

経 済 研 究

第 28 卷 第 1 号

Jan. 1977

Vol. 28 No. 1

特集 ヒューム没後 200 年

『人間本性論』の市民社会像

水 田 洋

1

ヒュームの処女作『人間本性論』は、無視されることによって有名になったが、有名になったからといって理解されたわけではない。かれの死後 200 年を記念する時点においてさえ、『人間本性論』は、いわゆる純粋哲学的関心からとりあつかわれることが圧倒的におおく、社会科学(歴史学をふくむ)的アプローチは、それを回避するのがつねであった¹⁾。しかし、一見純粋哲学的な問題、たとえば認識論が、社会哲学的な意味をもつ²⁾ことを別にしても、『人間本性論』の内容はそのような領域にかぎられていない。おそらく、一方ではヒューム自身が、不評であった最初の著作を否

定したこと、他方では、『人間本性論』は解体され、諸論文のなかにまきちらされたのであり、そのひとつ(「統治の起源」)は、1774 年というおそいときにかかれた³⁾ということ、しかもそれらが主として社会的内容をもつものであり、概して好評であったということが、ヒュームへの社会科学=社会思想的アプローチにおいて、『人間本性論』が敬遠された理由であろうし、逆に、あとで展開されなかった純粋哲学的問題については、いぜんとしてそれが中心となった理由であろう。

しかし、そのことをみとめても、否、みとめればこそ、ヒュームの社会思想の原型としての『人間本性論』を無視するわけにはいかなくなる。「イギリス哲学における最大の著作であるヒュームの『人間本性論』の、題名そのものが、ホッブズの才気あふれる小著におけるこのことばの使用から示唆をうけている⁴⁾といわれるように、ヒ

1) エディンバラ(8月9-14日)とモンリオール(9月29日-10月3日)で開催された国際会議において、フォーブズやポーコックは意識的に『人間本性論』への言及をさけた。少数の例外のひとつであるオキープの「事実・価値および人為的なもの」も、ヒュームにおいて、巨大社会が、契約という言語行為を典型とするさまざまな人為的な擬制によって、維持されるものとなったことを、指摘するにとどまった。G. C. O'Keefe, *Facts, values and the artificial*.

2) 因果律、人格的同一性、絶対的認識などを否定したヒュームの「懐疑論」は、人間社会を時間的にも空間的にもばらばらにしてしまうから、危険思想とさ

れたのであるが、それは、旧社会の解体による近代的個人の独立に対応するものであり、こうして独立した個人はアダム・スミスによって再結合される。

3) D. Forbes, *Hume's philosophical politics*, Cambridge U. P. 1975, p. x.

4) D. D. Raphael (ed.), *British moralists*, Oxford 1969, vol. 1, p. v. ホッブズの小著というのは、1640年(『人間本性論』の出版の百年前)にかかれ、手稿のま

ュームはここで、ホッブズが提起した近代社会思想の根本問題⁵⁾、すなわち、個人の自己保存活動の総体が平和な社会秩序となることがいかにして可能であるかという問題に、こたえようとしていたのである。この問題にかんするこの本の諸論点は、たしかに諸論文で個別的には展開されたが、体系的にはなかった。体系的でなかったことが、ヒュームについての多様な解釈、たとえば、哲学的には急進的懐疑主義者、政治的には(および歴史叙述においては)トーリ、経済学的には、重商主義者と自由主義者への分裂というような事態⁶⁾をうんだのであろう。したがってヒューム解釈の混乱をのりこえるための、ひとつの方法は、原点としての『人間本性論』にたちかえることであり、この論文は、そういう方向でのひとつの試論である。

もうひとつの、重要かつ有効な方法は、北部イギリス人としてのヒュームの、位置と意識に注目することであって、それはヒュームだけでなく、スコットランド啓蒙思想家のかなりの部分(大部分といってもいい)におけるナショナリズムの性格をすることである。この論文では、その点をくわしく論じる余裕がないので、『人間本性論』にはいるまえに、りんかくだけをしめしておこう。

今日のスコットランド・ナショナリズムは、イングランドにたいするスコットランドの独立または自治を主張する。しかし、そういうスコットランド・ナショナリズム像を、スコットランド啓蒙

思想家にかぶせてみても、でてくるのは漫画だけである⁷⁾。かれらのなかでもっともハイランド的なファーガスン⁸⁾にさえ「祖国スコットランド」などという意識はない。まして、ヒュームとアダム・スミスにとっては、祖国は明白にブリテンであった。たとえグレンコウの虐殺、二度のジャコバイト反乱のおもいでが、イングランドへの反感をかきたてることがあっても、啓蒙思想家たちは、ハチスン以来一貫して、名誉革命と合邦の体制のなかで、思考したのであった。そのことはもちろん、イングランドへの批判が、かれらの思想になかったことを意味しない。たとえば、ヒュームがしばしばトーリとみなされる理由のひとつは、当時のウィッグ政権に対して批判的であったことであるが、かれは、イングランドにおけるウィッグとトーリという対立の枠組のなかで批判したのではなく、北ブリトンとして、南ブリテンの政権を批判したのである。しかも、それは、スコットランド人として、外国の政府を批判したのではない。ヒュームが、文筆家としての道をえらんだこと自体、ブリトンとしてしか生きていけないことを意味していたし、他方、かれの『イングランド史』の続編をかいたスモレットの破滅は、ヒュームにとって、イングランドでは政治的党争のために文筆家の生活が不可能であることを意味した⁹⁾。

知的商品生産者の生活は、商業社会でしか可能

ま回覧された「人間本性」のことであり、これが『リヴァイアサン』の原型となった。

5) 水田洋『近代人の形成』1954年。なお、ホッブズからヒュームへの発展過程を、理性か感情=情念かの2分法で整理すること(たとえば、大野精三郎「David Humeの市民社会論」『経済研究』1974年10月)は、名誉革命からヒュームへの過程を、ウィッグかトーリかで整理することと同様に、無意味である。これらのことばは、それらが使用される文脈によって、意味がちがっている。情念を重視したからといって、マンドヴィルとハチスンがおなじ系列にぞくするとはいえない。

6) ヒューム解釈の多様性は、しばしば指摘される。たとえば、田中敏弘「政治思想におけるヒュームとスミス—D. フォーブス氏のヒューム研究によせて」『経済学論究』30巻2号、昭和51年7月、pp. 2, 28-9、大野、前掲論文、p. 344。

7) 川島信義「アダム・スミスの信用論の展開とスコティッシュ・ナショナリズム」経済学史学会編『国富論』の成立』1976年、p. 267。

8) ファーガスンについては、さしあたり、水田洋「スミス研究の動向と問題」『科学と思想』1976年10月、pp. 125-30。ファーガスンの『市民社会史論』について、ヒュームは、ブレアへの手紙で「残念なことにそれは、ぼくの期待にけっしてこたえていない」「残念ながら、ぼくは意見をかえることができない」とかいている。J. Y. T. Greig (ed.), *The letters of David Hume*, Oxford 1932, vol. 2, pp. 12, 133.

9) ヒュームを北ブリトンとよぶこと、スモレットの実例から文筆家の地位をみることは、ポーコックの示唆による。J. G. A. Pocock, *Hume and the American Revolution: The dying thoughts of a North Briton*, —McGill Bicentennial Hume Congress, 1976. モントリオールにおけるこのポーコックの報告は、するどい着想をふくんでいるが、この種のものとしてやむをえない、論証不足の断定もおおい。

ではない。この意味ではヒュームは、イングランド(とくにハイランド)の伝統的社会からはなれて、イングランドの商業社会を志向する。しかし、現実のイングランドの社会(とくにロンドン)は、党争と腐敗の社会であって、文筆家を破滅させる。したがって、ヒュームは、ブリトンとして、スコットランドとイングランドに対する両面批判をおこなわなければならない。「懐疑的ウィッグ主義」¹⁰⁾がこうして成立するのである。この両面批判が、ヒューム自身の叙述の両義性をうみ、ヒューム解釈の対立する2傾向をうんだのである。

ヒュームが『自伝』で、「わたくしの支配的な情熱である文筆の名声欲」¹¹⁾とよんだものは、のちの研究者によって非難されることがあったにもかかわらず、スコットランドとイングランドとにおける二重の障壁とたたかおうとする、職業的知識人の意欲なのであって、それにもとづいてヒュームは、一方では、かれ自身だけでなくかれの友人たちのスコットランドなまりの除去につとめ¹²⁾、他方ではイングランドの腐敗を攻撃するのである。いくらイングランドが腐敗しても、そこには先進文化があり、かれはその言語で著作をくみたてなければならないのであった。したがって、18世紀のイギリスとフランスにたいする、ドイツの後進性と、その逆転形態としての理論的優位とが¹³⁾、イングランドにたいするスコットランドの立場¹⁴⁾についても、いえるであろう。先進国を同時に、

抑圧者および模範としてみなければならず、自国を、愛情とともに嫌悪をもってみなければならぬ、後進国知識人の二重の心情を、ヒュームの思想のなかにみることは容易である。

かれは『人間本性論』の第1巻序論で、「人間の科学が、他の諸科学の唯一の基礎であるように、この科学自体にたいしてわれわれが提供しうる唯一の基礎は、経験と観察にもとづかなければならない」といい、「道徳的諸問題への経験哲学の適用は、自然的諸問題への適用よりも、1世紀以上おくれる」といったのちに、前者はベイコンによって、後者はイングランドのその他の哲学者たちによっておこなわれたとのべている。このイングランドは、かれにとって「寛容と自由の国」であって、「他の諸国民が、詩においていかにわれわれに匹敵し、他のいくつかの快適な学芸においてわれわれをこえていようとも、理性と哲学の諸改良は、寛容と自由の国にのみうまれるのである」¹⁵⁾というのだ。かれがここでイングランドの哲学者としてあげたロック、シャーフツベリ、マンドヴィル、ハチンソン、バトラーのうち、ハチンソンがハチンソンのことであるとしても¹⁶⁾、ここでのヒュームにとって、イングランドは、スコットランドをふくまず、かれやハチンソンは「寛容と自由な国」イングランドに属していたのである。しかも、腐敗と党派の国イングランドにではない。

2

序文にあげられたハチンソンが、だれであるかにかかわりなく、残存する手紙から判断すると、ヒュームは『人間本性論』の手稿をハチンソンにお

10) 懐疑的ウィッグ主義という用語は、フォーブズが、エリー・アレヴィーからとったものであるが(D. Forbes, *Sceptical Whiggism, commerce, and liberty, Essays on Adam Smith*, Oxford 1975, pp. 179-80), フォーブズが懐疑的という意味は、アレヴィーとちがっているだけでなく、ふつうにヒュームを懐疑主義者とよぶときの意味ともちがっている。

11) E. C. Mossner, *The life of David Hume*, 2nd edition, Oxford 1970, Appendix A, Hume's my own life, p. 615. 舟橋喜恵訳「ヒューム『自伝』」『同朋学報』16号, 昭和42年12月。

12) E. C. Mossner, *op. cit.*, pp. 89, 266, 283-4, 299, 373, 395-6.

13) 高島・水田・平田『社会思想史概論』昭和37年, pp. 106-146.

14) これは、ある意味では、パスカルやミークが、ふれていたことであり、また、ポーコックは、「古来

の国家構造」概念について、ヒュームやミラーの優位を指摘する。J. G. A. Pocock, *op. cit.*, pp. 4-5.

15) D. Hume, *A treatise of humun nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford 1888, repr. 1949, pp. xx-xxi.

16) ヒューム自身がかいた『人間本性論』のアブストラクトではHutchisonとなっている。ハチンソンという哲学者もいたが、ここにならぶほどのものではない。Cf. D. Hume, *An abstract of a treatise of human nature 1740*, reprinted with an introduction by J. M. Keynes and P. Sraffa, Cambridge 1938, repr. 1965, p. 7.

くり、ハチスンがそれについての意見をおくり、ヒュームがさらにそれにこたえたのであって、1739年9月17日づけのヒュームの手紙が、その回答をふくんでいる。そこにおいてヒュームは、徳を主張する熱意をかくというハチスンの批判にたいして、つぎのようにこたえる。「私はそのことが、偶然に生じたのではなく、いいにせよわるいにせよ理論的に考えた結果であるということをもとめなければなりません。精神を研究するには、身体を研究するばあいとおなじく、さまざまなやりかたがあります。人はそれを、解剖者としても、画家としても、考察することができます。そのもっとも奥ふかい源泉および原理をみつけだそうとして考察することもできるし、その行動の優雅と美をえがくために考察することもできます。私は、この2つの観点を結合することは、不可能だとおもいます。……道德についての熱した感情は、抽象理論のなかでは、熱弁のようなもので、すぐれた趣味に反するとおもわれるでしょう。」ヒュームは、冷静な解剖者=分析者として、道德説教者としてのハチスンから自己を区別し、ついで、「私は、あなたが自然的というときの意味に賛成できません」という。何にとって自然的であるかは、観点によってちがうではないか、というのである。「それは、究極目的によるのであり、究極目的についての考察は、私にはかなり不確定で非哲学的であるようにおもわれます。すなわち、いったい人間の目的はなんでしょう、かれが創造されたのは、幸福のためでしょう、徳性のためでしょう、この世のためでしょう、来世のためでしょう、かれ自身のためでしょう、かれをつくったもののためでしょう、自然的ということについてのあなたの定義は、これらの問題をどうとくかに依存するのですが、こういう同題はかぎりがありませんし、私の目的からはまったくとおいものなのです。私は、けっして正義が不自然だといったことはなく、人為的だといっただけです。」¹⁷⁾

ヒュームは、この手紙のなかでも、ハチスンが

17) J. Y. T. Greig (ed.), *The letters of David Hume*, Oxford 1932, vol. 1, pp. 32-3.

慈愛だけを徳とするのにたいして、「ローマ人たちのあいだでは、ウィルトゥスとは勇気のことでした」といって、ギッチャルディニのアレッサンドロ6世評価を引用していたが、数年後には、ハチスンの『道德哲学綱要』(1743年)を批判して、つぎのようにかくのである。「私はいつも、あなたの徳の概念が、せますぎるとおもっていました。……あなたはときには、所有権と正義の起源を、財貨の所有者にたいする公共の慈愛に帰し、ときには私的慈愛に帰しているようですが、どちらも私には満足できません。……あなたは、徳の一部たりとも、人為または人間のとりきめからひきだすことをたいへんおそれています。」¹⁸⁾

このようなヒュームのハチスン批判は、なにを意味するのか。ハチスンにとって、人間の自然=本性とは、社会的、利他的(慈愛的)であることだったし、ヒュームがそれとなく指摘しているように、人間の究極目的は、来世にあるのだった¹⁹⁾。そして、ヒュームが、「道德とは人間の本性と人間の生活だけにかかわるもの」²⁰⁾だというとき、それはかれが、究極目的についての2系列の見解のうち、ハチスンと反対のものをとったことを、あらわすのである。『人間本性論』の著者にとって、人間の本性は、「人間本性」および『リヴァイアサン』の著者にとってとおなじく、人間の自然、人間の現実であり、それにたいしてハチスンにとっては、まさにあるべき人間がそうなのであった。

ハチスンの「自然的」という用語に、疑問をなげかけた²¹⁾ヒュームは、「人間はうまれつき〔=自

18) *Ibid.*, pp. 47-8.

19) これは、ハチスンが人間のこの世での幸福追求を否認したことを意味しない。水田洋『アダム・スミス研究』1968年, pp. 304-311をみよ。

20) J. Y. T. Greig (ed.), *op. cit.*, Vol. 1, p. 40.

21) ヒュームは『人間本性論』でも、もちろん「自然ということばの多義性に言及している。Hume, *A treatise*……, pp. 473-5. 邦訳, 岩波文庫(4) pp. 39-42. —ヒュームの原文からみて、この邦訳がたいへんな苦勞・苦心の産物であることはよくわかるし、訳者が自分の文章の挿入によって、叙述を一貫したものにしようとした気持もわかるのだが、それはかえって誤解をひきおこすこともあり、一般に、訳者の任務をこえている。したがって、ここでは、便宜上、邦訳のページをしめすが、訳文はこれによらない。大野, 前掲論

然的に)利己的であるか、せいぜいかぎられた仁愛 generosity をもつだけであるから、みしらぬ人びとの利益のために、なにかの行為をすることは、そうすることなしにえられそうもないある相互的な利得をめざすのでなければ、よいにその気持にならない」²²⁾のだと、人間本性の中心が利己心であることを確認する。逆にいえば、「一般に、人類への愛というような情念は、人間精神のなかには存在しないと、断定することができる」²³⁾のであって、たしかに、「[われわれが]イタリアにいればイングランド人は友人であり、シナにいればヨーロッパ人は友人であり、そして、おそらく、われわれが月世界でひとりの人間にあうならば、かれは人間として愛されるであろう。しかし、このことは、われわれにたいする関係からのみ、でてくるのであり、この関係が、これらのばあいは少人数にかぎられることによって、力をますのである。」²⁴⁾少人数であることから生じる仲間意識は、まえの引用中の、「かぎられた仁愛」にちかひのものであって、それは社会的であるようにみえるが、じつは小集団の原理であるにとどまり、巨大社会のものではない。かぎられた仁愛は巨大社会にたいしては、「高貴な性向」であるのに、利己心とおなじように不適當なのである²⁵⁾。だからヒュームは、両者を一括して偏愛 partiality とよぶこともある²⁶⁾。

「自愛心[および偏愛心]は、自由に活動すると……すべての不正義と暴力の源泉であり」²⁷⁾、「人びとのあいだでの腐敗は、ひじょうにおおきくて」²⁸⁾奉仕の相互性を保証するものはなにもない。これは、ホッブズの自然とおなじ想定であるが、ヒュームは、自然状態と黄金時代とを、ともに否定する。ヒュームによれば²⁹⁾、人間本性は、愛著

affections と理解力からなっていて、「前者が、後者に指導されずに盲目的に活動すると、人間を、社会をつくりえないものとする。」そのような精神のふたつの構成部分の、一方の作用だけを取りだして考察した結果が、「哲学者の自然状態」の構想となったのであって、じっさいには、理解力が、社会を形成することの利益をおしえるから「人びとが、社会に先行する野蛮状態に、いくらかでもとるにたりる期間、とどまることは、まったく不可能である。」したがって、「かれの状態と境遇は、そもそものはじまりから、社会的なものだとみなしても、正当なのである。」

これに反して、「詩人のいう黄金時代」は、自然が人間にたいしてきわめてめぐみぶかく、生活資料をゆたかにあたえる状態であって、そこでは人間は、自然の嵐をしらないだけでなく、もっと狂暴な胸のなかの嵐もしらない。「食欲、野心、残酷、利己心については、まったくきいたこともない、友好的な愛著、同情、同感だけがそのとき人間精神がしっていたうごきであった。」これはたしかに、「根拠のない虚構」ではあるが、この虚構がおしえるのは、「もし各人が、たがいに他人にたいしてやさしい配慮をもっていたならば、あるいは、もし自然が、われわれの欠乏と欲求のすべてにたいして、豊富に供給していたならば、正義の前提である利益への執着 jealousy of interest は、もはや存在の余地がなかったであろうし、現在、人類のあいだでもちいられている、所有と所持についての区別や制限は、なにも必要ではなかったであろう」ということである。

このようにして、自然状態と黄金時代を、ともにヒュームは否定するのだが、じつは、否定はことばだけで、実質的には両者をともに(ちがったやりかたで)継承しているのである。自然状態をヒュームが否定したのは、利己心にもとづく万人対万人の戦争という、ホッブズの想定そのものを否定したのではなく、その状態がながくつづかないという意味にすぎない。ホッブズにおいて、自然状態から社会状態へ人類を移行させるものが、人間の情念と理性であった³⁰⁾ように、ヒュームに

文は、全面的にこの邦訳に依拠し、訳者の挿入文までふくめてヒュームのものとして引用している。

22) Hume, *op. cit.*, p. 519. 邦訳(4) p. 105.

23) *Ibid.*, p. 481. 邦訳(4) p. 50.

24) *Ibid.*, p. 482. 邦訳(4) p. 51.

25) *Ibid.*, p. 487. 邦訳(4) p. 59.

26) *Ibid.*, p. 488. 邦訳(4) p. 60.

27) *Ibid.*, p. 480. 邦訳(4) p. 49.

28) *Ibid.*, p. 519. 邦訳(4) p. 105.

29) *Ibid.*, pp. 493-5. 邦訳(4) pp. 67-70.

30) T. Hobbes, *Leviathan*, London 1651, pp. 63-

においても、移行は、理解力が情念を制御すること、および「利害にとらわれた愛著を情念によって制御しうるには、まさにその愛著によって、その方向を変更すること以外は、不可能である」³¹⁾というように、利己的情念が自己規制することによって、可能になる。人間は、自己の利害を考えるなら、自然状態にながくとどまっていられるはずはないと、ヒュームはいうが、移行に一定の時間がかかることはみとめている³²⁾のだから、自然状態の存在をも、みとめていることになる。

黄金時代の方はどうかといえ、自然状態の想定から必然的に社会が導出されるのにたいして、黄金時代の想定からは、ヒュームが指摘するように、社会の必然性はでてこない。だから、それをうらがえして考えるなら、黄金時代の想定があてはまらない現実の人間生活においては、社会が必要・必然なのだということになるであろう。黄金時代の想定とは逆に、人間精神の性質としての利己心とかぎられた仁愛、外的対象の状況としての「稀少性とむすびついたかわりやすさ」³³⁾が、現実なのだから、これが社会を必要とし、社会を維持するための正義の諸規則を必要とするのである。利己心と稀少性は、ホッブズにおいても、たんに自然状態をひきおこすだけでなく、社会状態を必然とするものであった。

人間の利己心と財貨の稀少性という条件のもとで、人間が生存するためには、社会がつくられな

64. 邦訳、岩波文庫(1) pp. 206-8.

31) Hume, *op. cit.*, p. 492. 邦訳(4) p. 66.

32) 「社会を形成するには、それが有利であるだけでなく、有利であることに人びとが気づくことが必要であって、人びとは、野生のままに教化されない状態において、研究と省察だけによってそういう知識を獲得することはとうてい不可能なのである。」*Ibid.*, p. 486. 邦訳(4) p. 57.

33) *Ibid.*, p. 494. 邦訳(4) p. 69. 「かわりやすさ *easy change*」は、省略されて、稀少性だけがあげられることもある。また、かわりやすさが、所有の変化をあらわすのか事物の形態や性質の変化をあらわすのかも、明確ではない。後者にかんしては、外的事物の「浮動性 *looseness* と、人から人へとうつりやすいこと *easy transition*」への言及がある(*Ibid.*, p. 489. 邦訳(4) p. 62)が、他方、たとえばロックが、貨幣の導入以前における私有財産蓄積の限度として、腐敗させずに消費できるかどうかをあげていることも、無視できない。

なければならない。利己心そのものが、自己を規制して社会をつくることの、利益を理解する。そして、この「共通利益についての一般的感覚 *general sense*」が、社会をつくり維持しようという「慣習的とりきめ *convention*」なのである。ところが、ここでヒュームの説明は混乱する。というのは、かれが、このような社会的結合の発生とはべつに、「人間社会の最初にして根源的な原理」として、「両性間の自然的欲望」をあげ、さらに「共通の子孫への配慮」から成立する家族を、「もっと人数のおおい〔夫婦よりも〕社会」の形成と、みなしているからである³⁴⁾。しかし、まえに指摘しておいたように、ヒュームにとって、家族への愛は、「かぎられた仁愛」であって、それは人を大社会に適合させない性質なのであった。

個人から社会への過程での、家族の位置づけに、このような混乱がみられるにしても、ヒュームがくりかえして小集団と巨大社会のちがいを強調していることから、かれの問題が巨大社会であったことは、あきらかである。「かぎられた仁愛」では形成し維持することのできない、社会的結合を、かれは追究していくのである。「自然的」という用語法にこだわったヒュームは、社会を人為的と考えるのであるが、それは、自然状態に社会状態を対置することを意味するとともに、人間の自然的結合としての小集団に、巨大社会を対置することを意味した。つぎに、各個人が、利己心から出発しながら、社会の形成と維持に到達する過程を、考察することによって、市民社会における個人の、ヒューム的段階をあきらかにする手がかりをえておきたい。

3

ヒュームにとって、人間の利己心と偏愛心〔=かぎられた仁愛〕とは、人間の本性=自然であって、かえることができなかった。そして、「われわれの本性のなかの、なにか重要なものを、かえたり訂正したりすることは不可能なのだから、われわれにできる最大のことは、われわれの事情と状況 *circumstances and situation* をかえて、正義の

34) *Ibid.*, p. 486. 邦訳(4) p. 57-8.

諸法をまもることが、われわれにとっていちばんちかい利益であり、それらを侵犯することがもっともおい利益であるように、するということである。しかし、このことは、全人類については実行不可能であるから、少数者についてのみ、おこりうるのであり、こうしてわれわれは、この少数者をただちに、正義の執行にあずからせるのである。」³⁵⁾これが、ヒュームのいう、コンヴェンションによる、社会の成立、政府の成立である。このばあいには、全人類のうち特定の少数者だけが、正義をまもることが最大の利益になるように、立場をかえるのであって、かれらはいわば公共利益=共通利益のようご者となるが、大部分はいぜんとして、自己の利益を追求しつづける。こうして成立した政治権力のにない手は、たしかにヒュームがいうように、不変の人間本性である利己心を、そのままもっていて、人類の大多数とおなじなのではあるが、立場がかわったために、例外的少数者として、大多数に対立するのである。

だから、ここでヒュームがいう社会は、利己心の自己規制によってなりたつ社会とは、別のものであって、後者については、かれはつぎのようについて。「利益にとらわれた愛著を統御することは、その愛著自体によって、その方向をかえることによって、するほかには、いかなる情念にもなしえない。ところでこの変更は、最少の省察さえあれば必然的に生じるのであって、なぜならあきらかに、その情念は、自由にするよりも抑制することによって、はるかによく満足させられるのだし、われわれは、社会を維持することによって、孤立無援の状態にあるよりも、はるかによく、財産の獲得において前進するからである。」³⁶⁾

しかしまた、この自己規制社会は、まえにのべたような、夫婦、家族ともちがうし、つぎのような小集団でもない。すなわち、「人びとが利害関心の強力な支配をうけていることは、このうえな

く確実であり、またかれらが自分たちをこえた関心をもつときでさえ、その関心はあまりとおくにはおよばないということも、そうである。そして、通常の生活において、かれらが、もっともちかい友人、知人よりもとおくをみるということは、ふつうにはないのである。」³⁷⁾夫婦からこの小集団までは、利己心とかぎられた仁愛で形成され維持できるであろう。だが、利己心の自己規制による社会は、その限界をこえたところに成立する。これはおそらく、ヒュームが、政府のない社会について、つぎのようについていることに、対応する。「政府は、ひじょうに有利な発明であるとしても、しかも、ある事情のもとでは人類にとって絶対的に必要であるとしても、あらゆる事情のもとで必要なのではないし、人びとがしばらくのあいだ、そういう発明にたよらずに社会を維持することは、不可能ではない。」³⁸⁾「政府のない社会という状態は、人間のもっとも自然な状態のひとつであり、おおくの家族の結合とともに、最初の世代をはるかにこえて、存続するにちがいない。」³⁹⁾

しかし、ヒュームによれば、政府なしに維持されうる社会は、「ちいさな文明化しない uncultivated 社会」であって、それは、正義がおこなわれ、3つの基本法(所有の安定、同意による所有物の譲渡、約束の履行)がまもられるかぎり、可能なのであった。だから、それが巨大化し文明化すれば、政府が必要になるのである。「正義の諸規則はどんな社会を維持するにも十分であるとしても、巨大で文明化した polish'd 社会でそれらの規則をまもることが、自分たちだけでは不可能だと、人びとがさとったとき、かれらは政府を樹立した⁴⁰⁾。なぜ不可能なのかといえば、ひとつには、おおくの人びとは、自然に一致した行動をとることができないし⁴¹⁾、各人は想像力に支配されて、それぞれ時間的空間的にちかい利益をとおくの利益よりも、過大に評価する⁴²⁾からであり、またひ

35) *Ibid.*, p. 537. 邦訳(4)p.130. 田中正司「同感論におけるヒュームとスミス」(『思想』1975年11月)84ページは、ここでの「事情と状況の変化」が、同感によるとしているが、あきらかに誤読である。

36) *Ibid.*, p. 493. 邦訳(4)p.66.

37) *Ibid.*, p. 534. 邦訳(4)p.125-6.

38) *Ibid.*, p. 539. 邦訳(4)p.133.

39) *Ibid.*, p. 541. 邦訳(4)p.136.

40) *Ibid.*, p. 543. 邦訳(4)p.139.

41) *Ibid.*, p. 538. 邦訳(4)p.132.

42) *Ibid.*, pp. 534-5. 邦訳(4)pp.126-7.

とつには、「巨大社会では、一方にひじょうにおおくの所有物があり、他方にひじょうにおおくの、真実のあるいは想像上の、欠乏がある」⁴³⁾からである。すなわち、社会が巨大化して、利害の多様性ないし対立が生じたからであるが、ヒュームには、すくなくともこの段階では、貧富の差の原因についても結果についても分析がなく、所有権の安定の必要が強調されるにとどまる。

しかも、所有権の安定だけなら、「自然社会にとって所有権の尊重が必要なことは、市民社会または市民政府にとって服従が必要であるのおなじである」⁴⁴⁾といていることからわかるように、自然社会でも必要なものであり、さらにそれについて「自然社会が人類の生存のために必要なことは、市民社会がかれらの福祉と幸福 well being and happiness のために必要であるのおなじである」といっていることからすれば、自然社会だけで、生存は保証されるのである。「生存」から「福祉と幸福」への変化は、ここで一応指摘されてはいるが、それ以上に分析されているわけではなく、市民社会=政府の設立理由について、ヒュームの目は、もっぱら社会の巨大化(構成員の数の増大)にむけられている。

市民社会では、各個人がそれぞれの直接の利益だけを見て、とおいあるいは一般的な利益をみないから、利害の対立がおこるのであり、したがって、まえにのべたように、少数特定の人びとをえらんで、公共の利益にむけて社会の全員を指導する役割を、担当させなければならない。この統治者集団は、公共の利益すなわち秩序の維持を自己の直接の利益とするという意味では、一般市民とおなじく自己の利益を追求する(その意味で、不変の人間本性によって行動する)のではあるが、市民の個別的利益が(相互に対立するだけでなく)公共の利益ともしばしば対立するという意味では、統治者は市民とは異質なのである。以上のようにして、ヒュームが、個人の利己心から市民社会=政府を導出してくる過程は、中間に自然社会をいれたことと、統治者の利己心と秩序維持をむすび

つけたことをのぞけば、おどろくほどホッブズのそれに類似している。人が想像力に支配されて、ちかい利益を過大に評価する、という指摘でさえもそうである。ヒュームは、ホッブズと同様に、基本的には利己心の貫徹をみとめつつ、巨大社会におけるその自律性をとらえることができないで、異質な利己心に権力を託して、秩序の維持をはかったのであった。

社会の巨大化が、人びとの利害を多様化させ、それをまとめる権力の相対的独自性を必要とするのだから、権力が維持しようとする秩序と市民の個別的利害とは、対立する可能性をふくむ。「われわれが、人間の諸行為の通常の経路を考えると、精神はいかなる一般的で普遍的な諸規則によって自己を規制することもなく、たいていのばあいには、その現在の諸動機と嗜好の決定にしたがって行為するものだ、ということをしるであろう。それぞれの行為は、独自の個別的な事件なのだから、それぞれの原理からでてくるにちががなく、……もし人びとが、社会の諸法にかんして自由に行為するならば、……このことは人間社会に無限の混乱をもたらすであろうし、人びとの食欲と偏愛は、たちまち世界に無秩序をもちこむであろう。」⁴⁵⁾ヒュームはここで、たんに個人と個人の対立をいっているだけではなく、同一の人間がその場その場で変化することもふくめている(人格的同一性の否定!)のであって、それだからますます、「普遍的で非弾力的」な、「一定の目的のために人為的に発明され、人間本性の共通諸原理とは反対の」諸規則が必要なのである。このような諸規則にもとづいた行為は、ときには個人の利益にも公共の利益にも、反するのであるが、それにもかかわらず、「全体の枠組または体系は、社会の支持と各個人の福祉とに、高度に有効であり、あるいはじつに、絶対的に必要なのである。」⁴⁶⁾

正義の諸規則は、「各人が暴力によって自分に適するとおもうものを、つかみとることをゆるすならば、社会を破壊するであろうから」⁴⁷⁾、採用

43) *Ibid.*, p. 544. 邦訳(4)p. 141.

44) *Ibid.*, p. 545. 邦訳(4)pp. 141-2.

45) *Ibid.*, pp. 531-3. 邦訳(4)pp. 123-4.

46) *Ibid.*, p. 497. 邦訳(4)p. 73.

47) *Ibid.*, p. 514. 邦訳(4)pp. 97-8.

されたのであった。しかし、各人の暴力にかわって単一の絶対的な暴力が登場したのではない。服従の原理は同感である。すでにヒュームは、『人間本性論』第2篇「情念について」のなかで、しばしば同感に言及していたのではあるが、この同感とは、たしかに見しらぬ人の災難にたいしても生じるとされているとはいえず、基本的には、相手をよく知っていること、相手と類似していることにもとづくのであった。「われわれ自身とある対象との関係が、つよければつよいほど、想像力の移行も容易である。……他の人びとの諸感情は、われわれからはるかにはなれているときは、ほとんど影響をもたず、かれらがその感情を完全にわれわれに伝達するには、近接が必要である。血のつながりは……ときどき同一の効果をもち、知りあいの関係も、教育や習慣とおなじように作用するから、そうなのである。」⁴⁸⁾このような同感とは、小集団のなかでもっともその効果を発揮する性格のものであるのに、ヒュームは、政治権力を必要とする社会が巨大社会であることを、くりかえし強調してきた。したがって、政治権力を支持する同感とは、近接者にたいする同感ではありえない。「社会が多人数になり、ひとつの種族または民族 a tribe or nation にまで拡大されたとき、この[規則をまもることの]利益は、まえよりとおいものとなるし、人びとが、これらの規則のじゅうりんにもなう無秩序と混乱を、もっとせまくてかぎられた社会においてのように、ただちに理解するということもなくなる。しかし……不正義がひじょうにとおくて、けっしてわれわれの利益に影響しないばあいでも、それはわれわれを不快にするのであって、なぜなら、われわれはそれが人間社会にとってもそれをおかす人物に接近するすべての人にとっても、有害であるとみなすからである。われわれは、かれらの不安に、同感によって参加するのだ。」この同感とは、「公共利益への同感」とかれがよぶものにほかならない⁴⁹⁾。

48) *Ibid.*, p. 318. 邦訳(3) pp. 71-2.

49) *Ibid.*, pp. 499-500. 邦訳(4) pp. 76-7。「われわれ自身の利益とも、われわれの友人たちの利益ともかわりがない、社会的利益が、快適であるのはただ同

「公共利益への同感」が、道徳的判断の立場を、個人的利害をはなれて、「われわれが考察する人物となにかの交際をもつ人びとへの、同感によって、固定するほど便利なことはない」⁵⁰⁾というばあいの、同感と、どういう関係をもつかについてはあらためてヒュームの同感論⁵¹⁾を検討するときを考えるとして、さいごに、公共利益への同感にささえられた政治権力への、抵抗についてかんたんにふれておこう。

「多人数からなり文明化した諸社会が、政府なしには存続しえないように、政府は、厳格な服従なしにはまったく無益である。」しかし、「すべての人は、……自分たちが政府に服従するのは、まったく公共の利益にもとづくのだという、暗黙の意見をもっている。」したがって、「利益がはじめに政府への服従をうんだとすれば、服従の責務は、利益がなくなったときに、ただちになくなる。」⁵²⁾このような抵抗権の承認は、ヒュームにとっては、きわめて論理的な帰結であり、かつ、かれの名誉革命支持⁵³⁾にも対応する。他方でかれは、契約説批判の論理をもって、「自然の統治者 natural ruler」の理論すなわちジャコバイトの主張をしりぞけるのである⁵⁴⁾。ここにもまた、「北ブリテン人」としてのヒュームの立場がみられる。

以上のように、『人間本性論』によってみるかぎり、ヒュームの市民社会論は、ホッブズをモデルとしてくみだてられていた。しかし、利己心を基点としたこの枠組は、具体化されるにつれて、権力よりも、利己心の活動の自律が表明にでてくる。そのことは、ホッブズからの近代思想の系統発生過程がしめすところであるし、ヒュームの思想の個体発生過程が、しめすところであろう。
(名古屋大学経済学部)

感によってである。」*Ibid.*, p. 577. 邦訳(4) p. 186.

50) *Ibid.*, p. 583. 邦訳(4) p. 197.

51) さしあたり、田中正司、前掲論文をみよ。ただし、ヒューム研究の論文が、ヒュームとおなじような論理の低迷とくりかえしを、もたなければならぬという理由はない。

52) *Ibid.*, pp. 553-4. 邦訳(4) pp. 154-6.

53) Cf. *Ibid.*, pp. 563-7. 邦訳(4) pp. 168-73.

54) *Ibid.*, p. 548. 邦訳(4) pp. 147-8.