

## 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——

横 山 兼 作

(昭和58年5月20日受理)

ハチスン (Francis Hutcheson) の倫理思想は、著作を追うごとに何程か変化し、特に後期の『道徳哲学体系』や『道徳哲学序説』<sup>(1)</sup>に至って、時に別ものになったとさえ言われる程、大きく変わったことが、しばしば指摘されている<sup>(2)</sup>それは、主に道徳の根本原理をめぐるものであるが、特にこの後期において、ハチスンは、「モラル・センス」(Moral Sense) の他に功利主義ないし最大幸福原理を強く打ち出して来たように見えるというのが、それである。この二つは、功利主義者の指摘をまつまでもなく、簡単には両立しがたい原理で、ベンサムなどの功利主義は、そのモラル・センスを拒否するところからスタートしたとも言える<sup>(3)</sup>ここで、ハチスンのモラル・センスを「仁愛」(benevolence) 是認の力とし、問題を仁愛と功利主義の関係としてとらえ直して見ても、必ずしもその解決にはならないであろう。仁愛と功利主義は、一致するとは限らない原理だからである。

もっとも、これは、ハチスンにおいて、必ずしも後期にはじまった問題ではない。功利主義的な考えは、初期にも既に鮮明に打ち出されていて、いわゆる「最大多数の最大幸福」(The Greatest Happiness of the Greatest Number) の標語も、そのもとはハチスンであったと言ってよいであろうが<sup>(4)</sup>ただ、初期の場合は、あくまでモラル・センスとその是認、仁愛の徳にその道徳論の中心が置かれ、功利主義はいわば副次的な原理にすぎないかのようであった。それが、後期、大きく表面にあらわれ、その道徳論ないし道徳哲学の基本原則となったように見える点に、問題があるのである。「モラル・センスはもはや不要になった」と見られがち<sup>(5)</sup>なのも、そこにある。

ただ、ハチスンにおいて、その概念はかなり多様で、視点も又、一つとは限られていない。様々な解釈、批判が見られる所以であるが、以下では、主に上記の著作を通して、この二つの原理の間について少しく考察を加え、そこから、ハチスン後期思想の特色を明らかにして見ようと思う<sup>(6)</sup>

(一)

まず、ハチスンにおいて、上の二つの原理が、やはり簡単には一体化しがたい形で存在すること

を、たしかめておく。

ハチスンには、たとえば、その『序説』で、「人々が仲良く結ばれて在ることが、全員の利益のために必要なことは明らかで、われわれは、機会の許す限り、人々の幸福を促進しなくてはならない。それが、彼らに対するわれわれの義務のすべてである。」「われわれは、機会の許す限り、すべての人の共通善 (common good of all) を促進すべきである<sup>(9)</sup>などと述べているが、このような表現に見られる功利思想は、ハチスン後期の道徳論全体をおおい、その倫理思想の基調をなしているとも言える。『体系』『序説』ともに、初期の道徳論とはかなりその構成を異にし、「人間本性」(human nature) の考察に続く「自然法」(Law of Nature) とその体系化に圧倒的に多くのスペースをとっているが、功利主義ないし最大幸福原理は、その自然法の基本原理として位置づけられているのである。たとえば、そこで明確にされている、われわれの道徳的義務の一般的規則 (general rules) の第一は、「他の事情が等しければ、行為の道徳的善さ (moral goodness) は共通の利益に対するそれらの重要さに比例する」と定められている<sup>(9)</sup>。

ハチスン後期の道徳論を明確に功利主義と規定し得るかは問題であるとしても、その方向に大きく傾斜したことは、否めないであろう。特にこの自然法の考察において、「モラル・センスは全く無視され、ハチスンは純然たる功利主義者になった<sup>(10)</sup>と見られたりするものも、そこにある。ここでは、行為の道徳性判別の根拠も、以前の感情の立場から、理性の立場に移ったかのような感さもある。たとえば、「権利」(right)の規定に当って、次のように述べられているのを見る。「人類の多くの権利は、人々の心情の自然な感じや欲求が、各人やその人につらなる者の幸福に役に立つものを追求したり、あるいは、すべての人に有徳なことをすすめたりすることで、はじめ知られるのだが、そのような好みや欲求は、どれも、みな最大幸福 (general good of all) の見地から、正しき理性 (right reason) によって、規制されなくてはならぬ<sup>(11)</sup>と。

ただ、厄介なことは、最初に述べたように、このような強い功利主義への傾斜にもかかわらず、なおそこに、それに解消し切れない面が依然として残るといふことなのである。

それは、何よりも、われわれの道徳的是認が、決して単なる行為の結果に向けられるのではないということに見られる。われわれが、道徳的行為として賞讃するものは、主に仁愛であり、その動機 (motive) であって、単なる行為の結果はほとんど顧慮されないと、ハチスンは至るところで述べている。そこから、いかに社会的に有用で、全体の幸福に役立つような行為や性質でも、有徳としては是認されないものもあることになる。ある種の態度、更には「真理愛」(pursuits of knowledge) などは最も美しく、尊厳なものでさえあるが、道徳的徳とはされない。それらは、「道徳的是認とは感じを異にする<sup>(12)</sup>からである。ヒュームと論争になったいわゆる「自然的才能」(natural abilities) は、ここでも、やはり、徳から除外されることになる<sup>(13)</sup>。反対に、仁愛的動機は、たとえ結果が不首尾に終わっても、道徳的には賞讃されるわけである<sup>(14)</sup>。

注目されることに、この後期に至って、ハチスンは、行為の動機の善さを「形式的善」(formal goodness)

として、これを、動機にかかわらず単に結果が全体の幸福に資する「実質的善」(material goodness)から区別し、われわれの有徳として是認するのは、主にその前者だけだとして来ている<sup>(15)</sup>

もっとも、ハチスンにおいては、その是認の対象である仁愛の情は、全体の幸福と密接な関係において考えられ、従って、その動機の顧慮と功用の原理との間には、あるいは、問題はあり得ないのかも知れない。ハチスは、われわれの仁愛の是認は、「穏和で」(calm)「広範な」(extensive)もの程、高くこれを賞讃するとしばしば繰り返す、全人類に及ぶような広範な仁愛は最も高く賞讃されるとしている。「最もすばらしく、自然に最高の道徳的是認を得るような性情は、すべての人に対する穏和で、安定した、普遍的な善意ないし最も広範な仁愛である<sup>(16)</sup>」ハチスは仁愛ないしその是認と、功用原理をほとんど一体的と考えているとしばしば評されるのは<sup>(17)</sup>これによるわけである。行為の道徳的善さは共通の利益に対するそれらの重要さに比例すると定めた先の第一の規則に続けて、ハチスは、「行為の有徳さは、行為者の能力と反比例する」と定め、更には、その一般的規則の最後で、道徳的善悪は、何よりもその動機に比例する<sup>(18)</sup>と加えているのである。

しかしながら、はじめにもふれたように、われわれの仁愛の情と全体の幸福とは、果して完全に一体化し得る原理であろうか。仁愛はたしかに、「真に無私的で、他人の幸福に向うもの<sup>(19)</sup>」であるから、当然何程かの功用性を含むが、そして又、それが穏和で、広範なもの程普遍的となり得るであろうが、しかし、その故に、その仁愛的動機の是認と社会一般の、あるいは全人類の幸福を顧慮すべき最大幸福原理を、直ちに一体のものとし得るかどうかが。

ハチスン自身も、そう単純に考えていたわけではないように見える。ハチスは、たしかに、われわれのモラル・センスの实在、その是認の普遍性をしばしば語っているが、しかし、同時に、それが自然的には、かなり偏頗で、必ずしもすべての人の幸福を顧慮するものでないことを認め、又、そのように偏頗でも止むを得ないともしているのを見る。「人類の多くは、もっと直接的にすべての人の利益を追求する能力も機会も持たないのである。<sup>(20)</sup>」あの、「全体の幸福に向うような愛情を心の最も崇高なものとしさせる<sup>(21)</sup>」ようなモラル・センスは、その最も活気ある (in its full vigour) 状態のことで、必ずしも自然のものでない。そこで、この自然の現実とのギャップから、結局次のようにも言わなくてはならなくなっているのである。「われわれがここで言っていることは、人類の通常の状態 (ordinary condition of mankind) のことではない。つまり、このような穏和な心の決定が、あたかも一般に行われ、常に個々の情緒 (particular passions) を統御しているということではなくて、しかるべき啓発によって、われわれの自然がそのようになり得るという状態のことなのである<sup>(22)</sup>」と。そこから、われわれは、全体の幸福の観点から、しばしばねむっている (asleep) われわれのセンスを呼びさまし、これを強化 (corroborate) しなくてはならないとも言われている。しかし、これは、「この点は、万人の心胸に訴える<sup>(23)</sup>とするハチスン経験主義の基本の立場と、どうかかわるのであるか。

そもそも、モラル・センスは、単に仁愛的動機の是認にのみとどまるものであろうか。必ずしも

そうではないと思われる。たとえば、ハチスンには、「剛毅」(fortitude)、「卒直さ」(candour)、「誠実さ」(veracity) それに何よりもモラル・センスそのものといった、「われわれのすべての仁愛的情緒とは異なった」<sup>(24)</sup>、「穏和で普遍的な仁愛や、個々の情緒とは別個な」<sup>(25)</sup>ものも、道徳的徳として直接的に是認されると見ているのである。道徳的価値の独自の美しさが、この後期においても、「すばらしい」(excellent)、「優雅な」(graceful)、「高貴な」(noble)、「名誉ある」(honourable)「独自の」(distinct)、「より高き」(higher)、「愛すべき」(lovely, amiable)、「正しく、美しく」(right and beautiful)、「いやしく、みにくく」(base and deformed, odious)、「当然の名誉」(merited glory)、「道徳的に恥ずべきこと」(moral turpitude)、「道徳的威信」(moral dignity)、「真の価値」(truest worth)などの名においてひん繁に語られ、しかも、それらが、モラル・センスないし「道徳的能力」(moral faculty)によって、「直接的に」(immediately)是認されることが言われているのを見る。初期の場合、その道徳的是認が、多く、ある種の快苦の感において語られていたのとは対照的な程、ここでは、客観的価値の実在性が強調されているかに見える。これをマルティノウ(J. Martineau)のように、「直覚的」(intuitive)ととる<sup>(26)</sup>べきかは問題であるが、単純に功用のセンスと見るわけにはいかないであろう。「われわれは、その対象がすばらしいからそれを眺めて喜ぶのであって、それがわれわれに快感を与えるからその対象がすばらしい、と判断するのではない」<sup>(27)</sup>とハチスンも言っているのである。

われわれの幸福からモラル・センスを除くわけにはいかない。われわれは、そのモラル・センスと有徳な生活においてのみ、真に幸福になり得るのだとハチスンはしきりと繰り返すが<sup>(28)</sup>それも、モラル・センスの功用からの一応の独立性を認めなくては、あり得ないことではなからうか。

ハチスンにおいて、われわれの道徳的是認が、全体の幸福と密接な関係を有していることは否定されないが、しかし、それが単純に功用の原理と一体化され得ないものであること、その意味で、一応独立した原理であることは、認められなくてはならないことのように思われる。

## (二)

では、ハチスンは、結局矛盾しているのであろうか。

道徳の根本原理があくまで二本立てだとなれば、たしかに矛盾といわなくてはならないであろうが、ただ、形式的善と実質的善とを明確に区別しつつ功利思想をも展開しているハチスンでは、問題はそう単純ではないようである。

何よりも、それは、ハチスンの視点によるのではなからうか。

(1) そもそも、ハチスンにおいて、その功利思想そのものは、モラル・センスの経験的分析によってもたらされたものなのであろうか。必らずしもそうではないのではなからうか。

ハチスンは、たしかに、その倫理的探究に当って、経験主義的方法を採り、かなり実証的な、

リアルな視点において自然と人間を観察しているが、同時にかれはそれを、極めて独自の神学的目的論において見直しているのである。否、結局は後者のための、自然全体の観察なのである。たとえば、『序説』の第一章で、ハチスンは、次のようにその道徳哲学探究の方法を開陳しているのである。「この世界は、そして特に人間本性は神の知恵と計画によって形成された、と信ずる者はすべて、われわれの組成 (structure and frame) に何らかの明白な証しを、つまり、創造主の摂理と知恵によって、われわれは、いかなる人生を歩み、いかなることをなすようにつくられているのか、又、何が真に幸福に役立つ人生の義務であるのかを示す明白な証しを見出そうと期待するはずである。そこから、われわれは、われわれの自然の構造を正確に探究し、われわれがいかなる存在であり、自然はいかなる目的にわれわれを形づくったか、そして、いかなる性格を保持することを創造主たる神が要求しているかを見なくてはならない。……従って、われわれの義務の第一の念を神意から引き出してはならず、より直接的に知られる、われわれの自然の構成から引き出すこと。その十全な知識から、われわれの行為についての創造主のデザイン、意図(intention)、そして意志を知るであろう<sup>(29)</sup>と。

ところで、そのハチスンによれば、自然の全体は、いわば一つの有機体にも比せられるべき、秩序的相互連関の構成をなしている。星しんの運行から生命体の活動に至るまで、その一切は、他のものと、そして全体と、一つの秩序的連関において存在し、又、そのように存在すべく、その器官の全構成がなされているというのである。人もすべて、その誕生以来他の人の保護・支えにおいて育ち、互いに依存し、連帯する関係にあること、それを離れては生き得ず、ただそこにのみ幸福があることを、ハチスンは至るところで述べている。動植物の間にも、否、それらと人間との間にも、同じような秩序的連関、共生の関係が見られるという。かくて、ハチスンによれば、世界に悪は存せず<sup>(30)</sup>又、ホッブスの自然観も、全く誤ったものである<sup>(31)</sup>世界の全体は、結局、すべてを支配する一つの絶対的精神 (all-ruling mind) の下にある、秩序的統一体なのである<sup>(32)</sup>

もし、自然の全体が、このように、一つの秩序的相互連関の構成をなしているとされるなら、その中で、「すべて幸福を求め、不幸を避けるような意志の構造<sup>(33)</sup>をなしているわれわれ人間にとって、他に、そして全体に対する配慮は、いわば先天的に要求されているわれわれの存在の条件とも言えないであろうか。否、生存の条件とさえ、言えるかも知れない。事実、ハチスンは、このように言っているのである。「人々の友好関係、互いの好意のかわし合い、そして多くの人々の協力関係といったことは、人間生活の楽しみや、便宜のために絶対に必要であるのみならず、それを維持していくためにも必須なのだ。これは、議論の余地のない程、明白なことだ<sup>(34)</sup>と。ここでは、必ずしもモラル・センスを要しまい。ハチスンによれば、われわれに理性や言語能力が神から与えられているのも、もともとは、人間が相互に生きていくために必須だからであるが<sup>(35)</sup>同様に、仁愛も、他人の好意を得、自利を全うするためにも必須なのである<sup>(36)</sup>

これをもう少し追って見よう。注目されることに、ハチスンは、モラル・センスの是認の検討に

先立って、仁愛の情について、既に、このように述べているのである。「もし神がもともと全知全能であったとすれば、かれは互いに利害を及ぼし得るような存在に親切心を植えつけることによって、すべての人々の最大幸福を図ったことになる、ということを知っていたはずである<sup>97)</sup>と。最大幸福原理は、モラル・センスの是認に既に先立っているかのように見える。実際、ハチスンには、この後で、「同様に」(in like manner)として、モラル・センスもまた最大幸福に役立つものを是認すると述べてくるのである。ハチスンにあって、最大幸福原理は、必ずしもモラル・センスから導かれたものでなく、われわれの自然の全体から超越的視点において導かれた、自然の究極的目的の原理だったのではなからうか。「全体の共通利益を、われわれの主として配慮すべきものとしてすすめるのは、心のより高貴な欲求と、われわれのモラル・センスの双方である<sup>98)</sup>ともいわれている。少なくとも、単純にモラル・センスだけがそれにかかわっているのではないことは明らかである。ハチスンによれば、そもそも、われわれのあらゆる「センス」が、その究極目的に呼応しているものようである。『序説』のはじめで感覚一般を分析し、「自然は、それに最もよく叶い、全体の幸福に最も役立つ活動力を是認するような、あるセンス又は自然的好み<sup>99)</sup>を有している」といわれており、『体系』でも、われわれのすべての感情は、最大幸福のために植えつけられているのだ、といわれている。

敢えて、極論すれば、ハチスンが『序説』『体系』ともに、その道徳哲学を、「人々の最大幸福のために」役立つような生き方へと導くこと、としてスタートしたとき、そこに既に、最大幸福原理が前提されていたのではないか。

モラル・センスの仁愛是認の事実が、ハチスンの功利思想の進展に大きく力を貸していることは否定されないであろうが、しかし、その功利思想そのものは、上に見たように、必ずしもその是認の事実から来たものではなく、ある意味ではそれに先立って、あるいは、少なくとも、自然の構成全体から、超越的視点の助けにおいて導き出された、いわばハチスンの神学原理だったのであるまいか。これは、徳の解剖家(anatomist)たることに甘んじた初期のヒュームとはもちろんのこと、ハチスンの助言を容れて、徳の画家(painter)の立場に近づいたともいえる後期のヒュームとも根本的に異なる方法といわなくてはなるまい。ヒュームは、その後期においてさえ、あくまで、われわれのモラル・センスないし現実の道徳的感情の分析から、そこに共通する性質として「功用性」の原理をとり出し、そこから逆に、その道徳的感情を全人類に配慮する「ヒューマニティ」(humanity)と帰結したのであるから。

(2) ハチスンの道徳論は、結局このように、現実的自然と超越という二つの視点から成るものとせられるなら、先に問題として残したわれわれのモラル・センスの是認と、功用原理とは、その二つの視点の関係が一定である限り、必ずしも両立不可能ではないことにならないか。モラル・センスは主に仁愛の動機にかかわり、必ずしも功用のセンスではないとしても、しかし、それが、すべての仁愛的行為は結局最大幸福を欲する神の意図をあらわすと見るハチスンにおいて、究極的

にはその功用原理と一体化され得るからである。ハチスは、功用から一応独立して在るわれわれの道徳的是認、特に仁愛の是認に深い神的意図を見ていたと思われる。その有徳な行為は、われわれ自身にとっても最大の喜びとなる。

モラル・センスの是認は、かくて、ハチスンにおいて、究極的には、最大幸福原理の一環ということも出来ようが、ただ、現実の道徳的是認の場面ではそれから一応の独立性を有している点が、注目されるわけである。

この関係は、何よりも、モラル・センスと自然法、その認識に、よくあらわれているように見える。

ハチスンにおいて、自然法は、結局は神の最大幸福の意志をあらわすものとして、究極的存在であるが、しかし、われわれは、神の意志を直接的には知り得ず、その法を、結局自然の、人間本性の構造に求めざるを得なかったことは、先にふれたところであった。ハチスンによれば、まずは「センス」の、そしてモラル・センスの知覚がわれわれにとっては必要であったのである。道徳的善悪は、モラル・センスによって「第一に」(first, primary)、法の認識に「先立って」(previous to, prior to)なされるのであり、決して理性的判断ではない。これは、初期からのものである。ただ、そのことは、センスの知覚が必ずしも絶対的、究極的認識であることを意味するものではないのである。たとえば、先に、「権利」に関することで引用した箇所が続けて、ハチスは次のように述べているのである。「われわれは、われわれの諸権利の観念が、いかにして、法や命令のいかなる考察にも先立ってわれわれに自然であるあの正邪のセンス (that moral sense of right and wrong) から来たかを既に十分に説明した。しかし、万人の幸福に資するものはいかなるものも要求し、すべての正しき理性の実際的命令を含んでいる神聖なる自然法の観念に及んだとき、われわれの道徳的性質に関する定義は、法に照らして、限定 (be abridged) されよう<sup>(40)</sup>と。自然法を認識する——もつとも、それも、間接的でしかないが、——正しき理性が、モラル・センスに優位するのである。われわれは、たしかに、良心 (conscience) の声に耳を傾けなくてはならない。それに反することは、神聖なる法の軽蔑を意味するからである<sup>(41)</sup>しかしながら、法に先立つ自然の善悪の念は、必ずしも「全体の最も広範な利益との関連を含むものでなく<sup>(42)</sup>、従って、誤ったセンス、誤った良心には、むしろそむくことが、より正しい場合もあるのである<sup>(44)</sup>」

最初にも一言ふれたように、ハチスンにおいて、モラル・センスは不必要なのではないかと思える人は少くない。たしかに、ハチスンの道徳論にはその面があることは、否定されないかも知れない。義務の究極的大綱は必ずしもモラル・センスから来たのではないとすれば、その限りでは、モラル・センスは、いわゆる「余計なもの」(supernumerary) でしかないからである。実際又、ハチスンのモラル・センスの認識は、受動的知覚以上には余り出れないともいえる。

ただ、ハチスンにおいては、たしかに、義務の大綱は超越的に定まっていますが、個々の具体的な行為の評価の場においては、結局このセンスに、その一種独自の秩序、調和の感覚に訴えざるを得な

いのである。ハチスンにおいて、その最大幸福は、単なる全体的快樂主義を意味するものでなく、自然の秩序的構造をはなれてはあり得ないとは、先に見たところであった。モラル・センスは、「神の道徳的支配」(God's moral government)に深く組み込まれた、その独自の構造の窓口の感がある。自然法の細目決定において、モラル・センスが無視されるどころか、至るところで、それが重要なかわりをもっていることが散見される。たとえば、ある限られた範囲の仁愛と社会全体の利害との間に葛藤のある場合、大綱は最大幸福原理で決められるものの、その具体的処理は、結局、これのもつ美感よりあり得ないのである。<sup>(44)</sup>夫婦、家族間の義務の規定でも、同様だといえよう。<sup>(45)</sup>

度々述べたように、ハチスンにおいて、究極は神意による最大幸福原理であり、モラル・センスは、超越的視点によれば、その窓口にすぎないが、しかし、単純にその功用原理をその標準とするものでなく、むしろ、それから一応独立した形で、しかし、結局はその神意に呼応する関係にあると言ってよいようである。たとえば、『体系』の中で、自己愛と仁愛との間の選択という具体的場面において、結局モラル・センスを要請せざるを得ないとして、その検討に入るが、その直前で、次のように言われているのを見る。「ここで次のように申し立てることは、即ち、われわれは、理性と反省とにより、われわれの感情の構成全体から自然の主である神の意図が何であったかを知り得る、つまり、かれは、明らかに、全体の幸福を意図されたということ、そして、このことがわれわれの規範であるべきこと、従って、われわれは、われわれのすべての利己的感情のみならず、すべての愛他的な個々の情緒をさえも、全体の利益の限度内に抑え、統御すべきであると、このように申し立てることは、実際は全く正しいのだが、ただ、いかなる心の決定、いかなる動機によってわれわれが神的意図に應ずる (comply with) べきかが、はじめに告げられない限り、問題の解決にはならない<sup>(46)</sup>と。

(3) ハチスンの道徳論は、現実的自然と超越の二つの視点から成ること、その二つの視点の関係が一定である限り、モラル・センスの是認と最大幸福原理は、必らずしも両立不可能ではなく、独自の関連をなし得ることを見て来たわけであるが、ただ、その二つの視点の関係は、実際は、ハチスンにおいて必らずしも一定しているわけではなく、時に大きく交錯することもあって、結局、これがハチスンにおいていろいろな問題を生んで来ているのではなからうか。

人間の自然的感情を冷静克明に分析し、ほとんど快樂主義に近い立場でこれを眺めたり、プラトン国家論篇の考え方は、「ただ一部のすぐれた者の幸福のために、大多数はただ悲惨な奴隷にすぎぬ<sup>(47)</sup>と強い調子で批判する一方で、生のはかなさを説き、感覺的快を強く否定、自己犠牲の美しさを高く掲げるハチスン<sup>(48)</sup>

動物の自然的構造とその生態をリアルに見つめ、それが自然の意図だとする一方で、ある種の動物は他の動物に食われるために存在し、あるいは人間に利用され、取られることでその生を全うするようにつくられていると見るハチスン<sup>(49)</sup>

現実の人間の墮落をしばしば嘆きつつ、世に悪は存しないと樂天するハチスン<sup>(50)</sup>



度々述べたように、モラル・センスは、結局は神の意図である最大幸福原理の一環であるが、直接そのセンスではなく、結局はそれに向う形で、しかし一応の独立性を持っていたと考えられるのに、それが、直接的に最大幸福のセンスであるかのように述べられるとき。あるいは、逆に、功用とほとんどかわりないかのように、独自の美感においてのみ是認を行なうように見える場合。更には、モラル・センスを一切無視して、理性的に道徳的判断を行っているかに映ずるとき。それらは、表現上の問題もあるにしても、ハチスンの二つの視点の関係が一定していないことによらないであろうか。ハチスンは、「その道徳論において、ただ揺れに揺れている」というマルティノウの評言<sup>(51)</sup>は味わい深い。

### (三)

(1) ハチスンの道徳論は、二つの視点によるものであること、しかし、その視点の関係は、必ずしも一定していないことを上に見て来たわけであるが、これは、実は、必ずしも後期の道徳論に限らず、基本的には、初期にもそのまま言えることではなかったろうか。

ハチスン初期の道徳論は、モラル・センスとその是認、仁愛の徳を中心に展開され、功利主義ないし最大幸福原理は、いわば副次的に扱われていたとは、冒頭にふれたところであるが、しかし、これもそこでふれたように、そのことは、最大幸福原理が軽視されていたことを意味するものでは決してなかった。われわれの道徳的是認は、結局は人類全体の幸福に通じるものであるとは、ひん繁に述べられているところである。従って、既に初期において、後期と同じ問題が存在していたわけである。否、初期においては、殊の外、徳の美しさが称えられ、仁愛の徳でも、その賞讃は、必ずしも全体の幸福に役立つような、広範なものにのみ向けられていたわけではない。従って、ある意味では、後期の場合以上にその間に距離があったとも言える。しかし、それにもかかわらず、両者が一体的であり得るとすれば、やはり、上に見た二つの視点によるものと考えざるを得ないのであるまいか。ハチスンは、この初期の立場で、「ここで言われていることは、われわれのモラル・センスの知覚に関してだけで、神の啓示によって要求されるような徳の度合には関係しない<sup>(52)</sup>として、その超越的根拠には余り立ち入らないが、それでも、はっきりと、次のように言われているのを見る。「いかなる人も、全体の幸福のために、そして、それに一致する限りでの個人の最大幸福のためにつくられたこれらの法に、全体を愛する心で、従っていかなる者でもはならない。そして、だれもが、神の法に従う方が、自分自身の最大の慎慮や慎重さをもってするよりも、もっとよく、その目的を達成出来ることを、確信するであろう。善良で賢明な神は、世界を統べる完全な権利を持ち、人間はすべてこれに従う義務を負っている<sup>(53)</sup>と。改めて言うまでもなく、法が究極にあるのであり、すべては、そこから来ているのである。

(2) モラル・センスと功利主義をめぐる問題は、基本的には初期からのものであったとすれば、

では、一体、後期、何が根本的に変化したのであろうか。

思うに、それは、既にふれられてもいるように、単に功利主義に大きく傾斜したというよりも、むしろ、ハチスンの道德論を成している二つの視点の力点に変化し、現実的自然の視点よりも、超越の視点の方により力点がおかれるようになったことではなかろうか。道德の超越的根拠が、より表面化することにもなったわけである。

後期のハチスンは、その『体系』『序説』ともに、至るところで、神の意図、神の意志を語り、それに従うべきことを説いている。『序説』は、聖書だけが唯一の頼りであることから始まって、神の定める法の下に、みな一体となって生きるべきことで終わり、途中の倫理の各章もほとんどすべて、神の意志に従うべきことで結ばれている。『体系』でも、その大部を占める自然法は、結局神の法として語られ、「われわれに下された〈神と汝の隣人を愛せ〉に法のすべてがある<sup>(54)</sup>とせられているのを見る。

道德的義務の根拠が神であると明白に述べられるようになったのも、大きな変化である。たとえば、「神が存在し、人類に義務を命じ、人々の保つべき性格を指示する。<sup>(55)</sup>「われわれのすべての徳は神から来る<sup>(56)</sup>などと至るところで言われているが、この変化は決定的といわなくてはならない。もちろん、初期でも、上に見たように神の意志がないがしろにされていたわけでは決してなく、逆に後期でも、われわれの道德的承認は、神からの期待感とは異なると二、三ヶ所で述べられているが<sup>(57)</sup>しかし、道德論全体として見て、その力点の違いは、歴然たるものがある。初期でも、神の法が究極にあることは上にふれたところであるが、しかし、善悪の観念がその法に依存すると考えることには強く抵抗し、モラル・センスと別に神の法が善いとか、正しいとかいうことは、「神は自分の意志することを意志している」という循環論だ<sup>(58)</sup>ときめつけている。あるいは又、ある行為を見て愛らしいと感ずるセンスを神が植えつけたと考えるなら、では、善良なる神は、一体、どんな行為を是認するように定めたというのかと、問いつめるハチスン<sup>(59)</sup>『モラル・センス例証』の第6章は、「行為を有徳とさせるのに神への顧慮はどこまで必要か」と題され、結局全章で、有徳な生活は、神の信仰と直接関係するものでないことが説かれているのを見る。

モラル・センスそのものが、初期の独自の快苦の感に代って、著しく神格化されたことは、言うまでもない。「神的センス」(divine sense)、「神的能力」(divine faculty)、「聖なるセンス」(sacred sense)、「崇高なるセンス」(sublime sense)などとして、その権威、尊厳感が至るところで強調されるようになったわけである。

これに伴うモラル・センスの変化は、何よりも、それが、神の道德的支配に組み込まれ、そこでの動的な遂行、実践の能力になったということに見られるであろう。それは、「もともと、他のものを支配するように定められている聖なる能力」<sup>(60)</sup>あるいは、「もともと、われわれのすべての力を規制し、統御するようにデザインされている<sup>(61)</sup>」などと言われ、規制(regulate)、「支配」(govern)、「統御」(control)、「命令」(command)する力として、位置づけられて来ているのである。モラ

ル・センスが道徳的能力となり、「良心」と呼ばれることが多いのも、その意味があるであろう。ここで、注目されることは、モラル・センスとほとんど同じに用いられているはずの良心が、他方で、著しく、理性的能力のようにも見られていることである。たとえば、『序説』で、「良心とは普通、自分の行為の道徳性の判断ないし自分の行為が法に一致しているか否かの判断と定義される<sup>(62)</sup>と述べられているが、既に自然法が、ここでは、前提され、いわゆる正しき理性を含んだものとなっているとも言える。事実、『体系』で、より明確に、「良心は、時に、道徳的能力をあらわし、又、時には、モラル・センスが是認や否認を加える行為の動機や結果についての、理性的判断をあらわす。……あるいは又、良心とは、いろいろな他の神法が、いろいろと違うことをわれわれに示すとき、法に照らして、われわれの行為について判断を下すもの、と定義出来よう<sup>(63)</sup>と。ここから、法の見誤まりは罪となることが、しばしば言われて来るのである<sup>(64)</sup>

これに関連して、われわれの自然的な善悪の念の不完全なること、誤りやすいこと、従って、それを啓発し(cultivate)、「訓練する」(train)必要がしきりと強調されるのも特徴的である。その基準は、言うまでもなく、神的自然法である。

ただ、モラル・センスがこのように、超越的視点において、実践的能力と見られれば見られる程、その道徳的認識の面は、逆に、大きく後退した感がある。その面が全く失せたわけでは決してないが、それも多く実践との関連で語られるのを見る。初期のモラル・センスも、現代の分析的倫理学の意味で果して十分「認識的」(cognitive)であるかは、問題であるが<sup>(65)</sup>しかし、初期の場合は、まだ、モラル・センスの独自性がかなり残されていた。後期はそれが、視点の力点の変化で、大きく神法に従属する形となり、一見「認識的」になったようには見えて、その実、「直覚的」認識からは、更に遠くなったように思われる。たしかに、より「直接的」に価値にふれ得るようにはなったが、しかし、その直接的知覚は、必らずしも絶対的、究極的なものではなく、又、これに優位するはずの正しき理性も、実は間接的な認識能力でしかないのである。われわれ人間の側の道徳的認識の限界をあらわしているとも言えよう。

#### (四)

以上、モラル・センスと功利主義との関係を中心に、ハチスン後期の倫理思想、その変化の面を見て来たわけである。ハチスンの変化の問題は、更にバトラーやギリシャ思想との関連などからも究明されなくてはならないが、上に見たところでは、ハチスンは常に二つの視点において自然と道徳を見ていたこと、しかし、その二つの視点の関係は必らずしも一定ではなかったこと、そして後期、何よりも超越の視点に大きく力点に移り、道徳の超越的根拠が表面化されたことをたしかめて来たわけである。後期の功利主義への大きな傾斜は、むしろその視点の力点の変化に帰せられるように思う。

ハチスン、後期においても、道徳におけるモラル・センスの意義を決して否定したわけではなかったが、ただ、これを見る視点の力点が変わったために、その道徳論に占める位置はかなり違ったものになったようである。

何よりも、それは、神の道徳的支配の窓口として、著しく実践的性格のものになったことは、上に見たところであった。実践的な力となったことで、初期のモラル・センスのかかえる実践面の弱さをカバーすることになったともとれるが<sup>(66)</sup>しかし、同時に、認識面で後退することになったことも、上に見たところであった。少くとも、その知覚が、著しく超越的な根拠を持つようになったのは、否定し得ない。先にも述べたように、ハチスンは、初期以来のモラル・センスの持つ独自の知覚、あるいはその現実をよく見ながらも、しかし今、その背後に、神的秩序において最大幸福を旨とせず、創造主の深い意図を見たということであろう。

ハチスンの「神の道徳的支配」の構造は、バトラーのそれとは必ずしも同じではないが、「直覚的」とも評されたりするバトラーの良心の立場においても、しかし、われわれの道徳的義務はすべて聖書が規定すると言われているのを見る<sup>(67)</sup>牧師補としてスタートして間もなく、われわれはその良心に従ってさえいるなら、異教徒でも神に救済されると説教して教会の憤激を買い、次第に哲学的探究に向った青年時代<sup>(68)</sup>から、後年の円熟した啓蒙家に至る<sup>(69)</sup>ハチスン自身の魂の遍歴を見るようにも思う。

度々述べたように、モラル・センスの立場をなお残しつつ、しかし、これを見る視点の力点が大きく変って、その認識面は余り顧慮されなくなったという意味で、ハチスンはもはやモラル・センスの立場とは言えなくなったように思われる。

## 注

(1) A System of Moral Philosophy. 1755. (Collected Works of Francis Hutcheson, Vol. V, VI) 以下, System. と、又、本文では、『体系』と略。

A Short Introduction to Moral Philosophy. 1747. (Collected Works, Vol. IV) 以下, Introduction. 『序説』と略。

なお、System. は、ハチスンの没後刊行になったものであるが、その執筆は、Introduction. よりも早く、1935—7年と見られている。cf. W. R. Scott, Francis Hutcheson. P. 113f. B. Peach, Preface to Hutcheson's Illustration on the Moral Sense. p. 6

なお、又、System. と Introduction. との間にも多少の違いが指摘されているが (cf. Scott, op. cit. p. 113), 以下では、それを承知しつつ、大体一体的に扱うこととした。

(2) W. Frankena, Hutcheson's Moral Sense Theory. Journal of the History of Ideas. XVI. (June, 1955) W. R. Scott, op. cit. p. 210 ff.

- J. Martineau, *Types of Ethical Theory*. Vol. II. p. 536 ff.
- (3) cf, J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. chap. II. J. S. Mill, *Utilitarianism*. chap. I.
- (4) Hutcheson, *An Inquiry concerning Moral Good and Evil*. (Selby-Bigge, ed, *British Moralists*, p. 107), cf. L. Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, Vol. II. p. 61
- (5) cf, Martineau, *op. cit.* p. 537, Scott, *op. cit.* p. 222
- (6) ハチスンに関して以前考察したものと多少重複する点のあることを、お断わりしておきたい。参照、拙稿「モラル・センス—自然に土着の道徳感覚—」(日本倫理学会論集『感情』)(理想社)1975「ハチスンのモラル・センスと道徳的認識の問題—フランケンとノートンの論争に関連して—」(鳥取大学教養部紀要第14巻, 1980)
- (7) Introduction, p. 118
- (8) *ib.* p. 117
- (9) *ib.* p. 135
- (10) L. Stephen, *op. cit.* p. 61
- (11) Introduction. p. 119
- (12) System. I. p. 28
- (13) *ib.* p. 64ff, Introduction. p. 9, 16
- (14) System. I. p. 53
- (15) *ib.* p. 252, Introduction, p. 125f
- (16) System. p. 69
- (17) L. Stephen, *op. cit.* p. 61, W. T. Blackstone, *Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory*, p. 38
- (18) Introduction, p. 38
- (19) *ib.* p. 52
- (20) *ib.* p. 133
- (21) System. I. p. 77
- (22) *ib.*
- (23) *ib.* p. 81f, cf, p. 272
- (24) *ib.* p. 67
- (25) *ib.* p. 16
- (26) Martineau, *op. cit.* p. 537
- (27) System. I. p. 54
- (28) *ib.* p. 24, 52, 135, 156, 318. System, I. p. 24, 27
- (29) Introduction, p. 2
- (30) System. I. p. 175

- (31) Introduction, p. 137, System, I. chap. IV
- (32) cf. System. I. chap. 9
- (33) Introduction, p. 4
- (34) ib. p. 121
- (35) ib. p. 177
- (36) ib. p. 82
- (37) ib. p. 21
- (38) ib. p. 133
- (39) ib. p. 19
- (40) ib. p. 119
- (41) ib. p. 130
- (42) ib. p. 120
- (43) ib. p. 130
- (44) System. I. chop. II.
- (45) cf. Introduction, p. 264, 266
- (46) System. I. p. 51f
- (47) Introduction, p. 6, 91, 257f
- (48) ib. p. 42f. 102
- (49) ib. 9, 148f, System, I. p. 21
- (50) Introduction, p. 35f, 280f, System, I. 9f
- (51) Martineau, op. cit. p. 563
- (52) Hutcheson, *Illustration on the Moral Sense*, p. 183 (The Belknap Press)
- (53) *Inquiry*, p. 174 (British Moralists)
- (54) System. I. p. 228
- (55) Introduction, p. 101
- (56) ib. p. 105
- (57) ib. p. 19, System, I. p. 56
- (58) *Inquiry*. p. 158 (British Moralists)
- (59) ib. p. 157
- (60) Introduction, p. 44
- (61) System. I. p. 61f
- (62) Introduction, p. 125
- (63) System. I. p. 234

- (64) ib. p. 233f, Introduction, P. 128f
- (65) 参照, 前掲拙稿「ハチスンのモラル・センスと道徳的認識の問題」
- (66) cf. H. Jensen, Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory. p. 106f
- (67) J. Butler, The Analogy of Religion. (Butler's Works. Clarendon. p. 205)
- (68) cf. Peach. op. cit. p. 5
- (69) cf. Scott, op. cit. chap. XIII

