利害関心の哲学（Ⅲ）

舘野　受男

１．問題の所在（39号）
２．意味変遷の概観（39号）
３．利害関心のメタ理論的考察
　１節　20世紀初頭における利害関心論（40号）
　２節　ヒュームにおける利害関心と正義（本号）
　　（１）道徳理論の基礎づけ
　　（２）利害関心と正義

第２節　ヒュームにおける利害関心と正義

本節は18世紀スコットランド啓蒙の代表的思想家ヒュームの正義論を利害関心との関連で考察しようとするものである。前稿において多少とも述べたところであるが，20世紀への転換の時期にあって，多くの思想家が「利害関心」を坩堝として思想構築を図ったのである。利害関心と理解や知識との関連が自覚的に取り上げられ彫琢を加えられたのである。そこで使われた概念装置は，ヒュームやスミスのそれと時代を超えて響き合うような性質のものであることは，その都度，指摘しておいたところである。日のもとに新らしきものなしというほどの達観は無理としても，メタ理論的考察が可能な程度の対話の可能性は見出される。

正義論にしても，プラトンの『国家』の中で，トラシュマコスは「正義とは強者の利益である」と言う。普通の人の代弁者として，グラウコンは，人に不正を加えることは善(利)であり，自分が不正を受けることは悪(害)で

あるとしたうえで「人々がお互いに不正を加えたり受けたりし合って，その両方を経験してみると一方を避け他方を得るだけの力のない連中は不正を受けることも加えることもないように互いに契約を結んでおくのが得策であると考えるようになる」[1]として契約的正義についての問題を提出する。これと対話する仕方でプラトン・ソクラテスの正義論が展開されたことは周知のことである。

(1)道徳理論の基礎づけ

近代道徳哲学においても正義論はKriteriumの位置を占めている。それは，それぞれの歴史的状況の中で，問題解決に向う思想的営みの所産であり，孤立したように見えて連帯し応答し合っているように思われる。ヒュームの正義論もこのような問題状況の一環を形成する。

さて，ヒュームの正義論に対しては，多様なアプローチが可能であろうが，ここでは『人性論』[2]（以下，本文中の引用はT. H. と略記し頁数はSelly-BiggeのOxford版による)を中心に，利害関心との関連でみていくこととする。この書物は，その難解さのために，自己弁解の書とも言われる『摘要』[3]を出版させたのであり，『人間悟性の研究』や『道徳原理の研究』を書かしめたと言われている。[4]後の二書は，一度び登頂を果した山頂からの俯瞰といった趣きがあり，それに対し『人性論』は，直観的内容を，独自の方法に従って，一歩一歩基礎から構築していくところにその特色がある。彼によれば，一切の学問，数学，自然哲学，自然宗教はいうに及ばず，論理学，道徳学，文芸批評，政治学もすべては「人性」(human nature－人間自然)に関係し，そこから産まれ，そこに帰ってくるものである。これを経験と観察という，ニュートン的な「実験的方法」によって解明しようとする。この「実験的方法」については，いくつかの留保が付さるべきことも言うを俟たない。

ヒュームの正義論の全容を知るためには，上記の書物以外にも，宗教に

関する諸論考やイギリス史，政治経済論を無視するわけにはいかないが，ここでは先学の業績の若干のものを単に参照するにとどめざるを得ない。

『人性論』第Ⅲ篇道徳論の冒頭の部分は，「道徳的区別は理性から来るのではなく，道徳感(moral sense)からくる。」ことの証明を課題としている。ここにはすでに，クラークやウオラストン等によって代表される理性的直観主義とシャフッツベリやハチスンなどの感情学派の道徳哲学をめぐる論争史[5)]が前提されている。その中にあって感情学派の側に立って問題解決を図ろうとしていることは見てとれる。しかし，道徳的区別は理性にもとづかないという場合の「理性」とか「道徳感」の意味内容は，外見ほど判明なものではなく，「謎めいている[6)]」とも言えるし，却ってより多くの問題を我々に課しているとも言える。

ヒュームにおいては，理性と感情，人為と自然といったdichotomyが思考の枠構造として働いているようである。[7)]感情学派に立つ思想家であることは衆目の一致するところであろうが，道徳論の前提として，知性と感情をあげて「人性(human nature)は，そのあらゆる活動に必須な二つの主要部分，感情(affections)と知性(understanding)から構成されている。知性の規制を欠く，感情の盲目的な運動は人々を社会的に無能力とする」(T. H. 493)という。第Ⅲ篇道徳論を展開する前提として，第Ⅰ篇知性論，第Ⅱ篇情念論という構成であったことからみれば，上の主張も当然のこととされようが，他方で「理性は情念の奴隷である」といった問題の発言もある。知性(understanding)と理性(reason)，情念(passion)と感情(affection, sentiment)，情動(emotion)の関係もヒューム『人性論』においては精査さるべき問題であろうが，ここではdichotomyの一例として，理性と情念とか，知性と感情といった緩やかな用語法を挙げるにとどめる。

人間は理性の命令に従うかぎりにおいてのみ有徳であると主張する見解

(理性主義者)に対して，その虚偽性を明らかにするために第1に，理性だけでは意志行動の動機にはなりえないこと。第2に，意志の規整にあたって理性は決して情念に反対することはできないことを証明しようとする。(T. H. 413)

ヒュームの主張は次のようなものである。

知性の仕事は観念の関係を問題とする論証と経験的知識，因果的知識にかかわる蓋然性の二つである［第I篇知性論の再説］。論証(数学，幾何学)と意欲(volition)は無関係である。論証的推理は，原因・結果の結合に関する我々の判断を規制する場合にだけ行動に影響を及ぼす。その他は影響しない。従って影響といっても因果判断を規制することによるのであるから間接的といえる。これに対し蓋然性(因果推理)は行為に影響を及ぼす。対象から快・苦を予期し，それについての反発や牽引を感じ，因果関係を発見するための推理が生じるからである。この場合にも，行為への衝撃(impulse)は理性から起こるのではなく，理性によっては規制されるだけである。こうして理性単独ではいかなる行為を産むこともできないし，行為を妨げることもできない。理性は意欲に反対することはできない。情念や意欲の衝撃に反対し，妨害することができるのは，その情念に反対の衝撃のみである。理性と情念の斗争が語られる場合もあるが，それは厳密な議論ではないし，哲学的議論とはいえない。要するに，理性は情念の奴隷であり，ただ奴隷であるべきなのだということになる。

このような主張の根拠として，ヒュームは情念が根源的存在(original existence)あるいは存在の変容(modification of existence)であるからとする。情念は再表的性質(representative quality)はもたないのである。私が怒りを感じる時は，私がその怒りの情念をもっているということであり，その情念の中に他の事物との関係は少しもないという。

理性と情念の斗争とよばれているものの中で，情念が理性に反するといわれるのは，ただ次の二つの場合である。第1は，情念｛希望，恐怖，悲

哀，喜悦，絶望，安堵など｝が実際には存在していない対象を存在していると想定する場合である。(例，非常に美味な果物があるとして，それを欲し，誤認であることが判る場合。)第2は，情念が計画した目的に対して手段選択を誤る場合，あるいは原因結果の判断を誤る場合である。(例，蟷螂が斧をもって隆車にむかうような場合。)以上の第1と第2の場合を除けば知性は情念を非とすることはできない。例えば，インド人や全く未知な人のわずかな不快を避けるために，自分自身の全的破滅を選んだとしても，大なる善福(good)を捨てて小なる善福を選ぶことがあっても，それは理性に反することにならないという。結局，情念が理性に反するためには，虚偽の判断が情念に伴っていなければならないのであり，理性に反しているのは情念ではなく判断であるとされる。

このようにしてヒュームは「理性と情念は対立し相争うことはできない」とする。ところが，理性と情念の相剋は，概念装置の上からは問題外であるとしても，心理的事実として，あるいは錯覚として存在することは認めなければならない。そこで，「錯覚」の発生の仕組みが問題となる。理性が情念に対抗し，情念に影響をあたえるようにみえることを解明するために，強烈な情念(violent passions)と穏和な情念(calm passions)という概念対を導入する。穏和な情念は，心の中に情動(emotion)をほとんど産まない。それには二種類あり，その1つは仁愛(benevolence)，恨み(resentment)，生活愛(the love of life)，子供への愛のような人性に根源的に植えつけられたある本能であり，その2は善福に対する一般的愛好および禍悪に対する嫌悪である。

情念論の一般的叙述(第Ⅱ篇冒頭)において，情念は第2次的印象，内省の印象と規定された。そこでは，穏和なものは，動作や構成や外的事物における美醜の感じとされ，強烈なものとしては愛情と憎悪，悲哀と喜悦，自負と自卑があげられたのであった。その上で，この区分は決して正確ではないとして，新たに情念を直接情念｛善悪，快苦から直ちに起るもの

——欲望，嫌悪，悲哀，喜悦，希望，恐怖，絶望，安堵など｝と間接情念｛他の性質と連接して生じるもの——自負，自卑，野心，自誇，愛情，憎悪，嫉妬，憐憫，邪意，寛仁など，およびこれらに依存する情念｝に分類し論究したのである。（T. H. 276）

さて，穏和な情念は，ほとんど情動(emotion)を産まず，精神に少しの混乱も惹き起さないので，理性と混同されて，真偽を判断する機能から生じると想定されるのである。そればかりではなく，穏和な情念は，強力な情念に対抗して，しばしば意志決定を行う。人間の行動を決定するのは現存の不快のみではない。人はしばしば，自分の利害に反した行動を，知りつつとる。心の強さといわれるものは，強烈な情念に対して，穏和な情念が打ち克つことである。これを情念に対する理性の勝利と見誤まり，道徳哲学者が理性主義を主張することになるという。以上の情念論は第Ⅱ篇第3部第3節「意志の行動へ影響する動機について」(T. H. 413〜418)の要約である。

ヒューム自身，情念の区分と，その原因および作用の問題ほど微妙な思弁(speculation)の主題であるものはないという。穏和と強烈は，直ちに弱い(weak)と強い(strong)とは同じではないとし，ある情念が他の情念への転換を論ずるのである。（T. H. 419f）

ともあれ以上のようなヒュームの理性主義批判が十全であるかと言えば，問題がないわけではない。マッキーは「18世紀初頭の道徳学者についての我々の研究の光にてらしてみれば，ヒュームは己れの議論の相手を適切に扱ってはいないのではないか。彼自身が反対している相手の見解を明白に定式化していない」[8] と指摘する。具体例としてクラークの「適合の関係」(a relation of fitness)をあげる。それは対象の中に存在するものではない。ある行為がある状況との関係で適合しているというのは事実であり必然的なものでもある。この適合についての判断はヒュームの用語法によれば再現的性質(representative quality)をもっている。この判断，つまり

この適合性を私が自覚していることそれ自身，行為の動機である。適合性は情念のように，ある種の動機づけの力をもっているけれども，ヒュームがあらゆる情念がそうであるとしたような「根源的存在」ではないのである。

理性単独ではいかなる意志行動の動機でもありえないこと，および，意志の規制にあたっては理性は決して情念に対抗できないことを証明しようとした「意志へ影響する動機について」のヒュームの考察は，我々に対して「理性」概念や「情念」概念のさらなる吟味を課しているのである。情念論それ自体は，道徳哲学における実践の契機の重視に連なっていることは疑いえない。そのうえ，このような理論的発想の由来についても示唆的である。しばしば読む人をして当惑させずにはおかない「理性は情念の奴隷である」とか「指一本掻くことより全世界の破壊を選んだとしても理性に反するものではない」といった表現の意味するものはなにか。

人間はこのような「根源的存在」としての情念によって活動している。これが「人性」であるとするある種の不条理性の自覚と言って良いかも知れない。ヒュームが人性論を展開するにあたって，動物との共通性をいかに意識していたかも注目さるべきである。独立した節として表示されている題名をあげれば「動物の理性について」（Book Ⅰ, partⅢ, sect. XⅥ）「動物の自負と自卑について」（BookⅡ, partⅠ, sect. XⅡ）「動物の愛情と憎悪について」（BookⅡ, partⅡ, sect. XⅡ）等々である。

直接情念を論じている節は，次の言葉で結ばれる。「動物の意志および直接情念は，何物にも勝って明白に，人類のそれと同じ性質であり，かつ同じ原因によって喚起されるのである。私はこの点を読者自身の観察に任せる。同時に私は望むが，読者はこの観察が現在の体系（情念論）に附与する附加的な力を考察して欲しいものである」（T. H. 448）

このような「人性」「人間的自然」を基礎としながら道徳や正義を形成していく論理が問題なのである。情念論は第3篇道徳論における基礎理論の役割をになっている。

「道徳的区別は理性からくるのではなく，道徳感からくる」ことの証明は，上に見た情念論にならって展開される。道徳的区別とは徳（virtue）と悪徳（vice）を区別することであり道徳的判断（moral judgement）を行なうことである。情念論と道徳論の関係と移行の問題については多くの研究書もあるが，ここでは差し当って，ヒュームが理性主義批判を通して道徳感ないし道徳感情（moral sentiment）の活動領域をどのように基礎づけているかを概括的にみることにする。

① 道徳は行動や情念に影響を及ぼす。理性のみでは行為に対し影響力をもつことができない。理性はこの点について無能で無力である。（impotent, inert）

② 理性は真偽の発見の能力である。観念間の一致・不一致を論証すること，事実問題を蓋然性によって把えること，これが理性の仕事である。情念，意欲，行動は根源的事実であるから，行動の値打ち（merit）の有無は理性との適合・不適合によらない。理性は行動を防止したり産み出したりすることはできない。

③ 理性はただ二つの場合に行為に影響を及ぼす。一つは対象である事物の認知というレベルで，他は原因結果の結合を発見するというレベルで行為に影響を及ぼす。この二つのレベルでの判断が誤りであることはしばしば起こりうる。これは事実の間違いであり，完全に故意ではなく，道徳的に悪ではない。

④ 事実の間違いは有罪でないけれども正しさの間違い（mistakc of right）は有罪であり，非道徳性の源泉であると主張する者がいるとすれば，正しさの間違いという場合には，ほんとうの正・不正が仮定されている。しかし，二次的にしか正しさの間違いということは言えない。

⑤ 行動の結果である判断についてみる。（ここでヒュームは自分の行動を自己反省的視点から考察することは除外している。）例えば，私が隣人の妻と淫らな振舞をしているのを，他人が窓越しにみて，その女性を私の妻

だと誤ってしまう場合を想定せよという。私は意図的に他者をあざむく行動をしたのではなく，窓を閉めれば問題は存在しないことになるというように，結果の虚偽は比喩的に行動に与えられたものであり，このような錯誤をひきおこす傾向を反道徳性の源泉だと主張する理由はない。

⑥　知性が単独で道徳的区別を確立できるとすれば，その区別は事実の関係か，論証によるかいずれかである。知性の作用は観念の比較と事実の推理に分けられた。徳はどちらの作用の対象か。徳を発見できる第３の知性作用はない。しかるに道徳性を論証しうるという哲学者がいるがその人達は道徳性を構成する関係を指摘するべきである。

⑦　徳と悪徳が絶対確実性ないし論証可能な関係によって成立するとするなら，推理の対象となる関係は類似，反対，質の程度，量と数の割合の四つだけである。道徳性の本質は関係にあるとすれば，これらの関係はいずれも非理性的なもの，生命のない事物へも適用され，生命のない物が道徳的に価値があるとかないとかといった奇妙なことになる。

⑧　道徳的な感じ(sense of morality)と生命のない事物は，別個の関係にあるという反対論を予想して，関係概念の変形として次の二つをあげる。i）道徳的善悪は心的活動にのみ属し，外的事物に対する我々の位置からくるから，道徳的区別は内的活動と外的活動の間にのみ存在しなければならない。ところがこの関係を内的活動相互間にのみ，外的事物相互間にのみ適用されれば，前者の関係から，我々自身の内部でのみ罪悪をおかすことになり，後者の関係からは無生物も道徳的美醜を許されることになる。これは不合理である。内的活動と外的事物の間の関係がそれ自身の内部での関係と見られないと想定することは困難である。ii）道徳的区別を抽象的理性的関係として，あらゆる理性的生物にとって同じであるし，その効果も必然的に同じで，人間と神の意志を同じく規制する。道徳的区別を知らせる関係は，道徳的実践と関連しなければならない。徳を知ることと意志を徳に一致させることは別である。ここにふたたび関係と意志との必然的

結合が問題になる。この関係はヒュームの知性論によって否定される。

⑨　最後に知性の発見できる事実の中にも道徳は存在しない。「例えば故意の殺人を考えてみよ。この行動をあらゆる方面から検討して，悪徳と呼ばれる事実ないし真の存在を見出すことができるか見てもらおう。見出されるのは若干の情念，動機，意欲，思想だけである。この場合，これら以外の事実は少しもない。対象を考察するかぎり，悪徳は全く姿をくらましてしまう。考察者がその省察を自分自身の胸中へ向けて，この行動に対して，心のうちに起る批難の感情(sentiment)を見出すまでは悪徳は決して見出すことができない。」(T. H. 468)

かくして，徳と悪徳は，音や色や熱や寒と同じく，事物の性質ではなく第二性質に比べられる。道徳学におけるこの発見は，物理学における音についての発見と同様，思弁学(spekulative science)の著しい進歩であるというのである。(T.H. 496)

以上のヒュームの議論は，理性主義批判を通して，道徳感情の作用空間を基礎づけることを意図するものであることは明らかである。しかし多くの問題を内包するものであることも事実である。それは，ここでは敢えて触れなかったisとoughtの問題ばかりではない。理性についても，情念についても，関係概念についても一層の検討を要する問題があると思われる。そうした留歩をしたうえで，道徳的判断の特質についての洞察を含むことは事実である。

マッキーは，この節は6つの否定的命題にまとめられるとしている。仮りに，その中の最初の3つを取り上げてみれば，①道徳的判断はアプリオリに論証可能ではない。②道徳的悪は誤り(falsity)，間違い(mistake)，不適切な推理(bad reasoning)の問題ではない。道徳的正しさ(rightness)はこれらの反対のものではない。③道徳的判断は通常の経験的判断を述べるものではない。(④⑤⑥以下略……)

①，②，③を結合すると，道徳的判断は，ある特殊な種類の真理を述べ

ることができるものとなっており，道徳的性質は，実際は，第一性質を超えるようなものであり，特殊な道徳感によって発見されるのである。このようにして道徳的命題の特質の解明は可能になる。[9)]

心にあらわれる一切の知覚は印象と観念であるというのがヒュームの基本的立場である。観念の関係を比較する理性の論証的仕事によっては道徳性を把えることはできないのであるから残るは印象の問題である。

徳から起こる印象が快適，悪徳から生じる印象は不快である。「道徳的善悪を知らせ，特色づける印象は，ある特殊な快苦（particular pains or pleasures）である。」（T. H. 471）

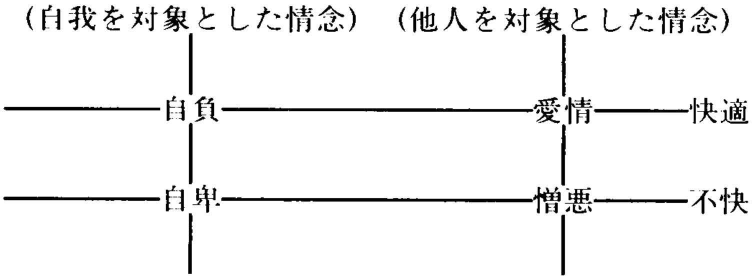
快ということばは，良い音楽，良いワインが産み出す快というように多様なものである。しかしワインが和声的に快であるとか，音楽が芳香をもつということではなく，相異なる感覚的気持（sensation）があるという。

さらに，ある性格が自己を道徳的に善または悪と名づけるような感じや感情をひきおこすのは，その性格を「我々の特殊な利害関心との関連なしに，一般的に考察するとき」[※]だけであるという。利害関心からの感情と道徳からの感情は混同されがちであるから留意しなければならない。（共感論が必要となる。）

より重要なことは，道徳的区別を与える快苦の差違は，情念論における「感情の動学」[※※]とでもよばれるべきものと同じ仕方で明らかになるのである。

※　快・不快から徳と悪徳の区別をみるのがヒュームの立場であるが，快・不快が全く特殊なものにとどまっていれば徳論も特殊性にとどまらざるをえないことになる。徳・悪徳の普遍化可能性を保証するものとして共感（sympathy）がおかれる。共感論は次節においてスミスとの関連で論じる。

※※　情念論を「感情の動学」とよんだ理由は自負（pride）と自卑（humility）を論じた（Book Ⅱ. part1）と愛情（love）と憎悪（hatred）を論じた（Book Ⅱ. part2）の叙述による。そこでは，いくつかの実験（現代風にいえば思考実験）によって，ある個人が他人と出会うと，次のような「感情動学」とでもいわれるものがうまれる。



道徳的区別をする快・苦の由来を，人間の心の原生的性質(original quality)，本源的組織(primary constitution)にもとめても不合理が生じる。なぜなら，義務の種類はほとんど無限である。従ってその1つ1つに対応させて原生的本能をもとめることは不可能である。

第2にこの区別を自然の中に求める解答もあるが，その場合の「自然」という言葉の多義性を排して，限定的に使用すれば次のようになる。「自然」を奇蹟と対比して使用すれば「宗教の根抵である奇蹟を例外として」この世の出来事はすべて自然的となってしまう。稀有で日ごろ見慣れないものとして「自然」を使用すれば，病気とか狂気によって人間の心が全く混乱させられないかぎり，道徳性は我々の心の中に深く根をおろしているので，道徳性は自然的といえるかも知れない。しかしこの場合自然と反自然についての論議に決着をつける基準がないことになる。人為(artifice)と対比して自然を考えれば「ある徳の感(sense)は人為的で，他のものは自然的」といえる。この人為的徳の考察が正義論となる。徳を一般に自然的とし，悪徳を反自然的という体系ほど非哲学的なものはないのである。これがヒュームの基本的立場である。

2．利害関心と正義

正義が人為的徳であることを，ヒュームは次のように証明する。マッキーの要約[10]を参考にしながら，ヒューム自身の叙述に即す仕方で要約すると次のようになる。

第１．すべての有徳な行動（virtuous action）は，その値打ち（merit）を有徳な動機からのみ得る。行動はこのような動機のあらわれ（sign）である。（T. H. 477）

第２．ある行動に道徳的値打ちを与えるのは，「行動の徳性に対する顧慮」ではありえない。「行動の徳性の顧慮」が有徳な行動を産む最初の動機であるとすると循環論に陥る。（T. H. 478）

第３．いかなる行動にせよ，これを産み，そして行動の道徳性の感とは別個の，ある動機が人性に存在しなければ，有徳即ち道徳的善であることはできない。（T. H. 479）

第４．自愛は，我々を正直な行動へひきつけないで，かえって不正義と不法の源泉となる。（T. H. 480）

第５．公共的利害が，正直な行動の動機になるものではない。なぜなら，公共的利害は正義が成立してからはじめてあらわれる。（T. H. 481～2）

第６．人類愛，公共的仁愛（benevolence）も正義の根源的動機ではありえない。私的仁愛も，当然，関係者の利害関心に対する顧慮であるから正義の動機となることはできない。（T. H. 481～2）

第７．かくして，公正の法を守る（正義の規則を遵守する）動機としては，公正それ自身か，公正の法を守ることが価値があるという以外になんらの普遍的動機もありえない。ところが道徳的価値は，行動とは別な動機から起こるのでなければならない。これは循環論である。（T. H. 483）

第８．「自然が詭弁を確立している」のでなければ，次のようにならなければならない。「正義と不正義の感は自然からくるのではなく，人為的に，教育と人間の黙約から生じる。」（T. H. 483）

第１は動機説が前提であることを示す。第２は「徳性の顧慮」を前提とすれば循環論に陥ることを示す。第３は動機説の補足，第４，第５，第６は世上有力な動機と考えられているものを取り上げて，動機たる資格のないことを証明する。第７，第８は公正，正義の法を守ることを自然的徳とす

ると循環論に陥るから，人為的徳として確立されるほかはないという。訳者も〔　〕で文章を補って文意を判明にしようとしている。(T. H. 483)しかし難解である。証明というよりヒュームの主張を要約すれば以上のようになると思われる。

ヒュームは証明(人為的徳の論理)に加えて，①「人為によって正義の諸規則を確立する様式」つまり人為的徳の生成過程論を展開し，②「正義の遵守または無視に道徳的美醜を帰せしめるようにする理由」の検討を行う。

あたかもプラトンが「もし国家の生まれてくる次第を言論の上で観察するならば，国家の正と不正の生まれてくるところもまた見ることができるのではないだろうか」[11]として「そもそも国家というものがなぜ生じてくるかといえば，それはわれわれがひとりひとりで自給自足できず多くのものに不足しているからなのだ」[12]と考察したように，ヒュームもまた人為的徳の生成過程論を展開する。

「地上における動物の中で，人間ほど自然から一見しては残忍な取扱いを受けているように思えるものはない。人間は数えきれない要求や必要を自然から負わされておりながら，こうした必要を救い充たすために供与されている手段は甚だ貧弱なのである。」(T. H484)これが出発点である。

人間が自分達の欠陥を補って，他の生物に優ることさえできるようになるのは社会によってであり，社会によって人間のあらゆる虚弱さは補償される。各人が個々に労働するときは，各人の力は小さい。各人の労働が必要のすべてを満たすほど，各人の技術が完成の域に達することはない。各人に常に良い結果があたえられるとはかぎらない。社会はこれらの三つの不便を救済するものとして，各人の力を連接すること，分業によって力の増大が図られること，相互援助によって運命の力に翻弄されないようにするといった特質を有する。(T. H. 485)

このような社会形成の最も根源的な原理は「両性間の自然的情愛」(T. H. 486)に求められる。自然的情愛が社会的結合を不可避なものとする。しか

し社会形成にとって，はなはだ不都合なものが二つある。自然の気性と外部的事情である。前者のなかで最も著しいものが利己心（selfishness）である。この最も不都合なものが，やがて，人為的徳の形成に最も深くかかわることになる。この利己心と類似の用語は多様である。自利（selfinterest），利益（advantage），利害関心（interest），利害の感（sense of interest）等。快・不快によって徳と悪徳を基礎づけた思想家にふさわしい。この「甚だ都合の悪い自然の気性（temper）」と正義のかかわりを問題とすることが本節の課題である。

外部的事情の方からみると，我々は三つの異なる善きものをもっている。心の内的満足，身体の外的優越，「勤勉と幸運によって獲得した財物」の享受がそれである。この最後のものが問題である。

「財物の量はすべての人の欲望と必要とを補うに十分ではない。それゆえ，これら物財の増進は社会の主要な利益であるが，同時にまた，物財を所持することの不安定性と稀少性が社会の主要障害である。」（T. H. 487f）

この不都合の救済策を「啓発されない自然」の中に求めても無駄である。「救済策は自然から来るのではなく人為からくる。」（T. H. 489）外的物財の所持を安定させるのは，社会の全員が結ぶ黙約（convention）によるほかはない。これによって物財の所持に安定性が賦与され，各人はそれを平和に享受するようになる。（T. H. 489）黙約は約定（promise）といった性質のものではなく，約定は逆に人間の黙約から生じる。これがヒュームの主張の眼目である。黙約はたんに「共通利害の一般的感」（a general sense of common interest）（T. H. 490）である。

他人の所持に対しては手を出さないという黙約が結ばれて，各人が自己の所持を安定させると，ただちに正義・不正義の観念が起こり，所有や権利や責務の観念がでてくる。所有の観念は正義・不正義の観念を前提しないでは理解することができない。「所有とは社会の法すなわち正義の法に

よって恒常的に確立されているような物財にほかならない。」正義の起源を解明しないうちに，所有，権利，責務などの言葉を使ったり，正義の起源の解明に所有などの言葉を用いる人は，大変な誤りを犯していることになる。（T. H. 490f）人間の所有とは，その人間に関係のある，ある事物である。この関係は「自然的関係ではなく，道徳的関係で，正義を根底においている。」（T. H. 491）

ヒュームの比喩によれば，所持の安定をはかる黙約は，小舟をあやつる二人の者が，櫂を動かすとき，約束をかわすことはしないが「黙約」によって櫂を動かすようなものとされる。また言語が約定なしに人間の「黙約」によって，漸次に確立されるようなものである。そして金銀が交換の共通尺度となるようなものとされる。（T. H. 490）

この比喩は『道徳原理の研究』の附録3.「正義に関する若干の詳細な考察」[13]においても繰り返し用いられている。

さて所持の安定に関する規則は黙約からくる。しかし，この規則は「漸次に起こり，その力は徐々に，すなわち規則違反の不都合を反復して経験することによって獲得される」（T. H. 490）規則違反の不都合を反復する，このような経験のなかで，利害関心の情念ほど強力なものがないことに気づく。

「利害関心の情念をのぞく他の一切の情念は，容易に抑制されるか，またはこれに身を任せても，さほど有害な帰結はないかのいずれかである。」（T. H. 491）自誇（vanity），憐憫（pity）といった情念も愛情も，人々を結びつけると見られるし，嫉妬と遺恨（revenge）などの情念は有害であっても，常に作用するものではなく，我々よりすぐれた人物とか敵といった特定の対象にさしむけられるだけである。これに対して，物財や所持（goods and possessions）を獲得したいという貪婪だけは倦くことを知らず，恒久的かつ普遍的で，社会を端的に破壊する。こうして，「人間の心のいかなる情念も，獲得愛（love of gain）と拮抗する力はない」のである。「利害にとら

われた情念それ自身の方向を変更して，よってもって，この情念を制御する以外に，いかなる情念も，この利害情念を制御することはできない」(T. H. 492)どうして利害情念を制御し，方向を変更させるのか。「利害の情念は，それを放任するときより，抑制するときに一層多くの満足を得ることができる」(ibid.)このことは簡単に省察できるからとヒュームは言う。

正義は人間の黙約から起こる。この黙約は，利己心と制限された寛仁(limited generosity)をもつ人間の心の性質と，所有は容易に変更することができ，しかもこれらの外的事物は稀少であるという状況から生じる不都合を救済するために意図されたものである。(T. H. 494)

以上見たように，正義論あるいは黙約論の前提にはヒュームの情念論がある。情念論を基礎としてはじめて正義が理解されるのである。「公共的利害を配慮すること」とか「徳の区別は理性からくる」という立場に立つかぎり正義の本質の解明はなしえない。

公共的利害を自然に心から誠実に追求することが正義であるとする立場にたつかぎり，正義の規則によって相互に抑制し合う現実の人間の姿は理解しがたいものとなる。「正義の規則は利害によってのみ樹立されるが，しかも規則と利害との結合は多少独自で，他の場合にみられるのとは異なっている。正義の一つ一つのおこないは，公共的利害あるいは私的利害に反対であるが，その企図，方策の全体は，社会の維持にも，各人の安寧にも，きわめて有効であり，絶対に必要である。」(T. H. 497)正義は個別的利害に立脚しながら，個別的特殊的利害を超えるとするところにヒュームの特色がある。

「人間の利己心」と「局限された寛仁」が自由に活動する場合には，人間を社会的に全く無能力なものにしてしまうことが経験によって見出される。また，さまざまな情念そのものを満足させるには，社会が必要であることが観察されるならば，人間は自然に，お互いの交際を一層安全に便利にすることのできるような規則の拘束下に自分自身を置くようになる。(T. H.

499)「人間が正義の規則を課してこれを遵守するようになるのは，最初はただ利害への顧慮だけである。」(ibid.)社会の最初の形成においては，この動機は十分強力である。しかし，社会が多人数になって，種族とか民族まで大きくなると，この利害は，比較的疎遠なものになり，見えにくくなる。ここにおいては我々は自分自身の行動において，秩序を維持する利害をしばしば見失ってより小さな，より目先の利害に従うであろう。しかし，仮りに不正義が我々より非常に遠くはなれて，我々の利害に少しも響かないときでも，不正義はやはり我々を不愉快にする。不正義は人間社会にとって有害で，不正義を行う者に近づくすべての人に害を与えると考えられ，われわれは共感によって不快にあずかる。(T. H. 499)この共感はヒューム道徳哲学の要石の一つであるが次節において扱うこととする。正義と不正義とに道徳的善悪の感が伴うのは共感によるとされる。

「自利は正義を確立するための根源的動機であるが，公共の利害への共感は正義の徳に伴う道徳的是認の源泉である。」(T. H. 499f)

正義に対する敬重と不正義に対する嫌忌を助長するのが「政治家の人為」と「教育ないし教訓」である。(T. H. 500)これらによって，正義または不正義に道徳的な価値の有無が伴うという見解が人々の間に確立されると，評価に対する関心(interest)が高潔の感情を更に強めることに貢献する。評判以上に切実にわれわれの心にふれるものはなく，そして他人の所有にかかわるわれわれの行為ほど，われわれの評判を左右するものもない。(T. H. 501)

次に，所有を安定化させる一般的規則がどのように特定化し，多様な所有形態がうまれるかが扱われる。この場合も，「特定の人物が特定の物財を享受するときに得られる効用(utility)や利益(advantage)からはみられない」(T. H. 502)ことがまず確認される。

「所持は安定していなければならない」ということは一般的規則であり，個々の判断ではない。ヒュームは自然な便法として「現在保有しているも

のを享受しつづけること」「直接の所持(占有)を所有(property)すなわち恒常的所持(constant possession)」へとつなぐことがでてくる。これは習慣の効果である。現在の占有は社会の最初の形成時にかぎられる。現在の占有者に所有権を設定する「先占」(occupation)から「時効」(prescription),「添付」(accession),「相続」(succession)が順次考察される。(T. H. Book Ⅲ. part Ⅱ sect. 3)次いで交換と交易の基礎をなす「承諾による所有の転移」(譲渡)が扱われる。(同, sect. 4)さらに「約定の責務」(同, sect. 5)と続く。

ヘーゲル法哲学における抽象法の展開をもち出すまでもなく「所有」から「契約」はある種の論理的必然性を伴っていると言えよう。ヒュームの独自性は，論理的展開の中に求められるとともに，「道徳的区別は理性よりくるものではなく道徳感からくる」とする道徳感情の哲学が，所有や約定や統治組織論においても生きてくるところにある。

約定の責務は自然的なものではない。約定が自然的であるとすれば不条理に陥らざるを得ない。約定は黙約を前提とする。「約定とは社会の必要と利害とを根底として人間の案出したものである。」(T. H. 519)

所持の安定に関する自然法が人々を相互に寛容ならしめ，承諾による所有の転移という自然法も人々を相互に有利にしている。しかしこれだけでは不十分である。交換による所有権の移転が，より一般的な仕方でできるようにならなければならない。このような交換は物にかぎらず，人々の奉仕や行動にまで及ぶのである。「私が彼に奉仕し，彼が私の行動から起こる利益を得たのちには，彼は自分が拒絶した場合の結果を予め考えることによって，自分のなすべきことを遂行するようになる。」(T. H. 521)今日は私が隣家の小麦の刈入れに奉仕し，明日は隣人が私の家の小麦の刈入れに奉仕をする。利害に基づく交際(interested commerce)のために一定の言語形式が案出される。「約定とは利害的交際の認可(sanction)である。」(T. H. 522)

約定を制定し，遵守するには，未開で啓蒙されない人間の能力でも足りる。ごく僅かな世間的実践，社会的経験で足りるのである。各人は，すべての仲間のうちに同じ利害感を認めるならば，彼等も，必ず契約における彼らのつとめを果たすであろうと確信し，直ちに自分のつとめを果たすのである。

すべての人々は，暗約(concert)によって，共通の恩恵を図る一定の計画の行動に参加し，自分の言葉を忠実に守ることに同意する。この暗約あるいは黙約を形づくるに必要なものは，すべての人が約束を忠実に果たすことに利害感を持ち，社会の他の成員にこの利害感を示すこと以外にはない。これによって利害はすべての人に作用するようになる。利害こそは約束の遂行に対する最初の責務である。(T. H. 522f)

その後に，道徳的感情が利害に協力し，約定の履行が人間の新しい責務となる。これは，人為的徳としての正義論の展開と同じである。公共的利害と教育と政治家の人為が同じ効果をもって作用する。(T. H. 523)

所持の安定，承諾による所持の転移に加えて，約束の履行も，人為的徳として黙約によって形成される。これらは「三つの根本的自然法」(T. H. 526)ともよばれる。

これらの法は人々の情念に対して，いかなる抑制を課すものであっても，人間の情念の真の産物であり，ただ情念を満足させるための，さらに技巧的な，さらに洗練された，仕方であるにすぎない。一体，情念ほど注意深く案出の才に富むものはない。産出されたこれらの規則を遵守するという黙約ほど明らかなものはない。

黙約による正義論は，利害を利害によって制御し，情念を情念によって抑制する「自然法」として展開される。いわゆる伝統的自然法を「経験」によって組み換える意図をもつものと言えよう。『道徳原理の研究』の付録Ⅲにおいて「所有権の起源，従ってまた，正義の起源に関するこの理論は大体においてグロティウスによって暗示され採用されたものと同じであ

る」[14]という。そして，グロティウスの『戦争および平和の法について』から次のことばを引用する。

「人間が自然物を食べ，洞穴に住み，体は裸か，木の皮，獣の皮をまとって歩きまわる生活に満足できずに，より洗練された生活を選んだ以上，各人が仕事に向けるべき勤勉さが必要であった。勤勉の収益が共同のものとされるには，離ればなれに住んでいた場所のへだたりが障害となった。次に正義と愛との不足が障害となった。そのため労働においても，又収益の消費においても，平等が保たれえない結果となったのである。同時にわれわれは如何にして事物が財産になったかを学ぶのである。それは心の働きのみによってではない。なんとなれば人は，他の人が何を自己のものとしたいと欲するかを知って，それから手を引くようなことはできるものではないし，しかも同一のものを多くの人が欲する可能性があるからである。それは何かしら契約によって行なわれたのである。例えば分割という手段によるようなはっきりと表明された契約か，あるいは占有という手段によるような暗黙のうちの契約によったのである。」

「自然法の現象形態」（ミツタイス）[15]とか，「古典的自然法，ストア的自然法，プロテスタント自然法，実定的自然法」（ポール・フォリエ，カイム・ペレルマン）[16]といった呼び方に倣うならばヒュームの正義論は「経験的自然法」と称されるにふさわしいものであろう。

このような自然法思想の組み換えによって開拓された社会認識が，スミス的社会認識の手前にあることも注目されるべきであろう。

「正義の法の真の母は自愛である。しかしある人物の自愛は他の人物の自愛と反対であるのが自然である。従って，これらいくつかの利害に囚われた情念は調整されて，ある行動ないし振舞のシステムに合致することを余儀なくされる。それ故に，各個人の利害を包括するこの行為システムは，たとえ案出者が公共的利益を意図せずとも，もちろん公共にとって有利なのである。」（T. H. 529）

ヒュームの正義論が自然法・契約説の組み換えを示すものであることは，さらに統治組織(government)の起源，忠誠(allegiance)の源泉や限度や対象についての節においても良くあらわれている。道徳哲学は狭い道徳の主題ばかりではなく社会哲学，歴史哲学をふくんでいる。

人間は利害によって大いに支配されるもので，自分自身を超えて広く配慮を及ぼすときですら，その配慮はそんなに遠くまで及びはしない。日常生活では最も近い友人や知己以上に視野を拡げることはあまりないことは確かなことである。このような人間の自然的弱点を克服する便法を発見することに，市民的統治組織および市民的社会の起源が求められる。(T. H. 537f)

人々は統治組織なしに，小さな，啓蒙されない社会を保持することは可能である。とはいえ，いかなる種類の社会にせよ，正義なしに，換言すれは，所持の安定，所持の転移，約定の履行という前述の根本法の遵守なしに社会を保持することは不可能である。それ故これらの法は統治組織に先行する。市民的治政者に対する忠誠の義務が生じる以前に，これらの法は，責務を人々に課す。とくに統治組織の最初の確立においては，約定の履行に関する自然法から，その責務を引き出すことは自然に考えられるであろう。(T. H. 541)

図式化すれば，黙約→約定→統治組織という系列が考えられている。この論理的展開の枠組みによって先行者達の自然法思想を批判する。

「我が国に流行している政治的見解の基礎」は次のように要約される。

「すべての人は自由に平等に生まれている。統治組織や優越(superiority)は承諾によってのみ確立されうる。統治組織確立に際しての人々の与える承諾が自然法の知らない新しい責務を課す。人々は服従を約定するが故にのみ治政者に服従しなければならないのであり，もし人々が忠誠を守るという誓約を口に出してにせよ，暗黙裡にせよしなかったならば，忠誠は決して人々の道徳的義務の一部とならなかったであろう。」(T. H. 542)

この結論はあらゆる状況，あらゆる時代の統治組織を包括するほどに拡大されれば完全に誤りになるとして，従来の契約説との対抗関係を明らかにする。

正義は自然的な徳であり，人間の黙約に先立つと主張する哲学者達が，あらゆる市民的な忠誠を約定の責務の中へ解消し，われわれを治政者に服従せしめるのは我々自身の承諾だけであるとするのは理にかなったことであろう。しかし，市民的正義と同様に自然的正義も，その起源は黙約に由来することを知ってしまえば，利害や人間の黙約よりも強固な政治的義務の根底を自然法のうちに探し求めることがいかに空しいか，一目瞭然である。

約定と忠誠は異なる。「統治組織の主要目標は自然法を遵守するよう人々を拘束することである。この点に関して，約定の履行に関する自然法は，他の自然法とただ同列にならべられているだけである。それを正確に遵守することは統治組織への服従が約定の責務の結果と考えられるべきではない。」(T. H. 543f)「忠誠の責務を約定の責務に解消するのは，他人の財物に手を出さないという責務を約定の責務に解消することと同じであり」(T. H. 545)，甚だ奇妙なことになろう。

忠誠の限度(measure)について「統治組織への服従には例外が認められ，治者の法外な圧制は被治者を忠誠のあらゆる絆から解放するに足ると証明」(T. H. 549)するのが常であるが，この結論は正しいが，よって立つ原理は間違っているとして「契約説」を批判する。

約定そのものが黙約から生じ，ある利益を考えて案出される。統治組織とより直接に結びついていて，その設立に対する根源的動機でもあり，同時に，それへのわれわれの服従の源泉でもある利益が問題となる。この利益とは，政治的社会において，われわれの享受する保証と保護にあることがわかる。ところで利益は統治組織を直接認可するものであるから，統治組織は利益なしにもはや存在しえない。市民的治政者たちが，その権威を

耐え難くさせるほどに抑圧をすれば，われわれはもはやその権威に従う義務はない。(T. H. 550f)

最後に忠誠の対象について。普通には盲目的な服従が治政に対して行なわれている。この服従は誰に対して行なわれるのか。誰をわれわれは合法的な治政者と見なすべきか。

統治組織の基盤が確立されて，相当の時間が経過し，服従することによって得られる利益から，別箇な道徳的感情が産み出されると事情は全く一変して，約定はもはや特定の治政者を決定しうるものではなくなる。何故なら，約定が統治組織の根底と考えられず私は服従するように生まれついていると自然に想定する。(T. H. 544f)

治政権の根底としては次の5項が詳論される。(T. H. 556～562) ①ある形式の統治組織の長い占有，あるいは君主の王位継承によるもの。②(長い占有がない場合には)現在の占有があらゆる公的権威の第2の源泉となる。③征服の権利は主権者の権限の第3の源泉。これは現在の占有に類似する。④王位継承権　⑤実定法における統治組織および君主の王位継承に関する一定の形式の確立である。これらによって統治組織は吟味される。

こうして「歴史の研究は真の哲学の論究に確証を与える。真の哲学は人間本性の根源的性質を示すことにより，政治に関する論争を大部分の場合には裁決を下しえないもの，平和と自由のためにのみ従属すると見做すべきことをわれわれに教える。」(T. H. 562)知性論において因果律を分析した懐疑論的視点がここにも生きている。

「ここまで述べてくると，イングランドの読者は，我が国の国家体制に極めて幸福な影響を及ぼし，また極めて大きな帰結をもたらしたあの有名な革命を研究しようとするであろう。」(T. H. 563)

哲学は歴史と結合し，国家組織の解明へと発展する。

注 1) プラトン『国家』359A 藤沢令夫訳。

2) Hume, A Treatise of Human Nature (1739, 40). 訳文は大体において大槻春彦（岩波文庫）によった。

3) 大槻春彦，ディヴィド・ヒューム『人性論摘要』の研究及び訳文。横浜市立大学紀要13号（Series A-2, 1952）。

4) Hume, my own life. Essay Moral, Political and Literary (T. H. Green, T. H. Grose) vol.1. p.1-8.

5) J. L. Mackie, Hume's Moral Theory (Routledge & Kegan Paul, 1980) Ⅱ. some predecessors.
塚崎智，「道徳論の思想史的連関」，『ディヴィッド・ヒューム研究』（御茶の水書房 1982,）所収。

6) Mackie, ibid. p.51.

7) D. Miller, Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought (Clarendon Press, Oxford. 1981) p.41. 2.

8) Mackie, ibid. p.47.

9) Mackie, ibid. p.59f.

10) Mackie, ibid. p.77.

11) プラトン，『国家』369A。

12) プラトン，同書 369B。

13) Hume, An Enquiry concerning the Principles of Morals (The Philosophical works. ed. T. H. Green & T. H. Grose, vol. Ⅱ) p.274. 松村文三郎，弘瀬潔訳「ヒューム道徳原理の研究」（春秋社 昭和24）参照。

14) Hume, ibid. p.275 脚注。

15) ミツタイス，『自然法論』（林毅訳，創文社 昭和46）p.13-.

16) P. フォリエ，ch. ペレルマン，「自然法と自然権」（野嶌一郎訳，平凡社『法・契約・権力』s. 62所収）。

（第2節終り）