

18世紀英国道徳哲学の幸福論的転回の一断面⁽¹⁾

奥田 太郎

はじめに

現代において幸福は、統計的分析の対象となりうるよう定量化され、経済的指標に並んで国家の豊かさを示す新たな指標として位置づけられようとしている。そこで扱われる数値は、個々人の主観的な幸福の度合いを集計したものだが、それが国家の豊かさを示す目的で算出されたものであるからには、単に調査時点での状況を報告しているにとどまらず、より大きな豊かさを目指してその度合いを改善するための操作への意図がそこに含意されていると考えられるだろう。私の幸福は第一に私のものであるはずだが、こうした現代的な幸福観は、国家繁栄のための幸福として私の幸福を全体の数値向上につながる変数の一つへと縮減させ、国家の幸福度に従属するものへと変質させうる。歴史上、個々人の財を国家のために収奪することが数多く行われてきたのは周知の事実であるが、現代においてはついに個々人のささやかな幸福までもが国家のために収奪されかねない状況にあるとも言われうる。他方で、財のストックとフローではなく個人の主観的な幸福度に着目する以上、むしろ国家は今後、その成員一人一人の実質的な福利を度外視しては立ち行かない段階に移行するのだとも考えられるかもしれない。

こうした幸福のありように対して棹差すにせよ抗うにせよ、私たちが生きるこの時代において通用している幸福をめぐる言説の内実に迫るには、幸福なるものが負ってきた思想的・哲学史的背景を知っておくことが有益である。幸福という概念は、確かに古今東西遍く語られ続けてきたが、その概念史は存外に断続的で、ひとつつながりの絵を成すとは言い難い。上記のような現代的な幸福観の源流を辿るとすれば、どのあたりにその分水嶺を見出すことができるのだろうか。本稿では、その一つが18世紀英国の道徳哲学の展開に存すると想定し、現代の幸福観の成立がいかなる意味で不可避のものであったのか、また、いかなる点で批判的検討を要する問題を抱え込んでいるのかを明らかにする手がかりを得たい。

そこで、本稿では以下のように論述を進める。まず、18世紀は、どのような意味で、幸福

(1) 本研究は、JSPS 科研費 25370026, 25370083 の助成を受けたものである。

論の転換期として捉えうるのかを論じる。次に、18世紀のイングランドおよびスコットランドの哲学者たちが取り組んできた課題に触れつつ、とりわけ道徳感覚学派と称される哲学者たちが幸福に関わる理論的発明を通じて道徳哲学をどのように変化させたのかを示す。さらに、そのなかからデイヴィッド・ヒュームの所論をその結節点として取り上げ、18世紀英国における道徳哲学の幸福論的転回が19世紀以降の幸福をめぐる言説のありように与えた影響と継承されえなかったものとを明らかにしたい。

1. 幸福論の転換期としての18世紀

現代の幸福論の原型はいつ頃誕生し、どのような変遷を経て現在の形に到ったのか。たとえば、20世紀前半にフランスで活躍した文学史家ポール・アザールは、18世紀を幸福論の地殻変動期と位置づける。アザールは、英国の詩人アレクサンダー・ポープの遺作『人間論』からの一節、「おお、幸福！我々が存在の究極にして目的！／善、快楽、安逸、満足、汝の名が何であれ！」(Pope 1799, p. 29)を引き合いに、18世紀ヨーロッパにおける幸福論の変容を次のように語り起こしている。

あらゆる真理のうちで、またあらゆる技芸のうちで重要なものは、我々を幸福にするのに役立つものだけである、いかなる哲学といえどもつまるところ我々を幸福にする有効な手段たりうるか否かという点にある、要するに義務は一つ、幸福になるという義務があるだけである(……)。人々は幸福の追求を詩にうたった。これこそ新しい時代の^{グラー}聖杯であった。(アザール1987、18頁)

「美しい詩を書くためにはまずもって美しい主題が必要である」というヴォルテールの忠告を受けたエルヴェシウスが探し求めた主題こそが、自分の幸福と人類の幸福であった、と指摘しながら、アザールは、18世紀ヨーロッパの文学において幸福が重要なテーマとして盛んに描き出されていた様子を明らかにしていく。

そこで示される幸福論の転換とは、アザールの叙述に基づき整理して言うならば、幸福の世俗化、現在化、定量化(算術化)、主題化、脱道徳化という仕方でまとめることができるだろう。こうした変化が決定的な仕方で生じたのは、18世紀ヨーロッパであったというわけである。そこにあっては、哲学もまた「実践によって導かれねばならなかった。哲学はもはや人間を幸福にする手段の探究以外のものであってはならなかった。」(アザール1987、26頁)もちろん、幸福の手段としてではない仕方で紡がれた哲学的言説も実際には数多あったであろうが、当時の文筆家たちが幸福を語ろうとする熱気はそれほど大きなものであったということであろう。そうした幸福への熱狂の帰結としてアザールは18世紀ヨーロッパにおける幸福の脱道徳化を次のように指摘する。

要するに、幸福は権利となり、権利の観念が義務のそれにとって替わった。幸福はすべての知性ある存在の目的であり、彼らのあらゆる行為が到達すべき中心であり、第一の価値であり、私は幸福になりたいという定言が、すべての立法体系、すべての宗教体系に先んじる法典の第一条となったので、人びとはもはや自分が幸福に値する存在であるか否かは問わず、自分の権利である幸福が獲得できるか否かだけを問うた。〈私は正しいか〉のかわりに、〈私は幸福か〉という問が取って替わった。(アザール1987、26頁)

自分が幸福に値するか否かを神に向かって問い続け、日頃の自分の行いを査定することが求められていた状態から、自分が幸福かどうかを端的に世俗的に問い、日頃の自分の行いが自分に幸せをもたらすように調整することが求められる状態へと、幸福の道徳的な位置づけは大きく移行することになったのである。

この移行は、自由思想家の幸福論にも顕著に見られる。たとえば、18世紀フランスの代表的な唯物論者ジュリアン・オフレ・ド・ラ＝メトリーは、反ストア主義の論考「反セネカあるいは幸福論」(La Mettrie 1996)において、幸福を、個々人が快適と感じる身体的な一時的状態として、倫理的なものから切り離して規定し、そのうえで、幸福は教養ある富者のみならず無知な貧者にも開かれている、という幸福の平等論を説いている。また、北米大陸にて1776年に採択された「アメリカ合衆国独立宣言」における「幸福を求める権利」にもその動向を看取することができる。

他方で、ケンブリッジの政治哲学者レイモンド・ゴイスもまた、18世紀後半のヨーロッパは、幸福をめぐるその前後の時期とまったく異なっている、と指摘している(Geuss 2002、pp. 19-22)。ゴイスによれば、「幸福は、ヨーロッパにおける新たな観念である」というサン＝ジュストの言が意味するのは、フランス革命こそが、社会政策として財の再配分を導入する理由に人びとの幸福なるものが用いられた最初の機会であった、ということである。それ以前のキリスト教的伝統では、幸福は、地上の幸福と天上の幸福の二種類があるとされ、これらの幸福が両立可能であるには、地上の幸福が天上の幸福に従属すると考えられねばならなかった。それに対して、18世紀後半のフランスにあっては、幸福がそれ自体として公的な営為を実施する根拠とされていた点で、まさにサン＝ジュストの言うように「新しい」というわけである。こうして天上の幸福への従属関係を断ち切られた地上の幸福は、個人の幸福(あるいは、私的な幸福)と集団の幸福(あるいは、公的な幸福)という新たな二分法に基づく問題に直面することになる。すなわち、社会集団としては集団の幸福の実現が最重要課題となるが、この集団の幸福が、個人の幸福を総計したものであるのか、それとも、個人の幸福に還元することのできないものであるのか、という問題である。

この問題は、倫理的にはまさにジェレミー・ベンタムら功利主義者たちが正面から取り組んだものであり、また、フランス革命を思想的に支えたジャン＝ジャック・ルソーの取り組んだ哲学的主題でもある。確かにベンタムもルソーも18世紀に様々な著作を公表しているが、

しかし、多くの継承者と社会的受容を経てその影響が本格的に形を成して現れるのは、19世紀においてである。なお、本稿の目的は、現代的な幸福論を導いたと思われる19世紀的な幸福論のその手前にある分水嶺の発見にあるため、ベンタムとルソーについては、考察の射程には入れながらも、必要以上に踏み込んで論じないこととしたい。

ここで私が捉えておきたいのは、18世紀のもつ幸福論の分水嶺としての特徴である。すでにアザールやゴイスが一定程度示してくれているが、次節にて、もう少し別の角度から、17世紀から19世紀までの大きな流れのなかで、18世紀幸福論の特徴を捉え直してみよう。

2. 近代幸福論の変遷と18世紀幸福論の特徴

17世紀から19世紀にかけて幸福概念の役割がどのように移り変わってきたかについては、社会学者の遠藤知己による論考（遠藤1992）が明晰なビジョンを提供しているので、その肩に乗って、その大きな流れを把握しておこう。

遠藤もまた、ヨーロッパにおいて幸福が人間の権利として声高に語られ論じられ賞賛されるのは18世紀が最初であったと指摘している（遠藤1992、139頁）。ただし、遠藤が目にするのは、記号としての幸福がどのように機能していたかである。

〈幸福〉という記号の許に、権利上個人の内面に属することが言説化され、公共化される過程がそもそも重要であって、その場その場で〈幸福〉の指向対象として何が立てられているかということには、それほど新奇さはない。（……）例えば「国民の健康を保全し増大することが社会の幸福なのだ」という19世紀的な社会政策の言説から、愛の結末を〈幸せ〉な結婚の成就という形で祝福する、18世紀に発見され現在でも反復的に消費される narrative に至るまで、〈幸福〉は制度の編制（家族・福祉・消費システム……）に関わりながらも、その制度に対してあくまでも形容詞的に振る舞う記号なのである。（遠藤1992、138頁）

ヨーロッパ世界における幸福論の変遷を見るとときに重要なのは、具体的に何が幸福だとみなされてきたかという幸福概念の指示対象というよりむしろ、幸福の機能としての振る舞いを規定する時代の思潮や制度のありように着目することだ、というわけである。

そうした視座から遠藤は、17世紀前半に英国を席卷した「世界の衰亡（corruption of the world）」論に言及し、それが、不幸を原罪から実際の世界に引き摺り出し、世界秩序が喪失する感覚を人びとにもたらしたことを指摘する。これによって、世界のなかで個人はばらばらである、という感覚を人びとがもつに到り、世界は不幸で満ちているというネガティブな幸福論が幅をきかせるようになる。そうしたなか、人間自身の内部に世界秩序をもたらす原理を見出そうとする人間学が17世紀後半に現れ始める。遠藤は、この人間学の変遷に注目する。（遠藤

1992、139-140頁)

17世紀の人間学では、情念という概念がきわめて重要であり、それこそが人間を突き動かす人間自身の内部にある運動原理だと考えられることになる。情念は、快楽と苦痛というベクトルをもつものとして扱われ、それをいかに制御するかが社会秩序形成の鍵を握ると考えられた。この時点で、幸福は快楽と置換可能なものとして捉えられており、快楽をもたらすことこそが人びとの幸福であるという幸福論を成立させることになったのである。しかしながら、17世紀においてはまだ、幸福論が爆発的に人びとの関心事となることはなかった。その理由は、遠藤によれば、「18世紀の人間学は、17世紀のそれには認められないある論理的変形というか成熟がなされている」(遠藤1992、142頁) からだということになる。

17世紀の人間学には、ばらばらになった個人の内部に社会秩序をもたらす根本原理を見出すという使命が課せられていた。それゆえ、情念に満ちた自分自身の内面を存在論的に肯定し、かつ、それを言説化することで共有可能なものとする必要があった。その必要に応えるべく、反省する主体と反省される客体とに二重化された仕方で自己を把握するという認識論の試みが生じてくる。情念に狂う自己は客体として、主体としての自己によって言説化されることになる。しかしながら、主体としての自己によって把握対象とされる客体としての自己がいかなるものであるのかは、主体としての自己が制御できるものではない(主体としての自己は客体としての自己の外部にあって、その内部に入り込むことは構造的に不可能である)ため、自己の内面の言説化は終わりのない作業となる⁽²⁾。結局のところ、人間同士にあっては、自己についても他者についても本当のところは何もわからない、ということである。17世紀の人間学は、その使命ゆえに、こうした陥穽を避けることができなかった。(遠藤1992、142-143頁)

ところが、18世紀に入り、こうした陥穽からの脱出に大きな役割を果たしたのが「幸福」であった、と遠藤は論ずる。すなわち、幸福こそが、存在者の内面の存在論的肯定と、内面の終わることのない言説化とを接合する装置として18世紀において機能したのである。ここに、17世紀と一線を画する18世紀固有の幸福論が社会秩序形成の人間中心的原理として成立することになる。

内面の存在論的肯定とその言説化を接合する際に大きな役割を果たしたのは、他者の感情そのものに対する感受性(sensibility)である。この感受性は、人間の内部にありながら、他者への指向性を有する特異な性質であり、人びとは、そうした感受性すなわち「共感」あるいは「同情」を介して、他者との間に「幸福」を流通させる。なぜこうした自他間の幸福の流通が17世紀人間学の陥穽を克服することになったのか。遠藤は次のように述べる。

(2) こうした自己をめぐる認識論的な問いは、近代哲学全体が取り組んできた巨大な問題系である。たとえば、デイヴィッド・ヒュームがその哲学的名著『人間本性論』において苦闘した自己の同一性の問題もまた、このような試みの文脈のなかで捉えることができるだろう。なお、遠藤は、この種の自己の認識論の陥穽が典型的に現れた論者として、道徳感覚学派の祖とされるシャフツベリを挙げている。

ここで注目すべきことは、他者の〈幸福〉に注目し、共感することで自己もまた〈幸福〉になるという、17世紀には認められない新しい論理である。これこそが〈幸福〉の流通を可能にしたのだ。すなわち、個人の内面を肯定し、共感という論理でおのおのの内面を連動させることによって、自己を語るという、あの再現〔原文ママ〕のない過程を、〈幸福〉という一つの場へと停止させることが、これによってもたらされたのである。(遠藤1992、144頁)

こうして幸福は、人間の内部にある原理、すなわち、人間本性に社会秩序維持の原理を見出す試みのなかで、個々の人間の間を流通し互いに交換され、自己に関する語りをそこで止めるものとして一躍脚光を浴びることとなった。18世紀において幸福はもはや彼岸にあるものではなく、自分自身が自ら探求するものへと変貌を遂げ、やがて幸福という語は、世俗的な共通言語として人口に膾炙したのである。さらに、アダム・スミスの「公平な観察者」の概念が導入されることで、感情の表明や共感に正しいものと誤ったものの区別が設けられ、誤った共感の道徳的な禁止という幸福交換のルール化を通じて、「内面の原理は社会とダイレクトに重なり合う」ことになる(遠藤1992、146頁)。

以上のように、18世紀の幸福論では、個々人の幸福の交換の結果として社会全体の幸福が直接的に生ずるとされ、そのように個人の幸福と社会の幸福を同じ資格のもとに語ることを可能にせしめるのが、第一原理としての人間本性(共感と公平な観察者)であった。しかし、19世紀に差し掛かり、この理解図式は大きな変容を被ることになる。遠藤によれば、

18世紀の道徳哲学においては、人間本性(human nature)の概念が、個人の〈幸福〉と社会の〈幸福〉を、同一資格で語ることを可能にする第一原理であった。19世紀にも人間学は当然存在するが、もはやこのような超越性を帯びたものではない。人間本性は(……)外界(社会)の従属関数にすぎない(……)少なくとも(……)人間本性が独立変数であるという議論は存在しない。19世紀以降は、〈社会〉が圧倒的な実在感を帯びて表れる。まさに社会学の時代なのである。(……)19世紀社会は、自らが一つの〈社会〉であることを強迫的に確認して回る身振りを繰り返すことになる。(遠藤1992、148頁)

このようなグランドセオリーの組み替えを伴って、19世紀における幸福論は、18世紀における幸福論から大きく変容することになる。遠藤はその変容を次のように表現する。「一方ではそれは交換過程から切り離され凝固する——それは何か目に見える存在を表示する指標(indicator)となる。他方ではそれはさまざまな装置を媒介して社会内に散布され、そのことで社会的な実体性を帯びる。」(遠藤1992、148頁)この変容を実際に代弁したのが、功利主義者および博愛主義者(philanthropist)であった。

たとえば、ベンタムの狙いは、幸福によって社会を可視化することであり、様々な社会制度

の改革を通じて社会全体の幸福を最大化することである⁽³⁾。この試みは、「〈幸福〉を有限な資料を指示対象として語り得るといふ強い信憑と、そのことによって〈社会〉を計算し、測定し、改良しようという投企への眼差し」によって下支えされていたのである。(遠藤1992、149頁) 他方で、博愛主義者の言説には、「貧民の〈幸福〉のために、そして社会全体の富の有効な配分のために、貧民の生活に介入し、視察し、教育することが必要だという視線」が含まれており、「前世紀におけるその場限りの行為の結果である慈善(……)にかかわって、彼等は博愛を標榜する」のである。(遠藤1992、150頁)

こうして、17世紀において、原罪という神学的な領域から現実世界の物理的な指示対象へと引き摺り出された不幸と、そこからの救済としての人間の快樂追求としての幸福とから形成されていた幸福論は、18世紀において、共感と公平な観察者という人間本性の原理を通じて、自他間での幸福交換という形で社会秩序を支える幸福論へと変貌を遂げたが、19世紀に到って再び、幸福と不幸は物質的な指示対象の裏付けを余儀なくされ、社会なるものに言及可能な指標として機能するに及んだのである。

ここまで遠藤の議論を整理することで17世紀から19世紀への幸福論の変遷を見てきた。もちろん、世紀ごとに区切って思潮を把握することの妥当性については限定的なものと言えねばならないのは言うまでもない。とはいえ、ここで特に注目すべき点は、遠藤が、18世紀幸福論への切り替わりにおいて重要な役割を果たした人物としてシャフツベリを、また、18世紀幸福論の確立と19世紀幸福論への架橋を果たした人物としてアダム・スミスをはっきりと名指して採り上げているということである。シャフツベリは、18世紀英国道徳哲学における道徳感覚学派の開祖であり、他方、アダム・スミスは、道徳感覚学派の完成者ともみなしうる人物である。それゆえ、18世紀英国における幸福論の展開は、道徳感覚学派の道徳哲学とともにその歩みを進めていた、という見通しを立てることができるだろう。そこで次節では、これまでとは逆に、道徳哲学の観点から幸福論について、18世紀英国に焦点を絞って考察することにしたい。

3. 道徳感覚学派と幸福

アザールは、18世紀ヨーロッパにおける道徳をめぐる言説を分析するなかで、その当時の理論家たちの多くが確実なもののみなしていたものとして、(1) 自愛心(amour-propre)は正当であるということ、および、(2) 集団の幸福なくして個人の幸福はないということ、これら2点を挙げる。(アザール1987、167-168頁) すでに見てきたように、自他の間での幸福交換を

(3) 高山裕二もまた、18世紀末から19世紀前半にかけて、立法の目的そのものが幸福の増進に、より直接的には個人と全体の利益の増進になっていくなかで、「幸福」を目的とする政治の役割が個人の幸福追求への介入を慎みつつそれを調整する機能に特化されていくことを指摘し、そこでのベンタムの重要性を説いている。(高山2013、49-50頁)

通じた社会秩序の形成・維持が18世紀ヨーロッパ幸福論の理論的到達点であったとすれば、これら2点が当時の理論家たちにとっての共通の仮説であったとしても何ら不思議ではない。言うまでもなく、(1)と(2)の組み合わせによって契約論的な社会秩序形成を説いたのは他ならぬトマス・ホブズであったのであり、18世紀の道徳哲学者たちは、好むと好まざるとにかかわらず、こうしたホブズのモチーフを無視することはできなかった。アザールは次のように述べる。

野放図なエゴイズムの鎖を解くことは問題になりえない。理性は我々をして自己の利益の追求に向かわせる自己満足を規律しなければならない。選択するのは理性である。我々の幸福とは、最高の属性によって我々がそれと分かたれている獣の幸福でもないし、我々には到達不可能な天使の幸福でもないことを、理性は教えている。理性は快楽をその質によって区別し、中庸の法に従って等級付けし、快楽の専制の恐れがあれば、すぐさまそれを放棄することを勧める。要するに、理性は依然として支配者である。(アザール1987、167頁)

ここでアザールの言及している「理性」の内実こそが、18世紀英国の道徳哲学において大きな主題であった。「獣の幸福」でもなく「天使の幸福」でもない、人間の幸福をもたらすうえで重要な役割を担うことになる「理性」と呼ばれるものとは、いったい何なのか。この問いに誠実に向き合った18世紀英国の道徳哲学者たちにとっては、本能を頭脳で統御するといった単純な図式をもとに論ずるのでは不十分であった。この問いは、人間のなかの自然としての人間本性に、社会的な秩序を維持する行動への動機づけの機能が備わっているのか否か、備わっているのであればそれはどのようなものか、という問いとして取り組まれてきたのである⁽⁴⁾。

たとえば、バーナード・デ・マンデヴィルは、自己愛着 (self-liking)⁽⁵⁾を人間にとっての基礎的な情念とし、それを政治家や道徳家たちがうまく操作することで社会秩序が成立する、と考える。マンデヴィルにおける「自己愛着」は、17世紀フランスのアウグスティヌス主義者たちが好んで用いた「自愛心 (amour-propre)」と同じく、道徳的腐敗の源泉だとみなされている (Maurer 2013, pp. 294-295)。しかし、マンデヴィルによれば、社会にとって有益で社会秩序の源泉となりうるのは、そうした自己愛着をおさえつける自己否定的な「道徳的徳」ではなく、自己愛着と完全に一致しうる「社会的徳」に他ならない。つまり、マンデヴィルにおいては、社会秩序への動機は、あくまでも人間本性のなかにある利己性に存している、ということである。

18世紀英国の道徳哲学において鋭い理論的対立にあったのは、エピクロス主義およびアウ

(4) 以下に述べる18世紀英国の道徳哲学の理論的展開は、Maurer 2013の整理図式に基づきつまとめている。

(5) マンデヴィルによる「自己愛 (self-love)」と「自己愛着 (self-liking)」の区別については、柘植2015の注12および13 (42-43頁)を参照されたい。

グスティヌス主義の採った動機の利己説と、ストア主義の採った動機の利他説との対立であった。マンデヴィルは前者の代表的論客であり、マンデヴィルのその他の理論的主張について賛同しない者たちも含めて、当時の主流は、動機の利己説の方であった。そうした情勢のなか、シャフツベリが人間本性に備わる社交性を理論化し、続くフランシス・ハチスン、ジョセフ・バトラーによってそれが擁護・洗練されることで、「キリスト教的ストア主義 (Christian Stoicism)」に基づく動機の利他説が立ち上がり、本格的な論争的となったのである。(Maurer 2013, p. 296)

たとえば、ハチスンは、人間本性における動機づけの原理には自己愛 (Self-Love) と善意の情愛 (benevolent Affection) という独立した二種類のものがあると考えた。善意の情愛とは、他者に向かい、自分の私的幸福を度外視して、他者の幸福を最終目的として欲するよう私たちを促す人間本性の原理である。ハチスンは、道徳的に振舞うよう私たちを動機づけるのはこの善意の情愛の原理であり、自己愛はそれを時に妨げ時に支えるものにすぎないと考えていた。(Hutcheson 2002, p. 136) つまり、私たちはもともと利他的な性質を人間本性として備えているがゆえに、社会のなかで協調できる、ということである。このハチスンの理論的主張を幸福というキーワードで捉え直せば、私たちは、自分の幸福を欲する動機と他者の幸福を欲する動機をそれぞれ別々に人間本性として有しており、それゆえ、自分の幸福を度外視して他者の幸福を欲することは人間である以上誰にとっても可能である、ということになる。これは、長らく神と自分の間で問題になっていた幸福なるものが、神を媒介させずに自分と他者の間で問題となりうることを示すものであり、さらに、他者の幸福を考慮することが、宗教的な課題ではなく個々人の道徳的課題となることを含意する⁽⁶⁾。

これに対して、神学的な観点をより色濃くもつ論者たちからは当然ながら反論が出される。たとえば、ジョン・クラークは、来世において神から与えられる幸福を獲得することもまた自分の幸福を構成する利益に他ならず、他者の幸福の促進はそうした自分の幸福と一致する限りで可能になる、と論じて、ハチスンの議論の当該部分を批判する。(Clarke 1726, pp. 47-67) また、連合主義心理学 (associationist psychology) の祖とされるジョン・ゲイは、クラークと同様に、ハチスンの利他説を批判している。ゲイによれば、人類の幸福の促進が道徳的に有徳でありうるには、それが神の意志と合致していなければならない。したがって、神の意志に合致する限

(6) ハチスンの道徳感覚論の革新性について、思想史研究者のニコラス・フィリップソンは次のように述べている。「これは感覚をめぐる驚きの発見だった。それまでの哲学にとって未知の新しい感覚がここに現れたと考えられ、懐疑論者に負けないものであると同時に、主流のキリスト教徒にとっての神よりもはるかに苛烈でない神、すなわち本来的に社交性をもった世界を統べ、人類に来世だけでなく現世における幸福の機会を与える神の存在を示す、新たな証明でもあった。ハチソンが当時もっとも称賛される道徳哲学者のひとりになったのはまったく不思議なことではないし、ヒュームが近代哲学から神学的な飾りを引き剥がし、人間の行動習性の研究を普段の生活や歴史の世界に位置づけたときに、マルブランシュとならんで彼のことを念頭に置いていたのも、ほとんど驚くにはあたらない。」(フィリップソン 2015, 65頁)

りで、私的な幸福は私たちのあらゆる行動の究極目的たりうるものであり、それに対して、他者の幸福はその究極目的に牽引される形で規定される個々の行為の個別の目的だということになる。(Gay 1731, pp. xxv-xxvi) クラークにせよゲイにせよ、人間の社会の秩序を保障する価値は、根本的には神が与えるものでしかありえず、個人が自分の幸福を通じて世界を支えているものに触れ、そこから他者の幸福を促進することが初めて可能になる、という道筋で議論を運んでいる。

このように、人間本性における社会的行動の動機づけ原理が利己的なものか利他的なものかをめぐる論争は、18世紀英国の道徳哲学の主要課題の一つであり、この課題は幸福論と不可分のものであった。しかし、興味深いことに、こうした一連の論争の先に現れる思潮は、イングランドとスコットランドとで異なった展開を見せることになる。

スコットランドでは、ハチスン以降、デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスによって、他者の幸福を感じる人間の性質(感受性)は、共感(sympathy)という自他をつなぐ原理として理論的な姿を明確に与えられることになる。それによって幸福に対する取り扱いがどのように変化したのかは、前節で見た通りである。他方、イングランドではどうだったのか。ゲイの打ち立てた連合主義心理学を引き継いだデイヴィッド・ハートリは、階層性をもつ快苦に基づいて、自己利益を求める心理的メカニズムを明らかにし、同情(Compassion)などの情念の心理的起源とその発達を探究した。ハートリは、連合主義の観点に立つことで、利他的な情念の存在を認めつつも、その起源の説明のなかでは利己的なメカニズムを重視することができる、と説いた(Hartley 1749, vol. 1, pp. 474-477)。こうしたハートリの生理学的な観点からの議論は、アブラハム・タッカー、ウィリアム・ベイリー、ジョセフ・プリーストリーら神学的功利主義者たちに大きな影響を与えることになり(Maurer 2013, pp. 305-307)、それらは、幸福を通じた社会の可視化というベンタムの試みに結実する。ベンタムにおいては、幸福をもたらす帰結が主たる関心事であり、ここにおいて18世紀的な動機の問題はもはやその重要性を失っている(Maurer 2013, p. 310)。

こうして見ると、共感原理を介した自他間での幸福の交換をその特徴とする18世紀幸福論をもたらしたのはスコットランドの哲学者たちであり、幸福の交換過程からの分離と指標化をその特徴とする19世紀幸福論をもたらしたのはイングランドの哲学者たちであったという図式が見えてこよう。では、仮にこの図式がある程度妥当なものだと仮定して、スコットランドとイングランドの幸福論を架橋したのは何だったのか。

有力候補として考えられる架橋者は、アダム・スミスである。スミスは、ヒュームとの対比で非功利主義的だと評されることが多いが、実際には、その共感理論を詳細に確認すると、ヒューム以上に功利主義に親和的である。スミスにおける相互的共感の成立は、端的な情念の一致・不一致ではなく、共有可能な理由を構成する命題的態度の一致に他ならない。それゆえ、スミスにおける共感、命題的態度として表明される選好の個人間比較として読み直すことができる。(奥田 2014, 141-143頁) 要するに、ベンタムは道徳を支えるものとしての共感を厳

しく批判し退けたが、実は、スミスの共感とは、ベンタムの標榜する功利主義的な功利計算を可能にする（あるいは、有意味にする）人間の心理的メカニズムであり、ベンタム自身がその理論を提示するなかで暗黙のうちに前提としていたものだった、ということである⁽⁷⁾。

これに関連して、遠藤が次のような興味深いスミス理解を示している。

彼の理論化において、情感の交換が徹底して情感の言説の交換であること、すなわち sensibility の時代と呼ばれるものが、じつは language of sensibility の時代であることを明らかにしている（……）。つまり、内面の肯定と自己確認の言説は、お互いの〈幸福〉を賭金として語り合うという機構として接合されていることを、この異様なテキストは明示している。そういった意味で、「道徳感情論」は、それ自体が〈幸福〉のディスクールであると同時に、18世紀の社会空間内部での〈幸福〉の流通の論理を形式化したものとして注目すべきテキストである。（遠藤1992、145頁）

遠藤によれば、スミスは、自らの共感理論を論ずる『道徳感情論』において「内面＝情感の領域を、徹底して語りの交換の機構に従属させようという戦略」（遠藤1992、145頁）を採っている。この遠藤の指摘は、スミスの扱う感情は命題的態度に他ならないとする私の解釈に重なるものである。シャッフベリ以後、感受性を導入して幸福の交換を理論化してきた道徳感覚学派の試みの果てに、18世紀幸福論は、スミスによる「感受性の言語化」によって新しい段階へと移行させられたのだと考えられる。また、スミスの論述のなかには固有の人間本性論が存在していないことも、こうした見立ての傍証となろう。『道徳感情論』において情念を取り扱う彼の手つきは、現代のわれわれの観点からすれば、人間本性論ではなくむしろ、まさに社会学的なものであるように見える。

以上より、スミスの道徳哲学的考察こそが18世紀幸福論の極みであり、同時に、19世紀幸福論への移行をもたらす転換点であった、とひとまず結論づけることができよう。しかし、本稿の目的からすると、スミスの理論は、19世紀幸福論の核心的要素を多く含みすぎており、分水嶺をそこに求めるにはいささか下流に差し掛かりすぎている。だとすれば、18世紀幸福論が19世紀幸福論と明確な境界線を保っていたのはおそらく、スミスの直前のところ、すなわち、スミスがその理論的枠組みを継承したヒュームの理論であろう。ヒュームの理論のなかにこそ、まだ19世紀幸福論の萌芽が見られない、19世紀幸福論とは別の幸福論の可能性を含む多様な哲学的ポテンシャルを蔵した18世紀幸福論の姿が見出せるかもしれない。

(7) もちろん、スミスは、現代哲学の命題的態度を直接的に用いて所論を展開しているわけではないし、また、ベンタムの功利計算が基づくのは、快苦の総計であって選好の充足ではない。したがって、両者に直接の継承関係を見るのは無理筋であろうが、観念史上の長期的な視点で見たとときに両者の間に微細な、しかし本質的な連関が存在する可能性は十分に考慮に値すると思われる。

4. ヒュームにおける道徳哲学の幸福論的転回

18世紀英国道徳哲学における幸福論の核心を捉えるべく、ヒュームの幸福論を検討してみよう。ヒュームは、その哲学的名著『人間本性論』において、次のように述べる。

われわれは社会と関わりを持たないような願望を何も持つことはできない。完全な孤独は、おそらくわれわれが被りうる最大の刑罰であろう。誰も仲間がいなければ、どのような快も生気のないものとなり、あらゆる苦はいっそう残酷で耐え難いものとなる。(……) 自然のすべての力と原理が、一人の人間に奉仕し従うようになったとしてみよう。太陽は彼の命ずるままに昇り、沈む。海と川は彼の好むようにうねり、大地は彼にとって有用なものや快いものを何でも自発的に与えよう。それでも、この人間は、自分の幸福を分かちことができ、またその敬意と友情を受けることができるような人を、少なくとも誰か一人与えられなければ、やはり惨めであるだろう。(T2. 2. 5. 15: 邦訳104-105頁⁽⁸⁾)

ヒュームはここで、人間の幸福の条件として、幸福の分有あるいは交換の可能性を挙げている。そしてヒュームによれば、自分以外の相手の幸福に対する欲求や嫌悪は、人間が自然に有する愛や憎しみに常に伴われる(T2. 2. 6. 3: 邦訳108頁、T3. 3. 1. 31: 邦訳153頁)。さらにヒュームは、その情念論のなかで、幸福に関わる情念の多様性を次のような一定の体系性を備えた仕方でも描き出している。

善意、すなわち愛に伴う欲望は、愛する人の幸福を欲求し、その人の不幸を嫌悪することである。同様に、怒り、すなわち憎しみに伴う欲望は、憎んでいる人の不幸を欲求し、幸福を嫌悪することである。それゆえ、他の人の幸福を欲求し、不幸を嫌悪することは、善意に類似しており、他の人の不幸を欲求し、幸福を嫌悪することは、怒りに対応する。さて、哀れみは他の人の幸福を欲求することであり、その人の不幸を嫌悪することである。そして悪意はその反対の欲望である。してみると、哀れみは善意に関係し、悪意は怒りに関係する。(T2. 2. 9. 3: 邦訳125頁)

このように、ヒュームにおいては、私たちは自分自身の情念を通じて他者の幸福に関わることができる。しかし、ただ自分が情念を感じるだけでは、他者の幸福に向かうことはできても、他者の幸福を捉えることはできない。そこで導入されるのが共感の原理である。

(8) 以下、『人間本性論』への言及については、Norton & Norton編集の著作集版であるHume 2007を参照し、その箇所については、巻・部・節・段落をT1. 2. 3. 4のように表す。また引用に当たっては邦訳を尊重している。

彼の幸福が私を動かすのは、共感によるのみである。この原理（共感）によって、〔幸福と善の〕原因を通してであれ結果を通してであれ、私が彼の幸福と善を発見するときはいつでも、私はその幸福と善に深く入り込むので、はっきりとした情動が感じられる。彼の幸福と善を増進する傾向を持つ性質が現われると、私の想像力に快い結果をもたらし、私の愛と敬意を引き出すのである。（T3. 3. 1. 25：邦訳150頁）

共感の原理は、他者の幸福への動因であると同時に他者の幸福の把握経路でもある。共感が他者の幸福への動因になることは、前節で述べた動機の利己説と利他説とを総合する知見である。しかし、それよりもここで着目したいのは、ヒュームにおける共感を介した他者の幸福の把握のありようである。

ヒュームが共感の背後にみいだす人間本性の原理は、想像力と一般規則である。もちろん、一般規則の把握においては、言語を介した他者とのコミュニケーションによる補整も介在する。しかしながら、ヒュームの人間本性論では、情念は反省の印象の一つに分類され、まさにそれを抱くことによって把握される類のものである。換言すれば、一人一人の人間が自らの身体の境界内でそれぞれに把握する原初的な対象に他ならない。それゆえ、共感を通じて情念を自他間で流通させることは、ヒュームにおいては、人びとの個別性の限界内での共通項の模索以上のものではない。したがって、ヒュームの幸福論における幸福の交換は言わば、スミスのそれとは異なり、等価交換では決してない。

実際、ヒュームが幸福の交換に言及する際に最初に論ずるのは、次のような「比較の原理」である。

われわれは他者のうちに観察する幸福あるいは不幸の量の大小に応じて、自分自身の幸福と不幸を見積もり、その結果として苦ないし快を感じるに違いない、ということが帰結する。他人の不幸は、われわれに自分の幸福のより生き生きとした観念を与え、他人の幸福は、自分の不幸のより生き生きとした観念を与える。（T2. 2. 8. 2：邦訳118頁）

ここで言われる他者の幸福の「大小」は、あくまでも「観察する」者の胸中で想像力と一般規則を用いて再現された情念（そのなかには、他者からの是認と否認の情念も含まれる）を手がかりにしたものであり、「比較の原理」の力点はあくまでも、それによって与えられる自分のなかにある幸福の観念である。また、この原理が司る「比較」は、一定の斉一性をもちながらも計量的な厳密性を甚だしく欠いたものであって、後にベンタムが提起するような功利計算とはまったく異なる。端的に言えば、ヒュームの幸福論には、社会の全成員の幸福を一望しようとする視座が存在しないのである。また、道徳判断をするに際して共感の偏りを補整する一般的観点ですら、そうした一望可能な視座ではない。ヒュームにおける一般的観点は、スミスのような理想的な観察者の観点ではなく、実在する当事者およびその影響を受ける人びとの実

際の観点なのである。要するに、ヒュームは、超越的で普遍的な一望可能な視座をいかなる形でも持ち出すことなく、社会秩序を支える人間本性のありようを探求しようとした、ということである。

18世紀の英国道徳哲学、とりわけ、道徳感覚学派が感受性あるいは共感を導入することによって切り拓いたのは、社会秩序を支える普遍的な原理を人間自身のなかに見出そうとする知的態度であり、それを下支えするのが幸福の交換を軸とする幸福論であった。しかし、人間のなかにある普遍的な原理の追求は、19世紀に到り、幸福を交換過程から分離し指標化するという仕方での目的を遂げることになる。本来個別的な性質をもつ幸福を自他間で交換することは、おそらく深刻な矛盾を内包している。その矛盾に対してどのように対処したのか。ここにこそ、18世紀幸福論の分水嶺が存しているのではないだろうか。

「一般意志だけが、国家の制定の目的、つまり公共の幸福に即して、国家の諸力を指揮することができる」というジャン＝ジャック・ルソーが『社会契約論』第二編第一章で掲げた言葉を引きながら、合田正人は次のように述べる。

為政者も市民もそのからくりをもしかすると知ることのない統治の「装置」が「幸福」と共に構築されてきたし、今もされているのかもしれない。「真理への意志」と同様、「幸福への意志」というものが、微細な毛細血管のような回路を作り上げて、あたかも「幸福」のうちに「解放」があるかのように、「幸福な個人」として「幸福な全体」に隷属する臣民＝主体を生み出しているのだ。(合田2013、78頁)

ルソーに端を発して現代に至るまで展開していく幸福論のあり方に対して、そこまで悲観する必要もないのかもしれない。しかし、確かなのは、ルソーの道はヒュームとは異なる道だということである。観念史的な観点から捉えれば、ルソー＝スミス＝ベンタムという系譜を取り出すこともできよう。それに対しておそらくヒュームの位置は特異である。しかし、特異でありながら、感受性と共感の原理を導入することで確立された18世紀幸福論の矛盾に対して、その矛盾を抱えたまま一つのまとまりを保つヒュームの幸福論は、18世紀幸福論の極みとも言いうるであろう。ヒュームの幸福論は、等価交換ではありえない幸福の交換が社会秩序を支える可能性を示唆している。その一端は、彼の正義と統治に関する議論のあり方に見て取ることができるだろう。ここにこそ、18世紀英国道徳哲学の幸福論的転回の精髓があり、また、この精髓こそが、後の幸福論に継承されなかったものに他ならない。

文献

Clarke, John [1726] *The Foundation of Morality in Theory and Practice Considered*, York.

Gay, John [1731] "Preliminary Dissertateion Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality", in *An Essay on the Origin of Evil*, by Dr. Willaim King, translated by Edmund Law, London.

- Geuss, Raymond [2002] "Happiness and Politics," *A Journal of Humanities and the Classics*, Third Series, vol. 10, no. 1, pp. 15-33.
- Hartley, David [1749] *Observations on Man, His Frame, His Duty, and His Expectations*, 2 vols., London.
- Hume, David [2007] *A Treatise of Human Nature*, D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), A Critical Edition vol.1, Oxford University Press. (石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳『人間本性論 第2巻 情念について』(法政大学出版局)、2011年。;伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳『人間本性論 第3巻 道徳について』(法政大学出版局)、2012年。)
- Hutcheson, Francis [2002] *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, ed. by Aaron Garrett, Liberty Fund.
- La Mettrie, Julien Offray de [1996] *Machine Man and Other Writings*, translated and edited by Ann Thomson, Cambridge University Press.
- Maurer, Christian [2013] "Self-Interest and Sociability," James A. Harris (ed.), *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Eighteenth Century*, Oxford University Press, pp. 291-314.
- Pope, Alexander [1799] *Essay on Man*, Upsala: printed for L. G. Berglund, Bookseller to the Royal University.
- アザール、ポール [1987] 小笠原弘親ほか訳『十八世紀ヨーロッパ思想—モンテスキューからレッシングへ』行人社。(Paul Hazard, *La Pensee européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu a Lessing*, Bolvin, 1946.)
- 遠藤知巳 [1992] 「ディスクールとしての〈幸福〉:近代の記号空間の社会学」『ソシオロギス』第16号、135-157頁。
- 奥田太郎 [2014] 「ヒュームとスミス——共感と観察者の理論は正義を語りうるか」犬塚元編『岩波講座 政治哲学2 啓蒙・改革・革命』岩波書店。
- 合田正人 [2013] 『幸福の文法』河出ブックス。
- 高山裕二 [2013] 「〈不幸〉の政治学へ——近代ヨーロッパ思想史の一解釈」『アステイオン』第79号、阪急コミュニケーションズ、43-58頁。
- 柘植尚則 [2015] 「近代イギリス道徳哲学における利己心の問題」『エティカ』(慶應義塾大学倫理学研究会)、vol. 8、1-44頁。
- フィリップソン、ニコラス [2015] 永井大輔訳『デイヴィッド・ヒューム——哲学から歴史へ』白水社。(Nicholas Phillipson, *David Hume: The Philosopher as Historian*, Yale University Press, 2012.)