

# 自然的徳と人為的徳

久保田 顕 二

## 序

ヒュームが道德問題を扱った『人性論』第三卷の論述が極めて錯綜としており、一見したところ、そこに一つの筋道を見出すことは困難であるということは、これを一読したことのある者ならば、おそらくは誰もが抱く印象であろう。のみならず、そこには前後に相矛盾するかのように思われる言説も散見する。例えば、「利己心」の役割は、一度肯定されたかと思えばまた否定され、果たしてこれについてのヒュームの真意がどこにあるのかはつかみにくい。彼の道德論の理解を困難にしているもう一つの大きな原因は、『道德原理探究』（以下『探究』と略）という著作の存在である。これは決して、『人性論』の単なる書き直しや要約などではない。そこでは、『人性論』において、少なくともその表向きのバックボーンを形成していた「自然」と「人為」という区別が、表面からはほぼ完全に姿を消しており、章立てそのもの

が根本的に改変されている。また、「共感」の性格づけ等、見解の個々の点に関しても『人性論』との相違を指摘する声が多い。そして、こうした変更の理由がどこにあるのかは、やはり不明である。本稿では、「自然」「人為」という概念に着目して、こうした疑問に答えるための一助を提供したいと思う。以下、まず、ヒュームの道德論が取り上げている問題を幾つかに区分し（一）、次いで、『人性論』における正義論の議論の構造解明を試みた上で（二）、自然と人為という概念の意味を明らかにし、それを踏まえて、『探究』における書き替えの理由を探ってみたい（三）。

### 一 ヒュームの道德論における三つのテ

マ

ヒュームがその道德論において扱っているテーマは決して単一ではなく、そこには少なくとも三つの中心テーマを区別することが可能である。<sup>(1)</sup> 第一は、道德心理学とも称すべきもの、換言すれ

ば、ある対象が徳であるか悪徳であるかの判断——周知のように、彼はこれを「道徳的区別 (moral distinctions)」と呼ぶ——の心理的メカニズムを説明することである。そして、彼がここで表明する立場は、そうした判断は評価者 (観察者) が内的に感じる快・苦の気持ち (feeling) に由来するとする「道徳感情論 (theory of moral sentiment)」の立場であり、これは、シャフツベリー、ハチソンの道徳感覚論に発し、現代の情緒説へと流れる伝統に立ったものである。

第二のテーマは、徳の分類基準の問題、すなわち、様々な徳を、単純でかつ包括的な分類原理の下に分類すること、そしてそのための基準を発見することである。(更に、そうして分類されたそれぞれの分類項の内部で個々の徳を「性格描写」することであり、彼の倫理学の「徳の倫理学」としての特徴は、この際の徳の列挙、描写の仕方において最も顕著に現われている。) 彼はここでは、ある性質が有用 (useful) であるか直接快適 (immediately agreeable) であるかという二分法を、それが他人にとって (to others) そうであるのか、性質の所有者本人にとって (to ourselves) そうであるのかという二分法と交叉させ、あらゆる徳を、「他人にとって有用なもの」、「本人にとって有用なもの」、「他人にとって直接快適なもの」、「本人にとって直接快適なもの」の四つに大別する。彼の道徳論がしばしば、功利主義の先駆的業績として、古典的功利主義との繋がりの上で問題にされるのは、主として、彼がここで「有用性 (utility)」という徳の基準を示していることに由来する。(尤も、この概念の導入の順序から言えば、

これが最初に現われるのは、次に述べる「起源の問題」においてであるし、また、それが単に記述的なものであるのか、それとも、規範的な含意を伴ったものであるのか、ということもヒューム解釈上大いに問題となる点である。) なお、この二つのテーマの関係は、前者が徳の主観的側面の考察であるのに対して、後者がその客観的側面の考察であることにあり、とすることができ

る。右記二つを徳の根拠 (grounds) の問題と呼ぶことができる。すれば、第三のテーマは、徳の発生 (genesis) ないしは起源 (origin) に関わる問題である。そしてそれは、特に「人為的徳」の考察において不可欠となるテーマである。ヒュームの場合、「徳」と呼ばれる対象は、一般に、「情念」、心の「性質」、「性格」、「行為」(規則や、規則に従う行為をも含めて)、等であるが、彼によれば、ある一群の徳——例えば、仁愛 (benevolence)、友情、親子に対する情愛、等——にあっては、それが、人間本性に備わる本能的な諸原理から直接導かれることが自明であり、従って、その起源を殊更説明しようと試みることは意味をなさない。ところが、徳の中には、そういったものばかりでなく、そうした意味での起源が容易には見つからないものが幾つか——例えば、正義 (justice)、統治者への忠誠 (allegiance)、貞操 (chastity)、等——存在する。彼はこれを、前者の「自然的徳 (natural virtues)」からは区別して「人為的徳 (artificial virtues)」と呼び、そして、それが如何なる原理から、如何なる経緯と曲折とを経て生ずるのかを明らかにしようとする。

さて、以上のようなテーマ区分に照らしてみると、ヒュームの道徳論を理解するための一つの暫定的な目安としては、差し当り次のように言うことができよう。ヒューム道徳論の、特に『人性論』における叙述が殊の外理解しにくい原因の一つは、彼がこの三つの異なるテーマを一つの大きな流れの中に(強引に)配置しようと試みており、しかも、にも拘らず、この三つが事の性質上、本質的な馴染みにくさを伴っているがために、関係づけの試みには自ずと限界があり、従って、各々のテーマの接点において彼の説明にしばしば無理が生じているためであると考えることができる。それ故、ヒュームの道徳論を正しく理解するためには、まずこの三つが互いに独立のテーマであることを認めた上で、彼の個々の言説がそれぞれのテーマに属するものなのか、あるいは、どの接点に位置するものなのか、を見極めることが肝心である、と。

徳の発生の問題についての詳しい検討は次節に譲るとして、本節の残りでは、徳の根拠の問題について、注意すべき点、疑問となりうる点を幾つか述べておきたい。

第一は、道徳感情論にとって不可欠な概念装置となる「共感(sympathy)」の原理についてである(かつ、その場合、ヒュームの道徳論においてはこれが直接には感情論の側面にのみ、関係することが注意されなければならない<sup>3)</sup>)。既に述べたように、道徳感情論は、道徳的判断の根拠を、究極的に、評価者自身が感じる快・苦の気持ちに求める立場である。だとすると、これを標榜することは、一見したところ、倫理的主観主義や利己主義へのコミットメントを意味するかの如くに思われる。何となれば、これに

よれば、我々が道徳的判断を下すとは、自分自身に快適であったり好都合であったりするものを是認し、不快であったり不都合であったりするものを否認し、かつ、我々は、自分の利害関心の対象外のものについては判断を一切控えるかのようにも思われるからである。しかし、もとより、実際にはそうでなく、ヒュームも認める通り、我々が下す殆どの道徳的判断は自分自身の利害に直接関わらないもの、更に場合によっては、それに真向から反するものでさえある。

こうした困難は、ヒュームの道徳感情論においては、「我々は道徳的判断を下すに当っては、自分自身の快・苦ではなく、まず他人のそれを優先する」という解釈図式を採用することによって解決が図られる。換言すれば、他人の快・苦を、恰も自分が直接受ける快・苦であるかの如くに感じることによって、我々には、自分の利害を無視した判断を下すことが可能となる、とされる。そうであるとするれば、我々には他人の快・苦に感応する能力が備わっているでなければならず、そしてそのような能力としてヒュームの援用するものが、すなわち「共感」原理に他ならない。「共感」については、よく言われるように、『人性論』と『探究』とでその性格づけに大きな違いがある。しかし、少なくとも、それが他人の快・苦に感応する原理であるとする点においてはヒュームの見方は一貫している。こうして、道徳的判断の根拠を評価者自身の快・苦に求めるということは、必ずしも、主観主義や利己主義への傾斜を意味せず、むしろ、共感原理の採用によってこれらの超克が可能になっている。共感こそは、「自我」や「利己

心」の殻を破って我々が「道徳的」とも称すべき観点に立つことへと道を拓くのであり、ヒュームの道徳感情論において共感が中心的な役割を演ずるのはまさにこの故に他ならない。

第二に、分類基準における「有用」「直接快適」ということを、道徳感情論における「快・苦の気持ち」と並ぶ、徳の独立の判定基準として認めるということに対しては、次のような疑問が出されるかもしれない。「直接的な快適さ」はもとより、「有用性(utility)」もまた、ヒュームにおいては、快や幸福への傾向(tendency)とわれ、「快楽」という心的状態を表わすタームによって定義されるものである。加えて、心に直接感じられる「快適さ」への言及なしには決して「徳」については語らない、というのが、道徳感情論を最初に宣言したときにヒュームの立てた誓いであった(T 471)。そうであるとする、これらは道徳感情論から独立した徳の基準ではなく、むしろ、快・苦を以て徳と悪徳の区別を定義する道徳感情論からの派生なのではないか、と。

こうした疑問に対しては、以下のような諸点が考慮されなければならない。第一に、分類基準における「快適さ」が、「一般的な」快適さであるとは異なって、道徳感情が基づくことされる「快適さ」は、評価者が自らの心を顧みて、飲酒や音楽鑑賞等の他の場合の快適さとは明らかに質的に異なることを意識するところの「特異な(peculiar)」快適さである(T 472)。第二に、「ヒュームは『探究』において、『何故有用性は快いのか(why utility pleases)』と題する一節を設けて、有用性と道徳感情との関連づけを試みているが(E 212ff.)、もしここでの「有用性」が、後者

の「快さ」と同じ意味での「快さ」によって定義されるべきものだとするれば、これは、「快さを引き起こす傾向は何故快さを引き起こすのか」という同語反復的な問いとなり、問題提起として意味をなさない。第三に、正義の徳がもつとされる有用性については特別な注意が必要である。すなわち、正義が資する目的に対しては、「社会の善(the good of society)」「人類の善(the good of mankind)」等の表現が与えられるが、後の検討によっても明らかになるように、それらはそもそも、個々人が(一般的に)体験する快楽や幸福ですらなく、社会の「秩序」や「平和」といった多少特殊なものを意味している<sup>(4)</sup>(T 497, 526, E 193, 205)(もちろんヒュームは、これらがゆくゆくは個々人の幸福を保障することを強調するわけであるが)。こうした諸点に鑑みれば、ヒュームにおいて徳の「基準」は決して単一ではなく、むしろ、主観的な方向と客観的な方向との両面への分化を被っていると見るのが正しいように思われる<sup>(5)</sup>。

最後に、何故このような二重化が起こるのかを考えてみるに、それは結局のところ、ヒュームの哲学一般に内在する二つの方法的態度の違いに帰することができるように思われる。一つは内省的な方法であり、今一つは経験的な方法、ないしは実験的な方法である。この二つの方法の併用は、例えば、彼による因果性の分析においても顕著に認められるところのものである。すなわち、彼の因果論は、よく知られるように、因果性概念の本質的な要素である必然性観念の起源を、「心の決定の気持ち(feeling)」という内省の印象に求める、一種の主観主義的な(ないしは懷疑

論的(な)姿勢に貫かれるものであるが、しかし、それだけに留まらず、同時にまた、対象の(外的な)観察に基づく経験的な一般化により、日常生活や自然科学の用に供しうる程度には確實な——従って、当然、自然科学に範を仰ぐ彼自身の哲学の用に供しうる程度には確實な——因果の判断を導くことが可能であることを認める、ある意味での客観主義的傾向をも帯びたものである。<sup>(6)</sup>

道徳問題の研究方法について、彼は、『人性論』では特別の言及を行っていないが、『探究』では冒頭にまず自らの則るべき方法を掲げて次のように述べている。すなわち、「徳の研究を行う」哲学者はただ、一瞬の間、「対象の側にはなく」自分自身の胸中へと眼を向け、あれやこれやの性質が自分に帰せられることを望むか望まないかを……考えてみるだけでよい」(E 174, cf. T 468f.)と。また、「我々が推理して行すべき唯一のことは、<sup>(7)</sup>まず、徳を表わす種々の単語を手引きにして、尊敬すべき諸性質と非難すべき諸性質とを収集、配列した上で、「それら諸性質に共通する事情を双方の側で発見することである。すなわち、一方においては、尊敬すべき諸性質がそこにおいて一致している点を、他方においては、非難すべき諸性質がそこにおいて一致している点を観察し、そしてそこから、倫理学の基礎に到達すること、換言すれば、あらゆる非難や是認が究極的にそれに由来するところの普遍的な諸原理を見出すことである。……我々は、「こうして」実験的方法に従い、個々の事例の比較から一般的な格率を引き出すことによつてのみ成功を期待できる」(ibid.)と。

## 二 『人性論』における正義の発生

以下、自然、人為という対概念の意味するところを考えてゆきたいが、そのためにまず、この区別の源泉たる、徳の「発生」ないしは「起源」の問題を見ておきたい。この問題は、『人性論』第三巻との対応から言えば、第二部「正義と不正義」の全体にはほぼ相当する。因みに、我々のテーマ区分に照らして第三巻全体を通覧してみると、それは次のような構成をもつものだとやうことができる。第一部は道徳感情論の検討であるが、そこでの議論は、その積極的展開というよりも、むしろ、倫理的理性主義批判を通じた、それへのコミットメントの宣言という、論争的な色彩のものである。第二部は、今述べたように、殆どが(人為的)徳の起源の問題に充てられている。といつても、この箇所でも「道徳感情」の生起ということへの言及は多い。「道徳的責務(moral obligation)」なども、道徳感情を媒介とした、正義や忠誠の行為への「二次的な動機」として、道徳感情論と起源の問題との接点に位置する問題事象の一つなのであろう(但し、本稿では「徳の起源の問題」を、あくまで、道徳感情の生起に先立つ「一次的な」動機発見の問題と解している)。最後の第三部は、道徳感情論の原理(特に共感原理)の積極的な展開と、四つの分類基準の提示(及び、徳の性格描写)である。そこでのヒュームの主たる狙いは、「基準の包括性」と「共感の普遍的介入」という二つの点を並行的に証明してゆくことである。すなわち、凡そ「徳」と呼ばれうるすべてのものは——のみならず、通常は「徳」とは見做

されにくい美点、長所でさえ——すべて、四つの基準の少なくとも一つには該当し、かつ、それらについての道徳的判断には、いずれも必ず共感が介入している、と。<sup>(8)</sup>

ここでは、「忠誠」は「正義」に直結し、それを補完する徳であるとの理解の下に、説明の簡略化のために、正義論のみを取り上げることにしたい。従って、第二部の第一節「正義は自然的であるか人為的であるか」と、第二節「正義と所有権の起源」だけを見てゆくことにする。またそれは、この二つの節が、第五節の「約束」の議論等においても、ヒュームの説明の範を提供していると思われるからである。

この二つの節は、表面上の体裁から見ると限りでは、その性格を大きく異にしているように思われる。何故なら、一方が、正義の人為性の証明という論理的な考察であるのに対して、他方は、正義の発生過程を時間軸に沿って描写するという、純然たる発生的考察であるように見えるからである。しかし、私見によればどちらも発生の問題なのであって、その趣旨はそれぞれ次のことを証明することにあると思われる。すなわち、第一節においては、正義の行為は、人性に備わる自然的原理から直接には出てこないということであり、第二節においては、それは、自然的原理から、他の原理に補助されながら——言い換えれば「人為 (artifice)」を介して——間接的に出てくるということである。換言すれば、両者は同じ一つの議論の相補う両面をなすのであって、このことを見落とすと、例えば、一方では利己心の役割が否定されているのに、他方ではこれが肯定されているという外見上の矛盾に戸惑

うことになる。

第一節では、右記の結論を導くのに、正義の行為の (自然な) 動機 (motive) は何であるか、という形の問題提起が行われる。

「正義」とは、ヒュームの場合、言うまでもなく、(赤の) 他人の所持物 (possession) に手を出さない行為、その安定を保障してやる行為を意味し、所有権 (property) の基礎となるものである。あるいは、そうした行為は必ずある一定の規則に従う行為であることから、<sup>(9)</sup> 「正義」はそれを定める「規則」そのものを意味する。

この箇所での具体例としては、以前結んだ貸借契約に基づいて、返済期限満了となった借金を債権者 (たる赤の他人) に返済する、という行為が挙げられる。彼の議論の基本線は、まず、仁愛や感謝といった自然的徳の場合の説明モデルを提出し、次いで、正義がそれには該当しないことを示すことによって、その人為性 (ないしは非自然性) を結論するものである。すなわち、彼によれば、(自然的徳の場合) 行為において称賛され、非難されるのは——換言すれば、観察者の心に道徳感情を引き起こすのは——その動機だけであって、行為そのものは、単にその外的表徴 (signs) として、動機に関係づけられたときのみ評価される。ところが、正義の行為の場合には、それを評価せしめるような動機は何一つ存在しない、と。

彼がここで、行為の評価を問題にするという、やや唐突な仕方  
で問題を取り上げている理由は、一つには、ここでの議論が、第一部における道徳感情論の表明から、正義の発生の問題へと移行する途上での議論であることによると思われる。つまり、これは

両者を接続する上での問題提起なのであり、かつ、その接続の仕方にも多少の無理が生じているのである。これが、行論上の当座の事情から出た、やや不自然な問題の立て方であるということは、例えば、後の第三部において、徳の分類基準と道徳感情論との接点模索される際には、ここでの主張とは若干食い違う主張が行われていることから推測される。つまり、ここでは、仁愛等の「他人にとって有用な性質」の場合には、その評価は、行為の動機よりも、むしろ、それが関係者に及ぼす結果を見ることによって（換言すれば、関係者に共感することによって）行われる、とされているのである。

ともあれ、内容的に見れば、ここでヒュームが述べることは納得のゆくことである。例えば、感謝の場合、その評価では必ず動機が問題となり、かつそれは、義務感や不純な動機ではなく「有難い」という自然な気持ちでなければならぬであろうし、同じく仁愛行為は、助けたいという純粋な動機に駆られたものでない限りは、（少なくとも「仁愛」としては）称賛に値しないであろう。ところが、正義の場合にはそうした意味での動機を、あるいはそもそも動機そのものを、見つけ出すことが不可能である。可能な候補としては、「自己愛 (self-love)」ないしは「私利私害への関心 (concern for our private interest)」と、「公共の利害への顧慮 (regard to the public interest)」ないしは「情念の言葉で言えば「(普遍的) 仁愛」との二つが挙げられる。しかし、利己心は先のような誠実な行為の動機になっている筈がなく(当然、返済しないことが利己心に沿うから)、また、仁愛は、自然のまま

では、赤の他人の利害を顧慮するという崇高な目的には及ばないものである。それ故、正義には自然的な動機がなく、従って、正義は自然的な原理から（少なくともストレートには）出てこない。

第二節の中心的な意図は、より積極的な形で正義の発生プロセスを説明することであるが、発生問題に関する限り、この部分はこれを三つに分けて考えることができる。

まず第一に、ヒュームは、正義の行為（ないしは正義の規則）が利己心の情念から「人為」という曲折を経て（つまり、自然的にはなく）導かれることを示そうとする（T 484-493）。そしてそのために、社会の発生に関する人類学的・社会学的考察——あるいは、見方によっては契約論的な考察——を試みるという回りで、どの筋道を辿っている。しかし、ここでの彼の議論の最終目標が右の一点を示すことにあることは疑いない。彼の説明を簡略化して述べれば、凡そ次の如くなるであろう。前提として、まず三つの状況設定が行われる。すなわち、(1) 他の動物とは異なり、独り人間にあっては、その（大きな）欲望と与えられた能力とが釣り合わず、人間には生来的な弱さが付きまといっている。(2) この弱点を補うためには、分業等の可能性を開く「社会」——正確には、赤の他人をも成員として巻き込むところの「市民社会」——の存在が必要である。(3) こうした「社会」の利点について、各個人の中には、社会成立以前の小集団（家族）において既に十分な知識が育まれている、と。ところがここに、社会の成立を阻む二つの阻害要因が存在する。一つは、人間の利己心 (selfishness)——及び、制限された寛仁 (limited generosity)——と

う、我々の内部の気質であり、今一つは、外的財物 (external goods) の不安定さと不足という外的事情である。これら二つの事情から、我々は、私利の満足を求めて、(寛大さの及ばない赤の) 他人の財物に手を出し、その結果、秩序と安定をありえなくする。そして、(所持の) 安定のないところには、社会の存在もありえない。

この困難の救済は自然からではなく人為から、換言すれば判断と知性とからくる。すなわち、——若干ヒュームの言葉を補足するとすれば——我々は、この際、こうした困難を見て取って、次の如く推理を働かせる。もし我々が利己心をほしのままにすれば、所持の安定がなく秩序が保たれない。そして、秩序がなければ社会は成立しない。逆に、他人の財物に手を出すことを(皆が)自己抑制すれば、秩序が保たれ、社会の存在が可能となって、延いては利己心より大きな満足に繋がる、と。こうした推理は、それ自体、究極的に利己心に由来するものであるから、ヒュームはこれに、「利己心による利己心の方向転換 (an alteration of its direction)」という表現を与えている (T 492, 521, cf. 543)。

更に、こうしたプロセスは、実際上は所謂「調整問題 (coordination problem)」であって、<sup>(10)</sup> 互いの意志の疎通を必要とするため、具体的には、全員が「黙約 (convention)」を結ぶという形をとって行われる (esp. T 497f.)。それは次のような手続きである。こうした目的追求が可能であるためには、その一過程として、差し当り、全員が (社会の秩序という) 共通の利益を目指すのでなければならぬ。そして、その利益の達成のためには、所

持の安定を定めるある一定の規則に、皆が例外なく従うということが必要である。そこで各人は、自分以外の他人もこのことを理解しつつ規則に従うだろうことを期待し (かつ、他人も同じことを自分に期待していることを理解して)、こうした期待に自らの行為を適合させる。ヒュームによれば、こうしたやりとりは、明示的な協定や、それどころか言葉を交わすことすらなく行われうるものである。こうした暗黙裡のやりとり、ないしは、以心伝心の相互理解、それがすなわち、謂うところの「共通の利害のある一般的な感覚 (a general sense of common interest)」であり「黙約」である。それはまた、「自然には与えられていない」新たな動機を生み出す」(T 522) と言われるところのものである。

第二節の次の部分の狙いは、当面個人の動機づけということを離れ、二つの阻害要因のほうに着目して正義の起源を語ることにある (T 492-495)。社会の成立を阻害する二つの要因、利己心及び制限された寛仁 (この場合はむしろ後者が重要) と、財物の不安定さ (不足) とは、これを翻って考えてみるに、正義の存在をまさに必要なものとさせているところのものである。このことを証明するには、どちらか一方の要因が欠落した状況を想定してみればよい。例えば、物資が豊富で人々が無限の慈愛に満たされている黄金時代のような状況では、自分のものと他人のものを区別して所有権を云々する必要がそもそもなく、従って、正義など存在する余地がない。換言すれば、二つの要因のいずれかを取り除けば正義は不要 (useless) になるということであって、このことは逆に、そうした要因が存在する状況の下では正義は是非とも



必 要なもの、ないしは有用なものであることを意味する。そうであるとするれば、正義は、たまたまそうした要因が存在したが故に発生したという意味において「偶然的 (contingent)」なものであるし、また、そうした要因の存在する状況の下では、(秩序や社会の存在にとって) 大いに有用であることになる。こうした観点を推し進めれば、——個人の動機づけとということを経象して——「有用性」が正義の起源であるという言い方をすることもまた可能であり、そして実際、『探究』における正義の発生問題の取り扱いでは、この方向だけが更に発展させられている。すなわち、そこでの議論は、架空の状況の想定を更に広げて、そのいずれにおいても正義が不要になる所以を証明しようとするものであり (E 183-190)、結語的には、「こうして、公正と正義の諸規則は、人間が現在置かれた特定の状態と条件に依存しており、その起源と存在を、それらを厳正かつ規則的に遵守することから社会にもたらされる有用性に負っている」(E 188)、と述べられている。

最後にヒュームは、正義への動機づけを、「公共の利害への顧慮」(情念の言葉で言うところの「普遍的」仁愛)と関係づけようとする (T 495-497)。もとより、自然的に与えられた意味での「仁愛」が見知らぬ他人には及ばない(従って「普遍的」でない)ということは、『人性論』第三巻全体を通じて流れるヒュームの基本思想の一つである。しかし、多少見方を変えれば様子は違ってくる。というのも、確かに、個々人は、究極的には利己心の満足を求めてはいるものの、特に、規則やそれに従う行為の部分だ

けを取り出してみれば、他人をも含めた全員に共通する利益を眼中に置いていくからである。このことは、個々人が——正義の規則を介するという——人為的で迂遠な仕方で (in an oblique manner)、他ならぬ「公共の利害」を顧慮しているということの意味するのであって、もしもそうであるとすれば、正義の行為は、単に利己心から出てくるばかりでなく、仁愛と類比されるような動機からも発しているでなければならぬ。以上から、個人の動機づけという観点から見ると、「公共の利害と我々自身の利害への関心が、我々をして、正義の法を樹立せしめたところのもの」(T 496)なのであり、従って、「正義の法は、自然的原理からより迂遠で人為的な仕方が生ずる」(T 529 傍点は筆者による)というのが、第二節の結論に他ならない。

### 三 自然と人為、『探究』の戦略

「自然的」と「人為的」という相違については、まず、一般的に次のようなことが言えるであろう。どちらも、(社会的・对人的)行為への傾向をもち、行為の動機となりうる徳について用いられる概念であるが、人為的徳が、「将来における利害」とその功利計算ということを本質とする徳であるのに対して、自然的徳はむしろ、ある対象(人物)を見たときに咄嗟に起こる自発的、衝動的な反応(ないしはその性向)であり、そこでは多くの場合、そもそも利害ということが顧慮されているか否かすら疑わしい。また、もし利害が顧慮されるにしても、それは、人為的徳が人間一般に向かう「一般的な」顧慮であるのとは異なって、特定の個人

や集団に対してのみ向けられる「個別的な」顧慮であり、かつ、その及ぶ範囲も、近親者、知人や近隣の者だけに限られている。こうして両者は、片やゲゼルシャフト的な社会の結合原理であり、片やゲマインシャフト的な社会のそれである、とすることが出来る。

こうした点を考慮に入れ、かつ、前節での議論をも踏まえながら、自然と人為との相違について、更に、重要と思われる点を幾つか取り上げてみよう。第一に、ヒュームにおいては「人為」という言葉には少なくとも三つの意味を区別することが可能である。一つにはそれは、知性を介在させて方向転換を受けた「利己心」、すなわち、当座の利己心を抑制したほうが大局的に見てより大きな利己心の満足に繋がることを見て取る「処世の思慮に基づく推理 (prudential reasoning)」の意味である。<sup>(12)</sup>それが「人為的」と言われうるのは、明らかに、方向転換を受けない、自然のままの「裸の利己心」との対比においてである。また、一つにはそれは、こうした推理の一環としての「黙約」を意味する。その場合には、特に、明示的な形で取り結ばれる「約束」との対照ということが念頭に置かれている。また、一つには「人為」は、公共の利害を顧慮する「(普遍的) 仁愛」との対比において、正義の「規則」そのものの意味で用いられる。すなわち、人間は、そうした利害を眼中に置くことが自然的には不可能であったが故に、その目的のためにわざわざ「規則」を考案しなければならなかった、という意味においてそれは人為的であるとされる。<sup>(13)</sup>

第二に、これらの「人為」の意味からも明らかのように、自

然、人為の区別はヒュームによる情念の力学を前提して始めて成り立ち、従って、この区別が引き合いに出されるとき、そこでは主に、『人性論』第二巻、第三部における行為論の議論が予想されていると考えられる。第三に、「自然」「人為」はある一部の徳についてのみ当てはまる区別であって、そもそも、包括性を意図する徳の「分類基準」の如きものと見做されてはならない。実際、彼が「徳」と見做すものの中には、必ずしも行為への傾向とは縁のないものも多数含まれている。第四に、人為的徳の概念を最初に導入したときの彼の定義、「人為を介して道徳感情が生ずる」ということは裏腹に、自然、人為の相違は、一次的には、道徳感情の起こり方の上での相違ではない。換言すれば、それは徳の主観的側面に根拠をもつ相違ではなく、むしろ、道徳感情を起すべき「対象」の発生の在り方という、客観的側面に根拠をもつ相違である。このことは、その後に見られる、「感情そのものは『どちらの場合も』自然的である」(T 500, 619)という、先の定義の修正とも受け取れる言説からも窺われる。第五に、では、道徳感情との関わり方はどうかと言えば、自然的徳のほうが、道徳感情にはるかに馴染みやすい性質のものであると言いうことが出来る。このことは、例えば、『人性論』的な「共感」が、——一般的視点による補正を受けてさえ——知人や近隣の者に向けられやすく、赤の他人には及びにくいということ、それが、個々の具体的な人物や集団に即して働きやすく、不特定の漠然とした対象には向かいにくいということ (T 580)、また、特に正義の場合には、道徳感情を喚起されるためには、観察者の側でも、それがも

つ「社会の善」への傾向を反省して、長期的な利益に関する複雑な功利計算を行うことが必要であるので (E 285f)、この徳の場合には、これを見ても果たして即座に道徳感が起きるものかどうかは甚だ疑問であるということ、等からも推察されよう。

以上の理解、及び、本稿の冒頭で述べたテーマ区分に基づいて、最後に、『探究』における書き替えのポイントがどこにあるのかを簡単に探ってみよう。両著作の間の異同を知るためには、まず、解釈の手掛りとして、『探究』について最低限、次の三つの事実が銘記されなければならない。第一に、これが『人性論』第三巻とは違い、情念論との繋がり断って執筆された著作であるということ、第二に、周知のように、これが俗受けを狙った著作であり、従って、当然のことながら、単純明快を旨とし、煩瑣な議論や区別は極力これを排しているであろうということ、第三に、付録に「自己愛について」と題する一節を設けていることからも分かるように、『人性論』には見られないほど強い口調で、道徳における自己愛の否定を説いていること、である。

まず、最も注意を引く相違点は、その、『人性論』とはかけ離れた構成である。ここでは、四つの分類基準がそのまま全体の章立てに組み込まれている。そして、その各々の基準（に属する徳）について、それらがいずれも観察者の心に道徳感情を引き起こすこと、並びに、それを仲介する原理として、いずれの場合にも、——時には「共感」とも呼ばれるものの、概して「人間性の感情 (sentiment of humanity)」なる表現を与えられるところの——ある人性の原理が働くことが示される。従って、一見し

たところ、それは、——少なくとも「本文」に関する限りは——『人性論』第三巻の第三部だけを拡張、整理したような格好になっている。換言すれば、分類基準、及び、それと道徳感情との関係づけの問題のみが前面に押し出され、『人性論』における他の主要テーマは、割愛されるか、もしくは完全に背後に退いている。例えば、理性主義批判は「付録Ⅰ」へ、「黙約」の論究は「付録Ⅲ」の中の、実質一頁にすぎない記述へと回されており、更に、正義の発生の問題そのものも、「仁愛」とともに「他人（社会）」にとって有用な「社会的徳 (social virtues)」として分類される「正義」の項目の中で論じられるにすぎず、かつ、その扱方も、既に見た通り、正義の偶然性と有用性を導くだけの粗末なものである。こうした構成上の変更の理由は、明らかに、三つの主要テーマを対等に扱うことよって陥った、構成の煩雑さという『人性論』での「失敗」を回避しようとしたことにあると思われる。

次に、今一つの大きな相違点は、自然と人為という区別に関してである。『探究』には、内容的にこの区別に言及していると思われる箇所がないわけではないが (E 201f)、しかし、『人性論』とは違って、それは、章の表題をなすどころか、少なくとも表面からはほぼ完全に姿を消しており、更には、敢えて正義の人為性を否定してみせているかのような言辞もある (E 307)。この理由としては差し当り三つのことが考えられる。第一に、既に前面に出した四つの分類基準に加えて、それと競合する基準であるかのような印象を与えるこの区別を導入することは、徒に混乱を招

き、誤解を受けかねないこと。第二に、この区別を論じるにはどうしても「利己心」に訴えなければならぬが、それは自己愛の否定というこの書の基調に反すること。もとより、自己愛の否定はあくまで評価の場面に関わることであり、発生の場面でこれを引き合いに出すことは原理上は何らその基調に反するものではない。しかし、この場合にもやはり誤解を受ける恐れは十分にあり。そして第三に、『探究』における正義の扱い方とも関係することであるが、情念論、情念の力学とは切り離されたこの書では、この区別は、そもそもその導入の根拠を失っているというのである。

註

ヒュームの著作への参照は、次の略号とページ数との並記による。

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.

- (1) 三つのテーマへの区分は次のものに負う。F. G. Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, Princeton U. P., 1985, esp. pp. 189-196, 222, 228f. 但し、個々のテーマの捉え方に関しては、本稿では若干異なる見方をしている。

- (2) もちろん、共感を補正する原理として「一般的視点(gener-

al point of view)」が必要である。なお、道徳感情論の面だけに光を当ててヒュームの道徳論を通覧したものとして、次のものを参照されたい。拙稿「ヒュームにおける情念と道徳」『近代哲学論叢』哲学雑誌第776号 哲学会編 1989年。

- (3) 共感が、例えば発生の問題とは直接に関わらないということとは、「共感」は、正義の行為を生み出す動機となりうるような「普遍的人類愛」と取り違えられてはならない(T 481f.)とか、共感とは行為に直結するとは限らない(T 586)、等の言説にも現われている。

- (4) F. G. Whelan, op. cit., p. 232. なお、この点は、「個々の正義の行為はしばしば公共の利害に反する」(T 497, 580, E 285f., 304f.)というヒュームのテーゼを検討する点によっても明らかになろう。すなわち、その意味するところとは、「社会の秩序」という長期的な目的に資する正義の行為は、個々の事例に即して見ると、時として、当座の「(一般的)幸福」という意味での「公共の利益」を従ってまた、当然、その意味での関係者個々人の利益を犠牲にする場合がある、ということである。
- (5) Whelan は、ヒュームにおいては、道徳感情論の伝統と功利主義の先駆的業績とが齟齬をきたすことなく併存していることに注目する。F. G. Whelan, op. cit., pp. 215-217. なお、ヒュームの道徳論の主観主義的側面のみを強調するものとしては、例えば次を参照。Gerhard Streninger,

- Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Einleitung des Herausgebers, SS. 64-73, Reclam, 1984.
- (9) F. G. Whelan, op. cit., p. 199f., 211f., 215.
- (7) 本稿では詳論を控えるが、『探究』の立場を『人性論』のそれから区別する一つの特徴は、前者が「道徳における「言語」の役割を重視しつつある」とある。J. T. King, "The Place of the Language of Morals in Hume's Second Enquiry," in Hume: A Re-evaluation, eds. D. W. Livingston & J. T. King, Fordham U. P., 1976.
- (8) こうした内容から見れば、「自然的徳の起源について」という第三部の表題は明らかに不適切なものである。にも拘らず、ヒュームが敢えてこの表題を選んでいるのは、彼が「自然的徳と人為的徳との対比」ということを、『人性論』の道徳論の最大眼目の一つとして、無理にでも全体の構成の中に組み込もうとしているためである、と考えられる。
- (9) 人為的徳を自然的徳から分かつ最大の特徴の一つは、前者が「貞操」の場合でも）ある一定の「規則」に従うことを要求する点にある。F. G. Whelan, op. cit., p. 226f. これは「一つには、それらがすべて、何らかの形で人間の自然的傾向に逆らう行動を要求しており、従って、その実践のためには個々人による互いの牽制が必要であることによる、と思われる。なお、ヒュームが自然的徳と見做すものの中にも、必然的に規則やシステムの要素が介入してゐることを指摘するものとしては、J. L. Mackie,
- Hume's Moral Theory, Routledge & Kegan Paul, 1980, Chap. VII.
- (10) ヒュームのものをも含めた「調整問題」の詳細な分析については、次のものを参照。D. Lewis, Convention—A Philosophical Study, Harvard U. P., 1969.
- (11) F. G. Whelan, op. cit., p. 233f.
- (12) 実践的推理 (practical reasoning) と「処世の思慮に基づく推理」や「道徳的推理 (moral reasoning)」を区別せねばならぬ。例えば、次を参照。D. Gauthier, Practical Reasoning: The Structure and Foundations of Prudential and Moral Arguments and Their Exemplification in Discourse, Oxford: Clarendon Press, 1963. この区別に照らしてみれば、ヒュームの道徳論における二大現象「利己心」に基づく人為的徳の発生と、「共感」に基づく道徳感情の生起との間の相違は、ほぼ「prudential reasoning」や moral reasoning との間の相違に対応する、と言ふことが出来る。
- (13) その他、第四に「人為」という言葉は、政治家が、臣民の側に道徳感を引き起こして統治の便を図ろうとするときに用いる「策」といった意味でも用いられることがある (T 500, 579)。
- (14) 「自然」「人為」の区別そのものは、以後の著作でも一貫して維持されてゐると考えることが出来る。例えば、"Of the Original Contract," The Philosophical Works, eds. T. H. Green and T. H. Grose, vol. 3, pp. 454-455.