

## ヒュームにおける情念と道徳

久保田 顯二

ヒュームの道徳論上の立場は、一般的に、「道徳感覺論」ないしは「道徳感情論」の一種と見做されている。しかし、彼は決して、これらの表現から予想されるような単なる主観主義的な道徳論を唱えているわけではない。換言すれば、道徳は個人の主観的な感情や気持ちの問題だけに帰着し、我々がこれについて理性的な議論を交わすことは一切不可能だ、と考えているわけではない。むしろ、彼は、道徳感情 (moral sentiments) の特殊性を強調するのみならず、道徳問題に対処する各々の場面において、その都度、客観的で、かつ「理性的」とも呼べる原理を導入しているのであり、その結果、『道徳原理探究』(以下『探究』と略記)において到達した立場は、基本的には道徳感情論を維持しているながらも、その内実においては当初の原則を大きく覆すものになっている。以下では、「道徳感情論」という側面を軸に、ヒュームが辿ったであろう思考の発展を跡づけてみることにしたい。(後に見るように、本稿では、『人性論』の道徳論と『探究』とを同じ発展における連続的な段階として捉えようとする。)

### 一 道徳感情

ヒュームの道徳感情論は、道徳的区別 (moral distinctions)、すなわち、ある対象が徳 (virtue) であるか悪徳 (vice) で

あるかの判断が、観念に由来するのか印象に由来するのかを問ひ、前者の選択肢を否定したところに始まる。彼は「観念」によって、論証的推理と事実に関わる推理との双方を含む理性一般を代表させるが、道德的区別はそうした推理に（のみ）由来するのではない。そうではなく、それは「印象」に、より具体的には快・苦の気持ち (Feeling) に由来する。すなわち、「徳から生ずる印象は快適であり、悪徳から生ずる印象は不快である」(T 470)。そしてその場合、そうした気持は、(既に別の条件によって)「徳・悪徳」であるところの判断の対象から付随的・偶然的に生ずるのではなく、「その気持ちそのものが我々の賞讃ないし讚美を構成する」(T 471)。「我々は、ある性格が我々を喜ばせるが故にその性格は有徳であると推論するのではなく、その性格がある特殊な仕方*で*我々を喜ばせることを感じることに*おいて*、それが有徳であることを実際に感じるのである。」(Ibid)

こうして、道德的区別の由来するところは快・苦として定義され、「道德的判断」は「道德感情」として捉えられ、ことになるが、この場合の快・苦はあくまで特別の快・苦であることが強調される。第一に、飲酒や音楽鑑賞等の快・苦とは感覺的質において区別されるという意味で、それは「特異な」(particular) 快・苦であるし、第二に、(後述する)「一般的視点」に立ったときに喚起されるという意味で、それは「特殊な」(peculiar) 快・苦である (T 472)。  
ヒュームの道德感情論について、更にその特徴のいくつかを挙げておきたい。

第一に、ヒュームは道德感情を間接情念 (indirect passions) との類比関係において捉えようとしており、両者を同じ原理の上から説明しようとしている。自負 (pride)、自卑 (humility)、愛 (love)、憎 (hatred) の四間接情念は、『人性論』第二巻情念論の中心テーマであり、彼はその発生メカニズムを、印象連合、観念連合という二重の関係 (double relations) により説明している。例えば、自負及び愛の情念であれば、それらはいずれも快適な情念であるが、それは、ある性質が快の感覺 (sensation) を惹起し、その感覺が、「快」であるという点での (印象間の) 類似連合によって自負または愛へと移行するからである。他方、自負の場合には、快を与えるその性質は必ず、(観念の上で) 自我という対

象と関係づけられており、愛の場合には必ず他人という対象と関係づけられている。「快」が自負と愛のどちらに移行するかは、この観念間の関係如何に依存しているからである。

そしてヒュームによれば、この二重の関係は道徳感情の発生メカニズムについてもそのまま当てはまるといふのである。<sup>(2)</sup>すなわち、「徳と悪徳にはこのような事情が伴っている。それらは必ず、我々自身のうちに置かれるか他人のうちに置かれるかでなければならぬし、また、快または不快を喚起しなければならぬ。それ故、徳と悪徳は四つの情念のうちの一つを起こさなければならぬ」(T 473, cf. T 574f.) 云。

第二は、間接情念との類比関係から帰結することであるが、ヒュームにおいては、道徳的評価の対象は差し当り「行為」ではなく、行為を生む心の「性質」(quality)や「性格」(character)として規定されていることである。行為そのものは、心の恒常的な原理である性質や性格を示す場合にのみ評価されるのであり、評価の対象は厳密には性質や性格だけに限られる。この点についてヒュームは次のように言う。

「ある行為が有徳もしくは悪徳であるとき、それはただ、ある性質ないし性格の表徴 (sign) としてののみ有徳もしくは悪徳なのである。……いかなる恒常的原理からも生じない行為それ自体は、愛または憎に、自負または自卑に何らの影響も及ぼさない。従って、道徳において考慮されることは決してないのである。」(T 575, cf. T 411, 461, 477)

第三は、ヒュームにおける道徳的評価は、当の性質をもつ本人自身の観点からの評価ではなく、第一次的には常に観察者 (spectator) の側からの評価であるということである。本人が自分自身の性質について判断を下す場合でも、その判断は必ず、(後述する「共感」を通じて) 第三者の判断を——少なくとも第三者の快・苦を——媒介しなければならぬ。ヒュームの道徳感情論は、アダム・スミスのそれとは異なって「義務感」や「良心」とはなじみにくい側面を有することがしばしば指摘されるが、これも、彼の道徳的評価が行為についての評価ではないことに加えて、第一次的には常に観察者 (理念的な観察者ではなく現実の観察者) の観点からの評価だからに他ならない。

道徳的評価が第三者による評価であるということは、間接情念との関連で言えば、四情念のうちの自負・自卑が脱落して、道徳感情が愛・憎(の一種)と等置されるということの意味する。「愛と敬重 (esteem) とは根本において同じ情念である」(T 608)とか「是認 (approbation) もしくは非難とは、より淡く、より気づかれない愛もしくは憎に他ならない」(T 615)とか言われたり、『人性論』や『探究』において「是認」と「愛」とを並列する言い回しが頻繁に見られるのはこのためである。

## 二 共 感

道徳感情論の展開において一つの中心的概念措置を提供するものが「共感」(sympathy)の原理である。

道徳感情論において「共感」の如き原理が必要とされる理由として次の点を確認しておきたい。道徳的判断がそれに基づいて行われるところの快・苦の気持ちとは、必ずしも、対象から我々評価者のうちに直接オリ、ジナルに引き起こされる快・苦とは限らない(因みに、この点は四情念の場合でも同じだと思われる)。そういった場合はむしろ稀で、我が判断を下す少なくとも大半の場合には、オリジナルな快・苦は我々以外の者の心の中に生じる(生じた、これから生じる)ものである。我々はそれを引き継ぎ、言わば自分自身の気持ちとして受けとめて、それに基づいて判断を下すのである。従ってそこには、他人から我々へと快・苦の気持ちを伝達する何らかの原理が介入しなければならず、そしてそのような原理としてヒュームの援用するものが、『人性論』第二巻の情念論で導入された「共感」原理に他ならない。そこでまず、情念論における共感を見ておきたい。

ヒュームの共感についてまず注意すべき点は、それが、往々それと同一視されがちな哀れみ (pity) や同情 (compassion) からは明確に区別されるべきものだという点である。後者が(行為の動機となりうる)一個の情念を意味するのに対して、前者は、それ自体としては行為への傾向を一切もたないのみならず、凡そ特定の情念ではないからである。

それはむしろ、人性に備わる無色透明で中立的な、情念伝達 (communication) の原理である。それは、少なくとも原理上は、他人のもつあらゆる情念を伝達することができ、場合によっては、哀れみや同情とは正反対の情念(例えば、怒りや悪意)や、我々にとって常に優勢である情念とは対立する情念をも伝達しうるものである (H 593)。その意味で、これに「メカニク<sup>(6)</sup>な」原理という表現を当てることは適切であると思われる。また、共感が伝達しうるものは狭い意味での情念だけとは限らない。心の傾向性 (inclination)、感情 (sentiment) や気持ち (feeling)、他人が下す価値評価、更には、知的な意見や判断といったものも共感が伝達しうる範囲に属している。

ヒュームは、共感が働く様を次のように描写している。

「他人の」ある情念が心に注ぎ込まれるとき、それは最初はただその結果よってのみ、つまり、表情や会話における外的表徴 (external signs) によつてのみ知られ、その表徴がその情念の観念を伝える。「そして」この観念は即座に印象へと転換する。換言すれば、著しい程度の方と活気を獲得して情念そのものになり、「他人のうちの」オリジナルな情感と等しい情感を生む」(T 317)

この描写から明らかのように、共感が起こるプロセスはこれを二つに分けて考えることができる。第一は、他人の中に情念の存在を(観念として)推理するプロセスであり、ヒュームはこれを一種の因果推論として性格づけている。すなわち、他人の外的表徴を見て、その原因としての情念の存在を推理するか、あるいは、他人の置かれた外的状況を見て、それが他人の中に引き起こすであろう情念の存在を推理することである。彼において共感がこのような推理として把握される所以は、明らかに、他人の心的内容は直接には知られないとするカルテジアンの前提を彼が採用していることによるものであろう。そしてまた、共感が帰納推理を含む以上、ヒュームにおいては、共感の可能な情念は、共感者が自分自身で過去に一度は経験したことのある情念だけに限られることになる。

第二のプロセスは、情念の観念が生気を獲得して情念そのものへと転ずると称せられるプロセスであり、この背景

にあるのは、言うまでもなく、印象と観念とはただ生氣の点においてのみ異なっているとするとヒュームの心理学上の基本命題である。そして、このプロセスにおいて重要な役割を演ずるのが、観念に生氣を付与する源泉としての自我の印象である。<sup>(7)</sup>「我々自身の観念、というよりもむしろ印象は、常に我々に親しく現前しており、……従って、我々自身に関係づけられる対象は何であれ、〔我々自身に伴うのと〕似通った想念の活氣を以て想われなければならぬ。」(T 317, cf. T 340, 427) 別言すれば、当初は他人に属するものとして想われていた観念は、自我との関係づけによって始めて、自分自身のものとして生氣を以て想われるようになるわけである。

ヒュームは、他人と自我とのこのような関係づけの仕方には強弱の差があり、従って、共感の容易さにも自ずと程度の差があることを三つの連合原理に即して説明している。(T 318, 320)。第一に、共感は、他人と我々との間の類似性が大きいほど起こりやすいし、殊に、言語、出身地、性格等の点で特別の類似性があるときには格別容易になる(類似)。第二に、他人の情念は、その他人が我々から遠く隔ついているときよりも、近くにいるときの方がはるかに伝達されやすい(接近)。第三に、その他人が赤の他人ではなく我々の血縁関係者であったり知人であったりするときにも共感容易になる(因果)。

以上に見てきたものが情念論で導入された共感概念であり、道徳論においても差し当りはこの概念が採用される(T 351c)。換言すれば、共感を介して道徳的判断を下すということは、以上のメカニズムを通して他人から伝達される快・苦の気持ちに基づいて(その原因である「性質」について)是認・否認の評価を下すということに他ならない。

ただ、道徳論において一つ注意を要する点は、ここでは「共感」の作用に以上とは若干異質な契機が付け加わる点がある、ということである。というのも、道徳的判断においては、「共感する」ということは必ずしも、現に生じている、情念や快・苦の気持ちに感情的にじかに感応することを意味しないからである。むしろ、そこでは殆どの場合、快・苦の気持ちは未だ共感すべき他人の心には生じていないものである。そして、この点は特に、「有用性」(utility)

に徳性の根拠のある一群の徳については当てはまるのである。

ヒュームは、ある性質が「有用」(useful)であるか「直接快適」(immediately agreeable)であるか、及び、それが他人にとってそうであるのか、性質の所有者本人にとってそうであるのか、という二つの観点から、あらゆる徳を四つの種類に分類する(F59)。すなわち、「他人にとって有用な性質」、「他人にとって直接快適な性質」、「我々自身にとって有用な性質」、「我々自身にとって直接快適な性質」である。これらのうち、有用(有害な性質もまた、——快適(不快)な性質同様に——快・苦のタームで定義されるべきであることは言うまでもない(F184)。しかし、そのような性質は、総じて、快・苦の結果を生ぜしめるまでの間に比較的長い因果の連鎖を必要とし、従って、共感が働く当座においては、概して、性質の所有者本人や、本人に関わる他の人々の心に未だ快・苦の結果を引き起こしていないものである。従って、そのようなときには、彼等に共感するといっても、それは、現に生じている他人の快・苦にじかに感応することではありえない。そこでヒュームは、性質の「有用性」を「快や幸福への傾向(tendency)」と解し、その快や幸福に共感することを「その傾向を反省すること」(reflection on the tendency)と呼んでいる。これに対して、直接快適な性質の場合には、——普通の情念伝播の場合と同様に——結果である快・苦は現に生じている(と信じられている)か、ほどなくして生ずることが予想されるものである。そのような場合、ヒュームは、「性格の単なる出現(mere appearance)により感情が起こる」(F589)という言い方をしたり、「共感」を「感情感染(contagion)と言い換えたりしている(F251, 258)。

### 三 一般的視点

ヒュームは道徳的判断を基本的には情念の一種として捉えるが、道徳的事象とはやはり、普通の情念や情念伝播とは鋭い一線を画する事象であると言わなければならない。ヒューム自身もこの点を認め、そして、この道徳の特殊性

を説明するのに彼が最も重要な役割を担わせるものが「一般的視点」(general point of view)なる概念である。この点において道徳的判断は、単なる情念であるところの、狭義の(偏向した)愛・憎からは完全に区別されることになる。<sup>10)</sup>

「一般的視点」を導入するに当って、ヒュームはまず共感と道徳的判断とを対照させる(§585)。既に見たように、共感とは共感者が置かれた特定の状況に依存する。共感が十分に機能するか否かは、相手と我々との距離的遠近や我々にとつての利害関係の存否に掛かっている。従つて、共感の伝える感情は状況の変化に応じて常に変動し、かつ、異なる人々の間でも同じであるとは言い難い。これに対して、道徳的判断の特徴の一つは、それが人々の間で一致すること、少なくとも一致を要求することである。してみると、共感とは欠陥をもつたものであり、一見したところ道徳的判断の眞の源泉ではありえないかに思われる。

ところで、道徳的判断が一致をするのは何故であろうか。ヒュームによれば、それは、我々が判断を下すに際して皆の意見が一致するようなある共通の視点を選んでいるからである。そしてその視点から、判断の対象のうちの、皆の一致するような特徴のみを考慮しているからである。ヒュームの言葉を引けば、

「もしも我々の各々が(他人の性格や人物を判断するに当って)それぞれの特定の視点において現われるがままの性格や人物だけを考慮するとしたら、我々はお互い理性的に(on reasonable terms)交際することができなかつたであらう。そこで、この絶えざる矛盾を防止し、事物についてのより安定した判断に達するために、我々はある不動で一般的な視点に留まり、我々の現在の状況がどうであれ、思考においては常にその視点に自分を置くのである。」(T 581 f., cf. E 272 f.)

そして、我々はそのような視点から、特定の状況に依存して起こる(偏向した)愛・憎や非難・賞讃の感情を訂正(correct)しているのである。

ヒュームによれば、こうした手続きは何も道徳的判断だけに特有のものではない。距離に応じて変動する対象の現われを訂正して、より恒常的で堅固な判断に到達する「外的物体に関する判断の場合にも事情は同じである」(T 603,



cf. E 297 f.) し、実際のところ「こうした訂正はあらゆる感官に共通である」(T 582)。

では、一般的視点に立つとは、具体的にはどのような手続きを踏むことであろうか。ここにおいてヒュームは再び共感の概念に訴える。彼によれば、その手続きとは、判断の対象となる当の性質を所有する本人、ないしは、その本人と直接関係し本人から影響をこうむる人々、そのいずれかか利害や快・苦に注目し、かつ、それに共感することである。そしてその際、判断を下す側の我々自身の利害や、我々とそれらの人々との特殊な関係等は度外視される。このようにして伝達される快・苦の気持ちのみが、(公平な)道徳的判断が基づくところの快・苦なのである。

「ある人物の」性格を判断するに当って、すべての観察者にとって同じに見える唯一の利害または快は、その性格が検討されている当人のそれであるか、あるいは、彼と交際をもつ人々のそれであるかである。……このような利害及び快のみが……徳と道徳の規準として思索の中に取り込まれる。これらのみが、道徳的区別の基づく特定の気持ちないし感情を生み出す。」(T 591)

言うまでもなく、「一般的視点」の導入以降は「共感」の概念は二義的に用いられるようになる(尤も、常に明確に区別されて用いられているとは思われないが)。一つは、情念論以来の「より強力で直接的な共感 (more strong and immediate sympathy)」(T 601) であり、いま一つは、道徳論にのみ特有の、公平無私 (disinterested) な「幅広い共感 (extensive sympathy)」(T 586, 619) である。この二つは、働きにおいて必ずしも並行しないのであるが故に、ある人に感情的に強く共感しつつも彼を道徳的に非難するということは十分起こりうることである。

「一般的視点」の導入によってヒュームの道徳論にもたらされる著しい効果の一つは、これによって始めて、あらゆる種類の道徳的判断への共感の介入を主張しうるようになる、ということである。共感が前節に見たようなものである限りは、道徳的判断への共感の普遍的介入を認めることは困難である。何故なら、我々が実際上行う道徳的判断は、我々が特定の関係をもつ人々についてのものだけではないからである。むしろ、我々は、自分と全く利害関係のない赤の他人や歴史上の人物についても判断を下すのであり、しかも、だからといってその判断がより効力を欠くと

いうことはない。「我々は歴史で読んで知った悪い行為を、先日近隣で行われた悪い行為と等しく非難する。その意味するところは、前者の行為が後者と同じ位置に置かれたならば、それもまた後者と同じ強い否認の感情を喚起したのであると我々が反省によって知る、ということである。」(138) それどころか、我々は時には、我々自身の利害に真っ向から反する人物や行為についても、これを積極的に評価することが出来る。敵の勇敢な行為をほめたたえ、その歌声に聞きほれる、等である。もしも、そのような評価にも共感が介在しているべきであるとすれば、それは明らかに、自分の利害を無視した、一般的視点からの共感でなければならぬであろう。

更に、ヒュームの分類上のある種類の徳がある場合に評価するということは、このような視点からの共感を俟って始めて可能となる。既に述べたように、ヒュームは「徳」を、「他人にとって有用な性質」、「他人にとって直接快適な性質」、「本人にとって有用な性質」、「本人にとって直接快適な性質」の四つに大別する。言うまでもなく、これらは必ずしも互いに排他的なものではなく、本人にとって有用ないし直接快適な性質は、他人にとってもまたそうであることが多い。しかし、少なくとも可能性の上では——そしてまた、それはヒュームも唱えるところであるが——本人にとってのみ有用ないし直接快適な性質、あるいは、他人にとつてのみ有用ないし直接快適な性質というものも考えられる。然るに、もしも我々が自分自身だけの視点や利害に留まるならば、前者を性質の所有者以外の他人が評価し、後者を所有者本人が評価するということはそもそも不可能にならう。それらの人々にとっては当の性質は有用でも快適でもないからである。

しかし、ヒュームによれば、そのような評価は実際上は頻繁に行われるのである。例えば、——必ずしも道徳的判断の例ではないが——「他人の烈しい咳は、それ自身としては我々に全く影響を及ぼさなくとも我々を不快にする〔本人にとつてのみ有害ないし直接不快な性質〕」(139) し、「息が臭いと言われた人は、明らかにその人自身には少しも困ったことではないのに意気阻喪する〔他人にとつてのみ直接不快な性質〕」(140)。これは何故かと言えば、

我々が自分の利害を忘れて他人の立場に立ち、その立場から他人の感情に共感するからである。すなわち、「我々の心象 (Fancy) は容易にその位置を変える。それは、我々自身を他人にとって現われている姿において眺めたり、他人を他人自身が感じているがままに考えたりし、よって以て、我々自身には全く属さず、ただ共感のみが関心をもたせる感情へと我々を入り込ませる」(ibid.)、と。(因みに、ヒュームの理論からすれば、以上のような場合だけでなく、本人にとって有用・快適な性質を当の本人が評価する場合でも、他人にとって有用・快適な性質を、これに直接関わる他人が評価する場合でも、—— 一般的視点に立つ限りは—— 評価者が自分の利害や快・苦だけに基づいて判断を下すことはないと考えられる。)<sup>(13)</sup>

こうして、ヒュームが、「共感とは人間本性における非常に強力な原理である」(T 577, 618) とか、「共感こそが道徳的区別の主要な源泉である」(T 618) と言うとき、彼の念頭にあるものは、この一般的視点からの共感でなければならぬ。<sup>(14)</sup>

#### 四 正義の問題

以上、ヒュームの道徳感情論の基本原理を見てきたが、それは結局、彼の道徳的評価に関する理論である。本節では、その具体的適用の一例として彼の正義論を取り上げてみたい。<sup>(15)</sup> というのも、ヒュームにとって正義は最も重要な徳であって「正義ほど尊重される徳は他にない」(T 577) からであり、かつ、正義の問題において彼の道徳感情論は大きな困難を孕むように思われるからである。

周知のように、ヒュームは「正義」(Justice) を専ら、所有ないしは所有権の上から捉える。彼にとって「正義」とは、他人の所持の安定を保障するような行為、もしくは、そうした行為を定めた社会的規則を意味する。それは、徳の分類の上では、「仁愛」(Benevolence) 等とともに「社会的徳」(social virtues) の一つとして数えられ、「他人 (社会) にとって有用な性質」に属している。従ってその評価は、原則的には、当の行為から影響をこうむる関係者への共感

によって行われることになる。

しかし、正義と仁愛とを比較した場合、両者の間には評価の仕方において著しい相違が認められる。第一に、仁愛が自然的徳 (natural virtue) であつて、その評価に際しては道徳感情が言わば本能的に生じ、「(人性の) 原初的性質 (original quality) ないし本源的組織 (primary constitution) によつて生み出される」(T 475) のに対し、正義は人為的徳 (artificial virtue) であつて、「人為 (artifice) ないし工夫 (contrivance) を介して〔換言すれば、社会的規則という人為的構成物を介して〕快と是認を生む」(T 477)。

第二に、ここでより重要な点として、両者の間には、評価に際して個々のケースだけが問題となるか否かという相違がある (T 579, E 303-306)。仁愛の場合には、評価は個々のケースに着目するだけで完結する。仁愛の行為がその直接の目的である関係者を利する (あるいは、利しようとする動機に駆られる) のを見れば、評価者はそれだけで満足し、それ以上の結果や、同じ行為を皆が一致して行った場合のことを考慮したりはしない。ところが、正義の場合には事情はこれとは異なっている。というのも、ヒュームの正義論の一つの特徴的な見方は、「個々の正義の行為はしばしば公共の利害に反する」(T 497, 579) というものだからである。例えば、裁判官が貧者から財産を没収し、それを正当な所有権者たる富者に手渡すとき、この行為は、それだけを取り出してみれば誰の利益にもなっていないのみか、社会にとつて有害ですらある。しかし、にも拘らず正義が「社会的徳」と言われうるのは、個々の正義の行為ではなく、「全方策ないし体系」(the whole scheme or plan) が社会の安定にとつて不可欠だからに他ならない。<sup>16)</sup>従つて、正義を評価する場合には、評価者は、当座の個々のケースだけでなく同種の他の行為へも視野を広げ、それらが (例外を認めない形で) 一致協力して人間社会の安定に役立っていることを見なければならぬ。ところが、正義についてのまさにこのような見方が、道徳感情論や共感の理論にとつては一つの大きな躓きの石となるように思われるのである。さて、正義の評価に関するヒュームの公式的な説明は、前節に見た「一般的視点」からの共感による説明である。

彼の言葉を引いてみよう。

「不正義が我々から非常に遠く離れていて、我々の利害に少しも影響しないとき(すら)、不正義はやはり我々を不快にする。何故なら、我々は不正義を、人間社会に有害で、これを犯す人物に近づくすべての者を害するものと考えるからである。(この場合)我々は、不正義を犯す人物に近づく者の不快に共感によって参与する。ところで、人間の行為において、一般的に眺めた場合に (upon general survey) 不快を与えるものはすべて悪徳と呼ばれ、同じく一般的に眺めた場合に満足を生むものはすべて徳と呼ばれる。それ故、この(共感によって他人の不快を感じる)ことが、正義と不正義に道徳的善悪の感覺(sense)が伴うこととの理由である。」(T. 499)

ところで、この場合評価者が誰の、不快に共感するかについては、二様の解釈が可能である。一つは、「不正義を犯す人物に近づく者」という言い方からも示唆されるように、不正義の行為が直接影響を及ぼす(具体的な)個々の人々の不快とすることである。だが、こう解することには無理があろう。何故なら、正義の行為が単独では直接の関係者の不利益になることがあるのと同様に、不正義の行為は単独では関係者の利益になることがありうるからである(例えば、吝嗇な財産家から財産を没収して皆に配分するような場合)。だとすれば、「不正義を犯す人物に近づく者」への共感とは、決して正義・不正義についての正しい評価をもたらさないであろう。

いま一つは、具体的な関係者ではなく、(抽象的な)人間社会の成員の不快とすることである。「社会の利益(the interest of society)」とか「人類の善福(the good of mankind)」といった、正義の評価の説明に際してヒュームがたびたび用いる表現はこの見方を支持するものである。しかし、この場合にもやはり問題は残る。それは、共感が果してこのようなものを伝達しうるか否かに疑問があるからである。というのも、彼自らも認めているように、共感とは個別・具体的な対象に即して働きやすく、「対象がいくらかとりとめなく不明確なときには、感情が動くことは常に困難」(S6)だからである。直接の関係者の心には明らかに快または苦が生じているのに、それを度外視して、長期的

で漠然とした社会の利益、損失のほうに眼を向けるということとは、「共感」の能力がもともと不得手とするところなのである。

## 五 『探究』への移行

『探究』がいくつかの点で『人性論』と大きく意見を異にしているということは疑いのない事実である。ある者は、『探究』の道德体系は『人性論』のそれとは實際上根本から異なっており、『人性論』は「事実上書き直されたのだ」としている。こうした見解の変化は、筆者の見るところ、大部分、正義論並びに、そこでの道德感情論の「挫折」に起因するものである。ここでは、そのうちの一点に限って手短かに述べておくことにしたい。

『探究』における見解の変化として最も多く指摘されることは、ここでは「共感」がもはや中立的な情念伝達の原理ではなくなり、「仁愛」に非常に接近し、それ自体一個の特殊な情念としての身分を与えられている、ということである。<sup>(18)</sup>しかし、注意してみると、そこでは実は「仁愛」そのものが二義的に用いられていることが分かる (Eg. 288, footnote)。一つは、『人性論』以来の社会的徳としての仁愛であり、それは行為の動機となりえ、かつ、他人を利するが如き行為を促した場合に是認の対象となるものである。それに対して、いま一つの仁愛は「一般的な」仁愛であり、これへの言及が行われる場合には、むしろ、「人間の感情」(sentiment of humanity)なる表現がより頻繁に用いられる。それは、我々が凡そ人間である限り他の人間に対して寄せる関心 (concern)、我々が他人に対して、特別の關係や利害なしにも抱く同胞感情 (fellow-feeling) である。そしてそれは、行為の動機や評価の対象であるよりも、むしろ、あらゆる(客観的な)道德的区別を方向づけるところの、「評価の源泉」とも称すべきものである。それは、人間を利するものは何であれこれを是認せしめ、害するものは何であれこれを否認せしめる一種の人間愛 (philanthropy) である。<sup>(19)</sup>ヒュームは述べている、「道德の念 (notion) は、すべての人類に共通なある感情を含んでいる。この感情が、

同一の対象を一般に是認すべく勧め、あらゆる人々、ないし大部分の人々に、その対象について一致して同じ意見や決定を抱かせるのである」(E 233)。と。更に、この感情は、あらゆる人間の間に共通であるばかりでなく、その起源において我々に本性的に植え込まれたものである(E 231, 271)。

さて、この見解の変化は何を物語るであろうか。『探究』では何故、「共感」が後退してこのような感情が唱えられるに至ったのであろうか。我々はその解答を正義論との繋がりに得ることができるよう思われる。前節で見たように、感情的に無色透明な基礎の上にその都度働く共感は、正義についての正しい評価をもたらさなかった。そこで、「快・苦の気持ち」に基づいて正義の評価を説明しうるためには、どうしても、誰彼といった特定の間人ではない人間そのものへの気持ちに訴えるしかなくなるが、それは『人性論』的な「共感」の能くするところではなかった。従って、残る唯一の途は、人間そのものへの気持ちを認めつつ、これを、共感を介する必要のないものとして言わば人性の中に植え込んでおくことではなければならない。そして、これこそがまさに『探究』の選んだ途だったのである。従って、「人間性の感情」は、正義の問題を見据え、なおかつ道徳感情論を維持しようとしたヒュームのとった、「窮余の策」とも言うべきものである。<sup>(20)</sup>

ヒュームの著作からの引用は、次の略号とページ数とを並記して示す

T: A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1978.

E: An Enquiry concerning the Principles of Morals, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1975.

(一) 道徳感覚論(moral sense theory)と道徳感情論(theory of moral sentiments)とは厳密に言えば同じでない。前者が、道徳観念の由来する源泉として特別の感覚ないし能力の存在を認めるのに対し、後者は、道徳観念を、「共感」「快・苦」といったそれ自体は道徳的でない)単純な要素から複合されるものと考へる。D. D. Raphael, *The Moral Sense*, Oxford, 1947, esp. Chap. I. その意味でヒュームの道徳論は——少なくとも『人性論』に関する限り——「道徳感情論」と呼ばれるのが適切である。

(二) 道徳的区別と間接情念とを関係づけることは一見奇異に思われるかもしれない。しかし、例えば、「正を愛し、不正を憎む」といった表現は日頃別段抵抗なしに用いられうるし、また、自分自身をも含めて親愛関係のある人物に対しては、我々は一般に、身びいきや親の欲目等によ

て(不当に)高い評価を与えてしまったり、理があると思ってしまうが、ちである。こうした点から見て、道徳的な意味をも含めた「是認・否認」と「愛(自負)・憎(自卑)」とが、因果的な発生条件並びに感覺的質において類似の関係にあることは否定できない。なお、この点に関しては、道徳感情と間接概念との同質性を格別強調するアードル及びマースラーの独特な解釈がある。彼等は、道徳感情を、一般的視点に立ったときに喚起される(偏向してゐない)「種の愛・憎と見做し」、「人性論」第二巻の議論と第三巻の議論との連続性、並びに、前者の後者にとつての哲學的重要性を主張する。Pall S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh, 1966, pp. 17 f., 111—122, Philip Mercer, *Sympathy and Ethics*, Oxford, 1972, pp. 47—58.

(3) 「差(当り)」と断つたのは、後に見るように、「正義論」においては、「性格」よりも「行為」(より正確には、行為の規則や制度)が評価の対象として前面に出づるからである。

(4) 例えは、D. D. Raphael, "The Impartial Spectator", *Daves Hicks Lecture on Philosophy*, Read 22 November 1972, p. 340.

(5) 往々誤解されやすい点であるが、「共感すること」は即ち「道徳的判断を下すこと」ではない(当面共感がなすのは、他人の快・苦を伝達することのみ)、後に見るように、共感の対象となる人物は、必ずしも評価の対象となる人物とは一致しない。この点を強調するものとしては、Pall S. Ardal, *op. cit.*, pp. 109, 116f., 129ff., Philip Mercer, *op. cit.*, p. 52, B. Wand, "A Note on Sympathy in Hume's Moral Theory", *Philosophical Review* (1955), pp. 275—279.

(6) Pall S. Ardal, *op. cit.*, p. 45, Philip Mercer, *op. cit.*, p. 21.

(7) 当然予想されることであるが、この点から「人性論」第一巻との不整合性が指摘されたことである。例えは、T. A. Roberts, *The Concept of Benevolence, Aspects of Eighteenth-Century Moral Philosophy*, Macmillan, 1973, p. 94. なお、ケンプ・スミスは、共感におけるこの活生化のメカニズムが、知性論における「信念」生起のメカニズムと本質的であること(着目して)ヒュームによる信念の解明は共感原理の知性論への適用であると唱える。N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, Macmillan & Co., 1949, pp. 110 f., 140, 168 f.

(8) ヒュームは、第一のプロセスにおける因果関係(因果推論)と、第二のプロセスにおける強化の連合原理とを同列に論じているが、両者は身分の上で別個なものである。後者の関係が言わば付帯的であるのに対し、前者の関係は共感を可能ならしめる論理的先行条件である。Philip Mercer, *op. cit.*, pp. 30—32.

(9) マースラーはこの点に、共感を越えた理性的原理の積極的介入を見出す。Philip Mercer *op. cit.*, p. 70. また、ヒューム自身も「有用性判断における理性の必要性を認めることがある。例えは、「道徳的賞讃の二つの主要な基礎が、性質なげし行為の有用性にあると想定される限りはこの種の決定のすべてに理性が相当入り込んでいることは明白である」(E286)」と。

(10) ヒュームの道徳論の中に、主観主義的側面と客観主義的側面との対比を読みとらうとするものとしては、例えは次のものがある。R. F. Atkinson, "Hume on the Standard of Morals", in David Hume, *Many-sided Genius*, ed. K. R. Merrill and R. W. Shahan, University of



Oklahoma Press, 1976, pp. 25-44, Rachel M. Kydd, Reason and Conduct in Hume's Treatise, Oxford, 1946, pp. 169-175.

(11) ヒュームの因果論においても(こうし)訂正の手続きが重要である点については次のものを参照されたい。拙稿「ヒュームの因果論」東京大学文学部哲学研究室「論集Ⅲ」一九八四年。

(12) 四種の徳の場合にいずれも共感の介在が必要であるか否かについては、反対意見とヒュームへの擁護論とがある。Pall S. Ardal, op. cit., pp. 151-156.

(13) この点については、あるいは次のような言い方のほうが正確であるかもしれない。すなわち、ヒュームにおいては、客観的な道徳的評価を下すのは、一次的には常に「無関係な第三者」であって、性質の所有者本人や本人の関係者ではないということ、及び、本人や関係者がそれを下しうるのは、ただ、無関係な第三者の評価に自ら共感することを通じてのみである、ということである。

(14) 尤も、「一般的視点」の導入によりヒュームが譲歩を余儀なくされた点もないわけではない。それは彼が、道徳的判断は必ずしも行為には結びつかないことを認めていることである。(158)。道徳的区別の由来が理性ではないことを証明する際の最大の論拠が、道徳は行為の動機になりうるという点にあった(145ff)ことを考え合わせると、このことは皮肉な結論と言う他はない。

(15) ヒュームの正義論においては、ここで評価に関する議論よりも動機に関する議論のほうが哲学的に見てはるかに興味深い。特に、正義の行為を行わしめる最初の動機に関する議論は重要で、「黙約」(convention)の概念の呈示、社会契約論批判、等が行われるのもその脈絡においてである。

(16) 言うまでもなく、ヒュームが「規則功利主義者」と目されるのはこの点からである。

(17) L. A. Selby-Bigge, Introduction to Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, Oxford, 1893, p. xiii.

(18) 例えば、N. Kemp Smith, op. cit., pp. 150-152, 杖下隆英著『ヒューム』(勁草書房)一九八二年 一六〇—一六二頁。

(19) 行為の動機が評価の原理かという点を抜きにすれば、これは『人性論』で否定された「人類愛 (love of mankind)」(T 481 ff.)を復活したものだとも言うことができる。

(20) 『探究』における立場の顕著な変化としては、他に、「自然的徳」と「人為的徳」との区別が消えていることや、『人性論』に比して理性の役割がはるかに積極的に評価されていること、等が挙げられるが、これらも以上の論旨から十分説明のつくところである。「自然」と「人為」との区別が消えたのは、あらゆる道徳的区別が人間にとって本源的な「仁愛の感情」に基づくことされ、言わばすべてが「自然的」となったからであろうし、理性が重視されるに至ったのは、ヒューム自身も述べているように (T 688 ff.)、とりわけ正義における(複雑な)有用性判断や公平さの判断にとっては理性の働きが必要だからであろう。