

「共感」から考える道德哲学

——D. ヒュームと A. スミス——

氏名： 稲場 薫

名列番号： 802

学籍番号： 0701050027

指導教員名： 足立 英彦

提出年月日： 平成 25 年 1 月 11 日

目次

- 0. 序論
 - (0.1) 出発点と到達点

- 1. 道徳の捉え方
 - (1.1) 道徳的な区別は何から引き出されるのか
 - (1.2) 有徳と悪徳とは
 - (1.3) 特定の種類の快苦はすべて自然に生じるのか
 - (1.4) 「自然」の多義性

- 2. 共感と徳
 - (2.1) 正義は自然な徳か
 - (2.2) 人為的な徳が尊重されるのはなぜか
 - (2.3) 自然な徳
 - (2.4) 道徳感情の源泉

- 3. 共感の更なる考察
 - (3.1) スミスの共感理論
 - (3.2) 是認と否認
 - (3.3) 是認を得るためには
 - (3.4) ヒュームとスミス

- 4. 結論
 - (4.1) 人は社会の中でしか生きていけない
 - (4.2) 道徳哲学者スミスの実像
 - (4.3) 現代的意義

参考文献

論文要旨

本論文では、道徳判断を行う際に共感が果たす役割を明らかにする。今回私が注目した哲学者は D. ヒュームと A. スミスの 2 人だ。彼らは理性に疑いの目を向けることで、道徳的区別がただ理性のみによって為されるという見解を否定し、ヒュームは特殊な快苦によって、スミスは共感によって道徳的な是認・否認の原理を説明した。

他にも両者の間に相違点はいくつか見られ、この論文においても取り扱っているが、ひとつ特徴的な違いを挙げておくと、ヒュームが確固たる道徳的主体などというもの存在しないという見解にとどまっていた一方、だからこそ確かさを追い求めねばならぬとスミスが強調した点である。その帰結として、彼は胸の内にある公平な観察者を神と解釈するに至った。

しかしながら、彼ら 2 人の理論には共通点も多く、人間を利己的な存在ではなく共感できる能力を持った社会的動物と捉えていた点では変わらない。我々の興味・関心に限りがあるのは紛れもない事実であり、共感の範囲がどこまでも拡張されるわけではないという認識もまた然りである。人は情念に流されて不正義を犯しやすいし、家族や友人そして自国への偏愛が消えることもない。だからこそ正義の概念が要求され、国境と国民国家が存在し続けるのである。その上で彼らは、正義の法が失われることの危険性を説いた。従って、彼らが思い描いた法や規範あるいは統治体は、決して我々の自由に制限を課す消極的なものではなく、偏愛を矯正し不正義を食い止めることによって共感を広げ、社会をより一層拡大していくための積極的な道具と考えられていたと言えるのである。けれども、共感がいくら広がろうと我々の偏愛が消え失せることはない。ゆえにヒュームとスミスは 2 人とも、普遍的な人類愛なるものを完全に斥ける。

彼らの言う通り我々人間という存在は、合理的にできていないことを思い知るべきだ。この前提を忘れて、やれ「抜本的改革」だグローバル化だと吹聴して回る者が我が国では多いが、私自身は斯様な立場に与せず、むしろヒュームやスミスから始まって E. バークや M. オークショットなどに繋がっていく反合理主義的な思想の流れを支持したい。

0. 序論

(0.1) 出発点と到達点

我々は、困っている人を見かけると、自然と憐みの気持ちが沸き起こるし、反対に楽しそうな人を見かけると、何だかこちらまで嬉しくなってくるものがしばしばある。ごく当たり前のように繰り返されるこのような現象を、人間の本性を明らかにするという壮大な試みの中で説明した人物がかつて存在した。それが、18世紀スコットランドの思想家、デイヴィッド・ヒューム (David Hume, 1711-1776) である。彼は主著『人間本性論』の中で、「共感」 (sympathy)¹ の概念を持ち出し、先に述べたような現象は共感によるものだと指摘する。

一方、ほぼ同じ時代に、同じく共感について論じたのがアダム・スミス (Adam Smith, 1723-1790) だ。スミスと言えば『国富論』ばかりが目されがちであり、それよりも前に著された『道徳情操論』の方は軽視されてきた。しかし、『道徳情操論』において彼はヒュームの共感論を受け継ぎ、独自の理論を展開させていたのだ。

この論文の目的は、我々が有徳や悪徳と呼ぶものと共感の関連性を明らかにするとともに、我々にとっていわば常識である共感の概念にヒュームやスミスがどのような説明を与えたかを吟味し、彼らの思想を現代にどう活かせば良いかを考えるという点に集約される。従って全体の流れは以下になるだろう。まず、道徳に対するヒュームの基本的な姿勢を掴む。次に、人々が徳と呼ぶものの中には自然的なものとな人為的なものの両方があることを提示し、道徳が成り立つ上で共感がいかなる役割を果たしているかを確認する。そして、共感に関する考察をより一層深めるためにスミスの共感論を用いて、2人の考えを比較検討していく。以上の内容を踏まえて最後に、私自身の解釈を幾分か提示できればと考えている。

1. 道徳の捉え方

(1.1) 道徳的な区別は何から引き出されるのか

まずは、前提知識としてヒュームの認識論に軽く触れておかねばならないだろう。ヒュームは、我々の知覚を「印象 (impressions)」と「観念 (ideas)」の2つに分ける。印象とは「最大の勢いと激しさを伴って精神に入ってくる知覚」であり、「心に初めて現われるわれわれの諸感覚、諸情念、諸情動のすべて」を含む。一方、観念は「思考や推

¹ 「同感」、「同情」という訳語もあるが、いずれを採用するかは論者によって異なるのが現状だ。この論文では終始「共感」で統一することとする。(ならば思い切って“sympathy”または「シンパシー」と表記するのもひとつの手であるが、それだと長ったらしい。かと言って「同情」は他人の悲しみなど負の感情に対してよく使うので不適である。従って、「同感」か「共感」のどちらにするかで迷ったのだが、前者はやや一方向的な印象を受ける。それゆえ、「共に感ずる」後者を採用した。)

論に現れる、それら印象の生気のない像」と定義される²。(Hume 1739-40=2011a: 13) 例えば映画を観る時、直感的に面白いとかつまらないとか思うのは印象であるけれども、観終わってからここが良くてここが駄目だったと振り返ったり、他の作品と比べてああだこうだと論評したりする際に抱くのは観念である³。

その上で、心の中に現れるものは知覚のみであると断言する⁴。これは、道徳的な善悪を区別する際にも当てはまるが、では「われわれが徳と悪徳とを区別し、行為を非難に当たる、あるいは称賛に当たると判定を下すのは、観念によってなのか、印象によってなのか」(Hume 1739-40=2012: 8)。

S. クラーク (Samuel Clarke, 1675-1729) ら理性主義道徳哲学者は、次のように考える。第一に、徳とは、理性と合致している状態のことを指す。第二に、物事には不変の適合と不適合があつて、理性的な存在すべてにとってもそれらは共通する。第三に、正 (right) と不正 (wrong) の不変の基準は、人間のみならず神にも責務を課しているのである。つまり、彼らはまるで真理を判別するのと同じように、観念によるだけで道徳を見分けられると主張しているわけだが、本当にそうなのだろうか。これを確かめるためには、理性だけで道徳的な善悪を判断できるかどうかを調べる必要がある。

一般的に、哲学は理論哲学と実践哲学に区分されるが、道徳は常に後者に属する。この事実から察するに、道徳は情念や行為に影響を及ぼしており、心を動かさないような知性の冷静な判断を超越したものと想定されているのだ。我々自身の経験を振り返ってみるようにヒュームは促す⁵。我々はしばしば、義務によって支配されているばかりか、正しくない (injustice) と思った行為を思いとどまって、責務を感じることで他の行為へと駆り立てられるのではないか。すなわち我々は経験上、道徳の影響を受けて行為や感情を変容させているのであつて、理性の影響だけを受けているわけでは断じてないと気付くであろう。理性単独では情念や行為に対して影響力を持つことはあり得ず、全くの無力なのだ。何故と言って、どんな意志の働きだろうと、理性だけではその動機にならな

² 一般的な意味とは少し異なるため、注意を要する。なお、勘の良い方はここで、印象と観念のどちらに分類すべきか決定し難い場合も存在するのではと疑問に思うかもしれない。これに対してヒュームはしっかりと回答しており、比較的穏やかでややもすると観念と間違えそうな印象もあるし、逆に観念が何らかのきっかけで勢いを持つようになって、新たな印象に転換する可能性も認めている。

³ さらに大雑把に言ってしまうと、感じるのが印象、考えるのが観念である。従って印象と情念、観念と理性はそれぞれ前者が後者を包含する関係にあるが、少なくとも本稿の中では同じような意味と考えて差支えない。以後の議論に備え、「印象・情念」vs. 「観念・理性」という対立軸を念頭に置いておくと良い。

⁴ 詳しくは、Hume 1739-40=2011a: 13-20 を参照。

⁵ このように、経験を重視するのはヒューム哲学の大きな特徴である。

いからである⁶。

このことをより明確に示すため、ヒュームの有名な言葉「理性は情念の奴隷」(Hume 1739-40=2011c: 163) であるという一節に注目しよう。古代より、道徳哲学をはじめとする様々な場面において理性が情念よりも上位に位置すると考えられてきたが、ヒュームはこれに異を唱えたのだ。理由は2つある⁷。

1つは、理性それ自体は意志作用の動機となるだけの機能を備えていないからだ。我々がある行為を実行に移すかどうか悩んでいるとしよう。その行為が我々にとって吉と出るか凶と出るかを予測すると、我々の感情に変化が起こるとともに、行為の原因と結果にまで考えを巡らすようになる。そして、この因果関係について推論を行ない、推論が変わると我々の行為も変わっていく。ここで我々がどのような行動をとるかは、理性が直接規定しているのではない。理性の持つ機能は、ある程度の方向付けを行なうにとどまっているのだ。なぜならば、原因や結果がどうしても良いと思っている人にとっては、「ああしたらこうなるだろう」などという因果関係もまた関心の対象外であるし、あるいは行為そのものがどうしても良い場合には、原因結果の関係は全く影響を及ぼさないからである。

さて、理性が情念よりも下に置かれるいま1つの理由は、理性が意志に何かを命じる時に情念と対立することはあり得ないからだ。ヒュームは指摘する。すなわち、もし理性が情念と反対のことを命令し、我々に実行させることができると仮定したら、我々は常に理性的な行動をとれるはずである。だが実際は第一の理由で述べたように、理性にそこまでの力は備わっていない。従って、理性が情念に対抗することは原理的に無理なのであり、情念に対抗し得るのは別のある情念のみであると結論付けられる。

難しそうなことを長々と申し上げたが、我々自身の経験に照らして考えてみれば非常に平易で当たり前のことを言っているに過ぎないことがお分かり頂けるだろう。我々はいつも理性的に行動しているとは言い難い。卑近な例で恐縮だが、論文を期限までに必ず仕上げねばならぬという義務が私に課せられているとする。理性的な人間ならば、早いうちから構想を練り、文献を収集するなど周到に準備を進めるはずだ。実際、私もそうすれば後々楽になるだろうという因果関係について推論を進め、時には理性的に行動する⁸。にも拘わらず、また時には情念に身を任せて執筆を投げ出し、昼寝や遊びに耽ってしまう。各々の人生を省察して頂きたい。程度の差こそあれ、大体似たようなことを

⁶ Hume 1739-40=2012: 8-9 を参照。

⁷ Hume 1739-40=2011c: 160-3 を参照。

⁸ もっとも、この場合においても厳密には理性が情念に勝利したのではなく、「ちゃんと論文を書けよ」という反対の情念が「めんどくせえ」という情念に打ち勝ったのである。従って、一般的に情念と理性を対立させて議論する場合に我々は、ヒュームの想定する哲学上の語法から離れて理性という言葉を用いていることになる。Hume 1739-40=2011c: 165-6 を参照すると良い。

我々は繰り返しながら生きているわけである。

端的に言う、理性の果たす役割はいわば補助的なものに限定されているから、我々の心が直接的に理性によって動かされることは絶対ないと判断できる。理性だけで行為や意志作用を生み出すことは不可能だし、理性が情念に対抗して優劣を争うこともできないのだ。従って、「理性は情念の奴隷であり、またただ情念の奴隷であるべきなのであり、理性が、情念に仕え従う以外の役割を要求することは、けっしてできないのである」(Hume 1739-40=2011c: 163)。さらに、情念とは原始的なものであるから、他の情念とは何の関わりも持たない⁹。よってこれらは真偽不定であり、理性と対立することもなければ、矛盾することもない。以上のように、人間を弱くて流されやすい存在として捉え、現実主義的な視点から理性の絶対視に痛烈な批判を加えたヒュームの姿勢は、大いに注目に値する。

結局、有徳と悪徳の区別は、理性に基づく観念の比較のみでは決定できないという事実が判明した。ところで、我々の知覚はすべて印象か観念の一方に属するのだから、観念が徳の区別を可能にしているのではないと分かった以上、有徳と悪徳が引き起こす何らかの印象によってのみそれが可能になるのだと帰結させることができよう。ゆえに、道徳は判断されると表現するよりむしろ、感じられると表現する方が適切である¹⁰。

(1.2) 有徳と悪徳とは

それでは、ある行為・心情・性格を有徳または悪徳と感じるのはなぜだろう。ヒュームによると、それらを見ることによって引き起こされる特定の種類の快・不快が原因である。すなわち、徳の感覚を持つこととは、ある行為・心情・性格に注目することによって、特定の種類の満足を「感ずる」ことであり、この「感じ」が称賛や賛美を構成している。そして、我々は満足を感ずるだけでこれ以上深くは考えない。

言い換えると、ある性格が満足を与えるから有徳だと「推論」するのではなくて、快いと「感ずる」ことによって、事実上有徳であると「感じて」いるのだ。悪徳の場合も同じ理屈で、不快を感ずることによって悪徳であると感じている。あらゆる種類の美・趣味・気持ちについての判断にも、同様の事情が当てはまる¹¹。

(1.3) 特定の種類の快苦はすべて自然に生じるのか

⁹ 例を挙げると、寒い、お腹が空いた、風で揺れる窓の音がうるさい、雷が怖い、論文を書くのが面倒臭い(?)、など。いずれの情念も原始的であり、他の情念と関わりを持つわけではないことは自明である。

¹⁰ Hume 1739-40=2012: 23 参照。ただ、この感じはとても穏やかなことが多いので、本当は印象であるにも拘わらず、しばしば註8のように観念や理性との混同が見られるともヒュームは述べている。

¹¹ Hume 1739-40=2012: 24 参照。

前節で述べたような快苦は、「どのような原理から引き出されるのか、またどこから人間の精神のうちに生ずるのか」(Hume 1739-40=2012: 26) という大きな疑問が出てくると予想される。

これに対し、常にこのような心情が、心の持つある一つの原始的な性質や本来的な仕組みにより生み出されると考えてしまうのは不合理であるとヒュームは回答している¹²。と言うのも、我々の義務の数は無限にあり、我々の持つ原始的な本能がそれらすべてをカバーするのは土台無理な話だからである。

果たして、このような原理の起源を自然の中に求めても良いのだろうか、それとも別の起源を持ち出してきてその中に見出すべきなのだろうか。その是非は、「自然」という言葉の定義によって変わってくるだろうというのがヒュームの考えだ。確かに「自然」という言葉は曖昧だし、多義的である。彼がこの言葉を用いる時、どの意味を指しているのかをはっきりさせなければ、議論の流れを見失う事態に陥ってしまう。そこで、快苦の起源を知るために「自然」の多義性という問題に着目してみよう。

(1.4) 「自然」の多義性

ヒュームは3つの意味を挙げている¹³。1つは、奇蹟の反意語としての「自然」である。この世で起きている事象は、宗教の根源である奇蹟を除けばいずれも自然的であり、そういう意味で徳と悪徳の区別も自然的だと言える。が、そんなことは当たり前であって、事実を確認したに過ぎないので、この意味における「自然」について改めて論じる価値は薄いだろう。

「稀、見慣れないこと」の反意語として用いられることもある。「自然」の通常の意味がこれにあたるが、何が自然的で、何がそうでないかを定めるだけの明確な基準がないため、この意味で道徳的な区別が「自然」であるかどうかは判断できない。ただ、それでも確実に1つだけ言えるのは、道徳性を有する心そのものは「自然」であるということだとヒュームは付言している。このような心を微塵も持たないような国家や国民は、人類の歴史上ただの1人も存在しなかったからである¹⁴。

もう1つ考えられるのは、「人為」の反対の意味で使う場合の「自然」だ。ヒュームが「自然」という言葉を使う場合、またこの論文で以後「自然」と述べた場合にも、特に断りがない限りはこの意味であると考えて良い。我々は、人為的なものである意図・計画・目論見が自由で思いのままになると考えて(実際は違うが)、これらを自然の諸原理と対比させがちである。

自然の定義をはっきりさせたところで、議論を本筋に戻そう。我々の徳の感覚を生み出す原理は自然的なのか、それとも人為的なのかを考えようとしていたのだった。これ

¹² Hume 1739-40=2012: 26-7 参照。

¹³ Hume 1739-40=2012: 27-8 参照。

¹⁴ 病気その他の理由で精神に異常のある者は除く。

に対し、現時点ではっきりとした答えは出せないが、ある種の徳の感覚は自然的であり、またある種は人為的であると言えるだろうとヒュームは考える。

2. 共感と徳

(2.1) 正義は自然な徳か

あらゆる徳の感覚が自然的とは限らない。すなわち、人々が必要に迫られて人為的に作り出す徳もまた存在するという意味である。ヒュームによると、正義がこれに該当する。この節では、正義が人為的な徳であることを証明しよう¹⁵。

そもそも、有徳な行為はどこから価値を得て有徳と判断されているのだろうか。もしも我々が他者の心の内を直接覗き見ることができたならば話は単純であるが、そういうわけにはいかないのだから、とりあえずは外に表出した行為に注目するしかない。だが同時に、行為を生み出した動機も我々は考慮するのであり、これこそが称賛と是認の究極的な対象であるとも言える。行為は外面的な標に過ぎず、本質的な価値は動機に存するのだ。つまり、有徳な行為は有徳な動機からのみ価値を得ることができるのである。

ならば、ある行為を有徳にする一番初めの動機が存在するはずだ。だが、これを突き止めようとする際に、その行為の徳のみを考えていては循環論に陥ってしまう。従って、まずは実際にある行為が有徳だという前提が必要であり、行為が持つ徳は別の自然な動機または原理に由来していなければならないことになる。言い換えると、いかなる行為であっても行為の道徳性に対する感覚に加えて、その行為を生む動機（こちらは余所から引っ張ってくる必要がある）が人間性の内部に存在しなければ、道徳的な善になり得ないのだ¹⁶。

これを正義に当てはめてみよう。正義に従う正直な行為には、正直さを考慮することの他に、別のある動機を要するということである。それはどんな動機か。私的な利益や評判に対する関心？否、もしそうならば関心がなくなると、正直な行為も行われ得なくなってしまうので妥当でない。では自己愛か？違う。単に自己愛の勝手気ままにさせておけば、かえって不正義と無法のもととなるのが目に見えており、妥当でない。自己愛の自然な動きを矯正・抑制しなければ悪徳を抑えることはできないのだ。ならば公共の利益に対する考慮？これもやはり誤りだ。まず、公共の利益と規則の遵守は、人為的な慣習によってのみ結びつけられるのであり、自然に結びつくわけではない。しかも、一

¹⁵ Hume 1739-40=2012: 31-9 参照。

¹⁶ ここでヒュームは「道徳性や義務の感覚が、それ以外に何の動機もなくとも、行為を生み出す場合もありえるのではないか」(Hume 1739-40=2012: 33) という反論を想定している。だがこの場合においても、実際は別のある種の動機が存在していて、それに動かされているのである。

般の人々の関心の対象とならなくとも、義務・責務を果たす場合は存在する¹⁷。また、大多数の人々にとって公共の利益は遠い存在に感じられるし、私益に反してまで公益に適った行為へと駆り立てるような強さは、公共の利益にはない。さらに、このことから帰結として、人類への普遍的な愛などという情念は存在しないとヒュームは続ける。自分と全く関係のないような、遠くの人々まで我々の考えは及ばないというわけだ¹⁸。

すなわち、衡平の法を守る動機は衡平性そのものと、衡平を守ることの価値のみである。ここには明らかに循環論が存在し、ゆえに正義も不正義も自然にできたものではなく、教育や人間の慣習¹⁹によって必然的かつ人為的に生じたということが分かる。

(2.2) 人為的な徳が尊重されるのはなぜか

正義などの、人為的に生み出されたに過ぎない徳を我々が尊ぶのはなぜだろうか。その源泉は、共感であるとヒュームは述べている。次に示す引用文は、ヒュームの共感についての基本的な考え方が要約されているので、見てみよう。(〔 〕内は訳者による挿入、()内は訳者による説明。)

すべての人々の精神は似通った感じ方と働きを持っており、何人も、他のすべての人もある程度持ち得るのとは別の(万人に共通の感情とは異なる)感情に動かされることはない。等しい仕方では巻き上げて張った弦で、一本の弦の動きが他の弦に伝わる、ちょうどそのように、感情は一人の人から他の人へと容易に移り、あらゆる人間のうちに対応する動きを生む。人の声や身振りに、私が情念の結果を見てとる時、私の精神は直ちにこれらの結果からその原因へと移り、〔原因となる〕情念の観念を形成するが、この観念は非常に生き生きしているため、即座に情念そのものに転化する。同様にして、何らかの情動の原因を私が見てとる時、私の精神はその結果へと運ばれ、同様の情動によって動かされる。(中略)他の人の情念が直接に精神に現れることはない。われわれは情念の原因や結果に気付くだけである。これら(原因と結果)からわれわれは情念を推論する。またしたがって、これらがわれわれの共感を生じさせるのである。(Hume 1739-40=2012: 137)

要するに、我々は他人の情念を直接感じることは不可能なので、原因と結果から推論を行なって観念を形成するしかないが、その観念があまりにも活力を持っている場合は、直ちに観念が情念に変換され、共感が生じるということである。

我々が持つ美の感覚も、この原理によるところが大きいという。ある対象が美しいと

¹⁷ 例えば、秘密裏に金銭消費貸借を行う場合など。

¹⁸ 世界中の全人類を、自分の家族や友人と同様に愛せる者などいないことは、我々の経験からも容易に知ることができる。

¹⁹ 慣習を重んじるのもヒューム哲学の特色だ。

されるのは、対象のうちに所有者へ快をもたらす傾向が備わっているからであるが、にも拘わらず、我々は赤の他人に快を与えるはずの対象から快を感じ取り、有益で美しいと判断する²⁰。

さらに、共感の原理は道徳の心情をも生み出す。既に述べた通り正義と不正義の区別は社会の利益のため人工的に発明されたものであった。では、我々が正義を尊重し、不正義を忌み嫌い続けるのはなぜだろうか。また、同じく人工的な産物である「忠誠、諸国民の間の法、慎み、品のよさ」(Hume 1739-40=2012: 138) など²¹が好まれるのはなぜか。これらが、自分自身や自分と親しい間柄である人間の利益に関わる場合に快をもたらすことは疑う余地がないが、それを超えて、社会にとっての善が快さを与えることができるのは、共感の働きがあつてこそである。

ゆえに、共感こそが、ありとあらゆる人為的な徳に対して我々が敬意を持つことを可能にしているのだとヒュームは結論付けている。共感とは「人間本性のうちにある非常に強力な原理」であるばかりでなく、「美に関するわれわれの趣味に大きな影響を及ぼ」したり、「すべての人為的な徳についてわれわれが持つ道徳の心情を生み出」したりする役割を持つのだ。そして、「共感はその以外の徳の多くをも生じさせる」と推測できる。(Hume 1739-40=2012: 139)

(2.3) 自然な徳

これまで、人為的な徳について検討してきた。続いて自然な徳の検討に移ろう。人為的な徳と同様に、自然な徳も色々あるわけだが、主なものは「温順、親切、他人思い、心の寛さ、寛大、節制、衡平」(Hume 1739-40=2012: 139) である。これらもまた社会の善を指向し、しかもたいへん大きな影響力を持つ。それゆえ、ヒュームが言う所の自然な徳をも含めて、あらゆる道徳的区別が人為的なものであり教育の賜物であるとまで主張した哲学者もいた程だ²²。しかしながら、我々の経験から察するに、すべての徳が公共善の方向を向いているわけではないし、仮に人々の中に何かを褒めたり貶したり

²⁰ 美しさの例として「家の住みやすさ、畑の肥沃さ、馬の力強さ、船の収容能力、安全さ、航行の速さ」(Hume 1739-40=2012: 137) などが挙げられている。金沢に住んでいながら、東京スカイツリーの高い耐震性に感心できるのも、共感によってである。

²¹ 他に「財の保有の固定の法、同意による保有の移転の法、約束の実行の法」(Hume 1739-40=2012: 137) の3つも必然的かつ人為的に案出されたものとして詳細に論じられている(Hume 1739-40=2012: 56-83) が、この論文で触れる余裕はない。ただ1つだけ述べておくと、ヒュームはこれらの法を厳守することが社会にとって最重要だと考えていた。人間が生きていく上で、社会は必要不可欠であり、社会を支える法もまた不可欠であると彼は認識していたのである。

²² B. マンドゥヴィル『蜂の寓話』が有名。為政者たちによって人々の情念が人為的に矯正され、公共善に向かっていくという説である。

する自然な感情が備わっていなければ、為政者がいかに徳の感覚を身に付けさせようと努力したところで全くの徒労に終わるはずである。よってこの説は誤りであるが、次のことを教えてくれる点で意義があるとヒュームは付け加えている。すなわち、(すべてではないが) 大体の道徳的区別は社会の利益への配慮から生じているということだ。ところで、既に述べたように我々の関心が社会にまで広がりを見せるのは、共感によるのみである。従って共感のおかげで我々の視野は広げられ、自分と利害関係があるかのように他人の性格に対して快・不快を感じるができるのである。

上述の通り、自然な徳と人為的な徳(特に正義)は混同されやすいが、では、両者の違いはどこにあるのか。ヒュームによれば、「自然な徳の結果である善は、行ない一つ一つのすべてから生じ、何らかの自然な情念の対象」である。他方、「正義の行いを一つとりあげ、それだけで考察した場合は、しばしば公共の善に反することがあり、利点が得られるのは、一般的な行為の仕組みないし体系で人々が協同するときだけ」なのだ。(Hume 1739-40=2012: 140) 例えば、私が自然な仁愛の感情から誰かに思いやりを持って接する場合、このような優しさが広まれば広まる程皆が幸せになっていくのは明らかである。だが正義に関しては事情が異なり、正義の法に適った決定が必ずしも我々の自然な感情と合致するわけではない²³。にも拘わらず、我々が法と正義を自然発生的な慣習によって確立したのは、それらの仕組み全体として見た場合には社会にとって有益だからである。そして、これらが一旦慣習によって確立されると、道徳感情が自然と出てくるようになる。もちろん、社会の利害への共感によるのである。

ここで次のような反論があるかもしれない。第一に、我々は遠い存在の人々に対しては共感が薄らぐはずなのに、なお異なる時代や国の偉人に対して身近な人々へのそれと同様の賛辞を贈る。従って、敬意は共感から生まれるわけではないという反論。第二に、ある徳の目的を達成できなければ人々の共感を得られず、結果として称賛も得られないのでその徳には値打ちがないという反論。順番に再反論を加えていこう。

前者に関しては、例えば聖徳太子と友人の徳性を比べてみると分かりやすい。確かに我々は通常、聖徳太子の方が友人よりも徳が高いと言うであろうが、実際のところ、太子の徳の高さを友人の徳と同じ程生々しく感じられるはずがないのである。このような齟齬を、なぜ我々は受け入れているのであろうか。それは、「そのような絶えざる矛盾(対立)を防ぎ、物事についてより一定した判断に達するために、われわれは何らかの不変で一般的な観点を定め、われわれの現時点の位置がどのようなものであっても、思考のうちでは常にその観点到身を置く」(Hume 1739-40=2012: 140) からであるというのがヒュームの意見だ。現代の我々にとって聖徳太子の徳の高さが生き活きと感じられないのは、時の隔たりによるものだから仕方がないのだ。だから、いかにひしひしと感じ

²³ 誰しも、裁判の判決に対して反感を覚えたことはあるだろう。だからと言って、法律自体を全部無くせと主張する人は(多分)いない。

られるからと言って、友人の方が高い徳を持つと考えるのはおかしい。我々はこのような反省を繰り返すことで、自分自身の心情を修正できるというわけだ。だが同時にヒュームは指摘する。我々は常にそこまで公正な判断を下しているのではなく、むしろ情念に流されることの方が多いと。そして、公正な判断を可能にしているのは理性ではなく、穏やかな情念に共感が影響を及ぼすからであると。

後者はどうか。例えば、家屋の持つ究極の目的は人が住むことであるから、人が住んでこそ称賛されるべきかもしれない。ところが現実には、優れた設計の家は人が住んでいなくともただそれだけで称賛の対象となる。完全にその対象が目的達成に適合してさえいれば、外的条件が多少欠如していても想像力がそれを補うことで称賛を受けられるのである。同様に、徳のある人物は牢獄に閉じ込められていようとも有徳であることに変わりはない。

(2.4) 道徳感情の源泉

以上、人為的な徳と自然な徳の両方を概観してきた。このあたりで (1.3) の問題提起まで戻り、有徳と悪徳が生み出す快苦の源泉とは何かを明らかにしよう。

まず確認しておく、道徳的区別は理性ではなく心の中の感情によってなされるのであった。その上でヒュームは「こうした心情が生ずるのは、性格や情念がどう現われどう見えるかのみによるとも、人間一般や個々の人々の幸福に向かう傾向を反省することによっても考えられる」(Hume 1739-40=2012: 151) という風に、原因を2通りに分けている。つまり反省を加えることによってどう見えるか (1)、あるいは直接どう見えるか (2) の2種類があり、これらが入り混じって心情が発生する原因を構成しているのだ。ただし、彼の意見では (1) の方が圧倒的に大きな影響力を持つという。

これらを踏まえて、ヒュームは我々が受け取る快の性格を全部で4つに分類している。「他の人々、あるいはその人自身にとって有用となるのに自然に適したものであるか、他の人々、あるいはその人自身に〔直接に〕快を与えるものであるか」(Hume 1739-40=2012: 151) である。(〔 〕内は訳者による挿入。) いわゆる四源泉であり、これぞ特定の種類の快苦が湧き出てくる源だ。初めの2つは上記 (1) から派生し、後の2つは (2) から派生していると考えれば良い。第一の源泉からは正義、第二源泉からは節儉、第三源泉からは謙虚、第四源泉からは誇りなどの道徳的感情が生まれる。なお、(2) の原理については、人間本性にとって根源的なものであるからとして、それより深い説明は諦めているようだ。特に、他人に直接快を与える性格については『道徳原理の研究』の中で以下のように述べている。

それは哲学のすべての傲慢を挫き、哲学にその狭隘な限界と得たものの貧弱さとを気づかせるために、自然が残しておいた倫理学の一部分であると見做されなければならない。(Hume 1751=1993: 132)

ヒュームの道徳論と共感の関係についてはひとまず議論を終え、続いては (2.2) 以降たびたび登場してきた共感の概念に光を当てて、より一般的な考察を行なっていく。

3. 共感の更なる考察

(3.1) スミスの共感理論

この章では、A. スミスの共感論も引き合いに出しつつ、共感について更なる考察を進める。まず、次の引用文をご覧頂きたい。

人間というものは、これをどんなに利己的なものと考えてみても、なおその性質の中には、他人の運命に気を配って、他人の幸福を見ることが気持ちがいい、ということ以外になんら得るところがないばあいでも、それらの人達の幸福が自分自身にとってなくてはならないもののように感じさせる何らかの原理が存在することはあきらかである。(Smith [1759] 1790=1969: 41)

スミス『道徳情操論』第1部第1編第1章、その名も「共感について」と題された冒頭の部分である。そして、例えば自分の兄弟が拷問を受けていても自分自身が痛みを感じることはなく、想像上で立場を入れ替えることのみによって共感ができるとスミスは述べている。そうは言っても、他人の苦しみや喜びなどの情緒を見て共感する時、いちいちこんな想像を働かせなくとも直ちに共感を覚える場合があるのではないかという疑問も予想されるだろう。スミスもそのように見える例があることを認めてはいるが、あくまで例外としてである。ゆえに、これはどんな情感にも当てはまるわけではなく、全然共感できない場合や、もしくはその情緒を引き起こさせた原因が分かるまでは不快に思う場合が間々あると主張している。街中を歩いていて、激怒している人をたまたま見かけたとしても、我々はその人が何故そんなに怒っているのかを知るまでは共感を覚え、むしろ嫌悪感を覚えるのが普通である。明らかに、我々は他人の情緒を見て共感すると言うよりかは、情緒の原因を知ることによって共感していると表現した方が正確である²⁴。すなわち、一見すると他人の情感に対し直接的に共感している場合であっても、実は何らかの知識によって想像を行った上で共感しているのだ。ここで先程の怒ってい

²⁴ この事実を裏付けるために、くだらない例を挙げよう。街中を堂々と全裸で歩く人がいるとする。本人は全く恥ずかしく思っていないのに、それを見る我々の方は赤面する。想像上の立場の交換を行い、自分がその人だったらどんなにか恥ずかしい思いをすることだろうと感じるからである。つまり、我々は露出魔の感情に共感しているのではなく、「全裸で歩くと恥ずかしい」という前提に基づいて、「もし自分が全裸で歩いたら……」と思い浮かべることによって共感しているのである。

る人の例を振り返ってみると、他人がどうして怒っているのかという情報が不足していたために共感できなかつたことが分かる。同様に、拷問がいかに苦しみをもたらすとしても、そもそも拷問が何なのかを理解できない者にとっては共感できる余地などない。さらに極端な例を示すと、我々は死者にも共感することがある。人が死んだ後どうなってしまうか、様々な想像を巡らせて恐怖や悲しみを感じ、死者に対して共感することはよくある。死者の側はもはや何の感情も抱くことができないにも拘わらず、だ。

ところで我々は、他人に共感してもらえると嬉しいが、共感が得られなければ不愉快になる。B. マンドゥヴィルなどの立場に立つと、この現象は人々が自らの利己心を抑制して他人からの援助を確保しようとするために起こるものと説明できるが、スミスは彼らのような考えを斥け、快苦は瞬間的に生じるのだから打算によって共感の快・不快が発生するのではないと主張する。共感が喜びを増幅させるのは「それがあつた新しい別の満足の源泉を供給するから」なのだ。また、悲しみを軽減させるのは「われわれの心がその瞬間に感受しやすくなつていゝところのほとんど唯一の好感をわれわれの心の中に植え付けてくれるから」だ。(Smith [1759] 1790=1969: 41) さらに興味深いことに、スミスは感情の種類によつて我々が共感してもらいたい度合ひは変わつてくると続ける。例として挙げられていゝのは愛情と報復感であるが、2つのうちで報復感の方が、我々ははるかに強い共感を欲するといゝ。愛情など心地よい情緒は共感の支えがなくとも維持していゝことができるが、報復感など苦しさを伴う情緒にはより大きな共感といゝ薬が必要だからである。喜びのあまり「3kg 痩せたよ」と友人に漏らして共感が得られなくとも、まあ仕方ないかと思えるだろうが、「内定がない！」といゝ相談に「だから何？」などと返されれば、怒りに震えることは必至だ。簡単に言へば、そういうことである。

今述べたのは共感される側の立場の話であるが、一方で共感する側の立場にもスミスは目を向けていゝ。我々は、幸せそうにしていゝ人に対しては一緒に喜んであげたい、不幸な人は慰めてあげたいといゝ傾向があり、その人に共感できると快を感じることをできる。就職先がまつた人にお祝ひの言葉を述べる時や、テストの点数が悪かつた者同士で傷の舐め合ひをする時に感じる、あの快感だ。しかしながら、我々は共感したくとも共感できない場合があるのも事実だ。確かに就職がまつまらないのは辛いことだが、毎回どこかからコピペした志望動機でエントリーし、私服で面接に行つておきながら「仕事がない。世の中が悪い。」と文句を言う者に共感できず、むしろ不快に感じるのは至極当然である。また、仕事がまつたからといゝつて礼節をわきまえず大はしゃぎする者、未定者を見下す者などにも共感はできない。

(3.2) 是認と否認

前節の最後で、共感する側とされる側の区別と、感情の程度が両者間で合致しない場合に共感がうまく成立しない例を取り上げた。スミスはこれを一般化し、我々がどのような場合に是認(否認)を与えるのか、すなわち適正(不適正)であると判断するの

かを明らかにした。次の引用は、かなり長いが、極めて重要であるゆえご容赦頂きたい。
(一部、訳を修正。)

ある事柄の主たる当事者の本来的な情感が観察者の共感的情緒と完全に一致する場合それらの本来的情感はこの観察者にとって必然的に正当であり、適正であり、それらの情感の起こった動機²⁵に適合しているものと考えられる。これに反して、その観察者に詳しい事情がわかった結果、それらの情感がかれの感ずるところと一致しないということがあきらかになると、それらの情感はその観察者にとって必然的に不正であり、道徳的に不適正であり、かような情感を起こした原因に適合していないものと考えられる。それ故に、他人の情感が、その情感を起こさせた動機にぴったり適合していると認めることは、われわれがそれらの情感に完全に共感するという事と同じことである。また、それらの情感がその動機に適合していると認めないということは、われわれがそれらの情感に完全に共感していないというのとまったく同じである。
(Smith [1759] 1790=1969: 57)

ここで、「完全に共感する」という表現が使われていることに注目すべきである。完全な共感があるならば、不完全な共感もまた存在するはずだ。先程の例で言えば、就職先が決定して人目も気にせずはしゃぎ過ぎの人（当事者）に、他の人（観察者）はついていけない状態であり、観察者にとしてみると不完全な共感しか成り立っていないわけだから、当事者は是認を得られない。そうではなくて、気持ちよく「おめでとう」と言える状態であれば、観察者にとって完全な共感が成立していると言える。

でも、我々は共感せずとも是認を与える場合があるではないか。そんな疑問が出てくるかもしれない。例えば見ず知らずの人から不幸話を聞かされた時など、反応に困る場合にはどうだろう。確かに我々の関心は限られているから、全く知らない人に共感するのは困難である。にも拘わらず、普通我々は彼の悲しみを是認する。だが実際は「仮定的共感の意識」（訳を修正）（Smith [1759] 1790=1969: 60）に基づいて共感をしているのだとスミスは分析している。つまり、本来は共感せねばならない状況において何らかの事情がそれを妨げている場合でも、我々は経験上いかなる情操を抱くべきかを知っており、もし自分（観察者）が当事者の立場だったらと仮定することによって共感を得、是認を与えているのである。

²⁵ スミスは是認の際の共感を、動機に対してのみに限定する。これに対し D. ラフィエルは「その行為が助けたのか傷つけたのか、要求に応えたのか、期待を満足させたのか。あなたは、自ら彼の立場に立って想像し、あなたが感じただろうものを彼らが感じると想定することによって、他の人びとに対するそうした結果について考える」（Raphael 2007=2009: 24-5）として、スミスが結果を考慮しなかった点を強く批判している。

(3.3) 是認を得るためには

以上の議論からの帰結として、他人に是認してもらいたかったら、まず自分の情緒を和らげなければならないことになる。つまり当事者は、是認が欲しければ観察者がついていける程度まで感情を抑える必要があるのだ。同時に忘れてはいけないのは、観察者の方でも、当事者にできるだけ共感できるよう努めることである。三度同じ例を出すと、内定を獲得して大喜びしている人は自制して節度ある喜び方をすべきだし、観察者はその人がなぜそこまで喜んでいるのかを理解してあげなければならないのだ。お互いに事情を知ろうと努力し合い、想像上で立場の交換を行う。そうすることで共感による広まり、相手を是認できるようになる。これがスミスの考え方である。しかも、我々は社会で生きている以上、常に誰かの目を意識せざるを得ないので、ある程度自分の感情を抑制しながら生きている。こうして得られた「反射されたる情感」(Smith [1759] 1790=1969: 69)のおかげで我々は円滑な交流が可能なのだ。例えば、嫌な出来事があったって激怒していたとしても、親しい友人に相談する時には既にそれなりの落ち着きを取り戻しているのが通常である。あまり親しくない知り合いや目上の人などに会う場合はなおさらだ。

このように我々は「公平な観察者」(訳を修正) (Smith [1759] 1790=1969: 73) を自分の中に置き、架空の第三者的視点から物事を想像して、共感を得られるよう行動するのであり、かつ行動すべきというのがスミスの道徳哲学の要である。ゆえに、我々が心の平穏を失った時は、社会に出て人と交わり会話をするところこそが一番の特効薬であり、うじうじと一人で悩みを抱え込んで部屋に閉じこもっているような輩に対しては厳しく批判を浴びせている²⁶。

(3.4) ヒュームとスミス

しばしヒュームからは離れて、スミスの共感理論を眺めてきた。以上の内容を基にして、今度はいよいよ2人の道徳哲学の相違点を検証する²⁷。さて、スミス自身はヒュームとの違いを次のように考えていた。(一部、訳を修正。()内は筆者による説明。)

²⁶ いわゆる引きこもり批判である。一方で木暮 2011: 48-52 が指摘するように、現代ではスミスが生きていた時代と異なり、カネさえあれば他人とあまり接触せずに生活することも一応可能である。そんな方には是非スミスの著作を読んで頂きたいところだ。

²⁷ 星野 1987 は、スミスからヒュームへの批判を「正義論とそれにかかわる同感論に絞られる」とし、「スミスの指摘した作用原因と目的原因との混同・感情の不規則性(偶然性)の無視・機械的同感論・法と倫理の決疑論的混同などにみられるヒューム批判も、すべてこの一点にかかわるものだった」と指摘している。また、新村: 1994 は、「ヒュームの功利主義的正義論」こそスミスにとって「最大の批判対象」であり、「共感」がその際の「最大の武器であった」と強調する。本論文においてもこれらの着眼点を継承したいと考えているが、今回は共感論に重点を置くため、「法と倫理の決疑論的混同」には触れない。

この学説（ヒュームの学説を指す。以下同じ。）と私がこれまでに確立しようと努力してきた学説との間における唯一の差異は、この学説が観察者の共感もしくは共感的性向をこの適正なる程度をはかる自然にして原初的な尺度としないで、効用をそのような尺度と看なす点に存するのである。（Smith [1759] 1790=1970: 638）

道徳的是認の根拠を、自らは共感に求め、ヒュームは効用に求めていた。そして、これが唯一の違いであると彼は述べているのだ。（1.2）などで述べた通り、ヒュームによって有徳・悪徳を決める基準は快・不快という効用であったが、スミスにとっては共感そのものが道徳判断の基準なのである。現に、スミスの共感論を振り返ってみれば、効用を前提としていない事実気付く。逆に言うと、それ以外の部分では彼らは近い考えを持っていたということである。

確かにヒュームとスミスの理論には多くの類似点が見られる。中身こそ違えども、共感の概念を道徳哲学の中心に持ってきた点は同じであるし、経験を重視して論を進めていく手法なども共通している。とは言っても、スミスは至る所でヒュームを乗り越え、独自の理論を構築しようと苦心していたように思われる。これより先は、そんなスミスの努力の跡をほんの少しではあるが辿っていこう。

まず、(2.2) の引用文を思い出して頂きたい。ヒュームによると、共感が起こるのは我々が他人の情念の原因あるいは結果を観察した時であった。だが、スミスは原因からの共感しか認めない立場をとる。理由は既に述べた通りであり、もしもヒュームのように結果からの共感まで認めてしまった場合、死者への共感が説明できないからである。また、共感が成立する際に当事者と観察者の感情は一致せず、異なるのが普通であるとスミスは主張していたが、ヒュームは原則的に一致すると考えていた。ここでも共感を巡った意見の対立が見られるわけである。さらに、ヒュームがスミスに対して異議を唱えた手紙が存在するので、紹介しておこう。（一部、訳を修正。）

私はあなたがあらゆる種類の共感が愉快なものであるというあなたの主張の理由を、むしろ細目にわたって徹底的に証明していただきたいと思います。これはあなたの理論体系の核心であるにかかわらず、あなたは 20 ページの説明においてこの問題にほんのわずかししか触れていない。しかるに、翻って考えると愉快的共感が存在するのと同様に、不愉快的共感もまた存在するのではないか、というような気もいたします。そして事実共感的情感が原本的情感の単なる映像にすぎない以上、それは原本的情感の特徴を有していなければならず、したがって、原本的情感が苦痛なものであれば、その共感的情感もまたとりもなおさず苦しいものでなければなりません。（Smith [1759] 1790=1969: 127-8）

ヒュームにとって、他人の幸福や喜びに共感することは観察者に快をもたらし、苦し

みや悲しみへの共感は不快であると捉えられていた。前述した通り、彼は当事者と観察者の間で共感の感情は基本的に同一と考えたからである。だがスミスは、誰かに共感できることは常に快いと主張した。しかし他方で、ヒュームの言う不快な共感もありそうな気がする。少し複雑な話になってきたが、以下のスミスの反論を読めば整理できるはずだ。(一部、訳を修正。)

これに対して私は次のように答えたい。すなわち、是認の情操の中には注意しなければならぬ二つの事項が含まれている。その一つは観察者の共感的感情であり、他はその観察者がかれ自らの心の中に起こるかのような共感的感情と、当事者の心の中における本来の感情とが完全に一致したと見ることによって生ずる感情である。元来是認の情操の本質をなしているところのこの後者の感情は、常に気持ちよかつ非常に楽しいものである。しかるに、他方の感情は原本の感情の性質に応じて、愉快なこともあれば不愉快なこともありうる。というのは、かような感情は原本の感情の面影を、常にある程度まで保持しているに相違ないからである。(Smith [1759] 1790=1969: 120)

つまり、(3.2)で触れた、観察者にとって完全な共感はずっと気持ち良いが、不完全な共感の場合は快・不快の両方があり得るというわけだ。完全か不完全かを決めるのは、当事者と観察者の感情の程度であった。これらを比較して、同水準になった時のみ完全な共感が成立する。道徳的適正を判断するにあたって、ヒュームは感情の程度という問題を見落としていたのだ。もっとも、ヒュームにそのような視点が全く欠けていたわけではない。他人の快を見る時、自分の快の程度がそれよりも低いと苦を生み、また他人の苦を見る時に自分の苦の方が少ないと、かえって快を生むという「比較の原理」(Hume 1739-40=2012: 155)を彼は打ち立てていたし、怒りや憎しみなど不快で悪徳とされる情念がなぜ共感を得られるか説明する際にも、それが一般的な程度と比べて弱く発露される場合に限っては、人々に免罪されるばかりか喝采を与えられるとも述べている。これらはいずれもスミスへと繋がる理論であり、彼が巧みにヒュームの哲学体系を発展させていった証左と言えよう。

もう1つ、共感に関してスミスに特有な点は、彼が運による不規則性をも考慮に入れていた点である。(一部、訳を修正。()内は訳者による挿入。)

運の与えるかような影響の第一の結果は、人々の行為が(かような影響のために)自分の予期した効果を取ることができなかつた場合、最も称賛すべき意図、あるいは最も非難すべき意図から生ずるそれらの行為の功績または罪過に関するわれわれの感覚を減退させる、ということである。第二の結果は、それらの行為が偶然に異常の快樂または苦痛を起こさせる場合には、それらの行為を行なわせる動機または性向に

相当する以上に、それらの行為の功績または罪過に関するわれわれの感覚を増大させる、ということである。(Smith [1759] 1790=1969: 228)

第一の結果とは、人から認められたいと思って努力したが、満足な結果を得られなかった時、成功した場合と同程度の称賛を得ることはできないし、また期待してはならないということだ。至って常識的な発想であり、スミスもそれが当然と考えていた。第二の結果は例えば、何の警告を発せず巨大な石を路上に放り投げるという所業を想定してみよう。この時、行為者に人を傷付ける意図がなくとも、かつ現実には誰も被害を受けなくとも非難は免れない。

4. 結論

(4.1) 人は社会の中でしか生きていけない

以上、D. ヒュームの道徳哲学の基礎から出発して、共感論に的を絞りながら A. スミスとの比較を行なった。私としては、伝えたかった最低限の内容は盛り込めたと自負している。

振り返ってみると、彼らの議論は一貫して他者の存在を前提としていたことに気付くだろう。よってそこで想定されているのは原子論的でバラバラな個人では断じてなく、社会の中で他人と関わりながら生きている弱い人間像である。例えばヒュームは、人間は「社会的存在」であると同時に「行為的存在」であるとはっきり述べているのだ²⁸。(Hume 1748=2011b: 6)

だが社会と一口に言っても、家庭や町内会など小さな共同体においては、かなり具体的にお互いのことを理解し合えるので、わざわざ共感を問題にする必要はない。反対に、全世界をひとつの共同体と看做した場合などは、あまりに抽象的かつ大きすぎるがゆえに共感の成り立つ余地がなくなってしまふ。従って共感が問題となってくるのは両者の中間に位置する共同体、すなわち国民国家 (nation) である。スミスの考えた公平な観察者にしても、字面だけ見ると I. カントの純粹理性のようにある種普遍的な観察者を連想するかもしれないが、そうではなくむしろ、観察者の属する社会によって常に規定されることを免れないのである。だから公平な観察者を自分の中に思い浮かべる時、それは身近な特定の誰かでもなければ、漠然と人類全体で見た第三者のような存在でもない。国民国家という、抽象的過ぎず具体的過ぎるわけでもない、ある程度価値観を共有できている特定の社会の中に限った第三者でなければならないのである²⁹。

我々が社会を維持していくには、正義は必要不可欠である。ヒュームは言う。(())

²⁸ なおかつ、「理性的存在」であるとも述べている。が、理性の働きに限界があるのは既に述べた通りだ。

²⁹ 佐伯 1999: 65-7 と 86-9 を参考にした。

内は訳者による説明。)

人々が自分の利益を考慮するのに、正義の諸規則を普遍的かつ固定的に遵守する以上に効果的な仕方はないことである。それによってのみ、人々は社会を保持し、あのみじめで野蛮な状態、つまり、通常「自然状態」として示される（描写される）状態に陥らないでいられる。(Hume 1739-40=2012: 92)

ヒュームは、正義の規則をたいへん重視していた。スミス『道徳情操論』も似通った記述が見られる。(() 内は筆者による説明。)

これらの義務（正義・正直・貞節・忠義など）をかなりよく守ってゆくところに人間社会存立の基礎があり、もしも人類が一般にこのような重要な行動原則に対する強い尊重心をもたなくなれば、人間社会はおそらく霧散霧消してしまうであろう。(Smith [1759] 1790=1970: 354)

しかし、人間は目先の利益に左右されやすく、正義に反する行為に流れやすい。そこで、そんな利害関係からは縁遠い少数の人々、すなわち為政者を要請して統治体を発明することで人々は正義を確保した。ヒュームは以下の引用文に見られるように、統治体の存在を非常に高く評価している。([] 内は訳者による挿入、() 内は訳者による説明。)

統治体は、人間のあらゆる弱点を持つ人々から構成されるけれども、[人間の] 考案物のうち想像の及ぶ限りもっとも細かく手の込んだものの一つ（統治の仕組み）によって、ある程度、これらすべての弱点を免れた構成体になるのである。(Hume 1739-40=2012: 97)

制度が整っていれば、政治家が無能であっても統治体が傾く危険性は少なくて済む³⁰。ゆえに、ヒュームは為政者の人格のみに依存していたわけではなかったことにも留意しておこう。

なお、ここでT. ホブズなどが唱えたいわゆる社会契約説を思い浮かべた方もいるかもしれないが、誤解である³¹。いみじくもG. ドゥルーズが「社会の意味、社会の構造そのものは、社会をエゴイズムから考察するか、あるいは共感から考察するかによって、やはり絶対的に変わってくる。」(Deleuze: 1953=2000: 37) と指摘した通り、ヒューム

³⁰ 我が国におけるここ3年程のおぞましい政治を見れば、制度の有難味が痛感できる。

³¹ ヒュームは社会契約説を批判していたからだ。D. ヒューム(田中敏弘訳)『ヒューム 道徳・政治・文学論集』(名古屋大学出版会、2011年) pp.375-92を参照。

は人間を共感ができる存在と捉えていたのだから、彼にとって法や規則は社会を築き上げるための積極的な仕組みであり、共感を広げ社会をさらに拡大していくための手段に他ならなかったと言える。それらは決して、契約説が言うような利己的人間本性を制限するために定める性質のものではなかったのだ。つまりヒュームは社会を消極的に定義する立場には与しなかった³²。

つらつらと比較をして来たけれど、理性を過信せず、人間を情念に流されやすくか弱い存在として捉え、共感によって慣習的に社会や道徳が成立していると主張した点、さらには我々の経験や常識に根差した哲学を追及した点においては、ヒュームもスミスも紛れもなく立場を同じくしていた。そして、これら反合理主義ないし反設計主義と呼ぶべき態度は、後に E. バークや M. オークショットといった堅実な保守思想へと受け継がれていくのである³³。

(4.2) 道徳哲学者スミスの実像

スミスと言えば『国富論』と神の見えざる手で有名であり、自由主義経済学³⁴の祖。ヒュームは……誰？というのが私のかつての認識であり、概ね一般的な認識と言っても差支えないだろう。加えて、ヒュームもスミスも後世の哲学者達によって乗り越えられた思想家だという思い込みもあった。私が 2 人を研究対象に選んだのは、斯様な理解を改めたかったからである。残念ながら『国富論』までは取り上げることはできなかったが、それに先立つ大著『道徳情操論』を読むだけでも、昨今の新自由主義なるものを決してスミスは擁護していたわけではないと分かる。事実、現代で起きているような無制限なグローバリズムは、国民国家が存在することを念頭に置いていたスミスとヒュームの考えに反する³⁵し、法に触れなければ何をやっても良いと勘違いしたホリエモンのような輩は、社会の共感を得られず落ちぶれる結果となったではないか。スミスも言っていた。「もしかれが相手の一人を踏みつけて走ったり、あるいは引き倒したりすれば、観察者は大目に見る態度を完全にやめてしまう。それはフェア・プレーを犯すことであり、

³² 柴山 2004 を参考にした。柴山はヒュームの着想を原点とし、なぜ規則が見失われ文明が野蛮化するのかを主にバークと関連させつつ論じている。他に、柴山 2003, 2005a, 2005b も参照。さらに、中野 2011 は、慣習や規則などの制度が経済活動の中で果たす役割の研究を中心に据えた「制度経済学」の原点をヒュームに求め、主流派経済学がもたらしてきた現代資本主義の混乱を乗り切るにあたって、ヒュームの思想が持つ意義を解明した。

³³ 西部 2012: 28 を参考にした。

³⁴ 単なる自由主義ならまだしも、自由放任主義とまで言う者がいるので困る。中学生の頃の私の誤解である。恐らくは、「見えざる手」(Smith [1759] 1790=1970: 394) という言葉が独り歩きしてしまっているのだと思う。

³⁵ 最近では、ヒュームやスミスを経済ナショナリストとして位置付ける動きもある。中野: 2008 参照。佐伯: 1999 もスミスと同じ立場に置いて扱っている。

観察者はそれを許すことはできない。」 (Smith [1759] 1790=1969: 199) と。(一部、訳を修正。)

だがその反面、社会にさえ認められれば良いのだろうかという疑問も生ずる。世間の評判などというものは、当たっていることも多いけれど、気まぐれな面があるのも見逃せない事実である。もし公平な観察者と世論が対立してしまったらどうすれば良いのか。スミスの考えを見てみよう。(一部、訳を修正。)

人間は称賛を欲するばかりでなく、称賛に値することを欲する、あるいは、誰からも称賛されないとしても、しかし称賛の自然にして適切なる対象であるところのものになることを欲する。人間は非難を恐れるばかりでなく、非難に値することを恐れる、あるいは、誰からも非難されないとしても、しかし非難の自然にして適切なる対象たるべきものになることを恐れるものである。(Smith [1759] 1790=1969: 265)

無智な、根拠のない称賛は、何ら真実の喜びを与える事ができず、またいかなる厳密な検討にも堪えられるような満足を与えることができないのに反して、實際上われわれに何らの称賛も与えられないとしても、しかしわれわれの行為を反省してみて、それが称賛に値するようなものであったように考えられ、またあらゆる点において、称賛ならびに是認を自然にかつ普通に与える場合に用いられるかの規準や規則に適合していたように考えられるならば、それはしばしば真の慰めを与えてくれるのである。(Smith [1759] 1790=1969: 268)

自分自身では全く不適當であることを承知している称賛に対しておおいに喜ぶことのできるような人は、人間の中でも最も弱い、また最も軽薄な連中に限られる。(Smith [1759] 1790=1969: 271)

たまたま成功しただけなのに、世間が認めてくれた。このような虚栄に満足するのは愚か者である。あるいは、思い通りの良い結果が出せたのに世間が認めてくれない場合であっても、自分の中では正しいと思えば本当の意味での慰めが得られるという。その際、公平な観察者はもはや社会の中の一般化された誰かと言うよりはむしろ、「内部的裁判官」 (Smith [1759] 1790=1969: 298) と呼ぶべき存在である。そして、この裁判官とは次の下りから察するに、神である。

諸行為の功績ならびに罪過を決定する一般諸原則が、このようにしてわれわれの行為を監視し、あの世の生活においてこれを守ったものを褒賞し、これに背いた者を処罰する全知全能の神の諸法則とみなされるようになると、このように考える事の結果、それらの諸原則は必然的に新しく神聖なる性質を獲得する。われわれが神の意志を尊

重することをもってわれわれの行為に対する至上の原則としなければならぬ、ということ、神の存在を知る者なら何人と雖もこれを疑うことはできない。(Smith [1759] 1790=1969: 365)

結局のところ、人間だけでは正しいことを判断するのに限界があるため、言うなれば「神の見えざる目」(佐伯 1999: 104)の下で人々は「自己統制」(Smith [1759] 1790=1970: 503)を図っていくしかない。これがスミスの結論である。私自身はキリスト教徒ではないため、神に従う義務をはっきりと理解することはできないが、それにしても大衆の世論などというものはあてにならない場合も少なくない上に、移ろいやすいと思う。スミスは世論よりももっと確かなものを追求していった末、神に辿り着いたのだろう。この点に関してヒュームは、兎にも角にも社会の規範に従っておくことが有益だと主張している。彼はカントとは違い、確固たる道徳基準を持つ個人として独立した主体は存在しないと考えた。つまり、確かな道徳の規準など存在しないと思っていたのだ³⁶。スミスもそこまでは同意するが、だからこそ確固たる道徳的主体が必然的に形成される、と論を進めることによって彼はヒュームを乗り越えようとしたのだ³⁷。なぜスミスはそうまでして確かさを求めたのか。ひとつの原因は、恐らくカラー事件³⁸である。これは、カラーという神父が無実の罪で処刑されてしまった事件であり、スミスも『道徳情操論』の中で彼について触れている。罪のない人間が死刑になったこの事件が、スミスに衝撃を与えたのは確かであり、社会に対する不信へと走らせるには余りあつただろう。

(4.3) 現代的意義

ヒュームとスミスの指摘通り、正義が軽視される事態に陥れば社会の存立は困難になる。我々は、正義が共感によって黙示的かつ慣習的に形成されてきたこと、しかしまた共感には限界があり偏愛(祖国愛³⁹・家族愛など)が付き纏うことを認識せねばならない。

だからと言って、合理主義や設計主義的にそれらの偏見を無くそうとしたり、歴史的

³⁶ ヒュームは「魂とは、われわれがそれを想念できる限りにおいては、熱さと冷たさ、愛と怒り、思考と感覚、といったさまざまな知覚の体系あるいは連続にほかならない。」(Hume 1748=2011b: 218)と主張しており、確かな主体というものにかなり懐疑的であった。

³⁷ ヒューム・スミス・カントの比較について、佐伯 1999: 68-71を参考にした。なお、田中 1973も、スミスの共感論の特徴として主体性の確立を挙げている。

³⁸ Smith [1759] 1790=1969: 276を参照。

³⁹ ナショナリズムの問題について、リベラル系の哲学者として知られる萱野稔人は「反ナショナリズムの立場ではなく、ナショナリズムの中にとどまってナショナリズムそのものを加工していく立場が必要」(萱野 2011: 45)と述べ、ナショナリズムを擁護している。

に作られてきた価値観を急激に変革しようとしたりすれば、かえって我々の間に成り立っていた共感を喪失させ、社会の崩壊へと向かうことになってしまう。我々は、偏見を道徳的に否定あるいは克服できるものとしてしまうのではなく、それらを逃れられない運命として受け止め⁴⁰、反省を繰り返しながら少しずつ修正していくことしかできないのではないか。グローバリズムの矛盾が次々と露呈し、共感の限界が一層明らかになった今、インターナショナルな問題よりもナショナルな問題解決に集中して取り組んでいくべきだと私は思う。「内向き志向」は悪いことばかりではない。

⁴⁰ 敢えてキリスト教の用語を借りると「原罪」とでも言うべきか。

参考文献

- 萱野稔人『新・現代思想講義 ナショナリズムは悪なのか』(NHK 出版、2011 年)
- 木暮太一『いまこそアダム・スミスのお話をしよう 目指すべき幸福と道徳と経済学』(マトマ出版、2011 年)
- 星野彰男「ヒュームとスミス ——道徳感情論と政治論——」斎藤繁雄ほか編『デイヴィッド・ヒューム研究』(御茶の水書房、1987 年) pp.199-218
- 佐伯啓思『アダム・スミスの誤算 幻想のグローバル資本主義 (上)』(PHP 研究所、1999 年)
- 柴山桂太「文明社会論の展望:序論」滋賀大学経済学部研究年報 10 卷 (滋賀大学経済学部、2003 年) pp.103-29
- 柴山桂太「文明と野蛮化 (1)」彦根論叢 351 号 (滋賀大学経済学会、2004 年) pp.115-38
- 柴山桂太「文明と野蛮化 (2)」彦根論叢 352 号 (滋賀大学経済学会、2005 年) pp.59-79
- 柴山桂太「文明と野蛮化 (3)」彦根論叢 354 号 (滋賀大学経済学会、2005 年) pp.139-63
- A. スミス (米林富男訳)『道徳情操論 (上)』(未来社、1969 年)
- A. スミス (米林富男訳)『道徳情操論 (下)』(未来社、1970 年)
- 田中正司「同感論におけるヒュームとスミス」思想第 593 号 (岩波書店、1973 年) pp.78-93
- G. ドゥルーズ (木田元、財津理訳)『経験論と主体性 ヒュームにおける人間的自然についての試論』(河出書房新社、2000 年)
- 中野剛志『国力論 経済ナショナリズムの系譜』(以文社、2008 年)
- 中野剛志「バック・トゥ・ザ・フューチャー ——現代におけるヒュームの政治経済学的意義——」思想第 1052 号 (岩波書店、2011 年) pp.147-65
- 新村聡『経済学の成立 アダム・スミスと近代自然法学』(御茶の水書房、1994 年)
- 西部邁『思想の英雄たち 保守の源流をたずねて』(角川春樹事務所、2012 年)
- D. ヒューム (木曾好能訳)『人間本性論 第 1 卷』(法政大学出版局、2011 年)
- D. ヒューム (渡部峻明訳)『道徳原理の研究』(哲書房、1993 年)
- D. ヒューム (斎藤繁雄、一ノ瀬正樹訳)『人間知性研究』(法政大学出版局、2011 年)
- D. ヒューム (石川徹ほか訳)『人間本性論 第 2 卷』(法政大学出版局、2011 年)
- D. ヒューム (伊勢俊彦ほか訳)『人間本性論 第 3 卷』(法政大学出版局、2012 年)
- D. ラフィル (生越利昭、松本哲人訳)『アダム・スミスの道徳哲学』(昭和堂、2009 年)