

# D・ヒュームの経験論的人間学の研究（十二）

——ヒューム社会科学の基礎（二）——

古賀 勝次郎

序文

第一章 ヒュームのキリスト教神学批判（第四十一・二号）

第二章 ヒューム体系の哲学的基礎

第一節 ヒュームの知覚論（第四十三号）

第二節 ヒュームの因果論（第四十四・五号）

第三章 ヒュームの方法論

第一節 懐疑主義と自然主義（第四十六号）

第二節 ヒュームの道徳哲学方法論

(i) 近代自然科学の方法論

(ii) ヒュームの実験的・経験的方法論（以上四十七号）

(iii) ヒュームの歴史的方法論（第四十八号）

(iv) 「存在」と「当為」の問題

第四章 情念について

第一節 同一性の関係

第二節 「知覚の束」としての心（第四十九号）

第三節 情念の分類

第四節 間接的情念と直接的情念

第五節 必然と自由について

(i) 自由意志論争

(ii) 両立説 (compatibilism) (以上第五十号)

(iii) 必然と自由と人間の責任

第六節 情念と理性

第五章 ヒューム社会科学の基礎

第一節 ヒュームの先駆者達 (以上第五十一号)

第二節 ヒュームの道徳論

(i) 合理主義道徳理論批判

(ii) 利己主義と利他主義 (以上本号、以下続く)

(iii) ヒュームの道徳感覚論

(1) 「自然」概念の転換

(2) ヒュームの道徳感覚論

(3) スミスの道徳感情論

第六章 共感 (sympathy) について

第七章 ヒュームの正義論

第八章 統治論

第九章 近代の経済社会

## 第五章 ヒューム社会科学の基礎

## 第二節 ヒュームの道徳論

## (i) 合理主義道徳理論批判

『人性論』は第一篇「知性について」、第二篇「情念について」に続いて、第三篇「道徳について」となっていて、『人性論』は同三篇で終っている。ヒュームは「第一篇及び第二篇に対する緒言」の中で、「文芸批評」も『人性論』において検討すると予告していたが<sup>(1)</sup>、これは終に果たされず、文芸批評はいくつかの論文・随想になって現われ、種々の『論文集』の中に収められた。要するに『人性論』は、第三篇「道徳について」で完結しているのである。

ところでヒュームは、第三篇の「緒言」で、第三篇は、「或る程度まで他の二卷（即ち、第一篇「知性について」、第二篇「情念について」——筆者注）から独立している」と書いて<sup>(2)</sup>いるが、しかし第三篇の冒頭では、「道徳に關してこれから述べる論究がこれまで知性及び情念に關して言ってきたすべてのことをなお一そう確實にするであろう<sup>(3)</sup>」と述べている。これは第三篇が第一篇、第二篇と連続していることを言っているのだが、しかしその理由を「道徳性〔ないし道義〕は、他のあらゆる主題に勝つて我々の興味を引く主題<sup>(4)</sup>」だと述べていることから窺えるように、ヒュームの関心は中でも道徳にあった。『人性論』第三篇を書き直した『道徳原理研究』(An Enquiry concerning the Principles of Morals, 1751)を、ヒュームはその『自叙伝』(My Own Life)の中で、自分のあらゆる著作の中で最善のものと評価しているが、これもまた、内容や文体だけでなく、道徳に置かれている強い関心

が、そうした評価をヒュームにさせたとも理解されてよいのである。

ヒュームは『人性論』第三篇第一部「徳及び悪徳一般について」(“Of Virtue and Vice in General”)において、  
道徳的区別の源泉と道徳的行為の起源について論じているが、しかしその問題設定あるいは議論の方向性は既に第二篇で示唆されていた。既に第二篇第一部第七節「徳と悪徳について」(“Of vice and virtue”)で、「徳と悪徳との道徳的区別は自然的原生的原理を根柢とするか或は利害や教育の〔後天的原理〕から起るか」という問題が、近年大いに論争されているとし、この問題は次篇(＝第三篇)で論じようとしている。またヒュームは第二篇第三部で「情念と理性」について論じた際、道徳的区別の源泉と道徳的行為の起源の議論の方向性に対しヒントを与えていたのである。要するに『人性論』の第二篇と第三篇は連続しているのである。

ヒュームが近年大いに論争されている道徳の問題というのは、道徳的区別、道徳的行為をめぐるのであって、その源泉や起源は、理性あるいは知性にあるのか、それとも感情 (sentiment) あるいは感じ (feeling) にあるのかという問題であった。<sup>(6)</sup> 周知のように、その源泉、起源を理性や知性に求めたのが、合理主義道徳理論を説いた人々であり、感情や感じに求めたのが道徳感覺学派の人々であった。そして言うまでもなく、ヒュームの道徳理論は基本的には後者の道徳感覺学派に属するのであって、ヒュームは合理主義道徳理論を徹底的に批判した。『人性論』第三篇第一部第一節「道徳的区別は理性から来ない」(“Moral distinctions deriv'd from reason”)は、そのタイトルが示しているように、道徳的区別を理性に求める合理主義道徳理論を取り上げ批判した節である。特にヒュームは、ウォラストン、カッドワース、クラーク、ロックなどの合理主義道徳理論を批判している。そして同第二節「道徳的区別は道徳感から来る」(“Moral distinctions deriv'd from a moral sense”)でヒュームは、道徳的区別

が理性ではなく道德感(＝道德感覺)に由来すると説く。それは明らかに、シャフツベリ、バトラー、ハチソンなどと同じく道德感覺説に立つものであるが、しかしいくつかの重要な点で彼等の道德感覺説とは異なっていた。

さてヒュームによれば、道德的区別の問題も、心に現れるものはすべて知覚である、とする彼の根本原理が適用できる。ある性格や行為を道德的に賞讃したり、他の性格や行為を誹謗するのは、それぞれ異なった知覚の作用である。ところでその知覚は、観念と印象の二つからなる。従つて道德的区別の問題は、「ある行為を以て誹謗すべきであるとか賞讃に値するとか宣言するのは、我々の観念によつてなすのか、それとも印象によつてなすのか」と、<sup>(7)</sup> いうことになる。そしてヒュームは、道德的区別が観念に由らないことを先ず論証し、消去法によつて道德的区別は印象に由ると論ずるのである。

合理主義道德理論を説く人々は次のようにいう。「徳は理性との適合に他ならない」、「物事にはそれを考えるすべての理性的存在に〔共通で〕同一な永遠の適合性(＝合目的性―筆者)または不適性(＝非合目的性―筆者)(eternal fitnesses and unfitnesses)がある」<sup>(8)</sup>、あるいは、「正邪の不易な尺度は人類に責務を課すだけでなく、『神』自身にも責務を課す」<sup>(9)</sup>と。ヒュームによれば、これらの議論は、道德が真理と同じく観念によつてのみ認識されるとする、つまり道德的区別は理性のみによつてなされ得ると考える点では一致している。しかし果たして道德的区別は理性のみに基づいてできるのだろうか。そこでヒュームは先ず理性の性質、役割を復誦する。「理性は真偽の発見である。ところで真偽は、観念間に真に存する関係との一致不一致か、真の存在ないし事実との一致不一致か、そのいずれかに存する。かような一致不一致を許さないものはすべて、真もしくは偽であることができなく、従つて理性の対象であることは決してできない」<sup>(9)</sup>。これに対して、「我々の情念や意欲や行為はかような一

致不一致を些かも許さない。何故なら、それらは根源的事実ないし實在事であり、それ自身で完全であり、他の情念や意欲や行為との何らの関連も内含していないからである。それゆえ、情念や意欲や行為は真偽のいずれとも宣言されることができなく、従つて、理性に反対であることもこれに適合することもできないのである<sup>(10)</sup>と。

N・キャパルデイも指摘するように、ヒュームは道徳的区別の源泉と道徳的行為の起源とを、互いに関連した問題としながらも一貫して分けて議論した<sup>(11)</sup>。ヒュームが以上の議論に、「二重の利益」があるというのはそのためである<sup>(12)</sup>。上の議論は、第一に直接以下のことを、即ち、行為の道徳的価値が理性との適合から引き出されることもないし、行為の非難を理性との反対から引き出すこともないことを論証している。そして第二に、同じ真理を間接的に、即ち、理性が行為に対し異議を唱えたり是認し行為を防止したり生み出したりすることは不可能で、従つてそうすることが可能な道徳的善悪の源泉たることはできないことを明示することによつて、論証しているのである。

以上の論証から、「道徳的区別は理性の産物ではない<sup>(13)</sup>」ことは明らかなのだが、しかしそれでも例えばウォラストンのような議論もあつて、それが以上の論証の反論となるかもしれないとして、ヒュームは次にウォラストンの議論を批判する。さてそのウォラストンの議論というのは、反道徳性の源泉は、われわれがある行為をする時、観察者に誤つた判断を生み出す傾向にある、というものである。既にヒュームは『人性論』第二篇第三部で、情念は知性あるいは理性によつてなされる判断を惹き起こすと論じていた。従つて当然、行為も知性、理性によつてなされる判断を惹き起こす。ここでヒュームは再び理性が情念に及ぼす場合を繰り返す<sup>(14)</sup>。① 理性が本来の対象であるある物の存在を知らせて情念を喚起する時であり、② 理性が原因結果の結合を発見して、情念を働かせ手段を与える時である。ヒュームによれば、これら二つだけが、行為に伴い得る判断、行為を生じせしめ得る判断である。そ

してヒュームはこのような判断がしばしば錯誤であることを容認するが、しかしこうした錯誤は事実の間違ひ以上に出るものではない、従つて、かような錯誤を反道徳性の源泉とすることはできない、とヒュームはいう。<sup>(15)</sup>

次にヒュームは、もし道徳的区別が判断の真偽に由来するとすれば、判断がなされるところでは常に道徳的区別が生じることになり、問題がリングゴに関するものであれ王国に関するものであれ違ひは少しもない、という。その前提として、道徳の本質は理性との一致不一致にあると仮定されているからである。それ故に、その他の事情は恣意的であつて、それがあつた行為に有徳または悪徳の性格を与えたり奪つたりすることはできない。<sup>(16)</sup>

また、行為の結果である判断が誤つている時、その行為を真理に反すると唱える機会を与える判断について、ヒュームは次のようにいう。われわれの行為が、真なる判断にせよ、誤つた判断にせよ、何らかの判断を生むのはわれわれ自身の中ではなく他人に対してのみである。そして多くの場合他人に対して誤つた判断を生む。<sup>(17)</sup> として行為がこのような誤つた判断を他人に生ぜしめることが当の行為に帰され反道徳性と主張される。だがそれは誤りである、とヒュームはいう。何故なら、行為から誤つた結論が引き出されるのは、自然的原理の曖昧さ (an obscurity of natural principles) によるのであつて、そのため、ある原因はそれとは反対の原因によつてその作用が中断され、二つの事物間の結合が不確定で変化することになるのである。ここにもヒュームの経験論的因果論が適用されていることが分かる。さて物理的事物においてすら、原因に類似した不確定性と多様性が生じ、われわれの判断に類似した錯誤を生むのであるから、もし錯誤を生む傾向が悪徳と反道徳性の本質とするならば、生命のない事物でさえ悪徳、反道徳となつて、不合理な主張といわざるを得ない。<sup>(18)</sup>

さてヒュームは以上のようにウォラストンを批判した後、更に詳しく合理主義道徳説の根本的批判を行なう。ヒ

ユームによれば、合理主義道德説の基本的考えは、道德性は論証可能であり、そしてその道德説は、「幾何学や代数学と等しい絶対確実性」<sup>(19)</sup>を得ることができるといふものである。しかしこれには二つの異なった考えがある。一つは、本来の合理主義の立場から、論証的・抽象的理性ニア・プリアリな理性<sup>(20)</sup>によって道德性は論証可能であるとする考えであり、いま一つは、基本的には経験主義の立場にありながら道德性の論証可能性を説くものである。カッドワースやクラークなどが前者に属し、ロックが後者に属す。だが何れにせよ、徳や悪徳はある関係に存しなければならぬ、というのは、知性の作用が及ぶいま一つの領域である事実は論証され得ないからである。そこで先ず、カッドワース、クラーク、そしてロックの合理主義道德説を簡単に見て、それからヒュームの合理主義道德説批判を述べることにしよう。

カッドワースは、古代の原子論哲学と近代のデカルト主義の影響を強く受けた合理主義者であった。<sup>(21)</sup>カッドワースによれば、感覺的経験は個別的事物についての知識を与えて得ても、物理的世界の知識を含む真の絶対確実な知識を与えることはできない。感覺は実践的知識であつて知的能力ではないので、ロックなどがいう所謂第二次性質の觀念である情念はこれを認識し得ても、事物自体を明晰に認識することはできない。知識は不変的で事物の本質に關わるもので、従つて経験からは得られず経験に先行する概念・觀念に依存する。もし人間が原因や結果、三角形や相等、実体や天体、といった概念を生得的に持つてゐるならば、知恵、愚かさ、慎慮、軽はずみ、真、偽、徳、悪徳、正義、不正……といった概念も生得的に持つてゐるに違ひない。道德的言明は物理学の言明と同じく、實在(Reality)に關わるもので、その實在を反映し得てゐるか否かで真あるいは偽となる。それ故、道德的知識は、物理学や数学と同様、客観的、不変的知識である、とカッドワースは結論づける。

クラークは、既上で述べたように、ニュートン主義者をもって自ら任じていたが、基本的にはデカルト流の合理主義者であった。<sup>(22)</sup> クラークによれば、事物と事物との間には、ちょうど円と四角形との間に見られるような一致と不一致がある。円と四角形は形においては一致していても拘らず、二次元の図形である点では一致してゐる。事物の一致・不一致から、ある事物を他の事物に適用すると適合するが、別の事物に適用すると適合しない。それは、円と四角形の不一致から、円のクギは四角形の穴には適合しないが、まるい穴には適合するのと同じである。同様のことが、人間の行為とそれが行われる環境・状況やそれによって影響を蒙る人々との間にもいえるのであつて、両者の間には適合性 $\parallel$ 合目的性、不適合性 $\parallel$ 非合目的性が存在する。例えば約束を守るといふ行為は、その約束が行われた状況に合目的に適用される、何となればその行為とその状況との間には自然の一致が存するからである。クラークにとつて正しい行為とは適合的・合目的行為といふことであつて、それが道徳的行為なのである。従つてここから正しい行為は行われねばならないという議論が出てくるのだが、これについては既に「『存在』と『当為』」のところで述べたので、<sup>(23)</sup> ここには繰り返さない。要するにクラークの道徳理論は、数学においてなされるア・プリオリな推論が道徳の領域でも妥当する、という考えに基づいて説かれていたのである。

ロックの体系について、これまでその不斉合性がしばしば指摘されてきた。ロックの立場は基本的には経験主義であるが、しかしそこに、殆ど無意識的に、キリスト教神学、近代合理主義が侵入しているといふのである。そしてロック体系の中でも、その不斉合性が最も露骨な形で出ているのが道徳理論である。もつともロックはまとまつた形で道徳論を展開してはいない、しかしロックが生涯道徳の問題に強い関心を持ち続けていたことは間違いない。「人間知性論」に収められる筈だった「倫理学一般について」(“Of Ethics in General”)において、道徳は、「人類

の偉大な仕事であり重要関心事である<sup>(24)</sup>と述べているが、同様な文章が『人間知性論』の中にも見られる<sup>(25)</sup>。しかし、『人間知性論』の最初のところで、あらゆる知識は経験に由来すると宣言したロックは、同著第三卷第十一章では、「私は大胆にも、数学だけでなく、道徳も論証できると考える<sup>(26)</sup>」と書いているのである。明らかにロックは合理主義的な道徳論を説いているのである。ロックにとっては、倫理学も数学と同じく論証可能な科学なのである。

ロックによれば、直覚的知識 (intuitive knowledge) の次に絶対的現実性を持つ知識は、論証によって得られる知識である。二つの観念の一致不一致が直覚的に知覚されない時、観念の直接比較によって、一致あるいは不一致を知覚するように、他の観念の介在によって、求める一致、不一致を発見しようとする。これが推理 (reasoning) で、この方法によって、一致、不一致が平明且つ明晰に知覚される場合、論証と呼ばれる。この論証は理性の働きであり、理性は論証という方法によって絶対現実な知識を獲得する。論証によって得られる知識の典型が数学である。ところがロックは、上述したように、倫理学、道徳理論も論証可能な科学というのである。その理由をロックは、「道徳のことが表わす事物<sup>もの</sup>の精確な実在的事実は完全に知ることができ、ひいては、「ことばと」事物自身の適合・不適合は絶対確実に発見できようし、ここに完全な知識は存するからである<sup>(27)</sup>」と、述べている。

ヒュームが問題とし批判しているのは以上までであるから、ロックの道徳理論をこれ以上述べる必要はないかもしれない。しかし以上の議論は、ロックが倫理学を論証可能な科学とする理由の半分ではない。簡単に言ってしまうと、神の権威が倫理学の論証可能性を保証している、というのが残り半分の議論である。例えばロックは、「道徳性の真の根底であることのできるのは、神なるものの意志と法<sup>は</sup>だけである<sup>(28)</sup>」と述べている。要するにロックは、道徳性の究極的源泉を神に求めているのであって、実にここにロックとヒュームとの決定的ともいえる違い

が存するのだが、これについては後に触れることにして、先ずはカッドワース、クラーク、ロックなどの合理主義道徳説に対するヒュームの批判を見ることにしよう。

ヒュームによれば、われわれの知性の作用は、観念の比較と事実に関する推論の二つに分けられる。それ故、もし知性のみで正 (right) と邪 (wrong) が区別できるとすれば、徳または悪徳は、「事物間の或る関係」か「我々が発見する事実」かに存することになる。しかるに、既に論じたように事実は論証され得ない。とすると、倫理学は数学と同様に絶対確実性を持つ科学である、と説く人々の議論は、つまり徳および悪徳がある関係に存するといふことになる。だが彼等はそこまでハッキリとは言わない、ヒュームに言わしむれば、彼等の議論は「混乱」しているのである。「道徳性が論証できると主張する者も、道徳性が関係に存し且つ関係は理性によって識別できる、とは言わない」。彼等はただ、「理性は、かくかくの関係にあるかくかくの行為が有徳であつて、他のかくかくの関係にあるかくかくの行為は悪徳である、と発見できる、かように言うだけである」<sup>(29)</sup>。だがこれでは議論は明瞭でない。ヒュームは次のように議論すべきだという。論証的理性 (demonstrative reason) は関係を発見するだけだが、しかし彼等に従うならば、この理性が徳、悪徳をも発見する。だとすれば、これらの道徳的性質は関係でなければならぬ、と。そしてヒュームは、理性がある行為を悪徳と宣言する時、理性は関係それとも事実を発見するのか、この問いは決定的で回避する訳にはいかない、という。何故なら事実が論証され得ないことは明らかだからである。確かに、合理主義道徳説を唱える人々の議論を徹底すれば、ヒュームのこのような議論になるだろう。

さてそういうことで、徳と悪徳が論証を許す関係に存するならば、その関係は、類似、反対、質の程度、量および数の割合の四つに限られる。ところでこれら四つの関係のどれも、非理性的なものもとより、生命のない事物

にも適用できる。従つて、このような生命のない事物も道德的な価値があつたりなかつたりしなくてはならないことになる。というのは、これら四つの關係はすべて、人間の行為、情念、意欲に見られるのと同じく、物質にも本来的に見られるからである。それ故道德性はこれ等四つの關係の何れにも存しないことは明らかである。しかし論証的な關係が、上記四つの他にもあると主張する者がいるかもしれない。しかしヒュームは、その詳しい關係が指示されない限り答えようがないという。まだ説明されたことのない体系を反駁することは不可能だからである。

そこでヒュームは、合理主義道德理論を説く者に対して以下の二つの条件を要求する。<sup>(30)</sup>

(一) 合理主義道德説を唱える者は次のように考えなくてはならない。即ち、道德的善悪は元來、内的行為にのみ屬し且つ外的事物に關するわれわれの狀況に由來するので、道德的區別を生じせしめる關係は、ただ内的行為と外的事物との間にのみ存在しなくてはならない、と。従つて、この關係を内的行為自体の間に、また外的事物相互の間に適用してはならない。もし前者に適用するとすれば、外的宇宙についてのわれわれの狀況とは無關係に道德的罪惡を犯すということにならうし、後者に適用するとすれば、生命のないものにさえ道德的美醜が許されることになり、何れも道理に合わぬ結果になってしまう。しかしどのような關係にせよ、内的行為を外的事物と比較してその間に見出される關係が、内的行為自体の間で比較した時、あるいは外的事物自体の間で比較した時、その何れにも見られないと想像することは難しい。従つて第一の条件を満たすことはできない。

(二) 合理主義道德説は次のように想定されている。即ち、合理主義道德説における關係は永遠不易であるので、どんな理性的生物がこれを考察する時も同じであるというばかりでなく、關係の効果、つまり意志への影響、も必然的に同じである、と想定されている。このように、道德的區別を知らしめる關係は、単に理性的考察の範圍に止

まらないで、道徳的意志的実践とも関連してくるのだが、しかしこれら二つの点は明らかに別である。即ち、「徳を知る」ことと「意志を徳に適合させる」こととは別なのである。だから、正邪の尺度が理性的な心に責務を課す永遠の法則であることを証明するには、関係と意志との間に必然的結合が存在することを示さねばならない。これが第二の条件だが、しかし既に因果論を論じたところから明らかなように、ヒュームは理性のみでは関係と意志との間に必然的結合を発見することはできない、と主張する。従つて第二の条件を満たすことも不可能である。

ヒュームは以上の一般的考察をより明晰且つ説得的たらしめるため二つの具体例を挙げる。一つは、忘恩(ingratitude)、特に親殺し即ち尊属殺人(parricide)である。<sup>(31)</sup>これは人類が犯す最大の罪といわれている。もしこの道徳的罪責が論証的推理によつて発見できるとすれば、その根拠は関係に存することになるが果たしてそうか。ヒュームはこれを検討するため生命のない樅や榆を選ぶ。もしそれらの親木が種を落し、その種が苗木となり、それが更に大きくなつて親木を抜き、とうとう親木を枯らしたとする。そうすると尊属殺人のうちに発見される関係でこの事例に欠けているものはない。ある者は選択や意志が欠けているというかもしれない。しかしこの事例と尊属殺人とは原因が異なるだけで関係に違いはないので問題にはならない。そして何れの場合も関係の発見に反道徳性の念を伴わないのである。次にヒュームは近親相姦の例を挙げる。何故、人間の近親相姦は罪であつて動物のそれは罪ではないのか。これに対して、動物は近親相姦の背徳を発見するに十分な理性を持たないが、人間は理性を有しているからだ、と答える者があるかもしれない。しかしこれは明らかに循環論である。というのは、理性がこの背徳を看取し得る前に背徳が存在しなければならぬからである。背徳は人間の理性の決定から独立しているのであつて、理性の決定の結果というより、当決定の対象といった方がより適切なのである。人間の優れた理性は徳

や悪徳の発見には役立つかもしれないが、徳や悪徳は寧ろ意志や嗜欲に依存するのだ、とヒュームはいう。

以上でヒュームは、道徳性が科学の対象たる關係に存しないということを証明し終る。そこで次にヒュームは、道徳性は知性の発見し得るいかなる事実 (matter of fact) にも存しないことを証明する。<sup>(32)</sup> 以前ヒュームが因果論を論じた時用いた手法がここでも使われている。故意の殺人をその例として考えてみる。この行為をあらゆる角度から検討して、悪徳と呼ばれる事実を見出そうとしよう。しかしそこに見出されるのは、若干の情念、動機、意欲、思惟のみで、それら以外の事実はない。われわれが対象を考察する限り、悪徳は姿を現わすことはない。考察を対象から自己の内部へと向けると、そこに故意の殺人という行為に対し非難の心持ちを見出す、その時にわれわれは悪徳を見出すのである。つまり、悪徳は考察者の心のうちにあつて対象のうちにはないのである。それは例えば、必然的結合が考察者の心のうちにあつて対象のうちにはないのと同じである。またヒュームは、徳と悪徳は、近代哲学のいう第二性質である心の知覚、即ち音、色、熱、寒などに類比し得るといふ。

ヒュームの合理主義道徳説に対する批判は大体以上の通りである。

#### (ii) 利己主義と利他主義

ヒュームは『人性論』第三篇第一部第一節で、道徳的区別が理性に由来しないことを明らかにした後、続く同第二節において、まさにその表題が示すように、道徳区別は道徳感覚 (moral sense) に由来すると論ずる。この考えが一般に道徳感覚説といわれるもので、はじめシャフツベリによって説かれ、その後、ハチソンやバトラナーなどによって展開された。ヒュームの道徳理論もこれを継承したものである。しかしヒュームの道徳理論とハチソンなどのそれとの間にはかなりの距りがあり、従つて正確には、ヒュームの道徳理論はハチソンなどの道徳感覚説を批

判的に発展させたものというべきである。

ところで道徳感覚説は、当時流行していた二つの道徳理論を批判することによって登場した。一つは合理主義道徳説であり、いま一つは利己主義道徳説である。そしてシャフツベリやハチソンなどの前者の合理主義道徳説に対する批判は、議論の精粗を別とすれば、ヒュームの合理主義道徳説批判と略々同じであった。だが、利己主義道徳説批判においては、両者の間にはかなりの違いが見られる。言うまでもなく近代初期において、利己主義道徳理論を説いたのは、ホッブズとマンドゥウイルであった。

ホッブズは、唯物主義、原子論的個人主義に立つ合理主義者であったが、その人間性 (*human nature*) の分析には、経験主義的な鋭い洞察が見られ、しかも徹底した利己主義が説かれている。人間は実によくの行為を営むが、しかしそれらの行為は全て利己的動機から出ている。ホッブズによれば、善や悪も、事物と行為者の欲望との関係を表現するものに過ぎない。従って、善、悪についての一般的な共通の規則・法則といったものはない。ホッブズは『リヴァイアサン』(Leviathan, 1651) の中で次のように述べている。「各人の欲求および欲望の対象がなんであらうとも、その人にとってはこれこそが『善』であり、また憎悪、嫌悪の対象となるものが『悪』と呼ばれる」。そして善、悪といった言葉は、「つねに、それをを用いる人間との関連において用いられるものであり、……善悪の一般的な法則もない」<sup>34</sup>。人間は生まれつき利己的であるから、不可避免的に争いが起こる。ホッブズは、その争いの原因として、競争心 (competition)、不信 (diffidence)、名誉心 (glory) を挙げる。しかも人間は生まれつききの強さにおいて殆ど変らない。従って、人間の「自然状態」においては、万人の万人に対する争いが不可避となる。その結果、人間は絶えざる恐怖と暴力による死の危険の中で生きなくてはならず、人間の生活は、「孤独で貧しく、

きたならしく、残忍で、しかも短い<sup>(35)</sup>ものとならざるを得ない。このような自然状態では悪はなく、また、誰も他人を助ける義務はない。要するに道徳原理なるものは存在しないのである。ホッブズのこれから先の議論、その政治哲学の議論は後に譲るけれども、以上のように、ホッブズの道徳理論は徹底した利己主義であった。

ホッブズは基本的に合理主義者であったが、マンドゥヴィルは基本的には経験主義者だった。マンドゥヴィルの思想は、名著『蜂の寓話』(*The Fable of the Bees*, part I, 1714, part II, 1728) によって略々窺える。そしてその内容は、手短かに言えば、その副題「私悪すなわち公益」(*Private Vices, Publick Benefits*) が示すように、個々人の悪徳が社会に利益をもたらすということだが、何故そうなるかについては、後に述べるように、そう簡単ではない。また、マンドゥヴィルの道徳論も利己主義が基調となっているが、しかしその根底にリグリズムが横たわっていたことは見逃すべきではない。

マンドゥヴィルはキリスト教を否定することはなかったが、その説く禁欲主義的道徳の裏にはびこっている偽善を鋭く暴き、まだキリスト教が近代社会において持つ有用性に疑問をもった。この意味でマンドゥヴィルは明らかに近代の思想家だった。しかしマンドゥヴィルは合理主義者ではなかった。P・ベールの影響を受けたマンドゥヴィルは、理性の力に懐疑的で、人間の思考や行為は、理性ではなく情念によって支配されると説いた。しかも情念は根本的に利己的である。「どんな情念も自愛心 (self-love) に中心がある<sup>(36)</sup>」とマンドゥヴィルはいう。自愛心は人間が生まれつき持っている欲望 (desires) である。そして「人間は欲望によって奮起させられるとき以外、けっして努力しない<sup>(37)</sup>」。欲望は、放蕩、奢侈、自負、羨望、虚栄、気まぐれ等の様相をとりつつ、精勵を促し、社会に利益をもたらす。欲望のより強いのが強欲 (avarice) である。マンドゥヴィルは次のように詠ずる<sup>(38)</sup>。

あの呪わしく意地悪く有害な悪徳で

悪の根源をなす強欲が、

奴隸としてつかえた相手は放蕩であり

あの気高い罪であった。

他方奢侈は貧乏人を百万も雇い

いとわしい自負はもう百万雇った。

羨望そのものや虚栄は

精励の召使いであった。

彼らお気に入りの愚かさは

あの奇妙でばかげた悪徳の

食べ物や家具や衣服の気まぐれで

これは商売を動かす車輪になった。

このようにマンドゥヴィルの道徳論は人間の欲望の解放を是認する利己主義的なものであったが、しかし他方、その根底にリゴリズムが横たわっていたことを見逃すべきではない。例えばマンドゥヴィルは、「公共のことは考えずに、なんであれ自分の欲望だけを満たすために行なわれること」をすべて悪徳と呼び、「人間がその本性の衝動に逆らい、有徳の士になろうという理性的な野心から、ほかの人々の利益なり自分の情念の克服のために努力する行為」をすべて徳と呼んでいるが、<sup>(39)</sup>そこには明らかにリゴリズムが見られる。そのリゴリズムがどこに由来する

かについては色々説があるけれども、そのリゴリズムがマンドゥヴィルの道徳論において極めて大きな役割を果たしている、というJ・ヴァイナーの議論には傾聴すべきものがある。しかしそのリゴリズムは専ら「行為の動機」に関わっており、<sup>(4)</sup> 全体的にいえば、マンドゥヴィルの道徳論は利己主義的色彩の濃いものであることは疑いを容れない。

当時の道徳理論には、以上のようなホップズやマンドゥヴィルなどの利己主義道徳説の他に、シャフツベリやハチソンなどによって説かれた利他主義道徳説があった。そして後者の道徳説は、ホップズなどの利己主義道徳説に対抗する形で唱えられたもので道徳感覚 (moral sense) をその理論の根底に置くことから一般に道徳感覚説といわれる。

周知のように、中世においては哲学は神学に仕える婢 (ancilla theologiae) であった。従って神学においては、宗教が道徳の眞の基礎であると考えられていた。しかしシャフツベリはこれに異を唱え、道徳の眞の基礎は自然 (nature) であるとした。歴史の示すところによれば、キリスト教はこれまでしばしば、道徳の衰退、腐敗をもたらず要因となってきた。その理由の一つとして、キリスト教神学のドグマ主義、不寛容性が挙げられる。そのドグマ主義、不寛容主義が、論争、対立、熱狂、異端者に対する弾圧、などを惹起し、それが道徳の衰退、腐敗を導いた。キリスト教神学はもともと宗教と哲学とが不自然に結合されて作られたものである。<sup>(4)</sup> それ故、哲学、従って道徳哲学は神学から自由に打ち樹てられねばならない、とシャフツベリは説いたのである。

キリスト教の神は万物を無から創造する (creatio ex nihilo)。従ってキリスト教神学においては、自然は神の被造物とされる。しかしシャフツベリの自然はそうした自然ではなく、万物の根源であり、しかも万物に各々の本性

を与えるものである。それはキリスト教の神のごとく超越的なものではなく、内在的なものである。<sup>(43)</sup> この点でシャフツベリの自然は、キリスト教神学から抜け切らなかつたハチソンやスマスの自然よりも、ヒュームの自然に近いといえるかもしれない。だがヒュームの自然の概念には、シャフツベリが自然に与えたような絶対性といったものは認められない。シャフツベリの自然の概念は古代ギリシアのそれに近いものであつた。これに対しヒュームの自然は、キリスト教神学の自然とは全く違ふけれども、古代ギリシアの自然とも異なる。しかし自然の概念はすこぶ重要な問題であるから後にまとめて見ることにしよう。

さてシャフツベリによれば、人間の行為はすべて感情 (affections) によつて導かれるが、その感情には三つの種類がある。<sup>(44)</sup> (i) 自然的感情 (natural affections)、(ii) 自 (利) 己的感情 (self-affections)、(iii) 反自然的感情 (unnatural affections) がそれである。自然的感情とは、人間の行為を人間の本性に一致するように向ける感情のことである。それはまた公共的感情 (public affections) とも呼ばれ、公共的善あるいは公共的利益に向けられた感情である。自己的感情は私的感情 (private affections) とも呼ばれ、私的善あるいは私的利益に適した感情である。これに対して反自然的感情は、公共的善 (利益) にも、私的善 (利益) にも向けられていない感情で、全く非人間的、破壊的な感情である。ところで、シャフツベリにおいては自然に絶対的価値が付与されているので、上の三つの感情の中で、自然的感情が道徳的な行為を導く感情として最も高い価値を持つ。<sup>(45)</sup> 実はこの自然的感情が道徳感覚のことである。そしてこの道徳感覚は——もつともシャフツベリはそれ程明確には述べてはいないが——「正と不正についての自然的で適正な感覚」(natural and just sense of right and wrong) とされる。それは明らかに利他的感情であつて、ホプズズやマンドゥウィルの利己主義とは明瞭に異なる。しかし注意されるべきは、シャフ

ツペリは徹底した利他主義者ではなかったということである。シャフツペリは、自己感情が公共的善と齟齬する時は善であり、公共的善を促進するならば、適度の自己感情も必要である。<sup>(46)</sup> ことを十分認めていたのである。

またシャフツペリの自然的感情は生得観念である。その意味で、シャフツペリの道徳論は、生得観念を否定するロックの道徳論とその出発点からひどく違っていた。人間は、学問をしていない者でさえも、「自然という学校」において、<sup>(47)</sup> 何が道徳的に善であるかについての基礎的考えを身につけることができる。つまり人間は本能的に、人類にとって善となる行為を是認するのである。従って、そうした基礎的考えは、人生の中にその不可避免的な起源を持つているという意味で、また、予言者によって啓示されたものでもなく政治家によって作為されたものでもないという意味で、生得的なのである。ところが、ロックは生得観念を否定し、意志や立法の産物、さもなければ単に流行や慣習の問題とした。またロックは人間のすべての行為を自愛心から説こうとしているが、これも以上の議論と同様、結局は道徳の破壊へと導く、とシャフツペリはいう。しかもシャフツペリは、このようなロックの道徳論は、道徳的懐疑主義を徹底したものだ<sup>(48)</sup>という。即ち、ホップズも、人間の行為を自愛心の原理によって説こうとした結果、徳、悪徳の区別が意味を失うという道徳的懐疑主義に陥った、しかしそれは結局、道徳的善といったものは存在しないという道徳否定論に行き着かざるを得ない、とシャフツペリはいうのである。

シャフツペリの道徳感覚論はその後ハチソンによって、より一層の発展を見ることになるが、その前に、G・パークリとJ・バトラーについて少し述べておこう。パークリとバトラーがヒュームの人間学の形成に大きな影響を与えたことは既に述べた通りである。しかし、シャフツペリの道徳感覚論に対しては両者は批判的、否定的であった。そしてその違いは、根本的には、「自然」についての彼等の理解の違いからきている。シャフツペリの自然は

上述したように、内在的なものであったが、バークリとバトラーの自然は、キリスト教の神と不可分に結びついていた。だがそれでもバークリとバトラーのシャフツベリの道德感覺論に対する反応はかなり異なっていた。

自然を内在的なものと捉えたシャフツベリは、道德をできるだけ神から切り離して論じようとした。しかしバークリは、このような道德を神から切り離そうとする試み自体を否定する。バークリにとつては、神の意志が道德の源泉であった。またシャフツベリの道德論においては、理性に対してそれに相應しい位置が与えられていなくて、しかも道德的善と悪との区別は道德感覺によつてなされる、と説かれている。これに対してバークリは以下のように反論する。あらゆる価値は感覺によつてではなく理性によつて理解される。道德感覺を含めた感覺は人間の諸能力の中でも最も低いものである。従つて道德的区別がそうした感覺によつてなされるといふならば、そこには価値相對主義が入り込んでいるといふことである<sup>(49)</sup>、と。

バトラーの自然もバークリのそれと同じく、キリスト教の神と切り離せないものであった。しかしバトラーは、神から人間を見たバークリとは違つて、神と自然を同次元に置いて、人間の徳を論じた。そしてバトラーは、神と自然に従ふことは、良心 (conscience) に従つて生きることである、という原理を導き出したのである。バトラーの良心は、シャフツベリの道德論における道德感覺と同じような地位を占めるものといつてよいであらう。さてバトラーは、人類に共通な徳が仁愛 (benevolence) だというが、要するにそれは、良心に導かれた徳である。良心とは、バトラーによれば、道德的是認・否認を行う能力、すべての人を自己自身の法とする能力<sup>(50)</sup>、のことである。従つて、良心は人間本性の他の様々な徳に優越した權威を持っている、とバトラーはいふ。ところがシャフツベリには、このような論理が欠如している、とバトラーはシャフツベリを批判する。もしシャフツベリのように、良心

の権威を考慮に入れず、徳とは利益、即ち自己の幸福であり、悪徳とは悲惨であるとするならば、人は邪まに行為すべき義務の下にある、といったことにもなりかねない。というのは、シャフツペリにあっては、自己の幸福が明白な義務であるから、良心の与えるような義務が存在しているなどとは考えないであろうからである。<sup>(51)</sup>

バークリやバトラーの道徳理論は、以上述べたように、シャフツペリのそれよりも神学的色彩の濃いものであったが、基本的には利他主義的な道徳理論だったといつてよい。

ヒュームがハチソンの自然を「目的因」(final causes)と言っているように、<sup>(52)</sup>ハチソンの自然はキリスト教の神と不可分のものであった。その意味で、ハチソンの自然は、バークリやバトラーのそれと略々同じであり、シャフツペリのそれとはかなり違っていた。シャフツペリは明らかに理神論の支持者であつて、ここでは、キリスト教の神は自然の中で啓示され、道徳感覚も人間に生得的に備わつていものとされた。これに対して、ハチソンは、啓示宗教を信ずるカルヴィニストで、自然は神の被造物であり、道徳感覚も神から与えられたもの、と考へていた。もつともハチソンのカルヴィニズムは伝統的なそれとはかなり距離があつた。<sup>(53)</sup>例えば、伝統的なカルヴィニズムは、人間の墮落を非常に強調するけれども、ハチソンの神は仁愛に満ちたものであつた。<sup>(54)</sup>

ハチソンの道徳感覚は、上述のように神から賦与されたものであつたが、しかしそれは生得のものではなかつた。そこに、生得觀念を否定したロックの影響があつたであろうことは容易に想像できる。だが、神によつて与えられたものという考へ (God-giveness) と、生得のものではないという考へ (uninnateness) とは明らかに矛盾している。けれどもハチソンはそのところを十分論じていない。その点ではシャフツペリの議論の方が斉合的といわねばならない。それはシャフツペリが理神論の立場に立つていたからだが、しかしそのためシャフツペリの思想は

ひどくロマン主義的・理想主義的傾向を帯びることになった。この点、矛盾を含んでいるもののハチソンの思想の方がより現実的であった。シャフツペリの思想が抱えるそうした問題、またハチソンの道德感覺論に見られる上述のような矛盾は、ヒュームには存しない。ヒュームにおいては、人間本性 (human nature || 人間の自然) は歴史的に与えられたものであったからである。そこに自然の概念の大転換があった訳だが、これについては以下で詳しく述べる。にも拘らず、ハチソンの道德感覺論は、シャフツペリのそれを受け継ぎ、より発展させたものであり、更にヒュームのそれを導く重要な役割を果たしたのである。ハチソンの道德感覺は神によって賦与されたものであったが、それを用いて道德的判断を行うのは人間だったからである。

ハチソンの道德感覺論の立場は、一七二五年に出版された著書のタイトルから窺い知ることができる。少し長いが同著書のフル・タイトルを示すと以下の通りである。『美と徳の觀念の起源に関する研究——研究は二篇からなっており、第一篇では、故シャフツペリ伯の思想原理の解説及び擁護と、「蜂の寓話」の著者の批判を行なう、第二篇では、古代道德研究者達の感情に従って道德的善と惡の觀念を確立し、数学的計算を道德上の主題に導入することを試みる』(An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue; in Two Treatises. In which the Principles of the late Earl of Shaftesbury are explain'd and defended, against the Author of the Fable of the Bees; And the Ideas of Moral Good and Evil are establish'd according to the Sentiments of the ancient Moralists. With an Attempt to introduce a Mathematical Calculation in Subjects of Morality)。要するにハチソンは、『蜂の寓話』の著者であるマントゥウヴィルなどの利己主義道德理論を批判し、古代の思想家であるプラトンや近代の思想家であるシャフツペリなどの道德理論を受け継ぐと共に更に発展させようというのである。

さてハチソンによれば、道德感覚を含むすべての感覚は神によって賦与されたものであるが、その感覚には二種類ある。一つは、視覚、聴覚などの外的感覚 (external senses) で、われわれの意志に直接関わることなく、快・不快の知覚を決定する感覚、いま一つは、美の観念を知覚する能力としての感覚である。美の中で最も優れた美が「多様性の中の統一」(uniformity amidst variety) を例証する美で、それは数学的に論証し得る、とハチソンは<sup>(55)</sup>いう。道德感覚は、内的感覚に含まれる感覚である。それ故に、ハチソンにおいては美と善とは同意語である。この意味でハチソンの思想はプラトン、そしてシャフツベリの思想に似ている。しかし、ハチソンの感覚、従って道德感覚は生得的なものではないから、プラトンやシャフツベリとは明らかに思想を異にする。

ハチソンによれば、道德感覚は神が人間に賦与したものだ<sup>(56)</sup>が、それは神が人間を幸福にするためであった。幸福とはどのようなものであれ快的な感覚、あるいはそのような感覚が続いている状態、のことである。ところで快的な感覚を与えるものはすべて善といひ得るが、この善には自然的善と道德的善とがある。前者の自然的善 (natural good) は自己愛によって得られ、後者の道德的善 (moral good) は道德感覚によって判断される。つまり、道德感覚とは道德的善・悪を判断する能力のことである。従って道德的善とは道德感覚が快を感じて受け入れたものということになる。では道德感覚はいかなるものを快として受け入れるのか。<sup>(57)</sup>ハチソンによれば、それは、人間の行為の中で公共の利益を意図してなされた行為、利他的意図をもってなされた行為である。それ故、そのような行為は、その結果がわれわれに利益をもたらすと否とに関わらず、またその行為が自分だけでなく第三者に対してなされた時でも、道德感覚はそうした行為から快を感じ、その行為を道德的に認する。そのような道德感覚は生得的なものではないが、人間本性に本来的に存している、とハチソンはいう。

ところで、このような道德感覚によって何よりも是認されるのが仁愛である。それは利他的行為の起因である感情であつて、ハチソンはそれを徳の本質とする。この仁愛の感情は、自分の幸福ではなく他の人々の幸福を究極の目的として望むものである。親子の愛情、恩人への感謝、他人の不幸に対する憐憫、などが仁愛の例であるが、しかしそれはまた、人類的感情でもあつて、地域や国家、更には時代をも超えて存在する。ハチソンの道德理論はこのような利他主義的なものであつたが、しかしハチソンは、自己愛や利己心をすべて排除したのではない。ハチソンは、勤勞 (industry) を促すような自己愛、利己心は、全体の利益にとって必要であるとしてこれを認めた。

## 注

- (1) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. xiii. 前掲邦訳(一) 一八頁。尚、S・ロブリーやA・エドガーによれば、ヒュームのこの文章批評は現代の美学に当たる (S. Copley & A. Edgar, "Introduction" in *David Hume: Selected Essays*, Oxford Univ. Press, 1993, p. xvi.)
- (2) Hume, D., *Ibid.* 前掲邦訳(四) 九頁。
- (3) (4) Hume, D., *Ibid.*, p. 455. 前掲邦訳(四) 九頁。
- (5) Hume, D., *Ibid.*, p. 295. 前掲邦訳(二) 三九頁。
- (6) 『道德原理研究』では次のように言われている。「道德」(Morals)の一般的基础について最近始まった論争は、大いに検討に値するものである。それは、道德が「理性」(Reason)から引き出されるのかそれとも「感情」(Sentiment)からか、我々は一連の論議と帰納とによつて道德の知識に達するのかそれとも直接の感じ(Feeling)および鋭敏な内部感覚(internal sense)によるのか、真理(truth)と誤謬(falsehood)に関するあらゆる健全な判断のように、道德はすべての理性的英知的存在(rational intelligent being)にとつて同一であるのか、それとも美醜の知覚のように、それは人間という種族に独特な組織と構造とに完全に基礎を置いてゐるのか、と云う論争である」(D. Hume, *Enquiries*, p. 170, 渡部峻明訳『道德原理の研究』哲書房、二頁。

またヒュームは、この問題の扱われ方が古代と近代とでは異なるという。即ち、古代においては、徳 (virtue) はしばしば理性と一致するものと説かれたが、しかし一般的には、道徳の起源は感情と趣味 (taste) に由来すると考えられていた。これに對して近代では、多くの場合、道徳的区別を知性の最も抽象的な原理からの演繹によって説明しようとしてきた。と (D. Hume, *Enquiries*, pp.170-1, 前掲邦訳 一一三頁)。

- (7) (a) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 456. 前掲邦訳 一二三頁。  
 (b) Hume, D., *Ibid.*, p. 458. 前掲邦訳 一五一—一六頁。  
 (11) Capaldi, Nicholas., *Hume's Place in Moral Philosophy*, Peter Lang, 1989, p. 137.  
 (12) (a) Hume, D., *Ibid.*, p. 458. 前掲邦訳 一六頁。  
 (14) Hume, D., *Ibid.*, p. 459. 前掲邦訳 一七頁。  
 (15) Hume, D., *Ibid.*, p. 459. 前掲邦訳 一八頁。  
 (16) ヒュームは続けて次のようにいう。「理性との」一致不一致は程度 (の差を) 許さない。従って、一切の徳及び悪徳はもちろぬ等しいであらう」(D. Hume, *Ibid.*, p. 460. 前掲邦訳 一九頁)。  
 (17) この一例としてヒュームは次のような面白い例を挙げている。「例えば、私が隣家の妻に淫らな振舞に出ているのを窺越しに見る者は極めて単純に、彼女が間違はなく私の妻であると想像しよう」。しかし実は、「私の色欲ないし情念を満足させるために營」んでいたのである。確かにこれは他人に誤った判断を起こしている。だが、「私が隣家の妻と戯れに耽るさい、用心して窺を閉じておいたとすれば、私は反道徳性の罪を負うことがなかったであらう。何故なら、私の行動は完全に隠蔽され、従って誤った判断を産む傾向を少しも持たないからである」と (D. Hume, *Ibid.*, p. 461, n1. 前掲邦訳 二〇—二一頁)。  
 (18) この議論に対しては、「生命のない事物は自由と選択を持たずに行動する」という反論がなされるかもしれない。しかしヒュームは、「もし錯誤を惹き起す傾向が反道徳性の起源であるとすれば、この傾向と反道徳性とはいかなる場合にも分離できない」。従って自由と選択を云々する余地はな」いであらう」(D. Hume, *Ibid.*, p. 461, n1. 前掲邦訳 二二頁)と再反論する。  
 (19) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 463. 前掲邦訳 二四頁。  
 (20) Capaldi, N., *op. cit.*, pp. 40-1.  
 (21) Norton, D. F., *op. cit.*, pp.

- (22) 拙著『ヒューム体系の哲学的基礎』二四九―五二頁。また R. M. Kydd, *Reason and Conduct in Hume's Treatise*, pp. 42-6, Russell & Russell, Inc, 1964, 参照。
- (23) 拙著『ヒューム体系の哲学的基礎』第五章第四節。
- (24) King, Peter, *The Life of John Locke with Extracts from his Correspondence, Journals and commonplace Books*, Vol. 2, p. 123. Colburn & Bentley, 1830.
- (25) Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, p. 646.
- (26) (27) Locke, J., *Ibid.*, p. 516. 前掲邦訳(三) 二八五頁。もともとロックは、数学、幾何学の論証の方が道徳的論証より次のような点で利点のあることを認めている。(一)数や図形を表わすために、使用可能な可感的記号や形がある。(二)道徳的観念の方が数や図形の観念より複雑である(J. Locke, *Ibid.*, p. 550. 前掲邦訳(四) 五一頁)。ロックが論証可能な道徳の具体例として挙げてるのは、所有権や統治の観念である。ロックは前者について、「所有権のないところに不正義はない」は、エウクレイデスの『幾何学原本』の)との論証と同じように絶対確実である」と、また、後者について、「統治の観念は一定の規則ないし法にもとづく社会の確立であり、絶対の自由の観念はある人が自分の好きななんでもすることであるから、私は、数学のどの命題の真理とも同じように、この命題の真理を絶対確実とすることができる……」(J. Locke, *Ibid.*, pp. 549-50. 前掲邦訳(四) 五〇頁)。ロックの論証的道徳については多くの議論すべきことがあるが、ここではとりあえず、それが思考様式にも関係しているということを指摘しておく。ロックによれば道徳的観念は混合様相(mixed modes)——心が自分自身に寄せ集めたような観念集成(combinations of ideas)——である。そしてロックは混合様相について次のようにいう。「混合様相は自然に作られるのではなく、人間が作る(Man's making)のだから、その名まえの精確な意味表示、あるいはまったく同じだが、「混合様相の)それぞれの種の実在的本質は知られるはずである」p. 516. (J. Locke, *Ibid.*, 前掲邦訳(三) 二八五頁)。これには、人間が作ったものであるから実在の本質まづ(一)とく知られ得るという考えが見られ、ヒュームの考えとは著しく異なることが知られる。
- (28) Locke, J., *Ibid.*, p. 69. 前掲邦訳(一) 七六頁。A・J・シモンズも述べているように、道徳性の論証可能性は『自然法論』(*Essays on the Law of Nature*)にも見られ、しかもそれは神によって保証されていると論じられている。シモンズはロックの論証的道徳と神(God)との関係を、以下のようにまとめている。①われわれの感覚と理性が神の存在を顯示する。②われわれの感覚と理性が知的存在者としての人間の存在と人間が神によって創造されたものであることを顯示する。③かかる神と人間

との関係が、人間が神の意志を実行すべき義務を根拠づける。㉔神の本性と人間の本性が共同して、人間のために神の意志の原理を顕示する。㉕神の意志の原理と、われわれの感覚によって顕示された人間の生活の経済的状況から、人間の道徳的義務が生ずる。(A. J. Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, pp. 21-3. Princeton Univ. Press, 1992)

(29) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 464, n. 前掲邦訳(四) 一五頁、注。

(30) Hume, D., *Ibid.*, pp. 464-6.

(31) Hume, D., *Ibid.*, pp. 466-7. また『道徳原理研究』ではヒュームは次のようにいう。罪は「幾何あるいは代数の真理が、理性によって発見されるのと同じの仕方で、理性によって発見される或る種の道徳的関係 (moral relations) に有する」と合理主義道徳説を唱える者はいう。確かに、「 $2+3$ は10の半分に等しい」と断言される場合に、私はこの相等の関係を完全に理解する。もし10が二つの部分に分けられ、その一方が他方と同数の単位を有するとすれば、また、もしもこれらの部分のどれでも、 $2+3$ に比較されるならば、その複合数と同数の単位を含むと私は考える。しかし諸君(＝合理主義者達——筆者)が「そこから道徳的関係との比較を引き出そうとする場合には、私は諸君を理解するのに全く困惑すると言わざるをえない。或る道徳的行為、例えば忘恩のような罪は複雑な対象である。道徳性は、その各部分相互の関係に存するのであろうか。……無生物も、我々が道徳的行為者において観察するのと同じのあらゆる諸関係を、相互に対して持つことができる。もっとも前者は決して愛または憎悪の対象になりえないし、したがってまた功績または不正が問われることもない。親木より高く益え、これを減す若木は、アクリピナを殺害したときのネロとあらゆる点において同一の関係にある。そして、もし道徳性が単に関係に存するとすれば、若木も等しく罪があることは疑いなく。」(D. Hume, *Enquiries*, pp. 288-93. 前掲邦訳 一五八—一六五頁)。

(32) Hume, D., *Ibid.*, pp. 468-9.

(33) ホッブズが合理主義者であるかどうかについては、従来から色々な議論がある。近年はどちらかというところ、ホッブズの思想に経験主義的要素を見る議論が多いが、筆者は、A・D・リンゼイ、ハイエク、ノートンなどと同じく、ホッブズを合理主義者と解釈しよう。A. D. Lindsay, "Introduction", in *Leviathan*, Everyman's Library, 1914, F. A. Hayek, "The Legal and Political Philosophy of David Hume", in *Studies in Philosophy, Politics, and Economics*, The Univ. of Chicago Press, 1967, D. F. Norton, *op. cit.* p. 23, n2. 以下参照。また拙著『東西思想の比較』第五章参照。

(34) Hobbes, T., *Leviathan*, Everyman's Library, p. 24. 永井・宗片訳『リヴァイアサン』(『世界の名著』28所収) 九二頁。

- (35) Hobbes, T., *Leviathan*, p. 65. 前掲邦訳「一五七頁」。
- (36) Mandeville B., *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits, with a Commentary, Critical, Historical, and Explanatory* by F. B. Kaye. Liberty Classics, 1988, p. 75. 泉谷治訳『蜂の寓話』(法政大学出版局) 七〇頁。
- (37) Mandeville B., *Ibid.*, p. 184. 前掲邦訳「一六八頁」。
- (38) Mandeville B., *Ibid.*, p. 25. 前掲邦訳「二二頁」また「上田辰之助『蜂の寓話』(『上田辰之助著作集』第四卷、みすず書房) 九五—一〇頁も参照」。
- (39) Mandeville B., *Ibid.*, p. 48. 前掲邦訳「四四頁」。
- (40) Viner, Jacob, "Introduction to Bernard Mandeville, A Letter to Dion" in *Essays on the Intellectual History of Economics*, ed. by D. A. Irwin, Princeton Univ. Press, 1991. pp. 176-82. 参照。
- (41) 田中敏弘『マンデヴィルの社会・経済思想』(有斐閣) 五七頁。
- (42) Stewart, John B., *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy*, Princeton Univ. Press, 1992, p. 52.
- (43) シヤフツネリの「自然」の概念については差し当り、佐々木純枝『モラル・フィロソフィの系譜学』(勁草書房、平成五年) 一三七頁を参照。また、ウィリー『十八世紀の自然思想』(三田・松本・森松訳、みすず書房) も参照。
- (44) Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, in *British Moralists; 1650-1800*, p. 178.
- (45) もっとも「自然的感情が過剰になれば悪徳ともなる」。例えば「他の者に対し自己の目的を破壊する程同情を示すと、却って助けを必要としてくる他の者が助けられなくなる」(Shaftesbury, *op. cit.*, p. 179)。「つまり自然的感情も程度の問題とどういふことになる。その意味では自己感情も同じである」。
- (46) Stewart, J. B., *op. cit.*, p. 49.
- (47) Stewart, J. B., *Ibid.*, p. 50.
- (48) Norton, D. F., *op. cit.*, p. 35. しかし「シヤフツネリのこのようなロック道徳論の解釈、批判は一面的であるように思われる。例えば、J・タウンの『The Political Thought of John Locke』(Cambridge Univ. Press, 1969)も同様に描かれているのは極めて宗教的、道徳的な思想家としてのロックである」。
- (49) Oiscamp, P. J., *op. cit.*, pp. 166-7.

- (50) 佐々木純枝『モラル・フィロソフィの系譜学』三二—三頁、二〇二—四頁参照。佐々木のバトラーの自然解釈は極めて優れている。
- (51) 板橋重夫『イギリス道徳感覚学派』（北樹出版、昭和六十一年）一四八頁。
- (52) Hume, D., *The Letters of David Hume*, ed. by J. Y. T. Greig. Oxford: Clarendon Press, 1932. vol. 1, p. 33.
- (53) Ross, Ian Simpson, *The Life of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 43.
- (54) しかしハチソンのカルヴィニニズムが伝統的なものに近かったことは議論がある。例えば D. C. Broadus, *Moral Sense Theory in the History of Rhetoric*, U-M-I Dissertation Services, A Bell & Howell Company, 1989. pp. 44-8.
- (55) Broadus, D. C., *op. cit.*, pp. 36-7.
- (56) 以下、板橋重夫、前掲書、二〇〇—二頁参照。