

# 文明化と野蛮化（1）

柴 山 桂 太

## I. 文明と野蛮の境界線

### 1.

本稿にはじまる一連の論攷は、近代化論とは異なるもう一つの社会理論の方向性を、文明社会論として定式化することを目指す。これまでの探究の歩みをごく簡単に振り返っておこ<sup>1)</sup>う。

文明社会論は、社会の発展を人々の相互的な結びつきの深化や拡大という視点から説明しようとする理論である。探究の出発点は、十八世紀イギリスの道徳哲学者たちである。ヒュームやスミスに見られるように、社会の発展とはまずなによりも人間交際の拡大であった。ヒュームは文明化の進展を、人間交際における「習慣と作法」の観点から説明しようとした。商業の発展は、単に人々の勤勉によってだけではなく、日常生活における人と人との交流の促進によっても説明されるのである。

このことは、スミスが経済の発展は分業の拡大を意味し、分業の拡大は人々の交換の拡大でもある、とする見方を打ち出したことと通じるものであろう。そもそも社会が未開な状態にあるときには、人々の交流も少ないので、経済的な交換も発達しない。文明社会とは、日常生活で人々が頻繁に出会い、会話し、相互に協調しあう社会である。経済発展もまた相互交流の拡大という観点から説明されうるのであろう。なるほど人はそれぞれ目の前の仕事に集中し、社会全体を考えて行動しているわけではない（自愛心）。だが、個別の視点を離れて社会全体を見渡せば、人々は分業の原理に従って行動している。未開社会では、生活資料のほとんどを自らの手で、または家族の手で作らなければならない。

1) 以下、本節は拙稿の要約である。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』vo.10, 2003年, 103-129頁。

文明社会においては、パン屋はパンを作り、その対価で必要な生活資料を自由にどこからでも手に入れることができる。スミスが文明社会に見いだしたのは、経済的交換を中心とした社会の相互交流の拡大であった。

こうした観点から、社会の進歩とはまず社会における道徳の進歩—規則や規範の進歩として捉えられることになる。ヒュームが「習慣と作法」について述べたときに念頭においていたのは、まさにこのことであった。文明社会では、人々の交流を円滑にするさまざまな礼儀や作法が生み出されることになる。また文明社会では財物の所有に関わる規則が発達しているため、人々は安心して経済活動に打ち込むことができる。日常のあらゆる人間交際に関わるこれら作法や規則の発達こそ、文明社会を成り立たせる主要な要素である。だとするなら、文明化とは道徳規則が次々と考案されていく過程でもあるだろう。

福沢諭吉が文明を「智徳の進歩」と定義した時にも、ほぼ同様のことが念頭に置かれていたと考えられる。このことを福沢は次のように述べている。文明は、ある見方に従えば物質的な繁栄のみを指すと誤解され、また別の見方では道徳や徳の普及だけを意味するとして、偏って理解されがちである。だが文明とは本来、その両者を含むものである。物質的な繁栄は商工業の発達によって可能になるが、商工業の発達は人間交際の拡大によって可能になる。そもそも商業といひ学問といひ、また遊芸、訴訟や喧嘩といひ、それらは「人と人の相接してその心に思う所を言行に発露する」ものであるから、文明はまずこれらの人間交際のなかに現れる<sup>2)</sup>。すなわち道徳の進歩によって人間交際が活発になり、人間交際が活発になることによって会話が増え相互の知識が増進し、学問も発達するだろう。そうした知識が商工業に転化されることによって経済社会は発展する。したがって、文明の進歩とは人間の道徳や知性の進歩としてまず見いだされるのだ、と福沢は考えた。

こうした福沢の文明理解が、ヨーロッパの啓蒙主義、なかでもイギリスの啓蒙主義の思想に触発されたものであることは言をまたない。文明社会とはなにより人間交際の拡大であり、その中で働く規則や礼儀の発達である。人間相互

2) 福沢諭吉『文明論之概略』、慶応大学出版会、2002年、17頁。

の心理的・感情的な交流や結びつきと、そのもとで生成されるさまざまな規則の発達という観点から、経済社会の発展を説明すること。これが文明社会論の第一の主題である。

## 2.

他方で文明社会論は、社会の発展を説明するのみならず、社会の衰退をも説明する理論として捉えることができる。あらためてこのことを確認しておこう。いま見たように、文明化とはなによりも社会の規範や作法の洗練を意味する。商業社会の発展も世論政治の拡大も、こうした規範や作法の発達なしにはあり得ない。だが、もし何らかの理由でこれらが失われたとしたらどうであろう。社会の結びつきは、とたんにその基礎を失うことになる。

前稿ではこのことを文明の<脆さ>と呼び、エリアスやオルテガなど二〇世紀の思想家に依拠しつつ説明を試みた。エリアスもオルテガも、人間社会における習慣や作法の働きに注目する。この理論のもとでは、わたしがある規則に従うのは、ある社会のなかでそれが習慣化されているからに他ならない。習慣は誰がつくったのか。「人々」によってである、とオルテガは言う。では「人々」とは誰か。人と人の間の想像的なつながりである。習慣は、あくまでも私たちの心理に内的に働く非実体的な諸力である。したがって、それはなんら実体的な基礎をもたないものであり、時にあっけなく崩れさるものでもある。

このことは、これからわれわれが検討しようとする思想家たちにほぼ共通した見解であったように思われる。一般に啓蒙主義の思想家は、社会の進歩に対してきわめて楽天的であったなどと言われるが、その見方は、一以下に示されるように一大きく修正されなければならないであろう。とりわけ人間本性における感覚や経験を重視した経験論の立場に立つイギリスの啓蒙主義者たちは、人間の知性や道徳がきわめて脆弱な基礎の上に成り立つものであることに自覚的であったように思われる。

たとえばヒュームは、道徳が人間の理性に基礎を持つ立場を否定し、それがあくまで人間の感覚や習慣に基礎を持つとした。もし社会のさまざまな規則が

理性によって、つまり人間のもっとも合理的で知的な能力によって基礎づけられているなら、規則は盤石なものに見なせるであろう。だが規則は一道徳的な規則であれ、知的な規則であれ、趣味の規則であれ—あくまでも感覚のなかにしかその基礎を持ち得ない。人間本性のこの脆弱さこそ、規則がときに進歩し、またときに見失われる社会の動的な現実を説明するときの、出発点となる。

したがってこうした視角のもとでは、社会の進歩をまっすぐ一方向に進むものと見なすことはできない。このことは一般にこれまで自明のものとされてきた近代化論の前提（合理主義、進歩主義…）を懐疑することでもあるだろう<sup>3)</sup>。われわれが「近代」ではなく「文明」の概念に注目するのは、このことと関わってくる。「文明」に注目する歴史家たちは、社会が進歩への傾向をもつことよりも、退歩や衰退への傾向をもつことの方に説明すべき点があるとした。ギボンからトインビーに至る文明史家は、文明の発展のみならずその衰亡にこそ注目した。この点は文明理解の本質にかかわる。社会は単に未開状態から文明状態への着実で段階的な移行としてのみ記述することはできない。進歩はつねに衰退への兆しである。野蛮は文明の足下にある。いいかえれば文明化は、その時々においてつねに野蛮化の契機を内包しているのである。

だからこそ文明社会論は、単に社会を記述する理論としてではなく、社会を批評する理論にも成りうるのである。文明社会論は文明と野蛮の目に見えない、流動的な境界線こそ考察の対象とする。社会は自動的に進歩していくものでもないし、また自動的に維持されるものでもない。このことをオルテガは象徴的な仕方でも次のように述べている。「文明はそこにあるのではなく、文明は自給自足ではない。それは人為的（artificial）なものであるから、芸術家や職人を必要とする。もし文明の恩恵にあずかりたいと思っているのに、文明を支える配慮をしなければ、とたんに窮地に陥る。たちまちにして文明は消えてしまうのだ。

3) 近代化論の見直しは近年の経済社会学においてもさまざまな形で展開されているが、注目すべきは「社会資本 social capital」の議論であろう。信頼や規範の相互ネットワークの蓄積から社会発展を説明しようとするこれらの議論は、社会的交流の拡張に焦点を当てる本稿の文明社会論の考察にとっても示唆に富む。

ちよつとでも注意を怠れば、周りを見ると何もかも蒸発してしまっている。<sup>4)</sup>」

文明が何によって支えられているのかを明らかにすること、それがどのような人為的工夫によって維持されるのかを捉えること、ここに文明社会論の第二の、しかしもっとも重要な主題がある。

以上が、文明社会論の二つの主題となる。むろん、これはまだほんの素描に過ぎないものだ。ここで得られたイメージをより確かなものにすべく、本稿を含む一連の論攷では、イギリスの思想史を独自に読み解きつつ、文明社会論の思想的な基礎を探究してみたい。最初に取り上げる思想家は、ヒュームとバークである。その理由は、彼らが社会の進歩（道徳、商業、政治…）のみならずその衰退についても視野に入れた議論を展開していたように思われるからである。特にバークはフランス革命の中に、文明の野蛮化をいち早く嗅ぎとっていた。これらの思想家を参照しつつ、文明社会論の基礎になる人間像・社会像について検討していくことにしよう。

## II. 道徳感覚と規則

### 1.

社会の発展や衰退を考えると、まず注目したいのが「規則 rule」の働きである。日常生活にはさまざまな規則が存在する。会話においては、言葉遣いから振る舞いに至るまでさまざまな作法が存在する。所有や交換についてのさまざまな規則なしには、商業の発展もまたあり得ない。発達した社会には実にさまざまな規則や制度が存在する。先にも見たように、文明社会とは人間交際におけるさまざまな規則が発達した社会であった。したがってもし何らかの理由でこれらの規則が見失われれば、社会は野蛮へと転落するであろう。私たちがふだん自明のものと考えている規則は、大規模な革命や戦争、災害や内乱などによって社会が急激に変化するとき、容易に見失われる。したがって、文明の

4) オルテガ、桑名一博訳、『大衆の反逆』、白水社、1998年、138頁。なお引用に当たっては英訳を参照した。Jose Ortega, "The Revolt of The Masses", (W.W.Norton, 1993), p.88.

脆さを考察する上では、まずこの規則の発達と喪失に焦点を当てなければならない。

では規則とはいかなる性質を持つものなのか。前稿でオルテガなどを参照しつつ注目したのは、規則の習慣的で反復的な性質であった。オルテガが『人と人々』の中で挙げた挨拶の例をもう一度取り上げよう<sup>5)</sup>。挨拶もまた、日常生活の規則の一つである。私たちの出会いや会話はまず挨拶によって始まる。だが、私たちは通常、この行為が規則であることをさほど意識していない。なぜならそれは、ほとんど日常化された慣例的な行為であるためである。日頃私たちは、ほぼ無意識に挨拶を繰り返している。もちろん、常に無意識であるわけではない。まだ習慣化されていない者—例えば子供—にとって、挨拶は積極的な注意の対象となるであろう。また、大人でも、場面に応じて挨拶を使い分けるときには、意識してそれを行っている。握手を選ぶ場面もあれば、黙礼を選ぶ場面もある。もちろん、そこには個人的な好みも反映されよう。事情に応じて挨拶を取りやめる、ということもあり得る。こういう時には、挨拶は意識化された行為である。だが気を付けなければならないのは、仮に挨拶の仕方を意識する場合でも、挨拶という行為それ自体は、私たちの選択に先だって、まず規則や義務として私たちに与えられている、ということである。

ここに習慣的な行為を考える上での重要な論点がある。挨拶の例で言えば、習慣は人と出会ったときに挨拶しなければならないと感じるよう私たちの精神に作用する力である。どう挨拶すべきかについては、私たちの選択の問題であるが、挨拶という行為それ自体は私の選択ではない。習慣化された行為は、無意識に行う場合でも、意識して行う場合でも、また意識的に無視する場合でさえ、私の個人的な意識の働きに先立って、私たちの精神に—義務や規範、規則として—与えられているのだ。

こうした習慣的行為の特徴を、オルテガは「人々」の行為であると呼んだ。私が挨拶するのは、「人々」が挨拶するからである。挨拶の習慣を作り出したのは、私ではなく「人々」である。このとき「人々」は二つの顔を持っている

5) オルテガ、マイタス他訳『個人と社会《人と人々について》』白水社、1998年。

と言えよう。第一に、習慣は私を含む社会の成員すべての人によって共有されている。挨拶の規則(義務)は、私にのみ適用されるのではなく、社会のすべての人に適用されるものである。第二に、習慣はその本質を反復に持つ。挨拶は昨日おとといに始まった習慣ではない。いつ始まったかは定かではないが、歴史を通じてつねに人々に反復されてきたものである。そのやり方は、時代によってさまざまであつただろう。一つの習慣は、時代の変化によっていかようにもその姿を変えうる。エリアスが言うように、一般に作法の歴史は、様式を洗練させる過程であると見なすこともできる。だが様式の違いはあっても、それが歴史を通じて反復されてきたこと、いまもまた反復の過程にあることには変わりはない。したがって習慣を行う「人々」には、単に同時代の社会の成員だけでなく、過去の人々も、また未来の人々をも含まれることになる。「人々」とは、社会的かつ歴史的に拡張された想像的集合体である。このことの意味を、以下さまざまに検討していくことになる。

私はある「人々」の中に生まれ、その習慣に順応している。このとき私は、習慣が与える無数の規則や義務に対してまず受動的である。道徳上のさまざまな規則は、習慣を通じて私たちにつねに／すでに与えられているのである。規則(義務、規範)について考えるときの最初の手がかりは、私たちの、習慣に対する根本的な受動性にあると思われる。

## 2.

習慣が精神に及ぼす効果という観点から、人間の道徳の働きを説明する上で、まず注目したい思想家がヒュームである。ヒュームは道徳を、考えるより先にまず感じられるものとして捉えていた。「道徳性は判断されるというよりはむしろ感じられる。<sup>6)</sup>」というのがヒュームの道徳論の出発点であつた。

この立場からヒュームは、人間の道徳感覚に注目する。感覚という言葉から明らかなように、さまざまな場面に応じて道徳は感じられる、と言うのだ。つ

6) Hume, "A Treatise of Human Nature", (Oxford, 1978), p.470. 大槻春彦訳『人性論(四)』, 岩波書店, 1951年, 34頁.

まり、音や味、色や熱などについての感覚と同じようにして、徳や悪徳についての感覚を持ちうる、とされる。もちろん色や熱が、より直接的な感覚であるのに比べれば、徳や悪徳は必ずしも直接的な感覚ではない。ある人物の性格や行為の道德性は、それを注意深く観察したときに得られるものであるから、道德感覚はあくまで間接的に得られる感覚であると言えよう。だが、両者の差異はあくまでも程度の差異でしかないヒュームは考える。たとえば黄色が私たちの感覚にとって自明であるように、徳や悪徳もまた、私たちにとって自明だという意味で、両者は同じ視角のもとで捉えうる<sup>7)</sup>。つまり、道德性の基礎は、人間の理性の働きではなく、感覚や感情の働きにある、と言うのだ。

社会には無数の規則や義務があり、私たちの精神を規定している。日常生活のあらゆる場面で、義務や規範を一つ一つ理性的に検討しているわけではないことは明らかだろう。他方で、義務や規範が人間の生得的な本能に与えられていると考えることもまた不可能だ。もし道德感覚が生得的なものだとすれば、時代や文化の違いによって人々の義務や規範のあり方が異なる現実を説明できない。こうした立場から、ヒュームは人間の道德性が社会の習慣や文化によって与えられる、と考える。ここから前節で述べてきたことを次のように言い直すことができるであろう。挨拶は習慣が与えた私たちの義務である。このとき義務は、知性の結果として現れてくるよりも、むしろ感覚として現れると言う方が正確であろう。人と出会ったとき、私は挨拶の義務を感じる。どう挨拶するかは状況や事情によって異なるとしても、規則や義務についての道德感覚それ自体は、習慣の中で与えられるのである。

こうした考えは、義務を理性の働きと結びつけるカント流の合理論の立場とは著しい対照をなすと言える。カントは義務とは理性によって受け取る天上の

7) ヒュームは徳を快と結びつけて語った。「徳とはある特定の仕方で生じる快苦である。」(Ibid., p. 470. 『人性論(四)』35頁。)ここに功利主義の最初の表明がある。この善を快と結びつける立場は、二〇世紀に入りG.E.ムーアによって「自然主義の誤謬」として批判にさらされた。だがムーアが「善とは善である」として色と類比的に捉えたとき、そこにはヒューム的な道德感覚論の残響を見いだすことも可能であろう。いずれにせよ善は、快と捉えるのか、感覚と件と捉えるのかは別にしても、質的な度合を持って人間の内在的な感覚の内に把握される、というのが本稿が目指す道德哲学のアプローチである。



命令であるとし、行為者は理性の光に照らして、自らの目的が義務にかなうものであるよう意志しなければならない、とした。こうした考え方は、普通に受け入れやすいものであろう。道徳といえ、なによりも行為者の意志や当為に関わるものであるはずだ。

だが、ヒュームが採用した立場はこれとは異なるものであった。人間の行為を導くのは情念であり、理性ではない、というのがヒュームの立場である。情念の波立つ運動を前に、理性は無力である。では情念の運動は何によって生み出されるのか。ここで注目されるのが、情念の社会的な性質である。<sup>8)</sup>愛情や憎悪、自慢や卑下などの一連の情念は、他者との関係において発生し、その力が強まったり弱まったりする。こうした社会的な関係の中でさまざまに変化する情念の運動が、行為の動機を作り出すであろう。言いかえると、行為の目的(動機)は感情によって形作られるのであって、理性によってではない。「私が自分の指を搔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。インド人や、または私のまったく知らない人の僅かな不快を取り除くのに、私自身の破滅を選んだとしても理性に反しない。」<sup>9)</sup>このいささか極端な主張に表されているのは、行為の動機があくまでもその人の情念や情熱によって設定される、ということであるだろう。こうした視点から義務は、動機を形成する情念/生の運動の内部において作用するなものなのか、と捉えられなければならない。

ここでヒュームが注目するのが、「共感 sympathy」である。人間はつねに他者とともにあり、他者と同感する能力を自然に持つ。共感とは「他人の心的傾向や情緒が、自らのものとどのように違って、あるいは反対のものですらあっても、伝達されて受け取るという性質」<sup>10)</sup>である。共感によって相手の感情を自らの中に想像し、同調したり反対したりしている。仮に言い争いをしている者

8) 「人間は生物の内では社会を作るもつとも強烈な熱望を有する…人間は社会と関係のないいかなる願望も抱くことができない。完全な孤独はおそらくわれわれの受け得る最大の罰である。…われわれが他人の思考や感情をまったく度外視しようとするとき、一切の情念はその勢いを失う。」(Ibid., p.363. 『人生論(三)』, 133頁。

9) Ibid., p.416. 前掲書, 206頁。

10) Ibid., p.316. 前掲書, 69頁。

同士の間にも「共感」の働きが、つまりは相手の感情や思考が自分の中で再現されているのである。人間のこうした能力なしにはいかなる会話もなりたないであろう。ここで注意すべきは、共感の原理は必ずしも目の前の相手との間にだけ働くものではない、ということである。たとえば本を読んで強く心を動かされるのは、想像上の主人公に共感し、その思考や感情の歩みを自らの中で反復しているからだ。共感とは、言葉や映像でしか知らない人間、地理的に遠いところにいる他者に対しても拡張されるのである。

共感のこうした働きのもとで、人間の道徳的な感覚もまた生み出される、とヒュームは考える。目の前の他者であれ、または話から想像される他者であれ、共感の原理が働く場合には、私たちはその他者の性格や振る舞いを自らの想像のなかで反復し、「個別的な利害を離れて、一般的に考察することで」そこに善悪の判断を下す<sup>11)</sup>。目の前で他者がきわめて不作法に振る舞うとき、仮にそれが仲の良い友人であったとしても、私たちはその振る舞いを不徳と感じるであろう。また逆に敵であったとしてもその振る舞いを賞賛することがある。こうした道徳感情の働きのもとでは、相手が友人であることや敵であること（個別的な利害）はさしあたり除外されている。つまり私たちが他者に共感するとは、共感のなかで「一般的」な視点から他者を観察することなのである。もちろん、他者だけでなく、私の行為もまた共感をもたらす「一般的」な観察のもとにある。道徳感覚は、したがって共感することによって、つまり当の人物や行為を距離をおいてながめ、その中で働く感情や思想を理解しようとする感情の働きのもとで現れる。こうした一般的な視点を、公正な視点と呼ぶなら、私たちは他者の振るまいや自己の振る舞いを公正な視点から眺め、それを賞賛したり非難したりしている、ということになる。

ここで一般的で公正な視点とは、見方を変えれば「人々」の視点ということができよう。社会とはさまざまな人間の交際であるが、個々の会話などにおいても、私たちはつねに一般的な視点に立って相手と自分を眺めている。これは「人々」の視点と言いかえても良い。私がある振る舞いをすばらしいと感じる

11) Ibid, p.472. 「人性論（四）」, 37頁。

のは、「人々」がそう感じるからだ。共感とは、人物の性格や振る舞いを社会的な視点から批評することなのである。このことを行為論の文脈に置き直せば、それぞれの行為の動機形成の場面では、状況に応じたあるべき振る舞いが内在的な義務の感覚として作用しているということになる。ある行為が不徳として糾弾されるのは、こうした内的な義務の感覚に対して鈍感であるからに他ならない。こうした内的な感覚が、社会生活（習慣）の中で育まれるものだとすれば、道德感覚は個人的な感覚である以前に、社会的な感覚であると考えることができよう。

だがここで疑問も生じる。いったい私たちはいつ何時でも公正な立場に立ちうるものなのだろうか。どのような相手に対しても公正な視点から相手を観察するのはきわめて難しい。相手が友人であるか恋人であるか、また敵であるかの違いに応じて、感情の働きはそれぞれに異なるものだ。道德の基礎を感覚という頼りない能力に求めることは、道德性が人間本性のきわめて脆い基礎の上に成り立つものであることを意味しよう。ヒュームが問題にしていたのは、まさにこの点であったと考えることができる。だからこそ、社会は歴史の中で義務や規則をさまざまな方法で発達させてきたのだ、と説明されるのである。このことを次に詳しく見ていくことにしよう。

### 3.

まずヒュームが規則を「自然」の規則（義務）と「人為」の規則（義務）に区分している、という点に注目しよう。私たちの義務は、親子の愛情のような人間の本能的部分に基礎をおく自然の義務と、社会が発展するなかで洗練されてきた、文明の義務とに分かれる、と言う。なぜこの二つは区分されなければならないのか。さしあたり二つの点を指摘しておきたい。第一に、ここには社会契約説に対する批判がある。社会契約説では、自然状態においては社会が成立せず、したがって秩序も規則も存在しないとされる。ヒュームはこうした考え方を退ける。自然状態にあっても親子の愛情のような自然の義務は存在すると考えるべきだ、とする。第二に、もし自然の規則だけしか存在しないとすれば、

社会は依然として未開なままにとどまっていたであろう。社会が拡大し、人間交際の範囲も拡大していく中で、規則もまた新しく生み出され、洗練されていく。文明化に伴って社会は、単に自然の義務にとどまらない人為の義務を無数に生み出していく。人為という言葉が強調されるのは、文明を可能にする規則が人々によって考案された、という事実を重視するからに他ならない。

まず「自然」の規則について見ていくことにしよう。いま見たように、いかなる原初的な社会といえども秩序は存在するとヒュームは考える。そもそも人間はバラバラな個人として生まれてくるものではない。このことは、人が家族の中に生まれてくることから明らかだろう。家族には、すでに両性の関係が、親子の関係が存在する。つまり、もっとも原初的な意味での社会的結合が存在するのである。人間がこの世に生まれてきたときには、家族という社会的結合がすでに存在する。<sup>12)</sup>こうした結合のなかで原初的な規則や義務もまた現れるであろう。特に親子の間には自然な道徳規則がある。子供を放って友人と遊びに行く親を私たちは自然に非難するものだ。なぜなら「すべての親の義務である自然的情愛の欠如を明示するからである。」<sup>13)</sup>愛情や恩義は人間の自然の規則であり規範である。

こうした観点からヒュームは、人間本性を「利己心 selfishness」にのみ基礎づける考えを退ける。ホップスやプーフエンドルフのように契約説を支持する者は、人間は利己的な存在であるため、主権者による支配（権限の委譲）が契約によって確立されない限り、社会の秩序は保ち得ない、と考える。だが利己心のみが人間を特徴づけるわけではない、とヒュームは言う。家族というもっとも原初的な集団においても道徳はごく自然な形で現れるからだ。人間は利己心だけでなく「寛大さ generosity」もまた自然に持ち合わせていると言うべきだろう。事実、「自分の財産の大部分を妻の楽しみごとや子供の教育のためにさき、

12) この理論に従えば、人間だけでなく、動物においても（弱い形であれ）社会は存在するということを意味しよう。「動物は人類が持つ関係と同じ関係を相互に持つことができる。それゆえ、もし道徳性の本質がこのような関係に存するとすれば、動物も同じ道徳性をもつことができるだろう。」(Ibid., p.468. 前掲書, 31頁.) 動物世界においても自然的同感が、つまりはもっとも原初的な義務が存在する。

13) Ibid., p.478. 前掲書, 46頁。

自分自身の用途や個人的な娯楽のためには最小の取り分しか残しておかない、  
 ということをしない人間はほとんどいない。<sup>14)</sup>

だが、他方で人間の愛情は「偏向している partial」とヒュームは言う。確かに私たちはごく自然に自分の周辺にいるものに愛着を覚え、彼らのために寛大であろうとする。だがその対象は社会全体からみれば明らかに小さな一部でしかない。すでに確認したように、共感はずしも目の前の他者にだけ向けられるわけではなく、遠い他者に対しても向けられる。だが人間本性は、どうしても遠い他者よりは近くの家族や友人たちを偏愛するものだ、とヒュームは述べる。「各人は、自分以外のいかなる一人の人物よりも自分を愛し、他人を愛する場合でも関係ある者や友人に大きな愛情をい<sup>15)</sup>だく。」見知らぬ他者よりは苦境に立たされた友人を救うのが、人間のごく自然な振る舞いである。人間は共感する動物であると同時に偏愛する動物なのだ。この点に、ヒュームのモラリストとしての優れた一面を見ることができよう。

ともあれ、こうした人間本性の偏愛、つまりは感情の不均等な配分は、人間の道徳性に限界を画することになるであろう。いままで見てきたように、偏愛は一方では人間の自然的な規則や規範を生成する。もし人間に我が子を偏愛する性向が存在しなければ、子供を放って遊びにいく親は誰も非難されない。だが他方で、より広く社会の人間交際を念頭においた場合には、こうした偏愛はかえって私たちの結びつきを阻害するであろう。人間の道徳性は、もしそれが自然的な基礎にのみとどまるものであれば、その範囲は自らの家族や友人たちまでに制限されてしまうのである。したがって、もし世の中に「自然」の規則しか存在しなかったとすれば、社会は小さな諸部分の不安定な寄せ集めでしかない。

このことを「共感」の観点から見てみよう。先に見たように人間は「共感」によって他者と想像的に結びつき、そのも<sup>16)</sup>とで「一般的な観点」から道徳の善悪についての感覚を得る。例えばいま、ある土地がどちらに所有するかについ

14) Ibid., p.487. 前掲書, 59頁.

15) Ibid., p.487. 前掲書, 59頁.

て争いあう二つの集団があるとしよう。それを判定する者が「一般的な観点」にたつとすれば、その争いについて冷静な判断を下すことも期待できる。もしどちらかにきわめて仲の良い友人が含まれていたとしたらどうであろうか。あるいは当の本人がその争いの当事者であったらどうであろうか。もちろん、そのときでも公正な立場に立つ可能性はあり得るものの、確実にそうであるとは限らない。このとき偏愛という人間の自然な傾向性は、自然的規則とは別の原理によって「矯正 correct」され「抑制 restrain」されなければならないであろう。<sup>16)</sup> 言いかえると、人間本性のもっとも基本的な能力である共感<sup>16)</sup>は、自然的な愛情のもとでの共感（自然的共感）から、より見知らぬ他者に対しても公平であるような共感（一般的共感）へと拡張されなければならないのである。

ここで「人為」の規則が登場することになる。こうした規則は正義や「一般規則 general rule」とも呼ばれ、社会生活にとって不可欠なさまざまな規則がその中に分類される。ヒュームが挙げているのは、所有、約束、礼儀、服従（忠誠）、貞操…などであるが、もちろんこれだけにはとどまらず、文明社会の無数の義務がその中に含まれるであろう。これらの規則は人間の自然的な規則や義務とは区別して考えなければならない、とヒュームは言う。なぜなら、自然の規則は人間の偏愛と切り離せないからである。親の子への義務は、自然の義務である。したがって私たちはこの義務に違反したものを非難する。だが逆に、公の場であるにもかかわらず親が子を最厚しすぎるのを見てもやはり非難するのである。このとき私たちの中には、単に自然の義務とは別の義務が与えられていると言わざるをえないであろう。これがヒュームのいう「人為」の規則、文明の規則である。偏愛に見られる情念の自然な運動は、社会の発達の中で考案されてきたこれらの義務によって矯正されるのだ。

とはいえ、こうした矯正や抑制は、人間本性に反するものではないし、また常に意志による監督を伴わなければならない、という性質のものでもない、とヒュームは言う。「これらの抑制は感情に対立するものではない。もし反対なものであるとすれば、そもそも抑制などということさえ起こらないだろうからである。

16) Ibid., p.480. 前掲書, 48頁.

この抑制はただ、感情の無謀で過剰な運動に反対なだけである。<sup>17)</sup> これまで見てきたように、契約説の利己的な人間像とは異なり、ヒュームの間人像においては、人間の道徳性は自然的な基礎を持つ。社会の拡張にともなって案出されるさまざまな人為の規則は、そうした人間の自然的な本性を制限するものというよりも、むしろより安定的なものにするためにこそ案出されていると言うべきであろう。このとき人為の規則や義務は、ほぼ無意識のうちに情念の「無謀で過剰な運動」を抑制しているのである。だが何によってであろうか。

4.

ここでヒュームが注目するのが、習慣の働きである。ここでもヒュームは、契約説に対して批判的である。人為的なものであることと、契約によって作られたこととの間には無視できない違いがある。これが「黙約／社会的慣習 convention」の議論である。<sup>18)</sup> ヒュームが挙げている小舟の例はあまりにも有名だ。お互い見知らぬ二人が小舟を漕ぐ場面を想起してみよう。契約がなければこの二人は櫓を動かすことができないであろうか。そうではない。言葉を交わさなかったとしても、反復を繰り返す中で、お互いの動きにお互いが同調しあうことによって、二人の櫓の動きはぴったりと合ってくるに違いない。これがヒュームの言う「黙約」である。前節ではこのことを「人々」の習慣と呼んでおいた。人為の規則は、「人々」の習慣にその基礎を持つのである。

ここに、習慣から道徳を説明するヒュームの視点がある。例えば所有の規則を見てみよう。他人の所有物を理由なく奪ってはならない、というのは社会である以上、どの社会でも持っている道徳原理である。私たちがこの規則を守るのは、そう契約したからではないとヒュームは言う。私たちが人のものをみだりに奪ったりしないのは、「人々」がそうしているからに他ならない。だからこそ、私は他人のものを奪ってはならないと感じる、というのである。そう感じる本性は「陶冶されない本性 uncultivated nature に見いだそうとしても無駄である。<sup>19)</sup>」人為の規則は、人間の自然的部分ではなく、陶冶された部分にその

17) Ibid., p.489. 前掲書, 62頁.

18) Ibid.. p.490. 前掲書, 63頁.

基礎を持つ。すなわち文明の高度な規則は、習慣への順応を通じて、私たちの精神に内在的な仕方で作作用するのである。したがってヒュームにとって道徳感覚の進化は、社会の文明化と相即的に捉えられるのである。

人間は共感する動物であると同時に偏愛する動物でもある、というのがヒュームの人間論であった。文明の規則が発達しないうちは、道徳性はまだ不十分なものととどまるであろう。人為の規則は、まさにこうした人間の二重性のもとで要請される、とヒュームは考えた。つまり愛情や友情によって結ばれた「自然」の道徳空間の外側にいる他者に対してまで、道徳性は拡張されなければならない。文明の諸規則は、人間の道徳性の自然的な限界を超えて、より広く社会一般にまで拡張するために、文化の中で経験的に生成され、洗練され、習慣づけられてきた規則なのである。

以上がヒュームの道徳論であった。ここで改めて「自然」と「人為」を区別する意味を考えてみよう。ヒュームによれば、この二つは人間本性の二つの側面に対応している。「自然」は人間の偏愛する本能にその基礎を持つ。偏愛はきわめて強力な感情であるが、しかしそれが及ぶ領域はあくまでも見知った他者にとどまる。他方「人為」は人間の共感する能力にその基礎を持つ。私たちは自らの見知らぬ他者に対してもその感情を理解し、一般的な視点からその道徳性を判断しうる。だが次のことも考えておかなければならない。共感は、あくまで人間の想像力にその基礎を持つために、きわめて弱い感情でしかない、ということだ。

このことを別の角度から見てみよう。ヒュームは想像の語を多様な意味で用いているが、注目すべきは想像がきわめて弱々しい生気しかもたないとされていることである。一方で想像は、人間が自らの経験を超えたものの思念を可能にする。私が現に見たものではないものでも、想像によって作りだし、また理解しようとする。もしこの想像の能力がなければ、あらゆる芸術を理解することはできないであろう。空想小説を読むことができるのは、非現実の空想だと分かっていても、描かれた世界の人物を想像的に再構成することができるから

19) Ibid., p.488. 前掲書, 60頁.



である。読者は「これらの人物に深く入り込み、その行動、性格、友情、敵意を心に思い浮かべ、さらに進んでその姿形、雰囲気、人柄すら思い浮かべる。」<sup>20)</sup>これは先に見た共感の働きと同型と見て良いであろう。共感もまた想像力の働きである。しかし想像は、私たちが現実<sup>20)</sup>に経験して得た信念に比べればあくまでも弱い生氣しか持たない、とヒュームは述べる。空想小説がいかに良くできた世界として描かれているとしても、それを現実の世界と取り違えるものはない。言いかえると、私たちが現実に見た世界に比べれば、想像が与えるリアリティは弱々しい生氣しかもたらさない。想像力は、人間の感情を自由に解き放つが、しかしそこで得られる像はあくまでも「淡く弱々しいもの faint and languid」である他ないのである。

このことを道徳論に当てはめてみよう。私たちの共感<sup>20)</sup>は、それが知っている相手であろうと知らない相手であろうと関係なくその能力を発揮する。よく知っている相手であっても、またよく知らない相手であっても、相手の思考や感情を想像するのだ。この想像の能力によって、私たちは一般的な視点に立つことができ、道徳感情を働かせることができる。だが、人間の偏愛は、想像された共感に比べると遙かに強い感情を呼び起こすであろう。想像力によって得られる像は、偏愛の強い感情に比べれば、「淡く弱々しい」ものに過ぎない。本能に基礎を持つ「自然」の規則に比べると、社会を維持する「人為」の規則を支えるのは、あくまでも弱々しい感情でしかないのである。

にも関わらずそれらの規則が自明のもの<sup>20)</sup>と見なされるのは、社会が発展する過程でそれらの規則が習慣化されてきたからに他ならない。もし、何らかの理由で社会の習慣が見失われるか、または習慣を大きく変えるような出来事が起こった場合には、義務や規範もまた見失われることになるだろう。社会はふたたび小さな部分の寄せ集め以上のものではなくなるのである。だからこそ、文明を維持するさまざまな規則は、「人為」のものとして捉えられなければならない、したがってさまざまな制度—所有、婚姻、国家、商業…—を通して遵守され維持されなければならないのである。

20) Ibid., p.98. 「人性論(二)」, 162頁.

### Ⅲ. 積極的な社会構想

#### 1.

以上の検討から、ヒュームの道徳論や規則論の文明社会論的な意義をあらためて確認することができよう。これまで見たようにヒュームは人為の規則を、人間の自然的限界を超えて人間本性の道徳性（共感）を社会全体にまで拡張するための手段と捉えていた。ここで共感の拡張が意味するのは、あくまでも道徳的な一般化が見知らぬ他者へと及ぶことを指すのであって、自然的情愛の範囲が拡大されることを意味するわけではないことには注意が必要だ。さまざまな人為の一般規則が存在したとしても、私たちの偏愛は消え去ることがない。いかに発展した社会といえども、私たちの「自然的情愛」の範囲はあくまでも私たちの家族、友人に限られることに変わりはない。共感の拡大とは、あくまでも社会の想像的な統合の拡張<sup>21)</sup>なのだ。

ドゥルーズはその卓抜したヒューム論（『経験論と主体性』）の中で、ヒューム思想の本質を社会についての積極的／肯定的なアプローチの中に見ている。彼はヒュームが、人間をエゴイズムではなく共感する動物と捉えたことを評価する。「社会の意味、社会の構造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絶対的に変わってくる。」<sup>22)</sup>もし人間がエゴイズムによって特徴づけられるなら、法や規則は、あくまでも人間本性を制限するものとして捉えられることになるだろう。法は人間の利己的な欲求を禁止し、また制裁するために制定される、というわけである。だがヒュームのように、人間を共感する動物として捉えると話は一八〇度変わってくる。規則は、人間の共感をさらに拡張し、社会を小さく狭い範囲からより大きな範囲へと拡張する「積極的な手段のシステム」として捉えられることになるからだ。ヒューム

21) したがって社会的な結合は、家族的な結合の拡張ではない。家族的な結合—家族、企業その他の組織—とその下で働く偏愛は、社会が拡張しても解消されることはない。社会全体は、諸部分の足し合わせではないのである。社会が拡張するとは、社会の小さな部分はそのままに、習慣によって与えられる規則の発達によって想像的に統合されることを意味する。

22) ドゥルーズ、木田元他訳、『経験論と主体性』、河出書房新社、2000年、37頁。

にとって規則とは、社会を積極的に維持し、また拡大するための手段として捉えられていたのである。

こうしたヒュームの着想の中に、本稿が探究する文明社会論の出発点がある。もう一度ヒュームの社会契約説批判を取り上げて考えてみよう。言うまでもなく契約説は近代初期のヨーロッパにおいてきわめて盛んに論じられた社会理論である。それは、人間相互の契約によって、自然状態から社会状態（市民社会）へと移行することを論証する学説である。ホブスは、自然状態においてはいかなる意味でも自己の生命や財産が守られないとした上で、自らの安全を獲得するために主権者と契約を交わし、主権者に自らの権限の一部を委譲することによってはじめて市民的自由を享受できると考えた。

ヒュームはそのテキストの中で繰り返しこの仮説を攻撃している。人々が互いに争い合う自然状態はいまだかつて存在したことがないし、歴史をいくらさかのぼっても、人間が社会をつくらずに存在していたことは確認されない。たしかに戦争や内戦は過去にも存在したし、今も存在するが、だからと言って人類がいつ何時も戦争状態に置かれていたわけでもない。人間は有史以来、つねに社会をつくってきたのであり、人間は社会を作る存在である、というのである。

こうしたヒュームの反論は、ただそれだけを取り出してみれば、さほど有効な反論とも思えない。というのも、社会契約説は、人民の契約があくまでもフィクションでしかないことを前提としているからである。ホブスにとってもロックにとっても、自然状態は現在の秩序がなぜ成立したのかを想起するために必要な仮定であった。したがって自然状態が歴史的に存在しないとするとヒュームの批判は、社会契約説に対する内在的な批判ではありえない。むしろ、ヒュームは社会契約説とは別の視点からの社会秩序へのアプローチを切り開いたと言

うべきであろう。<sup>23)</sup> 自然社会においても道徳秩序が存在するとしていたことから  
 23) ロザンヴァロンは、このことを十八世紀西欧に生じた自由思想の転換として描いている。十八世紀以前の政治思想家にとって説明すべき問題が「社会成立」であったのに対し、ヒュームやスミス以降の社会理論家にとってのそれは「社会調整」であった。ヒュームやスミスにとって説明すべきは「秩序がいかに成立するか」ではもはやなく、「社会をいかに調整するか」にこそあった。ここに政治学的な問題構成が経済学／社会学のそれへと変化する転換点があった、と言う。P・ロザンヴァロン、長谷俊雄訳、『ユートピア

も明らかなように、どんな原初的な社会においても秩序は存在する。文明社会とは、規則の発達を通じて秩序がより拡張され、また統合された社会である。ヒュームが問題にしたのは、社会秩序のこうした連続性である。つまりヒュームにとって説明すべきであったのは、秩序の成立ではなく、すでに存在する秩序が、どのようにしてより高次の秩序へと移行するのか、であったと見なすことができよう。ここには視点の転換がある。人間の経済的な関係や社会的な関係の高次化する過程を捉えようとする、社会理論の萌芽がここにはある。アレントは契約説を社会の「始まり beginning」を説明する政治学の議論として評価したが<sup>24)</sup>、それに倣って言えばヒュームの社会理論は、社会の「過程 process」を説明する社会学／経済学の議論であったと定式化することができるであろう。

## 2.

このことを、別の角度から見てみよう。先に対比して論じたように、社会契約説の人間・社会像とは異なり、文明社会論の人間・社会像は、習慣によって与えられる規則を、社会を拡張した発展させるための積極的な手段と捉える。ドゥルーズは、契約説によって説明される「法」とヒュームによって説明される「制度」とを対比して次のように述べる。「制度は法のような制限ではなく、活動のモデル、真の企て enterprise、考案された積極的な手段のシステムである。<sup>25)</sup>」法が人間の欲求を禁止する消極的な手段であるのに対して、規則に基づく行動様式としての制度は、人間の満足を総体的に高めるための積極的な手段である。習慣によって与えられる規則は、情念の「無謀で過剰な運動」を矯正することを通して、社会を道徳的に安定させ、社会の活動を活発なものにすることによって各人に利益をもたらすのである。このことを以下、所有と会話の二つの点で具体的に見ていくことにしよう。

人間の経済活動を駆動するのは、人間の「獲得愛 love of gain」であるとヒュー

「ア的資本主義」、国文社、1990年。

24) アレント、志水速雄訳『革命について』、ちくま書房、1995年、24頁。

25) ドゥルーズ、前掲書、49頁。引用にあたっては英訳を参照した。"Empiricism and Subjectivity", (Columbia University Press, 1991), p.45.

ムは言う。「獲得愛」はそれ自体としてはきわめて望ましい情念である。生活の財貨を獲得しようとする活発な性向なしには産業も勤労も生じないであろう。だが、自然が与える恩恵はあまりに少ないという事情のために、人間の獲得愛は、ときに「食欲」へと転化されるとヒュームは言う。つまり他人のものを奪ったり、自分のものであると不法に考えたりする。一般規則は、情念の食欲を抑制する。すなわち文明の進展は、所有の規則を発達させることによって、他人の所有を不法に奪ったり、許可なく勝手に転売したりする情念を自然に抑制するのである。そうすることによって、各人は自らの経済活動に専心できるであろう。所有や約束の規則や義務によって、見知らぬ他者との間の交流も安定的なものになり、したがって経済的な交換もまた活発になるのである。文明の規則は、食欲（や暴力）に導かれる情念の一時的で直接的な運動を抑制することを通じて、社会の間接的で迂回的な満足を得るためにこそ、考案される。これを公共的利益と呼ぶなら、公共的利益は文明の諸規則が維持されていることによってはじめて可能になるのである。

同じことは、会話における作法、すなわち礼儀の規則 (rules of good-breeding) についても当てはまるであろう。作法は文明の規則の中でもっとも重要なものの一つである。先にも見たように、人間の情念の運動は、人間交際の中で生み出され、また変化する。そこでは、自分が誇らしく思うことは、相手を卑下させ、相手が誇らしく思うことは自分を卑下させるであろう。こうした自尊と卑下、愛情と憎悪の交錯の中に、会話の本質があるとヒュームは考える。だが人間の財産や才能の持ち分は平等ではないので、過剰な自負心の表明は羨望や嫉妬のもとである。このことをヒュームは共感のもとで働く比較の原理として説明している。「われわれは、偉い人や自分より優れた人の前に出ると、自分自身が非常に下がったように見える。<sup>26)</sup>」こうした比較の原理によってもたらされる自卑は、相手に対する尊敬や賞賛の成分であると同時に、嫉妬や憎悪の成分でもある。もしここで一方が自尊を過度に強調したなら、他方は嫉妬や憎悪の感を強くするであろう。だからこそ、社交においては、礼儀や礼節の作法が必要と

26) Hume, "A Treatise of Human Nature", p.595『人性論(四)』, 213頁。

なる。<sup>27)</sup>作法は、人々の「自負、自尊 pride」の対立を防止し、人間交際を双方にとってより快適なものにするために案出される文明の規則である。そこでは「もし自負を心に抱いたとしても、外面は公正でなければならず、すべての行為や振る舞いにおいて謙遜と相互敬意を表さなければならない。あらゆる場合に他人を推挙するよう心がけなければならないし、たとえ他人が同等なものであっても敬意をもって取り扱うよう心がけなければならない、自分が抜きんでていないときは、仲間内で自分がもっとも価値のないものであるよう見せるよう心がけなければならない<sup>28)</sup>」のである。礼儀は、自負心の過剰な表現を抑制する規則であるのだ。

自負心の対立は争いの種になるとしても、自負心それ自体は否定されるべきものではない、とヒュームは言う。「当然な程度の自負ほど、人生の指導にとって有用なものはない…自負は自らの値打ちを気づかせ、あらゆる企画や事業にあたって自信と保証を与えてくれる。<sup>29)</sup>」こうした自負心を、ヒュームは「名誉愛 love of fame」と呼びかえている。作法は、単に外面的で虚礼的なものではなく、虚栄心をうまく抑制することで、成功者により多くの尊敬と賞賛を与え、真の意味での名誉をもたらしするために必要な規則なのである。もし、作法の規則がなければ、自負は直ちに他者の嫉妬を呼び、成功者の名誉は虚栄と取り違えられるであろう。だからこそ文明社会においては、会話の作法を発達させてきた。虚栄という情念の一時的な欲求が抑制されることで、人々の社会的な評価を公正なものになり、人々が名誉を求めて自らの事業に専心する活力が付与されるのである。

以上で明らかのように所有の規則も礼儀の規則も、人々の過剰な情念を制限することを通じて、人々に道徳的な安定をもたらし、そのことによって社会の「企画や事業」を活発なものにする上で不可欠の役割を果たす。つまり貪欲や虚栄という一時的で直接的な欲求を抑制する義務の遵守を通じて、社会はいつも

27) 後に『道徳原理探究』の中で、「作法 good manners」に加えて「機知 wit」を社交の規則に付け加えている。“Hume’s Enquiries”, (Oxford, 1975), p. 262.

28) Ibid., p.598. 前掲書, 218頁.

29) Ibid., pp.596-7. 前掲書, 216頁.

恒常的で持続的な満足を得るための基礎を持つ。言いかえれば、規則の発達によって、文明社会の人々は自らの利益—財や名誉の獲得—に専心できるのである。

### 3.

これまでの議論を振り返っておこう。ヒュームの道徳論を読み解く中で私たちは、文明化が一方で社会におけるさまざまな「人為」の規則の発達を、他方では規則が習慣を経由した人々の道徳感情の発達をもたらすことを見てきた。社会的結合が維持され、文明社会は、原初的な社会に比べてより複雑な規則の体系を持っている。このことは同時に、人々の道徳感覚—規範感覚や義務感覚が高度に洗練されていることを意味しよう。

だがこれらの規則はあくまでも「人為」のものでしかない、ということを変更して思い起こしておこう。規則は、社会の秩序がより高次化していく上で人々が案出した手段である。だがそれはあくまで人間の想像力によって支えられたものであるため、その基礎は脆い。人間の偏愛はきわめて強力な感情であるために、それを矯正する規則の働きはしばしば見失われる。ここに、道徳を感覚から説明することの重要な意味がある。時に視覚が遠いものと近いもの大きさを混同してしまうように、道徳感覚もまた心理的な距離によって公正さを失ってしまう。だからこそ文明の規則は、単に感じられるのみならず、積極的に維持され遵守されなければならないのであった。あえて「人為」という言葉が強調されるのも、そのためである。市民生活を支える人為の手段としての規則や義務が見失われるとき、社会の秩序は著しい混乱に陥ることになるであろう。

だがなぜ規則は見失われるのか。言いかえると、なぜ文明社会は野蛮化するのか。

30) ハイエクは、『法・立法・自由』の中でこうした「自然 natural」と「人為 artificial」の区別は無意味であると主張し、「自然 natural」と「設計 designed」の区別こそ重要であるとした。ここには設計主義と対比した自然主義の主張がある。だが本稿の立場はハイエクとは異なり、自然と人為の対立にこそ意味があると考え。というのは、文明の野蛮化は、諸規則の人為性が見失われることによって生じると考えるからである。後の議論で、こうした規則が単に習慣によってではなく、人間の知性の働きによって、また国家や政治社会の働きによって維持されるものであることを確認するであろう。いずれにせよハイエクの議論は、設計主義の批判に力点を置きすぎるあまり、素朴な自然主義へと傾斜しすぎているように思われる。(ハイエク、『法と立法と自由I』, 春秋社, 1987年, 30頁.)

このことを次にパークの議論を参照することで見ていきたい。