

A・マッキンタイア 『誰の正義？どの合理性？』におけるヒューム

桑原直己

【1】はじめに

本稿は、A・マッキンタイアについて検討する一連の論考の一環である。特に、筆者は2022年に刊行した拙稿^{*1}からマッキンタイアの大著『誰の正義？どの合理性？ *Whose Justice? Which Rationality?*』^{*2}（以下、*W.J.W.R.*と略記）の検討を開始し、現在これに続く研究作業を続行している。

前述拙稿においては、*W.J.W.R.*の前半におけるプラトン、アリストテレス、アウグスティヌス、トマス・アクィナスまでの、いわゆる徳倫理思想の展開に対するマッキンタイアの理解を検討した。その結果、これらの思想伝統においては、富 *riches*、権力 *power*、地位 *status*、名声 *prestige* のような、総じて利己的な欲望にもとづく「有効性の諸善 *goods of effectiveness*」^{*3} と対比された形での「卓越性（徳）の諸善 *goods of excellence*」への志向、そして最高善に向けての視点に向けての道筋を弁証論によって彫琢してゆくという特徴が共通のであったことが明らかとなった。

*W.J.W.R.*の後半において、マッキンタイアは徳倫理思想の展開とは対立する思想伝統についての検討を展開している。まず彼は、デイヴィッド・ヒューム（David Hume, 1711-1776年）の思想（第15章、第16章）を、上述拙稿で扱った潮流と真正面から対立する立場として取り上げている。その際、ヒュームの前史をなすスコットランドの知的伝統（第12章、第13章）およびこれとヒュームとの間に介在するフランシス・ハッチソン（Francis Hutcheson, 1694-1746年）の立場（第14章）を一連の流れとして描いている。

また、一般にマッキンタイアはリベラリズムに対抗する「共同体論者」の旗頭として知られている。最終的に、マッキンタイアは *W.J.W.R.*において徳倫理思想と、ヒュームおよびリベラリズムといった対立する思想伝統とを対決させているものと考えられる。徳倫理思想を擁護する立場をマッキンタイアと共有することを志す筆者は、最終的には徳倫理思想とこれに対立する思想伝統との対立についてマッキンタイアがいかにかに処理しているのかについて見定めた上で、これを検討することを意図している。

本稿では、互いに対立する価値観（思想伝統）相互間の対決そのものに対する *W.J.W.R.* 最終部分でのマッキンタイアの扱いを概観・検討するに先立ち、予備作業としてマッキ

四四

*1 拙稿「マッキンタイアにおける文化伝統間の対決—『誰の正義？どの合理性？』におけるトミズムまでの道—」（筑波大学哲学・思想専攻 『哲学・思想論集』第47号 pp.53-73） 2022年

*2 Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth, 1988.

*3 *W.J.W.R.*, p.32.

ンタイアによる「敵役」ヒュームに対する扱いを概観しておくこととしたい^{*4}。

【2】 スコットランド啓蒙主義の背景

(一) 16世紀におけるアリストテレス復活の意義とその限界

16世紀のスコットランドでは『ニコマコス倫理学』や『政治学』が教育現場で再び用いられるようになり、物理学や形而上学が台頭してきた時代に、若者たちに人間生活の究極的な目的という観点から思考し続けることが教えられた。また、ルター派、カルヴァン派、ヤンセン派の神学者たちが、啓示された人間の超自然的な主目的に照らし、単に自然的な卓越性は根本的に不完全であることを教えつつも、アリストテレスの徳の説明は、彼らに自然的な卓越性の基準を提供し続けていた^{*5}。つまり、原罪による墮落を強調するプロテスタント神学系のアウグスティヌス主義とアリストテレスの徳論とが、不安定ながらも協調関係にあった。

しかし、社会は善についての合意不可能性に直面した結果、「対立する善が共存するための原則」が求められることとなる。「道徳の探求と構築という中心的な実践的課題は、17世紀後半以降変化した。対立し相容れない善の概念の多様性により、さまざまな対立当事者の忠誠を得ることが、今後はますます当然のことと考えられるようになった。実際的な問題は、むしろ、多様で、しばしば相容れない善の概念を追求する個人が、反乱や国内戦争の混乱なしに共存できる社会秩序の形態において、どのような原則が忠誠を要求し、確保できるのかということになった^{*6}」。

(二) 個人が特定の社会的・政治的秩序に服従する理由

ここで個人がそうした「原則」の前提となる特定の社会的・政治的秩序に服従する理由が問題となってくる。古代・中世までにおいて、それはポリスのような制度や、神によって立法された秩序に属する社会的役割を自認して初めて、その社会・政治秩序が課す制約を受け入れ、評価するための十分な理由を持つことができるというものであった。これに対してマッキンタイアは、近代においてその秩序は新興の近代国家と成長する市場経済という2つの支配的な制度が主張する性質によって保証されていたことを指摘する。

近代国家の支配者は、支配者や被支配者が人間的な善についてどのような概念を持っていたとしても、被支配者に利益と認識されるものを供給し、害から保護する限りにお

*4 本稿の直接的な叙述の対象となるのはマッキンタイアではなく、ヒュームおよび彼に先行するスコットランドの思想家たちである。しかしながら、本稿の目的は彼らに対するマッキンタイアによる叙述を極力忠実に概観することにある。そのため、本稿の主要部分である【2】～【5】節は、基本的には *W.J.W.R.* の私訳にもとづく要約となる。*W.J.W.R.* は邦訳が刊行されていないため、当該部分の要約のみでも読者に対する一定の寄与となりうると考えている。本稿の当該節では、例外的に筆者自身の見解（マッキンタイアが言っていないこと）を書き加える場合のみそのことを断ることとし、それ以外は形式的に「地の文」となっている部分も含めて *W.J.W.R.* の私訳にもとづいていることをお断りしておく。

*5 *W.J.W.R.*, p.209

*6 *W.J.W.R.*, p.210

いて、その權威の獲得と権力の行使とを正当化することができると主張した。

市場経済の支持者たちは、市場の新たな支配の拡大は、家庭が最終的に生産の主要な場でなくなったことの結果であり原因でもあったが、市場もまた、それに参加する人々に利益を供給する限りにおいて、土地、労働、貨幣そのものを商品に変えることを正当化できると主張し、善の特定の概念とは無関係にそのように理解することができるとした⁷⁾。

さらに、マッキンタイアによれば、主要的な政治的課題に対するいかなる答えも、2つの密接に関連する問いに対する答えを前提とし、その支配的な問いに答えようとする組織的な試みは、暗黙的または明示的にそれらの問いに対する答えを提供しなければならなかった。その問いとは実践的推論と正義とをめぐめるものである。

(a) 実践的推論

もし個人が、さまざまな相容れない人間的な善の概念に触発されて、異質で多様な目的を追求する際に、社会的および政治的秩序によって課される制約を合理的であると一般に受け入れるのであれば、政治的および社会的秩序の制約を受け入れ、支持し、強制する理由は、善についての特定の概念との関係とは無関係に、正当な理由としての地位を与えられなければならない。また、善についての意見の相違、さらには根本的な意見の相違は、そのような理由の權威を認めるという点での合意と両立しなければならない。

マッキンタイアは、以上のことからだけでも、対象となる近代的な実践的推論の様式は、アリストテレスの様式とは相容れないものとなっていることを指摘している。

(b) 正義

社会的、政治的秩序の支配的なタイプになった、あるいはなろうとしているものについて合理的に擁護可能な説明は、一方では合意によって、一方では強制によってその秩序を維持するためにそれぞれの役割が果たされるべきであるという問題に直面しなければならない。暴力に対する訴えが更新されない場合、その和解は少なくとも最低限受け入れられるものでなければならず、その和解が受け入れられるためには、社会的、政治的秩序のどの原則に同意するのが合理的か、といった問いへの答えが必要となる。そのような原則への遵守はどの程度要求されるのか? 自発的に服従しない場合、そのような服従を強制するためにどのような力が合理的に使用され得るのか?⁸⁾

マッキンタイアは、これらの問いに対して2つのタイプの回答がなされたという。

① 一方で、正義の原則や政治的權威の正当性を決定する原則などへの服従を、集団の利害関心 *interest* を促進する手段として理解することや、利害関心を人々の情念 *passion* の集団的表現として理解することが可能であった⁹⁾。これはいわば功利主義的な回答である。

② これに対して、いわばカント風の義務論的な回答、すなわち、原則を情念や利害関心から独立した權威を持つものとして理解することも依然として可能である。

*7 *W.J.W.R.*,p.211

*8 *W.J.W.R.*,p.212

*9 *W.J.W.R.*,p.213

しかし、この後者の見方②が直面する問題点は明白である。原理についての合理的理解がいかんにして動機を与えることが可能であり、ましてや情念や利害関心が少なくとも一時的にその力を奪われるような形で動機を与えることが可能なのか？マッキンタイアによれば、結局②の立場は、多くの場合世俗化され弱体化した神学との提携の産物であった。

(三) 確立された原則が情念と利害関心とに奉仕する道具として理解される社会

確立された原則が情念と利害関心とに奉仕する手段として理解できる社会は、情念と利害関心とが相互に満足と利益とをもたらすように組織される、あるいはむしろ組織されると考えられる社会でなければならない^{*10}。そのような社会秩序の典型例は、具体的にはイングランドの大地主が主導するものであった。しかし、そのような互恵性や相互性は、実際の社会制度では不完全にしか具現化することができない^{*11}。したがって、反逆者や逸脱者を抑制するための制裁が必要となる。その結果、正しい判断と行為とに関する道徳的、美的、政治的基準といった基準に訴えること自体が、社会交換の共有取引への参加の一形態となることになる。

ここで、財産を所有する、あるいは財産を持たない個人は、社会生活の単位であり、財産の分配と交換を管理する規則は、社会交換システムを構成する規則の不可欠な部分である。システム内の地位と権力とは財産の所有権に依存する。財産を持たないということは、抑圧のそれであろうと慈善活動のそれであろうと、システムの単なる受動的存在としての資格しかもたないということになる^{*12}。

エドマンド・バーク (Edmund Burke, 1729-1797 年) はこのような社会の典型となったイングランド的な社会秩序の代弁者であったが、彼には 3 つの特徴を見ることが出来る。

① 第一に、バークはイングランドの確立された秩序の内部から発言できるようにするために、まず自分自身がそのメンバーにならなければならなかった^{*13}。

② 第二に、この種の秩序の安定した継続的な例は、状況の変化にうまく適応し、これに反発するグループを抑圧し、賛同する他のグループを取り込まなければならないという事実注意到意を向けている。

③ 第三に、バークは、現実に確立された政治的・社会的秩序によって与えられたものからは独立した権威を主張する原則に訴えることは、実際には、その社会的秩序に対する敵対を意味することを指摘していた^{*14}。

しかし、マッキンタイアによれば、イングランドが実際にどのようなものであったか、そしてその確立された秩序に忠誠を捧げる人々にイングランドが何を要求したかについては、おそらく 18 世紀初頭においては、個人として外からその秩序に参入した人々

*10 W.J.W.R.,p.214

*11 W.J.W.R.,p.215

*12 W.J.W.R.,p.216

*13 W.J.W.R.,p.217

*14 W.J.W.R.,p.218

スコットランド人がその典型である一において特に明確に見て取ることができるという。

(四) スコットランドの特有性

1707年にスコットランドは主権を失った。その後、公式的な政治構造を通じてではなく、連合条約を生き延びたスコットランド特有の制度の中において、市民的および政治的社会的の代替的な様式が誕生した^{*15}。マッキンタイアによれば、これは3つの要素からなる。

① 確立されたスコットランド教会が存在し、教派的には長老派・カルヴァン主義であり、公式文書としてウェストミンスター信仰告白、および大小のカテキズムが存在した。

② スコットランドには伝統的な法律と法律専門家の制度があり、この法律は特に地方自治体法分野においてローマ・オランダ法からの継承によって形成されており、理論と実践との両面においてイングランドの慣習法とは大きく異なっていた。

③ スコットランドの教育。すべての教区に学校を置くべきだという改革派の意図を実現するために設計された教育制度が存在した。この意図は徐々にではあるが不均一に実施され、18世紀初頭までには低地の教区には一般的に学校があり、主要な村落にはグラマースクールが存在するようになった。この制度の頂点にあったのは、宗教改革以前の大学であるグラスゴーのセントアンドリュースとアバディーンキングスカレッジ、そして宗教改革後のエディンバラ大学とアバディーンマリシャルカレッジであった。

スコットランド固有の制度の支持者たちは、自分たちの制度は、他のいかなる原則や制度に対しても合理的に証明できる原則を体現しているという主張を固持していた。

① 第一に、神学においてはジュネーブに、法律と教育においてはオランダに依拠する方向で、多くの信奉者たちは、同胞たちに真理が教えられる場所であればどこであれ、喜んで学ぶ姿勢を示していた。

② 第二に、社会的に共有された信念、社会的に承認された行為や制度的取り決めを合理的に正当化するという特定の課題は、適切な中間原理から下位の結論にいたる妥当な演繹的推論による導出を詳細に示す形で、スコットランドの法制度、スコットランドの神学制度、およびスコットランドの教育制度の中で遂行されなければならなかった^{*16}。

③ 第三に、各個人は、自分の人生の将来の方向性を決定するプロジェクトに着手する際に、以上のような観点から神学的、法的、道徳的原則の枠組みにも直面しなければならなかった。

マッキンタイアによれば、以上のスコットランドの伝統とイングランドのそれとの間において、大学で教育を受けたスコットランド人は、スコットランド独自の文化制度や制度化された信念によって形作られた生活をしながらスコットランドに住み続けるの

*15 W.J.W.R.,p.219

*16 W.J.W.R.,p.220

か、それともイングランド化された生活を送るのか、という選択を迫られたという^{*17}。

(五) アリストテレス起源の第一原理主義と弁証論的視点の喪失

スコットランドにおいては、アリストテレス起源の第一原理主義が採用されていた。もちろん、プラトン・アリストテレス主義の伝統全体にとって、第一原理が存在し、人間の精神はその真実を見るように教育できることを確認することが重要であった。しかし、アリストテレスの観点から学知を構成する論証的議論の構造化された階層の第一原理そのものは論証できない—その場合、それらは論証の第一原理ではなくなるからである—にもかかわらずあらゆる合理的裏付けから独立しているわけでもない。それらはアリストテレス自身の見解、『分析論後書』注解においてトマス・アクィナスが再確認した見解によれば、個別からのエパゴーゲー（帰納）と対立するテーゼに対する反論との両者を含む弁証論の方法によって到達される。しかし、弁証論的に主張された前提から、ある特定の第一原理に関する結論への移行は演繹的推論ではないため、その移行を成功裡に完了するには、論理的洞察力 *logical acumen* 以外の何か、つまり関連する第一原理を把握する何か、「直観 *intuition*」または「洞察 *insight*」と名付けられるものが必要とされる。しかしここで決定的なことは、そのような洞察はそこにいたるまでの弁証論的議論の結果と切り離しては正当化されないということであり、そのことは問題の第一原理の合理的裏付けに関してだけでなく、その内容に関しても該当する。なぜなら、そうした定式化する際に用いられる鍵となる用語は、弁証論的議論の過程で区別され明確化されているからである。このように、アリストテレス的な学知は、アリストテレス自身の説明においても、トマスの説明においても、論証と弁証論とが分かちがたく融合したものであった。

ここでマッキンタイアは、中世後期以降のアリストテレス主義において、アリストテレス哲学内部における弁証論の役割が軽視されてしまう傾向にあった点を指摘する^{*18}。マッキンタイアは、この弁証論的視点を見失ったという事実こそが、スコットランドの知的伝統においてアリストテレス的方向性が失われるにいたる根本原因であると診断している。

(六) スコットランドの知的伝統

スコットランドの知的伝統を代表する人物として、神学者ロバート・ベイリー (Robert Baillie, 1602-1662年)、そして法学者ステア・ジェームズ・ダルリンブル (Stair James Dalrymple, 1619-1685年) を挙げることができる。

ベイリーは、スコットランドにカルヴァン主義とアリストテレス主義との、不安定ではあっても体系的な融合をもたらすことに貢献し、スコラ学派の遺産となるべき特定の心的態度に古典的な定義を与えることができる知的風土を提供することにも貢献した^{*19}。

ステアは、『スコットランド法原論 *Institutions of the Law of Scotland*』を著し、ローマ法とオランダ法とに依拠して正義の性質、法律の性質、および合理的な考え方を包括的

*17 *W.J.W.R.*, p.221

*18 *W.J.W.R.*, p.224

*19 *W.J.W.R.*, p.226

に記述して、スコットランド特有の方向性の前提を明確に示している^{*20}。

マッキンタイアによれば、スコットランドの知的伝統には4つの特徴が挙げられる^{*21}。

① 第一に、その神学的性格、すなわち、カルヴァン主義版のアウグスティヌス主義が挙げられる。この伝統は、まず本質的に神学的なものであり、すべての探求はそれがいかに世俗的なものであっても、神の性質と意志とに関する確かな知識が要であるとされた。

② 第二に、この伝統の中心である階層的演繹法の種類と、それをどのように構築し理解するかについての見解は、その支持者たちをデカルト、ライプニッツ、スピノザのような過激な合理主義的形而上学的構築とも、ロックの経験論とも対立させていた^{*22}。

③ 第三に、正義は情念や利害関心から独立して成立するという概念に基づいている。したがって、ホブズやマンデヴィルをはじめとする、人間が完全に自己愛によって動かされるという見解の諸説は、否定されなければならなかった。

④ 第四の特徴として、理性が情念の支配者であるべきであり、理性そのものが人間を一般原則への服従に動機付けることができるという信念が挙げられる^{*23}。

【3】 フランシス・ハッチソン

(一) ハッチソンの立場

フランシス・ハッチソンは、「道徳感覚理論 Moral sense theory」の大成者として知られている。彼は道徳法概念の研究者としてグラスゴー大学の道徳哲学教授から出発し、その研究は彼の教育と著作とを通じて継続された。18世紀のスコットランドにおける道徳哲学教授の任務は、すべての実定法と、スコットランド独特の定義をもつ社会組織のすべての特定形態の両方の前提として考えられていた基本的な道徳原則を弁護することにあつた^{*24}。ハッチソンはキリスト教神学、道徳、法律の合理的基礎の公式の擁護者であつた^{*25}。

ハッチソンは知識論、特に道徳的な事柄に関する知識について、デカルト的な疑いをもってアプローチしてはいない^{*26}。ハッチソンの著作が直面した問題は、新しい哲学の挑戦と、神学、法的・道徳的原則、正義の説明、そして個人の実践的な合理性の本質についての見解を維持する必要性に直面して、ベイリーとステアによってかつて継承された伝統を維持するための哲学的資源を収集することであつた。彼の業績は、一般には単なる折衷主義と評されてはいるものの、驚くべき規模の総合的なプロジェクトであつた

*20 W.J.W.R.,p.228

*21 W.J.W.R.,p.253

*22 W.J.W.R.,p.254-255

*23 W.J.W.R.,p.255

*24 W.J.W.R.,p.239

*25 W.J.W.R.,p.248

*26 W.J.W.R.,p.261

*27。

ハッチソンは、ユスティニアヌスやローマ法の解説の伝統に訴え、グロティウスと実質的に同意し、独自に主張した論文を確認するために聖典を引用する方法などにおいてステアと一致していた。ハッチソンは、ステアが合理的に正当化できる法体系としてスコットランド法として提示したものを人類の法として提示した^{*28}。

(二) シャフツベリーの影響

しかしながら、ハッチソンはステアらに代表されるスコットランドの伝統からのみならず、他の伝統からの影響も受けていた。特に、ハッチソンの道德感覚論は、第三代シャフツベリー伯爵 (3rd Earl of Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 1671-1713 年) から影響を受けている。ハッチソンはシャフツベリーから 2 つのことを学んだ。第一に、行為 *action* は愛情 *affection* や情念の表現であり、それによって生み出されるということ、第二に、いかなる自然的な愛情や情念も、それ自体が悪いものではないということである^{*29}。

シャフツベリーは、人間の本性を、利己主義と利他主義という 2 つの大きな対立原理によってもたらされると理解した最初の道德哲学者の一人であった。シャフツベリーは、道德哲学の中心を、17 世紀の作家の多くが持っていた知識主義、さらにはこれを 18 世紀において継承したクラークの知識主義から、情念への新しい関心へとシフトさせた。ハッチソンは、シャフツベリーから、自己愛と他者への慈悲という、対照的で、しばしば相反する二つの情念という独特の現代的な概念を受け継いでいる^{*30}。

ここでマッキンタイアは、シャフツベリーがアリストテレスを誤読しており、ハッチソンはこれを受け継いでいると断じている。この誤読がハッチソンを初期教育のスコラ学から、またステアなどに代表されるスコットランドの伝統の中心的な信念から引き離すこととなったという。重要なのは、理性は、罪によって墮落しない限り、人間の真の目的に関する理性の知識に照らして、情念を規定する、という信念である。この信念は、17 世紀のアリストテレス的な知性主義によって支持されていた。しかし、ハッチソンが読んだ、あるいは誤読したアリストテレスからは、そのような支持は得られなかった。シャフツベリーの思想は、カルヴァン派であれトマス派であれ、アリストテレス派であれプラトン派であれ、17 世紀の道德理論が持っていた知識主義との決別と拒絶とを示している^{*31}。

(三) ハッチソンの道德感覚論

ハッチソンがシャフツベリーから学んだ重要な点は、いわゆる「観念の道 *The Way of Ideas*」、すなわち外界についての知識の基礎を、個人の心的経験の内部から提供しようとするデカルト以来の近代哲学特有の認識論的な潮流の主唱者たちからの影響である。

*27 *W.J.W.R.*, p.259

*28 *W.J.W.R.*, p.264

*29 *W.J.W.R.*, p.267

*30 *W.J.W.R.*, p.268

*31 *W.J.W.R.*, p.269

知覚 perception の2つの力、すなわち感覚 sensation および意識 consciousness は、知識のすべての材料を心に導入する。私たちの第一のあるいは直接的な観念 idea や概念 notion は、すべてこれらの源泉のいずれかから派生する。^{*32}

ハッチソンは、デカルト、マルブランシュ、アルノー、ロック、および彼らのあまり著名ではない支持者たちと提携した。この考え方の中心となっていたのは、その信奉者が一人称視点を体現する認識論的立場に優先順位を設定したことであった^{*33}。

しかしハッチソンは、人間には何が正しく right 正義である just かを規定する社会的に共有された基準があるという信念に深くコミットしていた。彼の見解によれば、これらの基準は自然法を構成する正義の規則に具体化されており、その形式は普遍的であり、内容は多かれ少なかれ一般的である。しかし、これらの基準や規則に関する私たちの知識は、それを離れては最終的には正当化不可能なもの、すなわち「道德感覚」という一種の知覚から派生したものである、と主張した。マッキンタイアによれば、ハッチソンの道德感覚論は、3つの主要な特徴を備えている。

① 第一に、それは感覚 sense であり、私たちが「良心 conscience」という名称を適用するのはその感覚である。感覚として、それは特定の対象、つまり特定のタイプの賛否を引き出す対象を直ちに認識させる。

② 第二に、道德感覚が私たちに認識させるものによって動かされることで、私たちは、私たちの本性の他の部分からもたらされうる困難から解放される。なぜなら、私たちは自己愛と寛大な愛情の両方によって動かされる生き物であり、道德感覚がなければ、ハッチソンが「冷静な自己愛」と呼んだ諸主張と利他的な博愛の諸主張との間を裁定する方法がないはずだからである。一般的に見ても、特定の場面で見ても、どちらの動機に導かれるのがよいかという問いに対する答えもないだろう。そして、道德感覚が答えを与えるとされるのは、まさにこの問いに対してである。

③ 第三に、道德感覚の対象は、その感覚に特有の性質であり、その行使によってのみ検出され、識別される。その対象が知覚されることによって、喜びや痛みが生じるが、対象そのものがその喜びや痛みと同一視されることはない^{*34}。

(四) ハッチソンのアリストテレスからの乖離

アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で枚挙していた徳の目録をハッチソンも認めていた。ハッチソンは、シャフツベリーと「観念の道」の信奉者たちも古代人、特にアリストテレスの見解と一致していると考えていた。しかし、マッキンタイアによれば、この点に関してハッチソンは誤っていたという。ここで、先述の「誤読」が問題となってくる。

マッキンタイアによれば、この誤りは実践生活における理性の位置づけに関するハッチソンとアリストテレスとの見解の違いを考慮すると最も明白になるという。アリスト

*32 Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, London, 1755, 1, 1, 4, 訳文は *W.J.W.R.*, p.270 の引用より。

*33 *W.J.W.R.*, p.270

*34 *W.J.W.R.*, p.271

テレスは、人間は目的について熟考 *deliberate* するのではなく、目的の達成につながるものについてのみ熟考する（『ニコマコス倫理学』1112b11-12）と述べていた。我々は確かに究極のテロスを含めた目的について推論 *reason* する。しかし、ハッチソンの見解によれば「悟性 *the Understanding*、ないしは内省し、比較し、判断する力」は、手段や下位の目的については判断するが、最終的な目的については推論しない。

我々は、行為の順序において常にあらゆる推論よりも先行する何らかの直接的な魂の態勢または決意によってそれらを遂行する。何らかの目的についての先行する願望がない場合、いかなる意見も判断も行為を起こすことはできないからである。^{*35}

ハッチソンの見解では、私たちの目的は、私たちの自然な性向や欲望によって即座に与えられるものであり、私たちがそれらのどれを奨励し強化し、どれを弱め、あるいは根絶するかを決定するのは、より高次の善を促進するというそれらの傾向を参照することではない。むしろ、私たちを動かす諸目的こそが、私たちの最高善を構成する。ハッチソンにおいては、人間本性にとって自然なものはどこまでも経験的に与えられたものである。

マッキンタイアは、アリストテレスにとって、正しい実践的な判断は正しい理性（推論）*right reason* に従っていなければならない、あらゆる特定の正しい判断は、正しい実践的判断の形成において、「この」特定の連続の選ばれた行為を、関連する条件の下で、いかにしてしかじかの善の概念のもとにもたらすかを知ることを含んでいる点に注意を喚起する。したがって、あらゆる賢慮 *phronēsis* の行使には、知的徳だけでなく道徳的徳も含まれている。特定のケースにおいて確立された正義の規則に訴えることは、それが正当である場合には、正しい理性に照らしてそのようなケースにおいて一般に正しい判断をもたらす規則に訴えることと同義である。したがって、アリストテレスにとって、ハッチソンが道徳感覚に見出したような、真の道徳的判断に対する完全に合理的ではない、非合理的な保証は存在しなかったし、存在し得なかった。実際、アリストテレスにとって、道徳感覚などというものは存在しなかったし、存在し得ない。

したがって、道徳的性格と真の実践的な判断を下す能力との関係は、アリストテレスとハッチソンとの思考体系ではかなり異なっていなければならない。アリストテレスにとって、真の判断を下す能力は徳の所有と切り離せないものであり、その能力の教育は徳の教育と同等に進められる。ハッチソンによれば、人には道徳的習慣や人格を教育する前に訓練できるような真の判断を下す能力がある。人は、実際に正しい人でなくても、少なくともある程度は正しいことを知ることができる。なぜなら、道徳感覚は、その最初の時点ではすべての人が等しく解放できるものであるが、これらの解放にどの程度注意を払うかという点において人はそれぞれ大きく異なるとハッチソンは考えているからである^{*36}。

（五） ハッチソン—スコットランド的伝統の存続をめぐる分水嶺

マッキンタイアによれば、ハッチソンの影響下で彼の哲学内部の矛盾を取り除くこと

*35 Hutcheson, *System* ,1,3,1,訳文は *W.J.W.R.*,p.272 の引用より。

*36 *W.J.W.R.*,p.275

に取り組んだ人々は、選択を迫られたという。一つは、ハッチソンの道徳認識論を維持し、必要に応じてそれを修正し、道徳原則、自然法、正義、そして神に対する私たちの義務についての彼の見解を拒否する可能性。もう一つは、ハッチソンの中心的な道徳的および神学的立場を維持し、認識論を拒否する可能性であった。デイヴィッド・ヒュームとアダム・スミスは、前者の選択をとった代表者であった。トーマス・リードとデュガルド・スチュワートは後者をとった。いずれの立場にとっても、正義が実践的推論かのいずれかについてはハッチソンに同意することは可能だが、両方については同意できないということは、暗黙にせよ明示的にせよ共通理解であった。

ハッチソンはスコットランドの知的生活の中に新しいタイプの対立を引き起こし、その対立に対する議論の条件を設定した。議論に参加した者は全員スコットランド人であったが、実際には、それはスコットランド的伝統の存続が問われた対立であった。ヒュームがほぼすべての重要な点で代表していた立場は、彼がハッチソンの最も著名で評判の高い弟子であったにもかかわらず、独特のイングランド的でイングランド化されたやり方を支持して、スコットランド特有の思考様式を放棄したことであった^{*37}。

【4】 デイヴィッド・ヒューム

(一) ヒュームのイングランド志向とその挫折

デイヴィッド・ヒュームは、生涯を通して知的態度や信念の問題においてスコットランド的なものを一貫して捨て去る一方で、家族、初期の友人、スコットランドでの生活における著名なさまざまな人物との温かい人間関係を維持・発展させていった。彼の出版した作品は、それまでスコットランドの支配的な伝統の中で体現されてきた基本的な信念に対する最も深い挑戦と断絶との連続であった。しかし、この事実がヒュームの個人的な生活に影響を及ぼす可能性がある場合、彼は可能な限り、挑戦と断絶との事実を最小限に抑え、偽装しようとした。ヒュームの人生におけるこの二重性は、様々な文脈の中で絶えずその姿を現している^{*38}。

ヒュームは、1729年に法学の学習を放棄し、代わりに「学者であり哲学者」になることを目指した。ヒュームが法学を哲学とは全く別のものとしてとらえたことは、スコットランドの支配的な伝統との決別である。ヒュームがエディンバラとナインウェルズを出てイングランドに行くと、彼はできる限りイングランド人の作法を取り入れた。後に彼は、「スコットランドは私にとって狭すぎる場所だ」、「ロンドン是我的国の首都だ」と書くことになる^{*39}。

しかし、結局ヒュームはイングランドに自分をイングランド人として認めさせることに成功しなかった。そのため、ヒュームは最終的には自らをスコットランド人として再認識し、「すべての野心に終止符を打ち」、1769年にエディンバラに戻って自分の家を建て、出版社のウィリアム・ストラハンに「私はロンドンを永遠に棄てた」と書き送って

*37 W.J.W.R.,p.280

*38 W.J.W.R.,p.281

*39 W.J.W.R.,p.283

いる^{*40}。

筆者の見るところ、スコットランドとイングランドという二つの社会に属し、その両方の文化と集団生活の影響を同時に受けながら、そのいずれにも完全には所属しきることができなかつたヒュームは、典型的な「マージナル・マン」^{*41}であったように思われる。

(二) ヒュームとハッチソン

ヒュームがスコットランド啓蒙主義に属する思想家、否スコットランド最大の思想家であると一般に考えられているのは、ヒュームの思想がハッチソンの思想に明らかに負っているからである。しかし、ヒュームがハッチソンから得たものは、ハッチソンにおける「観念の道」に属するものであって、哲学、スコットランド法、長老派神学の基本的関心事が切り離せないスコットランドの伝統からハッチソンが得たものについてはまったく顧みられていない。マッキンタイアによれば、ヒュームがハッチソンから得たものは4つある。

① ヒュームは、まず最も基本的に、理性は実質的に活動性をもたないという見解をハッチソンから受け入れた。理性はその性質上、私たちを行為に向かわせることはできない。ハッチソンは、実践的生活における理性の役割についてアリストテレスではなくシャプツベリーの説明を受け入れていた。この点で、ハッチソン自身が17世紀のスコットランドの伝統の中心的テーゼから根本的に離れてしまった。ヒュームもまたハッチソンに従うことで、スコットランドの伝統に背を向けることになった。

② 『人間本性論』第2巻の冒頭にある彼の情念のカタログは、ハッチソンよりもアリストテレスから離れてはいるものの、ヒューム自身の内省によるのと同じ程度までハッチソンに依存しているように思われる^{*42}。

③ ヒュームはハッチソンに倣って、道徳的判断を2つのクラスに分けた。すなわち、すべての推論に先立つもの—ハッチソンによれば「道徳感覚の直接的な伝達」、ヒュームによれば「自然的な徳の表現」—と、第一の道徳的判断と事実に関する推論に依存する判断の結合から結論として得られる第二の道徳的判断—ハッチソンによれば「自然の法が何かを告げる判断」、ヒュームによれば「人工的な徳の表現」—であるが、ヒュームは「自然の法」についてハッチソンと同様の方法で語ることに異論はなかつた^{*43}。

④ 最後に、ヒュームはハッチソンにならって、人間性の構成があらゆる場所で、あらゆる社会で均一かつ不変であるという見解の上に、道徳の説明を構築した。

他方、「観念の道」をどこまで徹底的に採用するかという点で、ヒュームとハッチソ

*40 W.J.W.R.,p.284

*41 この「マージナル・マン」という語は、大人と子供との間に置かれた青年期を指すものとして、定番的な高等学校「倫理」の青年心理学的内容として知られているが、元来は人間生態学の創始者 R.E.パークの造語になる社会学用語であり、これを心理学者 K・レビンが青年期について応用したものである。

*42 W.J.W.R.,p.285

*43 David Hume, *Treatise of Human nature*, 1739, 3,1,1, 訳文は W.J.W.R.,p.285 引用より。

ンとは相違していた。「観念の道」に対して一貫して忠実であろうとすれば、本質的に先人の哲学的書物に負うことを徹底的に排除することになる。特定の著者の認識、思考、知識、情念、意志、およびこれらを表現する信念に関する説明のためのすべての材料は、その特定の著者の考え方がデカルト的なものであろうと経験主義的なものであろうと、他人である著者の意識に存在し、その意識の生に存在する印象や観念のストックから引き出されることになる。ハッチソンはこうした徹底的な一人称視点を実際には採用しなかったが、ヒュームは、『人間本性論』第1巻の冒頭の文でそれを体系的に想定していた^{*44}。

(三) 『人間本性論』第1巻から第3巻への移行

「観念の道」への忠実さにもとづく一人称視点は、『人間本性論』第1巻を利己主義的色彩の強いものとする。『人間本性論』構成上の中心的な問題は、第1巻の利己主義から第3巻における道徳の場となる社会的関係へといかに移行するかということであった。

個人を道徳的、社会的次元で意味づける人格のアイデンティティーは、責任と説明責任との記述を支配し、それを具体化するものである他者によって与えられた基準を満たすことによるものであり、三人称的な性格をもつ。しかし、「観念の道」の立場からは、私の自分についての説明は、一人称の立場に提示され、一人称の立場から提示されたものにしか依拠することができないので、すべての社会的に帰属する概念は視界から消え、私の個人的アイデンティティーを構成しうるものも、必然的に視界から消えることになる。『人間本性論』第3巻の社会的・道徳的判断や関係性の説明は、個人的アイデンティティーに対する信念を必然的に前提にしている。しかし、個人的アイデンティティーに対する信念は、第1巻の議論によって、明らかに合理的な正当性を奪われている。

一人称視点の第1巻から第3巻における社会的視点への移行は、第2巻で提唱された情念の理論によってなされる。第2巻は、第1巻の出発点に立ち戻り、「心のすべての印象は印象 impressions と観念 ideas とに分けられる」という主張を繰り返し、「それらに類似する情念やその他の感情 emotions」を「二次的な、または内省的な印象」として特定することから始まる。「二次的、内省的な印象」は「なんらかの一次的な印象から直接的に、あるいは観念を媒介として形成される」^{*45}。観念が情念の本質的な要素である情念をヒュームは間接情念と呼ぶ。社会生活の交換や取引を構成する行為を生み出す上で中心的な役割を果たすのはこれらの情念である。これらの中心となるのは、ヒュームの説明によれば、誇り pride と卑下 humility の情念であり、それらは「正反対であるにもかかわらず、同じ目的を持っている。それは自己である……」^{*46}。

こうしてヒュームは、第2巻において情念の複雑な意図性と因果関係とを説明することによって、「自己」の社会的アイデンティティーを回復した。しかし実際には、彼の情念論を特徴づけ、その後、第3巻の道徳的判断と徳と悪徳の議論の中で拡張され維持

*44 Hume, *Treatise*, 1,1,1, 訳文は *W.J.W.R.*, p.290 引用より、

*45 *W.J.W.R.*, p.291

*46 Hume, *Treatise*, 2,1,2, 訳文は *W.J.W.R.*, p.292 引用より。

されていった社会的関係は、ある特定のタイプの社会的および文化的関係に特有のものであった。ヒュームは同時代のほとんどの人々と、いや、おそらくほとんどすべての人々と同様に、自分が普遍的だと考えていたものが、かなりの程度局所的で特殊なものであることに気づいていなかった。マッキンタイアによれば、ヒュームが「人間の本性」として提示したものは、結局「18世紀イングランドにおける人間の本性」に他ならなかった^{*47}。

(四) ヒュームとアリストテレス

以上見たとおり、ヒュームの政治哲学は彼の哲学的心理学を基礎とするものではない。彼の政治哲学は独立したものであると考えることができる。政治哲学の基本的なテーゼは、それ自体、情念の秩序ある相互関係の説明によって前提されている。この点に即する形で、マッキンタイアはヒュームとアリストテレスとを比較している。

アリストテレスの実践的推論と正義とについての説明は、ある特定のタイプの文脈を必要とする。それは、体系的な活動形態で構成された社会であり、それぞれの中で特定の善が認められ追求され、社会秩序全体の中で政治活動が、ポリスの住民に、これらの善を理解し追求する方法を統合的に提供し、善と最善とが達成されうようにする。

ヒュームの説明では、これとは対照的に、欲望の充足の様式という観点から構造化された社会という、まったく異なるタイプの文脈が必要であり、その中で相互利益のための取引や交換が組織され、全体的な社会秩序が、そうした取引や交換で具体化される関係の維持と執行とを公式にも非公式にも提供している。

アリストテレスが想定する社会的文脈は、評価が主として活動の目的の達成という観点からなされるものである。ヒュームのそれは、評価が主として消費者の満足という観点から行われるものである。アリストテレスが想定する個人は、個人としてだけでなく、ポリスの市民として実践的推論を行う。ヒュームが想定する個人は、階級、財産、誇りが社会的交換を構成するタイプの社会のメンバーとして実践的な推論を行うものである^{*48}。

『人間本性論』は政府や忠誠の問題が明確に論じられた部分だけでなく、その全体が政治的な文書であった^{*49}。もしこの書物が出版後、スコットランド国内で広く読まれ、受け入れられていたなら（そうではなかったが）、スコットランドの教育を受けた階級の間で、スコットランド特有の文化的アイデンティティーを維持するために不可欠な中心的忠誠心のいくつかを破壊したであろう。そしてそれは、17世紀スコットランドのカルヴァン主義的なアリストテレス主義者だけでなく、アリストテレス自身のそれとも深く対立する、正義と行為の発生における理性の位置づけについての説明によってなされたことであろう。次節でその説明の詳細について概観する。

(五) ヒュームの情念主導主義と実践的合理性

ヒュームが行為の発生における理性の位置についての説明を構築した材料は、非常に

*47 W.J.W.R.,p.295

*48 W.J.W.R.,p.298

*49 W.J.W.R.,p.298-299

多くの部分がハッチソン派の遺産から派生したものであった。「行為に直接的に先立つものは、意志 *will* の発揮である」*50。ハッチソンは、キケロを引き合いに出して、「意志の運動を、欲望、嫌悪、喜び、悲しみの4つの一般種に分ける古い区分」*51と呼んだものを受け入れていた。ヒュームにとって、意志の発揮とは、直接的な情念を直ちに生じさせる苦痛や快樂の結果にほかならない。「この種のもは、欲望と嫌悪、悲しみと喜び、希望と恐怖である」*52。そして、ある種の印象が、直接的であれ間接的であれ、情念を構成し、これらの印象が行為を起こす。情念以外の何ものも行為を生み出すことができないように、他の情念以外の何ものも情念の働きを阻害することができない。情念の間に起こりうる最も重要な対立は、穏やかな *calm* 情念と暴力的な *violent* 情念との間の対立である。穏やかな情念には2種類ある。「一つは、もともと人間の本性に備わっている本能、たとえば博愛と怨恨、生命への愛、子供への優しさ。あるいは、単にそのようなものとして考えられた限りでの善に対する一般的な欲求と悪に対する嫌悪である」*53。

これらの穏やかな情念は、ある種の非常に一般的な善に向けられたものであり、人間が生涯を通じて繰り返し追求する傾向にある種類のものである。これとは対照的に、暴力的な情念は、特定の状況、たとえば、他者から傷つけられたり、痛ましい病気の脅威にさらされたりしたときに、直ちに強く反応することで表現される。そのため「自分にとっての喜びや利益 *advantage* を考慮するすべてのこと」に無頓着になる。それゆえ、私たちは、暴力的な情念を抑制するために、穏やかな情念を育み、奨励することを、心の強さの徳と考える。暴力的な情念は、私たちの利益に反するからである*54。

私たちが情念「について」推論することができ、また実際推論していることは明らかである。しかし、その理性（推論）も含めて、いかなる理性も私たちを行為させることはできない。理性は、行使されれば、観念が対応する印象を持つか持たないかを宣告することができる。つまり、事実の事柄について私たちに知らせることができる。しかし、このような後者の点でさえも、何らかの情念によって動かされる必要がある。

ここで、ヒュームの見解とプラトンのあるいはアリストテレス的な見解との相違は明らかである。プラトンのあるいはアリストテレス的な観点からは、理性は、それ自身の善と、その活動に内在するそれ自身の目的とともに、それ自身の特定の活動形態において行使される。その観点からすると、理性的存在者である人間が、その理性に固有の目的を追求できるように、情念は確かに教育され、方向転換されなければならない。しかし、ヒュームによれば、そのような目的は存在しないし、存在し得ない。いかなる種類の合理的活動であれ、その目的は、何らかの情念によって設定され、また設定されなければならない。ヒュームによれば、真理それ自体は、私たちが特定の真理を知ることの

*50 Hume, *Treatise*, 1,1,4, *W.J.W.R.*, p.300

*51 Hutcheson, *System*, 1,1,5, 訳文は *W.J.W.R.*, p.300 引用より。

*52 Hume, *Treatise*, 3,3,1, 訳文は *W.J.W.R.*, p.300 引用より。

*53 Hume, *Treatise*, 3,3,3, 訳文は *W.J.W.R.*, p.300 引用より。

*54 *W.J.W.R.*, p.300

有用性や特定の状況における好奇心の満足を別にすれば、欲望の対象にはならない。理性は私たちを動機づけることができない。そして、私たちを動かす情念は、それ自体、合理的でも不合理でもない。こうしたヒューム的な見解では、哲学そのものも重要な活動ではなくなってしまう。「狩猟がそのような才能や趣味を持つ人にとって楽しい趣味であるのと同様に、哲学は、たまたま必要な種類の才能や趣味を持つ人にとって楽しい趣味である」^{*55}。

マッキンタイアは、ヒュームやその同時代人が情念 *passion* と呼ぶものと現代人が感情 *emotion* と呼ぶものとの相違に注意を喚起している。ヒュームの考えでは、情念は前認識的、前言語的なものである。このことが、彼が「人間と動物における情念の対応」^{*56}を語ることを可能にしている。ヒューム的情念は意図性をもたない。ここで情念と道徳的判断その他の評価的判断、実践的判断の表明との関係が問題となる。

実践的な判断は何らかの情念を表現することができる。例えば、この行為やあの行為を徳や悪徳と判断するとき、私は、一方では誇りや愛、他方では憎しみや卑下を引き起こしたのに対する自分の反応を表現する^{*57}。この反応は、他の強力な情念がそれを抑制するか、外的な状況が適切な身体の動きを妨げない限り、私を行為に向かわせる情念を表現している。したがって、私の判断は、私が行為するための理由にはならない。情念が私を動かすのであって、判断が動かすのではない。したがって、ヒュームの考えでは、私の行為は、私の評価的判断や情念のいずれとも、論理的あるいは準論理的な関係に立たない。情念は非合理的な原因と結果の関係として行為に立ちほだかり、理性が行為の発生に関与する限り、それは穏やかであれ暴力的であれ、直接的であれ間接的であれ、いかなる情念とも全く異なる部分である^{*58}。

では、理性にはどのような役割があるのか。理性の最初の実践的な役割は、情念が尋ねたり答えたりする動機となるある種の問いに答えることである。これらの問いは、情念が人間に、手に入れたい、持たせたいと思わせるものの存在と性質、および情念が人間をしたい、させたいと思わせる行為や特性の可能性に関わるものである。第二に、理性は、情念によって設定されたそのような目的を達成するための手段を規定し、それらの手段を、視野にある特定の目的だけでなく、行為者が追求するように動かされる他の目的の観点からも、効率的か否かを判断する。

マッキンタイアによれば、推論（理性）が一役買うような行為の発生において、ヒュームの説明が正しければ、一連の出来事は次のようになるはずである。ある特定の情念が、ある人に、何かを手に入れたい、やりたい、なりたい、と思わせる。その人は理由を述べる。もしそうなら、あるいはもしそうでなければ、次のように行為すれば、そうなる。そして、情念がこの種の推論に導かれ、推論の結論にある行為記述に答える行為を生み出すように、人は行為する。

*55 *W.J.W.R.*, p.301

*56 Hume, *Treatise*, 2,1,12,引証は *W.J.W.R.*, p.302。

*57 *W.J.W.R.*, p.303

*58 *W.J.W.R.*, p.304

最初の前提では、情念を満足させるものについての説明は、もちろん情念自身によって提供され、対応する因果的な規則性に関する行為者の信念が、適切な条件文のセットを決定するであろう。結論は、情念を満足させるために必要な行為を特定するが、それ自体はその行為を生み出すものではない。元々動機づけられていた情念が、自らを満足させるために何をすべきかを理性によってより適切に知らされ、それだけが行為を生み出す。理性は情念の命令によってのみ機能し、理性がそのような動かされて導かれる結論は、情念によって力が与えられる限りにおいてのみ力を持つ。かくしてヒュームは「理性は情念の奴隷であり、またそうあるべきであり、情念に奉仕し服従すること以外のいかなる職分を装うことも決してできない」^{*59}と主張した^{*60}。

ヒュームの実践と、その中の情念と推論とのそれぞれの場所についての説明にとって、評価、承認、不承認の語彙が共通の語彙である。それによって、評価的判断の内容における一致が、それなしでは道徳も社会も存在しないであろうその一致、相互関係、情念の調和を表現する^{*61}。この調和にそぐわない、あるいは調和を乱すような欲望やその他の情念に動かされることは、それが自分自身であっても他人であっても、悪徳を帰することを正当化する。そして、私がそう思う限り、私は他人の行為によって情念が挫折する可能性をより高めることになる。したがって、情念と欲望とを満足させることに成功しようとする人は、手段と目的についての推論に、自分の情念と、それらの情念とを互いに関連づけ、行為に関連づける規則性について、また同様に、他人の情念と、その情念と行為を自分のものと関連づける規則性について、推論しなければならないであろう。このような推論は、先に見たように、暴力的な情念を犠牲にして穏やかな情念を育てなければ、ますます挫折することが多くなることを教えてくれる。

(六) ヒュームにおける正義

しかし、私たちが承認するものが何であるかを検討すると、互いの行為や態度に対する私たちの自然な一次的反応ではなく、正義の規則や政府への忠誠に関する規則を構成し執行する人工的に作り上げられた制度に対する私たちの承認という問題が現れる。私たち一人ひとりが正義の規則や政府による規則の運用を承認する理由は、利害関係や同情では説明できないように思える。正義を徳とするのは、私的利害や自己愛ではありえない^{*62}。

ヒュームによれば、正義の規則が強制するものは、人間の必要性に左右されない財産権である^{*63}。ヒュームは、イングランド化された英国 *anglicized Great Britain* の枠組みの中で経済成長をもたらすものであれば何でも賛成し、そうすることによって、彼の実践心理学の中心的なテーゼのいくつかに立ち戻る^{*64}。金持ちが自分の財産を見る人に投げ

*59 Hume, *Treatise*, 1,1,3,訳文は *W.J.W.R.*,p.304 引用より。

*60 *W.J.W.R.*,p.303

*61 *W.J.W.R.*,p.305

*62 *W.J.W.R.*,p.306

*63 *W.J.W.R.*,p.307

*64 *W.J.W.R.*,p.312

かけることによって受ける喜びは、喜びと尊敬とを引き起こす。この感情は、知覚され共感されることで、所有者の喜びを増大させる。

マッキンタイアは、ヒュームがプラトン哲学全体にとっての批判的であったプレオネクシア (pleonexia、より多くを所有しようとする貪欲) を肯定したことに注意を喚起している。つまり、ヒュームは、「卓越性の諸善」を無視して「有効性の諸善」を追及することを全面肯定したわけである。ヒュームの価値観と、ヒュームが語るイングランド化・英国語化する社会の価値観は、17世紀後半にスコットランドの大学で『ニコマコス倫理学』と『政治学』との読解を通じて教えられたことからの全面的な逆転を示している^{*65}。

ヒュームの考えでは、特定の支配者の正統性は、その支配者に権力を与える政府の形態の起源とは全く関係がない。政府を正統なものにするものは、何よりも「長期にわたる所有」である。「篡奪と反乱を主因としない王家や連邦の形態は、ほとんど存在しないことがわかるだろう……。しかし、時間がそれを正統化する。しかし、長期の所有は、十分ではあるが、必要ではない。……長期の所有によって確立された政府の形態がない場合、現在の所有はその場所を提供するのに十分である……」^{*66}。

「すべての個人の味覚は平等な立場にはなく、一般的に、ある人物は、特に評価することが困難であっても、普遍的な感情によって、他の人より優れていると認められるであろう」。嗜好の裁定者は、長い目で見れば多数派が同意し、その総意として彼らの情念と情念が一致していることを表現する人である。そして、反対者は、たとえ短期間の賛成を得たとしても、このコンセンサスに違反する者である^{*67}。

結局ヒュームは「1688年以降にイングランドで発足した支配的秩序」の「コンセンサス」に依拠する。ヒュームが『イングランドの歴史 *The History of England*』で語ったのは、まさにそのようなコンセンサスの政治史である。『イングランドの歴史』におけるヒュームの承認と不承認との語彙は、著者と読者との双方が参加する感情や推論の共同体を前提としている。歴史を書くことによって証明されるべき規範が、その書き方に反映される。ヒュームの歴史記述は、評価的に中立ではなく、評価的中立性の可能性さえも考慮に入れていない。この歴史が評価する立場は、もちろん、1688年以降にイングランドで発足した支配的秩序のものである。第1章での重要な形容詞は「野蛮」であり、「文明化」と対比されている。そして、ヒュームは第53章で長老派の聖職者の説教の仕方について語るとき、それを「宗教的な講義や談話のレトリック、どんなに野蛮でも」と呼び、そのレトリックを受容するスコットランドの聴衆を「未開で非文明的」と特徴付けている^{*68}。

マッキンタイアによれば、18世紀初頭のスコットランドでは、2つの社会的・文化的生活様式が対立していた。一つの方向は、17世紀スコットランドの過去を大切にしながら

*65 W.J.W.R., p.313

*66 Hume, *Treatise*, 3,2,10,引用部分訳文は W.J.W.R., p.316 引用より。

*67 W.J.W.R., p.318

*68 W.J.W.R., p.320

らも、宗教、法律、教育におけるスコットランド特有の継承を維持するだけでなく更新するために、それを変革する必要性を認識していた。もう一方は、スコットランドが連合王国の一部としてますますイングランド化される以外に豊かな未来はないと考え、その結果、必要な限りにおいて 17 世紀の過去を否定する。両者は 1688-90 年の革命と連邦法を幸福な出来事として受け止めた。彼らが直面した決定的な問題は、神学、法学、道徳、教育についてスコットランド独自の概念を哲学的に正当化することが、普遍的に拒絶された 17 世紀の貧弱なアリストテレス主義に取って代わることができるかということであった。

ハッチソンにとっては、自分が最初に教育を受けたスコラ哲学的なアリストテレス主義の資源を、シャフツベリーや「観念の道」によって与えられる資源に置き換えることによって、この正当化の仕事を引き受けることが課題であった。

マッキンタイアによれば、ヒュームは、もしひとたび「観念の道」の基本原則と概念を採用するならば、スコットランドの神学と法の中心的なテーゼ、そしてそれらを体現する道徳の概念と深く相容れない結論が現れることを理解していた⁶⁹ という。ここでマッキンタイアは、ハッチソンに対するヒュームの立場の優位を認めている。こうしてヒュームはスコットランド的なものを捨て去った。筆者の見るところ、これは劣勢にある社会・文化に対してことさらに厳しい態度をとるマージナル・マンに特有の反応であると思われる。

【5】 特定の政治社会を前提とするヒュームとアリストテレス

以上概観してきたように、マッキンタイアはヒュームをアリストテレスに代表される徳倫理想の潮流とは真っ向から対立するものとして描いている。にもかかわらず、マッキンタイアは、ヒュームとアリストテレスとがともに特定の政治的・社会的秩序を前提としている点に注目している。

ヒュームとアリストテレスは、ともに実践的合理性についての説明を行っており、それに従って、正しく理由付けを行う個人は、単に一人の人間としてではなく、特定のタイプの政治社会の構成員として理由付けを行う。

特定の構造をもつ実践的合理性は、常に何らかの特徴的な社会秩序の実践から情報を得ており、それ自体が社会秩序の実践に影響を与えているのであり、誰かが特定の実践的合理性を行使するのは、単に個人としてではなく、そうした社会秩序のメンバーとしてであるということになる。この仮説が正しいとすれば、それぞれの特定の実践的合理性の形態には、特定の正義の概念が対応し、ヒュームの理論化は、アリストテレスのそれと同様にこの関連を明確に示しているという事実が、さらに重要性を持つことになる。

正義をめぐるいくつかの相違や不一致と、実践的合理性をめぐるいくつかの相違や不一致とは、切り離すことができないものとなる。この二つは、対立する社会的忠誠の間の一つの同じ対立を表現することになる。したがって、正義について根本的に意見の異

*69 W.J.W.R.,p.323

なる者同士が、ある中立的な合理性の概念に目を向けることはできない^{*70}。

ヒュームの説明でも、アリストテレスの説明でも、実践的合理性の行使は、両者の説明のように全く異なる特定のタイプの社会的設定を必要としていた。そして、それぞれの場合において、その関連するタイプの設定の特徴づけが、正義の特定の概念を具現化するものであった。

しかし、マッキンタイアによれば、トマス・リード (Thomas Reid, 1710- 1796 年) の場合はそうではなかった。彼は、実践的であれ理論的であれ、基本的な合理性の行使は、特定のタイプの社会的設定を必要としないとされた。リードは、アリストテレスとヒュームとの両者に代わる急進的な選択肢を私たちに突きつけているという。この方向は、17・18世紀のスコットランドの議論から20世紀の近代における実践的推論と正義の議論への移行を先取りしていると言える。我々は実践的合理性の行使が何らかの社会的設定を前提とする理論から離れるだけでなく、実践的合理性の行使が、もしそれが全く起こらないのであれば、根本的な不一致と対立の社会的文脈に具現化しなければならない世界に移行する^{*71}。いわゆるリベラリズムの立場とはそうした世界の哲学なのである。

【6】 結語

プラトン、アリストテレス以来、アウグスティヌス主義からトマス・アクィナスにいたるまでの知的伝統は、「有効性の諸善」を超えて「卓越性の諸善」への視点を示す伝統であった。本稿では、そうした立場と真っ向から対立するスコットランド人デイヴィッド・ヒュームの思想に対してマッキンタイアが *W.J.W.R.* のテキストで示した扱いを概観した。

スコットランドは、神学においては長老派・カルヴァン主義、法律および教育においてはローマ法およびオランダの大陸の伝統のもとにあった。ヒュームはこうしたスコットランドの知的伝統に反逆してイングランドへの強い志向を示した。彼はハッチソンから理性の主導性を認めない立場を受け継ぎ、情念の理性に対する優位を主張し、利己性を肯定した。他方、ヒュームが社会と道徳とを論じる場面では、18世紀イングランドにおける有産階級の社会観を肯定する立場をとっていた。こうして、ヒュームは「卓越性の諸善」を志向する知的伝統と真っ向から対立する立場を示すことになる。

ヒュームがこうした立場をとるに際しては、社会的要因と思想的要因とが絡み合っていたように思われる。社会的要因としては、近代における善についての合意不可能性に直面した結果としての「対立する善が共存するための原則」を要請する近代国家と市場経済との台頭がある。18世紀イングランドにおける有産階級の社会観はその要請に最もよく応えたものであり、ヒュームの正義についての考え方がこれを無条件に肯定する内容となったのはそのためであると考えられる。他方思想的要因としては、16世紀スコットランドに復活したかに見えたアリストテレス哲学に対する理解が不足していたため

*70 *W.J.W.R.*, p.321

*71 *W.J.W.R.*, p.325

に、人間が第一原理にアプローチする際の弁証論の意義が見失われていた点をマッキンタイアは指摘している。そのために、シャフツベリー、ハッチソンらを通じて、実践における理性はそれ自体としては無力なものとする思想潮流が形成され、これを受け継いだヒュームによる実践的行為論は情念に主導されるものとされるに及んだと言える。

なお、マッキンタイアは、アリストテレスとヒュームの立場は正反対のものであったが、両者は特定の社会的・政治的秩序を前提する点で共通していた点をも指摘している。

ヒュームについて検討した後、マッキンタイアが *W.J.W.R.*において検討する対象となるのは、「リベラリズム」である。リベラリズムは、特定の社会的・政治的秩序を前提としない立場であると想定される。しかしながら、マッキンタイアはリベラリズム自体も一個の伝統と化していることを指摘（「第 12 章 伝統へと変化したリベラリズム」）している。

その上で、最後の 2 章（第 13 章、第 14 章）において異なった思想伝統間の対決の問題の検討へと向かっている。これら諸点についてのマッキンタイアの論述にまで概観することによって *W.J.W.R.* 全体の企図が明らかになるのであり、これを踏まえた上で筆者自身によるマッキンタイアに対する本格的な検討を展開することになる。

（くわばら なおき 筑波大学名誉教授・立教大学講師）

A. MacIntyre on David Hume in “*Whose justice? Which rationality?*”

Naoki KUWABARA

In my previous paper, I examined A. MacIntyre's understanding about the development of the virtue-ethical thought from Plato, Aristotle, Augustine, and Thomas Aquinas in the first half of “*Whose justice? Which rationality?*” (*W.J.W.R.*).

As the result, it became clear that in these traditions of thought, the concept of “goods of excellence” which are supported by a perspective on the highest good is contrasted with the “goods of effectiveness”, such as wealth, power, status, and prestige, which are based on selfish desires. The orientation toward the good of excellence characterizes virtue-ethical thought. And the perspective toward the highest good is to be approached through the dialectic.

In the second half of *W.J.W.R.*, MacIntyre develops an examination of a tradition of thought that is opposed to the development of virtue-ethical thought. First, he takes up the thought of David Hume (chapters 15 and 16) as a position that directly opposes the virtue-ethical thought. MacIntyre discusses about the Scottish intellectual tradition that forms the prehistory of Hume (Chapters 12 and 13) and about the position of Francis Hutcheson who intervenes between the Scottish intellectual tradition and Hume (Chapter 14).

In this paper, before examining MacIntyre's treatment in the final part of *W.J.W.R.* regarding the confrontation between mutually opposing values (thought traditions), I tried to provide an overview of MacIntyre's treatment on Hume.

Scotland was under the Presbyterian/Calvinist theology, Roman law and Dutch continental tradition in law and education. Hume rebelled against this Scottish intellectual tradition and showed a strong preference for England. He inherited from Hutcheson a position that did not admit the rule of reason over passion, but asserted the superiority of passion over reason, and affirmed selfishness. On the other hand, when Hume discusses society and morality, he takes a position that affirms the social views of the propertied classes in 18th century England. In this way, Hume stands in direct opposition to the intellectual tradition that aspires to the “goods of excellence.”

It seems that both social factors and factor based on the history of thought were the causes that Hume took this position.

Social factors include the rise of modern sovereign nation and market economies, which call for “principles for the coexistence of opposing goods” as a result of facing the disagreement on the good in modern times. The social view of the propertied class in England in the 18th century was the one that best met that need, and this is

probably why Hume's ideas about justice unconditionally affirmed this.

On the other hand, as the factor based on the history of thought, there was a lack of understanding of Aristotelian philosophy, which seemed to be revived in Scotland in the 16th century, and people lost sight of the significance of the dialectic in approaching the first principle. MacIntyre points out that because of this misunderstanding of Aristotle through Shaftesbury, Hutcheson, and others, a series of thought was formed that considered reason in practice to be powerless in itself. And the Hume's theory of practical action, which inherited this trend, came to be seen as being driven by passion.

Furthermore, MacIntyre points out that although positions of Aristotle and Hume were diametrically opposed, they both had in common that they presupposed a specific social and political order.

After considering Hume, MacIntyre examines "liberalism" in *W.J.W.R.*. Liberalism is assumed to be a position that does not presuppose a specific social or political order. However, MacIntyre points out that the liberalism itself has transformed into a tradition (Chapter 12).

Then, in the last two chapters (Chapters 13 and 14), he moves on to consider the problem of confrontation between different thought traditions. By giving an overview of MacIntyre's essays on these points, the overall intention of *W.J.W.R.* will become clear. Based on this survey, I will develop my own full-scale examination of MacIntyre.