

シャフツベリーのモラル・センスの自律性について

——ハチスンとの対比において——

横 山 兼 作

(平成6年6月20日受理)

小論は、表題に示すように、シャフツベリーの「モラル・センス」(Moral Sense)の道徳的自律性(moral autonomy)について検討してみようとするものである。筆者は以前、マンドヴィルの批判との関連においてシャフツベリーの道徳論を考察し、シャフツベリーにおいて根底のオプティミズムは確かに否定され得ないけれども、しかしその徳の実践は決してマンドヴィルの見るような安易なものではなく、その道徳性をあらわす「自然」⁽¹⁾ないし「自然的」(natural)も、現実の次元からするとき、むしろ「成るところの自然」であることを明らかにし、その実践にモラル・センスが深く関わるとも加えておいたが、⁽²⁾小論はこれを更に掘り下げ、その実践に先立つ道徳的善悪の基礎づけとモラル・センスの関係を巡って、特に初期ハチスンの立場との対比において考察してみようとするものである。

しばしば指摘されるところではあるが、道徳的区別に特有の概念としてのモラル・センスは確かにシャフツベリーによって導入され、ハチスンなどによって継承・発展されたわけであるけれども、シャフツベリー自身のそれへの言及は必ずしも体系的でも、また統一的でもなく、そこにおいてさまざまな局面を見せていることは否定し得ないところである。その数々の矛盾、表現上の曖昧さによって、シャフツベリーには「モラル・センスや道徳性一般の簡潔な、一貫して考え抜かれた理論は何一つ見られない」などとも評されるゆえんである。⁽³⁾既に同時代人によっても、上のマンドヴィルの他にもパークレイの「不信心者(infidels)の徳」、バトラーの「快樂主義的義務論」、ヒュームの「理性の立場と感情の立場の混同」、ファーガソンの「単なる言葉のあや」などとその道徳論が批判されたのは周知のところ。今日でもシャフツベリーの評価は定まっているとは言いがたいけれども、ただ、注目されることはそのさまざまな問題点にも拘わらず、シャフツベリーのモラル・センスないし道徳論に高い道徳的自律性を見ようとする人たちも決して少なくないということである。⁽⁴⁾事実、カントのいわゆる「義務のための義務」に通じるような表現もしばしば見られるのである。少なくともその「洞察の豊かさと多面さ」⁽⁵⁾には、現代倫理学の課題にも應える多くの独自なものが含まれていることは否めないであろう。ただ、シャフツベリーにおける自律的な側面が余

りにも強調されると、今度はハチスンなどとの継承関係が一層複雑、不可解となって来るのも事実のようである。

倫理学における「自律性」の概念自体、必ずしも完全に確定されたものではないであろうが、⁽⁶⁾ 道徳にあくまで独自の、本質的という意味でシャフツペリーのモラル・センスないしその道徳論に一種の自律性の存することは勿論否定され得ない。ただ、それを特にハチスンの初期の立場との比較において見るとき、密接な継承関係にあるとも言われる両者の間に、その実、かなりの性格の相違を見ないわけにはいかない。以下(一)、その倫理学の体系全般から見てシャフツペリーのモラル・センスは、その実践の力としての重要性はともかく、道徳的善悪の区別の原理としては明白に神学的「自然」の制約下にあり、(二)、経験の次元でその作用を見直すとき、それは現実における関わり存在の調和の感として啓発、補正をむしろ必須のものとして要請されると論じたものである。そこから直ちに、その自律性はハチスンのそれよりもむしろ劣ると断ずるわけにはいかないとしても、ハチスンのモラル・センスの倫理学上の意味づけとはかなり違っていたとは言えるのではあるまいか。

(一)

シャフツペリーのモラル・センスないしはそれに当たる「正邪の念」(Sense of Right and Wrong)の自律的な側面については、多言を要しないであろう。そもそもシャフツペリーにおけるほとんど唯一の体系的道徳論とも言うべき『徳あるいは価値の研究』(An Inquiry concerning Virtue or Merit)は、その冒頭から道徳と宗教は、通常の見解とは逆に、現実的には必ずしも相即しているわけではなく、例えば熱烈な信仰者でも不道徳な人、反対に無神論者と見える人でも道徳的に卓越した人もあると語られ、両者のしかるべき関係がその探究の、少なくともその「第一巻」の主題とされたのは周知のところである。シャフツペリーによれば、道徳的善悪を区別し、その実践の力ともなるモラル・センスは、われわれの宗教的観念が身につく以前に万人に生来的(original)に備わっているものであり、否、人はそのモラル・センスにおいて神の道徳性をも判別するとも言われているが、(I.264)⁽⁷⁾これらはそのまま、同じような表現においてハチスンに受け継がれているものである。もっとも、後に改めて見るように、シャフツペリーにおいて宗教の影響力はハチスンとは対照的な程強調され、ある種の宗教・真の宗教(true Religion)の参画が正しい道徳的实践にはむしろ不可欠のものともされるわけであるが、しかしそれも、人間本性に生来的なこの道徳的感覚の存在そのものにとっては、すべて間接的でしかないであろう。

有神論も、無神論も、摩神信仰も、否あらゆる宗教的、無宗教的信(仰)がこの場合直接的に作用することはあり得ず、すべて間接的(indirectly)でしかない。(I.261)

われわれの行為の道徳的価値もすべて、善 (good) への直接的な感情 (affection) にこそ存するのであり、来世の報いのために徳に励む如き行為には何の価値も存しないとはしばしば言われているところである。

ただ、このようなハチスンに通じる道徳の自律的な側面にも拘わらず、その道徳論の体系全体としてハチスンと著しく異なる如くであるのは、そのモラル・センスは必ずしも道徳的善悪の究極の原理とされているわけではないということである。モラル・センスは、以前ふれたように、確かに実践の原理としては極めて重要ではあるが、道徳的善悪の基礎づけの原理としては、ハチスンのそれ程には重要な位置を占めていないのではあるまいか。

それは何よりも『研究』の構成にあらわれているようである。『研究』「第一巻」ではまず宗教の諸相が論じられ、続いてシャフツペリーの例の甚だ独特な自然観が展開されることになるが、何よりも注目されることは、人間にのみ存在するとされるモラル・センスの考察に先立って既にその自然の考察において、道徳的善悪の大本が確定され、つまり、道徳の究極的原理が「自然」から直接導き出されているということである。シャフツペリーの自然観については以前論じたことでもあり、くり返すまでもないことであるが、要はすべてが、身体の部分と全体の関係の如く、有機的連関の構造をなした一大秩序体であるというものであった。シャフツペリーはそこから直接的に、われわれはその全体 (the Whole)、その体系 (the system, constitution) の一部として、その秩序に従うべく規制されてあると言うのである。そこに互いの保護 (conservation and support) があり、そこに善があるのである。

かような次第で、あらゆる動物の一つの体系が存在するということになる。つまり、それによって動物のことが規制され、処理されている一つの動物秩序 (an animal-order) ないし自然の営み (economy) が。……万象の体系、普遍的な自然といったものの存在が認められるとすれば、宇宙の全体的存在ないし体系にとって善でも悪でもないような個々の存在ないし体系はあるはずがない。なぜなら、もしそれが無意味で役に立たないようなものなら、それは欠陥ないし不完全ということで、全体の体系にとって悪だからである。(I.246)

勿論、これは何も人間に限らず、すべての「存在者」(creature) のことであり、そのまま道徳の原理とされているわけではない。道徳は、シャフツペリーによれば、上にふれたようにわれわれの感情に基づく行為、感情の統御にかかわり、厳密にはモラル・センスの吟味の下にある行為を指して、単なる結果の意では決してない。しかしながら、それは確かに人間に限られたことではないとしても、人間を除いた存在のことも決してなく、そこで既に明白に、それは人間 (man, mankind) を含んだものとされ、そこから直接、その全体にとって有益 (useful) な行為を徳 (virtue) と、有害 (pernicious) な人を悪人 (an ill man) と断定して来るのである。(I.244, 246) もしわれわ

れの感情がすべてそれ自体で完全に自然の秩序に合致しているものなら、モラル・センスはもはや不要とも言えよう。⁽⁸⁾

一般に、あらゆる感情や情念が公共の善 (public good)、種族の善 (good of the species) に適合している (suited to) とき、その自然の気質は完全に善なのである。(I.250)

勿論シャフツベリーにおいて現実の人間からモラル・センスを除くわけにはいかない。人間においては、モラル・センスなしに感情の正しい統御は不可能であるとも言えるが、ただ、そこにおいても、モラル・センスは、個々の行為の道徳的価値評価には確かにかかわっても、その基準の設定にまであずかっているわけでは必ずしもないのである。基準はいわば外にある。単なる行為の結果には何の道徳的価値もないとされた箇所でも、別にその判断の基準が論じられているわけではないのである。

単なる報いの期待や罰のおそれから自分の忌み嫌う善 (the good) をなし、あるいは少しも嫌っていない悪 (the ill) を避けるようになったとしても、そこに何の徳も善さ (goodness) も存しない。彼は、その善き行い (his good conduct) にも拘わらず、本質的にはそうする必要がなかった時と同じくほとんど価値なきものである。(I.267)

感情的動機のみが行為の道徳的善悪を構成すると語られるときも同じように、根底の「自然」の大枠まで問われているわけでは決してないのである。

可感的存在者にあつては、感情によって為されたもの以外のものがその存在者の性質の善悪を構成することは決してあり得ない。彼が善だと思われるのは、彼の関連する体系の善悪が彼をつき動かす情念や感情の直接的目的となったときだけなのだ。(I.249)

かくて、『研究』「第一巻」は「第二巻」冒頭で次のように総括されることになったわけである。

われわれの見出したことは、善とか有徳とかいう名前に価値するためには、人は自分のすべての性向や感情、自分の気持や気質を自分を含むところの、自分がその一部をなすところの種族や体系の善に適合させ、一致させなくてはならぬということであった。(I.280)

この全体の秩序、体系の善にわれわれを適合させ、一致させる働きがモラル・センスなのである。シャフツベリーの立場は決して単なる自然主義ではないけれども、「自然」の制約を越える程の力をモラル・センスに見ているわけでも決してないのである。

勿論そのことは、「自然」がモラル・センスと全く離れて存在し、単に外からこれを規制する如き関係にあるという意味では決してなく、むしろ何よりもこの統御の感覚にこそ「自然」が反映さ

れていると見るべきものであろう。ただ、明らかなことは、シャフツペリーはその道徳の根本原理を必ずしもこの感覚から、後に改めて見るように、現実的にはかなり不完全で、部分的反映でしかないこの感覚の経験的分析によって導き出しているわけではないということである。これは、モラル・センスがほとんど扱われなくなる『研究』「第二巻」でも、また、他の著作でも、無論変わっているわけではない。⁽⁹⁾

これはハチスンとかなり対照的である。周知のようにハチスは、モラル・センスをその倫理学の中心に据え、その是認 (approval) と否認 (disapproval) に道徳的区別の根拠を置いたからである。もっとも、そのハチスンにも一種の自然の完成思想があり、その道徳的善悪の究極的原理、功利思想も結局は神的意志に依拠せしめられていると言えようが、⁽¹⁰⁾しかしそれはむしろ背後の原理であり、その経験主義的倫理学における道徳的善悪の基礎づけに果たすモラル・センスの役割の大きさは、シャフツペリーの比ではない。何れが道徳の根底を明らかにし得ているかとはにかく、両者の倫理学上の位置、その性格の違いはそう小さくはないようである。

(二)

シャフツペリーのモラル・センスは、一應は確かに自律的でありながらも、その倫理学の体系全般から結局は「自然」に大きく制約されたものであること、それはハチスンの場合とかなり対照的とも言える面をもつことを上に見て来たわけであるが、これを以下、可能な限り経験の次元に限って、その作用の面から見て見ようと思う。もとよりシャフツペリーにおいて、その神学的方法と経験的方法を截然と分けることは困難ではあるが、われわれが現に見るところの自然の他に手がかりは存しないとは、シャフツペリー自身の言でもあるからである。

もしもどこかで見切りをつけ、情念の限界を定めなくてはならぬとするなら、自然への顧慮以外どこにわれわれの標準を定め、どのように自らを律することが出来よう。それを越えては何の尺度もきまりも存しないのだ。ところで自然は、諸存在者や人間自身の自然な状態 (natural state) を、悪い教育による偏見なしに見ることによって知り得るのだ。(I. 325)

1) 必ずしもシャフツペリーのモラル・センス論に限ったことではないけれども、特にシャフツペリーにおいてその道徳的是認はわれわれの行為や感情の均衡的 (proportional), 調和的 (harmonious), 規則的 (regular), 適度な (moderate) などと形容される一種の美的なあり方を指していることは改めて述べるまでもない。ただ、ハチスンと比較して何よりもまず注目されることは、その主観的評価の感が同時に著しく客観的である、というよりも更に、深く客観的存在と関わり、これに基づいている如き面が大きいということである。例えば、ハチスンとともに仁愛的感

情を高く評価するシャフツベリーにおいて、しかしそのいわゆる「自然的感情」が必ずしもそれ自体で「自然的」とはならないとした注目される箇所において、シャフツベリーは次のように語っているのである。

自然的感情が強すぎるとか、自己感情が弱すぎるとかという言い方は多分奇妙にひびくかも知れない。しかしこの困難を除くためには、既に見た「自然的感情は個々の場合において過度になり、不自然な程度 (unnatural degree) になることがある」ということを思い起こさなくてはならない。哀れみ (pity) がその目的 (it's own end) を達成出来なくなり (destroy), 必要とされている救いや慰めを妨げる程に過大となったとき。子孫への愛がその親を滅ぼし、遂には子孫まで駄目にしてしまうまでになったときなど。自然で親切な感情を単に極端だというだけで不自然で悪徳だと呼ぶのは苛酷なようだが、しかしこの種の個々の善き感情が過大すぎるときは常に、それは他のものに有害 (injurious) で、何らかの程度でそれら他のものの力や自然の作用 (force and natural operation) を害うことは、極めて確かなことである。
(I.286)

別の箇所のほとんど同じような例文でも、「もしそれが不適切 (immoderate) で、ある程度を越す場合、それは疑いもなく悪徳である。何故なら、そのようにして過度のやさしさが愛の効果 (effect of love) を殺ぐから」(I.250) と語られているが、このように、哀れみや親の愛といった自然の情の目的や効果、更には自然的利害の存在までその道徳的評価の基礎となっている如くである点が、注目されるわけである。はじめにもふれたように、シャフツベリーには、少なくとも表現上はカントの道徳感情を思わせるような面が確かに見受けられる。例えば、「正邪に関連する自然的、道徳的感情」(I.265), 「不正や邪悪への真の反発や嫌悪、公正や正義をそれ自身のために (for it's own end), またそれ自身の美しさや価値の故に求める真の感情ないし愛情」(I.259), 「徳それ自体のために (for virtue's sake) (I.278, 271, 273) などそれであるが、しかし、それらも、その前後の文脈においてとらえ直すとき、結局は「種族や社会の善悪の念」(I.258, 252), 「社会的利害の念」(I.252), 「社会にとっての有益さ (advantage)」(I.253, 272) などという、道徳独自の価値というよりはむしろ自然的価値と言ってよいものを基礎にしている如くである。モラル・センスを適正に保つのも結局はそれである。

われわれの種族ないし社会の善がわれわれの目的 (end and aim) なのだということをしっかりと抑えるなら、正邪の把握を誤り、あるいは誤った感覚に至るといったことは起こりえない。(I.265)

あるいはここに、価値と事実の混同の問題、バトラーでも問題となった良心と「自然」とのいわ

ば循環的關係⁽¹¹⁾を指摘し得るかも知れないが、とにかく、一種の美的調和の感としてのモラル・センスないし正邪の感覚が、深く客観の實在に依拠している如き面を見逃すわけにはいかない。そもそもシャフツベリーにおいて、個々の美は全体そのもの (the Whole itself) の美への従属を意味し (I .279), 徳とは「それ自体, 社会における秩序と美の愛に他ならなか」ったのである。(I .279) 「自然的感情」が「徳の原理」(the principle of virtue) として実践の主役とされているときも、それはむしろ多く、事実としての自然の情の如くにもなっている。マンドヴィルの誤解のもとそこにあったであろう。シャフツベリーは確かに、徳の実践に妨げがあるほうが、その克服において、より道徳的価値を有することになるとも語っているが (I .256f), しかしそれも、むしろ妨げられている自然的感情の回復が望まればこそであり、決して単なる「義務のための義務」ではない。自然の基礎を離れては、徳の実践も甚だ困難となるようである。

弱い感情が強い感情に打ち克つことが不可能であるように、感情や情念が概して極めて強く、その力または数が大きな勢力となっている場合、動物はそちらに向かう他ない。そしてこのバランスに支配され、それに従って行為に導かれる他ないのだ。(I .285)

もっとも、モラル・センス自体は決して自然的感情そのものではない。それは、原理的には「反省」(reflection) による「反省的感覚」(reflected sense) とも呼ばれる一種の知的作用を含んだ感情であり、自然の情の是認においても、それとは原則的には勿論別個のものであるが、ただ、自然的感情の意識に應じて即座に (readily, at the same time) これを是認するに至るとも言われているように (I .252, 288), 両者がほとんど不可分とも言える密接な連動の関係にあることが注目されるわけである。それは、例えば、シャフツベリーにおいてしばしば言われている「正邪への善き感情」(good affection to right and wrong) という表現にもよくあらわれている。つまり、その「善き感情」とは文脈上、明らかにモラル・センスを意味しているはずでありながら、いつの間にか単なる自然の情に転化されていることが多く、更には、「正邪」自身、あくまでも道徳独自の原理である如くで、しかし、社会的善悪の意と重複されていることが多いのである。

正邪の真の感覚、種族や社会に対する真に善き感情が心の中に植えつけられているにもかかわらず、激怒や情欲、その他妨害的情緒の暴力によってこの善き感情がしばしば抑えられ、打ち負かされてしまう。(I .270)

シャフツベリーのモラル・センスのこのような側面は「良心」(conscience) をめぐる説明に至っても、必ずしも失われてはいない。良心は『探究』「第二巻」におけるほとんど唯一のモラル・センスに代わる概念であり、自己を振り返り (home survey, one's eye inwardly fixed upon oneself, true regard to ourselves), 「自己検閲」(self-inspection) をその任とし、度重なる反省によって理

性 (reason and understanding, reasoning faculty) と呼ばれるようになったものであるが (I.304), シャフツベリーはこれを自然的感情の満足感の一環として論じているのである。周知のように「第二巻」は徳の義務論として、要すればその自然的感情にわれわれの幸福のすべてがかかっていること、その欠除や「不自然感情」(unnatural affections) の不快で不幸なること、自己の幸福に配慮する「自己感情」は、それ自体は必ずしも有徳ではないとしても、その適度なものは社会的存在者としてむしろ必須であり、勿論快適でもあるとして、結局福德の一致において徳をすすめたものであるが、良心の「検閲」もこの線上において営まれているのである。勿論良心は、上にふれたように、何よりも反省的作用であって単なる自然的感情ではなく、その是認も自然的感情のすべてではないけれども、ただ、著しくそれと相即する如く見られ、そういう「道徳的善悪への反応を示さない」ことは「自然的感情が全く作用していない証拠」で、そこから、「最もみじめな人生となる。」(I.306)「道徳的善悪への無感覚は自然的感情の完全な欠除を意味する」(I.308f)とも言われて来るのである。しかも更に注目されることは、この「第二巻」義務論における徳の主たる内容である「自然的感情」も、実にしばしば「社会的感情」(social affections)とも言い替えられているように、その例に即して見ると、その多くは子孫への愛、友愛、哀れみ、相互扶助などから、「孤独に耐えられず」仲間との親睦を求め、「人々に関心を持ち」、「世間と交わる」といった単なる日常的社交までを含んだもので、必ずしも普遍的な仁愛感情でも、英雄の献身でもないのである。そこから当然、現実的にもそのような自然的感情による行為、つまり「有徳な」行為は快適で幸福となり、その欠除、その反対の行為は孤独、抑うつ、不機嫌、気むずかしさなどを伴って、不幸となるわけである。勿論これがシャフツベリーの良心の是認のすべてではないとしても、バトラーによって、その「権威」(authority)の欠除が強く指摘されるゆえんであった。

シャフツベリーのモラル・センスないし良心に何程かの道徳的自律性はたしかに否定され得ないであろうが、上に見て来たように、それが同時に、自然的には著しく客観の实在、その構造と関連し、特に自然的感情、社会的感情の存在と相即する面が大きいとすれば、その自律性はそれ程確立されたものではないと言わなくてはなるまい。むしろここから、シャフツベリーのモラル・センスは、自然的には、あえて統一的に言えば、連関的存在構造の調和の感覚、つまりは、現実に関連する人々との調和的な在り方、その感覚ということにもなるのではあるまいか。

ハチスンにもそのような面が存しないわけでは決してないが、しかし既にその第一作『美と徳の観念の起源』においてシャフツベリーを高く賞賛しつつそのモラル・センスを美感から一應独立させ、普遍的仁愛を徳の内容として高らかに掲げて、モラル・センスを何よりもこれの是認の能力としてとらえたのは周知のところである。第二作『モラル・センス例証』に至って、そのモラル・センスは、われわれの自然の情とは全く別個な感覚であり、全く独自の道徳的善悪区別の根拠であるとして、「あらゆる行為の動因は本能と感情を前提し、正当化の理由 (justifying reason) はモラル・

センスを前提する」と宣言されたわけである。⁽¹²⁾ハチスンはこの『例証』において、それに先立つバーネットとの書簡による論争を踏まえて、モラル・センスの認識論的吟味を深め、これをロックのいわゆる「第二性質」(secondary qualities)に擬している。そこに自律性の面で新たな問題点を残すことにもなったが、しかし、道徳の懐疑主義は決してハチスンの採るところではなく、その主観性の立場においてなお道徳の実在性を確保しようと図ったわけで、その成果は、シャフツベリーとはまた違った意味で今日の課題に應えるものを含んでいるようである。⁽¹³⁾

2) ところで、上に見たように、シャフツベリーのモラル・センスは多分に実在の構造に依拠する、その現実の調和の感覚であるとするとき、その感覚の存在そのものは確かに否定されないとしても、その実際の作用は偏ば(partial)なものとならないであろうか。周知のように、モラル・センスないしわれわれの道徳的区別の感情に何程かの普遍性を認めながらも、しかし、自然の情の偏ばさの故にむしろ徳の人為性をより強調することになったのは、初期のヒュームであった。つまり、ヒュームによれば、われわれの義務感(sense of duty)は、一般に人間本性の自然な、通常のコースないし勢いに従い、それ以上は期待されないところから、自然の情念の一般に偏ばな人類において、個々にはたしかに麗しい道徳的是認ではあっても社会全体的には甚だしい混乱を生むことになり、結局互いの利害の念から「正義」などの「人為的徳」(artificial virtues)が生じて来ることになるとしたわけである。勿論ヒュームとシャフツベリーは、その立場においても、その人間観においても決して同じではないけれども、そのヒュームの問題が何程かシャフツベリーにも該当しないわけがないであろう。その自然観の根底にはたしかにオプティミズムがあるけれども、人は実際的にはさまざまな状況下にあることをシャフツベリーはよく見ており(I.289ff.)、そこから、人間社会の甚だ醜い現実面をもる語るることになったとは以前ふれたところである。モラル・センスも自然的には、その多様な状況から全く免れてあるわけにはいかないであろう。

その故ばかりではないとしても、実際シャフツベリーのモラル・センスは、ハチスンのそれと比較して著しく変化、変容し、多様な姿を呈している。シャフツベリーの説明によれば、それは直接的には教育や習慣、特に宗教、正しくは誤った宗教(corrupt religion)の影響であり、例えば、「誤った宗教や迷信によって、恐ろしくて身の毛もよだつ程不自然な、非人間的な多くのことがそれ自身すばらしく、善く、賞賛に価すると受けとられるようになる」(I.262)とも語られている。その影響は、時にはモラル・センスそのものの廃絶にまで至らないとも限らない。

(正邪の念という) この生来的で純粹なるものが、反対の習慣や習俗(後天的性質)によらずして取り払われる(displaced)ことはあり得ない。この感情は、魂や感情的性質の最も早い時期に生じた生来的なものであるから、反対の感情によってたびたび抑え込まれたり、取り締まられたりする以外は、それが部分的に減少したり、完全に破壊する(destroy it in

the whole) ようにさせられる, ことはあり得ない。(I.260)

これは、ハチスンとは対照的と言ってよい程の相違である。ハチスンのモラル・センスも、勿論絶対無過誤の、神秘的な力ではないとしても、「不可思議な性質」(occult qualities)⁽¹⁴⁾の決定とハチスン自身によっても認められている一種の本能の如き働きで、その廃絶は勿論、外からの影響による変容も余り考慮されていないからである。これに反して、例えばシャフツペリーの次の例などは、われわれに生来的なこの道德感覚が、その存在そのものは確かでも、しかしその作用は既に宗教的な影響を受ける以前でも、必ずしも普遍的ではないことをよく示しているようである。

人は、神のことに關するあれこれの明白な、また確かな觀念を持つ以前に既に正邪の知覚ないし感覺を持ち、さまざまな程度において徳と悪徳を所有していると考えてよいであろう。このことは、宗教について何一つ真剣に考えることもないような場所に住み、またそのような生き方をしている人たちでさえ、彼らの性格や価値については互いに異なっていて、ある人びとは生まれつき謙虚で親切、友好的で、それに應じて、親切で友好的な行為の愛好者となり、他の人びとは傲慢で粗野、残酷で、それに應じて、暴力的な、権力だけの行為の方をむしろ賞賛しがちであるといった経験を通して、知られるようになる。(I.266)

しかし、勿論シャフツペリーは道德の懷疑主義者ではない。「価値と徳の永遠の基準と不変の独立的本質」(I.255)への確信はゆるぎないものであった。従って、自然的感情といえども、その中でこれだけが真に「自己に即し、均衡的、合理的」で、また「争う余地のない、堅固で持続的なもの」(I.300)と言えるものは、あくまでも全人類を視野に入れたような感情、いわゆる「完全感情」(entire affections)だけであり、決して偏よった、悪い友情(vicious friendship)ではないとされ、例えば次のようにも言われて来るのである。

偏ばな感情、あるいは社会全体、世界の全体を考慮に入れない部分的な社会感情はそれ自体不整合であり、絶対的な矛盾を意味する。自分自身以外のすべてにどのような愛情を持つとも、もしそれが体系や種族に対する自然的なものでないなら、それは社会の幸福に関してはあらゆる感情の中で最も反社会的、破壊的なものに違いない。(I.300)

ここに、その是認の原理としてのモラル・センスの発達、啓発あるいは補正が要請されるゆえんがあるであろう。シャフツペリーのモラル・センス論の、ある意味での特色でもある。その啓発された姿が、ハチスンなどと比較して著しく理性的能力の如くにも見えるシャフツペリーの道德感覚なのではあるまいか。つまり、先に良心の説明に当たって、それが度重なる反省によって理性とも呼ばれるようになったもの、とも一言したように、ハチスンなどは対照的な程、知的な側面を大き

くのぞかせているのである。「反省的感覚」としてのモラル・センスは、表現上は更に明確に「理性」と、あるいは「確固たる理性」(solid reason, sound and well established reason), 正邪の「判断」(judgment), 「知識」(knowledge) などとも、頻繁に呼ばれているのを見る。シャフツベリーの理性主義の立場への理解はよく指摘されるところである。⁽¹⁵⁾

だが、その知的側面を強調する余り、そのモラル・センス自体をむしろ理性的能力でもあるかの如く見なすのも、やはり問題ではあるまいか。⁽¹⁶⁾ シャフツベリーのモラル・センスは、「反省的感覚」として一種の知的作用をもともと含んでいることは確かでも、その「反省」自体に特に道徳的な意味があるわけではないであろう。それは、表現上は、ハチスンでもしばしば言われているものであり、⁽¹⁷⁾ また、シャフツベリーにおいても、神の存在や自己の利害についての考慮の意でも用いられているもので (I. 266, 274), バトラーの「反省の原理」(The Principle of Reflection) ともかなり違っている。シャフツベリーによって、これを狂わすのは「他の感情」(other affections) であるとしてる具体的に論じられてもいるように、本質的には常に、それは感情、感覚の類として抑えられているのである。確かに理性主義の立場への理解はあったとしても、そのモラル・センス論においてシャフツベリーは、「理性」と「感覚」の当時の理解⁽¹⁸⁾を全く無視したわけではないであろう。もっとも、上に見たように、その自然な感覚を現実の連関構造の調和の感としてとらえても、その客観の存在に関わる知覚まで否定されるわけでは決してないが、そこでの知的作用を直接、道徳的理性とあるいは道徳的関係把握の能力となすわけにはいかないであろう。あえて言えば、それはヒュームの「手段的理性」ということになる。勿論、ヒュームの批判にも見られるように、それと感情との間がそう明確になっていないことも事実であるが、とにかく、その知的作用は、理性主義の立場のものよりはハチスンやヒュームのそれに近いものと見るべきであろう。現実的な連関関係はかなりよくわかって、存在の究極目的は極めて把握しがたいとし (I. 243), 所与の状況下で如何に行為するのが正しいかは、「最もすぐれた人びとにとってもむづかしいことであり、その決定も甚だ疑わしい」(I. 254) とするシャフツベリーにおいて、土台、その知的作用に過大の期待をするのはやはり無理ではなからうか。シャフツベリーにおいて理性の役割を高く見るグリーン (S. Green) などによって、感情的側面の存することは勿論よく理解されながらも、しかし、「道徳的感情は認識面で成熟し、理性によって統御されなくてはならないのだ」とまで言われるとき、⁽¹⁹⁾ やはり行きすぎるのではあるまいか。

では、シャフツベリーにおいて、理性主義の立場に通じる如き側面を見せ、その感覚を、「確固たる理性」とまで言わしめているものは一体何であるか。思うに、それが究極的には、最初に一言した宗教、シャフツベリーの「真の宗教」であり、その「真の宗教」に基づく啓発あるいは補正の結果が理性とも一ヒューム的に言えばむしろ「いわゆる理性」(so-called reason) とすべき一呼ばれているのではあるまいか。

シャフツベリーは確かに宗教からの道徳の自律を説いている。むしろ宗教の影響を見事なまでに描写したとも言ってもよいであろう。しかしそのことは決して宗教そのものの道徳からの排除を意味するものではなく、その影響の強さからも逆にうかがわれるように、正しい宗教、「真の宗教」はむしろ必須のものとして要請されているのである。周知のようにパークレイは、シャフツベリーのモラル・センスの美的な独自性を、ある意味では当のシャフツベリー以上に描き出し、そこから、最初に一言した「不信心者にふさわしい徳」と批判することになったわけであるが、⁽²⁰⁾その批判は当時の理解を考慮するにしても、⁽²¹⁾決して正しくないと言わなくてはならない。シャフツベリーによれば、「無神論」(atheism)の立場では、確かにモラル・センスを誤らすことはないとしても、そもそも道徳的価値を設定することが出来ないからである。つまり、はじめに見たように、自然はすべて全体的連関の中にあり、神(a God)ないし、絶対的精神によってデザインされ、統御されている「神的秩序」(divine order)の体系であるとする信仰が、徳の完成にはむしろ必須のものであるからである。『研究』「第一巻」の末尾で「かくて、徳の完成と極みは神の信仰によらなくてはならぬ」(I.280)と結論されるゆえんである。

シャフツベリーにおいて徳の極みとも言うべき先の「完全感情」が、結局その「神的秩序」に完全に即したものであるということになるであろう。

この完全感情、精神の廉直性を保つということが自然に、つまり至高の知者の命令と規則に従って生きるということだ。これが道徳性であり、正義であり、敬けんであり、自然宗教である。(I.302)

経験的次元でとらえた社会的感情とどこまで連なるか問題は残るが、ここまで至ると、シャフツベリーの徳論は著しく超俗的傾向を帯びて来ると言えよう。

生への強い欲求と愛は敬けんに対して、また徳や社会愛に対して障害でもあるというのはこの点についてである。というのは、この感情が強い程ますます人は、神の法則と秩序に対する心底からの忍従、従順が出来にくくなるであろうから。(I.269)

現にシャフツベリーは、他人よりも父親を大切にすることが(I.253)、また、ただの仲間と友人たちとの間は違うということが(I.294)「自然的である」とする一方で、「友人たちや親類、否、人類に対する愛情は現世的で、魂の利益という点ではほとんど重要性を持たないので、しばしば軽視される。」(I.275)とも語っている。

上にふれたグリーンは、シャフツベリーのモラル・センスの自律性に注目し、それは「理想的な条件下」では全く自己に即して完全となるが、そうでないとき啓発、修練を必要とするのだとしている。⁽²²⁾そうであろうか。たびたび述べるようにその感覚が人間本性に生来的に存すること自体は

確かに否定されないけれども、それは結局は「真の宗教」の支えにおいて、つまりシャフツペリー自身しばしばその影響を語る、教育や習慣の正しいあり方を通し、正しい信仰を通してはじめて完全となるのではあるまいか。いわばその不断の啓発こそが「理想的な条件下」を生むのではあるまいか。

ハチスンにおいてもそのモラル・センスの誤り、変容が全く見られないわけではないが、その独自の感覚の斉一性をより確信しているハチスンにおいては、啓発、補正の問題はほとんど重要性を持たない。そのモラル・センスの誤りの訂正もまた、世間の人びとのモラル・センスによるのであり、あるいは自分の健康なときの感覚の想起で十分なのである。勿論そこでの「正常な」判断の究極には、神的意志への依拠があると考えられるが、それはあくまでも背後の原理であるとは、先にもふれたところであった。

われわれは、上において、主にシャフツペリーのモラル・センスの道徳的善悪の基礎づけの面を、その倫理学の体系面とその感覚の作用面から考察し、それは「自然」の、結局は神学的秩序をなす自然全体の制約下にあること、またそれは、経験的には現実の連関構造の調和の感覚として、その完全のためには結局は、何よりも「真の宗教」に基づく啓発、補正を必須とすることを見て来たわけである。たびたび断わって来たように、われわれとしてはシャフツペリーのモラル・センスに一種の道徳的自律性の存することを決して拒むものではないが、ただシャフツペリーは、同時にそれを、深く神学的な目においてとらえ、特有の神学的自然観において支えていることに注目したいわけである。

二元と言えど二元であるが、とにかくシャフツペリーにおいては、モラル・センスの、少なくとも経験的次元でのその感覚の、道徳的善悪の基礎づけに果たす役割は、やはりそう大きいものではなかったと言うべきであろう。否、矛盾を恐れずあえて言えば、そもそも道徳的善悪の究極的基礎づけは神学の任ではあっても、必ずしも倫理的探究の目的ではなかったのではあるまいか。確かにシャフツペリーは、道徳を何よりも宗教から分離することから論をはじめ、「真の宗教」の必要性を語ってもそれを「間接的」な参画としたわけであるが、しかしそれは、上述したように道徳の感覚が宗教的観念の発生以前に人間本性にとにかく存すること、信仰によってこれを直接生むわけにはいかないという意にすぎず、その啓発の否定でも、ましてや宗教そのものが単に道徳の補助としてのみ存在するという意では勿論なかった。「宗教の目的はわれわれの道徳的義務や行いをより完全に遂行させること」(I.287)とも確かに言われているが、同時にそこで「情念」(passions)と考えられた場合と断わってもいるのである。人間本性に道徳のあかしを見た点で確かに後の立場を導いてはいるが、シャフツペリーはその方向を徹底せず、むしろ神学的自然観によって強くそれを支えたのである。その倫理学を宗教的倫理学と限定することは無論出来ないとしても、その宗教を道徳的

宗教と規定出来るほど道徳そのものの独立が図られたわけではなかったのではあるまいか。⁽²³⁾

ハチスンの立場にも、先にふれたように、その根底に問題を抱え、そのモラル・センスがより自律的になったとは言いがたい多くのものを見るが、ただそれは、単にシャフツペリーのモラル・センス論を継承し、体系化しただけでは決してないであろう。認識論上、確かによりむつかしい問題を提起することにもなったけれども、シャフツペリーのモラル・センスとはかなり違った、独立した感覚がそこにおいて意味され、それによる、いわば第三者的観察者の「是認」と「否認」に明白に道徳的善悪の根拠が置かれたとき、それは倫理学上、新しい意味づけの原理となったと言えるのではあるまいか。

注

- (1) シャフツペリーにおいて自然が道徳に特有の意味で使用される時、「」を付す。
- (2) 拙稿「シャフツペリーにおける自然と道徳」鳥取大学教養部紀要5巻(昭和46年12月)
- (3) D. D. Raphael: *The Moral Sense*, p. 16f. (Oxford) (1947)
cf. R. C. Brett: *The Third Earl of Shaftesbury* p. 59 (Hutchinson) (1951)
- (4) cf. S. Grean: *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics*. p. 192ff. (Ohio. U. P.) (1967) R. L. Brett; *op. cit.* p. 130ff.
浜田義文「モラル・センス—シャフツペリーの倫理学—」法文論叢27, 30巻(1970, 1972) G. V. Lechlers: *Die Geschichte des englischen Deismus*, S. 240f. (Stuttgart) (1841)
- (5) S. Grean: *op. cit.* p. 199
- (6) R. F. Atkinson: *Hume on "is" and "ought" — A Reply to Mr. MacINTYRE*. (Hume) p. 266 (Macmillan) (1968)
- (7) *Shaftesbury's Characteristics*. Vol. I. (Peter Smith) 以下, I. と略。
- (8) 道徳の規則が、結局は神の意志だとすれば、モラル・センスは不要となると批判したのはペイレイである。
Paley: *The Principles of Moral and Political Philosophy*. p. 17f. (Garland)
- (9) 『研究』「第二巻」で、後にふれる自然的感情は勿論、「自己感情」(self-affections)でも、その欠除は「自然のデザインと目的に照らして悪徳」(I. 287)と直接的に決めつけられている。もっとも、それも単にその欠除の故というよりは「公共の善、あるいは体系の善の維持を困難にするから」(I. 288)であるが、何れにしても、ここにはモラル・センスは必ずしも要しない。また、*Philosophical Regimen*で、合理的存在者は自然の全体を見据え、これに従うべきことが、る説かれている。「(そのように)極めて合理的で、全体の善を考えることが出来、自らをその全体と関連していると考えることの出来る存在者は、同時に、個人的な種族の利益よりも全体の利益と善への義務があると考えなくてはならぬ。これこそが新しく、また崇高な感情の根底なのだ。」(Rand: *The Life and Letters of Anthony, Earl of Shaftesbury*, p. 4 (Routledge Thoemmes Press))
- (10) 参照、拙稿「理性対道徳感覚論争とハチスンの立場」日本倫理学会論集26『イギリス道徳哲学の諸問題と展開』(平成3年10月)
- (11) 参照、拙稿「バトラーにおける「自然」と良心の問題—スタージャン論文との関連において—」

鳥取大学教養部紀要27巻（平成5年11月）

- (12) Hutcheson : Illustrations on the Moral Sense. p. 121 (The Belknap Press)
- (13) cf, W. T. Blackstone; Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory P. 76ff.
- (14) Hutcheson : An Inquiry concerning Moral Good and Evil. p. 156 (Selby-Bigge ed, British Moralists)
- (15) cf. Grean : op. cit. p. 112, 137, Brett: op. cit. p. 48.
- (16) 参照, 板橋重男『イギリス道徳感覚学派—成立史序説—』75頁。(北樹出版) (昭和61年)
- (17) cf, Hutcheson : Illustrations. p. 123f. 164. Inquiry. p. 143, 155.
- (18) 例えば, R. Cudworth の “A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality” は, 実際の刊行は死後となったけれども, 明らかにシャフツベリーよりも早く, 極言すれば, その全巻を, 「理性」と「感覚」の区別, その感覚の立場の批判に当てたとと言ってもよいものである。
- (19) S. Grean : op. cit. p. 245
- (20) G. Berkeley : Alciphron; or The Minute Philosophers (Works Vol. II.) p. 125f.
- (21) 「無神論」(atheism) の理解は, 今日とは同じでないようである。参照, 楠 正弘「人間性の独立と道徳的宗教—シャフツベリーを中心として—」(東北大学文学会「文化」第19巻第2号) (昭和30年3月)
- (22) Grean : op. cit. p. 205
- (23) 上掲楠論文は, シャフツベリーの道徳論を広く宗教学的見地から扱ったもので, 参考となる点多大であるが, 確かに, シャフツベリーにおいて, 既成宗教からの独立は明白でも, しかし, その主張の如く, 「神から人間を切り離し」, 「道徳を通してのみ宗教の意義がある事を示」しているとまで見るのは, 行きすぎるのではあるまいか。

