

成城大学経済研究所
研究報告 No. 22

ヒュームの情念論と判断力

——『人間本性論』を通して——

角 田 俊 男

1999年3月

The Institute for Economic Studies
Seijo University

6-1-20, Seijo, Setagaya
Tokyo 157-8511, Japan



ヒュームの情念論と判断力

——『人間本性論』を通して——

角 田 俊 男

- 1 はじめに 愛国心・啓蒙・情念
- 2 デカルトによる情念の見直し
- 3 間接情念と価値の主観化
- 4 意志と情念の情況
- 5 正義と政治的服従の一般規則と利益の共通感覚
- 6 一般的観点と反省的判断力
- 7 おわりに 「名誉の人」と「冷静な反省の人」

1 はじめに 愛国心・啓蒙・情念

情念の統御は政治的判断力を備えた統治者や市民の育成のプログラムの一環として古典古代以来、道徳・政治学・雄弁術等の目的の一つであって、情念を扱う哲学は明確な社会的役割を担うものだった。1707年のイングランドとの統合後、周縁地域として連合王国に組み込まれた啓蒙期のスコットランドにとって偏った情念の問題は商業の利己心と偏狭な愛国心との二つの局面で表れていた。本論はヒュームの情念論をそうした情況に置かれたスコットランド人に向けた「北イギリス人 North British」としての市民教育のための判断力改善の試みとして理解する。一般的に自由な政治を支える市民の判断力は規則に依拠しないものであり、規則は市民の自由な判断力を封じこめ市民に対する支配・統制をもたらす。このように対立関係にあると言える判断力と規則がヒュームの認識・情念・道徳論を通して顕著な役割を果たしている。ヒュームにおける市民の判断力の評価を明らかにするため判断力と一般規則との弁証法的関係を考察することが本論の理論的な関心となる。またヒュームの代表する西欧の18世紀は判断力に対立する情念として栄光を追求する貴族の徳である気概の情念や宗教的熱狂を指摘し、この情念に取って代る穏やかな情念を提供する商業の時

代と自己を意識したことはよく知られている。この同時代認識としての商業精神論との関係でヒュームの情念と判断力の議論がどう位置付けられるかについても、歴史的な関心として言及する。この二つの関心は商業社会における政治という問題に収斂する。彼の『人間本性論』に本論の対象を限定するが、その序文は道徳学の対象を「我々の趣味と感情 our tastes and sentiments」(Txv)としている¹⁾。「趣味」とは判断力のことであり、判断力は特に専門分野に分断されることなく、包括的に美学、道徳、政治等に共通の能力として考えられている。この序文から道徳学と情念論が関連し、そこで判断力が中心的主題となることは明らかである。初めに彼の情念論の歴史的コンテクストとして啓蒙期のエディンバラの思想状況をフィリップソンの研究²⁾によって概観しよう。

1707年の合邦条約によりイングランドの市場とスコットランド議会を交換した後、エディンバラ市民はそれまでの政治的独立に代わる新たな国民のアイデンティティを模索することを余儀なくされた。1720年代頃から貴族と知識人の愛国的な市民は民間の諸協会、教会と大学、法曹の残された自律的な制度を拠り所として、ロンドンの党派抗争に揺れる国政からは距離を取る一方、政治的独立に代わって祖国の経済・文化の発展の促進に新たなアイデンティティの方向を求め、それによる私的な生活様式の洗練に公共的徳の再生を見出した。このようにスコットランド啓蒙は合邦の近代化・イングランド化のイデオロギーを新たな愛国心として推奨した。さらに1750年代には経済成長による社会関係の流動化で寡頭制支配が揺らぎエディンバラへのコミットメントが低下した貴族に対して「選良協会 the Select Society」を主催した知識人が社会の指導者となり文明の価値観をアイデンティティとして提供するまでに至った。ヒュームはその無神論の悪評にもかかわらずそうした中心的指導者の一人として認め

1) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, eds. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1989. 大槻春彦訳『人性論』岩波書店, 1946-52年, 木曾好能訳『人間本性論 第一巻 知性について』法政大学出版局, 1995年。本論を通じて同書からの引用は本文中に括弧内に略号 T と Nidditch 版のページ数を示す。訳文は、第一巻については新訳にはほより、それ以外の巻は旧訳を参照しながら訳出した。

2) Nicholas Phillipson, 'Culture and Society in the 18th Century Province: The Case of Edinburgh and the Scottish Enlightenment,' in ed. L. Stone, *The University in Society*, vol. II, Princeton: Princeton University Press, 1974, pp. 424, 435-446; Nicholas Phillipson, 'Hume as Moralizer: A Social Historian's Perspective,' in ed. S. C. Brown, *The Philosophers of the Enlightenment*, Sussex: Harvester Press, 1979, pp. 143, 144, 151.

られていた。啓蒙の文明の価値観の中心は洗練された作法と趣味からなる礼節 (politeness) にあり、これが愛国的市民が追求すべき新たな公共道徳であった。伝統的にスコットランドの愛国心の重点は未発達であった政治制度よりもその自由を支える武勇の生活様式 (manners) に置かれていて、私的な生活様式に公共的の意味が認められていたが、武勇から私的な生活様式の洗練に代わったのである。礼節の市民道徳を広める国民的課題に応えたのが『スペクテイター *The Spectator*』とヒュームの道徳論であった。封建領主から近代市民への生活様式と徳性の変化は、都市市民の私的な社交での作法としての『スペクテイター』の実践道徳への広範な需要をスコットランドで生み、ヒュームはそうした市民道徳を市民向けのエッセイという形式で展開し、さらにそうした市民の私的幸福と徳を支える制度論として正義の規則を説いた。

このようにフィリップソンが特殊スコットランド的歴史情況のなかで解釈したヒュームの市民像は、シヴィック的と言うよりもキケロ的伝統に拠り、共和国よりも文化的共同体の一員として政治生活から距離を取る私的な「無関心の自由 *liberty of indifference*」を中心に構想されている。さらにそれは権力からの個人の自由を確保する自然法学の伝統と結びつくものである。この「社会史家の視点」に対して、ロバートソンはスコットランド啓蒙に経済と政治の関係をめぐる普遍的問題を見ようとして、商業社会一般の展望をヒュームの奢侈の再評価に求める。経済発展は社会的には技術の進歩、富裕化を通じて従属的社会関係から自由な中産層の成長を促し、精神的には公共的徳性を向上させて勤勉と規律により軍事的勇氣の効力を増加し政治に抑制と温和さを確保する。このヒューム解釈は商業により市民の政治的能力と意欲は向上すると商業とシヴィック的徳を両立させ、商業社会での公共活動への「参加の自由 *participatory liberty*」を強調している³⁾。

以上の二つのヒュームの市民像は政治的判断力の二つの代表的理論と対応することが注目される。つまりビーナーが対比したカントとアリストテレスの判断力論である。前者は観察者の特定の共同体から距離を取った普遍的視点から

3) John Robertson, 'The Scottish Enlightenment at the Limits of the Civic Tradition,' in eds. Istvan Hont and Michael Ignatieff, *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 139, 140, 157-160. 鈴木亮訳「シヴィック的伝統の極限にあるスコットランド啓蒙」『富と徳—スコットランド啓蒙における経済学の形成』水田・杉山監訳、未来社、1990年、231、255-258頁。

の反省を中心とするのに対して、後者は市民の同感＝共同判断による特定の共同体への関与を中心とする⁴⁾。したがってヒュームの市民像の理論的解明は彼の判断力論の考察を要求する。市民と判断力の対立する理論のいずれか一方のみが正しいのではなくて、両者の対立・緊張関係においてヒュームの市民の判断力論を理解しようとするのが適切であろう。ヒュームの議論、そして広くはそれが提供しようとした啓蒙の愛国心は単一の原理に還元されない多義性を特質としていると思われるからである。

啓蒙期のエディンバラ社会の必要に応えたヒュームの市民道徳から本論はその原論と考えられる彼の情念論に向かう。判断力を公共的徳性として説く実践的市民道徳を支えると彼が自負した人間本性の分析こそハチソンのような人間本性を称揚して描く「画家」に対する「解剖学者」としての彼の貢献であった(T621)。判断力は『人性論』の知性論と情念論の交差するところに成立するので⁵⁾、必要なぎりぎり前者にも言及するが、本論は判断力を妨げたり進めたりする情念のより広範な作用に関心を向ける。実際、同時代の実践道徳は情念自体に重大な関心を寄せ、通俗的な心理学も論じていた。武勇の激しい精神から商業と学芸の落ち着いた判断力への変化は情念の統御の問題であり、『スペクテイター』は情念の征服という方法に代わり「より大きな優美さに我々の情念を洗練させること」に社交の道徳的意味を認めた。党派的政治・宗教から『スペクテイター』の「公平な観察者 an impartial spectator」の距離を取った批判的視点も情念と判断力の問題である。『スペクテイター』のクラブ論とそれを模倣したエディンバラのクラブは偏った情念の交錯する現実社会から離れて退きそれを相対化することをクラブの利点と認識していた⁶⁾。

武勇と狂信を特徴とした伝統的愛国心はその視野が特定の共同体に限られた偏狭な性格を有していたのに対して、新たな啓蒙の愛国心は個人の幸福という

4) Ronald Beiner, *Political Judgment*, London: Methuen, 1983, p. 150. 浜田義文監訳『政治的判断力』法政大学出版局, 1988年, 221頁。

5) ヒュームの道徳的判断力の理論を第二編の間接情念だけでなく第一編の信念と一般的規則の理論から説明し『人性論』の統一的理解を試みるのは, Walter Brand, *Hume's Theory of Moral Judgment*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992, pp. 5, 91.

6) Joseph Addison and Richard Steele, *The Spectator*, ed. D. F. Bond, Oxford: Oxford University Press, 1987, No. 9, 71, 274; 'Journal of the Easy Club,' in *The Works of Allan Ramsay*, eds. A. M. Kinghorn and A. Law, vol. V, Edinburgh: William Blackwood, 1972, pp. 5, 46, 47.

普遍的目標に向けて国民の生活様式、知識、徳の改善をイギリスの国制的枠組みと市場とが与える広い安定のもとで追求するより大きな一般性を持っていた⁷⁾。周縁都市の啓蒙の愛国心は身近な特殊共同体への自然な偏愛を修正して、遠く離れた普遍の世界へ視野を拡大する。その広い視点から自己の特殊利益にとらわれない一般的判断力が期待される。後に見るようにヒュームが着目した対象との距離による情念の変化は啓蒙の改善運動との関連で着目すべき論点をなす。偏狭な愛国心を是正する情念の遠近法に依拠する公平な判断力の可能性を示すことは啓蒙の市民の精神的自立につながる。距離が可能にする穏やかな情念に定礎された反省は多数市民に政治的判断力が普及可能なことを示唆する。ヒュームの民主的展望は政治への直接的参加というよりも批判的距離を取った観察者としての市民的公共性、自由な言論による間接的な参加のように思われる。さらに、ジャコバイトや原理主義的長老派の愛国者が主張したように、啓蒙の礼節の文化と国民のアイデンティティとは両立しえないものではなかった。慇懃無礼の外面的形式と峻別される真の礼節は自由で平等な会話を社交の理想としていて、そこでは社会的な偽装を排して親友が精神の透明な交流を行い、相互の目を通して客観的な自己評価と承認がなされ、公平な判断を行なう道徳的主体の形成と連帯に導くのである⁸⁾。普遍的な判断力は確固たるアイデンティティ、自己意識の確立を伴うものであり、自我の正しい尊重としての誇りが啓蒙の愛国心の核を成す。

2 デカルトによる情念の見直し

これまで見てきたような啓蒙期のスコットランドの市民道徳に哲学的基礎を与えるヒュームの情念論は「人間学 the science of man」を目指した『人性論』第二巻としてフランスのラ・フレーシュ (La Flèche) で執筆された。この小地方都市のイエズス会の学校の図書館の膨大な蔵書をヒュームは利用でき、彼のフ

7) トクヴィルが『アメリカの民主政治』第1巻第2部第6章第2節 (Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I, Oeuvres*, Gallimard, 1992, II, 269, 270. 井伊玄太郎訳『アメリカの民主政治 (中)』講談社, 1996年, 139-141頁) で「本能的愛国心 le patriotisme instinctif」と「反省的愛国心 le patriotisme réfléchi」を区別して後者を啓蒙に帰し権利と私益と関連させたことが、スコットランド啓蒙の愛国心にも当てはまるように思われる。

8) *The Spectator*, No. 68.

ランス思想、デカルト、マールブランシュ、アルノー、ニコルとのつながりはこれ以前でなければこの時直接得られたとされるが、そこはかつて若きデカルトが学んだ所で、ヒュームが移住した1735年にはデカルト主義の中心であった⁹⁾。ヒュームの情念論のスコットランド、イギリスをこえるヨーロッパの思想的コンテクストの一つとして先行するデカルトの情念論をヒュームとの対比の観点から整理しておこう。17世紀ヨーロッパでは知識と支配の関係への関心から自己認識と情念の支配は同一視され、破壊性と有用性を合わせ持つ二義的な情念の研究が哲学の中心課題の一つだった。統治者としての君主と貴族の自己抑制と民心操作の術を目指す教育からキリスト教の神学、説教、芸術等に至るまで情念とその統御に実践的な関心が寄せられた¹⁰⁾。

一般的にはデカルト主義的な個人の知性はヒュームの社会的感性と対立するものであり、例えばバイアーはヒュームの『人性論』全体の構造をデカルト主義的知性の行き詰まりを表す第一編「知性について」の結論から第二編「情念について」と第三編「道徳について」での社会的感情の進歩への転換として理解している。しかし同時に彼女はデカルトが理性と驚異の一致に着目して真理探求での情念の役割を認めていたこと、またヒュームが『人性論』理解の準備としてデカルトの『第一哲学についての省察 *Meditationes de Prima Philosophia*』を読むように友人に勧めたことを注記している¹¹⁾。したがってヒューム情念論の先行者としてデカルトは十分に有意味に比較できるだろう。確かにヒュームはデカルトの情念論を解体すると基本的に考えられよう。神に依存したデカルトの情念論は理性的意志による情念の支配を目的として情念を制御されるべきものととらえる。この方向を逆転させ、ヒュームは神によらず理性に対する情念の優位を説く。また個人の身体と精神の関係から情念へのデカルトの関心が来ていたのに対して、ヒュームは身体との関係からの生理学的な情念の発生論は取り上げないで、個人と社会の関係から情念を分析する。しかし両者には注目すべき継承・発展関係も見られることも以下指摘する。

理性主義者としてのデカルト像からは意外な情念の積極的評価を『情念論

9) Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume*, Edinburgh: Nelson, 1954, pp. 99-104.

10) Susan James, *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 2, 14.

11) Annette C. Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, pp. 21, 298.

『*Les passions de l'ame*』(1649)のデカルトに見いだすことができる¹²⁾。欲求と情念で一元的に人間の道徳的認識と行動を説明する近代的傾向の萌芽として注目すべきことに、彼はプラトン以来の精神の理性、気概、欲求の各部分からなる階層的秩序を否定して、感覚と理性の対立や意志と自然的欲求の対立を身体と精神の対立に置き換えた。心身二元論からは精神の能動たる意志と精神の受動たる情念の対立は精神内部の対立ではなく、精神と身体との対立に発するものと説明される。精神は意志に統一されて、身体からの精気に発する情念と対立するのである。ここで精神の統一性が強調されて、「我々の内にはただ一つの精神しかなく、この精神にはいかなる部分の相違もない。感覚的であるところのものがまた理性的なのであり、精神の欲求はすべて意志なのである」(47)と述べるところに、理性と意志による感覚と欲求の抑制から後者の自立と解放への近代的転換を読むことができる。ただし感覚と欲求は理性と意志と一致して精神をなし身体と対立するので、ホップズのような身体の維持の欲求が道徳原理として精神を支配するということにはならない。むしろ反対に心身の二元論のもと感性は理知的、能動的な機能を認められるのでヒューム等の道徳感情論につながる。

このような感性の評価にもかかわらず確かに身体と結び付けられた情念を支配する戦略の観点が支配的であり、真理の認識に依拠する自由意志によって情念を制御することがデカルトの議論の基本にある。或る情念を別の情念と対抗させる戦略はその場限りの情念に引きずられる不安定な「弱い精神」の表れであり、「意志固有の武器」と呼ばれる善悪の認識に基づく判断によって情念を統御することが「精神の強さ」である(48, 49)。しかし、重要なことに、この生来の「精神の強さ」は決定的なものではなく、情念を生む腺の運動と想念の結合を習性により組み替えることができるので、努力と習性により情念の統御、精神の改善は可能である。こうして情念の生成の習慣性から変革可能性が導かれる。言語の習得になぞらえたこの「情念(感情)の惰性化、制度化」¹³⁾はヒュームが情念の統御としての正義論で展開することになる。

12) デカルトの『情念論』は次の版と和訳を参照し引用は本文中に節の番号を括弧内に示す。

Les passions de l'ame, Oeuvres de Descartes, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996, XI. 花田圭介訳『情念論』、『デカルト著作集』第三巻、白水社、1973年。

13) 中村雄二郎『感性の覚醒 近代情念論の再検討を通じて』岩波書店、1997年、58頁。

判断と意志の能動性と情念の受動性の対立にもかかわらず、デカルトが情念に能動性を認めていたことは、彼の「高邁 Generosité」の情念に示されている。この情念は自己の自由意志にのみ従う欲求とそうした自由な自己への正しい限り最高の評価と驚異に成り立つもので (153)、情念の意志化と知性化を表すものと解釈される¹⁴⁾。デカルトの懐疑との関係ではシュトラウスが的確に述べるように「根源的な懐疑」の後「自らをその自立性と自由において意識するようになった自我の自己確信」に対応するものである¹⁵⁾。さらに「高邁」は相互的で、同様な「高邁」による他者の自己評価を尊重して、他者を正しく最高に評価することを可能にする点で、普遍的な判断力とみなせる道徳的な欲求である。対象の価値評価である「重視 Estime」と「軽視 Mespris」から生ずる情念が「高邁」、「謙虚 Humilité」、「高慢 Orgueil」、「卑下 Bassesse」などであることは、次章で見るヒュームの間接情念、「誇り」、「自己卑下」、「愛」、「憎悪」が自他の道徳的評価につながることを示唆する。デカルトは自己の正しい評価を知恵を構成する主要部分と認めて、自己を重視する理由を自由意志に求め、名誉、富、知識、才能、美を除外することで判断の客観性を確保しようとする (152, 154)。しかし、後に見るように、人事の規則性に自由に代わる「必然性」を見て、意志を左右するのは理性でなく情念とするヒュームは、情念の統御の問題で自由意志による「高邁」という解決は取ることはできない。それに代わってヒュームは間接情念を共有されうる客観的判断に高めるためにどのような情況が情念の変化をもたらすかに着目することになる。デカルトとヒュームの根本的違いはデカルトが「高邁」に自己意識を求めるのに対してヒュームの誇りは他者との関係に依存する間接情念であって、ヒュームの自己意識は自立ではなく他者との相互承認から生じる社会的なものであることである。

意志化、知性化された情念は徳と結び付けられる。デカルトは徳を「精神を或る種の想念にしむけるところの、精神のうちにおける或る習性」と定義し、精神が生む想念を或る精気の運動が強めることに着目して、「それらの想念は、徳の能動的活動であると同時にまた精神の受動的情念でもある des actions de vertu, & ensemble des Passions de l'ame」(161)と同じ想念をもたらす徳と情念の表裏一体性を洞察する。したがって身体は情念を通して精神の徳の追求に協

14) 前掲書, 61頁。

15) レオ・シュトラウス『ホブズ政治学』添谷・谷・飯島訳, みすず書房, 1990年, 79頁。

力できるのである。デカルトにとって「情念はその本性上全て良いものであり、その悪用や行きすぎを避けさえすればよい」(211)のだから、素材である情念を抑圧するのではなく、生かしながら方向付けることで情念の受動性の克服を目指す。ここで情念の方向を決定する判断力は重要であり、自己評価が誤った原因の認識によるとき「自己満足 *Satisfaction de soy mesme*」の情念は悪用される。この例としてデカルトは「盲信者や迷信家 *bigots & superstitieux*」を批判する。「自分は神の大の味方であるから、何をして神の意に背くことはなく、自分の情念の命ずることは全て善き熱意であると思ひ込む。しかも実際には、時として、その情念から、人間の犯しうる最大の罪悪を犯すように命ぜられるのである。たとえば、自分の意見に従わないということだけで、町を引渡し、君主を殺害し、全住民を皆殺しにしたりするのである。」(190)彼はこうした弊害を伴う宗教の熱狂に極まる精神的快楽を相対化して、心身が共有する快楽に人間の幸福にとっての意味を認めて、後者の快楽が依存する情念を積極的に評価する。「情念に最もよく動かされる人間が、人生において快さを最もよく味わうことができるのである。」(212)情念、幸福、宗教批判の連関はヒュームに受け継がれる点である。

このようにデカルトがキリスト教の精神的快楽を情念が提供する身体的快楽によって批判したことは伝統的な精神の階層性が表現する価値の秩序を部分的であれ転換したことになる。宗教からの規制と並んで自然的欲求に対するもう一つの規制は貴族的な気概によるものであった。デカルトは徳として「高邁」を「他のあらゆる徳の鍵」、 「あらゆる情念の錯乱に対する一般的な治療法」と高く評価しているが(161)、彼の「高邁」が貴族の徳の特質を持っていた度合いを評価することで、価値の階層性からの感覚的快楽の解放の度合いが明らかになる。彼は「高邁」の原因から名誉を外すことでそれを貴族の偉大な精神の不安定性から区別し、懐疑に裏付けられた冷静な哲学的精神による自己是認に基づかせる。その時「高邁」は貴族の徳を超越する広い普遍的判断力に高められる。しかし「他人のために善をなし、そのためには自分自身の利害を軽視することを最大のことと考える」(156)という「高邁」の特質は貴族の勇氣と重なり、欲求の解放には進まない。デカルトの「高邁」は貴族の精神と哲学の精神の二つの要素を持っているように思われる。彼がスコラ哲学の「大度 *Magnanimité*」を神によって授けられた全ての精神の等しい高貴さという意味に取っ

て、それと区別して「高邁」の語を使うのはそれが「よい生まれの力」に大きく依存すると考えるからで、この点で優越性にある貴族の徳としての性格が強調される。他方で「高邁」は「よい教育」によって万人に等しく開かれているとしている(161)。教育による改善としての「高邁」は感覚的快楽を蔑む貴族の気概によらないで快楽と欲求の世界に秩序をもたらすであろう。

貴族の徳との関連でデカルトの「誇り(名誉) Gloire」の情念の考察を見逃すことはできない。「誇り」は「人が自分自身に対して持つ愛に基づき、かつ誰か他の人から誉められていると考えること、あるいは誉められるだろうと期待することから生ずるところの、一種の喜び」(204)と定義される。「誇り」の他者による評価は、「内的満足 Satisfaction interieure」と区別されつつ、それとともに「自己重視 estime qu'on fait de soy mesme」の契機として評価されている。ここにも「高邁」の自立性への視点を見ることが出来る。「高邁」の判断力を頂点として「誇り」と「破廉恥 Impudence」からなる三つの道徳的階層がデカルトによって想定されている。第一に「誇り」の道徳的評価はデカルトも自己意識の形成に社会性を認めていたことを示す。彼は「誇り」と「恥 Honte」の効用を次のように述べる。

さて、誇りと恥とは、前者は希望により、後者は危惧によってであるが、ともに我々を徳に促す点で同じ効用をもっている。……かつてキニク学派の人々がしたように、これら二つの情念を全く捨ててしまうのはよくない。思うに、世人は非常に誤った判断をするものではあるが、我々は彼らなしに生きていくことはできず、また彼らに重視されるのは我々にとって大事なことであるから、我々の行為の外面に関しては、自分の考えよりも彼らの考えに従うべきことが多いのである。(206)

ここで、明言的には主張されていないが、「誇り」は社会の規範を侮蔑し超える貴族の尊大な精神から社会の一般通念に従う原理に変化している。上記の定義が暴露するように、栄光は基底的には誰もが持つ自己愛にすぎず、しかもそれは他者から「誉められる」ことに依存している。この定義では高貴さや崇高さは排除されていて、「誇り」は他より優れんとする優越性の原理から他者の目を気にして人並みにそれに合わせる均一化・平等の原理となっている。「誇り」を扱いながら一切、貴族の武勇の徳に触れないのはそれを批判する意図的な無視であるかもしれない。以上の変化は自我が他者に依存しているという理

解によっている。したがって「誇り」の破壊性はもはやここで問題にされず、その社会的規制の面から一定の社会道徳的效果が認められているのである。この自我の社会的依存性からの道徳の構成はヒュームにより発展される。

社会への配慮を實質とする「誇り」と「恥」の軽視が「破廉恥」である。これが道徳の最下層をなす。デカルトは幾度も恥辱と軽視の経験から名誉に無感覚になった人が「称賛や汚辱が人生にとってそれほど重要なものではないことを見いだすようになる」理由を「彼らは身体の安楽さ *commoditez du corps* 加減によってのみ善悪を測るので、その享楽が恥辱を受けた後にもそれ以前と同様であり、時にはそれ以上でさえあることを見て、厚顔無恥になる」(207)と説明している。「破廉恥」とは身体的快苦を善悪の基準とするホップズの自然権と實質的には重なるのであるが、デカルトはそれを悪徳と規定するかぎり、「誇り」で感覚的欲求を抑制する伝統的な倫理感にとどまっている。

「破廉恥」の欲求との関係では優位に立つ「誇り」だが、それは無論、無条件に従うべき情念というわけではない。先に引用した誇りの効用とともにデカルトは「ただ必要なことは、何が真の非難に値し、何が真の称賛に値するかについて判断力を育てること、よくあるように善行を恥じたり、悪徳を誇ったりしないようにすること、である」(206)と注意する。他者による評価を質的に超える判断力が「誇り」の規制原理として導入される。この自立した自己評価は「高邁」の判断力に求められる。貴族の「誇り」がかつて持っていた自立性を引き継いで担うのはこの判断力である。ここにデカルトの「判断力」、「誇り」、「破廉恥」の三者が理性、意志、感覚の人間精神の階層構造に対応することが明らかになる。

これらの三つの階層を自我と社会という観点から見ると、中層の「誇り(名誉)」は社会的影響の世界であり、上下層の「判断力」と「破廉恥」とは言わば自我本位の世界である。自立した自我と社会とがそれぞれ別の階層に入れられることで両者の間のダイナミックな相互関係がとらえにくくなっているように思われる。また社会的名声にとらわれずに社会の影響から自由になる自立性への道は判断力と身体的快との異なる二方向に別れて一致していない。そこからデカルトにおいて自我は社会から、そして知恵は感覚と情念から切り離されていると結論することができるかもしれない。この人間精神の諸力能の分断に対して、名声の社会的情念を媒介に、自我と社会とを、そして判断力と感覚的

欲求とを、いかに和解させるかは、ヒュームが批判的に受け継ぐ仕事と見ることができよう。

ただしデカルトの理性は必ずしも社会および感覚と情念の影響から隔絶した狭い原理ではないことは次の知恵についての至言から伺われる。「知恵の主要な有用性はまさに次の点に存するのである。すなわち、自ら情念の主人となって、情念を巧みに処理することを教え、かくて、情念の引き起こす悪を十分耐えやすいものにし、さらには、それら全ての悪からかえって喜びを引き出すようにさせることである。」(212) 知恵が情念の悪からも快を引き出すということは「破廉恥」での道徳と身体的快との対立が絶対的なものではなかったことを明らかにする。知恵は「誇り」の道徳的拘束をこえて身体的快の確保を志向するのだから、判断力と身体的快とは常に分岐するというわけではない。情念を活用して感覚的快を極大化することが知恵の主目的なのである。さらに「高邁」における情念の知性化からは情念が知恵の主人と言えなくもないだろう。デカルトの人間精神の理解はその各部分を関連させた総体的なものである。ヒュームにとって学ぶべき点、共通点は多々あったであろう。

以上のデカルトの情念論をヒュームの思想的コンテクストとしてヒュームの歴史的課題を想像すれば、理性の指導的地位が衰退したとき気概を批判しつつ特殊な個別的欲求を抑圧することなく規制する普遍的原理の探求ということになる。そのような原理が情念論に基づく判断力であった。

3 間接情念と価値の主観化

ヒュームの情念論で中心を占めているのは間接情念 (indirect passions) である。それは誇り (pride), 卑下 (humility), 愛 (love), 憎悪 (hatred) から主になり、その偏りを修正すれば自我と他者の是認と否認になる点で、道徳的判断につながるものがアーダルの研究以来認められている¹⁶⁾。ヒューム自身が「徳と愛か誇りを生む力能, 悪徳と卑下か憎悪を生む力能」を同等とみなしている (T575) ことが言及される。したがってヒュームの情念論は明らかに道徳論との連関を意識して構成されている。この章は間接情念という形で分析された価値評価

16) Páll S. Árdal, *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989, pp. 111, 112, 115, 116.

の問題点を明らかにする。最初に確認しておくべきこととして、間接情念が道徳評価につながることは、逆に言えば、道徳評価が個々人の情念においてなされることであり、価値の主観化を意味している。外の世界に客観的に実在する価値の秩序は、自然神学を拒否したヒュームの人間学では想定されず、価値は主観の社会的状況から生成するほかない¹⁷⁾。自然に対応した人間本性の秩序も所与ではなく、能力心理学におけるような高位の統括的能力も認められていないため、人間本性の可変性、情念の流動性 (T283) から経験的に情念の世界に規則性を見だし安定した道徳的価値の秩序を導くことがヒュームの情念論の一つの中心的課題と言えらるだろう。

誇りと卑下の生成の説明原理はヒュームによれば観念と印象の二重の連合原理である。誇りと卑下の情念の対象は本源的に自我で、情念の原因と区別される。例えば、私が私の美しい家を誇るとき、誇りの対象は私で、原因は美しい家で、それはさらに基体としての家と性質としての美とに分けられる。原因の性質が情念とは独立に快・苦の感覚を生み、印象連合により快・苦を持つ情念に導く。同時に、原因の性質が在る基体は自我と関係があり、自我を対象とする情念を観念連合により導く。観念連合は類似、接近、因果性の関係により、他方、印象連合は類似の関係のみによる。

誇りと卑下の情念の対象と原因を峻別したことで、これらの情念の自我への偏向、「他の対象は常に自我の観点で考慮される」(T277) ことにもかわらず、原因の性質は情念と別個に快・苦の感覚で評価されることで客観的な評価が情念の正当な根拠として与えられる。ヒュームの誇りは虚栄心への従来の非難と対照的に徳、美、富などの原因に基づかせることで一定の正当化を与えられている。徳、美、富は啓蒙の社会進歩の目的であり、これらを原因とする、またこれらへの原動力となる、誇りは啓蒙の市民にとって必要な情念と認められたであろう。反対に従来のキリスト教倫理で徳目とされた卑下は悪徳、醜さ、貧困の原因に基づくと解体される。ヒュームが情念論の筆頭に誇りを措いたことは「学校と説教壇の様式」(T297) と彼が言及するキリスト教倫理への批判と無関係ではないだろう。彼は未だ信心深かった若い頃プロテスタントの代表的な道徳書、『人の全ての義務 *The Whole Duty of Man*』から悪徳のリストを摘要し

17) 道徳的源泉の内面化については、Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, part II.

自己点検を行なったが、「これは奇妙な行いでした。例えば、学友よりよくできて、誇りや虚栄心を一切持たないかどうか試すように」と晩年ボズウェルに述懐している¹⁸⁾。『人の全ての義務』は神の最も憎む罪悪として誇りを第一に挙げ、誇りの愚かさを説明してその原因がなんら人間の功績によるものではないことを説く。美、体力、機知は「自然の善」、富、名誉は「運の善」、徳は「恩寵の善」とされる¹⁹⁾。人間の無力さから因果性を否定することによる誇りの批判は力能を問題にしない心の習慣としてのヒュームの因果論によって回避され、類似、接近、因果性による観念連合は心的事実として誇りが自我を対象とすることを説明する。

二重の連合原理がそれぞれ持つ意味を原因の性質の評価と自我との関係とから考察し、誇りの自己是認としての再評価を見い出したが、この説明原理が十全なわけではないし、誇りも判断力としてそのまま認められるわけではない。ヒュームは二つの連合がそれぞれ別個に平行して情念の形成に導くように記述するが、二つの流れの間作用を考えれば、別個とされる快・苦の知覚は自我へ向かう観念連合に屈折させられてしまうのではないか。客観的評価の契機よりも自我との関係からの評価の方が圧倒的に強力である。同じ善の性質でも置かれた基体の自我との関係によって誇りの強さは変化する。ヒュームは「精神の本源的構成からこれらの情念が自我を超えて見ることは絶対的に不可能である」(T286)とその視点の自我への限定、偏向を認めている。しかしさらに誇りと卑下の自我へ集中する視点は社会によって大きく規定されていて、誇りと卑下の説明には自我と原因に他者を加えなければならない。そこでヒュームは連合原理への限定または展開として、重要な比較、同感、一般規則の原理を導入する。

第一の限定として、誇りを喜びと区別するためにヒュームは自我と原因の関係が密接で、第二に自我に特殊でなければならないとする。ここで他者との比較という論点が価値評価の問題に入ってきて、「我々は対象をその真の内在的価値からよりも比較から判断する」(T291)とされる。第三の限定として原因は自我だけでなく他者にも顕著でなければならない。他者の意見を顧慮し自己の幸福、徳、美の感情を確証することは、誇りの社会的抑制を意味し、後の同感

18) Nicholas Phillipson, *Hume*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1989, p. 36.

19) [Richard Allestree], *The Whole Duty of Man*, London, 1711, pp. 133-135.

論を予告する。第四に原因との関係は恒常的でなければならない。そして第五の限定が一般規則の情念への影響である。権勢による身分制度もこの例であり、慣習が一般規則を形成し全ての適切な価値を設定し、付与すべき情念の度合いを指示する。特殊な状況を考慮せず一般規則に固執する傾向が日常の容易で円滑な価値判断と情念の規則性を可能にしているわけで、連合原理の普遍的で確実な作用はこの一般規則による説明がなければならない。ここでヒュームが一般規則の知性と情念への影響を対応させて、「習慣は推論と同様に情念においても正しい範囲を超えて我々をすぐに運ぶ」(T293)と述べていることは『人性論』全体を統一する原理として一般規則を示唆する点で重要であり²⁰⁾、情念の流動的世界から安定した判断に導く一つの方法が慣習による想像力の一般規則なのである。これらの点については第四章で詳説する。

以上の比較、同感、一般規則の限定原理は社会化の原理であることは、我々と同じ本性を持ち成人した人が突如我々の世界に移されたとき諸対象に接し当惑するという反事実的な例(T293)で示されている。社会化により社会での価値に適った情念の反応が可能になることを認めながらも、重要なことに他方でヒュームは誇りと幸福のずれ、卑下と不幸のずれに着目している。世間的に誇るべき理由のある人が必ずしも幸せではなく、また最も卑下した人が最も惨めというわけでもない(T294)。誇りの自己中心性は他者に対する優位、自己顕示のように他者の目に依存する。比較、同感による誇りが幸福を必ずしももたらさず、社会の一般規則がある特定の人々の幸福にかかわる特殊な状況を見落とすとヒュームが理解するならば、我々は彼に比較、同感、一般規則による社会的基準を超える高位の判断力を求める必要がある。社会的情念の批判的分析は判断力を前提とするからである。

徳・悪徳、美醜、財産・貧困のような誇りと卑下の一次的原因以上に重要な二次的原因としてヒュームは名声を挙げる。その原理である同感をここでは判断力との関係で考察する。「他者と同感し彼らの気質と感情をコミュニケーションによって受ける性向」(T316)は「最大の判断力と知性の持ち主」でも抗しがたく、同感が風土よりも国民性を決定する要因であると触れているが、スコットランド啓蒙の愛国心の問題の歴史的な文脈からは偏狭な愛国心から公平な判断力を解放する課題が彼の誇りと同感の評価の背後にあると想像できる。ここ

20) Brand, op. cit., ch. 2.

では同感は連合原理による受動的な心のメカニズムとして説明される。他者の情念を言葉や表情の記号を通して観念として受け取るとき、他者と自我との関係からその観念は自我の印象と同じ活気を帯びて印象となり元の情念に近づくのである（T317）。同感の根源は常に身近な自我の印象の活力にあり、対象と自我との関係、類似、接近、因果によって同感は変化する。確かに人間としての類似に依拠する同感はある原理となる可能性があり、また誇りと卑下の独善性を社会の他者の意見で修正しうるけれども、これらの情念も同感も自我中心に方向付けられている限り、同感と同質の身近な関係により誇りと卑下の偏った情動を一層激化させる恐れがある。同感はある原理として判断力に対立する。自我への偏愛は同感の抗しがたい影響力を支え、公平な自己評価を困難にする。偏愛と同感に依拠する自我の不安定を「我々の良い評価を確証することは何でも特に喜び、それに反対するものには何でも容易に衝撃を受ける」（T321）とヒュームは観察する。

しかしヒュームは同感を原生的本能と見るわけではなく、名声に対して規制、識別する能動的原理にも着目しており、そこに判断力の可能性を見ることが出来る。誇り自体が同感の影響に対抗する自立した自己評価となり、自らに誇りを生み出さないような性質に対する称賛は効果がない。次に他者の意見に対して同感するだけでなく、「彼らの判断を彼らが主張することのある種の論拠と我々がみなすようにさせる推論」によって、他者の「権威」を評価する（T320, 321）。賢者と愚者の判断の識別とそれに対応した同感の強弱はこれによる。第三に同感の強力に働く身近な関係を離脱して見知らぬ人々の間に入ることで同感を弱めることができる。没落した者が近親者から離れ、周りには事情を知らない見知らぬ人ばかりとなれば、近親と接近の関係は分離され同感も弱まる（T322, 323）。同感の生成原理である自我との関係自体から同感の磁場は自我からの距離に応じて拡散していくのであり、距離が公正な判断力の重要な要因であることを示唆する。

誇りと卑下の原因の快苦を与える性質の置かれた基体を他者に結びつけると、他者を対象とした愛と憎悪という間接情念のもう一組が得られる。愛と憎悪も観念と印象の二重の連合によって生成する。自我／他者の対象、観念によって誇りと卑下、愛と憎悪は結びつき、快／苦の感覚、印象によって誇りと愛、卑下と憎悪は結びつく（T333）。よって誇りと卑下の組と愛と憎悪の組とは対称的

な関係にあるようだが、兄弟の徳から生ずる彼への愛が私への誇りに容易に移行するのに対して、逆に私の徳から生ずる私への誇りから彼への愛には移行しないように自我へ傾斜した非対称的な関係が見られる。ヒュームはこの情念の移行を想像力の移行の傾向によって説明し、その対象の観念と感覚との関係で移行の困難と容易を問題にしている (T340)。このことは人間の判断力、視点の移行の方向・拡大の努力という本論の主題と関連性を持つ。誇り／卑下から愛／憎悪への困難な移行は想像力の接近したものから遠いものへの移行の困難さによるとヒュームは説明する。この反証のように見える、他者による是認を原因とした誇りから他者への愛への移行は、他者と誇りとの密接な結びつきによるものでむしろ想像力の傾向の規則を証明する例外にすぎない (T346)。また同じ情念が観念の関係により関係する対象へと広がる傾向、例えばある人への愛がまわりの友人や近親にも向けられる傾向に言及したヒュームはその情念の移行の方向を問題にする。関係する二つの対象の間で愛と憎悪は大きなものから小さなものへとその反対よりも移行しやすい。例えば父親のゆえに息子を、主人のゆえに召使を、君主のゆえに臣民を愛する (T341, 342)。しかしこの情念の移行の方向は想像力の傾向とは反対である。遠いものから近いものへ容易に移行する想像力は小さなものから大きなものへ容易に移行するからである。想像力に優勢する反対の原理のヒュームによる説明によれば、類似による情念の移行は情念の種類か度合いの相違、対立により妨げられるが、情念が結合する場合には、強い情念に弱い情念が付加されるときその変化は相対的に小さいため、情念は強い情念を生む大きな対象から弱い情念を生む小さな対象へ移行しやすい (T343, 344)。情念自体の自己保存、慣性とでも言えるものが想定されている。

対象と関係する原因の評価を含む愛と憎悪は他者の是認と否認につながる構造を認められるが、むしろ公正な判断を偏らせる傾向がある。原因として他者の意図と性質の恒常性の考慮は愛と憎悪の生成に決定的とは言えず、正義や必要からの損害にも憎悪を覚えるとヒュームが認めるように (T350)、道徳的判断とこれらの情念は一致するとは限らない。さらに本来の原因としての他者の性質の評価を欠き、自我と他者の関係のみから生成する愛がある。人間本性の社交性は自我が独立して自らを支えられないで外の対象から自らを活気づける生き生きした感覚を得ようとすることから来る (T352, 353)。血縁、祖国による関係、習慣からの知合い、類似は生き生きした対象の観念を同感により自我に与

えることで愛を生み出す (T354)。この三つの対等な関係は自我との距離が近い分、想像力の身近な対象への自然な傾向により観念の生气は増すが、偏愛を増長させるだけで、ヒュームの人間評価はここで独立した判断者からは最も遠い。

しかし同感(sympathy)は富者と権力者への尊重 (esteem) において遠い対象に向けた評価と広い社会の階層的結合の原理として展開される。尊重は愛の一種だが、快が重々しく、対象が偉大で強い印象を与え、卑下と畏れを生むことで区別される (T608)。偉大な対象への畏れは自我から離れた客観的判断への契機として着目される。ヒュームは尊重の主な原因を富と権力自体やその所有者から期待される利益ではなく、彼らの快への同感に求める。ここでは同感の身近な関係への偏りは無視され、その一般性が強調されて、「観察者」は「富への公平無私な尊重 disinterested esteem」により「見知らぬ人々」に適切な評価、対応をすることが可能になる (T361, 364)。ヒュームの有名な光の反射の例え (T365) のように同感の連鎖は人々の中の価値付けの共有、安定を確保することで、商業社会の身分制度を支える原理となる。この尊重における遠い同感(sympathy)は特殊な偏愛の視点とカント的判断力の普遍性との中間に位置し、社会での合意を要求する一般性の視点を持つと言えるだろう。

愛と憎悪それぞれと複合する情念としてヒュームは愛に続く他者の幸福への欲求である仁愛 (benevolence) と、憎悪に続く他者の不幸への欲求である怒り (anger) をまず取り上げる。ここで誇りと卑下の受動性に愛と憎悪の複合情念の能動性が対比されていることは情念と意志、理性の関係にとって重要であろう。次に、同じく愛と憎悪と複合し、他者の幸不幸にかかわる情念の二組が憐れみ (pity) もしくは同情 (compassion) と悪意 (malice) で、前者は他者の不幸への心配を、後者はそれへの喜びを意味する。憐れみは同感を原理とするが、同感(sympathy)は他者の現実の情念の移入ではなくて、一般規則に従い他者の状況に見合った通常的情念を想像するのであり、それと現実の情念との対比が憐れみを強める。同感(sympathy)の前提として想像力が従う一般規則と状況の理解があるわけで、同感(sympathy)が能動的原理であることが示される。

他方、悪意と妬み (envy) は比較の原理で説明される。悪意は他者の不幸との比較から快を得て、嫉みは多種の幸福との比較が自分の幸福を減らすことから不快を得るもので、同感(sympathy)とは異なり比較は他者と反対の快不快の感覚を伝える。他者を対象とするとはいえ、いずれも他者と比較される自我が隠れた関心の対

象で、自我への求心性は明らかである。自我への誇りと他者への悪意・妬みとは裏表の関係をなす。悪意と妬みを通して比較により自我は相互にその価値、誇りを競争、牽制しあうので、問題は自我の価値評価に帰着する。人が内在的価値によってよりも比較によって判断する傾向 (T372) の説明も想像力の一般原理の適用と解釈できる。ある大きさの対象の観念にはその大きさに比例した情動が伴うため、前者と後者の間に因果関係が想像される。小さな対象に大きな対象が続くとき比較により後者に伴う情動はより大きくなるが、想像力は一般規則に従いその情動（結果）からより大きな対象の観念（原因）を誤って推論するのである (T373, 374)。一般規則に対する批判的判断力は比較により増大したその情動と真により大きい対象に伴う情動とを識別しなければならない。判断力は内在的価値の評価が観念・情動の関係に流されないように努力し、他方、想像力は観念・情念の関係、移行を一般規則に従うことで容易にし、我々の規則的な生活を可能にする。また比較、よって悪意と嫉みは、二つの対象間で程度や種類が接近している限りで可能であって、大きく隔たった対象間では成立しないことは、観念・情動の関係、移行における想像力の作用範囲の限界による。悪意と妬みの限定性は自己からかけ離れた他者への対抗を排除し、ヒュームの社会像では身分制秩序を転覆しない程度にとどまり、市場社会での競争を促進する原理になるだろう。

以上の他者を対象とする間接情念のうち、愛と仁愛は憐れみと複合し、憎悪と怒りは悪意と複合する。印象と観念の連合原理からは他者の不幸から不安を得る憐れみは憎悪と、喜びを得る悪意は愛と複合することが推論されるが、そうならない理由の説明でヒュームは情念の特質はその一時的な快苦の感覚だけでなく、全体的な傾向、行為への志向によって決まることに着目する。憐れみは他者の幸福を欲求する方向で仁愛と複合し、他方、悪意はその反対の方向で怒りと複合する (T381, 382)。情念は欲求としてその能動性が評価されて、この新たな「平行方向の原理 principle of a parallel direction」 (T384) は情念の世界に目的への一貫した方向性を付与してその合理性を再評価するものである。商売敵の成功への不快、提携商人の成功への快の感情は自分の利益追求という目的に向うこの原理の一例である。さらにヒュームは第一の印象と観念の連合原理と第二の欲求の方向の原理のうちどちらが働くかを同感の程度と範囲によって示す。あまり深刻でない貧困、不幸のような場合、同感は弱く限られていて、

不快感を伝えるだけで、第一原理により悪意、軽蔑、憎悪といった不快感の点で類似した系列の情念が継起する。深刻な貧困、悲惨な不幸の場合は、強力で「広い」(T387) 同感はその人の現在の苦だけでなく将来可能な快の展望も伝えることで救済の欲求の方向でつながる憐れみ、仁愛、愛の情念が継起する(T385-387)。この二つの場合は比較の原理からも説明できよう。前者では彼我の状況の格差が小さく比較可能で悪意が生じるが、後者では状況が隔絶していて比較は不可能であるから。特に判断力との関連で注意すべきはここで同感の内容が新たな展開を示していることである²¹⁾。「過去、現在、未来、可能、蓋然的、確実にかかわらずその人の全情況」(T386)にまで及ぶ、自分から離れた他者の情況の広い認識と事態を他者の欲求する幸福の目的に向けて改善していく能動性から、ここでの同感を受動を語基とする英語の *sympathy* よりも、アリストテレスの *sungnōmē*, 「同感的理解」, 「他者との『共同判断力』, 他者の『側に立った判断力』」²²⁾を思わせる。

価値評価としてのヒュームの間接情念の分類は尊敬 (*respect*) と軽蔑 (*contempt*) の議論に完結している。他者の性質の善悪をそのままに評価する視点から愛と憎悪、自己の性質との比較の視点から卑下と誇り、両方の視点の結合から尊敬と軽蔑が生じる。尊敬は愛と卑下の複合で、軽蔑は憎悪と誇りの複合である(T389, 390)。判断者と相手との関係が下位、対等、上位と変化し、その視点が上昇するにつれて同一人物に対しても尊敬、愛、軽蔑と推移するように、善悪さえも主観に相対的である。尊敬と軽蔑は対称的でなく、卑下よりも誇りへの性向が強いため軽蔑での誇りの比率は尊敬での卑下の比率よりはるかに大きい(T390)。このため尊敬は主に愛により相対的に客観的だとしても、軽蔑は暴走する誇りに動かされ、評価というよりも上位を追求する競争になりかねない。しかし誇りと卑下が全ての対象の評価に介入するわけではなく、純粋な愛と憎悪は可能である。快感により愛と誇り、不快により憎悪と卑下は連合するが、誇りと憎悪は心の活力を高め、愛と卑下は心を弱める点で、愛と誇り、憎悪と卑下は対立する。人のよさのように愛を生む対象が必ずしも誇りも生むわけで

21) Jennifer A. Herdt, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 39, 45-49. は情念論での同感概念の展開を(1)連合原理による情動の感染, (2)一般規則との対比, (3)平行方向の原理による他者の情況と欲求の広い理解, に整理している。

22) Beiner, *op. cit.*, p. 76; 和訳108, 109頁.

はなく、よって尊敬に卑下が混じらない場合もあり、憎悪、卑下、誇りについても同様である (T391, 392)。この論証の中心にある誇りと憎悪の気概としての評価は伝統的な情念理解に他ならず、デカルトの「高邁」に含まれた貴族の徳にも通じ、また偏愛に依存する弱い自我と対照的に誇りの自立心は独立した判断主体の素材となろう。この情念の精神の活力への効果は情念の快不快の感覚と目的方向性の観点と合わせてヒュームの情念の分類・評価の多面性を示している。

4 意志と情念の情況

以上の間接情念の生成の説明を中心とするヒュームの情念論は次に第三部で直接情念とその一つである意志の分析に移るが、この部は自由意志の批判と情況に応じた情念の現われ方の変化の観察を通して情念の統御の目的に向けた実践的な応用の性格を持つと言える。ヒュームは明確に理性が指導する意志による情念の統御というデカルト的方法を退けて意志を自由でなく必然の相で理解する。自立した自我の自由意志という超越的指導原理を認めることはヒュームの経験的世界観に反し、彼の人間学を成り立たなくする。その人間学では精神は変転する知覚の束に解体されたうえで、日常の社会的関係・情況の中に置かれ、規定されることで再構成される。よって精神の自由でなくそれを支配する原理が探求の対象である。ヒュームの自由意志批判にホブズの主意主義とマールブランシュ的な一般法則の実在論との対立の自然主義的な再演を読み取ることもできる。マールブランシュにとって神は特殊な恣意でなく永遠の法に基づく「一般意志 *volontés générales* を通して行為する」ように²³⁾、ヒュームにとって人間の意志にも一般的な原理に基づく斉一性と規則性が想定される (T401)。しかし永遠、不変の関係が自然に実在し、神の万能を証明すると説くマールブランシュとは相違点の方が目立つ。ヒュームの因果論からは物体にも神にも原因としての力能は論証不可能と否定され、因果関係は外的に実在する関係から精神の被決定性に移され主観化されている。力能一般と同様に意志の精神に対する支配力も理解不可能であり、「恒常的連接 *constant conjunction* の経験」の

23) Nicholas Malebranche, *Traite de la nature et de la grace, Oeuvres de Malebranche*, ed. G. Dreyfus, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1958, V. 46.

反映にすぎない (T632, 633)。

必然とは例外を許さない絶対的な決定論では決してなく、恒常的接続の経験によって類似の原因から結果を推論する想像力の習慣からなる一般的な傾向にすぎず、反対の可能性を排除しない。精神の活動を100%確定できると主張することはヒュームの哲学の控えめな自己限定を超える。自由意志の否定は明確な決定論ではなく、意志を規定する情念の偶然性が強調され、情念の原因結果は個人の特異な性格と対象の多様な状況次第で高度に可変的であると意志の問題の不確実性が議論の前提となっている。物体の運動の必然性もこれ以上のものではなく、人間の精神と同様の必然性に支配されている。ヒュームは自由意志に情念の混沌に秩序をもたらす超越的特権を認めるのではなく、意志が状況により決定されている偶然的な現象のうちから顕著なものに一般的な秩序性と規則性を見いだそうとする。重要なことは、彼の言う必然は想像力の一般規則による判断に他ならないのであって、因果の推論は「習慣の想像力への効果」(T405)による。したがって厳密には証明されていない未知の範囲にまで経験上の一般規則の適応を拡大することで、ともかくもこの一般規則が我々の安定した生活を元来可能にしている。

ヒュームによれば理性的意志が情念を支配するのではなく、その反対に情念が理性と意志を左右する。彼は「理性は情念の奴隷」(T415)として情念の固有の運動に人間学の原理を求めることを主張するが、同時に穏やかな情念対激しい情念という新たな対立により、前者の静穏と冷静さにおいて理性的なものを再導入して反省的判断の契機を確保している (T417)²⁴⁾。デカルトが自由意志に置いた「精神の強さ」の徳は激しい情念に優勢する穏やかな情念に様相をかえてその実質を取り入れられている。「一般的に激しい情念の方が意志に強力な影響を持つとはいえ、穏やかな情念は、反省により強められ決意により支えられるとき、最も狂暴な激しい情念の動きをも支配できることがしばしば見いだされる」(T437, 438)というヒュームの評言は独立した反省の契機を明らかに示している。意志を支配する情念の能動的な強さは一時的な快不快の直接的情動の強さとは区別されなければならない、前者は後者をこえる一貫した方向性によって計られよう。よってヒュームは「穏やかな情念と弱い情念、激しい情

24) David Fate Norton, *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton: Princeton University Press, 1982, p. 126. は理性的情念と意志に対する影響と規制を強調する。

念と強い情念を区別する」(T419)。しかし穏やかさと激しさは情念によって固定的ではなく、状況によって同一の情念が穏やかなものから激しいものへ、またその逆へと容易に変化する。ヒュームは穏やかで強い情念を独立した指導原理として一方的に説くモラリストではなく、情念の激しさと穏やかさの状況による変動の観察から穏やかな情念を強くする現実的な方法を見い出す。そこに判断力の育成に資する情念の統御論を見ることができよう。

激しい情念の原因の探求はそれを梃子にして精神を操作する技術につながる。情念とその反対の情念の対立と相殺は理性による統御よりも現実的な戦略として讃えられてきたが、ヒュームは二つの情念の接触の効果は四通りで複雑なことを示しており、情念の対抗の戦略は万能ではなく場合によっては不確かな効果、むしろ情念を激化させる逆効果も持ちうる。第一に異なった無縁の対象から反対の情念が生ずるときは交互に継起し、第二に同一対象の異なった部分から生ずる反対の情念は相殺し合い、第三にある対象についての対立する蓋然性から生ずる反対の情念はともに存続し混在したまま残る (T441-443)。五分五分の見通しの中で揺らぐ不確定性は恐怖の情念の際限ない激化につながり、判断力と対立するが、これへの対策は後に見るように習慣に求められよう。そして第四にヒュームは主要な情念を劣位の反対の情念がかえって増強する場合を激しい情念の原因として着目する。例えば、恋人の欠点ゆえに一層高まる熱愛、好奇心を焦らして情報への関心を一層引きつける手法、禁じられることで高まる欲求のように、反対の情念は情動を生み、精神はそれを乗り越える努力で活気づき、それがなかった場合よりも支配的情念は激化する。対立、不確かさ、曖昧さは困難による刺激で精神の活力を促進する点から激しい情念の契機となる (T420-422)。この反対による激しい情念は困難に立ち向かうことで自己を確認する精神の偉大さの評価に基づいていることでは正当化されるけれども、対象自体の正しい評価としては過大評価になる問題がある。ヒュームが文明化による洗練を表現する情念の穏やかさのみを志向するわけではないことは明らかであるが、冷静な判断力としての穏やかな情念は必要である。ヒュームは情念相互の無差別の抑制均衡の機械論的解決とは別の、偉大な精神の判断の権威による情念の種別化を求めることになる。

冷静な判断と能動性を持つ穏やかな情念を可能にする状況としてヒュームの次の二つの重要な論点に着目したい。一つは習慣の効果、もう一つは時空間の

距離の効果である。因果論で見たように人間の認識自体が習慣によらなければ成り立たなかったのであるが、情念論でも習慣と繰り返しは情念の増減、快と苦の転換をもたらす大きな効果から重視されている。新奇さはそれに向う精神に困難を覚えさせて、快い驚異を生み出すか、あるいは先の主要情念の激化の原理により支配的な苦の情念を強めるかとする。次に習慣が行動に軽易性をもたらすにつれ、新奇さの快か苦の情念は消滅し、適度な軽易性は規則的な運動によって最初は苦を覚えた行動を快に変換する。ただし過度の軽易性は精神に倦怠をもたらし快を苦に変える。習慣はある行動の軽易性とともに行動への傾向をもたらすため、習慣は能動的な習性を増加し、受動的習性を減少させる (T422-424)。困難が精神に動揺を与え精神の重みを支える結果、精神は受動的にとどまるのに対して、軽易性は精神が自身の能動によって自己を支えるように規則的な行動へ向わせる。習慣は軽易性と能動性を付与して人間の精神に一定の方向付けをすることで穏やかな情念の安定した支配を確保する。習慣は人間の規則的な生産的活動の持続を可能にする文明化の鍵と評価できよう。対照的に野蛮人は、ヒュームの友人のローマ史家、ギボンが古代ゲルマン人について叙述したように、「怠惰な精神がそれ自身の重みに耐えかねて新たな強烈的な興奮を求め」、突発的な戦争と危険が「自己存在のより生氣ある意識を取り戻させる」²⁵⁾。戦争の激しい情念に代って、規則正しい勤労の穏やかな情念が習慣の軽易性によって精神を支えるのである。

公平な判断力とつながる穏やかな情念と偏愛とつながる激しい情念を生み出す状況として対象との距離、逆に言えば、観察者の視点が決定的に重要である。ヒュームによれば「同一の善が近いとき激しい情念を引き起こし、遠いとき穏やかな情念のみを生み出す」(T419)。対象の遠近の効果の違いは想像力の情念への影響の一例であろう。想像力が活気ある鮮明な観念を伝えたと、その分、情念も激しくなる。よく知っている快については特定の観念を形成するが、知らない快には一般的な快の思念しか形成できない。「観念は一般的、普遍的になるほど、想像力への影響は少なくなる」ため、それから生ずる情念も穏やかになる (T424, 425)。穏やかな情念に伴う一般的な視点が偏った利害としての激

25) Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. J.B. Bury, vol. I, London: Methuen, 1909, p. 239. 中野好夫訳『ローマ帝国衰亡史』筑摩書房、1985年、第一巻、254頁。

しい情念から自由に公共善を判断することを可能にする反面、特殊な視点の方が想像力と情念を強く支配する傾向は人間の認識の限界も指示している。

情念の様態に作用する対象の観念の一般性と特殊性は対象との時空間の距離に対応する。接近と距離の情念への効果は想像力と時空間についての理論から説明される。自我に接近した対象は常に現存する自我との密接な関係から活気を以て想起され想像力と情念に強烈な影響を及ぼす (T427)。遠く離れた対象の影響が劣ることは次のような時空間論から論証されている。ヒュームによれば時空間は無数の点に分割され、想像力は離れた対象を想起するとき自我とその間に介在する全ての点を通過するとともに、自我の存在する点に戻ろうとする性向に逆らって不断に進行の努力を続けなければならない。この妨害のため離れた対象の観念は弱まる (T428)。さらに距離のこの弱める効果は空間よりも時間の方が大きいことが、空間は同時にまとまって知覚されうる共存する部分からなり、他方、時間の各時点は同時に存在しえず、その連続性を知覚することは困難であることから説明される。同様に想像力の移行の難易度の原理によって、未来への時間の流れが未来への想像力の前進を促進し、過去への遡及を妨げるため、過去よりも未来の対象の方が、等距離を隔てていても、より強烈な影響を及ぼすことも説明される (T429-431)。距離、殊に空間よりも時間の距離、未来よりも過去の距離が情念を衰微させる効果は、遠く離れた対象への穏やかな情念は身近な対象への激しい情念に容易に圧倒されることを意味する。遠隔よりも接近した対象、異なった時代よりも同時代の空間内の対象、過去よりも未来の対象に人間がより強力な情念を覚えるという情念の三つの現象は、人間が自己の利害に関係する対象に執着する自然な傾向を表現している。

しかし距離の効果には以上の三つと正反対の意味深い現象も観察される。すなわち遥かに遠大な距離は対象への尊重と感嘆を増大し、さらに空間よりも時間の距離、未来よりも過去の距離がそうした一層強力な効果を持つ。遠隔の対象に対して緩和した情念はその遠隔の度を増すと激化するのであり、ここに離れた対象に関する人間の一般的判断力の基礎となるもう一つの情念の方向性を見いだすことができる。偉大なものを観想すると精神は拡大し喜びを覚えるという崇高の美学によってヒュームは莫大な距離がその距離にある対象への感嘆を生み出すことを説明する。輕易性と対照的に反対によって精神はそれを克服しようと高揚し壮大と大度の情念を自らに感じ、また逆に偉大な精神は反対を

進んで求める (T433, 434)。この偉大な精神の寛い自負はデカルトの「高邁」に通じる。この反対と精神の躍動の喜びの結合は想像力での高さや偉大さの連想でも働いていて、例えば表現上、上昇、崇高は誇り、徳、高貴な天才、繁栄、君主、富強などと連想される。落下の自然の傾向に慣れた想像力は上昇に抵抗を覚え、精神は活気づけられ高揚するのである (T434-436)。この反対の想像力への効果によって、想像力の移行は空間的距離よりも時間的距離で大きな困難に直面することから、時間の偉大な距離が空間のそれよりも大きな崇敬を生む現象が説明される。同様に過去へ戻る困難さは上昇を連想させ、過去の偉大な距離が未来のそれよりも大きな崇敬を生む (T436, 437)。近接、小さな距離、大きな距離を原因とする正反対の情念の現象は、対象が遠ざかるにつれて、近接時に最大であった対象への人間の情念、関心がまず減退し、次に再び増大することを示す。情念は軽易性により身近な対象に、困難性により遥かに離れた対象に引き付けられ、中間の対象への関心は低下しがちであろう。一方における党派心と、他方における共同体から距離を取る観察者の普遍的観点の存在はここから導出できよう。近接の対象への情念は軽易性により精神は他者に依存するが、遠隔の対象への情念は困難さとの対決から独立した自我を意識する。この遠近二方向への情念の傾向は対称的ではなく、一般的には近い対象への方向に傾斜していると言える。

習慣と距離との関係から佐々木教授はヒュームの情念の空間論に次の二つの傾向を的確に識別する。すなわち「満足、安心、そして軽易性への道」と「それからの解放と飛翔に快感を覚え、困難の克服に大きな刺激を覚える情念の働き」とである。そして後者は彼の哲学への志向と結びつけられている²⁶⁾。真理愛は、その主要な快適さを社会的功利と成功よりも能力の行使、「思考か判断力の活用」に負い (T449)、遠い崇高な対象を希求する情念の典型である。日常の経済活動を文明化への道と正当化する近代市場社会の弁明者としてのヒューム像が支配的であるとき、この第二の方向がヒュームに見られることはヒューム解釈の平板化を防ぐために強調する必要がある。さらにヒュームにおけるこの二つの志向性の併存は『人性論』第一編、結論の彼の自伝的な記述からより

26) 佐々木毅「ヒュームの情念論についての一考察」、『国家学会百周年記念論文集 国家と市民』有斐閣、1987年、156、157頁。軽易性と安楽の方向は日常生活に新たな倫理的意味が付加される近代の傾向と関連するが、これに関しては、Taylor, op. cit., part III.

よく理解できよう。孤独な思索に行き詰まって「哲学的な憂鬱と妄想」にとらわれたヒュームは「人々との楽しい会話と交わり」によって救われる (T269, 270)。日常的快感への「自然の流れ」とここで彼が呼ぶ第一の方向が選好される。しかし社交に飽きたらなくなり集中力の回復とともに哲学的思索へ自然に目が向けられる。「日常生活の範囲」から哲学へ誘う情念は真理愛と学問的野心であり (T270, 271)、これらは第二の崇高な志向に他ならない。さらに社会的に重要なことは哲学は人々の第二の志向を悪用し日常から迷信の世界へ連れ出す宗教と対決する政治的責任を負っているというヒュームの自覚である。彼は迷信の魔力と哲学の「穏やかで節度ある感情 mild and moderate sentiments」 (T272) を対比させる。

迷信がその体系と仮説において哲学よりもはるかに大胆であることが確かであり、哲学が可視的世界に現われる現象に対して新しい原因や原理を帰することで満足するのに対して、迷信はそれ自らの世界を開き全く新しい情景、存在、対象を我々に提示するのである。それゆえ、人間の精神が野獣の精神のように日常の会話や行動の主題である狭い対象領域に留まることがほとんど不可能であるので、我々がなすべきことはただ我々の道案内として何を選択すべきかについて思案し、最も安全で好ましい道案内を選ぶということである。そしてこの点で私はあえて哲学を推奨し哲学をあらゆる種類と名称の迷信に優先させることに躊躇しない。(T271)

日常に没頭している「多数の実直な紳士」にもかかわらず、人間精神は日常に自足しない落ち着きのなさから解放されず、好奇心から迷信にとらわれてしまうとき、ヒュームの同時代人の記憶に未だ残る内乱期の宗教と政治の活動に見られるような崇高なものへの熱狂が広がり、文明社会は破壊される。迷信に支配される弱い精神に対抗する哲学の強い精神は、情念の遠い対象への方向のはらむ二義性を明らかにする。

判断力との関連で情念論を考察する本論から重要なことは、第一の方向は想像力の一般規則に依拠することで情念の能動化をはかる点であり、第二の方向は党派的な偏愛の関係から離れることでそれをこえた一般的視点に向かい、判断力を用意する点である。対象との距離が近いとき想像力は刺激され偏った激しい情念に支配される。しかし身近な対象は繰り返し経験されることで平易な習慣となり穏やかな情念に至り一定の規則に依拠した日常生活を支える。精

神の活力は馴致され一定の回路に誘導される。他方、遠い対象は、容易には激しい関心を喚起しない反面で、その接近への大きな困難さがかえってそれへの希求を喚起することもある。精神の偉大さを意識するのはこの時で、自己の偏った限界を超えようとする崇高な努力の方向である。よって対象との距離は特殊な印象の生気を一般化して弱め激しい偏愛から解放する限り、遠い対象への穏やかで強力な情念は公平な視点からの判断力となる。

情念論から道徳論での公平な規則と判断についての議論に次章以下で進む前にヒュームの知性論から一般規則と反省に関する原理を整理しておく。これまでも断片的に触れてきたが、ブランドが注意を喚起した想像力と知性の二つの一般規則は判断力を考えるうえで重要である。ヒュームは判断力の生み出す信念の本質を「観念の勢いと生気」と見ることで、これを強める情念と想像力は判断力を助け、逆に判断力は情念と想像力を支えると述べ (T120, 122)、一方では判断力の感性への依存を認める。しかし他方で信念を観念の生気と理解したことは真理がその生気によって決定されるという不合理を招き、ヒュームは判断力への想像力の影響を二つ問題にする。一つは生き生きした空想と詩的熱狂が判断力を僭称する場合で、もう一つは個別的情况の吟味なく想像力の一般規則を適切な範囲をこえて適用する「偏見 prejudice」である (T123, 146)。これら二つの問題に対する解決はそれぞれ一般規則と反省によって与えられている。第一の空想としての想像力は経験と習慣に基づく信念と対立するもので、恒常的接続の経験によって習慣付けられた推論能力としての想像力が現前する印象から生気ある観念へ移行する傾向を定式化した一般規則を省みることによって空想の虚構は識別されるであろう。しかしこの想像力の一般規則は第二の問題を引き起こす。習慣により偏向した想像力が原因に頻繁にともなう非本質的条件を原因とみなし結果を類推するために、真の原因を識別する反省的判断力と対立する。この「偏見」の問題に対しては想像力の習慣的傾向を反省して知性のより一般的な規則によって原因と偶然的要素の区別をすることが説かれる (T149, 150)。こうして無反省的な想像力の一般規則を知性の規則が規制するのだが、知性の反省は精神の努力を要する分、その信念の生気は弱まるため、反省の連続は完全な懐疑主義に至り明証性は全く残らなくなる。この知性の自己崩壊を回避するために生気ある信念を生む想像力の規則の権威が再生する。ブランドは以上のようにまとめた想像力と知性の対抗・補完関係を「理性と情念の弁証

法」と呼ぶ²⁷⁾。これはヒュームの思想全体を貫く共通感覚と哲学の緊張関係に一般化できよう。想像力と知性の一般規則はそれぞれ民衆と賢者の指導原理とされているが、前者の原理はヒュームの情念の二方向のうち日常的な安心への志向に対応し、情念を習慣・制度化する正義論につながり、後者はそうした社会的な習慣の世界をこえる崇高な哲学的精神の志向に対応し、一般的判断力の前提となる自我と関係した身近な世界から離れる一般的視点につながる。

5 正義と政治的服従の一般規則と利益の共通感覚

情念論を起点に第三編の道德論の展開を追うことで情念の偏狭な特殊性の問題の解決を正義の一般規則（本章）と観察者の一般的観点（次章）の議論に求めよう。ヒュームは「正義の規則が人為によって確立される仕方」と「これらの規則の順守が無視に道徳的美醜を帰するように我々を決定する理由」の問題を区別する (T484)。この区別にしたがって本章は第一の問題、正義と政治的忠誠の人為的徳の起源と形成を自我と身近な対象への偏愛に対する制度的解決として考察し、またこうした規則を、道徳的義務としては是認する以前の段階で、構想しそれに従う一般の人々の感情を取り上げることで、正義の規則の形成に加わる人々の判断力の役割を特に強調する。まず確認すべき正義論の前提の第一は人間本性の偏向性は改善できないことで、ハチソンの徳の完成としての普遍的仁愛の可能性は否定される。ハチソンは普遍的仁愛に完成する公共的徳性を説きながら、折衷的に自然な身近な対象への特殊な情愛を道徳的に是認し、「有益な勤労」を促進する目的からこの「狭い情愛」や利己心を満足させるような所有権の確立を弁明して、プラトンとモアの共産制のユートピアを批判したが²⁸⁾、ヒュームは一貫して公共心の限界を説き、それにより人間本性の利己心と偏愛を変革する共和主義の公民教育は「人間精神を新たに作り直せる万能に助けられないかぎり」(T521) 困難であると批判する。ヒュームによれば利己心と身近な関係への偏愛の情念は、所有物の不安定と希少性という外的状況において、相互に対立することになって、人間の必要を満たすのに不可欠な大きな社会を破壊する結果に至る。

27) Brand, op. cit., p. 64.

28) Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, vol. I, London, 1755, pp. 320-324.

ここで正義の有用性をもたらす外的状況に関するヒュームの説明の持つ歴史的含意に言及する。彼は善を精神的、身体的、「勤労と幸運で獲得した所有物の享受」の三つに分類するが、情念の対立をほとんど第三の善に関するものと想定している（T486-488）。この分類は善の享受の安定性への関心によるもので、正義の目的は譲渡可能な所有物を心身の安定のレベルに引き上げることであるとも言われている（T489）。精神の支配をめぐる宗教戦争、ホッブズのような生命の維持を確保するために死の恐怖に訴える近代自然法学と対照的に、ヒュームの破壊的情念は他者の精神と身体よりも所有物に向けられている。この思想の変化はジャコバイトの反乱以外イギリス本土での戦争は終結した平和と富裕化の歴史を反映するものであり、間接情念の快を生む原因のうち心身以外の人工の便益品の比率は上昇していたであろう。この傾向はヒュームが物欲、利益を最も警戒すべき普遍的情念として強調し（T491, 492）、正義を専ら所有権として構想したこととつながる。誇りや嫉みも含めて間接情念は他者に依存し、同感の連鎖により社会的結合の原理と評価されている以上、全体的に身体であれ、外的所有物であれ個人間の対立の契機は抑えられていると思われるが、ヒュームの人間がより社会的だからといってその社会がより安定しているとは必ずしも言えず、人間の間関係が人間と物の関係により支配されるようになり、ホッブズの虚栄心に利益は破壊的情念として取って代っただけで、正義の喪失による社会の崩壊はホッブズと同様に最悪の社会状態よりも悲惨な「野蛮で孤独な状態」（T497）と描かれている。文明化の前提は正義による社会の維持である。

自然道徳が依拠する道徳感情はこの情念の偏向性を是正するどころか、反対にそれに対応して、自然な利己心と偏愛を善悪の基準に取り、家族よりも見知らぬ他人を優先することや家族のみへの情愛の集中のように「情愛の過度の拡大と縮小」を悪徳と否認する（T488, 489）。したがって他人の所有物を家族を犠牲にしてまで尊重することを要求しない道徳は情念の衝突を正当化して社会の秩序の破壊に加担すると認めなければならない。

そこで自然からは得られない是正を人為的制度に求めるのだが、自然は情愛に人為は「判断力と知性」（T489）に対応する。正義の確立に向けて情念を指導する判断力と知性はどのようなものかを考えよう。正義の一般規則は慣習であり、知性論での精神の習慣としての経験による蓋然性の推論と信念の形成の理論の応用と考えられる。普通は慣習は反省をはさまずに働くのだが、正義の慣

習をヒュームは「判断力と知性」に求めているので、正義は信念の形成で精神が過去の経験の反省によって習慣を助ける場合に当たり、彼が「反省が習慣を間接的で人為的な仕方ですみ出す」(T104)と言うのが正義の人為的徳も説明しそである。この反省的判断力は正義の取り決めの中心をなす「共通の利益の一般的感覚 a general sense of common interest」, 「利益の共通感覚 common sense of interest」と呼ばれ、さらに具体的に、「他者にその財を所有させておくことが、彼が私に関して同様に行動する限りは、私の利益になる」(T490)という判断として表現される。この判断は明快だとしても複雑な内容を含んでいるように思われる。ここで正義の形成原理は普遍的仁愛ではなく「私の利益」に他ならないことはまず明らかである。正義はあくまで自己の利益を目的とした方法なのである。単純に他者の所有物を奪い合う原初の利己心から反転して、「私の利益」は私の自己抑制による他者の所有の安定によってはかられるとする判断で自己の利益を他者の利益に一致させる。これで他者の所有の安定の利益は確保されるがそのこと自体は直接自己の利益ではない。これは自己犠牲の奉仕ではなく、他者の所有物の尊重が自己の利益になる根拠は他者の側の同様の抑制の期待に求められる。このように自己の利益を他者の利益と関連させて、直進的でない間接的な方法を選択するという大転換を果たすのが共通感覚の判断力である。この相互性から両者の利益は所有の安定において共通となり、表明されてその知識が共有される。しかし他者の抑制が伴わないときは、自己抑制が他者の餌食になるか、あるいは恐らくは他者の所有物の尊重を止める報復に自己の利益を求めることになるだろう。上記の引用の「彼が私に関して同様に行動する限りは」の条件は、逆に言えば、侵害には侵害で報復するという宣言であり、正義の背後に必要な強制力を示す。この強制力に頻繁に訴えていては所有の安定、正義の秩序への進歩は確保されないだろう。しかしヒュームは相互の抑制の展望について楽観的であるように見える。正義の命令は他者が抑制する限りという条件付きのものであり、全ては他者の行動の期待の正当性にかかっている。

人々にとってこの期待を正当化する利益の相互性の感覚は、生得的な能力ではなく、経験的に歴史のなかで習得、向上されるものだが、過去の経験の反省からどのように醸成されるのだろうか。初期の条件は人々の間の力の平等、つまり絶対的な強者と弱者がいないので安全に報復を恐れずに相手の所有物を侵

害できるという特権的地位には誰もいないということと相手の真意は分からず、こちらの一方的な自己抑制は相手に付け込まれうるという不信感であろう。誰も等しく所有物を奪われうるという自然的平等が所有権に共通の利益感覚を見る前提となり、侵害と報復の無益さと相互の抑制による相互利益との繰り返し共有された経験の反省は利益の相互性を確信させ、仲間の「行為の未来の規則性についての信頼」を生み出す（T490）。認識論で知性の懐疑主義への傾向を想像力の習慣的移行が抑制するように、他者の自己抑制についての反省が疑心暗鬼から不信へと至るのを過去の信頼関係からの想像力の習慣的推論は抑制するというとも言えるだろう。判断力による私益追求の方向転換が正義の規則形成において画期的だが、所有権尊重の経験の繰り返しを一般化して今後の相互の行動に投影する想像力の一般規則は他者の信頼を強め、正義の慣習が定着するのを助けると考えられる。

正義は、情念の統御の言葉で言えば、他の情念との均衡抑制がきかない最強の情念である利益の「その方向の転換によった」それ自身による管理であり、方向の転換は「情念はその自由よりもその抑制による方がはるかによく満たされる」という反省に基づく（T492）。利益の情念は知性により教化・抑制されるというよりも主導的に知性を使って自己の手段としての正義を発明したのであり、情念の機略縦横さが強調され、正義などの自然法は「情念の現実の産物」、[それらを満たすより巧みで洗練された方法]（T526）と表現されている。正義がもたらす利益の反省は困難なものではないというヒュームの楽観は孤独な野蛮状態と文明社会の対比から後者を可能にする正義の利益が万人に明白だということから来ている。なおここでは正義の起源を探求しているので社会の規模はまだ小さく正義の利益が身近に感じられるということがあり、もっと大きな社会に発展すると正義の遠い利益と侵害の近い利益の対立の問題が起こり、同感による正義の道徳的承認と政治を導入する必要が出てくる。

利益の情念の身近な対象への偏向性が正義の慣習により間接的だが効果的な自己実現の方法を見いだすとき、利益はその普遍的支配力はそのままに社会の破壊から維持の強力な原理に変わる。したがって「正義の単一の行動」がもたらしうる社会的・個人的不利益は正義の一般規則の間接的利益を覆さない（T497）。判断力の観点からは単一の行動とその利益との関係の方が正義の体系とその利益との関係よりも直接的であるから前者の利益がより強力な情念を判断

に及ぼしそうだが、一般規則が個別的判断力を支配しうることは、規則に習慣的に従うことが軽易と安定への情念の傾向に合致することで説明されよう。正義の一般規則により確保される利益と単一の正義の行動によってもたらされる公私の不利益の対立は、後者を評価する個々の状況の特殊判断が正義の規則に介入してはならないことを導く。

共通利益の一般的感覚から正義の一般規則の形成の議論は特殊判断力の間の論争の問題に向けられたとも見ることができる。「活動と情念の通常的過程」は「一般的、普遍的規則」ではなく特殊状況での特殊判断力によって決定されているので、正義の普遍法は自然からは引き出せない。しかし特殊判断力は特定の人物と状況の考慮からその所有の適合性を評価して分配を求めるのでその偏向性から党派的論争と社会の混乱を招く。そこで「悪意と好意、私的もしくは公的利益の特殊な見解によって変化することのない一般規則」によるこの判断力の規制が必要になる (T502, 514, 531)。正義の起源において共通利益の一般的感覚は日常経験の個々の特殊性から正義の規則の普遍性を構想する一つの判断力であったが、特殊判断力は特殊と普遍をつなぐ役割を拒否される。普遍法の厳密な順守の要請において普遍法を特殊状況に適応・変化させる特殊判断力は正義から排除される。一方で実質的判断力の排除は正義を社会の維持のための所有の安定の形式にとどめることで特殊判断力の党派的混乱から正義を引き離すものと考えられ、他方で一致する私益の共通感覚という形で社会の全構成員の一般的判断を正義の慣習的合意としたことは、正義の規則の起源を権威による強制ではなく全員による構想に求めるもので、基本的な利益の判断力の共有による民主的な参加の契機を示唆する。規則が判断力に押しつけられるのではなく、判断力が規則を形成するのである。全員の利益の共通感覚が正義の一般規則に先行するかぎり、前者による後者の変更の可能性も究極的には残されているはずである。以上のように正義の起源論との関係でヒュームの判断力には社会を成り立たせる一般的な利益感覚と社会を破壊する党派的な特殊判断力の対照的な二種が確認される。

次にヒュームの人為的徳の議論で正義論と平行関係に展開されている政治的服従の一般規則と政治的判断力の関係を考えよう。始めに政府の起源が本論第四章で見た情念の遠近法から説明される。正義の規則とその侵害は、情念論の言葉で言えば、情念に影響する習慣の原理と遠近の原理の対立と考えられる。

正義の慣習の情念に対する支配力にもかかわらず、社会が巨大となるとき、真の私益を正義とそれによる社会の維持に見いだす判断力は遠い利益よりも近い利益を選好する性向によって正義の侵害を抑制できない (T534, 535)。要するに遠い利益としての判断力は近い利益としての情念に圧倒されるのである。近い強力な情念の影響から内在的判断力を解放する方法をヒュームは遠近の情念への効果自体に求める。すなわち対象から距離を取ることで外的な特殊情况による影響を排し微細な相違よりも内在的価値を評価できるようになる (T536)。離れた観察者が公平な判断者となるのである。この方法の適用によって正義の侵害の近い利益は遠い利益となり弱まる。これと同時に正義の規則の順守を近い利益に変えるヒュームの方法 (T537) には、状況の作用を排除して離れた超越的判断力を確立する哲学と状況の作用をむしろ利用して正義とその違反の利益の距離的情况だけを変える社会工学とが混在しているように思われる。しかし精神の改善をただ説教するのではなく、状況を変化させる制度的操作によって情念の偏向という人間本性の事実の上に正義を実現する経験的な政治が考えられていることが注目される。離れた観察者の判断力が対象の接近により容易に揺らぎ、それに対しては自己研鑽、反省、瞑想、忠告、決意も無益であるという認識から (T536) ヒュームは遠近の状況の効果を利用し正義を近い利益とする便法をより確実と選択したのであろう。正義の利益は遠く、不正義の利益は近いという状況は社会の個々の利害に密接に関わっている多数者にとっては変えがたい。彼らの視野は特殊利害によって限られているので、正義の全体系から切り離れた単一の行動の観点から正義を公私の利益に反対であると評価するのである。そこでヒュームは「利害を持たない indifferent」少数者、いわゆる自然の貴族 (natural aristocracy) に正義に適合的な利益の遠近の状況を許す資質を見出し彼らに政治を委ねる。政治家のそうした状況は正義をその全体系の観点から観察できる離れた公平な判断力を可能にすると期待できよう。彼らによる正義の執行と決定および大規模公共事業に政府の主な起源と利点がある。

以上の政府起源論から政治的服従は政府が確保する正義の遠い一般的利益の観点から要請される。ヒュームはホイッグの社会契約説、もしくはスコットランドの政治神学的文脈では長老派の盟約 (covenant) を約束の義務と政治的服従の義務を識別することで批判し、政治的服従の起源を同意でなく利益に求める。第一に約束の義務に政治的服従を還元する学説に対してヒュームは両者の関係

を次のように検討する。両者とも人間本性の限界を是正するための人為的徳として対等であり、約束の義務を他方の基本原理とすることはできない。約束の義務を含めた自然法は政府の目的と結果であって、むしろ政治的服従に約束の義務は依存する。私的関係での信用を生む約束と社会の秩序を維持する政治的服従とは別個の義務である。約束の利益と政治的服従の利益はともに一般的、明確で、約束が政治的服従にさらなる保障を付け加えることはなく、政治的服従の利益は独自の影響力を持つ (T542-546)。政治的服従の独自性をこのように強調することは私的関係の延長で国家を構想するカルヴァン派の連邦主義²⁹⁾による政治の相対化に反対するものであり、ヒュームの商業社会を支える独自の基本としての政治の性格の認識を示し、また合邦論争の関連では連邦主義よりも統合主義を受け継ぎ、イギリス主権国家の現体制を支持する姿勢を読み取ることができよう。

第二に約束の義務に政治的服従の義務を基づかせることは正義と政治の人為的制度が克服しようとする情念である個別的意志に正義と政治を基づかせる倒錯した結果になるということも言えよう。ヒュームの政治は大きな文明社会での遠い真の利益と近い見かけの利益の規制を目的として構想される以上、近い利益にとらわれる特殊な判断力は政府が求める遠い利益によって抑制されるべきであって、利益でなく同意に政治権力の正統性を認める契約説は利益から自由にその判断力を働かせることを許し社会にとって破壊的なものとなろう。ヒュームは「我々の利益は政治家への服従の側に常に引き付けられる。大きな現在の利益のみが社会の平和と秩序の維持に我々が有する離れた利益を見落とさせることによって我々を反乱に導くことができる」と述べ、政治的判断力を政治家に限定し、抵抗する人民の判断力に懐疑的であるように見える。しかし他者の行為に関してはその現在の利益はその行為が「公益と特に我々の利益に極めて有害である真の姿で表れることを妨げない」と続けて観察している (T545)。政治家以外の多数者も自己の利害から離れた観察者としては政治道徳的評価ができるのであって、これについては次章で詳説する。この政治的服従の起源の論証自体においてヒュームは政治的服従が契約に由来するのではないという

29) Colin Kidd, 'Religious Realignment between the Restoration and Union,' in ed. J. Robertson, *A Union for Empire: Political Thought and the British Union of 1707*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 154, 155.

「人間の普遍的合意 the universal consent of mankind」に言及し、「民衆の権威 popular authority」に訴えている。道徳の基準を性格の観察から生じる快苦に基づけるかぎり快苦を感じる人にとって道徳的善悪は間違えようがないと主張するが、これが道徳の主観化による相対主義の容認ではないことは彼が「人間の一般感情における斉一性 an uniformity in the general sentiments of mankind」を認めていることから明らかである (T546, 547)³⁰⁾。道徳の内面化・感情化は一般的判断力を、理性に基づかせるよりも広く人々の間に、普遍化するのであって、この点でヒュームは正義と政府の一般的利益に集中する共通感覚に社会の構成員全員に共有され一致しうる一般的判断力を見ていたと言えよう³¹⁾。

服従に公私の遠い真の利益、反乱に近い見かけの利益を判断力は洞察することが想定されているが、しかし近さによる見掛け上の拡大を割り引いてもなお内在的に大きな利益が反乱に認められ、遠さによる見掛け上の縮小を考慮してもなお微小な利益しか服従に認められない反対の状況も極限的には考えられるわけで、その例外的場合には服従があくまで利益によって評価され基礎づけられていて絶対的に服従自体を義務とするのではない以上、反乱が利益によって正当化されるはずである。ヒュームは服従の起源の説明としては契約説を批判するが、服従の度合いの問題ではその抵抗権の結論に同意し、その論拠を契約でなく利益に求める。我々は近い利益の「荒れ狂う情念」に対する安全という利益から政府に服従するが、政治家は人間本性を改造されたわけではなく正義に近い利益を得るような状況に置かれたただけであって、自分が関与する係争問題では正義は彼の近い利益でなくなり、また正義の近い利益は往々にして残酷と野心の情念に圧倒される (T552)。したがって利益の消滅は服従の自然的義務の消滅という明確な結論になるのだが、道徳的義務としては一般規則への常習性から利益が消滅してもなお専制に服従し続ける傾向がある。「多くの状況が類似した場合はそれらが最も重大な状況で異なり、類似性は真実よりも見かけのものであることを考慮しないでそれらを同等とみなしがちである」(T551)と

30) Norton, op. cit., pp. 141-144. は道徳的善悪を個人の感情に還元するヒュームの言葉は「個人主義的主観主義」のように見えるが、公平な観点から感じられる快苦、修正された間接情念に道徳認識を帰しているという限定を付け加えることで、主観の快苦の感情が道徳の混乱でなく客観的基準を提供すると解釈している。

31) Baier, op.cit., pp. 182, 183. はヒュームの道徳評価の観点とルソーの一般意志の「著しい一致」に着目する。

一般化して、ヒュームは本来の理由がなくなっても一般規則に固執する想像力の慣性を情況の判断力の欠如として批判する。道徳の一般規則への固執の具体例がヒュームがその不合理的を指弾する「受動的服従 *passive obedience*」である。政府が専制かどうかの公平な判断は「完全に確実な」とされる「人間の一般的世論 *general opinion of mankind*」(T552)に求められる。人民が感じるはなはだしい専制の苦痛、不利益がその近さによる拡大を修正しても政府による広い利益の可能性を打ち消すに十分な大きさのとき、彼らの感じる不利益は特殊的でなく一般的となり、彼らの抵抗は不正義でなくなる。この政治的判断力は正義の起源に見た「共通利益の一般的感覚」に対応する。正義の一般規則は特殊判断力を抑制してその普遍的な遵守に一切の変更を許さなかったが、政治的服従の一般規則は一般的判断力によって規制され例外を許すのである。想像力の一般規則とそれを規制する知性の一般規則に対応するのが服従と抵抗の一般規則と整理できるのではないか。ヒュームは抵抗の原理について次のように述べる。「この一般原理は共通感覚とあらゆる時代の慣行によって是認されるが、いつ抵抗が合法的かを知らせ、この問題について生じうるあらゆる論争を解決するような特定の規則を確立することは法律にも哲学にさえも不可能なのは確かである。」(T563)ここで規則に対する判断力の優位が表明されている。判断力がまず抵抗権の一般規則を是認し、しかもこの規則は一般原則にとどまり、具体的な実践では抵抗は規則化できず、全く判断力と自由に委ねられる。この意味でヒュームの名誉革命体制はまさに判断力に負っていたのであり、彼にとって判断力は体制と自己の政治的実存がかかった重大な主題なのである。

抵抗権の行使での判断力の役割が代表的に示すように、ヒュームにとって「我々の判断能力は我々の判断を規則に還元する我々の能力を超える」とベアアールとともに言うことができる³²⁾。しかし彼女がヒュームにおいて規則は小さな役割しか演じていないとするのは想像力の習慣による一般的規則が日常生活を支えている役割を過小評価することになり、ヒュームが日常生活に認めた高い価値に反するのではないだろうか。本論も判断力の究極的な先行性を論旨とするけれども、ヒュームの規則と判断力の弁証法的関係は習慣的想像力による一般規則が反省的判断力なしで済むようにするという意味で優位に立つ方向に反転する場合を認めなければならない。誰に、そしてどの国制に服従するかと

32) Baier, *op. cit.*, p. 281.

いう具体的な服従の対象は利益とその判断によっては決定されない。服従の一般規則は重大な共通の利益に関わり反省によって是認されるのに対して、こうした具体的な選択のレベルでは特殊利益が関与し判断の不一致を招き取捨がつかなくなるからである。そこで服従対象に関する一般規則による固定的な規制が必要になる (T555)。その規則の内容は政治権力の(1)長期の所有、(2)現在の所有、(3)征服、(4)継承、(5)実定法からなり、これらは伝統的および事実上の支配で理性的反省ではなく慣習と強制力に依拠する。ヒュームによれば基本法の範囲とその許される変革の程度を決定する問題は「理性よりも想像力と情念の作業」(T562)である。彼は想像力と慣習による政治の非理性的特質を次のように敷衍する。

何らかの一般規則への厳密な遵守と、ある人たちが高い価値を置く、特定の人物と王家への厳しい忠誠は、理性よりも頑迷と迷信を含む徳である。この点で歴史研究が確証する真の哲学の推論は、我々に人間本性の本来の特質を示して、政治論争をほとんどの場合決着を付けることは不可能で平和と自由の利益に全く従属するものとみなすよう我々に教える。……これらの〔上記の権力を要求する〕権利が様々な度合いで混ざり対立するときしばしば紛糾を引き起こし、そして法律家と哲学者の議論からよりも兵士の剣から解決される。(T562)³³⁾

政治では批判的理性による真理は合意をもたらさないとすれば、社会の平和の

33) ヒュームの判断力から民主的な政治の展望を推論する本論の論旨はここでの強制力による解決の受容を重視すれば大きな制約を受ける。自由な判断力は戦争をモデルにした強制力と支配の政治でなく討議をモデルにした説得と参加の政治の在り方に一致するというのは基本的な理解であろう。また哲学者の議論が政治の領域に入るのを抑制する深慮の判断力の主張は、日常生活の重視と古典的共和主義批判と合わせて、ヒュームにアレントの言う「社会」による「公的領域」の侵食を見ることが妥当であると推測させる。この変化を積極的に評価すれば「政体論的思考」の克服、生活様式の原理による文明社会史の経済的説明理論という坂本達哉『ヒュームの文明社会——勤労・知識・自由——』創文社、1996年、307、308頁の解釈になる。また Daniel Gordon, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670–1789*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 160, 163. はフランス啓蒙でのヒューム受容を政治社会での主権の位置の問題から私的な社交性の洗練への関心の移行から検討し、ヒュームに「政治の排除」を見る。自由な政体論を克服すべきものとして見ることは、政体の独立した役割りを過少評価することになり、ヒュームが商業社会に対して提起した政治的可能性を十分に理解できなくなるのではないかという反省からヒュームに判断力、市民的公共性を見る本論は、このような彼の別の側面も認めることで自己限定しなければならない。

秩序を目的とする政治の決定に真理は意味を持たず、慣習や強制力の前に沈黙することになる。しかしこれは服従の対象に関する一般規則を判断力が判断しないということではない。むしろ一般規則の判断を批判的理性に対置すべきである。ヒュームの政治的判断力は、この批判的理性よりも幅広い内容を持ち、必ずしも反省的である必要はなく、伝統的な体制や事実上の体制を選択することは次の彼の説明から示される。すなわち道徳的に説明できない現在の主権者の権利を否定することは「人々の共通感覚と判断力 the common sense and judgment of mankind に衝撃を与える」逆説であり、政府の起源への過度の好奇心に動かされずに、現体制に従うことが「深慮 prudence と道徳」に適う (T558)。「深慮」と重なる「共通感覚と判断力」は正義の起源の「共通の利益の一般感覚」と同じで、一般的利益を対象を限定されていて普遍的合意を確保することが可能であり、判断力が特殊利益の交錯する政治から距離を取ることが深慮である。ここでは想像力の習慣的規則を判断力が是認していると考えられる。

以上のように政治において判断力は「法律家と哲学者の議論」や道徳的説明と対立させる形で考えられている。このことは政治的判断力の特徴を法律、哲学、道徳の判断力との対比から浮かび上がらせるであろう。政治は伝統や状況からなる個別性の世界であって、それと普遍的な真理を追求する後者とは相容れない。政治的判断力は偶然的な個別の事象に対応することで批判的理性と区別される。ここに判断力の政治性は合理性の否定に求められるように見える。しかし「迷信」等の表現にもかかわらず、この判断力が単なる恣意ではなく判断力と称されるだけの的確さの基準が理性と別にあることは「歴史研究が確証する真の哲学の推論」、「人間本性の本来の特質」、「平和と自由の利益」といった表現が示唆している。哲学の非政治性がこうして明らかになったが、振り返ればヒュームの懐疑主義はこうした非政治性を持つ独断哲学の絶対的普遍性の主張を反駁するものであった。「理性よりも想像力と情念の作業」という洞察は政治とともに認識にも当てはまる。ヒュームにおいては哲学も政治も特殊を対象として慣習によってそれを整理、安定させる判断力に依拠する点で一致している。

6 一般的観点と反省的判断力

ヒューム道徳論の第二の課題、正義の規則の順守に道徳的美を感じる理由の解明に移ろう。彼は正義の人為的徳と自然的徳とを是認する感情を同感原理と一般的観点によるその修正で説明する。ヒュームにとって道徳の区別は自然の秩序が前提する普遍の関係のような実在する所与ではなく、あくまでも感情による人間の主観的認識の側から追求される。最初に徳と悪徳の区別は精神の特質が与える特定の快感と不快感に求められ (T574)、そこから徳と悪徳についての道徳感情は既に分析された間接情念、誇りと愛、卑下と憎悪に一致する。快・不快の点から徳・悪徳を探求することは徳を本人もしくは他者つまり社会に快適か有益な性格と能力 (T591) と定義することにつながる。徳の是認はその快感を直接感じる本人かその影響を受ける他者への同感による。ここで同感の原理が道徳感情の説明として再説され、同じように張られ共振する弦に例えられる (T576)。

道徳感情を生み出す原理としての同感の問題点を二つヒュームは指摘して同感原理を修正し新たに展開する。一つは同感の自己に近い対象への偏りであって、「我々は離れた人よりも接近した人の方に多く同感する」(T581)。しかし遠近にかかわらず「賢明な観察者 a judicious spectator」の道徳評価は一定であるから、同感観察者の特殊観点から離れて「安定した一般的観点 *steady and general points of view*」に固定することで前者の変動を修正し道徳評価の不変性を確保しなければならない (T581, 582)。情念論で見た自我を中心とした身近な同感の求心的方向はここで自我から離れる方向に逆転して遠く離れた、広い同感が主張される。ただしヒュームは人間本性に関して正義論の基礎となった情念の偏狭さとこの広い同感が矛盾しないように、この一般的観点に依拠する同感の判断と偏った情念を区別している。情念の偏向性は一般的判断を容易には受け付けないのである。しかしこれは判断の無力さを言うものではなく、外部感覚の一般的判断による修正と同様、道徳評価でも「経験は少なくとも言葉の修正を教える」のであり、観点のずれがコミュニケーションを妨げる経験から共有可能な基準を提供する一般的視点を受け入れるようになる (T582)。アーダルは正義、言語、道徳判断の三つの規則の生成を平行関係に置いて慣習の遵

守が生む利益に帰するが³⁴⁾、公的言語の必要が一般的視点の採用を促進するという関連で言語は判断力の形成に与っている。一般的視点の強調は情念に対する反省的判断力の役割の再確認を意味し、理性は「情念に対抗することができ、ある遠い視点、すなわち反省に基づいた、情念の一般的で穏やかな規制」(T583)と評価されている。

第二の同感原理の修正もしくは明確化は本稿の第三章で触れた感情移入とは区別される能動的な同感の概念の展開である。すなわち我々は徳が外的情況次第で現実に効果を生み出すか否かにかかわらず「望ましい目的に対する適合性」から徳を評価する。このとき特殊情況によって乱高下しがちな同感是一般規則による蓋然性によって修正される (T584)。これは因果論からは徳の結果を阻害する偶発的原因を識別せずに結果に移行する想像力の働きである。こうして第一の場合の観察者からの距離と第二の場合の徳の置かれた情況・運による特殊性の影響は一般的視点と一般規則によって排除される。ただしヒュームは直接的な快・不快の感情を道徳的評価の原因から排除するのではなく、道徳感情は「性格と情念の単なる様相」か「人類か特定の人の幸福へのそれらの傾向についての反省」のいずれかから評価される徳の種類に応じて生じるものであり、愛らしい徳は前者から、偉大な徳は後者から是認される (T589, 590)。ここにも第四章で確認した軽易性の方向と困難の方向による分類が見られる。

さらに第二の一般規則による同感の修正の議論から一般規則と特殊情況の理解での想像力と判断力との補完的な役割が読み取れる。「一般規則はある種の蓋然性を創造し、それは時々判断力にそして常に想像力に影響する [強調引用者]」(T585) というヒュームの評言は判断力が必ずしも一般規則に縛られずそれを超えることを示唆する。そこから次のように考えられよう。つまり想像力はその慣性的推論により特殊な偶然的情況を無視して一般規則に従い、道徳の認識論で徳という恒常的な性向の評価を識別するが、他方、判断力は一般規則に依りながら特殊情況を識別して想像力による一般規則を修正する。

特殊情況を識別する判断力はヒュームの一般的視点の内容を理解する鍵となる。観察者自身の特殊的視点から離れて入る一般的視点とは誰からも等距離で等しく同感するような公平な「理想的観察者」の視点では決してない³⁵⁾。ヒュ

34) Árdal, op. cit., p. 119.

35) Geoffrey Sayre-McCord, 'On Why Hume's "General Point of View" Isn't Ideal—and Shouldn't

ームの一般的観点は実質的には徳の影響を受ける狭い当事者の特殊観点に他ならないのである。判断力は自身の特殊観点から離れ一般的観点を他者の特殊観点に求めるといふように一般性と特殊性の総合を試みる。「我々の最初の立場からこのように解放されてから、我々が考慮する人と何らかの交流がある人々への同感ほど我々自身を固定する適宜な方法はない」（T583）と彼が述べるように一般的観点とは当事者への「同感的な理解」³⁶⁾である。この同感は先に「平行方向の原理」の関連で見た広い同感で、対象の快苦の印象を超えて広くその状況と必要とを理解する。このような同感に基づく判断力は直接的感覚ではなく反省的・理性的認識を内容とすることを特徴とすることからヒュームの判断力を本章で反省的判断力と呼ぶ。この同感は強烈でなければ働かないという限界からは一般的観点として見知らぬ人への同感の成立の困難さを指摘することができるだろう。しかし理想的観察者の不可能性とは対照的で、ヒュームはシヴィック的な公共心を批判して、「人間本性をこのように知悉しているので、我々は人間から不可能なことは何も期待せず、我々の視点をだれもが動く狭い範囲に限定してその人の性格を判断する」（T602）と明言している。遠大な距離を隔てた対象への崇高な飛翔から予想されるようにはヒュームの一般的観点は超越的観点ではなく、この点で哲学の一般的見地を強調する解釈は誤解を招く恐れがある。

各観察者の主観的な特殊観点の間の対立混乱を回避するため彼がそこから出るのはまず必要としても、同感の対象とヒュームが規定した当事者、つまり本人や身近な人々の快・不快を全ての人の同意を要求する徳の公平な基準としてよいかという疑問があるかもしれない。結局これは対象に身近で偏った主観を

Be, *Social Philosophy and Policy*, II, 1994, p. 218. は道徳的判断の対象となる特定の人の性格があらゆる人々に与える現実の影響全てに十分な知識を持って反応する、偏見のない、等しく同感する観察者の観点は到達不可能であり、この観察者の反応についての各人の理解も一致することはないと「理想的観察者」の解釈を批判する。Brand, *op. cit.*, p. 123. は性格評価でのヒュームの関心は公平性でなく安定性にあると理解する。ここで「理想的観察者」と言うのは代表的にはカントやアレントの「構想力」、「拡大された思考様式」が求める観察者以外のあらゆる人々の立場に自己を置いてみる判断力を指す。カントにおいてもこうした超越的普遍性が人間にとって容易には得られないことは認められていて、普遍原理を所与とする規定的判断力に対する反省的判断力において「とらえがたい普遍」のもとに特殊を包摂することは問題をはらんだ困難な努力であることが強調されている（Beiner, *op. cit.*, p. 114; 和訳167頁）。

36) Herdt, *op. cit.*, p. 72

基準にすることではないかという批判に対して二つ返答ができる。一つはこれよりも「公平な」観点を求めることの問題を指摘することである。より公平な観点の追求は結局恣意的な観点を公平なものとして強制する結果を招くのではないかということだ。基準の恣意性はそれが我々が受け入れる理由のない要求をするかと言われる³⁷⁾。評価対象と直接利害がかかわるのは当事者であり、彼らが受け入れられない基準は適切ではない。ヒュームの一般的観点は当事者の自主的な判断と自治の尊重につながり、個別的利益を全体システムの犠牲にしない点を評価できよう³⁸⁾。次に誰にも到達できない公平な理想的観点は各人の主観的解釈によって様々であり、対立を普遍的基準にまとめられないことが指摘できる。これに対して観察者が離れた同感によって入る当事者の観点の特殊性のみが一般的基準を提供することをヒュームは次のように説明する。

性格の判断で全ての観察者に同一に見える唯一の利益もしくは快は、その性格が調べられている本人のそれか、彼と関係のある人々のそれである。そしてそうした利益と快は我々自身のものよりも弱く我々を動かすが、より恒常的で普遍的なので、それらは後者に実践においても対抗し、そして思索において徳と道徳の基準として唯一認められている。(T591)

ヒュームの関心はここで各観察者の対立する特殊性にあつて、彼らの視点の複数性・変動性に対して当事者の視点の単一性、安定性を評価している。したがって当事者の観点は確定した基準を提供すればよいのであつて、その主観性に対する先の批判は的外れであつたらう。これが第二の返答となるが、しかしもっと逸らさずに答えることもできる。当事者の観点も観察されることで影響を受けないわけにはいかない。「共通の観点」を構成すると期待される当事者の利益はそのままではなく、あくまでも離れた観察者に見える相でのそれである。

37) Sayre-McCord, loc. cit., p. 224.

38) 一般的観点が当事者の個別観点になることはヒュームがスミスと同様に体系の精神にとらわれていなかったことを示す。Knud Haakonssen, 'What Might Properly Be Called Natural Jurisprudence?' in eds. R.H. Campbell and A.S. Skinner, *The Origins and Nature of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh: John Donald, 1982, p. 211. によれば、政治での体系の精神の問題点は「個人の市民の特殊な情況的知識により指導される彼の行動原理を無視する傾向」にあり、人々の体系への服従は強制力か狂信の生む欺瞞によらなければ不可能である。ハコンセンはヒュームが功利を結果主義的な評価原理としたことを直接的状況を参照して行為を評価するスミスの方法と対比して批判するが、ヒュームは個々の当事者の情況への同感に支えられる一般的判断力の構想でまさに情況的知識に評価を基づけているのではないか。

同感と言っても観察者は当事者の偏狭な激しい情念に感情移入するのでは決してない。そのまま当事者においては激しい情念が観察者の視点において穏やかな情念に変化し、激しい情念である観察者自身の利益と均衡抑制しうるのである。さらに当事者の観点の観察者にとっての単一性に触れたが、もちろん複数の当事者間にも異なる利害と視点があるはずで、彼らの快苦を比較考量してまとめることは無意識的になされ、功利主義者のように方法化されていない³⁹⁾。この普遍的な規則が与えられていないというカント的な意味でも、ヒュームの判断力は反省的と言えよう。ここに方法に還元されない自由な判断力の働きを認めることができる。

訴えるべき道徳的価値の外的秩序はもはや実在しないとき、離れた観察者の目で見たと当事者の情念に一般的観点を求めたことは価値の主観化を進めながら客観的な一般性を問主観的に構想しようとする試みと理解できよう。同感とは相互的であって当事者も観察者の観点から自分の利益を見るようになるだろう。当人自身が同感による社会化を受け他者の目で自己評価するようになっている限り、厳密には真正に当人の観点というのはいない。したがって当人は自分の情念に対して観察者ともなるのであり、観察者からの当事者への同感に一般的観点を求める方法は他者の評価だけのものではなく、自己評価にも拡大できる。ヒュームの徳の定義では快適さと有益さが誰にとってであるか、つまり本人か他者かで区別されていたが、同感による社会化の結果この区別は無意味になろう。同じ徳が誇りと愛を、また悪徳が卑下と憎悪を、同時に発生させる事実からヒュームは「我々の想像は容易にその立場を変える。そして我々が他者に見えるように我々自身を見渡すか、他者が彼ら自身を感じているように彼らを考慮するかして、決して我々のものではなく、同感によってのみ我々が関心を持つことができる感情にその方法で我々を代入させる」(T589)と結論する。

7 おわりに 「名誉の人」と「冷静な反省の人」

観察者が他者を評価するモデルに依った徳の感性的判断論を見てきたが、ヒュームは道徳論の第三部第二節「精神の偉大さについて」で直接自己評価を論じている。自己評価の議論を本稿を締め括る結論とするのは適切と思われる。

39) Herdt, op. cit., p. 74.

誇りと卑下の情念論から徳論への関連がこれらの間接情念に関する道徳的判断を同感と比較の原理で説明することによって明らかにされており、そしてヒュームの市民教育へのメッセージとして啓蒙の愛国的市民像を推定できるからである。正しい自己評価に基づく適度な誇りと卑下が徳と是認され、過度の誇りが悪徳と否認されるのは徳の四つの源泉のうち他者にとっての直接的快適さによる。比較の原理から過度の誇りは他者に不快感を生み、各人の誇りは衝突する。これを防ぐ人為的徳として誇りを外的に抑制する礼節の一般規則が生ずる。他方、同感の原理が誇りの本人にとっての快感を他者に伝えることにより誇りの徳としての精神の偉大さが評価される。比較と同感のどちらが優勢となるかは受け取る観念の生気の度合いによって決まり、比較は観念だけで成立するが、同感では印象に近づく生き生きした観念を要するので、陸から遭難しつつある船を眺めるとき船が遠方であれば比較から陸での安心感が強まるが、間近では同感から憐愍にとらわれる例のように、中程度の強さの観念は比較を、それ以上の強烈な観念は同感を働かせる。真価に比べて過大な誇りには中程度の観念を持つので比較から否認し、真価と釣り合った誇りには強力な観念を持つので同感から是認する (T594, 595)。

ヒュームは礼節を正義と並び社会の維持に必要な徳として評価する一方で、「我々自身に対して価値を持つこと」、「適度な誇り」を自己にとっての有益性と快適性からも評価する。誇りの情念は既に見たとおり「私は……を誇りに思う」の文のように自我と関連のある原因からの快感からなっていたが、これと特定の原因によらない気質や徳としての誇り、つまり他人に頼らない矜持を区別できる⁴⁰⁾。前者は主に原因の評価で、後者は主に自我自体の評価と言える。誇りが「計画と企画」への確信と遂行の大胆さを生み成功に導くのは「幸運の女神は大胆で進取的な者を通常好む」(T597) からである。礼節と精神の偉大さは啓蒙の愛国心の追求する作法の洗練と経済の発展にそれぞれ有効であるが、ヒュームは礼節の偽善的な卑下よりも真正の誇りを高く評価する。その理由は後者と名誉のつながりにある。虚栄心の対立から戦争状態を導くホブズ主義はスコットランド啓蒙の共通の論敵で、また特にヒュームにとってもう一つの論敵であったアウグスティヌスのカルヴァン主義も同様の人間観から卑下の徳を説教していた。これらに対してヒュームの人間本性は強力な同感によっても

40) Árdal, op. cit., pp. 19, 20.

っと社会的であって、「時々嫉みと憎悪が比較から生じるが、大多数の人では比較は尊敬と尊重にとどまる」(T595)。したがって正しい自己評価としての誇りは人々の是認、名声を招き、「名誉の人 a man of honour」を構成する要素である (T598)。

誇りと名誉の徳は経済発展の精神的原動力として不可欠であったが、しかしこの徳は他者に対する優越から自己意識を得る以上、貴族の徳の破壊的闘争性となつてつながつていた。ヒュームは崇高な英雄的、軍事的徳への懐疑を喚起し、それによる混乱、「帝国の崩壊、属州の荒廃、都市の掠奪」を指摘する。荒々しい政治・軍事と穏やかな商業はこの点からは根本的な対立概念ではなく、両者とも栄光を追求する偉大な精神が発揮される活動に包摂されて、「冷静な反省の人 Men of cool reflexion」と対立する (T600)。ここで貴族の徳、商業の精神⁴¹⁾、反省的判断力の三者のヒュームにおける関係を整理しよう。前段のヒュームのルネサンス的レトリックを使えば、商業の幸運の女神は機会を逃さずつかむ豪胆さを愛するとともに優しい心遣いがなければ退出してしまうかよわさを持っていた。商業の繁栄を維持するためには政治は貴族の英雄的徳から転換しなければならず、商業は政治に抑制と穏健さを確保するという資本主義の有名な弁明⁴²⁾をヒュームも主唱した一人であった。しかし彼が商業の要因に誇りと名誉を含める以上、貴族の徳と商業の関係は二義的とならざるをえず、商業が直線的に判断力の改善に結果するとのみ単純に言うことはできない。貴族の栄光も商業の信用も移ろいやすい世の名声に依存するとき乱高下する不安定性を免れないのである。身近な同感の連鎖による名声の偏りを是正するには独立した一般的判断力を哲学的反省から求めなければならない。

英雄の偉大な精神に高揚し感嘆するときその崇高な徳はその直接的快感への同感によって是認されて、それが社会に害悪を及ぼす傾向を見通す反省的判断を欠くことが問題である。「精神の偉大さ」を扱う節の最初の段落から誇りと卑下の徳の源泉は他者にとっての情念の直接的快・不快とされ、情念の「傾向

41) 貴族と商業の精神の推移の関係については、シュトラウス、前掲書、4、7章、および川出良枝『貴族の徳、商業の精神—モンテスキューと専制批判の系譜』東京大学出版会、1996年、221-227、246-261頁。

42) Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977. 佐々木・見訳、『情念の政治経済学』法政大学出版局、1986年。

についての反省」は除かれていた (T592)。徳の四源泉のうち本人か他人にとってという主観の区別は同感原理により相対化されるが、快適か有益かの区別はそれぞれを知覚する「密接で直接的な immediate and direct」同感と「離れた間接的な remote and indirect」同感の区別 (T616) に対応させることができる重要なもので、後者の能動的な同感が判断力を構成すると言える。判断力にとって鍵となるのは主観の快感からの距離であり、偉大な精神の誇りの快感への直接的同感を規制することが可能になる。商業は、規則性と予測可能性を広めるかぎりでは、こうした遠い展望を人々の習性にすることで判断力と市民の普遍化に貢献すると言えるかもしれない。

前章で検討した情念の遠近法によって誇りの評価をまとめれば、誇りと心の距離が近いとき直接的同感からその鮮烈な崇高さに感嘆し、中程度に離れると自我との比較から尊重するが、時には比較は嫉みの衝突を招くので、誇りの誇示を抑制する礼節の必要が生じ、さらに対象から距離を取るとき間接的な同感によって誇りをその破壊的傾向から批判する反省的判断力に到達する。この最後の広い哲学的精神は英雄的気概よりもさらに上位の崇高な偉大さを示す⁴³⁾。両者はともに困難に立ち向かう精神の活動と高揚という崇高さを共有するが、前者は後者の破壊的傾向を識別し批判するのである。

以上の情念の判断力論はスコットランド啓蒙の市民教育の基礎を提供する。スコットランドの伝統的愛国心の中心をなした武勇の精神を啓蒙し経済と道徳の改善を目標に商業社会を運営する課題から市民が正義と礼節の人為的徳と反省的判断力を育成することが求められる。間接情念は道徳判断の主観化を示し、情念の状況による変化から公平な判断力の可能性が探られた。近い対象への情念の偏向性を克服するために利益の共通感覚から慣習的合意として正義や政治的服従の一般規則が生成する。正義と自然的徳の道徳的評価に関しては、観察者が自己と身近な関係の特殊利益から離れて判断対象と密接に関わる人々の観点に同感することで一般的観点に立った判断力を得る。これは情念が遠い対象へ向かい、困難への挑戦から精神の高揚を得る傾向に支えられている。情念の

43) 佐々木, 前掲論文, 163頁。ただしこの哲学の広大な見地のみが一般性を持ち、少数の哲学者が判断力を独占するのではなく、正義の起源で見たように、共通の必要や欲求は全員に共有される一般的判断力と見ることができるのであり、この点から判断力は普遍化されうると言える。判断力は世界を超越する観点とともに世界の人々の間からも生成するのである。

世界を秩序付ける原理として習慣による想像力の一般規則とそれを是認や否認して規制する反省的知性の判断力がヒュームの『人性論』を通じて見られた。貴族の武勇と宗教的熱狂はスコットランドの伝統的アイデンティティを高揚させる支えだったが、彼の情念・道徳論はこれに代わる啓蒙の自己意識に二つの方向を与えた。一つは日常生活での快の享受に向かい強力で普遍的な利益の情念を正義の規則で方向付けて勤労と経済発展に解放する。もう一つは日常生活を超える崇高な欲求を貴族や宗教の精神に代わって満たす真理愛としての哲学である。哲学的判断力は最も崇高な精神の偉大さとしてヒュームの自己意識に本質的であった。さらに彼の判断力論からイギリス市民論への具体的展開は『人性論』に続く『道徳・政治論集』、『政治論集』、『イングランド史』の分析を待たねばならない。

（つのだ・としお 成城大学経済学部助教授，経済研究所所員）

ヒュームの情念論と判断力

(研究報告 No. 22)

平成11年3月20日 印刷

平成11年3月25日 発行

非売品

著者 角 田 俊 男

発行所 成城大学経済研究所

〒157-8511 東京都世田谷区成城 6-1-20

電話 03 (3482) 1181 番

印刷所 白陽舎印刷工業株式会社