

ボールギーのハチスン批判について

横 山 兼 作

(昭和62年5月30日受理)

ハチスンは、そのモラル・センス論 (moral sense theory) の体系化にあたって、ホップズなどの利己主義 (egoism) と相対する一方で、理性主義 (rationalism) の立場とも相対することになったが、この特異な立場にあるハチスンを同時代の理性主義者たちがどのように受けとめ、その感情の立場にどのように反ばくしたかは、われわれにとってもはなはだ興味のあるところである。

小論は、これを、ボールギー (John Balguy) に見てみようとするものである。ボールギーは、同じく理性主義の立場をとるバーネット (Girbert Burnet) やプライス (Richard Price) などと比較しても注目されること少い人であるが、しかし、その主著『道徳的善の基礎^①』第一部全篇をハチスン批判にあて、しかも、ハチスンの徳の内容にまで立ち入って考察を加えており、更には、翌年刊行の第二部において、ハチスンの側を代表する反論者〈正しくは、ダーシー郷 (Lord Darcy) と言われている〉^②に逐条ごとに反ばくし返すという徹底ぶりである。改めて見るように、その所論はまことに極端であるが、われわれのハチスン理解にとっては、何ほどか参考となるのではあるまいか。

以下において、ボールギーはハチスンをどう見たか、その見方の特徴、その問題点について、更にはそのハチスン批判の意義についても、多少の考察を加えてみようと思う。

(一)

ボールギーのハチスン批判は、一言でいえば、まことにきびしいものであった、に尽きよう。ハチスンのモラル・センスは決して道徳の原理となり得ず、その徳論は、道徳の進展に貢献するどころか、むしろ有害でさえあるというのである。

これをまずボールギーの基本の立場から見ていく。もっとも、それは、他の理性主義者のそれとほとんど変わらず、る説を要しまいが、要は、行為の道徳的善悪 (moral good and evil) あるいは徳・悪徳 (virtue and vice) は、真理への、それも、永遠不易の (eternal and immutable)、絶対的な

真理への一致 (conformity) または不一致 (non-conformity) に外ならないというにある。ここで真理とは、外物がわれわれの主観と独立に実在するがごとく、三角形の和が二直角に等しいと同じく、客観的、絶対的な必然 (necessity) の関係 (relation) であり、創造主でさえこれに従わざるを得ない「ものの道理」(reason of things) であるという。ボールギーは、その例として、よく、恩恵 (bounty) と感謝 (gratitude) をあげる。恩恵と感謝の観念の間には、普通道徳的適合 (moral fitness) と呼ばれる明白な一致の関係があり、恩人に感謝すべきは理の当然で、逆に忘恩の徒は明らかに道を誤った者である。これは、最も無知なる者も理解し、最も悪徳なる者も認めざるを得ない、明白な真理である。⁹³⁾

道徳的善悪とは、このように、絶対的真理への一致または不一致とせられるところから、その認識は、ボールギーにおいて、当然、理性または知性 (reason, understanding, intelligence) の仕事で、決して感情、センス (affection, sense) のそれではないということになる。なぜなら、センスは一般に、極めて気まぐれ (arbitrary) で変化し、主観的でしかないからである。ボールギーはセンスとその知覚との関係一般についてこのように語っている。「食物と人間の味覚との間、景色と人間の眼との間、音の結合と人間の耳との間には、対象と能力との大変に気まぐれな関係があるにすぎない。センスはそれ自体の感覚 (sensation) を判定するにすぎず、そこから、われわれは、人間の好み (taste) と想い (fancies) の無限の多様さを見いだすが、理性にはそれはあり得ない⁹⁴⁾と。そのことは、モラル・センスにあっても全く同じだということである。「他の人のモラル・センスは私のものと全く違っていることもあり得る。そしてまた、彼のものか私のものかが、次の瞬間にはすっかり変ってしまうということも……。⁹⁵⁾ ボールギーによれば、このように、たかだか相対的真理の知覚をなすにすぎないセンスは、本質的に理性とは異質のもので、単なる快 (pleasure) の判定者でしかなく、その是認するところのものは、道徳的善とは似ても似つかぬ、単なる自然的善 (natural goodness) でしかないのである。「道徳的行為者の唯一の究極目的が方正 (rectitude) であるがごとく、感覚的存在者の唯一の究極的目的は快である。前者に関しては、どのような善なる行為も是認され、実践せられるが、後者に関しては、自然的善の個々の対象がすべて是認され、追求されるにすぎない。——いかなるセンスの個々の対象も直接的、あるいは究極的には、快や満足 (gratification) 以外の観点からは是認され、追求されることはない。心は、たしかに、本能的原理 (instinctive principle) と呼ばれるものによって、そのような対象に規定され、あらかじめ付着させられているが、それが目的をもつときはいつも、その目的は快であり、苦の除去である。⁹⁶⁾

もっとも、ボールギーにおいて、感情、センスが、道徳的善悪の是認、非難に(更には実践にも)全く無関係だとせられているわけではない。しかし、それは、理性よりも劣った (inferior) 原理として、理性に奉仕することはあっても、その逆はあり得ず、道徳的区別の本質には一切かかわらないというのである。理性が唯一の道徳的知覚の能力であり、それだけで十分 (sufficient) なのであ

る⁽⁷⁾

ところで、このように、道徳的善悪の知覚はあくまでも理性によるものとされ、そこに、感情、センスは一切不用とせられるとき、当時理性主義の立場にとって最大のつまづきの石とせられた道徳的命題、義務の論証 (demonstration) の問題は、ボールギーにおいていかに克服せられるのであろうか。その『基礎』第二部において、ハチスンの側の反論者からもそこが執ように糾明されているのを見る。単なる道徳的観念からいかにして道徳的当為が導出されるか。モラル・センスを認めることなしに、単に理性の力によって、いかにして、たとえば、単なる感謝の観念から感謝の義務を論証出来るというのか。ロックでさえ、結局、それを為し得なかったではないか。この反論に対して、ボールギーも、ロックの失敗を認める。しかし、それ故にハチスンがその難を克服したことにはならないというのである。ロックは、自らに存していた考えを徹底せず、道徳の問題と宗教の問題を混同して、結局、神の意志に道徳の根拠を求めたが、道徳の問題はあくまで道徳のこととして解決しなくてはならぬ。つまり、道徳的論証は、それ以上問うわけにいかない「自明」(self-evident) なるものに基づかなくてはならないというのである。「もし実践的原理が自明なるものでなかったとしたら、私は道徳性を論証する可能性を知らない。あらゆる論証は自明なる命題の連鎖 (chain) にすぎぬ。⁽⁹⁾ 人はその創造主を敬うべき。疑いを入れない自明の理である。恩恵に報いるに感謝をもつてすべき。だれにも自明なることで、「それに対して理由を要求することは馬鹿げたことである。そこが、実は、ロックの〈自明〉の試金石であったのだが、なぜ全体が部分より大きいかを問うことが馬鹿げたことであるように。⁽⁹⁾ かくして、ボールギーの立場は、不十分ながら、バーネットやプライスにも見られる、一種の直覚主義 (intuitionism) ということになったが、しかし、これに対しても、ハチスンの側から更に反論が提出される。もし論証の究極的根底がそのような、これ以上掘り下げるわけにいかない自明なるものであるとすれば、そのような道徳的知覚こそ、まさしく、モラル・センスということにならぬかと。もともと、ハチスンの立場では、理性は感情の手段でしかなく、行為の究極目的にかかわり得ないからである。ところで、これに対してボールギーは、もしその究極知覚を感情、センスとするなら、それは言葉の誤用となるという。それでは、われわれが物理学的、あるいは数学的一致を知覚する能力に関しても同じ名称を用い、知性を内的センス (an internal sense) と呼ばなくてはならないことになり、理性とセンスの限界をあやうくし、われわれの言葉や観念に最大の混乱をもたらしかねないと反ぱくしている。⁽¹⁰⁾ ボールギーによれば、人はたしかに感覚的存在 (sensible agent) としては快を目的として追求せざるを得ないが、道徳的存在 (moral agent) としては徳それ自体を追求するのである。「道徳家にとっては、方正それ自体が目的なのである。⁽¹¹⁾ 徳はそれ自体実践の力でもあるという。「徳がわれわれの是認に値いするとなれば、どうしてわれわれの選択 (choice) に値いしないはずがあろうか。⁽¹²⁾ 感情が実際的には理性に先立っている (antecedent) としても、それは道徳的選択にはかかわりないことであるとボールギーは見る。本能に従うのは徳

の幼い状態で、理性に従うのがその成熟した状態だからというのである。^[3]かくて、ポールギーにおいては、理性は実践の力をも併せもつ絶対の力であることになる。否、より「正確に言えば、道德の基礎をなすものはわれわれの理性という能力 (faculty) でなくて、客観的に存する道理 (reason objectively considered) の方なのである。^[4]ポールギーは、この徹底した理性主義の立場から、ハチスンの徳の内容、特にその仁愛論についても広く吟味し、批判を加えたとは、はじめにふれたところであった。ポールギー自身、自然的な仁愛の情を認めるにやぶさかではないが、それが道德の根底をなすことには強い抵抗を覚えるわけである。「わが著者 (ハチスン) は、この自然的情ないし本能を単に徳への助けあるいは誘因とは見なそうとせず、その真の根底 (true ground) ないし基礎 (foundation) と見なそうとするのである。彼は、徳は完全にそこに存すると、あるいはそこから出るものとしているのである。^[5]ポールギーは、その不当なることを『基礎』前半において、5部に分けて、論ばくするのである。簡単に見てみる。それはまず、第一に、徳は自然の本能に基づくとせられるところから、それは全く気まぐれな、創造主が変えようと思えばどのようにでも変えられ得るものとなり、第二に、もし創造主が仁愛本能をわれわれに与えなかったとしたら、有徳の行為もあり得ないことになり、たとえば、恩人に対するやさしい情がないとわかったら、感謝ということも全くないことになる。かくては、人は自然の偏りのままに振る舞い、人間性を最下等に落とすめてしまうことになりかねない。われわれは、むしろ、その心なくとも、理性と反省の力によってかかる行為を為すべきでないかというのである。第三は、この立場は、動物 (brutes) にも何程かの徳を認めるものであるということである。徳がそのやさしい本能にのみあるとせられるとき、動物にもそれらが強く認められる以上、これに徳を拒むわけにはいかない。動物は徳の対象であるのみならず、その主体 (subject) でもあることになる。これは、われわれの道德的行為は理性的存在者 (rational being) に限られるとするハチスン自身とも矛盾するという。第四は、徳はそのような仁愛の情に存するとせられる以上、その自然の情・本能に徳の大きさが比例することになるというものである。しかるに、実際は、われわれは本能による行為を高くは賞讃しない。これは、ハチスンも認めているところであり、不可解至極であるという。第五は、このようにして、徳は全く地に落ちたというものである。「かくも下等なる起源 (so ignoble an original) によって、徳の価値はすっかり低下させられ、恥ずべき (dishonourable) ものとなった。^[6]

ポールギーにおいては、この仁愛の情のみならず、先のモラル・センスもまた「本能」と呼ばれ、自然的な感情と見なされていたことは、既にふれたところであった。ハチスンのモラル・センスは、ポールギーによれば、動物とも共通な、動物間の評価の原理ともなり得る全く自然の情であるところから、その道德論は極めて動物的なものとせられることになる。ポールギーは、その『基礎』の至るところで、ハチスンがいかにか「ものの道理」の知覚と感覺的快の満足とを混同し、道德的善を自然的善へと転化させているかを指摘し、結局、その道德論は、些かなりとも意味をもつどころか、

むしろ道徳の破壊に資するときめつけている。「もし、感情とモラル・センスという二つの本能が道徳的善を支える唯一の柱(pillars)であるとしたら、それがどこまでがっしりしたものかは私は知らない。むしろ、理性界の大部分の見るところでは、その名誉、その威厳、その美しさは損われてしまうのではなかろうか。』¹⁷⁾ それによって、徳の威厳と人間性の双方が損われ(derogated)「徳はすべて破壊さされる(broken down)のみならず、その土台までくつがえされてしまう(overtun)。¹⁸⁾ モラル・センスの立場に対するきびしい断罪であった。

ボールギーのハチスン批判がいかにかきびしいものであったかは、同じような立場にある、上述のバーネットやプライスと比較して見ると、更に明らかとなるようである。この二人のハチスン観について簡単に見ておこうと思う。

まずバーネットから見ていく。ハチスンの『美と徳の観念の起源に関する研究』¹⁹⁾の刊行間もなく行われた二人の間の書簡による論争が、3年後の『モラル・センス例証』²⁰⁾の刊行に大きく関連したことはハチスン自身も述べているところであるが、バーネットは、その書簡の中でハチスンにしばしば高い賛辞をおくり、たとえば、「極めて卒直な書」「その美しい構成」「かくも正直な人²¹⁾」「道徳的行為の崇高さと義務を、自然の一つの平明で単純な原理から導き出している〈研究〉の著者の高貴な企図に、私は心からの感動を禁じ得なかった²²⁾」などと語っている。これは一応書簡の形であったにせよ、『基礎』冒頭で多少の外交辞令賛辞をおくった外はただ酷評に終わったボールギーとは、まことに対照的である。それは、更に、議論の内容にもよくあらわれているように見える。バーネットの言葉を二、三拾うと……、「かかるセンスがわれわれの創造主によって植えつけられていることには、何の疑問もない。どの人もみなそれを感じずると私は信じている。²³⁾」私は、これまで述べてきたところによって、美しさや快感から起こる徳への強力な動機を——道徳的善行に対してわれわれの自然の情が知覚させ、感じさせてくれるあの美しさや快感からの——減じようとは些かも考えるものではない。それらは、もし十分に留意され、見誤らず、誤用されることがなければ、すべての正しく、合理的なものへの最も適切な催促者(solicitors)だということを私は知っている。実際われわれは、無味乾燥の理性が是認するものに刺激となる何の情も、感情のあたたかさももたないとき、わびしく、みじめな存在なのだ。²⁴⁾」バーネットにあって、道徳的善悪の区別の根拠は究極的には、勿論、理性にあるが、感情に対するこのような大きな理解は、ボールギーとははなはだ対照的だといわなくてはならない。ハチスンの導くところの結論は理性の原理——バーネットはそれを内感(internal sense)とも呼んでいる——と容易に合致するとも語っている。²⁵⁾

バーネットよりもかなり後のプライスの場合、「極めて著名な著述家ハチスン博士」とあるのみで個人的賛辞は見当たらないが、内容的には、バーネット以上に、モラル・センスの立場に理解を示したように見える。プライスによれば、ハチスンは、「個人的利害の観点をはなれて行為を直接是認し、あるいは否認する能力を、われわれが実際もっていることを、そして又、人生の最高の喜びがこの

能力にかかっていることを、実によく示してくれた⁽²⁶⁾のである。プライスは、更に、道徳的是認に快が是非とも必要であるとして、次のようにも述べている。「私は、ある行為を、それを是認することなしに正しいと知覚することはない。いいかえれば、何程かの満足、充足感(complacency)を味うことなしにそれを是認することはない。ある行為を否認することなしに間違っていると、又、それに不快になる(displeas'd with)ことなしに否認することはない。正しい行為とは、われわれにとって必ず快適で……」と⁽²⁷⁾プライスに至ってその直覚主義はかなり明確な形をなしてくるが、それでも彼は、理性の弱さ、直覚の当てにならなさについて、しばしば語って、そこから道徳的行為についても、「その抽象的観念は常に全く同じでも、個々の要求や義務は常に変化し」、多くの場合、具体的行為にあたって、どのようにあるべきかを正確に決めることは、誰にも出来ないとも述べている⁽²⁸⁾。正邪の知的判別は本能的決定に助けられなくてはならないというのである⁽²⁹⁾。

道徳的善悪の区別が理性によるか感情によるかという、当時を最もにぎわした論争の正否に深入りするのには小論の課題でないが、ボールギーの上に見た徹底した理性主義の立場からするハチスン批判は、同時代の他の理性主義者に比べても、殊の外きびしいものようであった。そこには、ボールギーに甚大な影響力をもったクラーク(Samuel Clarke)なども又違ったものを見る⁽³⁰⁾。このきびしさが、ボールギーの唯一の特徴といえれば特徴であった。

(二)

だが、きびしい批判、必らずしも正しからず。ボールギーのハチスン観に果して問題はないであろうか。

ボールギーの所説は余りにも極端なものであったとは、冒頭既にふれたところであった。それが実は、ボールギーの批判の何よりの問題点でもなかったか。勿論、理性主義の立場からする感情の問題点の指摘には、あらがうまでもないものも多く、その意味で、そのハチスン批判のすべてが不当であったとは決して言えないであろうが、ただ、ボールギーの批判は、ハチスンの主張にはほとんど耳を貸さぬ、自らの立場からの余りにも一方的なものようであった。

これをまず、モラル・センスについてのハチスンの言い分との対比から見ていく。

ボールギーのハチスン批判において何よりもまず気付かされることは、上でもしばしばふれてあるごとく、モラル・センスが常に「本能」あるいは「衝動」(impulse)と呼ばれていることである。『基礎』第一部、第二部を通じて、そのつかい方は無数回であるといつてよい。しかし、そこに既に、ある種の見方が前提されていまいか。たしかにモラル・センスは、ハチスンにおいて本能であり、ある種の衝動であるのかも知れない。そのことは、理性主義者ならずとも、ヒュームなど、立場を同じくした人々でも認めていることであり、ハチスン自身もその呼び方を拒むわけにはいかな

い。だが、ハチスは、ボールギーがその批判の主な対象とした『研究』初版においては、たった一回「仁愛への本能⁽⁹⁾」というつかい方でそれらしいものを直接指していたにすぎないのである。仁愛の情は、ハチスンにおいて、勿論、本能ないし衝動に入るが、これを含めても、9回程しかつかわれておらず、しかもそれも、理性主義者との論争の中で集中的に用いられていることが多いのである。『基礎』第二部の論争において、ハチスンの側の反論者はただの一度も「本能」をつかわず、常にモラル・センスないし「道徳的感情」(moral sentiment)と言っているのを、ボールギーは、それへの逐条ごとの反ぱくにおいて常に「本能」と受け返している。その対照は鮮やかといわなくてはならない。

これは単なる言葉の問題であるが、この一事が、しかし、万事を語っているかのようなのである。ボールギーは、ハチスンのモラル・センスを本能と名づけることにおいて、実際的にも、ほとんど常に、盲目的本能(blind instinct)、気まぐれな衝動、自然的感覚(natural sense)感覚的快苦(sensual pleasure and pain)の知覚を意味させているからである。それは、ハチスンのモラル・センスについての(後に見るように仁愛の徳についての)正しいとらえ方であったろうか。むしろ、少なくとも表現上は、逆ではなかったか。たしかに、ハチスンに、特にこの初期の立場において、そのように解させるものが全くないとは言えないかも知れない。他の五官とアナロジカルにモラル・センスが持ち出され、道徳的是認、否認はある快苦を意味するとせられるとき、その感覚の完全な独立性、道徳的自律性をとなえることは困難となるはずである。しかし、それにしても、ボールギーの見方は余りにも極端で、一方的ではなかったか。ハチスは、この初期の立場においても、その感覚が独自の美しさを示すことを、至るところで語っているからである。それは、最も高貴な(noble)、崇高な(superior, excellent, sublime)感であり、徳の威厳(dignity)を表わす、言いようのない道徳的喜び(unspeakable moral pleasure)、高貴な喜び、道徳美(moral beauty)と言われているものである。それは、われわれの美感や社会心(public sense)、名誉心(sense of honour)などと相並び、しかも、それらよりも一段と崇高なセンスとして、その中軸をなしていることが語られているのである。ハチスは、何よりも、人間には生来的に、自己の利害をはなれた(disinterested)独自の道徳心、独自の喜びがあることを強調しているのである。プライスに言わせれば、もしハチスンがこの段階で止めておいたとしたら、ほとんど何も問題を残さなかったのである⁽³²⁾ハチスは、至るところで、その独自の道徳心が、一切の習慣や教育をはなれて、あらゆる人間に普遍的に存在することを説く。勿論、それが現実的には変化すること、多様な面を呈することを決して見ないではないが、しかし、ハチスンによれば、それは、モラル・センスの変動というよりはむしろそれに手段としてかかわっている理性の見誤りによるものである。理性こそ、にぶく(dull)、疑いに満ちた(full of doubt)ものなのである⁽³³⁾モラル・センスは、ボールギーの指摘とは逆に、最も人間的な感覚として常に理性的存在者にのみかかわる原理である⁽³⁴⁾そもそもハチスンによれば、

動物には、功罪 (merit) の観念はまずないと見ていいのである⁽³⁵⁾

ポールギーは、ハチスンのモラル・センスによる是認は、道徳的善とは似ても似つかぬ、単なる自然的善でしかないと絶えず繰り返すが、それは、果してハチスンの言うところに十分耳を貸してのことであったか。そもそも、ハチスンの「研究」は、その冒頭からモラル・センスによる感は自然的善の知覚とは全く別ものだという説明からはじまっているのである。その第一章も、「道徳的善悪の知覚が自然的善あるいは利害のそれと全く異なるということは、それらが自らに降りかかってくる時の様子を考えれば、誰でもしかと見定め得ることなのだ」という書き出しではじまっているが、『研究』全篇が、否、その後の著作のすべてが、結局はそれに当てられているといっても過言でないであろう。モラル・センスと同感 (sympathy) や自然的才能 (natural abilities) とは全く違うことも既にこの『研究』の段階でも明らかに語られており、それが、ヒュームの道徳論との決定的違いをなしたことも周知のところである。ポールギーにとって、その感じが全く違うという主張は何も耳に入らなかったのであろうか。

もっとも、ポールギーにとって、何よりの問題は、かような表現上のことよりも原理上のこと、ハチスンのモラル・センス論の体系そのものであると言われるかも知れない。しかし、そうであるとしても、やはり、一方的な見方であったことに変わりはないであろう。たしかに、ハチスンには、原理上、多くの問題点が存することは否めない事実でもあった。そもそも、ハチスン自身、モラル・センスを、「ある対象の出現によって、われわれの意志とかわりなく、何らかの観念を受けとる心の決定⁽³⁶⁾と定義づけているからである。既にふれてあるごとくハチスンにおいては、いかなる行為にも必ず自然的動機がなくてはならず、従って行為の評価においては、その評価の原理と別個な自然的欲求の实在が前提されていなくてはならない。『例証』の表現でいえば、「あらゆる作動因 (exciting reasons) は本能や感情を前提し、正当化の理由 (justifying reasons) はモラル・センスを前提する⁽³⁷⁾というのがそれである。ところで、モラル・センスは、その対象の自然的欲求、自然的本能に、主体の意志とかわりなしに規定される心の決定であるとすれば、これを機械的にとるとき、そこに自由は存せず、結局それは、ハチスン自身の否定にもかわりなく、単なる自然的善の是認でしかないことになる。ポールギーが、ハチスンのモラル・センスは動物間にも適用されるはずとするのもここにある。ハチスンのモラル・センス論の最大の問題点といわなくてはならない。ただ、はっきりいえることは、ハチスンの説明が十分であるか否かはとにかく、そのモラル・センスの、対象からの規定は、決して一義的ではなく、そこに、常に、ある種の独自性が残されていたということである。それは、まず第一に、繰り返すまでもなく当然のことであるが、是認のセンスは対象の自然の情とは別個な働らきとして論じられているそのことによる。モラル・センスは、たしかに快苦の感であるとしても、それは、観察者の利害の念でないことは勿論、その対象の自然的感情のもつ快苦でも必ずしもなくて、その情についての反省 (calm reflection) の感に外ならないのである⁽³⁸⁾。

「モラル・センスがなかったら、仁愛を喜ぶこともない⁽³⁹⁾」のである。第二に、モラル・センス即仁愛のセンスと必ずしも言えないことによる。ハチスンにおいて、モラル・センスは、ほとんど仁愛のセンスと言ってもよい程、その関係は密接であるが、仁愛であればすべてがよく、反対に、自愛 (self-love) はそのすべてが否定されているわけではない。「善行為の動機が必ずしもすべて仁愛であるわけではない。⁽⁴⁰⁾」ハチスンにおいて何よりも是認される仁愛は、広範な、普遍的な仁愛 (extensive, universal benevolence) であり、決して単なる衝動的、盲目的仁愛ではない。そのことは繰り返し言われているところである。一方自愛は、ハチスンにおいて、たしかにその位置は高いものではないけれども、しかしその自愛についても、有徳への手段としては勿論、それ自体として、賞讃され、重要視されている面もなくはないのである。自愛の欠如は道徳的に悪だともいわれている⁽⁴¹⁾。つまり、敢えて第三を掲げればモラル・センスの是認とは、何よりも、対象に規定せられつつ、しかし、そのいわば有機的・秩序的連関への喜びであるということになる。仁愛が、特に普遍的なそれが何よりも是認せられるのも、それによるというべきであろう。ハチスは、その徳論の至るところで全体 (the whole) との秩序的連関、調和の美しさ、賢明なる秩序 (wise order) の観念を語っているが、そもそも、ハチスンによれば、「建築の最も完全なる規則が強く禁ずるものは、部分がぜい沢になって、全体の均衡を破ることである。⁽⁴²⁾」

ハチスンのモラル・センスは、決して単なる主観的原理ではないが、しかし、単純に対象に一義的に規定される自然主義的原理でもない⁽⁴³⁾。そこに一種の独立性、道徳の自律性があることは、否定すべくもない明白な事実と言ってよいと思われる。対象の自然に即しながらも、その本質的連関、その秩序的調和に、一種の美を感得しているものようである。ハチスンのオペティズムは否定すべくもないけれども、それは決して単純ではなく、人間界の現実の墮落をよく見すえながらも、あくまでその本性の美しさが説かれているのである。それが人間本性の真の姿 (real state of nature)⁽⁴⁴⁾ 「真実の顔」 (true face) であり⁽⁴⁵⁾ モラル・センスはまさしく、その感覚なのである。もともと、ハチスンにおいて、美感そのものが、「多様の統一」 (uniformity amidst variety) と規定せられているのである⁽⁴⁶⁾。

ボールギーのモラル・センス批判が、これまで見たように、表現上も、又原理的にもハチスンの言い分に十分耳を貸したものでないとすれば、もはやその仁愛批判については改めて見るまでもないかも知れない。ボールギーは、徳の内容としてのハチスンの仁愛についてもきびしく批判し、その仁愛の徳の気まぐれで変化しやすいこと、本能になれば義務とならぬこと、その徳論の動物的なこと、徳の大きさは本能の強さに比例すること、そして結局、その徳論の動物的下等性を強く指摘したことは先に見たところであった。ボールギーにおいては、理性に非ざれば感情であり、感情はすべて感覺的快の満足でしかなかったからである。上に見たように、ハチスンのモラル・センスは、たしかに、自然の情としてあるもの、いわば本能としてあるものに規定せられ、それを是認

する力であった。これを逆に言えば、ハチスンにおいては、たしかにボールギーの指摘するように、本能として自然に存しないものを人は義務として要求されることはないということになる。その意味では、ヒュームがその自然的徳 (natural virtues) の説明に当って、人は自然に不可能なものを期待されない⁽⁴⁷⁾としたのと相通じる面をもつことになるが、しかし、ハチスンは、ヒュームの同感 (sympathy) 論のように、そこから、われわれの自然的義務感は情緒の自然で通常力 (common and natural course, usual force) に従う⁽⁴⁸⁾という導き方をしたわけではないのである。そこにヒュームとの違いがある。徳の冷静な解剖学者 (anatomist) としての初期ヒュームが、「徳に対する温かい配慮に欠けている」というハチスンの助言を入れて、後に徳の美しさを説く、いわゆる徳の画家 (painter) の立場に変わったのも、そこにあった⁽⁴⁹⁾ハチスンのモラル・センスは、上に見たように、たしかに、自然に存するものとの連関において、しかし同時に、あくまでもその美的調和の感覚であり、従って当然、徳はそれへの努力にあることにもなるが、そこを見なければ、仁愛の徳についても、結局、ボールギーのような批判となる外ないであろう。ボールギーは、徳の内容としての仁愛の批判に当って、モラル・センスのその面を何一つ介在させて見ることはしなかったのである。もっとも、ボールギーも、ハチスンにおいて是認されるものは普遍的仁愛であること、又、徳の対象は理性的存在者だということを全く目にしていなかったわけではないが、しかし、理性以外をすべて軽視するボールギーにおいては、その面は全く不可解なこととして処理されてしまったのである。『基礎』第二部のハチスンの側の反論者のモラル・センスの弁明、そして、ハチスンの道徳論は決して恥ずべきものでないという反論にも、ボールギーは何一つ耳を貸そうとはしていなかった。

徳の内容を見たついでに、徳の教育について、簡単に見ておく。ボールギーは、徳は教えられ得るものとし、それによって大きく発達させ得るとも言う⁽⁵⁰⁾しかるに、ボールギーによれば、ハチスンはこれを否定している。これは、ボールギーによれば、ハチスンとしてはまことに当然のことである。「なぜなら、もし徳が本能とその本能の結果に存するとすれば、教育はほとんど、あるいは何一つ役に立たないことは明らかであるから。⁽⁵¹⁾この見方は正しいであろうか。たしかにハチスンは、自然の情を基底にし、徳の念は教育や習慣によらぬとしばしば述べている⁽⁵²⁾その意味では、ボールギーの批判は、必ずしも不当なものとは言えないであろう。しかし、もし、徳の教育ということがボールギーの意味するところだけであるなら、すなわち、教育の重要さとは「道徳的実践のすばらしさ (excellence) や悪い行為のみにくさ (odiousness), 下劣さ (baseness) をよりくわしく、より明確に示すこと⁽⁵³⁾という啓発の意であるなら、『研究』では直接多くは語られないまでも、ハチスンは決してそれを否定しないであろう。ハチスンは、高貴なる有徳者 (noble virtuous characters) となることを、そのための努力を強くすすめているからである⁽⁵⁴⁾ボールギーも既に参照していることが明らかである『例証』初版の序文に、ハチスンは、徳性についての正しい考え方 (true opinion)

こそが、それを啓発し、発達させると明白に説いている。⁽⁵⁵⁾ ボールギーの上の批判に、ハチスンのモラル・センスに対する、そして仁愛に対する一方的な見方がよく凝縮されていまいか。もし、ボールギーのいう教育の意がハチスンの意味するものまで含むなら、つまり、徳の念の起源にまで関するものなら、それを教育によるものとするとき、道徳的善悪をわれわれの主観を越えた絶対の真理への合致とするボールギー自身の基本をあやうくしないであろうか。

以上、ボールギーのハチスン批判は極めてきびしく、しかもそれは、余りにも極端で一方的なものであったことを見てきたわけであるが、では、それは、全く無意味なものであったか。ハチスンにとっても、何の影響もなかったのであろうか。最後に、これについて少しく考えてみようと思う。

ハチスンの倫理思想が何度か変化したことはよく知られているところであり、⁽⁵⁶⁾ そこに、バトラーや、理性主義者たちの影響があったこともしばしば言われているが、ボールギーが直接どの程度かかわったかは、つまびらかでない。今のところ、われわれとしても、それを明確にする手だてをもち、推測の域を出ないが、ハチスンの変化と対応させて考えて見るとき、ボールギーの批判は、そのきびしさにもかかわらず、全く無関係ではあり得ず、ハチスンの思考の整理に、少なくともその叙述の整理には、多少資するところであったように思われる。

もっとも、ボールギーの批判は、直接的にはハチスンに決して好感は与えなかったようである。それは、何よりも、『例証』改訂版でのその批判についてのハチスンの扱い方によくわかれるようである。ハチスは、この改訂版において、脚注の形でボールギーの批判の一部を引用し、これに反ばくを加えているが、それは、他の理性主義者に対する場合と比べるとまことににべもない、冷たい扱いとなっている。「最近の〈道徳の基礎〉の著者……」とあるのみで、そこにはボールギーの名前も敬称も一切ない上に、本文に入っていくなり、ボールギーの文の用語は極めて不明であるとし、これに更に長文の反ばくを加え、道徳的行為者は決して盲目的衝動に従っているのではないと繰り返し述べているのを見る。⁽⁵⁷⁾ これは、例えば、バーネットへの対し方とは雲泥の差である。バーネットがハチスンに大いなる賛辞と敬意を表したことは先に見たところであるが、ハチスンも又、そのバーネットに、書簡の中では勿論、その後の『例証』の序文においても、大いなる敬意を表わし、「かくも賢明なる紳士、かくも世に卓越した人士の思い出に対して著者の抱いている高い尊敬⁽⁵⁸⁾」と語っているのを見る。単なる推測でしかないが、この扱い方の違いに、ハチスンの不快感を見れないか。ハチスは、引用や論ばくに際しては、何らかの敬意を払っていることが多いからである。⁽⁵⁹⁾

では、ボールギーのきびしい批判は、ただハチスンを不快にさせ、反ばくの一文を書かしたただけであったか。必ずしもそうとも限らないことを、上と同じ『例証』改訂版の、その改訂の文に限って見てみようと思う。勿論そこにボールギーの影響と断定させるものは何もなく、上のことよりも更に推測になるが、しかし、ボールギーの上に見たような批判と余りにもよく対応するとき簡

所が、しばしば目につくからである。

まず、この文から見てみる。「ある者は〈本能〉という言葉をもつばら、何の目的の知識も意図もなくわれわれを決定づけるような意志の働らき、ないし体力のごときものと思っっているようであるが、かかる本能が徳の源泉であるわけがない。もっとも、心は、丁度動物たちがその下等の本能によって行動に駆り立てられているように、ある気質や感情や、更には何らかの事象(events)の観念をもつと、それらを是認したり、あるいは望んだりするように決定づけられているので、もしその本能という言葉が動物に見るものよりももっと高級なものに適用するといろいろ差し支えがあるようなら、別の言葉を用いたらどうか。⁽⁶⁰⁾これは、改訂版において新しくつけ加えられたものであるが、これと、先のボールギーに対して直接、「盲目的衝動」ではないと反ばくしたものを考え合わせると、ハチスンがいかに「本能」なる表現を強く意識していたかが明らかとなる。「人の行為の是認は、観察者の心にささやかな喜び (some little pleasure) を生じさせ、その是認に満足する観察者ではなく、まさしくその是認される性質が宿ると思われる当の行為者に対して愛情を引き起こす。⁽⁶¹⁾これは、初版の「人の行為の是認は快適で、その行為者への愛情を伴う」という箇所の改訂文であるが、ここでは、微妙な形で快の表現が控え目になっているのに気付かされる。『例証』自体が既にバーネットなどの影響を受けて『研究』の初版よりもかなり快の表現が控え目になり、モラル・センスの「無私性」がより強調されて来ているのに、更にこの改訂版で急きょこのように訂正せざるを得なくさせたものは何であったか。「われわれが理性の中に道徳観念を有していることは明らかである。……理性は、いかなる行為が法や崇高なる存在の意志にかなうか、いかなる行為が個人的善や公共の善に向うかを教えてくれる。……ある行為が社会に有害であるという論証には、新しい知識の特殊な喜びがある。徳の有益さの論証の場合と同じく……。⁽⁶²⁾これは、更に長文の形で新しくつけ加えられたものの一部であるが、ここでは、快の表現と対照的な程、理性が目立つ形となっている。勿論、これによってハチスンが理性主義の立場へと変化したわけでは決してないが、理性に一層しかるべき位置が与えられたかのようなのである。『例証』に至って徳の内容についても一層、その普遍的なることが強調されてくるが、その中であって、「われわれの本性の最高の完成としての〈冷静で広範な仁愛〉(calm extensive benevolence)」という表現が新たにつけ加えられているのを見る。⁽⁶³⁾又、このつけ加えられたものと反対に、「徳は適切に教えられはしない」という初版にあった表現が、改訂版では削除されている。⁽⁶⁴⁾徳の教育に対する表現上の微妙なニュアンスに配慮したのであろうか。

勿論、はじめにも述べたように、これらのすべてがボールギーの批判を意識したものとは特定させるものは何もない。ハチスンは、先にも述べたように、いろいろな人の影響を受けていたと思われるからである。だが、ボールギー以外に、急きょこのような改訂を意識させた人は更に考えにくいのではあるまいか。バーネットの影響が少なからぬものがあつたとは先にふれたところであった。しかし、バーネットとの書簡による論争は『例証』の3年前であり、その成果は、ハチスンの言葉に

もあるように、初版に十分盛り込まれたと考えて差し支えないであろう。その外に、『研究』初版から『例証』までの3年間にハチスンとのかかわりをもった人として、バトラーと理性主義者ウラストン (W. Wollaston) が考えられるが、後々までハチスンと密接なかかわりをもつことになったバトラーの『説教集』(Sermons) は『例証』の2年前であり、ウラストンの『自然宗教素描』はさらに早く、4年前、つまり、実はハチスンの『研究』の1年前で、急にこの改訂版において意識されるとは限らない人たちなのである。ウラストンに関しては、既に『例証』で、はじめから、独立の一章を設け、考察を加えているのである。⁽⁶⁵⁾ ポールギーの『基礎』第一部とハチスンの『例証』初版は同年の刊行であるが、ポールギーが既にこの書に一こと言及しているところからすると、『例証』の方がより早いことになる。しかし、『例証』改訂版も同年であるからして、結局、初版と同年内の改訂版刊行という極めて短い期間内にポールギーの上のきびしい批判がなされたわけである。意識されないのがむしろ不自然ではあるまいか。先にも述べたように、ポールギーの一方的ともいえる批判は、直接的には決して好感のもてるものではなかったようであるが、しかし、上の改訂の文、その他のハチスンの改訂に当たってのこまごました配慮と考え合わせて見ると、その批判はハチスンにとってはかなりの衝撃となり、思考の整理には何程か影響を及ぼしたもののように思われる。

更に後の立場、例えば、『道徳哲学体系』や『道徳哲学序説』などに至って、ハチスンは実質的にもかなり大きく変化してくる。モラル・センスはむしろ良心 (conscience) と呼ばれること多く、その崇高さ、その権威、特にその実践の力が強調され、更には、「先にあるということと正しいこととは別」として、その背後の「自然法」とその認識の力としての「正しき理性」(right reason) がより表面化してくる。功利思想もより表面化してくるが、同時に徳の是認と快苦の間がより整理され、徳は感覚的快と全く別であることが、至るところで、より強調されてくるのを見る。⁽⁶⁶⁾ このような変化にポールギーがかかわったと特定させるものは更になく、そこにはむしろバトラーの影響が強かったことは、よく指摘されているところであるが、ただ、上のようなポールギーの批判の内容と照らし合わせて見ると、その影響が全くなかったと言い切れるかどうか。

われわれは、上に、ポールギーのハチスン批判は実にきびしいものであったこと、しかもそれはハチスンの言い分にほとんど耳を貸さぬ、かなり一方的なものであったこと、しかし、それにもかかわらず、その批判はハチスンに何程かの衝撃を与え、その考えの整理には多少役立ったかのようなことを見て来たわけである。

ポールギーの理性主義自体にも多くの問題はあったかも知れない。ハチスンも、少なくとも直接的には何の敬意をも表わしてはいなかった。だが、基本的には批判期以降のカントを思わす極めて厳粛な理性主義の立場に立って、感情の立場の問題点を浮き彫りにし、道徳の独立性、自律性を強調したポールギーをハチスンは決して無視は出来なかったと思われる。極端に言えば、ポールギーの

批判には強い反発を覚えながらも、その姿勢には何程かの顧慮を払っていたのではなかったか。

註

- (1) J. Balguy, *The Foundation of Moral Goodness*. (Garland) I. II. 以下、本文では『基礎』と略す。
- (2) *The Encyclopedia of Philosophy* (Macmillan) Vol. I. P. 247
- (3) Balguy ; op. cit. P. 6
- (4) Balguy ; ib. II. P. 51
- (5) Balguy ; ib. P. 58
- (6) Balguy ; ib. II. P. 93
- (7) Balguy ; ib. II. P. 17
- (8) Balguy ; ib. II. P. 45
- (9) Balguy ; ib.
- (10) Balguy ; ib. II. P. 48ff.
- (11) Balguy ; ib. P. 49
- (12) Balguy ; ib. P. 56
- (13) Balguy ; ib. II. P. 82
- (14) Balguy ; ib. II. P. 71
- (15) Balguy ; ib. P. 7
- (16) Balguy ; ib. P. 20
- (17) Balguy ; ib. P. 7f
- (18) Balguy ; ib. II. P. 63
- (19) Hutcheson ; *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*. (Works. I.) 以下、*Inquiry*. と略す。本文では『研究』と略。
- (20) Hutcheson ; *Illustration on the Moral Sense* (Belnap Press) 以下、*Illust.*, 『例証』と略。
- (21) Burnet ; *The Letters and the Preface*. (in the *Illust.* P. 199f. 217)
- (22) Burnet ; ib. P. 203
- (23) Burnet ; ib. P. 224
- (24) Burnet ; ib. P. 207
- (25) Burnet ; ib.
- (26) Price ; *A Review of the Principal Questions in Morals* (*British Moralists 1650-1800*, II, D. D. Raphael, ed. No. 657)
- (27) Price ; ib. No. 687
- (28) Price ; ib. No. 727
- (29) Price ; ib. No. 687
- (30) cf. S. Clark, *Discourse upon Natural Religion* (*British Moralists*, Selby-Bigge, ed.) No. 524 「徳の実践は、極めて明白に、人々の自然的善の増進に向う。」
- (31) Hutcheson ; *Inquiry*. P. 250

- (32) Price, op. cit. No. 657
- (33) Hutcheson ; Inquiry. P. 245
- (34) Hutcheson ; ib. P. 107, 108, 109, 111, 125, 127, 131, 197, 275 etc.
- (35) Hutcheson ; ib. P. 197
- (36) Hutcheson ; ib. P. 9. 109
- (37) Hutcheson ; Illust. P. 121
- (38) Hutcheson ; Inquiry. P. 142
- (39) Hutcheson ; ib. P. 227
- (40) Hutcheson ; ib. P. 169
- (41) Hutcheson ; ib. P. 160
- (42) Hutcheson ; ib. P. 166
- (43) 参照, 拙稿「ハチスンのモラル・センスと道徳的認識の問題—フランケナとノートの論争に関連して—」(鳥取大学教養部紀要第14巻, 1980)
- (44) Hutcheson ; Inquiry, P. 157
- (45) Hutcheson ; ib. P. 222
- (46) Hutcheson ; ib. Sect. I.
- (47) Hume ; Treatise on the Human Nature (Selby - Bigge, ed.) P. 602
- (48) Hume ; ib. P. 483ff.
- (49) ct. Burton ; Life and Correspondence of David Hume. I. P. 112
Hume ; Enquiry concerning the Principles of Morals (Selby-Bigge, ed.) P. 112
- (50) Balguy ; op. cit. P. 61
- (51) Balguy ; ib.
- (52) Hutcheson ; Inquiry. P. 123, 190, 191, 219
- (53) Balguy ; op. cit. P. 61
- (54) Hutcheson ; Inquiry, P. 253
- (55) Hutcheson ; Illust. P. 105f
- (56) cf. W. Scott ; Francis Hutcheson. P. 188ff.
- (57) Hutcheson ; Illust. P. 137 f.n.
- (58) Hutcheson ; ib. P. 110, cf. Hutcheson. Works. II. xxi
- (59) Cf. Hutcheson, Illust. P. 111, 166
- (60) Hutcheson ; ib. P. 166
- (61) Hutcheson ; ib. P. 116
- (62) Hutcheson ; ib. P. 135f.
- (63) Hutcheson ; ib. P. 110
- (64) Hutcheson ; ib. P. 160
- (65) Hutcheson ; ib. Sect. III.
- (66) 参照, 拙稿「ハチスン後期の倫理思想—モラル・センスと功利主義の問題を中心に—」(鳥取大学教養部紀要第17巻, 1983)

