

センチメンタル・スクールの伝統

——シャフツベリーからヒュームまで
(スミス「同感」概念の研究のために)*——

中 川 栄 治

I 序 論

17, 8 世紀のヨーロッパにおける哲学の主要な問題の一つは人間に生来の理念 (Idee) が存するか否かという問題にかかわるものであった。生来の理念が存するとする合理主義哲学はデカルト (R. Descartes, 1596-1650) によって基礎づけられた方向であり、それはライプニッツ (G. W. Leibniz, 1646-1716) を経てドイツ観念論学派 (der deutschen idealistischen Schule) へと進み、カント (I. Kant, 1724-1804) において定言的命令の道德原理 (Moralprinzip des kategorischen Imperativs) へと発展した。これによれば、人間行為の指導原理は「自己超克および人間生来の自然的欲望の支配」にあり、そのような支配能力は人間の「より高次なる性質に根ざす道德法則」から由来するものとし、それを「神の命令」と同一視するのである。そして、この「神の命令」は、共同社会にたいする自己犠牲を義務とするものとされるのであった。これにたいして、人間は生来の理念をもつのではなく、すべての知識は外界からの感覚をつうじて得られるものであるとする思想が存した。ロック (J. Locke, 1632-1704)

* 本稿作成の直接的な動機は、水田洋「アダム・スミスにおける同感概念の成立」(『一橋論叢』第60巻第6号、1968年)から与えられたものである。上記論文の誤読を恐れながらも、その論説に沿いながら、筆者なりに、アダム・スミスを“sentimental school”の一員としてとらえその学派の流れに沿ってスミスの先人であるシャフツベリー、ハチスン、ヒュームの個々の学説を整理する(もちろんこれらの偉大な哲学者の所説を以下のような形でしめすことには問題はあるが)ことにより、スミスの「同感」概念の性格を考察するうえでの一助とすることを、本稿の目的とする。

を先駆とする個人主義的イギリス経験論およびコンジャック (E. B. de Condillac, 1715—1780)、エルベシウス (C. A. Helvétius, 1715—1771) 等に代表されるフランス感覚主義——唯物主義が、これに相当する。これらは合理主義哲学の道德原理にたいして、人間は一般的な利益のために個人的な犠牲をなすものではなく、感覚的な個人的享樂の促進、肉体的必要の充足をすべての行為の目的とするものであると考えた¹⁾。このうち、われわれに直接関係するのは、個人主義的イギリス経験論である。

個人主義的イギリス経験論においては、すべての知識は感覚的な印象をつうじて外界からみちびかれるものであり、他方、人間の行為は快を求め苦痛を避けようとする利己心によってみちびかれるとするのであるが、この思想は、すでに、ホッブス (Th. Hobbes, 1588—1679) 等の諸著作のなかにみいだされる²⁾。そして彼らは、ひとたび、利己心という個人的本性がみいだされるや、個人の結合としての社会秩序もまた個人的本性から引きだされる複合物にすぎないと考えた³⁾。すなわち、彼らは、個人的人間をそれ自体で完結した利己一元的な存在としてとらえ、そして、社会はこの個人的本性から成立させられるとし、またこの個人的本性のゆえに、絶対的な権力によって道德秩序、社会秩序が与えられることにより社会は存立しようと考えたのである。しかし、このような抽象的個人主義が経験的事実に矛盾することが徐々に自覚されるにいたると⁴⁾、同じ個人主義の枠内でエゴイズムの批判を基礎づけようとする企てが現われた。しかし、その結果、個人を利己心と利他心でとらえるという新たな困難が生じるや、次第に個人は完結した抽象的個体としてではなく、社会関係に照し

1) A. Oncken, *Adam Smith in der Kulturgeschichte*, Wien, 1874, S. 13-15. K. Knies, *Die Politische Ökonomie*, 1883, reprinted, Osnabrück Otto Zeller, 1964, S. 266-270.

2) K. Knies, *ibid.*, S. 267.

3) 星野彰男「アダム・スミスの自然法思想」『一橋論叢』第54巻第6号、1965年、59ページ。

4) なお、いうまでもなく、ピューリタン革命は1642—60年に、名誉革命は1688年に生じている。

てとらえることが必要となるにいたる⁵⁾。この過程がシャフツベリー (Anthony Ashley Cooper 3rd earl of Shaftesbury, 1617-1713) をはじめとする“sentimental school”のなかにみいだされるのである。すなわち、この学派は、人間の社会性に注意をむけることにより、社会秩序を形成し維持させるものを人間の内的性向のなかに求め、この内的性向の実現による社会の形成を説明しようとする方向にむかうものである。これと対応して、この学派においては、まず、経験的な個人には利己心の他に利他心が存することが主張される。すなわち、利己心の他に利他心をもつ個々の人間の内的性向およびその表現である行為による社会の構成を説明しようとする方向にあるのである。またこれと対応して、この学派は、人間の道徳的判断という倫理的な問題を論じるにあたっては⁶⁾、その判断は社会的な関係のもとにおいて社会的に妥当するものとしてなされうるものとしてとらえ、このような社会的に保証された道徳的判断およびそれに裏うちされた個々人による社会の構成、すなわち、道徳的経験という人間の内的経験から社会の構成をとらえようとする方向にむかうものである。そして、以上のことを可能にさせるもの、その説明原理を、社会における諸個人の感覚・感情のなかに求めようとするのである。したがって、道徳論に関していえば、それは、利己一元的な抽象的個人主義それにとづく道徳的判断についての相対論を克服しようとするものであるとともに合理主義をも排するものであって、いわば人間の情緒的生活の経験から“自然的”道徳法則へ到達しようとするような基本的論拠をみいだそうとするものであった⁷⁾。

5) 星野彰男、前掲論文、60ページ。G.R. Morrow, *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith*, New York, 1923, pp. 22-23.

6) スミスは、彼の倫理の書である『道徳情操論』において、人間の行為・性格についての道徳的是非の判断は、“sympathy”というある種の感情によってなされると説く。感覚、感情による道徳的判断という点で、それは、“sentimental school”と称せられるシャフツベリー、ハチスン (Francis Hutcheson, 1694-1746)、さらにヒューム (David Hume, 1711-1776) 等の流れに属するものといえる。

7) O.H. Taylor, *A History of Economic Thought—social ideas and economic theories from Quesnay to Keynes—*, New York, 1960, pp. 29-30. なお、sentimental school という用語は、この書物から借用されたものである。その具体的な内容は、moral-sense school と同様のことをさすが、sentimental school という用語のほうがよりふさわしいと思えるので、本稿では、この用語を用いた。(ただし、sentimental とは、ここでは、感傷的な、という意味ではない)

といえるであろう。

以上、社会的に妥当する道徳的判断を可能にさせるとともに社会を構成する諸個人の心的基礎となるものを、感覚、感情のなにかみいだそうとするのが、“sentimental school”の方向であったのであり、その課題でもあったのである⁸⁾。

そこで以下では、このような課題を有するものとしての“sentimental school”の流れに沿って、人間の道徳的判断という倫理的問題を中心にシャフツベリー、ハチスン、さらにヒュームの諸学説を（おおまかにではあるが）整理することにより、スミスの「同感」概念の性格を考察するうえでの一助としたい。

Ⅱ シャフツベリーの「道徳感」“moral sense”説⁹⁾

序論において述べられた意味での基本的論拠を、シャフツベリーは「道徳感」と呼ばれる特殊感覚能力に求めた。

彼にとって善とは、調和であり、自然であり、美であった。そして、人間をつつむ外的世界および人間そのものの内的世界における調和・善を識別し、その調和・善にむかわせるものが、彼のいう「道徳感」であるとしたのである。

彼によれば、人間は外的事物を感得する外的感覚とともに人間の感情そのものを感得する反省的感觉をあわせもつものであり、また、この反省的感觉は人間にのみもつことの許された感覚であると考えられた。このような反省的感觉、さらに、人間には本来、調和・美・善を捜し求め、それを達成させる特殊な内的感覚がそなわっているという モーア (H. More,

8) 拙稿「アダム・スミスの『道徳情操論』における「同感」概念の性格——スミス経済学展開の出発点——」『星陵台論集』第4巻第3号、1972年、50—51ページ。

9) 本稿作成にあたって、シャフツベリーの諸論文の全集である *Characteristics of Men, Manners, Opinions and Times*, 1711. を入手することができなかったため、シャフツベリーの説そのものについては、平井俊彦『ロックにおける人間と社会』、1969年を主に参考にしてまとめた。もちろん、Ⅱにおいてありうる誤りはすべて筆者の責任である。

1614-1687) から由来すると考えられる観念にもとづいて¹⁰⁾、彼は、すべての人間にそして人間にのみ許された共通感覚 (common sense) として「道徳感」を導出した。

では、人間の内的および外的世界すなわち全体系の調和・善を識別し、調和・善にむかわしめるものとしての「道徳感」によって、人間の感情および外的世界はどのようにして説明されるのであろうか。

人間は外的感覚と反省的感觉をあわせもつとされるのであるが、人間の感情は、彼によれば、①社会的感情 (social affection: 全体を見とおし公共的善へみちびく感情, 利他的感情。), ②利己的感情 (selfish affection: 自己保存, 自己の善, 自己の利益を求める感情であり, 一定の範囲内では無害である。), ③非自然的感情 (unnatural affection: 他人にたいする中傷等にあられるもので, 私的善にも公共的善にも志向しない。この感情は人間に固有のものではなく, 環境, 教育, 慣習等から生じる人為的なものであり, 矯正することが可能である。) という三種の感情から成り立っている。ここで彼にとって重要な感情は、人間に固有なものとされる社会的感情と利己的感情である。

ところで、彼においては、この社会的感情と利己的感情は相対立・矛盾するものではなく調和しうるものであった。すなわち、彼は、利己的感情を人間の感情のなかに不可欠なものとして存在するものとし、それを単に悪そのものとみるのではなく¹¹⁾、一定範囲内では無害でありさらにその範囲内での利己的感情は社会的感情のめざす公共的善の達成に役立つものと考えたのである。つまり、彼は、一定範囲内での利己的感情は社会的感情とともに人類の共同的善を促進するものであり、両感情は調和しうるものであると考えたのである。なお、彼は、利己的感情を単に悪そのもの

10) Taylor は、シャフツベリーの「道徳感」概念の思想的源泉を、ロックの「内部感覚」(internal sense), 「反省力」(power of reflection) およびモーアの “boniform faculty” に求めている。(O. H. Taylor, *ibid.*, pp. 31-34.)

11) 平井俊彦氏は、シャフツベリーが利己的感情を単に悪そのもの、社会的感情を善そのものと決めつけていないことを指摘している。(平井俊彦、前掲書、210-211 ページ。)

と決めつけていないのと同様に社会的感情もある範囲を越えたときには自然的なものではなくなる（利己的感情に比べてこの危険性は少なく、公共的善にむかって主にはたらくものであるが）と考える。したがって、これら両感情がほどよい範囲内で保たれることによって、すなわち、両感情のバランスが保たれるときに、自然的・調和的な感情が成立するのである。そして、このような意味での調和・バランスが達成されているか否かを識別し、また、調和にむかわしめるものが「道德感」なのである。したがって、この「道德感」によって調和させられた両感情が社会全体の調和・善をもたらすよう人間をして行動させるのであり、また、社会全体の調和・善が達成されているときには、両感情は「道德感」によって調和させられているのである。

このような意味において、シャフツベリーは、「道德感」による利己的感情と利他的感情の調和を、社会全体の調和との関連で把握したのであった。

彼にとって、善とは美であり、調和である。そして、それを識別しかつ調和にみちびくのが「道德感」という特殊感覚能力であった。したがって、諸個人における道德的な善とは利己的感情と利他的感情の調和にあるとされ、そして、この両感情の調和を識別しかつ調和にみちびくものが、すべての人間にそなわっている「道德感」であるとされるのである。

したがって、ここでは、道德的是認、否認の判断は、まったく、「道德感」によってなされるのであり、また、この「道德感」に従う行為すなわち利己的感情と利他的感情が調和している行為のみが、道德的に正しい行為となりうるのである。この意味で、彼の「道德感」説は、道德的判断の客観的基準を否定する相対論、道德の根拠を理性の直覚に帰そうとする合理主義を排して、感情的直覚主義を唱えるものであった¹²⁾といえることができるであろう。なお、ここでの道德的判断は、すべての調和を識別した調和にみちびく（すべての人間にそなわっているとされる）「道德感」によって、判断者の情感のなかでのみおこなわれるものである。

12) 三浦藤作『西洋倫理学史』1941年、238ページ。

ところで、この「道徳感」は、単に道徳的判断を可能にするだけのものではないということは、以上のことからわかるであろう。

すなわち、すでに上でみたように、人間の内的・外的世界の調和を識別し、調和にみちびく「道徳感」をもつことにより、すべての人間は全体の善に志向する感情をもつことになるのである。シャフツベリーは、人間には本来的に彼のいう「道徳感」がそなわっているということを前提することによって、すべての人々の本質のなかには、自分の仲間にたいする有害な感情、衝動は存在せず、さらに人間をして良き社会の良き構成員たらしめるのに必要な“利己”を補足・緩和・バランスさせる仁愛的感情あるいは衝動が存在し、それは、正しい社会的状態のもとでは一層発展させられるものである、と考えたのである¹³⁾。シャフツベリーにおける人間は、秩序を愛しつつ公共的利益と私的利益とにたいする均衡のとれた関心をもつのであり、利己と利他は均衡・調和しているのである。シャフツベリーは、個人の保存は全体の基礎であることを、また、個人の保存のための利己的感情を認めるのであるが、その個人は利己的感情と社会的感情をバランスさせ社会的愛着を自然的なものとしてもつと考えたのである。そして、この自然的な社会的愛着を実現することによって、社会は人間の内的調和から構成されるとするのである。つまり、「道徳感」が諸個人の心的基礎となって人間感情を利他的なものにさせることにより、社会は成立しうることとなるのである。社会を構成する諸個人の心的基礎となるものは「道徳感」なのである。

以上のことを逆の方向からみれば、次のことがいえるであろう。

すなわち、利己一元的な抽象的個人主義の伝統のなかに育ったシャフツベリーは、人間のうちに利己的感情が存在することを認識していた。しかし、彼が道徳の問題を論じるとき、彼は、個々バラバラの行為をとる個々人と、それらの人々が構成する社会さらにはより高次な全体（宇宙）に注目した。そして、彼は、そこに、全体的な調和をみた。そのとき、彼は、この全体的善を、主に利己的感情にみちびかれた人間行為が諸個人のおりな

13) O. H. Taylor, *ibid.*, p. 36.

す社会関係をつうじておのずと形成するものとは考えずに、個々の人間には全体的善に志向する心的性向がそなわっていて、その性向を実現することによって社会は矛盾なく構成され、全体的善が形成されると考えた。ここに、彼は、人間には利己的感情の他に利他的感情が存在することを主張することとなった。そして、人間が全体の善を達成しうるのであるから、そこでは、これら両感情は調和しており、さらに、この調和した両感情は社会的・利他的性向をもつ、と考えた。そこで、道徳的善とは、全体の善を達成させることを可能にするところの利己的感情と利他的感情の調和のなかに存在すると考え、この調和を識別し、かつ調和にむかわしめるものとして「道徳感」という特殊感覚能力を人間のうちに求めた。したがって、このような「道徳感」に保証される人間感情はつねに社会的善を志向する利他的性向をもつこととなる。

シャフツベリーにおいては、このような「道徳感」という特殊感覚能力がすべての人間に生得のものとしてまた共通のものとしてそなえられているのである。そして、彼は、人間の本性のなかに利己心の存在を認めながらも、生得のものとして「道徳感」をそなえるすべての人間は全体の善・調和・秩序を見とすとともに利己的感情と利他的感情を調和させ全体の善へ志向する感情をもちそれにむかって行動する、とするのである。人間の行為についての道徳的判断もこの共通のものとしてそなわる「道徳感」によってなされるのであり、それが共通の感覚であるがゆえに個人の情感のなかでのみなされる判断がすべての人間の判断に妥当するのである。と同時に、その「道徳感」は道徳的善へと人間感情・行為をみちびくのである。

“sentimental school”の流れのなかで、以上のようなシャフツベリーの説に疑問をもち、彼の説がもつある意味での「貴族主義的限界¹⁴⁾」を克

14) この言葉は、水田洋『アダムスミス研究』1968年、223ページから借用したものであるが、この言葉自体の内容は、本文にみられるようなシャフツベリーの人間観からも明らかであろう。すなわち、彼は、人間の本性のなかに利己心の存在を認めるのではあるが、彼の説においては、すべての人間は生得のものとして「道徳感」をそなえるのであり、この「道徳感」をそなえることにより、すべての人間は、人為的な外的要因さえ整備されるならば、全体の調和・善を見とすとともに、利己的感情と利他的感情を調和させ、その全体の善へ志向する感情をもち、全体の善へむかって行動するのである。なお、水田洋氏は、上掲書、上掲ページで、「シャフツベリーが人間の本性＝自然と考えたものは、名譽革命体制の支配階級のうち、知識人貴族の性格をあらわしていたのである。」と述べている。

服、民主化しようと試みたのが、シャフツペリーの説を批判的に継承した¹⁵⁾ハチスンである。

Ⅲ ハチスンの「道德感」“moral sense” 説

ハチスンの「道德感」説⁽¹⁾ ハチスンの説の中心概念はシャフツペリーから継承された「道德感」であるが、思想的には、シャフツペリーからの影響とともに、人民の抵抗権等にしめされるようないわゆる被支配者・民衆の宗教としてのカルヴィニズム（カルヴィニズムの民主的側面）¹⁶⁾に負うものと考えられる。

ハチスンもシャフツペリーと同様に、人間には外的事物を感知する感覚（sense）とともに自分や他人の行為・性格・感情（affection）を省察する感覚がそなわっていることによって、いわば人間の内的構造から「道德感」を導出する。

この「道德感」は、彼によれば、まず自分の感情および感情の表現である行為についての道德的善悪を直接的に判断する特殊感覚能力であった。そして彼には、人間は創られたものとして肉体的、精神的に類同性をもつという確信があったため、その判断はそのまま他人の感情、行為についても適用されうると考えた。

したがって彼においても、道德的善悪の判断は、ただ「道德感」という感覚によってのみなされるのであり、理性によるのではない。そしてまた、すべての人間は、他の諸力を支配するよう運命づけられたこの「道德感」をそなえているのである。したがって、各個人がこの「道德感」にみちびかれて行為することにより、社会の秩序は維持されることとなるであろう。

行為の起因となるものは感情であることから、「道德感」による判断の対象となるものは感情であり、行為についての道德的判断においては、その行為と結びついている感情が「道德感」の判断対象となる、と

15) 水田洋、前掲論文、2ページ。水田洋、前掲書、補論1第5章。

16) 水田洋、前掲書、223ページ。

される。

では、道徳的に有徳とされる感情とはどのようなものかといえ、[[有徳として——引用者] 是認される諸感情は、すべて異なる程度において是認されるのではあるが、それでもそれらはすべて共通する一つの特質をもつ。すなわち、他人の幸福への性向とそれを所有する心の道徳的完全性がそれである。¹⁷⁾。また、実際に社会にとって有益な行為であっても、それが他人にたいする内的な善意から出たはいいないあるいは善意と結びついていと想定されない性向、利己的なものから生じたと思われる行為は、有徳として是認されないのである¹⁸⁾。したがって、ハチスンにおける道徳的な善とは他人にたいする親切的な感情にあるのであり、同時に、他人の幸福を促進する行為であっても、それが親切的な感情から由来したものでなければ善とはなりえないのである。つまり彼においては仁愛的感情およびそれと結びついていると思われる行為のみが道徳的是認の自然的対象となりうるのである。それはまた、道徳的判断を、行為の生み出す結果の有利性に関する判断から区別したことを意味する。

彼は、徳 (virtue) と慎しみ (decency) および尊厳 (dignity) を区別した。すなわち、徳とは考えられない感情、行為においても慎しみや尊厳はみいだしうると考えた。たとえば、巧妙な技術、知識の追求、機敏さ、労働における忍耐力等は、たとえそれらが利己的な感情からおこなわれたものであっても、それらは他人に害を与えるものではなく、むしろ全体の善に寄与しうるものであり、それらのなかには尊厳、慎しみさえみいださうとした。しかし、それらは徳とは区別されるものであった¹⁹⁾。

彼は利己心を人間に不可欠なものと考えた。そして、利己心が一定範囲内に保たれるかぎり、それにもとづく行為は有害なものでも道徳的に否認

17) F. Hutcheson, *A System of Moral Philosophy* by Francis Hutcheson [1755], reprinted. New York, 1968, Vol. 1, p. 62.

18) *Ibid.*, pp. 62-63.

19) ある意味でハチスンにおいては、スミスにみられるような徳まではいかないが単なる是認ということは、考察のうちに占める比重は少なく、道徳的判断の問題を主に有徳、悪徳の判断の問題として、扱っているといえるであろう。

されるべきものでもなく、むしろ、それは恵み深い神の配慮から利他的感情を助けて究極的な調和へすなわち一般的善 (general good) に貢献するものと考え、それはただ、一定割合以上に発露して有害なものとなったときにはじめて否認されるべきであるとするのであった。しかし、彼においては、この利己心の一般的善にたいする貢献についての判断、すなわち、私的善 (private good) が一般的善の達成に貢献するか否かについての判断は、道徳的な判断と区別されるべきものであった。

ハチスンの説においては、道徳的善は仁愛的感情のなかにもみ存在するのであり、この仁愛的感情と結びついた行為のみが道徳的に善なる行為なのである。そして、その行為が仁愛的感情と結びついているか否かを識別するのが「道徳感」という特殊感覚能力なのである。

以上、ハチスンの説においても、シャフツペリーの説におけるのと同様に、人間の道徳的判断は自己の感情のなかでのみ処理されるのである。すなわち、自己のなかの利他的感情を感知し、自己の行為が利他的感情と結びついているか否かという、自己の感情についての判断は、そのまま、人間の類同性にささえられて、他人の感情、行為についての判断にもあてはまると考えるからである。

そしてまた、ハチスンにおいても、「道徳感」は、このような道徳的善悪の判断を下すだけのものではなかった。すなわち、それは、人間の利己的熱情をコントロールし、人間の諸感情を調和させ、冷静な普遍的仁愛 (a calm settled universal benevolence) を推奨し、人間をして仁愛的な性向にむかわしめ、人間行為の支配的原理を仁愛的感情とさせる機能を果すのである。そして、このような「道徳感」の行使は「自然に行使することを運命づけられているところのあの支配的な力」をもってなされる、とするのである²⁰⁾。

なお、ハチスは、この「道徳感」がすべての人間をして普遍的仁愛にむかわしめるということに完全には信頼を置きえなかった。すなわち、現実には、利己的諸原理 (selfish principles) が非常に強く、適当な割合以上に増大されやすいこと、その反面、寛大な諸原理は洗練されずに「道徳

20) F. Hutcheson, *ibid.*, Vol. 1, pp. 74-77.

感」はしばしば眠ってしまう傾向のあること、を認識していた²¹⁾。しかし、ハチスンはこのような傾向が存在することを認めるとともに、その傾向を矯正するものが人間のなかに存在することを指摘する。すなわち、彼によれば、比較、推理 (reasoning)、法律、宗教がそのような機能を果たすのである。したがって、「道德感」は比較、推理、法律、宗教の助けをもって十分に機能するとともに、人間はそれによって仁愛的性向をもつこととなるのである。したがって、人間におけるこの仁愛的性向が実現されることにより、社会は人間の内的性向から構成されることとなるはずである。

いまこのハチスンの「道德感」説をシャフツベリーのそれと比較すれば、シャフツベリーは、「道德感」によって人間の諸感情は社会的なものとなることをしめしたのではあるが、道德的善は、社会的感情と利己的感情との調和のなかにみいだされるのであった。これにたいし、ハチスンにおいては、「道德感」の推奨する仁愛的感情、他人・社会の利益をはかりうとする博愛・仁愛のみが善とされ、シャフツベリーに比べて社会的感情が重んじられているといえる。

ハチスンの「道德感」説⁽²⁾ シャフツベリーは、ホッブス等の利己一元的な抽象の人間把握に反対して、人間には利己的感情の他に利他的感情の存在することを指摘した。そして、人間にそなわる「道德感」は、道德的判断を可能にさせ、また、人間の内的および外的世界を調和にみちびくと説いた。しかし、その議論は上でみた意味で貴族主義的限界をもつものであった。

これにたいし、ハチスンの説においては、道德的判断は、その行為の与える利害とは関係なくおこなわれるのであり、そして、さらに、この判断をおこなう「道德感」は獣でさえもつような肉体的組織に依存するものではないが、精神それ自体のなかに常にそなえられたものとして、ほとんど本能のようなものとして、すべての人間にそなわっているとされる²²⁾。そ

21) *Ibid.*, Vol. 1, p. 78.

22) *Ibid.*, Vol. 1, p. 58.

して、また、彼は、「この道徳的判断は洗練された教育と多くの反省をもつ人だけに特有なものではない。……行為の道徳的なちがいは、すべての人によってみわけられる²³⁾」とも述べる。このように、ハチスン、彼のいう「道徳感」がすべての人にそなわっていること、そして、すべての人がそれによって道徳的判断をなしうることを主張する。ここに、ハチスンにおけるシャフツベリーの民主化ともいうべき傾向をみいだしうるであろう²⁴⁾。

さて、ハチスンの「道徳感」説によれば、すべての人間にそなわる「道徳感」が人間をして仁愛的行為にむかわしめるのであり、このような人間の内的性向から発する仁愛的行為が、道徳的な善を享受することとなるのであった。そして、それはとりもなおさず恵み深い神の意志に従って生きることであり、また、このような「道徳的享樂はわれわれの本性のなかの最高のものであり²⁵⁾」、人間の真の幸福は、このような道徳的享樂のなかにあるとされる。したがって、ハチスンにおいては、利己心の無限追求、目的と手段の転倒、手段の自己目的化は、幸福についての誤った理解の結果とされ、人間はこのような間違いを避け、真の幸福を求めるべきであるとされる。したがって、このような「道徳感」に裏うちされた感情・行為が秩序ある社会を形成し、社会全体の幸福を促進することとなるはずである。したがってまた、「道徳感」は社会構成の心的基礎となるべきはずのものである。

しかしながら、たしかに、ハチスンは、道徳的判断が「道徳感」によってなされ、道徳的善は利他的感情のなかにあり、また、「道徳感」が人間感情をして「冷静な普遍的仁愛」にむかわせることを主張するのではあるが、彼は、必ずしも、このような性格をすべての人間のなかに、また、すべての人間の通常の状態のなかに、みいだしていたわけではなかった。すなわち、以上でみてきたような積極的な性格をもつという意味での「道徳

23) *Ibid.*, Vol. 1, pp. 24-25.

24) 水田洋、前掲書、302ページ。

25) F. Hutcheson, *ibid.*, Vol. 1, p. 131.

感」概念からはみ出る人間の存在、および、そのような人間によっても社会が構成されうるということを、認識していたのであった。

たとえば、彼は、「人類の大部分においては、行為の正しさまたは善良さは、それが普遍的幸福への傾向をもつことあるいは普遍的幸福への意欲から流出したこととは、まったく同一の概念であるわけではない。後者は前者の最高の概念である。われわれの道德感は、おおくのせまい感情という是認の直接的対象をもって、われわれはそれらの対象を、体系の利益への傾向を考えることなしに直接是認するにちがいない²⁶⁾。」と述べる。さらに、「人類の大部分は、生活に必要な仕事のために、きわめて広汎な見とおしをもちえない……²⁷⁾」、また、「道德的な善は、たしかにわれわれをして自己をこえさせる社会的な感情のなかに主として存するのであるが、しかし、私的小および利己的な感情も一定の範囲内にとどめられるならば、個人の利益だけでなく、全体の利益にも役立つのである²⁸⁾。」自己保存にはじまる利己的感情は、しだいにたかめられ拡大され高次の全体の秩序へむかい、神の恵みはそれをささえて、宇宙に究極的な調和を与える²⁹⁾、とも述べるのである。

つまり、人類の大部分は生活に必要な仕事のために広汎な見とおしをもちえない、しかし、彼らも彼らなりの道德的判断をなしているものであり、さらにまた、利己心も一定範囲内に保たれるならば、それに起因する行為からも、社会は構成されうる、とするのである。

以上のことと対応するかのように、『道德哲学体系』のなかの、もっぱら道德的判断に関する考察をおこなう「道德感あるいは道德的美点を感じ取る能力とその至高の対象について」(concerning the moral sense or faculty of perceiving moral excellence and its supreme objects) という章³⁰⁾において、ハチスン³⁰⁾は、まえにみたように、道德的判断を可能にさ

26) *Ibid.*, Vol. 1, pp. 253-254.

27) *Ibid.*, Vol. 1, p. 234.

28) *Ibid.*, Vol. 1, p. 149.

29) Cf. *Ibid.*, Vol. 1, pp. 169 ff. 水田洋, 前掲書, 308ページ。

30) *Ibid.*, Vol. 1, pp. 52 ff.

せるものは「道德感」であり、その「道德感」は他の諸力を支配するよう運命づけられていること、是認の主な対象は親切的な感情であること等を説明するのであるが、その後、道德的能力は他のすべての能力を支配するよう運命づけられているということを説明する節のなかで、「われわれがここで人類の通常の状態について話しているのではないことはあきらかである。すなわち、われわれは、ここでは、もし冷静な決定が一般におこなわれ、そして習慣的に特殊な感情が支配したばあい状態について話しているのである。また、われわれの本性は正当な教養 (culture) によってたかめられることを話しているのである……³¹⁾」と述べ、さらに、ある善なる人々は、全体系についての広範な見解や普遍的仁愛なしに単に特殊な親切的な感情を行使して、常に是認をみいだしてきた³²⁾、と述べている。

ここにも、われわれは、ハチスンにおけるシャフツベリーの民主化ともいべき傾向を確認することができるであろう。しかしながら、同時に、それはまた、彼のいう本来あるべきあるいは積極的な意味での、「道德感」による道德的判断および「道德感」に従う行為は、通常の状態にある人類の大部分からは期待できない、しいて求めるならば、正当な教養によってたかめられた人々に期待するしかない、ということをも意味しているといえるであろう。さらにまた、すべての人間に「道德感」がそなわり、その「道德感」が人間感情をして利他的ならしめるとし、人間の本質を利他心に求め、また、道德的という言葉の意味を利他的という意味に解するハチスンが展開した「道德感」説は、「人類の大部分」の間に流布する自己保存にはじまる利己心のもつダイナミックな起爆力を否定するものではないが、少なくともそれを積極的に包摂、評価しうるものではなかった。そしてそれはまた、彼の「道德感」説と彼のいう「人類の大部分」との間に隔をつくるものであった、といえるであろう。

Ⅳ 小 結

31) *Ibid.*, Vol. 1, p. 77.

32) *Ibid.*, Vol. 1, p. 78.

シャフツベリーとハチスンの主張する「道德感」概念には差異が存するが、彼らはともに、人間には「道德感」という感覚が存在し、その「道德感」が道德的判断の唯一の基礎となるとともに人間の感情を利他的ならしめると考えた。したがって、彼らの説は、感覚による判断という点で合理主義を排するものであるが、さらにそれらは、利己主義およびそれにもとづく道德的判断の相対論をも排するものであった。

さらにまた、そのような「道德感」は、人間感情をして利他的にさせるものであるゆえ、もしもそれが充分にはたらくならば、社会の安寧、一般的な善は、人間の利他的感情という内的性向から実現されるはずである。すなわち、「道德感」は、社会構成の心的基礎となるべきはずのものであったのである。

しかしながら、シャフツベリーは、利己心の存在、一般化を認めるとき、彼は、はるかな全体の調和・善を見とおすことができその全体の調和・善を達成するためにみずからの利己的感情と利他的感情とを調和させることのできるような人間を想定して議論を展開した。そしてそのために、その議論は、いわゆる貴族主義的限界をもつこととなった。ハチスンはシャフツベリーの説にみられるその限界を克服しようとしたのであった。しかし、彼が人間の本質を利他心に求めるとき、彼の議論もまた、社会の多数者の道德生活を充分には包摂しえなかったといえるであろう。したがってまた、彼らのいう「道德感」の原理は、諸個人をして社会を構成させる心的な基本原理を説明しうるものでもなかったといえるであろう。

さらにまた、彼らのいう「道德感」による道德的判断は、感覚による判断であり、ただ一方的に、判断者の情感のなかでのみなされるのであった。したがって、もし上でみた意味での制約を認めるならば、その判断の社会的な妥当性を保証するものはなくなってしまうこととなるであろう³³⁾。

33) Morrow は、シャフツベリーがホブスの主張するような個人主義的見解が不完全なものであることを指摘したが、それは道德的判断における抽象的個人主義的な見解を克服しうるものではなかったこと、さらに、ハチスンが道德的判断における本質的な要因は個人的なものをこえた社会的な関連のなかに存すると考えたが、それをしめす方法、手段をもたなかったことを指摘している。(G. R. Morrow, *ibid.*, pp. 23-25.)

ここに、人間を抽象的な形でとらえることなく、さらに、このような道徳的判断における個人性の限界を克服して社会的に妥当する道徳的判断を可能にする原理、すなわち、諸個人の間の関係のなかで判断を下すことを可能にする個人性をのりこえていく原理を、そして、それが心的基礎となることによって人間の内的性向から社会が構成されるところの原理を、感覚、感情のなかに求めることが、“sentimental school”の流れに属するヒュームの課題として残されることとなる。

V ヒュームの「同感」“sympathy”説

ヒュームの認識した現実の社会には、ジャフツベリー、ハチスンの調和の世界はすでに崩壊していた。すなわち、「人々は利害によって著しく支配され、自己自身以上へ配慮を及ぼすときですら、非常な距離へ及ぼすことはない。換言すれば、最も近い友人や知人より以上を眺めることは、日常生活では日ごろ見ないことである。³⁴⁾」「およそわれわれの地位は、人物に関しても事物に関しても不断に動揺しているのである³⁵⁾。」つまり、個々人の利己心はいかんともしがたいほど表面にあらわれ、社会のなかの個人は動揺と対立(利己心)によって分離されているのである³⁶⁾。

ヒュームは、このような認識のもとに、人間の道徳的経験を説明しようとするのであった。

ヒュームの「同感」説(1) ヒュームは、『人性論』(1739—1740年)において、人間の行為についての道徳的判断とは、その行為と直接に利害関係のない一般的な観点からなされるべきものである、とした。すなわち、『人性論』でのヒュームの説においては、道徳的判断の判断者は、判断者自身の快・苦を基礎とするのではなく、一般的な観点つまり対象に利害関係のない単なる観察者の立場から、利害関係者の快・苦にもとづいて判断

34) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*. EVERYMAN'S LIBRARY, London, New York, 1962, Vol. 2, p. 235. 邦訳、大槻春彦訳『人性論』、岩波文庫、1968年、第4分冊、125—126ページ。

35) *Ibid.*, Vol. 2, p. 277. 邦訳、第4分冊、194ページ。

36) 水田洋、前掲論文、9ページ。

をなす、とされるのである。したがって、観察者が判断をなすにあたっては、彼自身が、問題になる行為の対象となる人と同じ内的経験をもち、すなわち、他の主観の内的経験の認識が不可欠なものとなる。

では、直接には他人の快・苦という内的経験をもちことのできないわれわれが、いかにして、それが可能となるのであろうか。

ヒュームは、この他の主観の内的経験の認識を可能にさせるものを、自己の経験した快・苦にもとづいて連想的に他人の快・苦を経験するという一種の想像作用としての「同感」に求めたのである。すなわち、『人性論』でのヒュームにおける人間行為についての道徳的判断とは、第三者的な立場にある観察者が、行為の対象となる人の快・苦の感を「同感」作用という一種の感情のはたらきによって感得することによってなされるのである。

したがって、ここでいわれるヒュームの「同感」作用による道徳的判断は、シャフツベリー、ハチスン「道徳感」によるそれとは異なるものであることは明らかであろう。すなわち、シャフツベリー、ハチスンの説においては、道徳的判断は、「道徳感」という感覚によって、個人の情感のなかでのみ、独立的になされるのにたいし、ヒュームの「同感」説においては、（もちろん判断者によって判断されるのではあるが、）判断者と行為の利害関係者との感情の交渉の後にはじめて判断がなされるのである。

なお、ヒュームの「同感」説も、その方法は異なるが、感情による道徳的判断という点で、シャフツベリー、ハチスンの説と同様に、合理主義を排するものであり、それはまた、利己主義をも排するものであった。

ヒュームにおける利己主義の超克とは次のことのなかにもしめされるであろう。すなわち、ヒュームの説によれば、異なる時代、異なる社会の人々の行為をも道徳的に判断しうるのであり、さらに、敵兵の勇氣はわれわれに害を与えるにもかかわらず、われわれはそれを是認することも可能であるとされるのである³⁷⁾。すなわち、利己心はわれわれの関心を自分に利害関係のある事柄にのみ局限するものであり、また、それによる道徳的判

37) D. Hume, *ibid.*, Vol. 2, p.p. 180, 279. 邦訳, 第4分冊, 37ページ, 197ページ。

断は共通の利害関係のあるものの間でのみ一致しうるが、それはなんら道徳的判断の普遍性を保証するものではない。これにたいし、ヒュームは、対象に関して包括的であるすべての主観に共通な立場からの道徳的判断こそ普遍的なものでありうるものであり、また、この普遍性こそ道徳的判断に本質的に固有のものであるべきである、と考えたのである。そして、このような普遍的一致をみうるような感情の表現をいわゆる同感的感情の表現に求めたのである。すなわち、彼は、道徳的感情を利害関係者の感情にたいする同感的感情とすることにより、われわれの道徳的感情は共通の源泉をもつことが可能になると考えたのである³⁸⁾。したがって、彼においては、合理主義および利己主義を克服して、道徳的判断の普遍性を可能ならしめるものとして、「同感」の概念が求められたともいえる。

さて、ヒュームの説における行為の道徳的是認とは、その行為が徳といわれる性質をもつと考えられるゆえに是認されるのであった。すなわち、徳から生じる印象は快適であり、よって、徳から由来する行為が道徳的に是認されるのである³⁹⁾。つまり、一般的な観点に立つ判断者が、行為の利害関係者を観察し、そこから「同感」作用をつうじて快適な印象・同感的快楽を感じることが道徳的是認をなすことであり、同感的苦痛を感じることが、その行為を道徳的に否認することなのである。

なお、利害関係者から観察者が同感的快楽・苦痛を感得する過程はつぎのようにしめされるであろう。すなわち、快楽・苦痛は感情ではなく感覚なのであり、それらは単独では伝わるものではない。しかし、快楽の感覚は愛、希望、喜び等の感情にあらわれるものであり、苦痛の感覚は憎悪、恐怖、悲しみ等の感情にあらわれるものである。したがって、快楽、苦痛という感覚は感情とともに伝えられることとなる。すなわち、観察者は、なされた行為の結果から利害関係者の感情を推理する。そしてこの推理によってその感情についての生氣ある観念を得、それは生氣のゆえに再び感

38) 渡辺峻明「ヒュームにおける同感について」『一橋論叢』第60巻第6号、1968年、55—56ページ。

39) D. Hume, *ibid.*, Vol. 2, p. 179. 邦訳、第4分冊、35ページ。

情そのものに転換される。このようにして、観察者は、その推理した感情をつうじて利害関係者の快・苦の感覚を感得する。ヒュームにおける「同感」作用はこの間の事情をさすといえるであろう。

ところで、このような過程は観察者が自分自身の経験を行為の利害関係者へ適用することによって可能となるのであるが、この適用は、「およそいっさいの人間のあいだには大きな類似が自然に保存されている。……そして、この類似は、われわれをして他人の心持のうちに入らせ、これを容易にかつ快感をもって抱かせるうえに、すこぶる貢献するに相違ない⁴⁰⁾。」としめされるように、人間本性の類同性を前提することにより可能とされるのである。この前提のもとに、過去の経験からある状況ある表現がどのような感情と結びついているかを知っている観察者は、利害関係者に同様の状況、表現を観察したとき、いかなる感情が存するかを類推することができ、その感情のなかに快・苦を感得することが可能となるのである。

以上、ヒュームにおける「同感」作用とは、自己の経験をもって他人の感情を類推することであり、道徳的判断をなすということは、類推の結果として心にあらわれる同感的感情のなかに快楽・苦痛を感じることである。すなわち、同感的快楽を感じることは、その同感的快楽を起こさせた行為を道徳的に善と判断することであり、同感的苦痛を感じることは、それを道徳的に悪と判断することなのである。

社会的に妥当する判断の基礎は、個人性をのりこえていく原理のなかにみいだされるべきものである。ヒュームは、道徳的経験の説明において、このような個人性をのりこえていく原理として「同感」という概念を導入したのであった。したがって、この「同感」概念の導入をもってはじめて道徳的判断は社会的に妥当する普遍的な性格をもつものになりうるという可能性がしめされたともいえる。

すなわち、従来の利己一元的な抽象的個人主義にしたがえば、各個人は自分自身の快・苦にのみ従属するすのであり、各個人の意識は互にまったく孤立しているのである。したがって、そこには普遍性をもつ道徳的判断

40) *Ibid.*, Vol. 2, p. 41. 邦訳、第3分冊、71ページ。

は存在しえないこととなる。これにたいし、ヒュームの主張する「同感」とは、ある個人の他の個人の感情にたいする 実際的な干渉を 意味するものであり、それは社会集団における各個人を一にさせる “交通の原理” (principle of communication) ともいえるものであった⁴¹⁾。それは、従来の個人主義における利己一元的な抽象的人間把握を否定して、道徳的経験を諸個人相互の関係のもとにおいて説明しようとするものであったのである。

ハチスンにおいても「同感」概念は存在した。しかし、それは、まだかなり、いわゆる主観的な意味での同情 (compassion) という色彩をもつものであって⁴²⁾、それはいわば仁愛によって説明されるべきものであった。

ヒュームが道徳的判断の源泉として「同感」に言及するとき、それはハチスンが「同感」によって 意味したものとまったく異なるものであった。すなわち、ヒュームにとって「同感」とは、是認の対象ではなく、道徳的判断を可能にさせる心的基礎であったのである。個人は「同感」作用をつうじて他人の感情に関与することができ、それゆえ、それによる道徳的判断は社会的妥当性をもちうることも可能となるのである。また、それは、個人の感情が、単に彼自身の個人的な意識だけでなく、彼を取りまく人々の感情の存在によって影響されうるという可能性をしめすものでもあった。

以上、ヒュームの説における道徳的判断とは、感情のなかにその基礎をもち、またそれゆえに、経験についての完全な知識をもつことが必要とされるのではあるが、その道徳的判断は個人性をのりこえる 原理としての「同感」に基礎づけられることによって普遍的な性格をもつものになりうる、という可能性をしめすものであった。

ヒュームの「同感」説(2) ヒュームの認識した現実の社会は、すでにみたように、シャフツベリー、ハチスンの調和の世界ではなく、個々人の利己心はいかんともしがたいほど表面にあらわれ、社会のなかの個人は動

41) R. G. Morrow, *ibid.*, pp. 25-26.

42) 水田洋, 前掲書, 50ページ。

揺と対立（利己心）によって分離されていたのであった。

ヒュームは、そのような社会に住む諸個人の道徳的経験を説明する原理を究明しようとしたのであった。「同感」作用が道徳的判断を可能にする一般的な過程はすでにみたとおりである。

ところで、彼が現実の社会として認識した社会、すなわち、個々人が動揺と対立（利己心）によって分離されている社会では、どのようにしてその秩序が保たれるのであろうか。彼の「同感」概念はそれといかなるかわりをもつのであろうか。

彼は、正義を社会の支柱と考える⁴³⁾。さて、社会の秩序原理としての正義に関して、彼は次のように述べる。すなわち、「人々が自分の利益を図るには、正義の諸規則の普遍的で一貫した遵守ほど効果的な様式はありえない⁴⁴⁾」のであり、正義の規則を課してこれを人々が遵守するようにさせる最初のものはただ利害への顧慮だけであって、社会の最初の形成（小社会⁴⁵⁾）においてはこの動機だけで充分である。しかし、社会が多人数になって一つの種族もしくは民族にまで増大してしまうと（大社会⁴⁶⁾においては）、利害が直接に感じられないため、秩序を維持することから得る利益をしばしば見失って、いっそう小さくいっそう目の利益に従ってしまう。しかし、「不正義がひじょうに遠くにあって、そのためにわれわれの利害にまったく作用しないばかりでも、それはやはりわれわれを不快にする。なぜなら、われわれは、それが人間社会にとって有害でありこれをおかす人に近づくすべてのものに有毒であると、考えるからである。われわれは、同感によって、彼らの不安感を、彼らとともにもつのである。」そして、人間の行動において不快を与えるものは悪徳である。それゆえ、同感によって不正義に近づく人々の不快を感じるにより、不正義を道徳的に悪と判断することができる。つまり、不正義に近づくものの不安感へ

43) D. Hume, *ibid.*, Vol. 2, p. 21. 邦訳、第3分冊、39ページ。

44) *Ibid.*, Vol. 2, p. 235. 邦訳、第4分冊、126ページ。

45) 水田洋、前掲論文、10ページ。

46) 前掲論文、10ページ。

の同感が、直接的な自己の利害にかかわりなく、不正義と判別する一般規則となる。さらに、その一般規則は逆に自分自身にも、他人の同感という形で適用される。「自利は正義を樹立する根源の動機であるが、公共の利害への同感が、正義の徳にともなう道徳的是認の源泉」なのである⁴⁷⁾。つまり、不正義による直接の利害を感じられないような大社会においても、正義、不正義を、それらが人間社会にもたらす効用・不効用への同感をつうじて、道徳的に是認・否認することが可能となるのである⁴⁸⁾。

さて、ヒュームの説においては、この「同感」の原理は、社会における諸個人をして、その内的性向から積極的に正義を確立させるにふさわしい機能を果すものであったのであろうか。

すでにみたように、彼のいう「同感」の基礎となるものは人間本性の類

47) D. Hume, *ibid.*, Vol. 2, pp. 203–204. 邦訳、第4分冊、76–77ページ。水田洋、前掲論文、10ページ。

48) 以上のことからみられるように、ヒュームの説における道徳的判断は、自己の経験をもとに他人の内的経験を追体験することによってなされるのであるが、その道徳的判断をなすばあい「同感」の対象となるのは、行為者というよりも、その行為の利害関係者であり、行為の結果が、いわばその行為の及ぼす影響が重視されている。この点だけに着目すれば、彼においては倫理的行為の基準が、利害関係者の快楽・苦痛を増進するか、ひいては、（特に正義に関しては）社会生活の効用を増進させるかということであり、この判断をなすのが「同感」であった、ということができであろうし、また、彼の「同感」をして“utilitarian sympathy”と呼び、彼の倫理観をして効果倫理観と呼ぶこともできであろう。

また、渡辺峻明氏は、ヒュームも行為者そのものの動機をまったく問題にしなかったわけではなく「われわれが行為を称賛するときには、その行為を生んだ動機のみを顧慮する」とも述べるが、ヒュームのばあいにおける動機にたいする顧慮は、それがいかなる結果を生む傾向を有するか、いかえれば、利害関係者に快楽を与える種類の行為の持続的原因であるか否かの顧慮であるから、問題はやはり結果である、と指摘している。（渡辺峻明、前掲論文、59ページ。）

なお、水田洋氏が指摘しているように（水田洋、前掲論文、9–10ページ）、ヒュームは、個人の行為が他人の同感（このばあいには、同感一般ではなく、「名声への愛」・通俗的名声への関心）によって規制されることも示唆している。

ヒュームの倫理観についての考察は、筆者の今後の課題の一つである。本稿では、さしあたっての筆者のヒューム「同感」説についての考察をしめすにすぎない。

同性であったのであるが、その「同感」作用は、この人間本性の一般的類同性に加えて態度、性格、国、言語に類似があるとき、すなわち、いっそう関係が密であれば、それだけ促進されるのであり、反面、「他人の心持は、その人がわれわれから遠く隔っているとき、ほとんど影響がない。この心持を完璧に伝達するには接近関係が要求される」のである⁴⁹⁾。また、教育、習慣等における接近関係が存在すればするほど「同感」作用は促進される⁵⁰⁾、とするのであるが、このことは逆に、そのような接近関係がなければそれだけ「同感」作用は弱まる、ということを意味する。

また、「われわれ自身の利害や友人の利害にかかわりのない社会的利益は、ただ同感によってのみ快感を与える」のであり、「こうして同感人間本性のはなはだ強力な原理である」といわれる⁵¹⁾のではあるが、このような同感とは、われわれ自身の利害、特に縁故のある友人の利害がかかわっているときほど生気に富むのにたいし、そうでない人間についての判断においては自己の愛情、憎悪の情に影響されること少なく、自己の利害にとられること少なく、冷静な判断を下すことができる、ともいわれる⁵²⁾。すなわち、自己の情感をともないながらではあるが、観察者自身に近い関係にある人に、より生気のある「同感」作用がはたらくのであり、観察者自身との関係が遠くなれば遠くなるほど、その生気は失われていくのである。また、そのときに冷静な判断がなされるのである。

では、このような性格をもつ「同感」は、(社会の秩序が維持されることによって得られる利益をしばしば見失ってしまう) 大社会に住む諸個人をして、充分に、その社会に生起する正義、不正義を識別させ、さらに、社会秩序の形成・維持へとむかわしめるものとしてとらえられうるのであろうか。

すなわち、人々は、社会秩序を維持することから得られる利益をしばし

49) D. Hume, *ibid.*, Vol. 2, pp. 41-42. 邦訳、第3分冊、71—72ページ。

50) *Ibid.*, Vol. 2, p. 42. 邦訳、第3分冊、72ページ。

51) *Ibid.*, Vol. 2, p. 274. 邦訳、第4分冊、188ページ。

52) *Ibid.*, Vol. 2, p. 279. 邦訳、第4分冊、197ページ。

ば見失ってしまうが不正義に近づくものの不安感への同感、さらに、人間社会におよぼす不効用への同感をつうじて、社会秩序を破壊する不正義を道徳的に否認することができる、とされるのであるが、しかしながら、大社会においては、不正義がひじょうに遠くでおかされているばあいにはその不正義に近づくものの不安感への同感は生気の少ないものとなるであろうことはいうまでもないが、さらにまた、社会の規模が大きいゆえに、その公共的利害は観察者からすれば遠い関係にあるものであり、それへの「同感」は徐々に弱まり生気の少ないものとなるであろう。たとえその「同感」の原理は大社会において正義、不正義が道徳的に識別される可能性をしめすものであっても、また、同感作用が人間をして社会秩序の形成、維持へと志向させる可能性をもちうるものであっても、ヒュームの考えている社会においては、個々人の利己心はいかんともしがたいほど表面にあらわれているのであり、そこにおいては、利己心、自己の利害関心が、「同感」の作用以上の勢いを発揮してしまうこととなるであろう。

また、ヒュームの説における道徳的判断一般に関連することであるが、彼の説においては、すでにみたように、観察者は、道徳的判断をなすにあたっては、自分に固有な利害関係を脱却して第三者的な立場いわゆる一般的な観点から、「同感」の作用によって、判断をなすのであった⁵³⁾。したがって、ヒュームの説における「同感」・道徳的判断は、利己心の抑制にもとづくものであるといえる。それは一面では、彼における道徳的判断の普遍性についての意識をしめすものであろう。だが反面、彼は、このような利害関心＝利己心の抑制にもとづく同感が、理性の要求するものであっても、利己心はいかんともしがたいほど表面にあらわれていてそのような利己的原理に支配される人間の情感をかたんに順応させえないということを容認するし、また、たとえ一般的な観点に立つことができたとしてもそのような観点からなされる同感も、直接に利害関係があるばあいほどに、いきいきとしたものではないことを、認めるのである⁵⁴⁾。

53) *Ibid.*, Vol. 2, p.p. 180, 278. 邦訳、第4分冊、37ページ、194ページ。

54) 水田洋、前掲書、226ページ。D. Hume, *ibid.*, Vol. 2, p. 279. 邦訳、第4分冊、196—197ページ。

したがって、このような一般的な観点に立って同感することによってのみ矛盾を防止し安定した判断をなすことができるのであるとすれば、ヒュームが想定する諸個人からは、社会的に妥当する判断、矛盾を防止し安定した判断を期待することが困難となるであろう。また、社会を支えるものとしての正義に関していえば、そのような観点に立ちうる人のみが、公共的利害の観点から同感作用によって、正義、不正義についての（たとえ生気の少ないものであろうとも）安定した道徳的判断を下すことが可能となるのであり、十分に利己心を抑制することのできない人々からはそのような判断は期待できないこととなるであろう。

つまり、ヒュームが現実の社会として認識した社会においては、『人性論』で展開される彼の道徳論さらに「同感」概念のもとでは、社会秩序、正義は、その社会に住む人々の道徳的経験という内的経験の地平からは、十分に求めることができないのである。彼の「同感」概念は、人々をして積極的に社会秩序、正義の確立にむかわしめる論理をしめしうるものではないのである。すなわち、正義の遂行のためには、「社会の維持に必要な正義の遂行に直接の利害をもつ」為政者その他の統治者が必要なものであり、「ここに、市民政府および市民社会の起源がある」のである⁵⁵⁾。つまり、正義は、「政府」によって強制されなければならないのであり、それによって、社会は存立させられうるのである⁵⁶⁾。

55) D. Hume, *ibid.*, Vol. 2, p. 238. 邦訳、第4巻、130ページ。

56) もちろん、ここでは、正義と「同感」に関して、ヒュームの説に論理の矛盾がある、といっているのではない。すなわち、ヒュームにとって、正義は公共の利益の配慮にもとづく人為的徳性 (artificial virtue) であり、正義それ自体は同感の対象外である。正義とは、自愛から生まれる不正と暴力を防ぐために、われわれ自身と公共の利益への配慮から人為的に案出された、人間の一面性・自己偏愛性の規制原理なのであった。しかし、彼はそれにとどまることなく、正義をそのもたらす効用への同感によって基礎づけることにより、正義が道徳的承認の対象となる次第をしめたのである。つまり、彼は、正義そのものを個々の同感主体の内面モラル化することなく、正義そのものはあくまでも社会全体の効用の考慮から生まれた人為的なものであるとしたうえで、それが道徳的承認の対象となる根拠をそのもたらす効用への同感から説明するのであり、人間の利己心ないし自己偏愛性の抑制原理
(次頁へつづく)

なお、すでにみたように、ヒュームの説における「同感」による行為についての道徳的判断では、観察者と行為の利害関係者双方の感情しかもその感情と結びつく快・苦の感覚が問題となるのであって、観察者と行為者（当事者）そのものの感情ということではなかった。また、彼の説においては、同感するものと同感されるもの両者の感情の歩みよりというよりは、むしろ、観察者の、行為の利害関係者にたいする感情移入が、中心的に扱われているのであった。このような見方からは、観察者の同感が行為者（当事者）を規制するという関係は想定されえない⁵⁷⁾、といえるであろう。

ヒュームは、抽象的な個人主義的見解を否定して、個々人相互の結合のなかで人間性をとらえようとした。そして、彼による「同感」概念の道徳哲学への導入をもって、はじめて、道徳的判断は社会的に妥当する普遍的な性格をもつものになりうるという可能性がしめされたのであった。しかしながら、彼の「同感」の原理も、諸個人をして自律的に社会を構成させるという意味での社会構成の心的基礎を説明するものになりうるものではなかったのである。

（前頁よりつづく）

を、「人性の共通諸原理に反して、一定目的のために人為的に案出された」正義の法の強制に求めたのである。（田中正司「同感論におけるヒュームとスミス——ヒューム同感論の意義と限界についての一考察——」『思想』1973年、11月号、88—89ページ。参照）

ここでは、社会の秩序原理としての正義が同感原理によってとらえられていない（田中正司、前掲論文、86ページ）、ということ、また、そのためには、彼の同感概念は弱いものである、ということをいっているのである。水田洋氏の言葉を借りれば、「ヒュームの叙述の順序では、政治論が同感論のまえになっているので、市民社会の政治支配のなかに、同感の原理がはいってこないのは、無理もないかもしれない。だが、第一にこの順序自体が、かれの思想の表明であるだろうし、第二に、同感の弱さと政治権力の性格は、かれにおいて、かなり正確に対応しているのである。いいかえれば、同感が市民社会の基本原理となりえなかったから、それは政治論ときりはなされて、あとにおかれたのであり、また、政治論は、別の方法で、利己心から政治権力をひきださなければならなかったのである。」（水田洋、前掲書、227ページ）

57) 水田洋、前掲論文、11ページ。

Ⅵ 結びに代えて

ホッブスの人間観を否定して、人間に利己心の他に利他心の存することを指摘し、この人間把握に矛盾しない、また、この人間が構成する社会と矛盾しない社会的に妥当する道徳的判断を可能にし、それに従って行動することによってすなわち人間の内的性向から社会の秩序・調和を実現することを可能にさせる原理を、センチメンタルな要因のなかにみいだすことが、“sentimental school”の課題であった。

シャフツベリー、ハチスンはその原理を「道徳感」に求めたが、それらは、社会の多数を占める人々の道徳的経験を十分に説明しうるものではなく、道徳的判断の社会的妥当性を保証しうるものではなかった。したがってそれらはまた、個人の道徳的経験からの社会秩序の形成・維持を説明しうるものではなかった。そして、ヒュームが、道徳的判断の個人性を克服するものとして、いわゆる諸個人間の“交通の原理”ともいえる個人性の限界をのりこえていく能力としての「同感」の原理を導入することにより、はじめて、道徳的判断は社会的な関係のなかでなされ社会的に妥当するものになりうるという可能性がしめされるにいたった。しかしながら、この原理も個々人の道徳的経験という地平からの社会の形成・維持を説明しうるものではなかった。ヒュームも、シャフツベリー、ハチスンと同様な彼ら以上に、諸個人のうちに利己心の強力なることを認めるとき、彼もまたこの利己心との間のディレンマを克服しえなかった。彼の「同感」概念は、利己心を十分に包摂することができなかったのである。

したがって、ヒュームによって導入された「同感」概念をさらに発展させることにより、利他心でもなく、道徳的に中立的で、利己心を十分に包摂する⁵⁸⁾ことができ、しかも、社会構成の基礎ともなりうる強力な原理を、人間のセンチメンタルな要因のなかに求めることが、“sentimental school”の流れのなかでシャフツベリー、ハチスン、ヒュームの後にあらわれるスミスの課題となった、ということができよう。

58) 水田洋，前掲論文，1ページ。