

トマス・リードのコモン・センスと道徳

-ヒューム懐疑主義批判を主軸として-

**Thomas Reid on Common Sense and Morality:**

**Criticism of Hume's Skepticism**

国際基督教大学 大学院

アーツ・サイエンス研究科提出博士論文

A Dissertation Presented to  
the Graduate School of Arts and Sciences  
International Christian University  
for the Degree of Doctor of Philosophy

2021年4月8日

小畑 敦 嗣

KOHATA, Atsushi

トマス・リードのコモン・センスと道徳

-ヒューム懐疑主義批判を主軸として-

**Thomas Reid on Common Sense and Morality:**

**Criticism of Hume's Skepticism**

国際基督教大学 大学院

アーツ・サイエンス研究科提出博士論文

A Dissertation Presented to  
the Graduate School of Arts and Sciences,  
International Christian University,  
for the Degree of Doctor of Philosophy

2021年4月8日

April 8, 2021

小畑 敦嗣

KOHATA, Atsushi

審査委員会メンバー

Members of Evaluation Committee

主査 / Chief Examiner

矢嶋 直規 教授

副査 / Examiner

長尾 伸一 名古屋大学名誉教授

副査 / Examiner

佐野 好則 教授

副査 / Examiner

川本 隆史 特任教授

# 目次

|  |    |
|--|----|
| 凡例                                     | 1  |
| 序論                                     | 2  |
| I. はじめに                                | 2  |
| II. 先行研究                               | 4  |
| III. 本論の位置づけ—懐疑主義と常識哲学の方法—             | 9  |
| IV. 本論の構成                              | 13 |
| 第一章 トマス・リードの常識哲学と懐疑主義批判の方法             | 16 |
| はじめに                                   | 16 |
| I. コモン・センスとは何か                         | 16 |
| II. 懐疑主義に至る「観念の道」と常識哲学の第一原理            | 21 |
| III. 形而上学的狂気としての懐疑主義者                  | 25 |
| IV. 生得性について                            | 27 |
| おわりに —観念説批判から道德論へ—                     | 32 |
| 第二章 リードのコモン・センスと道德的自由                  | 34 |
| はじめに                                   | 34 |
| I. 行為、出来事、因果                           | 35 |
| II. 道德的自由を証明する三つの論拠                    | 39 |
| III. 不整合な三命題                           | 41 |
| IV. 神秘なき自由意志                           | 46 |
| おわりに                                   | 50 |
| 第三章 ヒューム正義論の批判者たち—ケイムズ卿、リード、スミスの批判的展開— | 52 |
| はじめに                                   | 52 |
| I. ヒュームの正義論と道德的義務                      | 54 |
| II. ケイムズ、スミス、リードの正義論 —ヒューム批判の展開—       | 58 |
| 2.1 ヘンリー・ヒューム／ケイムズ卿                    | 59 |
| 2.2 アダム・スミス                            | 62 |
| 2.3 トマス・リード                            | 65 |
| おわりに                                   | 68 |
| 第四章 リードの正義論とヒューム批判                     | 70 |
| はじめに                                   | 70 |
| I. 第一原理としての正義                          | 71 |
| II. 道德的是認一般をめぐって                       | 73 |
| III. ヒューム正義論論駁の二つの論点                   | 75 |
| 3.1 道德的能力の行使                           | 76 |
| 3.2 正義、好意、侵害                           | 78 |
| IV. 「正義は自然的徳か、人為的徳か」                   | 81 |
| おわりに                                   | 85 |

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| 第五章 正義と憤慨—「義憤」の条件—              | 86  |
| はじめに                            | 86  |
| Ⅰ. バトラーにおける憤慨                   | 88  |
| Ⅱ. ヒュームにおける正義と憤慨                | 89  |
| Ⅲ. リードにおける正義と憤慨                 | 95  |
| おわりに                            | 98  |
| 第六章 ヒュームとリード 性格の可能性について         | 100 |
| はじめに                            | 100 |
| Ⅰ. ヒュームにとっての性格論 —心の強さ—          | 101 |
| 1.1 心の強さ                        | 101 |
| 1.2 性格形成のための習慣づけ                | 104 |
| Ⅱ. リードにとっての性格 —確固たる決心または決意—     | 107 |
| 2.1 確固たる目的または決意                 | 107 |
| 2.2 性格と自由                       | 110 |
| おわりに                            | 115 |
| 結論                              | 117 |
| Ⅰ. 本論の総括                        | 117 |
| Ⅱ. スコットランド哲学史におけるヒュームと常識学派      | 118 |
| Ⅲ. 宗教的信念と「摂理主義的自然主義」            | 120 |
| Ⅳ. 常識哲学の完成に向けて —デュガルド・ステュアートへ—  | 124 |
| Ⅴ. 常識からはじめる倫理学の正当化 —なぜいま常識なのか?— | 125 |
| 参考文献                            | 133 |

## 凡例

1. 引用文中における原文のイタリック体および筆者による強調は、傍点によって示した。引用者の〔〕は引用者による補足である。

2. リードの著作からの引用・参照箇所は以下のように示す。

IHM : *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, edited by Derek Brookes, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997. Brookes 版の章・節・頁数の数字を順に記す。必要に応じて適宜、初版本及び下記全集版を参照した。『常識の原理に基づく心の研究』と表記し、『常識研究』と略記する。

EIP・EAP : 底本は *Philosophical Works*, 2 vols., Sir William Hamilton (ed.), Edinburgh, 1864, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967 (*Essay on the Intellectual Powers of Man*, first published 1785; *Essay on the Active Powers of Man*, first published 1788) を使用した。巻（・ある場合は部）・章、Hamilton 版の巻号・頁数の数字を順に記す。『人間の知的能力試論』、『人間の活動力試論』と表記し、『知力論』、『活動力論』と略記する。また適宜、初版本を参照した。他に Brooks & Haakonssen 及び Harris & Haakonssen 編集の Edinburgh 版もあるが、初版本との参照しやすさの点からハミルトン版著作集を使用した。

PE : *Practical Ethics: Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence and the Law of Nations*, ed. Knud Haakonssen, Princeton: Princeton University Press, 1990. Haakonssen 版の頁数を記す。『実践倫理学』と表記する。

AC : *Thomas Reid on the Animate Creation: Papers Relating to the Life Sciences*, Paul Wood (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995. Wood 版の頁数を記す。『生命的創造』と表記する。

Cor : *The Correspondence of Thomas Reid*, Paul Wood (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 2002. Wood 版の頁数を記す。

OP : ‘Of Power.’ (2002) *Philosophical Quarterly* 51: 1-12. (written in 1792). 「力について」と表記する。

## 序論

### I. はじめに

本研究は、18世紀スコットランドの懐疑主義哲学者デイヴィッド・ヒュームと常識哲学者トマス・リードの道德哲学を、その方法論的な対立・相違を基軸として比較検討を行う試みである。

近年リードの常識哲学は再び注目を集めており、エディンバラ大学出版会では新たな版が相次いで刊行され、我が国でも学会・研究会などで主題として取り上げられるようになった<sup>1</sup>。リードといえば、1754年出版の『コモン・センスの原理に基づく心の探究』（以下、『探究』）という著作で、論敵であるヒューム及び近世哲学全体で支配的だった観念説を批判し、コモン・センス（*common sense*）に基づく哲学理論を展開し19世紀にいたるまで影響力を及ぼしていた。水谷雅彦によれば、コモン・センスの源流は「共通感覚」を意味していたアリストテレスの<*koinē aisthēsis*>に由来し、道德感覚学派の源流と目されるシャフツベリの「道德感覚」は「共通感覚」だとされたのだが、リードにいたっては現代的な意味での「常識」へと変貌したのだという<sup>2</sup>。この意味では、リードのコモン・センス概念はアリストテレスの別の概念である<*doxa*>や<*endoxa*>に対応するようになったと考えられる。とはいえ、リードが当時の議論の水準でコモン・センスを持ち出して強調したかったのは、我々が外界から情報を得るとき、感覚だけではなく思念や判断をも同時に行使しているということであり、「センス *sense*」という語彙のなかに「分別」「判断」などの意が含まれていることである。デカルトに痰を発する「観念の理論 *theories of ideas*」「観念的体系 *ideal system*」と目される理論の枠組みでは、我々は感覚または感覚に似たもの以外の思念を抱くことができない、とリードは考える。しかしながら、リードは、物、力、自我、その他道徳的諸概念などの思念は、我々の感覚経験によらずとも抱かれうるものだと考える。そして、ヒュームによって観念説から帰結した懐疑主義を避けるために、リードはコモン・センスの哲学を展開した。

倫理学的には、人間の行為はすべて自己利益の追求であるとする利己主義観の象徴とされるホブズ主義に対抗する理論として発展してきた倫理的直観主義（*ethical intuitionism*）の系譜にリードは連なると考えられる。リードの常識哲学がスコットランドで流行を見せた18世紀後半、ちょうど同時期にジェレミー・ベンタムが功利主義（*utilitarianism*）の立場を打ち出すのであるが、兎玉

---

<sup>1</sup> たとえば、Derek Brookes(ed.), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, Edinburgh University Press (1997)を始め、数々の著作や講義録が近年にいたるまで出版されている。そして、イギリス哲学会でも「コモン・センス」を主題としたセッションが行われたり、また筆者自身もお世話になっている“常識と啓蒙研究会”ではリードが主題として取り上げられることが多い。

<sup>2</sup> 水谷雅彦（2008）「だれがどこで会話するのか——会話の倫理学へむけて——」（『実践哲学研究』, 実践哲学研究会, 31, pp. 1-18.）, p. 5.

聡によると、英国倫理思想史においては直観主義と功利主義が一つの対立軸を成していたと考えられている<sup>3</sup>。直観主義の系譜に属するカドワース、クラーク、バルガイ、プライスらは観念同士の一致・不一致を知覚する知性のはたらきを認めるロックの理性主義的側面に焦点を当て、道德判断とは道德の適合性(fitness)を発見する理性もしくは知性のはたらきであると考え<sup>4</sup>。だが、シャフツベリ、ハチスン、ヒュームら道德感覺説が登場し、道德判断を道德的事実や論証に求めるのではなく、主体が感じる感覺や情念に存するとする立場を経由した後、理性的直観主義と道德感覺學説の折衷を目指したジョゼフ・バトラーの良心論が登場する。良心は理性にも感情にも帰せられるものだが、それ自体で權威をもち、人間に道德を命じる原理である。リードはバトラーの良心論を継承しながらも、理性のなかでも推論や論証ではなく直観的判断を担う、人類共通の判断としてのコモン・センスに道德の基礎を見る。リードによれば、理性は道德判断を下すだけでなく動機づけをも行うのであるが、道德感覺もまたそのはたらきのなかに判断を行う能力も含まれるとされ、理性と感覺の両方を含むコモン・センスが道德の基礎とされるのである。

本研究の主題は、ヒュームとリードの道德哲学であり、特に行為及び行為者性と、正義への道德的責務を主題とする。これら道德にかかわる諸概念の扱いについて、両者の考えの相違は明確である。ヒュームであれば、行為者が意志決定に及ぶ自由をもっているという理論を排除し、道德的責務や正義には、道德的な義務感や正しさそのもの以外に何らかの動機があるという論理を展開する。この考えの根底には、道德的な概念であってもそれに対応する感覺的な所与がなければならないという前提があり、もしそうした感覺的な所与が見つからないのであれば、その概念は偽であるか、あるいはその他の概念によって説明されなければならないという主張になる。ところが、リードは、行為者が意志決定に及ぼす力をもっているという意味での自由を肯定し、道德的義務の感覺や正しさそのものをコモン・センスの立場から認めようとする。コモン・センスの立場によれば、我々が行為を遂行する際には、一人称的に見て意志に及ぶ力を感じているはずである。また、我々が道德的に正しいことを行うに際して、道德的な正しさの感覺、すなわち最低程度の良心をもっているとされる。このような議論の特徴の相違に顕著なのは、知識論の段階ですでに両者の中にあつた、常識と哲学の緊張関係である。ヒュームのような議論の進め方では、もし哲学的論究を進めて我々のもつ常識と何らかの食い違いがあるならば、真っ先に常識の方が疑われる。だが、リードの議論の進め方によると、哲学的論究の結果が常識と食い違うようなことがあれば、まずは哲学的な論究の方を疑い、推論を常識と一致させるべきであるとされる。このように、ヒュームが道德について一定の懐疑的態度を見せる一方、リードはその懐疑主義を斥ける方

---

<sup>3</sup> 児玉聡 (2010) 『功利と直観—英米倫理思想史入門—』, 勁草書房。

<sup>4</sup> 児玉 (2010) , p.23.



法を用いて道徳理論を展開しようとするのである。

以上の概略に基づいて、本研究はヒュームの懐疑主義を主軸として、リードの常識哲学の方法という方法論的側面に即して道徳論を解明しようとする試みである。これまでヒュームとリードを比較してきたのは、知識論を検討するものが主であり、道徳論の比較を試みるものは管見の限り数少なかった。また、仮に道徳論の比較を試みるものであっても、あくまで現代のメタ倫理的な側面から検討するものであったり、道徳認識論的な問題に即した検討であったりする。本研究で方法論的側面に着目した検討と主張するとき、特に注目するのはリードにおける論の展開方法やそのレトリックについてである。リードの場合、懐疑主義を論駁するにあたっては、コモン・センスに基づく諸原理を直接論証するようなことはせず、論敵に挙証責任を押しつけるという方法を取ることが多く見られる。この方法は、リードが自由や正義を論じるに際しても特徴的に見られるものだが、これに注目する研究は数少ない。本論の方向性を示す前に、リード研究がこれまでどのように展開してきたのかを一瞥しておこう<sup>5</sup>。

## II. 先行研究

20世紀前半はリード哲学研究にとっては「暗黒時代」と言われており、研究の数も少なかったとされる<sup>6</sup>。本論に関わる限りで見出されるものとしても、D・D・ラファエルによる『道徳感覚』(1947)の中で、道徳概念の獲得が論じられるだけであった<sup>7</sup>。以降、1980年代末までに<sup>8</sup>、トマス・リード研究は盛り上がりを見せてきたが、その主たる関心はまず認識論にあり、知覚の説明、一次性質と二次性質、外的対象の本性をめぐる問いが議論されてきた。認識論に続き、それほどメジャーではなかったにせよ、概念、想像、記憶などの心的作用を扱う心の哲学や、権利や自然法、道徳感覚や正義を扱う道徳理論への研究が進められてきた<sup>9</sup>。1980年代には、リード研究でも著作群が登場し、特に認識

---

<sup>5</sup> リードの研究史はE・クローカーが詳しくまとめており、本論での記述もこれに多くを負っている (Esther Engels Kroeker (2015) 'Thomas Reid Today', *The Journal of Scottish Philosophy* 13.2: 95-114.)

<sup>6</sup> Kroeker (2015), pp. 95-96.

<sup>7</sup> D.D. Raphael (1947) *The Moral Sense*, London: Oxford University Press.

<sup>8</sup> 1976年以降、S・F・ベーカー&T・ビーチャム編集の『トマス・リード—批判的解釈—*Thomas Reid: Critical Interpretations*』(1976)の論文集が登場し、続く1978年にはルイス・ホワイト・ベック『モニスト』第六十一号で「トマス・リード哲学」の特集が組まれた。1986年には20本ものリードの主題をめぐる論文が出版され、1987年にはウィリアム・アルストンによって再び『モニスト』第七十号で「トマス・リードと同時代人」の特集が組まれた。さらに、1989年には、M・ダルガルノとE・マッシューズによって『トマス・リードの哲学 *The Philosophy of Thomas Reid*』という論文集が出版され、リード研究者にとっては必携の書となっている。

<sup>9</sup> Melvin Dalgarno (1985) 'Reid and the Rights of Man', *Man and Nature / L'homme et la nature*, Volume 4, pp. 81-94.; Knud Haakonssen (1986/1987) 'Reid's Politics: A Natural Law Theory',

論に関心を寄せるものがほとんどであった<sup>10</sup>。

1990年代には、認識論以外のトピックでもリード研究が登場し始め、特に本論と関係の深い自由論と道徳論を主題としたウィリアム・ロウ『トマス・リードの自由と道徳 *Thomas Reid on Freedom and Morality*』(1991)<sup>11</sup>が登場した。この著作では、1720-30年代において重要だったサミュエル・クラークとアンソニー・コリンズの論争を踏まえた上で、クラークの立場に立つリードの自由論が論じられている<sup>12</sup>。ロウの自由論研究に続いて、ロバート・ステッカー、R・F・スタリー、ティモシー・オコナー、ダグラス・マクダーミッドといった論者たちがリードの行為論、行為者性、道徳的自由などの主題を扱う研究を公表していった<sup>13</sup>。さらに、ブロディが認識論を基礎とした道徳論の研究を発表し、外的感官による知覚と類比的でありながら、それとは異なるルートで道徳概念が知覚されるメカニズムを解明しようと試みた代表的な研究を発表し、R・ゲイリーもまた『トマス・リード—倫理学、美学、自己の解剖—*Thomas Reid: Ethics, Aesthetics, and the Anatomy of the Self*』(1998)によって、道徳判断能力と視覚能力の類比に基づいて道徳的知覚の解明を試みている<sup>14</sup>。さらに20世紀の終わりには、クヌート・ホーコンセンによって、リードがグラスゴー大学で道徳哲学講座を受け持ったときに行った講義録である『実践倫理学』(1990)が編集され

---

*Reid Studies*, Volume 1, Number 1, pp. 10-27.; Robert Stecker (1987) 'Thomas Reid and the Moral Sense', *The Monist*, Volume 70, Number 4, pp. 453-64.; Joan McGregor (1987) 'Reid on Justice as a Natural Virtue', *The Monist*, Volume 70, pp. 483-95.

<sup>10</sup> Ferreira, Jamie (1986) *Scepticism and Reasonable Doubt: the British Naturalist Tradition in Wilkins, Hume, Reid, and Newman*, Oxford: Oxford University Press; Louise Marciel-Lacoste (1982) *Claude Buffier and Thomas Reid: Two Common Sense Philosophers*. Canada: McGill-Queen's University Press; John Yolton (1984) *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Minneapolis: University of Minnesota Press. William Ellos (1981) *Thomas Reid's Newtonian Realism*, Washington DC: University Press of America, Keith Lehrer (1989) *Thomas Reid*, London and New York: Routledge, Roger Gallie (1989), *Thomas Reid and the Way of Ideas*, Dordrecht and Boston: Kluwer Academic Publishers.

<sup>11</sup> William L. Rowe (1991) *Thomas Reid on Freedom and Morality*, New York: Cornell University Press.

<sup>12</sup> 上記のほかに、リードとフランスの関係、社会理論家としてのリード像、宗教をめぐる認識論などの多岐にわたる分野が登場し始めたのもこの頃であった。例えば、Mann, James (1994) *Reid and his French: Disciples Aesthetics and Metaphysics*, Leiden: Brill Academic Publishers; Peter Diamond (1998), 'Common Sense and Improvement: Thomas Reid as a Social Theorist', *Scottish Studies International*, Volume 24, Bern: Peter Land. Alston, William, (1991) *Perceiving God*, New York: Cornell University Press; Alvin Plantinga (1993) *Warrant: The Current Debate*, Oxford: Oxford University Press.

<sup>13</sup> William Rowe (1991b) 'Responsibility, Agent-Causation, and Freedom: An Eighteenth Century View', *Ethics*, Volume 101, Number 2, pp. 237-57; Robert Stecker (1992) 'Thomas Reid's philosophy of action', *Philosophical Studies*, Volume 66, Number 2, pp. 197-208; Timothy O'Connor (1994) 'Thomas Reid on Free Agency', *Journal of the History of Philosophy*, Volume 32, pp. 605-22; R.F.Stalley (1998) Hume and Reid on the Nature of Action', *Reid Studies*, Volume 1, Number 2, pp. 33-48.

<sup>14</sup> Alexander Broadie (1998) 'Reid Making Sense of Moral Sense', *Reid Studies* 1 (2), pp. 5-16. Roeser(2009)及び *Journal of Scottish Philosophy* 16 (2), 2018, pp. 163-174 に再掲; Roger D. Gallie (1998) *Thomas Reid: Ethics, Aesthetics, and the Anatomy of the Self*, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.

出版された<sup>15</sup>。このことにより、リードにおいて関心が薄いとされていた自然法論の問題が扱われていることに焦点が当たるようになった<sup>16</sup>。

21世紀に入ると、リード認識論の領域では、コモン・センス概念への注目が高まってきた。コモン・センスは人間の自然的能力の全体性とそうした能力の自然なアウトプット（信念）の両方を指すのだが、自然な能力によって生み出される信念すなわち第一原理は推論のための自明で、信頼できる、正当な出発点であるとされるという理解が広まった<sup>17</sup>。この議論を代表する研究としては、2000年代にニコラス・ウォルター・ストーフ『トマス・リードと認識論の物語 *Thomas Reid and the Story of Epistemology*』（2001）、ドゥ・バリー『トマス・リードと懐疑主義—信頼性主義的応答—*Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*』（2002）、ノア・M・レモスの『常識—現代的擁護—*Common Sense: A Contemporary Defense*』（2004）、ルイス・ロープ『反省と信念の安定—デカルト、ヒューム、リード試論—*Reflection and the Stability of Belief: Essays on Descartes, Hume, and Reid*』（2010）などが登場した<sup>18</sup>。

2000年代には、コモン・センスに焦点が当たただけでなく、心の理論、行為者性や行為、道徳哲学などの領域でも発展を遂げた。一つは、コモン・センスをめぐる論文に加え、リードによる宗教や自由をめぐる理解が主題化されたことである<sup>19</sup>。もう一つは、テレンス・キュニオが道徳判断、道徳的行為の動機づけの関係を考察したことが挙げられる。並んで、リードの美学をめぐる見解に注目が高まり、デムーアによって『常識論』における知覚の「自然記号 *natural signs*」概念から趣味論を読み解く試みが行われたことである<sup>20</sup>。自然記号とは、

---

<sup>15</sup> Thomas Reid (1990) *Practical Ethics: Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence and the Law of Nations*, ed. Knud Haakonssen, Princeton: Princeton University Press.

<sup>16</sup> これに続き、同じくクヌート・ホーコンセンを編集長として、ポール・ウッド、デレク・ブルークス、アレクサンダー・ブロディ、ジェームズ・ハリスらを中心に、エディンバラ大学出版会よりリードの決定版テキストが準備された。最初に出版されたのは、ウッド編の『トマス・リードの生命的創造 *Thomas Reid on the Animate Creation*』、ブルークス編の『人間の心の研究』であった。Thomas Reid (1996) *Thomas Reid on the Animate Creation: Papers Relating to the Life Sciences*, ed. Paul Wood. Edinburgh: Edinburgh University Press.

<sup>17</sup> Kroeker (2015), 102.

<sup>18</sup> Nicholas Wolterstorff (2001) *Thomas Reid and the Story of Epistemology*, Cambridge: Cambridge University Press; Philip De Bary (2002) *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*, London: Routledge; Noah Lomos (2004) *Common Sense: A Contemporary Defense*, Cambridge: Cambridge University Press; Loeb Louis (2010) *Reflection and the Stability of Belief: Essays on Descartes, Hume, and Reid*, Oxford: Oxford University Press. また同時期には、ライアン・ニコルズが知覚の理論をめぐる成果を上げており、認識論研究で更なる進歩を遂げ始めた時期でもあった。Ryan Nichols (2007) *Thomas Reid's Theory of Perception*, Oxford: Oxford University Press.

<sup>19</sup> 例えば、Joseph Houston (ed.) (2004) *Thomas Reid: Context, Influence and Significance*, Edinburgh: Dunedin Academic Press; Terence Cuneo and René van Woudenberg (eds.) (2004) *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>20</sup> e.g. Michael DeMoor (2006) 'The Philosophy of Art in Reid's Inquiry and Its Place in

対象についての信念や思念を形成させるようわれわれを導く存在物であるが、人間の案出による慣習的なものもあれば、人間の成り立ちに根ざしたものもある。リードの体系において、こうした記号の例として挙げられるのは、感覚、表情、感覚器官に与えられる物的印象、視覚的形態などである。自然記号は、外的物体の認識や魂、力といった感覚によって直接得られない思念の認識を説明するための概念として理解される。こうした理解に伴い、リード道徳論研究でも、キュニオとクローカーが自然記号に着目し、道徳判断と趣味判断の連続性を念頭においた研究を行ったのであった<sup>21</sup>。さらに、W・C・デイヴィスは『トマス・リードの倫理学—法的基础に基づく道徳認識論—』（2006）の中で、リードの道徳哲学の正当性が、スコットランドの司法制度によって擁護され正当化されるのと同じ手続きでもって擁護されることを示した<sup>22</sup>。この証明にあたって、デイヴィスは「知識」、「明証性」、「証拠」といった概念が当時の司法制度によって理解される考え、リードの道徳判断が「裁判官」のモデルで捉えられ、「適格な判定者 a competent judge」による裁判上の手続きが重要であるとしたのである。

さらに、自由論の領域でも、ロウに続いて、ギデオンのヤッフエが『明白な活動—トマス・リードの行為論—*Manifest Activity: Thomas Reid's Theory of Action*』（2004）を公表し、行為者性の分析を行うなかで、無限後退、努力などの要素をリード研究にもたらすことになった<sup>23</sup>。

以上に加えて、リードによる宗教論への関心が強まってきた。能力の信頼性が神の存在を要求するかどうかを問題としたレーラー、そして宗教哲学一般をめぐるタギーの研究、義務と幸福の一致という見解の擁護のためにリードが世界を善意的統治のもとにあると想定するかをめぐるキュニオの議論、そして神の存在擁護におけるリードの「設計 design」理解が議論されたヴァン・ウーデンベルクとクローカーの研究などが登場した<sup>24</sup>。さらに、リードによる科学、数

---

eighteenth Century Scottish Aesthetics', *Journal of Scottish Philosophy*, Volume 4, Number 1, pp. 37-49.

<sup>21</sup> Terence Cuneo (2006) 'Signs of Value: Reid on the Evidential Role of Feelings in Moral Judgment', *British Journal for the History of Philosophy* 14, pp. 69-91; Esther R. Kroeker (2010) 'Reid on Natural Signs, Taste and Moral Perception' in *Reid on Ethics*, edited by Sabine Roeser, Palgrave Macmillan, pp. 46-66. さらにこの路線の議論は、Sabine Roeser (2009), *Reid on Ethics*, England: Palgrave Macmillan に含まれているいくつかの論文でもさらに深められている。

<sup>22</sup> William C. Davis (2006) *Thomas Reid's Ethics: Moral Epistemology on Legal Foundations*, London: Continuum International Publishing Group.

<sup>23</sup> Gideon Yaffe (2004) *Manifest Activity: Thomas Reid's Theory of Action*, Oxford: Oxford University Press.

<sup>24</sup> Keith Lehrer (2000) 'Reid, God and Epistemology', *American Catholic Philosophical Quarterly*, Volume 74, Number 3, pp. 357-72; Dale Tuggy (2004) 'Reid's Philosophy of Religion' in Terence Cuneo and René van Woudenberg (eds.), *the Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge: Cambridge University Press: 289-312; Terence Cuneo (2009) 'Duty, Goodness, and God in Thomas Reid's Moral Philosophy', in *Reid on Ethics*, ed. Sabine Roeser, England: Palgrave Macmillan: 238-57; René van Woudenberg, (2014) 'Disagreement, Design, and Thomas

学、幾何学、物理学などへの見方に関する成果が得られた。例えば、科学者としてのリードの役割に注目したポール・ウッズの研究に加え、リードと認知科学との関係を検討したリク・ジュティ、そして認知科学と宗教的信念の関係を考察したライアン・ニコルズ&ロバート・カラーガード、K・J・クラーク&ジャスティン・L・バレットの研究が登場したのであった<sup>25</sup>。そして、忘れてはならないことに、わが国でも2000年代にリード研究に新たな動向が現れたことである。それは、長尾伸一がリードの科学観に注目が高まってきた動向に沿う形で登場した文脈にも沿いながら、保守的なリード像とは一転して社会改革主義者としてのリードの側面に焦点が当たったことである。これまで自然科学や心の能力にしか関心がないとされていたリード像から、『実践倫理学』講義の編纂を通じて、特にこの著作に含まれるユートピア論読解への注目がわが国で高まって以来<sup>26</sup>、社会思想家としてリードが読まれるようになった動向を踏まえて結実した成果だと考えられる。

2015年にはリード研究に重要な局面が起こる。まず、ジェームズ・ヴァン=クリーヴが認識論的な問題を主に扱いながら、道徳に関して、ヒュームとの対決を通じたメタ倫理的な分析を行っていることである<sup>27</sup>。ヴァン=クリーヴはヒュームを主観主義的認知主義（あるいは表出主義）として位置づける一方、リードを認知主義的・反自然主義として位置づけて考察を行なっている。さらに、認識論の領域では、クリストファー・A・シュロックが知覚対象が人間の知覚から独立しているかどうかをめぐって、常識哲学の立場から直接実在論を展開するリードの理論にまつわる問題を扱っている<sup>28</sup>。さらに、ダグラス・マクダーミッドもまた、リードをはじめとするスコットランドの常識実在論を論じている<sup>29</sup>。そして、スコットランド啓蒙における「常識」概念をめぐって議論され

---

Reid', *Canadian Journal of Philosophy*, Volume 41, Number S1, pp. 224–39. Esther Kroeker (2014) 'Where the Conflict Really Lies: Plantinga's Reidian Discourse', *Philosophia Reformata* Volume 79, Number 1, pp. 21–36.

<sup>25</sup> Paul Wood (2004) 'Thomas Reid and the Culture of Science', in Terence Cuneo and René van Woudenberg (eds.), *the Cambridge Companion to Thomas Reid*, Cambridge: Cambridge University Press: 53–76; Juti, Riku (1995) 'Thomas Reid's Common Sense Epistemology and the Rise of Cognitive Science', *Acta Philosophica Fennica*, Volume 58, pp. 135–49; Nichols, Ryan and Callergard, Robert (2011) 'Thomas Reid on Reidian Religious Belief Forming Faculties', *Modern Schoolman* Volume 88, Number 3, pp. 317–35; Clark, Kelly James and Barrett, Justin L. (2011) 'Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion', *Journal of the American Academy of Religion*, Volume 79, Number 3, pp. 639–75.

<sup>26</sup> 他にも、篠原久（1992）「トマス・リードと「ユートピア制度」—スコットランド啓蒙末期のひとこま—」*経済学論究* 46(2), pp. 39-64 という研究が登場した。

<sup>27</sup> Van Cleve, J. (2015) *Problems from Reid*, Oxford: Oxford University Press. さらに同時期に、Patrick Rysiew (ed.) (2015) *New Essays on Thomas Reid*, London: Routledge; Rebecca Copenhaver and Todd Buras (eds.) (2015) *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value*. Oxford: Oxford University Press などの論文集が登場し、多岐にわたるテーマが論じられている。

<sup>28</sup> Christopher A. Shrock (2017) *Thomas Reid and the Problem of Secondary Qualities*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

<sup>29</sup> Douglas Mcdermid (2018) *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism*, Oxford: Oxford University Press.

ている論文集が次々と出版されたのであった<sup>30</sup>。以上に加えて、近年国内で注目すべきは、中元洸太によるリード研究である。中元は主に認識論を中心としたリード研究を行っているが、近刊の「トマス・リードにおける他人の言葉の役割」(2020)では、リードがコモン・センスの原理に対する可謬主義的な態度をもっていることを問題視し、コモン・センスの原理の改訂をめぐって、陶冶され成熟した人間同士からなる共同体を想定し、他人の言葉への敬意をもって共にコモン・センスの原理を探求していくというリード像を描いている。筆者は後のC.S.パースへとつながっていく問題と絡むコモン・センスの可謬主義という描像は採用しないとはいえ、常識哲学がデカルトのように一人称の立場で原理を探求していく姿とは異なり、共同体の中で営まれるものであるという姿を見事に描き出していると言える。

### III. 本論の位置づけ—懐疑主義と常識哲学の方法—

以上、リード道徳論研究に限って総括するならば、外的感覚による知覚と内的感覚による知覚の類比から、道徳的知覚とは何かについて理解を与える認識論を基礎としたアプローチが多く見られてきたが、自由や行為者性の研究と並行して発展し、次第に美学論研究や宗教論研究の深まりを通じて道徳論研究の幅が広がったことが窺える。本論文では、以上を踏まえながらも、リード哲学を一つの方法を軸にして体系的に読解するアプローチを試みる。そのアプローチの着想をもたらした論文としては、ダグラス・マクダーミッドによる「トマス・リードの道徳的自由とコモン・センスについて」(1999)、そしてマクダーミッドへの応答論文であるジェームズ・A・ハリスによる「リードの『不整合なトリアーデ』」である<sup>31</sup>。マクダーミッドの論文はその名の通り、リードの道徳的自由概念の認識論的な基礎を示そうとした論文である。マクダーミッドが示そうとしたのは、自由意志を第一原理だと考えるリードは、第一原理だという身分にもかかわらず他の命題からその自明性を証明してしまっているものとして、そこに方法論的な不整合が見られるという点である。だが、ハリスによる応答によれば、リードによる自由意志の証明は、リード自身が第一原理でないものを第一原理から区別するための方法論に即したものであり、そこに不整合はない、というものであった。この議論に限らず、方法論的側面に着目することでリード道徳哲学の体系を読み直すというのが、本論の目論見である。

もっとも、リードの道徳哲学はコモン・センスを基礎としている点は間違い

---

<sup>30</sup> Charles Bradford Bow (ed.) *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press; Rik Peels and René van Woudenberg (eds.) (2020) *The Cambridge Companion to Common-Sense Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>31</sup> Douglas McDermid (1999) 'Thomas Reid on moral liberty and common sense', *British Journal for the History of Philosophy* 7 (2): 275-303. 及び James A. Harris (2003a), 'On Reid's 'inconsistent triad': A reply to McDermid', *British Journal for the History of Philosophy* 11 (1): 121-127.

なく、コモン・センスは感覚を伴った判断というか、判断を伴った感覚とでもいうか、いずれにせよそうした能力であるために認識論的な基礎づけをするのが当然の態度であろう。しかし、コモン・センスには認識論的な知識の基礎としての役割とは異なるもう一つの側面があるとされる。ジョン・グレコの指摘によれば、コモン・センスには、認識論的な側面と方法論的な側面が区別されるべきであるという<sup>32</sup>。

コモン・センスの認識論的な側面に注目すると、認識論的な正当化はわれわれのもつ自然的で不可謬な認知能力の適切な機能から生じてくるということになり、コモン・センスを構成する能力がそのような種類のものである。そして、コモン・センスの第一原理はそれ以上の根拠づけを必要とせずにそのステータスをもちうるので、認識論的な先行性を、すなわち根本的な知識、基礎的な明証性をもつということになる。第一原理は無限遡及を止める役割としての基礎づけ的信念である。<sup>33</sup>ところが、一部の能力だけを信頼して、他の能力を信頼せずに探究を始めるのには不整合がある。ここで三つの選択肢が残される。第一に、能力が信頼に値すると信じる理由が見出されるまで能力をどれも信頼しないこと、第二に、一部の能力だけ信頼して探究を開始すること、そして第三に、能力が信頼に値しないと信じる理由が見つかるまでは能力のすべてを信頼すること、である。グレコの診断によれば、第一の選択肢では何も探求が開始できなくなり (EIP VI, v; 447b)、第二の選択肢では不整合に陥ってしまうから (IHU VI.xx; 169)、残されるのは第三の選択肢のみということになる。信頼すべきすべての能力にはコモン・センスの能力も当然含まれており、われわれの理論化もコモン・センスによる判断によって拘束される。この拘束は自明であり、これこそがコモン・センスの第一原理がもつ方法論的な先行性であるとグレコは述べる<sup>34</sup>。他にも、第一原理が方法論的先行性をもつ理由としては、すべきことができることによって制限されるということ<sup>35</sup>、コモン・センスが哲学理論よりもすぐれていて理論が誤るときにコモン・センスをチェックとして使用するのが合理的であるということ<sup>36</sup>、そして方法論はその成果によって判定されるべきだということ<sup>37</sup>、などである。かくして、コモン・センスによって拘束されない哲学的理論化は狂気に陥るものであり、方法論的な制限を必要とする。

以上より、マクダーミッドからハリスに至るやり取りは、グレコの語るコモン・センスの哲学の方法論的側面に迫るものであり、自由意志論をめぐる問題のみならず、リード哲学の方法論全体にかかわると筆者は考える。その上で、

---

<sup>32</sup> John Greco (2014) 'Common sense in Thomas Reid', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, No. S1: 142-155.

<sup>33</sup> Greco (2014), pp.147-149.

<sup>34</sup> Greco (2014), p.150.

<sup>35</sup> *Inquiry*, 127; *Essays I, II*, 233-234.

<sup>36</sup> *Essays I, III*, 235

<sup>37</sup> *Inquiry*, 101; *Inquiry*, 209.

正義論や性格論などの主題をめぐっても、リードは道徳を第一原理として捉えている限りで、常識哲学の方法論に即した考察は無視できないと考える。例えば、ハリスの上記以外の論考としては、リードによるヒュームの正義論批判を扱った「リードのヒューム正義論」(2010)<sup>38</sup>、「ヒューム正義論の初期の受容」(2012)<sup>39</sup>があり、徳の条件としての性格形成の可能性をめぐるヒュームとリードの見解の相違を両者の哲学への態度の相違にまで掘り下げた「リードとヒュームの性格の可能性」(2011)<sup>40</sup>などが挙げられうるが、前者の正義論を扱った論文では、リードがヒュームに挙証責任を投げ返す手法を使っているという点のみ明示しているものの、常識哲学の方法論的側面にまで深く入り込んだ考察にはなっておらず、後者の性格論に関しては、それは皆無である。『人間の活動力試論』(『活動力論』)の構成を考えるに、第一論では活動力論、第二論では意志論、第三論で行為の原理、第四論では自由論に割かれ、第五論でようやく道徳の第一原理、正義論、約束論を扱うように構成されている。認識論と道徳感覚論、道徳判断論は第三論の第三部の一部、および第五論の道徳的是認、道徳判断論でのみ扱われる。リードの道徳哲学を包括的に再構成するには、意志論および自由論の理解が必要であり、正義論のような各論も扱われなければならない。以上に挙げてきた研究を主要な拠り所としつつ、本論の指針としては、リードの道徳の原理もまた「第一原理 first principle」であることを踏まえ、コモン・センスの第一原理を懐疑主義による攻撃から守るための方法論に即したものとして、リードの道徳哲学を再構成する試みを行う。

ここで、ヒューム側からのリード批判に対する擁護についても触れておこう。リードがヒュームの懐疑主義に対して提出したオルタナティブ、例えば、生得性の強調や記号による外界理解などがそもそもヒューム側から見て妥当かどうかという異論は当然ある<sup>41</sup>。だが一方で、よく見られる解説や議論で典型的なものとして、次のようなものが見受けられる。まず、リードが『常識研究』のなかで明示的に取り上げているヒュームの著作は1730年代末に出版された『人間本性論』である。『人間本性論』に見られるヒュームの懐疑主義はなるほど、ピュロニズムを思わせるような過度な主張が含まれているように見られる。リードがヒュームの過度な懐疑主義を批判しているとすれば、それは妥当であろう。しかしながら、ヒュームが1740年代末に出版した『人間知性研究』では、ピュ

---

<sup>38</sup> James A. Harris (2010) 'Reid on Hume on Justice', *Reid on Ethics*, Roeser, S. (ed.). Palgrave Macmillan, pp. 204-22.

<sup>39</sup> James A. Harris (2012) 'The early reception of Hume's theory of Justice', *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*. Savage, R. (ed.). Oxford:Oxford University Press, pp. 210-230.

<sup>40</sup> James A. Harris (2011) 'Reid and Hume on the Possibility of Character', *Character, Self and Sociability in the Scottish Enlightenment*. Ahnert, T. & Manning, S. (eds.). Macmillan Publishers, pp. 31-48.

<sup>41</sup> ヒュームとリードの対決を扱ったもので代表的なものには、John P. Wright (1987) 'Hume vs. Reid on Ideas: The New Hume Letter', *Mind*, Vol. 96, No. 383: 392-398; Alistair Sinclair (1995) 'The Failure of Thomas Reid's Attack on David Hume', *British Journal for the History of Philosophy*, 3(2): 389-398; James W. F. Somerville (1998) 'Whose failure, Reid's or Hume's?', *British Journal for the History of Philosophy*, 6 (2): 247-259 がある。



ロニズム＝過度の懐疑主義 (*excessive skepticism*) とアカデメイア派懐疑主義＝穏和な懐疑主義 (*mitigated skepticism*) を厳格に区別し、前者では持続的な影響を心に及ぼすことができないため、後者を推奨しているはずである (EHU 12.21-24)。それゆえ、リードはヒュームを過度な懐疑主義者であると誤解して批判しており、ヒュームが穏和な懐疑主義を採用しているという点を捉え損ねている、という見方である<sup>42</sup>。

おおよそ、ヒューム研究史の中で、長らく懐疑主義者として扱われてきたところ、ケンプ＝スミスの登場によってヒュームが自然主義を取っているという解釈が主流になった結果、以上のようなストーリーが受け入れられやすくなった土壌ができたと言ってよいだろう。しかしながら、穏和な懐疑主義と言われるものも、ピュロン主義が常識と反省によって訂正された結果として生じるものであるとされ、人間が自然本性的には独断的で自ら好む傾向のある原理へと性急に陥り断定しやすいなか、そうした断定において注意深く反省を向けることで独りよがりの意見や反対者への偏見を減じる態度であるとされる (EPM 12.22)。リチャード・ポップキンのような論者にとっては、このようにピュロン主義に特徴的な「判断保留」でさえも避けようとする懐疑主義的態度は、より洗練された意味での「新たなピュロン主義」であるとさえ言われうる<sup>43</sup>。

それでは、リードがヒュームに下した診断は正しかったと言えるのか。その答えは、否である。リードもまた懐疑主義を二つのタイプに分類しており、一つ目は「徹底して首尾一貫した懐疑主義者 *thorough and consistent sceptic*」、もう一つは「中途半端な懐疑主義者 *semi-sceptics*」として区別する (IHM V.vii; 71)。徹底した懐疑主義者とは、信念形成の能力が信頼できることが示されるまでは、なにごとにも信頼しないような懐疑主義者のことである。このようなタイプの懐疑主義者ならば何も言えないとリードは言う。しかしながら、二つ目の中途半端な懐疑主義者となると話が別である。半端な懐疑主義者とは、ある特定の信念が、信頼に足ると示される前でも、受け入れ可能であることを選択する懐疑主義者のことである。リードの言によれば、「観念的体系」を受け入れた哲学者たちはいずれも、たとえば「意識の原理」や理性などを受け入れられる源泉として選択してしまっていた。ヒュームにいたっては、印象と観念の存在についてはその信念を認める選択をしてしまった。リードにとって、ヒュームは中途

---

<sup>42</sup> このようにヒュームとリードの関係を解説しているものとしては例えば、Paul Stanistreet (2002) *Hume's Scepticism and the Science of Human Nature*, Ashgate, ch. 6 'Hume's True Philosophy and Reid's Common Sense', pp. 182-202 がある。その他、未公刊ではあるものの、ピーター・ミリカンによる草稿 Peter Millican 'Hume's Compleat Answer to Dr Reid' にも、そのような記述が見られる。一般に、『本性論』だけでも、第一巻の結論から第二巻に進んで、懐疑主義から一般人の信念に立ち返って探究を進めているというヒューム像を描く研究には、ハリスによる以下のものがある。James A. Harris (2009) 'A Compleat Chain of Reasoning: Hume's Project in *A Treatise of Human Nature*, Books 1 and 2', *Proceedings of the Aristotelian Society*, 109, Part 2, pp. 129-48.

<sup>43</sup> Popkin (1951) pp.406-407; Popkin(1980) pp.146-147.

半端な懐疑主義者でしかなく、その前提となる観念的体系を斥けられなかったというのである。かくして、リードはヒュームを確かに一部の能力の信頼性のみを受け入れて外界の存在を疑いもしなかった「穏和な懐疑主義者」のものとして批判している。だがその実、ポプキンの言うようにヒュームがそのような懐疑主義にはとどまっていなかったという点においては、リードはやはりヒュームの懐疑主義を見誤っていたとは言える。その上で、リードのコモン・センスの哲学は、あくまで「極端な懐疑主義」を一貫した立場として認めながら、実践に必要な直接の証明不可能な、いわば理性による正当化を受けない原理を探究の基盤に据えることになるのである。

#### IV. 本論の構成

ヒュームとリードの道徳哲学の比較検討を行うための、予備的考察を置いた上で（第一章）、両者における自由と必然のかかわりを考察し（第二章）、ついで道徳的責務一般と正義についての考察を加える（第三章）。

第一章では、最初の段階として、人間本性に備わる心の諸能力、すなわち知性、意志、常識（直観的判断）といった能力に関する懐疑主義とそれに対する常識哲学側から見た批判を扱う。西洋哲学において主流だったのは能力心理学（*faculty psychology*）の枠組みであり、心は諸能力を有する一つの実体だと考えられ、道徳的能力もまたその諸能力のうちの一つだとされる。この特徴を有する理論では、一人称的な内省によって知られうる諸能力の作用に焦点が当てられる。リードの懐疑主義批判の要点は、諸能力のうちある能力だけを認めながら別の能力を否定してしまうことの不条理さの指摘にある。すべての能力は一主体の中に内属する性質であるため、すべて信頼できるものとして認められなければならない。これを踏まえて、リードは諸能力の保証をコモン・センスの原理、すなわち「第一原理 *first principles*」として規定する。リードはこの数ある第一原理に基づいて常識哲学を展開しており、懐疑主義論駁に際して、これらの原理を疑おうとする議論に対する常識側からの反論としてそれを展開する。

第一原理はそれ自体で自明な原理とされているため、それを証明する議論の余地がない。それにもかかわらず、第一原理に見えるだけでその原理の名にふさわしくないコモン・センスに反する命題を暴き出すための反駁方法を用意している点は、リード哲学の大きな特徴である。その反駁方法とは、(a)対人論法、(b)帰謬法、(c)諸時代・諸国、学識の有無にかかわらず人々の間での同意、(d)早期に埋め込まれている信念かどうか、(e)処世にとっての必要性、の五つである。リードのコモン・センスにもとづく懐疑主義への反論はこれらの方法に即して展開されているのだが、道徳上の概念である意思能力、善悪や正邪を判断する道徳的能力などの主題にも適用されている点は注目すべきである。本論文は、ヒュームの懐疑主義とリードによる常識哲学の方法を軸に、道徳論を展開して

いくことになる。

第二章では、リードの論敵ヒュームが観念説から帰結させた懐疑主義がどういったものであるのかについて考察する。リードが見て取ったように、ヒュームの『本性論』の論述は抽象観念論が土台となっており、因果論、人格論に含まれる懐疑主義的傾向はその観念説が源泉になっている。リードが常識的实在論の立場から認めるであろう（実体としての）物や心、因果的な力などの实在について、ヒュームはいずれも虚構として斥けていく。リードの有する常識实在論的世界観との対比において、ヒュームの懐疑的虚構主義の世界像を描き出す。

第三章では、人間の行為および行為者性、意志の自由の問題を扱う。イギリス自由意志論争は、ロックを始点としてクラーク＝コリンズ論争を経てヒューム、ケイムズ、エドワーズ、ハートリー、プリーストリーら必然論陣営と、ビーティ、オズワルド、リードら常識学派のように一人称的な自由の経験を重視する陣営とに分かれていった。ヒュームは伝統的な「無差別の自由 *liberty of indifference*」のような先行原因による未決定の意味での意志の自由を斥け、動機決定説を採用する。他方、意志決定に及ぶ力としての意志の自由を認めるのがリードである。その際、リードは自由意志を「偽なる感覚」として斥けようとするヒュームのような必然論的議論を、コモン・センスの方法に即した能力使用の正当性の議論によって反駁する。その際、リードは自身の自由意志論を「証明」するための「三つの論拠 *three arguments*」を展開する（EAP IV.vi-viii）。三つの論拠は、証明の余地を認めないとされる第一原理としての身分にそぐわないように見えるが、しかしこれは第一原理でないものの間接的な証明方法にすぎず、第一原理を直接証明しているわけではないとして、反論を回避できる。第三章では、間接的な反駁方法による必然論的議論の論駁を順に見ていく。

第四章では、正義論について考察を進める。第四章では、ヒュームの正義論と同時代におけるスコットランド啓蒙思想における思想家であるヘンリー・ヒューム（ケイムズ卿）、アダム・スミス、リードによるヒューム正義論批判の道筋を見ていく。第五章では、リードによる正義論の徳論的側面と法論的側面のそれぞれを検討する。ヒュームは道徳的価値源泉を「有用性 *usefulness*」と「快適性 *agreeableness*」のうちに見出し、道徳的義務の感覚とは別個の自然な情によって道徳的行為を説明しようとする。他方、リードはストア主義的な「立派さ *honestum*」を道徳的価値源泉に据え、道徳的義務の感覚による行為のみを道徳的な価値を有するものだと考えた。リードによる批判は、懐疑主義側の議論に典型的な還元主義的傾向を斥けようとする議論の方法と軌を一にするものであり、常識的直感に訴えて道徳そのものの価値を救い出す企ての一環として理解できる。続いて、リードはヒュームの正義が保護する権利の射程の狭さを批判し、六種類の自然権を認める。そして、それらが自然な権利である根拠として、その権利違反が憤慨の情を引き起こすことが挙げられている。こうした一

連の議論から、ヒュームとリードの正義論の相違には、両者の自然観の相違があることを論じた上で、「立派さ」という徳性が正義規則遵守のどういった段階で生じるのかについても自然観の相違に基づいて説明の方法が異なるとする見解を提示したい。

第六章では、徳の必要条件としての性格概念を考察する。リードにおいて、性格は (i) 評判、(ii) ある特徴を区別する指標、(iii) 決意、一貫性、長期にわたる確固たる目的の三つの意味で捉えられる。徳の条件にとって重要なのは第三の意味の性格であり、そこには理性が情念を支配することが含意される。他方、ヒュームが理性を情念の奴隷という理解を示し、性格の条件としての「心の強さ」という現象を、理性と情念の対立ではなく、共感のメカニズムを通じて穏やかな情念が激しい情念を支配することとして捉えた。リードは、このようなヒュームの考えをコモン・センスの平明なことがらに反したものと捉え、性格に一義的な定義を与えられていないと批判する。本章では、性格をめぐるヒュームとリードの見解の相違の理由を、その哲学観の相違にまで深く掘り下げて考察する。

第四章、第五章で展開した正義論の補論として、正義と憤慨の関係性について、そして「義憤」の成立条件について考察を行う。この考察にあたって、まずはヒュームとリードが共に影響を受けたと思われるジョゼフ・バトラーの『十五説教』の第八・第九説教の憤慨論と義憤の条件について概観する。その上で、リードがバトラーをどのように受容し、その体系内で論を展開したのかについて見ていく。具体的には、憤慨という情は動物的原理として位置づけられているが、理性的原理である良心によって統制され、義憤となる条件が説明されている。他方、ヒュームにおいても、快苦の知覚に由来しない本能的なものとして憤慨の情が認められているが、それが正義の基礎にはなりえない点が強調される。ヒュームの場合はむしろ、正義を支えるコンヴェンションや市民社会が成立した後に、義憤の成立条件が設定されるという理路になるのである。

以上で、ヒュームとリードの自由と正義などの道徳をめぐる議論の比較は締めくくられる。両者の相違は、懐疑主義的な態度と常識哲学の方法の展開による相違が背景にあることが示されることになる。最後に、結論部ではリード哲学の方法の現代的意義を論じるにあたり、アリストテレスからシジウィック、そしてロールズへと継承された「反照的均衡」の方法がリードの懐疑主義論駁でベースとしている方法に近いのではないかという展望を示すことにする。その上で、自由や道徳を社会的・人為的なものとみなすヒュームの傾向に対して、自由を実在的なものと考え、帰責対象となる人格も実体として実在し、起点としての因果的主体となりうるリードの考え方との違いが示されたことになる。本論は、こうした二人の説明上の相違を、懐疑主義と常識哲学との相違として描き出す試みである。

## 第一章 トマス・リードの常識哲学と懐疑主義批判の方法

はじめに

本章では、トマス・リードのコモン・センス (common sense) 概念およびそれに基づく「常識哲学 common sense philosophy」の方法を探り、道徳の探究が常識哲学の方法に沿って進められている仕方を明らかにする。なお、リードが‘common sense’という語を用いるとき、一般に理解される意味での「常識」という訳語とは異なる意味合いを含めている。そのため、本章は、この語の意味を明らかにする目的を踏まえ、便宜上は「コモン・センス」とカナ語で表記する<sup>44</sup>。

トマス・リードは 1764 年出版の主著『常識の原理に基づく人間の心の探究』(『常識研究』) から後年の『人間の知的能力論』(1785、『知力論』)、『人間の活動力論』(1788、『活動力論』) に至るまで、一貫してコモン・センスに依拠した哲学を展開する。コモン・センス概念は言うまでもなく伝統的な「共通感覚」(*κοινή αἴσθησις, sensus communis*) に端を発し、現にリードはアリストテレスを初めてコモン・センスの原理 (第一原理) に基づく哲学を展開した哲学者だと明示している (EIP, VI.vii; I.462a)。リードは、哲学における常識の位置づけについて次のように述べる。

コモン・センスと哲学がこのように一方的に競い合うと、哲学はいつも面目を失い敗北する。それどころか、哲学はこうした敵対関係がやみ、侵略行為が放棄され、親密な友好関係が回復するまでは栄えることができない。というのも、実際コモン・センスは哲学を何とも思わず、その援助を必要としてはいないからだ。他方、哲学は常識の原理のほかに (別の比喩を用いれば) 根を持たない。哲学はコモン・センスの原理から成長し、そこから養分を取る。この根から引き抜かれると哲学の評判は衰え、その活力は枯れ、哲学は死んで腐敗する。(IHM, I.iv; 19)

哲学はコモン・センスと対立する場合には死を迎えてしまうとされ、哲学はコモン・センスに根ざしていなければならないという立場が明確に表明される。本節では、リードのコモン・センスの概念を検討し、懐疑主義との対決を通じて彫琢された常識哲学の方法論を詳しく見ていきたい。

### I. コモン・センスとは何か

---

<sup>44</sup> ただし、リードの著作の題名や「常識哲学」、「常識学派」といった一般に流布している用法で、リード哲学上の概念として使用されていない場合には「常識」と表記する。

まず、リードがコモン・センスという語に与えている意味合いについて考察しよう。コモン・センスは、『知力論』第六論考第二章「コモン・センスについて」の中で次のように示される。すなわち、「共通言語では、感覚はいつも判断を含意する。分別ある人 (a man of sense) は判断力のある人 (a man of judgment) のことである。良識 (good sense) とは良い判断 (good judgment) のことである。コモン・センスとは、われわれが会話したり取引したりすることのできる人間と共通する程度の判断のことである」(EIP, VI.6; I.421b)。また、「[.....] 哲学者はしばしば別の意味で使用するけれども、感覚とは、その最も共通の、またそれゆえ最も適切な意味では、判断を意味する。このことから、コモン・センスが共通の判断を意味しなければならないと考えるのは自然である」(EIP, VI.ii; I.423a)。さらに、人間が「処世における共通の思慮によって行為することができる」(EIP, VI.ii; I.422b) 程度の知性があれば、同様に「自明であることがら、判明に理解することがらにおいて、何が真で、何が偽であることを発見することができる」(ibid.) とも言われており、コモン・センス概念に実践的な含みが見られる。以上の言い回しから、コモン・センスとは、共通の判断または共通の思慮であり、真偽の判断と実践上の判断であるとわかる。

リードは、哲学史上コモン・センスとは何か真剣に問われることは滅多になかったと述べつつも、アンソニー・アシュリー＝クーパー第3代シャフツベリ伯爵が例外的にそれを真剣に問うた者であるとしてその名を挙げる。リードはシャフツベリからコモン・センスの用法を探っており、その際「センスス・コムニス—機知とユーモアの自由論—」を援用する。リードの引用によると、「もし.....センスという言葉で、われわれは意見や判断だと理解し、コモンという言葉で、人類の大多数、かなりの部分だと理解することになれば、コモン・センスの対象がどこにあるかを発見するのは困難かもしれない」(EIP, VI.ii; I.423b)<sup>45</sup>。友人に向けた紳士の文章という体裁が取られているこの論考では、コモン・センスの権威に対して言われうる一切の反論に対して応答し、その言葉の意味の完璧な説明とともにその権威の正当化が試みられている。そして、リードはこの論考から、(1)機知、ユーモア、笑い (ridicule) の使用の正当化、(2)コモン・センスが懐疑的発話においてそう表現されるほど曖昧で不確実ではないという主張を読み取っている (EIP, VI.ii; I.423b-424a)。

リードはコモン・センスを「共通の判断」だと述べているが、この判断が具体的に何を指すのかはリードの言い回しだけ見ても曖昧である。ウォルターストーフはこの曖昧さに注意しつつ、「共通の判断」で意味しうることを想定可能な限りで、以下の候補を挙げる<sup>46</sup>。

1. コモン・センスとは、われわれ皆が共通して共有する信念形成の諸能力から構成される。コモン・センスという個別の原理は、それら共有された諸能力

<sup>45</sup> Shaftesbury, *Characteristicks*, vol.1; 50

<sup>46</sup> Wolterstorff (2001), p. 219.

の一つである。

2. コモン・センスとは、人類共通に判断され、または信じられている諸命題から構成される。コモン・センスという個別の原理は、共有された諸信念の総計の中の特定項である。
3. コモン・センスとは、われわれ皆が共通して共有する諸信念を生み出す共有された諸能力から構成される。

ウォルター・ストーフの想定した三つの候補 (W1~W3 と表記) によれば、コモン・センスは判断能力であるか (W1, W3)、それとも判断された命題か (W2) に区別でき、またそのなかでも個別の原理として捉えるのか否か (W1, W2) が問題となる。尤も、リードの文言では、そもそも判断は「命題でのみ表現されうるもの」(EIP VI.i; I.414a) とされており、判断能力を行使することは命題を表現することと同義である。そのため、能力か命題かに区別すること自体にそれほど正当性がないのではないかと疑問も浮かぶだろうが、その点は後に改めて考察するとして能力とするか命題とするか、それぞれ検討しよう。

まずは、コモン・センスを判断の能力とする解釈についてである。リードの用法では、「能力 *faculty* という言葉は、根源的で自然である心の力、心の構造の一部をなす心の力にもっとも適切に適用される」(EIP I.i; I.221b)。これと併せて、コモン・センスが能力として使用されているように思われる文脈は以下のように提示できる。

この内的な光または感覚は天上により様々な程度で様々な人物に与えられる。われわれが法や政府の臣民になって、自分自身の業務を取り扱うことができ、われわれが他者に向けるふるまいに応答できるために必要な、一定程度のそれ〔内的な光・感覚〕がある。これがコモン・センスと呼ばれる。なぜならそれは、われわれが取引できて、自分たちのふるまいを説明するよう呼びかけることができるすべての人々にとって共通するからだ。(EIP, VI.ii; I.422b)

レッシュャーは、スコットランド常識学派の歴史的潮流はコモン・センスを能力心理学 (*faculty psychology*) の枠内で捉えることだったと指摘する<sup>47</sup>。この潮流を考慮するに、リードもまたコモン・センスを心を構成する諸能力の一つとし、独特の能力と見なしていた可能性がある。ところが、レモスは、コモン・センスを本当にそれ自体で独特の *sui generis* 能力だと考えていたかどうかは明らかではないと疑問を投げかける<sup>48</sup>。実際、コモン・センスは「理性の一分野または一等級を表すもう一つの名前にすぎない」(EIP, VI.ii; I.425b) と言われ、理性の一部として位置づけているにすぎないように見える。ここから、コモン・セ

---

<sup>47</sup> Rescher(2005) pp.13-14.

<sup>48</sup> Lemos(2004) p. 8.

ンスは理性の能力のうち特定の役割のみを指し示すとは言えても、それが独特の能力である可能性 (W1) は斥けられる。一方で、理性の一領域であるが、われわれすべてが共通に抱いている信念を形成する判断能力であるという可能性は残る (W3)。

次に、コモン・センスを命題だと捉える見解について検討しよう。この路線を取るイェンセンは、コモン・センスの命題を以下の三つ、すなわち(1)共通して信じられている、(2)自明である、(3)われわれの成り立ちによって強制される、の三つの特徴を備えていると主張する<sup>49</sup>。

まず、(1)「共通して信じられている」に関しては、「人間にとって共通」という文言以上に論じる必要はないだろう。次に、(2)の自明性という特徴について、リードの公式的な「コモン・センス」の定義を改めて見てみたい。「われわれは理性に二つの職分、あるいは二つの等級を帰する。一つ目は自明な物事について判断を下すこと、二つ目は自明であることから自明でない結論を引き出すことである。これらのうち一つ目がコモン・センスの領域であり、唯一の領域なのである」(EIP, VI.ii; I.425b)。先に、コモン・センスは独特の能力というわけではなく理性の一職分であると述べたが、この引用ではとりわけ「自明な物事 things self-evident」について判断を下すことがコモン・センスの領域だと明示される。

さらに、ここで「自明的 self-evident」という言葉について少し掘り下げてみたい。自明性とは端的に、「理解されるや否や信じられる。判断はそれらの理解に必然的に伴う……その命題は他の命題から演繹または推理されない。命題はそれ自体で真理の光をもち、その光を他から借りてくる機会を何ももたない」(EIP, VI.iv; I.434b)といった文言で示される。つまり、「自明な物事」とは、「他の命題から演繹または推理されない」命題であり、「それ自体で真理の光をもつ」命題のことなのである。なるほど、「自明な物事」である命題とは推理によらない信念であることは理解できようが、しかし推論によらない信念すべてが「自明な物事」としての命題というわけではないだろう。ここで、リードが判断力に設けている重要な区別を見てみたい。「われわれの判断の最も重要な区別の一つとは、一方が直観的 *intuitive* であること、もう一方が論拠 *argument* に基づいていること、である」(*ibid.*)。すなわち、判断には直観的判断と論証的判断の区別が認められよう。コモン・センスにかかわってくるのは前者の直観的判断であるが、自明な判断とはされていない点は多少の注意を要する。つまり、自明性という特徴はあくまで判断内容について言われるのであって、判断そのものに付される特徴ではない。かくして、直観的判断が下した命題内容こそ、「第一

---

<sup>49</sup> Jensen(1979). また、先行研究ではリードとウィトゲンシュタインの共通性を指摘するものが多く、その多くがウィトゲンシュタインの「世界像 (shared world picture)」概念との類似性から、リードのコモン・センスを命題として扱う (Harré and Robinson(1997), Wolterstorff(2001), 大谷(2017))。



原理 *first principles*、コモン・センスの原理 *principles of common sense*、共通の思念 *common notions*、自明な真理 *self-evident truths*」(ibid.) と言われるのである。

最後に(3)「われわれの成り立ちによって強制される」という特徴についてであるが、次の引用を見てみよう。

もし、私はそれがあると考えるように、われわれの本性の成り立ち (*the constitution of our nature*)<sup>50</sup>がわれわれを導いて信じさせ、われわれがそれらに理由を与えられなくても、共通の生活関心において当たり前だと思う必然性のもとにある特定の原理がある。これらをわれわれはコモン・センスの原理と呼ぶ。そしてそれらに明らかに反するものをわれわれは不条理と呼ぶ。

(IHM II.vi; 33)

この引用では、コモン・センスとは、「われわれの本性の成り立ち」によって信じることを余儀なくさせられる「特定の原理」とされる。コモン・センスの原理には「当たり前だと思う *take for granted*」必然性のもとにある原理という説明が与えられているのだが、この原理は能力そのものというよりは、「われわれの本性の成り立ち」によって備わった能力がわれわれに信じさせる内容について言及していると考えられる。

以上でリードにおけるコモン・センス概念について、能力という側面と命題という側面の両方をそれぞれ検討した。その内実は、理性の二つの職分のうち的一方である直観的判断である(W3)のと同時に、直観的判断によって下された自明な命題(W2)の可能性が残り、独特の能力としての理解(W1)は斥けられる。ここで再度、コモン・センスを能力とするか、命題とするかという議論自体の妥当性に立ち戻って検討したい。この検討にあたって注意したいのは、リードが「コモン・センス」とのみ表記する場合と、コモン・センスの「命令 (*dictates*)」や「原理」と表記する場合を厳密に区別しているように思われる点である (EIP VI.iv; I.434b, 439a, EIP VI.v; I.442b, 443a, EAP III.iii.vi; I.591a, etc.)。とりわけ、「命令」という言い回しについては、「われわれの自然な能力の直接的命令 *the immediate dictates of our natural faculties*」(EIP VI.iii; I.431a) という表現が見出される。したがって、リードが「命令」、「原理」といった言い回しをせずに「コモン・センス」とだけ表記している場合、能力を表現している可能性があると思われる。

とはいえ、この判断能力はそれによって表現される命題と不可分であることも看過してはならない。リードは、判断能力を扱う際、それを事物の「単なる把握 *simple apprehension*」や「むきだしの思念 *the bare conception*」と厳格に区別する (EIP VI.i; I.414a)。後者の把握や思念は一単語ないし複数の単語の並びで

---

<sup>50</sup> 'constitution'の訳語であるが中元、グレコらが「成り立ち」という訳語を当てているため、本論でもそれに従った (中元(2019), グレコ(2020), 235.)。

表現されはするが、完全な文を作らない。それに対して、判断は命題でのみ表現される。加えて、判断も思念・把握も共に「心の作用 operation/act of mind」(EIP VI.i; I.413a, 414a, etc.) ではあるが、「あらゆる作用は作用する存在における力を想定する」(EIP I.i; I.221a) と言われている。つまり、何かが作用しているということは、そこに能力が発揮されていることと同義であるということである。それゆえ、判断が命題で表現されるものである以上、ある人が命題で何かを表現しているならば、その人は判断能力を行使しているということになるのである。なおかつ、コモン・センスの場合で言えば、「自明な」命題、もしくは「他の命題から演繹または推理されない」命題を表現していれば、その表現自体がコモン・センスの能力を発揮しているものと見なされるのだ。

とはいえ、判断能力が偏見 (prejudice) に歪められて「錯誤 error」に陥る可能性は認められている (e.g. Reid, EIP VI.viii; 468b-475b)。だが、リードの哲学にとってより深刻なのは、コモン・センスに反する懐疑主義者の存在である。リードの診断によれば、懐疑主義者は判断や推論において錯誤を犯しているわけではなく、むしろ「不条理 absurdity」に陥っているとされる。リードの常識哲学の枠内で不条理がどういった位置づけをもつのかについて、懐疑主義批判と併せて次節で考察したい。

## II. 懐疑主義に至る「観念の道」と常識哲学の第一原理

リードが自らの常識哲学を確立するにあたり、主たる批判対象として設定していたのは「観念体系 *ideal system*」(IHM, I.vii; 22) であり、デカルトに始まりマルブランシュ、ロック、バークリー、ヒュームへと続く「デカルト的体系 *the Cartesian System*」(IHM, VII; 208) である。この「観念体系」は懐疑主義の脅威が背後に迫るのが常であった。デカルト、マルブランシュ、ロックは「自己」の存在を証明するために、思考の存在や意識、記憶の存在によって「自己」つまり私を証明しようとしたが、いずれも懐疑主義は免れなかった (IHM, I.iii; 16-18)。そして、ロックは物の世界を証明するために、一次性質と二次性質の区別を設けて、外的対象の存在と心的知覚のなかにしかないものとを区別することによって、物の世界と心の世界の峻別を試みた (IHM, V.vii; 67-72)。だが、バークリーは、一次性質 (延長、固さ、運動など) が二次性質すなわち触覚なしには得られず、触覚と物の世界のあいだには類似性が認められないことを証明し、物の世界を否定するに至った (*ibid.*)。バークリーは物の世界を斥けてもなお、自然のなかにはわれわれの心および観念のほか何も存在しないという確信のもと心の世界だけは保持できると考えたのに対して、ヒュームは心の世界さえも放逐し、自然のなかには印象と観念以外には何も残らないと結論づけた末、「自己」および「主体」の概念さえ残さなかった (IHM, I.vii; 23, V.vii, *op.cit.*)。リードはこの観念の道から帰結する自己と外的物体の否定を常識に反するテーゼだ

と考え、自らの常識哲学を構築するのである<sup>51</sup>。

尤も、リードは、バークリーやヒュームによって進められた推論そのものの妥当性を疑ったわけではなかった (IHM, Dedication; 4)。それどころか、観念体系から出発して正しく推論した結果、正当な結論を導き出した者としてヒュームを高く評価しているのである。とはいえ、リードが残念に思っていたのは、ヒュームが懐疑主義をある意味で徹底させなかったために、結局は「観念体系」を捨て去ることができなかったということであった (IHM, V.vii; 70-71)。なるほど、ヒューム自身はピュロン主義的な「過激な懐疑主義 (*excessive skepticism*)」を避けるために、アカデメイア派的な「穏和な懐疑主義 (*mitigated skepticism*)」を選択し、観念体系を保持しつつもそこから導き出される懐疑的結論をやわらげようとした。(EHU 12.24)。だがリードにおいては、その緩和された懐疑主義でさえ「一方の物事を信じるのに、それと反対の物事を信じる以上の根拠を残さない」(IHM, Dedication; 4) 議論だとして問題視されてしまう<sup>52</sup>。

以上を踏まえて、リードが常識哲学の立場から展開した懐疑主義批判を見ていこう。前節で見たように、コモン・センスは能力としての側面と命題としての側面をもつ。特に後者の側面について言えば、直観的判断能力によって下された命題である第一原理はコモン・センスの原理とも言い換えられるのだが、これは「偶然的真理 *contingent truths*」と「必然的真理 *necessary truths*」とに区分され、特に前者が常識哲学の方法に即した哲学的探究の基礎となる。必然的真理の第一原理はその反対が不可能であるような真理のことであるのに対し、偶然的真理とは意志や力の影響に依存し、始まりと終わりをもつ真理のことであるとされる (VI.v; I.441b)。これら第一原理をすべて列挙はしないが、観念体系で問題とされた自己、意識、記憶、感覚知覚などの概念の存在に関わる原理のみを紹介する。

---

<sup>51</sup> K・レーラー、J・ホールデンによると、リードによる「観念の道」批判は「心の表象理論 (Representationism Theory of Mind)」批判として評価され、特にホールデンはリードの議論とトマス・アクィナスの議論を比較しスコラ哲学の理論との類似性を指摘している (Lehrer(1989), Haldane(1989))。他方、R・ステッカーはリードの観念説批判が必ずしも表象主義批判に通じるとは考えないが、ホールデンはそれに反論を加えている

(Stecker(1992), Haldane(1993))。リードは心-心の活動-活動の対象という関係で理解されるべき認識活動に対し、この認識活動に関わる限りでのみ観念 (印象) を認めながら、心と対象との直接的交渉を肯定している。リードはトマスによる「スペキエス」概念を心と対象の媒介項として解し、ロック、バークリー、ヒュームの考える観念と同一視して否定しているが、リードによるスペキエス概念理解には誤解が見られるという (稲垣(1990)ch.5, pp.130-135)。

<sup>52</sup> 無論、リードがヒュームを誤解している部分も少なからずあると言えるが、リードによるヒュームの懐疑主義批判についてはそれ自体で一つの大きな主題となり、詳細に論じるには本報告の趣旨から逸脱すると思われるため、Klemme(2003), 'Reid's Common Sense Philosophy and His Critique of Scepticism', 'Scepticism and Common Sense'; pp. 127-132 を参照せよ。

(1). 第一に、……私は、自分が意識するすべてのものの存在を、第一原理だと考える。

(3). もう一つの第一原理だと私が捉えるのは、私が判明に記憶している物事は本当に起こることである。

(5). もう一つの第一原理は、われわれが自分たちの感覚によって知覚する事物は本当に存在するのであり、われわれがそれらがあると知覚するものである。

(EIP, VI.v; 442b-445b, 番号は第一原理の順番)

これら三つの原理により、リードは理性のみならず、意識、記憶、外的感覚の証拠<sup>53</sup>をいずれも自明なものとして認めていることが見て取れる。リードの文言では、かなりの懐疑主義者でさえ意識の証拠だけは認めているにもかかわらず、記憶、外的感覚の証拠を不当に斥けてしまう (EIP, VI.iv; I.439b)。だが、これらの能力はみな等しく「自然の贈り物」(*ibid.*)であって、これらすべての証拠に関して「一つの証拠を受け入れ、他の証拠に関して等しい力をもたないとするために帰すことのできる良い理由はない」として、そこに序列を設けることには正当性がないとリードは断じるのである。

リードはこれら諸能力の不可謬さについて、第7の第一原理「われわれが真偽を区別する自然的能力は不可謬である *not fallible*」(Reid, EIP VI.v; I.447a)として定める<sup>54</sup>。一方で、事実問題として、諸能力の使用において錯誤に陥る可能性も認められる。だが、その場合でもリードは以下のように述べる。

[……] われわれの理性、われわれの記憶、あるいは自然がわれわれに与えてくれた何か他の判断能力に比べて、われわれの感覚には謬りがあると説明する理由は何もない。それらはみな制約され不完全であるが、

---

<sup>53</sup> 「証拠」の原語は‘*testimony*’だが、リードが特殊なタームとして使用している「証言」とは別の意味合いで使用していると考え、訳語を使い分けた。リードの用語では、判断は「孤立的作用 *a solitary act*」であるのに対し、証言は「社会的能力 *a social act*」として区別される (Reid, EIP VI.i; 413ab/cf. EIP I.viii; 244a-245b)。後者は、判断の場合の真偽とは違い、証言は本当か嘘 (*lie*) かが問題となり、『活動力論』第五論第六章の約束論へと通じる概念である (*ibid.*/cf. Reid, EAP V.vi)。無論、この文脈であえて‘*testimony*’という語が使用されている点はより議論の余地がある主題となろうが、本論の筋にはさしたる支障は出ないため、‘*testimony*’を「明証性」とほぼ同義に使用されているものとして処理する。

<sup>54</sup> レーラーはこの原理を第一原理のなかでも最も重要な「メタ原理」とであると述べている。もし仮に偶然的真理の第一原理(1)、(3)、(5)はメタ原理から導かれるとすれば、第一原理の証明を認めない性質と矛盾するのではないかという懸念に対して、レーラーは「反省」において他の第一原理がメタ原理への同意から当たり前と思われるだけで、メタ原理から他の原理を導出しているわけではないと応答を与えている (Lehrer(1989) pp. 162-163.)。レーラーの応答は些か説得力に欠けるもののように思われるため検討の余地がありそうだが、あくまでリードに即して言えば、本報告で論じる「直接的または必当的的な証明」との関連でさしあたり理解しておくだけで十分だろう。

しかし賢明にも人間の現在の条件に適している。われわれはそれらすべての使用において誤りや間違いの判断を犯しやすい。だが推論の演繹におけるのと同様に感覚の情報も少ないのだ。そして、われわれが感覚の対象に関して陥る錯誤が修正されるのは理性によってではなく、われわれが感覚そのものによって受け取る情報により正確な注意を向けることによってなのである。(EIP II. xxii; I.339a)

このように、感覚能力が誤りを含むことがあっても、理性、記憶、判断のような能力も同様に誤りを含むことがあるため、いずれの能力が誤りやすいといった診断はできず、そのため錯誤のために諸能力の証拠間に優劣をつけることはできない。そして、仮に感覚能力が誤りを犯すとしても、その救済は理性の能力によってではなく、感覚能力そのものに委ねられるのである。

ところで、リードにおけるコモン・センスの原理または第一原理は、その性質上、証明の余地を認めず、「他の命題から演繹または推理されない」自明性を備えている。そのため、これらの原理に「直接的または必自然的な証明 *direct or apodictical proof*」を認めるのは第一原理の本性に反する。だが一方で、リードはコモン・センスの原理に反する議論の虚偽を暴くための「推論方法 *ways of reasoning*」(EIP, VI.iv; I.439a-441a)を認めている。リードは、自明な原理であるはずの第一原理について人々の間で意見の相違がある場合、「真である第一原理が、正当な権限なくその特徴を帯びる原理から区別できる標識や尺度」(EIP, VI.iv; I.435a)が探し求められるか否かが問題となる。この問題に対し、「自然は、人類の率直で正直な集団が偶々第一原理に関して意見を異にするときに満場一致で止まれる手段をわれわれが欠いたまま放っておかなかつた」(EIP, VI.iv; I.437b)。そして、リードは第一原理に関して人々の意見の相違が孕む問題への救済策として、第一原理を証明する推論方法の有効性を認めているのである。コモン・センスに反する議論を反駁する推論方法として、以下の五つの方法が提示される (EIP, VI.iv; I.439a-441a)。

- (a) 対人論法 *an argumentum ad hominem*
- (b) 帰謬法 *ad absurdum*
- (c) 時代や国、学識ある／ない人々の同意があるかどうか
- (d) 教育や誤った推論結果ではないか
- (e) 生活上で必要かどうか

上述した偶然的真理の第一原理(1)、(3)、(5)に反して諸能力のうちある一つの能力の証拠だけを認め、他の能力の証拠を斥けようとする懐疑主義的議論に対しては「(a)対人論法」の方法を使用する。この対人論法は、「[論敵]が斥ける第一原理が、[論敵]の認める他の第一原理と同じ土台に立っている」(EIP, IV.iv; I.439ab) ことを示すことによって、論敵が同じ根拠で一方の第一原理だけを認

め他方の第一原理を斥ける不整合を犯していることを暴く論法である。この論法により、「観念の道」を進んできた近世の哲学者、それも懐疑主義者が意識の証拠のみを認め、記憶、外的感覚、理性の証拠を斥けていることの不整合をリードは暴き出しているのである。

### III. 形而上学的狂気としての懐疑主義者

懐疑主義者は古代、近代にかかわらず、「人類のコモン・センスを侮辱する」(EIP, VI.iv; I.438b) 体系の構築者とされ、特に近代の代表例はヒュームが名指しされる。ヒュームの推論は、当時すでに哲学者たちによって受け入れられていた原理(「観念体系」)に基づいて推論し、しかも他の哲学者が誰も気がつかなかっただけで、正しく推論した結果として知識の放棄と判断保留という結論に陥ってしまった者である。リードの診断では、ヒュームのような懐疑主義者は錯誤を犯したわけではない。そうではなく、「不条理 *absurdity*」に陥ったのである。コモン・センスにはこの不条理を知らせる役割をももつ。

われわれには、第一原理に矛盾する意見が、次のことによって他の錯誤から区別されると述べられよう—それらは偽であるばかりでなく、不条理 (*absurd*) である。そして、不条理に賛成しないために、自然は特定の情動をわれわれに与えた—すなわち、笑い (*ridicule*) の情動である—これは意見か実践のいずれにも不条理であることに面くらわされるといふまさにこの目的のために意図されているように思われる。

この武器〔笑い〕は、適切に適用されるとき、議論 (*argument*) と同じくらい鋭い刃で切れてしまう。自然はわれわれに、不条理を暴く前者〔笑い〕を与えてくれたのであり、それと同様に錯誤を斥けるために後者〔議論〕を与えてくれた。(EIP, VI.iv; I.438b)

コモン・センスに反することは「不条理」であり、この不条理を暴く手段として「笑い」の情動が自然に与えられている。つまるところ、コモン・センスに反する推論を行ってしまう懐疑主義者に対してリードが提案する処遇とは、そういう者を不条理だとして笑ってやることなのである<sup>55</sup>。リード自身も『常識研究』の序論ですでにこの方法を使用していると思われる箇所がある。その箇所では、ヒュームが「時折一般人たちの信念に立ち戻っていることや、懐疑主義的態度を数頁と維持できていないこと」、そしてピュロンでさえ「自分の原理を忘れてしまうこと」があると示される (IHM I.v; 21)。そして、哲学史上どんな懐疑主義者でも「自分の感覚を信じないからといって火や水に足を踏み入れる

---

<sup>55</sup> リードのコモン・センスと「笑い」の理論はシャフツベリの「センスス・コムニス」に多くを負っている (Grandi(2008))。シャフツベリの「センスス・コムニス」については、菅谷 (2019) の解説及び邦訳を参照のこと。

とか、処世において他の人々よりも感覚にそれほど信頼を示さなかった」(EIP II.v; I.259b) 者などわれわれは知らないのである。このように、懐疑主義者はその原則と実践が一貫していないことで不条理だと笑いの種にされてしまうと、リードは一蹴しているのである。

とはいえ、コモン・センスを本気で疑い、コモン・センスに本当に反する人間にわれわれは出くわすかもしれない。この場合、話は別である。われわれに「共通の知性 *common understanding*」(EIP, I.ii; I.230b) があれば、こうした人間を「狂気でコモン・センスを欠いた *lunatic or destitute of common sense*」(*ibid.*) 人と呼ぶだろう。このような人間を説得できそうにないのは勿論であるが、だからと言って懐疑主義者のように不条理として笑いの種にもできるかどうかは疑わしい。リードはここに重大な区別があると見る。『常識研究』では、懐疑主義者と狂人の区別が端的に示されている。

[こうした根源的かつ自然な判断]は……われわれの本性の一部であり、理性によるすべての発見はそれらに基づいている。それら判断は人類の *コモン・センス* と呼ばれるものを成す。そしてそれら第一原理のいずれかと明らかに対立するものは、われわれが *不条理 (absurd)* と呼ぶものである。[……] その成り立ちにおける不調から生じる、それら [*コモン・センス* の第一原理] からの逸脱は *狂気 (lunacy)* と呼ばれ [……] 人間が形而上学的論拠によって、*コモン・センス* の原理から逸脱するならば、われわれはこれを *形而上学的狂気 (metaphysical lunacy)* と呼ぶことにしよう。(IHU, VII; 215-216.)

形而上学的論拠によって *コモン・センス* の原理から逸脱する懐疑主義者のような人は、ただ単に形而上学的狂気と呼ばれるだけで、他の精神異常とは異なり一時的なものでしかなく、そのような狂気を捉えるのは孤独で思弁的な瞬間だけである (*ibid.*)。こうした人間がひとたび社交に出れば、*コモン・センス* が権威を取り戻し、それに服することになるろう。それに対して、単なる狂人は「捕縛され癲狂院に送られる (*clapt into a mad-house*)」(IHM VI, xx; 170) ことだろう。ウォルター・ストーフによれば、単なる「狂気」と「形而上学的狂気」の間には、正真正銘の狂人と狂人のふりをする人との相違があり、形而上学的論拠の有無によって区別される。そして、それを観察し反応する側にも、治療 (*treatment*) と笑いという態度の区別が設けられるのである<sup>56</sup>。

まとめると、リードにおいて *コモン・センス* とは、理性や判断のうち直観的判断を担う能力のことであると同時に、その能力が下した自明性を有する命題のことでもある。この *コモン・センス* の原理ないし第一原理に反する懐疑主義者に対しては、その原理の特徴に抵触せずに応答を可能にする五つの推論方

<sup>56</sup> Wolterstorff(2001), p.229. また Wolterstorff(2004), pp.86-88.

法が用意されている。この推論方法こそ、リードが「観念の道」を進んだ末に懐疑主義に陥ってしまった者への応答方法なのであった。さらに、通常の判断では、真理か錯誤が問題になり、適切に判断能力を用いる者は合理的 (reasonable) であると見なされる<sup>57</sup>。他方、推論において錯誤を犯しているわけではないが、直観的判断のレベルで自明な原理に反する者がいる。こうした者は不条理に陥ったとされ、笑いの種とされてしまう。だが、合理性もコモン・センスも欠落した者は端的な狂人として治療の対象になってしまう。かくして、リードの常識哲学において、哲学がコモン・センスの原理に「根ざす」仕方が説明されるのである。

#### IV. 生得性について

リードがコモン・センスの原理を提示する際に、重要な指標の一つとして「生得性 innateness」を挙げる。ジョン・ロックは、レズリー・スティーヴンによると、18世紀の「知的支配者」だったとされ、「ロックによって、生得観念の否定を一般には意味したように見える」<sup>58</sup>とまで言われている。ジョン・ヨルトンが示唆するに、生得性をめぐる論争は純粹に認識論的というより道徳的・神学的な重要性しかなく、18世紀中盤までには弱まってきたとされる<sup>59</sup>。ヨルトンの言によれば、「神学と理性神学一般が18世紀において早期に支配権を獲得し、そのためロックによる生得的知識の拒絶は1704以降稀にしか問題視されなかった」<sup>60</sup>。ところが、18世紀中盤以降の議論を厳密に紐解いてみると、事情はその限りではない。ロックの流れを汲んだジョゼフ・プリーストリーがやはり生得観念の否定を受け入れる一方で、人間の心の構造に基礎付けられている思念や信念の心的秩序の重要性を示そうとする、リード的な流れもまた無視できない<sup>61</sup>。

近世イギリス経験論哲学という強力な土壌があつたにもかかわらず、リードはその中心的教義を斥けている。その教義とはすなわち、すべての思念が経験に由来する、という教義である。リードによれば、実体、物体、自我、心、力な

---

<sup>57</sup> 「合理的」は「しらふ (sober)」と並置されており (Reid, EIP, I.ii, p.233)、この概念はシャフツベリの「センスス・コムニス」において「笑い」の対立概念でもある。

<sup>58</sup> Stephen (1876), 35.

<sup>59</sup> Yolton(1956), 64-71.

<sup>60</sup> Yolton(1956), 69.

<sup>61</sup> N・チョムスキーは、17世紀にありふれていた生得観念説が「次いで経験主義的な潮流によって押しのけられ、カントとロマン主義者たちによって再び甦らされた」(Chomsky(1966/2009), 105)と叙述する。R・ポーターもまた、「イングランド啓蒙の主役を務める天才」としてのロックを確立した学説のなかに、反-生得主義を含めている (Porter(2000), 66-67)。以上のような言及に対して、J・A・ハリスは、18世紀後半のイングランド及びスコットランドにおける心の哲学でもなお、生得性の問題が活発に議論されてきたと指摘する (Harris(2009))。



どの思念は、我々が経験から得られないにもかかわらず、それらを所持し正当に使用することができるという。ひとえにこれらの思念は生得的である、とリードは考える。ここで生得的である、ということの意味するのは、我々が生まれつきそれらを持っているというよりは、むしろわれわれの成り立ち（our constitution）に由来する内的な法則と一致するという意味である。その意味を敷衍するならば、特定の思念が人間の心の内部で生じる以前に特定のタイプの感覚的刺激が必要とされるが、しかしそれらの思念はそうした感覚的刺激のみに由来しえないしそこから捨象されたものでも決してないということなのである。

我々のもつ思念が生得的ということではリードが意味するのは、ヒューム的な意味での「生得的」とは真っ向から反対する意味においてである。ヒュームが「生得的」という言葉を使うとき、すべての観念がわれわれのもつ〔感覚または反省の〕印象の写しであるという複写原理に基づき、印象を生得的、観念を生得的でない、という意味でしか用いていない（EHU 2.22）。しかしながら、リードがわれわれのもつ思念を生得的と呼ぶとき、それらが何ら先行する印象の写しではない、という意味で用いている<sup>62</sup>。

リードは晩年のジェームズ・グレゴリーへの手紙の中で、自らの哲学の著書の利点について振り返って率直にこう述べている。

こう認めないのは率直さを欠いていると思われませんが、あなたが喜んで私の哲学と呼んでくださるものには幾らかの長所があると私は考えます。私の考えでは、それは主に、観念すなわち心のなかにある事物の像が思考の唯一の対象であるとするありふれた理論に疑問を付することにあります。その理論は自然な偏見のうえに基礎づけられた理論でしょうし、言語構造に織り交ぜられたものとしてかなり一般に受け入れられたものであります（*Letter To James Gregory*, [Glasgow], 20 August 1790, Cor. 114; I.88b）。

リードは『常識研究』で、その哲学的動機づけが懐疑主義を斥けることにあることを明示する。例えば、『常識研究』の献辞では以下のように述べている。

殿下、一七三九年に『人間本性論』が公刊されるまでは、一般に受容されている人間知性の原理を疑問視することなど思ってもみませんでした。あの論考の独創的な著者は、ロックがたてた諸々の原理にもとづいて懐疑主義の体系を打ちたてました。もっともロック自身は懐疑主義者

---

<sup>62</sup> 逆に、ヒュー・ブレアへの手紙で、ヒュームはリードの理論について、生得観念説へと回帰してしまうものではないかとの懸念を示している。「もし私がこの著者〔リード〕の学説を理解しておりますなら、これまでのところ不完全にしか理解できていないということをお認めしますが、生得観念へと回帰してしまうものです」（David Hume to Hugh Blair, 4 July 1762; IHM 256）。

ではありませんでしたが。ともあれ、この体系によれば、あることを信じるのにはそれと反対のことを信じる以上の根拠はありません。さて、あの著者の推論は私には適正なものと思われました。したがって私にとって、その推論がもとづく原理を疑問視するか、それともその結論を容認するか、そのいずれかを選ぶ必要があったのです。(IHM, *Dedication*; 3-4)

その上で、リードは同じく献辞、及び同書序論を通じて、懐疑主義を論駁するために、それが依って立つところの観念説を批判することの重要性を見て取っている。

本懐をとげるために私は、この懐疑的体系がもとづく原理を真剣に検討してみることにしました。そして大いに驚いたことに、それがその全重量をとある仮説の上に支えていることがわかったのです。それは古くからの仮説であり、哲学者たちのあいだで広く受容されたものですが、それに対するしっかりした証拠は見いだすことができませんでした。仮説とは次のようなことです。すなわち、知覚する心の中にあるもの以外は何も知覚されない、我々は外的な事物を本当は知覚せず、そうした事物が心に刻印した像や映像しか知覚しない、というものです。この像や映像は印象や観念と呼ばれます。(IHM, *Dedication*; 4)

これら疑う余地のない事実からこう理解するのは、たしかに筋が通っている。すなわち人間知性についてのデカルトの体系、それを私は観念的体系と呼ばせてもらいたいが、この体系はのちの著述家たちによっていくらか改善されて今や一般に授与されているが、もともとこのような懐疑主義が仕掛けられ、育成されてきたという欠陥がある。……(IHM, *Intro.vii*; 23)

リードの理解によると、観念説とはおおむね次のように要約できる。すなわち、知覚における直接的な把握対象とは知覚された外的対象を表象する感覚与件であるという主張、そして、これら心的表象について考える仕方は反射像モデルによるということである<sup>63</sup>。注意しなければならないのは、リードが観念説を否定しようとしていると言っても、観念が思考の作用または働きと考えられる限りでは、観念の存在そのものを否定しているわけではない、という点である<sup>64</sup>。リードが斥けようとしているのは、いかなる思考の作用や働きとも区別される心的な存在物としての観念だけなのである<sup>65</sup>。

---

<sup>63</sup> Wolterstorff(2001), 77.

<sup>64</sup> Greco(1995), 283.

<sup>65</sup> *ibid.* 例えば、「誤解を防ぐために、読者に再び思い出していただきたいのは、もし観念によって対象を知覚する、覚える、想像するに際したわれわれの心の作用または働きだけが意味されるならば、私はそれらの作用の存在を問題にはしない。われわれは生活の

リードは、知覚が感覚経験をその構成要素の一つとしてもつと考えているが、加えて、脳における出来事と感覚経験を結びつける自然法則があるとも考えている。「器官、神経、脳に刻まれた刻印は、それらが作られる対象の本性や条件と厳密に対応する。だから、われわれの知覚と感覚はそれら印象と対応するのであり、それらの変動するに従い、種的にも程度的にも変動する。この厳密な対応なしには、われわれが感覚によって受け取る情報は不完全になるだろうし、それは疑いなくそうなるが、誤りやすいものとなろうから、われわれにはそれがあると考え理由がなくなってしまうのだ」(EIP II.ii; I.248b)。知覚は情報伝達を担う活動であるが、これが生じるためには、その過程の前の段階にある「器官、神経、脳に刻まれた刻印」が、後の段階にある「われわれの知覚と感覚」へと情報を伝達しなければならない。この伝達の条件としては、「われわれの知覚と感覚」が「器官、神経、脳に刻まれた刻印」と「対応」している必要がある。リードの議論は、感覚が知覚された対象と「対応」していることを否定するものではないが、この対応を説明するには、直接的な把握対象を外的対象を表象する感覚の反射像として捉えるのではうまくいかない。そこで、リードは感覚と器官、神経、脳に刻印された印象との対応を説明するために、感覚と知覚(思念<sup>66</sup>と信念)を区別する。

出来事の通常の成り行きにおいて、感覚は知覚を「示唆する」またはその「機会になる」。しかしながら、感覚に注意を向けるとき、苦痛に当てはまるものは概して感覚の部類にとって当てはまるものとみなされうるように見える。リードが主張するに、「自然が身体への刺激とこれに対応した心の感覚だけを与えたなら、われわれは単に感受するだけの存在であり、知覚する存在ではなかったはずである。われわれは外的対象についての概念を形成できなかったはずで、ましてその存在についての信念など無理だったはずである」(IHM, VI.xxi; 176)。それゆえ、リードは知覚の二つの要素である思念と信念が感覚によって提供された素材によっては説明できないものだと考えるのである。

たとえば、リードは触覚という感覚を例に挙げて、触覚的感覚から「外的存在、空間、運動、延長など、およそすべての一次性質」(IHM, V.vii; 67)のような思念の起源を導出することはできないと考える。リードによれば、「それらは

---

日々日頃よりそれらを意識している」(EIP II.xiv; I.298a)。

<sup>66</sup> 思念とは、リードの用法では、われわれの最も基本的な心の能力である。

ある物事を思念する *conceiving*、想像する *imaging*、把握する *apprehending*、理解する *understanding*、思念をもつ *having a notion of* は共通する言葉で、論理学者が単純把握 *simple apprehension* と呼ぶ知性作用を表現するために使用された。……論理学者は単純把握を、ある事物について、いかなる判断または信念ももたない、単なる思念であると定義する。(EIP IV. I; 360a)

思念という心的能力は把握すること、ウォルターストーフによる言い換えでは、何かを握ること (*having a grip*) や念ずること (*having in mind*) などとイメージすればいい (Wolterstorff (2001), 11.)。

どんな感覚にも、あるいは心のどんな働きにも類似しない。したがって、それらは感覚の観念でもないし反省の観念でもない。まさにそれらの性質についての思念が、知性にかかわる今日の哲学的体系すべてと相いれない。それらの性質についての信念も同様である」(ibid.)。したがって、ある感覚によって、ある性質の思念が生み出され、心の外部にあるものがその性質をもっているという信念が生み出される理由を説明するには、人間の自然本性的な成り立ちのもつ神秘的で、それこそ神に与えられたという要素に訴える必要があるだろう<sup>67</sup>。感覚も反省も、過去の経験も、特定の感覚が何を意味するのかをわれわれに知らせるには十分ではないのである。

感覚によって生じる知覚的信念は推論の結果ではないとリードは注意する。知覚の信念は「懐疑主義者の最強砲火にさらされている」(IHM VI.xx; 168)。

懐疑主義者は私に「なぜ知覚された外的対象の存在を信じるのか」と尋ねる。私は答える。「この信念は自分が製造したものではない。その製造元は自然である。これには自然の像と銘が刻まれている。純正でなくても、責任は私にはない。私は疑念なしにこれを信用したのだ」(IHM VI.xx; 168-169.)

われわれが感覚の証言に与える信頼は、「本能」の問題であって、他の人々の言語的証言のなかに置く信頼に喩えられうる。何の場合も、われわれは自然に適合して、そこから情報を受け取るのである。われわれは感覚や他者が知らせてくれることを信じるより前に、それらを信頼する理由を見つけられない。正当化の問題が生じる前に、信念がまず生じるのである。もう一つ、「獲得知覚によって自然の情報を得るのに役立つ一般的原理」(IHM VI.xxiv; 195)があり、「将来起こることは過去に起きたことに似る」(IHM VI.xxiv; 196)という信念を含むものである。これをリードは「帰納原理(*the inductive principle*)」(IHM VI.xxiv; 199)と呼ぶ。リードは、この原理が理性の産物ではないとするヒュームの原理を受け入れながら、習慣と想像による観念連合のうちに起源をもつとする提案は信じがたいものだという態度を示す。『人間の知的能力試論』でも、リードは推論や議論に基礎をもたないとしても信じられる原理を枚挙しているのだが、そうした枚挙において、彼の主な関心が正当化にではなく起源にあるのだということが明らかになる<sup>68</sup>。第一原理として、原理は定義上、やはり正当化できないのであって、自明性と、それを信じずには生活を送ることができないといった要素によって保証されるのである。示されるべきは、第一原理が事実として信じられていること、そしてそうした信念が経験にも理性にも源泉をもちえないことである。かくして、直観、自明性、コモン・センスに訴えるのは、われわれがそうした信念をもつ理由を説明する手段がなく、結果として、われわれ

---

<sup>67</sup> Harris (2007), 213.

<sup>68</sup> Harris (2007), 214.

の成り立ちを備えつけた何者かに直接帰せられるからなのである。<sup>69</sup>

おわりに —観念説批判から道徳論へ—

本章では、リードの常識哲学の立場について見てきた。と同時に、生得主義の擁護の方法について見てきた。コモン・センスは「共通の判断」であり、理性能力のうち推論とは別の領分である「直観的判断」を担う能力のことである。そして、コモン・センスの「原理」、「命令」は、その判断能力によって表現された「自明な」命題である。この自明な命題はコモン・センスの原理、または第一原理と言われるが、この第一原理は証明を認めずそれ自体で自明性を備えた原理である。一方で、このコモン・センスの原理に反する懐疑主義者のような者に対しては、その原理の正当性を証明するのではなしに懐疑主義者の側の虚偽を暴く「推論方法」が用意されており、第一原理の性質に抵触することなく反論を可能にしている。以上がリードの常識哲学の方法である。

つづいて、リードは感覚に直接由来しない要素である思念と信念を知覚として取り出し、感覚と区別する。そして、感覚は知覚を示唆するにすぎず、知覚を構成する素材を十分に提供できない。例えば、触覚を例に、固さや延長、空間や運動のような一次性質は感覚に直接由来するのではないため、われわれの自然な成り立ちに由来すると考えられ、生得的とされる。その他の原理についても同様である。それらは、経験にも理性にも由来せず、もっぱら本能や直観の問題として捉えられるために、生得的とされるのである。この生得性は、のちに論じることになるが、自由意志の根拠となる力の概念や良心すなわち道徳的能力のような概念の生得性にも通じることになる。

以上のような、常識哲学の方法と生得性をリードが主張する意図は、観念説批判にあることは言うまでもない。リードの叙述する観念説の道行きを辿ると、当初は物の世界と心の世界が考えられていたが、徐々に観念が（物的）事物を侵食していき、バークリーにいたっては、物はすべて観念にとって代えられてしまい、自然界には観念と心以外に何もないことが見出された。そして、ヒュームによる『本性論』の登場によっていよいよ心までもが放棄され、宇宙に存在するものは観念（と印象）だけとなり、観念は完全勝利にいたったという (IHM, II.vi; pp.33-34.)。リードの見立てでは、ヒュームの体系だと道徳において以下の

---

<sup>69</sup> リードのヒューム批判と常識哲学の理論は思想史的に見れば新しいものではない。G・ゲレラの指摘によると、17世紀のスコットランドの大学では、デカルト哲学の影響があり、それに反発する中世スコラ主義的な知識人たちがいたと記録されており、彼らスコラ主義者は外界の認識活動には感覚だけでなく知性もはたらくとするリードの議論を先取りする主張をしていたとされる (Gellera (2019); Broadie(2009), Hutton(2015))。この点を考慮するに、ヒュームとリードの争いは、中世スコラ主義におけるアリストテリコトミズムのパラダイムとデカルト以降の近世哲学のパラダイムとのバトルフィールドの一面が表れているという様にも理解できるだろう。

ようなことが帰結することになるという。

ともあれ、思考や観念が思想的存在者なしに存在するというのはたしかに非常に驚くべき発見だろう。その発見は、普通の仕方では考え推測するあわれな人々には容易にたどれないほど途方もない帰結をともなう。私たちはいつも、思考は思考する人を、愛情は愛情を抱く人を、反逆は反逆する人を想定すると思いがちだったが、これらはどうやらすべて間違いらしい。反逆する人がいなくても反逆があり、愛情を抱く人がいなくても愛情があり、立法する人がいなくても法律があり、苦しむ人がいなくても処罰があり、時間がなくても継起があり、運動体と空間がなくても運動があることがわかった。あるいは以上のすべてで観念こそ愛情を抱く人、苦しむ人、反逆する人であるなら、そのことを発見した例の著者はさらに我々に、いったい観念は互いに会話するのか、互いに責務を負ったり感謝したりするのか、約束を交わして同盟や盟約を結ぶのか、そうした関係を遵守したり破棄したりするのか、破ったなら罰せられるのかどうかを教えて欲しかった。とある一組の観念が互いに盟約を交わし、ほかの観念がそれを破り、さらに第三の観念がそのために罰せられるなら、この体系では、正義は自然な徳ではないと考えてもよいだろう。(IHM, II.vi; 35)

道徳がまだ主題化されていない『常識研究』において、すでにヒュームの体系の枠組みでは「正義は自然な徳ではない」という主張が念頭に置かれている点は注目すべきである。我々は通常、思考したり愛情を抱いたりする行為には、思考する人、愛情を抱く人といった行為者（＝主体）を想定するものである。だが、ヒュームの体系によれば、思考も愛情も反逆も、その行為者（＝主体）を想定せずとも想定が可能になってしまうということなのである。リードが自らの道徳哲学において守ろうとしたものは、正義という徳の自然さであり、その前提となる道徳的行為者である。常識哲学の方法が最終的に道徳的行為者性の擁護と正義の自然さにあることを確認した上で、これ以降、知性と自由な意志をもった行為者性をめぐる議論、そして自然なものとしての正義論の考察に立ち入っていこう。

## 第二章 リードのコモン・センスと道徳的自由

はじめに

18世紀スコットランド常識哲学の祖として知られるトマス・リードは、その常識哲学の方法に即して自由意志の擁護を試みた。ホッブズ以降、英国の哲学者は概して、自由と必然を両立させようと試みたという点で一致していた<sup>70</sup>。だが例外的に、ホッブズの論敵ブラムホール主教や、サミュエル・クラークは非両立論を主張し、自由意志の擁護を試みた。リードもまたこの立場に属する。

リードは自由意志の存在を第一原理であると考え、第一原理とは「自明 *self-evident*」で我々の本性上同意せざるをえない原理のことであり、常識哲学の根幹をなす。自由意志は第一原理であるから、他の命題によっては基礎づけられず証明の余地を認めない。それにもかかわらず、リードは人間の道徳的自由を証明する三つの議論を行う。その論拠とは、(1)人間は自由に行為するという自然な確信または信念をもつこと、(2)人間には責任があること、(3)人間はその目的に適した長い手段の連鎖によって目的を遂行できること、である。D・マクダーミッドは、リードが自明であるはずの第一原理に三つの論拠を与えていることの不整合を指摘する<sup>71</sup>。この指摘に対して、J・A・ハリスは、リードの三つの論拠があくまでリードが自ら示した常識哲学の方法論に則ったものであり、そこに不整合は認められないと反論する。ハリスの反論では、哲学の中心概念を第一原理だと考えることは、常識哲学の方法が必ずしも理性の棄却や大衆の偏見に服することを意味するわけではない。リードの方法は第一原理を直接証明しなくても、第一原理ではないものを間接的に暴き出す推論を用意しているということになる。とはいえ、このような仕方では証明される第一原理には、なお神秘性がつきまとうという指摘がある<sup>72</sup>。R・コペンハーバー、C・リンジーは第一原理から神秘性を覆い去り、自然主義的にリードを理解しようと試みる。しかしながら、彼らの解釈もまた、リードの意志や活動力のような心的現象を解明する方法論にそぐわない形で提示されており、問題点を含むことを筆者は論じる。以上の背景を踏まえて本章では、リードが自由意志を擁護し、必然論を反証するために展開した三つの論拠の構造とその方法論的一貫性について考察する。

---

<sup>70</sup> 近代英国哲学における自由意志論争において、ハリスは大まかに「必然論者」と「自由意志論者 *libertarianism*」の立場に区別し、リードを後者に分類する (Harris (2005) *Introduction*, pp.1-18.)。現代の自由意志論では「決定論 *determinism*」という立場がこの「必然論者」に概ね該当するが、オックスフォード英語辞書によると‘*determinism*’という語の初出が本論でも参照したハミルトン版リード全集 (1846) におけるハミルトン自身の註釈である (Reid, *Works* (1846, 1967), 87a.note)。したがって、決定論が当時の用語法ではないことを考慮し、「必然論」と表現する。

<sup>71</sup> 従来、Lehrer (1989), Rowe (1991)は三つの論拠に不整合を指摘してこなかった。

<sup>72</sup> Copenhaver (2006), Lindsay (2018)

この考察にあたり以下の手順で論述を進めていく。まず、リードによる道徳的自由の概念について概観する。その際、道徳的自由の条件となる知性、意志、加えて活動力の概念について順に論じる。第二に、リードが展開する道徳的自由の三つの論拠を紹介し、この証明がリード自身の常識哲学の方法と矛盾しているとする批判を見る。それから、この批判への応答を考察する。最後に、第一原理としての自由の身分をめぐる、それが神秘主義的であるとする指摘について検討する。

## I 行為、出来事、因果

リードは論敵ヒュームと、我々の根本的信念に関して、その正当化については一致している。すなわち、自然の斉一性、外的世界の存在、人格同一性についての信念に何の理性的な正当化を与えられない、という点である。だが、両者は根本的信念の成立根拠という点では意見を異にする。まず、ヒュームによれば、信念は経験に基礎をもたなければならないが、仮に経験的起源をもたない信念があったとすると、それは想像力による連合、そして習慣の産物であるとされる。他方、リードは、このような語りは無根拠な思弁にすぎず、根本的信念が哲学にはその獲得過程が観察できないほど早期に獲得されるものであると考える。仮に知識が可能であるとすれば、リードにおいて、その真理が当然とされる何らかの原理がなければならない。心の哲学者としてのリードの仕事は、まずこうした「自然が人間知性に与えた造作をなす」(IHM VII; 215) 原理を突き止め、習慣や教育から獲得された信念から区別することである。こうした信念に接近する方法には、日常言語への注意や、日常的なふるまいの観察などがあるが、なかでも最も重要だとされるのは「反省の方法 way of reflection」(IHM VII; 203) である。「心の働きが行使されるとき、我々はそれらを意識し、それらが思考の対象として熟知されるようになるまで注意を向け、反省することができる。これだけが、我々がこれらの働きについて正しく正確な思念を形成する方法である」(IHM VII; 203)。その他の常識哲学者ビーティやオズワルドと同様、リードは自由の概念もこの反省の方法によって見出せるものだとし、その存在を否定する者への満足のいく反論となりうると考えていた<sup>73</sup>。こうして見出された自由の概念によると、自由は知性と意志、特に「活動力 active power」を備えた行為者にのみ認められる。これと関連して、「起動因 efficient causes」は厳密な意味では出来事にではなく、行為者にのみ帰属させられる。本節ではまず、リードの自由概念及びそれに関わる概念について概観する。

### 道徳的自由

リードは、「あらゆる人間は、自ら自分の決定に依存していると理解する物事において、決定づける力を意識している」と述べており、この力のことを意志と呼んでいる。そして、『活動力論』第四論「道徳的行為者の自由について」と

---

<sup>73</sup> Harris (2005) pp.179-182.



題された箇所の冒頭では、次のように書き出されている。

道徳的行為者の自由とは、私が理解するに、自らの意志の決定に及ぶ力のことである。もし、なんらかの行為において、自分がその行為をしたことを意志する、またはそれを意志しないかする力をもっていたならば、その行為において自分は自由である (EAP IV.i; II.599ab)

リードが議論の背景とするロックであれば、「心の思考や選択によるだけで、心のいろいろな活動や身体の運動を始めたり抑止したり、続けたり終わらせたりする力」<sup>74</sup>のことを意志と呼ぶ。だが、ロックは自由を「有意すなわち選択することに属する観念ではなく、心が選んだり指図したりするのに応じて行ったり行うのを控えたりする力」<sup>75</sup>をもつ人物に属する観念として、行為の自由のみを認める。さらに、ヒュームは、意志に「我々が、自分たちの身体の何か新しい運動、あるいは自分たちの心の新たな知覚を知りながら生じさせるときに、感じたり意識したりするもの」<sup>76</sup>という随伴現象的な説明しか与えていない。そして、ヒュームもロックを背景として「意志の決定に従って行為したりしなかつたりする力」を、すなわち行為の自由のみを認め、意志が必ずしも自由の条件ではないとしてそれを斥けた<sup>77</sup>。しかしながら、リードは意志の単純化や還元を避け、意志と情念、欲求、感情などとの区別を解消しようとする傾向を斥ける。そして、リードによる自由の定義は「自分がその行為をしたことを意志する、またはそれを意志しないかする力」(EAP IV.i; II.599ab)となっており、あくまで意志の自由が主張されている。リードにおける行為者像に従えば、行為者がある行為を意志した結果として遂行する行為は、その行為者が自らしたことを意志したり意志しなかつたりする力をもっていた場合に限り自由な行為である。その際、その行為者が別の仕方でしょうと意志したならば別の仕方で行う力ももっていた、とは言われていない<sup>78</sup>。

リードの条件において重要な点は、もっぱら行為が純然たる有意性をもっているという点に尽きる。

ところが、もしあらゆる有意的行為においても、彼の意志決定が彼の心の状

---

<sup>74</sup> Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II.xxi.xxii; Nidditch, 236.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>76</sup> Hume, *Treatise*, II.III.i.ii; 399.

<sup>77</sup> この定義は「仮説的自由 hypothetical liberty」と呼ばれる。この自由概念が紹介されているのは『人間知性研究』であるが (Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, VIII.i.23; Selby-Bigge, 95.)、それ以前の著作『人間本性論』では、「自発性の自由 liberty of spontaneity」と「無差別の自由 liberty of indifference」の区別が設けられ、前者のみが自由の定義として認められている (Hume, *A Treatise of Human Nature*, II.III.2.1; Selby-Bigge, 408)。

<sup>78</sup> Rowe (2000) pp.425-426. ロウはロックとリードの自由な行為に関する違いを注意深く説明している。

態において無意的であるもの、あるいは彼の外的事情におけるものの必然的な帰結であるならば、彼は自由ではない。彼は、私が道徳的行為者の自由と呼ぶものをもっているのではなく、必然性に服するのである。(EAP IV.i; II.599b)

つまり、仮に自由な行為と見なしうるように思われる行為であっても、内的なものであれ外的なものであれ、意志の決定が先行する何らかのものによってその行為が決定されているのであれば、リードはそれを道徳的自由とは呼ばない。この場合、「有意的に運動しているのではなく、我々はそれらが必然的に動かされている」(EAP IV.iii; II.605b) と、リードの定義では見なされる<sup>79</sup>。

### 活動力の主体としての行為者

次に、自由には「行為者が知性と意志をもっていること」(EAP IV.i; II.599b) が想定されている。行為者の自由に想定される知性と意志は、その能力の行使において「少なくとも我々が意志するものの思念を与える程度の知性なしに、意志はありえない」(EAP IV.i; II.599b) と言われ、その働きにおける結びつきがみられる。知性と意志の能力は「思考においては容易に区別されはするが、しかし作用において分離していることはきわめて稀である」(EAP II.iii; II; 537a) と言われ、知性と意志は思弁の上でのみ区別されている<sup>80</sup>。同様に、リードは知性と意志の区別に対応した「知力 *Intellectual powers*」と活動力の区別を設ける。知力、「観想力 *contemplative powers*」、「思弁力 *speculative powers*」は視覚、聴覚、想起、判断、推論などを含む。他方、活動力は「何らかの技芸や労働を遂行する力」(EAP II.i; II.515a, cf. EIP I.vii; II.242ab) 全般に当てはまる<sup>81</sup>。

リードは「力」の概念について、以下の考察を述べる。(Reid EAP I.i; II.512b-515a)。

1. 力は、我々のいかなる外的感覚の対象でもなければ、意識の対象でもない。
2. 我々は直接的に思念できるものと、間接的にのみ思念をもてるものがあるが、力は後者に属する。
3. 力とは一つの性質であり、それが属する主体なしには存在しえない。
4. 我々は、力が行使されないからといって力を欠いていると結論づけること

---

<sup>79</sup> 引用文中の「あらゆる有意的行為において *in every voluntary action*」、(特に内的事情の)意志決定が「心の状態において無意的なもの *something involuntary in the state of mind*」の必然的帰結といった部分は不明瞭な表現であるように思われるが、ロウの記述では以上の理解が示されていたのでそれに準じた。(Rowe (1991) pp.75-76.)

<sup>80</sup> ブロディは知性と意志の関係についてリードとスコトウスの類似性に注目し、知性と意志の区別を実在的区別ではなく形相的区別であると指摘する (Broadie (2000) p.393.)

<sup>81</sup> リードは力の想定に基づいて意志決定と動機を区別する。というのも、動機は「助言 *advice*」に喩えられているのだが、助言はそれに従って行うか控えるかす力が想定されていないならば、助言を行っても無駄だからである (EAP IV.i; II.512b-515a)。

はできないし、行使されている力の程度が小さいことから、より大きな程度の力がないと結論づけることはできない。

5. 性質のなかには反対の性質が存在するものと、そうでないものがあり、力は後者の種類の性質である。

以上の考察を述べた後、リードは我々のもつ力の概念を知的なものと活動的なものとに区別する。力の概念のなかでも、特に活動力の行使が「行為 (action)」と呼ばれ、この力の行使によって変化を産み出すものがその変化の原因と呼ばれ、そしてそのように産み出された変化が結果と呼ばれる (*ibid.*)<sup>82</sup>。

リードは力の本来の意味は活動力しかないと主張し、「能動」の意味に対する) 受動力を「そもそも力ではない」、「語義矛盾」(EAP I.iii; II.519a) の概念として斥ける<sup>83</sup>。その上で、知性と意志をもたない存在に活動力が備わりうるかが問われる。一般には力、原因、行為者といった概念の曖昧さや、人間知性の弱さゆえ力の間接的で相対的な思念しかもたないことなどから、推論が曖昧になりがちである。だが、リードはロックに倣って、活動力について抱かれる思念を、〈現に意志しているという事実〉から引き出す (EAP I.v; II.523a)<sup>84</sup>。加えて、意志は知性を必然的に含意するのだから、活動力は知性と意志をもった存在にしか認められないことになる。

さらに、リードは一般的なものと区別するために、厳密な意味における原因概念を起動因に限定しようとしている。「我々は自分たちの熟慮と有意的行為において起動因である」(EAP VI.ii; II.603b) と言われるように、起動因というものを活動力をもった行為者としての我々自身にのみ帰している。これは力の概念について与えられていた五つの考察のうち、第三のものと関連するが、活動力とその原因となる主体である行為者の関係については以下のように述べられる。

原因および行為者という名辞は、その活動力によって、それ自体で、あるいは何か他の存在における何かしらの変化を産み出す、まさにその存在にのみ適切に与えられる。その変化は、思考のであれ、意志のであれ、運動のであれ、結果である。したがって、活動力とは原因の中の性質のことであり、

---

<sup>82</sup> 力の概念をめぐる第二の考察で示される、〈力そのものがそれ自体で直接知られるものではなく、間接的・相対的な観念が抱かれるにすぎない〉とする点は、ロックに負っている。

<sup>83</sup> 力に能動/受動の区別を設けているロックへの批判である (Locke, *Essay* II.xxi.ii; 234)。これを踏まえ、筆者はリードの‘active power’に「能動的力能」、「能動力」などの訳語を当てずに、「活動力」という訳語を当てた。尤もリードは言語の文法上の能動/受動の区別は認めている (EAP I.i; II.515a)。

<sup>84</sup> リードはこの論証に際して Locke, *Essay*, II.xxi.v; 236 を援用する。ロックの言い回しでは‘Volition or Willing’である。

その原因が結果を産み出すことを可能にする性質なのである。(EAP VI.ii; II.603ab)

このように、リードが起動因として認められるのは活動力を有する存在のみである。そして、活動力を有する存在は知性、意志を備えていることが証明されたので、起動因は、知性と意志を前提とした活動力を備えた主体である、ということになる<sup>85</sup>。

## II. 道徳的自由を証明する三つの論拠

リードは人間の自由意志を第一原理で、すなわち「我々は自分たちの行為と、自分たちの意志決定に及ぼす程度の力をもっている」(Reid, EIP, VI.v; II.446b)という原理で表現する。第一原理とは自明な原理のことであり、「*コモン・センスの原理 principles of common sense*」、「*共通思念 common notions*」、「*自明な真理 self-evident truths*」(EAP VI.iv; I.434b)などと言い換えられる。この自明な原理は「理解されるや否や信じられる」、「他の命題から演繹または推理されない」、「それ自体で真理の光をもち、その光を他から借りてくる機会を何ももたない」(EIP, VI.iv; I.434b)といった特徴づけがなされる。自由意志の存在をコモン・センスの原理だと見なす背景には、ヒューム、プリーストリーら必然論者への批判がある。奇妙なことに、リードは、「自明」であるはずの人間の道徳的自由をあえて「証明 proof」しようとする。

人間には道徳的自由が授かっていることを証明する議論で、私に最大限の重みをもっているものは、三つである。一つ目は、(1)人間は自分が自由に行為

---

<sup>85</sup> この意味で、因果性は無生物で不活性な対象に帰してしまうのは言葉の誤用とされ、したがって自然法則のうちに起動因を発見することはできないとされる (EAP I.vi; 525a-527b/IV.iii; 605a-608b)。この論法から、ヒュームやプリーストリーらの想定するような「恒常的接続」、「恒常性」、規則性に因果を見て取る論者は斥けられる。

原因概念についてより詳細には、『活動力論』出版以前にリードがジェームズ・グレゴリーに送った書簡で以下のように書きつけている箇所が参照されることがしばしばある (e.g. Rowe (1991) ch.5, van Cleve (2015) ch.14.)。

原因とは、(私が考えるに、我々が形而上学的意味と呼びうるものだが) その結果を産み出す力と意志をもつ存在または精神を意味する。しかし、原因という言葉にはもう一つの意味があって、習慣によってよく権威づけられているため、我々はいつもそれを使用せざるを得ず、私が考えるに我々はそれを自然的な意味と呼ぶ。ちょうど、熱が水を蒸気に変える原因であるとか、冷気が水を氷に変える原因であると我々が言うときのように、である。原因とは、この意味では、自然法則によって、結果がいつも随伴するものだけを意味する。私が考えるに、自然哲学者たちは、自然現象の諸原因を示すと主張するとき、いつもこの後者の意味でその言葉を使用する。そして一般人はふつうの談話で同じことをしばしばする。(Letter To James Gregory, Glasgow, 23

September 1785, Cor. 178-179; I.67)

この書簡で注目すべきは、原因という言葉が「適切かつ厳密な意味」と「物理的意味」で使用されている点である。

しているという自然な確信または信念をもっているから。二つ目は、(2)人間には責任があるから。三つ目は、(3)人間がその目的に適應した長い手段の連鎖によって目的を遂行することができるからだ。(Reid, EAP IV.v.; 616b)

これら三つの論拠はそれ自体としては自由の証明とも読める一方で、論争的な背景を踏まえると、必然論への反証とも読める。本節ではまず、三つの論拠を整理し、マクダーミッドに沿って前者として読んだ場合の問題点を明らかにする。

### (1) 自由の自然な確信

第一論拠は、「自らがある程度の活動力をもっているという自然な確信を我々がもっているという証拠」(EAP IV.vi; 617a)の考察から始まる。この確信がなければ、「原因の思念」も「あらゆる出来事にはそれを生み出す力をもった原因がなければならないという信念」(EAP IV.vi; 617b)もありえないことになってしまうからだ。ここで、原因や力が外的感覚に由来しないという主張が再び繰り返される。そして、リードは「この思念とこの信念はわれわれの成り立ちにおける何かに起源をもたなければならない」(*ibid.*)と結論づける。

この結論の根拠として以下の五つの事実が挙げられる (EAP IV.vi; 617b-618a)。

1. 我々は有意的に力を行使している。
2. 我々は目的について熟慮し、その手段を選択する力をもっている。
3. 我々は決意や目的を形成できる。
4. 我々は未来にそうする力があると信じて、約束や契約の際に誓いをする。
5. 我々は自分がしてしまったことに対して良心の呵責や自己非難をする。

以上の考察に基づいて、自由であるという確信や信念がその起源を我々の成り立ちのうちにあることが確証される。

### (2) 道徳的責任

第二論拠は、正しい行為、不正な行為のあいだには実在的・本質的区別があり、人間には道徳的な「責任がある *accountable*」というものである。人間には道徳的責任があるという主張は、「あらゆる人間の良心によって示される原理」(EAP IV.vii; II.620b)であり、なおかつ人間の自由に反対する必然論者にさえ一般に認められるものである。

道徳的責任の存在は、知性と活動力を含意する。まず、人間は自分自身を義務づける法、およびその法に服従する義務を理解していなければならない。そして、人間の道徳的義務は活動力の範囲内に限られなければならないのである。

### (3) 目的に対する手段の選択や計画

第三論拠は、我々人間が自らの目的に対して最善の選択や計画を立てて行動できるということである。人間が理性的に最善の選択をしているか、何がその目的かはさしあたりこの議論においては重要ではない。むしろ、端的に人間が目的に対する手段を計画し、それを遂行するという事実だけで、計画を立てる「知恵や知性」と、計画を遂行するための「有意的決定に及ぶ程度の力」を論証する (EAP IV.viii; II.622b)。

知性は活動力がなくても計画はできるが、何も遂行することはできない。規則的な行動計画は、それを案出する知性がなければ不可能であると同様、それを実行に移すべき活動力がなければならない。それゆえ、結果としての計画の実行は、その原因における知性と力の両方を論証することになる。「ある目的に賢明な仕方適合した結果は、賢明な原因を必要不可欠とする」(EAP IV.vii; II.623a) のである<sup>86</sup>。

### III 不整合な三命題

第一論拠、第二論拠、第三論拠についてそれぞれ見てきたが、マクダーミッドの指摘によると、第一論拠で加えられた五つの考察のうち、第二、第三項目が第三論拠に、そして第五項目が第二論拠にかかわり、この第一論拠は第二、第三論拠の基礎になっているように見える<sup>87</sup>。とはいえ、そもそも第一原理は「他の命題から演繹または推理されない」命題のはずであり、「直接的または議論の余地のない証明 *direct and apodictical proof*」(Reid, EIP, VI.iv; I.439a-441a.) を認めるのは第一原理の特徴にそぐわないはずである。それにもかかわらず、リードは道徳的自由を第一原理としながらも、その第一原理に証明を与えてしまっている。マクダーミッドはこの点を問題視し、この内的不整合を「不整合な三命題 *Inconsistent Triad*」として以下のように定式化する<sup>88</sup>。

1. 道徳的自由の学説は第一原理である。
2. 第一原理は自明である。
3. 道徳的自由の学説は証明できる。

この三つ組において、どのペアを取っても残り一つが虚偽になる（無論、「自明である」≠「証明できる」が背後にあるためである）。当然のことながら、マクダーミッドの定式 3.が誤りで、リードは証明を行っているわけではないとする反論もありうるだろうが、文字通り見れば道徳的自由を「証明する」(Reid, EAP,

---

<sup>86</sup> リードはこの点を「デザイン論証 *design argument*」と類比的に捉える (EAP IV.viii; II.622b-624a/see also 石川 (2011) p.66)。

<sup>87</sup> McDermid (1999) p.289.

<sup>88</sup> McDermid (1999) p.295.

IV.v; II.616b) と述べてしまっている<sup>89</sup>。

ハリスは、マクダーミッドに対して異論を唱え、リードの議論に内的不整合はないと主張する<sup>90</sup>。この主張は、三つの論拠のもう一つの読み方（必然論への反証）としての読みに基づいている。

まず、マクダーミッドの「不整合な三命題」の第一「道徳的自由の学説は第一原理である」について、これはすでに述べたように第一原理によって規定されているため、議論の余地がない主張である。問題は第二と第三である。なるほど、リードは「直接的または議論の余地のない証明を認めるのは第一原理の本性に反する」(EIP, VI.iv; I.439a) と述べているにもかかわらず（命題 2.）、実際には人間の道徳的自由を証明してしまっている（命題 3.）。だが、ハリスは注意深くリードの言葉遣いに着目する。マクダーミッドは「証明を認めない」という言い方をしているが、リード自身の文言を見るとそうはなっていない。

直接的または議論の余地のない証明を認めるのは第一原理の本性に反するけれども、それらに関してさえ一定の推論方法があつて、それによって正当で堅固なものが確証され、偽であるものが発見されうることは、述べられてよいだろう。(EAP VI.iv; I.439a)

リードは第一原理を論じるにあたり、「真にそうしたものである第一原理が、正当な権限なしにその特徴を帯びるものから区別されうる目印や尺度」があるか否かをめぐって問題提起をしている。その応答としては、「自然は、人類の率直で正直な部分が第一原理についてたまたま異を唱えるときに満場一致で止まれる手段を我々から欠いたままにはしなかった」(EAP VI.iv; 437a)。すなわち、この「一定の推論方法」は、この応答の一部として提案されているのである。

第一原理に関する「推論方法」には、以下の五つの方法が提示される (Reid, EIP, VI.iv; 439-441)。

(a) 対人論法 (*arguments ad hominem*) :

特定の原理がその原理を否定する論敵によって認められている原理と同じ根拠をもつことを示すことである。この論法は、人間の諸能力（意識、記憶、外的感覚、理性）のいずれか一つを否定しようとする懐疑主義者へと向けられ、例えば意識を認めながら記憶を否定する議論の不整合を暴き出す方法である (EIP, VI.iv; I.439ab)。

(b) 帰謬法 (*arguments ad absurdum*) :

推論連鎖を経て前提の帰結を辿り、その必然的帰結が明らかに不条理であれば、前提が偽であると結論づける。その結果、その前提と矛盾したことが真

<sup>89</sup> *ibid.*

<sup>90</sup> Harris (2003a)及び Harris (2005), ch.8, 'Freedom of the Will as a First Principle', pp. 183-189.

であると結論づける。

(c) 諸時代や諸国、学識のある人や学識のない人の同意：

すべての人々が「適格な判定者 a competent judge」であり、彼らが満場一致すること。自分の信念に固守するのが自分一人しかいないならば、その信念は減じられる。(EIP VI.vi; I.439b-440a)

(d) 早期に埋め込まれている信念かどうか：

「教育」や「偽なる推論」の影響を免れている、推論や指導以前に抱かれている「我々の構造の直接的結果」である信念がある (EIP VI.v; I.441a)。

(e) その信念や意見が処世にとって必要であること：

この信念や意見がなければ、実践ではあまりに多くの不条理に陥ってしまう (*ibid.*)。

これら五つの方法は、第一原理そのものの妥当さを証明しようとするものではなく、あくまで第一原理の名に値しない主張が「大衆の誤り vulgar error」や「偏見 prejudice」であることを暴き出す手段にすぎない<sup>91</sup>。ハリスによれば、道徳的自由を証明するための第一論拠、第二論拠、第三論拠いずれにもこれらの方法が用いられているという<sup>92</sup>。それでは、必然論者への反論について順に見て行こう。

## (1) 自然な確信による反証

第一論拠について、必然論者は自由の自然な確信があることを認めはするものの、それを偽の感覚として斥けるだろう<sup>93</sup>。しかし、この確信を裏づける五つの事実について、必然論者は思弁の上では否定をするだろうが、実践の上ではこれに服してしまうことだろう (EAP IV.vi; II.618b)。そして最終的に、以下のように結論づけられる。

.....我々が活動力をもっているという信念は、我々の理性と同時期のものでなければならぬ。それは人間のあいだで普遍的であるはずであり、それらの作用がそうであると同様、処世において必要であるはずだ。

我々は記憶によって、いつその信念が始まったかを思い出すことができない。それは、教育や偽なる哲学の偏見ではありえない。それは我々の成り立ち部分、あるいは我々の成り立ちの必然的結果でなければならぬし、それ

---

<sup>91</sup> Rysiew (2002) 「これらは第一原理を第一原理として擁護するための戦略であって、それらが真理であるための論拠としては意図されていない」 (Rysiew (2002) p.445.)。

<sup>92</sup> Harris (2003a) p.123.

<sup>93</sup> e.g. Hume, *Treatise* II.iii.ii; 408.



ゆえ神の御業でなければならない。(EAP IV.vi; II.618b)

上記の箇所には、方法(d)と方法(e)が使用されていると見受けられる部分が含まれる。引用箇所の順に見ると、まずこの自由の信念は「処世において必要であるはず」と主張されており、ここには方法(e)〈処世にとっての必要性〉が含まれている。次に、自由の信念は、記憶能力によって想起できないほど早期から備わっているため、「教育や偽なる哲学の偏見」ではありえず、「我々の成り立ち部分」でなければならないと主張される。これは方法(d)〈早期に埋め込まれている信念かどうか〉が用いられている。こうした信念は早期に心に埋め込まれているため、「教育や偽なる推論の結果」ではありえないということである(EIP VI.v; I.441a)。

リードは第一論拠を総括して、論敵である必然論者に立証責任を要求するというやり方で反論を展開している。

我々が自由に行為するというこの自然な確信は、必然性の学説に固守した多くの者にも承認されていることだが、あちら側に立証責任全体を投げるべきである。というのも、これによって、自由の側は法学者が既得権 *jus quaesitum*、すなわち古代所持権と呼ぶものを有しており、それが覆されるまで有効なままであるべきだからだ。もし我々がいつも必然性から行為することが証明できないのならば、相手の側で我々が自由な行為者であることを我々に確信させるための論証は必要がない。(EAP IV.vi; II.620ab)

すなわち、〈我々が自由な行為という自然な確信をもつ〉ことは少なくとも両陣営とも認めている。そのため、そうした自然な確信に反する立場の方にこそその議論を展開する責任があるというのがリードの主張なのである(方法(a))。

## (2) 道徳的責任による反証

第二論拠では、道徳的責任があることから活動力の存在を論証する文脈で、必然論者の主張が「誰も、自分が行うことが不可能なことを行ったり控えたりすることが不可能であることを控えたりする道徳的責務のもとにはありえない」という確信と矛盾するとリードは主張する。この確信は「数学におけるいかなる公理とも同じく自明な公理」(EAP IV.vii; II.621a)である。道徳的責務の概念が正当に理解されれば、その思念に対する何の例外もありえないと結論づけられる。それゆえ、「活動力はまさに責任ある存在の思念に必然的に含意されている」(EAP IV.vii; II.622a)。

したがって、必然論者には「道徳的責務と責任、称賛と非難、長所と短所、正義と不正義、報酬と罰、知恵と愚行、徳と悪徳」(EAP IV.vii; II.622ab)といった語を使用するのをやめるか、あるいは「[こうした語が] 宗教や道徳、政治的統

治において使われるときには、新しい意味がそれらの語に与えられるべき」(ibid.)かのいずれかの選択肢しか残されない。なぜなら、必然性の体系に基づく「それらの語が常に指示するように使用されてきたものが存在しえないから」(ibid.)である。したがって、この第二論拠では、方法(b)〈帰謬法〉が使用されており、必然論者が否定すると不合理な結論に至ってしまう原理こそ、第一原理と見なされる資格を有するのである。

### (3) 目的に対する手段の選択や計画による反証

第三論拠では、必然論者も自由意志論者も同様に、人間が「自分の心に想い抱き、遂行しようとして決意する以前からもっていた行動体系を、賢明かつ思慮的に、続けることができる」(EAP IV.viii; II.622b)ことを受け入れるだろう。だが、必然論者は、行為者が「自分自身の行為や有意に及ぶ力」を所持していることを計画行動が示していることを否定するだろう。それでもなお、「ある程度の知恵と知性」(ibid.)が行為者のなかに備わっていれば、その行為者には活動力があることをリードは示している。リードの最終的な応答は、「もし他の人々の行為と発話が、彼らが理性的存在であるという十分な証拠になるとすれば、それは彼らが自由な行為者でもあることについても同じぐらい明証的な証拠となる」(EAP IV.viii; II.623b)ということである<sup>94</sup>。もう一つのタイプの必然論者として、人間がすべて「機械的機関」(ibid.)だと考える「宿命論者 fatalist」が想定される。そのような(ただし一神論の)宿命論者であっても、そうした機関の作者には知性と活動力があることを承認するであろう。かくして、この第三の論拠において主に用いられているのは、方法(a)〈対人論法〉であり、自由意志論者の議論が、それを否定しようとする必然論者が自ら信奉する議論の根拠と同じ根拠に基づくことをもって反論が展開されるのである。

最後に、ハリスは、三つの論拠すべての成否が第一の論拠が妥当かどうかにかかっているとするマクダーミッドの議論を批判する。ハリスによれば、必然論への反論として使用されている方法自体はそれぞれ異なっているため、いずれも無関係である。というのも、第一の論拠で自由の自然な確信を産み出す能力の論証に使用されている方法と、第二論拠、第三論拠で使用されている方法とは異なるからである。道徳的自由の三つの論拠は、人間の自由が「教育や誤った哲学」ではなく、正真正銘の第一原理であることを確証するために使用された「間接的な」推論にすぎず、第一原理それ自体への「直接的または議論の余地のない証明」ではない。それゆえ、リードの三つの論拠を反論的に読むべきなのである、というのがハリスの趣旨である<sup>95</sup>。かくして、マクダーミッドが問題視していた「不整合な三命題」をめぐって、リードは自由を擁護する

---

<sup>94</sup> Harris (2003a) p.126.

<sup>95</sup> *ibid.*

三つの論拠それぞれに「間接的な」証明を与えているだけに過ぎないことから、三命題のうちの三番目「証明は道徳的自由の学説の裏づけとして提示できる」の主張は弱まったように思われる。ハリスの解釈は、自明である第一原理と、リードが与えている自由を「間接的に」証明する三つの論拠とは齟齬をきたさずに読めるという利点がある。

#### IV 神秘なき自由意志

リードの挙げる第一原理は証明や正当化の余地を認めず、それ自体で基礎的で根拠づけられない本能的なものであるという特徴をもつ。リードが提示する第一原理の証明の方法は、何が第一原理ではないかを示すものにすぎない。それゆえ、第一原理の起源に何ら説明が与えられていないため、リードを生得主義であり、ひいては神秘主義であると考えられる理解が目立ってきた<sup>96</sup>。リードを神秘主義者と見なす解釈は、心的現象にいわゆる自然科学に見出される種類の説明の余地を認めていないことを根拠とする<sup>97</sup>。リードは第一原理に規定されている感覚、意識、記憶の明証性について、「私は、それら〔様々な種類の明証性〕がすべて還元できる共通の本性というものを見出すことができない」(EIP II.xx; I.328b)と述べており、それぞれの第一原理の他の原理への還元を避けている。L・ローブは、ヒュームのように心の作用を連合のはたらきに還元して説明するやり方に対して、リードの心理現象をそれ自体では他のものによって説明ないし観察できないとし、第一原理として規定するやり方には正当性がないと論じる<sup>98</sup>。こうしたリードによる心理観は、人間の心の認識の限界を神の御業と結びつけている証拠ともされる。

だが、リンジーは、リードが神秘主義を取っているわけではなく、心やその諸能力について自然主義的な説明を与えていると主張する<sup>99</sup>。この解釈によれば、リードが科学的知見による心の説明を拒絶しているわけではないという<sup>100</sup>。その証左の一つとして、リードのニュートン主義的態度が挙げられる。リードはニュートン主義について、ニュートン自身の哲学の推論規則から第一規則を援用しながら評言を行う。「自然の結果の諸原因としても、何か他の諸原因としても、それら諸現象を真にかつ十分に説明するもの以外のものは認められるべきではない」(EIP I.iii; I.236a)。リードはこの規則を「黄金律」として捉え、「それは、哲学における健全かつ堅固なものを、中身のない無益なものから区別できる真の適切な試験である」(*ibid.*)と述べる。リンジーは、リードの企てがニ

<sup>96</sup> 例えば、Wolterstorff [2001], ch.10, Harris [2005], ch. 8, pp.183-189. さらに、心的領域全般の神秘性については長尾[2004]でも言及されている(長尾[2004], pp. 160-165.)

<sup>97</sup> Lindsay [2018], p.63. このようなリードの見方は『生命的創造について *On the Animate Creation*』にも見られる(*Animate Creation*, 185)。

<sup>98</sup> Loeb [2007], pp.75-76.

<sup>99</sup> Copenhaver [2006], Lindsay [2018]

<sup>100</sup> Copenhaver [2006], p. 449.

ユートン的なものであるという見立てのもと、我々のもつ活動力概念の起源をめぐる議論から第一原理を考察するという方法を用いていると考える。

リードは、我々が力の概念をもつのは直接的な想念ではなく間接的なものにすぎないと述べ、それを外的感官や意識の対象ではないと考えていた (EAP I.i; II.512b)。それにもかかわらず、リードは次のようにも言う。

我々はとても早期に、我々の成り立ちから、我々自身におけるある程度の活動力の確信または信念をもつ。しかしながら、この信念は意識ではない。というのも、我々はそれに欺かれうるからである。だが、意識の証言は決して欺くことができない。(EAP I.i; II.513a)

我々自身の活動性の意識から、我々が活動性、すなわち活動力の行使について形成できる、最も明晰なだけでなく唯一の想念が引き出されるように思われる。(EAP I.v; II.523b)

以上の引用から伺えるのは、活動力の行使を意識するようになって初めて活動力の想念が得られるということ、そして活動力の行使は活動力を所持しているという事実を前提としていること、である。だがリンジーは、リードが 1792 年頃に書いたと推察される未公刊の論考「力について」では更なる議論が展開されていると指摘する<sup>101</sup>。それは、幼児は活動力の行使を意識しないまま行使に携わっているという事実が言及されている点である。具体的には、以下のように述べられる。

私はむしろ、我々の最初の行使が、出来事についての、続いて起こるべきいかなる別個の概念がなくても、結果的にその出来事を産み出す意志がなくても、本能的であると考えたくなる。そして、我々が、その出来事が我々の行使に依存していることを知っているか、あるいは信じているかするとき、我々は自分たち自身のうちにその出来事を産み出す力の概念をもっているのである。(OP, 3)

以上の箇所では、活動力の最初の行使が、意志がなくても本能的になされるとまで言われている。無論、幼児期の「本能的な」段階での活動力の行使では、その力が意志されているという意識がないため、道徳的行為者の自由を所持しているとは言えないだろう。最初の行使は何の「考慮される目的も熟慮も」もない単なる「自然で盲目的衝動」にすぎない。それでもなお、幼児期における本能的な活動力の行使は、第一原理「我々は自分たちの行為と、自分たちの意志決定に及ぼす程度の力をもっている」が神秘的なものではなく、経験的なものであるという証拠として示される。これを示す文言として、以下のようにリードは述べている。

---

<sup>101</sup> 「力について'Of Power」からの引用では、OP、頁数の順に表記した。訳は筆者によるものである。このリードの草稿に関する情報は、J・ホールデンによる編集前書きを参照した (OP, 1-2)。

我々のもつ力の概念の起源についてのこの説明は、力の概念を経験の成果であって生得的でないものにしてくれる。尤も、それはある特定の出来事を産み出す何らかの熟慮的な有意的行使と同じくらい早期でなければならぬ。(OP, 3)

リンジーの解釈は、リードの語りが第一原理によって捉えられる信念所持の発展の説明を与えてくれるというものである<sup>102</sup>。この種類の説明は、こうした信念が生じる実際の条件を決定するために人間の行動（この場合、幼児の成長）から観察可能な、経験的証拠に目を向けるものである。

リードは「自然が人間知性に与えた造作をなす」原理を見出す方法として、反省の方法を強調しはするが (IHM VII; 203)、日常言語への注意や日常的なふるまいの観察にも一定の役割を認めているのは確かである。我々は活動力について抱かれる思念を〈現に意志しているという事実〉を反省することで得られるとされ、そのようにして得られる意志の自由が第一原理として規定されている。しかしながら、反省の能力には以下のような制限が認められる。

自分自身の心の作用について反省する力は子供 (children) には現れない。人々は反省ができる前に、ある種の知性の成熟に達するはずだ。人間の心の全能力の中でも、それ自体を支えるのは最後の反省能力であるように思われる。(EIP I.v.; I.240a, see also EIP VI.i; I.420a)

「ある種の知性の成熟」に達していない子供には自らの心の作用について反省する能力が現れていないのだが、それだけではなく、子供には基礎的な心の作用を区別できない可能性が認められる。例えば、知性の上で成長した人物には現実存在をもつ事物と単なる想像だけの事物を区別できるが、子供には感覚を使用し始めてもそのような事物の区別をできるかが疑われている (EIP II.iv; I.260a)<sup>103</sup>。このような対比により、子供には概念や想像だけの対象と知覚の対象を区別できず、心の作用を区別できないものだとリードが認めているように思われる。

さらに、判断一般に関して、判断が必然的にすべての感覚、知覚、意識、記憶に伴ってくることが、「知性の年齢に達した人物 (persons come to the years of understanding)」に限定して論じられている (EIP VI.i; I.414ab)。「幼児 (infants)」にあっては子供と違って判断能力をもっているかどうかさえ疑われるのだが、「知性の年齢に達した人物」であれば判断ばかりでなく、知覚、記憶、意識を

---

<sup>102</sup> Lindsay [2018], p. 68.

<sup>103</sup> 例えば、我々は知性の構造によって数学的公理の真理を第一原理と考えるのと同様、知覚の力の構造によって判明に知覚しているものの存在を第一原理だと考えるよう決定づけられている (EIP II.iv; I.260a)。現実存在をもつ事物から単なる想像の対象を区別できる大人については、判明に知覚される対象の存在の「抗えない直接的な信念 (the irresistible and immediate belief)」が言われているが、子供には「感覚を使用し始めたときから、知性において概念が抱かれたり想像されたりする事物と本当に存在する事物を区別するかどうかは疑わしい」(EIP II.iv; I.260a)と言われている。

行使する (EIP VI.i; I.414ab)。知覚、記憶、意識はいずれも第一原理として規定されていることは本章 1.1 で見た通りだが、リードはコモン・センスや第一原理の議論を「知性の年齢に達した人物」に限定していることが窺える。事実、リードは「当然とされるべき原理 (principles taken for granted)」について語る際、「共通知性をもつすべての人間 (all men that have common understanding)」だけがこうした原理に同意できると制限を加えているのである (EIP I.ii; I.230b)。加えて、心の諸能力が与える「明証性 (evidence)」についても、感覚、記憶、意識、証言など様々な種類に分けられることが言われ、それらの明証性が信念の正当な根拠となることが「共通の知性をもつすべての人間」になればわかるだろうとリードに論じられている (EIP II.xx; I.328a)。以上のように、リードが「知性の年齢に達した人物」、「共通の知性をもつ人物」と、子供や幼児とを対比していたことを考慮するに、反省の方法による心の作用の区別や、コモン・センスないし第一原理の認識が子供には期待されていないことが理解できよう。

したがって、すでに存在している信念の原理が列挙されたものとしての第一原理を心の作用に向けられる反省によって認知することとは別に、子供や幼児において、こうした第一原理が〈まさに最初どのようにして得られたのか〉という問題は別で議論されなければならない主題となる。それを踏まえた上で、リンジーの考える観察の方法に基づくリード解釈は、知性の能力が十分に発達した大人が反省を行使して第一原理を認識することのみを重視するハリスの解釈によっては汲み取れない、子供による活動力概念の獲得という部分を補うものになっていると考えられる。リードは心の作用に注意を向け、すべての側面から吟味する反省を、心の作用についての意識から区別する (EIP I.v; I.239b)。この対比でもまた、幼児期での知性を使用しない段階では外的対象にしか注意を向けていないため、心の作用を意識はしているが注意を向けてはいないとされる。そして、知性を使用する段階に達していない子供には、自分自身の心の作用を反省する力は現れていない。そのため、反省能力をもたない子供には活動力を意識できてはいても、活動力の思念を得られているわけではないように思われるだろう。とはいえ、リンジーが先ほど引用していた『活動力論』第一論では、我々が活動性や活動力の明晰かつ唯一の想念を引き出すのは「我々自身の活動性の意識から」(EAP I.v; II.523b) だと言われている。他方、同書第二論で意志能力について説明する段になると、「心の最も単純な作用についての明晰な思念を形成する方法とは、我々が自分たち自身の中でそれらを感じるがままにそれらについて注意深く反省する」(EAP II.i; II.531a) ことだと言われる。以上の二つの文言には解釈上の揺れがあるように見えるが、子供の段階で「活動性や活動力の明晰かつ唯一の概念」を得ようとするときは、「我々自身の活動性の意識」で十分だとリードが考えているようにも思われる。実際、自由を擁護する第三論拠の中でも、「もし他の人々の行為や発話が、彼らが理性的存在であるという十分な証拠になるとすれば、それは彼らが自由な行為者でもあることについても同じくらい明証的な証拠となる」(EAP II.viii; II.623b) とリードは

主張しているのである<sup>104</sup>。

リンジーの解釈はさらに進んで、第一原理で規定されている活動力概念について、その起源から引き出すという手法を探っていた。この手法こそリードが拠って立つとされるニュートン主義科学の方法に符合するとリンジーは主張する。リードはニュートンの哲学の推論規則をコモン・センスの格率であると捉え、日常生活で実行されているために妥当なものに見なしている (IHMI.i; 12)。リードによるニュートン主義の方法の心の作用への適用は内観法 (反省の方法) という形で遂行されながらも、心の世界を物の世界のような仕方で記述することができず、その結果リードを神秘主義者たらしめてしまう要因とも解されることがある<sup>105</sup>。しかしながら、幼児期における観察の方法に基づく活動力概念の獲得方法の議論を用意することで、リードはそのような懸念を回避することができている<sup>106</sup>。したがって、他者の行動の観察を用いることで、知性をもつ年齢に達した大人でなければ困難とされる反省の方法を補う仕方で、活動力概念が得られるとリードは論じているのである。

おわりに

本章では、リードが常識哲学の方法に即して我々が第一原理として道徳的自由をもっていることを示してきたことについて考察をしてきた。常識哲学の方法の枠内では、意志の自由をもつことは第一原理であり、それ自体で直接的な証明の余地を認めない。それにもかかわらず、リードはこれら三つの論拠を与えている点から、一見常識哲学の方法論に反することをやっているように見受けられた。しかしながら、リードは第一原理それ自体の証明をすることはせず、自ら提示する第一原理に反する論敵に対して立証責任を押しつけるやり方でもって反駁する間接的な推論方法を別に用意していたと指摘される。しかしながら、以上のような論法による自由意志や活動力概念は、それ自体で直接的な証明の余地を認めないという性質であるがゆえに神秘主義であると解釈されるのに対して、リードが拠って立つとされるニュートンの科学的方法論を適用させようとする解釈が提出されている。この解釈によると、リードは活動力の行使を、それが意識される以前の本能的な段階から論じていたことがその証左とさ

---

<sup>104</sup> 我々の道徳的判断や道徳実践へと導く道徳的能力の行使に関しても同じことが言われる。道徳的能力は成熟した判断を行える者にも正しく行使できるとされる一方で、我々の最初の道徳概念は「他者の行いに冷静に注意を向けて、何が我々の是認を、何が我々の義憤を動かすのかを観察することによって」得られるとリードは論じている (EAP V.ii; II.641a)。

<sup>105</sup> 長尾[2004] ch.4, especially, pp.130-149, 160-165.

<sup>106</sup> リードは心の作用の概念を得る方法として、反省の方法に加えて「類比の方法 (the way of analogy)」を挙げている。我々はよく知っている事物同士のあいだに類比を見出しやすい。この類比は、反省の方法よりも容易であるため、人々が心とその働きについて見解を抱く普通の方法だとされているが、類比に基づく心とその働きを物質化してしまう傾向があるために、誤りに陥ってしまうとも言われている (IHM VII; 201. 209/ EIP Liv; I.236b-238a)。それでも、心の働きに正確な注意を向けて思考の対象とすることは哲学者にとってさえ容易ではなく、人類の大半にとってはほぼ不可能とさえ言われているという事実も考慮されている (EIP I.ii; 12-13)。

れる。この論では、人間の成長に伴った自由意志の経験的な獲得過程の説明を可能にしており、これもまた早期に埋め込まれている信念として第一原理を捉える主張が提示される。この主張の利点は、十分な心の反省への反省能力をもたない子供が最初に活動力概念を得られる起源を観察の方法に訴えることによって説明できたということである。リードが心の作用を反省することで意志や活動力の概念を第一原理として得られるとしながらも、その議論は知性を十全にもつ大人にのみ限定した議論であった。本論の意義は、道徳的義務や道徳的責任の必要条件である自由意志概念の獲得が、リード自身の常識哲学の方法の枠内からいかに説明できるかを示したことにあろう。



### 第三章 ヒューム正義論の批判者たち

#### —ケイムズ卿、リード、スミスの批判的展開—

はじめに

ヒュームの正義論は、彼の主著『人間本性論』が出版された当時、数々の批判に晒された<sup>107</sup>。一般にはヒュームに付き纏う無神論者のイメージから、彼の道徳理論、特に正義論は世俗化され神学的基礎が抜き去られてしまったことが批判的になってきたと見なされる。事実、ジェームズ・バルフォア、ウィリアム・ペイリーらの批判がその典型的なものである<sup>108</sup>。だがジェームズ・ハリスはこのような通俗的な見方に反対して、スコットランド啓蒙の道徳哲学者たちがみな必ずしも宗教的背景からヒュームを批判しているわけではないと指摘する。この指摘にあたってハリスは、ヒュームと同時代にあって同じくスコットランド啓蒙哲学の中核を担ってきたヘンリー・ヒューム（後のケイムズ卿）、アダム・スミス、トマス・リードの名を挙げる。

従来の研究では、スコットランド啓蒙の道徳哲学におけるヒュームの位置づけを考えるうえで、例えば、K・ホーコンセンや田中正司などに代表されるように、ヒュームとスミスに対する、常識哲学者ケイムズ、リードという図式が取られてきたように思われる<sup>109</sup>。田中の図式では、スミスが、ケイムズの展開したハチスン-ヒュームの正義論批判や欺瞞論を受け継ぎつつも、ケイムズ、リードらが陥った常識哲学的な独断を乗り越え、正義と効用を結びつける論理を共感理論のなかに見出したとして、ヒューム-スミスの正義-効用ラインとケイムズ-スミスの常識哲学ラインを明確に峻別する<sup>110</sup>。ホーコンセンの図式では、スコットランド啓蒙における正義論の中心問題は「正義の徳が人間本性の内在的な部分をなすものか、それともどういうわけか人間本性に対する付け加え（superadded）だったのか<sup>111</sup>」とされている。そしてこの問題に対する応答と

<sup>107</sup> 例えば、Bibliothèque raisonnée des ouvrages des savans de l'Europe 26 (1741), 411-27, (Anon.), *Some late opinions concerning the foundations of morality, examined. In a letter to a friend* (London 1753), 32-3.がある。なお前者のBibliothèque raisonnéeの著者をめぐる論争についてはDavid Fate Norton and Dario Perneti, 'The Bibliothèque raisonnée review of Volume 3 of the Treatise: authorship, text, and translation', *Hume Studies* 32 (2006), 3-52, James Moore, 'The eclectic stoic, the mitigated skeptic,' in Emilio Mazza and Emanuele Ronchetti (eds.), *New essays on David Hume* (Milan 2007), 133-69, at 146-56 などがある。

<sup>108</sup> Harris(2012) p.212.

<sup>109</sup> Knud Haakonssen,(2003), pp. 205-21. 田中正司 (2019)『アダム・スミスの自然法学』、御茶の水書房（初版は1988年）；田中正司（1993）『アダム・スミスの自然神学：啓蒙の社会科学の形成母体』、御茶の水書房、など。

<sup>110</sup> 田中（2019）, ch.2, pp.73-114.

<sup>111</sup> Haakonssen(2003) p.208.

しては、ケイムズやリードが「正義を自然的徳とし、人間が自然に能力を秘めていて、人間が神意に命じられたところの、道徳的成長の根本部分をなすもの<sup>112</sup>」とする見解を支持する立場にあるのに対して、スミスはヒュームと立場を同じくしながらもより進んで、「正義のみならず、道徳全体が人間本性に付随したものであると論じた<sup>113</sup>」とされているのである。

以上の図式に反して、ハリスは、ヒューム批判者としてケイムズ卿、スミス、リードの三者をヒュームと対置させる。この図式を取る根拠として、ケイムズ、スミス、リードはみな、ジョゼフ・バトラーから、宗教的啓示の助けなしに道徳的義務を説明する哲学的な触発を受けているというのである<sup>114</sup>。彼らの先行者でスコットランド啓蒙の哲学者といえ、**「道徳感覚 (moral sense)」**学説を唱えたフランシス・ハチスンの名が浮かぶことだろう。ハチスンは道徳感覚を「外的感官 (external senses)」と類比的なものとして捉えている。しかしハチスンは正義を仁愛 (benevolence)、つまり利他的な情念によって説明してしまった。そのため、「完全義務」、「不完全義務」の区別が曖昧にされてしまっているという懸念がある<sup>115</sup>。その点バトラーの良心論には道徳的要求の権威、あるいは「徳が自然に従うこと」とするストア主義的なテーゼが含まれており、ハチスンの理論につきまとう懸念を払拭する利点があるとハリスは述べる<sup>116</sup>。

さらに、筆者が考えるに、バトラーにおける神の摂理をめぐる考え方も、ケイムズ、スミス、リードに影響を与えた可能性がある。バトラーは『十五説教』第十五説教「人間の無知について」の中で、人間が神の摂理については無知であること、そのために最もよく知りえたとしても結果だけであり、原因たる神の無限な力、知恵、善性には「ヴェール (veil)」がかけられ、その目的は隠されることによって設計されているということを説いている<sup>117</sup>。バトラーは類比や蓋然性によって既知のことがらから未知の事柄へと推論を重ね、それによって神の道徳的統治を推測しようとする<sup>118</sup>。バトラーの議論は、ヒュームが『自然宗教をめぐる対話で』フィロに代弁させ、バトラーを模したクレアンテスという人物を批判した通りの扱いを受けるわけだが<sup>119</sup>、ケイムズ、スミス、リード

---

<sup>112</sup> Ibid., 210.

<sup>113</sup> Ibid., 211.

<sup>114</sup> Harris (2012) p. 215.

<sup>115</sup> 近代の道徳哲学における「完全義務」、「不完全義務」の受容については Schneewind(1990)に詳しい。

<sup>116</sup> Harris(2012) pp.213-216.ちなみに、シャフツベリ、ハチスンら道徳感覚学派からバトラー良心論に至る展開については浜田(1977)のものがある。

<sup>117</sup> Joseph Butler (1726, 1728) *Fifteen Sermons in The Works of Joseph Butler*, vol.2, the Right Hon. W. E. Gladstone (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1897, 219, 222.

<sup>118</sup> バトラーの類比、蓋然性については、行安茂編 (1999)『近代イギリス倫理学と宗教—バトラーとシジウィック—』晃洋書房、これらに加えて無知については、矢嶋直規 (2017)「ヒューム哲学の成立についての一考察：ヒュームとバトラー」『哲学論集』(46): 1-19.

<sup>119</sup> クレアンテスというキャラクターがバトラーの思考をモデルとしているという点につ

はそれぞれの摂理論を展開し、摂理をめぐる宗教的信念が義務の感覚を強化すると考えている<sup>120</sup>。本章では、ヒュームの正義論を批判した、ケイムズ、スミス、リードがそれぞれバトラーの影響下でどのような正義論を構築していったのかを、順に継承関係を追っていきながら考察したい。

上記の目的を遂行するために以下の手順に従って論述を進める。まずは予備的考察として、批判対象となったヒュームの正義論を概観する。続いて、ケイムズ卿、スミス、リードの順に、正義論がいかなる発展を遂げていくのかを考察しながら見ていくことにする。

## I. ヒュームの正義論と道徳的義務

ヒューム道徳哲学は概して、人物の「性格特性」を基底とする徳論である。だが、ヒューム正義論に限って言えば、徳論的側面のみならず社会を前提とした法／制度論的側面も含まれている。ヒューム正義論の特徴は、グロティウス、プーフェンドルフらによる近代自然法学の伝統にありながら、その神学的基礎が抜き去られ、経験的な次元で論じられている。さらにそれは、経験的、感情主義的、規約主義的であるという点で、ホブズ、ロックらの先験的、個人主義的、理性主義的、契約主義的な正義論とは対照的な位置づけにある<sup>121</sup>。ヒュームの正義は、感情主義の流れに位置するとはいえ、ハチソンのように「仁愛 (benevolence)」すなわち利他心に還元されるものではない。あくまでそれは、「利益」、「効用」に基礎づけられるのである。

ヒュームは、『本性論』第三卷第二部、ならびに、『探求』第三節・第四節、附録三などで正義論を展開しており、正義、不正義の区別を「二つの異なる基礎」

(T 3.2.6.11) に応じて二段階の説明をする。すなわち、(1)「正義の規則が人間の人為によって確立される仕方」(T 3.2.2.1) (「正義に対する自然的義務 (the natural obligation to justice)」(T 3.2.2.23)) の説明であり、もうひとつは、(2)「これら正義の規則の遵守または無視に、道徳的美醜を付与するようわれわれを決定づける理由」(「道徳的責務 (the moral obligation, the sentiment of right and wrong)」) の説明である。ヒュームは、以降に見る論者が概ね、なぜ正義が道徳的に義務づけられるのかをめぐる問いにかかずらってきたのに対して、どのよ

---

いては、Yajima Naoki (2017) 'Why Did Hume not Become an Atheist?: The Influence of Butler on Hume's Dialogues', *The Journal of Scottish Philosophy* 15.3, 249-260.

<sup>120</sup> James Harris (2003b), 'Answering Bayle's Question: Religious Belief in the Moral Philosophy of the Scottish Enlightenment', in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press: 229-253.

<sup>121</sup> このような特徴づけは、森、奥田などを参考にした。(森(2010) 第一部第一章 pp.23-46、奥田(2014) pp. 126-127.)

うにして正義の規則が確立され人々がそれに従うのかをめぐる問題を扱っている点は特徴的である<sup>122</sup>。

ヒュームによると、人間は自然によって数多くの欲望と必要を背負わせてしまっているのだが、それに比して、これらの欲望や必要を満たすために貧弱な手段しか与えられていない。そのため、このような人間に特有の欠陥を補うために「社会」が要請される。社会の形成によって、①力の結合による生産力の増大、②分業による能力の向上、③相互扶助による安全の確保といった三つの利点が生じる (T 3.2.2.2-3)。これらの利点をもたらす社会は、両性間の自然な欲望によって結びついた「家族」という小規模な段階に始まり、家族、そして知己・友人などの範囲を超えた「見知らぬ人、どうでもよい人々 (strangers and indifferent persons)」から成る大規模な段階へと移行する (T 3.2.2.8-9)。この小規模な社会の段階から大規模な社会の段階へと移行する際に、正義の成立が問題となるのである。

社会を支えるのに必要とされる正義の成立条件として、われわれ人間のもつ「自然な気質 (natural temper)」とわれわれ人間を取り巻く「外的状況 (outward circumstances)」といった二つの状況が挙げられる。内的状況には、「利己性 (selfishness)」、「限られた寛大さ (limited generosity)」があり、それに対して、外的状況とは、資源の欠乏、つまりわれわれ人間の必要に比して外的事物が希少であり、その所持者を容易に変更しうることである (T 3.2.2.5-8)。とりわけわれわれは、近視眼的で、「自分自身や自分の最も近い友人たちのために財や所持物を獲得しようとする貪欲さ (avidity)」(T 3.2.2.12)がある。この貪欲さは「飽くことがなく、絶え間がなく、普遍的」で「じかに社会を破滅させてしまおう」(ibid.)。そこでわれわれは、「見知らぬ人、どうでもよい人々」と安定した社会関係を結ぶための救済策として、「コンヴェンション (convention)」を確立するのである。

コンヴェンションとは、共通利益の一般的感覚 (a general sense of common interest) にすぎない。その社会成員はみな、この感覚をお互いに表明しあって、この感覚に誘われて特定の諸規則に従って自分の振る舞いを規制するようになる。他者が財を所持しつづけるままにしておくことは、他者が私にかんして同じ仕方で行為する場合に限り、自分の利益となるだろうということを、私はみてとる。他者も、自分の振る舞いを規制するときと同じ利益があることに気がつく。この共通の利益感覚が相互に表明され、両者に知られるようになると、この感覚は適切な決意と振る舞いをうみだすのである。(T 3.2.2.10)

さらにコンヴェンションは、「相手の行為に関係づけられていて、他者の側が然

---

<sup>122</sup> Harris [2010], p.209

るべきことを遂行するという想定に基づいて」(ibid.)、すなわち他者の行為を参照しながら自らの行為を遂行することを人々に要求する。こうして確立されたコンヴェンションは、所有安定の規則、すなわち「他者の所持物に手を出さないこと」(T 3.2.2.11)にかかわる規則である。正義・不正義の観念が確立したのちに、「所有 (property)」「権利 (right)」、「責務 (obligation)」の観念もまた生じてくる (ibid.)。

しかしながら、正義への自然的責務は正義への道徳的責務の説明には不十分である。その理由は、社会が大規模になると利益は遠いものになりわかりづらくなるからである (Hume, T 3.2.2.24)。不正義が当事者またはその周辺にいる人々の利益にまったく影響をしなくても、正義の違反行為の被害者が感じている不快に共感することで、不正義への否認が可能になる。このとき、人々は被害者に共感することによって道徳的否認の感じを獲得する。

かくして、自己利益は正義の確立の根源的動機であるが、しかし公共の利益への共感こそ、正義の徳に伴う道徳的是認の源泉なのである。(T 3.2.2.24)

ヒュームの「共感 (sympathy)」は道徳的判断の基礎となる概念であるが、公共的利益に対する共感が正義の規則と規則遵守する人物に道徳的な是認を与える。そして、共感によって得られた不快感は責務の感覚を与える。

なんらかの行為や心の性質が、ある特定の仕方で私たちに快くするとき、有徳であると私たちは述べる。行為の無視や、不履行が同様の仕方で私たちに不快にするとき、自分たちがそれを遂行する責務が課せられていると私たちは述べる。(Hume, T 3.2.5.4)

ある行為者が正義の義務違反をすれば自己嫌悪を感じて、道徳的責務の感覚に

よって行為を遂行させようとする (Hume, T 3.2.1.8)。だが、道徳的是認、否認の感情の源泉となる共感それ自体は「情念を制御するには弱すぎる」(Hume, T 3.2.2.25) ため、道徳的責務の感覚が抱かれるからといって直ちに正義の遵守に向かうわけではない。それでも、道徳感情は「新たな人為によってもまた増幅される」、つまり「政治家の公的な指図と親の私的な教育が他人の所持に関して自分たちの行為を厳格に規制する際に名誉と義務の感覚をわれわれに与える」(Hume, T 3.2.6.11)。共感の原理は「名声と悪評 (fame and infamy)」を伝達させ、「名声への欲求や悪評への嫌悪」によって人々を正義遵守へと導く (Hume, T 2.1.11.11)。もしある人が正義遵守を怠れば、その人は共感を通じて自分自身が不名誉であることに嫌悪を感じて、自分自身への評判を顧慮して義務を果たすようになる (Hume, T 3.2.1.8)。

このように、ヒュームにおいて、正義の規則は私益および公益を基礎として確立され遵守されるのだが、しかし正義と利益には「特殊な結びつき」(T 3.2.2.22) があるとされる。正義の単一な行為は、公共の利益に反することがしばしばあって、他者の行為を伴わず孤立している場合、社会にとってきわめて有害なものになる可能性もある。さらに、正義の単一な行為は、別個に考慮されるとき、公益にも私益にもならないという。それにもかかわらず、どれほど正義の単一な行為が私益、公益いずれにも反するかもしれないとしても、「全体の計画または案 (the whole plan or scheme)」(ibid.) が社会を支えること、各個人の幸せな生活にとって必要不可欠であるとされる。「行為の全体系は、社会全体と一致すれば、全体にとっても、各部分にとっても無限に有益なのである」(ibid.)。ヒュームは正義の有益さを強調するとき、ただ単に利益に基礎づけているだけでなく、「全体の観点」を導入した上で正義と利益を結びつけている点は注意すべき点である<sup>123</sup>。

---

<sup>123</sup> ヒュームが快樂主義的心理観をもっていることや正義を利益に基礎づけている点は同時代人からも含めてエピクロス主義者として位置づけられやすいが、ストア主義的な全体

『本性論』では触れられていないが、『道徳原理探究』では、正義感情にはいくらか迷信 (superstition) が入り込んでいると言われている (EPM 3.37)。正義の対象、すなわち所有権の場合でも、感覚と科学の精密な研究をしても、それに伴う道徳感情によってなされる区別にはいかなる根拠も見出されないというのである。しかしながら、迷信と正義のあいだには違いがある。すなわち、迷信は「つまらなく、無益で、煩わしい (frivolous, useless, and burdensome)」のに対して、正義は人類の安寧と社会の存在にとって絶対に必要不可欠である (EPM 3.38)。こうした違いがなければ、正義すなわち所有権に対する尊重は愚劣で低俗な迷信に墮してしまおうというのである。こうした反省は、正義の責務を弱め、所有権に対する最も神聖なる配慮を減じるどころか、新たな力を獲得するであろう、とヒュームは主張する (EPM 3.39)。何かしらの義務が、それがなければ人間社会や人間本性を存続しえないこと、そしてそうした義務に払われる顧慮が不可侵であればあるほど幸福と完成に近づくということを観察する以上に、正義の義務感に強力な基礎が望まれることはないのである。以上のように、ヒュームは、人々が正義の義務感を強めるさい、宗教的基礎を拠り所とはせず、人間社会にもたらす利益や幸福を反省することを強調するのである。これが、以降に見ていくようなヒュームを批判してきた者たちとは意見を異にする点である。

かくして、「所持物の安定」、「同意による所持物の譲渡」、「約束の履行」(T 3.2.6.1) の三つの規則が正義の主たる規則とされる。そして、社会はこれら三つの「正義の根本諸法」の確立とともにその利益を増大させ、成立・発展していく。ヒュームにおける正義とは「自己利益」をその確立根拠とし、「公共の利益」をその道徳的是認の根拠とするのである。

## II. ケイムズ、スミス、リードの正義論 —ヒューム批判の展開—

『探求』第三節「正義について」後半部にある次の箇所では、スコットランド啓蒙哲学における正義論の根本問題が端的に示されている。

正義は明らかに公共的効用を促進し、市民社会を維持する傾向があるのだから、正義の感情は、その傾向性の反省に由来するのか、それとも飢え、渇き、その他の欲求、憤慨、生命愛、子孫への愛着、およびその他の情念のように、自然が同様の有益な目的のために植えつけた、人間の心における単純な根源的本能から生じるのか、である。もし后者が事実だとすれば、正義の対象である所有権もまた、単純な根源的本能によって区別され、いかなる議論あるいは反省によっても確かめられない、ということになる。そのような本能について、かつて聞いたことのある者

---

の観点を導入している点は小畑[2020]で示唆した。

など誰がいるであろうか。あるいは、これは新発見がなされうるような主題なのか。もしそうなら、われわれはこれまで全人類の観察の目を免れてきた新たな感覚を、人体のなかに発見することを期待したほうがいい (EPM 3.2.40)。

ケイムズ、スミス、リードらは、それぞれ正義を「公共的効用への反省」にではなく、「単なる根源的本能」に基づけようと試みる。

ハリスによれば、ケイムズ、スミス、リードにはバトラー良心論の影響が見られる。バトラー<sup>124</sup>において良心とは「それによって人間が彼ら自身の行為を区別すること、すなわち是認・否認するところの、人間における反省原理」(Sermons 36)であり、「ある行為がそれ自体で、正義にかなっている、正しく、善であるとし、他の行為がそれ自体で、悪であり、不正であり、不正義であると決定的に宣告する」(Sermons 50)原理なのである。良心はその本性上、他のすべての行為の原理に対して権威を有し、「その限りであなたには、この能力の概念を、つまり良心の概念を、判断、方向づけ、優越性を取り入れることなしには、形成することができない」(Sermons 55)。バトラー良心論の根底には、「徳は自然に従うこと (following nature)」(Sermons 10) というストア主義のテーゼ<sup>125</sup>があり、ケイムズ、リード、スミスらが正義を人間本性に基礎づける理論を展開するインスピレーションを与えているとされる。さらに、バトラーが『説教集』第八・九説教において論じている「憤慨」もまた、正義と関連づけられる<sup>126</sup>。これらを踏まえて本章では、ケイムズ、スミス、リードによるヒューム正義論批判をそれぞれ順に見ていく。

## 2.1 ヘンリー・ヒューム／ケイムズ卿

ケイムズはヒュームの『探究』が出版された同年、『道徳と自然宗教の原理についての試論<sup>127</sup>』(以下『試論』)を出版している。この著作では、「自然の法の基礎と原理について」(第一版・第二版)、「道徳の基礎と原理」(第三版)と題された論考の中で正義が論じられる。この章は「正義は主要な徳からはほど遠く、自然的徳でさえなく、公共の利益に基づく、ある種の暗黙のコンヴェンション

---

<sup>124</sup> バトラーからの引用は、『説教集 *Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel*] から、Gradstone 版を参照した。引用・参照の際、略号 Sermons を用い、頁数を表記。

<sup>125</sup> 柘植(2008) p.71

<sup>126</sup> 「憤慨」について、バトラーがスミス、リードに影響を与えているとする研究には、プリチャードのものがある。(Pritchard(2008))

<sup>127</sup> この著作がスコットランドで初めて原理としてのコモン・センスが論じられた書物であるとされる (Harris(2018))。なお、ケイムズ卿からの引用は、『道徳と自然宗教の原理についての論考 *Essays on the principles of morality and natural religion*] から、Mary Catherine Moran 版を参照した。引用・参照の際、略号 E を用い、頁数を表記。訳出の際、田中・増田訳を適宜参照した。



によって社会に確立されるものとする、人間本性に関する論考の著者によって採用された学説」(E 46)に向けられている。

『試論』第三章「道德感覚」では、ケイムズ独自の道德的能力理解が示されている。ケイムズにとって、道德感覚とは、行為のもつ美醜の把握のみならず、ある行為が「なされることが適合および適當、もしくは不適合および不適當である」(E 28)という知覚を与えるものとされる。道德感覚はシャフツベリ、ハチスンに由来する概念であり部分的には反映されてはいるものの、シャフツベリ、ハチスンは「責務、義務、べきである、ねばならない」(E 31)といった語の意味を説明し損ねていると批判対象にされている。ヒュームもまた「道德感覚を純粋な共感に還元する」ことで、シャフツベリやハチスンらと同じ困難に陥っているとして批判される。他方、バトラーは「道德的義務の正しい基礎づけを割り当てるのに、他の誰よりも進んだ人」(E 33)と高く評価されている。ケイムズ理解によると、良心とは直接的ないし直観的な能力であり、ある特定の行為をわれわれに義務づけ拘束する原理なのである。

良心の役割の一つとして、所有権の侵害が義務違反であるという知覚を与えることが挙げられる。この知覚は(社会状態以前の)自然状態においても「同意またはコンヴェンションからはまったく独立に」(E 47)可能とされる。この議論の根拠として、人間の自己保存が「貯蔵欲求 (hoarding appetite)」(E 47-8)によって保証されることが挙げられる。貯蔵欲求とは「反省なしに本能的に作用する原理」(*ibid.*)であり、「人間が、数々の他の動物たちと共通してもつ」(*ibid.*)ものとされる。そして、「人間でありながら、貯蔵欲求を授かっているのに、なんら所有の感覚や概念を授かっていないなんて、いったいどんな種類の生き物なのか」(E 48)という表現に示されているように、貯蔵欲求から内的な所有の感覚や概念が導き出されるのである。この所有感覚は自分の所持が強制的に奪われることで感じられる苦痛のみならず、「不正・不正義の感覚」にもかかわる<sup>128</sup>。

これらを踏まえて、ヒューム正義論批判が展開される。まず、ケイムズはヒュームによる正義の説明には一貫性がないことを批判する。この批判によれば、ヒュームは一方では正義を共通利益の一般的感覚に基礎づけているが、他方で公共の利益が「あまりにかけ離れていて、あまりに崇高であるため、人類の大部分に影響を及ぼすこともできないし、正義や共通の正直さの行為がしばしばそうであると同様に、私的利益に極めて反する行為においていかなる強制によっても作用することができない動機」(E 50)とも述べている。ケイムズが疑問視するのは、コンヴェンションに起源が全体としての共同体の利益について

---

<sup>128</sup> ハリスによれば、ケイムズにおいて正義(所有感覚)と自然な憤慨には関係があるとされるが(Harris(2012) p.219)、筆者が原典を確認したところケイムズにおいて明示的に正義と憤慨が関連づけられている箇所は見当たらなかったため、本論では割愛した。

の反省に存するのか、それとも個々人が私的利益を追求することによって偶然もたらされた「意図せざる結果」でしかないのかが曖昧にされているということなのである。ここからケイムズは正義の感覚が共通利益に基づくのではなく、「人間性に属する最も強力なものであり、特有の本性をもつもの」とであると結論づける。正義感覚は「義務違反の感覚、そして違反が罰に値すること」(E 52)をも含むとされるのである。

ケイムズは、『試論』以降でも同じ考えを法学の主題に適用している。それは、イングランドとスコットランドの合邦後手付かずとされていた法改革の必要のために書かれた『法史考 *Historical Law-Tracts*』(1758)に見られるのだが、その著作の第一章「刑法」では、侵害を加えられた人物には憤慨を生じさせるだけでなく、加害者側にも罰に値するという意識が生じるという見解が示されている<sup>129</sup>。『法史考』から二年後に出版されている『衡平法原理 *Principles of Equity*』(1760)でも、ケイムズの考える自然的正義を基礎とする衡平(equity)の法が論じられているのだが、衡平とは「明確な規則よりも、……裁判官が良心において正しいと考えるところに従って導かれる司法権の本性」<sup>130</sup>と呼ばれている。衡平法は「一般の通常の法定の職務である、より通常の法の部門」<sup>131</sup>に与えられた名称としてのコモン・ローとは区別され、コモン・ローにおける欠陥の補充と不正義の矯正が目的とされる<sup>132</sup>。ケイムズの考える衡平法の特徴としては、ホッブズ的な「交換的正義」ではなく、「矯正的正義」の実現が目指されている<sup>133</sup>。この点は、矯正的正義を批判したヒュームとは異なる(T 3.2.3.2)。「衡平法法廷の主たる職能は、コモン・ローが救済を与えない場合に権利を有効化することである」<sup>134</sup>。ケイムズには、良心に基づく正義の公平な配分に関心があったことが窺える。

ヒュームが正義の原因と結果を混同してしまっていることが、ケイムズによる批判の要点である。すなわち、公共善が唯一の目的であることには間違いはないが、だからといって公共善についての反省が正義の起源であるということにはならない。なぜなら、「人類の善、つまりわれわれ自身の祖国の善はきわめて複雑で込み入ったものであるため、人間と同様に能力的に限られた生物には考慮できない対象」(E 87)だからである。人々が人類全体の善について抱く意見は「彼らの顔と同様に様々」であり、偏愛と情念にさらされやすい。しかし、人々は道德感覚によって公共善を追求する義務を負わされ、「ある種の平明で単純な行為を行ったり、あるいは差し控えたりするように、厳密に定められてい

---

<sup>129</sup> Henry Home, Lord Kames (1758) *Historical Law-Tracts*, James A. Harris (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2019, 9.

<sup>130</sup> Henry Home, Lord Kames (1760) *Principles of Equity*, Michael Lobban (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2014, 19-20.

<sup>131</sup> *ibid.*

<sup>132</sup> Kames (1760) *Principles of Equity*, 17.

<sup>133</sup> 田中 (2019) , 91.

<sup>134</sup> Kames (1760), 490.

て、間違いの余地がなく、その帰結を摂理に委ねている」(E 87) ことが要求されている。ケイムズの議論の背後には、摂理的な調和、釣合、秩序、規則、斉一性などの考えが見られ、次のような人間像が描かれている。「人間は複雑な機械である。さまざまな運動原理からなり、多くのばねや重りが互いに反作用しあい釣り合っているように考えてよい。ばねや重りが正確に調節されているときには、均整と斉一性が取れているから、生の動きは美しい」(E 63)<sup>135</sup>。このような機械の比喻は、当時のスコットランドの文脈では、摂理の表明というよりは無神論と見なされることがあった<sup>136</sup>。それでも、ケイムズは『試論』第二部第八論考「神についての知」では、神の存在のア・プリオリな論証を斥けるとしても、感覚の証拠に基づいて神の知性と設計、善性を見出せるとして、ケイムズ流のデザイン論を展開している (E 205-207)。

ケイムズは、エピクロス主義的な摂理の否定が徳の慰めを得られないことを、自身のデザイン論に基づいて主張する。

徳がたんなる偶然の働きでしかないときには、私たちは徳の慰めを得ることができない。人間本性がそこまで不安定な基盤に依存しているときには、他者の誠実さへの私たちの信頼を正当化することもできない。様々な存在からなるこの世界を一つの美しく調和的な体系に統合する神的存在なくしては、すべてのものが陰鬱で、うっとうしく、ばらばらに写るはずである。(E 204)

エピクロス主義者と名指されるヒュームが『人間知性研究』のなかで、神の善意を否定する議論を行っているものとして、ケイムズの批判対象となっている (E 218)。ケイムズは、神の知性と善意が理性によっては証明できないことはヒュームに同意しつつも、感覚と直観の助けによってそれは証明されることとすることで、エピクロス主義的見解を否定する。そして、ケイムズにおいては、神の設計、知性と善意を理解することで、人間の義務感が強化されるという見解が導かれるのである。とはいえ、『衡平法原理』第二巻冒頭では、正義と効用が対立するときには、効用を優先せよとケイムズは主張している。「正義は等しく主要な二つの点にかかわるのだが、一つは権利を有効にすること、もう一つは不正を救済することである。前者に関しては、効用は正義と一致するが、後者に関しては効用は正義に優先される」<sup>137</sup>。ケイムズが言うには、「衡平が、少数

---

<sup>135</sup> ケイムズの摂理論についての見解が示されているものには、田中正司 (1993) , ch.4, 有江大介 (1995) 「アダム・スミス：穏健派とケイムズとシヴィック・ヒューマニズム」『経済学史年報』経済学史学会 33(33): 1-12, など。田中は、ケイムズが自由、手段→目的などについての感覚の欺瞞から自然の構造の不可知性への帰結、そしてその欺瞞の効用につながる議論を提供したものとして、スミスの先駆的な議論として位置付ける。有江はケイムズの摂理論を道徳感覚の美的な洗練の延長上で捉えようとする。

<sup>136</sup> 有江 (1995) , 8. e.g. Anderson, G. (1753) *An Estimate of the Profit and Loss of Religion*, Edinburgh.

<sup>137</sup> Kames (1760) *Principles of Equity*, 289.

個人の利益にのみかかわる場合、効用が社会全体にかかわる限りは効用に譲歩すべきである」<sup>138</sup>。以下で見るように、ケイムズの正義論は以降のスミス、リードにおいて展開されるヒューム正義論批判の一つの典型になっている。

## 2.2 アダム・スミス

スミスの道徳哲学は『道徳感情論』<sup>139</sup>において展開されている。スミスによれば、正義は友情、慈善、寛大さのような他の社会的徳と区別される。これは端的に、正義に従って行為する義務に厳格さが感じられることが理由とされる。正義以外の社会的徳の実践は「ある程度、われわれ自身の選択の余地が残されている」。他方で、われわれは「何らかの方法で、自分自身がある特有の仕方で正義の義務に結びつけられ、拘束され、義務づけられるのを感じる」(TMS II.ii.1.6) のである。スミスはケイムズを「とても偉大で独創的な天才の著者」(*ibid.*) と評価しており、社交性が可能となる条件として正義を描写する17世紀から18世紀にかけての慣例を採用する。「社会は、善行なしでも、最も快適な状態にはないとはいえ、存続しうる。しかし不正義の流行は社会を破壊させてしまうにちがいない」(TMS II.ii.3.2)。それゆえ正義とは、「人間社会の偉大で、巨大な構造」を維持する「主要な支柱」(TMS II.ii.3.4) なのである。

しかしながら、正義の法遵守がもたらす効用を考慮することは、「正義の法を侵犯する人々への処罰によって、その法を強制することをわれわれが是認する根拠」(TMS II.ii.3.6) ではない。スミスは「洗練され啓蒙された理性」を正義の徳を構成する行為や不作為の原因とする考えを斥けているのである (II.ii.3.4)。

すべての人間は、最も愚かで無思考なものでさえ、詐欺、裏切り、不正義を忌み嫌って、それらが罰せられるのを見て喜ぶのである。しかし、正義の必要性を、どれほどその必要性があるように見えるかもしれないとしても、社会の存在のために反省してきた人々などほぼいない(89 (II. ii. 3. 9))。

『道徳感情論』第四部では明示的にヒュームが論敵とされており、効用を道徳的是認一般の根拠とする議論に対する反例が提示される。なるほど効用は行為

---

<sup>138</sup> Kames (1760) *Principles of Equity*, 29. この点で、田中正司は、ケイムズが正義と効用(便宜)の調停に失敗していると診断を下しており、スミスによってこの問題は引き継がれたと主張する(田中(2019), 92-93)。田中の図式によれば、ケイムズ、リード、デュガルド・ステュワートのような常識学派に属する思想家たちがコモン・センス理論を基礎に据えた道徳感覚による正義判断について楽観的な立場にあったとする一方で、スミスは常識の立場の限界を見てとっていたとする(田中(2019), 100-101)。

<sup>139</sup> スミスからの引用は、『道徳感情論 *The theory of moral sentiments*』、D. D. Raphael and A. L. Macfie 版から訳出・引用した。引用・参照のさい、略号 TMS を用い、Raphael and Macfie 版の部、節、章、段落番号の順に示す。訳は筆者のものだが、訳出の際、適宜水田訳を参照した。

に道徳的美を付与する。しかしこの効用がもたらす美は「主に反省や思弁によって知覚され、最初にこうした行為を人類の大部分の自然な感情を推奨する性質ではけっしてない」(TMS IV.2.11)とされるのである。むしろ是認の感情は「効用の知覚とはまったくかけ離れた適宜性の感覚をそのうちに含むのが常である」(TMS IV.2.5)。かくして、スミスは正義を是認する根拠として、効用ではなく「適宜性」の概念を採用する<sup>140</sup>。この議論では、正義が人類にとって有用であるという事実からは、なぜその効用を反省することが正義の起源なのかが説明できないとするケイムズの批判が継承されている。

次に、正義の基礎である本能的な憤慨の感情が説明される。ヒュームは正義を所有の分配と譲渡の規則に限定する。それに対してスミスは、正義が人格や評判に危害を及ぼすことにもかかわると反論する(TMS II.ii.2.3)。われわれは人格や評判に対する危害に直面すると、自然に憤慨を感じる。この自然な憤慨が正義の起源になる。次に、われわれが危害を加える人物に対して「処罰に値する」と判断するのは、「同感」のメカニズムによって説明される。「同感」とは「想像上の立場交換」のことであり、道徳的判断の基礎として一般にスミス道徳哲学において中心的な概念とされる<sup>141</sup>。われわれは人格、評判、所有において危害が加えられている人物の感じる憤慨に同感することによって、危害を加えた人物が「処罰に値する」と判断を下す。とはいえ、われわれは危害を受けて憤慨を感じた人物に同感するのに先立って、危害を加え憤慨させた人物の動機を考慮し、その動機には同感できないことに納得せねばならない。もしわれわれが危害を加えた人物の動機に同感できないのであれば(「反感」するならば)、その危害行為には適宜性が欠けていて、それゆえに危害を加えた人物「相応した処罰に値し、もしそういっていいならば声高く処罰を求める」(TMS II.i.4.4)という判断が下されるのである。ある行為が憤慨と処罰に値するという観察者側の感覚が、スミス良心論の出発点となっている。

彼自身の行いによる不幸な結果を後悔し、同時にそれらが彼を人類の憤慨や憤りの、すなわち憤慨、復讐そして罰の自然な帰結であることの適切な対象にしてきたと感じる。(84 (II. ii. 2. 3))

スミス良心論における不適宜性の概念は「憎まれること」と「憎まれるに値すること」の区別にかかわる。ハチスン、ヒュームのような道徳感覚論者は、道徳判断を快苦の感じ、およびその快苦から生じる愛と憎しみの感情に還元する。他方で、スミスはケイムズと同様、行為の「不適當、不適合」といった絶対的禁止の感じを考慮に入れるのである。

バトラーが明示的にスミスに与えた影響は、『道徳感情論』第三部「道徳の一

<sup>140</sup> スミスによるヒューム正義論批判については、Raphael(1972-3), Martin(1990), Pack and Schliesser(2006)などを参照のこと。

<sup>141</sup> 例えば、柘植(2009)第七節、矢嶋(2012)第六章など。

般的規則の影響と権威」で確認できる。道徳的能力は「この権威の最も明白な印を身につけていて、それらの印は、それらの能力がわれわれのなかに、一切のわれわれの行為の最高裁決者であるために、われわれの感覚、情念、欲求を監督するために、それらのうちそれぞれがどの程度放任されるか抑制されるかを判断するために設置されたことを示す」(TMS, 165 (III. 6. 5))。すなわち、道徳的能力だけが、他の能力、行為の原理についての判断を下すのである。スミスは、道徳的能力については、「いくぶんか外的感官と類比的である……と想定される」(TMS, 321-2 (VII. iii. 3. 5)) とするハチスンの議論を斥ける一方で、バトラーの良心と同様、内的に方向づけられた原理であるとする特徴づけをする。良心は、能動的原理であるとされ、ハチスンの道徳感覚がそれ自体では有徳でも悪徳でもありえないということから生じる懸念にうまく応答できるものだと言われるのである。なぜならば、能動的である限りでの道徳的能力は、その行使において、それを行使する人物に責任が生じると考えられるからである<sup>142</sup>。

とはいえ、スミスは、人々が効用や有用性によって適宜性を「確認する」、「擁護する」(TMS, 88-89(II.ii.3.8)) 機会をもつとも言っている。有用性とは「なんらかの組織や機械が、それによって意図された目的を実現するのに適合していること」(TMS, 179(IV.i.1.1)) と定義されており、こうした目的適合性こそが美や適宜性を与える。美と有用性の関係だけを取り出してみると、ヒュームとの類似性が見られるように思える(T3.3.1.8)。しかし、矢島壮平の指摘によれば、スミスは有用性にそれ以上の意味を含ませているという<sup>143</sup>。

しかし、この適合性、技術のなにかの作品がもつこのたくみな工夫が、しばしば、それが意図された目的自体よりも高く評価されるということ、そして、なにかの便宜または快楽を達成するために手段を厳密に調整することが、しばしば、それを達成するという点に手段の値打ちの全てが損すると思われる当の便宜または快楽よりも、尊重されるということは、私の知るかぎり、これまで誰にも注目されなかった。(TMS, 179(IV.i.1.3))

この引用から矢島は、スミスが有用性に価値を見出すとするとき、その対象が手段として達成する効用や快のみならず、その対象の有用性そのもの、手段として達成する目的に「調整されている」こと自体、そして「工夫」であることに見出すと読んでいる<sup>144</sup>。そして、こうしたスミスの考えの背景には、スミス独自のデザイン論があって、「人類の幸福」という神の目的の視点での有用性があることが指摘される<sup>145</sup>。デザイン論はヒュームの『自然宗教をめぐる対話』で

---

<sup>142</sup> さらにバトラーの良心の「自己欺瞞」(第七説教・第十説教)に関する議論もスミスに影響を与えている。スミスは自己欺瞞を「人間生活の混乱の半分の源泉」であるところの「人類の不運な弱さ」(158 (III. 4. 6)) としているのである (Harris(2012) p.222)。

<sup>143</sup> 矢島壮平 (2009) 「アダム・スミスにおける有用性と功利的デザイン論」『イギリス哲学研究』第 32 号、p. 42.

<sup>144</sup> *ibid.*

<sup>145</sup> 矢島 (2009) , *op.cit.*, 43-46.

クレアンテスが主張する立場であり、フィロがそれを論駁している。スミスは「人類の幸福は、他のすべての理性的被造物の幸福と同様に、自然の創造者がかれらを存在させるようになったときに意図した、本来的な目的であったと思われる。ほかのどんな目標も、われわれが必然的にかれに帰属させる最高の知恵と神聖なる善性にふさわしいとは思われない」(TMS, 166(III.5.7))。スミスによれば、人間は「自然の創造者」によって「人類の幸福」という目的のために「工夫」されている。その認識が、適宜性の感覚をより「確証」させるというのである<sup>146</sup>。スミスの議論は、ケイムズのように正義と効用が対立したときに効用に譲歩するというものではない。それは、効用が適宜性の感覚、ないしは義務感を強化するという議論にとどまっている。

かくして、スミスにおいて自然で本能的な憤慨は、良心論の基礎であるのと同時に正義論の基礎でもある。スミスはケイムズ、リードと同様に、良心の権威が心の構造の基礎的な要素であるという意味で「自然である」というバトラーの主張を受け入れているのである。だがスミスがケイムズ、リードと異なるのは、自然な憤慨から「同感」をつうじて権威をもつ義務感へと変容する過程が描写されていることである。だがこのことによって、ホーコンセンが言及する意味で、正義が人間本性に「付け加え」となるわけではない。スミスにおける正義とは人為的なものでも「コンヴェンション」を前提とするものでもない。

### 2.3 トマス・リード

リードが正義を論じた著作は『活動力論』(1788)であるが、この時期に先立って1764年10月10日以降にグラスゴー大学で教えていた頃、「道徳哲学講義」ではハチスン、ヒューム、そしてスミスの同感学説を批判している<sup>147</sup>。この批判は、第一にスミスの「同感の説明の仕方」<sup>148</sup>を問題とし、第二に「道徳的是認・否認を共感に還元する」<sup>149</sup>ことを問題としている。まず第一の部分は、次

---

<sup>146</sup> 加えて、スミスは司教マシヨンの言葉を援用しながら、来世への希望や宗教そのものが義務感を強めることも論じている (TMS, 169(III.5.11))。

<sup>147</sup> 篠原久 (1984) 「トマス・リードにおける道徳思想の展開—アダム・スミス批判への道—」『経済学論究』, 511. スミス批判に関するリード講義については、D. F. Norton and J. C. Stewart-Robertson (1980) 'Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals,' *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, no. 3: 381-398; リード講義の自筆原稿は J. C. Stewart-Robertson and D. F. Norton (1984) 'Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals,' *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 2: 309-321. なお、篠原によると、講義ノートそのものはスミスの同感理論の独創性を認める文章しか残されていないにもかかわらず、ノートン&スチュアート=ロバートソンは前日のノートにおけるリードの言葉から判断して、スミス批判が行われていると推測しているようである (篠原(1984), p.511, n.1)。なお、E. H. Duncan and R. M. Baird (1987) 'Thomas Reid's Criticism of Adam Smith's Theory of the Moral Sentiments,' *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 3: 509-522 では、同箇所 of 学生の筆記ノートが転写されている。

<sup>148</sup> Stuart-Robertson and Norton (1984), p.311.

<sup>149</sup> Stuart-Robertson and Norton (1984), p.313.

の五つの批判から成る<sup>150</sup>。①相手の立場に我が身を置いて、相手の感覚の観念を形成して、程度は劣れどそれと似ていなくもない何かを感じることに共感の源泉が説明されるが、想像によって相手の立場に立つというのは相手の苦痛を想像することではあっても、苦痛を感じることはない。②私自身の苦痛から生じる落ち着かなさ(uneasiness)は利己的である。③同感とは人格の交換を意識しない。④他人の苦痛に同感するというとき、1).自然的本能を意味するか、2).不幸な者に、自分たちが同じ状況にいれば与えられるであろう安心と安堵を生じさせる意志の確固たる決意、のいずれかであるが、前者の場合は人格の交換を含意せず、後者の場合は道徳的能力を前提とする。そして、⑤人々は友人や親類に共感しやすく、見知らぬ人や敵対者と立場交換をしづらいものである。以上五つの批判を大まかにまとめるに、リードにとって、スミスの同感原理は善意と同様に自然的・根源的原理であること、自己愛に還元されてしまうといった難点が挙げられている<sup>151</sup>。第二の部分については七点批判が挙げられている。一つひとつ見ていくことは割愛するとしても、大まかにいって、道徳的承認・否認を同感原理に還元するさい、スミスは実際に感じるのではなく、当然感じるべきという適宜性を前提にしているのだが、リードはこの適宜性を説明するには同感以前に道徳的能力を前提していなければならないと考える<sup>152</sup>。以上のリードによるスミス批判を踏まえた上で、同感概念を使わずに正義の義務を説明しているのがリードの正義論である。

リードの正義論は、『活動力論』第五論考第五章「正義は自然的徳か人為的徳か」で論じられている<sup>153</sup>。われわれには「道徳的能力、すなわち人間のふるまいにおける道徳的善さと道徳的墮落を判別する力」(EAP 407)があるものとリードは主張する<sup>154</sup>。この道徳的能力は、バトラーの良心と同様、ある行為が義務である、べつの行為が義務違反であるなどの知覚をわれわれに与える手段である。そして良心は「推論の労苦なしに」(EAP 251)じかに命令や禁止をする能力である。この道徳的能力には「自然の意図」がある。すなわちその意図は「われわれが知性をもつ年齢に達して、われわれの行いの直接の案内者、管理者となる」(EAP 259)こと、「何が善くて、何が悪くて、何が人間のふるまいにおいて中立であるかをわれわれに示す」(EAP 260)ことなのである<sup>155</sup>。

こうした良心論の立場から、正義の有する美点が公共的効用によって付与さ

---

<sup>150</sup> Stuart-Robertson and Norton (1984), pp.311-312.

<sup>151</sup> Stuart-Robertson and Norton (1984), p.311.

<sup>152</sup> Stuart-Robertson and Norton (1984), pp.313-314.

<sup>153</sup> リードによるヒューム正義論批判を扱った研究には、McGregor(1987), Harris(2009)などがある。

<sup>154</sup> リードによるこの主張の背景には、ヒュームが『本性論』第三巻第二部第一節で展開する「循環論」に対する批判がある。リードは「行為それ自体の善さ」と「行為者の善さ」を区別することでヒュームの循環に応答し、「行為者の善さ」から良心論を導き出すのである。

<sup>155</sup> バトラーのリードへの影響については Schneewind(1977), pp. 63-74 がある。



れるとするヒュームの主張に対し、以下のように応答が試みられる。

ヒューム氏が、人間の胸中に自然に埋め込まれた良心と呼ばれる原理について聞いたことがないなどとは疑わない。彼がそれを単純で根源的な本能と呼ぶか否か、彼がその名前を、一切のわれわれの欲望、一切のわれわれの情念に与えるのと同様に、そうしているかを、私は知らない。この原理から、私が考えるに、われわれは正義の感情を引き出すのである。(EAP 443-444)

リードによれば、「視覚」は「色」の概念を与えるのみならず、「一方の物体が一方の色をもつこと」、「他方の物体が他方の色をもつこと」を知覚させる。「理性」は「真偽」概念を与えるのみならず、「一方の命題が真であること」、「他方の命題が偽であること」を知覚させる。このような「視覚」、「理性」のはたらきとパラレルに、「良心」、「道徳的能力」もまた「正直、不正直の概念をわれわれに与えるのみならず、ある種類の行いが正直で、他の種類の行いが不正直であることをわれわれに知覚させる」(ibid.)とされるのである。要するに、われわれが「正直な行いのなかに美点を、不正直な行いのなかに欠点を、公共的効用への顧慮なしに、知覚する」(ibid.)のは、ひとえに良心ないし道徳的能力のおかげなのである<sup>156</sup>。

リードはヒュームの正義論を批判するにあたって、次の二つの論点を提出する。第一に、人間は道徳的能力を行使すれば、不正義のなかに墮落を知覚するようになり、正義のもたらす効用を度外視して正義への責務を知覚できることである。第二に、人間が感謝と憤慨の情を生じさせる好意と侵害といった概念をもつや否や、正義概念をもつようになることである。そして、リードはエピクロス主義とは考えを異とすることを表明しながら、ヒューム正義論に反駁を加える。リードによれば、エピクロスは「われわれの現在の幸福への顧慮が雅量、正義、そして人間性の実践をわれわれに促す」(EAP 251) 証拠のなかに、徳の根拠づけを試みるとされる。ヒュームの正義論もまた、正義の効用についての反省が、正義の徳の源泉とされているという点で、エピクロス主義の流れを汲むものとされている。これに対してリードは、正義とは「社会において高度に有用かつ必要であって、そのために人類を愛するすべての人によって愛され尊敬されるべきもの」(EAP 414)であることを認めているものの、ケイムズ、スミスと同様に、正義の効用についての考慮が、正義の有徳さの起源であるという議論を斥けるのである。

リードの立場はストア主義と強い類似性が認められはするものの、義務と幸

---

<sup>156</sup> ハリスの指摘では、これはヒュームの懐疑論とそれに対するリードの反駁との関係とパラレルとされる (Harris (2010), p.205, cf. de Bary(2002), Rysiew(2002), etc.)。この指摘によると、ある信念を信じる根拠を疑う懐疑論者に対して、逆になぜその信念を疑うのかについて挙証責任を向け返すという論法をリードが取っているのだという (ibid.)。

福の一致を主張してもいる<sup>157</sup>。

世界が賢明かつ善意ある統治のもとにある間は、何人も、究竟、義務を果たすことによって敗北者たることはありえない。したがって、神を信じるすべての人は、自らの義務に注意している間は、自らを作った神に幸福の配慮を安全に委ねる (EAP III.iii.viii; 598b)

徳と幸福が一致することを主張するさいに、リードは善意ある神の存在に訴えている。ケイムズ、スミスと同様、リードもまたデザイン論を認めており、しかもそれを必然的真理の第一原理として規定する。

原因における設計と知性は、結果における原因の印や記号から、確実に推理してよい。(EIP VI.vi; 457b)

結果の記号による原因における設計と知性の理解は、リード哲学の基底をなす記号理解による世界認識を背景にしたものである。この世界認識の方法に基づいて、リードはデザイン論を背景にした正義の義務を果たすことの説明を行いえたのである。かくして、リードの正義論は、ケイムズによる正義に対する功利の優先、スミスの同感理論の理論的難点を超えて、正義（義務）と功利（幸福）の一致を説明すべく発展したものであったのである。

おわりに

本章では、ヒュームを始めとするスコットランド啓蒙の代表的な哲学者たちが展開してきた正義論理解について検討した。スコットランド啓蒙の正義論の根本問題は、正義が自然的か、それとも人為的（人間本性に「付け加えられたもの」）であるのか、という形で言い表されるものであった。この問題をめぐって、ホーコンセンは一つの図式を提供した。田中もまた、この図式に乗ったものである。しかしハリスは、スコットランド啓蒙哲学に対するジョセフ・バトラーの影響を中心に、その図式を再構成したのである。ハリスが特に強調したことは、これまでバトラーの影響が自明視されていたケイムズ、リードに加えて、スミスをバトラー良心論の系譜に置き入れたことである。ハリスはスミスの道徳哲学では「同感」が中心概念とされることを、「適宜性」の概念に着目することで、スミスをケイムズとリードに接近させたのである。本論では、加えて田中らがケイムズ、スミスの影響関係を考察するにあたってデザイン論を背景にしていることを見てとった。これもバトラーに由来する議論であり、ヒュームが『対話』でフィロに代弁させてバトラーの議論を模したクレアンテスを批判した論点であった。ケイムズ、スミス、リードがそれぞれデザイン論を展開する論理はそれぞれ異なっているとはいえ、善意ある神の理解、神の設計や知性の理解によって義務を強め、また功利を保証するという論理を展開し

---

<sup>157</sup> Cuneo [2009], 255.

ていた点では共通していたと言える。ヒュームを含め、三者がバトラーを受容ないし批判しながら正義論を展開していくにあたって、もちろんホーコンセンや田中が理解するように、ヒューム、スミスの共感論とケイムズ、リードの常識哲学の背景も無視されるべきではなかった。本論では、ヒューム正義論批判を契機として、バトラー受容による正義論を展開したケイムズ、スミス、リードがその影響関係にあたって、いかに批判的に継承されていったのかを描くことを重視したのである。

## 第四章 リードの正義論とヒューム批判

はじめに

本章では、リードによるヒューム正義論批判と、彼の正義論の考察を行う。リードは『実践倫理学』講義<sup>158</sup>のなかで、道徳的能力の本性或道徳的動機づけの問題を扱う道徳学の理論 (Theory of Morals) と、自己への義務、他者への義務、神への義務を扱う実践倫理学 (Practical Ethics) の領域が区別されることから始まる。実践倫理学は、18 世紀スコットランドの大学ではカーマイケル、ハチスンが道徳哲学として教えていた部門で、プーフェンドルフ由来の自然法学が基礎になっている。他方、道徳学の理論は「道徳的な力の構造——すなわちそれによってわれわれが道徳的概念をもち、人間の行為における正不正を区別する心の力の構造」(ibid.) を説明することを目的とする。実践倫理学は「幾何学の体系」ではなく「植物学や鉱物学の体系」(EAP V.ii: II.642b) に喩えられ、記憶や理解のためにわかりやすく整理されており、理論理解が実践倫理学の理解に必ずしも必要とされるわけではないが、『人間の活動力論』(以下、『活動力論』) では、実践倫理学が政治学的問題と道徳学を混同したことで夥しく複雑化してしまっただとも言われている (Reid, EAP V.ii: II.642b)。リードは、ヒュームが科学と人間の心を関係づけ、心の解明を道徳の説明に必要としたことを認めつつも、その懐疑的体系が人間の心の能力に関して誤った上に立てられているため、正確な理論的説明の必要に迫られていた (PE 107)。

リードの正義論は人間に本源的に備わる道徳的能力を前提とし、感謝や憤慨といった自然な感情を起源とすることを根拠に自然的正義論として展開される。論敵であるヒュームは近代自然法学を継承しつつも、正義、不正義がコンヴェンションに基づく人為的なものであり、正義、不正義の行為への道徳的価値が社会のもたらす利益や効用への反省に由来すると考えた点で、近代自然法学からの離脱も図ったとも見なされる<sup>159</sup>。ヒュームは正義の道徳的価値を有用性と快適性 (useful and agreeable, *utile and dulce*) のうち有用性に還元する。他方、リードはヒュームの理解をエピクロス主義的であると批判し、正義の道徳的価値をストア主義的概念である善そのもの「オネストゥム (*honestum*)」のうちに認める。リードの問題意識は、自然法学的問題とは切り離していかに個人の道徳を説明するかにあった。

---

<sup>158</sup> この講義録は、リードがグラスゴー大学で教鞭を取っていた時期 (1765-1771 年頃) に書かれた草稿をクヌート・ホーコンセンがまとめたものである。

<sup>159</sup> ヒュームを近代自然法学の系譜で捉えるものにはフォーブズ、ホーコンセン、バックルが (Forbes 1975; Haakonssen 1981; Buckle 1991)、ヒュームが近代自然法学をラディカルに変容したとする理解には下川がある (下川潔 2011)。

リードによるヒューム正義論批判の論点は二つである。第一に、人間は道徳的能力を行使すれば、不正義のなかに墮落を知覚するようになり、正義のもたらす効用を度外視して正義への責務を知覚できることである。第二に、人間が感謝と憤慨の情を生じさせる好意と侵害といった概念をもつや否や、正義概念をもつようになることである。ヒュームとリードの正義論の相違の背景には両者が想定する心の本性をめぐる見解の相違にあるという点で、J・マクレガー、G・ブラグス、J・A・ハリスを始め一致してきた<sup>160</sup>。例えば、N・ウォルターストーフはリードの正義論が「行為の理性的原理」、すなわち義務の原理と幸福の原理の区別を根本とする彼の道徳哲学に合致しており、リードが幸福の原理ではなく義務の原理に従う方がいいとする理由を考察している<sup>161</sup>。M・プリチャード、L・パウエル&G・ヤッフエなどの論者は社会的人為-対-個人的成長という対比に基づき正義の憤慨感情の心理的な説明を試みた<sup>162</sup>。以上の研究史を踏まえつつも、本章では、リード哲学を体系的に読解する試みの一環として、第一原理としての正義の特徴を考慮し、リードがコモン・センスに反する議論に対する反駁方法を正義論にも適用していた点を考察する。

本章では、以下の順に従って論述を進める。第一に、正義が第一原理として規定されている箇所について確認する。第二に、リードの正義論において、第一原理でないものを反駁する方法が適用されている箇所を考察する。第三に、それまでの考察で得た知見をもとに、ヒュームとリードの正義論をめぐる問題について、筆者なりの見解を加えつつ考察する。

## I. 第一原理としての正義

リードは、道徳学にも第一原理があり、すべての道徳的推論がそれに基づくと考える (EAP V.i; II. 637a)。リードによれば、論争が起こりうる知識の分野では、第一原理とその下部構造にあるものを区別するのは有益であり、第一原理の基礎に基づかないものは安定性がないのだという。信じられる物事はそれ自体第一原理であるか、第一原理から導出された正しい推論によるものかのいずれかである。人々が推論の導出に関して意見を異にするときは、推論規則に訴えられなければならない一方で、第一原理に関して意見を意にするときは、コモン・センスの法廷に訴えられなければならない。

道徳の第一原理は次のいずれかと関係しているという。[A] 徳一般、[B] 様々な個別的徳の分枝、[C] 徳同士が衝突するように思われる場合の徳同士の比較、である。[A] 徳一般に関しては、人間の行為には称賛、非難に値するものがある (i)、有意的でないもの、必然的なものは道徳的責任に値しない (ii, iii)、な

---

<sup>160</sup> McGregor 1987; Bragues 2008; Harris 2010

<sup>161</sup> Wolterstorff 2010

<sup>162</sup> Pritchard 2008; Powell and Yaffe 2015

どの原理が挙げられる。[B] 様々な個別的徳の分枝に関わるものでは、より遠くにあっても小さな善より大きな善を、大きな悪より小さな悪を選び取るべきであるとか (i)、自然の意図が人間の成り立ちに現れる限りで自然の意図に従って行為すべきである (ii)、といった原理が挙げられる。その中で、第四の原理は以下のように提示される。

あらゆる場合にも、われわれは、他人の事情のうちにあつて、他人もわれわれの事情のうちにあるならば〔つまり自分と他人が同じ事情にあるならば〕、他人が自分たちに対して果たすことが正しいと判断されるであろう役割を、他人に対しても果たすべきである。もしくはより一般に、〔自分と他人が〕同じ事情にあるならば、われわれが他者において是認することは実践すべきであり、他者において非難することをすべきではないのである。(EAP V.i; II. 639ab)

この原理によると、われわれ人間はみな神と等しい関係にあつて、人と人とのあいだではお互いに、大いなる人類の共同体の成員 (**members of the great community of mankind**) としての関係に置かれている<sup>163</sup>。このような事情に等しく置かれているわれわれは、他者に対して義務を負っていると判断できるのである。他者に対する義務を規定するこの原理に含まれるのは、正義の規則、親子、主人と奴隷、統治者と臣民、夫婦、富者と貧者、売買、貸借、恩恵者と受益者、友敵などの関係から生じる関係的義務、慈悲と人間性の義務、礼儀や行儀作法の義務である。正義の規則に限って言えば、自制 (**self-government**) の義務にまで拡張される。あらゆる人間は、他者のなかに賢慮、節制、自制、堅忍といった徳があることを証明するように、他者のなかで正しいことが同じ事情では自分自身のなかでも正しいことがわかるはずだからである。

次に、[C] 徳同士が衝突するように思われる場合に、徳同士を比較する原理を見てみよう。通常、多くの徳は、一定の規則に従って行為するための心の気質、意志決定であるのだから、そこには何の対立もありえず、友好的に共存しつつ敵対や対立の可能性なくお互いに光彩を与えるのであり、全体的に見れば、単一の斉一的で一貫した行為の規則をつくるものである (EAP V.i; II.639b)。しかし、様々な徳が導く個別の外的行為のあいだには対立が起こりうる。たとえば、同じ人間が心中では、寛大かつ感謝の気持ちがありながら、正義でもありうる。しかし、寛大や感謝が要求する外的行為を、正義が禁じてしまうことが起こりうるのである。このような場合、リードは次のように述べる。

すべてのこうした事例において、不相応の寛大さは感謝の気持ちに譲歩しなければならないし、両者〔寛大と感謝〕とも正義に譲歩しなければならないことは自明である。(EAP V.i; II.639b)

---

<sup>163</sup> *ibid*

諸徳が衝突し合う場合、リードは正義の行為が最も優先されるべきであると考えており、ここの諸徳間の順位づけが見出される<sup>164</sup>。このように、リードは道徳の第一原理によって、他者に対する義務（及び自己に対する義務）が規定されていると考え、なかでも正義の徳を最も優先されるべき義務であるとするのである。道徳の第一原理として定められている正義の義務が、いかなる意味で自明であるとされているのかを見ていこう。

## II. 道徳的是認一般をめぐって

ヒュームの正義論は、以下の一言で要約される。すなわち、「自己利益が正義を確立させる根源的動機であり、公共的利益への共感がその徳に伴う道徳的是認の源泉である」（T 3.2.2.24; SBN 499-500）。さらに『探究』でも、「公共的効用は正義の唯一の起源であり、正義の徳の有益な帰結についての反省はその価値の唯一の基礎である」（EPM 3.1; SBN 183）という言葉によって同じ主張が繰り返される。これらの文言から明らかのように、ヒュームは正義に伴う道徳的価値を利益（interest）や効用（utility）によって説明する。

他方、リードはヒュームを主要な論敵とし、バトラー由来の良心論に即して正義論を展開する。リードによれば、道徳的価値の源泉は有用性、快適性（EPM 9.1; SBN 268）ではなく、ストア主義的概念である立派さにあるとされ、この立派さは良心（conscience）の命令や義務感（sense of duty）に従って行為することのうちに見出されるものと言われる。同様に、正義の規則遵守における動機や価値にもまた、良心が前提とされるのである。

リードは正義論を主に『活動力論』第五論考第五章「正義は自然的徳か、人為的徳か」と題された章で論じているが、この章に先立つ第四章「道徳的是認に値する行為は、それが道徳的に善であるという信念によって為されなければならないか否か」では、徳論的正義論の土台になる道徳的是認に関する一般的考察が論じられる。この章の冒頭では、道徳理論と道徳の実践的規則とが区別されており、古代哲学の諸体系（エピクロス派、逍遙学派、ストア派など）を例に道徳理論における不一致があることと、時代を問わず道徳の実践では一致していることとの間隙が指摘される（EAP V.iv; II.646a）。そして、リードは道徳理論上の不一致にもかかわらず、道徳の実践的規則における一致ゆえに、道徳の実践的規則が道徳理論を判断し修正する基準になるのだとする考えを提示する。

この考えに基づいて、まずリードは自身のテーゼとして「ある行為が真に有

---

<sup>164</sup> マイケル・ギルによれば、リードの道徳哲学の特徴はロールズと同じく「序列化された対立的複数主義（ordered conflict multiplism）」であると言われる（Gill(2010), p.37）。この立場は、様々な究極的徳目的が衝突し合うとき、どの道徳的目的に従うべきかを導く規範的な階層性があると考えられるものである。対して、ヒュームの道徳哲学は正義や仁愛、その他諸徳の間に序列や優先関係がないことから「多元主義（pluralism）」と言われる。

徳であるには、その行為者がその行為の徳性に対していくらかの顧慮をもたなければならぬ」(EAP V.iv; II. 648ab) という主張を提示し、それに反する限りでヒュームの「最初の有徳な動機テーゼ」に検討を加える。この検討にあたって、ヒュームの主張がリード自身の言葉では以下のように要約される。

われわれがある行為を善か悪と判断を下すとき、その行為の本性のうちに、その判断に先立ってそう〔善か悪〕でなければならないわけだが、さもなくばその判断は誤ったものになってしまうことになる。したがって、もしその行為がその本性において善であるならば、その行為者の判断はそれを悪にすることなどできないし、その本性においてそれが悪だとするならば、彼の判断でそれを善にすることもできないのである。というのも、このようなことはわれわれの判断に事物の本性を変容させてしまう奇妙な魔術的力を帰してしまうことになるだろうし、われわれがある物事を実際にはそうでないものであると判断を下すことで、私はそれがそうであると誤って判断を下すことが本当になってしまうと言うことに等しいからである。(Reid, EAP V.iv; II.648ab)

この要約によってヒュームの意図が正確に捉えられているか否かはともかく、ある行為が道徳的に善であると信じるだけで、実際には道徳的に悪である行為が善になってしまうのは不合理である、というのがヒュームの主張なのだとしてリードは述べる。

リードはこの主張に対して、以下の二点から応答を試みる。一点目は、常識の事柄として、道徳的に善と信じるからといって、実際に悪であるものが善に変わるなどということはないというものである。信念が物事の性質を変化させてしまうことなどありえないのは自明な真理であり、これを不合理としてしまうのはヒュームのような形而上学者の見解にすぎない。さらにリードによれば、この主張は「ある人はいささかも徳を顧慮せずとも、最高度に有徳たりえてしまう」(EAP V.iv; II.648b) ことを含意してしまう<sup>165</sup>。

二点目は、行為の道徳的価値と行為者の道徳的価値は区別されなければならない、というものである。抽象的に考慮された行為は知性も意志ももたないため、そこには責任帰属がなされず、道徳的に善たりえない。それに対して、行為者が行った行為は、その行為者が自分の判断能力や知的能力を適切に使用し、最善の判断に従って行為したため、道徳的に善となる。抽象的に考慮された行為における善は「自分たちにはそれをする責務があると知覚する力や機会、そ

---

<sup>165</sup> さらにリードの文言を加えるならば、「……彼は世話をしようとして意図せずとも、かなり仁愛があることになるだろうし、何ら危害を加えようと意図せずとも、かなり悪意があることになるだろう。侵害に復讐しようとして意図せずとも、かなり復讐心に燃えるだろうし、恩返しすることを決して意図せずとも、とても感謝の気持ちに溢れてしまうことだろう。そして嘘をつく意図があるのに、厳格に誠実な人間になってしまうことだろう。」(Reid, EAP 403.)



して能力をもつ人々によって為されるべき行為である」(EAP V.iv; II.649a) こと以上を意味しない。それゆえリードはこれら二点によって、行為者の意見や判断によって、その行為のもつ本性を変更することはできないと結論づけるのである。

### III. ヒューム正義論論駁の二つの論点

以上の道徳的是認一般に関する議論を踏まえて、正義が論じられる第五章では徳一般の価値の源泉について論じられる。ヒュームは徳一般を快適性、有用性に還元していたが、リードはこれをエピクロス主義的見解だとして斥け、「立派さ」の重要性を強調する。この強調の際に、人間に自然本性的に備わるとされる良心や義務感について言及されている。

神が良心、道徳的能力、義務感と呼ばれる力を人間に与えて、人間が理解力をもつ年齢に達するとき自分の意志に基づく特定の事柄が自らの義務であって、他方の事柄が極悪で無価値であると知覚するようになるでしょう。義務の概念が同じ種類のものの中で、効用や快適性、利益や評判といった概念とは異なる本性をもつ単純な概念であるでしょう。この道徳的能力が人間の特権であり、道徳的能力の痕跡など動物には一切見当たらないでしょう。それが、われわれのもつすべての感情や情念を規制するために神によってわれわれに与えられたでしょう。道徳的能力によって支配されることこそ、人間の榮譽であり人間の魂における神の似姿となること、そして道徳的能力の命令を軽視することが人間の不名誉であり墮落であるでしょう—そう、もしこれらが事実だとしたら、道徳の基礎をわれわれが動物と共通してもつ感情のなかに探し求めることは、死者のなかに生者を探し求めることと等しく、人間の榮譽、人間の魂における神の似姿を、牧草を食する牛に似たものと変化させてしまうことに等しいのだ。(EAP V.v; II.652ab)

リードは、バトラーの『十五説教』での立場と同様、義務感や良心のような道徳的能力を想定する。この点はヒュームとは異なる。ヒュームの場合、道徳的是認を共感によって説明はするが、共感は「コミュニケーションによって他者の性向や感情を受け取る傾向」(T 2.1.11.2; SBN 316) であるとはいえ、特別な能力として想定されているわけではない<sup>166</sup>。

この良心論を土台に、リードは精神的性質が快適であったり有用であったりするからといって、ただちに徳とされるわけではないと論じる。例えば、行儀良さという性質は愛すべき性質である。そしてこの動機が自分自身や他者に対する快や効用以外にないとわかっているにもかかわらず、われわれは行儀が良いことを好ん

---

<sup>166</sup> Harris (2010), p. 213.

でしまうものだが、それを道徳的徳と呼ぶことはできない。もう一つの例として、人間も犬も等しく子や子犬に優しさや愛情を抱くことだろう。だが、人間には道徳的徳を帰属させても、犬に対してそうはしない。それはなぜかというところ、人間の場合、自然な愛情に義務感が伴っているからである (EAP V.v; II.652b)。上記の例証によって、リードはある行為が徳であると言えるためには、そうした行為が義務感から為されなければならないとする主張を裏づけるのである。

リードは「まさに正義概念というのは道徳的能力を前提とする」(EAP V.v; II.653a) と主張し、ヒュームのように正義に対する効用を顧慮しなくても、正義が自然であることを二つの根拠に基づいて論証を試みる。第一に、人間は、道徳的能力を行使するようになれば、不正義には墮落があると知覚し、効用を考慮せずに正義に対する責務を知覚するというものである (*ibid.*)。第二に、人間は、好意や侵害といった理性的概念をもつようになるや否や、正義概念をもっているはずであり、効用とは無関係に正義の責務を知覚するはずだというものである。ところで、正義は第一原理として規定されているため、これら二つの論証もリードの常識哲学の方法にはそぐわないように思われるかもしれない。しかし、筆者の見立てによれば、これら二つの論証には、リードがコモン・センスの原理に反する議論の虚偽を暴くための「推論方法」(Reid, EIP, VI.iv; 439-411) として挙げていた五つの方法、すなわち(a)対人論法 *an argumentum ad hominem*、(b)帰謬法 *ad absurdum*、(c)時代や国、学識ある／ない人々の同意があるかどうか、(d)教育や誤った推論結果ではないか、(e)生活上で必要かどうか、が隠されているように思われる。以降、リードの叙述を辿りながら、これらの推論方法がいかんにして含まれているかを順に見ていきたい。

### 3.1 道徳的能力の行使

リードは自らの主張を裏づける例証として、以下の二点に言及する。第一に、立派な人間 (*honest man*)、名誉ある人間 (*man of honour*) であれば、社会善に伴う遠い帰結を冷静に顧慮せずとも、極悪非道な行いには義憤を燃え上がらせるのであり、これは自明な事実である (Reid, EAP V.v; II.653a)。ここでより注目すべきは、立派で名誉ある人物でなくとも、「盗賊や海賊 (*robbers and pirates*)」でさえ正義の規則違反の際には大きな葛藤があったかもしれず、孤独で真面目な時には良心の呵責を感じただろうとリードが認めていることである。これは、表現は異なるとはいえ、「時代や国、学識ある人々と学識のない人々のあいだに同意」が見られるという意味で解することができよう (方法(c))。対して、ヒュームの想定するような社会善は人類にとって快適な対象であるとはいえ、大多数の人々の考えに入り込みはしない。もし共通善への顧慮が正義の唯一の動機だとしたら、正義を遵守する人間は数限られてしまうことになってしまう。そうすると、正義とは教育や職務から公共善を目的とする高級な人々に限られる徳ということになり、低級な人々のあいだに正義など見出せないことになる。

このような結論は、「時代や国、学識ある人々と学識のない人々のあいだに同意があるかどうか」という観点に立つリードにとっては、受け入れがたいのである。

第二に、リードはヒュームもまた「心の抵抗 (rebellion of the heart)」、「詐欺や裏切りへの反感 (antipathy)」、「極悪非道な考えに対する嫌忌 (reluctance)」を認めているはずだと指摘する。その証拠は、ヒュームが『探究』最終章の章末で登場させる「狡猾な悪人 (sensible knave)」の議論にある。狡猾な悪人とは、簡潔に言えば、一方で「正直は最善の策 (honesty is the best policy)」という一般規則を遵守しつつも、その規則の例外を利用して利得を得ようとする处世術をもった人物のことである (EPA 9.2.22; SBN 282-283)。ヒュームの応答では、正直な人間ならばこのような有害な处世術に「心の抵抗、反感、嫌忌」を抱くだろうと考える。だがリードは、ヒュームがこの「心の抵抗、反感、嫌忌」によって何を意味するかによって、この応答の成否が変わってくると考え、これを二通りの意味に従って検討する (Reid, EAP V.v; II. 654a)。一方では、これが「不正とは極悪で無価値である」という良心の自然で直観的判断を意味する場合である (Reid, *ibid.*)。リードの立場では、明晰かつ直観的な判断は難解な推論の連鎖に打ち克つのに十分であるし、感覚の証言もまたその証言に反する難解な推論に打ち克つことができるように、良心による証言もまた同様に難解な推論を虚偽で詭弁だとして斥けることが可能であるという (*ibid.*)。この論の進め方は、リードが懐疑主義批判を行う際に、感覚や記憶の証言が意識の証言と同様に疑えないとする批判を展開する際に用いていた(a)対人論法の方法に即したものである。より詳細に議論を見ていくと、もしヒュームもまた、正義を遵守させる「心の抵抗、反感、嫌忌」を良心の自然で直感的な判断であると考えているとすれば、リードの立場と同じ土台に立っていることになる。そうすると、正義が人為的徳であり、その効用ゆえにのみ是認される徳であるとする主張を棄却せねばならないことになるのである。他方で、「心の抵抗、反感、嫌忌」が単なる不快な感じにすぎず、後天的かつ人為的である場合、その答えはヒュームと調和する。だがこの応答では悪人に効力をもたないことになる。率直な本性の持ち主であれば、最善の判断に従って賢明かつ思慮深く見えてしまう(悪人の)处世の規則に反して、後天的かつ人為的な感じに服するかどうかを熟慮することが委ねられるだろうが、悪人にはそれが無いのだ。こうした正義の行いが处世において必要かどうかの判断が委ねられるというのは、(e)生活上で必要かどうかという方法に即している。そして、「心の抵抗、反感、嫌忌」が後天的・人為的でないと結論づけられるにあたっては、(d)教育や誤った推論結果ではないかが検討されているのである。

以上のように、リードは場合分けを経た上で、いずれの場合をヒュームが選択した場合にも誤りに陥るとして、(b)帰謬法が使用されていることが確認できる。かくして、リードは常識哲学の方法を用いて、ヒュームにおける正義の道徳的価値の源泉に関して不整合を見出したのである。

### 3.2 正義、好意、侵害

ヒュームは正義や所有の起源をコンヴェンションによって説明する。正義の行いとは具体的には「借金を返済し、他人の所有に手を出さないこと」(T 3.2.1.9; SBN 480) とされており、正義の規則を成立させるコンヴェンションは主に「他者の所持に手を出さないこと」(T 3.2.2.11; SBN 490) にかかわる。そして、コンヴェンションを基礎として正義の「三つの根本的自然法、すなわち所有の安定、同意による所有の移転、約束履行」(T 3.2.1.6; SBN 526) が成立する。

他方、リードはヒュームが正義の保護対象となる権利を主に所有と約束に限定している点を疑問視し<sup>167</sup>、さらに人身、家族、自由、評判を加えた六種類を正義の保護対象になる権利として提示する。なかでも所有概念に焦点を当てるならば、所有権はそれに先立って成立する生命権と自由権から導出される。とはいえ、リードにおいては、所有権もまた社会的コンヴェンションに先立つ自然状態でも獲得される権利であるため、自然権と呼ばれる。法・権利の観点からヒュームとリードの相違を簡潔に述べるならば、ヒュームの議論が人間にとって価値のある財 (goods) によって正義を説明する利益ベースのものであるのに対して、リードの議論は正義を権利の束として説明する権利ベースのものであると言える<sup>168</sup>。

リードは正義論に先立つ『活動力論』第五論考第三章「自然法学の体系」の冒頭で、道徳と法のそれぞれが有する目的について言及する。この言及によれば、道徳の目的とは人間の義務を教えることであるのに対し、自然法学の目的とは人間の権利を教えることである (Reid, EAP V.iii; II.643a)。権利と義務は見かけ上では異なるとはいえ、同一の対象について別の側面から説明が与えられているだけだと言われる。そして、一方の理解なしに他方の理解もありえず、一方を理解する者であれば、他方も理解することができるのである。このことは 'right' (jus) という語の持つ二面性からも裏づけられる。'right' という語は行為に適用される場合、自分の義務と一致する行為であることを意味する「正しさ」へと転化し、人物に適用される場合、人間の「権利」へと転化する (Reid, EAP V.iii; II.643ab)。このような仕方で、リードは道徳と法、義務と権利を関係づけるのである。

---

<sup>167</sup> ヒューム研究でも、その正義概念の狭さ、正義の起源が所有権に限定されている点が問題とされる。管見の限り、Mackie(1980), Harrison(1981), Raphael(2001)がおり、国内でも、下川(2011)、坂本(2011)、矢嶋(2012)による言及がある。その言及の仕方は思想史的観点からヒューム哲学に内在的な説明まで様々だが、本報告ではリードの立場に即した考察だけにとどめ、詳細な検討は別の機会に譲る。

<sup>168</sup> この区別は、マッキノンがヒュームとリードの正義論をそれぞれ目的-基底 (goal-based)、権利-基底 (rights-based) と特徴づけていることに基づいた (Mackinnon (1989))。

さて、リードは正義の起源について、ヒュームのように社会の発展に即してではなく、人間が自然本性的に持つ能力の発現という観点から説明を試みる。ここで引き合いに出されるのは、正義概念と同時に生じるとされる恩恵 (favour)、侵害 (injury) 概念であり、それらに対応して生じる感謝 (gratitude)、憤慨 (resentment) といった自然な感情である。恩恵、侵害はいずれも「何であれ何らかの理性的概念と同様、人間精神に早期に現れてくる」(Reid, EAP V.v; II.654b) 概念であり、自然に感謝、憤慨をうみだす。感謝も憤慨も、飢えや渇きと同様、人間精神にとって自然に喚起される感情である。

とはいえ、理性使用以前の人間は恩恵と快適な親切 (offices)、侵害と危害 (harm) とを区別はしない。この段階では、他者が直接的な快を与える行為であれば何であれ愛や善意をうみだし、他者が直接的な苦を与える行為であれば何であれ憤慨をうみだすのだが、ここに正義概念の余地はない。だが、人間が理性使用をするに至るまで成長すれば、行為のうちに意図の有無を判別できるようになり、善悪の意図が入る込む行為にのみ恩恵や侵害があると知覚するようになるのである。この段階になれば、恩恵や侵害のうちに「当然うけるべきでない (not due)」という含意が理解できるようになっている。「当然うけるべきでない」は、「当然うけるべきでない (due)」ことを含意し、この「当然うけるべきである」ことこそ正義概念の理解そのものなのである (Reid, EAP V.v; II.655b)。リードによれば、恩恵、正義、侵害は相互に関係づけられており、幾何学における大きい、等しい、小さい、の関係に対応するとされる。すなわち、正義に比して多いことが恩恵となり、正義に比して少ないことが侵害になるのである<sup>169</sup>。これが、リードにおいて正義が「当然うけるべきである」ことの意味である (Reid, EAP V.v; II.655a)。

リードは正義と対応する侵害概念に即して、以下の六種類の侵害される対象を列挙する。

ある人が侵害されうるのは、(1)彼の人身 (person) において、彼を傷つけ、損ない、殺すことによって、(2)彼の家族 (family) において、子供を誘拐し、何らかの仕方で彼が保護すべき人々を侵害することによって、(3)彼の自由 (liberty) において、拘束によって、(4)彼の評判 (reputation) において、(5)彼の財産や所有 (goods, or property) において、(6)彼と交わされた契約や取り決め (contracts or engagements) の破棄において、である。この枚挙が完全か否かはともかく、現行の目的には十分である。

---

<sup>169</sup> リードは『活動力論』第五論考の開始部分である第一章「道徳の第一原理」において、道徳の第一原理の明証性と数学的公理の明証性をパラレルなものとして扱っている。その箇所では、幼少期から「量、多い・少ない・等しい、総和や相違 (quantity, and of more and less and equal, of sum and difference)」といった関係概念を把握するのに慣れ親しんできたことと類比的に、道徳的判断や良心といった能力もまた幼少期から大人になるにつれて成長するものとして描かれている (Reid, EAP 379)。

(Reid, EAP V.v; II.656ab)

これら六種類の侵害に対応して、六種類の正義部門、あるいは六種類の権利が挙げられる。すなわち、(1)人身、(2)家族、(3)自由、(4)評判、(5)財産、(6)約束である (Reid, EAP 425)。これらの権利の中でも、(1)~(4)は生得的 (innate) 権利と呼ばれるのに対して、(5)、(6)は後天的 (acquired) 権利と呼ばれる。この権利の区別はその権利獲得に先立つ行為、行動を想定するか否かという点にあるとされ、「後天的」と呼ばれる権利はそれらの行為、行動を想定するが、「生得的」と呼ばれる権利にはそういった行為、行動は想定されないのである。そして、(1)~(4)の権利は厳密な意味で人間の成り立ちに基づいており、人間の社会的コンヴェンションに先立つものであるがゆえに自然的である (Reid, EAP V.v; II.657a)。リードがヒュームに比して、(1)~(4)を加えた広い範囲で正義概念の射程を捉えるのは、「正義は、共通言語において、そして私に馴染み深いすべての自然法学に関する著者たちにおいて、上述した四つの部門を包括する」(ibid.) といった文言に表されているように、これらの権利区分が人類の常識とも自然法学の体系とも一致しているためである。

さて、ここでリードの正義と所有の関係に着目しよう。リードは所有権を後天的権利であると見なしている。所有権とは、具体的には占有や労働といった行為を通じて獲得される権利であるが、社会的コンヴェンションに先立つ自然状態においても獲得されるという意味ではやはり自然権とされる。そしてこの所有権は、生命権と自由権から導出される。以下の引用を見ていただきたい。

かくして、どうであれ人間が存在するならば、ある種の、またはある程度の所有もまた存在しなければならず、こうした所有に対する権利は生命と自由に対して人間がもつ自然権の必然的帰結であるということは、明らかである。(Reid, EAP V.v; II.658a)

リードは生命権と自由権に対応して、所有権を二種類に区別する。第一に、「生命を保存するために現在、消費されなければならないもの」であり、第二に、「より恒久的で、将来的な欠乏分を補うために取っておかれ、貯蔵されるであろうもの」である (Reid, EAP V.v; II.658a)。第一の種類について、生命権には「生活の必要手段 (the necessary means of life)」(ibid.) に対する権利が含意されると言われており、この権利に関する所有権を奪うことは、生命を奪うことに等しいとされる。そして、第二の種類所有権については、自由権には無辜な労働や労働成果に対する権利が含意されると言われ、この種類の所有権を奪うことは自由権を奪うことと等しいのである。こちらの種類の所有権については、以下のように示されている。

すべての人間は合理的生物として、他者に危害を加えることなく自分の自然で無垢な欲求を満足させる権利をもつ。自分の不足分を補う欲求ほ

ど、自然で合理的な欲求は何もない。このことは何人にも危害を加えることなくなされるとき、自分の無垢な労働を邪魔したり駄目にしたりすることは、彼の自然的自由への不正な違反である。私的効用は人間に所有を欲求させ、所有のために労働させるよう導く。そして彼の所有に対する権利は、彼自身の便益のための労働に対する権利でしかない。(Reid, EAP V.v; II.658b-659a)

かくして、リードにおいて所有権とは、他の正義保護対象となる権利である生命権や自由権との含意関係において理解される権利なのである。

リードの議論は以下のようにまとめられるだろう。まず、正義概念は人間が理性使用以前から本能的にもつ感謝、憤慨といった自然的感情に由来する。そして理性使用が可能になった段階で、「当然うけるべきである」と「当然うけるべきでない」が区別され、そこではじめて正義、恩恵、侵害といった概念が生じるのである。正義概念と侵害概念が生じれば、侵害の対象となる権利概念もまた生じる。所有権に限定して言えば、ヒュームのように所有を正義概念の中でも最も先行するものと捉える見解とは違い、リードは生命（人身）権と自由権を含意するものとして所有権を導出する。とはいえ、生命権、自由権、所有権はいずれも、それらに先立つ侵害や正義の概念を前提とするため、良心なしには成立しえないのである。

#### IV. 「正義は自然的徳か、人為的徳か」

これまでの考察から、ヒュームとリードの正義論をめぐる相違には、まずその道徳哲学における正義概念の位置づけの相違が見られると思われる。ヒュームは家族単位の段階から「見知らぬ人」を含めた大規模な社会に至るまでの過程の中で、正義がコンヴェンション、共感などを介して発展する歴史的説明を行っていた。他方、リードの説明にはヒュームのように社会的・歴史的要素は見当たらない。むしろリードは、人間個人が幼少期から持っているのみなされる諸能力がその成長に応じて発現し、良心による判断を正しく使用するようになった段階で正義概念を獲得するに至る過程を描いた説明を行っているのである。仮にヒュームの正義論を「社会の発展モデル」とするならば、リードの正義論は「個人の成長モデル」ということになるだろう。

これと関連して、ハリスの指摘によれば、ヒュームとリードの正義論をめぐる見解の相違の背景には①両者に想定される精神の能力の相違、②両者の自然観の相違があるとされる<sup>170</sup>。一点目に関して、リードは「まさに正義理解は道

---

<sup>170</sup> Harris (2010), pp.211-212., pp. 218-222. 特に一点目に関しては、パウエル、ヤッフエも同意しており、また筆者と同じくヒュームとリードの正義論の相違を人為-対-成長 (Artifice vs. Maturation) で捉えてもいる。(Powell and Yaffe(2015) p.250.3n, ch.4, pp. 258-

徳的能力を前提とする」(Reid, EAP V.v; II.653a) と述べているように、良心を人間の根源的能力として認めている。だがヒュームは特別な道德的能力を想定する「能力語り (faculty-talk)」を避け、共感を正義の説明原理として用いている<sup>171</sup>。リードの良心論はその特徴から言って一人称的であり、道德の一人称的現象から他者の判断へと移行する説明方式を取るのに対して、ヒュームの共感論は最初に他者の判断があつて、そこから自己判断へと向かう説明方式を取るのである<sup>172</sup>。これはまさに前述した「個人の成長モデル」と「社会の発展モデル」に対応するものであり、それらの根底にあるのは両者が人間精神の原理として想定する良心と共感の相違であると考えられるのである。

第二点目に関して、その一例として、リードが正義論を展開する最中で、ヒュームをホッブズ主義者として批判対象にしている箇所が挙げられる。その箇所は以下のように示される<sup>173</sup>。

無実な人間から彼の生命を、彼の子供を、彼の自由を、あるいは彼の評判を奪ってしまうことが自然に有罪ではないなどと、彼はどこの箇所でも言っていない。そして私は、彼には決してそのつもりはなかったと考えたくなる。……

自信を持ってこのことを主張していた私の知る唯一の哲学者はホッブズ氏である。ホッブズ氏は、自然状態を万人の万人に対する闘争状態としてしまい、こうした状態では、万人が何であれ自分の力で何としてでも達成しうる事物を行ったり獲得したりする権利をもつ。つまり権利も侵害も、正義も不正義も、おそらくは存在しえない状態である。(Reid, EAP V.v; II.657a)

人間の所有とは何か。人間が、人間だけが使用することが合法的なもののすべてのことか。だがわれわれがこれらの対象を区別できるのはどういった規則なのか。ここでわれわれは制定法、習慣、判例、類推、等に言及しなければならないのである。

これは、自然状態では所有の区別がありえないことを含意しないのか。もしそうならば、ヒューム氏の自然状態はホッブズ氏の自然状態と同一のものである。(Reid, EAP V.v; II.661b)

上記の引用におけるリードの批判の要点は、ヒュームがホッブズ的自然状態を想定しており、そのような自然状態では正義や不正義、所有や権利の区別が存

---

265.)

<sup>171</sup> Harris (2010) p.213.

<sup>172</sup> Harris (2010) p.211.

<sup>173</sup> ハリスが扱った範囲で引用したが、本論と無関係な部分は適宜、割愛した。(Harris (2010) pp.218-219.)



在しないと主張しているということである。

確かに、ヒュームは『本性論』のテキスト上ではホッブズの自然状態 (*state of nature*) を単なる虚構として斥けている箇所は見られる (T 3.2.2.15; SBN 493)。しかし他方で、正義確立以前の「未開な自然における (*in uncultivated nature*)」 (T 3.2.2.8; SBN 488-489)、「野蛮で比較的自然的な条件 (*rude and more natural condition*)」 (T 3.2.1.9; SBN 479) などの想定は見受けられる。この状態では、正義の観念など夢想されなかつたであろうし、侵害や不正義の観念は不道德や悪徳にもなりえなかつたであろう。だがヒュームは自然状態を、ホッブズのように個人を出発点とするものとしてではなく、家族状態のうちに見ていた。家族社会の段階でも共感とは社交性の原理として作用するとはいえ、家族社会よりも広範囲の人間関係を取り結ぶさいには「限られた寛大さ」という不都合になる。そこでこの不都合を解消する手段は、ホッブズのように社会契約による主権者の擁立ではなく、コンヴェンションに求められている<sup>174</sup>。このコンヴェンションによって、「人々は早くから社会の中で教育されることによって、社会から得られる利点が計り知れないことに気づくようになり、加えて、人間との交際や会話 (*company and conversation*) を好む新しい感情を身につける」 (T 3.2.2.9; SBN 489)。つまり、共感が社交性の起源となるものだとすれば、コンヴェンションはその共感を拡張させるものである。ヒュームにおいて、社交性の起源である狭い家族状態から、より広範囲の人間関係を取り結ぶことを可能にするコンヴェンションによって共感を拡張させていく過程の中に、「自然さ」が見て取られるのである<sup>175</sup>。

加えて、『探究』では自然／人為の区別が取り去られ、正義が自然的であるという点がより強調されている。「もし自己愛が、もし仁愛が人間にとって自然であるのなら、理性や予見もまた自然であるならば、正義、秩序、忠実、所有、社会にも同じ形容詞 [= 自然な] が適用できるだろう」 (EPM Appx.3.9; SBN 307)。ここでは、正義が自然的か人為的かという論争は「単なる言葉上のもの *merely verbal*」 (*ibid.*) でしかないと断じられる。

それは端的に言って、「正義は人為的ではあるけれども、正義の道德性の感覚は自然である」 (T 3.3.6.4; SBN 619) という文言にも表されているように、ヒュームにおいて問題だったのは社会が発展する過程において、あるいは現にある社会において正義・不正義の感覚が人間にとって自然に感じられる否かであって、

---

<sup>174</sup> Harris(2010) p.219.

<sup>175</sup> 例えば、ハリスによれば「共感」概念それ自体はマルブランシュの影響が見られるものであるが、それをさらに社交性の次元へと彫琢した点にヒュームの意義があるとされる。(Harris(2009a), ch.5, pp. 140-145)。また管見の限り、林の指摘によれば、ヒュームの独創性が共感概念そのものというよりも、社交性、あるいは「社交や会話 (*society and conversation*)」という人間の営みそのものに注目している点であると指摘されている。(林(2015), p. 5)

その起源において自然か人為かという点に関しては「単なる言葉上のもの」として不問に付すという意図の表れでもあると考えられるのだ。要するに、ヒュームにとってたとえ正義の起源が人為的であっても、それに伴う感覚が自然であれば、「自然的」と表現しうるのである。

もちろんリードの立場から、〈正義が自然的か、人為的か〉という問題は「単なる言葉上のもの」ではないとする反論がありうるかもしれない。リードが良心論や自然権を持ち出して問題としているのはやはり、正義がその起源として自然であるかどうかなのである。ヒュームの想定する自然状態とリードの想定する自然状態とではやはりその意味合いが異なるだろう。リードにおいて自然状態と言えるものは歴史性を一切排した状態で、人間と神との関係を意識することのうちにあり<sup>176</sup>。この状態にあって初めて人間は、自分自身に対する義務、他者に対する義務、神に対する義務を理解することが可能になるのである<sup>177</sup>。そして、それを保証するのがまさに、神が自然の意図に従って人間に与えた良心なのである。さらにこの良心は正義の共同性を第一原理として人間に知らせてくれる。

どの場合にも、われわれは自分が他人の事情の中にあつて、他人が自分の事情の中にあるならば、他人が自分に対して正しいと判断を下すであろう役目を、他人に対して果たすべきである。あるいは、より一般に――われわれは、自分が他者において是認することを、同様の事情にあれば実践すべきであるし、他者において非難することをすべきではない。

(Reid, EAP V.v; II.639a)

これは道徳の第一原理の中でも、正義の原理に相当する原理である。この原理の言わんとするところとは、すべての人間は「自分のふるまいに責任を取るべしと呼びかける神」と等しい関係にあって、それぞれの人間同士が相互に「大いなる人類の共同体の成員」の中にある。この共同体にあっては、様々な階級、職務、人間関係の結果として生じる義務も、同じ事情ではすべての人間にとってみな等しいのである。自分が他者に負うことについての判別を妨げてしまうのは、判断の欠如ではなく率直さや公正さの欠如である。リードにおいて、一切の偏見を取り去って神と人間との関係を自覚し、良心の声に耳を傾ける状態にあるのが自然状態なのである<sup>178</sup>。

以上の議論をまとめると、ヒュームとリードの正義論をめぐる相違について、第一章・第二章の考察ではそれぞれ社会の発展、そして相互の人間関係を前提

---

<sup>176</sup> Harris (2010) p.212, p. 218, pp. 220-221.

<sup>177</sup> *ibid.*

<sup>178</sup> Harris(2010) p.221.

としているか、あるいは個人の成長に伴って、神が人間に与えた自然的能力を発現させることを前提としていたことが見て取れた。この相違にさらなる考察を付け加えた結果、その背景には二点があることが明らかになった。第一に、人間精神の原理として、ヒュームは社交を前提とする共感の原理を道德の基礎に据えているのに対して、リードは個人内部の自然的能力の一つとしての良心の原理を道德の基礎に据えている点である。そして第二に、ヒュームとリードが「自然状態」をどういったものとして捉えているかという点もまた、正義の説明をめぐる相違に反映されていた。これら二点が、ヒュームの「社会の発展モデル」とリードの「個人の成長モデル」が下支えになっているという点が明らかになるのである。

おわりに

本章では、ヒュームとリードの正義論をめぐる主要な論点を比較検討し、両者の正義をめぐる論点の相違をもたらすその理論的背景を明らかにした。大枠として、その中心問題は「正義が自然的か人為的であるか」という点に尽きるのだが、両者において想定される「自然な」は起源のレベルと過程のレベルで異なっていた。ヒュームにとっては、正義はその起源が人為的であっても、「社会の発展」という過程で自然に感じられるのであれば、自然なものであった。だがリードにとって起源のレベルで自然でなければ、正義は「自然なもの」ではないのである。このレベルで、リードが想定する「自然なもの」とは、良心という道德的能力、そして感謝や憤慨の感情といった種が、「個人の成長」を通じて発現し、正義・不正義、その道德的責務、そして恩恵、侵害、権利といった概念をもたらすことにある。これらはヒュームの理論的枠組には含まれていない。

さらに、本章で考察を加えた、正義に道德的価値をもたらす立派さをめぐる説明の相違というのもまた、両者の説明モデルの相違に端を発する。リードにおいて立派さが道德的価値の源泉とされるのは、正義・不正義といった道德的区別を行う良心、義務感をあらかじめ想定することと関連する。他方で、ヒュームにおいては、有用性、快適性といった源泉から、コンヴェンションの確立によって共感が拡張された段階で、人間同士の社交性が拡張された段階で結果として生じてくるのが立派さなのである。ヒュームとリードの正義論をめぐる相違というのは、一貫して両者の説明モデルの相違がその背景にあるのである。

## 第五章 正義と憤慨—「義憤」の条件—

はじめに

哲学史上、「怒り (anger)」をめぐるのは、古代から近世・近代にかけて様々に論じられてきたように思われる。怒りと一口に言っても、「憤慨 (resentment)」、「義憤 (indignation)」、そして時には「復讐心 (revenge)」など様々な形態の怒りが認められることだろう。アリストテレスの定義では、怒りとは「軽蔑することは正当な扱いとは言えないのに、自分、または自分に属する何ものかに対しあからさまな軽蔑があったため、これにあからさまな復讐をしようとする、苦痛を伴った欲求である」<sup>179</sup>とある。ヌスバウムは、アリストテレスによる怒りの定義を、①軽蔑すること、②自分、または自分に属する何ものか、③正当な扱いではない、④苦痛を伴った、⑤復讐しようとする欲求、の五つの要素に分析している<sup>180</sup>。セネカの場合には、①軽蔑すること、は「不正に害された」<sup>181</sup>に変わっているとはいえ、古代では「自分自身に関して」、「復讐しようとする」、「苦痛を伴った欲求」といった概念として理解されていた。

近世にいたって、フランシス・ベーコンはストア派のように怒りを根絶しようとする試みを高慢であると斥け、どうすれば怒りへの自然な傾向・習性が和らげられ静められるか、怒りの個々の動きが押さえられるか、どうやって他人を怒らせ、他人の怒りを宥めるかについて語っている<sup>182</sup>。ベーコンによれば、怒りの原因と動機は三つあって、(i) 傷つけられることに鋭敏すぎることに、(ii) 加えられた危害をその事情から見て侮辱であると理解・解釈すること、(iii) 自分の評判を傷つけられたと考えること、である<sup>183</sup>。ベーコンにはこうした怒りの分析だけではなく、人が怒りに駆られて起こしうる復讐に対して、許しの論理が見られるようになった。

復讐は一種の野蛮な正義である。人間の本性がそれに傾けば傾くほど、法律はますますこれを根絶しなければならない。なぜなら、最初の悪事は法律に違反するだけであるが、その悪事に対する復讐は、法律を無用にするからである。もちろん、復讐をするならば、人はその敵と対等であるが、それを断念するならば、優越する。許すことは、王侯のすることだからである。(ベーコン「復讐について」『ベーコン随想集』, 30)

<sup>179</sup> アリストテレス『弁論術』, 161.

<sup>180</sup> Martha C. Nussbaum (2016) *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford: Oxford University Press, 17.

<sup>181</sup> セネカ『怒りについて』, 91.

<sup>182</sup> ベーコン「怒りについて」『ベーコン随想集』, 239-240.

<sup>183</sup> op.cit. 241.

18世紀イングランド主教ジョゼフ・バトラーは『十五説教<sup>184</sup>』第八・第九説教のなかで憤慨の種類を区別し、単なる自分自身への危害に対する憤慨だけでなく、自分自身に対してではない、一般的な不正に対する憤慨をも考慮に入れながら、「憤慨を克服するもの」としての許しの論理を追求している<sup>185</sup>。そして、この憤慨概念はスコットランド啓蒙の道德哲学者であるアダム・スミスによって継承されたが、スミスにいたって憤慨は許しの論理によって克服されるものではなく、共感に基づいた正義の処罰感情の基礎として肯定的に捉えられるようになった。

本章では、バトラー、スミスといった憤慨論の代表者の前後を埋め合わせるべく、ヒュームとリードの憤慨論について検討したい。スミスにおいては、憤慨が正義との関連で論じられるようになったが、ヒュームとリードにおいてはどうか。議論の前提として、スコットランド啓蒙における正義論の根本問題は「正義が自然的か人為的か」をめぐるものであったが、道德を「共感(sympathy)」概念に基礎づける一方で、ホッブズの立場を踏襲しながら正義を人為的(artificial)とし、正義の起源及び正義の道德的是認の根拠を「利益」、「効用」概念と結びつけたヒュームに対して、リードは正義を人間の自然本性に基礎づけようと試みた。その試みの一環として、「危害(harm)」や「侵害(injury)」に対する自然な感情としての「憤慨」は、正義を基礎づける原理の一つとされているのである。

本章では、バトラーの影響を踏まえて、ヒュームとリードの憤慨と正義の関係を考察する。ヒュームはバトラーの影響は幾度と指摘されながらも<sup>186</sup>、憤慨論から直接影響を受けたという事実は見当たらない。ここで、なぜヒュームがスミスと違って、憤慨を正義感情の基礎に据えなかったのかである。その理由をヒューム情念論から探りつつ考察したい。他方、リードにおいては、正義と憤慨を明示的に結びつけ、義憤—不正に対する憤慨—の可能性を探っている。両者における正義と憤慨—義憤の可能性—の捉え方を分析することによって、両者の正義論の相違、「自然」理解の相違法海の助けになるだろう。その答えを先取りするならば、ヒュームは人と人との関係が織りなす社会的慣習をベースとした正義感情理解に対して、リードは神と人との関係を基礎としている。

---

<sup>184</sup> Joseph Butler (1726, 1728) *Fifteen Sermons in The Works of Joseph Butler*, vol.2, the Right Hon. W. E. Gladstone (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1897.

<sup>185</sup> 許し(forgiveness)と憤慨を主題にし、バトラーの主張を扱った研究としては管見の限り以下のものがある。Jeffrie G. Murphy and Jean Hampton (1988) *Forgiveness and Mercy*, Cambridge: Cambridge University Press; Charles L. Griswold (2007) *Forgiveness: A Philosophical Explanation*, Cambridge: Cambridge University Press; Nussbaum(2016) 前掲書。

<sup>186</sup> 例えば、矢嶋直規(2016)「バトラー道德哲学における人間本性：バトラーとヒューム」『キリスト教と文化』(47): 1-32; 矢嶋直規(2017)「ヒューム哲学の成立についての一考察：ヒュームとバトラー」『哲学論集』(46): 1-19; 矢嶋直規(2018)「初期バトラーの思想形成：自然神学から道德哲学へ」『人文科学研究』(50): 53-77, など。

本章では以下の順序で論述を進める。第一に、バトラーによる憤慨の議論の概略と要点を示す。第二に、ヒュームの情念論を手がかりに憤慨について検討し、共感概念を土台に展開される正義論のなかで、そもそも不正に対する憤慨が成立しうるか否かについて説明を試みる。第三に、リードにおける憤慨について検討し、良心論を前提とする正義論のうちで憤慨から義憤へといたる過程について説明する。

## I. バトラーにおける憤慨

まずは、『十五説教』の第八・第九説教からバトラーによる憤慨の議論について概略を示そう。第八説教は「憤慨について」、第九説教は「危害への赦しについて」と題され、いずれも『聖書』からマタイによる福音書第五章四十三節、四十四節より「汝の敵を愛せよ (Love your enemy)」という文言が引用されている。バトラーはこの文言に沿うような仕方で、特に第九説教では復讐の禁止、憤慨と善意や仁愛との両立などを説き、憤慨からキリスト教的な赦しへと導こうとしたのである (*Sermons* 129, 134)。

バトラーによると、憤慨はきわめて粗野で荒れ狂った情念ではあるとはいえ、それ自体では善でも悪でもない自然な情念である。憤慨は「突発的憤慨 (*hasty and sudden resentment*)」と「熟慮的憤慨 (*settled and deliberate resentment*)」とに区別される。突発的憤慨は「突然の暴行、暴力、妨害を防ぎ、抵抗し、くじく」ための自己防衛を目的とする (*Sermons* 117-118)。この種類の憤慨は、幼児や動物でも抱く単なる感覚や感じから生じる単なる本能にすぎず、危害や苦痛への反応以上のものではない。他方、熟慮的憤慨は理性や知性の助力によって意図を含む侵害を対象とし、「危害、不正義、残酷さに対抗する武器」(*Sermons* 121)となるのである<sup>187</sup>。要約すると、これら二つの憤慨の違いとは次の二点、つまり一点目は、感覚や感じから生じるのか、それとも理性や知性から生じるのかであり、もう一点は、単なる危害に向けられているのか、それとも意図を含む侵害に向けられているのか、である。

とはいえ、熟慮的憤慨は「濫用 (*abuse*)」されることがある。濫用された場合、熟慮的憤慨であっても「悪意や復讐 (*malice and revenge*)」(*Sermons* 126)のような悪徳になりうる。憤慨の濫用にはいくつか種類がある。例えば、危害のない場合にさえ危害がなされたと想像してしまうこと、自分たちに悪を為した人物に過剰な憤慨を感じてしまうこと、無生物とされる対象にも憤慨を感じてしまうこと、そして悪徳行為に対する憤慨が高じすぎて、そうした行為に対する釣り合い (*proportion*) を超えてしまう場合、などである (*Sermons* 123)。バトラー

---

<sup>187</sup> 柘植(2002) pp.38-43 でもこの点について触れられている。

によれば、こうしたいくつかの憤慨が生じてしまう原因は「自分自身への偏愛 (partiality to ourselves)」(Sermons 123, 130, 135, etc.) であると言われている。

この「自分自身への偏愛」を矯正することによって、熟慮的憤慨は「正義の執行 (administration of justice)」(Sermons 118) にかかわる憤慨、すなわち義憤になりうる。

残酷さや不正義によって引き起こされた義憤、そしてそれが罰せられてほしいという欲求は、無関心な人々でも感じるであろうが、けっして悪意ではない。そうではなく、それは悪徳や邪悪さに対する憤慨なのだ。つまりそれは共通の絆の一つであり、それによって社会がともに結びつけられるのである。さらにそれは同胞感情でもあって、各個人が自分自身のためばかりでなく、種族全体のためにもつ感情なのである。

(Sermons 119)

義憤とは「悪徳や邪悪さに対する憤慨」であるが、同時に社会を結びつける絆、そして種全体のために抱かれる同胞感情になるのである。憤慨は第五・第六説教で論じられる「同情 (compassion)」とともに、「公共的・社会的能力 (the public or social capacity)」(Sermons 78) として神に与えられたものなのである。

このような共同性を保証するのは、バトラーの道徳論に中心的な概念である良心である。良心とは「人間のうちにある、それによって人間が彼ら自身の行為を区別する、つまり是認や否認をする反省原理」(Sermons 36) であり、「ある行為がそれ自体で、正義にかなっている、正しい、善であると、そして他の行為がそれ自体で、悪であり、不正であり、不正義であると決定的に宣告する」

(Sermons 50) 原理である。徳は「自然に従うこと (following nature)」(Sermons 10) にあるとされるのだが、良心は自然な感情における釣り合いを判定する能力なのである。バトラーにおいて、良心によって憤慨の濫用における不釣り合いが矯正され、共同性が保証された憤慨こそ、義憤とされるのである。

## II. ヒュームにおける正義と憤慨

ヒュームにおける正義と憤慨の関連づけについて見てみよう。啓蒙期スコットランドの同時代にあたる哲学者たちとは異なり、ヒュームには明示的にバトラーの影響が見受けられないように見える。そしてとりわけ、バトラーによる憤慨の議論はスミスやリードに比べ、ヒューム正義論では驚くべきほど無視されていると言われる<sup>188</sup>。だが、バトラーとヒュームの影響関係が一切ないとは言いきれない。実際、ヒュームの主著『人間本性論』(以下『本性論』) 第一巻の序論で「バトラー博士」を当代のイングランドの哲学者として「ロック氏、シ

---

<sup>188</sup> Pritchard (2008)

ヤフツベリ卿、マンデヴィル博士、ハチスン氏」(T Intro. 7. 1n)の中にその名を連ねている。ヒュームがケイムズ卿に宛てた書簡によれば、ヒュームがバトラーと面会を求めたが、かなわなかったとはいえ<sup>189</sup>、ヒューム哲学の形成にあたってバトラーの影響は無視できないだろう。

とはいえ、正義と憤慨の関係をめぐっては、話は別である。「正義が自然的か人為的か」をめぐる問題を表す文言として、ヒュームが1751年に出版した『道徳原理の研究』(以下『探求』)では以下のような記述がある。

正義は明らかに公共的効用を促進し、市民社会を維持する傾向があるのだから、正義の感情はその傾向の反省に由来するのか、それとも飢え、渇き、その他の欲求、憤慨、生命愛、子孫への愛着、およびその他の情念のように、自然が同様の有益な目的のために植えつけた、人間の心における単純な根源的本能から生じるのか、である。もし后者が事実だとすれば、正義の対象である所有権もまた、単純な根源的本能によって区別され、いかなる議論あるいは反省によっても確かめられない、ということになる。そのような本能について、かつて聞いたことのある者など誰がいるであろうか。あるいは、これは新発見がなされうるような主題なのか。もしそうなら、われわれはこれまで全人類の観察の目を免れてきた新たな感覚を、人体のなかに発見することを期待したほうがいい。  
(EPM 3.2.40)

ヒュームは正義を「公共的効用を促進し、市民社会を維持する傾向」についての反省に、そしてその反省によって「確かめられる」ものと考えている。『本性論』に目を転じてみると、第三巻第二部で正義が論じられる文脈では憤慨についての言及は見当たらず<sup>190</sup>、怒り、憤慨は正義以外の自然的とされる徳が論じられる第三部で登場する。そこでは、「怒りと憎しみは、不愉快だからといって、悪徳であると想像すべきではない。[.....] 怒りや憎しみを欠いていることは、弱さや愚かさの証拠にさえなるだろう」(T 3.3.3.7-8)と言及されている。そして、怒りは低い程度で抑えられる場合には自然であるとして許容されるばかりでなく称賛されるが、その情念が高じて残酷さにまでなる場合、最も忌み嫌われる悪徳になるとも言われている (*ibid.*)。ヒュームにおいては、怒り、憤慨は自然的徳の範疇で論じられるのが通常である。

---

<sup>189</sup> To Henry Home, 2 December 1737, NHL 2-3, To Henry Home, 13 February 1739, NHL 4, To Henry Home, 13 June 1742, NHL, 10, etc.

<sup>190</sup> 但し、『探求』では、正義を成立させる二つの条件—財の希少性と人間のもつ内面の利己性—に加え、ある種の平等性、つまり人と人とのあいだで「憤慨の結果を感じさせること (make (one's) resentment felt)」(EPM 3.18; SBN 190)を条件として追加しているように見える。他にも『探求』では、幾つか侵害と憤慨について言及されている箇所がいくつか見つかる。(ex. EPM 5.21, 5.39, 8.8, Appx 3.11, etc.)。なお、アネット・バイアーは『探求』のこの箇所を受けて、「憤慨」と正義の関連性について論じている (Baier (2011) ch.7)。



ここで目を転じて、第二巻情念論のなかで、特に「愛(love)」と「憎しみ(hatred)」の中心的な検討がなされる第二部では、怒りや憤慨への言及が見出される。怒りが中心的に論じられているのは、第六節「仁愛と怒りについて」である。

ヒュームは「怒り」、「憤慨」について特別な意味上の区別を設けてはおらず、これらの情念を「自分たちの敵を罰したいという欲求」にひとまとめにしている(T 2.3.9.8)。この情念は「自然な衝動や本能」であり、ヒュームの情念論の枠組みにおける主要な情念—誇り、卑下、愛、憎しみ、欲求、嫌悪など—とは区別されている<sup>191</sup>(T 2.1.2.4)。仮に、ヒュームにおける正義がこれら怒りや憤慨といった「自然な衝動や本能」と目される情念に基礎づけられているとすれば、正義が人間の自然本性に基づくものということになるだろう。

『本性論』第二巻第二部では、総じて愛と憎しみの間接情念、つまり他者を対象とする情念(T 2.2.1.2)についての説明がなされている。問題となる第六節「仁愛と怒りについて」では、愛、憎しみと仁愛、怒りとの結びつきについて論じられている。仁愛、怒りといった情念は愛、憎しみとは異なる情念であり、精神の根源的な成り立ちによって結びついているにすぎない(T 2.2.6.6)。しかしそうはいつでも、愛、憎しみはその情念だけで完結せず、愛には、愛する相手の幸福を欲求し不幸を嫌悪することが、憎しみには、憎む相手の不幸を欲求し幸福を嫌悪することが随伴することがある(T 2.2.6.3)。それゆえ、憎しみとの関係を手がかりに考察してみよう。

ヒュームにおいて、憤慨には、バトラーのように、突発的／熟慮的の区別は設けられていない。だが、情念一般について「穏やか(calm)／激しい(violent)」(T 2.1.2.3-4)の区別は認められる。「穏やかな情念」とは「行為、芸術作品、外的対象における美醜の感覚」(ibid.)であり、この情念こそ道徳感情だと考えられる。他方、愛、憎しみ、仁愛や怒りといった情念は通常、「激しい情念」に区分される(T 2.1.1.3)。だがヒュームはこうした情念であっても、穏やかになることもあれば激しくなることもあることを認めているように思われる。実際、ヒュームは憤慨を例にして、それが「穏やかで心に何の乱れも起こさない」(T 2.3.3.8)情念である時もあれば、「他者からの侵害を受けたとき、……激しい憤慨を感じることもある」(T 2.3.3.9)とも述べている。ここから推察するに、ヒュームにおいても憤慨のうちにも、激しい憤慨と穏やかな憤慨との区分が認められうるのである。だが、穏やかな憤慨のうちには理性が含意されているわけではない。ヒュームは、穏やかな情念と理性の決定が容易に取り違えられてしまうことを指摘したうえで(T 2.3.4.8)、両者が異なることを主張するのである。

---

<sup>191</sup> 「自然な衝動や本能」にあたる情念としては、「自分たちの敵を罰したいという欲求、自分たちの友人を幸福にしたいという欲求、飢え、渇き、ほかの数少ない身体的欲望」(T 2.3.9.8)が挙げられる。アーダルや神野らによると、誇り、卑下、愛、憎しみ、欲求、嫌悪などの主要な情念は「二次情念」に、こうした本能的な情念は「一次情念」に区分される。(Ardal (1966), pp. 10-11 神野(1996) p.49)

したがって、ヒュームのうちに激しい憤慨／穏やかな憤慨の区分が認められるとしても、その区別はバトラーによる憤慨の区分とは厳密には異なる。

さらに、怒りが論じられた箇所先立つ第二部第三節「困難の解決」では、危害と侵害についても、わずかながら言及がなされる。この節では、愛と憎しみは、ある人物から受け取る快・不快のみならず、そうした快苦が意識的に、つまり特定の企図と意図をもって引き起こされる場合に生じるということが言及されているのである（T 2.2.3.3-4）。この特定の企図と意図は、危害と侵害の区別にかかわる。但し、ヒュームにおいて、意図や企図は理性や反省によって判別されるものではない。むしろ危害と侵害のうちにある意図や企図の有無は、危害や侵害を加える人物のうちに「軽蔑（contempt）」（憎しみの一種）や「憎しみ」のような情念が認められるか否かで判断されるのである。単なる危害には、それを加える人のなかに軽蔑や憎しみは含まれない。他方、侵害には、それを犯す人物のうちに被害者に対する軽蔑と憎しみが含まれるのである。ヒュームにおいて、単なる危害と侵害との相違は、それを受ける人物にとって感じられる苦の程度の大小でしかないのである。

ヒュームには、リードが憤慨、危害、侵害を説明するさいに想定する理性、良心、道徳的能力といった概念は見当たらない。むしろヒュームにおいて、憤慨、危害、侵害といった概念の基礎になるのは、道徳の基礎として据えられた「共感（sympathy）」の原理だと考えられるのである（e.g. T 3.3.6.2）。共感とは「どれほど自分自身のものと異なっていようと、あるいは反対であろうとも、他者の欲求の傾きや所感をコミュニケーションによって受け取る傾向」（T 2.1.11.2）とされる。先述した危害と侵害の間にある企図や意図の区別、すなわち危害や侵害を加える者のうちに軽蔑や憎しみが含まれるか否かの区別は、この共感原理によると考えられるのである。さらに共感は、コミュニケーションによって人々のあいだで感情や意見を交換する原理にとどまらない。この原理は情念の激しさを抑制し、穏やかにする役割をもっていることが、「鏡」のメタファーを用いて説明される<sup>192</sup>。

人間精神はお互いに鏡である。なぜなら精神はお互いの情動を反映するからというだけでなく、情念、感情、意見の光線が、何度も反射して、感じられないほどわずかな程度で弱まっていくからである。（T 2.2.5.21）

このように共感をつうじて人々のあいだで共有され、同時に穏やかになるまでに弱まった情念は道徳的是認・否認となる。道徳的是認・否認の感情は次のように説明される。

精神にある何らかの行為や性質の一般的な眺めや視点から生じる快苦はその徳と悪徳を構成するのであり、よりおぼろげでより気づかれない

---

<sup>192</sup> この説明は神野に従った。（神野[1996] p.49）

ほどの愛や憎しみにほかならないわれわれの是認や否認を引き起こすのである。(T 3.3.5.1)

是認・否認の感情とは、共感のはたらきによって「おぼろげで気づかれないほど」にまで程度が抑えられ、穏やかになった愛や憎しみであることが示唆されている。道徳感情が穏やかな愛や憎しみであるとするならば、さしずめ愛や憎しみに付随する仁愛や憤慨もまた、共感によって穏やかとなった仁愛、憤慨だと考えられる。

とはいえ、悪徳一般に対する穏やかな憤慨がただちに「不正に対する憤慨」であるとは考えにくい。こと正義に対する道徳感情、つまり「正・不正の感情 (a sentiments of right and wrong) (T 3.2.2.23) の源泉は「公共の利益に対する共感」(T 3.2.2.24) であると言われているのである。ここで考えられなければならない点は二つである。第一に、何を対象にして憤慨が生じれば不正に対する憤慨となるのかというレベル、そして第二に、誰を対象にして憤慨が生じれば不正に対する憤慨となるのかというレベル、の二つである。まず第一点目について考察してみよう。ヒュームは、人々が所持しうる三種類の善について考察し、心の内的満足、身体の外的長所を不問に付したのち、「勤労や運によって獲得された所持物の享受」(T 3.2.2.7) のみを正義の条件に含めていた。なぜなら、それらは他者の暴力にさらされやすく、損失や変更も被らずに譲渡されうるからである。そして、それらは万人の欲求と必要を補うには十分な量がないという点も保護の対象として規定される根拠である。以上のことから、人々が憤慨するとき、精神や身体に対して与えられた危害に対して憤慨してもそれは不正に対する憤慨にはならない。もっぱら正義の保護対象となる所有物が侵害されたときに抱かれる憤慨こそ、まずは不正に対する憤慨の第一条件だといえよう。第二に、誰を対象にして憤慨が生じればいいかである。道徳感情は共感に基礎づけられるとはいえ、共感はそれ自体で観念連合—類似、近接、因果(T 1.1.4.1)—の影響によって、偏りに陥りやすいことである。これは「限られた寛大さ (limited generosity)」と呼ばれ、人々が依怙最眞をしやすい本性をもっていることを前提とし、財の希少性と同様、正義の確立段階における不都合となる (T 3.2.2.16)。偏った共感をベースとする限られた寛大さは「未開の自然本性 (uncultivated nature)」(T 3.2.2.8) という条件にいる人々のうちに想定される。この条件にいる人々は、自分自身に、そして親類や知人に対して優先する傾向があつて、見知らぬ人々や無関係な人々には無関心である (*ibid.*, cf. T 3.2.2.18)。だが、このような共感の偏りを修正するために、次のような方策が取られる。

われわれの状況は、人々に対しても事物に対しても絶えざる変動のうちにある。そしてわれわれから遠くにいる人も、少しの間に、親しい知人になるかもしれない。そのうえ、すべての特定の人々は他者に対してある固有の位置にいるので、もしわれわれそれぞれが性格や人物をそれらがその人の固有の観点から現れるようにだけ考察すると、われわれはいか

なる筋の通った言葉でともに語り合うことすらできないだろう。それゆえ、それらの継続的な矛盾を防ぎ、より安定した事物の判断に到達するために、われわれはある安定した一般的な観点を定めて、いつもわれわれの思考のうちで、われわれの現在の状況がどうであろうと、そこに身を置き入れるのである。(T 3.3.1.15)

共感の偏り、そしてそれに伴う道徳感情の偏りは、一般的観点の採用によって修正される (*ibid.*)。だが、この一般的観点は、リードのような良心や道徳的能力の想定を意味しない<sup>193</sup>。一般的観点をわれわれが形成する手段は「社交や会話」(T 3.3.1.18; T 3.3.3.2)であり、この社交と会話は見知らぬ人との交流を可能にする正義が前提とされた公共的なふるまいなのである<sup>194</sup>。この手段によって、限られた寛大さは「拡張された共感 (*extensive sympathy*)」(T 3.3.1.23)へと修正され、より公共的に妥当なものとなる<sup>195</sup>。かくして、ヒュームにおいて不正に対する憤慨は以下のように説明されるだろう。まず、激しい憎しみや憤慨が共感を通じて穏やかになり、道徳感情となる。だが、この共感には依然、偏りがある。そのため、この共感の偏りは社交や会話によって形成される一般的観点によって修正され、穏やかな憎しみや憤慨は、さらに公共的に妥当な憎しみや憤慨になるのだ。このように穏やかで、公共的に妥当なものとして人々に共有される憤慨こそ、義憤と理解されうる。

以上の義憤の説明に基づくなら、ヒュームとバトラーが一つの論点を共有していたと理解されよう。それは、バトラーが義憤を「同胞感情」としていた点である。ヒュームにおいて共感に偏りがある状態は、バトラーでは憤慨の濫用の原因となる「自分自身に対する偏愛」と同様の事態と考えられる。ヒュームは、共感の偏りを修正するための方策として一般的観点を採用する—「見知らぬ人」との社交や会話—ことによって、「社会を結びつける絆」、「種族全体のために持つ感情」を説明しようとした。そうはいつても、ヒュームにおいては義憤が成立するために、それに先立って「見知らぬ人」との社交や会話が可能となるような、正義を成立させる社会状態を想定しなければならなかったのである。そこで、コンヴェンションの確立、すなわち公共の利益への反省が義憤

---

<sup>193</sup> 他方、スミスのシンパシー論、そして称賛すること／称賛に値することの区別において重要となる「公平な観察者 (*impartial spectator*)」の概念は、「半神 (*demigod*)」、「胸中の人間 (*man within the breast*)」(TMS 131)とも言い換えられているのだが、こちらはかなりバトラー良心論の影響を受けていると言える。(Raphael and Macfie(1984) p. 11)。矢嶋にも言及あり。(矢嶋(2012)、第六章)

<sup>194</sup> 正義や所有の規則はコンヴェンション—共通利益の一般的感覚 (T 3.2.2.10; SBN 490)—を前提とする人為的なものであるというのが通常の見解であるが、共感の偏りを修正する一般的観点を形成する「社交や会話」は、「行儀の規則 (*rules of good-breeding*)」(T 3.3.2.10; SBN 597)というコンヴェンションに基づいてなされるのであり、これもやはり人為的に確立されるものと言えよう。

<sup>195</sup> 一般的観点と公共的観点と解する示唆を与えているものに矢嶋(2012)がある。

の成立に先立つのである。ヒュームは、『探究』最終節の注釈で、文明状態と社会を支える一般的規則の成立による情念の影響について、以下のように述べている。

理性と経験から確実であるように思われるが、粗野で無教養な野蛮人が彼の愛と憎しみを規制するのは私的効用や危害といった観念によってであり、行動の一般的な規則や体系については微弱な思念しかもたない。彼は戦闘のなかで自分自身に敵対する人を心から憎むのであるが、現在の瞬間にはほぼ不可避であるが、それだけではなく永遠につづく。そして彼は最も極端な罰や復讐なしには満足しない。だが社会に慣れ、もっと拡大された反省に慣れているわれわれは、(自分たちと対峙する)この人が自分自身の国や共同体に役立っていること、同じ状況にいるならば同じことをするだろうということ、われわれ自身は似た状況で似たふるまいを守ること、そして一般に人間社会とは、この原則に基づいて支えられるのが最善であることを考慮する。かくして、これらの想定や考えによって、われわれはある程度、より粗野で狭隘な情念を修正するのである。そしてわれわれの友情や敵意の多くがなお、有益や有害を私的に考慮することで規制されるとしても、われわれは少なくとも尊重するよう慣れ親しんだ一般規則に対してこのように敬意を払い、通常では自らの敵のふるまいについて悪意や不正義をその敵に帰属させることで曲解し、そうすることで自愛と私的利益から生じる情念を発散させる。心が憤慨で満ちているとき、この種の口実には決して事欠かないのである。(EPM 9.1.8.57n)

引用にある通り、「粗野で無教養な野蛮人」だと、愛、憎しみの規制は私的効用や(私的な)危害といった観念によってしか為されず、戦闘状態において敵対者を心から憎むさいにもそれは永遠に続いてしまう。だが、社会状態とその効用についての反省に慣れている人々であれば、こうした「粗野で狭隘な情念」を修正させ、友情や敵意を私的な有益、有害の考慮で規制させるとしても、社会的一般規則に敬意を払って、悪意や不正義を敵に帰属させ慈愛や私的利益から生じてくる憤慨を発散させるための口実を得るというのである。要するに、社会のもたらす利益についての反省がないところでは、憤慨は私的利益にのみ左右されるものとなり、正義の基礎とはならず、野蛮な復讐心にしかならない。社会に慣れ、社会のもたらす利益への反省に慣れていなければ、憤慨は義憤とはなりえない、というのがヒュームの見解である。この点において、ヒュームはスミスや、後述するリードとは違って、憤慨の感情から直接正義を帰結させないのである。

### III. リードにおける正義と憤慨

リードは『活動力論』第五論考第五章「正義は自然的徳か人為的徳か」で正義を論じているのは見てきた。リードにとって、正義概念の源泉とは「好意」と「侵害」の概念である。なぜならば、好意と侵害は「なんにせよ、なんらかの合理的な概念として人間精神のなかに早期に現れる」(EAP V.v; II.654b) 概念だからである。これらの概念は「感謝」と「憤慨」のような自然な感情を産み出す。リードは、幼児期から大人になる成長過程のなかで、憤慨の感情が不正に対する憤慨へといたる過程の説明を試みるのである(EAP V.v; II.654b-655b)。正義が人間の自然本性に基づくとする旨の議論は、これらの感情によって根拠づけられる。

リードは正義論に先立って、『活動力論』第三論考第五章「悪意ある感情について」と題された箇所では憤慨の感情そのものを論じる<sup>196</sup>。人間の活動力(active power)は「機械的原理」、「動物的原理」、「理性的原理」に区別されるのだが、憤慨の感情は「動物的原理」に属する。だが、さらにリードによる憤慨理解はバトラーに負っていることが明示される(EAP III.ii.v; II.568b)<sup>197</sup>。バトラーによる突発的憤慨／熟慮的憤慨の区別に従って、リードは動物的憤慨／理性的憤慨の区別を憤慨に設けているのである。この区別に従えば、憤慨は「動物的原理」だけでなく、「理性的原理」に属するものも認められる。

憤慨とは一般に、危害が加えられた場合に危害に抵抗し復讐するよう傾向づける原理である。動物的原理としての憤慨(以下、動物的憤慨)は大まかに言って、(1)防御者の側で自らが受ける害悪に対する防御本能、(2)攻撃者に対して攻撃させないようにすることといった、二つの目的を有する(EAP III.ii.v; II.568b-569a)。

理性を使用するようになる以前の幼少期にある子供は、なんであれ苦をもたらす行為を危害だと理解し、憤慨を感じる。だが、その子供が成長してわずかにでも理性を使用するようになれば、意図の区別をするようになって、危害そのものと、悪意をもって(つまり意図をもって)為される危害とを区別するようになる(EAP III.ii.v; II.569ab, V.v; 654b)。熟慮的憤慨は、動物的憤慨と同様、不快な感覚が付随し心の平和をかき乱し、苦しみを与える矯正や危害から、安全を確保しようとわれわれを駆り立てる。だが、熟慮的憤慨が向けられる対象には、侵害への意図が含まれなければならない(EAP III.ii.v; II.569b)。ただし、このような憤慨であっても濫用される傾向がある。例えば、少女は人形や玩具に意図を帰属させてしまうことがあるし、もしくはゲームで負けてしまった子供がダイスやカードに八つ当たりし復讐しようとしてしまうものである(*ibid.*)。さらに、党派間で侵害しあうことがあって、それぞれの党派が敵対者の破滅に

---

<sup>196</sup> リードの『活動力論』第三論考での怒りの議論について簡潔にまとめられたものとしては、矢田部(1953)のものがある。

<sup>197</sup> リードは自らの憤慨理解への影響を示すにあたって、バトラーだけでなくケイムズの名も挙げている(EAP II.iii.v; 568b)。著作としては『批評の原理 *Elements of Criticism*』。

よってのみ、自分たちの党派が安全になると考えられてしまうことがある (*ibid.*)。憤慨が動物的原理のなかでも「悪意ある感情 (malevolent affection)」と呼ばれるのは、適切に方向づけや統制がある場合には有用であるが、このように濫用される場合には悪意の源泉となってしまふためである (EAP III.ii.v; II.566b)。

そこで、侵害の概念をめぐる憤慨の濫用は、正義の概念に、そして道徳的能力である良心に訴えることによって矯正される (EAP III.ii.v; II.570ab)。良心は正義の観念を、つまり「適度 (due)」と「適度を越えること」の区別をわれわれに与える。好意は「適度なこと」よりも多いために感謝をもたらすが、借金返済は「適度なこと」であるため、特に感謝をもたらさない。そして侵害は、「適度なこと」よりも少ないために、憤慨をもたらす。侵害は、厳密に言えば、不正義をそれ自体のうちに含意する。リードにおいて正義とは、「適度なこと」と同義である (EAP III.ii.v; 570b, V.v; 654b)。正義は冷静な熟慮的憤慨に入り込み、憤慨の過度を抑制する。正義は侵害を為す人物に不正義があることを知らせるばかりでなく、その人物を過度に罰することが不正義であると知らせてくれもするのである<sup>198</sup>。

かくして、正義・不正義の区別が感謝と憤慨といった人間の自然本性のうちに内在するという議論は以下のように要約される。

それゆえ、人々が何らかの適切な親切と危害の概念をもつようになるや否や、そして人々が何らかの感謝と憤慨を理性的に行使するようになるや否や、すぐさま彼らは正義・不正義の概念をもつにちがいない。そしてもし感謝と憤慨が人間にとって自然であるならば、ヒューム氏が認めるように、正義の概念は自然であることはいうまでもないにちがいない。  
(EAP V.v; 655b)

リードにおける不正に対する憤慨は、良心 (道徳的能力) を前提とする。リードにおいて良心は「人間のふるまいにおける道徳的善さと道徳的墮落を判別する力」 (EAP V.iv; II.650a) であり、「推論の労苦なしに」 (EAP III.iii.vii; 594b) じかに命令や禁止をする能力である。そして、この能力によって、われわれは「正直な行いのなかに美点を、不正直な行いのなかに欠点を、公共的効用への顧慮なしに、知覚する」 (EAP V.v; II.662b) ののである。この良心によって、正義の原理は自明とされる「道徳の第一原理 (the first principles of morals)」として理解

---

<sup>198</sup> リードにおける侵害の対象となる権利の種類には、(1)身体、(2)家族、(3)自由、(4)評判、(5)財や所有、(6)契約や婚約の違反の六種類がある (EAP 425)。 (1)~(4)は自然発生的に憤慨の感情を生じさせる侵害であるのに対して、(5)、(6)は「獲得されたもの (acquired)」 (EAP 426) であって「生得的なもの (innate)」 (*ibid.*) ではない。ヒュームは(1)~(4)について言及しないとして批判される。

されるようになる。

あらゆる場合にも、われわれは、他人の事情のうちにあつて、他人もわれわれの事情のうちにあるならば〔つまり自分と他人が同じ事情にあるならば〕、他人が自分たちに対して果たすことが正しいと判断されるであろう役割を、他人に対しても果たすべきである。もしくはより一般に、〔自分と他人が〕同じ事情にあるならば、われわれが他者において是認することは実践すべきであり、他者において非難することをすべきではないのである。(EAP V.i; II.639a)

この原理によると、われわれ人間はみな神と等しい関係にあつて、人と人とのあいだではお互いに、大いなる人類の共同体の成員 (members of the great community of mankind) としての関係に置かれている (*ibid.*)。このような事情に等しく置かれているわれわれは、他者に対して義務を負っていると判断できるのである。この判断を与えるのはまさに良心であり、良心によって一人ひとは自分自身に対してのみならず、自分の隣人が侵害を被ったときでさえ、憤慨を抱くようになるのである。リードは、個人の成長のなかで動物的憤慨から熟慮的憤慨、そして義憤を獲得するにいたる物語を描く。その物語の中で、憤慨の濫用を防ぎ、共同性を獲得した結果、義憤をもたらしてくれるのは、ひとえに良心 (道徳的能力) のおかげなのである。

おわりに

本章ではヒュームとリードにおける正義と憤慨の関係について検討してきた。ヒュームはバトラーの憤慨と公共性の問題を引き継ぎながら、正義の基礎を社会状態のもたらす公共の利益にのみ据え、憤慨そのものには据えなかった。ヒュームの共感モデルをベースとする正義感情は、原理的には観念連合を基礎とし、人々の実践の場では社会的紐帯を結んでいく中で飽くなきコミュニケーションを通じて、社会的に共有され公共的に妥当になるものとして説明される。他方、リードはバトラーによる良心論を忠実に跡づけ、義憤を良心の能力によって説明した。リードの良心モデルをベースとする義憤が、個人が幼少期から大人になるまでの過程で理性を獲得し、良心による判断が可能となっていく成長物語のなかで説明されるということである。両者の議論はいずれも、バトラーが『十五説教』の第八・第九説教で述べた憤慨の議論を土台にしてはいるものの、それぞれ別々の仕方で継承し発展してきたと考えられる。

啓蒙期スコットランドの哲学者が自然な感情としての憤慨を正義の基礎の一つとして説明しようとする試みは「正義が人間の自然本性に内在するものなのか、それともその自然本性に付加されたものなのか」という問題に応答するた



めの一環であった。最後に、この点について一言触れておこう。ヒュームもリードも正義の捉え方についてそれぞれ異なる視角をもっていたのだが、その視角の違いというのは「自然的」、「自然状態」の捉え方の相違にあるのだとされる<sup>199</sup>。ヒュームは歴史的説明に対する視座があった。だがリードの理論にはそのような歴史的説明が一切見られない。彼の念頭に置く「自然状態」というのは、歴史性を一切排した状態で、人間と神との関係を意識することのうちにある。その状態にあってはじめて人間は、自分自身に対する義務、他者に対する義務、そして神に対する義務を理解することが可能となるのである<sup>200</sup>。他方、ヒュームはそのような自然状態を想定していないものの、正義がある意味では自然であることを認めている。「正義の規則は人為的 (*artificial*) であるけれども、恣意的 (*arbitrary*) であるというわけではない。そしてそうした規則を自然の法 (*laws of nature*) と呼ぶのは不適切な表現ではあるまい。もし自然なものを、われわれが種に共通のものであると理解するならば、そう言えるだろうし、さらに限定して、種と不可分のものを意味するとしても、そう言えるのである」(T3.2.2.19)。ヒュームにとって自然とは、家族状態のなかで抱かれる我々の共感を通じた情念であり、そこから始まって社会へと漸次的な変化をする歴史的状況に応じて、正義、及びそれに伴う情念も変化しうるのである。リードとヒュームにおける視角の違いとは、神の意図としての自然を取るか、それとも人間にとっての自然を取るかといった相違にある。正義の憤慨についての説明も、その相違に応じて異なるのである。

---

<sup>199</sup> Harris (2009) p.212, p. 218, pp.220-221.

<sup>200</sup> *ibid.*

## 第六章 ヒュームとリード 性格の可能性について

はじめに

18世紀英国における「性格 (character)」という言葉に付された意味の多義性は、サミュエル・ジョンソンによる『英語辞書』における8つの異なる定義からも明白だが、取り扱いが注意でもある概念とされる<sup>201</sup>。リードは、ありふれた言葉の意味を有効活用し、ヒュームのような哲学者がその言葉に対して決定的な定義を与えられなかったとする批判を準備していたが、彼自身もまた性格の本性については三つの異なる意味を取り扱っていたとしてハリスは分析する<sup>202</sup>。

第一に、性格とは評判のことであって、世間のなかで知られている仕方の意味がある。例えば、『実践倫理学』という講義録では、「性格への権利 (a right to character)」(PE, 147)、つまり人の評判を誤って攻撃させない権利が含まれる。『活動力論』では、リードは「性格への顧慮」、つまり自分が他者にどう見られるかに対する関心の価値を認識していた。

第二に、性格は単に区別できる特徴的なもの、一個人または種類を他から区別できるような指標の意味をもつ。この意味では、人間が動物と区別されるのは、人間はお互い区別するのに十分な個人の性格があることとされる。個々人の性格を個別に知ることよりも、人類一般の性格を知るほうがずっと都合がよく、政治科学はこうした性格理解を基礎とする。「われわれは、彼のあるべき姿ではなく、彼のあるがままの姿を考慮し、そこから彼が様々な状況や事情において果たすであろう役割が何であるかについて結論づける。こうした原理によってわれわれは、様々な形態の統治、法、習慣、風習の原因と結果に関して推論するのである」(EAP III.iii.vi; II. 591b)。人々は「国民的性格 (national character)」というものをもって、「時代を、いなそれどころか数千年ものあいだ」変わらないままのものもあれば、「絶えざる流転のなか」にあるものもある(PE, 115)。

第三に、性格は決意や一貫性、長期にわたって確固たる目的 (a fixed purpose) をもち、その目的実現のために行為することにかかわる意味がある。この意味における性格は、自分自身がつもつものであって、他者がつもつものではない。この種類の性格こそ真性の徳の先行条件であって、単なる評判として定義される性格 (世評) への顧慮に伴うことのある偽物の徳とは対比される。もっとも、人は決意をもって些末な物事に専念することもあるし、不道徳で有罪なことに

---

<sup>201</sup> James A. Harris (2011) 'Reid and Hume on the Possibility of Character', in Ahnert, T. and Manning, S. (eds.) *Character, Self and Sociability in the Scottish Enlightenment*, St. Martin's: Palgrave Macmillan, 31.

<sup>202</sup> *ibid.*

専心してしまうことがあるため、性格は真性の徳の先行条件であっても、徳そのものではない。

本章で扱うのは特に第三の性格理解である。リードは、性格が達成されるのは、理性が情念に対して権威を主張することによってであると考えている。この考えは、「理性が情念の奴隷である」という描写をするヒュームの考えとは対比的であるが、リードはヒュームの考えでは性格が不可能になってしまうと非難する。もちろん、忘れてはならないのは、ヒュームは理性と情念の対立と一般にされているものを、「穏やかな情念 (calm passion)」と「激しい情念 (violent passion)」の対立として描いているのであり、穏やかな情念が激しい情念を支配する「心の強さ (strength of mind)」の達成による性格の可能性を認めている。ヒュームにとって重要なのは、共感のはたらきによる他者との情念的な交流であり、社交を通じて達成される情念の節制である。リードは、理性が情念を支配することによる性格の達成というものが人間生活にありふれたものであって、ヒュームのような描写は平明な経験のことがらに反すると考える。ヒュームとリードによる性格理解及びその描写の相違には、二人の背後にある哲学そのものの目的に関する根本的相違があると見られるため、それを明らかにしていこう。

## I. ヒュームにとっての性格論 —心の強さ—

### 1.1 心の強さ

ヒュームは『本性論』第三巻でも、自身の感情主義的立場を表明するにあたって、道徳的評価の対象を性格に定めている。たとえば、「徳の感覚をもつことは、性格を眺めること (the contemplation of a character) から特殊な満足を感じることにほかならない」(T 3.1.2.3) と言われている。行為がわれわれに帰属させられるのは、それが「性格のなかに」ある場合のみである。ヒュームによると、「行為はその本性上、一時的で消えゆくものである。だから、もし行為がそれをなした人格の性格や性向にある何らかの原因から生じているのでなければ、行為自体はその人格に固定されることがなく、したがって、もし行為が善いものであっても、その人格の名誉を高めることはできないし、悪いものであっても、悪名を高めるということはあり得ない」(T 2.3.2.6)。だが、道徳的責任は、性格が選択の問題であることを要求しない<sup>203</sup>。道徳感情、すなわち称賛や非難をする自然な傾向は、性格がわれわれに制御できないものであることを教えてくれる<sup>204</sup>。ヒュームはこの洞察を、「道徳的徳」と「自然的能力」の区別を否定するところにまで拡張する (T 3.3.4.1)。この区別を奉じる者であれば、「不撓、

---

<sup>203</sup> Harris(2011), 37.

<sup>204</sup> McIntyre(1990), Russell(1995).

不屈、度量 (constancy, fortitude, magnanimity)」のような性質を随意的なため自然な能力だと認めたがるだろうが、ヒュームにとっては、これらの性質もまた「判断力や想像力の性質と同等に随意でなく、必然的である」(ibid.)。ヒュームは、有徳な人格の性格を構成するすべての性質について次のことを認める。すなわち、「心が、何らかの重要な点で性格を変えたり、自然に熱しやすい、あるいは怒りっぽい気質をもつときに、それを矯正したりするのはほとんど不可能である」(T 3.3.4.3)。このように、性格の改訂可能性についてヒュームからは否定的な態度が窺える<sup>205</sup>。

ヒュームにとって、性格形成には理性が情念を凌駕することを含意しない。むしろ、それは情念同士、すなわち激しい情念 (violent passions) と、「本物の情念ではあるけれども、心にはほとんど情動を生み出さず、直接的な感覚や感じからではなく、その結果から知られるような欲求や傾向」(T 2.3.3.9) すなわち穏やかな情念 (calm passions) の対立の問題として論じられる。後者の「欲求や傾向」にあたるものは、「善意、憤慨、生命愛、子供に対する親の優しさ」(T 2.3.3.9) のような生得的本能のようなものと、「単にそれ自体で考えられた善と悪への一般的な欲求と嫌悪」(ibid.) とに区別される。重要なことに、穏やかな情念と激しい情念、弱い情念と強い情念は区別されなければならない (T 2.3.4.1)。穏やかな情念は行為の決定に際して激しい情念を支配することがあり、穏やかな情念が激しい情念を支配することをヒュームは「心の強さ (strength of mind)」(T 2.3.3.11) と呼んでいる。心の強さの達成はそれほど稀にしか達成されないわけではないだろうが、「けれども、この[心の強さの]徳を恒常的に所有していて、どんな場合にも情念と欲求の誘惑にけっして屈しないような人間はいないことを、われわれは容易に観察できる」(ibid.) という事実をもヒュームは認める。その上で、激しい情念が穏やかになる可能性は、習慣をつうじて、安定した行為原理になって、「突発する情念にはきわめて自然に伴う対立や情動を伴わずに」(T 2.3.4.1) 行為やふるまいを方向づけるときであると論じられ、『本性論』第二巻第三部の残りの部分 (§5-9) はその説明に充てられるのである<sup>206</sup>。

それでは、どうやって激しい情念を穏やかにして、共感の範囲の届かないほどの見知らぬ人と社会で平和裡にうまくやっていけるだけの「心の強さ」を手に入れられるのだろうか。ヒュームの応答の一つは、政治学が与えてくれると

---

<sup>205</sup> ハリスは傍証として、『道徳・政治・文学論集』に含まれる「懷疑派」のテキストを挙げる (Harris(2011))。「ある人々は心の強さをもっていて、彼らが外的な対象を追い求めるときでも、落胆によってあまり影響を受けず、元気いっぱい、専心と勤勉を新たにす。このような心の転換ほど幸福に役立つものはない」(Essays, 168)。しかし、この心の転換は難しいとされる。「われわれの心の組織や構造がわれわれの選択に依存しないのは、われわれの身体の場合と同様である」、「人間行動の成り行きを偏見をもたずに考察すれば誰にでも分かることだが、人類はほとんどもっぱら性質や気質に導かれていて、一般原理は、われわれの趣味や感情に作用しない限り、ほとんど影響力をもたない」(Essays, 168, 169)。

<sup>206</sup> Harris (2011), 37.

いう<sup>207</sup>。『本性論』第三巻で政府の起源が論じられる箇所では、人間本性特有の近視眼的な部分が述べられており、「われわれの本性の重要な部分に変更や矯正を加えることは、いかなる場合も不可能なのだから、われわれに最大限できるのは、われわれの状況や位置を変え、正義の法を遵守するのをもっとも身近な利益とし、法を犯す利益をもっとも遠いものにするのである」(T 3.2.7.6)と云われる。この救済策として、政治的為政者が打ち立てられ、正義の規則遵守をわれわれにとって最も近い利益にすることが提案される。ここで鍵となるのは、社交性である。社交性は共感に基礎を置くのであり、共感的なコミュニケーションを通じて、われわれは他者から眼差された自分自身について抱く感覚を獲得する。

共感のメカニズムによって得られる意味での‘character’概念は、もっぱら「評判」を意味することとなる(リードの第一の意味)<sup>208</sup>。穏やかな情念が激しい情念を統御し、「心の強さ」を得られるのは、大部分においてわれわれが他者によって「特徴づけられる‘characterized’」仕方に存するのである<sup>209</sup>。ヒュームにとって重要な情念は、誇り(pride)、卑下(humility)、愛(love)、憎しみ(hatred)といった間接情念と呼ばれる情念であり、これらの情念は快苦への直接的反応ではなく、われわれと他者が快苦の原因に対して置かれた関係の仕方についての感覚の産物であるという意味で、「間接的」なのである。なかでも、われわれは他者からどのように眼差されているか、つまり他者にとっての自分自身の社会的立場に影響を受けやすく、誇りを強く感じやすい。「自分自身との比較以上にありふれたものはない」(T 3.3.2.4)。こうして、われわれは共感を通じて、「名声と悪評(fame and infamy)」(T 2.1.11.11)を追求するようになり、「名誉への欲求や悪評への嫌悪(a desire of fame, and aversion to infamy)」(ibid.)の情念に駆り立てられて道徳的な行いへと導かれる。

ヒュームにおいては、リードとは異なり、自分が自分自身について抱く一人称的な道徳的判断の余地が見られず、観察者による道徳的評価に集中している<sup>210</sup>。一人称的な内観的な分析を行なったとされる『本性論』第一巻人格同一性論では、「私が自己と呼ぶものにもっとも深く分け入るとき、私が見つめるものは、あれやこれやの個々の知覚である[.....]私は、いかなるときにも、知覚なしに自己を捉えることがけっしてできず、知覚以外のものを観察することもけっしてできない」(T 1.4.6.3)とヒュームは報告する。自己についての感覚に確信がもたれるのは、一人称的な内観的分析から、情念の社会的領域へと移った場合に限られるのであり、自己の感覚は社会的構築物であり、もっぱら他者の感情への共感的反応の産物なのである<sup>211</sup>。「道徳的徳」と「自然的能力」の区別

---

<sup>207</sup> Harris(2011), 38.

<sup>208</sup> Harris(2011), 39.

<sup>209</sup> *ibid.*

<sup>210</sup> Harris(2011), 41.

<sup>211</sup> *ibid.*

が除去されていたが、それによって含意されるのは、われわれが判断力や想像力に対してもそうであるように、道徳的徳に対しても責任を主張できないということである<sup>212</sup>。徳はわれわれが習慣づけられ教育される仕方にしか根ざしていないのであり、どうやっても性格を改訂はできないのである。かくして、ヒュームにとっての性格概念は、他者評価による評判を意味し、習慣や教育によって確立される改訂不可能なものなのである。

## 1.2 性格形成のための習慣づけ

心の強さは穏やかな情念が激しい情念を凌駕することにより、性格形成は穏やかな情念から行為する傾向を身につけることにある。人々を行為へと駆り立てるのは快苦の知覚であり、何らかの対象を嫌悪したり欲求したりするのは「苦や快を予期する」ことによる (T 2.3.3.3; see also T 1.3.10.2)。快苦は人々を意志や行為を生み出す欲求や嫌悪のような情念を生じさせる。情念には激しい (violent) ものと穏やかな (calm) ものがあり、「情動」(T 2.3.3.8)、「無秩序」(ibid.)、「搔乱」(T 2.3.4.1) を伴うかどうかで判別される。情念はその激しさやそれが気質に生じさせる無秩序に比例して意志に影響を及ぼすわけではなく、「激しい・穏やかな」と「強い・弱い (strong/weak)」が区別されなければならない (T 2.3.4.1)。情念はひとたび「行為の安定した原理」になれば、「一般にいかなる感じられる搔乱ももはや生み出さない」(ibid.) のであり、穏やかになる。穏やかな情念が激しい情念を統御する状況は次のように述べられる。

一般的に言えば、激しい情念のほうが意志により力強く影響する。しかし、しばしば見出されることだが、穏やかな情念も反省 (reflection) によって強化され、決意 (resolution) によって助けられる場合には、激しい情念がもつとも荒れ狂っているときでも、これを統御することができる。(T 2.3.8.13)

穏やかな情念が強化されるのは「反省」、「決意」であることが以上の引用から窺える。

それでは、こうした「反省」、「決意」はいかにして得られるのか。そのヒントは、ヒュームが正義の規則確立の際に問題としていた「自己利益 (self-interest)」の情念の統御に隠されているように思われる。コンヴェンション形成の際に問題とされているのは、社会成立の阻害要因である「自己利益」(「貪欲 (avidity)」、「利得愛 (the love of gain)」) (T 3.2.2.12-13) のような情念であった。自己利益は飽くことを知らず、止むことなく、普遍的で、直に社会を破壊してしまう情念である。だが、この情念を抑制するには、情念そのものを「ほんのわずかな反省 (the least reflection)」(ibid.) によって方向転換させるだけでよい。この方向転換の結果、情念は恣にさせておくよりも統制される方が満足するのであり、

---

<sup>212</sup> *ibid.*

誰もが好き勝手に振る舞って孤独な状態に陥るよりも社会を維持する方が所持物の獲得の点で有利となる。そして、コンヴェンションは社会の成員が「一定の規則によって自分たちのふるまいを規制する」(T 3.2.2.10) ことに共通の利益を表明し合うときに生じてくる。

他者に財を所持させ続けることは、他者が私に関して同じ仕方で行為する場合に限り、私の利益となるだろうと私は見て取る。他者も、自分が自身のふるまいを規制するときに同じ利益に気がつく。利益に関するこの共通の感覚が相互に表明され、両者に知られるようになると、この感覚は適切な決意 (a suitable resolution) とふるまいを生み出す。(T 3.2.2.10)

規則追従型の行為は他者の行為を参照したものであり、「なにごとかが他者の側でも遂行されるはずだという想定に基づいて」(ibid.) 遂行される。そして、利益の感覚が他者と共有されることで、規則遵守への「適切な決意」を生み出す。以上により、コンヴェンションは「反省」によって自己利益を抑制し、他者を参照する行為への「適切な決意」を生み出すことがわかった。穏やかな情念が激しい情念を統御することは「心の強さ (strength of mind)」(T 2.3.3.10) と呼ばれ、『探究』でも正義と公正の遵守へと結びつけ、「目先の快樂や利益の誘惑に抗って一般的で将来の利益に堅実に固守に耐えうる」(EPM 4.1) 性質とも言われる。かくして、心の強さというのは、社会の中でコンヴェンションに従うことによって得られるものであると理解できよう。

しかしながら、善いにせよ悪いにせよ一度身につけた性格を変更することができるのだろうか。とりわけ、有徳な性格を身につけられなかった人物にとって、ヒュームの理解によれば、その性格改訂可能性はあまり肯定されていないように見える。ところが、ヒュームは義務感だけで行為を生み出すことによって、有徳な動機を得ようとする場面を描いている。

何らかの有徳な動機ないし原理が人間本性に通常見られるとき、その原理が自分の心に欠けていると感じる人は、そのせいで自分自身を憎んで、そのような動機をもたずとも、ある種の義務感からその行為を遂行しようとするかもしれない。そうすることで、その人はその有徳な原理を実践によって得ようとするか、あるいは少なくとも自分にそれが欠けていることを可能な限り、自分自身のなかに隠そうとするかもしれないのである。(T 3.2.1.8; SBN 479)

例えば、感謝の気持ちを自分の気質のうちに感じないような人であっても、感謝を示す行為を遂行することに喜びを感じ、そうすることで義務を果たしたと考える (ibid.)。正義や正直のような徳の動機についても、「私益や評判への関

心」、「公共の利益への顧慮」、「公共の善意」、「私的善意」(T 3.2.1.10-16)などい  
ずれも最初の動機に当て嵌まらないとはいえ、先に説明したコンヴェンション  
によってその有徳な性格が得られるということになる( T 3.2.1.17)。

とはいえ、義務感が生じたとしても、その人が必ずしも義務的な行為を遂行  
するわけではないという事態も想定されている。

私たちは禁じられていることを自然に欲することもあるし、行為を遂行する  
さい、ただそうした行為が不法であるというだけで、快を得ることもあるの  
だ。義務という考えは、そのような情念と対立するときには、それら情念に  
打ち勝つことはめったにありえない。そして、義務という考えがその効果を  
もちえないとき、私たちの動機や原理における対立を惹き起こすことによっ  
て、むしろそうした情念を増大させてしまいがちなのである。(T 2.3.4.5)

情念や欲求は、状況に応じて穏やかになったり激しくなったりする可能性が認  
められていた。人々は「自分自身の利益に反することを知りながら行為するこ  
とがしばしばある。そのため、最大限可能な善という意見がいつも彼らに影響  
を及ぼすわけではない」(*ibid.*)。

それでもなお、「人々は自分たちの利益や計画を遂行するために激しい情念に  
対抗することがしばしばある。それゆえ、彼らを決定づけるのは現在の不快だ  
けではない」(*ibid.*)と述べられていることも事実である。ヒュームは、有徳な  
人物の有する誠実と名誉が「習慣と教育が利益と反省を助けるとき」(T 3.2.2.26)  
に増大すると述べている。ここで注目すべきは、習慣が情念に及ぼす影響であ  
る。

ある情念がいったん行為の安定した原理になって心の支配的性向となれば、  
その情念はもはやわかりやすいほどの動揺を惹き起こさないのが一般的で  
ある。反復された習慣と情念自身のもつ勢力が、あらゆるものをその情念に  
屈服させるのだから、その情念は、あらゆる瞬間的な情念の突発にきわめて  
自然に伴う対立や情動もなく、行為やふるまいを方向づけるのである (T  
2.3.4.1; SBN 419)。

さらに、習慣はある行為を遂行するさいの「容易さ (a facility)」、行為への「性  
向ないし傾向性 (a tendency or inclination)」を与えるとされている (T 2.3.5.1)。  
容易さの影響によって「情念は静まり、精気の激しい運動は終わり、私たちは  
より平静に対象を眺められる」(T 2.3.5.2) ようになり、すなわち情念は穏やか  
になる。そして、習慣はある行為が「まったく不快であるわけではないが、傾  
向性の対象には決してなりえない」場合でさえ、その行為への傾向性や性向を  
もたらずのである (T 2.3.5.5)。かくして、ヒュームにおいては、習慣が情念に



もたらず穏やかさと傾向性によって、性格形成が可能になると言えるだろう<sup>213</sup>。

## II. リードにとっての性格 —確固たる決心または決意—

### 2.1 確固たる目的または決意

リードの性格の可能性理解は『活動力論』で様々に関連したトピックの中で散りばめられている。性格という概念が初めて登場するのは、『活動力論』第二論第三章「有意的と呼ばれうる心の作用について」と題された箇所、この箇所では知性にのみ帰せられ、活動的とは見なされてこなかった心の作用が紹介されている。その心の作用とは、(1)感覚または知性のいずれかの対象に与えられる注意、(2)すべきこと、またはすべきでないことの熟慮、(3)将来の行いに関する確固たる目的または決意、の三つである。性格は第三のもの、すなわち確固たる決意にかかわる。ある意図は個別的である。個別的な意図は、特定の時間と場所に限定された個別の行為をその対象としてもつことである。他方、一般的意図は「一生涯、継続するだろう。そして、多くの個別行為が、その帰結でなされてきた後で、とどまり、未来の行為を規制するだろう」(EAP II.iii; II.540a)。一般的な意図は、読書や研究の指針を方向づけたり、交際や気分転換を方向づけたり、また旅行先や服装、マナーなどを決定したりする。だが、より重要なのは、人は「確固たる決意を形成して、正義に変わらず固執し、不公正によって得た報酬には決して手を触れない」(ibid.) ようになる。すなわち、徳一般を定める規則に従って行為しようとする決意することができるのである。確固たる決意を形成しそれによって行為する人は、誘惑に屈さずに自己統御をし、自分自身で性格を形成する。しかし、一般的で確固たる決心を何ももたない人は、「何一つ性格をもたない [.....]」と言えるだろう。彼は、現在の情念の風や気分の波が彼を駆り立てるのに応じて、正直だったり不正直だったり、善意が

---

<sup>213</sup> 「心の強さ'Strength of Mind」をめぐり解釈は様々に分かれる。これを最初に主題にしたJ・マッキンタイアは、心の強さを準-人為的徳と捉え、共感と一般的観点のメカニズムによって達成されるものと考え (Jane L. McIntyre (2006) 'Strength of mind: Prospects and problems for a Humean account', *Synthese*, 152: 393-401)。E・S・ラドクリフはマッキンタイアを批判し、心の強さをれっきとした自然的徳と考え、人為的操作がなくても達成できる徳だと考える (Elizabeth S. Radcliffe (2015) 'Strength of Mind and the Calm and Violent Passions', *Res Philosophica*, Vol. 92, No. 3: 547-567)。コパイクは逆に、心の強さは自然な状態では達成されえず、政府の樹立がなければならないと考える (Lauren Kopajtic (2015) 'Cultivating Strength of Mind: Hume on the Government of the Passions and Artificial Virtue', *Hume Studies* vol. 41, no. 2: 201-229)。以上のように、ヒューム研究では心の強さは徳として、自然的徳か人為的徳か、いずれにせよいかに達成されうるかといった点に焦点が当てられており、ハリスのように性格の条件として捉える解釈は珍しいが、本論ではリードとの比較で徳の心理状態を言い表しているのが心の強さだと考えるので、ハリスの理解に準じている。

あつたり悪意があつたり、同情的だつたり残酷だつたりするのである」(EAP II.iii; II.541b)。

一般的な目的の形成は、理性が情念に対する権威を主張することを例証する。理性がこうした権威をもつことは、行為者が自分にとって全体として善であることを熟慮することや、良心や義務感によって決断することのうちに現れており、『活動力論』第三論考第三部で明らかにされることである。こうした議論の流れで、リードは自然的気質 (*natural temper*) と性格とのあいだに区別をつける (EAP II.iii; II.540b)。善い気質や悪い気質は、有意的行為へと導くことはあるかもしれないが、本当は無意的なものであるため、徳でも悪徳でもない。欲求、善意、悪意のような「動物的原理」がたまたま例示されてしまうことがあるだけである。ある人々は生まれつき寛大で思いやりがあり、またある人々は利己的で冷淡だが、こうした本性を変化させるためにできることはない。一人の人物のなかである動物的原理が強かったり、別の人ではそれが弱かったりするが、われわれそれぞれにおける動物的原理の配分は自然的運の問題でしかない<sup>214</sup>。動物は動物的原理によって、そしてその原理の相対的な強さによって決定されるものである。しかし、人間は自然的気質をくつがえし、自分自身で性格を形成する能力があり、性格が有徳か悪徳かを選択する能力がある。ある人物が道徳的に考慮されるのは、自分自身で性格を形成したことがある場合に限る。善意ある気質をもっているだけでは、有徳な人物であるためには十分ではない。善意が行為の原理として信頼できないのは、反対の事情によって中立されることもあるし、正義のような道德原理と齟齬をきたす場合があるからである。善意ある気質が有徳とされるのは、良心という理性的原理がそれを統制する場合のみであり、熟慮や選択の結果として為される場合に限られるのである。

性格は、自己否定の作業と、理性に従って本質的自己を形成することの両方を含む。動物的原理を制御し支配するのは容易ではないため、われわれにとってそうした作業は困難なことである。リードは、人間の状態を理性と情念の闘争状態に置かれているものとして描写する。「われわれがここで置かれている条件とは次のようなものである。すなわち、一方では、情念がしばしばわれわれに不正なことをさせてしまうよう誘惑し懇願してくる。他方では、理性と良心が情念の命令に対立してくる。肉は霊に抗して飢え、霊は肉に抗して飢えるのである。そしてこの対立の問題に、人間の性格と人間の運命は依存するのである」(EAP III.ii.vi; II.573a)。そして、「斉一的で一貫した性格を維持するどの人間も、汗水流して骨を折るものであり、しばしば自らの現在の性向と闘争するのである」(EAP III.ii.viii; II.579a)。リードは、ヒュームの人間本性分析にまつわる欠陥と見なしたことがらには、人間の置かれている条件に対するこの側面が欠けているというものである。リードによると、ヒュームは自然的気質しか

---

<sup>214</sup> Harris (2011), 34.

扱っておらず、性格形成については何も語っていない。

尤も、ヒュームの枠組みで、リードの描写する性格概念が不可能だと考える二つの理由がある。第一に、リードによれば、一般的な目的が確固として決意される長期的かつ習慣的な活動を除外してしまうような意志の定義をヒュームが与えてしまっていることである。リードによる捉え方では、「一切の意志作用が一時的で瞬間的である。その原理から、人間の道徳的性格を構成するものに関して、とても重大な結論を引き出した」(EAP II.vi; II.542a) とヒュームが主張しているとされる。無論、ヒューム自身は意志を「われわれが身体の何か新しい運動や、心の新しい知覚を生じさせたりすることを、知りながら行っている場合に、感じ意識する内的印象」(T 2.3.1.1) と定義する。それでも、事実として、ヒュームは心の描像から特有の心的行為を生み出す独特の能力として理解される意志を除外している。そして、「自然的能力」と「道徳的徳」の区別が単なる言葉上のものにすぎず、「それらは両方ともに、心の性質である。そして、人類からの愛や尊重の念を獲得する同じ傾向をもっている」(T 3.3.4.1) というのである。

第二に、理性が情念に何の支配力ももたないとヒュームが主張している点である。「かくして、われわれの情念と対立する原理は、理性と同一ではありえないし、そう呼ばれるのは不適切な意味においてでしかないように見える。われわれは、情念と理性の葛藤について語るとき、厳密にかつ哲学的に語っているわけではないのだ」(T 2.3.3.5)。ヒュームにとって、旧来より哲学者が取り組んできた理性と情念の対立、そして理性による情念の統御は疑似問題であった。だが、リードにとっては、情念は短期的かつ直接的な満足しか求めないものであり、「適切に言えば、盲目である」(EAP III.vi; II. 574a140)。したがって、ヒュームの描写は人間生活の常識的なことがらを誤って描写したものであり、リードは理性による情念の統御の必要性を強調するのである。

とはいえ、リードは徳と性格に対する「同じ方向で同時に起こる」場合には、「評判への顧慮」(‘character’の第二の意味)であっても、徳にとっての「有用な補助」になりうる (EAP III.ii.ii; II.556a)。リードの譲歩では、「多くの人々が、性格や他者の意見に対する顧慮によって、自分たち自身を社会の有用かつ快適な成員にするよう導かれることは疑いえない」。そしてこの方法で、「社会で、とりわけ上品な社会で暮らす人々は、善良な人々や悪い人々に共通の原理によって飼いならされ文明化されるのである。彼らは、自らを徳の支配下に置くことをより容易にする人々の目の前にあって、欲望や情念を適度な抑制させることを教えられるのである」(EAP 104 [138]; II)。このように、リードは隠遁者の生活を絶対に否定し、徳が社会から隔絶されて追求されるという考えを斥ける。他方で、評判としての‘character’への顧慮は、欲望や情念を統御するのに十分であるという考えをも、リードは否定する。より重要なのは、自分が自分自身で形成する性格であり、自分自身の価値について抱く感覚なのである。こうした

感覚は道徳的能力によって与えられるのであり、自分自身の徳についての意識こそ適切な誇りを与えるものである。この誇りは、「高貴で雅量なる気質であって、それなしには何一つ安定した徳など不可能である」(EAP III.iii.vii; II.592b)。さらに、自分自身にとっての性格形成は、神にとってもつ性格をも含意する。「善良な人間であれば、世間による自らの性格に多くを負っているし、不正な汚名に対する批判の不当性を立証することに関心を抱くことだろう。というのも、もし彼の心が自らを非難しないのだとしたら、彼は神に対する信頼があることになるだろうからだ。そして彼は自ら自身の精神の恥よりも痛烈な言葉のほうがより容易に耐えられるものだ」(ibid.)。かくして、リードは完全な意味での徳と、宗教的信念との接続のための舞台設定を行うのである。

リードの描く人間世界のあり様とは、終わりのない労苦であり、原罪に囚われ、善悪の闘争の光景である。道徳は多様な義務—自分自身に対する義務、他者に対する義務、神に対する義務—によって構成される。他方、ヒュームの道徳哲学からは「義務」の語彙が不在であり、徳と自然的能力の区別を撤廃することでより良い生き方ができるようになることに読者は挫折してしまう。ヒュームが描く人間本性の光景では、実践領域のなかで哲学者にできることなどほとんどない。しかし、リードは、哲学には人間が意志と実践理性をもつ能動的な存在であることを人々に教え、そうした力の行使へと導く力があると信じている。「知的であれ活動的であれ、われわれのもつ力の正当な知識はこれまでのところわれわれにとって本当に重要であるため、それらの行使においてわれわれの助力となってくれる」(EAP Intro.; II.511b)。哲学とは純粋に理論的なもの、ヒュームの言い方では解剖学的なもの (*anatomical*) ではなく、人々の性格構築の作業を担う役割をもった、改善的で治療的な営みとされる<sup>215</sup>。リードによる性格描写はなによりも、ヒュームとは異なる哲学の目的に根差した実践的役割をもっているのである。

## 2.2 性格と自由

性格は将来への確固たる目的または決意が形成されているときに形成されるが、意志作用のはたらきと活動力の行使が前提とされている。リードにとって、有徳、悪徳の対象となりうる行為は意志作用からなされた自由な行為でなければならない。仮に自由な行為と見なしうるように思われる行為であっても、内的なものであれ外的なものであれ、意志の決定が先行する何らかのものによってその行為が決定されているのであれば、リードはそれを道徳的自由とは呼ばない。この場合、「意志的に運動しているのではなく、我々はそれらが必然的に動かされている」(EAP IV.iii; II.605b) と、リードの定義では見なされる<sup>216</sup>。必

<sup>215</sup> Harris (2011), 42.

<sup>216</sup> 引用文中の「あらゆる有意的行為において in every voluntary action」、(特に内的事情

然性の体系に基づいた行為の善悪の説明に従えば、人間が最善であることを意志し行うように必然的に決定づけられることになるが、リードはこれを否定する。必然性の体系によれば、「カトーは他の仕方ではありえなかったのを理由に善である」(EAP IV.i; II.600b) という言い回しが可能とされるが、リードにとってこの言い回しで意味するのは、カトーの成り立ち (constitution) への称賛にすぎず、カトーの性格への称賛ではない (*ibid.*)。リードは、意志作用を結果、そしてそれを引き起こす力を原因と捉えた上で、目的-手段の連関を以下のように捉える。「意志にもとづくものがある人間の力にあるが、しかし意志は人間の力にはないと言うことは、目的が人間の力にあるが、その目的に必要な手段が人間の力にないと言うことに等しく、これは矛盾である」(EAP IV.i; II.602b)。すなわち、カトーに善悪を意志する力がなければ、善悪を為す力もなければならぬのである<sup>217</sup>。

他方、カトーの行為の事例と、神のような存在の場合は事情が異なると、ピアスは指摘する。<sup>218</sup>

最も完全な存在は、正邪、良し悪しがあるところのすべての事物において、いつも不可謬にも最善の動機に従って行為する。これは実際、同一命題以外の何ものでもない。というのも、完全な存在は不正で不合理なことをすると言うのは矛盾だからである。しかし、彼が自由に行わない、なぜなら彼はいつも最善のことをするからだと言うのは、自由の適切な使用が自由を破壊し、自由がその誤用にのみ存すると言うに等しいのである。(EAP IV.iv; II.609a)

リードによれば、カトーの場合、善以外の仕方ではありえないように行っていたのであれば、成り立ちへの評価はされても性格への評価はされないということだが、神がいつでも最善のことをしても、必然性に服していることにはならない。「神の道徳的完全性」(EAP IV.iv; II.609a) は、知恵と善良の性格を示すものである。

神における完全な知恵と完全な廉直といった性格は、神がいつも一切の布告において真で、一切の約束において忠実で、一切の配剤において正しいという確実な知識を私たちに与える。しかし、私たちは人間の性格から未来の行為を推論するとき、多くの場合に最も重要な世間的関心において依拠するような蓋然性をもつにも関わらず、なんら確実性をもた

---

の) 意志決定が「心の状態において無意的なもの something involuntary in the state of mind」の必然的帰結といった部分は不明瞭な表現であるように思われるが、ロウの記述では以上の理解が示されていたのでそれに準じた。(Rowe (1991) pp.75-76.)

<sup>217</sup> Kenneth L. Pearce (2012) 'Thomas Reid on Character and Freedom', *History of Philosophy Quarterly*, 29, 9. なおこの目的-手段連関の捉え方は、ヤッフエが「手段-目的力推移 'Means-End Power Transference」'として定式化した (Yaffe (2004), ch.1, p.16)。

<sup>218</sup> Pearce (2012), 10.

ない。なぜなら人間は知恵と徳において不完全だからである。もし私たちが人間の性格と状況の最も完全な知識でさえもっていたならば、これは未来の行為の知識に確実性を与えるのに十分ではないだろう。なぜなら、ある行為において、善良な人間も悪辣な人間も一般的な性格から逸脱してしまうからである。(EAP IV.x; II.631a)

性格の知識は未来の出来事についての知識を与える唯一の手段である。「未来の出来事についての私たちの知識はすべて、自然の現在のなりゆきとの必然的結合か、それらを生み出す行為者の性格との結合のいずれかに由来する」(ibid.)。

「自然の現在のなりゆき」は創造主たる神によって定められた自然法則に則ったものであるから、実質的に「未来の出来事についての知識」は「行為者の性格との結合」に由来するものとなる。カトーのように「成り立ちの法則 (the law of [one's] constitution)」(EAP IV.i; II. 600a)に従っているだけであれば、「行為のうち意志的と呼ばれうるものは、情念、欲求、感情、習慣で、そのとき最も強い者によって変わらず決定されてしまう」(ibid.) ことになる。

ここでリードは、行為が動機の強さだけによって決定されるわけではないと言う考えを示す。自由論 (libertarianism) を擁護する立場から、ホッブズ、ライプニッツ、ヒューム、ケイムズ卿、ジョナサン・エドワーズ、ジョゼフ・プリーストリーなどの必然論の立場にリードは対処する。ここで想定される必然論者とは、「その原因について動機の影響力を強調する」(EAP IV.iv, 608b) 人々のことであり、こうした論者はみな動機が人間の行為に及ぼす影響力と錘が天秤に及ぼす影響とを類比的に捉える傾向があるとされる。必然論者は実践的推論を、動機を比較考量し、どの動機が最も強力に感じられるかを理解することがらとして捉える。ホッブズを嚆矢として、必然論者は「すべての熟慮のなかで、すなわち、対立する欲求の変わるがわるの継起すべてにおいて、最後の欲求が、私たちが意志と呼ぶものである」(Hobbes, 37) という主張に従う。こうした必然論に対し、リードは以下のように応答を試みる。

すべての理性的存在が動機の影響を受け、また影響を受けるべきであることを私は当たり前だと思っている。しかし、動機の影響力には、動力因のそれとはかなり異なる本性がある。動機は原因でもなければ行為者でもない。動機は動力因を想定し、動力因なしには何もすることができない。私たちは不条理なしに、作用するか作用されるかする動機を想定することはできない。動機は作用する能力も受動する能力も等しく欠いている。なぜなら、それは存在している事物ではなく、想念される事物だからである。それはスコラ学派の人々が理知的存在 *ens rationis* と呼んだものである。したがって、動機は行為に影響を及ぼすかもしれないが、しかし作用するわけではないのだ。動機は助言 (advice)、あるいは奨励 (exhort) ではあろうが、人間を依然として自由なままにしておく。というのも、助言が推奨することをするか控えるかのいずれかする力が

ないときに、助言が与えられても無駄だからである。同様に、動機はその行為者における自由を想定するのだが、さもなくば動機は全然影響を及ぼさないのである。(EAP, IV.iv, II.608b-9a)

この言及にもかかわらず、リードはすべての動機が影響を及ぼすために行為者における自由を前提とするのだと主張しているわけではない。リードは行為の原理を、「機械的」、「動物的」、「理性的」に区別しており、活動力をもたずに動物的動機によって行為へと駆り立てられたり、意志をもたずに本能や習慣（機械的原理）に反応したりすることを認めている。動物的原理の事例として飢え（hunger）が挙げられるが、「欲求の強さに応じて、その欲求は食べることへのより強いまたはより弱い衝動を与える」（EAP IV.iv; II.611b）のであり、その影響は「ただちに意志に及ぶ」（*ibid.*）ものである。

他方、リードが理性的動機によって念頭に置いているのは、動機が「動力因を前提とし、それなしには何もできない」（EAP IV.iv, 608b）ということである。すなわち、動機には、それをもつ行為者を動力因として前提としなければならないということである。リードによれば、動機というのは「存在している事物ではなく、概念される事物」（*ibid.*）であって、理知的存在すなわち理性の事物である。ここでリードは、理性的動機が存在しないと言っているわけではなく、物質的対象が存在する仕方では存在するわけではないことを意味している<sup>219</sup>。

動機に基づいて下される判断は、個別の動機を選択するよう強制されることがらではありえない。それが、リードが動機を「助言や奨励」に喩えるときに言いたいことである。自分の行為を自分自身で選択できない人間に助言を与えるのは無意味である。動機も助言も、「行為者における自由を前提とし、さもなくば何の影響ももたない」（EAP IV.iv; II.609a）。

次に、リードは必然論者に対して、彼らが「優勢 prevalence」とは別個の動機の強さの尺度を提供できていないと批判する。

---

<sup>219</sup> これをより理解するために、リードが『人間の知的能力論 *Essays on the Intellectual Powers of Men*』第五論第五章で普遍について語っている箇所を見ればよい。この箇所によれば、われわれは「ただ単に想念された事物を存在する事物から区別するために」（EIP V.v, 404）言葉を必要とする。そして、「われわれが存在を普遍に帰属させるとき、それは時間空間における存在ではなく、何らかの個別の主体における存在である。そしてこの存在が意味するのは、それらが真にこうした主体のもつ属性であること以上のものではない」（*ibid.*）。言葉はその用法において厳格に制限されていると理解される限り、普遍は「観念」と呼ばれるのであり、このとき「観念」とは「心の被造物」、「理性的力によって作り上げられる」（EIP 428-429）事物である。動機もまた、この意味で「心の被造物」であり、実践的推論においてそれは現在においてはまだ存在していない、すなわち未来の状態で「想念される」事物である。観念一般は理性的力をもたない存在者には入手可能ではないため、ここで語られる動機は欲求や情念の影響から自らを解放でき、遠かれ近かれ未来について規範的に考えられる存在者の領分である。そうした意味で、熟慮は欲求や情念の満足を生じさせるとはいえ、行為に責任があるのは決断であって、欲求や情念ではないのである（Harris(2001), 37-38）。

もし私たちがそれらの強さをそれらの優勢によって測り、最も強い動機によって優勢である動機だけを意味するならば、実際のところ最も強い動機が優勢であることは真であろう。しかし、その命題は同一であろうし、最も強い動機とは最も強い動機であるということ以上の何物をも意味しない。(EAP, IV.iv; II.610a)

以上のことがらを説明するために、リードは以下のような比喩を提案する。

対立しあう動機は、反対側の原因を法廷で訴えて弁護することに喩えられるのがとても適切であろう。こうした弁護は、判決が彼の側に与えられたのだから、最も強力な弁護人である、と言うのはかなり弱い推論であろう。判決は裁判官の力であって、弁護人の力ではない。必然性の証明において、かくかくの動機が優勢になって、それゆえにそれが最も強いと述べることは、等しく弱い推論である。なぜなら自由の擁護者たちは、その決定が人間によって下されたのであって、動機によってではないと主張しているからである。(EAP IV.iv; II.611a)

どの動機に従って行為すべきかに決着がつけられるものは、対立しあう動機に内在的なもののうちにはない。動機の強さはその所持者の頭のなかにあるものであって、このこともまた動機が物質的対象のように存在する事物としてではなく、想念される事物として捉えられる理由であると理解できる。

無論、リードは「対立する動機が同じ種類のものであって、量においてのみ異なっているとき、どれが最も強い動機であるかを述べるのは容易いだろう。たとえば、一〇〇〇ポンドの賄賂は、一〇〇ポンドの賄賂よりも強い動機である」(EAP IV.iv; II.610a) ことを受け入れる。しかし、必然主義者の誤りは、すべての動機が同じ種類のものであって、単一価値軸に沿って格付けができると考えていることである。リードは動機には異なる種類のものがあると考えており、「対立しあう動機の最も重大で最も重要な競争とは、一方では動物的なもの、他方では理性的なものとのあいだにあるものである」(EAP IV.iv, 612a) と指摘する。それぞれの種類の動機に相応しい強さの異なるテストがあって、例えば、賢明かつ有徳な行為は動物的テストに従えば弱い、理性的テストに従えば最も強いものであるといった具合に測定されるのである<sup>220</sup>。

---

<sup>220</sup> ジェームズ・ハリスはここから敷衍して、リードの初期の論考「量についての試論 *Essay on Quantity*」での指摘に注目する。ハチスンが提示したプロトタイプの快樂計算に対して、リードは「適切と呼ばれうる性質もあれば、不適切と呼ばれうる性質もある」(Quantity, 716a) と指摘しているのだが、単比と複比で徳の量を計測しようとする試みは「おそらくは、慎重に使用されれば、想像力を喜ばせ、既に知られていることを例証することで、(徳や美点)の主題について議論する助けにはなるだろう」(Quantity, 717b) としながらも、多い少ないを認めるものをなんでも定量化できると考えるのは偽なる想定に基づくとしてリードは考え、動機を単一価値軸に則して比較考量しようとする必然論を退けようとしたと指摘される (James A.Harris(2001) 'Reid's challenge to reductionism about human agency', *Reid Studies*, 4,2, 41)



以上のように、リードにおいては、性格によって行為しているというとき、最も強い（動物的な）動機に従っているのではなく、理性的原理に従って行為しているときである。そして、行為者は「成り立ちの法則」に従っているのではなく、行為者自身が自分自身に一般的な規則を定めて適用し、「行為や行いを規制する」(Reid, EAP III.iii.i: II.579a)。このとき、行為者は意志しさえすれば、別ように行為することができることが要請される。「なんらかの結果を生み出す力は、その結果を生み出さない力を含意する」(EAP I.v: 523a)。リードにとって、性格は選択のことがらであり、自由と両立するのである。

おわりに

ヒュームとリードの道徳哲学における性格理解をめぐる相違は、動機（欲求や情念）と意志をめぐる考え方の相違を背景としている。ヒュームは近年、徳倫理学（virtue ethics）ないし徳論者（virtue theorist）として位置づけられる傾向が高まっており<sup>221</sup>、ヒュームとリードの相違は「古代倫理」と「キリスト教的倫理」の相違として位置づけられるように見えるかもしれないが、しかしハリスのような論者はこうした描写に懐疑的な態度を向けている<sup>222</sup>。ハリスの描写では、リード哲学、ひいては18世紀スコットランド啓蒙では、ストア主義とキリスト教が結託し、自己改善作業としての性格概念は、たとえばシャフツベリのような人物に影響を受けたストア主義的キリスト教信奉者によって奉じられる<sup>223</sup>。こうした古代倫理学の信奉者の描く性格像は、治療的な役割をもつ哲学によって改善されうるものである。しかしながら、ヒュームはこうした哲学の役割には懐疑的であり、政府の形成にその役割を委ね用としている。ヒュームが関心を抱く性格概念は、つまるところ「国民性（national character）」ということになる<sup>224</sup>。ヒュームはマンデヴィルの主張を受け入れ、国家の強さと繁栄が市民の徳には依存しないと考える。ヒュームの考えは、道徳学と政治学に明確な分離をもたらすものであったが、リードは政治的改善の先行条件として道徳的改善を捉える。結果的に、リードこそ古代倫理学の信奉者であると言われるのである。とはいえ、ヒュームが道徳的徳と自然的能力の区別を批判した点は、キケローの『アカデミカ』に通じるものがあり、他方でリードはやはりキケローのストア主義的な部分を強調している点も見逃せない<sup>225</sup>。いずれにせよ、

---

<sup>221</sup> 例えば、林(2015)

<sup>222</sup> Harris (2011), 44.

<sup>223</sup> ハリスによるシャフツベリの位置づけについては、James A.Harris (2017) ‘Shaftesbury, Hutcheson, and the moral sense’ in Golob, S. and Timmermann, J. (eds.) *The Cambridge history of Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press: 325-337を見よ。ただし、シャフツベリをプラトン主義として強く捉えようとする菅谷基氏には、ハリスによるシャフツベリの倫理学的な位置づけには反対されるかもしれない。

<sup>224</sup> *ibid.*

<sup>225</sup> こうした理解を当てはめているものには、Stuart-Buttle, Tim (2019) *From Moral Theology to Moral Philosophy: Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*, Oxford: Oxford University Pressがある。(e.g. Stuart-Buttle (2019), ch.5, 225-226)

道徳と政治の連続性を考慮したときに、人間の行為の源泉を欲求や感情に据え、その自己統御に関しては限界を見てとって道徳の領域では解決できない部分を政治に委ねたヒュームの立場があり、その一方で、人間の自律的な意思を尊重し道徳を政治の基礎に据えたリードの立場があつて、それぞれの描写が異なるということなのである。

## 結論

### I. 本論の総括

本論文の目的は、ヒュームが行った幾つかの道徳的概念に対する懐疑主義的攻撃に対して、リードの展開した道徳哲学がコモン・センスの方法に即したものであり、挙証責任を敵対者に与えかえすというやり方で展開されているものであることを示すことであつた。特に、コモン・センスの哲学で用いられている論敵への反駁方法として、①対人論法、②帰謬法、③時代や国、学識のある人々と学識のない人々の同意があるかどうか、④教育や誤った推論結果ではないか、⑤生活上で必要かどうか、が用いられているかどうかを検討の対象となっていた。

第一章では、リードによるコモン・センスの哲学の方法論の概略を示し、懐疑主義者が以上の反駁方法に答えられていないとする議論の旨を見てきた。

第二章では、自由論を主題とし、マクダーミッドとハリスによる研究を手がかりに、自由を擁護する三つの議論のいずれにもコモン・センスの哲学の方法論が用いられていることが確認された。

第三章では、リードの正義論の考察の前提として、ヒュームの正義論と、ヒューム以降の批判者たちによる正義論がどのように展開されていったかを見てきた。

続く第四章では、リードの第一原理としての正義の特徴を見てきた。リードは、ヒュームを批判するにあたって、私たちのもつ正義概念の起源が生得的であるということを示そうとしてきたのであり、また、普通の人々だけでなく、「盗人や海賊」でさえも正義の概念をもつことから、正義が道徳上のコモン・センス的概念であることを主張したのである。こうした第一原理としての正義概念の擁護もまた、コモン・センスの方法論に即して展開されてきたのである。

第五章として、正義感情の一種と目される「憤慨」の情についての検討も行った。ヒュームは正義の生得性を否定する慣習主義的な立場から、憤慨の情が正義の起源となることを否定するが、リードは憤慨の情を人々が備えている上、私たちが知性を使用するようになった段階でそれをうまく統御することによって、道徳的な憤慨とすることができると考える。

第六章では、ヒュームとリードの性格概念の相違を見てきた。18世紀英国の倫理思想は、シャフツベリやハチスンに特徴的なように、「徳」すなわち性格概念を道徳の基礎に据える傾向があることから、ヒュームとリードの道徳理論もその系譜に属するものとして検討してきた。だが、両者が考える道徳的性格概念は対照的であり、他者中心的な概念として、他者による評判や名声などを性格の構成条件に据えるヒュームに対して、自分自身、あるいは神にとっての

性格を重視するのがリードの性格概念であった。こうした性格概念の展開の仕方、リードの場合にあつては、私たちが生得的にもつとされる理性や意志の能力の行使に依拠しているところがあり、教育や習慣の産物であることを否定する点や、生活上の必要を強調する点など、コモン・センスの方法に即した部分が見られるであろう。

以上のように、ヒュームによる自由や正義に対する懐疑主義的な見解に対して、リードはコモン・センスの方法を用いて応戦していることを本論は示してきたのである。

## II. スコットランド哲学史におけるヒュームと常識学派

とはいえ、ヒュームとリードを比較するにあたって、単純な対立関係として捉えて終わりにしてもよいのだろうか。筆者はそうは考えない。無論、事実として、スコットランド哲学の多くがヒュームへの反論から成り立っており、実際ヒュームが同時代人と対立していたことは疑えない。ゴードン・グレアムによる見事な表現では、ヒュームの著作がスコットランド哲学の伝統の一部をなしているのは、「ちょうどカキの貝の中で砂粒が真珠の本質的な一部を形成しているのと同じようなもの」<sup>226</sup>と言われる。筆者の考えでは、スコットランド哲学史におけるヒュームとリード以降のスコットランド常識哲学の関係は、スピノザに対するドイツ観念論の関係に似ていて、ヒュームを虚軸としなければスコットランドの常識哲学は隆盛を極めなかった点で同列とまでは言えなくても、表裏を成しているものと言えるように思われる。

コモン・センスの哲学の特徴とするのは、形而上学的な深みというよりは、その方法論において、〈コモン・センスの原理に反しながらもその様相を帯びる命題を反駁する推論方法〉に見られる修辭的な側面である。ヒュームが『本性論』第一巻で自ら演じてみせたのは、誤った推論方法によって展開して自己破壊に陥った様であり、それを目の当たりにしたリード以降のコモン・センスの哲学者たちは、懐疑主義によって議論がそもそも成り立たなくなってしまう状況に陥らないための哲学を構想してきたのである。とはいえ、哲学を書齋にこもって学究に耽るようなものではなく、社会的領域において展開される「社会のなかの哲学」の姿に変えたのは、何よりもヒュームの果たした役割が大きいのは事実であり、ヒュームが『本性論』第一巻から第二巻へと転回したその運動自体は、まさに形而上学からコモン・センスの哲学への展開の一例を見せたといっても過言ではない。ヒューム哲学はスコットランド哲学史において、砂粒どころか、立派な真珠としてその光彩を放っていると言えるのである。

---

<sup>226</sup> Gordon Graham(ed.), *Scottish Philosophy: Selected Readings 1690-1960*, Introduction, 6. なお訳出の際には、菅谷訳 (forthcoming) を参考にした。

以上の証左として、特にヒュームが道徳の実在性を否定する反駁者に対して応答しようとする『道徳原理探究』冒頭箇所を見てみよう。

道徳的区別の実在性を否定している人々は、不誠実な論争者の部類に入れられるであろう。どのような人間でも、あらゆる性格や行為が、齊一的にすべての人の愛情と尊敬を受ける資格があるなどと、本気で信じていることは考えられない。

.....したがって、この種の反対者を転向させる唯一の方法は、彼を放っておくことである。というのも、誰も彼と論争を続けられないことがわかれば、彼はおそらく遂には、単なる退屈から、ひとりでコモン・センス (common sense) と理性の味方につくであろうからだ。(Hume, EPM 1.2)

思弁哲学においては懐疑主義者としての側面が色濃いヒュームも、道徳哲学の場面では常識哲学者としての顔を覗かせる。また興味深いことに、ヒュームは「洗練された感覚や高尚な感覚 (refined sense and exalted sense)」とコモン・センスを比較して、前者の洗練された感覚、高尚な感覚を金に、コモン・センスを鉄に喩え、前者がその珍しさ、斬新さ、対象の高貴さによって、後者が有用であるために人間の称賛を生み出すと言及するのである (Hume, EPM, 6.18; SBN 241)。

また、ヒュームが明示的にコモン・センスという語は使用しておらずとも、われわれがコミュニケーションで会話を成り立たせるための共通の言語使用に注目している要素が見受けられる。ヒュームにおいて、言語使用は、正義や政治制度の基礎にもなっている「コンヴェンション」に基づいている。

正義は人間のコンヴェンション (HUMAN CONVENTIONS) から生じるとか、人類の自発的な選択、同意、協力から生じると、ある人々によって主張されてきた [.....] もしコンヴェンション (convention) によって、ここで (最もありふれた言葉の意味である) 約束 (promise) を意味したのだとすれば、この立場ほど不条理なものはない。[.....] しかし、もしコンヴェンションによって共通利益の感覚を意味したならば、この感覚を各人が自分自身の胸中を感じて、自分の仲間のうちにそれを認め、他者と協力して公共の利益への傾向をもつ行為の一般的企てまたは体系へと彼を導くものを意味するとしよう。この意味でなら、正義は人間のコンヴェンションから生じることは承認されなければならない。[.....]

[.....] たとえば、二人の人間は共通のコンヴェンションによって、共通の利益のために、何の約束や契約なしに、一隻の船を漕ぐ。かくして、金銀は交換の尺度となる。かくして、発話や言葉や言語は人間のコンヴェンションや一致によって定められる。 (Hume, EPM, Appx III.3.7; SBN 306)

コンヴェンションに基づく共通の言語使用についての言及は『本性論』から一貫しているが、『探究』では言語使用への言及が比較的顕著になる。例えば、道

徳的評価の場面で言語使用である。『探究』最終節では、ある者が他人を「敵 *enemy*」、「競争相手 *rival*」、「敵対者 *antagonist*」、「対抗者 *adversary*」という名称を与える場合、彼は「自愛の言葉 *the language of self-love*」で語っていると言われるのに一方、他人に「悪徳な *vicious*」、「憎むべき *odious*」、「墮落した *depraved*」という形容詞を与える場合、他の言葉で話しているという (Hume, EPM 9.6; SBN 272)。この言葉は、聴衆が自分と一致するはずだと期待する感情を表明しており、共通の観点 (*a point of view, common to him with others/common point of view*) を採用しているのである<sup>227</sup>。かくして、ヒュームは道德という場面で、公共的な言葉で語ることを推奨しており、「効用」「利益」といった言葉が使われているとはいえ、共通利益の一般的感覚に従って言語を使用することこそ、コモン・センスに従うことなのである<sup>228</sup>。

かくして、コモン・センスの哲学を実行するということは、われわれが道德のないし公共的主体として哲学をするということにほかならない。実践の重要性を内包しているコモン・センス概念をめぐっては、ヒュームもリードも、啓蒙期スコットランドの哲学者として、そのことを教えてくれるように思われるのだ。

### III. 宗教的信念と「摂理主義的自然主義」

ヒュームとリードをはじめとする常識学派とのスタンスの違いで道德のほかに目を引く点としては、宗教の問題がある。一般的な理解に基づくならば、懐疑論者ヒュームの宗教批判に対して、聖職にあたったリードがキリスト教の立場から批判を加えた、という教科書的な図式が取れるようにも思われるだろうが、18世紀スコットランドを取り巻く状況では、ヒュームが批判したと目されるような一枚岩の信仰体系など認められるようには思われぬ。1720年代以降、スコットランドは宗教をめぐる近代化の担い手を自称していた「穏健派 *Moderates*」と17世紀の神学・人間学における守旧派との戦場と化していたとされていた<sup>229</sup>。イアン・クラークによる描写では、スコットランドの教会がコス

---

<sup>227</sup> ここで登場する道德的評価の際に取られる「共通の観点」はすでに、『本性論』第3巻の中で「一般的観点 (*general points of view*)」(Hume, T 3.3.1.; SBN)として登場する。『本性論』では、共感の偏り、変動に左右される感情を修正するために「一般的観点」を採用することが要請されるが、この場合に限り、修正されるのは感情そのものではなく言語である点を考慮すれば、『本性論』でも共通の言語使用の重要性が強調されるかもしれない。尤も、道德的評価に際して、「一般的観点」が必要条件であるとする解釈に疑義を呈するものもあるので要検討である (e.g. 林(2015))。さらに近年の研究動向では、『本性論』第1巻知性論の解釈をめぐって、言語使用に着目した解釈を展開する研究が出現している。詳しくは、矢嶋(2012)、萬屋(2017)など。

<sup>228</sup> この点に関して、コンヴェンションのコモン・センス的理解については相松(2020)に詳しい。

<sup>229</sup> Stewart (2003), pp. 31-59., Harris (2005) p.144. また、青木によれば、18世紀以降のスコ

モポリタン化に向かっていく最中、国家と結びついて再び自国へ退却して引きこもるのか、それとも教会が独立を保って自由を確立するかの二者択一が迫られるという大きな問題がその背景にあったとされる<sup>230</sup>。穏健派は後者の道を選び取り、結果的に古い長老派的な教義体系と対決することになった。そのため、原罪論、予定説、意志の隷属、キリストの贖罪に代わって、キリスト教の合理性を描き、洗練、仁愛、勤労の生活が自然宗教の教説のなかに確実な基礎があることを、穏健派に属する者たちは示そうとしたとされるのである<sup>231</sup>。

そんななか、ヒュームが1730年代末に出版した『本性論』第一巻を、『人間知性研究』(1748)の名で試論形式として出版しようとした背景の中に、ヒューム自身が1745年にエディンバラ大学道德哲学講座のポストを確保できなかったことがしばしば挙げられることがある<sup>232</sup>。この時、ヒュームではなくウィリアム・クレッグホーンにポストを譲るよう保証したのが、ウィリアム・ウィットシャート、フランシス・ハチスン、ウィリアム・リーチマンだと言われ、彼らはR・シャーの言うキリスト教的ストア主義に与していた「穏健派知識人‘moderate literati’」の一派とされていた<sup>233</sup>。一般には『本性論』から『知性研究』への変化は事柄ではなく文体だと理解されているところだが、ヒュームはこうした事情を受けて、例えば同書第五節でストア主義が「単なるより洗練された利己的な体系」<sup>234</sup>と揶揄したり、第八節では意見の虚偽が「危険な帰結」をもつと言っていたり、また第十二節ではヒューム自らの懐疑主義の本性を明確化しているなど、内容上の筆致の変化も見られるようになっている<sup>235</sup>。とりわけ注目すべきは、自由意志をめぐるディレンマへの解決が「単なる自然的で、助力を受けていない理性」(EHU 8.36)には解決不可能な「神秘」と言われ、神学の基礎が一応は「経験によって支持されている限りでは理性」(EHU 12.32)とされながらも、最善かつ最も堅固な基礎は「信仰 (faith)」であり、「神の啓示 (divine revelation)」であるとさえ言われている。このような言及だけで無神論者ヒュームを有神論者とするには性急すぎるとはいえ、「理性」に対して、とりわけ《キリスト教の合理性》に対する懐疑はより明示的に表明されるようになったと言えよう。

---

ットランドにおける長老主義守旧派と穏健派の争いをめぐって、1712年に「パトロン権法 (Lay Patronage Act)」が施行されたことにより、牧師推薦制度を支持する穏健派と、会衆が聖職者を任命すべしと主張した長老主義守旧派とに分かれていったという背景がある(青木(2010), pp.52-66.)。

<sup>230</sup> Clark (1970) pp. 204-205.

<sup>231</sup> Harris (2005) pp. 144-145.

<sup>232</sup> Stewart (2002) pp. 67-68.

<sup>233</sup> Richard B. Sher (1985) *Church and University in the Scottish Enlightenment: the moderate literati of Edinburgh*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

<sup>234</sup> Hume, EPM 5.1.

<sup>235</sup> 例えば、ステュワートの言によれば、『知性研究』は「効果的に自らの敵対者の言いがかりを反駁しようとする公的な試み」(Stewart (2002) p.83) とされる。

宗教と道徳との結びつきをめぐって言えば、穏健派と称される代表格の一人、ハチスンがシャフツベリの道徳感覚理論を継承した道徳家として知られているが、スコットランド啓蒙の道徳哲学上に見られる言説の傾向を見れば、シャフツベリ、そしてフランスの懐疑主義者ピエール・ベールの提起した問題にいかに対応するかという問題関心があった<sup>236</sup>。その問題とは、ケイムズが『人間史素描』で「われわれの創造主に対する義務の分野として考慮される道徳性」についてと題された箇所述べる言い回しによれば、「ベイルは、人々が社会では幸福になれず、道徳の諸原理だけで、いかなる主教の感覚も抱かずに善良な統治への資格が与えられないかどうかの問いを述べている」<sup>237</sup>ことであり、「その問いは独創的で、難解な論究のための機会を与えてくれるだろう」ということである。正統派的なカルヴァンやウェストミンスター信仰告白に見られる思想では、人間は墮落しているため、神の救済がなければならぬと悲観的に説かれる<sup>238</sup>。しかしながら、ハチスンをはじめ、ケイムズ卿、スミス、リードにいたっては、神の恩寵によって授けられた人間の意志によって、人間把握から遠ざかり、善に向かうことができるという楽観的な人間観が信奉されるようになった。たとえば、ハチスンは『道徳感覚の例証 *Illustrations upon the Moral Sense*』最終節「どの程度、神への顧慮が行為を有徳にするために必要となるのか」では、神への愛なしに被造物への愛だけで行為することが悪なのかどうかを考察しているが、神の道徳的要求に関する誤った観念が道徳感覚と自然な仁愛の動機づけに及ぼしうる害について明示している<sup>239</sup>。ハチスンによれば、最も有徳な気質とは、愛と愛の原因と等しいことであるが、純粹に善意だけで為された行為と、善意と神への愛が絡み合った動機で為された行為では、前者の方が徳性が高いとされているのである<sup>240</sup>。ケイムズ、スミス、リードもこれに続くが、バトラーの影響もあり、自然な動機に加えて、神が与えた良心が命じた「べき」「べきでない」の判断に基づく「義務」「責務」の概念を道徳的な実践に関する重要な動機だと見なす<sup>241</sup>。こうした穏健派の主張に対しては、正統派に味方するジョン・ウィザースプーンは『聖職者の諸特徴 *Ecclesiastical Characteristics*』<sup>242</sup>の中で穏健派を嘲笑交じりに、そしてジョージ・アンダーソンも、道徳的価値は義務の感覚だと強調し、神への信仰を必要不可欠だとする考えを示し、自

<sup>236</sup> James Harris (2003b), 'Answering Bayle's Question: Religious Belief in the Moral Philosophy of the Scottish Enlightenment', in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press: 229-253.

<sup>237</sup> Henry Home, Lord Kames, *Sketches of the History of Man*, James A. Harris (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2007, 864-865.

<sup>238</sup> Harris (2005), p.229.

<sup>239</sup> Harris (2005), p.234; Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature of the Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Aaron Garrett (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2002, p.187 (*Illustrations*, VI.i)

<sup>240</sup> Hutcheson, *Essay*, p.189 (*Illustrations*, VI.ii); *Essay* 198-199(*Illustrations*, VI.vii)

<sup>241</sup> Harris (2012); cf. Harris (2005), §3-4.

<sup>242</sup> John Witherspoon, 'Ecclesiastical Characteristics: or, The Arcana of Church Policy' in Thomas Miller (ed.) (1990) *The Selected Writings of John Witherspoon*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.



然的本能による徳の涵養を斥けようとしたとされる<sup>243</sup>。こうした背景を踏まえながらも、ヒュームのみがベールの提起した問題を真剣に受け止め、宗教的信念を含む理論／思弁の領域と実践の領域の連続性を否定しようとしたとされる<sup>244</sup>。そして最終的には、理論／思弁の領域と実践の領域を連続的として捉えた啓蒙期スコットランドに支配的だった穏健派が主流派だったという理解が与えられる。

しかしながら、ハチスン、ケイムズ（あるいはスミスも）考えていた理論と実践の連続性の強調からヒュームを経て、18世紀中期から後期までに主流をなしていたスコットランド常識学派にいたっては、理論から実践の優位が強調されるようになってきたことは看過できないだろう。D・F・ノートンによれば、人間が自然の命令に従わなければならないとする、N・ケンプ＝スミスがヒュームにあてがってきた「摂理主義的自然主義‘Providential Naturalism’」という立場が、むしろヒュームの論敵とされてきた論者であったケイムズやリードなどに当てはまるものであった<sup>245</sup>。この立場によれば、神が与えた自然的能力によって必然的に信じさせるようにしたものは、必然的に存在することが正当化されるのであり、これによって懐疑主義が克服されるのである<sup>246</sup>。この立場の有する含意は、ハチスンのような哲学者が疑いもしなかった理性の能力への信頼に向けられた懐疑を克服することにも通じる。T・アナーットの論述によれば、18世紀後半期に勃興したスコットランド常識学派に目されるリード、オズワルド、ビーティらは「思弁上の」教義を捨て、キリスト教を「実践上の」道徳的宗教とみなし、救済をもたらしてくれる徳と敬虔さの手段としての道徳的実践を強調してきたというのである<sup>247</sup>。本論では、リードのコモン・センス概念には実践的な含みがあると論じ、またコモン・センスに反する議論を反駁する方法の一つに(e)生活上で必要かどうか、というものが含まれていたのを確認した。ヒュームの懐疑主義を踏まえて、リードが展開しようとした「自明な」、「他の命題から演繹または推理されない」、「それ自体で真理の光をもつ」命題を発見する能力としてのコモン・センスの哲学は、ヒュームがキリスト教の合理性を強調する立場への懐疑が示した道を進んだ上で、実践と啓示に道を開いたと言って

---

<sup>243</sup> Harris (2005), 234-237.

<sup>244</sup> Harris (2005), 249. e.g. これはベール『彗星雑考』第百三十六節「人間は原理にしたがって行動するものにあらざること」の主張とされる。

<sup>245</sup> David Fate Norton (1982), *David Hume: Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press, pp. 19-20. 「規範的自然主義‘normative naturalism’」とも言い換えられる。

<sup>246</sup> Norton (1982), p. 171.

<sup>247</sup> Thomas Ahnert (2014), *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment 1690-1805*, Yale University Press, pp. 86-93. なお、アナーットはノートンのようにハチスン、ターンプル、ケイムズ、リードらをすべて一まとめに同じ立場に位置づけることを批判しており、道徳感覚学派（すなわちハチスン）が理性能力への信頼をしていたことと、「助力のない理性」の脆さを認めて救済を必要とした常識学派の立場とを厳密に区別している（Ahnert (2014), p.166, n.85）。

もよいのではないか。

#### IV. 常識哲学の完成に向けて—デュガルド・ステュアートへ—

ベールが「人間は原理にしたがって行動するものにあらざること」と問題を提起して、理論と実践の乖離を説いてから、ヒュームはそれを継承した。そして、多くの啓蒙期スコットランド人は理論と実践の地続きを説いたが、リードをはじめとする常識学派の哲学者たちは、コモン・センスの第一原理を認識及び行為の規範としながらも、実践の方により重きを置いたのである。この点は、同じく理論と実践の関係を捉えようとした、18世紀のスコットランド常識学派最後の砦となっていたデュガルド・ステュアートにも継承されていった。

ステュアートはその主著『精神哲学綱要 *Elements of the Philosophy of the Human Mind*』第一巻第4章のなかで、人間の心の能力としての「抽象 (Abstraction)」を取り上げた箇所で、例えば第六節「一般的原理の性急な適用の帰結として、思弁及び行動において私たちの陥りやすい誤謬」と題して理論とその実践への適用について論じている<sup>248</sup>。そこでは、言語使用によって、哲学者は個別対象の研究から離れて一般的原理へと注意を向けることで利点を得られるようになり、包括的な思弁をもつようになったという。だが、一般原理を個別の事例に適用する事情には適切な注意を向けなければ誤解に陥ってしまうことも危惧している。この点に、理論とその実践への適用問題が示唆されているのだが、ステュアートは抽象作用と一般化が過度になることと、個別の経験的事実の細部にこだわりすぎることの両極端を避けようとする。その上で、知識の基礎は経験だという立場が表明され、理論と実践の架橋が試みられるのである。

ステュアート研究はわずかしかない海外に比して、国内では地道に進められており、代表的なものには篠原久、只腰親和などの社会思想史家がスミスとの対比とその継承をめぐって研究を進めている<sup>249</sup>。特に彼らの関心は、心の能力が主題とされる『精神哲学綱要』第一巻第4章での抽象力の議論を政治学・経済学に応用した第八節「政治学における一般的原理の効用と誤用」に集中している。彼らの注目するところによれば、ステュアートがスミス『国富論』の解説を意図したとされるスミスの伝記第4節にて、政治理論（一般的原理）の性急な実践的適用がもたらす危険性がスミスによって示唆されていたというのである<sup>250</sup>。スミスのように学問においても分業を強調する態度に反して、ステュ

---

<sup>248</sup> Dugald Stewart (1814), *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, vol. 1, Edinburgh.

(当該箇所は以下で抜粋されている: Levi Mortera (ed.) (2007) *Dugald Stewart: Selected Philosophical Writings*, Library of Scottish Philosophy, imprint academic, pp. 103-105)

<sup>249</sup> 篠原久 (1988) 「D. ステュアート経済学における理論と実践—「正義と便宜の一般的諸原理」をめぐって—」、『経済学論究』42(2): 81-105; 只腰親和 (2016) 「デュガルド・ステュアート道徳哲学における経済学方法論の生成」、『経済学論纂』56 (3・4) : 309-332

<sup>250</sup> Dugald Stewart (1793) 'Account of the Life and Writings of Adam Smith.' In William

アートは個別の学問分野に終始せず、心の哲学の修得によって一般的な視座を身につけることが学問の前提としていた点でも異なっている<sup>251</sup>。ステュアートは理論の実践的適用には楽観的で、これを「正義」と「便宜」の連関の問題と結びつけるならば、それらを見事に連続したものとして捉えることになるのである。スコットランド啓蒙の正義論の問題では、正義と便宜（ないし効用）をどのように結びつけるかが問題とされたが、当初それらを結びつけることに失敗したとされる常識学派がステュアートによって見事に結びつけられる論理を展開したところに意義が見られていくことになるだろう。以上の展開を踏まえた上で、今後コモン・センスを基盤とし、ヒュームやスミスとの対決を通じて彫琢されてきた常識学派が辿った帰趨を、特に道德論の領域においても辿っていく必要があるだろう<sup>252</sup>。

## V 常識からはじめる倫理学の正当化 —なぜいま常識なのか？—

本論では、リードの常識哲学が、とりわけ道德哲学が、ヒュームの懐疑主義批判を経て、コモン・センスの第一原理に基づいて展開されていることを示した。リードは第一原理に基づく基礎づけ主義的な知識観を抱いていたとされる。その内実とは、自明な原理たるコモン・センスの原理と、そうした原理から導き出される諸命題群との階層構造があって、前者が後者の基礎づけをなすという関係があるように思われる。道德においても同様で、道德的推論は道德の第一原理から推論されなければならないということがリードによって示されている。コモン・センスの原理はそれ自体「証明」を必要としないという意味で自明な原理である。しかしながら、こうした自明な原理は「正当化」を必要としないのか。コモン・センスの原理を措定することによって、われわれの信念の無限背信は避けられるのだろうか。近年の、例えばリードの観念説論駁のみを評価しながらも、その基礎づけ主義的な態度にはおそらく批判の眼差しを向けるリチャード・ローティからはそのような問いが立てられることだろう。

近代倫理思想史でも、リード以前の理性主義、例えば、カドワース、クラーク、ウォラストンらの段階とは異なり、リードの倫理学は直観主義の立場であり、また道德的能力は個別の行為の正、不正をじかに判断するのではなく、道

---

Hamilton, Bart (ed.) *Biographical Memoir of Adam Smith by Dugald Stewart*. (The Adam Smith Library (Reprint of Economic Classics, New York: Augustus M. Kelley in 1966), pp. 62-64. (邦訳 デューゴールド・ステュアート著、福鎌忠恕訳 (1984) 『アダム・スミスの生涯と著作』、御茶の水書房、71-73)

<sup>251</sup> 只腰(2016), pp.311-312.

<sup>252</sup> 現在、2020年から2024年にかけてエディンバラ大学を中心にクヌート・ホーコンセン、ポール・ウッドらを中心に、デュガルド・ステュアートプロジェクトが発足されており、ステュアートの新たな全集が登場することになることから、ステュアート研究は益々盛り上がるタイミングが訪れると予想される。Introducing the Dugald Stewart Project 2020-2024 <<https://www.iash.ed.ac.uk/news/introducing-dugald-stewart-project-2020-2024>>

徳の第一原理を知覚し、それを個別の行為に適用するという原理主義を取るという理解が示されている<sup>253</sup>。他方、認識論では事情が異なる。チザムが「規準の問題‘problem of the criterion’」と呼ぶ問題に照らし合わせるならば、哲学的見解は以下の二つの問題が含まれるという。すなわち、(A)「われわれは何を知っているのか。われわれの知識の範囲は何か」、(B)「われわれはどのようにして知っているかどうかを決定するのか。知識の規準とは何か」である<sup>254</sup>。以上の問題に対して、(A)への応答は(B)を、(B)への応答は(A)を前提とするのだが、懐疑主義は、いずれの応答もできないとする立場である。懐疑主義に対して、(B)に応答ができると応答する者は「方法主義‘methodism’」を取っているとされ、(A)に応答できると応答する者は「個別主義‘particularism’」と呼ばれる<sup>255</sup>。チザムによれば、ロック、ヒュームは方法主義の立場に立っているのに対して、リードは個別主義の立場に立つとされてきた。方法主義の立場では、知識の事例として感覚経験—印象や観念—からの正当化の規準を導き出せない(Aの制限)とする。それに対して、個別主義の立場では、(B)に応答するためには(A)に応答しなければならず、そしてまた、それができるとする。この立場を端的に表すのが以下のリードの文言だとされる。

万人の信念と行動を日常生活において支配する諸々の原理をむぞうさに拒絶するのは、大胆な哲学である。反駁したつもりの哲学者でさえ、それらの原理にしたがわなければならない。それらの原理は哲学よりも古く権威がある。哲学はそれらの原理にもとづくのであって、その逆ではない。(IHM, Introduction. v; 21)

以上の引用では、哲学が提示するいかなる規準も日常生活において知識の事例として受け入れられるものと一致しなければならないことが言われている<sup>256</sup>。リードの個別主義への動機づけとなっているのは、ヒュームのような方法主義から帰結する懐疑主義的な帰結を斥けることである<sup>257</sup>。リードはベーコンの帰納法、ニュートンの哲学の第一規則にコミットし、説明上での「仮説」、「憶測」を避けようと試みる。その上で、リードは個別の前提から一般的な結論へと上昇する帰納のプロセスを用いて、それを人間知識の大部分の明証性であると捉える<sup>258</sup>。以上のように説明されるリードの立場が、チザムの言い方では、個別

<sup>253</sup> 柘植尚則『近代イギリス倫理思想史』ナカニシヤ出版, 78-79.

<sup>254</sup> Chisholm (1982), 65

<sup>255</sup> Chisholm (1982), 66.

<sup>256</sup> de Bary (2002), 39.

<sup>257</sup> *ibid.*

<sup>258</sup> ‘A Brief Account of Aristotle’s Logic. With Remarks in *Thomas Reid: On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, Alexander Broadie (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 146.

主義と言われるのである。

それでは、個別主義の立場が懐疑主義に比べてどれほどすぐれているのか。M・ステープによる整理によると、懐疑主義的議論と反懐疑主義的議論とは以下のように定式化される<sup>259</sup>。

### 反-懐疑主義的議論

(A) 「感覚経験からの導出可能性」規準が正しいならば、これらが私の手であると信じることに私は正当化されていない。

(B) これらが私の手であると信じることに私は正当化されている。

(-C) 「感覚経験からの導出可能性」は正しくない。

### 懐疑主義的議論

(A) 「感覚経験からの導出可能性」規準が正しいならば、これらが私の手であると信じることに私は正当化されていない。

(C) 「感覚経験からの導出可能性」は正しい。

(-B) これらが私の手であると信じることに私は正当化されていない。

個別主義者は (B) 「これらが私の手であると信じることに私は正当化されている」ことに基づいて、(C) 『「感覚経験からの導出可能性」は正しい』を斥けようとする。例えば、リードがバークリーの非物質主義の仮説を反駁するさいには、一般人があくまで物質的な外的世界を信じているという個別の信念を根拠に、バークリーの仮説が真の哲学の規則に反すると結論づけている場面である。

しかしながら、ドゥ・バリイはさらに踏み込んで、リードがチザムの言うような個別主義を取っているだけでなく、ステープが「方法主義」と「個別主義」を組み合わせたハイブリッドの立場を取っている可能性を模索している<sup>260</sup> このハイブリッドな立場は、グッドマンの演繹的推論および帰納的推論の原理の正当化や、ロールズの「反照的均衡 (reflective equilibrium)」などがその例とされる。ステープによる特徴づけによると、この立場は、帰納推理の原理を個別の事例と擦り合わせて一致させる方法であり、原理を突き止めるために始められるべきだと知られる個別事例を探し求めるのと同時に、原理と個別事例を一致させるために個別事例を犠牲にすることも厭わない。リードに当てはめるとどうなるか。ドゥ・バリイは、リードのケースを一次性質／二次性質の区

---

<sup>259</sup> Steup, M. (1992) 'The Problem of the Criterion', in J. Dancy, E. Sosa, and M. Steup, *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, pp.626-628

<sup>260</sup> de Bary (2002), 43. ロールズ、グッドマンが「方法主義」と「個別主義」のハイブリッドな立場を取っているという理解はチザムにはないが、ステープが示している (Steup, M. (1992), 628)。

別に関する哲学者と一般人のそれぞれの理解から読み取っている<sup>261</sup>。リードによれば、一般人は色、熱、音などを感覚にではなく、外的物体の未知の原因に帰そうとするが、この議論についてリードは常識の立場を取らずに哲学者の立場を取る。ただし、このときリードはロックとは異なる根拠で、一次性質を「判明な思念 (*distinct notion*)」、二次性質を「判明でない思念 (*indistinct notion*)」と区別することによって (EIP II.xvii; 315b)、感覚可能な物体の存在を規定する五番目の第一原理、(5)「もう一つの第一原理は、われわれが自分たちの感覚によって知覚する事物は本当に存在するのであり、われわれがそれらはあると知覚するものである」(EIP, VI.v; 445b) に抵触しないようにする。ドゥ・バリーの診断では、このようにリードが第一原理を優先して個別事例を再解釈するさいに、ハイブリッドな立場をとっていると考えられるのである。

ところで、ロールズは「反照的均衡」の方法を論じるさい、グッドマンのみならず、アリストテレスからシジウィックにいたるまでの道徳哲学の伝統を参照している<sup>262</sup>。ロールズの註釈では、シジウィックは道徳哲学の歴史が、「理性の基本的な直観を科学的に適用することで人類共通の道徳的思考を体系化し是正する作業と相まって、それらの直観をじゅうぶんな広がりとし明晰さをもって」<sup>263</sup> 言い表すことを目的としてきたという<sup>264</sup>。その上で、第一に、哲学的省察を通じて「われわれのしっかりした判断 (*our considered judgments*)」が訂正されるものであること、第二に、認識論上の直観主義の諸要素が含まれているにもかかわらず、それらが体系的考慮によって支持されなければ重要視されないこと、をシジウィックは当然視していたという<sup>265</sup>。シジウィックが「認識論上の直観主義の諸要素が含まれている」と言われるときに、ロールズが意味する直観主義とは、「これ以上数を減らせない複数の第一原理の一群が存在しており、そのため原理の比較考量を行わざるをえない」と説くものとされ、第一原理群の複数性をもちながらそれら原理群が対立するが、しかし「互いに比較考量するための明示的な方法も優先順序を定めるルール」が含まれていない<sup>266</sup>。この他にも、正、善と行った概念が分析不可能であるとか、道徳原理は道徳上の正当な権利要求に関する自明な命題を表している、などといった事柄も直観主義に含まれるという<sup>267</sup>。こうした直観主義的要素が含まれているにもかかわらず、シジウィックは方法論的には反照的均衡の方法をそのまま使用しているという

---

<sup>261</sup> de Bary (2002), 44.

<sup>262</sup> John Rawls(1971, 1999), *A Theory of Justice* (Revised Edition), Cambridge, MA: Harvard University Press, 45n (邦訳注 71 頁)

<sup>263</sup> *The Methods of Ethics*, pp. 373f

<sup>264</sup> Rawls (1971, 1999), 45n (邦訳 71 頁注 26) .

<sup>265</sup> *ibid.*

<sup>266</sup> Rawls (1971, 1999), 30 (邦訳 48 頁) .

<sup>267</sup> Rawls (1971, 1999), 30 (邦訳 49 頁) .

のがロールズによる診断である<sup>268</sup>。

以上の、ロールズによる直観主義の定式化にはリードも当てはまる部分が少ないからである。とはいえ、リードは本文中でも見たように、道德の第一原理間が衝突した場合の優先順序の問題に関しても、第一原理で規定しているため、ロールズによる直観主義批判は多少免れていると言えよう。しかも奇妙なことに、ロールズ『正義論』における直観主義者のリストには、ムア、ロス、プリチャード、そしてリチャード・プライスの名は列挙されてはいるが、リードが名指されていない<sup>269</sup>。ここから、ロールズ自身、リードが他の直観主義者とは異なった位置づけをしているのではないかと推察もされよう。<sup>270</sup>

とはいえ、ロールズも、そしてロールズが引き合いに出すシジウィックも、直観主義と反照的均衡が両立すると考えている。シジウィックは「倫理的第一原理の確立」(1879)のなかで、「認知における論理的または自然的先行性」と「個人の知識における先行性」というアリストテレスの『分析論後書』(71b30-72a5)に登場する区別に着目している<sup>271</sup>。そして、シジウィックはアリストテレスに依拠しながら、「自明な命題、すなわちいかなる他の命題とも無関係に適切に認知可能な命題は存在すると見てよいだろう。けれどもそれが真であると個人に理解されるには、その命題とその個人がすでに受け入れている命題とを結びつける何らかの理性的過程がなお必要とされる」<sup>272</sup>と主張している。このように、ロールズ、シジウィックはともに道德の第一原理と道德の常識的判断との反照的均衡によるすり合わせを必要としている。リードが「アリストテレス論理学」と呼ばれる草稿では、同じくアリストテレス『分析論後書』に言及する箇所があり、そこでは次のようにまとめられている。すべての論証は、論証できないか、自明であるためにその必要がない第一原理に到達するまで、既知の原理に基づかなければならない。そして、すべての論証において、第一原理、結論、すべての中間項は「必然的で、一般的で、永遠の真理」であると。しかしながら、リードはこの書物で論じられていることから次のことを読み取る。すなわち、すべての論証の基礎となっている第一原理は、われわれが無知なた

---

<sup>268</sup> なお、ピーター・シンガーはシジウィックが反照的均衡から功利主義を正当化しているわけではないとする批判もある (Peter Singer (1974) 'Sidgwick and Reflective Equilibrium' *The Monist*, vol. 58, no. 3, pp. 490-517.)。他方で、シンガーがロールズの「シジウィック-反照的均衡説」を誤解し不当な批判を加えているとする反論もある (池田誠 (2014) 「ロールズとシジウィック—反照的均衡概念をめぐる—」『イギリス哲学研究』第37号, pp.31-44.)。

<sup>269</sup> Rawls(1971, 1999), 30 (邦訳 49 頁注 18)。

<sup>270</sup> シジウィックは同じ直観主義者としても、そこから洗練させて功利主義を帰結させている。シジウィックの立場に鑑みて、常識道德と帰結主義の両理論の洗練を試みる立場としてはマイケル・スロートのものがある (Michael A. Slote (1985/2021) *Common-Sense Morality and Consequentialism*, London: Routledge & Kegan Paul)。

<sup>271</sup> 池田(2014), 39. Henry Sidgwick (2000) 'The Establishment of Ethical First Principles' in *Essays on Ethics and Method*, Marcus G. Singer (ed.), New York: Oxford University Press.

<sup>272</sup> *ibid.*

めに、生得的なものではない、と。そして、第一原理は先行する知識から論証的に導出できるものではない、さもなければ第一原理ではなくなってしまうからだ、と。したがって、第一原理は、感覚情報から帰納によって得られるのだと、アリストテレスは結論づけているのだという。最終的に、第一原理の知識は、論証によって得られないのだから、科学と呼ばれるべきではなく、「知識 (*intelligence*)」と呼ばれるべきものであるのだと、リードはまとめている。リードは第一原理の自明性を解くばかりでなく、帰納による知識の獲得の重要性も説いていたのを見てきた。ロールズ、シジウィックから遡って、リードもまた直観主義的な倫理学理論を中心としながら、道徳の第一原理と道徳に関する常識的判断のすり合わせによる合意形成のプロセスを念頭に置いていたと言えらるだろう<sup>273</sup>。

リードが反照的均衡の方法を用いていたと思われる具体例を一つ挙げておくことにしよう。それは、リードがヒューム正義論を批判する文脈で、『道徳原理探究』で論じられていた「正義の停止」(Hume, EPM 3.6-3.12)を反駁する箇所である。ここでは、人間の善意が全人類の利益への関心にまで拡大された場合、船の難破や都市が包囲されているなどで社会全体が窮乏状態にある場合、有徳な人が法や政府の保護を得られない犯罪者たちの社会に投げ込まれた場合、そして国家間で戦争状態にある場合、などが想定されている。ヒュームによれば、正義が現在の状況、すなわち財の希少性と限られた寛大さといった状況に依存しながら、そうした社会のもたらす利益に基づいている以上、こうした状況下では正義は停止されざるをえないという。リードはこれらの状況すべてに反論を加えていく。例えば、拡大された善意はより広い意味での正義とは一致するのであり、窮乏状態にある状況で生命が他者の犠牲から守られなければならないという要求もより厳格な正義が命じることである(EAP V.v; II.659b-660a)。さらに、犯罪者だらけの社会では不正または侵害になるものを公正として課す、という語義矛盾を犯してしまうという反論、そして戦争状態で課されるルールもまた正義や公正が考慮に入れられているといった反論が繰り返される(EAP V.v; II.660a)。リードの議論は以上のように、個別事例にも耐えうるような正義の規則概念を打ち出すことによって、道徳の第一原理たる正義の原理を守ろうとするものである<sup>274</sup>。

本論では、コモン・センスの原理が理論の制限にかかわる方法論的なものであって、必ずしも認識論的なコミットメントだけを含むわけではないことを最

---

<sup>273</sup> さらに、シジウィックは「倫理的第一原理の確立」(1879)のなかでリードを名指しして言及しており、本論で特に重要視した第一原理に反する命題に対する反駁方法のうち、「普遍性」すなわち「学識のある人と学識のない人との同意」(反駁方法(d))、と「根源性」(反駁方法(e))を紹介している(Sidgwick(2000), 31)。

<sup>274</sup> リードの常識判断は必ずしも不可謬であることを意味せず、誤謬によって改定される可能性を含んだものであるという議論はすでに中元、グレコが行っており、道徳理論でもそれは引き継がれているものと見てよいだろう(中元(2019), グレコ(2020), 242)。



初に主張した。したがって、正当化をめぐる問いもまた、命題間の論理的関係を示したり、自明な真理を明らかにしたりする認識論的問題として取られるべきではない。むしろ、リードの理論において取り込まれるべき正当化とは、「われわれが会話したり取引したりすることのできる人間」(EIP, VI.6; I.421b) と共通の地盤をもっていることを説得することにある。このように言えるのは、常識哲学がキケロー『弁論術』の以下の精神を受け継いでいるからであろう<sup>275</sup>。

他の学術の研究対象は幽遠にして深奥な源泉から汲み出されるのに対して、弁論の理法のすべては、言わば衆人環視のもとに置かれ、万人共通のある種の慣習、一般民衆の言辞や言説に関わるものであり、したがって、他の学術にあつては、門外漢の感覚や知性の及ばないはるか遠くかけ離れたものであればあるほど卓越したものと見なされるのに対して、弁論の分野にあつては、大衆の言論から乖離し、万人の常識に基づく慣行から逸脱することは、まさしく最大の過失と見なされる、という事実である。(キケロー『弁論術』第一巻第三章，15-16，下線は筆者による強調)

以上の引用を次のように読み解くならば、常識哲学が目指しているのは、専門化された知識のように一般大衆の手に届かないような知ではない。そうではなく、常識哲学は「大衆の言論」に接近し、「万人の常識に基づく慣行」に沿っていく、いわば弁論術的な知を志向しているのである。リードと同じく、常識学派の一人であったジョージ・キャンベルは、『レトリックの哲学 *The Philosophy of Rhetoric*』のなかで、「コモン・センス」を第一巻「雄弁の本性と基礎」における第五章「明証性の様々な源泉、それぞれ適用される様々な主題について」と題された箇所第三部に位置づけられているが、レトリックの哲学の一環としてコモン・センスを論じている。

常識哲学は探求の出発点を人々の「常識」という地点に置く<sup>276</sup>。しかしながら、仮に哲学探求の末、常識に反する結論が導き出されたとき、その出発点の常識を疑ってみる。その過程を経て、常識的判断を常識の第一原理とすり合わせてから、それら原理に戻ったとき、第一原理は強度を増すのである。リードの常識哲学は、直観主義的倫理学を基調としながら、反照的均衡を予期させるような原理と常識をすり合わせる構造をもった哲学なのである。リードの時代以降、スコットランドの大学は知が専門分化し、研究と教育が乖離していくの

<sup>275</sup> Rescher (2005), 85, 218.n48.

<sup>276</sup> この点は T・ウィリアムソンでも最初に強調されている。Timothy Williamson (2020) *Philosophical Method: A Very Short Introduction*, Great Clarendon Street: Oxford University Press. (paperback edition as *Doing Philosophy*)

を経験してきたが、いま常識哲学を学ぶ意義というのは、その結果生み出されたまさに同じような状況にある昨今の学問的状况に一度反省を促し、人々の常識から乖離しない知を模索していく必要を迫ることにあると思う。

## 参考文献

### ①一次文献

- Berkeley, G. (1948-1957) *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., A. A. Luce and T. E. Jessop (eds.), Edinburgh: Thomas Nelson.
- . (1710) *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Jonathan Dancy (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1998.  
〔邦訳〕 ジョージ・パークリー著『人知原理論』宮武昭訳、ちくま学芸文庫、2018.
- . (1732) *An Essay towards a New Theory of Vision*, in Luce (ed.), *The Works of George Berkeley*, vol. 1.  
〔邦訳〕 G・パークリ『視覚新論』下條信輔・植村恒一郎・一ノ瀬正樹訳、勁草書房、1990.
- Butler, Joseph. (1726)(2<sup>nd</sup> edition, 1728), *Fifteen sermons preached at the Rolls Chapel: in The works of Joseph Butler*, 2 vols., the Right Hon. W. E. Gladstone(ed.), Oxford: Clarendon Press, 1897.
- . (1983) *Five Sermons preached at the Rolls Chapel and A Dissertation Upon the Nature of Virtue*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Hume, David. (1739-1740): *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge, L.A., 1st Ed Oxford Clarendon Press, 1978.
- . *A Treatise of Human Nature*. Edited by Norton, David Fate. Norton, Mary J. 1st Oxford University Press, 2000.  
〔邦訳〕 デイヴィッド・ヒューム著『人性論』第四分冊「道徳に就いて」大槻春彦訳、岩波文庫、1948-1952.  
デイヴィッド・ヒューム著『人間本性論 第二巻 情念について』石川徹、中釜浩一、伊勢俊彦訳、法政大学出版局、2011.  
デイヴィッド・ヒューム著作『人間本性論 第三巻 道徳について』石川徹、中釜浩一、伊勢俊彦訳、法政大学出版局、2012.
- . (1748/1751) *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed., by Selby-Bigge, 3rd Ed., Oxford: Clarendon Press, 1975.
- . (1751) *An Enquiry Concerning Principles of Morals*, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford, 1998. Reprinted 2009.  
〔邦訳〕 D・ヒューム著『道徳原理の研究』渡部俊明訳、哲書房、1993.
- . (1777) *Essays Moral, Political, And Literary*, ed by Miller, E. F., Revised Edition, Liberty Fund. Indianapolis, 1987  
〔邦訳〕 ヒューム著『道徳・政治・文学論集』田中敏弘訳、名古屋大学出版会、2011.
- Hutcheson, Francis (2002) *An Essay on the Nature of the Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*, Aaron Garrett (ed.), Indianapolis: Liberty Fund.

- Kames, Henry Home of. (1751), *Essays on the principles of morality and natural religion*, ed. Mary Catherine Moran. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.  
〔邦訳〕『道徳と自然宗教の原理』田中秀夫・増田みどり訳、京都大学学術出版会、2016年。
- . (1758) *Historical Law-Tracts*, James A. Harris (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2019.
- . (1760) *Principles of Equity*, Michael Lobban (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 2014.
- . (1778) *Sketches of the History of Man*, ed. James A. Harris, Indianapolis: Liberty Fund, 2007.
- Locke, John. (1689) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P.H.Nidditch, Oxford: Clarendon Press, in 1975.  
〔邦訳〕ジョン・ロック（大槻春彦訳）、『人間知性論』（二）岩波文庫、岩波書店、1974。
- Reid, Thomas. (1764) *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, D. R. Brooks (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.  
〔邦訳〕トマス・リード（著）『心の哲学』、朝広謙次郎訳、知泉書館、2004。
- . (1864) *Philosophical Works*, 2 vols., Sir William Hamilton (ed.), Edinburgh, German: Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, reprinted in 1967.
- . (1990) *Practical Ethics: Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence and the Law of Nations*, ed. Knud Haakonssen, Princeton: Princeton University Press.
- . (1995) *Thomas Reid on the Animate Creation: Papers Relating to the Life Sciences*, Paul Wood (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . (2001) ‘Of Power’ *Philosophical Quarterly* 51, pp.1-12. (Written 1792).
- . (2002) *The Correspondence of Thomas Reid*, Paul Wood (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press.
- . (2005) *Thomas Reid: On Logic, Rhetoric and the Fine Arts*, Alexander Broadie (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press,
- Smith, Adam. (1759) *The Theory of Moral Sentiments*. ed. D. D. Raphael and A. L. Macfie. Oxford 1976; reissued Indianapolis 1984.  
〔邦訳〕『道徳感情論』（上）・（下）、水田洋、岩波文庫、2003年
- Stewart, D. (1793) ‘Account of the Life and Writings of Adam Smith.’ In William Hamilton, Bart (ed.) *Biographical Memoir of Adam Smith by Dugald Stewart*. (The Adam Smith Library - Reprint of Economic Classics, New York: Augustus M. Kelley in 1966.  
〔邦訳〕デューゴールド・ステュアート著、福鎌忠恕訳『アダム・スミスの生涯と著作』、御茶の水書房、1984。
- . (1814) *Elements of the Philosophy of the Human Mind*, Vol.2, Edinburgh.
- Witherspoon, John ‘Ecclesiastical Characteristics: or, The Arcana of Church Policy’ in

Thomas Miller (ed.) (1990) *The Selected Writings of John Witherspoon*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

②二次文献

- Árdal, Pall S. [1966] *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edinburgh U.P.
- Baier, Annette C. [2010] *The Cautious, Jealous Virtue - Hume on Justice*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.
- Bow, Charles Bradford (ed.) (2018) *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, Alexander (2000) 'The Scotist Thomas Reid', *American Catholic Philosophical Quarterly* 74: 385-407.
- . (ed.). (2003) *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2007) 'Natural law and moral realism: The Scottish synthesis', in M. A. Stewart (ed.) *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Clarendon: Oxford University Press, originally printed in 1990.
- Buras, T. (2015) 'Thomas Reid's Experimentum Crucis', in *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value*. eds by Rebecca Copenhaver and Todd Buras. Oxford: Oxford University Press.
- Chisholm, Roderick M. (1982) *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Chomsky, N. (1966/2009) *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Third Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Copenhaver, Rebecca. (2006) 'Is Thomas Reid a Mysterian?' *Journal of the History of Philosophy* 44: 49-466.
- Cuneo, Terence (2006) 'Signs of Value: Reid on the Evidential Role of Feelings in Moral Judgment', *British Journal for the History of Philosophy* 14, pp. 69-91.
- Daniels, N. (1974) *Thomas Reid's "Inquiry": The Geometry of Visibles and the Case for Realism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Davis, William (2006) *Thomas Reid's Ethics: Moral Epistemology on Legal Foundations*, London: Continuum International Publishing Group.
- de Bary, P. (2002) *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*, London: Routledge.
- DeRose, K (1989) 'Reid's Anti-Sensationalism and His Realism', *The Philosophical Review*, Vol. 98, No. 3: 313-348.
- Duncan, E. H. and Baird, R. M. (1987) 'Thomas Reid's Criticism of Adam Smith's Theory of the Moral Sentiments', *Journal of the History of Ideas*, Vol. 38, No. 3: 509-522.
- Edwards, Jeffrey. (2014) 'Honestum is as Honestum does: Reid, Hume – And Mandeville?!', in *The Journal of Scottish Philosophy* vol.12.1, pp. 121-143.

- Falkenstein, L. (2002) 'Hume and Reid on the Perception of Hardness', *Hume Studies*, Vol. 28, No. 1: 27-48.
- Flanagan, Owen. (1991) *The Science of the Mind*, second edition, Cambridge, Massachusetts, London, England: Bradford, MIT Press.
- Forbes, Duncan. (1975) *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press.
- Gallie, Roger D. (1997) 'Reid: Conception, Representation and Innate Ideas', *Hume Studies*. Vol. 23, No. 2, pp.315-335.
- . (1998) *Thomas Reid: Ethics, Aesthetics, and the Anatomy of the Self*, Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Greco, J. (1995) 'Reid's Critique of Berkeley and Hume: What's the Big Idea?', *Philosophy and Phenomenological Research* vol. 55, no. 2, pp.279-296.
- . (2014) 'Common sense in Thomas Reid', *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 41, No. S1, pp.142-155.
- Garrett, Aaron., and Heydt, Colin. (2015) 'Moral Philosophy: Practical and Speculative', in Aaron Garrett and James A. Harris (eds.), *Scottish Philosophy in the Eighteenth Century: Volume I*. Oxford: Oxford University Press, pp.77-130.
- Gellera, Giovanni (2018) 'Common Sense and Ideal Theory in Seventeenth-Century', in Charles Bradford Bow (ed.) *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press, pp.19-36.
- Grandi, Giovanni B. (2008) 'Reid on Ridicule and Common Sense,' *Journal of Scottish Philosophy*, vol.6, Issue 1, pp.71-90.
- Gill, Michael. (2006) *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2014) *Humean Moral Pluralism*, Oxford: Oxford University Press.
- Griswold, Charles L. (2007) *Forgiveness: A Philosophical Explanation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Haakonssen, Knud. [1981] *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge: Cambridge University Press.  
 [邦訳]『立法者の科学——デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスの自然法学——』永井義雄・鈴木信雄・市岡義章訳、ミネルヴァ書房、2001年
- . (2003) 'Natural jurisprudence and the theory of justice' in Alexander Broadie (ed.) *The Cambridge companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.205-221.
- Haldane, John (1989) 'Reid, Scholasticism and Contemporary Philosophy of Mind', in M. Dalgarno. & E. Matthews (eds.), *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht: Kluwer.
- . (1992) 'Whose Theory? Which Representations?' *Pacific Philosophical Quarterly* 74, pp.247-57.
- . (2000) 'Thomas Reid and the History of Ideas', *American Catholic Philosophical*

*Quarterly*, Vol. 74.

- Harrison, Jonathan (1981) *Hume's Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- Harris, James A. (2003a) 'On Reid's 'Inconsistent Triad': A Reply to McDermid', *British Journal for the History of Philosophy* 11, pp. 121-127.
- . (2003b) 'Answering Bayle's Question: Religious Belief in the Moral Philosophy of the Scottish Enlightenment', in *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press, pp. 229-253.
- . (2005) *Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- . (2009) 'Innateness in British Philosophy, c. 1750-1820', *Eighteenth-Century Thought* 4, pp.203-227.
- . (2009a) "'A Compleat Chain of Reasoning': Hume's Project in A Treatise of Human Nature, Books 1 and 2,' *Proceedings of the Aristotelian Society* 109, pp.129-48.
- . (2009b) 'The Epicurean in Hume', in N. Leddy, A. Lifschitz(eds.) *Epicurus in the Enlightenment*, Oxford: Voltaire Foundation, pp.161-181.
- . (2010) 'Reid on Hume on Justice,' in Sabine Roeser (ed.), *Thomas Reid on Ethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp.204-244.
- . (2010) 'Hume on the Moral Obligation to Justice', *Hume Studies* 36, pp.25-50.
- . (2011) 'Reid and Hume on the Possibility of Character', in Thomas Ahnert and Susan Manning (eds.), *Character, Self and Sociability in the Scottish Enlightenment*, St. Martin's: Palgrave Macmillan, pp.31-48.
- . (2012) 'The Early Reception of Hume's Theory of Justice.' in Ruth Evelyn Savage (ed.), *Philosophy and Religion in Enlightenment Britain*, Oxford: Oxford University Press.
- . (2017) 'Shaftesbury, Hutcheson, and the moral sense' in Golob, S. and Timmermann, J. (eds.) *The Cambridge history of Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.325-337.
- . (2018) 'Hume and the Common Sense Philosophers', in Charles Bradford Bow (ed.) *Common Sense in the Scottish Enlightenment*, Oxford: Oxford University Press, pp.150-164.
- Harrison, Jonathan. [1981] *Hume Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Hont, Istvan and Michael Ignatieff eds. [1983] *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press.  
〔邦訳〕水田洋・杉山忠平監訳『富と徳—スコットランド啓蒙における経済学の形成』未来社、1990.
- Hutton, S. (2015) *British Philosophy in the Seventeenth Century*, Oxford: Oxford University Press.
- Lauren Kopajtic (2015) 'Cultivating Strength of Mind: Hume on the Government of the Passions and Artificial Virtue', *Hume Studies* vol. 41, no. 2, pp.201-229.

- Lehrer, Keith. (1989) *Thomas Reid*, London and New York: Routledge.
- Kroeker, Esther R. (2010) 'Reid on Natural Signs, Taste and Moral Perception' in *Reid on Ethics*, edited by Sabine Roeser, Palgrave Macmillan, pp.46-66.
- Lehrer, Keith (1989) *Thomas Reid*, London and New York: Routledge.
- Loeb, Louis. (2007) 'The Naturalisms of Hume and Reid', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 81, pp.65-92.
- Lindsay, Christopher. (2018) 'Instinct and Explanation in Thomas Reid's Theory of Action', *Ruch Filozoficzny* 74, pp.57-74.
- Mackie, J.L. [1980] *Hume's Moral Theory*, London: Routledge.
- Mackinnon, Kenneth (1989) 'Thomas Reid on Justice: A Rights-Based Theory', in M. Dalgarno and E. Matthews (eds.) *The Philosophy of Thomas Reid*, Dordrecht: Kluwer.
- Martin. Marie A., 'Utility and morality: Adam Smith's critique of Hume', *Hume studies* 16 (1990), pp.107-20.
- Mcdermid, Douglas (1999) 'Thomas Reid on Moral Liberty and Common Sense', *British Journal Philosophy* 7, pp.275-303.
- . (2010) 'A Second Look at Reid's First Argument for Moral Liberty', in Sabine Roeser (ed.), *Reid on Ethics*, Palgrave Macmillan.
- . (2018), *The Rise and Fall of Scottish Common Sense Realism*, Oxford: Oxford University Press.
- McGregor, Joan (1987) 'Reid on justice as a natural virtue', *The Monist* 70, pp. 483-95.
- McIntyre, Jane L. (1990) 'Character: A Humean Account,' *History of Philosophy Quarterly* 7, no. 2, pp. 193-206.
- . (2006) 'Strength of mind: Prospects and problems for a Humean account', *Synthese*, 152, pp. 393-401.
- Moore, James (1994) 'Hume and Hutcheson', in M. A. Stewart and J. P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- . (2002) 'Utility and Humanity: The Quest for the honestum in Cicero, Hutcheson, and Hume.' *Utilitas* 14, pp. 356-386.
- Murphy, Jeffrie G. and Hampton, Jean (1988) *Forgiveness and Mercy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nichols, R. (2007) *Thomas Reid's Theory of Perception*. Oxford: Clarendon Press.
- Norton, D. F. (2005) 'Hume and Hutcheson: the question of influence', in Daniel Garber and Steven Nadler(eds.) *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol.2, Oxford: Oxford University Press, pp. 211-256.
- Norton, D. F. and Stewart-Robertson, J. C. (1980) 'Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals,' *Journal of the History of Ideas*, vol. 41, no. 3, pp.381-398
- Nussbaum, Martha C. (2016) *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford: Oxford University Press.



- Pearce, Kenneth L. [2012] ‘Thomas Reid on Character and Freedom’, *History of Philosophy Quarterly*, 29, pp.159-176.
- Peels, Rik and van Woudenberg, René (eds.) (2020) *The Cambridge Companion to Common-Sense Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Powell, Lewis and Yaffe, Gideon. (2015) ‘Reid on Favors, Injuries, and the Natural Virtue of Justice’, in Rebecca Copenhaver and Todd Buras (eds.) *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value*, Oxford: Oxford University Press, pp.249-266.
- Porter, Roy (2000) *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World*. Penguin Books.
- Pritchard, Michael (2008) ‘Justice and Resentment in Hume, Reid, and Smith’, in *The Journal of Scottish Philosophy*, Vol. 6: pp.59-70.
- Radcliffe, Elizabeth S. (2015) ‘Strength of Mind and the Calm and Violent Passions’, *Res Philosophica*, Vol. 92, No. 3, pp.547-567.
- Raphael, D.D. (1972) ‘Hume and Adam Smith on justice and utility’, *Proceedings of the Aristotelian Society* 72, pp.87-103.
- . (2001). *Concepts of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- Rawls, John (1971, 1999), *A Theory of Justice* (Revised Edition), Cambridge, MA: Harvard University Press. [ジョン・ロールズ (川本隆史、神島裕子、福間聡訳) 『正義論 (改訂版)』 紀伊國屋書店、2010年]
- Rescher, Nicholas (2005) *Common Sense: A New Look at an Old Philosophical Tradition*, Milwaukee: Marquette University Press.
- Roeser, Sabine (2010) *Reid on Ethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rowe, W. (1991) *Thomas Reid on Morality and Freedom*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- . (2000) ‘The Metaphysics of Freedom: Reid’s Freedom: Reid’s Theory of Agent Causation’, *American Catholic Philosophical Quarterly* 74: 425-46.
- Rysiew, P. (2002) ‘Reid and Epistemic Naturalism’, *The Philosophical Quarterly*, 52, pp. 437-456.
- Schneewind, J.B. (1990) ‘The Misfortunes of Virtue’, *Ethics*, Vol.101, No.1, pp. 42-63
- . [1977] *Sidgwick’s ethics and Victorian moral philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sher, Richard B. (1985) *Church and University in the Scottish Enlightenment: the moderate literati of Edinburgh*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sinclair, Alistair (1995) ‘The Failure of Thomas Reid’s Attack on David Hume’, *British Journal for the History of Philosophy*, 3(2), pp.389-398.
- Sidgwick, Henry (1981) *The Methods of Ethics*, 7th edition., Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- . (2000) *Essays on Ethics and Method*, Marcus G. Singer (ed.), New York: Oxford University Press.
- Singer, Peter. (1974) ‘Sidgwick and Reflective Equilibrium’ *The Monist*, vol. 58, no. 3,

- pp. 490-517.
- Slote, Michael A. (1985/2021) *Common-Sense Morality and Consequentialism*, London: Routledge & Kegan Paul
- Somerville, James W. F. (1998) 'Whose failure, Reid's or Hume's?', *British Journal for the History of Philosophy*, 6 (2), pp.247-259.
- Spencer J. Pack and Eric Schliesser, 'Smith's Humean criticism of Hume's account of the origin of justice', *Journal of the history of philosophy* 44 (2006), 47-63.
- Stecker, Robert (1992) 'Does Reid Reject/Refute the Representational Theory of Mind?' *Pacific Philosophical Quarterly* 73, pp. 174-84.
- Stephen, L. (1876) *History of English Thought in the Eighteenth Century*, vol.1. London: Smith, Elder, & Co., 1876.
- Steup, M. (1992) 'The Problem of the Criterion', in J. Dancy, E. Sosa, and M. Steup, *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell, pp.626-628.
- Stewart, M. A., and Wright, John P. (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Stewart-Robertson, J.C. and Norton, D.F. (1984) 'Thomas Reid on Adam Smith's Theory of Morals,' *Journal of the History of Ideas*, Vol. 45, No. 2: 309-321.
- Stuart-Buttle, Tim (2019) *From Moral Theology to Moral Philosophy: Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*, Oxford: Oxford University Press.
- van Cleve, J. (2015) *Problems from Reid*, Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, Timothy (2020) *Philosophical Method: A Very Short Introduction*, Great Clarendon Street: Oxford University Press
- Wolterstorff, N. (2001) *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, John P. (1987) 'Hume vs. Reid on Ideas: The New Hume Letter', *Mind*, Vol. 96, No. 383, pp.392-398.
- . (1995) 'Butler and Hume on habit and moral character' in M.A. Stewart and John P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Yaffe, G. (2004) *Manifest Activity: Thomas Reid's Theory of Action*, Oxford: Oxford University Press.
- Yajima Naoki (2017) 'Why Did Hume not Become an Atheist?: The Influence of Butler on Hume's Dialogues', *The Journal of Scottish Philosophy* 15.3, pp.249-260.
- アリストテレス, 戸塚七郎訳 (1992) 『弁論術』岩波書店 (岩波文庫).
- 池田誠 (2014) 「ロールズとシジウィック—反照的均衡概念をめぐる—」『イギリス哲学研究』第 37 号, pp.31-44.
- 石川徹 (1995) 「トマス・リードの心の哲学(1)——知覚論——」, 『香川大学教育学部研究報告』, 第一部, 95, pp.105-127.
- . (2004a) 「トマス・リードの心の哲学(2)——力の概念——」, 『香川大学教育学部研究

- 報告』第一部, 121, pp. 85-95.
- . (2005)「トマス・リードの心の哲学(3)——意志について——」『香川大学教育学部研究報告』第一部 123, pp.27-38.
- . (2006a)「トマス・リードの心の哲学(4)——行為の諸原理について(上)——」『香川大学教育学部研究報告』第一部 125, pp.17-31.
- . (2006b)「トマス・リードの心の哲学(5)——行為の諸原理について(下)——」『香川大学教育学部研究報告』第一部 125, pp.33-41.
- . (2010)「トマス・リードの心の哲学(6)——行為の諸原理について(上)——」『香川大学教育学部研究報告』第一部 133, pp.81-88.
- . (2011)「トマス・リードの心の哲学(7)——行為の諸原理について(下)——」『香川大学教育学部研究報告』第一部 135, pp.59-72.
- 稲垣良典(1990)『抽象と直観—中世後期認識理論の研究—』創文社.
- 奥田太郎(2014)「ヒュームとスミス—共感と観察者の理論は正義を語りうるか」、『岩波講座政治哲学2 啓蒙・改革・革命』岩波書店.
- 神野慧一郎(1996)『モラル・サイエンスの形成：ヒューム哲学の基本構造』、名古屋大学出版会.
- キケロー, 大西英文訳(2005)『弁論家について』岩波書店(岩波文庫).
- グレコ, ジョン、上枝美典訳(2020)『達成としての知識—認識的規範性に対する徳理論的アプローチ—』勁草書房.
- 小畑敦嗣(2020)「ヒュームの「幸福についての四論文」—古代ヘレニズム思想との対話—」『ICU 比較文化』第52号, pp.1-34.
- 坂本達哉(2011)『ヒューム 希望の懐疑主義：ある社会科学の誕生』、慶応義塾大学出版会.
- 篠原久(1984)「トマス・リードにおける道徳思想の展開—アダム・スミス批判への道—」『経済学論究』第38号(3), pp.499-520.
- . (1988)「D. ステュアート経済学における理論と実践—「正義と便宜の一般的諸原理」をめぐって—」『経済学論究』42(2), pp.81-105.
- 下川潔(2011)「グロティウスの自然法学からヒュームの利益法学へ——正義論のラディカルな変容——」『思想』2011年第12月号, 第1052号, pp. 105-126.
- 菅谷基(2019)「第三代シャフツベリ伯爵『センスス・コムニス—機知とユーモアの自由についての随筆—』」『ICU 比較文化』第51号, pp.119-154.
- セネカ, 兼利琢也訳(2008)『怒りについて』岩波書店(岩波文庫).
- 只腰親和(2016)「デュガルド・ステュアート道徳哲学における経済学方法論の生成」、『経済学論究』56(3・4), pp.309-332.
- 田中正司.(1993)『アダム・スミスの自然神学—啓蒙の社会科学の形成母体—』、御茶ノ水書房.
- . (2019)『アダム・スミスの自然法学—スコットランド啓蒙と法学の近代化の帰結—』増補第三版、ミネルヴァ書房.
- 田中秀夫.(2014)『スコットランド啓蒙とは何か—近代社会の原理—』、ミネルヴァ書房.
- 柘植尚則.(2003)『良心の興亡：近代イギリス道徳哲学研究』、ナカニシヤ出版.

- 長尾伸一．(2001)『ニュートン主義とスコットランド啓蒙—不完全な機械の喩—』名古屋大学出版会．
- ．(2004)『トマス・リード』、名古屋大学出版会．
- ．(2015)『複数世界の思想史』名古屋大学出版会．
- 中元洸太(2019)「トマス・リードは可謬主義者か：成り立ちと直観の問題」『人間存在論』第25号，pp.49-60．
- ．(2020)「トマス・リードにおける他人の言葉の役割」『アルケー：関西哲学会年報』関西哲学会第28号，pp.100-111．
- 新村聡．(1994)『経済学の成立—アダム・スミスと近代自然法学』御茶の水書房．
- 浜田義文．(1977)「近代イギリスにおける良心の概念」、『良心：道德意識の研究』日本倫理学会、金子武蔵編．以文社．
- 林誓雄．(2015)『檻を纏った徳—ヒューム 社交と時間の倫理学—』、京都大学学術出版会．
- ベーコン、渡辺義雄訳(1983)『ベーコン随想録』岩波書店(岩波文庫)．
- 松永澄夫．(2008)『哲学史を読む I』東信堂．
- 森直人．(2010)『ヒュームにおける正義と統治：文明社会の両義性』創文社．
- 矢島壮平(2009)「アダム・スミスにおける有用性と功利的デザイン論」『イギリス哲学研究』第32号，pp. 41-55．
- 矢嶋直規(2012)『ヒュームの一般的観点：人間に固有の自然と道德』勁草書房．
- ．(2016)「バトラー道德哲学における人間本性：バトラーとヒューム」『キリスト教と文化』(47)，pp.1-32．
- ．(2017)「ヒューム哲学の成立についての一考察：ヒュームとバトラー」『哲学論集』(46)，pp.1-19．
- ．(2018)「初期バトラーの思想形成：自然神学から道德哲学へ」『人文科学研究』(50)，pp.53-77．
- 矢田部達郎(1953)『意志心理学史』東京：培風館．
- 行安茂編(1999)『近代イギリス倫理学と宗教—バトラーとシジウィック—』晃洋書房．