The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ジョゼフ・バトラーの良心論
Author(s)	柘植, 尚則
Citation	メタフュシカ. 1996, 27, p. 33-48
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66587
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ジョゼフ・バトラーの良心論

柘植尚則

なぜ道徳的でなければならないのか――「道徳の理由」(Why be moral?) をめぐって、英語圏の倫理学では一九五〇～六〇年代に論争があり、それ以来この問いは現代倫理学の課題とされている。これまではもっぱら、倫理上の利己主義との関連で、合理性という観点から道徳の存在理由が問われてきた。だが、近年、哲学的道徳心理学の復権により、この立場からのアプローチが期待されている。

ところで、心理学的考察は、かつて近代イギリス道徳哲学において、道徳の研究に有効と考えられ好んで採用された方法である。そして、その主要概念の一つであった「良心」(conscience) は、道徳的行為者を意味するかそれに深く関わるものと見なされていた。その意味で、良心は「道徳の理由」の問題にとってきわめて重要な概念である。しかしながら、近代イギリス良心論は一八世紀で頂点に達し、一九世紀には次第に衰退している。そこで、現在の哲学的道徳心理学の可能性と方向を探るためには、近代イギリス良心論を全体的に反省することが必要であると思われる。

では、良心とは何であったのか――まず検討すべきであるのは、ジョゼフ・バトラー (Joseph Butler, 1692–1752) の良心論である。バトラーは、近代イギリス道徳哲学史上、良心とその「権威」を最も強調したことで知られ、感情論（ハチスン、アダム・スミス）、直覚主義（リード、プライス）、功利主義（シジウィク）などに影響を与えている。本稿では、バトラーの良心論の意義と問題を彼の人間本性論の考察を通じて明らかにしていきたい。

一　人間本性

バトラーの著作のうち道徳哲学に関するものは、『説教集』(*Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel*, 1726)、その第

二版（一七二九年）に付された「序言」、および『宗教の類比』（*The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*, 1736）の付論「徳の本性論」（Dissertation of the Nature of Virtue, 1736）である。[1]『説教集』の第一・第二・第三説教「人間本性について」と第一一・第一二説教「隣人への愛」は特に有名であり、いわゆる *Five Sermons* として序言と併せて独立に出版されることも多い。また、『説教集』、特に「徳の本性論」を付した *Three Sermons on Human Nature* は、一九世紀半ばにはケンブリッジ大学の正式な道徳哲学として受け入れられたという証言もある。[2]

さて、バトラー良心論の意義の一つは、人間本性における良心の位置を確定しようとしたことにある。そして、そのために彼が採った方法が人間本性に対する心理的分析であった。それにより、彼は「道徳心理学者」[3]として高く評価されている。

「序言」でバトラーは道徳哲学の方法論に言及している（S.P.12）。道徳という主題を扱うことのできる方法は二つある。第一の方法は事物の抽象的関係についての考察から始める。第二の方法は事実から、つまり、人間本性およびその諸部分や構造の研究からはじめ、人間本性に合致する生き方を探求する。例えば、悪徳とは前者によれば事物の本質に反することであり、後者では人間本性に対する違反ないし侵害ということになる。そこから両者はともに徳の実践への責務という同じ結論を導く。バトラーは両者が相反するものではなく、むしろ互いを強化すると考えている。

第一の方法は明らかにサミュエル・クラークらの合理論であり、バトラーはクラークから多くの影響を受けている。では、なぜバトラーは第二の方法、すなわち人間本性の心理的分析を採ったのであろうか。彼自身が示唆するところでは、第一の方法が直接的で形式的な証明であり、それゆえ反論や論争が少ないのに対し、第二の方法は個別的であり、公正な精神を持つ人々を満足させ、また人生での様々な関係や状況にも適用できるからである（S.P.12）。だが、後者は具体的にどのような仕方で人々を満足させるのであろうか。それはまさしく人間本性に対する彼の分析のうちに見いだされなければならない。

まず、バトラーは人間本性を時計との類比で説明している（S.P.14）。時計とは何かを知るためには、時計の部品を検討するだけでは十分でない。各部品の関係を調べてはじめて、時計、すなわち時間を示すという目的に適ったものという観念を持つのである。同様に、人間本性を全体として十分に理解するためには、その諸部分だけでなく部分間の関係も考察する必要がある。

欲求（appetites）、情念（passions）、情愛（affections）、そして反省の原理（principle of reflection）は、それらがたんに

我々の内的本性の幾つかの部分であると考えられるのであれば、この本性の体系（system）ないし構造（constitution）という観念を我々にまったく与えない。……我々が人間本性の体系ないし構造という観念を獲得するのは、衝動や情念の幾つかが内的な枠組のうちで互いに対して持つ関係について、とりわけ反省ないし良心の至上性について考察することからである。そして、その観念自体から、我々のこの本性つまり構造が徳に適していることが明らかとなる……（S.P.14）

バトラーによれば、人間本性は三つの階層からなる一つの体系である。すなわち、まず欲求・情念・情愛の層があり、その上位に「自愛」（self-love）「仁愛」（benevolence）という一般的原理が、そして階層の頂点に反省の原理つまり良心が位置する。体系としての人間本性には、徳すなわち「自然に従う」（following nature）という目的がある。したがって、諸部分はこの目的のもとで本来は調和し、それらの間には根本的な対立はない。これがバトラーの人間本性論の概要である。体系概念はクラークなどにも見られるが、体系を階層として捉えたこと、良心を階層の頂点に据えたこと、そして、自愛や仁愛に還元されない欲求・情念・情愛の存在を認めたことが、その重要な特徴と考えられる。以下、人間本性の諸部分とその諸関係に関する彼の分析を順次検討していくことにする。

まず、欲求・情念・情愛について。バトラーは欲求ないし情念が「それぞれの対象に向かう直接的で単純な傾向」（S.2.13）と述べるだけで、これらについて明確な定義は与えていない。ただ、彼の言葉遣いでは、飢えや性欲は欲求であり、名誉欲や憤慨は情念である。友情や同情、親子愛は情愛である。ここから、(1)欲求は身体的なものであり、情念・情愛は精神的なものである、(2)欲求・情念が直接的で単純であるのに対し、情愛はより間接的で複雑である、と考えることもできる。区別はともかく、欲求・情念・情愛が一括して扱われるのは、それらがいずれも個別的対象の獲得に向かうからであり、むしろこのことに注意しなければならない。

さて、バトラーは、「目的」（end）という観点から、人間本性における欲求・情念・情愛の役割について考察している。例えば、飢えは私的欲求であり、その対象は食物である。だが、飢えが人間本性に与えられたその目的は自己保存である。また、名誉欲という公的情念の対象は名誉そのものであるが、人間本性における名誉欲の目的は社会に対する人間の行動を規制することにある（S.1.7n）。同様に、他人からの尊敬への欲望、他人に対する軽蔑と尊敬、社会愛、成功した悪徳に対する憤りなども公的情念ないし欲求である。これらは他人に直接的な関心を持っており、他人に役立つような仕方で行動するように導く。たしかに、それらは私的情念ないし欲求であり、私的善に貢献

するとも考えられる。そうであっても、それらが社会に対するよい影響と公的善への傾向を持っていることには変わりはない（S.1.7）。要するに、欲求・情念・情愛は「公的善と私的善の両方を促進する傾向を持っており、他人と自分自身の両方に対して平等にかつ共通に関わるものと考えられるだろう」（S.1.7）。

また、『説教集』の第五・六説教では「同情」（compassion）が、第八説教では「憤慨」（resentment）がそれぞれ主題とされ、その「目的因」（final cause）について論じられている。同情の目的因は人間の不幸を防ぎ和らげることである（S.6.3）。同情は危害を抑制し（S.6.4）、また仁愛を支援する（S.6.6）。一方、憤慨には突然に生ずる怒りと熟慮の結果生ずる怒り（狭義の憤慨）があるが、前者の目的因は突然の暴力に対する自己防衛であり（S.8.5）、後者は「侵害、不正、虐待に抗する武器と考えられる」（S.8.7）。

人間本性における欲求・情念・情愛の役割およびその重要性についてのバトラーの考察は、じつは合理論に対する彼の不満をも含んでいる。

> 飢えや渇き、疲れからの要求がなくとも、理性は我々に、食物や睡眠の補充が自己の保存に必要な手段であると確信させるであろう。にもかかわらず、それらの要求がなければ、我々の生命は顧みられないだろう。したがって、情愛がなくとも、その同じ理性だけで、我々が仲間に負っている義務を実行させるのにより効果的であろうと思うことはばかげている。（S.5.10）

つまり、人間においては「理性だけでは……実際には徳への十分な動機ではない」（S.5.3）のである。バトラーが人間本性に対する心理的分析という第二の方法を採った理由の一つはこの点にあると思われる。

二　自愛と仁愛

それでは、これら欲求・情念・情愛と、自愛や仁愛はどう違うのであろうか。

まず、自愛とは「自分自身の幸福への一般的欲望（general desire）」であり、その対象は「自分自身の幸福、喜び、満足といった、いくらか内的なもの」である（S.11.5）。欲求・情念・情愛が個別的対象をそれ自体のために追求するのに対して、自愛はそれを「幸福や善の手段としてのみ追求する」（S.11.5）。そして、自愛は「合理的」（reasonable）で「冷静な」（cool）原理である（S.1.14）。

「誰もが自愛と個別的情念・欲求・情愛を区別している。に

もかかわらず、それらはしばしば混同される」(S.1.7n)。バトラーが批判しているのはホッブズである。いわゆる「利己心」(selfishness)には、冷静で落ち着いた(settled)ものと情熱的で(passionate)で感覚的な(sensual)ものとがあり、前者だけが自愛と呼ばれ、それにもとづく行為が「利益に関係する」(interested)と言われる。それに対して、後者は自分自身への愛ではなく、外的な事物に向かう運動であり、それゆえそれにもとづく行為は決して利益に関係しない(S.P.35)。

たしかに、欲求・情念・情愛が自愛と結合することがあり、それゆえある行為がどちらにどれだけもとづくかを決めるのは不可能である(S.P.36)。しかし、だからといって行為の動機をすべて自愛に帰するのは誤りである。そもそも、個々の対象に喜びを見いだすのは、自分を愛しているからではなく、その対象への欲求・情念・情愛を持っているからである。そして、幸福や利益という観念は欲求・情念・情愛がその対象を享受することにある。したがって、前者は後者を必然的に前提しているのである(S.P.37)。バトラーによる両者の区別は、心理的利己主義への有力な批判として、今日でもなお道徳哲学に対する彼の貢献の一つに挙げられている。[4]

では、自愛と欲求・情念・情愛はどのような関係にあるのか。バトラーはそれを次のように説明している(S.2.10-11)。身の破滅の危険を知りながら最も強い欲望を満たそうとする行為は、人間本性に「不釣り合い」(disproportionate)であり、「不自然」(unnatural)であるが、反対に、その欲望の満足がもたらす破滅と不幸を知ってそれを否定することは決して不自然ではない。それゆえ、ある行為が自然であるかどうかはその行為の動機の強さによるのではない。

情念と合理的で冷静な自愛というこれら二つの原理の間には、これまでに述べられた以外の何らかの差異か区別がなければならない。この差異は力か程度における差異でない。私はそれを本性と種類における(in nature and in kind)差異と呼ぶ。先ほどの例では、情念が自愛に勝れば(prevail)、結果として生ずる行為は不自然であるが、自愛が情念に勝ればその行為は自然である。したがって、自愛が人間本性において情念に優越(superior)する原理であることは明らかである。後者は人間本性に違反することなく否定されるであろうが、前者ではそれはありえない。(S.2.11)

つまり、自愛は本性と種類において情念に優越するのであり、「現世の利益に限られるとはいえ、二つのうちで自愛は情念よりもはるかによき指針(guide)である」(S.P.41)。ただし、利益が合理的で冷静な自愛だけでは十分には与えられず、だからこそ情念が人間本性のうちに存することも忘れられては

ならない。自愛はただ利益を獲得し確保するように向かわせるだけである（S.11.9）。

さて、次に仁愛であるが、バトラーの仁愛概念は自愛に比べて曖昧である。

まず、バトラーは仁愛を自愛と対照させて次のように述べる（S.1.6-7）。仁愛の社会に対する関係は自愛の個人に対する関係に等しい。つまり、自愛が個人の安全と善に向かうのに対して、仁愛は社会の安全と善に向かう。そして、自愛と同様、仁愛は情念や欲求と区別される。明らかに、仁愛は自愛と同じ一般的原理と考えられている。

ところが、彼はそこで仁愛の例として個別的情愛を挙げている。

人類に友情に対する傾向があるとすれば、同情といったものがあるとすれば……親や子の情愛といったものがあるとすれば、人間本性に何らかの情愛があるとすれば（その対象と目的は他人の善であるが）、これはそれ自体で仁愛、すなわち他人への愛である。（S.1.6）

ここでは、仁愛は情愛と区別されておらず、むしろ、いわばその抽象概念と見なされている。さらに、バトラーはしばしば仁愛を個別的情愛の一つとして扱っている（S.11.9）。

自愛と欲求・情念・情愛を厳密に区別したバトラーが、仁愛と情愛の区別についてはあまり慎重でなかったことはきわめて残念であるが、その理由の一つは自愛以外の原理の存在を示そうとしたこと、今一つは仁愛概念を聖書の「隣人愛」（love of our neighbour）に見いだそうとしたことにあると思われる（S.12.2）。

これ［隣人愛］は、有徳な原理として考えられる場合には、他人の善を促進しようと努力しているという意識によって満足させられる。だが、自然的情愛として考えられる場合には、その満足はこの努力を実際に達成することのうちにある。（S.11.16）［強調はバトラー、括弧内は引用者］

隣人愛は非常に広範な概念である。自然的情愛としての仁愛（隣人愛）は、例えば友情や同情、親子愛である。他方、有徳な原理としての仁愛（隣人愛）は「理性的動物の一つの原理」であり、決して盲目的な性向ではない（S.12.27）。少なくとも、バトラーは仁愛をたんなる個別的情愛とは考えていない。だが、仁愛と欲求・情念との関係についての考察は見られない。

それに対して、自愛との関係は詳細に述べられている。バトラーによれば、自愛と仁愛は「対立させられる（opposed）べきではなく、ただ区別される（distinguished）べきである」（S.

P.39)。両者の間には「何ら特別な拮抗（rivalship）や競合（competition）はない」（S.11.19)。

……仁愛と自愛は異なる、つまり、前者は公的善に、後者は私的善にきわめて直接に向かう。とはいえ、我々にとって最大の満足は我々が仁愛を適度に持つことに依存するのであり、そして、自愛は我々が社会に対して正しく行動することへの一つの主要な保証である。両者はそれほど完全に一致している（coincident)……(S.1.6)

仁愛と自愛は一致するというのがバトラーの考えであり、それは彼の人間本性論の重要な特徴である。第一に、自愛は行為を社会に適するように自ら規制する。過度の自愛は自らの利益を失う、それゆえ「自愛からでさえ我々は自分自身に対するすべての法外な関心や顧慮に勝るよう努力する」(S.11.9)。第二に、利他的行為は行為者に対して自己満足を与える。「慈善の実行、隣人愛、自分に関係のあるすべての人々の幸福を促進しようとする努力のうちに満足を見いだす」(S.11.14) ことは、多くの人が経験している。

ただし、自愛に対する関係は、自然的情愛としての仁愛と有徳な原理としての仁愛とでは異なっている。まず、前者に関連してバトラーは、自愛と仁愛が対立すると一般に見られている理由について考察している（S.11.19)。両者の間に対立があると考える誤りは、「所有」(property) の概念から生じている。つまり、所有と幸福が同じであるとすれば、他人の所有物が増えれば自分の所有物が減るのと同様に、他人の幸福を促進すれば自分の幸福を減らすことになるのである。しかしながら、幸福とは内的な喜びであって、外的な事物の所有ではない。

あらゆる個別的情愛、なかでも仁愛は、私的な喜びの手段となることで、自愛の役に立つ（subservient)。ある点で仁愛は、普通の個別的情愛の他のどれよりも、私的利益すなわち喜びや満足に貢献する、というのも仁愛はある程度それ自体において満足を生じさせるからである。(S.11.19)

したがって、自然的情愛としての仁愛と自愛の間には原理的な対立はない。だが、前者は後者の手段と見なされており、それらは同格に扱われているのでは決してない。

次に、有徳な原理としての仁愛についてはどうか。バトラーは、それが自愛と対立することもあると認めている。その場合、仁愛は「あらゆる干渉や競合において仲間の利益を配慮する胸中の代言者であり……干渉を減らし、他人の善を排除するような強い私的利益という考えを人々が持つのを妨げる」

(S.12.7)。明らかに、有徳な原理としての仁愛は自愛と対等あるいはそれ以上のものと考えられている。バトラーはこの仁愛を「徳の総和」とも呼んでいるが、彼はその根拠を仁愛が理性的動物の一つの原理であること、つまり、理性によって導かれることに見いだしている。「というのも、理性と反省が道徳的行為者という概念に至るからである」(S.12.27)。

三　良心

反省の原理、すなわち良心とはまず、「自己の心情・気質・行為を是認ないし否認する能力」(S.1.8) である。

すべての人間のうちに反省あるいは良心というより優れた原理がある。それは、外的な諸行為だけでなく心の内的な諸原理を識別する。それは自分自身と諸原理を判断する、つまり、ある行為がそれ自体で正しい、正義である、善であると、また他の行為がそれ自体で悪である、間違っている、不正であると決定的に宣告する。それは、相談も助言を受けずに厳然と努力し、行為者である自分を是認ないし否認する……人間が道徳的行為者であり、自分自身に対して法であるのは、人間に自然に備わるこの良心という能力によるのである。だが、この能力が他の諸原理と同様にある影響を持った心の原理の一つであるとたんに考えられてはならない。それは本性と種類において他のすべての諸原理に優越し、優越するという自らの権威を持つ原理として考えられるべきである。(S.2.8)

良心は、行為やその動機、行為者の性格について、その善悪、正邪、正義と不正を判断する。その判断は行為の結果として生ずる利益や幸福には関わらず、それらに独立して下される (S.12.31)。そして、良心は自らの権威によって下位の諸原理を「指導し (direct) 統制する (regulate)」(S.2.15)。しかも、他の諸原理とは対照的に、自らが行為や生活の指針であると自認している (D.1n)。

良心の権威とはたんなる「力」(power) ではなく、市民政府が持つ正当性のようなものであり、「権利」(right) である (S.2.14)。現実には下位の諸原理が強さで勝ることがあるとしても、本来の統治者としてそれらを指導し統制するという良心の自然的権利と任務は何ら変わりない (S.2.15)。その意味でこの権威は「自然的至上性」(natural suprenacy) と言われる。したがって、道徳的行為者としての人間は良心の権威に服さなければならない、つまり、良心に合致することは道徳的行為者の努めである (S.P.25)。そうすることで人間は自分自身に対して法となる。というのも、良心は人間本性の本来の統治者だからである。そして、徳とは自然に従うことである (S.P.25) から、

良心に合致することは徳を実践することに他ならない。

バトラーはシャフツベリが良心の権威を考慮しなかったと批判し(S.P.26)、良心とその権威から道徳的行為者や道徳的責務の観念を導いている。これも近代イギリスにおける彼の良心論の重要な意義である。

だが、それはもっぱら良心の働きについての説明であり、道徳的認識論、つまり道徳的能力（良心）の本性や起源についての考察ではない。『説教集』では良心は反省や判断と言い換えられるだけで、「道徳的善悪の自然的感覚」(natural sense of moral good and evil) (S.2.1) という表現が見られる程度である。また、良心と理性が一括して使用されることもあり、その区別は曖昧である。[5] もっとも、『説教集』に収められている説教が行なわれた時期には、道徳的能力の起源をめぐる論争、すなわち、それは理性かそれとも感覚ないし感情なのかという論争はまだ始まっていない。[6] だが、「徳の本性論」の執筆時にはバトラーはその論争を既に知っており、道徳的能力の起源について次のように言及している。

> 良心、道徳的理性 (moral reason)、道徳感覚 (moral sense)、あるいは神的理性 (divine reason) と呼ばれるのであれ、知性の感情 (sentiment of the understanding)、あるいは心の知覚 (perception of the heart) と考えられるのであれ、また（それが真実であると思われるが）その両方を含むと考えられるのであれ、ともかくそうした道徳的能力が想定されたうえで、世界の大半の共通の言語と共通の行動が形成されていることは明らかである。(D.1)

ここでも、バトラーは良心の本性ないし起源について自己の立場を明確にしていない。むしろ、彼はそうした論争にはあまり意義を認めていなかったように思われる。良心とその権威が示されていれば、それが何に由来しようと問題ではなかったのであろう。

バトラー自身は良心の権威を繰り返し強調している。彼はその主要な根拠として、(1)それが明白であること (S.2.14)、(2)「この自然的至上性は……反省あるいは良心という観念の一部」(S.2.12) であること、(3)「良心あるいは反省は、人間の本性のうちに共にある残りのすべとのものと比べて、明らかにそれらすべてに対する権威の印を帯びている」(S.2.13) こと、(4)「この自然的至上性のようなものがまったくないとすれば、強さという区別以外に、ある内的原理と別の内的原理の間でなされる区別がなくなる」(S.2.16) こと、(5)「良心がそれ自身の権威を持つのは、それが我々の本性の指針だから」(S.3.5) ということ、を挙げている。[7] だが、これらはすべて、結局のところ、人間本性における良心と他の諸原理との関係に関わっている。そ

して、既に引用した通り、体系としての人間本性という考えは特に良心の至上性についての考察から引き出されると、バトラーは明言している(S.P.14)。そこで、良心と他の諸原理の関係について検討しなければならない。

まず、良心と欲求・情念・情愛について。残念ながら、両者の関係に関する具体的な説明はほとんどない。わずかに、バトラーは子供に対する親の情愛の場合を取り上げている(S.1.8)。この情愛から親は子供の世話や教育をする。だが、それが親の務めであるとか、親にふさわしいものは何であるかとか、それが正しいあるいは推賞されるといった反省が情愛に加えられると、それは単なる情愛よりもはるかに安定した原理になる。この例では、良心の情愛に対する指導性が認められる。

子供に対する親の情愛は自然的情愛の一つであった。次に問題になるのは、有徳な原理としての仁愛である。先にも見たように、それは理性と良心に指導された仁愛であり、その意味で徳の総和、つまり「そのうちにすべての徳を含む」(S.12.27)ものと考えられている。それゆえ、両者はつねに一致し、対立することはない。しかしながら、「徳の本性論」では、バトラーは『説教集』での見解を改めて、仁愛が徳のすべてではないと説いている(D.8)。そうすると、良心と有徳な原理としての仁愛との間には完全な一致はないことになる。では、仮に両者が対立する場合には、我々はどちらに従うべきだろうか。手掛かりとなるのは、バトラーが「徳の本性論」でおそらくはシャフツベリやハチスンを批判している箇所である。

誠実と正義の範囲内で、我々の仲間の安楽や便宜に、快活や気晴らしにさえ貢献しようと努力することは、我々の務めであり義務である。しかしながら、この努力が個々の事例において全体としての幸福の超過を生み出すかどうかは、きわめて不確実である。というのも、非常に多くの遠く離れた物事が考慮に入れられなければならないからである。(D.10)

仁愛がめざす全体としての幸福が不確実であるのに対して、良心が是認ないし否認するものはたいてい疑いえない(cf.D.1)。したがって、良心に従うべきである、とバトラーは言うであろう。確実性という点で良心は仁愛よりも優れていると彼は考えている。

最後に、バトラーにとって最も重要なのは良心と自愛の関係である。

まず、対立について。彼は、シャフツベリが良心の権威を考慮しなかったために徳を利益や幸福と見なしたと批判するが、それに関連して次のような例を提示している(S.P.26)。悪徳が私的利益を生むとすれば、(シャフツベリによれば徳とは利益のことであるから)人間には悪徳への責務がある。一方で、良心

に権威が認められるとすれば、徳への責務がある。両者は対立するが、利益の方の責務は実際には残らない。「反省の原理の自然的権威」の方の責務は「最も根源的で本質的な、最も確実でよく知られた責務である」のに対して、利害の方の責務はせいぜい「蓋然的」である。というのも、現世で悪徳が私的利益を生む状況を確かめることができないからである。それゆえ「確実な責務が不確実な責務に取って代わり、それを駆逐するだろう」。これは例としては公平を欠いたものであるが（シャフツベリにとって悪徳とは不幸のことであるから、悪徳への義務など認めなかっただろう）、良心が自愛よりも優位に立つのは確実性においてであると、ここでも考えられている。

次に、一致について。バトラーは両者の対立よりも一致を強調している。喜びは、ある意味では生活上の普通の喜びすべてが、良心が命ずる仲間に対する顧慮に依存する（S.3.7）。普通の生活では義務と利益との間にはめったに不一致はなく、自愛は概して徳と完全に一致する（S.3.8）。

合理的自愛と良心は、人間の本性における主要で優越した原理である。というのも、他のあらゆる原理が破棄されても行為はこの本性に適合するかもしれないが、この二つの原理のいずれかが破棄されるならば、行為はこの本性に適合しなくなるからである。良心と自愛は、もし我々が真の幸福を理解するならば、つねに同じ方向に我々を導く。義務と利益は完全に一致する。（S.3.9）

言い換えれば、義務と利益、良心と自愛が対立することがあるとすれば、それは我々が真の幸福を理解していないということである。何が幸福であるかを理解するのは合理的自愛であるから、（バトラーの立場では）両者の対立の責任は自愛にある。だが、このことは良心が自愛に優越する理由にはならない。それどころか、自愛は良心と同格に扱われているようにも見える。そして、仁愛は自然的情愛と見なされているか、良心に併合されていると思われる。[8] これがバトラーの真意だとすれば、明らかに彼自身の人間本性論に矛盾することになる。いずれにせよ、ここでは自愛と良心の一致が強調されるだけで、[9] 良心の至上性の根拠は何も見いだされない。

さらに、自愛と徳についてバトラーは次のように述べている。

幸福と不幸の観念は、あらゆる観念のうちで我々に最も近く最も重要である……徳あるいは道徳的公正は、本当はまさに、正しい善いものへの情愛や追求それ自体のうちにある。しかし、我々が落ち着いて座る時に（when we sit down in a cool hour）、個々の追求が我々の幸福のためになる、あるいは少なくともそれに反しないと確信するまでは、こうした追求を、

あるいは他のいかなる追求を自分自身に対して正当化（justify）することができないことは、認められなければならない。（S.11.20）

道徳的行為が自愛による正当化を必要とするという言明（いわゆる‘cool hour passage’）は何を意味するのであろうか。また、ここから良心に対する自愛の優位を導くことができるだろうか。この言明はこれまで多くの誤解を招いてきた。[10] だが、それはバトラーの人間本性論全体から理解されなければならない。とりわけ参考にすべきであるのは、人間本性における欲求・情念・情愛の役割である。バトラーによれば、これらが必要とされるのは、理性だけでは人間を行為へ向かわせるのに十分ではないからである。同様にして、人間が道徳的に行為するためには、良心の命令や有徳なものへの情愛（追求）だけでは不十分であり、自愛が必要とされるのである。だからといって、自愛が良心に優越するということにはならない。それは欲求・情念・情愛が理性が自愛に優越しないのと同じである。先の言明はこのように解すべきであろう。バトラーはここでも人間本性の事実について述べているのであり、[11] それは彼の人間本性論に矛盾するものではない。

四　問題

以上が、良心と他の諸原理の関係に関するバトラーの説明である。良心は「本性と種類において他のすべての諸原理に優越する」と言われながら、その具体例はほとんど示されていない。良心の優位の理由として述べられたのは指導性と確実性であるが、確実性は良心の「権威」の根拠とは考えられていない。バトラーは良心が下位の原理を「指導し統制する」ことのうちにその権威を見いだしていた。だが、指導性は合理的自愛にも認められている。それゆえ、良心の至上性を明らかにするためには、良心の自愛に対する指導・統制が例証される必要があるが、残念なことに、それはまったく言及されていない。それどころか、両者の一致および道徳における合理的自愛の必要性が強調されることで、良心の至上性がかえって危うくなっている。

じつは、良心が「本性と種類」において他の諸原理に優越するという考えは、合理的自愛と情念の対立から導かれていたのである。「良心について特に考察しなくとも、ある内的原理の別の内的原理に対する自然的優越性という明確な概念を持つだろう」（S.2.12）。前述の通り、合理的自愛が本性と種類において情念に優越すると考えられたのは、前者が後者に勝る場合に結果として生ずる行為が自然であり、反対に後者が前者に勝る場

合には行為が不自然であると判断されるからであった。

問題は、何が行為を「自然である」と判断するか、である。バトラーによれば、ある行為が自然であるのは、それが人間本性に「適合している」(suitable) あるいは「対応している」(correspondent) 場合である (S.3.4)。これは合理的直覚主義者、とりわけクラークから影響を受けたものと思われる。[12] では、バトラーにとってこの能力は良心であろうか。彼の定義では、良心は行為やその動機、あるいはその善悪、正邪、正義と不正を判断する。したがって、その能力は厳密な意味での良心ではありえない。[13] 彼はそれを理性と見なしていたようである。だが、行為の適合性（自然性）の認識能力としての理性は、それが直覚的能力であれ思弁的能力であれ、バトラーの言う道徳哲学の第一の方法、すなわち合理的方法に属するものである。したがって、優越性（権威）をその理性から説明することは、第一の方法による説明であって、第二の方法、すなわち人間本性の心理的分析による説明ではない。このことは『説教集』における第二の方法の不徹底を示しており、致命的である。あるいは、両者の方法が実際には区別できないことを示しているのかもしれない。

それを別にしても、第二の方法による説明は成功しているとは言い難い。これまでの検討から明らかなように、主要な問題として、(1)良心と合理的自愛の一致の内容や理由について具体的な説明がないこと、(2)'cool hour passage' をはじめ、多くの言明が誤解を招いていること、そして、(3)良心による自愛の指導・統制を例証していないこと、が挙げられる。このうち(1)と(2)がもっぱら指摘されてきたが、良心の権威という観点からすれば、むしろ(3)がより重要な問題であると思われる。

第二の方法を徹底させることで、バトラーは良心について違った説明をすることもできた。彼は『説教集』が出版される以前に、「正しい動機に影響される傾向」と「正しい動機を識別する能力」が区別されること、そして、前者が人を道徳的行為者にするのに必要である、つまり有徳な行為の必要条件であることに注目している。[14] そこで、前者を検討し、人が道徳的になる心理的過程を明らかにすることで、良心の権威を導くこともできたはずである。しかし、実際には『説教集』でそれは展開されておらず、それに似た説明が同情と憤慨に関連してわずかに認められるにすぎない (S.6.12, S.8.6)。その理由を見つけることはできないが、あえて推察すれば、バトラーにとって良心は自明なものであったから、彼はそのことに意味を認めていなかったのかもしれない。

だが、『説教集』には、さらにもう一つの説明がある。バトラーによれば、良心は「より高次でより効力のある判決を先取りし……後者は来世において自らを支持する……」(S.2.8)。それは「我々の本性の創造者によって我々に賦与された指針であ

る」(S.3.5)。つまり、バトラーとって良心とは「神の意志を現わす」[15]ものであり、その権威（至上性）は最終的には神の権威に依拠していたのである。さらに、徳と自愛、義務と利益の一致に関して、彼は次のように述べている。徳と自愛の一致に対してどのような例外があるとしても、「事物の最終的な配置ではすべてのものが正しく置かれる」(S.3.8)。

義務と利益は完全に一致する。現世ではおおよそ一致するが、将来や全体を考えに入れるならばまったく、あらゆる例において一致する。このことは、事物の真正で完全な統治という概念のうちに含まれている。(S.3.9)

「配置」や「統治」が意味しているのは、神の支配である。このように、良心の権威、良心と自愛の一致は、もはやその内容や理由が具体的に示されることもなく、自明のものと見なされる。こうした神学的説明を導入したことも、『説教集』における第二の方法の不徹底を示している。しかしながら、第二の方法そのものが「体系」（配置）や「目的」といった神学的概念を前提にしており、それらを排除すれば第二の方法は成立しえない。バトラーの良心論は彼の神学に支えられたものであり、それと不可分なものであった。[16]

最後に、バトラー良心論の背景と影響について述べておきたい。

「序言」にはこう記されている。「反省あるいは良心という原理の自然的権威をそれほど主張する実際上の理由は、それが多くの人々（彼らは悪い方の種類の人間では決してないが）によってほとんど見過ごされているように思われることである」(S.P.25)。『説教集』では良心の権威が強調され、その一〇年後の「徳の本性論」では良心（道徳的能力）の存在証明が試みられる。そこから窺い知ることができるのは、良心に対する無関心や不信という時代状況である。また、『説教集』で良心と自愛の一致、道徳における合理的自愛の必要性が説かれたことから見いだされるのは、利己主義という時代精神である。

ところで、近代、特に一八世紀のイギリス道徳哲学において良心論が重視された理由として、自律的な道徳的行為者の確立という思想的課題がしばしば指摘される。だが、バトラーがそれを意識していたかどうかは明らかではない。『説教集』の目的はあくまで、人々に良心とその権威を自覚させ、実際にそれに従わせることにあった。彼は道徳的行為者の観念を導いたが、それは神に支えられたものであり、自律的な存在ではなかった。

また、バトラー良心論の楽観的性格もよく主張される。たしかに、自愛に関する彼の見解は楽観的であると言わざるをえない。しかし、それが述べられたのは良心とその権威に対する人々の自覚と服従という目的のためであり、バトラーは利己主義を

容認したのでは決してなく、むしろそれに抵抗したのである。

バトラーが自愛を重視したことは、近代イギリス良心論に影響を与えた。彼の良心論が問題提起となって、スミス、リード、シジウィクといった後代の道徳哲学者は、良心と自愛の関係を主要な問題にしている。より重要な影響は、バトラーの採った第二の方法である。彼が人間本性に対して行なった心理的分析は、さらに良心そのものにも向けられるはずである。それは良心概念の変更や解体、その権威の相対化への可能性を孕むものである。この課題が後に感情論に引き受けられることになる。

注

(1) バトラーは『説教集』第二版で改訂もしており、今日まで定本になっているのはこの第二版である。バトラーの著作からの引用は以下のように示す。(S.1.1):『説教集』第一説教第一節、(S.P.1):第二版「序言」第一節、(D.1):「徳の本性論」第一節。節番号は J.H. Bernard 版バトラー全集 (London: Macmillan, 1900) のものであり、W.R. Matthews ed., *Fifteen Sermons*, London: Bell, 1949 などにも使用されている。なお、W.E. Gladstone 版 (Oxford: Clarendon Press, 1896) は、編者が節を独自に変更している。

なお、バトラーの生涯と著作については、板橋重夫『イギリス道徳感覚学派　成立史序説』、北樹出版、一九八六年、一三二～一三九頁参照。

(2) Basil Willey, *The Eighteenth Century Background*, 1940; London & New York: Ark Paperbacks, 1986, pp.84-85.

(3) C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London: Routledge & Kegan Paul, 1930, p.55.

(4) Cf. William Frankena, *Ethics*, 2nd ed., New Jersey: Prentice-Hall, 1973, pp.21-22.

(5) バトラーは理性を広く捉えている。例えば、有徳な原理を導く「理性と反省」が「行為の直接的傾向だけでなく遠い先の結果」を判断する (S.12.27) と言う時には、彼は理性が実践的推論能力を含むと考えている。

(6) Cf. D.D.Raphael, "Bishop Butler's View of Conscience," *Philosophy* 24 (1949), p.219.

(7) Cf. P.F. Brownsey, "Butler's Argument for the Natural Authority of Conscience," *British Journal for the History of Philosophy*, Vol.3/No.1 (1995), pp.57-68.

(8) Cf. H.Sidgwick, *Outlines of the History of Ethics*, 5th ed., London: Macmillan, 1902; reprint, Indianapolis: Hackett, 1988, pp.195-196.

(9) マクファースンのように、行為において良心と冷静な自愛が一致するがゆえに、両者を「反省という同じ能力のたんに異なる側面」と考えることはできない。行為の動機は一つとは限らないし、バトラーにとって良心と自愛は「本性と種類」において異なる。T.H. McPherson, "The Development of Bishop Butler's Ethics, Part I," *Philosophy* 23 (1948), pp.327-329. また、両者の一致に依拠して、利己主義者が良心を顧慮せずに自愛だけにもとづいて道徳的行為をすることもありうるが、このことをバトラーが承知していたかどうかは確定できない。

(10) 'cool hour passage' に対する諸々の見解については、横山兼作「シジウィクの自愛とJ・バトラー」、行安茂編『H・シジウィク研究』、以文社、一九九二年、一四七～一四八頁参照。

(11) マクファースンはこの言明の意味を「ある行為が正しいかどうかについてのテストは、それが行為者にとっての幸福を生みだすかどうかである」と誤解している。バトラーの考えでは、行為の正しさは、その行為の幸福への傾向に関わりなく、良心によって判断される。T.H.

McPherson, op.cit., p.327.

また、プリチャードは次のように述べている――ある行為をなすのが義務であることをすでに知っている時に、その行為を「非道徳的な意味で」すべきであることをなお知る必要があるのは（バトラーに従って）「なぜか」と問えば、その答えは「そうでなければ我々はその行為をしないからである」ということしかありえない――。先の言明だけを問題にするのであれば、こうした解釈も可能であろう。だが、バトラーはそこで人間本性の事実を語っているのであって、道徳の理由について論じているのではないし、それが（プリチャードの考えるように）「自分自身にとっての善」であると言っているのでもない。H. A. Prichard, *Moral Obligation & Duty and Interest*, Oxford: Oxford University Press, 1968, p.221.

(12) 「合理的直覚主義」、およびバトラーの道徳的認識論の歴史的連関については、塚崎智「道徳論の思想史的連関」、斎藤・田中・杖下編『イギリス思想研究叢書6　デイヴィット・ヒューム研究』、御茶の水書房、一九八七年、七三～九二頁参照。

(13) ラフィルは、バトラーが理性と良心という二つの道徳的能力の存在を主張している、あるいは、彼の良心は道徳感覚（是認・否認の感情）と理性的判断の両方を含む、と解釈している。前者はバトラーが道徳哲学に二つの方法を認めたことからも理解できる。したがって、これは彼の道徳哲学に固有の問題であろう。だが、後者の解釈は、ラフィルが示すように『宗教の類比』や「徳の本性論」では妥当するとしても、『説教集』では、良心に対するバトラーの定義から考えれば、認められない。D.D. Raphael, op.cit., pp.226-233.

(14) "Letter to Dr.Clarke and Reply," (Oct.the 6th, 1717), *The Works of Joseph Butler*, ed.by W.E.Gladstone, 2vols, Oxford: Clarendon, 1896; reprint, Bristol: Thoemmes, 1995, vol.2, pp.425-427. Cf. A.R.White, "Conscience and Self-love in Butler's Sermons," *Philosophy* 27 (1952), p.333.

(15) Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols., London, 1902; reprint, Bristol: Thoemmes, 1991, vol.2, p.51.

(16) バトラー良心論の弁神論的性格も指摘されている。佐々木純枝『モラル・フィロソフィの系譜学』、勁草書房、一九九三年、二〇五頁。

（つげひさのり　日本学術振興会特別研究員）

付記

本論文は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。