

# トマス・リードの心の哲学（5）

——行為の諸原理について（下）——

石川 徹

## Abstract

This paper is a sequel to the paper, “Thomas Reid’s Philosophy of Mind (4)”. We also consider his principles of action, especially rational principles of action. Reid lists two principles of this kind: the good on the whole and the duty.

Reid explains what the good on the whole is in two ways. In one sense, the good on the whole is the agent’s benefit in the long run. In the other sense, the good on the whole is the highest good like Epicurean’s Ataraxia or Stoic Apatia. We find it difficult these two mean the same.

Reid thinks the duty is a nobler and more important than the good on the whole, because people admire the actions from the duty and often we cannot act directly from the good on the whole.

These explications seem to be defective, because the former cannot show it is a genuine independent principles of action, and the latter shows its rationality only insufficiently.

Reid thinks these two principles are effectively the same. This is the reason he looks upon them as rational principles of action. We find he is too optimistic.

前論文を受けて、本論文では、行為の原理のうち残されている理性的原理を取り扱う。既に明らかになったように、動物的原理とは単に動物と共通した原理であるということの意味するわけではない。種々の欲求や様々な対人的な感情などは、むしろ人間を人間たらしめているものであると評価せざるを得ない。したがって、このような原理は人間的な動物的原理と名づけざるを得ないものである。動物的原理の真の意味は理性的原理と対比させられて初めて十全に理解可能なものとなる。このような観点から我々は理性的原理を詳しく考察しよう。

1

リードはまず行為に関して理性的な原理が存在するという主張からはじめる (579)<sup>1</sup>。彼がこのような主張から始めるのはもちろん、理性には行為を起こす力はないというヒュームの主張を念頭においてのことである。ヒュームは、理性はたとえば、欲求の対象が誤った信念に基づいて欲求されている（たとえば、まずい食べ物をおいしいと思い込んでいるような場合）場合や、その対象を手に入れる手段についての適切さの信念が誤っているような場合に、その信念を訂正することによって、理性が行為に対して影響を与えることはある<sup>2</sup>と考えているが、何を欲求の対象とすべきであるとか、自分が欲求している諸目的の中でどのように優先順位を

つけるかという問題は理性の役目ではなく情念の役目であるとした。それ故に、「理性は情念の奴隷であり、またそうであるべきである」<sup>3</sup>ということになる。したがって、理性それ自体が必須であるような行為の目的を提示できるならば、それは理性的な行為の原理と考えてよく、したがって、ヒュームの主張が論破できる、とリードは考えるのである。しかしながら、ここには一つの論点先取の疑いがあるように思われる。なぜなら、そもそも、行為の原理とは人を行為へと突き動かすものであると同時に、意志的な選択の対象でもあるものであったはずである。それ故に、行為の原理と行為との関係は、選択的意志が働かなかつたら、リードの分類によれば、必然性の領域に属するような関係になるはずである。人間的な動物的原理においては、リードも認めているようにその根底には、意見すなわち信念が存在する。その意味では理性は既に関与しているといっても良い。理性がこのような信念を統制することで、動物原理の一部も統制できるということは、リードがこれまで述べてきたことからすれば、明らかである。にもかかわらず、リードは動物的原理を盲目的であると主張する。それはこの原理と行為の間の関係が、必然性の領域にあるということ、言い換えれば、ヒュームの言う意味での因果性の領域にあるとの認識に発する言葉であつたらうと推測される。すると理性に起因する理性的原理が行為を導くとしても、それは動物的原理が行為の原理であるということとは異なる意味において、ということになるのではないか。だとしたら、それはそもそも行為の原理と言う名にふさわしいものであるのか。いずれにしろ、理性的な行為の原理という分類にはリードの主張の根幹に関わる問題が潜んでいるように思われる。

## 2

リードが理性的原理としてあげるのは、我々にとっての全体としての善 (Good on the Whole) と我々の義務ということである (580)。まずはそれぞれについてリードが述べているところを

見てみよう。

リードによれば、人をより幸福にするものが善でありその反対が悪である。そしてこの概念を人間が持つに至るとそれが我々の欲求や嫌悪の対象となるとリードは言う。言い換えれば、我々の欲求の対象となるものは基本的に我々にとっての善であり、嫌悪の対象となるものが悪であるということである。このような規定はヒュームと共通しているといつてよい。もちろんあらゆる種類の欲望が肯定されているとはとても思えない、否定されるべき欲望も当然あるだろう。しかし、そのような欲望は本来のあり方から逸脱しているが故に、否定されるべきものであり、自然本来のあり方は基本的に肯定されるべきだとするのがこれまで見てきた、リードの考えである。しかし、現在の欲求の対象が利益をもたらし、嫌悪の対象が不利益をもたらすとは限らない。長期的な利害得失を考えれば、現在の直接的な欲望と嫌悪の対象がそれと一致するとは限らない。したがって、人間はこのような長期にわたる利害得失を理性的に知り、全体としての善や悪という概念を知り、現在の直接的な欲求や欲望とは別に、これらをより上位にある、すなわち現在の欲求や欲望が従うべき行為の原理として考えることができるということになる。したがって、このように「発見可能なあらゆる結合や帰結を以て悪より善をもたらすものを私は全体としての善と呼ぶ」(581) これは理性の働きの所産であるから、この行為の原理を理性的原理と呼んでも良いのであると、いう。

以上がリードの説明であるが、これはリードが論証しようとしたことに本当に合致した主張になっているのだろうか。少なくとも二つの問題点が直ちに指摘出るように思われる。すなわち、その第一は、ヒュームはこのようなリードの論述を全て事実として認めた上で、「全体としての善」に対する欲求は理性ではなく、情念に発するものであると主張するだろう。たとえばヒュームが道徳の生成を論ずるに当たり、理性の働きを重視しつつも、これが、迂遠な方法による自己利益確保の要求に他ならないという

ことを指摘しているからである<sup>4</sup>。ヒュームはこの事を以って、確かに理性が人間にとっての利益を教えることで、人間の行為に影響を与えるということを認めるだろうが、この利益を欲求するという自体は、理性の力によるものではないと主張するであろう。

では、何故リードはこれを行為の原理と主張できたか、それが第二の問題点につながっているように思われる。その問題点とは、善と悪とは我々の欲望と嫌悪の対象であるという概念規定にある。これは我々の欲求と嫌悪の対象が、善と悪として概念化されるのであって、善と悪が我々の欲望と嫌悪とは別個に指定され、その後欲求と嫌悪の対象になるわけではないからである。したがって、ここでの全体としての善は、確かに理性によって提示されるものには違いないが、それはリード自身が我々の種々の動物的原理の根底にあるとする意見に他ならない。理性は動物的原理に対しても、このような意見(信念)を統制することによって影響を与えることができることは彼自身が認めていることである。したがって、全体としての善を理性的原理として直ちに認めることはできないように思われるし、もし認めえたとしても、せいぜい一種の統制的原理として認めうるにすぎないであろう。

もちろん以上の解釈とは異なることをリードは考えていたのかもしれない。全体としての善と悪が実は、単に個々の利害得失の合計としての善ではないという可能性もある。たとえば、ホブズでは、自然状態から自然法が導かれ、そこから国家の樹立に至る道が、理性と利己心のみを持った人間のたどりうる道として示され、次にはこのような社会の中では自然状態とは異なった形で人間の行為が統制されねばならないことが論じられている<sup>5</sup>。リードも同じように道徳の形成を利己心に訴えて論ずるわけではないが、しかし、道徳的な体系が、人間の幸福と対立するものではなく人間の幸福をも保証する体系であると考えているとすれば、人間の欲求の先に、道徳的な善悪も見えてくる。言い換えれば、道徳的な善悪と我々の欲望の対象を重ね

合わせるができるようにも思われる。リードが本来とるべき道と考えているのは、もちろんこの道ではないであろう。しかし、この道も同時に取りうる道と考えているのかもしれない。

その理由は、このような意味での善への顧慮が、徳の実践につながると、リードが考えていることによる。彼によれば、古代の賢人たちはみなそのように、考えていたという。すなわち、エピクロスにせよストア派にせよ、彼らの行動を導いたものは、彼らが考える最高善、すなわち平静心(アタラクシア)や不動心(アパティヤ)の考察であった。またソクラテスも魂のよきあり方の追求が同時に自分の幸福の追求であるとして、不正をなすことは自らを不幸にすることであるとして弟子の脱獄の勧めを拒否して自ら毒杯を仰いだのである。したがって、幸福の追求は良き人であることの追求と重なるのだとリードは言う。であるから、リード自身がこのように考えていたことは間違いがない。しかし、全体としての善という考えが、このようになるということの保証はリードの理論から読み取ることはできない。また、道徳的に良き生=幸福な生ということを用いるためには、道徳ということが、人間の個別の利害得失を離れて定義できなければ、説得力を持たないであろう。特にそれが欲求の対象=善であるということならば、あらゆる欲求の対象がある意味では善ということになってしまう。リードが、上記のように言っているとすれば、道徳的な善を人間の幸福の前提に既においているという、ヒュームらの立場からすれば、認めがたい前提を置いているということになる。しかし、またこのような楽観的な議論ではなく、前段落のようにホブズやヒュームに配慮した形で、全体への善が指導原理となることを認めつつ、道徳との重なり合いを指向するという道もまだ存在しているように思われる。少なくとも可能的にはリードの理論はそれを示しているように思われる。

しかし、一方でリードはこのような仕方でも道徳的善と個人の幸福を一致させるのは賢人のみ可能なことであり、凡俗の徒には可能なことではないと考えている。しかし、にもかかわら

ず、凡俗の徒もまた十分に道徳的に振舞っている。したがって、全体としての善のみが我々が道徳的に振舞うということの原理ではないということになる。その理由は以下の様である。第一にこのような原理を個々の具体的な場面で適用しその結果どのように振舞うべきか、ということが明らかにならなければ、行為の指導原理としては役に立たない。しかも現実においては、このよう名の下に異なる回答が流通することになる。しかもその中には、その時々の人間の都合が混入する。故にこの原理のみでは、実質的に誤った行為をとることが多いということになる。第二にこの様な原理は、確かに実際に追求されれば道徳的な生を営むことをわれわれに可能にするが、これはあくまでそのような生が、人間が個々人の真の幸福を求める結果として生まれる。このような生を送る人はまさに賢人の名にふさわしいであろうが、われわれの道徳感情はこれを必ずしも最高の徳とはみなしていない。我々は自己の幸福追求を動機に持つ人を否定しはしないが、公共の善や正義そのものを自分の幸福以上に追求する無私の人間こそをより高貴なものとして賞賛するのである。したがって、このような賞賛の基準が別になければならない。第三に自分の幸福を合理的に追求する人よりも、実際にはそうでなく単に義務感から道徳的に振舞う人のほうが幸福になる可能性が高い。なぜなら、彼らは結果として同じ行為をしても前者は、それを手段として行っているのであり、後者はそれ自体を目的として行っているのである。したがって、後者はそれを行うということだけで満足を感じるのである。

したがって、以上のことから、われわれが道徳的に振舞っているのは、上述のような最高善に対する顧慮だけでは説明がつかず、義務というもう一つの理性的原理によるものであるとリードは結論する。しかし、これはやはり論証が不十分であるといわざるを得ない。第一に、ホップズやヒュームの描いた線で、一旦社会が出来上がれば、その社会では、社会を維持するための規則や価値観が、社会的に善きものとして承認され、それが具体的な場面での行為の規

則を定め、またそれらの規則に従うかどうかが社会的な評価となる。リード自身が認めているように、人間が本性的に持つ評価を求める欲望や、社会の中での力を求める野心から人間は社会的に期待される行動をとることを自然に行うようになるであろう。以上のような想定は、さして無理のないものだろうと思われる。また、リードの論述は、人間が長期的な利害得失を計算して自分の行為をコントロールしながら生きているという心理的な事実には依拠しつつも、このような長期的な利害得失がリードの考える道徳的な生き方に最終的に合致するということが当然の前提としているように思える。しかし、本当にそうだろうか、もしそうであるならば、我々は何故、このようなタイプの行き方をする人を高貴な人とみなさないのだろうか。利害得失に基づいた生き方が今現在は道徳的な生き方と重なっているように見えても、どこまでもその二つが歩みを一にすることは考えていないからではないのだろうか。また全体としての善から行動を律している人の事例としてエピクロスやストア派の人々を挙げているが、これも妥当であるかどうかは疑問である。これらの人の振舞いは確かにある意味で賞賛に値するといっよいものであるが、それが、人間が長期的に見た自分の利益によって、自分の行為をコントロールすることがあるという心理的事実の延長上にあるとは思えない。少なくとも唯一つの可能性だとは思えない。古代の賢人たちは、やはりどこかで、真の善を目指すために、日常的な欲望と全く手を切っているのであり、自己の長期的な視野での利益を目指すという日常的な人間のあり方と簡単には一致しないように思われる。つまり、カントの用語を援用すれば、全体としての善を原理としての行動は、仮言命法に基づき、義務としての行動は定言命法に基づくということになるであろう。もちろんリードは、このような相違を認めているが、幸福を求めると義務を愛することが最終的には一致することを簡単に認めすぎているようである。幸福を求めると、義務に従うことの間簡単に埋めることができないような溝があることを意

識しているからこそ、我々は後者をより強く賞賛するのではないだろうか。

もちろんこれ自体は、幸福な生と道徳的な生をめぐる古くからの問題であり、ここで片がつく問題ではないが、リードの考えがその意味ではきわめて楽観的に見えること、そしてそれは、動物的原理をも基本的には全面的に肯定しようとする姿勢と通じるものであることは明らかであるように思われる。

### 3

結局において、我々の道徳的な生のあり方を導くものがもう一つの理性的な原理である義務(Duty)である。本論文の主題からすれば、義務は行為の原理としての側面から取り扱うべきであるが、これを十全に取り扱うためには、まず道徳についての一応の理解をしておかなければならない。リードの道徳についての考えはさらに詳しく取り扱う予定であるが、とりあえずは、ここでの論述に目を向けよう。

義務の観念は論理的に単純であり定義できないとリードは言う(586)。これについての説明をするとすれば、結局において同意語を使用するか、その性質や必然的な付帯物などを使用するしかない。「すべきこと」「公正であること」「是認されること」「賞賛されるべきこと」などである。

また義務の観念は、他の観念たとえば利害の観念に帰着させることはできない。これはまさにそれが義務であるが故になされるものである。そして、それにしたがって行為したときに当人に自分についての価値の意識を与え、それに反して行為したときには欠陥の意識を与えるという原理が存在する。

この原理の範囲に関しては様々な条件によって代わりうるが、しかしこの様な原理の普遍性は、あらゆる言語においてこれに対応する言葉があることや、社会における様々な他者との交流交渉において、これなしにはやっつけられないこと。約束を守ることが道徳的義務でないならば、社会は成り立っていないということからわかる。つまり、あらゆる局面において

道徳的な責務というものは含意されていると考えるべきなのである。

そして、この道徳的責務というものは「もし我々が義務の抽象的関係すなわち道徳的責務の抽象的関係を吟味すれば、それは、それ自身で考察された行為の実在的性質でも行為の尊敬なしに考察された行為者の実在的性質でもなく。行為と行為者の関係なのである。」(589)という。すなわち関係のカテゴリーに属するものである。しかし、この関係は先の指摘の通り単純であり、したがって論理的に定義することはできない。ただし、この関係を構成する関係項である行為と行為者に対しては、次のような条件が必要である、すなわち行為は行為者の自発的な行為であること、行為は行為者の自然的な能力の範囲内にあること。そして行為者については、知性と意志と活動能力を持っていないと、また行為者はその行為についてその善し悪しについての意見を持っていないと、ということなどが挙げられる(589)。そしてリードはこれらの条件はすべての人において自明で同一的であるが故に、我々は道徳的責務についての同一で判明な観念を持っているということを示している、という。しかし、このような普遍性が本当にあらゆる場面で言えるかどうか、に関してはいささかの疑問を感じざるを得ない。少なくとも、たとえば現在の日本人が太平洋戦争の戦争責任を感じるべきであるという主張や、地球温暖化を食い止める責任は一人一人にあるといった主張は、賛否は分かれるにしても、全く説得力を欠いているということのできない重要性を持っているものであるが、上記の条件には当てはまらない。道徳的責務に伴う条件もそれほど自明のものではないと思われる。しかし、一方で、リードの挙げた条件は個人を基礎に構築される近代の市民社会の道徳においてはきわめて標準的なものといわざるを得ない。ただし、リードはこれらの条件が社会ではこうあるべきだという主張をしているわけではなく、道徳的責務の観念の自明性を主張するための事実的根拠としてあげているのだから、やはり理論的に不十分であると

いわざるを得ない。

## 4

では全体的な善という原理を除いた形での善悪の判断はいかにして可能だろうか。抽象的に善悪の観念を把握できても我々の行為の個々の場面でそれが適用できないとすれば、それは、何の役にも立たないであろう。そして、実際に我々は個々の場面で道徳的判断をして生を営んでいるのだから、少なくともこの様な道徳判断がどこから生じてくるかという問題に対する答えは用意されねばならない。リードの答えは、それは道徳感覚とも呼ぶべき精神の根源的な能力により、我々は行為における正邪とは何かについての観念を持つだけでなく、我々あるいは他人が行う個々の行為が正しいか間違っているかを知覚するというものである。

道徳感覚とは外的感覚器官に類比的であるが故につけられた名前である。したがっていわゆる道徳感覚論者に対しては次のような反論が考えうる。すなわち、外的感覚とは一般に、外界にある何らかの客観的性質を何らかの意味で表象していることによってその真理性を保証されると考えることができる。すなわち感覚知覚についてそれが外界についての何らかの真理を運んでいるとするならば、その時に考えられる最も有力な考え方は知覚表象説である。しかし、知覚表象説に関してはヒュームの提出する強力な批判がある<sup>6</sup>。感覚表象そのものを外界の客観的性質とみなすことには困難がある。さらには、もし外的感覚において知覚表象説が成り立つと仮定しても、道徳感覚についてはどうか、道徳感覚において、たとえば外的感覚におけるような知覚表象を考えることができるだろうか。すなわち、我々が個々の行為を見てその善悪を判断する場合に、我々はその善悪を示すような関係の表象を受け取るといえるだろうか。我々がそのとき感じるのは何らかの認知的な内容を伴う知覚ではなく、基本的には快不快や好悪の感情に近いものではないだろうか。

しかし、リードによれば、このような反論が有効性を伴って見えるのは、われわれが感覚を

単に受動的なものとみなし判断の能力であるとはみなしていないということから来るのである。このことについてはこの箇所ではこれ以上詳しくは触れられていないが、我々がリードの心の哲学を考察するに当たり最も初めに問題にした、リードの観念説批判を念頭に置けば、リードのこの主張は彼の理論として筋の通ったものであるということが理解できる<sup>7</sup>。リードは感覚知覚において、感覚が外的対象に似ているということを否定する。たとえばバラの匂いからバラの存在を知覚するとき、バラの匂いそのものはバラには似ていない。感覚は対象についての知覚的な信念を我々が持つ際に一種の先天的な記号として働くに過ぎない。知覚とは、外的対象と感覚器官を通じての我々の間との因果関係のプロセス全体であり、この結果として我々は対象についての信念をうるのである。このようなプロセスのうち、最も基礎的なものは我々の原初的知覚としてその概念もあらかじめ持っているようなものである。このようなリードの説は、知覚表象説の難点を避けようとする試みとして、きわめて興味深いものである。そして、リードのこの説を前提にすれば、彼の道徳感覚説も、この延長上におのずと理解できるものとなる。すなわち、我々は個々の道徳的行為を見るに際して、行為における原初的概念を持ち且つこの行為は善であるとか悪であるという原初的な判断もするのである。したがって、知覚表象説に類比する困難だけでなく、道徳感覚に関して生じるであろうと思われる困難をリードの理論は避けることができるのである。そして、このような原初的知覚とも言うべき道徳感覚の個別の行為に即した証言が我々の義務に関する様々な認識についての第一原理と成るのである。

さらに、これが第一原理であるとはこういうことである。すなわち、道徳的な推論は最終的には、ある行為が良いことであるか悪いことであるかを教えるものになる。そしてこれはすなわち、ある行為をなすべきであるとか、すべきではないといった形の命令を含んだものになる。したがって、もしそれが道徳的推論と呼ぶべきものであるとするなら、必然的にそれは、我々

を行為へといざなうものでなければならない。ところが、ある行為が社会に利益を与えるものであるがゆえに良いというような判断の場合、もしそれが厳密に論証されたとしても、行為者に社会の利益を顧慮する気持ちがなければ、それは行為の動機とはならない。行為の動機にならない以上、これは真の意味での道徳的判断にはならない。したがって、何が利益になるかということを考えることは道徳の第一原理にはなり得ない。したがって、道徳感覚そのものの中に、我々が何をすべきであるということも命令として含まれているということになる。このような我々の自然的な能力の一つである良心の命令が、我々の道徳の第一原理であるということになるのである。

さらに、道徳的判断は理性的原理によるものとはいえ、決して数学の証明や、冷静な利害得失の計算といったもののように無味乾燥なものではなく、常に感情に伴われている。すなわち、道徳的は認や否認は、事の善悪の判断のみならず、行為者に対する気持ちと我々のうちにおける気持ちの双方を含んでいるとリードは言う。まず行為者に対する気持ちであるが、これが道徳的に良い行為である場合には、尊敬の感情が起る。もちろん尊敬は対象となる人の持つ優れた性質から一般に起るものではあるが、道徳的行為から起る尊敬は、他の原因から起るものと区別されるという。尊敬心の中核を占めるのは実はこれであるというのである。そして、この尊敬は自分が道徳的行為の当事者である場合には自己評価すなわち誇りとなる。そして、このような誇りは、悪徳である傲慢とはことなり、高貴な状態であり、このような自己評価なくして、安定した美德はあり得ない。この感情が、理性的原理に従い自己を律していくことにつながるのである。否認の場合は是認の場合と丁度反対になる。すなわち、行為者に対する軽蔑や嫌悪、すなわち否定的評価を生み出すことになる。その行為者が自分である場合も同じく、自己評価を下げることになり、ヒュームの用語で言えば「卑下」を感じるようになる。

そして、行為者に対する気持ちばかりでなく、

その良き行為悪しき行為が、我々の中には快不快の感情を生み出す。この快不快の感情は、たとえば、徳のある人に対する共感となって喜びが増し、悪徳を持つ人に対しては苦の共感となり不快さを増す。このような快や苦は徳を助長し悪徳を不快にし、妨げるものになっているのである。

そして、このようなあり方により、道徳的善悪は、理性的推論のみよりもはるかに強い権威を持って、強く作用するのであるという。確かに、我々の道徳的行為が何らかの感情に支えられているというのは認めることができるであろう。しかし、ここで問題なのは、何故、これが理性的な行為の原理なのかである。全体としての善が行為の原理足りうとすれば、それが理性的であるということには疑問の余地はない。しかし、外的感覚に比すべき道徳感覚と、それにまつわる道徳感情によって人間が動かされるのであれば、それが理性的と呼ばれるべき理由は全く明らかではない。

そのことをさらに考察するために、リードが述べている、良心についての一般的な考察を振り返ってみよう。まず、注目し値するのがリードの論述が義務の感覚や道徳感情ということから、道徳的能力としての良心に移っていることである。良心が、義務の感覚に基づく種々の判断や、道徳的な快不快の感受能力を含んでいることは間違いない。しかし、それだけではなく、人間を行為へと促す力そのものを含んでいるであろう。いわば、これらの総合として、人を道徳的行為へと導く精神の機能を良心と呼んでいるのである。しかしながら、このように道徳的行為に関わる能力を統括してしまうと、これまでリードが述べてきた要素の分析にまつわる問題がぼかされてしまう、あるいは少なくとも論点がずらされているような気がする。特に普通は、良心は我々を行為へと促すのではなく、我々は良心に基づいて自発的に道徳的な行為をなすのだと了解されているのだから、そもそも行為の原理として考えられていたものが、我々の自発的行為の能力へと移行されているかのようだからである。この点についての考察をさらに

進める前に、良心についての諸観察を簡単に見ておこう。

第一はこの能力も他の精神的能力と同じく、次第に成長し、成熟していくものであり、しかもその過程は正しい教育によって助力されるということである。第二には良心は人間に特有のものであり、獣類は持っていないということである。第三には良心は成熟すれば、われわれの行為の直接の導きであり、且つ、他の行為の諸原理を指導する者である。このような権威を持っていること自明のことであるという、なぜなら義務とはまさに人間がどのような場面でも従わなくてはならないものだからである。そして、最後に良心は精神の能動的な能力であるとともに、知的な能力でもある、という(595-597)。最初の三つについては、実際の観察から生じる事実的な命題であるといっても良いであろう、問題は第四の観察である。

まずその前半部、精神の能動的な能力であるという点、これに関してはこれが人間の自発的な行為となるという点では、一応承認することができよう。これは徳を推し進めることにおいても悪徳を阻止することにおいても同じである。問題は、もう一つの理性的原理、すなわち全体からの善との関係である。先に述べたように一方は義務に向かう原理、他方は幸福に向かう原理である。人間の中にこのような原理があることは認めることができる。問題はこれが行為の原理であるかどうか、そしてこれが理性的原理であるかどうかということである。全体としての善については、先に考察したように、理性的であることを認めても良い。しかし、それが幸福に向かうという原理であるが故に、それは、個別的な利益を目指す動物的原理との相違を明

確に打ち出すことが難しいように思われる。すなわち動物的原理とは独立な行為の原理と言うことの論証には不十分である。そして義務の感覚に関しては、これが行為の原理であるということは認めたとしても、果たしてこれは理性的原理なのかという点に問題がある。確かに我々は義務の感覚の証言を元に様々な道徳的推論をなすことができるであろう。しかし、これは単に理性がその対象を義務に向けたということだけであるように見える、義務の第一原理は、外的感覚にも比される個々の場面での証言に由来するものである。これを理性的に洗練されたものにすることはできる。しかし、第一原理そのものが理性的であるということはこれだけから論証することはできない。

おそらく、リードの根拠の一つは自然神学的なものとなるだろう。それは、ここまで述べてきたように、人間の行為の諸原理、すなわち人間本性の全面的な肯定が由来する神への全体的な信頼に発するものであろう。そしてこのような信頼ゆえに、義務の原理と幸福の原理は一致するという確信が生じるのであろう。それゆえ、この二つは人間の生の様々な場面によって、主役を交代しつつ、同じ道をたどるように人間を導いていくのである。このような確信がリードの論述からはうかがい知ることができる、しかし、もちろん問題はこのような確信が果たして妥当性を持つかどうかである。それを論ずるためには、リードの心の哲学の全体像をひとまず描いておかなければならない。とりわけ、人間の意志の自由の問題及び道徳の本性的問題という重要な問題がまだ手付かずに残っている。我々の考察にはまだまだ踏むべき道のりが多く残されているのである。

## 注

- 1 リードの著作はすべて*The Works Of Thomas Reid*, ed. By William Hamilton 6th edition, Edinburgh 1863をThoemms Pressが1994年に復刻出版した版による。また以下特に断りのない限り、括弧内の数字はこの本のページを示している。
- 2 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part I § 1 "Moral Distinctions not derived from reason" (1739)
- 3 David Hume, op. cit. Book II Part I § 3 "of the influencing motives of the will"



- 4 David Hume, op. cit Book III, Part I § 2 “of the origin of justice and property”
- 5 Thomas Hobbes, *Leviathan*, (1651)
- 6 ヒュームはいわゆる知覚表象説を二重存在説（double existence theory）として徹底的に批判する。
- 7 リードの観念説批判と彼自身の感覚知覚の理論については、石川徹「トマス・リードの心の哲学（1）—知覚について—」香川大学教育学部研究報告第一部第95号を参照せよ。