



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くる。これまでもっぱら、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れていた。その意味で、良心は「道徳の理由」の問題にとつ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「權威」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 (シジウイク) などに影響を与えていた。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

1版（1719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 Con-*

sitation and Course of Nature, 1736) に付論「徳の本性論」(Dis-

sertation 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」」⁽²⁾ 第一・第二・第三「説教「隣人への愛」」は特に有名であり、こねゆる *Five Sermons* として序言と併せて独立に出版される」とある。あた、「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德哲学として受け入れられたという証言もある。

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、そのためには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)。道徳どう主題を扱つゝのでもある方法は二つある。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」とあり、後者では人間本性に対する違反ないし侵害といつてになる。

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へている。

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、なぜバトラーは第一の方法、すなわち人間本性の心理的分析を採つたのであろうか。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、第一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、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つ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)、嗜好 (affections)、もして反省の原理 (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つたく与えない。……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、とりわけ反省なし良心の至上性について考察する」とからである。そして、その観念 자체から、我々のこの本性つまり構造が徳に適している」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) といふ一般的原理が、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) といふ目的がある。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。」¹¹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時は、それら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) といふ観点から、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、飢えは私的情欲であり、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、名譽欲という公的情念の対象は名譽そのものであるが、人間本性における名譽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つており、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、私的情念に貢献

するといふ考えられる。せつだあつても、それらが社会に対するよい影響と公的善への傾向を持つてゐ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つており、他人と自分自身の両方にに対して平等にかつ共通に関わるものと考えられるだら」(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)がそれぞれ主題といされ、その「目的因」(final cause)について論じられてゐる。同情の目的因は人間の不幸を防ぎ和らげる」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ゐる。

飢えや渴き、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をさせるであろう。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。したがつて、情愛がなくとも、その同じ理性だけで、我々が仲間に負つてゐる義務を実行せらるのにより効果的であろうと思つ」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……實際には徳への十分な動機ではない」(S.5.3)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一の方法を探つた理由の一つは、「」の点にあると思われる。

二 仁愛と仁愛

それでは、何れの欲求・情念・情愛と、自愛や仁愛はどう違つてゐるのだろうか。

また、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・情愛が個別的情念をそれ自身のために追求するのに対しても、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

もかかねらず、それいせしづこは混同される」(S.1.7n)。バトラーが批判したのはホップズである。「和らぐ」(selfishness) にせ、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) と記される。それに対し、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といふがあり、それゆえある行為がいか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、だからと云つて行為の動機をすべて自愛に帰るのは誤りである。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・情愛を持つてゐるからである。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ものにある。したがつて、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ゐる。⁽⁴⁾

では、自愛と欲求・情念・情愛はどのよつの関係にあるのか。バトラーはそれを次のように説明していく (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」(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つてそれを否定する」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めによるのではない。

情念と合理的で冷静な自愛と云うこれら二つの原理の間には、これまで述べられた以外の何らかの差異か区別がなければならぬ。この差異は力が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。したがつて、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らうが、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云ふべし、一い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」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ついて述べる (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つ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)に見いだそつ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らわれる。(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は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) ようである」(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)。

……「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。とはいっても、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も正しく行動する」という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ことがバトラーの考え方であり、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「自愛からでも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も自己満足を与える。「慈善の実行、隣人愛、自分に關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」とて、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、私的益すなわち喜びや満足に貢献する、というのも「愛はある程度それが体において満足を感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人であり……干渉を減らし、他人の善を排除するような強い私的利害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べきそれ以上のものと考えられてゐる。バートーは「仁愛を「徳の総和」とも呼んでゐるが、彼はその根柢を仁愛が理性的動物の一つの原理である」といふつまり、理性によつて導かれる」と見出だしてゐる。「ふたへのも、理性と反省が道德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、すなわち良心とはおや、「血口」の心情・気質・行為を是認なし否認する能力」(S.1.8)である。

すべての人間にうちに反省あるのは良心といふ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 자체で正しい、正義である、善である、また他の行為がそれ 자체で悪い、間違つてゐる、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し否認する……人間が道德的行為者であり、自分自身に対して法であるのは、人間に自然に備わる」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つた心の原理の

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、優越するといふ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)。ふつて、良心は血口の権威によつて下位の諸原理を「指導」(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ゐる(D. In)。

良心の権威とはたゞなる「力」(power) ではなく、市民政府が持つ正当性のよつなものであり、「権利」(right) である(S.2.14)。現実には下位の諸原理が強めで勝る」とがあるとしている。本来の統治者としてそれらを指導し統制するといふ良心の自然的権利と任務は何ら変わりない(S.2.15)。その意味での権威は「自然的至上性」(natural supremacy) と謂われる。したがつて、道徳的行為者としての人間は良心の権威に服せなければならぬ、つまり、良心に合致する」とは道徳的行為者の努めである(S.P.25)。ふつする」といふことは自分自身に対して法となる。ふたへのも、良心は人間本性の本来の統治者だからである。そして、徳とは自然に従つ」とある(S.P.25)から、

良心に合致する」とは徳を実践する「に他ならない。

バートラーはシャツベリが良心の権威を考慮しなかつたと批判し(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くる。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⁽⁵⁾。『説教集』では良心は反省や判断と言い換えられるだけで、「道徳的善惡の自然的感覺」(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⁽⁶⁾もあり、その区別は曖昧である。もともと、『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どし感情なのかという論争はまだ始まつてい⁽⁶⁾ない。だが、「徳の本性論」の執筆時にはバートラーはその論争を既に知つており、道徳的能力の起源について次のよ⁽⁷⁾うに言及している。

こ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、いかへそつした道徳的能力が想定されたりつて、世界の大半の共通の言語と共通の行動が形成されたりとは明らかである。(D.1)

ハリドム、バートラーは良心の本性なし起源について自⁽¹⁾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つたようと思われる。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つたのである。

バー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⁽¹⁾こと(S.2.14)、(2)「ハの自然的至上性は……反省ある⁽²⁾は良心と⁽³⁾の觀念の一部」(S.2.12) である⁽⁴⁾こと、(3)「良心ある⁽⁵⁾は反省は、人間の本性のうちに共にある残りのすぐとのものと比べて、明らかにそれらすべてに対する権威の印を帶びてゐる」(S.2.13) こと、(4)「ハの自然的至上性のよ⁽⁶⁾うなものがおつたくないとすれば、強るという区別以外に、ある内的原理と別の内的原理の間でな⁽⁷⁾れら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) こと⁽⁸⁾、と、を挙げている。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つてゐる。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)。そして、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.18)。この情愛から親は子供の世話をや教育をする。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ころ、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」とはしない。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」となる。では、仮に両者が対立する場合には、我々はどうちらに従うべきだらうか。手掛け

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、我々の仲間の安樂や便宜に、快活や気晴らしにや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も、良心が是認な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、とバトラーは語っている。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へている。

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つ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ろな例を提示している(S.P.26)。悪徳が私的利潤を生むとすれば、(シャフツベリによれば徳とは利潤のことであるから) 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、最も確實で

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。といふのも、現世で悪徳が私的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「確實な責務が不確実な責務に取つて代わり、それを駆逐するだらう」。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)にとつ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つただろう、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、(ソ)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、もし我々が眞の幸福を理解

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)

言い換えるば、義務と利益、良心と自愛が対立することがあるとすれば、それは我々が眞の幸福を理解していないという」とある。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、(ソ)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一一致が強調されるだけで、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、本当はおれに、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、(ソ)した追求を、

あることは他のいかなる追求を自分自身に對して正当化 (justify) するにいたりやしない。認められなければならぬ

こ。(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ふ聲明 ('cool hour passage') は何を意味するのであらうか。また、ハリスの良心に対する自愛の優位を導くことができるだらうか。⁽¹⁰⁾ これまで多くの誤解を招いてきた。だが、それはバー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。バートラーによれば、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ころへいとはならない。それは欲求・情念・情愛が理性が自愛に優越しないと同じである。先の声明はいのようすく解すべきである。バートラーは「人間本性の事実について述べているのであり、それは彼の人間本性論に矛盾するものではない。

以上が、良心と他の諸原理の関係に関するバー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」へとわれながら、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。バートラーは良心が下位の原理を「指導し統制する」という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くる。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に至り、良心の至上性がかえって危くなっている。

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べ」(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結

合には行為が不自然であると判断されるからであつた。

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、あるいはその善惡、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、それが直覺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つて、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けない。

それを別にして、第一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のように、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

的な説明がなさいし、(2)'cool hour passage'をはじめ、多くの言説が誤解を招いてくること、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ましたが、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。

第一の方法を徹底させね」と、バトラーは良心について違つた説明をすることがあつた。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」と、そして、前者が人を道徳的行為に於けるのに必要である、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。そりで、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と、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つたから、彼はそのことに意味を認めていたかったのかかもしれない。

だが、『説教集』には、さう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つ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、義務と利益の一一致に関して、彼は次のように述べている。徳と自愛の一一致に対してどのような例外があるとして、「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たたく、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、良心と自愛の一一致は、もはやその内容や理由が具体的に示される」ともなく、自明のものと見なされる。バトラーは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一の方法は成立しない。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」にはいつ記されている。「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されているようと思われる」とある」(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」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ふ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つた。また、バトラー良心論の樂觀的性格もよく主張される。ただしに、自愛に関する彼の見解は樂觀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りとは、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りて、スマベーリー、シティックと呼ばれ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くる。より重要な影響は、バトラーの採った第一の方法である。彼が人間本性に対し行なった心理的分析は、やがて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のである。この課題が後に感情論に引き受けられるに至る。

注

(1) バトラーは『説教集』第一版で改訂をしており、今日まで定本になつてゐるのはこの第一版である。バトラーの著作からの引用は以下のよう示す。(S.1.1)：『説教集』第一説教第一節。(S.P.1)第1版「序」[1] 第一節。(D.1)：「神の本性論」第一編。箇翻訳者 J.H.Bernard 版バトラー全集 (London: Macmillan, 1900) 226-227。W.R. Matthews ed., *Fifteen Sermons*, London: Bell, 1949 などに使用される。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、131～139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)と述べては、彼は理性が実践的推論能力を含むと考えて居る。

(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) バトラーは「行動はおもて良心と冷静な自愛が一致するがゆゑに、両者を「反省」という同じ能力のたんに異なる側面」と考へるに違ひはない。行為の動機は「ひとは限らない」、バトラーによつて良心と自愛は「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とづいて道徳的行為をするにあつては、バトラーが承知してこたかうかは確定しない。

(10) 'cool hour passage'に対する諸々の見解については、横山兼作「シンウェイクの自愛論」、バトラー」行安茂編「H・シンウェイク研究」以文社、一九九一年、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「ある行為が正しから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」と誤解して居る。バトラーの考え方では、行為の正しからかや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.

が義務である」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」すぐやであるといをなお知る必要があるのは(バートナーに

従つて)「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」とことしかりえない。先の声明

だけを問題にするのであれば、上記した解釈も可能である。だが、

バートナーはそこで人間本性の事実を語つてゐるのであって、道徳の理

由について論じてゐるだけなし。それが(パリチャームの考へる
モード)「自分自身による道徳」である問題については、H.

A. Prichard, *Moral Obligation & Duty and Interest*, Oxford:
Oxford University Press, 1968, p.221.

(12) 「合理的直覚主義」およびバートナ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・枝下編『イギ
リス思想研究叢書6 ティヴィット・ヒューム研究』、御茶の水書房、

一九八七年、七二一~九(頁参照)。

(13) ラフィルは、バートナーが理性と良心との二つの道徳的能力の存在を
主張してゐる、あるべき、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。前者はバートナーが道徳
哲学における方法を認めたりとからむ理解である。したがつて、これ
は彼の道徳哲学に固有の問題である。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
ある「説教集」では、誠心に対するバートナーの定義から考えれば、論文
いふねえ。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 Cen-*

tury

, 2 vols., London, 1902; reprint, Bristol: Thoemmes, 1991,

vol.2, p.51.

(16) バートナー良心論の弁神論的性格を指摘されてゐる佐々木純枝『モッ
ル・ハイソフティの系譜学』、勁草書房、一九九三年、二〇五頁。
(いざひわのり 日本学術振興会特別研究员)

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。