

## F・ハチスンにおける利己心の位置

五十嵐 靖彦

### 一 カントからハチスンへ

カントは、個人の義務について、一、自己への完全義務 二、自己への不完全義務 三、他者への完全義務 四、他者への不完全義務、の四つを区別している。<sup>(1)</sup>

右で、「完全」とは「必ずそうせねば罰せられる」という意であり、「不完全」とは「そうしたほうがよい、功績となる」という意である。そしてそれぞれの典型例として、一、自殺しないこと、二、自己の能力の開発・道徳感情の陶冶に努めること、三、偽りの約束をしないこと、四、不幸な他人に援助を借さないこと、が挙げられている。

この義務論をカントが、定言命法で基礎づけていること（特に、基本法式と呼ばれる「君の格率が同時に普遍的法則となることを、君がそれによって欲し得るところの格率に従つてのみ行為せよ」と、かれのヒューマニズムを示す命法たる「君自身の人格並びに他のすべての人格に例外なく存するところの人間性を常に同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ」とによって）、及び、この区分が『道徳形而

『上學』において、自己の完全性と他者の幸福という両義務に整理し直されていることについては、本稿の論及主題ではない。注目したいのは、啓蒙の完成者にして近代倫理学の確立者とも言われるカントの義務論のうちに、近代市民の對自己、對他者関係をめぐるエートスが集約的に反映されているのではないか、ということである。

近代市民は自律的人間たねばならない。「自律的」とは、自らの理性の指示に自己強制することである。理性は、格率が普遍的法則たりうるか、すなわち無矛盾であるか、をのみならず、それが普遍的法則として欲し得るかの吟味をも命ずる。そうであれば、對自己的には、人間性の減減と素質を放置する怠惰とを是とする格率が、また、對他者的には、虚偽と不正義、不幸への無関心を是とする格率が、排除されることになるのは当然であらう。もし個人主義というものを、他人の権利を侵害しない範囲で自己一身の幸福を積極的に配慮し、他人に厄介や迷惑をかけまいとする立場と解するなら、カントはそのような消極的個人主義者ではない。自己幸福ではなく、完全化を心懸ける立場と共に他者の不幸を無関心に見ておられない立場、すなわちその自然的安寧に愛を、また道徳的安寧には敬をもつて臨む人倫的立場もまた目指されているからである。カントは、自己の完全性と他者の幸福を義務と心得る共同主観的個人を考えているのである。かような個人の作りなす共同社会が、「目的の王国」にはかならないであらう。

ところでカントが義務論の次元で集約した近代市民のエートスは、歴史的に言えば、まずもって、ホッブズに始まり、アダム・スミスに至る英国の倫理思想史、とりわけその中で論争された利己説と利他説、及び主知主義と感情倫理学との対立的議論の推移のうちで、しだいに明確な形で定着するに至ったものであることは明らかである。そこでは一様に「人性論」という経験主義的基盤の上で論じられたのであるが。

その観点から言えば、ホッブズとマンデヴィル流の利己説とシャフツベリーとハチスン流の利他説との敵対関係が、ヒュームやスミス流の同感理論に基づく利己心・良心論によって緩和され、自利・他利双方を公平に配慮

する、いわば、成熟した個人の誕生をもって一応落着いたその後を承けて、カントはアプリアリズムの視点から、そうして成立した近代市民のエートスにつきまといていた経験主義的色彩を払拭したのだ、という解釈が可能となるであろう。もちろんスキズの良心概念が実践理性によって置換されたといった単純な関係ではなく、カントの内にはそれぞれの思想家の独自性が直接・間接に生かされていることは言うまでもないことであるが、

この解釈は、個々の思想家に即して、カントとの関係を論ずる形で実証されねばならないことは当然である。が、しかしながら、ここでは特にハチスンの道徳哲学に主題を限定してみることにしたい。全体的検討を行なう余裕がないという理由からのみではない。むしろ内容的にである。すなわち、なるほどヒュームやスキズとカントとの全般的水準の近さは指摘するまでもないのであるが、ある点に関しては、つまりカントに濃厚に付着している道徳性への要求の峻厳性という点においては、むしろハチスンの道徳善のとらえ方——そこには、後にみるように、敢えて自らの幸福を顧みずに、他者の幸福を配慮せよ、という潔癖とも言える徳性理解の一面がある——に近接した連続性があるのではないか、と考えるからである。ハチスンの道徳哲学の検討によってそれを確認することが本稿の主題である。

## 二 ハチスンにおける道徳善

ハチスンがその立論の根底に据えるのは、われわれの人性に備わる賞讃と非難の事実である。ある行為を観取するや否や、われわれはその行為者を賞讃したり、非難したりする。この評価は、一切の利害関係抜きであり、快の故でもない。また迅速に働く点で教育程度や知識・反省の所産でもない。時に、歴史上の人物や会ったことのない人物、敵対的人物にすら向けられる。その意味でハチスは、こうした価値評価能力を、われわれの人性

に生得的に具備する自然的な能力とみなすのである。

勿論こうしたハチソンの立論の出発点そのものに問題を指摘することは可能である。たとえば、行為者の立場に出立せず、批評家・観察家を分析対象の基礎としているのではないか<sup>(2)</sup>とか、賞讃・非難はあくまで対象依存的に働く受動的な性格をもつにすぎないのではないか<sup>(3)</sup>、とかである。これらは的を得たものではあるが、われわれ自身の道徳的善悪の評価に照らしてみても——たとえば、そうすることが自分に不利と知りつつ、立派だ、すぐれている、と直ちに賞讃する多くの行為があるであろう——ハチソンの主張そのものを誤りとするわけにはいかないであろう。要は、それを道徳哲学の構築上、どう位置づけるか、の違いであろう。その点では、カントもまたハチソンを踏襲している一面があると言える。かれは、われわれの道徳的判断の特異な性格——たとえば、ある行為を、たとえ事情はどうであつたにしろ、なすべきことではなかつたのだ、と糾弾して止まない——に着目し、そうである以上その前提としての道徳法則の存在は、否定しようもない実践理性の事実である、とするからである。しかもこの「事実」が、カントの道徳哲学で占めている枢要的位置は、今さら論及するまでもないであろう。

さて、それではいかなる行為を賞讃し、または非難するのであるか。賞讃するのは善として評価することであり、非難するのは悪としてであるが、その際、ハチソンは、善を自然善(natural good)と道徳善(moral good)とに分かつ。自然善とは、感覚的知覚に対して直接間接に快を与える客体であり、たとえば、飲食物・宏壮な家屋敷・健康・力強さ・富・権力などである。これらはまさに「よき物」であり、われわれは自然善を求める自然の傾向をもっている。ところでそれを誰のために求めるのであろうか。自己一身のためであるか、他者や公共のためであるか。まさに道徳善はそれによって規定される。われわれが賞讃し、愛するのは、自然善の単なる所有者でもなければ(この場合には、羨望とか憎しみとかが働きさえする)、その利己的な獲得行為でもない。まさ

に、他者のために、公共のためにそれを獲得し奉仕しようとする人物及びその行為にほかならない、とハチスンは力説するのである。<sup>(4)</sup>かくして、かれの、賞讃対象・愛対象としての道德善の規定は明らかである。まずもつてそれは、自然善の上位にある別格的価値である。次に、自然善にありがちな物的価値でなく、作用価値、人物価値である。そして最後に、利他的動機のため自然善を求める行為及びその行為者に付着する価値である。実質的には、この最後の利己性・利他性というファクターが決め手をなしているのである。その際一見して利他心に発する行為に似て非なるもの——たとえば、暴力や罰への恐れ、見返りや名誉・昇進への期待、野心達成の機会を見出そうとして、など——は当然に賞讃はされない。これらは結局は利己心的行為に還元されるものであり、美名に隠れて自己利益を図ろうとする点で、かえって非難の対象とすらなるであろう。利己心・利他心が善悪の基準となつていふことについては、近代市民社会出現への胎動期にあつた英国のこの時期の思想家達は、市民社会の本質傾向——各人が私人として自らの特殊目的をあらゆる方向にわたつて追求し、その実現のために他者を手段化しかねないという傾向——への予感から、公益と私益、個人と社会の關係調整を急務の課題とせざるを得なかつた、という時代状況を考える必要がある。利己心、利他心は、その場合キーワードとなつたのである。

ところでハチスンの行論は、以下において、かように道德善を評価する主体は何か、つまりわれわれのいかなる道德的感受能力が、賞讃し非難するのか、をめぐる議論と、その評価対象は何か、つまり行為者のいかなる質が道德善として評価されるのか、をめぐる議論とに分けて進められる。前者については、周知の「モラルセンズ」が、後者については「仁愛」が、その中心概念として主張される。この二概念については、すでに種々の文献で詳細に論じられていることでもあり、われわれはくり返さないことにする。ここでは次のような問題に、すなわち、先述のように、道德善とは他者のために自然善をもたらそうと図る利他的行為に付着する独特な質である、と規定した場合、では逆に徳性を欠くとされる利己的行為はハチスンにおいてどう位置づけられているのか、

という問題に論点を絞って検討することにする。というのは、たとえハチンスンの「モラルセンス」及び「仁愛」概念がどれ程精彩に富み、豊かであったとしても、利他主義者ハチンスンのユニークさを質的に規定するものは、そうした規定そのものではなく、むしろ、利己心と利他心の関係をめぐるかれの考え方のうちに存すると思われるからである。

かれの利己心についての言及は、かれが功利主義者を取り、道徳善の高さを算定するいくつかの演算式を提示する際に現われる。<sup>(5)</sup>この演算式は、簡単に言つて次のようである。① 公共善は、仁愛と能力の積である。 $M = B \times A$ 。(リットル M: Moments of public Good, B: Benevolence, A: Ability の意である。)② 私的善は、利己心と能力の積である。 $I = S \times A$ 。(リットル I: Interest produced by self-love, S: Self-love である。)③ 能力が等しく、環境が類似する場合、公共善は仁愛に比例する。 $M = B \times i$ ④ 仁愛が等しく、環境が類似する場合、公共善は能力に比例する。 $M = A \times i$ ⑤ 仁愛は、産みだされた公共善に比例し、能力に反比例する。 $B = \frac{M}{A}$

以上の①～⑤までは、特に際立ったことを主張しているわけではない。ごく当然のことのようである。あえて言えば、心術倫理と結果倫理の混淆が指摘される程度であるが、これについてはすぐ後でふれよう。しかし、われわれの主題上注目すべきことは、行為の結果についてふれた最後の⑥の公理において現われる。行為の自然的結果は種々様々であり、ある行為は、私的・公的共に有益であるが、他の行為はどちらにも有害である。またある行為は、私的には有益だが公的には有害であり、他の行為は逆に、私的には損失であるが公的には有益な結果を産む。このように述べた後でハチンスンは、「しかし、大部分の行為においては、利己心はしばしば仁愛と協働する、もう一つの力とみなさねばならない」と続けている。ここに、「大部分の」、「度を越さない」利己心は、公益促進上付加的動機 (additional Motives) となりうるとの理解が示されているのである。この理解そのものは、ハチンスンにあって、『起源』、『エッセイ』、『体系』を通じて不変である。いかなる利他主義者といえども利己心

が公益に奉仕すること自体は否定しえないであろう。実際、同じ環境、等しい仁愛、等しい能力を想定した場合、私利への期待で鼓舞されているほうが、自己利害・自己関心抜きに行為するほうよりも意気込みがちがうし、したがって成果も大なるものがあるにちがいないからである。だが、ハチスンのユニークさが発揮されるのは、それに続く後段である。そこには、次のようにある。もしも結果として産みだされた公共善が等しい場合には、その行為の道徳的高さは、その行為の動機にさかのぼって評価しなければならぬ。すなわち、純粋な仁愛に動機づけられ、自身にふりかかる困難と苦痛、不利と有害とを顧みずに行なったのであれば、その行為の徳性はその分増大するし、逆に、仁愛もあるが付加的動機としての利己心も働いている場合には、その分減じて評価しなければならぬ、と。すなわち、前者にあっては、失った私益を公益に加えて、 $B = \frac{M+I}{A}$ となるし、後者にあっては、獲得した私益を公益から差し引いて、 $B = \frac{M-I}{A}$ となる、とこうわけである。

この間の議論は『体系』でも繰り返され、「賞讃は、行為者が苦難・危険・困難・苦痛をおかして為した場合ほど大であり、行為者の現在のものもしくは、将来の快が大なるほど減する」と明確に述べられている。ここでは演算化へのトーンは若干弱められているが、趣旨は同じとみてよいであろう。

われわれは、右の議論から何を引き出すことができるだろうか。結果倫理と心術倫理の混淆というメタパシオンの誤りはそのひとつであろう。仁愛が行為の道徳性の基準であると強調する一方で（仁愛のみが徳を決定する、という点にも問題はあろうが）、さらにその行為の結果たる公共善の多寡でもなお測定しようとするのは、論理的に一貫性を欠くことは確かである。事実同時代人のバトラーは、① 将来的結果において現在の行為を正当化する場合、われわれの行為の結果が何であるかを特定することは至難である、② 行為の道徳的性格は、その結果から独立であり、かつあらねばならない、と指摘しつつ、動機主義を徹底しようとするのである。<sup>(7)</sup> その方向が、利己心の相対的擁護への方向であったことは推測に難くない。<sup>(8)</sup>

しかし、今一つわれわれは、その理論的不純性はともかくとして、公共善から私的善を差し引いて徳性を評価せよ、との異常とも言える主張に目を奪われる。これが異常であるのは、元来公共善は、私的善とそれ以外の他者善との総和であるにちがいないはずのものであるのに、ハチソンの理解では、あたかも公共善と、他者善とが等置されているかのようであるからである。つまり人類全体の幸福、自然善の総和から、ちょうど自己善を差し引いた残りを公共善と言っているようにみえるのである。

自己善に対するかような、論理矛盾を犯すほどのマイナス評価、これはハチソンの師シャフツベリーにもみられないものであり、独特のものである。そして何故そのような主張をあえてなしているかを説明するには、シャフツベリーへの批判者、マンデヴィルを念頭に置かなければ不可能であると思われるのである。そして次節はこれについてふれるであろう。

その前に、これまで述べたような道徳善をめぐる利己心の取り扱いが、『起源』以後に若干変わっていることに言及しておこう。

まず、『エッセイ』——これは人間感情の心理学の展開であり、外感とは別に四つの内感(①美的感覚 ②公共的感覚 ③道徳感覚 ④名譽と羞恥の感覚)が分析されている——において重視すべきは、諸々の情念と欲求を「冷静な」*calm or settled*と「激しい」*turbulent or violent*とに分かつ二分法である。<sup>(9)</sup>したがって、利己心は冷静なものと激しいものとに分かれる。仁愛も同様である。この中で最も徳性の高いのは冷静な仁愛であるが、それにも広狭があり、最大善は、直接に会面される他者のためを図るよりは、もっと抽象的な、一般的な共同体の善を顧慮する「普遍的にして冷静な仁愛」*universal calm Benevolence*に存するとされる。利己心については、野望・貪欲・肉欲・復讐等の激しい利己心は常に悪であるが、冷静なものについては必ずしもすべてが斥けられるとはされていない。ではその中の望ましいものは、道徳的に善と言えるのであろうか。必ずしも直ちに



そうとは限らないのである。それについては、先の五感のうち、道德感覚について詳しく論じた『モラルセンス例解』が参考になる。

ここでは、「賞讃」*approbation* と「選択」*election* との区別が強調されている。「賞讃」は、すでにふれたように、利害を超えて行為者に対して惹き起こされる道德感情だが、「選択」は、「ある行為を、その逆よりもなすようにと企図すること」である。<sup>(10)</sup> ハチスンは、選択への動因と賞讃への動因とが、相互に異なる質だとした上で、その説明をモラルセンスの立場からなそうとしているのである。

以上の二つのことから、すなわち、必ずしも非難されるわけではない「私的善の配慮」の余地もありうるとの指摘と、「賞讃」されるといふわけではないが、「選択」されるべき動因もありうるとの示唆、とから、われわれはハチスンの利己心を与える敵しい位置づけが若干緩和の方向に動いてきているとみてよいのではないだろうか。最後にそのことを『体系』において確認してみよう。

『体系』は、ハチスンの死後息子フランシスによって編集されたグラスゴー大学での講義録であり、三部よりなる二巻本の大著である。内容的には、狹義の倫理学にとどまらず、認識論・自然法論・経済学・政府論を含む社会哲学の体系となっており、かつまた、全体として神の善性と完全性を証明せんとする弁神論でもある。なぜなら、第一部において人類全体の幸福を増進する一般の諸手段として、モラルセンスや仁愛が論じられ、第Ⅱ部では、さらにその特殊な諸手段としての法や諸権利、分業と協業、<sup>(11)</sup> 家政、国政とが順次とりあげられるわけだが、これらは全体として「自然の著者」としての神の親切な意図に保護されてはじめてその首尾を全うするとみなされているからである。ハチスンが敬神的な道德的世界観を提出していることは明らかである。

さてわれわれにとって、利己心の評価の緩和を確認することが課題だが、これについては次の引用が手懸りを与える。「道德善は、原理的には社会的かつ親切な感情からなっている。しかし私的な、もしくは利己的な感

情も、体系の善にとつての自然的手段たりうる。ただし、それらが一定の範囲内であれば、であるが。体系の幸福は、諸個人の幸福から成り立っているのであるから、各人がその最善の状態が要求する程度において利己的感情をもっているということは必要である。<sup>(12)</sup>

前段は、強調された形であるが、既述のような附加的動機とする理解を逸脱したものではない。しかし、後段は、個人の幸福が全体の幸福の一部をなしていることが明確に把握され、私利への健全な配慮がむしろ不可欠とされている点で明らかに変化していると見うるであろう。右の引用の少し後には、「自然的感情にして、絶対に悪と称しうるものはない。程度の問題である。」とまで断言され、さらに、「利己的感情が過超であることは悪徳であることは明らかであるが、その反面、自然の意図に関して、あまりにその程度が低く、かつ欠如的である利己的感情もまた観察される。」<sup>(13)</sup>と、利己心擁護の弁が続くのである。

ハチスンにおいて限定された枠内ではあるが、利己心に発し自己一身の幸福増進を効果的に凶る行為とその資質にも徳性が認められるに至っているとみなせるだろう。このことは、かれの道徳的善悪の等級論で明白に確認される。かれは、善と悪とをそれぞれ以下の順でその程度が高くなっていくとみる。<sup>(14)</sup>

〈善の等級〉

- ① 仁愛や親切心とは区別されるが、特に我欲的とも言えない能力や性質（開放性、誠実、思慮など）
- ② 有徳感情と直接結びついている能力や性質（率直、不屈、名誉心など）
- ③ 親切心そのもの、激しいものと冷静なものとがあるが、冷静なほうが上位。（家族愛、社会奉仕心、国家への愛など）

④ モラルセンスに裏づけられた仁愛。これにも激しいものと冷静なものがあるが、「冷静にして安定した、万人に対する普遍的善意」が最高とされる。しかもこれこそが、敬虔の本質とも称えられている。<sup>(15)</sup>

〈悪の等級〉

① 尊敬すべき諸能力の欠如。非道德的とまでは言えぬが輕蔑対象とはなる。(無分別、怠慢、性急、無精、怠惰など)

② 故意ではなしに利己的すぎて公益への奉仕心に欠ける行為

③ 奴隸状態。死の拷問を避けるためやむなくやらざるをえない、公共にとって有害な行為

④ 怒り、悪意などの突然の情念

⑤ 我欲的情念、特に冷静なもの

⑥ 神への不敬虔

右の善悪の等級の中には、望ましいとして「選択」されるべき行為や性質が編入されていることは明らかである。加えて、善と悪との中間には、なお、徳としては賞讃されないが、さりとて悪徳として非難されない領域もまた設定されている。「私利への冷静な欲求」の中の多くはそれに該当する。

以上全体的にみると、ハチスンの道德善理解は、利己心の位置づけのズレに伴って微妙に変化してきたことが知られる。公益から私益を差し引いて能力で除したものが徳性の高さを決するといった演算式は姿を消している。利己心はそれなりに評価されるに至っているわけである。とは言うもののその評価はごく低いものであり、仁愛を徳の根幹とみる立場そのものに変更をきたしているわけではない。かれは、どうしても私利をマイナスイメージで受けとることから脱却していないと言えよう。道德的厳しさは、あくまでかれの真骨頂をなしている。シャ

フツベリーにはこの厳しさはつきまとうていない。それがどこに由来するものか、その源泉の一つを探るのが次節のテーマである。

### 三 シャフツベリーとマンデヴィル

シャフツベリーがホブズの孤立的闘争的な人性理解を斥け、同胞と結合しようとする社会感情を強調したこと、道徳的識別が教育や習慣によらない自然に備わる直覚感情であるとし、それをモラルセンスと名づけたこと、美的調和感を重視したこと、等々今さら喋々するまでもあるまい。かれは、カンバーランドを一步押し進め、利他説的な感情倫理を英国倫理学に導入した。その点でハチソンはかれの後継者、一層の体系化を試みた人物として位置づけられるわけであるが、しかし師たるシャフツベリーが道徳善を必ずしもハチソンと同様、厳しい利己心の排去の視点からとらえていたわけではない。かれの善悪の規定をみてみよう。

かれは人間の諸感情を、① 自然感情（他者愛、好意、同情などにみられる、公共善を図ろうとする愛他的社会感情）、② 自己感情（生命愛、肉体的欲望などのように、自利、自己保存に関係する感情）、③ 反自然感情（悪意、迷信、ねたみ、憎悪、怒り、などのように社会福祉にも、自己利益にも貢献しない社会離反的感情）の三つに分かつが、<sup>16)</sup> 悪徳的行為は、この三つの感情との関連で以下の三つのケースが考えられるとされている。<sup>17)</sup> 第一に、自然感情の欠如もしくは弱さから。すなわち、公徳心が欠けていたり劣弱である場合である。第二に、過度に強い自己感情から。すなわち、適正な基準を越えて烈しく自利を求める場合である。これは、それ自身がその目的とは裏腹に逆に自己破滅に導く、とされる。第三に反自然的感情の現存そのもの。これは強弱に関係なく、存在するだけで反自然的・反社会的な悪徳感情である。悪徳的行為は以上の三つのいずれかからでも生じうるが、

有徳的動機となると、次の三条件が同時に満たされていることが必要である。すなわち、① 自然感情が適度な強さで存在すること、② 自己感情が適度な弱さで存在すること、③ 反自然感情が現存しないこと、である。すなわちまとめれば、反自然的な感情が現存しないという前提の上に、自然感情と自己感情が適度な強さで程よく均衡を保っている感情状態が善しとされている。ここで、自然感情には弱さの限界が、自己感情には強さの限界が考えられていることは注目すべきである。シャフツベリーにとって、人間にはそもそも有機的生命としてその保存を図る利己心が自然に植えこまれている、という把握がある。それが、社会や自己にとって有害になり始める限界点を越えると悪徳に転ずるというわけである。見られるように、ここには、自利配慮が徳性を減ずるというハチスンの把握はない。自利配慮も適度であれば公共善に通じる、という調和的考え方が色濃い。すなわち、「私徳が、公益に奉仕する」という見方、これがシャフツベリーの利己心の位置づけ、と評定してよいであろう。ところで、これを逆手にとって、「私悪が公益に奉仕する」と、社会生活の一面をえぐるうとしたのがマンデヴィルである。

かれが『蜜蜂の寓話』で観察しようとした人間は決して、教養があり、お上品で敬虔な道徳家ではない。「私」がそれについて語ろうとする人間は、ユダヤ教徒でもキリスト教徒でもなく、自然の状態、真の神性の無知な状態における人間である<sup>(18)</sup>とかれは、明確に自然主義を表明する。すなわち、あるべき人間をひそかに前提として人性如何を問題とするのは誤りであり、「現にあるところの自然的人間」を分析対象とせよ、というのである。

この視点からみると、人間はまさしくホップズの自然的利己心のとりこである。己れ自身の快のみを配慮し、その快の結果が他にどう影響するかを考えないという自然的傾向をもっている。自分自身の善よりも他者の善を好むなどということはその人性のうちにはない。むしろ、狡猾さ、さもしい我欲、へつらいなど、通常悪徳と考えられる動機が、魅力的動機 *bewitching engine* をなしているのである。ただし、これらの悪徳的動機に発する行為

の結果となると別である。実は、「これらの助けによってわれわれは最も偉大な成功をなしとげたのである。」

マンデヴィルは、シャフツベリーにみられる立場、① 人性は利他的・仁愛的であること、② 公益を産む光源は、仁愛に発する利他的行為であること、を否定した。かれにとって、行為の動機は、私的で利己的な関心である。しかも社会の公共善は自己以外の善を配慮しない我欲的諸行為の結果なのである。愉悦や贅沢、浪費の追求が企業を活発化させ、ひいては社会一般の富、福祉水準を終局的には高めることになるのである。もしも社会が有徳な人々のみから成り立っているとしたら、消費は低下し生産も停滞し、産業化はとどこおるであろう、というわけである。

こうしてマンデヴィルは、道徳的弱点や罪悪まがいの邪心、我欲・浪費・嫉妬・野心・競争心などのマイナスの利己心を、それにもかかわらず国家隆盛・福祉増進の有効な手段となってきたものとして擁護するという、逆理を定立したのである。

社会とか国家とかのいわゆる体系が、個人から独立した客体であり、それ自身の仕組みで動いているという点から言えば確かにかれの主張には一面の正しさがあろう。しかし、事が結果としてそうであるとしても、だからといって行為の動機をそうした悪徳的衝動に求めるべきである、ということとは、そこからはでてこないはずである。

ハチソンは、亡師にかわりマンデヴィルへの反批判を試みようとした。それが『起源』における、「公的（仁愛的）徳が、公益に奉仕する」という主張だったのである。「事実」から「規範」を区別し、固守しようとしたわけである。その意味では確かにかれは、「倫理的人間」を再発見しようとした、と言えるであろう。ただし、その際、かくもマンデヴィルによって赤裸々に、むしろ極端にダーティな方向にひきつけて位置づけられた利己心理解から、全く自由であるというわけにはいかなかった。利己心即悪徳というイメージに基づき、その反動とし

て、仁愛の強烈な顕揚という他方の極へと立とうとしたのだと解されるのである。それが前節でふれた  $B = \frac{M-1}{A}$  という公理が提示された少なくとも一つの遠因をなしていると言えるであろう。

しかしそのかれもその後少しづつ軌道修正していったことは既述のとおりである。

スミスとなると、利己心理解をめぐるこの両者のブレはおさまり、一つの定着したエートスとして把握されるに至っている。利己心は、むきだしの背德的性格を矯正され、良心という是認原理を安全弁として機能する同感的利己心にまで成熟している。したがって、利己説―利他説という理論上の枠組みは克服され、他者を害しない限りでの自己配慮的な諸徳目（慎慮、用心、細心、節制、儉約、勤勉、分別、注意、恒常心、集中力など）が登場してくることになる。

これらが、冒頭に述べたカントの義務論に生かされていることは言うまでもないであろう。ただし、自利をあぐまで排し、他者に尽くすべしとするハチスンの道徳的要求の厳しさと、幸福を願慮せず、幸福を受けるに値する人間たるべく人格を完全化せよ、と命ずるカントの道徳的嚴肅主義とが、内的に深く結びついていることは否定できないであろう。そしてそのことは、スミスも『道德感情論』で、ハチスンの仁愛を「至高の徳性」supreme virtue と呼び、慎慮・用心等の先の自己配慮的な諸徳目を「比較的重要でない徳」と位置つけたとき、承知していたであろう。

### 註

文中にでてくるハチスンの著作の原題はそれぞれ以下のとおりである。

『起源』 *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725 (Collected Works, vol. 1)

『ハチスン』 *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, 1728 (Collected Works, vol. 2)

『例解』 *Essay, Treatise II. Illustrations on the Moral Sense, 1728* (*Collected Works, vol. 2*)

『体系』 *A System of Moral Philosophy, 1755* (*Collected Works, vol. 5, 6*)

(1) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, II. Abs.*

(2) Macintyre, A., *A short history of Ethics, 1966*, London, p. 163.

(3) 浜田義文『カント倫理学の成立』一九八一年、36～37ページ。

(4) 「4-a-f」に含まれる「価値」に注目し、価値倫理学を打ち出したシェーラーもまた、自己価値と他者価値を比較した場合、その価値の高さは同じでも、他者価値を実現する作用が、自己価値を実現する作用に比して、より高い価値をめぐって言いつらる。『倫理学』Ⅱ「B' 4' b' 自己価値と他者価値

(5) F. Hutchesson, *Collected Works, Georg Olms, 1971, vol. 1, p. 168-170.*

なか、Ⅱのなか②は第二版での挿入である。

(6) *Collected Works, vol. 5, p. 54.*

(7) Macintyre 前掲書 p. 164.

(8) これについては、島末広「F・ハチンスンの道徳感理論の展開について」(『倫理学年報』第三十集所載)でくわしく論じられている。これによると、ハチンスンの道徳善把握の変容は、バトラーに影響されたことのようにである。

(9) *Collected Works, vol. 2, Treatise I, sect. I, II.*

(10) *Collected Works, vol. 2, Treatise II, Preface* に相当する部分

(11) スミスを先取りするかのように、たとえば20人という数の労働の所産が、分業と協業による場合と、それぞれが全行程を担当する場合とでは、熟練と能率とから、はるかに開きがでることが説かれている。*Collected Works, vol. 5, p. 288.*

(12) *Collected Works, vol. 5, p. 149.* ただし、訳文は、中略を含む意識である。

(13) 同上 p. 150.

(14) 同上 p. 66-70.

(15) ここで述べられる最高の賞讃をうる仁愛は、徳目としては、ハチンスンにとって正義である。ただし、その場合、正義とは「全力を尽くして最も普遍的な幸福を増進せんと恒常的につとめること」であって、たとえば『人性論』でヒ



ームが述べるように、所有の区別と所持の安定を図るために、自利を動機として樹立されたコンヴェンションにもとづく人為的な徳などではない。市民社会を、自利的取り引きが優勢な社会とみるか、非利害的交際が優勢な社会とみるかの相違でもらう。

(16) Shaftesbury, *An Inquiry concerning Virtue, or Merit*, 1699, (ed.) D. D. Raphael, *British Moralists, 1650-1800*, I, p. 178, 1969, Oxford.

(17) Raphael 前掲書 p. 180, 186.

(18) 同上 p. 229. 以下の引用は p. 229-236.