

ヒュームの正義論

菅, 豊彦
九州大学人文科学研究院 : 教授 : 哲学

<https://doi.org/10.15017/1440961>

出版情報 : 哲学論文集. 40, pp.111-129, 2004-09-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :



ヒュームの正義論

菅 豊彦

われわれ人間にはどうして道徳が必要になってくるのだろうか。プラトンは『プロタゴラス』において、ミュートスを通して次のような説明を与えている。⁽¹⁾

人間が創造されたとき、すでに他の動物のために、翼、爪、脚力、毛皮などが与えられてしまい、人には貧弱な能力しか残されていなかった。そこで、その代わりとして、道具と火を使う能力が教えられ、家や服を創り、食物を自分たちの力で育てることができるようになったが、それでも状況はかなり惨めであった。なぜなら、家族のような小集団に分散して生活すれば野獣に太刀打ちできず、大集団になると「国家・社会の技術」を欠いているために互いに不正を犯したからである。そこで、ゼウスは人間に「アイドース」(αἰδώς、つつしみ・道徳感覚)と「ディケー」(δίκη、いましめ・正義)を与え、それが友情の絆となり、国家の秩序を保つ諸原理となるようにした(『プロタゴラス』三二〇D)。

ヒュームも、『プロタゴラス』の「アイドース」(道徳感覚)と「ディケー」(正義)の二つにほぼ対応する「自然的徳」

(natural virtues) と「人為的徳」(artificial virtues)を問題にしており、「義務」の概念を通して、この二つの徳を次のように性格づけている。

道徳的義務は二種類に分けられる。第一は、一種の自然的本能、つまり直接的な性向によって人間に強制されるものであり、これは、公益や利害といった一切の義務観念や見方とは関係なく人間に働きかけるものである。子供に対する愛情、恩人への感謝の念、不幸な人々に対する同情はこの種のものである。……

道徳的義務の第二の種類の、およそ本源的な自然的本能によつて支えられるようなものではなく、まったく義務感から行われるものである。われわれは人間社会の必要を考慮し、もしこれらの義務が無視されるならば社会を維持することができなくなると考える。このような理由から、正義すなわち他人の財産の尊重や、誠実すなわち約束の履行が義務となり、人類に対して權威をもつてくるのである。⁽²⁾

ところで、一般に、ヒュームの哲学は精神の機能を理性（知性）と感性（感受性）に二元論的に分離し、道徳判断の基礎を感性に求めるものと解され、現代の道徳的反実在論の源泉と見なされている。

たしかに、ヒュームの『人間本性論』（Tと略記）には、⁽³⁾「理性は決して道徳的義務を生み出すことはできない」（T. p. 457）という表現や、「私が自分の指を掻くことよりも全世界の破滅を選んだとしても理性に反しない」（T. p. 416）といった刺激的な発言が認められる。

理性は冷静かつ傍観的であつて、真偽が問題になる知識を与えるが、それに対して、道徳的感受性は「美と醜、徳と悪徳の感情」を与える。すなわち、感受性は「産出能力を有し、内的感情から借用した染料でもって自然的対象」を染色して、行為をうながす動機を形成する。⁽⁴⁾このように、対象を記述する理性の機能に対して、心の表出としての感性・道徳的感受性

が二元論的に把握されているといえる。

しかし、この二元論は自然的な徳としての「慈愛」や「同情」の概念については成り立つとしても、ヒュームが「正義」の概念を扱う場合、事情は異なってくる。たとえば、先に引用した「われわれは人間社会の必要を考慮し、もしこれらの義務が無視されるならば社会を維持することができなくなると考える」という主張には、「正義」といった義務の必要性を認める理性の機能が示唆されており、そこにヒュームの洞察力の確かさを認めることができるであろう。

また、私はこの理性の把握には、ヒュームの道徳哲学の特徴とされる反実在論的傾向のみではなく、道徳的認知主義、道徳的実在論を示唆する論点が含まれていると考える。⁽⁵⁾「正義」といった人為的徳が問題になる場合、理性と感性の単純な二元論は崩れて行き、「人間本性(human nature)」に根ざすヒューム哲学の本領が現れてくるように思われる。

「ヒューマン・ネイチャー」における「ネイチャー(nature)」の概念は、固定的ではなく、展開していくものとして「生成論的に」把握する必要がある。「正義」の概念を問題にする場合、ヒュームは「理性(reason)」の積極的な機能を指摘しているが、しかし、ホッブズやカントと異なり、その「理性」には「自然(nature)」が浸透している。そして、まさにそこに、ヒュームの道徳哲学の特色が存在しているのであり、ヒュームの「道徳的感受性」とアリストテレスの「実践理性」のあいだには重要な類似性がある。⁽⁶⁾その点を以下において明らかにしていきたい。

(一)「正義」概念の特殊性(自然的徳との比較)

まず、慈愛の感情に直接基づく自然的徳の規定を簡単に見ておこう。

人情ならびに慈愛といった社会的徳は本能つまり直接的傾向性を通してじかにその影響力を発揮する。……両親は自然

的共感（同情）に駆られて、子供を救助しようと夢中で飛んでいくが、その際、同様の状況における他の人々の感情や行為についておもんばかる余裕はない。……このような場合、その社会的情念は単一の対象を視野のうちにもつのであり、その愛され、尊敬さるべき人物の安全と幸福のみを求めるのである。⁽⁷⁾

ヒュームは、このように自然的な慈愛心に基づく徳の機能を説明するが、しかし、先に指摘したように、「正義」や「誠実」といった人為的な徳はそれとは区別されるタイプの徳である。

ところで、ヒュームの道徳理論は、乏しい慈愛心 (benevolence) と強い自己愛 (self-love) に基づいてわれわれの道徳を説明しようとするものであり、それゆえ、この彼の理論の枠組みの中で、「正義」や「誠実」等の徳をどのように説明するかが大きな課題となってくる。

しかも、その場合、ヒュームには独自の行為論があり、それを前提するとき、正義や誠実の徳を説明することには大きな困難が生じてくることになる。ヒュームによれば、

われわれがある行為を賞賛するとき、われわれは明らかに、その行為を生み出す動機だけを顧慮するのであって、生み出された行為そのものはその人物の心や気性の中にある或る原理の微表ないし指標にすぎないのである (I. p. 477)。

したがって、もしもわれわれの内に行為を生み出す動機がないならば、いかなる行動も有徳ではありえないし、道徳的に善であることはできないことになる。

先の自然的徳の場合には、この原則にしたがって、子供に対する親の「愛情の表出」としての行為や困っている人に対する「同情の表出」としての行為を容易に説明し、理解することができる。しかし、正義や誠実の徳の場合には、それはどの

ように説明されるのであろうか。この問題はヒュームの道徳理論を考察する際、われわれが遭遇する難問であり、くわしく検討してみる必要がある。

私が数日後に返済するという条件でお金を借りたとする。約束の期日が来て、相手が返済を要求してきた場合、その金を私が返済する理由ないし動機とは何であらうか。

私が誠実であるならば、正義への顧慮と悪事不正への嫌悪が十分な理由になるとおそらく答えられるであらう。この答は、たしかに文明社会にあつて一定の教育を受けてきた人間にとつては、正しい答であると言える。

しかし、ヒュームは、未開野蛮な状態では、このような答はまったく理解できないものとして斥けられるかもしれないと指摘する。未開野蛮な世界の人物は「借金を返済するという誠実な行為を私はなぜ遂行しなければならないのか」と尋ねるであらう(T. p. 479)。ここで、われわれは、そのような人物の例として『国家』第一巻に登場するトラシユマコス、つまり、「正義を強者の利益」と捉える道徳的ニヒリストのことを考えることができるかも知れない。このように、正義や誠実の徳(ないし義務)については、愛情や同情といった自然的本性に基づく徳とは異なり、独自の説明が必要になってくるのである。さて、先のヒュームの行為論の前提に従うならば、誠実や正義は外的行為ではなく、外的行為の動機の中に位置づけなければならない。しかし、では、正義や誠実の動機そのものはどういう根拠や理由から成立するのであろうか(いま指摘したように、それらは自然本能的なものではない)。その根拠や理由は、誠実な行為への顧慮ではないはずである。何故なら、

①「ある行為を誠実なものとするにはある有徳な動機が必要である」

と言ひ、しかも同時に、

②「誠実な行為への顧慮がその誠実な行為の動機である」

と言うことは、明らかに循環論の誤謬を犯しているからである(T. p. 480)。

行為が有徳であるのは、それが有徳な動機から生じる限りにおいてのみであり、したがって、有徳な動機が有徳な行為への顧慮に先行しなければならず、有徳な動機と有徳な行為への顧慮は同じものではありえない。そうすると、誠実な行為への顧慮とは別の、誠実な行為への動機を発見しなければならないことになる。ヒュームは以下のような議論を通して、この難問を打開する道を見出そうとする（T. p. 499）。

われわれは、いままで各人の為す個別的な行為のみを前提して議論を進めてきた。しかし、このように個別的な行為のみを考えるかぎり、右の①②で指摘した循環を断ち切ることはできないのであり、したがって、正義や誠実は、社会全体の枠組みを通して考える必要がある。すなわち、「正義の義務が無視されるならばわれわれの社会を維持することができなくなる」といった仕方では、社会全体が正義や誠実の行為から得る利益の認識が成立していく、というのがヒュームが導こうとする議論の方向である。

さて、子供に対する愛情や隣人への同情、等々の自然的徳の場合には、理性と感性の二元論が大きな障害になるように思われない（なお、ここでの議論はヒュームの行為論をかりに認めたとしての話である）。しかし、「正義」や「誠実」といった人為的徳の場合、右に指摘したように、社会全体の枠組みの中で生じてくる利益の認識が問題になってくるのであり、したがって、正義の概念を理性から切り離された感性・感受性に委ねることはできず、そこに理性の働きが要請されてくる。ただ、問題はこの理性をヒュームがどのように捉えているかということにある。

そのために、ヒュームの先行者であるホッブズの哲学について振り返ってみることに有益であると思われる。ホッブズによれば、人類に与えられた資源は一定であり、その結果、ひとびとはこの資源の分配をめぐる相争うことになり、万人の万人に対する戦い（*bellum omnium contra omnes*）が生じ、人間は人間に対して狼である（*homo homini lupus*）という状態が生じてくる。したがって、ひとびとは絶え間ない恐怖にさらされ、人生は「孤独、貧困、不快、殺伐」であり、また「短命」

ということになる。⁽⁸⁾

このような自然状態においては、「各人は自己の理性と判断において自己の保存に適当な手段と思われることは何をしてよい」という自然権が認められている。しかし、ひとびとは自分たちの惨めな自然状態から脱出するために、個人の立場に執着せず、各自がまず自己の自然権の一部を放棄し、人間一般の立場に立つ自然法を確立しようとする。すなわち、「社会契約」という擬制をホッブズは社会に導入してゐるのである。⁽⁹⁾

ヒュームはホッブズの社会契約説を受け入れてはいない。彼はその対極にある功利主義の基礎を築いた人物である。だが、ヒュームは正義の概念を説明するため、ホッブズと同様、個人の立場ではなく、社会全体の立場に立つて正義の概念を導入してゐようとする。

しかし、その際、重要なのはヒュームの取った手法である。ホッブズは社会契約という一回かぎりの「契約」概念を導入することによつて社会正義を確立しようとするが、それに対して、ヒュームは「社会的コンベンション」の概念を導入してゐる。このコンベンションは社会全体の利益をもたらす実践を強化する働きをもっており、その結果、そのような実践を遂行する行為自体に新たな価値が付与されるようになる。すなわち、この価値は外的行為そのものに与えられる価値であり、「動機を通してのみ行為の価値は評価される」というヒュームの行為の原則が適用されない価値の事例である。ヒュームはこのような外的行為への顧慮を通して、たとえば、「誠実なる行為への尊重」と呼ばれる動機が形成されるようになると思ふ。このようにして、ヒュームは、先に掲げた「循環」から脱出する道を求めたのである。したがつて、ヒュームの正義論において、中核になってくるのが「コンベンション」の概念であり、この概念が「人為的徳」である「正義」「誠実」の概念を基礎づけ、またホッブズの「社会契約」の概念のもつ欠陥を改善する機能をはたすのであり、そこにヒュームの道徳哲学の特色が示されている。

(二) 正義の概念の起源と正義論の主題

男女の性愛という自然の欲求から夫婦の結合が生じ、子供の誕生、さらに子供への愛情や保護はひとつの家族を形成することになる。また、労働の分業や相互防衛がもたらす利益は社会集団の紐帯を強化する。人間はまったくの利己的な動物ではなく、家族や村落のような小規模の集団においては、自然の人情や慈愛心が機能している。

さて、ひとびとの勤勉と幸運によってもたらされる物的財産は、その欲求に比べて限られており、それをめぐる闘争が生じてくる。しかし、大規模な集団における、このような闘争を解決するには本能的な慈愛心では不可能である。その人間関係は家族や友人との関係とは異なっており、その解決のためには、人為的制度が必要になってくる。

ここで、人為的制度の必要性、すなわち正義の概念の起源についてヒュームが述べていることを確認しておこう (T. pp. 494-5)。

①第一に、われわれ人間が利己心をもち、その慈愛心には限界があるということ。

②第二に、人間の要求に比して、自然が人間にもたらす資源は限られ、乏しいということにある。

われわれは、先に、有限な資源の分配をめぐるホッブズの「万人の万人に対する戦い」を紹介したが、ホッブズも、この①と②から人為的制度としての自然法が必要になってくると考えていると言える。

ところで、ヒュームはこのような「自然状態」と対照的な世界、つまり、詩人たちによって描かれている「黄金時代」を紹介している (T. pp. 493-4)。この世界においては、「ひとびとは暖かい情愛・憐憫・共感のみしか知らず」、また「四季はき

わめて温和であり、寒熱の暴力から身を護る衣服家屋を備える必要がなく、河には酒や牛乳が流れ、樫の木は蜜を生む」ような自然世界であり、そこでは、正義の問題が生じることはない。その条件である①と②が欠如しているからである。しかし、ヒュームは、ホッブズと同様、人間の世界は①と②が成り立っている世界であり、人為的制度がないかぎり、人々のあいだに闘争が生じてくると考える。

さて、ここでヒュームの正義論の主題に移ることにしよう。

ヒュームによれば、われわれ人間にとって、三種類の善きもの (good) が存在する (T. pp. 487-8)。第一はわれわれが感じる「心の内的満足」(the internal satisfaction of our minds)であり、他人はそれを奪って自分のものとするのが不可能である。第二は「身体の外的利点」(the external advantages of our body)であり、これは仮に奪い得たとしても、奪った者の利益にならないようなものである。第三は「勤勉と幸運によって得た所有物」(possessions as we have acquired by our industry and good fortune)であり、この物的財産は奪うことができ、また他人への譲渡も可能である。そして、これらの物的財産の増進が人間社会の主要な利益であるということができるのであり、その所有形態が不安定であることは社会にとって大きな障害となってくる。したがって、正義論はこの物的財産の所有の安定性をめぐって展開する。

そこで、ヒュームは「社会の全成員によって結ばれるコンベンションによって物的財産の所有に安定性を与える」方法を考えなければならないと言い、「他人の物的財産に手を出さない」といった社会規則を守ること以外に「われわれはよりよく自分自身と親しい友人の利益をはかることはできない」と主張する。なぜなら、「このようにしてはじめて、われわれ自身の安寧と生存にとっても他人の安寧と生存にとっても、ともに必要不可欠な社会が維持されるからである」(T. p. 489)。

(三) 「コンベンション」の概念

さて、ここで、ヒュームの「コンベンション (convention)」の概念の具体的な検討に入ることになろう。

コンベンションとは「明示的な規約になつていない暗黙の同意」を意味する (T. p. 480)。たとえば、私が数日後に借金を返済することを約束するとすれば、相手は私がある約束を実行するであろうと期待し、また私は相手がそう期待することを期待する。そのような暗黙の同意があるからこそ、われわれの約束の行為は成立するのである。ヒュームは実践哲学の基礎をこの「コンベンション」の概念の上に据えたといえる。

コンベンションとは文書や口頭で取り交わす約束 (promise) ではない。というのは、右に指摘したように、約束という行為そのものが人間のコンベンションを前提し、コンベンションから生じてくるからである。それゆえ、ヒュームは「コンベンションとは単に共通の利害についての一般的な感覚である」と述べている。それは、相手について自分が了解し期待していることを相手の側でも了解し期待しているはずだという想定であり、暗黙の相互了解、相互期待である。

ヒュームはその説明としてボートを漕ぐ事例をあげている (T. p. 490)。二人でボートを対岸に向かって漕ぐ場合、オールをどのように動かすかをあらかじめ取り決めていくわけではない。しかし、漕いでいるうちに、ピッチの早い方は緩め、遅い方は早めるといった仕方で、互いにオールの動かし方を調整しあい、しだいにオールが揃つてうまく進んでいくようになる。ひとが正義の諸法則に従う場合も同じであり、自分がある仕方で行為すれば相手もそれに応じた行為をするだろうというコンベンションに従っているのである。ヒュームの言葉を引用しておこう。

所有の安定性に関する規則もまた人間のコンベンションに由来するのであつて、その規則は徐々にできてきて、規則違

反の不都合さを何度も経験することによって、ゆっくりと次第次第に、力を獲得するにいたる。他方において、この経験は、利害の感覚がわれわれみんなに共通となってきたことをますます確信させてくれるし、その行為の未来の規則性への信頼感を与える。そしてこの期待の上にのみわれわれの節制・禁欲は成り立つのである。言語がなんの約束もなしに人間のコンベンションによつて徐々に確立されるのはこれと同じである (T. p. 490)。

ヒュームのコンベンションの概念はその射程がきわめて広く、またその内容も複雑であり、その解明には多くの困難が存在している。

黒田亘はこのヒュームのコンベンションの概念のもつ思想的意義を取り上げ、高い評価を与えているが、この黒田の指摘はヒュームの道徳哲学を「自然主義」の視点から把握しようとするわれわれにとつて重要であり、簡単に紹介しておきたい。^⑩

ヒュームは「人間本性論」の序論においてニュートンの the science of nature に対して、the science of man を構想しているが、黒田によれば、ヒュームが活躍した十八世紀は、人間と社会とに関する科学的な研究が発足した時代であり、この世紀になつてはじめて、慣習または制度という「約束ごと」が科学の対象たるべき「第二の自然」として発見されるにいたつたのである。ヒュームはまさにその発見者のひとりであつた。

すなわち、古代ギリシア以来の、ピュシス(自然)とノモス(人為)の対比における、人為(ノモス)という現象がもつ二つの側面、つまり、人間が一定の計画をもつて行う事柄と、行為の反復によっておのずから生じる慣習的、制度的な事柄という二つの側面が区別されるようになってきたのである。この後者の概念の重要性がヒュームやアダム・スミスによつて強調されたが、ヒュームの「コンベンション」の概念はまさにその認識を提示するものと言える。

さて、ここで、ヒュームが彼のコンベンションの概念を通してホッブズの社会契約説の欠陥をどのように克服しようとし

たかについて述べておこう。ホッブズによれば、ひとびとは「自然状態」から脱出するために、個人の立場に立つのをやめて、人間一般の立場に立つ自然法を確立することによって「社会状態」へと移行していく。すなわち、各自がまず自己の自然権の一部を放棄し、これを特定の個人またはグループに委譲してその支配に服するという、原始契約を結ぶことになる。

しかし、ここに自分の権利を放棄することに同意しないで、あくまでも自己の利益を追求する者がいたとしたらどうであろうか。すでに主権者が決まっていれば違反者の処罰を行うことができるが、ここで問題になっているのは社会契約が成立する過程の段階である。つまり、まだ主権の確立する前の段階である。それゆえ、ホッブズも「もし他のひとびとが彼のようにみずからの権利を放棄することを欲しないならば、誰もその権利を放棄すべき理由はない」と述べている。⁽¹¹⁾ 原始契約がどのようにして成立し、主権が確立するのか、そこに社会契約説の問題点があった。ホッブズがやったように、それを理性でもって一挙に解決することはできないのである。このホッブズの欠陥をヒュームのコンベンションによる正義の説明は、二つの点で補うものであると言える。⁽¹²⁾

第一はホッブズの原始契約に関して、時間の概念を導入してきたことである。正義の規則は「徐々にできて来るのであり、規則違反の不都合さを何度も経験することによって、ゆつくりと次第次第に力を獲得するにいたる」とヒュームは述べている。

第二は、正義の規則はゆつくりと力を獲得していくが、このことは、すなわち、このようなコンベンションの経験を通して、われわれの利害の感覚が共通となってくることを確信し、相互期待、相互信頼という社会的な関係が成立してくることを意味する。コンベンションを介しての、そのような社会的な関係が成立していないところでは、社会契約が成り立つ可能性はないというのがヒュームの見解である。

(四) 「*Lebensform*」(「生のかたち」)

われわれは先にヒュームのコンベンションの概念はその射程がきわめて広く、またその内容も複雑であると述べた。たとえば、ヒュームの説明においては、正義のコンベンションが社会において生成していく過程と個体が正義のコンベンションを習得していく過程、この両者がどのように関係づけられているかはかならずしも明確ではない。もちろん、系統発生(*phylogensis*)の問題と個体発生(*ontogenesis*)の問題はきわめて複雑に絡み合っていると云わねばならない。

それゆえ、ここで、ヒュームのコンベンションを少し別の視点から考察することにしよう。先の引用文において、ヒュームは「言語はなんの約束もなしに人間のコンベンションによって徐々に確立される」と語っているが(T.p.490)このヒュームの言葉に注目してみたい。ヒュームは「所有の安定性に関する規則」、つまり正義の規則と言語規則とともにコンベンションに由来すると述べているのである。

言語の考察に関して、十八世紀のヒュームと二十世紀のワイトゲンシュタインを単純に比較することは危険であると言われるかも知れない。しかし、私はヒュームのコンベンションの概念を理解するためには、「規則に従う」という問題をめぐるワイトゲンシュタインの考察を振り返ることがきわめて有益であると考ええる。ワイトゲンシュタインは言語規則を傍観者の視点から外在的に捉えるのではなく、「われわれの行動のうちにおのずから現れてくるような規則の把握の仕方」を明らかにしようとする(『哲学探究』一—二〇一)。

かりに人びとがもの色について、一般に一致するのではないとするならば、またその不一致が生じる場合が例外的なものでないとするならば、……われわれのもっている色の概念は存在しないだろう(『断片』三五二)。

言語による意志疎通のためには定義における一致だけではなく、(非常に奇妙に響くかもしれないが)判断における一致が必要である(『哲学探究』一一二四三)。

われわれは、たとえば、赤いもの、あるいは「赤い」という言葉に対して、他のひとつと同じように反応している。この反応の一致は、ある意味で、偶然的(contingent)な事実である。しかし、この事実なくしては「われわれが同じ規則に従う」ということが成立しないのであり、したがって、規則というものが成立しないのである。言語の成立、概念の成立の基盤になっているのは、諸定義の一致だけではなく、われわれの諸反応の一致である。「言語ゲームの根底になっているのはある種の視覚ではなく、われわれの営む行為こそそれなのである」(『確実性の問題』二〇四)。

言語ゲームを究極において支えているのは理性的な根拠ではなく、ひとつの本能的な反応の一致にある。スタンリー・キャベルは、ワイトゲンシュタインの「規則に従う」と「人間の生のかたち(Lbensform)」を関係づけ、それを美事な仕方で表現している。キャベルの次の文章は、われわれがここで問題にしているヒュームのコンベンションを把握するために有益であり、多少長くなるが、引用しておく。

われわれは言葉のある文脈において学びまたそれをひとつに教えるが、その場合、その言葉をさらなる別の文脈へと拡張できると想定しており、それを他のひとつにも期待する。しかし、この拡張を保証するものは何もない。

……概して言えば、われわれのそのような振る舞いは、関心や感情、ユーモア感覚や有意義性、充足性の感覚を共有しているということなのであり、また何が非道なものであり、何が非難で、何が赦しであるか、何が他の何に類似しているか、あるいはまた発言はどのような場合にそれが主張となり、訴えとなり、説明となるのか、といったことについての感

覺を共有しているということなのである——この有機体の旋回全体(all the whirl of organism)をワイトゲンシュタインは「生のかたち(forms of life)」と呼ぶ。人間の発話と行動、共同体およびその正常さ(sanity)はこの事態に基づいているのであって、それ以上でもそれ以下でもない。⁽¹³⁾

キャベルは、このワイトゲンシュタインのヴィジョンはきわめて単純な洞察であると語る。しかし、同時に、難解(difficult)かつ恐るべき(terrifying)洞察であると指摘する。

たしかに、規則に従うことの「基盤」についての、このヴィジョンは、デカルトやホッブズ、カントや前期のワイトゲンシュタインの「規則」や「理性」の概念にはまったく無縁の洞察であり、ワイトゲンシュタイン自身、自己の前期の思想に対する徹底した批判を通して確立していたものである。

ヒュームはコンベンションを「共通の利害についての一般的な感覚」「暗黙の同意」として規定するが、キャベルが主張するように、「人間の発話と行動、共同体およびその正常さ」はすべてこのコンベンションに基づいていると捉えることができると思われる。

(五) ヒューマン・ネイチャーに基づく「理性」の概念

われわれは、愛情や同情といった個別に関わる自然的徳に対して、正義のような人為的徳は社会全体の枠組みの中で生じてくる利益に関わるものであることを指摘した。また、「正義の義務が無視されるならば社会を維持することができなくなる」とヒュームが主張するとき、彼はホッブズとは異なり、社会的コンベンションを通して社会正義を説明していることを指摘し、このヒュームのコンベンションの概念を後期ワイトゲンシュタインの「規則に従う」という概念との比較を通して

明らかにしようとしてきた。

正義の規則は、言語規則の場合と同様、コンペンションに基づくというのがヒュームの考えであり、そこに「ヒューマン・ネイチャー」が関わってくる。この点をめぐるヒュームの見解の一端は前節で説明したが、別の側面を以下において取り出しておこう。

ひとびとが自分自身の利益や共同体の利益に反してでも正義のコンペンションに従うとすれば、彼らの遵法を説明するものは何であろうか。ここで、ある人物の勤めている会社による環境汚染が発覚し、裁判になったとしてみよう。また、その裁判において、その人物が偽証をすれば、会社は倒産を免れ、彼も路頭に迷うことはないと思定してみよう。つまり、彼が偽証をしないで真実を語ることは、彼個人にとっても、会社にとっても利益に反することになる。

しかし、にもかかわらず、彼が真実を語るとすれば、その理由は何であろうか。ヒュームはそれを次のように説明する。

公共の賞賛と非難はわれわれの正義に対する尊重の念を増加させるし、また、個人の教育や躾けも同じ効果をもたらすのに貢献する。というのは、私たちは、人間は高い廉潔さと名譽心を所有すればするほど、自分に対しても他人に対しても有用であること……を見て取るから、子供たちに小さい頃から廉潔の原理を教え込むようになり、社会を維持する諸規則を遵守することは価値のある名譽なこと、逆にそれを犯すことは下劣で不名譽なことと見なすように教えるのである（T. pp. 500-1）。

以上のようにヒュームは述べ、「このようにして名譽心という情操は子供たちの軟らかい心に根をおろし、揺るぎない堅固なものとなることができる。これによって、彼らは、人間本性にとって最も本質的であり、人間の内的組織に最も深く根ざしている諸原理を所有するにいたるのである」と結論づけている（T. p. 501）。

『人間本性論』第三巻、第二部、第二節「正義と所有との起源について」の冒頭で、「われわれが正義の諸規則を遵守することに道徳的価値 (moral beauty) を与える、……理由 (the reasons)」とは何かとヒュームは尋ねているが (I, p. 484)、以上に紹介した説明がヒューム自身の与える回答である。

したがって、自然的徳の場合と異なり、人為的徳、つまり正義の徳の場合、ヒュームは、動機によってではなく、正義の行為によって、それを「有益なコンベンションに従う行為 (約束を守る、嘘をつかない、他人のものに手をつけない、等々)」として規定するのである。

それでは、「有益なコンベンション」の基準とは何かとさらに尋ねてみよう。ヒュームには二つの側面が存在しているように思われる。すでに述べてきたように、ヒュームは「自然的徳」と「人為的徳」の解明を通して道徳問題にアプローチしており、アリストテレスと同様、徳の概念、人柄 (エートス) の概念を通して価値を論じていると言える面をもっている。

しかし、他方において、ヒュームは、ある行為が社会全体にどのような有益性を生み出すかという、「帰結する事態」を通して価値を捉える方向も示している。ヒュームはまさに功利主義の創始者と捉えられる側面をもっているのだ。しかし、これは大きな問題であり、今後のわれわれの考察課題として残さざるをえない。

そこで、最後に、「正義」の概念と「理性」の概念の関係について簡単に言及して小論を終えることにしたい。愛情や同情といった自然的徳に対して、正義のような人為的徳は社会全体の枠組みの中で生じてくる利益に関わるものである。換言すれば、「正義の義務が無視されるならば社会を維持することが不可能になる」という認識を通して、正義の概念は導入されるのである。それゆえ、このような「認識」によって導入される正義を理性から切り離された感性に委ねることは不可能であり、ヒュームの公式の見解と見なされてきた「理性と感性の二元論」は維持しがたいように思われる。

しかし、他方、小論の最初に述べたように、「人間本性論」には、「理性は決して道徳的義務を生み出すことはできない」という表現や、「私が自分の指を掻くことよりも全世界の破滅を選んだとしても理性に反しない」といった発言も認められ

る。では、われわれはヒュームの「理性」の概念をどのように捉えればよいのであろうか。ここで（ヒュームの用法にはない）「理論理性」と「実践理性」という概念を導入することにしよう。そして、今、引用した『人間本性論』の「理性」の用法は理論理性の意味で使用されていると解釈することにした。その上で、「実践理性」の概念に注目することにした。ヒュームは道徳を論じる場合、「理性」(reason)という言葉ではなく、複数形で使用される「理由」(reasons)という表現を頻繁に使用している。たとえば、先に引用した「正義の諸規則を遵守することに道徳的価値を与える……理由」(reasons)といった用法である。その用法における「理由」「合理性」「有用性」の概念を「ヒューマン・ネイチャー」の概念から独立に把握することは不可能である。それゆえ、このような「理由」「有用性」を把握する知性を「実践理性」と呼ぶとすれば、ヒュームの実践理性はアリストテレスの「プロネーシス」にきわめて近いと言いうことができるように思われる。

われわれは、ヒュームの正義の義務は普遍的に成立するものであり、条件的命法ではなく、定言的命法であると解釈する。しかし、それは、先に「なぜひとびとは正義の規範に従うようになるか」という問いに対するヒュームの解答が示しているように、ヒューマン・ネイチャーに裏付けられた定言的命法である。ヒューマン・ネイチャーから切り離された「実践理性」を考えることはヒュームにとつて不可能であり、それゆえ、ヒュームの定言的命法はカントの形式的命法とは異なっている。この両者の相異を明らかにすることが、われわれの今後の考察に残された大きな課題である。

注

(1) この原稿は、草稿段階で、九州大学大学院比較社会文化研究院の新島龍美氏に読んでもらい、構成上の問題点を指摘していただいた。また、コンベンションの概念の扱いについていくつかの示唆を受けた。

(2) D. Hume, 'Of the Original Contract' in *Essays and Treatises on Several Subjects*, Vol. 1, Thoemmes Press, 2002, p. 486.

- (3) D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 1739, ed. L. A. Selby-Bigge, rep. P. H. Nidditch, Oxford, 1978.
- (4) D. Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751, ed. P. H. Nidditch, 3rd edn. Oxford, 1975, App. i .p. 294.
- (5) cf. R. Cohen, 'Is Hume a Noncognitivist in the Motivation Argument?' *Philosophical Studies*, 85, 1997, pp. 251-66.
- (6) アリストテレスの実践理性について、拙著『道徳的実在論の擁護』勁草書房、二〇〇四年、一九三頁―二〇九頁を参照された
よ。
- (7) Hume, *Enquiry*, p. 303.
- (8) T. Hobbes, *Leviathan*, 1651, rep. 1968, Penguin Books, p. 186.
- (9) Ibid. Ch. x iv
- (10) 黒田亘『行為と規範』勁草書房、一九九二年、一四二頁―一四九頁を参照。
- (11) Hobbes, *Leviathan*, p. 190.
- (12) cf. S. Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford, 1998, pp. 196-7.
- (13) S. Cavell, *Must We Mean What We Say?* Chales Scribner's Sons, 1969, p. 52.

(本学人文科学研究院教授・哲学)