

Title	近代イギリス道徳哲学における利己心の問題
Sub Title	The problem of selfishness in modern British moral philosophy
Author	柘植, 尚則(Tsuge, Hisanori)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2015
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.8, (2015.), p.1- 44
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20150000-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

近代イギリス道徳哲学における利己心の問題

柘植尚則

近代のイギリス道徳哲学において、「利己心」(selfishness, self-interest)あるいは「自己愛」(self-love)は中心的な問題であり、多くのモラリスト(道徳思想家)が利己心について論じている。モラリストたちの議論のなかでも、とくに有名なのは、ホッブズ、マンデヴィル、スミスの議論であり、ロック、ヒューム、ベンサム、ミル、シジウィックの議論も有名である。だが、彼らの議論は、しばしば、誤解されたり曲解されたりしている。また、彼らの議論ばかりが注目されているが、そのほかにも、カンバーランド、クラーク、シャフツベリ、ハチスン、バトラー、ゲイ、ハートリー、リード、スペンサー、ブラッドリーなど、注目すべき議論は数多くある。

そこで、本稿では、有名な議論については、その内容をより正確に理解し、注目すべき議論については、その内容をより明確にしながら、利己心の問題をめぐる近代イギリス道徳哲学の流れを跡づけることにしたい¹。

1 17世紀

ホッブズ

近代イギリス道徳哲学において、利己心をめぐる議論の出発点とされたのは、ホッブズ(Thomas Hobbes, 1588-1679)の人間観である。のちに、多くのモラリストがそれを利己的なものと見なしたが、その根拠としたのは、おもに、彼の四つの主張である。

第一は、意志的な行為において、人は必ず自分の善を意志する、あるいは、自分の善しか意志できない、という主張である。ホッブズによれば、意志的になされることはすべて、意志する者にとって善きもののためになされる (C 35)、つまり、すべての意志的な行為の対象は、誰にとっても、自分自身の善である (L 105, cf. L 93) ²。

第二は、他人の善をめざす欲求や他人の善に関わる感情の根底には、自分の善をめざす欲求や自分の善に関わる感情が存する、という主張である。ホッブズの説明では、人が他人に「慈善」を施すとしても、それは、他人の善をそれ自体として求めているのではなく、その善を実現することで得られる、自分の善（虚栄）を求めているのである (cf. EL 56)。また、人が他人に「憐れみ」を感じるとしても、それは、他人の苦しみを感じているのではなく、他人の災いが自分にふりかかることを想像することで生じた、自分の苦しみを感じているのである (cf. L 43)。

第三は、人間は生まれつき社会的な動物ではない、という主張である。ホッブズによれば、人間は社会に適するように生まれついた動物ではない。人間が社会に適するように作られるのは、自然によってではなく、訓練によってである (cf. C 21-22, 25)。そして、人間は、生まれつき社交を求めるのではなく、そこから名誉や利益が得られるがゆえに、社交を求めるのであり (C 22)、社会は、自分自身の善（誇りと利益）のためにある、つまり、友人への愛ではなく自分への愛が産み出したものである (C 24) ³。

第四は、人間は自己の「保存」(preservation, conservation) を目的とする、という主張である。ホッブズは、自己の保存は人間の主要な目的であり、最大の善であると明言している (L 87, H 48)。そして、目的が対立するときには、人々は互いに敵になるとして、人間がつねに自己の保存を優先すると考えている (cf. L 87)。

四つの主張のうち、ホッブズ自身がとくに強く唱えているのは、第四の主張である。そして、周知の通り、彼は自己保存を「自然権」と捉えている。人間は自分の善を欲する。それは、石が落下するのと同じく、自然

の必然性によって起こる。それゆえ、人間が自己を保存することは、理性に反することではない。そして、理性に反しないことは、正当に、権利をもってなされる。なぜなら、権利という語が意味するのは、理性に従って自分の能力を用いる自由のことだからである。それゆえ、自然権の第一の基礎は、各人はできる限り自分の生命を守るように努める、というものである (C 27, cf. EL 78-79)。

そして、ホッブズは、自己保存の権利から、その手段に対する権利などを導いている。人間は、自己保存の権利を有するから、その目的に必要なすべての手段に対する権利や、何がそれに必要なかを判断する権利も有する。それゆえ、自己保存に必要と自ら考えるすべてのものを所持し、使用し、享受することが認められている (cf. C 27-29, EL 79)。

さらに、ホッブズは自己保存によって自然権そのものを規定し直している。「自然権とは、各人が、自分自身の本性、すなわち、自分自身の生命を保存するために、自らが意志するように自分自身の力を用いる自由であり、したがって、自分自身の判断と理性において、そのために最適の手段と思うことを何でも行う自由である」(L 91)。

自己保存は人間の主要な目的、最大の善であり、自然権である。このように主張することで、ホッブズは自己保存を正当化しようとしている。だが、それを無制限に認めているわけではない。これも周知の通り、各人による自己保存の追求が「万人の万人に対する戦争」に至るとして、「コモンウェルス」の設立によってそれを制約しようとしている。ただ、コモンウェルスは各人の自己保存を主たる目的としているから、見方を変えれば、コモンウェルスによる制約そのものが自己保存に対する正当化になっている。つまり、自己保存は、制約されることでさらに正当化されるのである。

人間はその本性において自己保存を求め、自然権は自己保存を根底にもち、コモンウェルスは自己保存を主たる目的とする。人間論から国家論に至るまで、ホッブズの議論は自己保存に貫かれている。しかし、当然ながら、ホッブズの自己保存の概念には問題もある。ホッブズは人間の自己

保存を最大の善と見なしているが、それは、他のすべての善が成立する条件だからであり、その意味では、自己保存はむしろ基本的な善と言うべきものだろう。それを最大の善と見なすならば、他のすべての善が自己保存の手段とされてしまう恐れがある。また、ホッブズは自己保存やその手段に対する権利を唱えているが、その場合、それらの権利の対象や範囲が問題になるだろう⁴。極論すれば、あらゆるものが自己保存やその手段に対する権利として主張され、正当化される恐れがある。

とはいえ、自己保存を否定することは難しい。実際、ホッブズの利己的な人間観を強く否定するモラリストたちも、自己保存の存在は認めている。彼らはいずれも、ホッブズの議論を踏まえて、自己保存について論じている。その限りでは、自己保存を正当化しようとしたホッブズの企ては成功したといえる。

カンバーランド

まず、カンバーランド (Richard Cumberland, 1632-1718) は、自己保存の権利は認めるものの、「共通善」(common good) がその起源であると主張している。

カンバーランドによれば、「共通善は至高の法である」(LN 292)。そして、あらゆる権利は、共通善に寄与するか、それと両立すると判断する「正しい理性 (自然法)」の命令や許可に基づいている。それゆえ、そのことを知らなければ、自己を保存する権利があると知ることはできない (cf. LN 327)。カンバーランドはこのように論じて、共通善に寄与するか、それと両立する限りで、自己保存が権利とされる、と主張している。この主張は、共通善によって自己保存の権利を制約するものにほかならない。

では、共通善とは何か。カンバーランドによれば、共通善とは、「すべての理性的存在の幸福に寄与しうるか、それに必要とされる、すべての善きものの総計ないし合計」である (LN 513-514)。そして、理性は共通善を目的とする。なぜなら、共通善は、個人の最大可能な幸福と両立し、そ

れを最もよく促進する、唯一の目的だからである (LN 529)。

だが、なぜそう言えるのか。カンバーランドの考えでは、共通善、すなわち、すべての理性的存在の善は、この総体のいかなる部分の善よりも大きい、つまり、最大の善であり、この総体の善のうちに、個人の善が含まれる。それゆえ、前者を促進することは、後者を促進することでもある (cf. LN 369)。この考えに従えば、共通善が個人の幸福と両立し、それを促進することは、むしろ当然といえる。だが、それが個人の最大可能な幸福と両立し、それを最もよく促進するのかどうかは、この考えでは説明がつかない。また、この考えは、個人間で幸福が対立するという事態をまったく説明することができない。

さらに、理性が共通善を命じるとしても、人間はその命令に従うことができるのか。こうした疑念⁵に対して、カンバーランドは、人間がいかにして共通善を求めようになるのかを「仁愛」(benevolence)から説明している。自分の幸福に関して、個人の力は小さいので、人は多くの事物や人物の援助を欲する。だが、自分の力の限界から、自分の幸福に協力するように他人を強いることはできない。そこで、残された唯一の方法は、他人に奉仕を申し出て、誠実に努めることで、他人の善意を手に入れることである。こうして、人々のあいだに「相互的仁愛」が生まれ (cf. LN 322)、そこからさらに、人は理性的存在として、「普遍的仁愛」から共通善を求めようになる (cf. LN 609-610)⁶。しかし、このような説明は、仁愛を自己保存の欲求に帰するものにほかならない。

ロック

次に、ロック (John Locke, 1632-1704) は、自己保存の問題を所有の問題として捉え直し、自己の生命・自由・財産に対する「所有権」(property)を主張している。

ロックによれば、神は人間を創り、人間のうちに自己保存への欲求を植え付けた。それとともに、人間の自己保存に必要なものをこの世に配し、

人間が自分の生存に役立ち、自分の保存の手段として与えられたものを使用するようにした。それゆえ、神の意志と認可により、人間は、自分の自己保存に必要なものを使用する権利をもっている。そして、人間の所有権はこの権利に基づいている（G 204-205）。このように、ロックは、神が人間に自己保存への欲求を植え付けたことから、人間が自己保存に必要なものを使用する権利をもつことを、さらに、その権利が所有権の基礎であることを導いている⁷。ここには、「神」によって権利を基礎づけるというロックの姿勢がはっきりと読み取れる⁸。

では、所有権はいかにして成立するのか。ロックはそれを「労働」から説明している。自然の事物は万人に共有のものであるが、人は自分の身体に対して所有権をもっており、その人の身体の労働もその人のものである。そして、人は、自然の事物に自分の労働を混ぜ、それを自分自身のものと結びつけることで、それを自分の所有物にする。それは、共有の状態から、その人によって取り出されたのであるから、この労働によって、ほかの人々の共有の権利を排除するものが付け加えられたのである（G 287-288）。このように、ロックの考えでは、所有権は労働によって成立する。厳密に言えば、自己保存に必要なものを使用する権利が、労働を介して、所有権になる。そして、所有権が労働によって成立すると考えることで、ロックは所有権を正当化しているのである。

ただし、ロックは所有権を正当化するだけでなく、それを制約している。まず、所有権が成立するのは、「十分に善いものが他人にも共有のものとして残されている場合」（G 288）に限られる。つまり、所有権は、他人にも同等のものが十分に存する限りで認められる。また、それは、所有者が自分で利用できる限りで認められる。「自然法」は、所有権を認める一方で、それを制約もする。神は自然の事物を豊かに与えたが、神がそれをどこまで与えたかと言えば、「享受できるまで」である。人は、生活に資するものに対して、それが腐る前に使用できる限り、自分の労働によって所有権を確立してもよい。これを超えるものはすべて、自分の取り分

を超えるものであり、他人に属する。人間が腐らせたり壊したりするために神が創ったものはない (G 290)。

さらに、ロックは、所有権の制約の限界についても論じている。神は人間に開墾を命じ、土地を専有する権限を与えた。ただ、人間が自分で利用できる限りのものを専有する権利は、大きなものではなく、また、同等のものが十分に残されている場合には、他人に損害を与えるものでもなかった (G 292, 294) ⁹。しかし、貨幣が発明されると、人間は、生産物を貨幣と交換できるようになり、必要以上の土地を正当に所有する方法を見つけ、財産を増やし始めた。その結果、所有の不平等が拡大した。さらに、貨幣の使用などにより、土地が不足し、価値をもつようになった。そこで、所有権が法によって規制されるようになった。(cf. G 299, 301-302)。このように、ロックは、貨幣の発明と使用が、所有権の制約を乗り越え、所有の不平等の拡大や所有権の規制をもたらした、と論じている。

ロックの議論で重要なのは、利己心(所有権)をたんに正当化するのではなく、同時に制約していること、あるいは、制約することでさらに正当化していることである。ホップズやカンバーランドも利己心(自己保存の権利)に対する制約について論じているが、ロックの挙げる制約は両者よりも具体的である。さらに、ロックは、所有権の制約の限界についても具体的に論じている。ロックの議論は周到であり、近代イギリス道徳哲学における利己心をめぐる議論を大きく進めるものであった。

だが、ロックの議論で問題になるのは、所有権の対象である。ロックは、自己保存に必要なものを使用する権利から所有権を導いている。しかし、自己保存に必要なものを使用する権利があるからといって、それを所有する権利があるとは必ずしもいえない。ロックが所有権に関してまず持ち出しているのは食糧であり、食糧は排他的なもの、すなわち、ある者が使用すれば必ずほかの者が使用できないようなものである。だが、あらゆる物が排他的なものであるわけではない。ロックは食糧に続いて土地を持ち出しているが、土地は必ずしも排他的なものではない。したがって、

ロックのように、所有権を排他的なものと捉えるのであれば、所有権の対象を限定しなければならないし、そもそも、そのように捉えることに問題がある。

また、ロックの考えでは、自己保存に必要なものはすべて所有権の対象になる。しかし、どのようなものであれ、自己保存に必要なものと見なすことは不可能ではない。それゆえ、ロックの考えに従うならば、あらゆるものが個人の私的な所有物になるだろう。それは、世界が所有化され、私有化されることを意味する。したがって、人間の自己保存に必要なものを使用する権利から個人の所有権を導くことには、やはり問題がある¹⁰。

クラーク

他方、クラーク (Samuel Clarke, 1675-1729) は、自己保存の問題を義務の問題と捉え直し、自己保存を「自己に対する義務」として唱えている。

クラークは、伝統的な議論に倣い、義務を「神に対する義務」「同胞に対する義務」「自己に対する義務」の三つに分けている。そして、神・同胞・自己のそれぞれに関して、自然法（正しさの規則）を示している。神に関しては、神に対して最高の名誉・尊重・崇敬の念を心に抱き続けることである (NR 207)。同胞に関しては、自分がそうされるのを理性的に期待しうるように、あらゆる人を扱うこと、および、普遍的仁愛によって、すべての人の安寧と幸福を促進するように努めることである。前者は「公平」であり、後者は「愛」である (ibid.)。そして、自己に関しては、「可能な限り自分自身の存在を保存すること、そして、ほかのすべての場合における自分の義務を最も適切に果たせるような心身の気質と性向のうちに、自分自身をつねに保つこと」である (NR 211)。

では、そのように自分自身を保つとは、具体的にはどういうことか。クラークの考えでは、それは、節制をもって欲求を抑え、節度をもって情念を治め、配慮と満足をもって務めを果たすことである。そして、この義務が明白であるのは、人間が自ら作ったのでも与えたのでもないものにつ

いては、それを取り去る力や権限が人間にはないからであり、それをなしうるのは神だけである。神は人間をこの世に送り、持ち場を定め、務めを果たすようしたのであり、神だけが人間をこの世から去らせ、務めを免じる権限をもつのである (ibid.)。クラークにあっては、自己保存とは、自分の欲求や情念を統制し、神や同胞に対して義務を果たすことにほかならない。それは、神によって義務づけられるものであるが、あくまで、他の義務を果たすために義務とされるにすぎない。

ただ、その一方で、クラークは、自分自身の保存への配慮である「自己愛」は、自然なものであり、あらゆる人が必ず第一に有するものである、と考えている (cf. NR 210)。では、自己愛を第一のものとして有する人間が、義務を果たすことは可能だろうか。

この問題を自覚していたのか、クラークは、義務の遂行 (徳の実践) に対する「報酬」や「処罰」について論じている。自然法は、報酬や処罰への考慮に先立って、その強制力をもっている。しかし、だからと言って、善き人は報酬や処罰を顧慮すべきではない、あるいは、報酬や処罰は徳を実践するのにまったく必要ではない、ということにはならない (NR 214)。クラークはこのように論じて、義務の遂行に対する報酬や処罰の必要性を説いている。このこともクラークの議論の特徴といえる。

2 18世紀

シャフツベリ

18世紀になると、利己心をめぐる議論が本格的に始まった。まず、シャフツベリ (Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, 1671-1713) は、ホブズをはじめとする利己主義者を批判し、人間の利他性 (社会性) を主張している。ただ、その一方で、利己心や自己愛の存在とその意義を認めている。

まず、シャフツベリは利己主義を次のように批判している。利己主義者は、人間の心を新たに組み立て、その運動を「冷静で思慮のある利己心」に還元し、社会的な情愛を利己的なものとして説明しようとする(CH 54-55)。また、利己主義者の議論に従えば、社会的な情愛はその本性において自己利益に反するから、人間は社会的な情愛を棄てるべきである、ということになる(CH 193)。

そして、シャフツベリ自身は、人間の情愛を、公共の善に向かう「自然的情愛」、個人の善に向かう「自己情愛」(self affection)、善よりも悪に向かう「反自然的情愛」に分類したうえで、自然的情愛は人間を幸福にし、過度の自己情愛は人間を不幸にし、反自然的情愛は人間を不幸にする、と主張している(CH 196, 200)。ここで言う「過度の」自己情愛とは、「自然的情愛に従属する程度を超えた」自己情愛のことである。

では、過度の自己情愛が人間を不幸にするのはなぜか。シャフツベリによれば、たとえば、生命への過度の愛は、ほかのものを見えなくし、それらを失わせ、人生をつまらないもの、不自由で不満足なものにする。過度の自己情愛は、自分の利益を求めるともかかわらず、それに反することになる(CH 218)。また、自己情愛が強くなると、人は他人や社会から離れ、自然的情愛について誤った考えを抱き、それを抑えるようになる。その結果、(自分の幸福を与えるはずの)自然的情愛が失われることになる(CH 225)。それゆえ、過度の自己情愛は人間を不幸にする。

とはいえ、シャフツベリは自己情愛を否定しているわけではない。自然的情愛に従属する限りで自己情愛を認めており、さらに、それが必要であると主張している。自己情愛は、社会の善と両立し、それに貢献することができる。また、人間という種が存続するために、人間が分有すべきものである。それゆえ、その限りでは、悪ではない。むしろ、それを欠くほうが、種の存続を危うくするがゆえに、悪である(CH 170)。シャフツベリはこのように、社会や種という観点から、自己情愛の必要性を主張している¹¹。この主張は利己心を正当化する論理の一つであり、シャフツベリ

の議論の大きな特徴である（もつとも、彼自身は自己情愛の制約のほうに関心がある）。

マンデヴィル

次に、マンデヴィル（Bernard Mandeville, 1670-1733）は、シャフツベリを批判し、人間の利己性を主張している。

マンデヴィルによれば、人間は様々な「情念」の複合物であり、すべての情念は「自己愛」¹²を中心とする。それゆえ、人間は自分を喜ばす以外の目的で行為することができない（FB 25, 67, 348）。だが、人間を社会的にするのは、（シャフツベリが主張したような）人間の善き愛すべき性質ではなく、悪しき憎むべき性質である。たとえば、窮乏、貪欲、嫉妬、野心は、人間に、社会の一員として労働させる。世間で悪と呼ばれるものが、人間を社会的な動物にする大原則なのである（cf. FB 4, 344, 366, 369）。マンデヴィルはこのように論じて、人間が利己的であるがゆえに社会的になると主張している。この主張は、利己心を道徳的に正当化するものといえる。

さらに、マンデヴィルは、人間の利己性を主張するだけでなく、有名な「私人の悪徳、公共の利得」（Private Vices, Publick Benefits）というテーゼを唱えている。それは、個人の悪徳とされる利己的な情念が社会の利益をもたらす、という主張である。

マンデヴィルによれば、社会が繁栄するためには、徳だけでは不十分であり、悪徳が必要である。貪欲、放蕩、奢侈、高慢、嫉妬、虚栄、気まぐれといった悪徳は、需要を促し、雇用を生み出し、競争を推し進め、商業を盛んにする。これらの悪徳によって、社会は繁栄し、人々の生活は豊かになる（cf. FB 25, 37）。ここで言う悪徳とは、要するに、利己心のことである。それゆえ、利己心が社会の利益をもたらす、とマンデヴィルは主張しているのである。この主張は、一般に、利己心を経済的に正当化するものと解されている。また、私益の追求が公益をもたらすとして、私益と

公益の一致を唱えるものでもある。

ただし、注意しなければならないのは、悪徳が自然に社会の利益をもたらすとマンデヴィルが主張しているのではない、ということである。マンデヴィルの考えでは、そうなるためには、「政治的な知恵」が必要である。つまり、政治の「巧みな管理」によってのみ、個人の悪徳は社会の利益に貢献するのである (cf. FB 6-7)。「私人の悪徳は、巧みな政治家の熟練した管理によって、公共の利得に変えられる」(FB 369)。その意味では、マンデヴィルの主張は利己心を政治的に正当化するものと解することもできる。

では、政治の巧みな管理とはどのようなものか。マンデヴィルは次のように説明している。人間は利己的で頑固でずる賢い動物であり、力だけで人間を従順にすることはできない。だが、人間には「自尊心」(pride)がある。そこで、政治家は、「追従」という方法で人々に取り入り、自分の欲求を抑えて公益をめざすことが「名誉」であり、反対に、自分の欲求に囚われて私益をめざすことが「恥」であると教える。その結果、人々は、政治家の追従に自尊心を煽られて、名誉を求め、恥を避け、私益よりも公益をめざそうとするのである (cf. FB 41-47)。つまり、政治の巧みな管理とは、人間の自尊心に働きかけ、追従によって、名誉と恥を通じて、人間を従順で有用な動物にすることである。

さらに、マンデヴィルの考えでは、「道徳」も政治家が提唱したものである。彼らは、自分の欲求を抑えて公益をめざす人間を称賛し、自分の欲求に囚われて私益をめざす人間を非難する。その結果、人々は、公益をめざすことを「徳」と呼び、私益をめざすことを「悪徳」と呼ぶことに同意し、徳を求め、悪徳を避けようとするのである (cf. FB 43-51)。「道徳的な徳は、追従が自尊心に産ませた政治的な子である」(FB 51)。つまり、道徳も政治の巧みな管理の産物である。

以上のように、マンデヴィルは、逆説的な仕方、利己心を経済的・政治的に正当化しようとしている。しかし、その議論には、原理的な問題

がある。

その一つは、政治の「巧みな管理」という考えが、「私人の悪徳、公共の利得」というテーゼと齟齬をきたしている、という問題である。政治家の管理が完全に成功し、あらゆる人間が有徳になれば、貪欲、放蕩、奢侈、高慢、嫉妬、虚栄、気まぐれといった悪徳が消え失せ、それらが社会の利益をもたらすこともなくなる。この問題に対して、マンデヴィルであれば、人間は（その本性において利己的であるから）真に有徳になることはできず、政治家たちの管理が完全に成功することはないし、悪徳が消え失せることもない、と答えるだろう。そして、マンデヴィルの描く政治家も、人間が真に有徳になることはできないと考えているようである（cf. FB 42, 145, 208）。

もう一つは、政治の「巧みな管理」は不可能ではないか、という問題である。人間が生まれつき利己的であり、利己的な情念を抑えることに徳が存するとすれば、人間が有徳になるのは困難である。あるいは、有徳になるとしても、それは、自分を欺くか、偽善者になることによってではない。それゆえ、政治家の管理が成功する見込みはない。この問題に対して、マンデヴィルであれば、人間は、真に有徳になることはできないが、自分を欺くか、偽善者になることによって、有徳に振る舞うことはできるのであり、その限りで、政治家の管理が成功する見込みはある、と答えるだろう。そして、マンデヴィルの描く人間は、自覚的に自己欺瞞や偽善を行っているのである（cf. FB 145, 222, 234-235）。このような自己欺瞞や偽善の問題を示したことも、マンデヴィルの議論の特徴といえる。

ハチスン

一方、ハチスン（Francis Hutcheson, 1694-1746）は、シャフツベリを擁護し、マンデヴィルを批判して、人間の利他性を主張している。具体的には、人間には（利害の知覚とは異なる）「道徳感覚」（moral sense）が備わっており、その道徳感覚が徳として是認するのが「仁愛」であることを明

らかにしようとしている。

まず、ハチスンの考えでは、徳の知覚は利益の知覚と異なる。なぜなら、前者が存在しなければ、有徳な人物が有益な事物と同じように評価されてしまうからである。そして、前者は道德感覚と呼ばれる。なぜなら、それは、意志とは独立に、利害に関わりなく、徳や悪徳の観念を受け取るものだからである (BV 89-90, cf. PA 136)。ハチスンはこのような考えに基づいて、徳や悪徳の観念を利害から導いたり、是認や否認の根拠を自己愛に求めたりする (利己主義者の) 立場を批判している (BV 92-94)。

そして、ハチスンによれば、あらゆる有徳な行為を検討し、道德感覚がそれらを是認する根拠を探究すれば、それらがつねに仁愛から生じることがわかる (BV 116, cf. PA 136)。節制、勇気、慎慮、正義が徳とされるのも、それらが「公共善」を促進するのに必要な性向だからである (BV 102)。ハチスンはあらゆる徳を仁愛に還元している。そして、そこから、人間が利他的であることを示そうとしている。

ただし、ハチスンは自己愛を否定しているわけではない。自己愛は、人間本性の一つの原理であり、仁愛とつねに対立するわけではなく、徳への付加的な動機になりうる。たとえば、仁愛の弱い人や、仁愛をまったくもたない人でさえ、徳に伴う快樂を求めて、つまり、自己愛から、徳を実践しようと欲する。自己愛は、徳への唯一の動機でも主要な動機でもないが、共同の動機にはなりうる (cf. BV 104, 151-152)。このように、ハチスンは、徳への付加的な動機、共同の動機として、自己愛の意義を認めている。とはいえ、それは、利己心を正当化するものとは言い難い。

そして、ハチスンは、道德感覚や仁愛の存在を強調しながら、マンデヴィルの道德論を批判している。仁愛がなければ、われわれは、私益に役立つときにしか、公共善を欲しなかっただろう。また、道德感覚がなければ、公共善をめざす人々を賛美し愛することもなかっただろう。徳は追従が自尊心に生ませた子ではない。自尊心こそ、無知と道德感覚のあいだに生まれた私生児である (BV 153-154)。ハチスンはこのように述べて、徳

が（自尊心ではなく）仁愛から生じるものであり、道徳感覚が無知のために誤るところから自尊心が生まれると主張している。

バトラー

シャフツベリやハチスンが人間の利他性を、マンデヴィルが人間の利己性を主張したのに対して、その中間の途をとったのがバトラー（Joseph Butler, 1692-1752）である。

バトラーはまず、自己愛と仁愛がともに人間本性の一般的な原理であり、両者は基本的に一致すると主張している。自己愛は個人の善をめざし、仁愛は他人や社会の善をめざす。そして、自己愛は社会に適するように人々を規制し、仁愛は人々に自己満足を与える。このように、自己愛と仁愛は一致しているのであり、両者は対立させられるべきではなく、ただ区別されるべきである（cf. S 25, 35-38, 205）。

次に、バトラーは自己愛と「欲求」「情念」「情愛」を区別している。自己愛が自分の幸福への一般的な欲望であるのに対して、欲求・情念・情愛は個別的な対象を目的とする。また、いわゆる利己心には、「冷静で落ち着いた」ものと「情熱的で感覚的な」ものがあり、前者が自己愛であり、後者が欲求・情念・情愛である（cf. S 22, 187-189）。バトラーはこのように論じて、自己愛と欲求・情念・情愛を区別せず、後者を前者と同一視する利己主義者を批判している（S 21-22, 188）¹³。

さらに、バトラーは、人間本性の頂点に「反省の原理」すなわち「良心」（conscience）を置いている。良心は、自己やその行為について、その善悪、正・不正、正義・不正義を判断する。その判断は、行為が生み出す利害についての考察から独立している。また、良心は、人間本性の統治者であり、自己愛や仁愛、欲求・情念・情愛という下位の原理を統制する（S 25, 41-42, 59, 64-65, 226）。このように、良心は自己について道徳判断を行う能力であり、その判断を通じて自己を統制する原理である。

ただ、バトラーは、良心の至高性を唱えるとともに（S 65）、良心と自

己愛が一致すると主張している。良心と自己愛は人間本性の主要で優越した原理であり、われわれが真の幸福を理解するならば、われわれを同じ道に導く (S 76)。バトラーの説明では、良心と自己愛が一致するとは、たとえば、適度な自己愛が良心によって是認され、良心に基づく行為が自己愛を満足させる、ということである (cf. S 25, 198-199)。

さらに、議論の中で、バトラーは自己愛を「合理的な」原理と捉えている (ex. S 49, 62, 76)。このことはとくに重要である。マンデヴィルやハチスンにとって、自己愛は情念や情動 (の総称や源泉) であった。それに対して、バトラーは、自己愛を情念や情動から区別し、合理的な原理と見なしたのである。それは、自己愛をいわば格上げするものであり、自己愛の正当化を推し進めるものといえる¹⁴。

ゲイ

続いて、ゲイ (John Gay, 1699-1745) は、マンデヴィルとは異なる仕方でも、利己心の正当化につながる議論を展開している。

ゲイはまず、「義務」「是認」「情愛」が「幸福」に基づくと主張している。ゲイによれば、徳とは、互いの幸福に関して人々の行為を導く規則に合致することである。人はその規則に合致するように義務づけられており、規則に合致して行為する人は、是認され、愛される。まず、人がある行為をするように義務づけられるのは、そうすることなくしては、幸福にはなりえない場合である。言い換えれば、自分の幸福に反する場合は、その行為をする義務はない。そして、人は、自分の幸福が他人に依存していることを知ると、それを促進するように他人を向けさせるもの (徳) を、その手段として是認する。さらに、自分が是認するものを欲するから、自分を幸福にする人々の幸福も欲する。つまり、他人に対する情愛をもつ (VM 411-415)。

次に、ゲイは、行為の目的に関して、下位の目的と究極の目的、すなわち、特定の行為の目的と行為一般の目的を区別し¹⁵、「私的幸福」があ

らゆる行為の究極の目的であると主張している (VM 415-416)。そして、その手段である下位の目的がしばしば究極の目的と見なされるとして、その理由について説明している。

ゲイによれば、行為の目的について考える場合、われわれは、究極の目的である幸福にいつも遡るわけではなく、ある行為が幸福の手段として役立つと知ると、そこで満足する。そして、幸福の手段とされるものは、あたかも真の目的であるかのように、われわれに影響を与える。われわれは、ある事物が自分の幸福を促進すると知ると、それに「快樂」を結びつける。その事物と快樂は、われわれの心の中で強く結びつけられ、連合させられる。この「連合」(association)は、両者を最初に結びつけたもの(幸福)が忘れられるか存在しないときも、存続する。その結果、最初は手段としてのみ追求されたものが、真の目的とされるのである (VM 418-420)。その例として、ゲイは金銭や徳を挙げている。

そして、この説明に基づいて、ゲイは、道徳感覚や公共的情愛について、それらの存在を認めつつも、それらが生来のもの(本能)ではなく、獲得されたものであると主張している (VM 419, 421)。ゲイの議論は、快樂との連合という考えを導入することで、あらゆる事柄を私的幸福に還元するものである。それは、見方を変えると、利己的な人間がいかにして利他的になるかを説明するものでもある。

ヒューム

18世紀の半ばには、利己心をめぐる議論は新たな段階に入った。具体的には、人間は生まれつき利己的であるのか、それとも、利他的であるのか、という問題よりも、人間がいくらか利己的であるとして、そのような人間がいかにして利他的(社会的・道徳的)になるのか、という問題のほうに、議論の重心が置かれるようになった。

まず、ヒューム (David Hume, 1711-1776) は、利己心が「反省」(reflection)によって向きを変え、自らを抑えるようになり、さらに、人

間が「共感」(sympathy)によって他人や社会の利益に関心をもつようになる」と論じている。

ヒュームの考えでは、あらゆる人は、他人よりも自分を愛する。だが、自己愛だけでなく、他人への情愛ももっている。人の心には、仁愛が注ぎ込まれており、体には、狐や蛇の要素とともに、鳩の分子が織り込まれている。そして、ひとりの人を自分よりも愛する人はまれであるが、すべての人を愛するよりも自分を愛する人もまれである (cf. HN 313, PM 147)。このように、ヒュームは、人間は利己的ではあるが、まったく利己的であるのではないと考えており、利己心を過大に述べる利己主義者を批判している (HN 313)。

だが、ヒュームは利己心を過少に考えているわけではない。ヒュームによれば、自己愛は、自由に働くときには、あらゆる不正義と暴力の源泉となる。利己心は、人間が社会を形成するうえで、最大の障害である。利益の情念だけは、抑えることが容易ではなく、貪欲だけは、飽くことがなく、永続的で、普遍的で、社会にとって破壊的である (cf. HN 309, 312-313, 316)。

では、このような利己心はいかにして抑えられるのか。ヒュームは次のように論じている。人間の情動のうちで、獲得愛に対抗するのに十分な力や適切な指示をもち、人々を社会にふさわしい成員にするような情動はない。利益に関わる情動を統制することができるものはない。まさにその情動が方向を転換することで、自らを統制することができるのである。さて、この転換は、わずかな反省に基づいて必然的に生じる。なぜなら、利益に関わる情動は、放任されるよりも制限されるほうが、はるかに満足させられるからであり、孤独で惨めな状況に陥るよりも社会を保つほうが、はるかに進んで所持物を獲得できるからである (HN 316)。このようにして、利己心は反省によって向きを変え、自らを抑えるようになるのである。

この議論は、一般に「利己心の方向転換」と呼ばれている。そして、ヒュームの「利己心」は、いわゆる「啓蒙された利己心」の典型と考えら

れている。それは、バトラーの「合理的な自己愛」とはまったく異なるものである。バトラーの自己愛は（個別的な情念とは区別された）一般的な原理であり、それ自体で合理的なものである。それに対して、ヒュームの利己心（自己愛）は情念であり¹⁶、より正確には、理性（反省）の助力を受けた情念である（それゆえ、「啓蒙された」という表現にふさわしいのは、ヒュームの利己心のほうだろう）。したがって、「利己心の方向転換」の議論は、バトラーとは異なる仕方で、利己心を格上げするものであり、利己心の正当化を推し進めるものといえる。

そして、ヒュームは、この「利己心の方向転換」の議論を一つの前提として、「黙約」によって、正義の規則が成立すると説明している。人は、他人に対して当人の財物を所持させておくことが、他人も自分と同じように行為する限りで、自分の利益になるということに気づく。他人も自らの行為を規制することに同じ利益を感じている。そこで、人々は、利益に関するこの共通の感覚（黙約）を互いに示し、自らの行為を規制するようになり、正義の規則が成立する（cf. HN 314-315）。このように、ヒュームの考えでは、利己心が正義を生み出すのである。

さらに、ヒュームは、他人や社会の利益に対する共感によって、正義の徳が成立すると説明している。われわれは、不正義から受ける不利益を見逃さない。その不正義が自分の利益に影響しないときでも、不快になる。なぜなら、不利益を受ける人々の不快を共感によって分かちもつからである。そして、一般的な（公平な）観点から見て、不快を与えるものは悪徳と呼ばれ、満足を与えるものは徳と呼ばれるから、不正義を悪徳と呼び、正義を徳と呼ぶのである。それゆえ、「自己の利益が正義の確立への根源的な動機であるが、公共の利益への共感が正義の徳に伴う道徳的な是認の源泉である」（HN 320-321）。

この説明のうちに示されているように、ヒュームの考えでは、人間は共感によって他人や社会の利益に関心をもつようになる。われわれは、共感によってのみ、社会に対する広い関心をもつ。われわれを自己の外へと

連れ出し、社会にとって有益か有害なものに対して快や不快を感じさせるのは、この原理である (HN 370)。この考えはきわめて重要である。人間は、他人や社会の利益に関して、それを直接的に欲求したり (仁愛)、それを自分の利益のために顧慮したりする (自己愛) だけでなく、共感によってそれに関心をもつこともある。ヒュームはそう主張しているのである。ヒュームの主張は、利己的な人間がいかにして利他的になるか、という議論の一つであるが、共感という人間本性の原理に基づくものであり、連合に基づくゲイの議論とはまったく異なるものである。

ハートリー

次に、ハートリー (David Hartley, 1705-1757) は、自ら明言するように、「われわれの知的な快苦のすべてを連合から導き出す」ゲイの議論を継承している。

まず、ハートリーは、「感覚」「観念」「快苦」の連合について説明している。感覚とは、外的な事物が身体に与える印象から生じる、心の内的な感じのことであり、観念とは、感覚以外のすべての内的な感じである。快苦も内的な感じであるが、それらは感覚や観念に伴うものである (OM I. ii)。そして、様々な感覚・観念・快苦がそれぞれのうちで、あるいは、それらのあいだで連合することによって、心の複雑な動きが生まれる。

とくに、ハートリーは、快苦を (その源泉に応じて) 「感覚」「想像」「野心」「利己心 (自己利益)」「共感」「神人融合感」「道德感覚」という七つの種類に分けている。そして、あらゆる知的な快苦 (想像、野心、利己心、共感、神人融合感、道德感覚) が、連合の法則によって、感覚の快苦から導き出されると主張している。さらに、利己心を「粗野な利己心」「洗練された利己心」「合理的な利己心」の三つに分けている。粗野な利己心は、感覚、想像、野心の快苦に関わる手段を、洗練された利己心は、共感、神人融合感、道德感覚の快苦に関わる手段を、それぞれ冷静に追求し、合理的な利己心は、最大可能な幸福の手段を偏りなく追求する (cf. OM I.

ii, 416-417, 458, II. 271)。

そのうえで、ハートリーは次のように論じている。仁愛、敬神、道徳感覚の戒律を守ることは、粗野な利己心にとっても有利であり、洗練された利己心や合理的な利己心を保つことのできる唯一の方法である。また、共感の快樂は、感覚、想像、野心、利己心の快樂を向上させ、神人融合感や道徳感覚の快樂と結合する。それは、首尾一貫しており、無限の広がりをもつ。さらに、神への愛は、他のすべての快樂に優越する快樂を与える。それは、人間が第一に求めるべきものであり、究極の目的である (OM II. 279, 283, 309)。

この議論は、ゲイと同じく、利己的な人間がいかにして利他的になるかを説明するものといえる。なぜなら、この議論に従えば、利己的であった人間が、より大きな、より優れた快樂を求めて、利他的になっていくからである。また、連合に関する議論も、すべての知的な快苦を感覚の快苦から導き出す点で、ゲイと同じく、利己心の正当化につながる議論といえる。ただし、ハートリー自身は、利己心の快樂は第一に求められるべきではなく、合理的な利己心でさえ、それが認められるのは、真の幸福にとって誤りであり破壊的である他の追求を抑える場合に限られるとして、利己心に制約を課している (OM II. 271)。彼の目的は、利己心を正当化することではなく、人々を神への愛に導くことにある。

スミス

続いて、スミス (Adam Smith, 1723-1790) は、ヒュームの「共感」論を展開し、人間が他人からの共感を求めて、さらに「良心」に従って、自己愛を抑えるようになる論じている。加えて、自己愛を正当化する議論をいくつか提示している。

スミスはまず、人間を、基本的には利己的であるが、同時に利他的でもある存在と捉えている。人間は、自然によって、第一に、主として、自分を配慮するように委ねられており、他人に関わることよりも、自分に関

わること、はるかに深い関心をもっている (MS 96)。だが、人間が利己的と考えられるとしても、その本性のうちには、憐れみや同情のような、他人の運に関心をもたせ、他人の幸福を自分にとって必要なものとする原理がある (MS 11)。共感もそうした原理の一つであるが、憐れみや同情が他人の悲しみに対する同胞感情であるのに対して、共感はいかなる情念に対する同胞感情である (MS 13)。

ただ、周知の通り、スミスの言う「共感」は、単なる同胞感情ではなく、道徳判断を行う心の作用でもある。人は、他人の行為を観察し、想像によって他人の立場に立ち、他人の感情に似たものを感じる (MS 12)。そして、それを他人の感情を比較し、両者が一致する場合には、他人の感情を是認し、一致しない場合には、否認する (MS 20)。

スミスは、このような共感が利己的ではないと主張している。共感はいくつかの立場の交換から生じるが、その場合、観察者は、行為者の状況だけでなく、その身体や性格も交換する¹⁷。それゆえ、観察者の想像上の感情は、行為者の理由に基づくのであって、観察者の理由に基づくのではない。したがって、それはまったく利己的ではない (MS 374)¹⁸。

そして、スミスは、人間が他人からの共感を求めて自己愛を抑えるようになること論じている。人は、他人から共感されることに快楽を感じ、共感されないことに苦痛を感じる¹⁹。そこで、他人からの共感をしようとする。だが、それを得るためには、高慢な自己愛をくじき、他人がついていけるものにまで引き下げなければならない (cf. MS 17, 27, 97)。そこで、人は自己愛を自ら抑えるようになるのである。

さらに、スミスは、人間が良心に従って自己愛を抑えるようになること論じている。人は、他人が自分について判断しているのを知ると、自分がどう見えているのかを知りたいと思う。そこで、自分が自らに対する公平な観察者であると想定し、その観察者からの共感によって、自分を是認する。この想定された公平な観察者が良心にほかならない。そして、この良心の権威と影響力は大きい。自己愛に対抗できるのは (人間愛や仁愛では

なく)良心である (cf. MS 129-131, 155-156, 158)。そこで、この良心に従って、人は自己愛を抑えるようになるのである。

加えて、スミスは、利己心を正当化する議論をいくつか提示している²⁰。その一つは、道徳判断に関する議論に基づくものである。スミスの考えでは、ある行為の感情(動機)が是認されるのは、行為者の本源的な感情と観察者の共感的な感情が一致する場合である。そこで、いかなる感情であっても、それが観察者にとって適度なものであれば、是認されることになる。実際、スミスは、自己愛が有徳な動機になりうると述べており、また、自分の幸福をめざす「慎慮」(prudence)を主要な徳の一つに挙げている(MS 249, 365)。この議論は利己心を道徳的に正当化するものである。

もう一つは、いわゆる「徳への道と財産への道」の議論である。スミスによれば、中流と下流の身分にあっては、徳への道と財産への道は、ほとんど同じである。真実で堅固な職業的能力が、賢明な、正しい、確固とした、節度のある行動と結びつけば、成功しそこなうことはめったにない。また、法律は、正義の規則を尊重するように人々を威圧する。さらに、人々の成功は隣人や同輩の好意や好評に依っており、規則正しい行動がなければ、これらはめったに得られない。それゆえ、こうした人々については、かなりの徳が期待できる(MS 74)。このように、一般の人々にあっては、徳への道と財産への道が一致するとスミスは述べている²¹。この議論も利己心を道徳的に正当化するものである。

さらにもう一つは、有名な「見えざる手」(invisible hand)の議論である。スミスによれば、個人はつねに自分の資本にとって最も有利な使い道を見つけようとしている。だが、自分の利益を追求することで、彼は、自然に、むしろ必然的に、社会にとって最も有利な使い道を選ぶように導かれる。たしかに、彼は、公共の利益を促進しようと意図しているのでもないし、それをどれだけ促進しているのかを知っているのでもない。彼は自分の安全や利得だけを意図しているのであるが、見えざる手に導かれて、自分の意図のうちにはなかった目的を促進するのである。(WN I. 454,

456)。スミスはこのように論じて、私益と公益の一致を唱えている。この議論は利己心を経済的に正当化するものである。

これらの議論のうち、「徳への道と財産への道」は、人間が私益の追求を通じて有徳になるという議論であり、徳の実践が私益にもなるという（バトラーなどの）議論とは反対の方向にある。また、「見えざる手」も、私益の追求が意図しない結果として公益をもたらすという議論であり、公益の追求が私益にもなるという（シャフツベリなどの）議論とは反対の方向にある（その先駆けはもちろんマンデヴィルである）。このことが、スミスの議論の隠された特徴である²²。

リード

スミスがヒュームの共感論を展開したのに対して、リード（Thomas Reid, 1710-1796）は、バトラーの人間本性論を展開し、新たな人間観を提唱している。

リードは、人間の行為の原理を「機械的原理」「動物的原理」「理性的原理」の三種類に分けている。機械的原理は、意志や意図、思考を伴わずに作用するものであり、動物的原理は、意志と意図に基づいて作用するが、判断や理性の行使を前提としないものであり、理性的原理は、意図や意志だけでなく、判断や理性も必要とするものである（AP 78, 92, 152）。リードは、さらに、機械的原理を「本能」と「習慣」に、動物的原理を「欲求」「欲望」「情動」に、理性的原理を「全体としての善への顧慮」と「義務への顧慮」に、それぞれ分けている。とくに、理性的原理について、前者を「利害の感覚」（sense of interest）と、後者を「義務の感覚」（sense of duty）と呼んでいる（AP 153-154, 168）。

そして、利害の感覚と義務の感覚について、リードは次のように論じている。人間は、ものごとを理解できる年齢になると、ある理性的力能により、全体としての善や悪という概念をもち、何が善であり、何が悪であるかを知り、前者を求め、後者を避けるようになる。この力能が利害の感

覚である。また、人間は、別の理性的力能により、正や不正の概念をもち、何が正しく、何が不正であるかを知り、前者を行い、後者を控えるようになる。この力能が義務の感覚である (cf. AP 154-157, 180)。

利害の感覚と義務の感覚はともに、行為の統制的な原理である。ただし、利害の感覚は、単独では、不確実な規則しか与えず、人間を幸福にすることも、有徳にすることもほとんどない。それに対して、義務の感覚は、より確実な規則を与え、人間を真に有徳にし、幸福にもする (cf. AP 168-169)。リードはこのように論じて、利害の感覚と義務の感覚をともに理性的原理と捉えつつも、前者に対する後者の (実質的な) 優位を唱えている。

このようなリードの人間観はバトラーの人間本性論に似ている。バトラーは、人間の本性を、個別的原理 (欲求、情念、情愛)、一般的原理 (自己愛、仁愛)、反省の原理 (良心) からなる一つの体系と考え、リードは、行為の原理を、機械的原理 (本能、習慣)、動物的原理 (欲求、欲望、情動)、理性的原理 (利害の感覚、義務の感覚) に分けている。人間の本性や行為の原理を階層的に捉える点で、バトラーとリードは共通している。だが、バトラーが自己愛を良心の下に置いたのに対して、リードは利害の感覚に義務の感覚と (形式的には) 同等の地位を与えている。それゆえ、リードの議論は、自己愛をさらに格上げするものであり、自己愛の正当化をいっそう推し進めるものといえる。

3 19世紀

ベンサム

18世紀の終わりには、人間の利己性を前提として、私益と公益の調和を図ろうとする考え方が生まれた。それがベンサム (Jeremy Bentham, 1748-1832) の功利主義である。ベンサムは、人間の行為の目的を自己の幸福と見なしたうえで、功利原理に基づいて、社会の幸福 (最大多数の最

大幸福)を実現することを唱えている。

周知の通り、ベンサムは、あらゆる人間は快樂を求め、苦痛を避ける
と主張している (ML 11)。そのため、ベンサムの人間観は、歴史的には、
利己的なものと見なされた。ただ、理論的には、快樂的な人間観は必ずし
も利己的なものではない。あらゆる快樂は自己の快樂であるとはいえ、あ
る快樂の対象が他人や社会の幸福であるならば、その快樂は、たんに利己
的であるのではなく、同時に利他的でもあるからである。

事実、ベンサムは、行為の動機に関して、社会的なもの(善意、名声
への愛、友好への欲望、宗教)を、「自己顧慮的」(self-regarding)なもの
(肉体的な欲望、金銭的な関心、権力への愛、自己保存)から区別してい
る (ML 116, cf. ML 284)。その限りでは、ベンサムの人間観は、快樂的な
ものではあるが、利己的なものではない。しかし、その一方で、ベンサム
は「各人の行動の現実的で究極的な唯一の目的」を「自分自身の最大限の
幸福」と規定している (SA 71, cf. ML 284, SA 62-63, D 122-123)。その意
味では、ベンサムの人間観は明らかに利己的なものである。

いずれにしても、ベンサムは、あらゆる人間が利己的な動機をもつと
考えている。では、そのような人間を前提として、いかにして社会の幸福
を実現するのか。ベンサムの考えでは、それは「統治の技術」によってな
される。統治の技術は、功利原理に基づき、社会の幸福を生み出すように、
人々の行為を導くものである。立法者は、社会の幸福を目的とし、その目
的のもとで、各人の利益と義務が一致するように、法を制定する。そして、
政府は、処罰と報酬によって人々の利己的な動機を制御することで、社会
の幸福を促進する (cf. ML 74, 155, 282-283, SA 71, D 121)。このようにし
て、社会の幸福が実現するのである。

ただし、ベンサムは、人間のすべての行為を統治の技術によって導こ
うとしているわけではない。立法と「私的倫理(自己統治の技術)」を区
別し、処罰が適切かどうかという観点から、両者の境界を定めたり、義務
を慎慮・誠実・慈善に大別したうえで、慎慮と慈善については私的倫理に

委ねるべきだとして、立法が関与すべき領域や程度に制限を設けたりしている (cf. ML 282, 284-285, 289, 292)。ベンサム の考えでは、利己心が統治の技術によって制御されるのは、他人や社会の幸福に関わる場合に限られる。

ミル

次に、ミル (John Stuart Mill, 1806-1873) は、ベンサムの功利主義を継承しつつも、ベンサムとは異なり、より利他的な人間観を提示している。

ミルの考えでは、人々が社会の利益に関心がないのは、そうでしかありえないからではなく、自分の利益に比べて、社会の利益を考えるのに慣れていないからである。利己心が根深いのは、現在の社会制度が利己心を助長する傾向をもっているからである。あらゆる人間が利己主義者であり、自分の利益を中心とする感情や配慮しかもたない、という必然性はない。現在でも、これよりも望ましい状況はふつうにある。純粋な愛情や社会の利益への関心は、正しく育った人間であれば、可能なのである (cf. A 241, U 61)。このように、ミルは、人間がその本性において利己的であるわけではなく、利他的・社会的にもなりうると考えている。

そこで、ミルは「公共精神」の必要性を唱えている²³。公共的な目的のために共同する能力は、人間のうちにつねに存在していたのであり、消滅してもいないし、消滅することもない。そして、人々は、共同の仕事をしながら、自分の利益ではない利益について考え、共同の利益をめざす原理に従って判断するように求められる。だが、このような公共精神の学校がない場合には、私的な個人のうちに、法を守り、政府に従うことのほかに、社会に対して義務をもつという感覚は育たないだろう。人々は、共同の目的について考えず、他人と競争し、他人を犠牲にするだろう。共同の利益のために共同の仕事に従事することがなければ、隣人は味方でも同胞でもなく、敵にほかならない (cf. A 239, RG 412)。

そして、おそらくミルの考えでは、公共精神は「同胞との一体感」

(feeling of unity with our fellow creatures) に基づいている²⁴。では、同胞との一体感はいかにして生まれるのか。ミルは次のように説明している。人々は、他人と協力し、社会の利益を目的とするときには、他人の利益が自分の利益であるという感情をもつ。そして、他人の幸福に関心を抱き、それを実際に考慮し、また、自分自身を、他人を配慮する存在として考える。さらに、利益や共感という動機に促されて、この感情を互いに示そうと行為する。こうして、人々のうちに、同胞との一体感が生まれるのである (cf. U 78)。

この同胞との一体感について、ミルは次のようにも説明している。なぜ社会の幸福を促進しなければならないのか。自分の幸福がほかにあるとすれば、なぜそれを選んでならないのか。こうした問いは、同胞との一体感が人々の性格のうちに根づき、本性の一部として意識されるまでは、つねに生じるだろう。たしかに、同胞との一体感は、ほとんどの人にとっては、利己的な感情よりも力が弱く、欠けていることもある。だが、この感情をもつ人々にとっては、それは、自然な感情に存する性質をすべて有している。彼らの心には、それは、自分にとって無くてはならない属性として現れる (U 73, 79-80)。この説明が示すように、ミルは、同胞との一体感によって利己心が克服されると考えている。

以上の議論は、利己的な人間がいかにして利他的 (社会的) になるかを説明するものでもあるが²⁵、それに加えて、ミルは (功利主義者として) 次のような方策を唱えている。すなわち、第一に、法律と社会的な取り決めが、個人の幸福と社会の幸福を調和させること、第二に、教育と世論が、個人の心のうちに、自分の幸福と社会の幸福の連合を確立することである (U 64)。ミルの考えでは、とくに第二の方策によって、個人は、社会の幸福に反する行為を貫いて自分の幸福を得ようとすることができなくなり、さらに、社会の幸福を促進しようとする衝動が、個人のうちに習慣的な動機になり、その衝動と結びついた感情が、個人の人生において大きな位置を占めるようになる (ibid.)。

しかし、個人の幸福と社会の幸福を連合させることは、どこまで可能だろうか。じつは、ミル自身が連合の限界を自覚している。ミルによれば、自然の絆によらない連合は、人為的で表面的であり、分析という習慣によって全面的に弱められる (cf. A 141, 143)。では、個人の利益と社会の利益の連合を可能にする自然の絆は何か。ミルにあっては、それが同胞との一体感であると考えられる。

また、第二の方策については、それによって、社会の幸福の名のもとに、個人の幸福が犠牲にされる、という問題も生じる。この問題についても、ミルは自覚しているように思われる。周知の通り、多数者の専制という事態を受けて、ミルは、いわゆる危害原則を唱えて、個人の自由を擁護し (LI 8, 13)、さらに、個性の自由な発展が社会の利益につながると主張している。ミルによれば、個人は、個性を発展させるにつれて、自分にとっていっそう価値あるものとなり、他人にとってもいっそう価値あるものになりうる。彼自身の存在には、生命がいっそう充実し、個のうちに、より多くの生命が宿るときには、個からなる全体のうちにも、より多くの生命が宿る (LI 63)。

ミルは次のように述べている。個性の自由な発展は、幸福の主たる要素の一つであり、また、文明・指導・教育・文化と同等の要素であるだけでなく、これらの必要な部分にして条件である。そのことが気づかれるならば、自由が軽視される危険はないし、自由と社会的な統制の境界を調整するのも困難ではない (LI 57)。しかし、第二の方策を含めて考え直すと、自由と統制の調整はかなり困難であるように思われる。

シジウィック

続いて、シジウィック (Henry Sidgwick, 1838-1900) は、私益と公益の問題を、「合理的な自己愛」と「合理的な仁愛」という二つの原理 (シジウィックの言う「原理」は、人間本性の「原動力」ではなく、数学における「公理」にあたる)、あるいは、「利己主義」と「功利主義」という二つ

の立場の問題として論じている。

シジウィックは、彼の言う「哲学的直観主義」の方法を採り²⁶、そこから、(1) 正義（公平）、(2) 合理的な自己愛（慎慮）、(3) 合理的な仁愛、という三つの普遍的原理（格率）を導いている。そして、それらについて次のように説明している。

(1) ある行為が自分にとって正しいと判断する者は、同様の状況にある同様の人にとっても正しいと暗に判断している。自分にとって正しい行為が他人にとっては正しくないとすれば、それは、自分と他人が別人であるという事実とは別の相違に基づかなければならない。それゆえ、同様の状況にある諸個人は同様に扱われるべきである（ME 379-380）。

(2) 「人は自分自身の善をめざすべきである」という命題は、合理的な自己愛の原理として示されることがあるが、同語反復を避けられない。だが、「自分の全体としての善」と言い換えると、同語反復ではない原理が示される。その実践的な定式は、将来のより大きな善よりも現在のより小さな善を選んで서는ならない、というものである（ME 381）。

(3) いかなる個人の善も、「全人類の観点」（point of view of the Universe）からすれば、他人の善よりも重要であるということはない。それゆえ、個人は、合理的な存在として、善を一般的にめざすべきであり、たんにその特定の部分をめざすべきではない。そして、他人の善を自分の善を同等に顧慮しなければならない（ME 382）。

そして、シジウィックの考えでは、利己主義は合理的な自己愛の原理に、功利主義は合理的な仁愛の原理に、それぞれ基づいている。利己主義は、各人の行為の究極目的として自分の最大幸福を採用する立場、あるいは、人は自分の幸福に最も資する仕方で行為するのが合理的である、と考える立場である。そして、功利主義は、客観的に正しい行為とは、全体としての幸福の最大量を生み出す行為である、すなわち、行為の影響を受けるすべての人に配慮する行動である、と考える立場である（ME 119 ,411）。

そのうえで、シジウィックは、合理的な自己愛の原理と合理的な仁愛

の原理、利己主義と功利主義が根本的に対立すると主張している。(1) 各人は自分の幸福を求めべきである、という命題と、(2) 各人は万人の幸福を求めべきである、という命題との相違は、明らかである。各人が現実に関心を持って自分の幸福を求めているという事実から、各人が他人の幸福を求めべきである、と結論することはできない (ME 411-412)。シジウィックは、両者の対立を倫理学の最も難解な問題と考え、それを「実践理性の二元性」(dualism of practical reason) と名づけている (ME xx-xxi, 386, cf. ME 404, 508) ²⁷。

シジウィックは、この問題の一例として、「自己犠牲」(self-sacrifice) の問題を取り上げ、次のように語っている。全人類の観点からすれば、小さな善よりも大きな善を選ぶのが、たとえその小さな善が行為者の私的な幸福であるとしても、合理的であることは、疑いえなかった。それでも、私には、個人が自分の幸福を選ぶことも、疑いなく合理的であるように思えた。自己配慮が合理的であるのは、自己犠牲が合理的であるのと同じく否定できないように思えた。私の師 (カントとミル) はそのことを認めるのを拒んだが、私はこの確信を捨てることができなかった (ME xx, cf. ME xviii, 404)。

この確信の根底にあるのは、おそらく、自己と他者の区別に関するシジウィックの考えである。シジウィックによれば、ある個人と別の個人の区別が真実で根源的であること、それゆえ、「私」が、他の個人の生存の質に関心がないという根本的に重要な意味において、個人としての自分の生存の質に関心があること、そのことを否定するのは常識に反する。それゆえ、個人にとって合理的な行為の究極目的を決定するさいに、この区別を根本的なものとするべきでないということを証明するのは不可能である (ME 498)。

そして、この考えに基づいて、シジウィックは「共感」の限界を主張している。どれほど共感的であっても、妻子、恋人、友人への配慮と同じ程度の共感を、人類一般の快樂と苦痛に対して感じるように造られている

人はほとんどいない。そして、共感の一般的な配分におけるこの比率を変更しようとする、何らかの情愛の訓練は、可能であるとしても、全体として幸福をもたらすものとして推奨することはできない (ME 502)。

こうして、シジウィックは、実践理性の二元性の問題は (倫理学だけでは) 解決できないと結論づけている (cf. ME 508-509)。

シジウィックの議論は、ベンサムの社会工学的な議論やミルの心理学的な議論と異なり、私益と公益の対立を「原理」の問題として倫理的に論じるものであり、そこに大きな特徴がある。だが、シジウィックは、最終的には、両者の対立を解消することができなかった。それは、この問題をまさに原理の問題と捉えたことからして、むしろ当然の帰結といえる。また、18 世紀のモラリストたちが、「人間本性」に関する考察に基づいて、この問題について論じたのに対して、シジウィックは、この問題を学問的に論じるために、人間本性に関する考察をあえて避けている。このことも、彼が有力な解決策を見出せなかった理由だろう。

スペンサー

シジウィックとは対照的に、スペンサー (Herbert Spencer, 1820-1903) は、人間本性に関する考察に基づいて、私益と公益の問題について論じている。ただし、従来の考察と異なり、進化論の立場から、人間の「利己性」(egoism) と「利他性」(altruism) の関係について考察している。

スペンサーによれば、必要性という点で、利己性が利他性に先行する。生命の持続を可能にする行為は、概して、他人を利する行為を含め、生命が可能にする他のあらゆる行為よりも絶対的でなければならない。だが、利他性も、生命の始まりから、利己性に劣らず本質的である。(PE 227, 231)。このように、スペンサーは、利己性が利他性に先行するものの、利他性も根源的であると考えている。

次に、スペンサーは、「自己犠牲」と例にとって、利他性の進化について説明している。自己犠牲は、自己保存に劣らず根源的である。それは、

単純で身体的な形態において、始めから、生命の持続にとって絶対的に必要であり、不随意的な形態のもとで、はるかに進んだ型の類の保存にとって不可欠なものとして拡張し、半意識的ないし意識的な形態へと発展している。利他性は、利己性と同時に進化してきたのである (PE 233)。

そして、スペンサーは、利己性と利他性が相互に依存すると考えている。一次的には、利他性は利己性に依存しているとはいえ、二次的には、利己性は利他性に依存している。一般幸福は、主として、諸個人が自分の幸福を適切に追求することを通して達成されうるが、同時に、諸個人の幸福は、いくらかは、彼らが一般幸福を追求することによって達成されうる (PE 231, 267)。

そのうえで、スペンサーは、進化において自己犠牲が減少し (PE 271-272)、共感の発達によって自他の快苦が一致する (PE 272-275) ことで、究極的には、利己性と利他性の対立が解消されると主張している。スペンサーの考えでは、最終的には、個人は、自分を顧慮する衝動と他人を顧慮する衝動のバランスを取る必要がなくなり、前者よりも (稀有で高く称賛されるがゆえに) 後者を選び取るようになる。だが、他の人々は、彼がそのために自己の欲求を放棄することを認めないから、彼の生命の完成に必要な個人的な欲求の充足も確保されることになる (PE 284)。

スペンサーは、このような状況は遠いように見えるが、それを生み出すのに必要なものは、すでに、高尚な人々のうちに見られると述べている (ibid.)。しかし、シジウィックからすれば、それはまったく実現不可能だろう。

ブラッドリー

続いて、ブラッドリー (Francis Herbert Bradley, 1846-1924) は、理想主義の立場から、「自己」の本性について考察し、そこから、自己犠牲の問題について論じている。

ブラッドリーによれば、すべての対象や目的は、われわれの満足と結

びつけられてきたが、より正確には、われわれ自身のうちで、われわれ自身として感じられてきた。つまり、われわれは、それらのうちで自分自身を感じてきたのである。また、それらがわれわれを動かす唯一の理由は、それらが動機として心に現われるとき、われわれは、それらのうちに自分自身が主張され、肯定されるのを感じる、ということにある。それゆえ、われわれが実現しようとする自己は、われわれのある状態（満足）の単なる集合ではなく、われわれにとって一つの全体である（ES 68）。

そして、ブラッドリーの考えでは、その自己は、共同体（有機体）における自己である。個人が何であるかを知るためには、彼を孤立して捉えてはならない。彼の自己、すなわち、彼の自己意識の対象は、すでに、他人の存在が浸透し、伝染し、特徴づけたものであり、その内実は、共同体のあらゆる関係を含んでいる。彼は、ある人々のうちの一人であり、ある家族のもとに生まれ、ある社会、ある国家のなかで生きている。彼が何をなすべきかは、彼の地位が何であるか、彼の役割が何であるかによるのであり、共同体における彼の位置に由来する。それゆえ、個人のあらゆる行為は、自分自身を共同体の意志に委ね、同一化するものにほかならない。そして、共同体は、その過程で、みずからと個人をともに実現するのである（cf. ES 172-174, 180）。

以上のように、ブラッドリーは、自己は一つの全体であり、社会における自己であり、社会において実現されるものである、と主張している。そのうえで、自己犠牲について、次のように論じている。自己犠牲は、意図的に、われわれの私的な存在をより高次の存在に譲り与えることである。それは、われわれの意志を譲り与えることではなく、われわれの意志を理念と同一化することであり、それゆえ、自己実現であり、それ自体で喜びを与えるのである（ES 310）。

ブラッドリーの議論は、自己を社会的なものと捉え、自己犠牲も自己実現の一つと解することで、自己犠牲の問題を疑似問題と見なそうとするものである（この議論に従えば、私益と公益の問題も疑似問題ということ

になる)。しかし、シジウィックからすれば、ブラッドリーの議論は、自己と他者の根源的な区別という事実を見誤っている、ということになるだろう。

4 議論の特徴

以上、利己心をめぐる近代イギリス道徳哲学の議論の流れを跡づけてきた。それを分類するのは困難であり、危険でもあるが、あえて分類すれば、利己主義（ホブズ、ロック、マンデヴィル）、利他主義（カンバーランド、シャフツベリ、ハチスン）、共感論（ヒューム、スミス）、連合主義（ゲイ、ハートリー）、義務論（クラーク、バトラー、リード）、功利主義（ベンサム、ミル、シジウィック、スペンサー）、理想主義（ブラッドリー）に分けられるだろう。

個々の議論の特徴についてはすでに述べたので、以下では、議論の全体的な特徴を挙げておきたい。

第一に、近代イギリス道徳哲学の議論は、同時代のフランスやドイツの議論と比較すると、利己心をおおむね肯定しており、そこに大きな特徴がある。

まず、利己主義者は、当然ながら、利己心を強く肯定している。ホブズは自己保存を人間の主要な目的としており、ロックは自己の生命・自由・財産に対する所有権を自然権としている。また、マンデヴィルは自己愛を様々な情念の中心に置いている。

利己主義者が利己心を肯定するのは当然であるが、利己主義に反対する、あるいは、利己主義と一線を画するモラリストたちも、利己心をけつして否定しているわけではない。

たとえば、利他主義者も利己心をいくらか認めている。カンバーラン

ドは自己保存を自然権としており、シャフツベリは自己情愛を（自然的情愛に従属する限りで）適度なものであり、（社会の善に貢献する場合には）必要であるとしている。そして、ハチスンは、自己愛を徳への付加的な動機、共同の動機としている。

また、共感論者は、利己心を議論の出発点に据えている。そのうえで、ヒュームは、利己心が反省によって向きを変え、自らを抑えるようになり、人間が共感を通じて他人や社会の利益に関心をもつようになると論じ、スミスも、人間が他人からの共感を求めて、さらに良心に従って自己愛を抑えるようになると論じている。

さらに、連合主義者は、利己心を人間本性の重要な構成要素としている。ゲイは道徳感覚や公共的な情愛の存在を利己的な快樂との連合によって説明しようとし、ハートリーは共感・神人融合感・道徳感覚の快樂を利己心などの快樂から導いている。

他方、義務論の系譜に属するクラーク、パトラー、リードは、利己心を強く肯定するのではないにせよ、それに一定の地位や役割を与えている。クラークは、自己保存を自己に関する義務とし、パトラーは自己愛を人間本性の一般的原理とし、リードも利害の感覚を人間の理性的原理としている。

その他、功利主義者では、ベンサムが自己の幸福を人間の行動の現実的で究極的な唯一の目的と規定しているが、他の功利主義者も、利己心を人間本性として、あるいは、所与の事実として認めている。利己心に対して否定的といえるのは、理想主義者のブラッドリーぐらいであるが、彼にしても、利己心を完全に否定しているわけではない。

第二に、近代イギリス道徳哲学の議論は、利己心を様々な仕方で正当化しており、そこにも大きな特徴がある。

利己心を正当化する議論としてとくに有名なのは、ホブズ、マンデヴィル、スミスの議論であるが、それ以外にも、利己心を正当化する議論が数多く見られる。そもそも、利己心を人間本性として認めたり、利己心

を議論の出発点に据えたり、利己心に一定の地位や役割を与えたりすることで、利己心を肯定することは、そのような仕方でも利己心を正当化することでもある。また、多くの議論は、利己心に対して一定の制約を課しているが、制約を課すことは、利己心を条件付きで正当化することにはほかならない。

そうした議論の中でも重要なのは、ヒュームやスミスの議論である。利己心が反省によって向きを変えることで、自らを抑えるようになる、あるいは、人間が良心に従って自己愛を抑えるようになる、という考え方は、一般に「啓蒙された利己心」と呼ばれるものであるが、それは、外的な制約を課さずとも、利己心が自己規制を行うことができる、という考え方であり、利己心を正当化する有力な議論である。

だが、より重要なのは、バトラーとリードの議論である。バトラーは自己愛を（仁愛と並ぶ）一般的原理と捉え、リードは利害の感覚を（義務の感覚と並ぶ）理性的原理と捉えている。多くのモラリストが利己心を情念や情愛と見なしたのに対して、バトラーはそれを上位の原理として、リードは最上の原理として格上げしている。しかも、ヒュームやスミスにあっては、利己心は啓蒙されるものであるのに対して、バトラーやリードにあっては、利己心はそれ自体が合理的な原理なのである（このことは、「原理」の意味は違っても、シジウィックの合理的な自己愛の原理にも当てはまる）。

一般には、利己心を正当化したモラリストとして、ホッブズ、ロック、マンデヴィル、ヒューム、スミス、ベンサムが挙げられる。だが、バトラーやリードをはじめとして、彼らを批判していたはずの多くのモラリストも、じつのところ、利己心の正当化に深く関わっていたのである。

第三に、近代イギリス道徳哲学の議論では、利己心がおおむね肯定され、様々な仕方でも正当化されるために、その分だけ、同時代のフランスやドイツの議論と比べて、利己心の制約に関する議論が弱くなっている。これはむしろ問題点と言うべきかもしれない。

議論の大きな流れで言うと、近代イギリス道徳哲学では、利己心の地位がしだいに高められ、それに呼応して、利己心に対する制約がしだいに緩められてきた。その結果、利己心を強く制約する議論や利己心そのものを批判する議論ができなくなったのである²⁸。それは、言ってみれば、利己心という獣を檻に入れ、飼い馴らそうとしたつもりが、利己心信じて力を与え、さらに檻を外してしまったために、王になった利己心に対して、その振る舞いを抑えることも諫めることもできなくなってしまった、ということである。

そのような状況をはっきり示しているのは、たとえば、シジウィックの議論である。シジウィックは、自己愛と仁愛の対立という問題を明確に意識していたにもかかわらず、自己愛を合理的な原理とし、両者の対立を実践理性の二元性と捉えたために、自己愛に対して強い制約を課すことも、自己愛そのものを批判することもできなかったのである。利己心をめぐる議論は、問題意識の程度からすると、ホブズに始まり、シジウィックで振り出しに戻った感がある。だが、ホブズが自己愛を情念と見なしたのに対して、シジウィックはそれを合理的な原理と見なしており、状況はさらに悪くなったといえる。

(つげ・ひさのり 慶應義塾大学文学部教授)

【付記】本稿は、文部科学省私立大学戦略的研究基盤形成支援事業「社会的行動判断・意思決定のダイナミズムに関する人文科学、行動科学、神経科学の分野横断的統合研究」(平成24～26年)による研究成果である。

* 本稿で用いる略号は以下の通り(略号の後の数字はいずれもページ数を表す)。

A John Stuart Mill, *Autobiography* [1873], in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. I, University of Toronto Press, 1981; Liberty Fund, 2006

AP Thomas Reid, *Essays on the Active Powers of Man* [1788], K. Haakonssen and J. A. Harris, eds., Edinburgh University Press, 2010

-
- BV Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* [1725] 2nd ed. [1726], W. Leidhold ed., Liberty Fund, 2004
- C Thomas Hobbes, *De Cive (On the Citizen)* [1642], R. Tuck and M. Silverthorne eds., Cambridge University Press, 1998
- CH Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711], L. E. Klein ed., Cambridge University Press, 1999
- D Jeremy Bentham, *Deontology* [1834], A. Goldworth ed., Oxford: Clarendon Press, 1983.
- EL Thomas Hobbes, *Elements of Law, Natural and Politic* [1650], J. C. A. Gaskin ed., Oxford University Press, 1994
- ES Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies* [1876], 2nd ed. [1927], Oxford: Clarendon Press, 1927
- FB Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* [1714], F. B. Kaye ed., Oxford: Clarendon Press, 1924; Liberty Fund, 1988
- FB2 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees, Part II* [1729], F. B. Kaye ed., Oxford: Clarendon Press, 1924; Liberty Fund, 1988
- G John Locke, *Two Treatises of Government* [1690], P. Laslett ed., Cambridge University Press, 1970
- H Thomas Hobbes, *De Homine (On Man)* [1658], in Thomas Hobbes, *Man and Citizen*, B. Gert ed., Anchor Books, 1972; Hackett, 1991
- HN David Hume, *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], D. F. Norton and M. J. Norton eds., Oxford University Press, 2000
- HU David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* [1748], T. L. Beauchamp ed., Oxford University Press, 1999
- L Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], Richard Tuck ed., Cambridge University Press, 1991
- LI John Stuart Mill, *On Liberty* [1859], S. Collini ed., Cambridge University Press, 1989
- LN Richard Cumberland, *De Legibus Naturae disquisitio philosophica (A Treatise of Laws of Nature)* [1672], J. Parkin ed., Liberty Fund, 2005
- ME Henry Sidgwick, *The Method of Ethics* [1874], 7th ed. [1907], Macmillan, 1907; Hackett, 1981
- ML Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], J. H. Burns and H. L. A. Hart eds., Oxford: Clarendon Press, 1996

-
- MS Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* [1759] 6th ed. [1790], K. Haakonssen ed., Cambridge University Press, 2002
- NR Samuel Clarke, *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* [1706], in D. D. Raphael ed., *British Moralists 1650-1800*, vol. I, Oxford University Press, 1969; Hackett, 1991
- OM David Hartley, *Observations on Man* [1749], 2 vols., Cambridge University Press, 2013
- PA Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* [1728], A. Garrett ed., Liberty Fund, 2002
- PE Herbert Spencer, *The Principles of Ethics* [1893], 2 vols., T. R. Machan ed., Liberty Fund, 1978
- PM David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* [1751], T. L. Beauchamp ed., Oxford University Press, 1998
- RG John Stuart Mill, *Considerations of Representative Government* [1861], in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIX, University of Toronto Press, 1977
- S Joseph Butler, *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel* [1726], 2nd ed. [1729], in W. E. Gladstone ed., *The works of Joseph Butler*, vol. II, Oxford: Clarendon Press, 1896; Thoemmes Press, 1995
- SA Jeremy Bentham, *A Table of the Springs of Action* [1815], in D (A. Goldworth ed.)
- U John Stuart Mill, *Utilitarianism* [1863], R. Crisp ed., Oxford University Press, 1998
- VM John Gay, *A Dissertation concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality* [1731], in D. D. Raphael ed., *British Moralists 1650-1800*, vol. I, Oxford University Press, 1969; Hackett, 1991
- WN Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], 2 vols., R. H. Campbell, A. S. Skinner and W. B. Todd eds., Oxford: Clarendon Press, 1976; Liberty Fund, 1981

- 1 関連する先行研究として、以下の文献がある。Pierre Force, *Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science*, Cambridge University Press, 2003. Albert O. Hirschman, *The Passion and the Interest: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton University Press, 1977 (A. O. ハーシュマン『情念の

政治経済学』、佐々木毅・旦祐介訳、法政大学出版局、1985年）。Milton L. Myers, *The Soul of Economic Man: Self-Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith*, University of Chicago Press, 1983. Kelly Rogers ed., *Self-Interest: An Anthology of Philosophical Perspectives*, Routledge, 1997. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1998 (J. B. シュナイウィンド『自律の創成：近代道徳哲学史』、田中秀夫監訳、逸見修二訳、法政大学出版局、2011年、592-597頁）。Robert Shaver, *Rational Egoism: A Selective and Critical History*, Cambridge University Press, 1999. D. Wilson and W. Dixon, *A History of Homo Economicus: the Nature of the Moral in Economic Theory*, Routledge, 2012. これらのうち、Force, Hirschman, Myers, Wilson & Dixon は、題名が示す通り、政治経済学の観点からの研究である。Rogers は、アリストテレスからゴータイエまで、利己心を主題的に論じた思想家たちの著作のアンソロジーである。また、Schneewind は利己心を主題とするものではないが、利己心に関わる西洋近代の倫理思想を広範に扱っている。本稿の研究に最も近いのは Shaver であるが、利己心に関する歴史的研究というよりも、利己主義に関する理論的研究であり、また、ホッブズとシジウィックの議論の批判的検討を主たる目的としており、本稿とは方法や視点を異にしている。

なお、本稿は、以前に執筆した事典項目（「利己心」、日本イギリス哲学会編『イギリス哲学・思想事典』、研究社、2007年、527-529頁）を展開させたものであるが、その内容は大きく異なっている。

- 2 ホッブズの考える個人は、自分の欲求を善の基準とする点で自己中心的であり、その意味で、ホッブズの人間観を利己的と見なすことも不可能ではない。ただし、ホッブズ自身は、私的な個人（の欲求）が善の基準となるのは、国家のない自然状態においてのみであり、国家においては「市民法」が基準となる、と主張している（cf. L 111, 125, 183, 223）。
- 3 ホッブズは「自己愛」（self-love）という語をほとんど用いていないが、自己愛を概して否定的に捉えている（ex. L 110, 129, 191）。
- 4 それに関連して、コモンウェルスにおける「所有権」（propriety）の対象も問題になる。ホッブズ自身は、所有権の重要な対象として、生命や身体、夫婦の情愛に関わるもの、富や生活手段を挙げている（L 236）。
- 5 キンバーランド自身、他人に関わる行為へと規定する理性の命令が、自分の幸福を導く行為と適合しなければ、つまり、その命令が他人に関わることを自分に関わることにように欲するようにさせなければ、他人に関わる行為は、自分の善を導く必要にして正しい行為と両立しえない、と述べている（LN 525）。
- 6 キンバーランドは、別の箇所では、人間が、自然の法の遵守から生じる善（報

酬)への期待から、また、違反から生じる悪(処罰)への恐怖から、自然の法が命令するとおりに行為する(共通善を求める)ようになると論じている(cf. LN 519-520)。

- 7 ただし、ロック自身が「自己保存の権利」という言い方をすることもある(ex. G 274)。また、ロックはある箇所ですべて「自然の理性は、われわれに対して、人間は、ひとたび生まれたならば、自分の保存に対する権利をもっており、それゆえ、食物や飲物、自然が自分の生存のために与える他のものに対する権利もっている、と教える」(G 285)と述べている。だが、これがロック自身の考えかどうかは、解釈の分かれるところだろう。
- 8 周知の通り、アウグスティヌスをはじめとして、「自己への愛」は「神への愛」に対立するものと見なされてきた。ロックは、「自己愛」の代わりに「自己保存」を用いることで、言ってみれば、敵であった「神」を味方につけたのである。これは、利己心の神学的な正当化の一つといえる。ちなみに、ロックも「自己愛」という語をほとんど用いていないが、ホブズと同じく、自己愛を否定的に捉えている(G 275)。
- 9 ロックは、それに続けて、人々が自分の労働によって土地を占有することは、人類の共通の蓄えを減らすのではなく、むしろ増やすものである、と主張している(G 294)。この主張は、公益や社会的効用の観点から所有権(利己心)を正当化する論理である。
- 10 邦訳(ジョン・ロック『統治二論』、加藤節訳、岩波文庫、2010年)では、ロックの **property** が、資産や財産だけでなく、人間の身体に関わる生命や健康、人間の人格に関わる自由も含む、独自の意味で使用されているとして、前者については「所有権」を、後者については「固有権」を訳語としている(93-94頁参照)。だが、愚見では、ロックの議論の独自性は、外的な事物に対する所有権や財産権を指す **property** を、人間の身体(生命・健康)や人格(自由)に適用したところにある。それは、全世界を個人の「所有物」と見なすことにほかならない。それゆえ、本稿では、**property** をすべて「所有権」と訳すことにした。
- 11 とはいえ、シャフツベリは、種や公共の利益と両立しないような、通常の自己配慮や私的善への顧慮を超えるものは、いかなる点でも悪と見なされなければならないのであり、これが一般に「利己心」と呼ばれるものである、と述べている(CH 170)。
- 12 マンデヴィルはのちに、「自己愛」(self-love)と「自己愛着」(self-liking)を区別している。自己愛着とは、自分自身の存在に愛着をもつことであり、「自尊心」と同じものであるか、その原因となるものである。自己愛は、人々に、生

存に必要なものを集めさせ、危害に備えさせ、安全のためにあらゆることをさせる。それに対して、自己愛着は、自分の価値が他人よりも高いことを示す機会を求めさせる。マンデヴィルは、自己愛着が繁栄にあつては幸福を倍加させ、不運にあつては元気づけ、絶望に対する最強の防護となるとして、(自己愛と同じく)自己保存にとって必要かつ有益であると主張している (cf. FB2 129-136)。

- 13 マンデヴィルがのちに自己愛と自己愛着を区別したのは、バトラーが自己愛と欲求・情念・情愛を区別し、マンデヴィルなどの利己主義者を批判したことによる、という解釈もある (FB2 129-130n)。ただ、自己愛着は、個別的な欲求・情念・情愛というよりもむしろ、その根底にある、より一般的な意識を指すように思われる。それゆえ、マンデヴィルの区別がバトラーの批判にうまく対応しているとは言い難い、そもそも、バトラーの批判を受けたものであるかどうか、疑問が残る。
- 14 拙著『良心の興亡：近代イギリス道徳哲学研究』、ナカニシヤ出版、2003年、65-73頁参照。
- 15 この区別は、バトラーによる欲求・情念・情愛と自己愛の区別から示唆を受けたものとも考えられる。
- 16 ヒュームは「自己愛」(self-love)を多義的に用いており、それは、おおよそ次の四つの位相に分けられる。すなわち、(1) 様々な個別的な情念の一つ (HU 150)、もしくは、それらの情念の源泉 (PM 150)、(2) いくつかの個別的な情念を表す一般名辞 (PM 147, cf. PM 148)、(3) 一般的な情念 (HN 309, PM 106-107)、(4) 人間本性の原理 (PM 108, cf. PM 109)、である。また、関連する語として、「利己心」(selfishness)や「自己利益」(self-interest)がある。前者は、自己愛とおおむね同じであるが、とくに人間本性に関する議論で用いられている。後者は、情念よりもむしろ観念(あるいは視点)として用いられている。

また、ヒュームはのちに、バトラーによる欲求・情念・情愛と自己愛の区別から強い影響を受けて、利己的な情念を、個別的な対象そのものを求める「一次的情念」と、対象を幸福の一部として求める「二次的情念」に分けたうえで、自己愛(利己心)を後者と捉えている (PM 168)。ただし、バトラーと異なり、ヒュームにとって自己愛はやはり情念である。また、バトラーが欲求・情念・情愛に対する自己愛の優位を主張するのは対照的に、ヒュームは、一次的情念と二次的情念のあいだに(意志に対する影響力における)優劣はないと考えている (cf. HN 268)。

詳しくは、拙稿 'Hume's Self-Love', 三田哲学会『哲学』第113集(2005年)、25-38頁、を参照されたい。

-
- 17 ただ、その一方で、スミスは「ある人のあらゆる能力は、他人の類似の能力に関して判断する尺度である」(MS 23)として、想像上の立場の交換を状況の交換に限定している。ここには明らかに齟齬がある。とはいえ、そのことは、共感の利己性に関わる問題ではなく、判断の客観性に関わる問題である。
 - 18 スミスの主張は、同胞感情としての共感に関するものであり、道徳判断の作用としての共感に関するものではない。もっとも、後者は中立的な働きであり、それが利己的であるかどうかは、そもそも問題にならない。
 - 19 スミスは、他人から共感される快楽や共感されない苦痛は、瞬間的なものであり、利己的な考慮から引き出されるものではない、と主張している (MS 17)。
 - 20 拙著『良心の興亡：近代イギリス道徳哲学研究』、156-163 頁参照。
 - 21 周知の通り、この議論は『道徳感情論』第 6 版の「道徳感情の腐敗」論で展開されたものである。拙論「アダム・スミスの「道徳感情の腐敗」論」、慶應義塾大学倫理学研究会編『エティカ』第 6 号、2013 年、19-37 頁参照。
 - 22 拙論「徳と利益：道徳と経済をめぐる 18 世紀イギリス思想の変容」、『北海学園大学 経済論集』第 50 巻第 4 号、2003 年、61-77 頁参照。
 - 23 ミルは早くから「商業精神」の支配とその害悪を問題にしている。拙論「商業精神をこえて：J.S.ミルのヴィジョン」、『北海学園大学 経済論集』第 50 巻第 1 号、2002 年、65-79 頁参照。
 - 24 ミル自身は、同胞の一体感を、功利主義の道徳を支持する自然的な感情として、究極的な強制力として提示している。本稿では、功利主義が社会の幸福を目的とすることから、それが公共精神の基礎でもあると解釈している。
 - 25 ミルは、ベンサムと異なり、良心（義務感）について詳しく論じている。そこで、良心による利己心の抑制という説明も考えられるが、ミル自身はそのような説明をしていない。
 - 26 シジウィックの直観主義については、拙論「倫理的直観主義の背後にあるもの：イギリス道徳哲学の場合」、関西倫理学会編『倫理学研究』第 42 号、2012 年、3~12 頁を参照のこと。
 - 27 シジウィックは、バトラーが実践理性の二元性の問題にいち早く気づいていたと述べている (ME xx-xxi)。
 - 28 カーライル (Thomas Carlyle, 1795-1881)、ラスキン (John Ruskin, 1819-1990) をはじめとして、19 世紀イギリスの文人たちは、もちろん、そうした議論を展開している。