

# バトラー道徳哲学における人間本性

## —バトラーとヒューム—

矢嶋 直規

### はじめに

デーヴィッド・ヒューム（1711-1776）が自身の哲学的名著『人間の自然（本性）についての一論攷』（1739-40）（以下『論攷』）を理解するために参照すべきとした哲学者にはジョセフ・バトラー（1692-1752）が含まれている<sup>1)</sup>。バトラーはヒュームによってロック、シャフツベリ、マンデヴィル、ハチソンと共に「人間の科学を新しい基礎の上に置いた近年のイングランドの哲学者」（T intro.）の一人とされている。ヒュームは1737年から数年間にわたってバトラーとの面会を求めたがバトラーは応じなかった<sup>2)</sup>。ヒュームがバトラーの道徳哲学の名著とみなされる『ロールズチャペルで説教された十五説教』<sup>3)</sup>（初版1726年、第二版1729年、以下『十五説

---

1) 本邦の代表的バトラー研究としては以下のものがある。板橋重夫『イギリス道徳感覚学派：成立史序説』北樹出版、1986年、佐々木純枝『モラル・フィロソフィーの系譜学』勁草書房、1993年、行安茂編『近代イギリス倫理学と宗教』晃洋書房、1999年、柘植尚則『良心の興亡：近世イギリス道徳哲学研究』ナカニシヤ出版、2003年。行安（1999）には詳細な文献表が添付されている。ヒュームの『論攷』のテキストは、David Hume, *A Treatise of Human Nature*, David Fate Norton and Mary J. Norton (eds.), Oxford: Clarendon Press, 2007（以下T）。参照箇所は括弧内に巻・部・節・段落の順で番号を付す。

2) “To Henry Home, 2 December 1737”, *New Letters of David Hume*, Raymond Klibansky and Ernest C. Mossner (eds.), Oxford: Oxford University Press, 1954, pp. 1-3; Aaron Garrett, “Reasoning about morals from Butler to Hume”, in Ruth Savage (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press, 2012; James A. Harris, *Hume: An Intellectual Biography*, New York: Cambridge University Press, 2015, pp. 116-117. しかしバトラーはヒュームの著作を評価していた。See Garrett (2012), p. 169.

3) T. A. Roberts (ed.), *Butler’s Fifteen Sermons*, London: S·P·C·K. 以下参照箇所は

教』)を『論攷』の出版以前に熟知し、バトラーの理論から大きな影響を受けたことは確かである<sup>4)</sup>。バトラーの『自然宗教及び啓示宗教の自然の構成及び自然の過程への類比』(以下『類比』)<sup>5)</sup>は1736年に出版され、同年第二版が出ている。ヒュームが『論攷』第三巻の原稿から「高貴な部分」(「奇跡論」に相当すると見なされている)を削除したとされるのはバトラーの評価を得るためであった<sup>6)</sup>。ヒュームの道徳論の特徴は自然認識と道徳認識の連続性に見られるが、その発想はバトラーの理論に明確に示されている<sup>7)</sup>。バトラーは「自然的世界と道徳的世界の間には、われわれが気付いているよりもはるかに多くの厳密な対応が存在している (FS 6.1)」と述べている<sup>8)</sup>。自然によって道徳や宗教を基礎づけるバトラーの方法から、

---

本文カッコ内に略号“FS”に続きI. H. Bernard (ed.), *The Works of Bishop Butler*, 2 vols., London Macmillan, 1900版の説教番号、段落番号を示す。また『類比』の「付論1」として出版された“A Dissertation of the Nature of Virtue”は“DNU”と略記しBernard (1900版)に付された段落番号を記す。バトラーのテキストの編集上の問題点についてはT. M. Penelhum, *Butler*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985, pp. ix-xを参照のこと。

- 4) Tennence Irwin, *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, vol. 2, Oxford: Oxford University Press, 2008, ch. 51; Bob Tennant, *Conscience, Consciousness and Ethics in Joseph Butler's Philosophy and Ministry*, Woodbridge: The Boydell Press, 2011, p. 53.
- 5) Joseph Butler, *The Analogy of Religion Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature*, in W. E. Gladstone (ed.), *The Works of Joseph Butler*, vol. 3, Bristol: Thoemmes Press, 1896. 以下ARNと略記し、参照箇所はカッコ内に部、章、節番号を記す。
- 6) 本稿注2を参照のこと。Harris (2015), p. 117. ただしヒュームの証言にも拘らず、ヒュームがどの部分を「骨抜き」にしたのかは定かではない。See Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise*, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 131-133.
- 7) とりわけ注目に値するのは、人間生活における導きとしての「蓋然性」を重視する理論の共通性である。ラッセルは『類比』で展開される蓋然性の理論がヒュームの因果論の論駁対象の一つであったと主張している。Russell (2008), pp. 113-146. ただしギャレットはその推測に懐疑的な立場を取っている。Garret (2012), p. 171.
- 8) Allan Millar, “Butler on God and Human Nature”, in Christopher Cunliffe (ed.), *Joseph Butler's Moral and Religious thought: Tercentenary Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 300.

ヒュームは自然によって宗教と道德を基礎づけるモチーフを学んだのである。本稿では両者の道德論の根幹をなす「人間の自然（本性）」の理論に注目し、近代英国道德哲学の形成に重要な役割を果たした『十五説教』とヒュームの道德論の関係を考察したい。

## 1. バトラーにおける「人間本性」

17世紀と18世紀の英国道德哲学は、合理主義者もしくは主知主義者の陣営と、経験主義者もしくは道德感情学説の陣営に区分される。前者の代表がトマス・ホッブズ、ラルフ・カドワース、サムエル・クラーク、ウォーラストン、アンソニー・コリンズ、リチャード・プライスであり、後者の代表がシャフツベリ、フランシス・ハチソン、ヒューム、アダム・スミスである。合理主義者は道德の指令が理性によってなされ、その本質は道德の永遠性・不動性に存すると主張した。他方感情主義者は行為が善とされるのはわれわれの道德感情によるとし、感情が道德的行為の動機であると主張した。バトラーおよびヒュームの哲学はこの両陣営の論争を背景として形成された。注目すべき点は、バトラー自身がこれらのうちどちらの陣営に属するのかが一見するところ明確ではないことである<sup>9)</sup>。下で見ると、バトラーは道德における理性の役割を重視しつつ、道德のアプリオリな証明を否定し、道德行為における情念や情動の役割を重視する。だが同時に善悪を区分する不動の基準をみとめている点で、合理主義的、直観主義的な立場を取っている。アングリカンの司祭であったバトラーは、合理主義者の代表とされるホッブズおよびクラークと、感情主義者の代表と見なされるシャフツベリの両方に対して批判を向けており、その批判がバトラーの道德論の基礎となっているのである。

宗教改革後の混乱と無秩序において既存の道德体系が崩壊した時代の哲

9) Stephan Darwall, "Introduction", in *Five Sermons*, Indianapolis, Ind.: Hackett Publishing Company, 1983.

学者として、バトラーは道德の基礎を自然に求めようする古代ストア派の理論を重視していた。バトラーの説教の最も基本的な主題は人間本性である。その際の基本的課題は、「徳の本質は自然に従うことである」というストアの自然法思想の意味を説明することである（FS pref.13）。ヒュームもまた合理主義を批判し、道德における理性の役割を否定する立場を取りながら、同時に道德感覚学説をも批判している。ヒュームは利己主義と利他主義の間の人性論争の対立図式そのものを止揚しようとした。その際バトラーの理論は、人間の道德性についての両義的な立場を示している点でヒュームにとって大きな手がかりを提示したと考えられる。

『十五説教』の冒頭の三説教では、人間本性が主題的に扱われている。その第一説教でバトラーはホッブズを批判している。ホッブズの利己主義は、彼以降の近代英国道德哲学にとって克服すべき最も重要な理論であり、バトラーに先立ちシャフツベリもホッブズ批判を基本的な目的としていた。ホッブズにも『人間本性』（1650）と題された著作があり、この事もまたバトラーの批判意識が他の誰よりもホッブズに向けられたものであることを示唆している。ホッブズは人間は生まれながらに社会的存在であるというアリストテレスの主張を批判し、人間は自然的には道德的存在ではなくそれゆえに人為的な制度としての正義を必要とすると主張する。それゆえホッブズにおいて道德とは「人間本性（人間の自然）」に従うことではなく、他者との共存を可能にする理性の指令である「自然法」に従うこととされる。ホッブズにおいてストア派による道德の本質としての自然に従うことと、人間本性に従うことが分離された点は重要である。それは人間本性が全面的な意味での「自然」ではないことを意味する。すなわちホッブズの理論において道德は個人の深慮に還元され、逆説的にも人間本性に反することで自然法に従うべきであるとされることになった。シャフツベリが個体に内属する道德の原理を主張しようとしたのも、こうした不都合を解消するためであったと考えられる。

バトラーは人間が神の被造物であり、徳とはわれわれが従うべき義務

としての自然法であることを前提とし、人間の個体としての本性に道徳的契機が含まれることを論じている。われわれの本性がもっぱら利他的でも、またもっぱら利己的でもないことは神の創造の事実とされる (DNV 8)。ホブズは原子論的な立場から個体を全体に先立つものと考えたが、バトラーは個体の存在とともに全体の存在を主張し、個体そのものではなく個体の他の個体に対する関係を重視する。「関係 (relation)」はバトラーにおける重要概念である。時計の部品はバラバラに存在している限り、人に時計の観念を与えることはなく、時間を示すという目的のために貢献するような仕方でも相互に関係し体系を構成する時に初めて人は時計の観念を持つ (FS pref.14)。バトラーによれば、物体や身体を構成している諸部分と、社会を構成している諸個人の関係には類似性がある。また身体全体と四肢の関係は、人間本性全体とそれに属する様々な内的な原理の全体に相当するとされる。そして人間は自己を尊重し、自己を配慮するように創造されていると同時に、社会を尊重し社会を配慮するように創造されており、これらの二つの目的は完全に一致する (FS 1.4)。これが人間本性のしるしとされ、われわれは社会の善のためまた自分自身の善のために存在するとされる (FS 1.5)。こうしてバトラーはホブズを批判する際に、自己利益の追求を否定しようとするのではなく、それを一層強く肯定するのである<sup>10)</sup>。ホブズの標語が「汝自身を知れ (*Nosce te ipsum, Read thyself*)」であったのに対し、バトラーの標語は「汝自身を敬え (*Reverence thyself*)」 (FS pref.25) となっている。

バトラーは人間本性には三つの種類の自然原理が存在すると主張する。第一は仁愛 (benevolence) と自己愛 (self-love) の存在である。仁愛は社会の善に寄与し、自己愛は個人の善に寄与する。バトラーによれば仁愛と自己愛は完全に一致し、われわれの最大の満足は適切な程度の仁愛を持

---

10) グラッドストーンはバトラーが自己愛に高い位置づけを与えた理由は、人間本性が神の創造によるものであるからだと論じている。See Gladstone (1896), p. 101.

つことに依存するとされる。われわれは仁愛を働かせるためにも利己心を持たなければならず、逆に仁愛は利己心のためにも必要なものとされる (FS 1.6)。

第二はいくつかの「情念 (passions)」と「情動 (affections)」の存在である。それらは一般に私的善とともに公的な善に貢献する。またバトラーは情念を「欲求 (appetites)」とも言い換えている。それらと仁愛や利己心の違いは、情念や情動が社会や個人の安全と善を意識的で一義的な目的とはしないことである。バトラーはそうした情念の例として、「他者から尊敬を得ようとする欲求、社会への愛、悪行への憤慨」(FS 1.7)をあげている。とりわけバトラーは「憤慨 (resentment)」を重視し一つの説教の主題として論じている (FS 8)。バトラーによれば憤慨は「社会を結びつける共通の絆の一つ」とされ、また「個々人が自分のためだけでなく全種族のために持つ仲間感情」(FS 8.7)とされる。これらの情念や情動は個人の善にも公共の善にも貢献するものである。ちょうど命を保存しようとする明確な意図を持たなくとも、空腹の欲求からそれがもたらされるように、評判への顧慮から行為することで、人はしばしば公的な善に貢献する (FS 1.7)。バトラーは、個別的な情念が意図することなく全体の善に貢献することを、「個人と種に対する創造者の配慮と愛の事例」(FS 1.7)とも述べ、われわれは自分自身に対してだけではなく互いにとっての手段として創造されたとしている。

さらに人間本性の第三の構成要素として、自分自身の行為を区別し是認し否認する「反省の原理 (a principle of reflection)」が存在し、この反省の原理は「良心 (conscience)」であるとされる<sup>11)</sup>。良心の働きによって人々は互いに悪を働くことを抑制される<sup>12)</sup>。この意味での自然とは、全体

---

11) テレンス・ペネラムはバトラーの良心を端的に道徳的判断力と理解している。See Terence Penelhum, "Butler and Hume", *Hume Studies*, vol. 14 (2), 1988, p. 256.

12) グラッドストーンは、バトラーの義務は、自分自身、他者、そして神との三つの

としての体系の目的に対する貢献を意味する<sup>13)</sup>。バトラーは父親の子育てを例にあげて良心を説明する<sup>14)</sup>。

父親は自分の子供達に自然な愛の情動を持つが、子育てを行うことが適切な事であり、自分がすべきことであり、そうすることが正しく立派な事であるという反省がその情動に加わることで、この事がより安定した原理となり、たとえば彼が子育てやそのための行いがどうしてもよくつまらないと思った場合においても、子供達のために労苦や困難を担うことをより容易にするのである。(FS 1.8)

バトラーはまた良心の存在を説明するために次の例を示している。

ある人が大変な苦しみにあっている潔白な人を救うとしよう、そして同じ人が後で、責められるいわれが何もない人に対して怒り猛り、最大の悪事を働いたとしよう。後になって、それらの行為の自分に対する帰結を顧慮することなくそれらを冷静に (coolly) 反省するとする。これらの異なった行為に対して、普通の人 (common man) ならば誰でも同じ仕方では心を動かされるだろうと主張することは、あまりにも明白で反駁の必要もない誤りである。それゆえこの反省もしくは良心の原理は人類に存在するのである。(FS 1.8)

バトラーにおいて“cool/coolly”という語彙は、道徳的反省との関連で

---

関係において考察されているとしている。W. E. Gladstone, “Studies Subsidiary to the Works of Bishop Butler”, in *The Works of Joseph Butler*, vol. 3, p. 99.

13) Irwin, (2008), vol. 2, chap. 51 Butler: Nature, sec. 4.

14) ヒュームもまた、自然な情愛が人間の義務の根拠であることを論じる文脈で、子育てをしない父親が自然な情愛の欠如を示すものとして非難されると論じている (T 3.2.1.5)。

頻繁に用いられるキーワードである<sup>15)</sup>。ヒュームが道德感情を「激しい情念 (violent passion)」(T 2.3.3.10) と戦う「穏やかな情念 (calm passion)」としていることはバトラーのこの意味での「冷静な反省」を受けたものと理解できる<sup>16)</sup>。ヒュームは穏やかな情念は通俗的には誤って「理性」と見なされるが、厳密には理性は情念と対立しないのであり、穏やかな情念が状況に応じて激しい情念に転換すると述べている (T 2.3.3.10, 2.3.4.1)<sup>17)</sup>。バトラーによれば、反省は自然な情念の一つではなく、個別的な情念とは区別される能力とされる。良心は公的な善に関連し、良心の存在からわれわれが社会の幸福を増進するために創られていることが明らかであるとされる。バトラーは、こうした人間の内的構成 (internal frame) の理論が従来の論争に新たな視点をもたらすと主張する。バトラーの考えでは、従来の道德論の欠陥は人間本性の多様な要素を単純な原理に還元しようとした点にある。人間の情念を構成している諸要素は神によってわれわれに備えられた所与である限り変更することができない。また人間本性や道德的義務についてのわれわれの無知を自覚するならば、それを単純化することはできない。それ故われわれは、人間本性の事実として与えられた多様性をそのままに受け止めるべきなのである。バトラーが経験的な道德哲学を提示する際、創造主としての神に対する敬虔を根拠にしている。その立場からバトラーは、宇宙の摂理を前提として徳と利益を同一視するシャフツ

---

15) See John Kleinig, "Butler in a Cool Hour", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 7(4), 1969, pp. 399-411; Penelhum (1985), p. 73. またボブ・テナントはその言葉が "hot" に対する "cool" であり、現代の語法での「冷たさ」を意味するものではなく、むしろ同時の語法では感情に当てはめられる場合むしろ "warm" を意味すると指摘している。See Bob Tennant, *Conscience, Consciousness and Ethics in Joseph Butler's Philosophy and Ministry*, Woodbridge: The Boydell Press, 2011, pp. 58-59.

16) サミュエル・フリーマン編、小田川大典他訳『ロールズ政治哲学史講義Ⅱ』岩波書店、2011年、826頁。

17) Cf. John P. Wright, "Butler and Hume on habit and moral character", in M. A. Stewart (ed.), *Hume and Hume's Connexions*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, p. 109.



べりや、道徳の原理を仁愛という単一の感覚に還元する立場を批判するのである。

関係や結合についての考察は多様性が前提とされて初めて可能になる。バトラーは「人間は本性によって相互に親密に結合していて、ある人の内面の感情は、別の人の感情に対応しており、不名誉は肉体的な痛みと同じように避けられ、敬意と愛の対象となることは外的な財と同じくらい望まれる」(FS 1.10) と述べる。また人には人に対する自然な「引力 (attraction)」の原理が存在し、些細な共通点ですら親しくなる契機となるとされる。それ故他者の存在を捨象し自分自身を単独の存在と考えることは、手や他の身体部分が体全体と何の関係もないとするのと同じように馬鹿げた思弁であるとされる (FS 1.10)。さらにバトラーは社会的本性一般や仁愛から様々な機会に生じる「恥、突然の怒り、恨み、名誉、繁栄、失意」などを「社会の接着剤 (cement of society)」(FS 1.10) と呼んでいる<sup>18)</sup>。この用語法は注目に値する。何故なら周知のようにヒュームは連合原理を「宇宙の接着剤 (the cement of the universe)」(T Abstract 35) と名付けているが、この表現は明確にバトラーの議論を意識したものと考えられるからである。「宇宙」は「社会」をより一般化した概念であり、それに対応してヒュームの「連合原理」がバトラーの「情念」をより一般化した概念となっていると理解することができる。

---

18) 「社会の接着剤」は特異な表現であり、この表現の出典の探求は重要な課題である。テナントは *Oxford English Dictionary* やデータベース *Eighteenth-Century Collections Online* の検索結果を踏まえて、それがバトラーのオリジナルの表現であると推定しているが、「天と地も、神々や人々を結びつける (συνόχωκα) ものは共同である」という用語はプラトンの『ゴルギアス』(508A) (加来彰俊訳、岩波文庫、1967年) に登場する。バトラーが直接、もしくはケンブリッジ・プラトニストの著作を介してプラトンの表現を学んでいた蓋然性は高いと考えられる。ヒュームにおいては「連合」の原理が「宇宙の接着剤」とされている点で、「天と地を結びつける」ものが「共同 (κοινωνία)」であるというこの箇所に由来することがバトラーと比較しても一層確からしい。少なくともヒュームとバトラーにおけるこれの特異な表現が偶然の一致であるとは考えられない。Cf. Tennant (2011), p. 73, footnote 106.

続いてバトラーはホップズが主張する他者への悪意や嫉妬の感情について重要な理論を展開している。バトラーは他者に対して悪を行う傾向や原理があることを認めながら、しかし人にはまた自分自身に対して悪を行う傾向や原理があることを指摘する。その事実、人間が統制されていない情念を持つことを意味するのであり、「自己に対する憎しみが無いのと同様に、競争や憤慨を除けば、他者に対する悪意というものもない」(FS 1.12)と述べる。そしてバトラーは他者に対する悪意と妬みの存在を次のように説明する。

競争とは単に、われわれが自分自身と比較して他者と同じになりたい、もしくは他者より優れたものになりたいという欲望や希望である。この願望が強すぎると大きな悲しみをひき起こすこともある。ある特定の手段によって他者を自分と同じか、自分より低いレベルに引きずりおろしてこの平等もしくは優越を達成したいという欲望が嫉妬という個別観念であると思われる。(FS 1.12, footnote)

ヒュームは人間における他者への悪意の存在についてこれとほぼ同じ主張を行っている。ヒュームによれば、他人の快はそれ自体では自然に快を与えるが、自分自身の快と比較して他人の快が自分の快を上回る場合に苦を生むと言われる (T 2.2.8.9)。つまり他者に対する嫉妬の感情は、人間の生まれながらの反社交性の表れではなく、より根本的な社交性に基づくとされるのである<sup>19)</sup>。他者一般に対する積極的な一般的悪意が存在しないことは人類の基本的事実であり、このことは動物の世界においても同様であると想定される。逆にもしそうした傾向が存在するならば、その種の存続は不可能であるだろう。またもしもホップズが主張するように、憐れみ

---

19) 矢嶋直規『ヒュームの一般的観念——人間に固有の自然と道徳』勁草書房、2012年、202頁。

が他人に生じているのと同様の災難が自分にも生じるかもしれないという想像から生じる感情であるとするならば、「恐れと同情が同じ感情になり、臆病な人と同情的な人が同じ性格」(FS 5.1, footnote)の人物であるということになる。これは誰もが認める区別を否定するに等しい不条理であるとされる。

だがバトラーに対して利己主義の道徳理論を提唱する立場から、他者に対する自然な情動を持たない人々が実際に存在するという反論がなされるかもしれない。このような疑問に対してバトラーは、仁愛の存在の事実を対置して答えるのではなく、自分自身に対する普通の自然な情動を持たない人々が存在するという事実を指摘している。そして、「人間本性は、これら〔他者への愛情を持たない人々の存在と自己への愛情を持たない人々の存在〕のどちらかによって判断されるべきではなく、普通の世界に、人類の大多数に (in the common world, in the bulk of mankind) 現われるものによって判断されるべきである」(FS 1.13)と主張する。これはバトラーの論敵には見られない経験的観察による道徳論の主張である。またこの主張はヒュームの道徳論の重要概念である一般的観点の理論と本質的に同等であり、ヒュームの一般的観点の一つの源泉をこの箇所に認めることができる。

それに加えてバトラーは人間の経験的事実として、人は自分の私的善や幸福と矛盾する行動を取ることもあれば、社会の公的善と矛盾する行動を取ることもあると指摘する。世間一般では、現世の幸福は富と名誉と感覚的満足の一つのどれかに存することが認められているが、他方、最も裕福な人々が生活に困らない程度の人々と比べて必ずしもより幸福であるわけでもない。また大部分の人々にとって、自分自身が持つ野心や願望についての心配と失望は、その満足をはるかに上回るものである。従って、幸福が世間で言われるそれらの一つのものであるという主張は人生の現実に矛盾するとされるのである。そしてバトラーは、人生の幸福がそれらの所有についての「中道 (middle way)」にあると主張している (FS 1.14)。

バトラーは第一説教のまとめとして、個人としての能力における人間本性はこの世で自分のために獲得することができる最大の幸福に適合しそれに向けられるが、公的もしくは社会的な能力としての人間本性は社会における正しい行為に彼を導くのであり、それが徳と呼ばれる生き方であると主張する (FS 1.15)。バトラーによれば、人はこれらの両方の能力にある程度まで従うのであるが全面的には従わないものである。また人はしばしばそれらのどちらにも反する行動を取る。そしてしばしば同じ行為によって、同時に自分に対しても他者に対しても不正を行うとされる。こうしてバトラーは、自己愛の原理と仁愛の原理の両方を、人間本性を構成する要素として承認する。ホップズが利己主義の根拠とした他者に対する悪意の存在を、自己の利益を毀損する傾向が存在するという事実を指摘することで批判するバトラーの論法は、ヒュームが人間本性を観察に基づく理論として提示するための重要なヒントとなっている。

## 2. 良心と自然

上で見たようにバトラーによれば人間本性は、欲望・情念・情動の個別感情と、利己愛と仁愛の原理と、そして良心もしくは反省の原理の三種の種類からなるものとされる。第二・第三説教においては人間本性の第三の種類に当たる「良心 (conscience)」の概念が論じられる。ある被造物の本性は、その被造物の目的によって知ることができる。バトラーは、人の内的な構造を道徳の導きとして考察する際に、ある特定の気質や特定の習慣の影響を人々の共通の基準としないように注意することが必要であり、他のすべての内的運動や情動を調整し修正する最高の原理を除外しないようにすることが重要であると述べる。バトラーによればこれまでの道徳哲学で人間の内的本性の基準が何かについて合意がなされていないのは、道徳の善悪の感覚に関する人々の間の多様性と、内面に生じることを厳密に探るためには「注意力が必要とされる」(FS 2.1) という困難のためである。しかしバトラーは、われわれは人間の身体の形態について語るとき互

いに理解し合うことができるように、心や内的な原理について有意味に語るができることと主張する。

バトラーの良心論の特徴は、良心という人間の内的な道徳的能力を外的な身体的能力との類比において論じる点にある。外的な感覚がそれらによって認知される諸事物の証明に用いられるように、人間本性の考察から示される徳の義務や徳の実践への動機は、各人の心や自然な良心への訴えによって考察されるべきであるとされる。人は視覚の実験から導かれる科学の真理を疑うことができないように、また目が見るために与えられているかどうかを疑うことはできず目が歩みを導くためにあることを疑えないように、恥という内的な感覚が人に恥ずべき行為を行うことを止めさせるためにあることを疑うことはできない。こうして外的な感覚の認知的性質と良心の規範的性質の間には類比が成立する<sup>20)</sup>。バトラーはわれわれの内的感情とわれわれが外的感覚から受け取る知覚は同じように実在的であり、前者から生活と行為を論じることは後者から確実な思弁の真理を論じることと同様に可能であると主張する。ヒュームとの関連において注目すべき点は、両者が道徳感情の存在を身体的感覚との類比で説明していることである。バトラーと同様にヒュームは、われわれの身近にいる人に対する強い感情によって、より遠くにいる人に対する道徳的評価を変更しないのは、われわれが感覚能力に関して普通に行っている修正と同様であると説明している。そして「もしわれわれが事物の一時的な外見を修正し、われわれの現在の状況を度外視しなければ、われわれは言語を用い感情を互いに伝達することも不可能であろう」(T 3.3.1.16) と述べている。

本稿の冒頭で示したようにバトラーにとって「自然に従う」ことは道徳論の根幹に位置する原理である。動物にとってはその時々のもっとも強い原理や特定の本能に応じて行為することが自然に即して行為することである。

---

20) See Stephen Darwall, *The British Moralists and the Internal Ought: 1640-1740*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 268-269.

しかしバトラーによれば人間にとってその時々のもっとも強い本能に従うことは、たとえその「本能」が「他人に親切にすること」であったとしても自然に即して行為することを意味しない。何故ならばその場合、正義や誠実の規則を破る時にも、その規則を破る誘因を持たないが故にその規則に従う時にも同じ意味で自然に従うことになってしまうからである。そのような理解は、自然に従うことと徳に従うことの間を無意味にすることに他ならない。

この主張はバトラーによるシャフツベリ批判を含意している。シャフツベリは徳と利益や幸福を同じものとし、悪徳と悲惨を同じものとした。だがバトラーの考えでは、そうした立場からシャフツベリの主張を認めない懐疑主義者を説得する論証を提示することはできない。というのも、もし幸福が明らかな義務であれば是認・否認の反省的な権威を欠いた人にとって悪徳を行うことが義務となるからである (FS pref.26)。バトラーは「人間は反省を行うことで善いものについて是認を感じ、そしてその反対のものについて否認を感じることは疑いのない平明な事実の事柄であり、それを誰も単なる素振り以外の仕方では否定することはできない」(FS pref.27)と述べ、「たとえ来世の見込みがどれ程不確実であろうとも」(FS pref.28)、自己嫌悪なしに悪を犯すことはできないとしている。われわれに犯罪に対する嫌悪を抱かせるのは処罰の知識ではなく、義務への違反そのものである (FS pref.29)。こうしてバトラーは、人間の無知や不信を認めながらも良心の権威を信仰に対する懐疑を含めたあらゆる懐疑の上に置いている。

「第二説教」において論じられる聖書の箇所は、「法を持たない異邦人が自然によって法に含まれていることを行う時、これらの人びとは、法を持たないので、自分たち自身に対する法である」(「ローマの信徒への手紙」2章14節)である。もし自然に従うことが好き勝手に振る舞うことであるならば、自然を道徳の導きとして語ることは無意味になるし、また自然に反するという言い方すらも、自然に従うという言い方と区別されるものとしては不合理になる。それ故自然に従うとは単に好きなように行為するこ

とではない。

バトラーは、自然の概念はそれが人々が自分自身に対する法であるとされる際には欲求や情念に従うこととは異なった意味で用いられているとし、「自然」の意味を次の三つに分類している（FS 2.4）。第一に、「自然」はしばしば種類やその程度にかかわらず人が持つ原理を意味する。例えば怒りの情念や親の子に対する情動などは同じように自然的と呼ばれる。第二に、「自然」は頻繁に最も強くまた最も行為に影響を及ぼす情念として語られる。それはキリスト教における悪徳でありこの意味で人は生まれながらに悪しき存在である。この自然は、バトラーの引用によれば「わたしたちも皆、こういう者たちの中にいて、以前は肉の欲望の赴くままに生活し、肉や心の赴くままに行動していたのであり、ほかの人々と同じように、生まれながら（naturally）に神の怒りを受けるべき者でした」（「エフェソの信徒への手紙」2章3節）という意味で用いられる「自然」である。第二の意味は宗教的な文脈を離れてはやや理解し難いように思われるがホップズ的な意味での自然状態における「ありのまま」の欲望を意味するものと理解できる。だがバトラーによれば第一と第二の自然の意味ではどちらにおいても、人は自分に対する法であるとは言えない。そこで第三に、「異邦人は自然によって法に含まれる事を行う」において用いられる意味での「自然」があげられる。その場合の「自然」は異邦人が法に従う行いをなす原理を表すものとされる<sup>21)</sup>。

バトラーは人が自然的に自分の法であるという意味での第三の意味での自然を、自分自身が律法である人々は「律法が要求する事柄がその心に記されていることを示しています」（「ローマの信徒への手紙」2章15節）という福音書の言葉で説明する。バトラーによれば「心に記されていること」と「良心の証言」の違いは次の点にある。すなわち前者が単に妨げら

---

21) バトラーによる自然の分類に対してヒュームは自然を、1奇跡でないもの、2稀でないもの、3人為でないもの、の三つに分類している（T 3.1.2.7-8）。この分類はバトラーを意識したヒュームの独自性を表すものと言える。

れない限りで行われる善いことがらであるのに対し、後者のすべての人の心に存在するとされるより高次の反省もしくは良心の原理は、外的行為だけでなく心の内的な原理をも区別する。そして良心は、ある行為がそれ自体で正当で正しく善いもので、別の行為はそれ自体で悪く間違っていて不正であると明確に宣言するとされる。良心の証言はそれ自体で、別のものの助けを借りることなく権威的に表明され、行為者を是認しまた非難する。人が道徳的行為者であるのはこの良心という自然な能力によるとされる。こうしてバトラーにおいて良心は、単に別の能力と並ぶ一能力ではなく、種類と性質において至高の能力とされるのである (FS 2.8)。それ故良心の能力はわれわれの心の作用と生活の行動を吟味し、是認したり否認したりする大権 (prerogative) や自然な至高性を持つ。人は良心の故に自分自身への法となり、人々のその法への服従もしくは不服従の行いを最も根本的な意味で自然なもしくは不自然なものとするのである (FS 2.9)。動物は餌に誘われて罠にはまることが自然であるが、人間はその時に偶々最も強い傾向に従うことが真の本性に反する行為であることもある。最も強い欲望に従うことも、それが確実な破滅に通じると予見されるならば厳密な意味で「不自然」なのである。言い換えればバトラーにおいて不自然とは「本性に釣り合わない (disproportionate to his nature)」ことを意味する (FS 2.10)。自然的であることを本性との釣り合いに求める考え方の背景には、サムエル・クラークにおける適合性 (fitness) の道徳理論がある。合理主義者クラークも道徳の本質が適合性にあると主張する。しかしクラークの場合には適合性は諸行為相互の適合性であるだけでなく、行為と正義、公正さ、善、真理との適合性が意味される。それらは予め神によって決定された規範である。これに対して、バトラーにおいて釣り合いは、良心が見出す諸要素間に成立するものである。バトラーにおける理性は良心の下位にある能力であり、それ自体で正しさを発見するものではな



い<sup>22)</sup>。釣り合いは、自然についての理性的な認識の表現と言える。この考え方はヒュームにおいては、端的に自然な感じを表す「自然さ」という感覚的な表現に置き換えられ、習慣を表す自然な感覚と表現されるのである。

それ故バトラーにおいてある行為が不自然であるのは単にそれが欲求に反するからではない。真の自己愛に反する情念は不自然であり、真の自己愛に基づいて情念を支配する行為は自然である。人間本性の「有機的統一 (economy)」に従うためには理性的な自己愛が支配しなければならない。反省もしくは良心と個々の欲求や情念や情動が対立することがあるとしても、両者は対等ではなく、「たとえ後者が前者を侵害することが実際にどれほど生じたとしても、前者が本性と種類において優れている」(FS 2.14) とされる。バトラーによればこの違いが「単なる力 (mere power)」と「権威 (authority)」との違いに相当する。両者の関係は、国家体制における単なる可能性と合法性に当てはまるが、それは人の精神のいくつかの原理にも同様に当てはまる。そしてバトラーは、良心の権威はたとえ侵犯され反抗されることがあっても神聖であると主張する。逆にもしも良心がなければ、この世界は力だけが支配するものとなる。父親殺しが人間本性に反していることが知られるのは、人間本性に欲望の力以外の何らかの権威が存在するからである。その権威は良心に由来するのであり、良心がなければ父親殺しと親孝行な行いの区別もできなくなる。バトラーは、「最も冷静な時間に」それらの行為を同じように是認したり否認したりすることほど馬鹿げたことはないと述べる。良心の存在と道徳の存在は厳然たる事実であり、理性的な反省によって確実に知られるものと考えられている<sup>23)</sup>。バトラーにおいて良心がそうした権威を持つものとされ

22) See B. Hoadly (ed.), *The Works of Samuel Clark*, vol. 2, Bristle: Thoemmes, 2002, p. 608.

23) ダーウォールは、この点でバトラーの善の定義はG.E. ムーアの「自然主義的誤謬」の理論の先駆けとなっていると指摘している。Stephan (1983) "Introduction"; Darwall (1995), p. 245.

る理由は、護教的な観点から理解可能である。欲望の強さだけがすべてならば、神に対する冒瀆と神に対する敬虔を区別する原理も存在しなくなるからである。

ホッブズが論じているように、国家体制は至高の権威の一つの方向の下に様々な服従が結合した力を含意するが、もしそこから服従と統一と一つの方向を取り除けば国家は崩壊する。バトラーによれば同様に理性、様々な欲求、情念、情動などはどれもそれ自体では人間本性の観念ではなく、自然はこれらのいくつかの原理が自ずと尊重し合い、反省または良心という一つの至高の原理のもとに統合される幾つかの情念に存する (FS 3.2)<sup>24)</sup>。バトラーの自然理解の特徴は人間本性がどのような特定の要素でもなく、諸要素の調和にあるとする点にある<sup>25)</sup>。この自然観はシャフツベリとも共通するものである。しかしシャフツベリと異なり、バトラーはそれらの諸要素が至高の能力によって統一されるべきものと考えている。バトラーによれば体系または体制を成立するのは、個々の要素が至高の原理に服従することによる (FS 3.2, footnote 36)。人間の道徳的構成においても個々の要素は良心の下に調和し均衡するとき正当で完全であるが、それらの間に不調和が生じると道徳的構成が乱される。それは他方、国家の最高権威が実際には下位の能力によって事実として破壊されることがあることを意味している。しかし良心の至高性が維持される限り、その性格やその人は、善く、価値があり、有徳である (ibid.)。バトラーは、「拷問と

---

24) グラッドストーンが注で示しているように、魂の正義と国家の正義を類比的に考察する観点はプラトンと共通のものである。See Roberts (1970), p. 161, note 38.

25) 合理主義者クラークも道徳の本質が適合性にあると主張する。しかしクラークの場合には適合性は諸行為相互の適合性であるだけでなく、行為と正義、公正さ、善、真理との適合性が意味される。それらは予め神によって決定された規範である。これに対して、バトラーにおいて正しさは、良心が見出す諸要素間の調和によって生じるものである。バトラーにおける理性は良心の下位にある能力であり、それ自体で正しさを発見するものではない。See B. Hoadly, (ed.), *The Works of Samuel Clark*, vol. 2, Bristle: Thoemmes, 2002, p. 608.

死」は不正義に比べて人間本性に反する程度が少ないと述べる<sup>26)</sup>。前者が人間本性に反するのは、われわれが動物と共有する単に「偏った視点 (in a partial view)」で考察された場合のみであるとされる。しかし後者の不正義は、「より高い意味において考察された場合」にわれわれの本性に反するのであり、体系または構成として人の有機的統一全体に反するとされるのである。

しかしバトラーにおいて、良心に従うことが本性に釣り合うことであるとされながら本性と行為との「釣り合い」を知る認識の原理についての議論がさらに根本的な原理から説明されることはない。われわれにとって良心は神による創造の事実とされる。また良心の声は明瞭であり、それが調和そのものと見なされている。だがこのことを逆に考えるなら、調和そのものを知る認識原理が良心とは別に存在するならば、良心の存在を主張することなく道徳規範を説明することができることになるはずである。こうした意味でヒュームの道徳感情は、自然さを認知する能力としてバトラーにおける良心の役割を担う働きと見なすことができるであろう。

### 3. 徳と自己利益

バトラーは、普通の善良な人ならば行為を行う前に「私が行おうとしていることは正しいのか間違っているのか、善いのか悪いのか」と自問することで、真と徳に適った答えが得られると述べる (FS 3.4)。それが当てはまらないのは、「熱狂 (enthusiasm)」および「自分自身への偏り (partiality to ourselves)」の場合であるとされる (cf. FS pref.43)。バトラーはこの両者のうち、熱狂は幾分例外的であるが、自分自身への偏りは例外的ではないと述べる<sup>27)</sup>。そして人が、他人が行えば不正と考えること

26) ここでバトラーには「拷問」に対する現代的な人権意識はない。

27) ヒュームが仁愛を道徳感情と同一視しない理由は、われわれに人類全体への愛がない以上、仁愛が常に偏りのあるものであるためである。しかしバトラーは良心の下で偏りのない仁愛が可能であるとしている。Cf. Penelhum

を自分が行う時には正しいと判断することは、「精神の大きな不公正からのみ生じる」とする。バトラーは人間を道徳的存在とする前提に立って自己への偏重を強く批判している。また、神から与えられた精神の諸能力を正しく用いるならば、われわれは自己と他者を公正に扱うのが当然であるとされる。特に注目に値するのは、バトラーが「偏り (partiality)」という言葉を用いて不正を批判していることである。この概念から後にヒュームの「一般性 (generality)」やアダム・スミスの「公正な観察者 (impartial spectator)」の概念が成立することになる。

バトラーにおいて、われわれが道徳的義務を知る方法は反省である。そのことは「人は本性上自分自身に対する法である」という先に示した聖書の言葉によって正当化される。バトラーの良心論は法が他者から与えられるのではなく、自分自身のものであることを明確に主張する点で自律的な道徳論である。法と仁愛の優越関係は、社会秩序と個人の性格の道徳性のどちらを優越させるかにかかわる問題である<sup>28)</sup>。バトラーは法を優越させることで自己愛に道徳的な地位を認めることを可能にした。法と仁愛とは対立しうるが、しかし法と真の自己愛は対立しえない。仁愛に基づいて行為するとき、われわれはそれが他者の幸福に通じるかどうかを計算しなければならない。しかしその計算は間違ふ可能性があり、それに加えてその行為が良心の指令に反するものである可能性がある。それゆえ仁愛に従うことは、これらの二重の危険を冒すことになるのである<sup>29)</sup>。それに対してバトラーは倫理的利己主義の立場から、われわれの自己利益を目指す自己愛が神への従順と必然的に一致する限り、良心に従うことは必ず自己利益

---

(1988), p. 259.

28) J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, New York: Cambridge University Press, 1998, p. 330.

29) See Penelhum (1985), pp. 70-76; Rivers Reason, *Grace, and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660-1780*, vol. 2 *Shaftesbury to Hume*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 226.

に通じると主張する (FS 3.9)。

さらにバトラーは、自発的に法に従うことに懐疑的な立場の者から自分以外のものを配慮すべきであるのはなぜかを問われた場合を想定し、それへの応答において重要な論点を展開している。バトラーの主張の要点は、この種の疑問が「この世におけるわれわれの幸福の本質が他者への顧慮と何か完全に別のものに存するものであり、悪徳の特権とは制約や制限がないことだという前提で語られていること」(FS 3.7) である。バトラーによればそうした前提は根拠のないものである。バトラーは次のように述べる。

他者に対する配慮をすべて投げ捨ててしまえば、われわれは不名誉や名誉にすら無関心になるし、野心というようなものは全くなくなるであろうし、貪欲というものはほとんど存在しないであろう。というのも、われわれは同様にして貧困の恥辱や、その状態に伴う軽視やある種の軽蔑にも無関心になるであろうし、富の評判や、それらが通常もたらす敬意や尊敬にも無関心になるはずだからである。(ibid.)

ここでは明確に人間本性の根本的な社会性が主張されている。すなわちわれわれの幸福の本質は他者の評価に存するのであり、他者への関心なしには善も悪も成り立たないとされるのである。この主張は、ホプズが主権が存在しなければ善も悪も存在しないとする主張と対照的である。またこうした理解の仕方は、ヒュームが共感論において「われわれ自身というものは、すべての他の対象の知覚から切り離されてしまうならば、実際には無なのである」(T 2.2.2.17)<sup>30)</sup>と述べる際の人間の社会性の主張の根拠となるものである<sup>31)</sup>。バトラーは自己愛がそれ自体で成立する概念ではな

---

30) 矢嶋 (2012)、197頁を参照のこと。

31) 共感が自我の観念を生み出すというヒュームの理論については、矢嶋 (2012)、第五章、ヒュームにおける道徳的である理由のより詳細な議論については、同書第九章を参照のこと。

い理由を次のように論じている。

利益の追求という観念そのものが必然的に特定の情念や欲求を前提する。というのも利益または幸福という観念そのものの本質が、次のこと、すなわちある欲求または情動がその対象を享受することに存するからである。われわれがかくかくの対象に喜びを見いだすのは、自分自身を愛しているからではなく、われわれがそれに対して特定の情動を持つからである。これらの情動を取り去ってみれば、自己愛を適用する対象が全くなってしまう。また苦痛を避けること以外にそれを目指すべき目的も対象もなくなってしまう。(FS pref.37)

実際、バトラーが指摘しているように、エピキュロス主義者があらゆる感覚的欲求を否定した後に苦痛の除去を最高の幸福と主張したことには一貫性が認められるのである。バトラーのこの主張からヒュームによる実体としての自我の否定の理論までの距離はわずかであると言うことができる<sup>32)</sup>。

バトラーによれば、怒りや妬み、憤慨の感情は、柔和、許し、同情そして善意よりも大きな喜びを生み出すとは限らない。怒り、妬み、憤慨はそれ自体で惨めな感情であり、それらの感情をどれ程态にしたところで、それによって当人が悲惨さから救われるものではない。それに対して、同

---

32) バトラーは自我論に関してヒュームとは正反対の結論を主張している。バトラーにとって良心の主体である自我は実体として存在しなければならない。この点でバトラーは直観主義者である。しかし他方でバトラー『十五説教』の「第十五説教：人間の無知について」では自我についての知識の内実に関して、「我々はわれわれの周りの世界について無知であるのと同様に我々についてもほとんど何も知らない」(FS 15.5)とも述べている。バトラーはとりわけ、われわれが結果については知っているが原因については無知であることを強調している。See Gladstone (1896), p. 105; Anders Jeffner, "Our Knowledge of Ourselves", in Christopher Cunliffe (ed.), *Joseph Butler's Moral and Religious Thought: Tercentenary Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1992, pp. 189-195.

情、仁愛はそれ自体喜ばしい感情であり、その感情に基づく行為からはさらに新たな喜びが生じる。また富と権力の評判から生じる満足やそれらに対する尊敬から得られる満足は、正義、正直、自愛の評判から生じる満足とそしてそれらが普遍的にもたらす満足よりも大きいとは限らないのである。それに加えてバトラーは、「野心と貪欲」、「徳と善意」のどちらが「精神の最大の平安と平静さ」に伴われ、どちらが「最大の困惑といら立ちと不便さに伴われるかは明らかである」と述べる (FS 3.8)。こうした主張は、ヒュームの見解そのものと言えるだろう。ヒュームは『道徳原理探究』の「結論」で次のように述べている。

仁愛と友情、人情と親切の直接の感じは、あらゆる運命や偶然とは無関係に甘く滑らかで優しく快い。その上これらの徳は、心地よい意識もしくは思い出に伴われ、われわれが人類や社会に対して自分の役割を果たしたという快い反省を保持している間われわれをほかの人々に対しても自分自身に対しても上機嫌にさせる。すべての人は貪欲や野心の追求におけるわれわれの成功には嫉妬を示す、だがわれわれが徳の道を貫き通し高邁な計画や目的の遂行に打ち込む限り、われわれは彼らの好意と善意とをほとんど確信するのである。快い感情、心地よい意識、善い評判、これほど多くの利点の統合が見いだされうる情念が他にあるだろうか<sup>33)</sup>。

バトラーは、悪徳には「恐れや恥、偽善、卑劣なごまかし、卑屈さなどといった拘束」が付きまとうので「悪徳の鎖の虜となった人々は、実にしばしば、悪しき情念を満たすために、それを克服するよりも多くの苦痛と自己否認を経験しなければならない」(FS 3.8)と述べている。それに対

---

33) David Hume, *An enquiry concerning the Principles of Morals*, Tom L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1998, Section 9, paragraph 21.

して徳の習慣を身につけた人々は、徳の習慣に従うことが不自由ではなくなり喜びに変わるのであり、有徳な人はこの点でいかなる意味でも不利益を被るのではないとされる。ヒューム上のモラリスト的な主張は、こうしたバトラーの主張を踏まえたものとも言える。

#### 4. 習慣論

バトラーとヒュームの間性概念は、いずれもそれぞれの習慣論の基礎となっている。バトラーのヒュームへの影響は習慣論においても顕著である<sup>34)</sup>。バトラーの倫理学は中庸および徳と習慣の関連を強調する点でアリストテレス的と見なされている<sup>35)</sup>。『十五説教』および『類比』の両著作でバトラーは重要な習慣論を展開している。実際バトラーは身体的な習慣と精神の習慣を同様のものと理解し、習慣の重要性を次のように強調している。

人類、そして恐らくすべての有限な存在は、彼らの本性の構成そのものからして、徳の習慣以前には、欠陥があり正しさから逸脱する危険がある。それ故にこの危険に対する保障として、有徳な習慣を必要としているのである。(ARN 1.5.22)

バトラーの習慣論の中心的主張は、われわれがこの世で行為の反復を通して道徳的性格を発達させることができるということである。反復の効果が精神の能動的能力を形成するという理解にバトラーの主張の固有性がある

---

34) ジョン・P・ライトは、ヒュームがバトラーの習慣論から重大な影響を受けていると論じている。Wright (1994), pp. 105-118.

35) グラッドストーンによればバトラーにおける習慣は、状態や傾向というよりもむしろ成長を意味する。Gladstone (1896), pp. 102-104. Cf. Roberts, (1970), p. 161, note 38; Wright (1994), p. 106.



る<sup>36)</sup>。そしてこの主張こそ、ヒュームの人間に固有の自然としての道徳論の根本的特徴をなすものである。ヒュームにおける習慣の産物としての因果論も、それを道徳理論との関連において捉えるならば、習慣によってわれわれは自発的に道徳的な行動パターンを形成することができるという主張に他ならない。バトラーは、道徳については単に理解したり語ったりすることではなく、実際に行動に移すことが重要であると強調する。この点もまたヒュームが道徳論において強調している点である。

聖職者バトラーにとって習慣とは何よりも日常的な宗教的実践を意味する。バトラーは「自然はわれわれを未完成のままにしておいた」(ARN 1.5.15)と述べる。人間は「創造の目的である成熟した生活の状態に向けて、知識、経験、習慣を獲得する以前は、欠陥だらけの未熟な存在である」(ibid.)とされる。バトラーが習慣を重視するのは、人間が生まれながらにして完全に性善でも性悪でもなく、良い習慣や教育によって善い人間、救済されるに値する存在になることができることを示すためである。人間は現世において来世に対する「修練の状態 (probation-state) に置かれている」(ARN 1.5.1)。われわれは道徳的修練と改善によってより優れた存在となるよう創造主によって意図されているとされる。バトラーは人間が来世について無知であることを積極的に承認し、その無知がわれわれが経験によって与えられる証拠を信頼することを正当化すると主張している。その主張はキリスト教が自然宗教の本来の姿を教えるとする立場に基づくものである。バトラーによる無知に基づく信仰の正当化は、ヒュームが理性能力に対する懐疑に基づいて感性的な自然を信頼する理論の背景となっている。バトラーが自然と啓示に同じ程度の神秘を認めたのに対し、ヒュームも物質的自然と道徳の両方に対して同様の理性の無力さを認めて

---

36) グラッドストーンはその説明として、ジョン・ブラウン医師 (Doctor John Brown) は外科医になり、患者の苦しみに接する経験によって受動的な慈愛は失うがしかし患者の苦しみを救う意志とそのための能力を増したことを例に出している。Gladstone (1896), p. 103.

いる。自然を統治する神とキリスト教の神が同一であるというバトラーの主張は、物質の領域にも道徳の領域にも同一の人間の自然の原理が貫徹するというヒュームの主張に通じるのである。

バトラーは、われわれは習慣による「観念連合 (association of ideas)」によって「大きさや距離についてのわれわれの視覚的印象の修正を意識しなくなり、われわれに知覚されない感覚の判断にとってかわる」(ARN 1.5.6) と述べている。「観念連合」はヒュームにおけるもっとも重要な概念の一つであり、ヒュームもまた諸対象の見かけが「反省によって修正され、それらのより一貫して確立した判断」(T 3.3.3.2) に到達すると述べている。感覚による直接的知覚が習慣によって修正されるという主張は、ヒュームの知覚論及び、妥当な道徳的認識をもたらすとされる一般的観点の形成の核心をなすものであり、この点にもバトラーからヒュームへの影響関係を認めることができる。

バトラーは、受動的な印象の経験を反復することでわれわれは恐れ of の感情を弱めることができるが、同時に「単なる情念としてではない行為の実践的原理としての仁愛は強められる」(ARN 1.5.9) と述べる。これがバトラーにおける性格形成の説明である。有徳な性格を形成してしまえば、われわれは善い行いを為すために強い動機を必要としなくなる。こうしてバトラーは、人間本性の上位の原理が、強度においてより強い感情を克服する過程を説明する。先に触れたように習慣論の受動的な情念が反復によって能動的な情念に転換するというバトラーの発想は、ヒュームにおいて、精神の刻印として受動的に与えられる知覚が反復によって受動的な性格を失い、能動的な原理へと転換するという人間に固有の自然の形成理論へと発展している。ロックは習慣に基づく観念連合を、単に受動的なものとして否定的に評価した<sup>37)</sup>。それ故受動的なものが習慣によって自然に感じら

---

37) John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Peter H. Nidditch (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1975, Book 2, ch. 33.

れ、その結果能動的な感情が生じるという点をヒュームがバトラーの習慣論と共有していることは極めて重要である。さらにバトラーは受動的な習慣を「受動的印象 (passive impression)」と表現している。ヒュームが知覚一般を印象と観念に分類した際に、「印象」という用語を用いる根拠となった用例がバトラーの習慣論にあることも二人の影響関係を示すものとして注目に値する。

ヒュームはバトラーと同様の理解の下で「習慣と反復ほど、われわれの情念を増進させたり減少させたりするため、また快を苦に転換しそして苦を快に転換するために大きな効果を持つものは無い」(T 2.3.5.1) と述べている。ただしバトラーにおいて、習慣はあくまで個人に定位した原理として人格の形成の原理であるとされるが、ヒュームにおいて習慣は個人に定位した個別的な人格の形成の原理というよりも、人間本性一般における秩序形成の原理として用いられている。それによってヒュームでは社会一般の習慣が、個人の個別的な事情を超えた働きを行うことが含意され、習慣が生活の導き手としてさらに慣習 (convention) の原理へと発展し、正義及び政府の成立までが一貫した仕方で説明されることになる<sup>38)</sup>。

こうした習慣概念の相違は、両者の良心概念の相違を裏付けるものである。ヒュームにおいてはバトラーの中心概念である良心が重要概念としては全く用いられない。このことはバトラーとヒュームの関係を考慮するならば際立った相違とみなされる。バトラーに反してヒュームは習慣を個人に固有な精神を形成するものとは捉えないのである。個人に固有な個別的な情念を抑制する働きに関しては、バトラーにおける神と人との共知としての良心に代わって、ヒュームでは人と人々がコミュニケーションを介して共同性に参与する働きとしての共感とその働きを担うとされている<sup>39)</sup>。

---

38) See Russell (2008), p. 140.

39) 矢嶋 (2012)、第5章参照のこと。またヒュームにおいて静かな情念が激しい情念を制することができるメカニズムの解釈をめぐり、アネット・バイヤーとジョン・ライトは見解を異にしている。バイヤーが静かな情念も「短い

ヒュームがバトラーの良心概念を転換した最大の理由は、神と信仰の位置づけの問題にあることは確かである。何故ならば神と信仰を前提することなくしては、良心を所与とすることはできないからである<sup>40)</sup>。

こうした根本的な相違を踏まえるならば、利己心と利益の関係についての両者の一致は一層興味深いものとなる。バトラーは次のように述べている。

通常の生活の道筋において、われわれの義務と利益と呼ばれるもの間にはめったにいかなる不整合も存在しないことは明白である。そして利益が幸福と満足を意味する場合、義務とわれわれの真の現在の利益との間に何らかの不整合が存在することはなお一層稀である。それで自己利益は、この世の利益に限定されるけれども、一般に徳と完全に一致し、われわれの人生を一つの同じ道筋に導く。[...] 完全な精神の導きと支配のもとで、悪が最終的に善に勝ると想定することは明白な不条理である。(FS 3.8)

バトラーもヒュームも、道徳と自己利益の一致を主張している<sup>41)</sup>。道徳と自己利益の一致の論証こそ、バトラーがホッブズの利己主義の理論を克服するために提示しようとした原理である。そのためにバトラーは仁愛の理論を修正する必要があったのである。バトラーは、人間本性がある行動

---

間激しくなること」で激しい情念を克服すると論じたのに対し、ライトは、ヒュームにおいては静かな情念は「弱い情念」ではなく、激しい情念は「強い情念」ではないことを強調している。See Wright (1994), p. 110.

40) Joseph Butler, "Dissertation 1, Of Personal Identity", in Gladstone (ed.), *The Works of Joseph Butler*, vol. 1, Bristle: Thoemmes, 1995. ペネラムは、バトラーの「神の視点」である良心がヒュームにおいては「人間の視点」に転換したと論じている。See Penelhum (1985), ch. 3. それに対して、ジョン・ロールズは講義録において「神の視点」はバトラーの道徳心理学の原理やその機能の仕方にとって重要ではないと述べている。『ロールズ政治哲学史講義II』、817頁。

41) バトラーの倫理学は、「神的組合 (Divine Corporation) の倫理」と呼ばれる。See Penelhum (1988), p. 265, and note 14.

に適合していることを指摘し、人間本性に適合した行為は調和の感覚をもたらし、適合しない行為は不調和をもたらすとす。また、行為と行為者の本性への一致（correspondence）が行為を自然なものとし、不一致が行為を不自然なものとする。この主張をバトラーは『類比』において次のように強調している。

[...] 実直さ、正義と慈悲、神の権威とわれわれの重要な利益の尊重というものは、単にこれら三つがすべて一致するというだけではなく、それらの各々がそれ自体で、行為の正当で自然な動機もしくは原理なのである。そしてこれらのうちのどれからでも善き生活を開始し、そこに踏みとどまるものは、すでにある程度においてそうであるのだが、ますますもって道徳としての自然の構成に一致する性格になり、神がその道徳的支配者として私たちに対して立つ関係に一致する性格になることは間違いのないことである。(ARN 1.5.36)

行為が行為者の本性と一致していることは、その原理が偶々最も強いことから生じない。それゆえその一致は、強さではなく、性質と種類の違いから生じるものでなければならない。合理的な自己愛と良心が人間本性における主たる優越原理であり、それらとの一致が行為を自然なものにし、不一致が行為を不自然なものとする。バトラーは、義務と利益はこの世ではおおよそ一致するが、将来や神が支配する全体を考慮するならばそれらは「全面的に、すべての事例において合致する」(FS 3.9) と主張している。ただしここで述べられる摂理への信頼は、シャフツベリにおいて主張されている徳と利益または幸福の一致の主張ではなく、摂理に対するわれわれの無知を前提とした信仰に基づく主張である (FS 15.7)。しかしペネラムが指摘しているようにバトラーは聖職者としての立場にも拘らず、道徳規範が啓示や神の権威の認識に基づくという主張を一切行わな

い<sup>42)</sup>。逆にバトラーは神はわれわれに良心を備えることで、正・不正についての自然的知識を与えたとする。まさにその点で、バトラーの道徳論はヒュームの人間学と接続することが可能になったのである<sup>43)</sup>。

## 5. 結びにかえて

本稿でヒュームがバトラーから「人間本性（人間の自然）」の考察を通して自然と道徳を繋げる方法を学んだことが明らかにされた。ヒュームにおける自然宗教に対する執拗な関心は人間の科学に基づく道徳の基礎づけの問題に通じている。バトラーは『類比』において、神による自然の統治と人間の道徳統治を類比する理論を示した。ヒュームの道徳哲学は、この発想から神という主語を除き、自然の秩序成立の機構と道徳の秩序成立の機構を経験的方法によって類比することによって成立したと考えることができる。性善説と性悪説をめぐる人性論争の論争状況に対して、人間本性を全体として捉える立場から自然の認識と道徳の認識を連続的にとらえる発想が成立することは明らかである。バトラーは神の創造としての世界についてのわれわれの無知を根拠として神の意志への服従を正当化したのであるが、人間の一般的無知の適切な感覚の主張は、ヒュームによってわれわれにとって実在的なものとして与えられる証拠をそのまま受け入れるという主張へと転換された。そうすることでヒュームは道徳を人間の事態として限定することを正当化したのである。それと共にバトラーとヒュームの相違、ヒュームのバトラーに対する批判意識もまた浮き彫りになる。バ

---

42) 道徳は異邦人にも可能であるとすることで、バトラーは道徳が人間本性に属することを主張している。See Penelhum (1985), pp. 76-79.

43) ヒュームは『自然宗教に関する対話』第12部で登場人物の「クレアンテス」に、「宗教の本来の仕事は、人々の心情を規制し、彼らの行為を人道化し、節制、秩序、および服従の精神を注入することだ」として宗教的道徳が世俗的倫理と同一であると主張させている。David Hume, *Dialogues and Natural History of Religion*, J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 122. バトラーと「クレアンテス」の関係についてはRussell (2008), p. 131を参照のこと。

トラーにおいて前提とされる神の存在と神によって備えられた能力としての良心を、ヒュームは経験に基づく自然についての知識だけかから説明するという課題を自身に課したものと思われる。そのためにヒュームが用いた方法はバトラーには見られない歴史的方法であった。本稿で示したように、ヒュームにとってバトラーの『十五説教』と『類比』は重要な哲学的着想を提供した書物であった。ヒュームにおける自然認識と道徳認識の統一の試みは、バトラーが示した人間本性の包括的理解に由来するものと考えられることができるであろう<sup>44)</sup>。

---

44) 本研究はJSPS科研費(23520037)の助成を受けている。

## 要旨

本稿は、ヒューム道徳哲学成立に果たしたバトラーの人間本性概念の意義を検討することを目的とする。バトラーにおいて神による自然の統治と人間の道徳的統治が類比的に扱われている。自然と道徳の統一はヒューム哲学を貫く根本的な主題である。ヒューム道徳哲学は、合理論と道徳感情論の対立また人間本性の道徳性をめぐる性善説と性悪説の対立を時代的背景として成立した。ヒュームはその論争にバトラーが論じた人間本性そのものの解明を目指す立場から決着をつけようとした。この点でバトラーはヒュームが目指した「人間の科学」の成立に重要な手がかりを提供している。本稿で私はバトラーの道徳哲学の基本構造を明らかにし、ヒュームとバトラーの議論の親近性と影響関係を具体的に指摘することで、ヒュームの「人間の自然（本性）」がバトラーの統一的な人間本性の理論を引き継ぐものであることを示す。その過程で両者の理論がともに道徳と自己利益の一致を論証していることが明らかになる。こうして本稿では、ヒュームがバトラーの「習慣」概念を批判的に発展させることで、良心論を中心とするバトラーの神学的道徳論を神と良心の存在を前提としない世俗的道徳論へと転換したことが論じられる。