

## ヒュームにおける功利思想とモラル・センスの問題

横 山 兼 作

1. 二つの根拠の問題
2. ハチスンの功利思想とモラル・センスの独自性
3. ヒューマニティの原理と功用性
4. 功用の感と道徳的是認
5. 結論

筆者は前に、「ヒューム道徳論におけるヒューマニティの原理について」と題する小論で、道徳原理研究のヒューマニティ (humanity) を初期の同感 (sympathy) と対比させて考察したことがあるが、<sup>(1)</sup> その末尾でヒュームの功利思想について簡単にふれ、ヒューマニティとの関連で功利思想が更に今後の課題として残る旨をつけ加えておいた。本稿はいわばそこで残された問題を更に掘り下げて見ようとしたものである。ハチスンとの比較も加え、やや批判的に考察しようとしたものであるが、以前の問題も含めて全般的に再考された形となって、重複しているもの、或は修正されているものもあることをおことわりしておきたい。

### (1)

以前述べたところと重複することにもなるが、ここで先ず、ヒュームの考え方の根底に功利思想と、いわばモラル・センスともいえる道徳感情の立場との二つの根拠が存する事実を確かめておきたいと思う。

周知のように、ヒュームにおいて、特に道徳原理研究の立場において功利思想の存することは否定すべくもない事実であるが、ただ、それにも抱わらずヒュームの立場を直ちに功利主義と規定しえないのは、何よりもヒュームは基本的には、或は少くとも形式的には道徳感情の立場、いわば上述のモラル・センスの立場に立っているという事情があるからである。人間本性論第三巻で、「道徳的区別はモラル・センスから来る」と明確に規定された立場は、道徳原理研究に至っても、少くとも形式的には余り変っていない。道徳原理研究第一章で道徳的区別は理性に基づくか、感情に基づくかの問題を提起し、その正式な解答は結論部と付録にうつったという迂遠さはあるにしても、

(1) 思索第二号 (東北大学哲学研究会)

道徳的区別の根拠がわれわれの感情にあるとする立場に変わりはないわけである。それがヒュームのヒューマニティの原理であり、シンパシの原理であった。否、その道徳感情は、人間本性論の場合とやや違ってわれわれに本源的 (original) に存し、直接的 (directly) に道徳的是認をなすある内的なセンス (internal sense) であるとされる限りでは、人間本性論よりも一層モラル・センスの立場に近づいたようにも見える。これについては前にふれたところであった。その限りでは、「功用性」 (utility) はいわばその根源的道徳感情の原理を見出すための、われわれの「人格価値」 (personal merit) に「共通する事情」 (common circumstance) にすぎなかったともいえる。その点からすれば、人格価値に伴うその感じの探究がヒューム道徳論の主題であったことになろう。

これを今少し補足して見る。いうまでもなく、ヒュームは決して道徳の懐疑家ではない。ヒュームによれば、あらゆる性格や行為が等しく人の愛情や尊敬に備いするとは考えがたいことで、人間におけるその差は歴然たるものがある。そして又、正邪 (Right and Wrong) の区別は万人のなしうるものであることは厳然たる事実である。勿論、功用性が是認される以上、その区別が後天的に、例えば教育などの影響を受けることは当然であるが、しかしあらゆる道徳的区別が人為に由来するのではない。「この教訓や教育という原理がたしかに強力な力を持つことは認めねばならない。……がしかし、道徳的好感や嫌悪のすべて (all) がこれから生ずるということは、賢明な研究者ならいかなる人も決して許しはしないであろう。そのような区別が心に生来的に備わったもの (founded on the original constitution of mind) によって自然になされるものでなかったなら、〈立派なと恥すべき〉 (honourable and shameful), 〈愛すべきといとわしい〉 (lovely and odious), 〈気高いと卑しい〉 (noble and despicable) という言葉は決して見られなかったであろう。仮りに政治家たちがそれを発明したのだとしても、その言葉を理解させることも、又それで聴き手に何らかの観念を伝えることも決して出来るものではない。<sup>(1)</sup>」ヒュームのこれらの表現に関する限りでは、人間はすべて生れながらにして道徳的存在であるといっても過言ではないであろう。少くとも、道徳的善悪を区別する素地は人間本性に本来的に備わっているものということになる。ヒュームの内的なセンスがいわゆるモラル・センスと全く同じかどうかはこれからの問題であるけれども、ヒュームの道徳論がそれに基づく限りでは、その功利思想にも抱わらず、ベンサムやミルと同じくしえないわけである。周知のように、ベンサムやミルの立場はそれを根拠とするものではなかったからである。ベンサムはその「道徳と立法の原理序説」で功利主義に反する三つの原理の中に同情、反感の原理 (sympathy and anti-pathy) をおき、それについての註のはじめにモラル・センスを位置させ、しかもヒュームをもそこに入れて批判しているのである。<sup>(2)</sup>

ミルも又、モラル・センスは道徳の究極的根拠とはなりえないとしてその「功利主義」で次のよう

(1) Enquiry. (以下、E. と略す) p. 214. (Selby-Bigge, ed.)

(2) Bentham : Introduction to the Principles of Morals and Legislation. p. 8. (The Works of Bentham. Bowring. ed.)

に批判しているのを見る。「(上の) 困難は、われわれに正邪を告げるあるセンス又は本能という自然的能力があるとする通俗論に訴えて見ても決して避けられはしない。というのは、そのような道徳的本能があるかどうかは先ず疑わしいのに、更に、そういうものを信ずる者で少しでも哲学に心する者ならば、問題となる個々の場合に、われわれの他の感覚が目前の景色や音を識別する場合のように何が正しく、何があまりかを識別出来るとする考え方は捨てざるを得なかったからである」<sup>(3)</sup>と。

ところで、このように、やや一方的にヒュームの道徳感情の立場を確かめて来たわけであるが、甚だ複雑なことは、はじめに述べた功利思想が、これと必ずしも相容れたい形でその他方にあるということである。問題点を明らかにするためにその面を少しく補足しておきたい。道徳原理研究において「功用性」はいわば主導的原理として強調され、善悪が問題となるときは抛りどころ、徳の明確な「標準」(standard)ともいわれている。更には、功用性の区別と道徳の区別はあらゆる点で全く等しい<sup>(4)</sup>とまでいわれるとき、功用性は先の単なる人格価値に共通する事情を越えて道徳の究極的根拠として説かれているかのようなのである。功利思想はヒュームにあって既に人間本性論の立場にも存するものではあるが、しかしそこではまだいわば底流としてあるものであった。それが道徳原理研究で表面にひき出された形である。結論部でも、道徳的区別、道徳的是認と功用の区別は殆んど同一視され、その功用性は是認の原理がひたすらに帰結されようとしているのを見る。もっとも、ヒュームにおいて道徳的区別と功用の区別とが同一視されているとしても、その表現には甚だ注意は要しよう。なんとなれば、ヒュームにおいて、功用性が必ずしも徳の全てではなく、功用とは別に、他人又は当人自身に「直接的に快適な性質」(immediatly agreeable qualities)も認められており、これが徳の四つの標準のいわば半分をなしているからである。ここにヒュームの問題点があり、後に改めて取り上げたいが、ただ、ヒュームによれば、功用を是認するとはいっても、それは功用自体では必ずしもなく、その目的である幸福を是認しているのであるという。<sup>(5)</sup> 功用そのものは幸福の手段として是認されるにすぎないわけである。そこでもし、直接的に快適な性質はむしろ直接的に幸福の内容を成すと見なすことも出来るとすれば、これが広い意味で功用性に含まれることも或はありえよう。とにかく、ヒュームはその道徳原理研究の結論部でこの直接的に快適な性質を功用性に含めてしまい、或は軽視し、徳と功用性は同じものとされているわけである。かくて幸福の道徳が唱えられ、或は徳の幸福が描かれることになり、逆に自他の幸福に何ら資するところのないものはむしろ積極的に悪徳の系列に入れられることになった。以下はその幸福の倫理をよく示したものといえよう。「ここで述べられたこと、即ち、徳をその真実の姿において、しかも甚だ魅惑的に描き、われわれに気やすく、親しく、いとしい気持で近づか

(3) Mill: Utilitarianism. p. 2. (Everyman's Lib.)

(4) E. p. 235—6

(5) E. p. 286

しめること、これ以上に社会にとって有益な哲学的真理がどこにあるか。多くの神学者たちやある種の哲学者たちが彼女にかぶせていた陰うつな衣服はみな脱ぎ去られ、現われているのはただ、優しさ、人間愛、仁慈、温和のみ。いや、適当な間隔で遊戯、ふざけ、お祭りさわぎもあろうというもの。この徳は無用な厳粛さや厳格さ、苦痛や自己否定を口にしない。彼女の唯一の目的は彼女の信奉者たちや全人類を、出来ることならその全生涯に亘って朗らかに、幸福にするにある。いつか又十分に償える希望のない限り決して快を手離すことはない。<sup>(6)</sup>」

もし、功用或は幸福が徳の全てであり、それが道德性の究極の根拠であるなら、先のヒュームの強調にも抱わず、われわれに根源的な道德感情或はモラル・センスは結局副次的な原理でしかないことになろう。否、むしろ不要となるのではあるまいか。

ヒュームのその道德感情の立場と、功利思想とはいかにして統一され得るのであろうか。

## (2)

以前の報告の末尾でも一言したように、この問題は単にヒュームに止まらず、実は最もそのモラル・センスの独自性を強調したハチスンでもいえるものである。気高く (noble) 崇高な (superior) 感において道德的是認をなす原理としてモラル・センスを説く一方で、「最大多数のために最大幸福 (the Greatest Happiness for the Greatest Number) をもたらす行為が最も善く、同様に、不幸をひき起す行為が最も悪い<sup>(1)</sup>」とするのもハチスンその人だからである。否、ある意味では、これはシャフツベリーやバトラーにも見られる、マングロサクソン共通の傾向であるともいえよう。そこで、ヒュームの上の問題をより明らかにするために、少し迂遠ではあるが、先ずハチスンのその二つの原理の関係を少しく掘り下げて見ることにしたい。特に、その二つが果して統一せられ得るものであるかどうかを見ようと思う。ただ、ハチスンの立場にはしばしば変化が見られるのでそれに注意しつつ、ヒュームと関係の深い初期のものから見ていくことにしたい。

ハチスンにおいて最も早い「徳や道德的善の観念の起源に関する研究」(An Inquiry concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good) (1725) は、その「序文」にも示されているように、二つの目的をもったもの、即ち、「この崇高なセンスによる是認の感の無私性」および、「有徳な行為の動機は決して利己的なものではない」ということの探究をその目的としたものであるが、全篇を通じて、モラル・センスの存在が強調されているのを見る。ところが問題は、ハチスンのその強調にも抱わず、モラル・センスの独自性は必ずしもつまびらかになっていないということである。ハチスンのモラル・センスの証明の骨子は、われわれの道德的是認は無私的であること、われわれは無私的に上述した社会の、或は他人の幸福を是認していること、

(6) E. p. 279

(1) Hutcheson : Inquiry. p. 107 (British Moralists, Selby-Bigge, ed.)

従ってわれわれにモラル・センスの存することを認めざるをえない、というにある。「われわれの是認する行為は人類にとって有用な行為であって、必ずしも是認する人にとってではない。<sup>(2)</sup>」「自利 (self-interest) を考えずにわれわれに是認をなさしめるある内面的なセンスのあることは明らかである。もしそうでないなら、われわれは徳を顧慮せず有益な側に味方すべきであろう<sup>(3)</sup>。」ハチソンのモラル・センスの証明は大体これの繰り返しといえる。もっとも、ハチソンにとっては、ホッブスやマンドヴィルのエゴイズムの論駁が最大の課題であったとも考えれば、<sup>(4)</sup> 肯づけなくてもないが、それにしても、これではモラル・センスの十分な証明とはならないであろう。勿論、それは決して理性でないと加えられることになるがそれにしても、社会や他人の幸福をのぞむ仁愛 (benevolence) の原理との区別は明白であるか。モラル・センスを「公共の福祉の欲望」<sup>(5)</sup> (desire of public good) と云いかえている場合など、表現上も仁愛とまぎらわしいこともあるのである。モラル・センスそのものが仁愛ではないとしても、モラル・センスの是認の根底に、実は幸福価値、功用性が考えられていることがないか、どうか。「このモラル・センスの普遍的根拠 (universal foundation) をなすもの、即ち仁愛についてどこまで人類の間で一致するかを示すためにわれわれが既にのべたところは、ある行為の是認の理由を求められたとき、われわれは常に公共への有用さを主張するのであって、本人への利益ではないということであった。<sup>(6)</sup>」ここでは功用性は道徳的是認の理由であるようにも見える。

もっとも、このようにその証明が不十分で、甚だ曖昧なものが見られるとしても、しかしその故に、ハチソンにおいてモラル・センスの存在そのものを否定するわけには勿論いかないことであろうし、そのモラル・センスを直ちに全く自然的原理としての仁愛と同一視してしまうわけにもいかないであろう。それは何よりも、「研究」冒頭から述べられている「自然的善」(natural good) と「道徳的善」(moral good) との区別から来るであろう。その概念規定には甚だ曖昧なものはあるとしても、「道徳的善悪の知覚は、自然的善や利益とは全く別である」<sup>(7)</sup> とせられる限り、モラル・センスは単なる自然的原理ではありえない。いわゆる「自然的才能」(natural abilities) が、道徳的善と区別されるのもその故である。<sup>(8)</sup> 又、仁愛、社会的功用を是認するとしても、その表現に注意して見ると、必ずしもその功用或は幸福それ自体の故ではなくて、むしろ行為についての美感においてとらえられているともいえよう。そこから、美感、特に全体的調和、秩序の感に合致しないものは仁愛と雖も斥けられ、逆に、ハチソンでは一般的には軽視されがちである自愛でも時には有徳とされるわけである。「実際的には甚だ有用な行為でも、もしそれが他人に対す

(2) Hutcheson : Inquiry, p. 82

(3) Hutcheson : Inquiry, p. 76

(4) cf. D.D. Raphael : The Moral Sense. p. 30

(5) Hutcheson : Inquiry, p. 119

(6) Hutcheson : Inquiry, p. 118

(7) Hutcheson : Inquiry, p. 69

(8) Hutcheson : Inquiry, p. 70. 84. 110

る親切心からのものでなかったら、道徳的な美しさを欠いているとうつつであろうし、反対に親切や、公共の福祉を促進しようとする企てが失敗に終わっているとしても、それが強い仁愛心から出ているのならば、最も成功したものと同じように愛らしくうつであろう<sup>(9)</sup>。」「われわれ自身の幸福を放棄することは道徳的に悪であり、全体 (the Whole) に対する仁愛の欠除を示すものである<sup>(10)</sup>。」先にヒュームで見た行動についての *amiable*, *odious*, *beautiful* などの感は全てハチスンのものであるが、この特殊な、不可思議な性質<sup>(11)</sup> (*occult quality*) 或は本能は、教育や習慣に由来するものでない<sup>(12)</sup> ことは勿論、神の意志からさえも独立したものであるという。「神について何らの考えもたず、来世の報いの考えが全くなくて、名誉や敬虔深さ、仁慈、正義の高い観念をもっている人は多くいるものであり、来世の罰を全く考えることなしに裏切りや残酷さや不正やを忌み嫌う」<sup>(13)</sup> からである。

モラル・センスの独立性は、スコット<sup>(14)</sup> のいわゆる第二期に当る「感情の本質と処し方」 (*An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*) と、「モラル・センスについて」 (*Illustrations upon the Moral Sense*) (1728) になると、次第にはっきりしてくる。Essay でハチスは、センスを五つに分類し、1. 外的センス、2. 想像の快、或は内的なセンス、3. 社会的センスとし、それに続いてモラル・センスについて次のように説明している。「第4類をわれわれはモラル・センスと呼び、これによって≪われわれ自身や他人の徳や悪徳を知覚する≫のである。これは上のセンスとは明白に異なったものである。というのは、自分や他人の徳や悪徳について殆んど考えないでも、他人の運命についてひどく影響される人は多いからである」<sup>(15)</sup>と。モラル・センスは分類上も「他人の幸福を喜び、不幸を厭う」社会的センス乃至同感や、第5類の名誉心とも明確に区別されることになったわけである。ここでも注目されることは、上品さ、威厳のあること、人間性に適っていること、その他自然的才能が高く評価されながら、道徳的善悪の知覚とは違うとされていることである。<sup>(16)</sup> *Illustrations* においてハチスは、行為の是認と選択 (*election*) とを区別するようになったが、そこで、行為の理由づけに関して次のようにいわれているのが何より注目される。「行為に駆らせるどのような理由 (*reason*) もそこに既に本能や感情を前提しており、正しいとなす理由はモラル・センスを前提している」<sup>(17)</sup>と。モラル・センスは道徳的理由づけの根拠となった。ヒュームに深いかかわりをもつのは以上の二期のものといえようが、因みに後の「道徳哲学」 (*A System of Moral Philosophy*) (1755) にふ

(9) Hutcheson : *Inquiry*, p. 98—9

(10) Hutcheson : *Inquiry*, p. 104

(11) Hutcheson : *Inquiry*, p. 156

(12) Hutcheson : *Inquiry*, p. 82

(13) Hutcheson : *Inquiry*, p. 79

(14) Scott : *Francis Hutcheson*, p. 198

(15) Hutcheson : *Essay*, p. 394 (*British Moralists*, Selby-Bigge, ed.)

(16) Hutcheson : *Essay*, p. 394

(17) Hutcheson : *Illustrations*, p. 404 (*British moralists*, Selby-Bigge, ed.)

れておくと、そのモラル・センスは多く「道徳的能力」(moral faculty)とも呼ばれ、バトラーの影響もあって著しく権威あるもの、威厳(dignity)のあるものとして高められて来ているのを見る。それに伴って、功用からの独立もより明確にうたわれて来ている。ハチスンによれば、われわれにとって、否、社会全体にとって有用な気質や行為で、しかも崇められないようなものが沢山あるという。<sup>(18)</sup> 美感が全て功用性に帰着されるものでないように、<sup>(19)</sup> 道徳においても、「そのものがよい(excellent)からそれを眺めて心地よく感ずるのであって、それがわれわれに快を与えるからよいと見なされてはならない<sup>(20)</sup>」のである。つまりわれわれは幸福において道徳的に善いというよりも、道徳的善において、或はモラル・センスにおいて、幸福になるというべきである。<sup>(21)</sup> 例の自然的才能についてもいわれているが、注目されることは、それは品位(grace)、威厳(dignity)あるものまで賞讃されながら、しかし、「道徳的是認とは全くちがった感じである」<sup>(22)</sup> として斥けられるのである。モラル・センスは、その特殊な感じに、本質をもつといわねばならない。

ところで、上においてわれわれは、ハチスンのモラル・センスの独自性を可能な限り確かめて来たわけであるが、注意されることは、独自の原理とはいっても必らずしも、絶対的、固定的であることを意味しないことである。ハチスンはその初期からモラル・センスの普遍性(universality)を強調しているが、<sup>(23)</sup> しかしこれも絶対的な意味でいわれているものでなく、モラル・センスはむしろかなり変化し、啓発されうるものであり、<sup>(24)</sup> ある程度の相対性をもつことも必らずしも否定されてはいないのである。<sup>(25)</sup> しかし、それでも、他の五官よりは、はるかに普遍的であるという。<sup>(26)</sup> ハチスンによれば、道徳的是認が違ふのは、実は、モラル・センスの相違というよりむしろ、センスに提示される観念(notion)や、意見(opinion)の違いによるもので、「道徳哲学」によると、主には、幸福についての観念や、行為の及ぶべき社会の範囲についての考え方、更には神意についての観念の相違などによって違ってくるのだという。<sup>(27)</sup> そのことから直ちに、モラル・センスに既に理性が先立っていると見る必要は必らずしもないわけであるが、しかしそこにおいてともすると、功用や神意がモラル・センスの独立を侵し、更にはモラル・センスの根底の原理として働いているかのように見えるものがある。例えば、「父親にその子供を確認させることを有益なことと思わず、又、それを望まれない国がもしもあるとしたら、父親どもは、もつと文明国で

<sup>(18)</sup> Hutcheson : System, p. 81

<sup>(19)</sup> Hutcheson : System, p. 18

<sup>(20)</sup> Hutcheson : System, p. 19

<sup>(21)</sup> Hutcheson : System, p. 27, 55

<sup>(22)</sup> Hutcheson : System, p. 27—8

<sup>(23)</sup> Hutcheson : Inquiry, p. 127

<sup>(24)</sup> Hutcheson : System, p. 60

<sup>(25)</sup> Hutcheson : Inquiry, p. 150

<sup>(26)</sup> Hutcheson : System, p. 89

<sup>(27)</sup> Hutcheson : System, p. 92—5

なら社会にとって 破滅的なことと思われることをしても、 少しも道徳的に悪いこととは思わないであろう。<sup>(28)</sup>」 神意についての観念の相違がいかにもラル・センスを狂わすことか。<sup>(29)</sup> 初期の Illustrations などにおいても、 モラル・センスの普遍性、 その正しさについて様々の問題が出されているが、 その際のそれらの拠りどころ、 あやまっている場合の訂正の根拠は、 やはり、 社会への功用であり、 功用を基準とする多数の判断であり、 神意である。<sup>(30)</sup>

ハチスンのモラル・センスの独自性については多くの問題点が指摘されているところであり、 われわれの考察も決して十分なものではないが、 上に見るように、 モラル・センスに立っている筈でありながらいつの間にか功用を更に究極の根拠としているかに見えるとき、 しかし乍らその功用にも帰してしまえない何かが残るのを見るとき、 われわれはこれをそのまま、 ハチスンにおける二つの根拠と見るしかないのではあるまいか。ハチスンにおいては勿論モラル・センスと功用は密接な関係を成しているものであるが、 しかし、 ある意味ではヒューム以上に相容れがたい別々の根拠として並列していることにならないか。実践に関してそれがよくあらわれて来るようである。ハチスンは時々、 モラル・センスを道徳的実践の能力とも見なしているが、<sup>(31)</sup> しかしその徳のすすめになって結局、 何よりも当人の幸福を語るとき、<sup>(32)</sup> やはり、 その二元性があらわれてくるのを見る。ただハチスンにおいて、 いわば互いに独立しているその二つの根拠の間に統一があるとすれば、 それは結局神学的解決による以外ではないのではなからうか。「われわれのモラル・センスは、 優しい情をすべて是認するようにつくられているが、 神はこのことが彼の被造物の幸福に向うということを知って居られるに違いない。従ってそれは神の優しい情や仁愛の証しであり、 そこからわれわれは神を是認するものである。<sup>(33)</sup>」 ここには、 モラル・センスと、 全体の幸福と、 神の意志とがいわば三つ巴になっているともいえよう。後の「道徳哲学」の立場に至るとこれは更に進んで、 神の善さを確かめ、 愛することなしには、 われわれに真の幸福も、 道徳もありえないとされる。<sup>(34)</sup>

### ( 3 )

さて、 われわれは、 このハチスンから再びヒュームに戻らなくてはならない。ヒュームの先の二つの根拠の問題を、 ハチスンをも背景としつつ、 考えて見るとどうなるか。

ところで、 ヒュームにおけるその問題の解決は、 結局、 ヒュームのいわゆる内的なセンス、 いわ

<sup>(28)</sup> Hutcheson : System, p. 92

<sup>(29)</sup> Hutcheson : System, p. 95

<sup>(30)</sup> Hutcheson : Illustrations p. 413ff

<sup>(31)</sup> Hutcheson : Inquiry, p. 106. System, p. 61~2

<sup>(32)</sup> Hutcheson : Inquiry, p. 155

<sup>(33)</sup> Hutcheson : Illustrations p. 412cf. Inquiry, p. 175

<sup>(34)</sup> Hutcheson : System, p. 204. 217.

ばモラル・センスにあたるヒューマニティの原理の性格にかかっているといってもいいであろう。そこで先ず、そのヒューマニティの原理と功用性との関係を、ハチスンを念頭において見直して見る必要が出てくる。

結論的というならば、甚だ驚ろくことに、ヒューマニティは、ハチスンにおいて正に功用性との関係で問題となった当の原理であるということになる。つまり、ヒューマニティは功用性と一体的な原理、或は功用のセンスそのものである、ということも出来よう。ヒューマニティにおいて、モラル・センスはいわば功利主義の方向にスッキリと整理された感じである。

この原理そのものについては以前の小論でややくわしく検討してあるので、その詳細は省き、次の三点においてそれを簡単に指摘しておこうと思う。

a) ヒューマニティは仁愛の原理であること。

改めて述べるまでもなく、ヒューマニティは概念的には、人間本性論の場合と違って人類愛であり、仁愛、友愛、思いやり (fellow-feeling) と同じものとされているものである。仁愛が果して真に道徳的区別の原理たりうるかどうかは勿論問題であろうが、ハチスンにおいて見たように、他人や社会の幸福を選択し、不幸を厭うには問題はないであろう。そして又、ヒュームがヒューマニティにおいて道徳的区別をなすというとき、それは、この幸福の選択 (preference, choice) 以上の意味をもったものでは必らずしもないのである<sup>(1)</sup>。

もしそのように、われわれに本来的に備わる道徳感情或はモラル・センスが実は仁愛の原理に他ならないとなれば、そのような本来的モラル・センスを認めない功利主義の立場と決して相違うものでないとは、ミルが「功利主義」で言明するところであった。「(義務の念が先天的なものか、後天的なものかという) 問題でもし何か先天的なものがあるとしたら、私はその先天的感情が他人の快苦に対する配慮のそれであってはならない理由はないと思う。もし、直覚的に義務的であるような道徳の原理があるとしたら、それはきっとこのような他人への配慮であるに違いない。もしそうなら、直覚的倫理学は功利主義の考えと一致し、両者の間には最早や、争うことはないであろう。<sup>(2)</sup>」

b) ヒューマニティは実際は同感であるが、ヒュームはそれを仁愛と見なしたこと。

ヒューマニティは上に見たように概念的にはたしかに仁愛の原理ではあるが、「一般的仁愛 (general benevolence) とも呼ばれて友情などと若干の区別も見られないではない。<sup>(3)</sup>」そして又実際、ヒュームのヒューマニティの現実としているものは、初期の同感原理に他ならないのである。ところが、人間本性論の同感ハチスンはエゴイズムの原理ではないとしても仁愛の原理でもなかった。それはあくまでも、情緒の無私的なコミュニケーションにすぎないことは以前述べたところであ

(1) E. p. 235. 271

(2) Mill : Utilitarianism, p. 28 (Everyman's Lib)

(3) E. p. 298.f.n

る。(4) 道徳原理研究のヒューマニティも時には同感とよばれ、殆んど両者区別なくつかわれており、その説明例からしても、初期の同感と余り違ったものでないことも前の小論で述べた。しかるにヒュームは、その同感或はヒューマニティを、以前のように必ずしも快苦のコミュニケーションではなく、幸、不幸のコミュニケーションにおいてとらえ、幸福のセンス、仁愛と見なそうとしているわけである。これは何を意味することになるか。前に、これは、道徳的判断の無私性、快樂主義の克服を意味するものであらうととらえたが、それもさることながら、その微妙なニュアンスが示すように、むしろ同感を功用性、幸福と結びつけようとする意図を表わしたものととるべきではなからうか。

もともと、人間本性論の同感は、仁愛ではないが、しかし、功用性と全く相容れないものでもなかった。そのことは以前指摘したところでもあるが、それは人間本性論の公刊前にハチスンに宛てた次の書簡が簡潔ながらよく示しているように思う。「ついでに、公共の福祉 (public good) や個人の幸福への傾向なしに有徳であるような性質が一体あるかどうか、考えて載きたい。もしこれらの傾向なしにはありえないとなれば、われわれはそれらの価値が同感から来ると結論していいと思う。(5)」ここには、ヒュームの功利思想がかなり早い時期からのものであることも示されているわけである。ヒューマニティにせよ、同感にせよ、ハチスンのセンスの分類からすれば、モラル・センスとは全く異ったものであることはいうまでもない。

c) ヒューマニティの導入において功用性と一体であること。

そもそも、道徳原理研究においてヒューマニティをはじめて導入するとき、実はそれは功用性から導かれたものであることに留意する必要がある。ヒューマニティの独自性はいわばその後からつけ加えられたものなのである。その次第をもう少し敷衍すると、ヒュームは先ず、誰でもが賞讃する徳として、仁愛と正義の徳を掲げ、それらの徳において価値として共通する事情を探し求めて結局、仁愛の徳の価値は少くともその一部 (a part) は人々にもたらす恩恵、つまり功用にあると見出す。正義の場合は更に仁愛と違って、その賞讃、是認は全て (all) 社会にもたらす功用の故であるという。このように、われわれが社会的徳を賞讃するのは主にその功用の故であることが明らかになったが、ではその功用を賞讃、是認する気持は一体どこから来るのであるか。ヒュームによれば、その功用の目指すところのものが何程かわれわれにとっても快適でなくてはならず、自然的な感情に訴えるものでなくてはならない筈という。従ってそれは「自利の観点からか、或はもっと気前のよい動機、配慮から来るものかの何れかに違いない。(6)」ヒュームはここでそれは決して自利によるものでないことを数々の例を上げて証明し、結局、「社会の幸福に資するものは全て、直接的に、われわれの是認と好意をうける」(7) と結論したのである。ヒュームによればその

(4) 拙稿「ヒューム道徳感情の一考察」—同感原理を中心として—(鳥取大学教養部紀要第二号)

(5) Burton: Life and Correspondence of David Hume, 1, p. 115

(6) E. p. 215

(7) E. p. 219

原理がヒューマニティに他ならない。われわれはここでハチスンの「研究」での問題点を思い出すが、この限りでは、ヒューマニティの原理はむしろ、当初から、功用を是認するためのセンス、功用のセンスとして導入されていることになるわけである。

#### (4)

ところで、このようにヒューマニティは功用のセンスであるとなれば、このヒューマニティにおいてわれわれの最初の問題、統一しがたく見える二つの根拠の間が、少くとも形式的にはつながったことになろう。それは、人間本性に生来的に存する普遍的な原理として、先の内的なセンスを説明するものでもあったから。しかしながら、われわれが先にハチスンを通して確かめたところでは、モラル・センスと功利主義との統一は甚だむつかしく、結局は神学的解決を必要とするものようであった。ヒュームの内的なセンスがモラル・センスに近ければ近い程、それと功利思想との統一はむつかしい筈であろう。ヒューマニティによる統一に果して問題がないであろうか。

ところが、初めにも述べたように、ヒュームは、道徳的区別と功用の区別は全く等しいと確信しているのである。「さて、この（功用の）区別は、そのあらゆる点において道徳的区別と、その根拠についてこれまで実にしばしば探究されて来ながら無益に終わっているその区別と全く等しいのである。同じ心の資質が、いかなる場合にも、道徳的感情とヒューマニティの感情に心地よいのであり、同じ気質が双方の感情に強く訴えるのである。接近や結合によって様々の対象に同じ変化が生じると、双方共に活気を呈して来るのである。そこで、哲学のあらゆる規則によってわれわれは次のように結論しなくてはならない。即ち、これらの感情はもともと同じものなのであると。というのは、個々の場合に、しかも極めて些々たる点においてすら、それらは同じ法則に支配され、同じ対象によって動かされるからである。<sup>(1)</sup>」しかし、果して、ヒュームの確信するように、道徳的区別と功用の区別は全く等しいかどうか。もし、両者の間にくい違いのあるとき、ヒュームはこれにいかに対するか。

a) これを、先ず、ヒューマニティ或は功用の感による区別の性格から検討していこうと思う。先にも一言したように、ヒュームにおいてヒューマニティによる道徳的区別とは実は幸福の選択に他ならなかった。ヒュームによれば人間は不決断のロバとちがって必ずしも有用なものや有害なもの、幸福と不幸の区別をし、前者を選択する筈である<sup>(2)</sup>、という。

ところで、道徳的区別とはそのような幸福の選択に他ならないならば、逆に幸福のイメージを起すものは——勿論、心の性質（qualities of mind）を無私的に見て——全て徳ということになる。もしそうだとするならば、これはハチスンのいわゆる「自然的善」ではあっても、必ずしも

(1) E. p. 235—6

(2) E. p. 235

「道徳的善」とはならないのでなかろうか。もっとも、ハチスンにおいても、その「道徳的善」の概念は必ずしも明確なものではなかったが、しかし、そのモラル・センスは必ずしも単なる自然的感ではなく、「不可思議な本能」による特殊な感じでもあった筈である。それがもっともよくあらわれたものが、しばしばふれた「自然的才能」であった。ところが、ヒュームでは、これを感じにおいて除外する理由はありえないのである。「言葉についてかくも甚だしく神経質になったり、その感じが徳の名に値いするかどうかを論議する理由が一体どこにあるのだろうか。たしかにこれらの性質の生み出す是認の感じは、正義や人類愛の徳に伴うものよりは劣っている (*inferior*) かも知れず、更に何かしら異っている (*different*) といえるかも知れない。でも、それが、これらの性質を他の分類や名称で括ってしまう十分な理由とは思われない。<sup>(3)</sup> 価値において劣り、何かしら感じがちがうことまで一応認めながらも、それを斥ける理由にはならないというのである。初期の同感が道徳原理研究で本源的のヒューマニティになって一步モラル・センスに近づいたかのように見えたが、しかし、必ずしも、そうではないことをこれはよく示していると思う。むしろ功用の感となることによって、有用なるものは一層是認されることにもなり、そこから身体的にすぐれたもの、財富のあるものの賞讃まで殆んど、同じものとして加えられいてるのを見る。<sup>(4)</sup> これはもはや、モラル・センスではない。

ヒューマニティの是認がこのように必ずしもハチスンの「道徳的善」とならないことは、更に正義論においてもよく見られる。道徳原理研究の正義論は、人間本性論の場合程、その人為性が強調されてはいないが、しかしここでも、正義の価値は全てその功用的性にあるとされ、正義はその功用的の故に人為的につくられたものであことは否定されたわけでない。そこから、功用的の関知しないところでは、正義は意味をなさない。例えば、「船が難破したとき、以前の所有の制限を無視して掴みうる限りの手段や道具を奪ったとしても、果して罪となるや?<sup>(5)</sup>」正義は、ヒュームによれば、社会において最も賞讃される徳であるが、しかし、その賞讃、是認の念は、決して生来的に、道徳独自のものとしてあるのではないという<sup>(6)</sup> もしそうならそれは一般的功用的に伴っていわば二次的に生じて来る感情でしかないともいえる。

既に前章で、ヒュームのヒューマニティの原理と、ハチスンのモラル・センスの違いは明らかであったが、上に見たような自然的才能や正義の感において、ヒュームのヒューマニティ或は功用的の感と、道徳的区別を生来的のものとする立場との距離は更に明らかにされたわけである。

b) そもそも、現実に道徳的区別とされているものが果して全て功用的の区別なのであろうか。もしそうでないとしたら、ヒューマニティは道徳の根本原理として必ずしも適当ではないことになろう。これをヒューム自身がその観察の素材としたものから敢えて探ってみようと思う。

(3) E. p. 316

(4) E. p. 244f

(5) E. p. 186

(6) E. p. 201

何よりも問題となるのは、最初に述べたあの「直接的に快適な性質」であることはいうまでもない。ヒュームもいうように、「この是認の感情には、功用或は未来の有益な結果の考えは何ら入っていない」筈だからである。しかしそれにも抱らず、同じ功用の感によって是認されるという。ヒュームによれば、「これは社会的、個人的な功用の考えから生じる、あの別の感情と類似した感情である。人類の幸福や不幸への同じ社会的同感、或は思いやりが双方を生むのである。<sup>(7)</sup>」ここには表現上の曖昧さもあると思うが、それはともかく、いかにして功用と異なるものを功用のセンスで是認するのであろうか。その統一は結局、初めに述べたように、これらの性質はその快において直接的に幸福の内容を成すと考えることによるしかないであろう。ところが問題は、これらの性質の是認の例に注目するとき、広義の意味にとっても必ずしも功用の故とのみいいがたいものを見ることである。「ソクラテスを尊敬しないものが一体いるだろうか。ひどい貧乏と家庭的な悩みの中で、常に静かで、満ち足りておったソクラテスを。彼は友人や弟子の援助を全て断わり、恩義に頼ることをさえ避けて、富を軽蔑し、自由を守ったのである。<sup>(8)</sup>」ヒュームはこれを本人自身に直接快適な性質の例としてあげているのである。ソクラテスの賞讃、尊敬はたしかに事実であろう。そしてソクラテス自身、ある意味では上に述べたように快適で、幸福であったかも知れない。しかし、そのソクラテスの快、ソクラテスの幸福の故にのみ、人は皆、彼を尊敬しているのであろうか。この直接的に快適な性質については、人間本性論でも勿論述べられているものであるが、しかし、その是認の根拠は、むしろ基本的には、観察者の側の感じにあったといえよう。つまり、基本的には、先のハチソンの美的なモラル・センスの立場に立っているわけであるが、この道徳原理研究でも、自他に直接快適とされる多くの例に、むしろ功用の故というよりは、その立場に近いものを見ないであろうか。「礼儀正しいこと、或は年齢や性や役割、社会的地位に適わしいようにつとめることは、直接的に他人に快適な性質とされて、その故に賞讃され是認されるであろう。男性の女々しい振舞い、女性の荒々しい態度、これらはそれぞれの役割に不相当で、その性に期待する性質と違っているところから醜いのである。……その不釣合が目にはきわり、眺める者に不快な感じを与え、非難や否認となるのである。<sup>(9)</sup>」これらはたしかに眺める者に快苦を与えようが、賞讃や非難はその眺める者の幸不幸からでは必ずしもなく、その快苦に既に、ある種の評価基準、或は期待感が先立っていないであろうか。「動物的な便宜や快楽は次第にその価値を減じようが、内面的な美しさ (inward beauty) や道徳的優雅さは、努力する毎に身について、精神は次第に完成に向い、理性的存在を美しくしているのである。<sup>(10)</sup>」これを単なる功用の感に基づけるわけにはいかないであろう。

道徳的区別の全てを、功用の区別と見るには、多くの問題があることが示されたわけであるが、

(7) E. p. 260

(8) E. p. 256

(9) E. p. 266

(10) E. p. 276

しかし、ヒュームは、あらゆる徳を有用と快適に分類し、結局は、功用、幸福に含めることによって、道徳的区別と功用の区別は全く等しいと見なすわけである。そこから例えば、真実 (truth) や正直なども社会や当人に有益であるが故に是認されるものとなり、<sup>(1)</sup> 逆に、如何にしても功用、幸福に入らないものは、たとえ事実としてあるものでも、それは迷信、狂信によるものとして、むしろ積極的に悪徳の系列に入れられることになった。そこには、ある意味では、かなりの無理があったといわねばならない。

これは一体、何を意味するものであるか。

### (5)

結論的にいうならば、ヒュームはこの道徳原理研究に至って新しい徳の体系を、つまり功利主義、或は幸福を究極価値とする新しい倫理学を打ち立てようとしているものではなからうか。われわれの初めの問題は結局、ヒュームのその倫理学の意図の問題に帰着するのではあるまいか。

このことは、道徳原理研究における立場の変化を考え合わせると更に明瞭になるようである。周知のようにヒュームは、道徳原理研究に至って以前の徳の解剖家の立場を捨てていわば徳の画家となった。徳の美しさと悪徳の醜さを描くことによって人を前者につかしめ、後者を厭うようにさせるのがその倫理学のつとめとなった。<sup>(1)</sup> これにはハチスンの影響が甚だ大きいものがあったことはよく指摘されているところであるが、人間本性論の立場ではかたくなまでその解剖家の立場が固執されていた。それは人間本性論の末尾でもヒューム自身によって述べられているところであるが、ハチスン宛の書簡に同じような表現ながら更によくあらわれている。<sup>(2)</sup> ところで道徳原理研究で徳の画家としてそれをすすめるとき、その徳は当然に実践しうるものでなくてはならない。そして実践的な徳とはわれわれの感情に訴えるもので、それ自体目的であるようなもの、<sup>(3)</sup> つまりは、「徳がわれわれの幸福となり、悪徳が不幸となる」<sup>(4)</sup> ようなものでなくてはならない。ヒュームはこのようにもいっている。「それが個人の利益になることを示さない限り、いかなる徳のすすめも無駄である」<sup>(5)</sup> と。けだし、幸福を求め、苦痛を避けるのはわれわれにとって最も根源的な欲求であるから。<sup>(6)</sup>

ところで、功利思想は、既に人間本性論の時にいわば底流として存していたことは、しばしば述べたところであるが、道徳原理研究に至ってヒュームは、このような立場の変化と相まって、その底流としてあった考えを、むしろ表面に出すべき必要性を感じたのではなからうか。幸福が究極の

(1) E. p. 238

(1) E. p. 172

(2) Burton : *Life and Correspondence of David Hume*. I. p. 112

(3) E. p. 293~4

(4) E. p. 173

(5) E. p. 280

(6) E. p. 293f

価値であること、社会的、個人的幸福以外に道德の根拠はありえないことをヒュームは今、はっきりと確信するようになったのであろう。そこで、それに基づいて、幸福の道德を新しい体系として樹立し、それを説きすすめることを主眼としたのではあるまいか。それが、最初われわれが見た幸福の徳なのであろう。

勿論、このことは、決して事実を無視することを意味するものではない。むしろヒュームのその幸福価値はあくまで事実の観察から、つまり経験的確定として導き出されたものであり、それ故に、「ほんの一瞬なりと、自分の胸に手を当てて考えれば」、<sup>(7)</sup> 誰でもわかることなのである。事実と観察に基づかない倫理学はヒュームの企図するところでは決してない。<sup>(8)</sup> そして又、それ故にこそヒュームは幸福道德是認の原理をあくまで人間本性に探し求めようとしたわけであるが、ただ、この道德原理研究のヒュームは、必ずしもその現実の、或は事実の原理の分析、解明をその倫理学の主眼とするものではなくなったのだと思う。たしかに事実に基づく価値観ではあるけれども、しかしそれも必ずしも事実の全てから来たものでもなく、事実を事実として忠実に分析し、完全なる帰納法でその価値の根拠を導出したというよりは、事実の中の主たる力をもつものの発見で、事実の分析は中止したということではなかるうか。ある原理が明白な場合それ以上むつかしく考える必要もないし、<sup>(9)</sup> どこかでわれわれの究極原理の探究は中止せねばならない<sup>(10)</sup> とも云う。道德原理研究では、人間本性論と比較にならない程に多くの事例が並べられているが、それも決して単なる羅列ではなく、全てヒューム自身の理論の裏付けとして用いられている<sup>(11)</sup> ことはいうまでもない。しかし、その理論付けそのものが実は必ずしも事実の分析解明のためだけではなくて結局、徳の美しさと悪徳の醜さを示すことに連なっていることが気付かれるのである。煩雑な議論と見えるものが全て付録にうつされているのも、議論のための議論に近い形と見えて徳のすすめとはやや遠くなるのが、その最も強い理由であったと見ることも出来るのではあるまいか。道德原理研究の立場が、人間本性論の立場よりも思想的に進歩したとは必ずしもいえないであろうが、しかしヒューム自身にとっては、ひたすらに、モラル・センスとしてのいわゆる「特殊な快苦」の解明、その原理の探求に徹した人間本性論の立場とはかなり違って、この新しい倫理の体系の建設は大きな意味をもったものと思われる。

ヒューマニティの原理は、ヒュームのこの新しい徳論の方向に生来的な原理を統一すべく、その後から求められたものではあるまいか。それはたしかに、いかなる人間もが持つ普遍的、包括的な幸福の感<sup>(12)</sup> であるとされる限り、幸福道德と符号し、これのみが幸福価値と生来的な心情を一元化するものともいえよう。その意味では、ヒュームの功利主義は大きな特徴をもったものといえ

(7) E. p. 174

(8) E. p. 175

(9) E. p. 219

(10) E. p. 219~20f.n

(11) E. p. 177f

(12) E. p. 272

る。ただ、われわれが最初に見た、根源的道德感情、或は内的センスがこのヒューマニティと同じものといえるかどうかは甚だ問題であろう。既に人間本性論においても、その基本的道德感情乃至モラル・センスの立場と、同感の間にはかなりのギャップが見られていたことであった。しかしヒュームは、それを敢えて幸福のセンスと見なそうというのである。これは一面ではハチスンなどの考え方を受けつぐものであるが、しかし本質的にはそれと全く異質の道德論を打ち出したことになろう。そのモラル・センスの特殊な感じとの決定的な距離をわれわれは、「最近の哲学、特に倫理学は全て神学と結托している」<sup>(13)</sup> という批判に見るように思う。

---

(13) E. p. 322