

## トーマス・リードの常識の立場

—— モラル・センスの立場との関連において ——

横 山 兼 作

トーマス・リード (Thomas Reid) とその「常識哲学」(The Philosophy of Common Sense) は、一時かなりの影響力をもったようであるが、特に J. S. ミルの功利主義以降急速に衰退に向い、今日では、ごくわずかの人たちの注目を別とすれば、ほとんど忘れ去られた感がある。<sup>(1)</sup>

しかし、果してそれでよいものであろうか。ヒュームの「ある」と「べき」(is-ought)の問題が大きく取り上げられ、ハチスンなどの立場と現代価値論との関係が見直されようともしているとき、倫理思想の面でもかなり特色ある考え方を示したリードを忘れてよいものであろうか。

この人たちは共に、われわれの素朴な道徳意識の事実に立脚した人たちであるが、中でもリードは、あくまでもわれわれの日常的な常識 (Common Sense) の立場に踏みとまわり、しかもそこに理性的な道徳の根拠を求めた人である。勿論、それだけに問題も多く、体系としても不十分になったであろう。しかし、今日の価値の状況と考え合せて見た場合、そのようなリードの立場に、かえって見直すに価いするものがあるのではなかろうか。

小論は、ヒュームをも含めた、いわゆるモラル・センスの立場との関連においてリードの常識の倫理を見直し、その立場の根底にあるものを探って、出来得れば、現代の課題とも関連づけて見ようと試みたものである。

### (1)

まず、リードの基本的立場と、それに基づくモラル・センスの立場の批判を、なるべくリードにそって確認していく。

改めて述べるまでもないが、リードの常識への信頼は実に絶大である。リードによれば、あらゆる知識のよって立つ究極原理、すなわち第一原理 (the first principles) は、すべてこの常識によらなくてはならない。例えばあの複雑な天文学でも結局はわれわれの単純な視覚の上に成り立つように、究極原理はすべて、だれにも共通 (common) で、自明 (self-evident) なものでなくて

(1) cf: S. A. Grave: The Scottish Philosophy of Common Sense. p. 255ff  
D. D. Raphael: The Moral Sense. p. 146

はならないというのである。ことが人間の行為に関する場合は、常識のかゝわる領域は更に広く、そこでは哲学者であろうと普通の人であろうと全く等しく、ことの善悪を判断出来るのであって、そこに学問の介入する余地はない。勿論、学問が一切不要だということではないが、平明な道德の事実とはほど遠い、いわゆる道德の理論 (Theory of Morals) など何一つ知らなくとも、人は十分に正しく道德的判断が出来るというのである。リードによれば、このような判断においては人々の意見 (popular opinion) の方に権威があるのだから、道德の實際的規則と理論との間に対立があるときは、「實際的規則を基準として、理論の方が訂正されるべきである。」<sup>(1)</sup> しかもそこには、十分、普遍性が見られるというのである。「人知の中で、古今を問わず、学の有無を問わず、道德の實際的規則ほど、全き一致を見ているものはない。」<sup>(2)</sup> 「義務の道は実に平明で、心の正直な人なら、めったに誤ることのないものである。」<sup>(3)</sup>

ところで、このようにリードの絶大な信頼を受けている常識の立場の道德とは、われわれの良心 (conscience)、道德的能力 (moral faculty) などと呼ばれているものを素直に認め、それを究極の根拠とすることに外ならないが、リードによれば、この能力は、いうまでもなく如何なる人にも存するものであり、どのような悪漢といえども決して例外ではない。それはすべての人に生来的に存する、否定すべからざる事実であるというのである。リードの道德論は、すべてこの絶対的な確信の上に成り立っているものである。

もっとも、われわれの道德的能力が万人に生来的に存するとはいっても、それは一切の教育、訓練を返けるものでは決してなく、むしろそれなしにはこの能力は決して十全に発達し得ないことはリードのしばしば強調するところである。リードがわれわれの常識、道德的判断の普遍性をいふ、学の有無を問わないといっても、それは既に「十分にもののわかる年齢に達した、一人前の大人」(come to year of understanding, ripeness of understanding, duly enlightened, mature adult) のことであって、幼児や全くの野蛮人のことではないとは至るところで語られていることである。この意味では、教育、訓練はむしろ不可欠の条件といえる。たゞ、教育、訓練などの影響が如何に大きいとはいっても、それはしよせん、条件にすぎず、それからすべてが来るのでも、それによって全く新しいものが生み出されるのでもないというのである。「道德的区別のいわば種子 (seeds) は、われわれをつくり給うたものによって心に植えつけられてあるもの」なのである。<sup>(4)</sup>

リードの道德論において大きな比重を占め、最も激しいものとなったヒューム正義論の批判も、すべてこの道德の生来性の確信に基づいているのである。リードによれば、ヒュームは正義の徳を人々の功用 (utility) に基づく人為的な (artificial) ものとするが、その考えの誤りであること

(1) Essays on the Active Powers of Human Mind. p. 387 (The M.I.T. Press) (以下 Active Powers. と略)

(2) ib. p. 386

(3) ib. p. 370

(4) ib. p. 247

は、正直な人ならだれでも、自分の胸にきいて見るだけで十分であるという。否、そのことは、ヒューム自身の叙述の中にさえのぞかれるともいわれている。<sup>(5)</sup> リードによれば、われわれの正義の徳是認の念は、決して単に功用にのみよるのではない。勿論、功用や快の面もあるが、正義の是認、正義への義務感がそれと全く異なる原理から来ていることは、すぐ気付かれることである。そもそもリードによれば、真の道徳的行為はわれわれの道徳意識、義務感に発するものでなくてはならない。従って正義の徳が存するとき、実は既に、そこに正義の念が先立ってあるはずである。ヒュームは逆にそのことを循環論とし、義務感に先立ってその行為への動機がなくてはならないとしているが、それに従うなら、「なすべきである」という理由から義務を行っても何ら道徳性は存しないことになり、「如何なる形而上学的からくりをもってしても正当化出来ない、まことに驚ろくべき不合理さ」<sup>(6)</sup> といわなくてはならない。そこで、正義の徳探究の前提となっている自然状態 (state of nature) を、あくまでも一切の文化や社会の影響をとり除いた状態のことであると限定して見ても、正義は決して人為的につくられたものとはならないとリードはいうのである。契約によって社会が出来、そこから正義がつくられることはあり得ないことだからである。リードによれば、社会は信頼の関係である。従って社会があることは既に信頼が存することを意味しているのであり、つまり正義は社会と共に、あるいはその以前に、自然的にあったはずである。「誠と信頼なしにはどのような人間の社会もあり得ない。人々の間に多くの正直さと誠実さがなくば、如何なる社会も、～野蛮人の、否、泥棒や海賊の社会でさえも存し得ない。それなしには人間は神のつくり給うたものの中で最も非社会的動物である。彼の有様は、実際に、万人の万人に対する戦い、決して平和に至ることのない戦いの状態としてホッブスが考えたあの自然の状態となるであろう」<sup>(7)</sup> ともいわれている。リードのヒューム批判が必ずしも十分なものでないことはいうまでもない。ヒュームの取り扱いにも、その議論にも、多くの問題はあるが、たゞ、こゝで、正義の念、その是認の能力は、決して人為的なつくりごとではなく、あくまでも人間に生来的な、自然的なものであるとするゆるぎない確信は、注目に価いするものがある。そして必ずしも経験主義の立場でないリードにおいては、それで十分と考えられたであろう。それは、証明を要しない、常識の事実であるから。

ところで、万人に事実として存するこの生来的道徳能力は、リードによれば、あくまでも理性的な力である。それは、リードにおいて、道徳的区別は道徳的真偽 (true or false) の区別であり、真偽に関する心の決定は一般に判断と呼ばれ、判断はすなわち理性の作用であると考えられたことによるものであるが、そこから、いわゆるモラル・センスの立場一般が批判されることになったのは、当然のことであった。この立場は、リードによれば、「道徳的是認、否認は、真、偽の判断で

(5) ib. p. 407

(6) ib. p. 447-8

(7) ib. p. 443

はなく、単に快、不快の感じ (feeling) あるいは感覚 (sensation) である」<sup>(8)</sup> とする立場だからである。このモラル・センスの立場一般の批判においても、主として攻撃されたのはヒュームであり、ヒュームの感情の立場であったことは注目に値しよう。それは、「ヒュームがこの立場の最後を飾り、感覚または感じをすべて (all) とした」<sup>(9)</sup> からであろうが、とにかくリードは、少なくともその感じの立場に激しい批判を浴びせ、次のようにもいっているのである。「感じまたは感覚は、われわれの考え得る行動原理の中で最も低級なものと思う。われわれは、快苦を感じずすべての存在に、動物の名を与えるものである」<sup>(10)</sup> と。実はこれは、リードの人間論、行為論の全体から来ることでもあった。リードはわれわれの行為の原理 (principles of action) を三つの階層に分け、最下層にわれわれの意志にかゝわらない全く機械的な原理 (mechanical principles of action) として本能や習慣を置き、その上に、動物的原理 (animal principles of action) として種々の欲求や感情を位置させ、それらの最上位に理性的原理 (rational principles of action) として、われわれの全体的な善 (our good on the whole) を図るもの、いわば自愛あるいは思慮 (prudence) と、義務感 (sense of duty) とを位いさせて、はなはだバトラーに近い階層の人間観をとっていたわけである。後にも見るように、感情をすべて悪として退けたわけでは決してないが、感情は何よりも動物と共通しているものとしてあくまでも理性より低次のもの、従って常に理性によって統御せられるべきものとし、理性的であることが人間的なことであると一貫して主張しているのである。そこから、感情の立場に対する批判も理性主義一般のものとなっているわけである。リードによれば、理性の統御を欠いた感情は、波間に漂う小舟のように定めなく、その道徳的区別は結局、相対主義、懐疑主義に至るしかない。それについて次のようにもいわれているのである。「もしもいわゆる道徳的・判断が真実の判断ではなく、単なる感じにすぎないものならば、道徳の原理は、——われわれは、それはあらゆる知的存在者に対して永遠不変のものであると考えるよう教わって来ているのだが——、人間の心の構造の中に確固とした土台をもたない、どうにでもなる (arbitrary) ものでしかなくなるであろう。そこから、一たびわれわれの構成が変わると、不道徳が道徳となり、有徳が悪徳に変じ、悪徳また変じて有徳になることであろう」<sup>(11)</sup> と。後にも見るように、リードはわれわれの道徳的能力をモラル・センスと呼ぶこと自体には何ら反対したのではないが、そのモラル・センスを単に感じとしてとらえることには強い抵抗を示したわけである。リードによれば、感じの前に実は判断があるはずであり、感じは、多くの場合、その理性的判断の結果として生じるものにすぎない。感じと判断は全く別ものであるが、実際は両者合体してあるところから、混同されるのだというのである。そもそもリードによれば、センスは決して単なる感じではなく、既に内に判断を含み、真偽を見分ける力をもったものなのである。哲

(8) ib. p. 458

(9) ib.

(10) ib. p. 459

(11) ib. p. 480

学者はそのことを余りいわないけれども、「普通の言葉では、センスは常に判断を意味するのであり、センスのある人は判断の人、よきセンスはよき判断である。」<sup>(12)</sup> 五官も何ら例外ではない。<sup>(13)</sup> というのである。

センスと判断の問題は後に改めて考察することになるが、以上、リードにそって見たところでは、道徳的区別は万人に生来的に存する理性的判断によるものであり、道徳はいわば理性の事実ということになる。リードの常識の立場は、基本的には理性の立場ということになり、その限り、単なる感情の立場との対立は決定的といわなくてはならない。

## (2)

では、リードの立場は、カッドワースらのいわゆるケンブリッジ・プラトニストたちや、S. クラーク、ウオラストンなどの、十八世紀初頭の理性主義と同じものであろうか。既にこの理性主義には、モラル・センスの立場、特にヒュームから鋭い批判が加えられているが、リードはそれに如何に対処するであろうか。

結論的にいえば、リードの理性の立場は、その十八世紀初頭の理性主義とははなはだ異ったものであり、むしろ、ヒュームなどの理性主義批判を大きく取り入れたものということになる。

リードは、悪徳は理性に反するものであるとしばしば表明しながらも、それを悪徳すべてに通じる定義とすることには反対し、次のようにも加えている。「また、このようないい回しも見られる。それは、ものの関係に反して行為すること (*acting contrary to the relations of things*), ものの道理に (*to the reason of things*), ものの適合性に (*to the fitness of things*), ものの真理に (*to the truth of things*), 絶対的適合性に (*to the absolute fitness*) 反して行為することなどであるが、私としては、これらは何ら適切なものとは思わない。このようないゝ回しは、《普段、人々がつかっている》という権威をもっていない。それは、言葉の問題として極めて重要なことである。これらは、悪徳の本性を説明しようとして幾人かの人たちによって発明されたのかも知れないが、目的にかなったものとは考えられない。もし悪徳の定義として意図されたものだとしたら、それらは不適當ということになる。何故かといえば、仮りに最もよい意味にとったとしても、それらは悪徳の行為ばかりか、すべての愚かで不合理なことまでおおってしまうから」<sup>(1)</sup> と。単なる愚かさや悪徳とをしゅん別して来ているリードにおいて、これは簡潔ながら、理性主義に対する決定的な批判となったわけである。

(12) *Essays on the Intellectual Powers of Man*. p. 557 (The M.I.T. Press) (以下 *Intellectual Powers*. と略)

(13) *ib. Active Powers*. p. 232

(1) *Active Powers*. p. 472

実は、これは、理性主義に対するヒュームの批判でもあったのである。ヒュームは、単なるものの関係の違背に悪徳が存するのではないとして、例えば次のようにいっている。もし悪徳がそこに存するのなら、かしの幼木が親木より成長しても悪徳となるはずであり、不倫の関係をもって人に見られないように行えば、悪徳ではなくなるはずであると。<sup>(2)</sup> ヒュームの批判が全く正しいわけでもないであろうが、理性主義の立場にはこのように批判されてもやむを得ない面がたしかにあったわけである。ヒュームによれば、総じて悪徳は、「事実」(matter of fact)にあるのではない。例えば、殺人の大罪をいくら調べても、そこに見られるのはせいぜいその行為の情緒、動機、意欲ぐらいであり、対象の側を見つめている限り、この罪は見つかるはずがない。忘恩(ingratitude)についても同じである。外のどこにその忘恩の罪が存在するか、とヒュームはいうのである。リードもこの忘恩に関してヒュームに一応同調し、次のように述べている。「忘恩に関するヒュームの反対者たちの説明すべてにわたってヒュームの後を追っていく必要はない。何故なら私は、ヒューム自身の行ったあの説明、すなわち「この罪は、複合した事情から生ずるのだ。つまり、それが一たび観察者に示されると、彼の心の特殊な構造によって非難の気持がかき立てられるのである」という説明は、もっともだと思うからである。彼はこれを忘恩が罪であることの真の、そして最も理知的な説明と考えているが、私もまたそう考える」<sup>(3)</sup> と。こゝで明らかなことは、ヒュームは勿論、リードにおいても、道徳は単純に外的な事実の問題ではないということである。

もっとも、リードは、理性のはたらきは「関係」の認識であることを否定したのでは決してない。「もしもわれわれが道徳的義務の範ちゅうを探すなら、それは関係という範ちゅうに入る。」<sup>(4)</sup> 「これらの関係の決定が道徳の対象なのであり、関係を決定することは判断の領域に属すことである。」<sup>(5)</sup> たゞ、この道徳的判断の対象とされる関係は、決して事実の関係ではなく、「如何なる対象の間にも存在し得ない」「全くそれ自身の、独自の」関係、「道徳的關係」(moral relation)だというのである。それは、リードによれば、ある行為と行為者との間の、義務をあらわす、「べき」(ought)の関係なのである。「道徳の第一原理は、道徳的能力の直接的命令の中にある。それはわれわれに、人が実際如何にあるかをではなく、如何にあるべきかを示すのである。」<sup>(6)</sup> こゝに実は、最初に述べたヒュームの「ある」と「べき」の区別が全面的に取り入れられているといっていよいであろう。リード自身、ヒュームのその問題の箇所、すなわち、これまでの倫理学はすべて、はじめ「ある」について述べて来ながらいつの間にかそれが「べき」に変わっていて、不可解である。「べき・べきでない」(ought or ought not)は、「ある・ない」(is and is not)と

(2) D. Hume: *Treatise of Human Nature*. p. 467. 461(f.n) (Oxford)

(3) *Active Powers*. p. 472-3

(4) *ib.* p. 229

(5) *ib.* p. 447

(6) *ib.* p. 236

は全く異った、独自の関係ないし断言をあらわすのだという箇所の全文を引用し、その区別の趣旨はそのまゝ認めているのである。

ところで、ヒュームにおいて真理とは、観念間の一致または観念と事実との合致に外ならなかった。そこから、そのような事実の問題ではない道徳には真偽はいえないことになり、理性の非能動性と相まって結局、道徳的区別は理性によらないと結論せられたわけであるが、リードも、道徳は事実の問題ではないことを認める限りでは、ヒュームと同じ見方をしているわけである。行為の究極目的は理性では説明出来ないとする見方にまで、リードは同意しているのである。<sup>(9)</sup> しかし、そこまで見方を同じくしながらも、リードは決して感情の立場はとらない。先の意見の一致を見た忘恩の箇所の後でリードは、「私は、ヒュームの反対する仮説が、個々の事例に適用される時、不可解なものではないと思う」<sup>(10)</sup> と、全く反対の結論を引き出しているのである。では、リードにおけるそのような、事実認識と全く異った、いわば価値認識の理性とは如何なるものであるか。それがリードにおいてしばしばいわれている直覚 (*intuition*) あるいは直接的に (*immediatly, directly*) 知覚するはたらきであり、これがヒュームとの分岐点をなしているわけである。リードは、先の「ある」と「べき」の箇所でヒュームのその区別に賛意を表しながらも、ヒュームとは逆に、その変化は理解出来ることであるとし、では、その独自の「べき」の関係は如何にして導出されるのか、として、「これは、不可能な要求である。道徳の第一原理は、そもそも導出されるものではないのだ。それらは自明なのであり、他の公理 (*axiom*) と等しく、推論 (*reasoning*) や導出なしに知覚されるものなのだ」<sup>(11)</sup> と、加えているのである。リードは別に「道徳は論証し得るや否や」という一章において、道徳の第一原理は「直接的に」見分けられるもので決して論証によるものでないことを、るる説いているのである。<sup>(12)</sup>

### (3)

リードの立場は、基本的には理性の立場であるとはいっても、それは十八世紀初頭の理性主義とははなはだ異なること、それは特にヒュームの理性主義批判を大きく踏まえたものであることを上に見たわけであるが、たゞ、その根本に直覚を置く限りでは、実は、リードと同時代のリチャード・プライス (*Richard Price*) と変らないことになる。プライスもまたモラル・センスの立場を激しく攻撃しながら、理性主義をも批判し、結局、その道徳的能力の根本を直覚としているのである。では、リードの立場はプライスと同じものなのであろうか。

(9) *ib.* p. 478

(10) *ib.* p. 474

(11) *ib.* p. 471

(12) *Intellectual Powers. Essay VII. chap. ii*

決してそうではない。同じく直覚を根本とする立場ではあっても、リードの理性的能力はプライスよりもモラル・センスの立場の方により近く、はなはだセンスに近い能力であるといえる。

まず何よりもそれを示すものは、先にもふれてあるように、リードにおいて道徳的能力が明白にモラル・センスともせられていることである。これはプライスには全く見られないことであった。「ヒューム氏が、道徳的区別をモラル・センスから導くとき、言葉の上では、彼と私とは全く同じである。」<sup>(1)</sup>「われわれは、行動の正・邪をモラル・センスあるいは良心によって判断する」<sup>(2)</sup>といわれているように、リードにおいて、われわれの道徳的能力、良心、義務感は、しばしば、モラル・センスとしても扱われているのである。道徳的区別はたしかに判断であって決して感情ではないが、その判断はセンスと別にあるものではなく、センスそのものに含まれているのである。哲学者たちがそれを認めようとしなないだけのことでありリードはいうのである。それはまた、一種の道徳的美感といってもよいものであろう。「美について」と題する一章において、リードは道徳的完成の美しさ、その快適な感じについてふれ、次のようにも述べているのである。「壮麗さが自然に感嘆の念を呼び起こすように、美しさは自然に愛を生む。そこでわれわれは、愛とやさしい気持との自然な対象となるものを美として差し支えないであろう。この種の美は主に道徳的な徳の中にあるのだが、それらは、一種独自の仕方、愛すべき性格を成していくのである。潔白さ、親切心、思いやり、自然的愛情、公共心、そしてありとあらゆる穏やかでやさしい徳。これらの性質は、本来的に、それらのもつ本質的な価値の故に、愛らしい (*amiable*) ののである」<sup>(3)</sup> と。このリードの道徳的な美の賞賛は、何とモラル・センスの立場に近いことであろう。有徳は「愛らしく」、「うるわしい」、悪徳は「いまわしく」、「みにくい」とは、ヒュームをも含めて、この立場に共通する、徳の形容語であった。

ところが、プライスは、これをきっぱりと退けるのである。プライスは、行為について「愛らしい」とか、「いまわしい」とかいう美醜の感があることを認めながらも、それと正邪 (*right and wrong*) の念とをしゅん別しているのである。否、そもそも、センスと理性 (*understanding*) とは「全く異った」 (*totally different*) ものだというのである。リードによれば、それこそが哲学者の誤解ということになるわけであるが、とにかく、そのセンスと理性とのしゅん別から、ハチスンに対する批判はかなり激しいものとなり、「それらを知覚する力はまさしくセンスであって理性ではないということ、それらの観念は行為の真実についても、行為の本性についても何ものをも示さないということ、彼は証明もなしに残していったわけである。徳・悪徳が直接的に知覚せられるとすれば、ある植えつけられたセンス (*implanted sense*) によらなくてはならないと彼は見たわけであるが、これほど軽卒な結論もないであろう」<sup>(4)</sup> とし、プロタゴラスと並べて、この

(1) *Active Powers*, p. 468

(2) *Intellectual Powers*, p. 557

(3) *ib.*, p. 791

(4) *Richard Price: A Review of the Principal Questions in Morals*, p. 122 (Selby-Bigge, ed. *British Moralists*, Vol.II)



立場は、あらゆる真理を否定するものであるときめつけているのである。<sup>(5)</sup>

既にこれらの表現にも明らかであるが、リードとプライスの違いは、総じて、その批判のニュアンスの違いにも見られるであろう。つまり、リードの理性主義批判が簡潔ながらもほとんど決定的であったのに反し、プライスのそれは極めて穏やかで、あえて「ものの本性に従う」とか、「ものの適合、不適合」とか定義しなくてもそれは直覚的に自明であるという程度にすぎず、カッドワースなどは高く賞賛せられているのである。逆に、プライスのモラル・センス批判は特にハチスンを中心として極めてきびしいものであったのに反し、リードのそれは主にヒュームであり、しかもその感情の面に対してあって、グラスゴー大学の先任者ハチスンに対しては極めて控え目な批判にとどまっているのである。まして、シャフツベリーやバトラーに対しては、しばしば賞賛こそすれ、ほとんど直接的な批判は見られない。リードはたしかにしばしばプライスを引き合いに出し、彼に敬意を表しているが、両者の立場のかかなりの相違は否定出来ないようである。

そもそも、その理性的道德能力の根本を「直覚」とするとき、その概念において両者、果して全く同じものを意味しているのだろうか。そうではないであろう。リードが「直覚的に」というとき、先にもふれたように、それは「直接的に」と全く同じ意味であり、何よりも、道德的区別は論証的推論 (demonstrative reasoning) によるものではないという意味であり、またそれだけのことでしかなかったのである。「もし徳の規則が論証的推論または何らかの推論によって見出されるものであったとしたら、ほとんどの人々、～推論の力を培う手だてをもたないほとんどの人々は、何とあわれな事か」<sup>(6)</sup> とリードがいうとき、そこには、道德的判断は推論によるものではないというのみではなく、それは必ずしも高度に知的な、本質直観の能力ではないことも示されているであろう。けだし常識の本性から考えても当然であるが、他のところでも、常識はたしかに理性 (reason) と呼ばれてはいても、何ら高度な能力を意味しているものではなく、だれにでも可能なものであり、またその程度の理性という意味にすぎないことわっている。<sup>(7)</sup> その意味では、リードは「直覚」についてたしかにルーズなつかい方をしたとも非難されようが、<sup>(8)</sup> ともなく、これはプライスとはかなり異なるのではあるまいか。勿論、プライスの直覚にも問題がないわけではなく、<sup>(9)</sup> それも「直接的な知覚」であるけれども、何よりもそれは、「ものの本質、本性」(essence of things, nature of things) のどう察の力としていわれているものであり、その理性的性格は、リードとは対照的なほど明確である。

リードの理性的能力が、必ずしも高度に知的な力ではなく、むしろ、センスの知覚に近いことを示すのに、リードのヒューム理性論の批判も参考になるのではあるまいか。周知のようにヒューム

(5) *ib.* p. 132

(6) *Intellectual Powers.* p. 726

(7) *ib.* p. 569

(8) *cf.* D. D. Raphael: *The Moral Sense.* p. 173f

(9) *cf.* Antonio S. Cua: *Reason and Virtue.* p. 79f

は、「理性は感情の奴隷である」としてその非能動性を指摘し、もって道徳の根拠とすることを拒んだわけであるが、リードによれば、それはヒュームにおける「理性」の語の誤用によるのである。<sup>(10)</sup> つまり、普通 (**commonly**) 理性と呼ばれているものをヒュームが感情の系列に含めたのが誤りなので、まさしく人がそう呼んでいるところのものをおいて理性はないとリードはいうのである。実際、ヒュームが道徳的区別の感情としたものはなほだ穏和な (**calm, soft, gentle**) 情緒のことであって、理性と区別が付きがたいものであるとは、ヒューム自身認めるところであったし、逆にリードの理性的なはたらきとせられるものの中には、先に見たように、「われわれの全体的善を図るもの」つまり自愛も含まれているわけで、リードはそれを「実践的理性」(**practical reason**) とも呼んでいるのである。<sup>(11)</sup> 義務感もこれと相並んでいる点からすれば、リードの義務感、理性的能力は、ヒュームの穏和な情緒と余り遠くないものということになる。

ちなみに、その理性的能力の実践性についてふれておかななくてはならない。リードは、理性にはわれわれの信念や意見を正すというはたらきと、われわれの意志を統御するというはたらきの二面があるとし、しかし、その自己の意志にかゝわる面をより重視している。いわば、そのための道徳的判断なのである。ところが、このような道徳的能力の実践性の強調は、もともと、モラル・センスの立場のものであり、特にヒュームのものであったのである。たゞ、それが、感情をおいて外にはないとするわけであるけれども、モラル・センスの立場とリードとのこの点の関連も軽視されてはならないであろう。道徳的判断は単なる善悪の知識では決してないというべきである。もっとも、プライスの場合にはその面が全く見られないというのではない。プライスも、直覚的理性のはたらきは、実践と不可分であり、理性的存在者はまさに理性的存在者なるが故に義務を遂行するともいっているが、<sup>(12)</sup> たゞ、リードのようなほとんどセンスに近い、独立した行動原理とはかなり趣きを異にし、あくまでも「ものの本質、本性」の直観、道徳的善悪の「知識」(**knowledge**) の体得としてあって、それが行動に駆らせる力をも喚起するごとくであるのは、印象としてもかなり異ったものがあるといえる。

リードの理性の立場は、以上見たように、プライスともかなり異って、むしろ、モラル・センスの立場に近いことは、否めないであろう。その道徳的能力は、いわばセンス的理性とでもいう外ない。

#### (4)

リードは基本的には理性の立場であったが、その理性的能力が実はこのようにはなほだセンスに

(10) **Active Powers**. p. 468f

(11) **ib.** p. 208

(12) **Richard Price: Review**. p. 180f

近いものであるとすると、その道徳的判断の客観性 (objectivity) は一体如何にして保証せられるのであろうか。モラル・センスに加えられる相対性の指摘は、如何にして克服せられるのであろうか。

リードにおいて道徳的判断、道徳的真理の客観性は、結局、常識の「自明性」(self-evidence) に求められる外ないであろう。明証 (evidence) の問題に答えることはむづかしいがわれわれとしてはたゞ、センスを信ずるのみ、ともいわれている。<sup>(1)</sup> しかし、単に「自明」というのみでは必ずしも十分とはいえないであろう。いうまでもなく、各人に自明とせられる真理にも相違があり得るからである。

ところが、はなはだ注目せられることは、そもそもリードにおいて、その道徳的判断の力が絶対的能力、絶対無過誤の能力とせられておらないばかりか、モラル・センスの立場以上に、その誤りやすさ、可変性が認められていることである。美感の多様性<sup>(2)</sup> は無論のこと、われわれの道徳的信念、意見に多くの相違が見られるとは、しばしば指摘されているところである。次のものはその一部にすぎない。「神が元のものの代りに別の判断能力を授けてくれない限り、われわれはこれらの能力が無過誤なもの保証するわけにはいかない。われわれとしてはたゞ、それを信じていくしかないのである。」<sup>(3)</sup> 「もともと、われわれの何をなし、何をなすべきでないかを定める道徳的能力は、義務について重大な誤りを全く犯さないほど確固としたものではないのである。」このような誤りやすさの故に、先に見たごとく、教育が不可欠の条件となるのであろう。しかしまた、その教育の故に、かえってより多様な信念、意見を結果することもあり得るわけである。何れにしても、生来的にはいわば「種子」としてある道徳的能力は、リードにあって、かなり可塑的であることは否めない。これは、上に見たようにプライスの「ものの本質、本性」をどう察する、ある意味では絶対的な能力ともいえるものと異なることは勿論、皮肉なことに、その相対性が常に指摘されるモラル・センスともかなり異なるところである。勿論、モラル・センスの立場においてそのような誤りやすさや、可塑性が全くいわれていないというのではないが、リードのように明白には述べられていないのである。

しかし、繰り返すまでもなく、リードは決して相対主義、主観主義の立場をとるものではない。道徳的善悪の区別は、「私の足は手よりも長い」ということが証明するまでもなく明白であるように、<sup>(4)</sup> 明らかな常識の事実である。とすれば、上のことはリードの自己矛盾なのであろうか、必ずしもそうではないであろう。何となれば、リードは至るところで、われわれの判断の誤りや多様性をよく見ながら、しかもそこに普遍的真理の存在を確信しているからである。「人々に誤りや無

(1) *Active Powers* p. 232

(2) *Intellectual Powers* p. 785f

(3) *Active Powers* p. 237

(4) *ib.* p. 248

(5) *Intellectual Powers* p. 553

知があるからといって、真理といったものは何ら存在しないとか、人には真理を見分け、それと誤りを区別する自然的能力はないのだとかいうことほど、愚かなことはないであろう。」<sup>(6)</sup>

もっとも、先に一言したように、リードにおいてその根本の「直覚」の概念に多少のあいまいさのあることは認めなくてはならない。ラファイルはそこを突いたわけであるが、彼はそこから、リードは結局、個々の行為の正邪を見るモラル・センスと、道德の究極原理を認識するあくまでも理性的な直覚とを混同していると指摘することになったのである。<sup>(7)</sup> ラファイルは、リードにハチソンのモラル・センス以上のものもあることを認めながらも、その混同はリードにとって致命的な欠かんであるとして、きびしく批判したのである。われわれとしても、ラファイルの批判を全く無視するわけにはいかない。リードが、道德の第一原理はセンス的な直覚によるというとき、<sup>(8)</sup> そこに全く混同がないことはいえないからである。だが、ラファイルの批判がすべてであろうか。リードは果して、全く致命的なほどに混同し、矛盾を犯しているのだろうか。そうではないと思う。

問題はむしろ、リードの道德的判断、ひいては道德的真理そのものの性格にあるのではなかろうか。リード自身によって明白にいわれているわけではないけれども、思うに、リードは、道德的真理を必ずしも全く固定したものとは考えず、かなり形式的なものと見たのではあるまいか。例えば、「教育、流行、習慣などの多様さから、この原理の、そしてこの原理の命じまたは禁ずる範囲 (extent) については人々の意見は大きく相違するであろう。しかしその念 (notion) は、それがある限り、至るところ同一である」<sup>(9)</sup> といわれるとき、極端にとれば、絶対的に同一なのは義務の観念そのもののみということになる。

つまり、リードにおいて、人間の道德的存在性はたしかに否定され得ないが、しかし人間は、あらゆる義務の内容まで固定されている存在ではないのではあるまいか。人間はすべて、生来的に道德性を有する存在であることは最初くわしく見たところであった。あえてつけ加えるなら、道德は、リードにあって、精神の法則であり、自由意志の主体である人間の構造そのものに根ざしているものというだけで十分であろう。「好ましくない例や、仲間によって墮落させられない限り、彼らは真理と誠実の道からそれないものだ。この各自の中にある誠実さへの性情と他への信頼は、それが本能と呼ばれようと何と呼ばれようととにかく、彼らの構造から来ているのである。」<sup>(10)</sup> だが、このように道德的存在、生来的に道德的性情を有する存在ではあっても、その根元ともいえるべきあの可塑的な道德の「種子」は、必ずしもあらゆる義務の内容を先天的に含んだものではなく、義務の形式ないしごく大まかな方向性のみを有する存在なのではなかろうか。リードに徳の体系は

(6) Active Powers. p. 248

(7) D.D. Raphael: The Moral Sense. p. 172ff

(8) cf. Intellectual Powers. p. 727

(9) Active Powers. p. 225

(10) ib. p. 444

なく、徳目自体についても余り語られていない。最初のヒューム正義論の批判にも見られるように、正義の徳も、誠、正直、信頼などといわば同根をなしているといえよう。リードは実際、「道徳の第一原理について」と題する一章<sup>(11)</sup>において、万人に自明と考えられるいくつかの究極的原理をあげているが、それも実は、ほとんど形式的なものといってよいものである。つまり、1. 行為には善悪の別があること、2・3. 自由意志に基づく行為であること、4. 義務を果すべきこと、5・6. 義務を果すために最善をつくすべきこと、などがそれである。この究極的な「徳と悪徳一般の原理」から、「より個別的なもの」に移っても、せいぜい、1. 自愛は悪でないこと、2. 自然の意図 (the intention of nature) がわかる限り、それに従うべきこと、3. 全体の一員であることを自覚すべきこと、4. 神を信ずる者すべて、神を敬うべきこと、などであって、ほとんど形式に近いものといえる。勿論、これをもって、明白な形式主義というわけにはいかないが、リードにおいて義務の内容が必ずしも固定化されていないことは否めないであろう。では、リードにあって、個々の義務は決定出来ないのであろうか。個々の道徳的判断の適正ということはあるかないことなのであろうか。必ずしもそうではないであろう。たしかに個々の義務には幅が出来、状況に応じて行為は多様となり得るであろうが、しかし、道徳的性情を有し、義務の形式ないし大まかな方向性を備える限り、多様な状況に即応することによってかえって柔軟にして適正な道徳的判断をなし得るともいえるのではあるまいか。リードはあるところで、義務の最も一般的な規則は自明であるとした後に、次のように加えているのである。「これらの規則の個々の行為への適用も、しばしばそれに劣らず明白である。もしそれが明白でなく推論を要する場合でも、それは論証的なものではめったになく、がい然的な (probable) ものにすぎない。時にはそれは、当人自身の気質や能力や事情により、時には他人の性格や事情により、また時にはその双方を考慮してなされるのである。これらは論証すべき筋合いのものではない」<sup>(12)</sup> と。もっとも、これは実は、先のラファイルは勿論、グレーヴによってもリードの自己矛盾の例として取り上げられているものである。<sup>(13)</sup> なるほどリードはこゝで、われわれの「道徳的判断」に「不確かさ」 (uncertainty) を認めているように見える。しかし、真実、そうなのであろうか、たしかに「がい然的」といわれている。しかし、「がい然的」とは、リードにあって、何よりも「論証的」と対しているものであり、真正の意味においては、「がい然的明証」 (probable evidence) は、その「確かさ」 (certainty) において、「論証的明証」 (demonstrative evidence) に何ら劣るものものではないとは、るる説かれているところであった。<sup>(14)</sup> 矛盾どころか、むしろこゝにこそ、リードの形式的な道徳判断の、極めて弾力的な適用が示されているといえまいか。

(11) Active Powers. Essay V. chap.i

(12) Intellectual Powers. p. 725

(13) D. D. Raphael: The Moral Sense. p. 172 S. A. Grave: The Scottish Philosophy of Common Sense. p. 240

(14) Intellectual Powers. Essay VII., chap.iii

われわれの道徳的判断にこのような形式性があればこそ、健全な大人ならだれでも、学の有無を問わず十分に正しく道徳的判断が出来るとせられ得るのであり、大衆の偏見、誤解がしばしば指摘されながらも、その大衆の用語、信念の中にこそ最も権威があるとせられ得るのであり、だれにも自明とせられる第一原理について相違があるときに致命的ともいわれながら、必ずしも絶望的にもならず済むのである。<sup>(15)</sup> リードに、ラファイルの指摘したような混同が全くないとはいえないけれども、しかし、それで尽きない、独自のものもあるのではなからうか。

もしそうだとするなら、これは、モラル・センスの立場のもつ大きな問題点がある程度解決したことにもなる。

その一つは、モラル・センスが必ずしも神秘的本能でなくともよくなったということである。種々の面があるにせよ、モラル・センスは、特にハチスンの場合、極めて特殊な道徳的能力を意味していたのであり、ハチスン自身によってさえ、「不可思議な性質」(occult quality)をもった「本能」と呼ばれているように、あらゆる道徳的区別をなす特別な本能であった。しかし、そのような不思議な力をもった「本能」は一体存するものであろうか。ヒュームが、「道徳的区別はモラル・センスから来る」と題しながらも、その特殊な道徳感情をあえて普通の感情の中に求め、結果的にはモラル・センスの立場としては極めて異質なものとなったのも、実はそこにあったのである。「これらの感情が、あらゆる個々の区別に際して、生れつきもって来た(original)もの、最初から(primary)つくられてあるものから生じると考えるのはまことに愚かである。何故というに、義務の数はある意味では無数にあるのであって、われわれの生れつきもっている本能がこれらのすべてにゆきとゞくことはあり得ないことだからであり、人の誕生のその時から、完全な倫理学に含まれる数々の教訓のすべてを心に印すことは不可能なことであるから」<sup>(16)</sup>として、ヒュームはその「神秘的な本能」を否定したのである。リードもたしかにモラル・センスの立場に極めて近いものではあったが、しかし、ラファイルもそこを高く評価するように、必ずしもハチスンのような、特別な、神秘的な本能を仮定したのではない。否、義務をかなり形式的な形でとらえたとすれば、その必要もなくなったわけである。ヒュームと結論は全く異なるけれども、リードはヒュームのモラル・センス批判をよく見ていたのではあるまいか。

リードの道徳的判断の独自性がもたらした今一つの点は、上のこととも関連するが、神の権威に訴えて問題の解決を図る必要が、余りなくなったことである。モラル・センスの立場の特色は、何よりも、人間の本性に道徳の根拠を求めたことにあるといえようが、しかし、果して、そこに道徳が基礎づけられ得るものかどうか。はなはだ特徴的なことは、この立場の人たちは、ヒュームを除くと、そのモラル・センスに加えられる相対性の指摘とは対照的なほど、道徳の絶対性、永遠不易の道徳(eternal, immutable morality)を確信しているのである。従ってそこから、種々の面

(15) ib. p. 603-4

(16) D. Hume: Treatise of Human Nature. p.473

にギャップを露呈して来たのも、むしろ当然のことといわなくてはならない。そしてその解決は、結局は、神に訴えるしかなかったのである。つまり、道徳の客観性、道徳の権威は結局、神の権威によるものであった。そのことについては別稿でしばしばふれてあるので、<sup>(17)</sup> ことでは割愛する。勿論、リードは全く例外だということではない。「われわれの自然的能力のまことの命令は、神の声 (voice of God) であり、神が天よりあらわにしているものなのである。従ってそれが当てにならないということは、神が真実を偽ったとすることである」<sup>(18)</sup> とし、信仰なしに徳の完成はあり得ないとしたシャフツベリーを高く賞賛するとき、<sup>(19)</sup> 道徳の根底は神であることは疑う余地もないが、たゞ、リードの場合、モラル・センスの立場ほど、直接的に神の権威に訴え、そこに救済を求める必要はなくなったのではあるまいか。義務がかなり形式的だとすれば、それだけ、ギャップも少ないであろうから。実際、神の声、神の権威は余り表面には出ず、代って、理性の権威、理性的人間の権威、常識の「自明性」が大きく前面にあらわれているのを見る。道徳は、リードにあって、モラル・センスの立場よりもはるかに独立しているという印象は否めない。

以上、リードの、道徳的判断の性格を中心として、道徳の客観性の根底を少しく探って見たわけである。いろいろ問題は残るとしても、リードは、道徳的判断、道徳的真理をかなり柔軟な形でとらえることによって、かえって道徳の独立を保つことが出来たようである。リードにおいて道徳的判断の客観性のよりどころは、結局、常識の「自明性」でしかないとは、はじめに述べたところであるが、しかし、その「自明性」は、独自の道徳の構造そのものに由来し、思いの外、堅固な土台をもっているといえるのではあるまいか。

## (5)

これまでわれわれは、リードは基本的には理性の立場でありながら、実は極めてモラル・センスの立場に近いこと、しかしその中で、何よりも道徳の独立を図ったものであることを見て来たわけである。

たゞ、これまでに既に明らかであるように、モラル・センスの立場といっても、実はこの立場そのものが決して一様ではないわけである。シャフツベリー、ハチスン、バトラーにおいてもそれぞれニュアンスを異にし、ヒュームに至っては、この立場ともいえないほどに、結果的には異質なものとなっているのである。もし「モラル・センス」という名だけにおいて見るならば、リードもま

(17) バトラー、シャフツベリー、ハチスンに関して以下参照されたい。拙稿「バトラー徳論の一考察」一良心と自愛の問題の根底にあるもの一 (一関工業高等専門学校研究紀要第一号)

「シャフツベリーにおける自然と道徳」 (鳥取大学教養部紀要第五巻)

「ヒュームにおける功利思想とモラル・センスの問題」 (鳥取大学教養部紀要第四巻)

(18) *Active Powers*. p. 304

(19) *ib.* p. 257

た、まぎれもなく、モラル・センスの立場ということになるであろう。

こゝから、リードの立場に対しては、全体的にも様々な批判が加えられているわけである。それはクラークとシャフツベリーの合体であるとか、経験主義と理性主義とのいわば機械的合体で、そこには何らのオリジナリティもないとか、リードの立場はバトラーに極めて近いもので、モラル・センスの立場を越える何のものもないなどと。<sup>(1)</sup> しかし、果してそうであろうか。リードには何らのオリジナリティもないのであろうか。既に検討したところからも明らかなように、決してそうではないと思う。

たしかに、リードにあるものは、ほとんど彼以前に存するもの、あるいは存するはずのものであったとはいえる。特に問題になるのが、センスにおける直覚的判断作用であるが、これとて、あえて探れば、実は、シャフツベリー、ハチスン、バトラーすべてに存するはずのものであったといえよう。<sup>(2)</sup> 例えば、有機的全体の秩序において自然を見、その根本原理ともいべき良心を「反省の原理」(a principle of reflection)としているバトラーは勿論、モラル・センスを美感と類比的にとらえながらも、その有徳な行為の準拠すべき美的自然を、個々の自然的感情とはかなりかけ離れた、完全に均齊的、調和的、秩序的全体とするシャフツベリーにおいても、単なるセンスの感じの前に既にある種の理性的判断ないし直覚的知覚が先立ってはいなくてはならないはずであった。実際、そうなっていると見る人もあるわけである。<sup>(3)</sup> ハチスンのモラル・センスの特殊性については上に述べたところである。その神秘的本能性との関連はともかく、モラル・センスの感情面を最も強調した初期においてさえ、「あらゆる、行動の理由 (exciting reasons) は本能と感情を前提し、正当化の理由 (justifying reasons) はモラル・センスを前提する」<sup>(4)</sup> といわれ、単なる自然的感情とは全く異質の、道徳独自のはたらきがとらえられているのである。人格的な完成の美がいわれるときはいうまでもなく、単なる感じではあり得ないはずである。

だが、彼らのモラル・センスの名において実際に強調したものは、個々のニュアンスの違いはあるとしても、やはり感情であって必ずしも理性的判断でも、直覚的知覚でもなかった。それは、程度の差はあれ、当時の理性主義への抵抗があったからであり、先に見たヒュームは勿論、ハチスンによっても、道徳的区別は、理性のように「のろく」「疑わしい」はたらきによるはずがない<sup>(5)</sup> と信ぜられていたからであろうが、プライスの指摘するように、<sup>(6)</sup> 理性の概念が限られていて、直覚的判断は取り出そうにも取り出しようもなかったわけである。

(1) cf. L. Stephen: *History of English Thought in the Eighteenth Century*. Vol. II. p. 62  
H. Moskowitz: *Das Moralische Beurteilungsvermögen in der englischen Ethik von Hobbes bis John Stuart Mill*. S. 97

(2) 拙稿「Moral Sense の一考察」(日本倫理学会「倫理学年報」第十四集)参照

(3) cf. R.L. Brett: *The Third Earl of Shaftesbury*. p. 81

(4) F. Hutcheson: *Illustrations upon the Moral Sense*. (British Moralists. Vol. I. p. 404)

(5) F. Hutcheson: *Inquiry concerning Moral Good and Evil*. p. 272 (London)

(6) Richard Price: *Review*. (British Moralists. Vol. I. p. 110 (f.n.))



それをしたのが、リードであったといえる。リードは、モラル・センスの立場を全体的に大きく容認しつつ、その問題点をよく見、モラル・センスの中から一種の平衡感覚ともいうべき、かなり形式的な、しかし直接的な道徳的判別の作用を引き出したわけである。リードが否定したのは決してモラル・センスそのものではなく、その感情面であり、否、感情を優位させることによる道徳の権威の低下であった。そこから、徹底した経験主義の立場をとるヒュームが最も激しく攻撃されたのは、むしろ当然のことであった。

従って、リードの立場は、彼以前のモラル・センスの立場よりも、全体的に、より整理され、一段と進んだものとなっている。もっとも、その過程に、プライスやヒュームの眼が加わったことは否定されないが、リードは逆にそれを踏まえて、モラル・センスの問題点の克服に向ったと見るべきであろう。リードは単なる機械的合体でもなく、また、モラル・センスの立場の繰り返しでもない。先人の問題点をよく整理し、あくまでも常識の中にとどまりながら、そこに侵すべからざる道徳の権威を確立すべく、大きく一步を進めたものといえる。そこにリードのオリジナリティがあった。

モラル・センスの立場を容認しつつ、道徳の独立を図ったその整理の跡は、全体的には、道徳と自然性との関係に最もよくあらわれているように思う。それはまず、「自然」の概念が明確になったことに見られる。周知のように、モラル・センスの立場は一般に、否、先の理性主義においてさえ、「徳は自然に従うところに存す」とされ、「自然的」であることが有徳と置き換えられてもいたのであった。リードも必ずしも例外ではないが、たゞ、リードは、「義務の法則」としての自然法と「物質の運動の法則」としての自然法とを明確に分離し、例えば次のようにも述べている。「こゝでいっておかなくてはならないことは、まさしく自然法と呼ばれる二種類の法則があるということ、そして、それらは混同されてはならないということである。道徳の自然法 (moral laws of nature) と、物質の自然法 (physical laws of nature) とである。前者は、神が理性的存在者に行為のための処方として与えた規則であり、自発的、自由な行為にのみかゝるものである。というのは、他の行為は道徳的規則の支配を受けないのだから……物質の自然法は、神が世界の自然的統治の際に通常基づくところの規則で、直接的にも間接的にも、常に神のみが行使し、決して人間が行使するものではない……」<sup>(7)</sup> と。これが、実践面では先の「ある」と「べき」の区別につながるわけであろうが、自然の法則をこのようにいわば事実の法則と当為の法則とにしゅん別したのは、モラル・センスの立場にとっては、大きな整理となったはずである。

ところで、この二つの世界の分離に伴って、そこに両者の対立が生じてくるのもまた、必然であった。しかも注目されることは、リードの現実認識が実に鋭く、リアルであるということである。それは、あの徳の解剖家として観察と実験を旨としたヒュームをものぐものがあるといえる。そこから、そのリードの鋭い眼に映じた現実、特に人間の感性的自然は、美しいどころか、はなはだ

(7) Active Powers. p. 336-7

墮落した姿を呈し、高度の文明の中にありながらも人々は宗教や義務に関してまことに愚かなことのみ行っているとリードをして嘆かせることになったのである。リードは次のように加えていう。「宗教や道徳におけるこのような墮落、腐敗は、人類の間で広範囲にわたり、習慣によって固着してしまっ、天の光でもなければ到底直らないほどである」<sup>(8)</sup> と。人間の現実、現実的自然はこのような傾向をもつところから、それと當為との、リードによって「神的な美しさ」(divine beauty) をもつといわれる<sup>(9)</sup> 道徳との対立は、はなはだ深刻なものとなって来ることになり、徳は、いわば、その戦いの中にあることになる。「一方では感情がしばしば悪へと誘わくし、他方では理性と良心が感情の命令と対立しているのがわれわれの状態である。肉は靈にそむき、靈は肉にそむいているのである。この葛藤に、われわれの人格と運命がかゝっているのだ」<sup>(10)</sup> 「節あり、一貫した人格を保つ者はすべて、汗をかき、苦勞しなくてはならない。そしてしばしば、自己の自然的傾向性と戦わなくてはならない」<sup>(11)</sup> などと、至るところでいわれているのを見る。

勿論、道徳と自然的傾向性との対立、葛藤は、モラル・センスの立場にも決して見られないものではなかった。バトラーはいうまでもなく、オプティミズムとよくいわれるシャフツベリーにおいても決して単純なものではなく、徳はきびしい修練の中でのみ達し得ることであった。これは、ある程度は、ハチスンでもいえることである。たゞ、この立場では、リードのようにその二つの世界の分離が必ずしも明確でないところから、多くの混乱もまた、生じて来ているわけである。

これと関連して、「福德の一致」についてふれておかななくてはならない。はなはだ注目されることに、リードにおいて、このように道徳はわれわれの自然的傾向性の世界と明確に分離されながら、しかし両者は全く別方向を指しているものでは決してないとされているのである。感情はたしかに低次で、理性の統御を必要とするものではあるが、それ自体が悪なのではなく、むしろ「全体的には、社会に害を与えるよりも善をなす方が多い」<sup>(12)</sup> ものとされ、徳はわれわれの自己幸福と眞の意味では、対立するどころか全く一致するに至るといふ。しかもそれでいて、そこにはほとんど混乱がないのである。「これは私の利益だというときと、これは私の義務だというときとは、私は全く異ったものを意味しているのである。たしかに同じ行為が私の義務であり、また利益でもあるのだけれども、その概念は全く異っている」<sup>(13)</sup> とリードはいつている。いうまでもなく、この福德の一致こそ、まさにモラル・センスの立場のものであり、特にバトラーのものであった。シャフツベリーでも、先の葛藤、修練の克服において自己の本来的自然に至り、福德は一致すると考えられているのである。たゞ、その一致は、バトラーでさえかなり妥協的で、道徳的幸福に宗教的救い、モラル・センスの快、自己解放の喜び、世間の評判などが混合されることによってもたらされ

(8) ib. p. 374

(9) ib. p. 375

(10) ib. p. 181

(11) ib. p. 198

(12) ib. p. 181

(13) ib. p. 223

るところから、快樂主義など、いろいろと批判されることにもなったわけである。シャフツベリー、ハチスン、バトラーそれぞれニュアンスは異なるけれども、何らかの混同は否定され得ない。これに反して、リードの場合は、そこがかなり整理されているのである。そしてその一致も、道徳と自愛との対等な一致ではなく、あくまでも道徳の權威の下における一致なのである。自愛はたしかに理性的原理として義務感と相並び、最高の位置を占めているが、結局は義務に席を譲らなくてはその本来の目的をも達し得ないとされているのである。否、最も幸福な人とは、むしろ自己の幸福をあきらめ、義務の道をひたすらに歩む人ともいわれている。<sup>(14)</sup>

リードにおいて道徳の独立の試みが完全に成功しているとはいえないであろうが、上に見たように、モラル・センスの立場を容認しつつ、なおそこに普遍的道徳の根拠づけを企て、多くの問題の整理を行ったその跡は極めて歴然としているわけで、そのことは高く評価されなくてはならない。それは、例えば、モスコヴィッツのように「哲学的には不毛なもの」<sup>(15)</sup>と扱っては決してならないものではあるまいか。特に先に見た、道徳的判断の独自の性格は、不完全ながらも、現代価値論の課題とも決して無関係ではないであろう。むしろ、最近の、主観主義と客観主義との折衷の試みともいうべき、中道派 (*A Middle Way in Ethics*) の今後の方向<sup>(16)</sup>に、ひ益するところ極めて大きいものがあるのではなからうか。リードは決して主観主義の立場ではないけれども、著しく「態度的」道徳判断の性格を残し、客観主義ともいいがたい面を有するからである。

(1972. 9. 30)

(14) *ib.* p. 220-1

(15) H. Moskowitz, *op. cit.* S. 89

(16) *cf.* A. C. Ewing: *Second Thoughts in Moral Philosophy*, p. 33ff

