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ンの論争に関連して —

横　山　兼　作

（昭和55年5月31日受理）

(一) モラル・センスの「認識性」をめぐる問題

近年，ハチスンの倫理思想がかなり見直されてきている観がある。とくにかれのモラル・センスの「認識性」をめぐって多くの論議がなされているのをみる。これはもともと道徳的認識論をそれの主題にしているハチスンの倫理思想が今日の分析的倫理学の課題と関連するところ大きいからであると思われるが，ハチスン研究のこの動向に先べんをつけたのは，なんといっても，フランケナ（William Frankena）であったといえよう。フランケナが1955年Journal of the History of Ideas誌に発表した「ハスチンのモラル・センス説」(1)は，ノートンの指摘をまつまでもなく，ハチスン研究史上まさに画期的なものであった。すなわちフランケナは，この論文において，ハチスンの，とくに初期の立場における，モラル・センスはなんら道徳的真理の認識を事とするものではなく，単なるわれわれの道徳的情緒（emotion）を感じあるいは表出する（express）だけのものでしかないと断じたのである。つまり，モラル・センスは「非認識的」（non-cognitive）で，その立場はエイヤー（A.J.Ayer）のそれに近いというのである。ハチスンのモラル・センスに対しては，これまでもしばしば，理性主義者の側からその相対主義が指摘されてきたところであるが，かれをいわば今日の「情緒主義」（Emotivism）の先駆者とするこの見方は，フランケナ自身も述べているように，これが最初のことであった。フランケナはこの見方に立って，ハチスンは倫理学の歴史においてこれまでよりも一層重視されるべきであり，その考え方は現代倫理学に示唆するところ大きいと結んでいるのである。この論文の後，とくに現代倫理学との関連において，数々のすぐれたハチスン研究が世に問われることになったのは，明らかにこれに刺激されたものといわなくてはならないであろう。

ところが，最近，上述したカナダのノートン（David Fate Norton）が，「ハチスンのモラル・センス説再考」(2)と題する論文で，真っ向からフランケナに挑み，ハチスンのモラル・センスはあくまで「認識的」（cognitive）であり，フランケナは誤っていると論ばくして，問題は又ふり出しに戻された観を呈している。もっともノートンはフランケナの主張のすべてを否定したわけではなく，そのある部分をとり入れながらも，モラル・センスの判断はあくまで「客観的」（objective）で，

決してエイヤーの立場にはならないというのである。ノートンはむしろハチスンのモラル・センスのもつそのような特色のゆえにこそ，かれは倫理学の歴史においてより一層重視されるべきなのだとしているのである。

われわれはこのノートン論文の反応をきいてはいない。しかし思うに，このモラル・センスの「認識性」をめぐる問題はそうたやすい問題ではないようである。ハチスンにおいて概念そのものが —— なによりもそれを明確にしようとしたハチスン自身の意図にもかかわらず —— はなはだあいまいで，その表現は実に多様な意味をもつとはこれまでも常に指摘されてきたところであるからである。ブラックストン（W. Blackston）の言葉を借りていえば，どれに「区分けすべきかまことにむつかしい」[3]ものがある。フランケナからノートンに至る間の多様な解釈もそれを示しているであろう。たとえば上述したブラックストンやピーチ（B. Peach）などは基本的にはフランケナの立場に立ちながらも，なおそこにある種の「客観性」は主張できるとしており，[4]スミス（J. W. Smith）はハチスンにおいて道徳的判断の客観性は主張されているけれども，モラル・センスの是認はそれと結びつかず，そのギャップをうめるためにかれは結局神学に逃避したとみている。[5]イエンゼン（H. Jensen）も，モラル・センスの「認識的」側面と「非認識的」側面の両面をつきとめて，ハチスンは結局，原理的に矛盾，混乱していると断じているのである。[6]このほかに，直接的な論述はすくないが，ロバーツ（T. A. Roberts）は「ハチスンのモラル・センスないし直覚（intuition）」は「非認識的」あるいは「非知性的」（not-intellectual）であるが，かれは決して「道徳の主観主義者（subjectivist）ではない」と見，[7]ハドソン（W. D. Hudson）は一種の感情的直覚としてその「認識的」な機能をとらえている。[8]これらに古くからのハチスン解釈を合せ考えると，モラル・センスの見方は多様極まりないというほかないであろう。

ただ，それにもかかわらず，否，ある意味ではその多様な側面のゆえに，ハチスンはもっと注目されてよいとは，多くの研究者の指摘するところでもある。[9]以下においてわれわれも，これまでの論議をふまえ，主にフランケナとノートンの議論に沿って，このモラル・センスの「認識性」の問題について考えてみようと思う。[10]われわれのみるところでは，そのモラル・センスは，ハチスンの経験主義的倫理学の原則に立つ限り，「非認識的」で，しかしそこにはなんらかの「客観性」ないし「妥当性」は主張されうると思われる。ただ，ハチスン自身その経験主義を必らずしも徹底していなかったのではあるまいか。

(二)　フランケナ・ノートン論争のあらまし

まず，この論争の両極にあるフランケナとノートンの議論をあらためて要約的に整理していくことから考察をはじめよう。

フランケナはハチスンの経験主義的倫理学に開かれている立場は三つあるとして，その第一を，

「ある種の自然主義，つまり，それによると，倫理的判断は認識的であり，あらゆる倫理的名辞は複合的で，経験的概念ないし性質との関連において定義されうる」ものとし，その第二の立場は，「倫理的性質は経験的ではあるが単純で，特殊な<センス>によって感知される（apprehend）とするもの。この見解によれば，倫理的判断は認識的である。事実，この見解は，合理的でも非合理的でもないけれども，一種の直覚主義といってよい。」第三の立場は「ある種の倫理的情緒説ないし非認識説」であるとし，一体ハチスンはこの三つの立場のいずれに属するかと問題を提起することからその論考をはじめているのである。

この問いを解決するためにフランケナは，まず，道徳的区別は理性からではなくてモラル・センスからくること，そのセンスは他の自然的性質からまったく独立した，そして独自なものであること，つまり，道徳的区別はまったく独特の（unique original）センスによって知覚（perceive）されるものであることを強張し，しかしなおハチスンの考え方は不分明であるとして，ブロード（C.D.Broad）の「倫理説の三分類」を援用し，ハチスンの立場を決めようとするのである。参考までにブロードの三分類を全文引用しておく。

「A.主観的モラル・センス説（The Subjective form of the Moral Sense Theory）これは一種の自然主義であり，それによると，倫理的名辞や命題は認識的であるが，話者やほとんどのひとびとなどの主観的状態との関連で分析できる。つまり，それは<Aは倫理的賓辞EPをもっている>という私の陳述を<私のモラル・センスはAを是認する>とか，<大ていのひとびとのモラル・センスはAを是認する，もしも……ならば>などと分析するものである。」「B.素朴実在的モラル・センス説（The Naively Realistic form of the Moral Sense Theory）すなわち，倫理的性質は行為や人物に本来的で，単純な経験的性質であり（つまり客観的），特殊なモラル・センスによって直覚的に感知されるという見解。この見解によれば，道徳的判断は，先のそれと同じく，認識的である。ただ，先の見解ではモラル・センスそのものは認識的ではない。それは単なる情緒的反応でしかない。こちらの見解では，それはある行為や人物に徳や善，正しさなどの独自な，定義できない性質があるかどうかを認識する能力である。」「C.感嘆説（The Interjectional Theory）これは主観説に対しては倫理的判断は認識的（真あるいは偽）ではないとし，素朴実在説に対してはモラル・センスは認識的能力ではない，と主張するものである。つまりそれは倫理的発言を，情緒を表出し，発するものとして，表現上も行為上もまったく「情緒的な」（emotive）ものと見なすものである。ただ，その表出され，発せられた情緒は独自な道徳的情緒であって，単なる賛否の態度ではなく，ましてや単なる仁愛（benevolence）や同感（sympathy）ではない。」

これがブロードの「倫理説の三分類」であるが，ハチスンはこの中のいずれに属するかというのがフランケナの探究の目的となったわけである。そこでかれは，これまでの大ていの研究者はBの素朴実在説又はある種の主観説の立場をとっていたとし，あえてこれに対して，Cの感嘆説の立場をとろうというのである。

フランケナによれば，たしかにハチスンにはある種の主観説のように見える面もあるが，ハチスンは決して統計に訴えてわれわれの道徳的判断を正当化してはいない。又，素朴実在説のように見える表現も時に見られるが，そこではハチスン自身記述が不完全だということを認めている。<センス>とか<知覚する>（perceive）とか，<感知する>（apprehend）などの用語も，当時のつかい方やハチスンの用例から見て，これを直覚ととる必要はないというのである。そして更に決定的なことは，ハチスン自身ある行為を善と判断するとはそれらを眺めて快を感ずることであるとしていることだというのである。ただ，そうなると，ハチスンの立場はむしろ主観説のように見えてくるが，しかしわれわれの道徳的判断は，何よりも，ひとの行為の動機や意図にかかわり，それを認めてモラル・センスが快苦の感においてそれに反応するという形をとっているのであって，これをもし，われわれがその行為を眺めて快感を感ずるという事実を表明していると解するなら，ハチスンはまったくでたらめとなってしまうというのである。実際，主観説は感情によって道徳的区別を主張するハチスンの意図にも合致しない。なぜなら，快苦の感についての経験的命題は経験的探究の仕事であり，理性のなすべきことであるから，とフランケナはいう。ついでに，フランケナによれば，素朴実在説もハチスンの理性主義批判の意図に合致しない。ハチスンでは動機づけや義務は真理の認識に究極的に基づいているのではない。ところが，素朴実在説では行為やひとの性格についての真理の認識がすくなくともその正当化の究極的根底をなしているからである。

かくて，フランケナによれば，私は単にある独特な快感を感じ，言葉によってこれを表わし，もし同じような状況にあれば他のひとびとも同じように感じるであろうと確信しているにすぎないのである。つまり，私の道徳的是認は「非認識的」で，エイヤーの最近の立場に極めて近いことになるというのである。もっとも，現実的には，モラル・センスは仁愛を是認することになっている。それをどう説明するか。フランケナは，それに対して，モラル・センスの仁愛への対応は外から眺めると実は偶然の一致でしかないことをハチスンは認めるに違いない。ただ，それにもかかわらず，内側から見ると，それは理性主義者と同じく必然のように感じられるとハチスンは主張するであろうと答えている。

以上がフランケナのモラル・センスを「非認識的」とする主張のあらましであるが，これに対してノートンはどのように反撃するであろうか。

ノートンは，まず，フランケナ論文の形式からその論ぱくを開始し，フランケナがブロードの三分類に従って消去法的にAとBの立場を否定してCの立場をとるというやり方をとり上げて，これが解釈されうるすべてではなく，又，モラル・センスは決して単に一つの機能のみをもつものではないとしてフランケナに反撃するのであるが，モラル・センスを「非認識的」とする見方への直接的反論としては，三つの観点からこれを行っている。

その一つは，ハチスンの倫理学の意図に関するもので，ハチスンはモラル・センスの認識性と動機性を決して相いれないものとはしていない，つまり，動機となれば認識的にはならぬとは限らぬ

とし，更に重要な意図として，ハチスンの真の敵は理性主義者ではなくてホッブズやマンドヴィル，それに多分ロックなどの道徳の懐疑主義者であり，ハチスン自身はあくまでシャフツベリーの立場を継承しようとしたものであったという。ノートンの第二の反論は，ハチスンはシャフツベリーに従って，常に人間本性（human nature）に留意し，そこに道徳が実在することを確信していたということである。ノートンによれば，ハチスンは人間本性の観察から，至るところで，ホッブズやマンドヴィルの利己説は誤っているとし，道徳を自利のための人工的産物にすぎないとする厭世的で皮肉な，危険な考え方を鋭く批判して，道徳の実在（reality）を強調しているというのである。ノートンのフランケナ批判の第三点は，ハチスンにおける超越論的論法（transcendental argument）の使用で，ハチスンは道徳的区別の事実の説明はモラル・センスを仮定せずにはありえないこと，理性主義の立場でもそれを仮定せずには説明が成り立たないことを特に『モラル・センスの例証』で強調しているという。

ノートンは以上でフランケナの非認識説の論ぱくは決定的になったとし，論ぱくの出発点でふれたモラル・センスの複合的機能について言及していくのである。ノートンによれば，モラル・センスはすくなくとも三つの異なった ― しかしそれぞれ切りはなしがたい ― 感性（sensibility）ないし機能（function）をもっているという。その一つは「意向」（The Dispositional Sensibility）で，ノートンによれば，モラル・センスなしにはわれわれは徳を賞讃することも，道徳的結果を利害をはなれて判断することもできない。つまり，一切の道徳的対応が不可能になるという。第二の感性は「動機づける力」（The Motivating Sensibility）で，モラル・センスは，先に述べたわれわれの行為を導く機能をもつということであり，第三の力が「認識力」（The Cognitive Sensibility）だというのである。ノートンはここでフランケナの指摘したモラル・センスの「情緒的」性格を否定するものではないとし，「モラル・センスは道徳的実在を直接知覚することは不可能であるとしても，その実在を間接的には知覚するのであり，認識的と考えられなくてはならない」としてくるのである。

㈢　ノートンの反撃の意義

さて，以上のフランケナとノートンの論争に対して，われわれとしてはどう考えるべきであろうか。ノートンの反撃によってフランケナは論ぱくされつくしたのであろうか。

われわれとしてはノートンの反撃がフランケナの主張の十分な論ぱくになったとは考えがたいが，この反撃はフランケナの見方の行きすぎを是正するのには大きな意味をもっていると思いたい。とくに，ハチスンの意図や人間本性における道徳的判断の事実に留意し，そこに道徳の実在性を見た意義は大きいであろう。ノートンの「客観性」の見方には問題があるとしても，ハチスン自身道徳的是認を単なるわれわれの情緒の表出とは決して考えていなかったであろう。すくなくともハチス

ンは道徳の懐疑主義者ではない。人間本性において道徳の究極的根拠となっているモラル・センスが現実的には大きく変動し，その判断が多様となりうることはハチスン自身認めるところであるが，しかしそれにもかかわらずハチスンはモラル・センスの是認や非難には大きな斉一性（uniformity）があるとし，それは普遍的であることを至るところで強調しているのである。ハチスンによれば，モラル・センスの変動は，実は，センスそのものの誤りというよりもむしろ主にそれに先立つ事実の誤認によるもので，センスそのものはほとんど常に誤ることなく仁愛的行為を是認するという。[11]ある行為の見方について対立があった場合，その行為の人類全体の自然的善に向う傾向ないし影響の点で合意がえられれば，道徳性は直ちに決定される[12]ともいわれている。

ブラックストンやピーチなどが基本的にはフランケナの立場に立ちながらも，なおそこになんらかの客観性を見ようとしているのもここにあるであろう。われわれもなんらかの意味でハチスンのモラル・センスとその判断にはある種の客観性ないし妥当性，あるいは意味があると思う。

否，ハチスンの表現だけをとって見るなら，そこにはモラル・センスを明らかに「認識的」とさせる数多くのものを見出すことができるようである。たとえばハチスンは真に有徳な行為とは「人間本性の真の状態（real State of Human Nature）に適合すること」であるとし，[13]これを「真の顔」(true face)[14]とも語っているのを見る。『美と徳の観念の起源研究』第二部冒頭で，「この書で道徳的善というとき，それは是認をうるような行為に認められるある性質の観念を意味する」[15]と宣言し，更には，「われわれのモラル・センスによって是認される性質は是認される当の人物に存していると考えられる」[16]として，道徳的性質の客観的実在を主張しているように見える。これらはそのまま，「われわれはあるものがすばらしい（excellent）からそれを眺めて快適になるのであって，それがわれわれに快感を与えるからすばらしいと判断するのではない」[17]とする後の，ハチスンとしてはかなり変化した立場に通じるものともとれるであろう。[18]

フランケナの解釈はすくなくとも極めて極端であったことは否めないと思われる。

(四) モラル・センスの「非認識的」側面

しかし，それならば，フランケナは根本的に誤った解釈をしたのであろうか。ハチスンのモラル・センスをわれわれも又積極的に「認識的」と見るべきであろうか。そうではないように思う。ハチスンの経験主義的倫理学の原則に立つ限りでは，フランケナの主張は全面的には否定されえないものをもつもののようである。

これを，まず，ノートンの反撃の方から見てみようと思う。主にハチスンの意図や人間本性における道徳的是認の事実に基づいてフランケナを論ばくするノートンの意義については上に見たところであるが，しかし，果してそれだけで決定的となるであろうか。「大切なのは作品であり，意図ではない」とするほど結果を重んずるわけではないが，ノートンの反撃はフランケナの提起したもの

に対する十分な論ばくとはなっていないのではなかろうか。

人間本性に道徳的是認や非難の独自な感が自然的に，根源的に存すること，それは自己の利害の念とまったく異質のものであることになにより留意したのはたしかに重要なことであった。しかし，そのことが直ちに，モラル・センスとその判断をブロードのいう意味での道徳の「客観性」ないし「実在性」の立場とさせることになるかどうか。人間本性に独自な道徳的区別の感が存在するということがそれが「直覚」であることの証明となるかどうか。もしそれで十分なら，道徳的是認や非難の念が人間本性に生来的にそなわり，教育や政治などからそのすべてがくるのでは決してないと至るところで強調しているヒュームにおいてなにゆえに情緒主義的側面がしばしば指摘されるのであろうか。[19] ハチスンはたしかに道徳の独立を説き，人間本性におけるその根拠を強調している。しかしそれはなによりもホッブズやマンドヴィルなどの利己説に対していっているのであって ― もちろんそれも道徳の一種の実在性を示すことになるが ―，そのこととモラル・センスを直覚的能力と見なすこととの間にはなお距離があるといわなくてはならない。そもそも先にふれたように，フランケナがブロードの三分類を適用しえたのも，その人間本性におけるモラル・センスの独自な性格を確信したからであった。フランケナのその分類の適用の仕方にも問題は残るとしても，フランケナとノートンの議論は，すくなくとも十分かみ合っていないように思われる。ノートンはわずかに脚注でリード（T.Reid）の言葉の中に快を感じることと外物の感覚とが別ものでないとする表現が見られるとし，当時においても＜センス＞や＜知覚＞に「認識的」なはたらきは見られていたと実質的批判を加えているが，[20] これとてもフランケナに対する決定的な反撃とはならないであろう。すくなくともモラル・センスを直覚的能力とさせるには十分ではないといわなくてはならない。

そもそもハチスンが真理認識の能力であるとされる理性に道徳的区別の力を拒み，それは独自な感じによるとしたとき，モラル・センスに真理の認識はすべて否定されたといってよいのではなかろうか。ハチスンは，あらためて述べるまでもなく，原則的にはロック的な経験主義の立場に立っており，そこではまだ直覚の作用は見られていなかったからである。これを「感情的直覚」ととることも，ハチスンの認識論の立場からして，やはり無理と思われる。ハチスンはたしかにそのモラル・センスをしばしば「不可思議な性質」（occult quality）の「本能」とも呼んでいるが，その場合でも，経験主義的に説明される限りでは，他の五官などとなんら違った意味のものではないといわれているのを見る。[21] モラル・センスは一般的にはたしかに斉一的であるとは上にふれたところであるが，しかし，それはなにも絶対無過誤の神秘的能力ではなく，先にふれたように現実的にはかなり大きく変動を余儀なくされることは事実なのである。これに関連してハチスンが次のように加えているのを見る。「これにこたえるためにわれわれは色，音，味，匂い，快苦のような感覚的観念のあるものはただわれわれの心の中の知覚でしかなく，外にある性質のイメージでは決してないこと，反対に持続，数，延長，運動，休止などのような他の観念はある外にあるもののイメージであることを思い起すべきである。今，区分上，後者の方を感覚の付随的観念と，前者の方を純粋に感

覚的観念と呼んでいいと思うが，純粋に感覚的観念はわれわれの器官の不調によって変化し，同じものが別のときには違ったものとしてわれわれに感じられることをわれわれは知っている。われわれは不調のときのわれわれの知覚によってではなくて，われわれの通常の（ordinary）知覚ないし好調のときの他のひとびとの知覚によってこれを行うのである。でも，そのゆえに，だれも色や音や味が感覚的観念ではないと思うものはない。……（道徳的）是認は調和や味や匂いの快以上のある外のもののイメージであると思ってはならない」と。[22]

もっとも，ノートンがハチスンのモラル・センスを「認識的」とするとき，それを必らずしも「直覚」ないし「素朴実在的モラル・センス」と見なしているのではないかも知れない。ノートンの他のある書評[23]などから見ればそれは明らかに直覚的な意味での認識をさしていると思われるが，ノートン自身は先の論文では「自然主義」ないしブロードのいう意味での「主観的」な立場についてはなんら言及しておらず，いずれの立場での「認識的」とも述べているわけではない。では，ハチスンのモラル・センスは「自然主義」の立場でとらえるべきであろうか。しかし，それも，フランケナとともに無理と思われる。

もっとも，ハチスンは，フランケナの見る以上に「自然主義」的側面を有していることは否定できないように思う。フランケナのハチスンへの言及はセルビー・ビッグ（Selby-Bigge）の抜粋版によるもので，その点でもはなはだ限られたものになっているとはノートンが先の書評で指摘しているところでもあるが，[24]その限られたテキストにおいてさえ，フランケナ自身しばしば「自然主義的」と見える表現に出くわし，かなりの戸惑いを見せている。われわれはフランケナの引用するもの以外にも数多くのそのような表現を見ることができるであろう。既に先に引用した「われわれの通常の知覚ないし好調のときの他のひとびとの知覚によって……」というのもそれを示すが，「われわれの自然の構造が，これらの愛情が示されたとき，それに影響されるように，そしてそれらをすくなくとも悪いものではないと是認させるようにつくられているのである。」[25]「もしわれわれが至るところで＜気だての優しい＞（amiable）といわれているすべての行為を調べ，それらが是認される根拠をたずねるならば，それらを是認するひとびとの意見の中で，それらは常に＜仁愛的＞あるいは＜ひとへの善意＞ないしそのひとびとの幸福を図る気持から流れ出ていることを見出すであろう。……そこで，他人を幸福にさせるようなすべてのやさしい行為と，そのような愛情から流れ出ると思われる行為は＜道徳的に善＞だと思われる。」[26]これらの表現から統計的方法を汲みとることも不可能ではないように見える。

しかし，それにもかかわらず，われわれも，フランケナとともに，自然主義的解釈は退けざるをえない。なぜなら，既にこれらの例にも同時に明らかであるように，ハチスンにおいて道徳的是認ないし正当化が第一義的にその統計からきているのではないからである。是認や非難は，まずはなによりも，ある独自な快苦の感の中にあるのであり，しかも，その快苦の感がそれ自体で是認や非難を構成するのでもないからである。「是認する者の知覚はたしかにある快を伴うが，それはその快

とは明らかにまったく異質のものをあらわしている。」[27]ハチスンにおいて道徳的是認と自然との間には，フランケナの見る以上に深い関連があるように思われるが，それにもかかわらずわれわれは，やはりフランケナとともに，モラル・センスのもつ独自のはたらき，道徳独自の「情緒的」側面を認めなくてはならないようである。

フランケナは依然として論ぱくされつくさないものをもっているかのように見える。

ノートン自身，先にふれたように，その論文の最後でモラル・センスの「情緒的」側面を認め，「直接知覚することは不可能」としたとき，道徳的真理の認識がハチスンの経験主義的倫理学の体系においてはなはだ困難であることをよく見ていたのではなかろうか。

ノートンはモラル・センスの「認識的」機能のほかに「意向」機能と「動機づけ」の機能をとらえたことは先に見たところであった。これはハチスンのモラル・センスをより深くとらえたものとしてはなはだ意義のある解釈であるが，実は，それらは，モラル・センスを「認識的」とさせるよりは，むしろ「非認識的」とさせるのに力を貸すのではあるまいか。

(五)　「非認識的」客観説

われわれは，このようにして，ハチスンのモラル・センスの立場は決して道徳の懐疑主義ではないにもかかわらず，その道徳認識論に即して見る限りでは，それは依然として「非認識的」でしかないことを見てきたわけである。では，ハチスンは，イエンゼンなどがいうように，やはり矛盾，混乱していると見るほかないのであろうか。

そこに至る前に，その両側面をつなぐべく，今すこし努力してみる必要があるように思う。幸いにしてわれわれは，ブラックストンやピーチなどのいわば折衷的ともいえる考え方を知っている。このひとたちはその間をどうつないでいるのであろうか。

ブラックストンがピーチを参照しているように，両者はほとんど同じような考え方であるといえようが，まず，ピーチの方から見ていくと，モラル・センスは，フランケナとはすこし異なった根拠で，やはり，「非認識的」とされる。それは，もしモラル・センスが「認識的」で直覚を意味するなら，1．それが誤るはずがなく，2．それは理性ということになる。3．ハチスンは道徳的性質をなんら客観的としておらず，4．フランケナの主張するように＜センス＞とか＜知覚＞＜感知＞などの用語はなんら直接的認識をあらわしていないからというのである。しかし，それにもかかわらず，道徳的判断は一種の「正当化の理由」(justifying reason) をもちうる。それは，モラル・センスが仁愛を是認するときのいわばノーマルな状態ないし条件があるからで，逆に，知識，情報，公平無私 (impartiality)，整合性，一般性などの点で整っていないとそれは正常に機能しないというのである。これがピーチの複合的な意味でのモラル・センスの「客観性」である。[28]

ブラックストンによれば，ハチスンのモラル・センスは「非認識的」な点でエイヤーに似るが，

その道徳的判断のあるものは「正当」ないし「妥当」(valid) とされて，つまり「正当化の理由」によって支持されなくてはならないのであって，その点，エイヤーとは根本的に異なるという。しかし，情緒の表出でしかない道徳的判断が事実的陳述である「正当化の理由」によって支えられるとはどういうことか。ブラックストンによれば，道徳の議論 (moral discouse) は他の議論とはまったく違ったそれ自体の論理をもっているのであり，ハチスンの立場はトゥルミン (S.Toulmin) などの「しかるべき理由説」(good reasons approach) に近いのだという。つまり道徳的判断は判断者の態度とは別個の，経験的に検証できるデータないし情報との関係において正当化されうるというのである。この意味においてハチスンは，むしろ，倫理の客観主義者 (ethical objectivist) であるという。その正当化の究極的根拠は，ブラックストンによれば，「功用性」(utility) である。(29)

これまでもしばしば述べてきたように，われわれもなんらかの形でこれに近い見方をしたいと思う。すなわち，ハチスンのモラル・センスとその判断は「非認識的」で，つまりは一種の道徳的態度 (attitude) の表明でしかないが，しかし，そこにはなんらかの形で「客観性」ないし「妥当性」はいえるはずであると。すくなくとも道徳的是認にはなんらかの意味があると。そして又，ハチスンに原理的な矛盾がない限り，先に見たモラル・センスの二つの側面からも，この結論は不可避と思われる。

ただ，上に見たピーチやブラックストンの考え方には問題が残らないであろうか。イエンゼンによれば，ハチスンの理論は決して「しかるべき理由説」ではない ― それに似た面はもつとしても ― 。なぜなら，ハチスン自身しばしば「正当化の理由はモラル・センスを前提する」といっているからである。つまり，「正当化の理由」が行為を是認に価いするかどうか確かめているわけではなくて，モラル・センスが正当化の究極的な根拠なのだからというのである。(30)ノートンも書評で同じような批判を加え，道徳的行為の究極的正当化は功用ではなくてモラル・センスそのものであるとし，ピーチなどを「認識的か非認識的か」の問題の本質をよくわきまえていないと酷評しているのを見る。(31)

ピーチやブラックストンに対する上の批判には議論としてかみ合わない面もあるように見えるが，というのは，イエンゼンやノートンはあくまでモラル・センス一般の，しかもその感じにおける客観性を問題としているのにピーチやブラックストンは個々のしかも現実における道徳的是認の客観性を問題にしているから ― ，ただ，道徳的善悪の区別ないし行為の正当化の究極的根拠は，その理由でも功用性でもなくて，あくまでモラル・センスそのものでなくてはならないとする指摘は正しいものといわなくてはならない。

いずれにしても，われわれはモラル・センスそのものの中に「正当化」の根拠を見出さなくてはならないわけである。いいかえれば，「非認識的」でしかないモラル・センスがいかにして仁愛を ― ピーチやブラックストンではその対応関係がすでに前提されているともいえる ― 普遍的に是

認できるかという問題でもある。

(六)　道徳的態度の客観性

われわれとしては，ここで，モラル・センスの根底の道徳的態度をさぐり，その構造を明らかにしてみる必要があるのではなかろうか。もちろんハチスンにおいてその構造が十分体系化されているわけではなく，われわれの推測を加えなくてはならないが，しかし，ハチスンからそれほどそれることなしに，その底の独自な構造をとり出すことは不可能ではないように思われる。

ハチスンにおいて道徳は神の意志からのみならず自然からも一応独立していることはあらためて述べるまでもないところで，その道徳的是認や非難は道徳独自のある情緒の表出，つまりは道徳的態度の表明にほかならないと考えざるをえないとはこれまで見てきたところであった。それはハチスン倫理学の一つの特色ともなっているわけであるが，しかしそのことは，その道徳独自の態度が自然と連関してあることまで否定することにはならないと思われる。否，むしろ，両者はほとんど不可分ともいえる密接な連関をなしているといってもよいのではあるまいか。先に，ハチスンの基本的立場は自然主義ではないけれども，しかしそのように見える数多くの表現があると述べたが，そこにその特殊な関係がよくあらわれているであろう。そもそも，ハチスンにおいて，モラル・センスとは，「われわれの前にあるものがあらわれ出たとき，われわれの意志とかかわりなく，そのものからある観念をうるように心が決定づけられること」(32)と定義されているのである。

ハチスンにおいて道徳の独立はいわば形式的で，その実質は自然からくると見ていいのではあるまいか。

そのハチスンにおいて，自然は，いうまでもなく，大いなる斉一性（uniformity）をもっている。仁愛は人間本性に生来的であり，悪は本来存しない。ハチスンの道徳論はその自然へのゆるぎない信頼の上に成り立っているといってもよいであろう。従って，これとわれわれの道徳的態度が連関しているとすれば，そこにはなんらかの「客観性」が見られることにならないであろうか。

もちろん，ハチスンにおいて，ひとは自然によって一義的に決定される存在ではない。道徳的善は自然的善とは明らかに異質のものであるとはハチスンにおいてくり返し述べられているところで，ノートンのみならずフランケナもそれの確認の上で議論を展開していることは先にふれたところであった。ハチスンの人間論において主体はたしかにあいまいであるが，人間は単純に自然的存在でないことは，ここでくわしく述べるまでもない。われわれは独自な道徳的態度において自他の行為を是認ないし非難し，自他に道徳的行為を要求する道徳的存在であるといえる。自然との連関がいかに大きいとはいっても，自然の情のすべてが是認されるわけではない。われわれの是認する自然は，現実から見れば，いわば理想の自然，理想の姿であり，人間はそういう理想の姿，価値を自他に期待し，要求していく存在であるともいえるであろう。モラル・センスは，ハチスンにおいて，

たしかにある快苦の感において是認や非難を行うが，しかし，それは常に「反省的」(reflective)に用いられているのを見る。自他の行為を反省的に吟味したときいわば結果として出てくるのがその快苦の感であるといってもよいであろう。そこには当然自他に対するある要求をもった独自な道徳的態度があるわけである。

ただ，ハチスンにおいて，その道徳的態度は，いかにそれが自然から独立し，又，独自的であっても，まったく恣意的にはたらくわけではない。自然を越えるかに見えるその理想も，決して自然の基本的メカニズムを越えてまで要求することはないのである。逆にいえば，われわれの道徳的態度はあくまで自然のメカニズムに即し，その中でいわば理想のあり方を見定める力でしかないのである。ハチスンはモラル・センスの是認の根底をさぐって，次のように述べている。「われわれはひとはすべて自愛によってのみ行為するとは決して考えない。われわれはひとは公共に対して配慮する気持をもっていると期待しており，これがないことは単に道徳的善や徳がないというだけでなくて，積極的に悪であり，憎むべきことだと考える」[33]と。

ハチスンにおいて，道徳的態度とは，そのように，いわば自然のメカニズムに即した形で，しかしそこに理想を求めていくはたらきだとすれば，そこから，そのはたらきの独自な形式も又，感知されてくるように思われる。それはすくなくとも三つはとり出しうるようである。その一つは美的調和の形式であり，他は「公平無私性」(impartiality)と「一般化ないし普遍化」(generalisation or universalizability)である。ハチスンは行為の道徳性を常に美感との類比において評価して，美的調和，秩序を何より重視し，又，その態度が常に無私（disinterested）なることを強調している。まだヒュームやアダム・スミスほどの「公平無私性」の視点はもち込まれていないとしても，それを道徳的態度の基本と見なしていることは否定しえないところである。「普遍化」の形式もハチスンにおいて極めて特徴的である。われわれはたしかに仁愛を是認するが，しかし，ハチスンにおいては，その仁愛も，できるだけ一般的な形のもの，そして広はんに及ぶ（extensive)，穏和な（calm）ものほど高く賞讃され，直接的なものはそれほどには賞讃されないという。反対に，全体の秩序に合致する形ならば，自愛も高く賞讃されるとしている。行為の動機と結果にしてもしかり。賞讃されるのは必ずしも単なる動機だけではないことに気付く。ハチスンにおいては，道徳性はむしろその形式にあるともいえるようである。

われわれの道徳的態度のはたらく形式がそのようなものだとすれば，ハチスンの「非認識的」モラル・センスの立場はエイヤーはもちろん，ステーヴンスン（C.Stevenson）ともかなり違って，むしろヘア（R.M.Hare）などの「指令主義」(Prescriptivism）の立場に近く，否，ヘアよりも更に客観的であるといっていいであろう。

いずれにしても，われわれは，生来的にそのような形で道徳的にあらざるをえない存在である。これがハチスンの「自然的」(natural）ということの意味だといってもよいであろう。ハチスンにおいては「自然的」あるいは「自然に従う」ことが道徳的だとされているのである。

モラル・センスが自己の行為の動機となるというのも本来はそれを意味しているはずであろう。ハチスンにおいてモラル・センスが自体で道徳的行為の動機となりうるかどうかについては，とくに近年，かなり争われているところである。ハチスンはたしかにモラル・センスはわれわれの行為を導くと述べてはいるが，仁愛などの有徳な行為とされているものはモラル・センスによって反省する以前に人間本性に存するものでなくてはならず，したがって，反省によってその欠除を自覚し，モラル・センスの快苦の感において有徳と見える行為を実践しても，それはハチスンの前提からして既に道徳性をもたないことになるという考え方によるものである。ハチスンをいわゆる「外面主義」(externalism) と見る見方であるが，[34]われわれもハチスンのその面は部分的には認めなくてはならないと思う。しかし，モラル・センスは単なる快苦の感のことではなく，生来的に上に見たような独自な道徳的態度による反省を意味するものであるとすれば，それはそれ自体で直接的に道徳的行為の動機にはなりえないとしても，単なる快苦を目ざす行為とは違った一つの道徳的動機づけにはなりうるであろう。それは，すくなくとも，われわれの行為の意味づけの原理として大きな力をもつといっていいのではあるまいか。道徳的反省において自己自身に不安になり，あるいは自己に満足しない (displease) というのはそれをあらわしているわけで，ハチスンの道徳的態度は一つの「動能」(conation) の作用を含んでいるといっていいであろう。ノートンがハチスンのモラル・センスに認識の機能や態度的機能のほかに「動機づけ」の機能を見たのもそれであるが，ただ，われわれとしては，その動機づけも実は態度ないしノートンのいう「意向」からくると考えざるをえず，その点ではノートンと多少見方を異にするわけである。

ところで，モラル・センスの是認の根底にある道徳的態度の構造がそのようなものであるとするとき，それと仁愛の是認との関係はどうなるか。思うに，モラル・センスと仁愛の是認との間には論理的必然性は必らずしもないのではあるまいか。道徳的態度がいかに自然と連関し，特有な形式においてはたらくとはいっても，それが「非認識的」で，ある態度の表明である限りは，それと仁愛との対応は必然的とはなりえないであろう。そして又，ハチスン自身必らずしも仁愛を徳のすべてとしているわけでもない。

ただ，その対応は決して偶然でもないであろう。われわれの是認がほとんど仁愛的行為に帰着するのは，単なる偶然の一致ではない。自然の構造とその斉一性に上の形式を考え合せるとき，それは，言葉の広い意味では，ほとんど必然的とさえいえるであろう。

それが更にピーチやブラックストンのいう仁愛がノーマルに是認される条件においてなされるとき，その是認は大きな客観性をもちうるはずで，ハチスンはその意味では「道徳の客観主義者」であるともいわれていいと思う。

もっとも，このように道徳的是認の客観性を自然の構造や人間本性に基づける見方には当然異論も提出されるであろう。たとえば，イエンゼンは「自然的」という表現はあまりにも漠然とし，又多様であるという。[35]

われわれもその「自然」の概念のあいまいさに気付かないわけではない。しかし，そもそもハチスン自身，しばしば述べたようにわれわれの経験的道徳的判断に必らずしも絶対の一致を求めているわけではなく，われわれのセンスは悪徳を是認し，有徳を非認することも十分ありうることを認め[36]ているのであり，「モラル・センスによって，どの程度まで罪でないかを正確に定めることは容易でない」,[37]「大変むつかしい」[38]ともいっているのである。センスとしては是認の大綱において違わなければ一応客観的ということになるもののようである。それがハチスンでは仁愛の原理なのである。

(七) 結論に代えて

われわれは，これまで，ハチスンのモラル・センスの立場は「非認識的」ではあるがなんらかの「客観性」ないし「妥当性」は主張しうるものととらえ，その根拠を，なによりも，根底の独自な道徳的態度の構造に求めてきたわけである。

もしわれわれの考察が正しいとすれば，ハチスンはやはり倫理学の歴史においてより一層重視されるべきだということになろう。それはかれが，その独自な態度をなによりも自然と連関させたことによって，現代倫理学の課題にも示唆を与えることになったからである。今日の言語分析的倫理学において，とくにその「非認識的」,「非記述的」(non-descriptive) 立場において，いかにして道徳的判断や命題になんらかの意味を与えるかは極めてむつかしく，又，重要な課題でもあると思われる。すくなくともハチスンは，その規範的倫理学の面を含めて，一層研究されてよいように思う。

ただ，われわれの以上の考察にもかかわらず，当初提出した問題は，実は，完全には解決されていないようにも思える。それというのは，ハチスンには，最初ふれたように，明らかに「認識的」ととれる表現がしばしば見られるからである。その意味では，ハチスンは結局，矛盾し，混乱しているというほかないことになるが，ただ，思うに，それは単純な矛盾，混乱ではなくて，結局はハチスンの倫理学の方法の不徹底，つまり，なによりも，その経験主義的倫理学とかれの神学との分離が十分でなかったことによるのではあるまいか。

ハチスンはその倫理学を神の意志から独立してスタートさせたわけであるが，そのことは，ハチスンとしては当然のことながら，背後における神の意志や法の存在を否定したものではもちろんない。否，ハチスンにおいては，自然の斉一性も，結局は，その信仰の上に立っているのである。ただ，その限りでは，かれの倫理学と神学とはそれぞれ独立しており，従って，モラル・センスの是認や非難も直接的には神の意志とは切りはなされているのであるが，ハチスンは，この初期の立場においても，時々，その経験主義の視点をはなれて神学的な観点から直接発言してきているように見える。混乱と見えるのはそれによるのではあるまいか。たとえば，「もし問題が，われわれの是認するものを他のすべてのひとびとも又是認するということがいかにして確かめられるか，という意

味なら，これをたしかめるすべはない。しかし，すべてのひとびとのモラル・センスはかなり斉一的であるということ，また，神は優しい気立てを是認するということはまず確かなことである。もしそうでないなら，神がわれわれに，われわれがモラル・センスによってそれらを是認するようにとそのセンスを植えつけはしなかったであろう」(39) とハチスンがいうとき，かれは困難な問題に出くわして神学的に逃避しているととられてもやむをえないことになるであろう。もっとも，ハチスン自身は逃避というよりもはじめから経験主義のみに徹してはいなかったのではあるまいか。

モラル・センスがその神の意志に直接連なる限りでは，それは，文字通りの「不可思議な性質」の「本能」であり，神秘的能力である。それはバトラーにおいて，良心が自己自身の声であるとともに文字通り「内なる神の声」(Voice of God within) でもあったのと同じであろう。

そのときは，モラル・センスはもちろん「認識的」である。ただ，それはもはや経験主義的概念ではない。

注

(1) W.Frankena, Hutcheson's Moral Sense Theory. Journal of the History of Ideas. XVI.(June, 1955)
(2) D.F.Norton, Hutcheson's Moral Sense Theory Reconsidered. Dialogue. XIII.(1973)
(3) W.Blackston, Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory.(1965) p.67
(4) W.Blackston, op.cit. p.66ff
B.Peach, Introduction to Hutcheson's Illustrations.(1971) p.57ff
ct. W.C.Swabey, Benevolence and Virtue. The Philosophical Review. No.10,(1943)
(5) J.W.Smith, The British Moralists and the Fallacy of Psychologism. Journal of the History of Ideas. XI. No.2,(1950)
(6) cf, Jensen, Motivation and the Moral Sense in Francis Hntcheson's Ethical Theory.(1917) ch.II.
(7) T.A.Roberts., The Concept of Benevolence.(1973) p.9
(8) W.D.Hudson, Ethical Intuitionism.(1967) ch.IV.
(9) cf.W.Blackston, op. cit. p.81 B.Peach, op. cit.Preface.
(10) テキストはフランケナとノートンにしたがって，主に以下のハチスン初期のものに限られた。An Enquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtues. The fourth Edition.
Illustration's on the Moral Sense (with letters, ed. B.Peach)
参照，拙稿「Moral Sense の一考察」(倫理学年報第14集) (1965)
「モラル・センス ― 自然に土着の道徳感覚 ― 」(日本倫理学会編『感情』理想社) (1975)
(11) Hutcheson, Enquiry, II, IV.
(12) Hutcheson, ib. p.169
(13) Hutcheson, ib. p.174
(14) Hutcheson, ib, p.245
(15) Hutcheson, ib. p.105
(16) Hutcheson, ib. p.130
(17) Hutcheson, System. p.54
(18) cf. H.Jensen, op. cit. p.52
(19) Hume, Treatise. Bk. III.

cf. N.K.Smith, The Philosophy of David Hume, p.201
J.O.Urmson, The Emotive Theory of Ethics. p.19, 20, 23
(20) Norton, op. cit. p. 5 f.n.
(21) Hutcheson, Enquiry, Ⅱ. p.272-3
(22) Hutcheson, Illnstrations. p.163f
(23) Norton, Book Review, Illustrations on the Moral Sense. The Journal of the History of Philosophy Vol.10, No. 1 .(January., 1972)
(24) ib.
(25) Hutcheson, Enquiry, Ⅱ. p.141
(26) Hutcheson, ib. p.166
(27) Hutcheson, ib. p.131
(28) B.Peach, op. cit. p.57t
(29) W.Blackston, op. cit. p.66ff, 18f
(30) H.Jensen, op. cit. p.59
(31) Norton, ib. and Book Review, Francis Hutcheson and Contemporary Ethical Theory. Jourual of the History of Philosophy. Vol.4 . No.2 .(April, 1966)
(32) Hutcheson, Enquiry, Ⅱ. p.113
(33) Hutcheson, ib. p.172
(34) ct. H.Jensen, op. cit. p.98f
(35) H.Jensen, op. cit. p.121
(36) Hutcheson,Illustrations, p.162
(37) Hutcheson, ib.
(38) Hutcheson, ib. p.187
(39) Hutcheson, ib. p.162