慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ヒュームと保守主義理論
Sub Title	Hume and theory of conservatism
Author	石川, 晃司(Ishikawa, Koji)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1988
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.61, No.12 (1988. 12) ,p.197- 217
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	多田真鋤教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19881228-0197

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ヒュームと保守主義理論

石川晃司

Ⅰ 予備的考察——ヒューム思想の基本的立場と「道徳論」
Ⅱ ヒューム保守主義理論の独自性
Ⅲ 社会理論と黙約
Ⅳ 歴史と構造——「書かれなかった」保守主義

Ⅰ 予備的考察——ヒューム思想の基本的立場と「道徳論」

哲学史において、従来ヒュームは付随的な地位を占めるものであった。ヒュームが取り上げられる場合であっても、ロックが手つかずのままに残した実体の観念を消去し経験論を徹底させたであるとか、あるいはカントの理性の独断のまどろみを覚ましたといったように、あくまでもロックやカントとの関連において付随的に言及されてきたにすぎない。哲学的にみて、ヒュームの最も重要な著作が『人間本性論』[1]であることは疑いがないが、このような哲学史上の評価は、『人間本性論』中第一巻「知性論」を中心にしておこなわれてきたものであると云ってよい。だが、焦点を第二巻「情緒論」および特に第三巻「道徳論」に移してみるとき、また、彼が生涯に書き残した著作群を通観して

みるとき、ヒュームは単なる哲学者ではなく、総合的な科学者（特に社会科学者）としての貌をみせる。

大雑把にみてヒュームは生涯に『人間本性論』(1739-40)、『道徳政治論集』(I-1741, II-1741)、『政治経済論集』(1752)、『イングランド史』(1754-62) という四つの大きな著作を残しているが、これらの著作のうちで『人間本性論』はいわば原理的な位置を占めるものであり、他の三著はその応用編として書かれている。[2]『人間本性論』の基本的モティーフは、人文社会科学はいうまでもなく、数学や自然科学も含めて全ての学が、人間本性 human nature に深く関連しており、「外見が如何に人間本性から離れて」(Introduction, p. xv、〔一〕=二二頁) いるように見えても「人間科学に通暁せずしていささかなりとも確たる解決を与えうる問題は何もない」(Introduction, p. xvi、〔一〕=二二頁) とし、この中心課題としての〈人間本性〉に正面きって取り組むことであった。そして、この〈人間本性〉の分析を手懸りにして、ヒュームは個別の学の領域に踏み込んでいったということができる。ヒュームが生涯にわたって企図したことは人文社会科学（ひいては自然科学）のほぼ全領域にわたる〈人間科学〉であり、哲学はその体系の一部をなすにすぎない。逆にいえば、ヒュームは単なる哲学者というよりはむしろ、より広いコンテキストにおいて把握される必要があるのである。

ロックとカントの間にヒュームを配するとき、彼を専ら認識論者という観点から捉えていることを意味する。だが、この認識論的領域――これはとりもなおさず第一巻「知性論」において展開されたのだが――が、ヒュームの第一次的な関心事であったかに関しては疑問が残る。T・E・ジェソップは「ヒュームが認識論者とみなされてきたとしても、彼自身はどのように考えていたのだろうか。なるほどこれは伝記上の問題なのだが、しかし、彼の歴史上の位置ではなく彼の哲学的著作の公正な解釈の問題に密接に関連しているのである。その意志においても、残した仕事においても、彼が自分自身を道徳哲学者であると考えた証拠がある」[3]とし、『道徳原理研究』を自分の作品のうちで最良のものである旨のことを述べた彼の手紙を紹介している。ヒュームは嘲笑的な懐疑論者であると批判されたが、この

『道徳原理研究』を読めば、実はそうではなく、当時の最良の道徳的信念の揺るぎない支持者であり、懐疑的であったのはそれらに関するドグマティクな理論に対してのみであることがわかるのである。[4]

『人間本性論』における第三巻「道徳論」の位置に関し、第一巻、第二巻において展開された論議を基にして書かれたとする一般的見解に対して、最初に野心的な疑義を提起したのはケンプ・スミスであった。スミスは第一巻と第三巻の間にこれまで看取されずに無視されてきた矛盾があることを指摘する。(例えば、第一巻では自我は瞬時的な諸状態の単なる集合体へと解消されているのに対し、第三巻では継続的な経験を統一的に所持しているものという習慣的な意味で使われている。)ここから、スミスは『人間本性論』の各巻の公刊順序は数字通りであるが、実際には第一巻以前に第二巻、第三巻の大半が書かれており、とりわけこの第三巻「道徳論」の成果を基にして、知性や情緒が論じられているとする大胆な主張をおこなう。[5] 換言すれば、「道徳論」こそが『人間本性論』全体の論理的基礎をなしており、これに対する充全な理解なくして第一巻、第二巻は理解しえないとするのである。

このスミスの主張を承けてさらに展開したのがアーダルである。アーダルは既に『「人間本性論」における情緒と価値』[6]と題する著作で、第二巻の読解が第三巻の理解にとって必要不可欠であることを論定したが、さらにその後、論文「黙約 convention と価値」[7]において、第三巻で披瀝された徳 virtue に関する見解が第一巻を読み解く鍵になっていると指摘する。「黙約と価値」は、直接にはヒュームの言語論を取り扱ったものだが、本稿で俎上にのせている主題にも大きな示唆を与える。

ヒュームには言語を正面きって取り上げた論稿は存在せず、また少ないながらも自らの〈公式見解〉として言語について語ったヒュームの言説は「言葉の意味とは心理的イメージである」ということに要約されるものであり、従来さほど大きな注意は払われてこなかった。だが、問題はこのような「公式見解」をヒュームが述べているにもかかわらず、そこから逸脱したことも多く述べていることである。アーダルは、この〈逸脱した部分〉にこそヒュームの言

語論の重要性があるとする。[8]

ヒュームの〈公式見解〉に従って言葉の意味がイメージだとすると、それがもつ本質的に個別的な性質がゆえに、言語の本質力である意志伝達 communication が不可能になってしまう。このような〈公式見解〉を採らせることになった遠因は、第一巻においてヒュームが方法論的には主として個人主義を採ったところにある。アーダルはフルーの主張を援用している、「フルーの指摘するところでは、ヒュームは言語に対して、ひいては哲学に対して倒錯したアプローチをしている。というのも、言語にアプローチする際に『ひとりの人間の経験という論理的に私的な領域 private realm』から出発するからである」。[9] アーダルはこのことを認めながらも、ヒュームの個人主義（アーダルはこの用語を使ってはいないが）を現実そのものの解釈と取り違えてはならないと主張しているようにおもえる。第一巻「知性論」中「抽象観念について」の章で、ヒュームは明らかに言葉の意味は私的な心理的イメージであるとする見解を否定しているのだが、この章にあっても、意志伝達の問題や言語の社会的重要性が考慮されていないのは、単にそれらに関心を払っていないというだけのことだとアーダルは述べる。[10] 逆に云えば、意志伝達や言語の社会的重要性に関する詳細な論及が企てられるのは、別の箇処すなわち第三巻「道徳論」においてなのである。

第三巻において詳細に吟味されている徳の概念は、第一巻で展開された認識論でも基本的な役割を果たしている。この事情は言語論に関しても当てはまる。すなわち「人間生活における言語の位相に関するヒュームの説明を理解するには、彼の人為的徳の論議、なかんずく人為的徳を説明するのに決定的に重要な役割を果たしている黙約という特殊な概念を重視することが必要である」。[11] そして、人為的徳あるいは黙約といった概念が問題になるとき、私たちは事実上、共同性の世界へと引き入れられるのである。ヒュームにとってみれば、この既に事実として存在している共同性の世界こそがまず第一に考察の対象であり、全ての出発点に据えられるのである。

周知のように、ヒュームは事実命題「である」と規範命題「べきである」との間に一線を画し、前者から後者を演

繹することはできないと主張した（III-pp. 469-70、〔四〕＝三三―四頁）。[12] この主張は、特に論理実証主義者によって字義通りに捉えられ高い評価をえてきたが、しかし、そうだとするとヒューム自身によって現実社会の分析が企てられそれとの連続性をもって正義や義務の観念が語られていることの説明がつかない。ヒュームがこの主張で問題にしているのは、理性に拠って事実命題から規範命題をただちに演繹することはできないということであるようにおもわれる。なぜなら、理性自体は起動力をもたない inert からである。逆にいえば、理性に拠らない事実命題から規範命題への連続性をヒュームは模索しているのだ。そして、このとき照明をあてられるのが、共感 sympathy や人為 artifice を基にした相互主観的な社会理論なのである。ヒュームにとって、道徳は超越的な規範ではありえなかったし、超越的道徳に対して批判以上の関心も示さなかった。彼の問題にした道徳は、あくまでも社会内存在としての道徳に他ならない。現実の社会にあっては事実命題と規範命題は連続性をもって存在している。ヒュームは「社会の平和はひとえに道徳性に関する一切の決定にある」（III-p. 455、〔四〕＝一一―二頁）とし、社会的領域において道徳性が決定的役割を果たしていると捉えたうえで、その構造を明らかにしてゆこうとする。すなわち、彼の「道徳論」はそのまま現実社会に対する原理的考察に他ならないのである。

本稿で主題に採ろうとしている保守主義理論に関しても、この「道徳論」（および『道徳原理研究』）は大きな示唆を与える。保守主義に理論的なものがありうるとすれば、それはまず第一に具体性・現実性についての理論でなければならないが、この具体性・現実性の位相に対する原理的考察が第三巻「道徳論」であり『道徳原理研究』に他ならないからである。「詮索の極みが人々を懐疑へと誘う理論哲学での諸問題とは異なり、道徳こそは具体的に意識され、観察される人々の情念や挙措振舞に根づいているがため、ヒュームの人間学が実証的にその真価をもっともよく発揮する主題にほかならない」[13] のである。

ヒュームには具体的な問題を取り扱った多くの政治的論説があり、これらが保守的な性格をもっていることは明ら

かである。この保守的な性格は彼自身の中庸・穏健を重視する保守的な気質がある程度投影されているといえなくもない。だが、同時にそれは彼の思想から必然的に由り来たったものであることも事実である。本稿では、彼の保守主義が具体的な問題にどの様に投影されたかではなく、具体的な問題を論じる際に使われた彼の保守主義の原理を専ら俎上にあげたい。保守主義のマニフェステーションとしてつとに知られるバークの『フランス革命の省察』の公刊事情に典型的にみられるように、保守主義は一般に具体的な事件なり思想なりが出現した後、それに対する対抗として現れる。したがって、その意味では、具体的な問題に対する対応の仕方にこそ保守主義の真価が発揮されることにもなる。この具体的な問題との相関性を過度に強調するとき、保守主義はしばしばオポチュニズムとの批判を受けることになるわけだが、しかし、本稿では内的一貫性をもつひとつの思想として保守主義に論及したいのである。ヒュームが保守主義に対して大きな寄与をなしうるとすれば、正にこの観点からであるようにおもわれる。

以下の行論において、第三巻「道徳論」および『道徳原理研究』を主要な対象に採るのは、如上の事由による。

(1) 『人間本性論』は第一巻「知性（悟性）論」Of the Understanding、第二巻「情緒論」Of the Passions、第三巻「道徳論」Of Morals の三つの部分から成り、前二者は一七三九年に、後者は一七四〇年に公刊されている。本書は公刊当時、期待したほどの反響がえられなかったが、ヒュームはその原因を文体にあると考えて第一巻、第三巻についてはその後それぞれ『人間知性研究』*An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748 (1758)、『道徳原理研究』*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1751 として書き換えている。『人間本性論』の邦訳には大槻春彦訳『人性論』（岩波書店、昭和二四―二七年）があるが、これは四分冊からなり、第一、二分冊は「知性論」に、第三分冊は「情緒論」に、第四分冊は「道徳論」にあてられている。以下の『人間本性論』からの引用については David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, Second Edition with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford U.P., 1978. を底本として使い巻数と頁数を引用文の後に示した。また、漢数字を用いて、上記訳書の該当箇処を、分冊、頁の順序で示した。大槻訳には大きな恩恵を受けたが、文体などの関係から必ずしも訳文は一致しない。

(2) 舟橋喜恵はヒュームの企図した〈人間科学〉の体系には「認識論、道徳論、文明批評、政治論、歴史論、宗教論のみなら

ず、数学、自然科学、自然宗教までもが包含されて」いるが、その中で「『人間本性論』は（中略）その学問体系全体の論理的根拠づけとして書かれたものである」と述べている。舟橋喜恵「〈人間の科学〉の構想」（『ヒュームと人間の科学』、勁草書房、一九八五年、所収）二頁。

(3) Jessop, T.E., 'The Misunderstood Hume', in *Hume and the Enlightenment*, ed. by W.B. Todd, Universities of Edinburgh and Texas, 1974, p. 9.

(4) Ibid., p. 10.

(5) Smith, N.K., *The Philosophy of David Hume*, Macmillan & Co., 1941.

(6) Ardal, P.S., *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh U.P., 1966.

(7) Ardal, P.S., 'Convetion and Value', in *David Hume: Bicentenary Papers*, ed. by G.P. Morice, Edinburgh U.P., 1977.

(8) Ibid., p. 53.

(9) Ibid., pp. 53-54. なお、アーダルが参照しているフルーの著作は、Flew, A., *Hume's Philosophy of Belief*, Routledge and Kegan Paul, 1961. である。

(10) Ardal, op. cit., p. 54.

(11) Ibid., p. 52.

(12) なお、この部分は 'Is'-'Ought' passage として、今日でも大きな論議の対象となっている。この問題に関する論稿として渡部峻明「『である』と『べきである』」（『ヒューム社会哲学の構造』、新評論、一九八五年、所収）がある。

(13) 杖下隆英『ヒューム』、勁草書房、一九八二年、一三〇頁。

II　ヒューム保守主義理論の独自性

バークの『フランス革命の省察』が保守主義史上に残した記念碑的役割と衝撃度については異論を差しはさむ余地は無いが、フランス革命以前に、またこの著作が現れる以前に、例えばJ・メーザーやモンテスキューなどによって、その思想的背景が醸成されつつあったことも事実である。[1] ヒュームの生きた時代を考えれば、またバークが自らの思

想形成にあたってヒュームを援用したことを考えれば、保主守義思想の先駆者としてメーザーやモンテスキューと同じ地位を彼に与えることも可能である。だが、本稿ではむしろヒュームのなかに新しい保守主義の可能性を看て取りたい。というのも、もしヒュームに保守主義があるとすれば、その保守主義の要諦は後の保守主義思想家によって乗り越えられたというよりも、顧みられなかったと云った方が正しいようにおもわれるからである。

ヒュームの政治思想史上の位置については現在の研究においても曖昧さを残している。S・ウォーリンが指摘するように、一八世紀の合理主義への批判という観点からヒュームとバークを一組のものとして捉える観点（例えばセイバイン）もあれば、逆にアダム・スミスやベンサム、リカードらの「哲学的急進派」の先駆としてヒュームを捉える観点（例えばアレヴィ）もある。事実、ヒュームの影響は相異なる二方向に及んでいる。「因果関係、理性の役割、道徳的判断の性質に関するヒュームの問いかけは、一八世紀自由主義の自然法的構造を実質的に削り取ることを促進したし、諸々の組織の試金石として効用 utility を強調したことは、ベンサム流の自由主義の重要な要素をもたらした。一方、理性および理性による普遍的真理の主張に対するヒュームの攻撃は一八世紀の保守主義を優位に立っていた論敵から救い出す一助となり、感覚や感情を権威につける道を準備した。そこで、ヒュームの業績は自由主義と保守主義双方のその後の進路を変更することになったのである[2]」。

このようなヒュームのアンヴィヴァレンス（両面価値性）を前にして、自由主義者ヒュームを貶価し、保守主義者ヒュームをことさらにクローズ・アップしようとするものではない。ヒュームの保守主義の要諦は、如上の自由主義と保守主義が統合される地点においてこそ、つまりその思想の全体性において評定されるべきものである。つまり、一見すると、相矛盾するように思われる様々な要素を含んでいるという地点から、その保守主義は捉えられるべきなのである。

ヒュームの保守主義の独自性は、大きく次の二点に認められる。

（1）バークが保守主義の代表的な思想家であることは云うまでもないことだが、『フランス革命の省察』に盛り込まれた、保守主義思想と今日みなされるバークの諸観念の多くは、既にヒュームの中に出揃っている。伝統の強調、時効の原理、習慣や感情の重要性、設計主義的政治家 political projectors への軽蔑＝政治の複雑性の認識などバークがフランス革命を批判する際に根拠とした観念は、ヒュームのなかに既に見いだされ、その意味では、これらはバークのものであるというよりもむしろ、ヒュームのものである。しかも、バークがこれらの観念を自明であるかのように見なし、その自明性を出発点として論議を展開しているのに対し、ヒュームはそれらを哲学的・理論的に評定するところから始めている。したがって、保守主義の理論的根拠を問おうとすれば、バークではなくヒュームに遡ることが妥当なのである。

（2）次に、保守主義思想は、イギリス理想主義を別とすれば、バーク以降ドイツにおいてロマン主義や歴史主義と結び付くことによって精緻化されていった。だが、非合理的なもの、感情的なものを復権させることによって、一種の神秘化が同時におこなわれたことも疑い得ない。保守主義思想は、何よりもまず近代以降西欧世界において支配的になった合理主義に対するアンチ・テーゼとしてその本質を有している。この反合理主義の立場からするならば、非合理的なものや感情的なものをまるごと復権させることはひとつの方途であったということができる。私たちの生活の内奥を支配しているとされる領域に理性の権能が及ばないのだとすれば、この領域は定義上、理性によって分析されずにまるごと価値として措定されざるをえないからである。このように考えるとき、保守主義の理論という発想自体が逆説的なものとなる。というのも、理論とはとりもなおさず、まず第一には理性による分析の所産に他ならないからである。ヒュームの採った道は別である。ヒュームは理性の〈帝国主義〉＝理性の無際限の行使を厳しく批判はしたが、理性自体を否定したわけではない。彼は、その存立が理性に拠らない領域を、理性に拠って評定しようとするのである。これは矛盾ではなく、正当な方途である。保守主義は、その批判の対象となる事件に応じて形を変え

る多面的な思想であるという評言は的をえていようが、その形の変え方は無原則ではなく一定の原則に基づいていると解されるべきものである。そして、この原則は理性に拠って追求される他ないのである。ヒュームは、徹底的に神秘化を排除し、神秘化に拠らない保守主義（保守主義理論）の可能性を示しているようもにおもえる。

(1) Weiss, J., *Conservatism in Europe 1770-1945*, Court Brace Jovanovich, 1977, pp. 9-14.

(2) Wolin, S.S., 'Hume and Conservatism', in *American Political Science Review*, XLIII, 1954, p. 999. なお、この論文は Livingston & King ed., *HUME: A Re-evaluation*, Fordham U.P., 1976. にも収録されている。

Ⅲ　社会理論と黙約

デカルトに始まる近代哲学において人間はまず第一に理性的存在であった。すなわち、理性が人間の第一次的な本質をなすものと考えられた。これに対しヒュームは、人間をたんに理性的存在にとどまらず感情的・習慣的存在でもあると捉えた。第一巻「知性論」において、ヒュームは因果説を批判している。一定の結果に対して一定の原因が伴うと一般に解されるが、ヒュームによれば因果の連鎖は確実性の次元で捉えられるものではなく、蓋然的な知にすぎない。私たちは二つの事象が因果関係にあることを、理性によってア・プリオリに知るのでもなければ、経験によって知るのでもなく、習慣的に知っているだけであるとする。この因果説批判はとりもなおさず理性の権能を制限し感情や習慣を前景に押し出すことになった。だが、この転換はたんに理性を感情や習慣によって牽制することを意味してはいない。すなわち、ここでヒュームは、一方に理性があり他方に感情や習慣があり、それら対立する二項の統一体として人間が存在するなどと考えているわけではない。そうではなくて、理性を可能にする地平がまず理性に先立って存在しており、この地平においては理性は派生したものであり中心的地位を占めるわけにはゆかず、感情や習慣

が優位に立っているということなのである。「理性は情緒の奴隷であるし、またただ奴隷であるべきである。そして、理性は情緒に奉仕し、従う以上のなんの役割も要求しえない」(II-p. 415、〔三〕=二〇五頁) という有名な言葉は、このようなコンテキストにおいて捉えられるべきものである。この地平こそが理性を生み出したのであり、決してその逆ではない。この地平を解く鍵として措定されているのが、共感・利己心・人為的徳といった概念であり、さらにそれらを支える黙約の概念に他ならない。

「道徳論」第一部「徳および悪徳一般について」の箇処で、ヒュームは道徳的善悪の区別は理性からは導きえないことを明確にしている。理性は真偽の事実判断をおこない、情緒を触発し一定の行為の間接的原因になることはできるが、直接的原因にはなりえない。「理性は全く非能動的 inactive であり、したがって良心や道徳感 sense of morals のような非常に能動的な原理の源泉には決してなりえ」(III-p. 458、〔四〕=一六頁) ず、よって「道徳性は判断されるというよりも感じられるといった方が適切」(III-p. 470、〔四〕=三五頁) なのである。道徳的善悪の判断は直接には道徳感情 moral sentiment に由来し、この道徳感情はその基礎を快・苦においている。「道徳的善悪を知らせ、両者を特色づける印象は或る特殊な快・苦に他なら」(III-p. 470、〔四〕=三五頁) ず、「一般に人間の行動において不快を与えるものは全て『悪徳 Vice』と呼ばれ、同様に、満足を与えるものは『徳 Virtue』と呼ばれる」(III-p. 499、〔四〕=七六頁)。快・苦を受容する主体は個人であり、その意味で快・苦の感情は個人的なものである。また、ある出来事に対してどのような感情を抱くかには個人差が当然ありうる。とすれば、この快・苦の感情はひいては道徳感情が、たんに個人にとどまらず、市民社会の普遍的基準として共同性を獲得しうるようになるのはどのようにしてなのか。ヒュームによれば、個々の人間において引き起こされる道徳感情の一般的意味は、当該個人によって内側から判断されるのではなく、公正な立場にある第三者 (ヒュームの言葉を使えば「観察者 spectator」) によっておこなわれる。これを可能にするのが共感 sympathy である。共感の概念は既に第二巻「情緒論」に現れているが (II-pp. 316-24、〔二〕=六九

八〇頁）、第三巻ではさらに重要な意味を担っている。ヒュームによれば「他人のいかなる情緒も直接には私たちの心には現出しない」（III-p. 576、〔四〕＝一八六頁）が、「人間の心は全てその感情および作用において相似して」（III-p. 575、〔四〕＝一八五頁）おり、そこから共感が生まれる。すなわち「等しく張られた二本の弦で、一方の振動が他方の弦に伝わるように、人間にあっても、全ての情感は即座に或る個人から他の個人へ伝達され、それに呼応した運動を生じさせる。或る人間の声や身振りの中に情緒の〈結果〉を看て取るとき、私の心はすぐにこれらの結果から原因へと遡り、情緒についての生気ある観念をつくりあげ、さらにこの観念は生気ゆえに情緒それ自体へと転化されるのである」（III-p. 576、〔四〕＝一八五―六頁）。この共感によって私たちは個人的利害を離れ「一般的観点」に立つことが可能となり、いわば、他者との共同性を確立するのである。

ヒュームにとって、市民社会に生きている具体的な人間は利己心を持つものであり、社会は利己心の体系をなすことになるのだが、この社会をうまく機能させるようにする際にも共感の原理は大きな役割を果たすことになる。ヒュームは利己心について次のように書いている、「人間は生まれつき利己的であるか、制限された寛容さを賦与されているにすぎないので、他人の利益のためになんらかの行動を起こす気になることは容易には有り得ない。そのような行動をとることによって自分になんらかの利益が返ってくるという場合は別だが」（III-p. 519、〔四〕＝一〇五頁）。ここで注意すべきは、人間が利己心を持つことは自然態であり、利己心自体は善でも悪でもなく、否定することはできないものだとヒュームが考えていることである。利己心は現実の市民社会においては私有財産と関連して現れる。「ヒュームの把握した主体としての個人は、なによりも私有財産を保障され、私有財産をとおして社会の構成員であることを主張する個人であった」[1]のである。当然のことながら、利己心自体が否定されない以上、私有財産も否定されえず、従ってその保全が重要な問題として浮かび上がってくる。無数の利己心が各々自由勝手に働くならば相克しあって不正義や不法の源泉となることは想像に難くない。そこでこの自然的な働きを矯正・抑制し、財産の保全をおこな

うことが必要となる。この矯正・抑制にあたって、私有財産を超えた理念（例えば公的利益）をより高度なものとして超越的に上方に提示して、その理念にしたがわせようとしても無駄である。したがって、模索されるべきは利己心の体系を外部のものに拠らずに内在的に止揚する道である。ところで、ヒュームにとって、社会の形成自体は人間の本性が善であると悪であるとにかかわらない。人間は私有財産の保全と獲得に好都合だから社会を形成するのであって、このこと自体に人間性の善悪は関係しないのである。社会を形成することによって「人間の能力は未開で孤独な状態のときに至りうる最大限以上に増大し、あらゆる点で人間を満足させ幸福にするのである」（III-p. 485、〔四〕＝五六頁）。そこで問題は、いかにして個人の利己心と矛盾することなくこの社会を効果的に機能させるかに収斂される。ヒュームによれば、利己心自体は人間の本性であり捨て去ることはできないが、その方向を変えることは可能である。すなわち、利己心を各自が野放図に追求するならば社会は十分に機能しえなくなることを人間は共感によって知っているがゆえ、利己心を抑制する方向へ向かうのである。共感を原理として個人が利己心を抑制し利他的な行動をとるとき、社会は十分に機能することができるようになり、より大きな利益が個人にもたらされ、個人の利己心がより高い次元で満たされることになるのである。

この方向転換は人為的におこなわれるが、いうまでもなくこの場合の人為は理性によって超越的な高みからもたらされるものではありえない。ヒュームによれば「人間は物事を案出する種 an inventive species であり、ある案出が明らかでかつ絶対に必要なところでは、思索や反省の仲介なしに根源的原理から直接に生じる全てのものが自然といえるのと同じである」（III-p. 484、〔四〕＝五四―五頁）。ヒュームにとって人為的案出 artificial invention というとき、人間的自然 human nature に対立するものではなく、それとの連続性をもつものと考えられている。人為とはいっても、それはいわば私たちの存在の全体から析出される自然発生的なものに他ならない。人為的案出は時の経過とともに慣習的なものとなり人間的自然へと転化してゆく。つまり人為的なものと自然的なものの区別が失われるのであ

る。社会の基本的な徳すなわち正義 justice は人為的案出に他ならず、この人為的案出を可能にし、それが自然との連続性をもつことを保障する根拠として措定されたのが黙約の概念であった。

政治思想史上において、ヒュームは自然法＝社会契約説の批判者として知られているが、その際の根拠に控えていたものも黙約に他ならなかった。この黙約の概念はその保守主義においても決定的な役割を果たすことになる。

ヒュームは黙約 convention と約定 promise を明らかに異なる内容を持つものとして考えている。約定が人間の反省的意識次元において取り結ばれるものであるのに対して、黙約は約定の背後にあって暗黙のうちに取り交わされている共通の了解の場である。「この黙約は約定という性質を持つわけではない。というのも、約定そのものさえもが人間の黙約から起こるのである。黙約はたんに共通利害の一般的な感 a sense of common interest である。社会の全成員はこの感を互いに表示しあい、この感に誘発されて、各人の行為を若干の規則によって規制するのである」(III-p. 490、〔四〕＝六三頁)。いわば、約定以前に黙約が存在するのであり、この黙約に抵触しない限りで約定が取り結ばれる。個人間に約定が取り結ばれても、その約定が守られなければならない、あるいはそれを守ることによって相互に何等かの利益が得られるという暗黙の了解がなければ、その約定は約定たりえない。

黙約は所有の安定や正義の確立にあたっても基本的な役割を果たすことになる。所有の安定に対して超越的な正義を振りかざしてみても悪循環に陥るだけである。何故に正義は守られなければならないのか――正義だからである、といってみても答にはならない。正義が正義であるための根拠として黙約が控えているのである。すなわち、黙約を基礎にして正義は成立する。「他人の所持に対して節欲する黙約が結ばれ、各人が自己の所持の安定を得た後で、直ちに正義や不正義の観念が起こり、さらには所有や権利や義務の観念が起こるのである」(III-pp. 490-1、〔四〕＝六四頁)。ここで注意しておかなければならないのは、黙約が正義や約定をうまく守らせ、所有を保全するのに必要だなどとヒュームが主張しているわけではないことである。アーダルが指摘するように「ヒュームの主張はもっとラディカルで

あり、黙約がなければ財産も約定も言語も存在しえないと云っているのである[2]」。自然状態を社会に先行する想像上の状態であると付言したうえで、ヒュームは次のように述べる、「(自然状態にあっては)正義も不正義もともに存在しないと私は主張するが、だからといってそのような状態では他人の所有を犯すことが容認されていたと云っているわけではない。私はただそのような状態にあっては所有のようなものはなかったし、したがって正義や不正義のようなものもありえなかったと云っているだけである」(III-p. 501、〔四〕=七九頁)。すなわち、社会の成立と黙約の成立は同時であり、しかる後に正義や所有等の制度が生み出されるのである。この黙約は共感を基にして確立される人為的なものであるが、しかし黙約をつくりあげ、さらには正義をつくりあげてゆくこと自体は自然の過程に属しているのである。

人間的世界における価値の淵源はこの黙約に依存することになる。逆に云えば、全ての明示的価値は黙約が存在しなければ存在しえないのであり、また同じことだが価値が価値であるためには黙約と抵触してはならないのである。黙約の世界は根源的な意味での事実・現実の世界であり、理性によって超越的に措定されたものではない。超越的に措定された理念を捨て、事実・現実の世界に就くという志向は保守主義が共通してもつ。ヒュームが黙約を根源的事実であり価値として措定したことは、理性によって導き出された理念からして社会を変革しようとする立場と鋭い対照をなすことになる。既に存在する正義や価値は黙約のうえに成り立っているものであるから、当然、正当性を持つものと解さざるをえないからである。ウォーリンの正鵠を射た言葉を借りれば「ヒュームは後の保守主義者たちに、既存の秩序を擁護する最も強力な議論は、その秩序が存在するという事実のなかに見いだされるべきだ、と教える[3]」のである。

ヒュームの黙約は「暗黙の理解のみを含む実際の行動パタンが漸次的に存在せしめられることによって確立される[4]」ものである。ヒュームが黙約の概念を提示したとき、その成立の漸次性から逆にそれが持つ惰性(慣性)について

も熟知していた筈である。つまり、黙約の世界が外部的な力によって一挙に変わることは有り得ないことを知っていたようにおもえる。保守主義は反動とは異なり、変革自体を否定するものではなく、ただそれが漸進的におこなわれなければならないことを強調する。この漸進的変革の主張は、消極的には啓蒙的合理主義へのアンチ・テーゼとして現れたが、積極的には事実的・現実的世界の価値とその世界の持つ惰性（慣性）の主張と解されるべきである。価値とは黙約から発する人為の産物であり、この黙約の世界は外部から一挙にして変革されるという性格をもっておらず、内側から徐々に変わっていくしかないのだ。ヒュームが黙約の概念を提示したとき、はからずも保守主義を根底から強烈に補完したということができる。

（1）舟橋喜恵「〈人間の科学〉の構想」、二四頁。
（2）Ardal, P., 'Convention and Value', p. 61.
（3）Wolin, S., 'Hume and Conservatism', p. 1007.
（4）Ardal, op. cit., p. 62.

Ⅳ　歴史と構造――「書かれなかった」保守主義

『人間本性論』は人間（人間世界）に関する一般的構造という観点から書かれているために非常に平面的な印象を与える。構造というレヴェルで人間（人間世界）を抽出しているために、人間存在における歴史性あるいは歴史の個別性の観念は主題的には入ってきていない。だが、このことはヒュームが歴史性（時間性）の問題を等閑視したことを意味してはいない。否、むしろ（イクスプリシットにせよ）歴史性に対して格別の顧慮を与えなければ、彼の思想は成立しなかったようにおもわれる。また、思想史上、保守主義と歴史主義が密接な関連を有し相互に補完しあっている（ついでにいえばロマン主義もそうだが）ことは周知の事実である。しかし、だからといってヒュームを歴史主義者として処遇し

てもよいかという点に関しては疑問が残る。そして、実はこの歴史主義者と呼びうるか否かという問題がヒュームの保守主義に微妙な陰影を与えている。

保守主義の要諦が理性批判にあることは疑いがないが、その批判の仕方の要は時間や空間を超越した普遍的な意味における理性などというものは存在せず、理性自体が具体的な時間や空間の限定を受け、それらによって醸成されるものだとする点にある。この主張は歴史主義によって補完される。歴史主義は、たんに理性のみならず、価値や観念、制度等、全ては歴史的に醸成されて現出するものであり、その陰影を帯びざるをえないとして、歴史性を徹底させていった。歴史主義の批判は直接には理性や人間本性の同一性を頑強に主張する自然法的思考様式に向けられている。この思考様式においては、抽象的で画一的な人類という概念が現れる。だが、歴史はその具体的な相においては個別性として現れるものであり、歴史を動かしてゆく原動力はあくまでも個別的な民族といった単位であって、抽象的な人類ではないとされる。

歴史主義的観点からヒュームの思想に照明をあててみせたのはマイネッケであった。マイネッケは「理性の活動範囲をいちじるしく限定してその創造的性格を否定し、こうして単に真理と誤謬を分かち、感情や趣味(sentiment, taste)のより一層深部に横たわる創造的源泉から沸き上がる動きを吟味し浄化することだけを理性の課題としたことはなんといっても彼の秀れた業績であった」[1]とヒュームの理性批判を高く評価したが、同時にヒュームにとってこの制限された理性は重要な役割を果たしており、またそれが「自然法的思考に束縛されて」[2]いたものであった点で歴史主義としての徹底性を欠いていたことを指摘する。ヒュームは『イギリス史』において「人類の多様性に対する彼自身の汚れない、いわば素朴な感覚が、過去の全ての偉大で純粋な歴史家同様に、過去の個別的な姿と特質を躍如とした生彩をもって再現し」[3]ており、優れた歴史主義的見方を提示しえたのだが、その一方で「彼自身の意欲はむしろ、彼が激しく感動した人間本性の多様な姿を個別的な法則性によってではなく、一般的な法則性によって明らかにすることを

めざしていた[4]」のである。つまり、ヒュームは人間本性はあらゆる時代、あらゆる地域において相似したものであるという自然法的思考に足許をすくわれているがゆえに「ひとつの内的な個別的中心から発展する魂の全体を全く知らなかった[5]」のだ。ヒュームは理性批判を行うことにより、非合理的・超合理的な作用圏を発見したが、その主知主義のためにこの作用圏を積極的に評定することができなかった。マイネッケによれば、事実的・心理的事物の奥底を支配している個別的全体性は「精神的な眼」によってのみ知覚されうるものであり、ヒュームの機械論的心理学の手法では認識不可能なのである。

確かに、その機械論的手法のために個人が民族や国家といった全体性に有機的に結びついてゆく過程をヒュームは明らかにすることができなかった。マイネッケの批判は別にしても、これは後のヘーゲルやその批判的継承者であるマルクスの緻密で壮大な上部構造の理論を知っている後代の私たちの眼から見れば不満が残る。また、マイネッケが云うように、ヒュームは個別的なもの・歴史的なものに対する鋭敏な感覚をもっていたにもかかわらず、それに対して積極的な顧慮を払わなかったことも事実である。だが、歴史主義との関連で云えば、仮に後の歴史主義の主張をヒュームが知っていたとしても、彼がその立場に与したかは疑問である。マイネッケに云わせれば、ヒュームの弱点は啓蒙的合理主義の残滓を引きずっているところにある。だが、彼は全てを一般性に解消しようとしたわけではなく、個別性と一般性の間の道を事実上射程にいれていたといった方が適切であるようにおもわれる。

ヒュームが理性に替えて習慣や黙約の概念を前景に押しだしたとき、事実上二重の意味が込められていた筈である。習慣や黙約は人類と呼ばれる生物であれば共通して所持する普遍的な構造として定立されている。ヒュームが『人間本性論』で習慣や黙約を取り扱ったのは主としてこの側面からである。だが、一方において習慣や黙約は、その現実性においては歴史性（時間性）の概念である。というのも、習慣や黙約が形成されるためには、一定の時間が必須だからだ。この歴史性を必要とするという事実から、習慣や黙約の内容は、地域によって、また時代によって変わらざる

をえず、普遍的妥当性をもつとはいえないものとなる。いわば、習慣や黙約は歴史によって醸成されるものであり、歴史が個別的である分だけそれらも個別的たらざるをえないのである。先にも述べたように、『人間本性論』は人間存在における一般的構造という視点から書かれているために、歴史性は一般性という限りで導入され個別性が捨象されているような観を与える。だが、これはたんに「書かれなかった」だけであり、ヒュームの内側においては昇華されていると解釈する方が妥当である。[6] したがって、問題は昇華の仕方に集束する。

内容の個別性と構造の一般性という矛盾を前にしてヒュームが採った道は、個別性に一般性を解消することでもなければ、逆に一般性に個別性を解消することでもなかった。ヒュームにとって歴史は「過渡」であるという点が、無意識裡にせよ自明であるかのごとく理解されている。例えば、「市民的自由について」と題するエッセイの冒頭で、政治の領域においても、また他の学問領域においても永遠に真であるような普遍的真理を確定するほどには私たちの世界はまだ十分に成熟していない、[7] と述べているのは、この間の事情を物語っている。この「過渡」であるという一点から個別性と一般性との中間の道をこれまた自明であるかのように選び出している。習慣や黙約が可能となるためには共感が必要であり、共感がおこるためには諸個人間に一定の交流がなければならない。習慣や黙約の内容が個別性をもつということは、この一定の交流の範域が限定されていることを意味している。この範域は固定されたものではなく、「過渡」と見なされるべき性質のものである。すなわち、歴史を過去の方へと遡れば当然この範域は現在よりも小さいものとなるであろうし、また未来へと展延すれば当然この範域は拡がるであろう。これはヒュームにとっては「自然の」推移と考えられていたのではないか。現在、人間集団の最大の単位は民族ないし国家に認められる。だが、これらは人間集団の在り方の過渡的な形態であり、それ以上変化しえない終局的な形態ではありえない。いま仮に未来の遠点を考えれば、習慣や黙約の共同性の範域が世界大に拡大することを想定しうる。たとえそれがいわゆるコスモポリタニストが考えるほど容易な径庭ではないにしても、である。

ウォーリンはヒュームの保守主義を事実・現実を分析することに主眼をおき、それに対する判断を下すことで満足する「分析的保守主義」analytical conservatism と呼び、この「分析的保守主義」は後のフランス革命以降の激動の時代にあっては次第に後景へと追いやられざるをえなかったと指摘する。すなわち「保守主義者たちは革命派の理性信仰に対抗するために超越的規範に眼を向けていったのである。つまり、非合理主義、ロマン主義、宗教や歴史から旧秩序を基にした新しいヴィジョンを織りあげ、分析的保守主義を形而上学的保守主義 metaphysical conservatism で置き換えていった」[8]のである。保守主義はさらに歴史主義、ロマン主義とあいまって全体主義的・排外主義的傾向をもつに至ったが、このような状況下にあってヒュームの保守主義が忘れ去られてゆくことは想像に難くない。ヒュームはフランス革命以前の、またイギリス史の中にあっても比較的平穏な時代に思想形成をおこなっており、彼の社会理論ひいては保守主義も全体として静的で均衡や調和を重視した性格をもっていることは否みえないからである。彼の社会理論や保守主義にはその後の激動の時代状況は射程に入っておらず、しかるがゆえに楽観的な結論を導きだすことができたともいえる。だが、思想はその背景となった時代の産物であることは認めるにしても、同時に優れた思想ならば時代を超えて生き続けるという側面をもつものであり、私たちはむしろここからヒューム保守主義の可能性を引き出すべきであろう。

ヒュームの保守主義には（ロマン主義に影響を与えなかったわけではないにしても）固有の意味でのロマン主義的要素は見いだせず、またその「歴史主義」は個別性に全てを収斂させてゆくものではなかったが故に、「形而上学的保守主義」に行き着くことも、全体主義的・排外主義的傾向をもつこともなかった。この基本的性格は、仮にその後の激動の時代にあったとしても変わらなかったようにおもわれる。保守主義陣営からはしばしば弱点とされた彼の思想における啓蒙主義的要素が、実は微妙なところで救いになっている。彼にとって、国民や民族の背後にあって「人間」が作動していることは明らかなことであって、この認識がその思想を生彩あるものたらしめている。彼にしてみれば、

国民や民族と「人間」は同時的に構造として存在しており、いずれか一方のみを強調することはできないものとして理解されている。その意味では、彼の保守主義は自己完結的なものではなく、いわば「開かれた」保守主義であったということができる。この「開かれた」保守主義は、人間間の（共同体間の）交通 communication がかつてとは比較にならないくらい濃い密度と広い範囲をもつ現在にあっては、私たちの進路にとりわけ重要な示唆をあたえるようにおもわれる。

（1）マイネッケ『歴史主義の成立』（上）、菊盛・麻生訳、筑摩書房、一九六七年、一九一頁。（なお、原著は Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, 1936 である）。

（2）同前。

（3）同前、一九四頁。

（4）同前、一九四―五頁。

（5）同前、二〇二頁。

（6）若干立場を異にするが、D・フォーブスは次のように指摘する。すなわち、ヒュームは〈人間の科学〉という用語に二つの意味を込めて使っている。ひとつは（狭い意味においては）それは人間一般の精神の作用を研究する心理学の局面であり、もうひとつは社会的局面である。社会的局面においては具体的・歴史的な状況のなかに生きている人間が対象となっている、と。（Forbes, D., *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge U. P., 1975. esp. pp. 104-5.）なお、この問題に関する論説に、舟橋喜恵「人間本性不変の原理」（『ヒュームと人間の科学』所収）および田中敏弘「政治思想におけるヒュームとスミス――D・フォブス氏のヒューム研究によせて――」（『イギリス経済思想史研究』、御茶の水書房、一九八四年、所収）がある。

（7）ヒューム「市民的自由について」（『市民の国について』（下）、小松茂夫訳、岩波書店、一九八二年、所収）、一九九頁。

（8）Wolin, S., 'Hume and Conservatism', p. 1015.