

トマス・ジェファソンと道德感覺

清水忠重

Summary

Thomas Jefferson and the Moral Sense

Tadashige Shimizu

In his theory on human nature, Jefferson asserts every man is endowed with the moral sense, which he also calls "conscience," "an innate sense of justice" or "the sense of right & wrong." This sense, an inherent and constitutional one implanted in our nature, is deemed a sense of social norm which teaches us what we should do or should not do in our personal relations.

From this human nature theory based on the moral sense, the following three conclusions are derived as the social view. The first is that this standpoint cannot develop the individualistic view. If the idea that "a man is a social animal" lies at the basis of the whole thought, the rights and interests of the community are deemed to be much more important than those of the individuals. And as it is supposed that a man's conscience or the moral sense seems to aim at the good of the community, it cannot be thought or admitted that an individual can rebel against the whole community or disobey the decision of the majority. So we cannot draw the defense theory of minority's rights from this communitarian or organic view.

The second is that the standpoint of moral sense leans toward denying the coercive force or political power and idealizing minimal government. If the sense of social norm implanted in man manifests itself perfectly, as in the case of ants or bees, men can live in the society harmoniously and need not create artificial institutions and laws. So it is natural that Jefferson, comparing the "no law, as among the savage Americans" and "too much law, as among the civilized Europeans" in the "Query XI" of *Notes on Virginia*, prefers the former to the latter.

The third conclusion is that the innate moral sense theory tends to produce a monistic world view. If we believe with Jefferson "the general existence of a moral instinct" in human species, it naturally follows that every man is endowed with the same ability of judgment about good and evil and it is impossible that the right conduct for one man seems to be wrong for another. This stand supposes the existence of a universal standard of judgment and we cannot draw a conclusion about pluralism on values from Jefferson against James Madison's argument in No. 10 of *The Federalist*.

はじめに

ジェファソンは自然法の風靡した時代に生き、また建国期の思想家のなかでもっとも頻繁に自然という言葉を使用した思想家であった。

J. カートライトにあてた手紙(一八二四年)のなかでかれは、アメリカ革命は「われわれが望みどおりに自由に書くことのできるアルバムを提供してくれました。われわれはかびのはえた記録を調べたり、王室の羊皮紙を捜し求めたり、半ば野蛮な祖先の法律や制度を調査したりする必要はありませんでした。われわれは自然という根拠に訴えました」と述べている。ジェファソンの議論の出発点にはつねになんらかのかたちで自然すなわち人間本性(Human nature、外的、物理的自然)に対して人間の内なる自然が置かれていたと見てよいのであり、かれの論議はこの自然を論拠として展開されているといつてよい。本稿ではジェファソンの人間本性論に焦点をあてることによって、かれの思想の根底に横たわっている人間観、社会観の特徴を明らかにすることにしたい。

一、理性と道德感覚の位置づけ方

ジェファソンの人間本性論は理性と道德感覚という二つのものを軸として構成されている。理性のことをジェファソンは頭脳の資質といい、道德感覚のことを心の資質とも言い換えている。

かれがこの二つの資質をどのような関係においてとらえているか、頭

脳と心をどのように位置づけているかという点からまず見ていくことにしたい。まず第一の特徴は、理性(頭脳)と道德感覚(心)を、それぞれ自立した別個の性格のものとして把握しているという点である。従来のヨーロッパ思想史ではややもすると理性すなわち頭脳が主で、心(情緒)はこれに従属すべきものとして位置づけられていた。頭脳と心のあいだにはそういう暗黙の主従関係があるかのように想定されていた。「理性の時代」と呼ばれる啓蒙期にはとりわけそうであったといえる。ジェファソンはそうした頭脳優位、理性万能の思潮を否定して、心を頭脳の支配から自立させたといえる。

この点をジェファソンの言葉で具体的に見ておこう。かれはコスウェイ夫人(Maria Cosway)にあてて、「頭脳」と「心」が対話を交わす形式の手紙(一七八六年一〇月一二日付)を書いているが、そのなかで「心」に次のように語らせている。

「自然がわれわれ(「頭脳」と「心」——筆者)におなじ居住場所をお与えになったとき、自然はわれわれに相分かれた帝国(an divided empire)をお与えになったのです。自然はあなた(「頭脳」——筆者)には学問(science)の領域をわりあて、わたしには道德(morals)の領域をわりあてたのです。円の面積をもとめたり、彗星の軌道をあとづけたり、もっとも堅固なアーチはどのようなものか、もっとも抵抗のすくない個体はなにかといったことを調査するときには、あなたが問題にとりくんでください。こうした問題はあなたの領域です。自然はわたしにはこうした問題にたいする管轄権を与えてはけません。おなじように、自然はあなたに思いやり、慈悲心、感謝の念、正義感、愛情、友情といっ

た感情を拒むことによつて、これらの領域に対する支配権からあなたを除外したのです。自然はこれらに対しては、心の仕組みが適合するようにしました。道徳は人間の幸福にとつて本質的に重要なものですから、頭脳の不確かな働きにゆだねてこれを危険にさらすわけにはいきません。したがつて自然は道徳の基礎を知識 (science) にはなく感情においたのです。⁽²⁾

「相分かれた帝国」という言葉からも窺われるように、「頭脳」と「心」の支配する領域を完全に切り離して捉えていることがよく示されている。

ジェファソンはまた甥のピーター・カー (Peter Carr) にあてて書いた手紙 (一七八七年八月一〇日付) では、大学における「道徳哲学」の講義について、「わたしはこの分野の講義に出席するのは時間の無駄だと考えています⁽³⁾」と述べ、これにすぐ続けて、「もしわれわれをお創りになつたかたが、われわれの道徳行為にかんする諸規則 (the rules of our moral conduct) を知識にかんする事柄 (a matter of science) にしてしまわれたのだとすれば、かれは哀れむべき下手な職人であつたこととなります。なぜなら学問 (science) のある人間がひとりいるとしますと、そうでない人間は何千人もいるのでありまして、これらのひとびとは一体どうなるのでしょうか⁽⁴⁾」と述べている。道徳の実践は、たんなる認識や学問とは別個のものであり、それは教室で知識として教えることのできるものではないということを主張しているわけである。そしてこのあとジェファソンは、道徳感覚と理性をそれぞれ農夫と大学教授にたとえて、次のように言葉を続ける。「農夫と大学教授に道徳上の問題を提示し

てごらんさい。農夫は教授とおなじくらい巧みに、そしてしばしば教授よりもつと立派に問題を解決することでしょう。といひますのは、農夫は人為の諸規則によつて道を踏み外してはいないからです⁽⁵⁾。すなわち、理性に秀でた人間、豊かな知識を身につけた大学教授がかならずしも道徳的に正しく振舞うとはかぎらない。逆に理性を欠いた人間でも、無学な農夫でも、道徳的に善良に振舞うことは十分できるといふことを主張しているわけである。言い換えれば、学問は進歩し、新たな発見が漸次積み重ねられていくが、道徳の基本はイエスの教えのなかにすでに尽くしているのであつて、時代の経過によつて道徳上の真理が徐々に発見され、新たな命題が漸次積み上げられていくという性格のものではない。ことの善悪は誰にでも自明なものとして一目瞭然に分かることであつて、学問的な検証や些末な論理的手続きを必要としない。学のない農夫にも善悪の判断なら即座にかつ十分できるといふ考え方である。当時の考え方の主流をなしていたのは、数学にたずさわると同じ理性が道徳的な善悪の判断をも下すというものであり、理性に秀でて人間は道徳的にも正しくふるまうというものであつた⁽⁶⁾。ジェファソンのように無学な農民を理性に秀でた大学教授よりも上位に置いたり、道徳哲学の講義を冒瀆したりするような発言をすることはまずしなかつたのであつて、史家アドリエヌ・コークがつとに指摘したように、このジェファソンの手紙には「著しく反主知主義的な音色」(the strikingly anti-intellectualist tone) が窺われるといわざるをえない⁽⁷⁾。

ジェファソンは、コスウェイ夫人やカーにあてて書いた手紙よりもかなりあとになって認めたコリア (Mr. Correa) あての手紙 (一八一五年

六月二八日付)のなかでもやはり同じような調子で、「道徳はかならずしも学問と手をたずさえて進むとはかぎりません⁽⁸⁾」という言い方をしている。理性を磨き、知識の上で進歩向上を遂げることが、かならずしも道徳的人格的な向上につながるとはかぎらないということを述べているわけで、いずれにしてもジェファソンのとらえかたの一貫した特徴は、理性と道徳感覚の守備範囲をはっきり別個のものとして位置づけ、「心」を「頭脳」への従属から完全に自立させているという点にあるといえる⁽⁹⁾。

ジェファソンの人間本性論の第二の特徴は、道徳感覚を理性よりも、より普遍的な資質としてとらえていることである。理性はごく限られた一部の人間にしか賦与されていない。これに対して道徳感覚はすべての人間に満遍に賦与されている。そういう意味において道徳感覚のほうがより普遍的な資質であるとジェファソンはいうわけである。

たとえば先ほど引いたコスウェイ夫人にあてた手紙のなかでジェファソンは、「心はすべての人々にとって必要なものですから、自然はこれをすべての人びとに与えました。他方、頭脳は少数の人びとだけで十分ですから、自然はこれを少数の人びとにのみ与えたのです⁽¹⁰⁾」と述べている。また先ほど引いた部分とやや重なるが、カーにあてた手紙のなかでも「学問 (science) のある人間がひとりいるとしますと、そうでない人間は何千人もいるのでありまして、これらの人々は一体どうなるのでしょうか。……道徳感覚は、その力の大小の差はあれ脚や腕がすべての人間に賦与されているのと同様、強弱の差はあれすべての人間に賦与されています⁽¹¹⁾」と述べている。つまり理性に秀でた人間は何千人中一人しかいないが、道徳感覚は手足が賦与されているのとおなじように誰にで

もそなわっているというわけである。ジェファソンが人間は生まれながらにして平等であるという場合、それは具体的には道徳感覚という資質に関していわれているわけで、理性に関してはかれは決して人間の平等などを主張してはいないわけである。

ジェファソンのとらえ方の第三の特徴は、道徳感覚を理性よりもより根源的な資質として位置づけていることである。言い換えれば、道徳感覚のほうが理性よりも人間本性により深く刻み込まれた資質として、あるいはより確実な判断能力として把握されているということである。

コスウェイ夫人にあてた手紙のなかにも、「道徳は人間の幸福にとって本質的に重要なものですから、頭脳の不確かな働きにゆだねてこれを危険にさらすわけにはいきません⁽¹²⁾」という言葉が出てくることは、すでに見たとおりである。同様にフィッシュバック (Fishback) にあてた手紙 (一八〇九年) にも、「道徳の実践は社会の福祉にとって必要ですので、神は道徳的戒律がわれわれの頭脳のこざかしい詮議によって消し去られてしまわないように、これをわれわれの心の上に拭いがたいかたちで刻印し給うたのです。われわれはイエスの説く道徳的戒律を守るべきであるという点で、みな意見を等しくしています⁽¹³⁾」という言葉が出てくる。

またトマス・ロー (Thomas Law) にあてた手紙 (一八一四年六月一三日付) でも、「理性や思弁のあやまりが道徳原理の実践的遵守からわれわれをそらせてしまわないように」、造物主は道徳原理をわれわれの体質の一部として、われわれのなかに植え付けられたのであるという意味のことが述べられている⁽¹⁴⁾。理性は不確かで誤りを犯しやすいし、またひとを道からそらせてしまうことがある。しかし道徳感覚は確かであり、こ

れに従うかぎり道を踏み外すことはないという意味のことを繰り返し述べているわけである。

ジェファソンの人間本性論は論理構成の上からいって道德感覚を理性よりもより普遍的で、より根源的なものとして位置づけているわけであるが、さらに付け加えていえば、かれは価値づけの上からいっても、つまり好みの上からいっても、道德感覚のほうを理性よりも上位に置いていることが分かる。

たとえば甥のカーにあてたまた別の手紙（一七八五年八月一九日付）のなかで、ジェファソンは「不道德な振舞いをするくらいなら、むしろお金を捨て、名誉を捨て、学問を捨て、この世のすべてをくれてやりなさい」と述べ、窮境から脱出するに際しても、決して小手先の安易な方法に訴えるのではなく、「真実と正義と率直な振舞い」を追求するべきであって、陰謀、策略、偽装、飾った言葉、不真実、不正によって切り抜けようとしてはならないと戒めている。⁽¹⁶⁾そして「誠実な心こそ第一の祝福であって、知識を探求する頭脳はこれに次ぐものです」と論じている。⁽¹⁷⁾博識であるよりも道德的な誠実さのほうを、つまり理性よりも道德感覚の面で卓越することのほうをよしとしているわけである。

この道德性の優位という観点は、ただたんに個人的な手紙のなかに出てくるだけでなく、社会階層（職業）のランクづけをする際にももちだされることになる。ジェファソンが農業を人間のたずさわるべきもっとも健全な営みであるとして、パストラリズムを賛美したことは周知のとおりである。『ヴァージニア覚え書』の中でかれは次のような農民賛歌を口にしている。

「もし神が選民をもつものとすれば、大地に働く人々こそ神の選民であって、神はこれらの人々の胸を、根源的で純粹な徳のための特別な寄託所として選んだのである。それは神がああ聖火を燃えつづけさせる焦点であって、それがなければ聖火は地の面から消え失せるかもしれないのだ。耕作者の大部分が道德的に腐敗するという現象は、いまだかつてどの時代にも、またどの国民の間にも実例のあったためしがない。道德の腐敗は、農民のように自分たちの生存のために天に頼り、自分の土地や勤勉に頼ることをしないで、自分の生存のために顧客の不慮の災害や気まぐれに依存しているような人々に捺されたしるしなのである。依存は追従や金銭絶対の考えを生み、徳の芽を窒息させ、野心のたくらみに都合のよい道具をつくり出す」。⁽¹⁸⁾

ここでジェファソンはいわば職業に価値的な優劣をつけた見方を示しているわけであるが、その場合の価値規準として持ち出されているのは経済的な観点でもなければ、理性の卓越性でもなく、まさに道德的な健全さという観点に他ならない。

ジェファソンが道德感覚のほうに好意を抱いていたことを示す事例をもうひとつ挙げるならば、次のような一節を含んだジョン・アダムズ（John Adams）あつの手紙（一八二二年一月二日付）がある。すなわち、

「フランスとイギリスについていいますと、この両国は知識（science）の点ではこのうえなく優れています。前者は盗賊の巢窟であり、後者は海賊の巢窟です。もし知識というものが、専制、殺人、強奪、国民道德（national morality）の欠如以外の果実を生まないのなら

ら、わたしはわが国が、われわれの隣人の野蛮人がそうであるのと同じように、無知で誠実で尊敬される国であってくれたほうがいいと思いません。⁽¹⁹⁾

この手紙は理性と道德感覚を下敷にしてヨーロッパとアメリカを対比したものと見える。当時アメリカ人はヨーロッパ人から野蛮人よばわりされ、アメリカ人自身、文化的な洗練度という点ではヨーロッパに及ばないことを自認していた。理性面での業績を蓄積したヨーロッパ世界に対して、新興国家アメリカの独自性と優越性を打ち出そうとすると、どうしても未開と野蛮を逆手にとつて、文明に汚されていない道德面での純朴さを強調する以外にないわけであるし、⁽²⁰⁾また当時はそうした純朴さや質実剛健さは新興共和国の維持にぜひとも必要なものであると考えられていた。またここでジェファソンが野蛮人を引合いに出して文明や知識よりは無知で誠実であることのほうを選んでいる点は、史家マシユーズも指摘したように、ルソーの思想を思わせるものがあるといつてよい。⁽²¹⁾ジェファソンは人間本性論の基礎に据えた道德感覚の見地をただたんに一個人、一階層だけでなく、一国民全体にまで適用し、これを価値規準としてさまざまなものを見ているわけである。⁽²²⁾

ジェファソンの人間本性論を思想史の上に位置づけるならば、次のようになるであろう。一八世紀の啓蒙主義の時代がいわゆる「理性の時代」であるとするれば、一九世紀はこれとは逆に心情（情感）のほとばしりを賛美するロマンティシズムの時代といえるわけであるが、この思想史の流れの中にあつてジェファソンの人間観はこれら二つの思潮を橋渡しする位置を占めていたといえる。つまりそれは理的、合理的契機と、

ロマン主義へと向かう心情賛美の契機とを同時に並存させているわけであり、しかも後者のほうにより大きなウェイトを置きはじめているといふことが出来る。したがつて次節では道德感覚に焦点を絞つて、ジェファソンがこの資質をどのような性格のものとしてとらえていたかという点を見ることにしたい。⁽²³⁾

二、道德感覚の性格づけ

道德感覚の働きあるいは性格をみるには、それに先立ってまずジェファソンが道德というものをどのように考えていたかという点から見えないかなくてはならない。

ジェファソンは道德的な行為とは純然たる個人的な行為ではなく、他者との関係性のうちにその本質があると考えていた。たとえばローにあつた手紙（一八一四年六月一三日付）のなかで、かれは次のように述べている。

「自己利益あるいは自己愛ないしエゴイズムが、道德の基礎になりうるかのようにもっともらしくいわれてきました。しかしわたしは他者との関係が、道德の最低の必要条件だと考えています。自分自身に關してはわれわれは同一性に立脚しているのであつて、關係性に立脚しているではありません。そしてこの關係性というのは、ふたりの主体を必要としているのであつて、単一の人間に限定された自己愛というものを排除します。厳密にいつてわれわれは自分自身に対して義務を負うといふことはできませんし、義務というものもまた二人の当事者を必要として

います。ですから自己愛というものは道徳の一部にはなりえません⁽²⁴⁾。

つまり自分一個の安心立命や心の平安を追求するという消極的な側面ではなく、社会的な対人関係のなかで他者への義務を果たし利他的行為を追求するというアクティヴな活動のうちに道徳行為の本質を見いだしているわけである。道徳をただたんに禁欲的な自己規律をまもったり、個人修養にいそしんだりする孤独な営みとしてよりも、むしろ対人関係のほうにアクセントを置き、社会性をおびたものとしてとらえているといえる⁽²⁵⁾。アダムズにあてた手紙（一八一六年一〇月一四日付）のなかではジェファソンは、「人間の精神はすべて他者に対して善をなすことに喜びを感じるものです⁽²⁶⁾」、「徳の本質は、他者に対して善をなすことにあります⁽²⁶⁾」という言い方をしている。

ところでジェファソンの人間本性論における道徳感覚であるが、これが発動するのは他でもないこの他者との関係性を前提とした道徳行為においてである。ジェファソンは道徳感覚のことをしばしば「正邪の感覚⁽²⁷⁾」、「良心⁽²⁷⁾」、あるいは「生まれながらの正義感⁽²⁸⁾」といった言葉で言い換えており、道徳感覚というのは人間にものごとの善悪を教え示す正邪の感覚であり、何をなすべきか、何をなすべきでないかを内面から指図してくる規範感覚のことなのであるが、この感覚はもっと的確にいえば、人間に社会道徳を教え示す感覚であり、社会性を盛り込んだ規範感覚に他ならない⁽²⁹⁾。ちなみにジェファソンはローにあてた手紙のなかで、この感覚が他者に対する利他的行為をうながす社会的な活動であることを次のように表現している。

「われわれが飢えた者に食べ物を与え、裸の者に衣服を着させ、盗人

たちに打たれて傷を負った者に包帯をしてやり、その傷にオイルとワインを注ぎ、かれをわれわれの家畜に乗せて、宿に運んでやるのは、こうした行いによってわれわれ自身が喜びを感じるからであるといわれてきました。……こうした善い行いはわれわれに喜びを与えますが、しかしなぜそれがわれわれに喜びを与えるのでしょうか。それは自然がわれわれの胸中に他者に対する愛、他者に対する義務感、要するに……道徳本能を植え付けているからです⁽³⁰⁾。

ジェファソンが道徳感覚に与えているこの性格づけは、もうひとつの資質である理性の性格と対比してみると、よりいっそうはっきりする。ジェファソンは道徳感覚が利他的で、社会的であるのに対して、理性は利己的、打算的で個人主義的な性格の資質であると考えていた。先ほどから幾度か引用してきた「頭脳（理性）」と「心」（道徳感覚）との対話形式で綴られたコスウェイ夫人あての手紙（一七八六年一〇月二二日付）のなかで、かれは「頭脳」に次のように語らせているが、この言葉は頭脳の追求する幸福がただたんに自分の心の平安を得るという個人主義的なものでしかないことをよく物語っている。すなわち、

「この世のことは万事、計算上の問題です。ですからあなたの手に天秤を携えて注意深く前進しなさい。一方の天秤皿にはその対象が提供するであろう快楽を置くのです。しかし他方の天秤皿には公正を期して、その後が続くであろう苦痛をのせ、どちらが重いかを判断するのです。……人生のこつは苦痛を避けることにあります。……苦痛を免れるもっとも効果的な方法は自分のなかにひき籠り、自分自身の幸福で満足することです。自分自身に依存した楽しみこそ、賢者が当てにする唯

一の楽しみであります。なぜなら他者がわれわれから奪い取ってしまうことのできるようなものは、われわれのものではないからです。知的楽しみが限らない価値をもっているのは、そのためです。⁽³¹⁾

このように述べたあとで「頭脳」は苦痛を避けるためには、煩わしい対人関係を切り捨てて、自分一個の知的楽しみに浸ることであると、「友情とは愚行との提携、他人の不幸との提携の別名にすぎません」と言葉が続ける。他方これに対して「心」は、「頭脳」が賛美するところの知的楽しみなるものが孤独で非社会的なものでしかないことを次のように指摘し反論する。

「世俗を捨てた陰鬱な修道士には、その独居房の片隅で非社会的な楽しみを追い求めさせておけばよろしい。高尚ぶった哲学者には真理という衣装をまとった幻影を追求させて、まぼろしのような幸福にしがみつかせておけばよろしい。かれらの至高の英知など愚の骨頂にすぎません。かれらはただたんに苦痛がないということ、幸福な状態だなどと勘違いしているだけなのです。もしかれらが心の奥底から豊かにこみあげてくる充実した本当の楽しみを一度でも味わったことがあるならば、かれらはあなたが意気揚々と誇らしげに語っている人生の冷たい思弁などすべて捨て去って、そちらのほうをとるではありませんよ。⁽³²⁾

「世俗を捨てた」「独居房」「非社会的」といった言葉をたまたみ重ねて用いて理性の楽しみが自分本位の孤独なものではないことを指摘しているわけである。

そして「心」はさらに言葉を続けて、先に引いたように自然は「頭脳」と「心」のそれぞれに「相分かれた帝国」をお与えになったのであり、

「自然はあなた(「頭脳」——筆者)には学問(science)の領域をわりあて、わたしには道徳(morals)の領域をわりあてたのです⁽³⁴⁾」と述べて、

道徳の領域に「頭脳」が口出ししてやることを拒んだのちに、「自然はあなたを道徳的な指図がくだせるようにはお創りにならなかったのだということをおあなたに示すには、あなたの記憶をただちに呼び起こすことのできる二、三の事例を挙げれば十分でしょう⁽³⁵⁾」と前置きして、あるエピソードを挙げている。そのエピソードというのは、独立戦争中のある日、ジェファソンが馬車でチカホモニを通りがかったさい、ある哀れな疲労困憊した兵士に出会ったときのものである。その兵士は馬車に乗せてほしいと乞うた。しかし(ジェファソンの)「頭脳」は、これから先はこうした兵士で満ちあふれている、これをいちいち拾っていたのでは馬を疲れさせるばかりであると判断し、乞いを退けて先を急いだ。しかしその後思い直し、たとえ出会う兵士をすべて助けてやれなくても、少なくともできるだけ多くの兵士を乗せてやるべきではないかと思いついて、来た道を引き返したが、あの兵士はすでにわき道に入ってしまったらしく姿は見えなかった、というものである。⁽³⁶⁾このエピソードを持ち出した後、「心」は「要するに、わが友よ、わたしの記憶する限りでは、わたしはこれまであなたの示唆に従ってなにか善いことをした記憶もなければ、逆にあなたの示唆に背いてなにか悪いことをしたという記憶もありません。ですからわたしは、あなたがわたしの領域に干渉してくるのを今後一切お断りしたいと思えます。三角形や正方形で紙面を満たし、それらを何とおり組み合わせることができるといった事柄については、どうか随意に試みてください。わたしはあなたの崇高な喜びを妬んだり、そ

れに口出ししたりするつもりはありません。しかし、いつ、どこで人と親交を結ぶかといった事柄は、わたしの決定に委ねてください」と述べ、人間の交友関係が自分の管轄下にあることを主張して、「頭脳」を突き放している。要するにジェファソンは「頭脳」を打算的、利己的、個人主義的に描き、「心」を利他的、協調的、社会的に描いて、「頭脳」(理性)が対人関係、社会関係を律する原理とはならないことを主張しているわけである。

道徳感覚の性格を考える上でもっとも重要なのは、ジェファソンが道徳感覚という概念をかならず「人間は社会的動物である」という(人間に関する)定義との関連で持ち出しているということである。すなわちジェファソンは人間が社会的動物であるということをしはしば口にしてゐるわけであるが、その場合なぜ人間が社会的動物となりえてゐるかという根拠として持ち出すのがこの道徳感覚だということである。つまりこの資質が備わっているがゆえに人間は社会的たりえてゐるというわけである。ジェファソンの言葉をいくつか具体的に引いてみよう。

「人間は社会的に生きるべく運命づけられたのです。ですから人間の道徳はこの目的に合うように形成されたのです。人間が生まれながらにして正邪の感覚(a sense of right and wrong)を賦与されたのもっぱらこのためです」(一七八七年八月一〇日付のカーにあてた手紙)。⁽³⁸⁾

「わたしは人間の性格というものを一般に善意に解釈するものです。わたしは、人間は社会のために創られており、社会に合うような気質を自然によって賦与されていると考えています」(一七九九年六月一八日付のマンフォード William Green Mumford にあてた手紙)。

「自然はわれわれの胸中に他者への愛、他者への義務感すなわち道徳本能を植えつけました。・・・(中略)・・・もしも造物主が人間の中に社会的性格を植えつけることなく人間を社会的動物たらしめようと思図したのだとしますと、じつに不手際な芸術家であったといわねばなりませんまい」(一八一四年六月二三日付のローにあてた手紙)。⁽⁴⁰⁾

「人間は社会的交際(Social intercourse)をするように創造されたのです。しかし社会的交際というものは正義感なしには維持できません。ですから人間は正義感を賦与されて創造されたに相違ありません」(一八一六年のギルマー F. W. Gilmer あての手紙)。⁽⁴¹⁾

要するにもう一度繰り返すならば、ジェファソンのいう道徳感覚とはただだんに自己規律や個人修養をめざす個人主義的志向の感覚なのではなく、むしろ社会関係の中で人間になにをなすべきか、なにをなすべきでないかを指図してくる社会規範の感覚なのであり、人間はそうした社会道徳の観念を本性上そなえているというわけである。⁽⁴²⁾

道徳感覚のこの利他的、社会的性格は、この資質のいわば内容上の特徴というべきものであるが、これに対してもう一つ、道徳感覚がどのような形で備わっているかに関するいわば形式上の特徴とでもいうべきものがある。具体的にいえば、それはこの感覚がちょうど脚や腕あるいは目や耳が人間の体質の一部として備わっているのと同じように、先天的、生得的な能力として人間本性のなかに深く刻み込まれており、外部から注入されたあるいは後天的に獲得されたものではないということである。⁽⁴³⁾

たとえばカーにあてた手紙(一七八七年八月一〇日付)のなかでジェ

ファソンは、「この感覚は聴覚、視覚、触覚とまったく同様、人間本性の一部 (a part of his nature) であって、これこそが道徳の眞の基礎たりうるものです。……道徳感覚すなわち良心は、脚や腕とまったく同様、人間の一部分をなすものです⁽⁴⁴⁾」と述べている。

同様にローにあてた手紙(一八一四年六月一三日付)でも、かれは次のように表現している。

「人間のなかには目や耳をもたずに、あるいは手をもたずに生まれてくる者もいます。しかし人間というものはこれらの能力をもたずに生まれてくるものであると主張するのは誤りでしようし、目や耳や手はじつのところ人間の一般的定義のうちに数えられるものです。道徳感覚が欠如していたり、不完全であつたりする者がいても、ちょうど視覚や聴覚が欠如していたり、不完全であつたりする者がいるのと同じで、そのことは人類の普遍的特徴を示すものとはなりません。……わたしはあなたと同様、道徳本能の普遍的存在を心から信じるものです⁽⁴⁵⁾」。

ここではすでに見たように道徳感覚が理性と違ってすべての人間に賦与されている資質だということが述べられているわけであるが、それと同時にこの資質があたかも目や耳や手と同じような形で人間に備わっているという点が強調されている。人間には目、耳、鼻、舌、皮膚に五つの感覚器官がそなわっていて、視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚という五感をつかさどっているが、ジェファソンのいう道徳感覚はちょうどこれらの感覚器官と同じようにものごとの善悪を識別する一種の感覚器官であり、目や耳が色や音を即座に見分け、聞き分けるのと同じように、正邪の判断を下すと考えられているわけである。

道徳感覚の内容上、形式上の性格については以上のとおりであるが、道徳感覚という概念が本来担っていた思想史上での意味についてここで少し触れておこう。道徳感覚学派の祖といわれるシャフツペリがこの概念を創ったとき、かれは当時出回っていたいくつかの人間観に対する批判を意図していたといえる。ひとつはキリスト教のペシミスティックな人間観に対する批判である。人間は原罪に汚された墮落した存在ではなく、むしろその本性に善性(道徳感覚)を内在させた存在である。人間が善行をするのは決して超越神による裁きを念頭においてあるいは来世の報いを期待して打算的におこなわれるのではないということをシャフツペリは主張し、道徳を人間本性の上に基礎づけることによって、超越神を持ち出さない世俗的性格の道徳を確立しようとしたといえる⁽⁴⁶⁾。批判の第二はホップズの人間観に向けられていた。すなわち人間は同胞愛と協調性と利他的感情をそなえた社会的動物であるという点を強調することによって、シャフツペリは人間を孤独で、お互いに争いあう利己的而非社会的な存在としてとらえるホップズの人間観を退けたわけである。またホップズが『リヴァイアサン』のなかで、道徳というものとは国家(政治権力)の設立以後はじまるものであるとし、正義・不正義は人為的な性格のものであるという把握を示したのに対して、シャフツペリは人間本性にはアプリオリに正邪の判断能力が植え込まれているのであると主張することによって、道徳の人為性を否定したのであった。またさらには道徳感覚の内在を説くかれの人間観には、ロックの人間観に対する批判の意味も込められていたといえる。ロックは周知のように『人間知性論』のなかで生得観念を否定する論議を展開した。そして

(一) 神法、(二) 市民法、(三) 世論ないし世評の法という人間に与えられた三つの種類の道徳規則について論じたが、これらの法はいずれも人間本性の外にあるもの、すなわち本性外的な性格のものでしかない。これに対して、善悪を判断する能力は本性内在的なものであると主張することによってシャフツペリはこのロックの見解に対してもはっきり一線を画そうとしたといえる。そしてジェファソンのいう道徳感覚も、このシャフツペリ以来のいわゆる道徳感覚学派の概念を継承し、その上に展開されたものであった。ちなみにジェファソンはアダムズに於てた手紙(一八一六年一〇月一四日付)のなかで、「正義はただ契約にのみ基づいているものであるとするホッブズの原理」を批判し、「むしろ逆にわたしは、正義は本能的、生得的なものであり、道徳感覚は触覚、視覚、聴覚と同じように、われわれの体質の一部をなすものであると信じています⁽⁴⁹⁾」という点を強調して、ものごとの善悪・正邪は人間の作為によるものではなく、本性に内在する観念であるという点を繰り返し強調したのであった。

おわりに

社会観の特徴

最後に道徳感覚を基礎にすえた場合に出てくる社会観の特徴について要約的にみておこう。まず第一はこの立場からは個人主義的なものの方が出てきにくいということ、つまり共同体的な(あるいは有機体的な)発想になるということ、第二はあらゆる強制力や政治権力に対して否定

的な態度がとられやすい傾向をもっているということ、そして第三は多元的な価値観が出てきにくいということ、以上である。

まず共同体的な発想についてであるが、人間は道徳感覚を賦与されているがゆえに社会的志向をもった動物であるとする人間観では、社会から孤立した個人の営みというものはありえない。したがって個人と共同体を秤にかける場合、当然共同体のほうが重いのであり、個人の利益や権利よりも共同体の利益、多数派の利益のほうが優先されねばならないということになる。またそこでは個々人に社会規範(道徳感覚)が宿っていると考えられているので、個人にとっての善と共同体全体にとっての善とが正面から衝突するということはないし、個人道徳を貫けば、国法を犯すことになるというアンチゴネー的な葛藤も想定されていない⁽⁵⁰⁾。国家のためには個人の自由や権利が縮小されてもいたしかたない、公共の善のためには個人レヴェルでの正義を停止したり、少数派の権利を抑制したりすることもやむをえないとする考え方がそこでは優勢にならざるをえないといえる。また良心(道徳感覚)はすなわち社会規範であり、他者と協調裡に生活していこうとする志向性を組み込んでいるわけであるから、自分一個の良心に依拠して社会全体を敵に回したり、多数派の決定に反旗をひるがえしたりする個人というものは認められないし、そういう反社会的な行動に走る個人はあってはならないと考えられている。したがってこの立場の場合には、社会の多数派意見に盾つく少数派を擁護する論理や個人の反抗権を擁護する論理は出てきにくいといえる。

道徳感覚の立場から出てくる特徴の第二は、人為的な強制力や政治権

力を否定して、最少の政治こそが最良の政治であるとする考え方が出てきやすいことである。もし人間本性のなかに社会規範が植え込まれているのだとするならば、そしてこの論議をさらに押し進めて、もしこの社会規範が完璧に機能するものだとするならば、ちょうど蟻や蜂が本能的に調和のとれた集団生活をしているのと同じように、人間の場合もわざわざ人為的な制度をこしらえる必要はなくなってしまうわけで、ホップズの場合とは逆に制度を作、為、する、という考え方がどうしても希薄になってこざるをえない。⁽⁵²⁾ ジェファソンは『ヴァージニア覚え書』の「質問一」でインディアンを引合いにだして次のように論じている。すなわち「かれらにとっての唯一の統制力は、かれらの風習と、味覚や感情とおなじようにどの人間にとっても本性の一部となっているあの正邪を教え示す道徳感覚とである。・・・この種の強制では不完全のように思えるかも知れないが、犯罪はかれらのあいだではきわめて稀である。・・・もしアメリカの野蛮人のように法律のない状態と、文明化されたヨーロッパ人のように法律のありすぎる状態のいずれが人間を極悪行為に走らせることになるかと問題を立てるなら、両者の生活状態を目の当たりにしたことのある者なら、それは後者の方であると答えるであろう」として、法律のない状態のほうを理想視し、「羊は狼の保護下にあるよりも自分たちだけでいるほうが幸福なのである」と論じている。⁽⁵³⁾ これは道徳感覚という社会規範の内在を想定する立場から出てくるひとつの帰結であるということができよう。

道徳感覚の内在から派生する第三の特徴的な考え方は、一元的な価値観を生むことになるということ、つまり裏からいえば価値の多元性や判

断規準の多様性を容認する見方が出てきにくいということである。この点を理解するには、ジェファソンと対照的な見方をするマディソンの見解、たとえば『ザ・フェデラリスト』第一〇篇に窺われる考え方を想起すればよい。マディソンは人間のあいだにおける意見の多様性と派閥の発生は必然であるとするだけでなく、「派閥を生む潜在的な原因は、人間本性の中に蒔かれている」として、⁽⁵⁴⁾ 対立を自明視する立場をとる。そして党派の多様性が増せば増すだけ、いずれかひとつの党派が他の党派を抑圧するといった弊害も防げるであろうとして、党派の多様性にむしろ積極的な評価を与えている。⁽⁵⁵⁾

ジェファソンにはこのように相争う党派の並存状況を率直に受け入れる視点はないし、またそうした対立抗争する状況に積極的な意義を見いだすような視点もない。かれに見られるのはむしろいずれか一つの党派のみを正しいとする一元的な価値観である。先ほど引いたローにあてた手紙（一八一四年六月一三日）のなかで「道徳本能の普遍的存在」が主張されていることはすでに見たとおりであるが、それに続けてジェファソンは次のように述べている。

「ある者は道徳感覚が存在することに異を唱えてこう言います。もし自然がわれわれにそのような感覚を賦与して、われわれに有徳な行動を促し、悪い行いをしないよう警告するのだとすると、自然は一方は有徳で他方は悪徳であるような二組の行動に特定の目印を付けて明示することもしたであろう。ところが実際には、おなじ行いがある国では美德と見なされ、他の国では悪徳と見なされているではないか、と。これに対する答えは、こうです。自然は人間にとっての有用性を美德の規準、美

徳の最高のものとしたのです。さまざまな国に住み、さまざまな環境、さまざまな慣習、政治体制のもとで生活している人間は、有用性を異にしていることでしょう。おなじ振舞いがある国では有用であり、それゆえに美德であるのに、環境の異なる他の国では有害かつ悪徳となるのはこのためです」(66) (傍点、原文イタリック)

善悪の評価が事実上、国によって異なることがあるのを一応認めたと、なぜそういうことになるかという点、それは国によって「有用性」の規準が異なっているからそう映るにすぎないのだという反論の仕方をしている。たとえ表面的に異なっているように見えようとも、ものごとの善悪には国境を超えた人類普遍の規準があるはずだということが言いたいわけである。このような立場では、一つの行為には一つの評価が貼りついているという考え方になってしまっ、観点によってさまざまな意味や解釈が生じるものであるといった考え方は出てこない。

これは「道徳本能の普遍的存在」を主張する立場の必然的な帰結であるといえる。人間本性のうち道徳感覚という資質が先天的に植え込まれているということは、どの人間にもおなじ価値観、おなじ判断能力が植え込まれているということの意味している。したがって学問や知識のあるなしには一切かわりなく、善悪の評価に関しては意見が分かれるということはない、あってはならない。またある者にとって善と思えることが、他の者には最低の悪に映る、最低の悪を意味しているといったこともおこりうるはずがないわけで、要するに人間の下す判断には人類普遍のものが存在するというわけである。(67)

ところでこうした一元的な価値観は、往々にしてものごとこのあいだに

価値の序列や優劣をつける立場に傾きやすいといつてよい。多元的な価値観の場合には、相対立する諸要素はいずれも相対化されて、どれかひとつの立場が道義的に正当化されるということはない。しかし一元的な立場では、ひとつの特定の立場が、すなわち社会の多数派が道徳感覚を代弁し、人類普遍の善を担っているのであるとして内容的に正当化されることになり、逆に少数派は異端視されることになりやすいといえる。つまりジェファソンの人間本性論からは少数派の擁護論が出てこないだけでなく、むしろ逆に少数派を異端視する傾向が出てくるわけで、いわゆる「多数派の専制」を防止する論理をそこに期待することはできないといわねばならぬ。

注

- (1) Saul K. Padover, ed., *Thomas Jefferson on Democracy* (New York: the New American Library, 1939), p. 33.
史家シラーは、フランクリンを別とすればジェファソンがジョン・アダムズ、マディソン、ハミルトン、ワシントンの誰よりも自然という言葉を頻繁に口にしたことを指摘している。Charles A. Miller, *Jefferson and Nature* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1988), pp. 1-2.
- (2) Merrill D. Peterson, ed., *Thomas Jefferson Writings* (New York: The Library of America, 1984), p. 874.
- (3) *Ibid.*, p. 901.
- (4) *Ibid.*, p. 901.
- (5) *Ibid.*, p. 902.
- (6) Morton Gabriel White, *The Philosophy of the American Revolution* (New York: Oxford University Press, 1978), p. 98.
ワシントンは「告別の辞」のなかで、「美德あるいは道徳性が人民の政府の必須の源泉である」ということはじつに真実である」と述べた上で、「なら

は第一に重要な目的として、知識の一般的普及をはかるための諸制度を設けよ」と論じている (Henry Steele Commager and Milton Cantor, eds., *Documents of American History* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1988, Tenth Edition), vol. 1, p. 173)。⁹ 道徳の向上をはかるために知識を普及せよというものは、現代人の感覚ではステレオタイプにはつながらない主張であるが、欧米の伝統的な考え方からいえばむしろジェファソンのよりよいほうのほうが主流であった。

(7) Adrienne Koch, *The Philosophy of Thomas Jefferson* (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1957), p. 17.

(8) Henry A. Washington, ed., *The Writings of Thomas Jefferson* (Washington, D. C.: Taylor & Maury, 1853-54, 9 vols.), VI, 480.

(9) 次に引くのは一八世紀初頭のハーケレイ (Berkeley) という人物の "Passive Obedience" (1712) と題する論稿に出てくる言葉であるが、この言葉はジェファソンの人間本性論の思想上の位置を考える上で、格好の言葉といえよう。すなわち、

「われわれは自然法という言葉のもっている二つの意味を区別するべきである。すなわちこの言葉は、ひとつは理性的な行為者が自発的に行動する際に方向づけをあたえてくれる規則ないし規範を意味している。その意味ではこの言葉は義務を意味している。もうひとつこの言葉は、自然の働きのうちに人間の意思とは関係なくおこなわれているのをわれわれが観察する一般的な法則を意味するのに使われる。この場合には、義務という意味は全然ない」 (Quoted in Morton White, *op. cit.*, p. 151)

自然法は古代以来、その内に存在 (自然法則) と当為 (人間の踏みおこなうべき義務の道、道徳律) という二つの異質なものを未分化のままに包っており、「星空と内なる道徳の法」は同一視されて捉えられていた。すなわち「星々を誤りなく運行させていた法則は、義務の法則でもあった」わけである (バジル・ウィリー「三田博雄・松本啓・森松健介訳」『十八世紀の自然思想』「みすず書房、一九七五年」、一五—一六頁)。それが次第に「相別れた帝国」として認識されるようになったわけで、ジェファソンがその人間本性論を理性と道徳感覚という二つのものを軸にして組み立てたのは、この「存在」と「当為」の分裂という思潮を踏まえてのことである。

ジェファソンの人間本性論における理性と道徳感覚の位置づけかたをめぐる学説史についてはこゝ述べておこう。史家モートン・ホワイトは『アメリカ革命の哲学』第三章「理性、道徳感覚、人民」 (Morton White, *op. cit.*, pp. 97-141) にあつて、とりわけ九七—一二七頁において、独立宣言を起草していた時期のジェファソンは、ロックやブラマキ (Jean-Jacques Burlamaqui) の説に従って、道徳感覚は理性に対して論理的に従属的な位置を占めるものであると考えていたと結論づけている。ホワイトがとくにこだわっているのは、ジェファソンがカーにあてて書いた手紙のなかに出てくる「この感覚 (すなわち道徳感覚——清水) はたしかにある程度、理性の導きに従うべき (This sense is submitted indeed in some degree to the guidance of reason.)」¹⁰ しかしながら理性はこれに必要な小さな「台木」いわゆる常識と呼ばれているものよりもさらに小さな台木にすぎません。農夫と大学教授に道徳上の問題を提示してごらん下さい」云々の一節、とくに「理性の導きに従います」という箇所である。そしてこれをもってホワイトはジェファソンの立場は、理性優位の立場 (すなわちロック的な moral rationalism の立場、あるいは道徳感覚と moral rationalism を融合させたブラマキの立場) であつたと結論づけている。すなわち道徳感覚学派のハチソンの考え方からすれば、理性は道徳感覚が是認した目的を達成する上で的手段を指し示す働きはするが、決して道徳感覚を導くことではないのであつて、この点に照らしてみても、カーの手紙に窺われるジェファソンの立場は道徳感覚学派の立場ではなく、ロックやブラマキの立場に近いとホワイトはいう。

ホワイトは、ジェファソンが独立宣言を起草していた時期に限定し、この時期ジェファソンが書いた手紙のなかで、ホワイトの主張にとって不利だと思われる三つの手紙、つまりそれほど理性の優位がはっきり示されていない (一) コスウェイ夫人あての手紙 (一七八六年)、(二) カーあての手紙 (一七八七年)、(三) フィッシュバックあての手紙 (一八〇九年) をあえて取り上げ、そこにすら理性の優位が窺われることを示そうとしているのであるが、論証の中心に置かれているのは、上に引いたカーあての手紙の一箇所であつて、ロマンティシズムの息吹にあふれたコスウェイ夫人あての手紙などは申しわけ程度に引かれているにすぎず、どうみてもフェ

アーな扱い方がなされているとは思えない。したがってまた説得力もない。

ホワイトは一九世紀に入って以後のジェファソン、つまり晩年のジェファソンは道徳感覚にウェイトを置いて非常に雄弁な口調で語りだが、独立宣言を執筆していた時期に限定して言えば、理性優位の立場であったと言いつ張っている。なぜホワイトがこのように時期区分をし、前半のジェファソンを理性優位論者と規定したがるのかといえば、その理由はホワイトの次のような論理的な組み立てにあるように思われる。すなわち、(一)ジェファソンの人間本性論は独立宣言の哲学にそのまま反映されている。(二)独立宣言の哲学はロックのそれである。(三)したがって、独立宣言の哲学から逆算して、人間本性論のほうもロックの哲学であるはずだ、という三段論法である。しかし独立宣言の哲学と、人間本性論のそれとが正確に対応しあっているという保証はいったどこにあるのであろうか。そのこと自体なら証明すみの事柄ではないし、そういう想定自体、アプリアリなものではない。ホワイトはかつてはジェファソンの人間本性論を、道徳感覚を優位においてとらえていたのであったが、その後転向して理性優位の立場を主張するようになった研究者であり、この点揺れ動いているといえる。そして筆者には転向前の主張のほうにむしろ分があるように思えてならない。

ところでこのホワイト説とは反対に、ジェファソンの思想における道徳感覚の優位を説くのが Garry Wills, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, INC., 1978) である。ウィルズによれば、"is" と "ought" を「すなわち」存在」と「当為」をはじめて峻別したのは道徳感覚学派のハチソン (Francis Hutcheson) であり (*Ibid.*, p. 194)。ハチソンは理性を手段に関するもの、道徳感覚を目的設定に関するものとして把握した。すなわち道徳感覚が目的を選び、理性はそのための手段を選択するものとして位置づけた (*Ibid.*, pp. 197, 211)。つまり頭脳は手段を評量することができるだけであって目的を設定することはできないし、人間の義務などについて語ることもできないのであって、ウィルズによればジェファソンもこのハチソンの考えかたを踏襲しているという。そしてジェファソンが道徳感覚もときに理性に

従うことがあると述べているにしても、それは手段に関する情報提供においてであり、たんなる技術レヴェルでの導きにすぎないのであって、道徳感覚が理性の導きにある程度したがうというカーアの手紙に出てくる言葉も、たんにそういう意味に解されるべきであるという (*Ibid.*, pp. 202-203)。虚心坦懐にいつて、カーやコスウェイ夫人にあてた手紙はやはりウィルズのいうように道徳感覚が優位していると見たほうが妥当なように思われる。

もっともウィルズの捉え方にも疑問点はある。ウィルズはジェファソンの人間本性論が道徳感覚学派の哲学であると主張するだけでなく、かれは独立宣言の哲学もこの道徳感覚学派の哲学で読み込もうとしている。つまりこの点では前述したホワイトとおなじように独立宣言の哲学と人間本性論のそれとを直結して把握しようとしているといえる。しかし独立宣言で前面に出てくる「契約」や「革命」といった概念は、政治制度を人為的に作為するという発想の希薄な道徳感覚学派にはほんらい馴染みの薄いものであって、両者の直結にはやや無理があるのではないか。すくなくともジェファソンの思想にはそこまで首尾一貫したものはないかと思われ。ジェファソンの人間本性論はなんらかのあたりで独立宣言のような文書にも浸透してこざるをえないであろうし、それが深いところでのかれの政治思想を規定していることは確かであって、本稿の意図もこの規定関係をあつかおうとするものではあるが、しかしホワイトやウィルズが想定しているほど端的かつストレートに両者を結びつけてしまおうのは強引に思われる。

ちなみにジョージ・メイス (橋本富郎・吉田達志訳) 『ロック、ホップズ、フェデラリスト アメリカの政治的伝統の起源』(風媒社、一九八七年)の第一章は、西洋の政治哲学には二つの主要な型があったとして次のように論じている。ひとつはメイスが自然法学派と呼んでいる立場で、ソクラテス、プラトン、アリストテレスなどに代表される古典的政治哲学者の立場である。この立場の思想家たちは人間の本性を理性的で善であり、愛他的、協力的で相互に助け合うものであるととらえる。また人間を生まれながらにして社会的で政治的な動物であり、そのような資質を備えたものとして把握する。そして国家を人間の手になる構築物とみなしていない

ので、「社会契約」や「人民主権」といった考え方はこの立場からは出てこない。またそこでは人間は国家に対して従属的な位置に置かれることになりやすい(二〇―二二頁)。他方、もうひとつの立場はメイスが自然権学派と呼んでいる立場で、人間は非社会的で非政治的な動物であり、利己心、競争、対立こそが自然である、人間の本性は利己的であるとする立場である。この立場の場合には、人間の本性それ自体は非社会的なのであるから、国家が誕生するとすれば、それは人為的に作為、創造されなくてはならないということになり、国家は人間の手になる構築物であるとして受け止められることになる。またこの立場からは社会契約、人民主権の考え方が出てくることになる(二四頁)。このように論じたあとでメイスはこれら二者のうち、アメリカの政治的伝統が属するのは明らかに後者の自然権学派の立場であり、「独立宣言」は自然権説の宝庫であると結論づけている(二五頁)。この図式はジェファソンを見る場合にも有効であるといえよう。ジェファソンの人間観は次説で論じるところからも明らかのように愛他的、協調的であり、人間を社会的動物としてとらえているのであるが、他方かれは社会契約や人民主権の考えを打ち出す独立宣言をも執筆しているわけで、人間本性論と政治論をそれほどすっきりしたかたちで連動させているとはいいがたい。

- (10) Peterson, ed., *op. cit.*, p. 874.
 (11) *Ibid.*, p. 901.
 (12) *Ibid.*, p. 874.
 (13) Padover, ed., *op. cit.*, p. 116.
 (14) Peterson, ed., *op. cit.*, p. 1335.
 先ほど引いた大学教授と農夫を対比した手紙のなかに、「農夫は人為の諸規則によって道を踏み外してはならない (he has not been led astray by artificial rules.) から必ず」(*Ibid.*, p. 902) という言葉が出てくるが、こうした表現からも分かるように、ジェファソンはさかしまな知識はむしろ人を誤まらせやすいと考えていた。

- (15) *Ibid.*, pp. 814-815.
 (16) *Ibid.*, p. 815.
 (17) *Ibid.*, p. 815.

(18) T・ジェファソン(中屋健一訳)『ヴァージニア覚え書』(岩波文庫、昭和四七年)、二一九七頁。

ジェファソンの農民賛歌はこれだけ単独にとりだして眺めれば、きわめて牧歌的で善意に満ちた世界が展開されているといえる。しかし農民が自立して活力に満ちた世界的に高尚であるといふことは、裏からいえば他の階層は他者依存的で、活力に欠け、道徳的によこしまであるといっているようなものであり、要するに農民賛歌の裏面には抜きがたい差別意識が垣間見られるといえる。ものごとが道徳感覚に根拠づけられて正当化されるために、ポジティヴな側面はブリリアントで確信に満ちた樂觀の様相を呈することになるが、ネガティヴな側面には蔑視的、差別的な感情が鬱積してこざるをえないわけで、これはものごとを善悪に二分して考える道徳的発想のもたらす必然的な帰結であるといえる。

なおジェファソンはコスウェイ夫人に「頭脳」と「心」が対話を交わす形式の手紙を書く一年前に、シャートリュー(Marquise de Chastellux)という人物にあてた手紙(一七八五年九月二日付)のなかで北部人と南部人の性格を「頭脳」と「心」になぞらえて対比的に描いている。そして北部人に関しては「冷静で謹厳な(cool, sober)」といった言葉で表現し、北部の宗教に関しては「迷信的で偽善的」であるとす一方、南部人に関しては「情熱的で官能的快楽に走りやすい(fierly, voluptuary)」性格であるとす(Peterson, ed., *op. cit.*, p. 827)。農業的な南部を心の特徴でとらえているわけであり、これも道徳感覚に対するかれの好みを示すものと受け取ることができる。

(19) *Ibid.*, p. 1259.
 なおジェファソンはマディソンにあてた手紙(一七九七年一月一日)のなかでやはりおなじような調子で次のように文明に対する否定的見解を口に出している。「文明と呼ばれているものは、万人の万人に対する戦いの原理をより大規模なかたちで人間に追求させること以外の結果は生み出しておりませんし、部族間のこぜりあいの代わりに、地球上のすべての地域をおなじ破壊作業にたずさわらせる以外の結果は生み出してはいないように思われまふ」(*Ibid.*, p. 1039)

(20) 以下に開くこと、たゞ Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1969), p.105, を見よ。

(21) Richard K. Matthews, *The Radical Politics of Thomas Jefferson. A Revisionist View* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1984), p. 141, note 54.

(22) シェフアンソンにとって個人レヴェルでの徳の向上は、州レヴェル、国民レヴェルでいえば「習俗」(manners)の向上として受け取られていたと見える。ちなみにかれは『ヴァージニア覚え書』の「質問一八」では奴隸制がヴァージニアの「習俗」に及ぼす悪しき影響について論じており、これに続く「質問一九」では先ほど引用した農民賛歌が出てきて、その末尾は「一つの共和国を生き生きとした状態に保つものは、人民の習俗と精神 (the manners and spirit of a people) とである」という言葉で結ばれている。シェフアンソン (中屋訳) 『ヴァージニア覚え書』二九八頁。

(23) 道徳感覚の性格をみるに先立って理性の性格について言及しておけば、史家 J. W. Cooke は “Jefferson on Liberty” (*Journal of the History of Ideas*, vol. 34 (1973), p. 568.) シェフアンソンにおける理性の五つの役割について、次のように要約している。その一、良心 (「道徳本能」) を導く際に必要な手助けをする (「もっともこの場合常識 common sense があれば十分間に合うのであるが、と言ひ添えてゐる」)。その二、宗教上のドグマを検討し、さまざまな宗派の相反する主張を検討する役割。その三、自然環境を理解し、利用するために必要。その四、人間の自然権を発見するのに使われる。その五、将来に役立てるために、歴史から教訓を読み取る。の以上である。

(24) Peterson, ed., *op. cit.*, p. 1336.

(25) シェフアンソンは道徳には個人的な道徳と、社会性を帯びた道徳の二種類のものがあると考えており、後者のほうを上位においていた。この個人的な道徳というのはいわば禁欲的な自己規律、あるいは個人修養とでも言い換えることができるもので、自制、節制、堅忍、簡素などの美德を追求するものである。そしてこれは古代の哲学者たちが説いた美德であり、アテネ、スパルタ、ローマなどの古代の共和国で賛美された美德でもあった。

Gordon S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787* Chapter II Republicanism § 2. The Appeal of Antiquity (pp. 48-53) はこの古代の思想的な遺産がアメリカ共和国に影響を及ぼしたことを次のように論じている。すなわち、建国期のアメリカ人に共和主義のインスピレーションを与える歴史的な源泉となったのは、偉大な共和国が栄えた古典古代であった。アメリカの愛国者たちは古代のギリシア・ローマの共和国を偉大にしたのは、あるいはこれを滅ぼしたのは決して軍事力のようなものではなく、人民の精神であり、習俗 (manners) であると考えており、かれらのあいだでもっとも賞賛された美德は、restraint, temperance, fortitude, dignity, independence であり、古典古代はマキャベリ以来の知識人にとって、インスピレーションの主たる源泉であった、と。しかしシェフアンソンに関して見るかぎり、こうした古代世界の思想的な遺産、とくにその自己規律を主眼とした個人主義的な道徳は——社会性を帯びた対人関係にアクセントを置く道徳に比べた場合——いわば二次的なものとして把握されていたといわねばならない。

ちなみにシェフアンソンはベンジャミン・ラッシュ (Dr. Benjamin Rush) にあてた手紙 (一八〇三年四月二一日付) のなかで、ピタゴラス、ソクラテス、エピクロス、ケケロ、セネカ、アントニウスなど、古代の哲学者の説いた道徳原理に関して、「かれらの戒律は主として自分自身に関するものであって、放置しておけば、われわれの心の平静を乱すような激情を統御することに関するものでした」と述べ、「この哲学の領域ではかれらにはじつに偉大であった」ことを認めつつも (Peterson, ed., *op. cit.*, p. 1124)、「他人に対する義務を詳論するという点では、かれらは不十分であり、欠陥を持っていた」(*Ibid.*, p. 1124) と論じている。すなわちこれら古代の哲学者たちは親類・友人といった狭い範囲における対人関係では他者への義務を説き、また愛国心を説きもしたが、その教えは全人類をおおう普遍的な性質のものではなかったとシェフアンソンは論じている (*Ibid.*, p. 1124)。

シェフアンソンはまたショート (William Short) にあてた手紙 (一八一九年一〇月三一日付) では、「あなたが自分自身に関しておっしゃっているのと同様、わたしもまたエピキュリアンです」(*Ibid.*, p. 1430) と述べた上で、エピクロスとエピクテトスの哲学をともに高く評価し、手紙の末尾にはエ

ビクロスの思想のシラバスを書き記しているが、このシラバスを見てモエビクロスの道徳が心の平安や肉体的な苦痛のなきといつた個人主義的な性格のもとして把握されていたことが分かる (*Ibid.*, p. 1433)。

こうした古代の哲学者たちが説いた道徳とは別にシェフアンソンはナザレのイエスの説いた道徳は高く評価し、それはたんなる個人的な安心立命や心の平安を求める性格のものではなく、他者への義務や利他的行為を主眼とする社会的性質の道徳であると位置づけていた。ちなみにラッシュにあてた手紙のなかでシェフアンソンは、自分は腐敗したキリスト教には反対であるが、「イエス自身の純粹な戒律」(*Ibid.*, p. 1122)には反対ではなく、神主義者や僧侶がまとわせた外衣をはぎとったイエス自身の説いた純粹な道徳体系は「かつて人間によって説かれたものななかではもっとも完全で崇高なものである」(*Ibid.*, p. 1125)と考えていると述べている。そしてジョン・アダムスにあてた手紙 (*Ibid.*, p. 1301) やシヨートにあてた手紙 (*Ibid.*, p. 1431) でも、イエスの教えが「これまで人間に提示されたなかでも」もっとも崇高かつ慈愛に満ちた道徳律「であることを繰り返し強調」その教えはただたんに親類、友人、隣人、同国人に対する義務や慈愛を説いただけでなく、全人類に対する普遍的な義務や慈愛を説いたという点で、古代の哲学者やユダヤ人の唱えた道徳よりもはるかに優れたものであったという評価を下している (*Ibid.*, p. 1125)。またシヨートにあてた手紙 (一八一九年一〇月三二日付) のなかでシェフアンソンは「エビクテナスとエビクロスはわれわれ自身を統御する戒律を与えてくれます。他方、イエスはわれわれが他者に対して負うてゐる義務と慈愛についで、それを補ってくれてくれます」(*Ibid.*, p. 1431) という言い方をしている。(なおSaul K. Padover, ed., *The Complete Jefferson, Containing His Major Writings, Published and Unpublished, Except His Letters* (New York: Duell, Sloan & Pearce, INC., 1943), p. 1036. にちりれとまいたく同じ内容の手紙——日付は一八一九年一月七日となっている——がジョン・アダムスあてのものとして掲載されているが、内容から判断して、これはシヨートあての手紙の間違ひであろう)。

(29) Lester J. Cappon, ed., *The Adams-Jefferson Letters. The Complete Correspondence Between Thomas Jefferson and Abigail and John Adams*

(Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1959), p. 492.

(27) "a sense of right & wrong," "conscience." ヲフビカーにまけた手紙 (一七八七年八月一〇日付) に出づる表現である。Peterson, ed., *op. cit.*, p. 901.

(28) "an innate sense of justice." これは、シヨーンン判事にあてた手紙 (一八三三年六月一二日付) に出づる表現である (Padover, ed., *Jefferson on Democracy*, p. 45)。この箇所ではシヨーンンは人間のこゝろを "a rational animal, endowed by nature with rights and with an innate sense of justice" と表現している。すなわち自然権を賦与され、道徳感覚と理性をそなえた動物として、権利と資質のふたつの面から人間を定義しているわけである。

こうした善性が人間には生まれながらにしてそなわっているとする点で、シェフアンソンの人間観はきわめて楽天的な性格を帯びているといえる。少なくともそれは「国家を建て、それを治める法律を制定しようとする者は誰しも、ひとはずべて本性上、邪悪であると想定してかからねばならぬ」(Quoted in Clinton Rossiter, *Conservatism in America* [New York, 1955], p. 114) と同じジョン・アダムスの人間観や、「もし人間が天使でもなるといふのなら、政府はとらなざらねばならぬ (If men were angels, no government would be necessary.)」(Alexander Hamilton, John Jay, James Madison, *The Federalist*, ed. Edward Mead Earle (New York: The Modern Library), p. 337) である『フ・ノ・エトリス』「第五十一篇 抑制均衡の理論」に出づるマディソンの悲観論的な人間観とは大きく異なるものといえよう。

(29) シェフアンソンのこうした考え方や語法は、道徳感覚学派の祖シヨーンンの見解の本筋をやのまに受け継ぐものといふことができた。この論文ではシヨーンンの著作集は次の版をよびらう。Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, etc.*, ed. John M. Robertson, vol. 1 (Gloucester, Mass.: Peter Smith, first published 1900, reprinted 1963)。この著作はワグズマンシヨーンンの道徳感覚のこゝろ「正徳の感覚」(a sense of right or wrong, *Ibid.*, p. 253; sense of right and wrong, *Ibid.*, 260; a real sense of right and wrong, *Ibid.*, 270)

と呼び、またこの感覚を「人類ないし社会に対する真実の深い愛情」(a real good affection towards the species or society, *Ibid.*, 270)、「人類すなわち本性を共有する者の善を求める人間のこの愛情」(this affection of a creature towards the good of the species or common nature, *Ibid.*, 280) あるいは「社会的愛」「社交性」(social love, sociableness, social or natural affection, *Ibid.*, 77, 79) といった表現で呼んで、この感覚の社会的な志向性を強調している。

シェファソンは道徳感覚学派の思想家のうち、シャフツベリとフランシス・ハチソンの著作にとりわけ親しんでいたとみてよい。経済的に困窮したジェファソンは一時期蔵書の一部を連邦政府に売り渡しているが、シャフツベリとハチソンの著作はそれ以前の蔵書目録にもそれ以後の蔵書目録にもともに現れている。つまり売却した後、ジェファソンはふたたびこれらを購入して補っているわけで、愛着の深さを示すものといえよう。 Koch, *op. cit.*, p. 15.

(30) Peterson, ed., *op. cit.*, p. 1337.

(31) *Ibid.*, p. 872.

この「頭脳」が主張している立場、すなわち苦痛を避け、自分の知的楽しみにひき籠って自分ひとりの幸福に満足するという立場は、いってみれば古代の哲学者の追求した道であり、前述したショーアアアアの手紙に掲げられているエピクトロス思想のシラバスに通じるものがあるといっている。

(32) *Ibid.*, p. 872.

(33) *Ibid.*, pp. 873-874.

(34) *Ibid.*, p. 874.

(35) *Ibid.*, p. 874.

(36) *Ibid.*, p. 874.

(37) *Ibid.*, p. 875.

(38) *Ibid.*, p. 901.

(39) *Ibid.*, p. 1064.

(40) *Ibid.*, p. 1337.

(41) Padover, ed., *Jefferson on Democracy*, p. 38.

(42) ちなみにジェファソンはコーライー (Coray) にあてた手紙 (一八二三年) の中で人間のことを「合理的で道徳的な社会的存在」(a rational, moral, and social being) (*Ibid.*, p. 37)、「すなわち理性と道徳感覚を兼ねた社会的存在と表現しているが、この定義はシェファソンの人間観をもっとも簡潔に表現したものと見え。

(43) このとらえかたもシャフツベリの考え方をそのまま受け継ぐものである。ちなみにシャフツベリは道徳感覚を「われわれの体質における第一原理」(a first principle in our constitution) (Shatesbury, *op. cit.*, p. 260) と呼び、「他者の精神の観察者あるいは聴き手である精神が、比率を見分けたり、音を聞き分けたり、自分の前に現れる感情や思考を精査したりする上で必要なそれ自身の目や耳を持っていないということはありえないことである。それはどんなものもその厳しい検閲から逃がすことはない」(*Ibid.*, p. 251) と表現して、道徳感覚を目や耳にたとえている。

(44) Peterson, ed., *op. cit.*, p. 901.

(45) *Ibid.*, pp. 1337-1338.

(46) シャフツベリは宗教に非常に熱心な人間が人類愛を欠いていたり、極度に墮落、腐敗していたりすることがあること、またその逆に宗教にほとんど関心がない人間、無神論者とみなされているような人間が実際のその振舞いにおいては道徳的であり、かつ人類愛にも富んでいるといった事例を指摘して、宗教熱心であることと道徳的、有徳であることはかならずしも結びつかないと主張している。 Shatesbury, *op. cit.*, pp. 237-238.

(47) ホブズは『リヴァイアサン』第一部第五章その他の自然法について「の《正義と所有権は『コモニーウェルスの設立とともににはじまる』の二節で次のように述べている。『……したがって、自分のものがなるところ、すなわち所有権がないところでは、なにも不正義はなく、強制権力がなにも樹立されていないところ、すなわちコモニーウェルスがないところでは、所有はない。……したがって、コモニーウェルスがないところでは、なにごとくも不正ではない。それであるから、正義の本性は、有効な信約をまもることにあるが、しかし信約の有効性は、人びとにそれをまもることを強制するのに十分な、政治権力の設立とともにのみ、はじまるのであって、しかもそのときにまた、所有権もはじまるのである』。ホブズ

(水田洋訳)『リヴァイヤサン(一)』(岩波文庫、一九五四年)、一三七頁。

(48) ロック(John Locke)は『人間知性論』(An Essay Concerning Human Understanding)の第一巻で生得観念を否定する論議を展開している。またかれは本書第二巻二八章では三つの種類の道徳規則ないし法について論じている。そして人間が自分の行動を準拠させ、それが方正でなければ判定する道徳の法には三つの種類のものがあるという。すなわち、

(一) 神法、(二) 市民法、(三) 世論ないし世評の法である。人間は第一の法すなわち神が与えたもうた法によって、その行動が罪であるか義務であるかを判断し、第二の法すなわち国家が自己に属する者の行動に対して立てる規則によって犯罪か犯罪でないかを判断し、第三の法によって徳か悪徳かを判断するというわけである。ジョン・ロック(大槻春彦訳)『人間知性論(一)』(岩波文庫、昭和四九年)、三四〇―三四三頁。

史家ウィルズはロックの学説に対する道徳感覚学派のハチソンの批判点を次のように論じている。すなわちロックは、人間の行動はかれの感覚に加えられる快楽と苦痛によって決定されると主張したが、ハチソンはロックのこのような考え方は、徳の可能性を脅かすものであると考えた。というのは、もし人間が快楽を求め、苦痛を避けるという方法で反応するのだとすれば、いかにしてかれは非快楽主義的な動機で、あるいは利他的な動機で行動することが出来ようかというわけで、要するにロックの理論からは利他的行動は導き出せないという点に道徳感覚学派の批判点はあるとみている。Wills, *op. cit.*, p. 193.

(49) Cappon, *ed. op. cit.*, p. 492.

(50) ジェファソンはたとえばマディソンにあてた手紙(一七八九年九月六日付)のなかで権利について、「社会の構成員のそれぞれに關していえることは、構成員全員をひくくするものにもそのまゝいえます。といひますのは、全体の権利は、個々人の権利の合計に等しいからであります」(Peterson, *ed. op. cit.*, p. 960)と論じており、個人の権利と集団全体のそれとのあいだに对立・葛藤など想定してはいない。また義務に關してもジェファソンはある公文書のなかで次のように述べて、個人の義務と国家全体の「義務の総量」とを連続視している。

「自然状態において個人と個人のあいだに存在する道徳的義務は、社会

状態へとそのままちこまれるのでありまして、その社会を構成している個々人すべての義務の総量が、その社会の他の社会に対する義務を構成しています。それゆゑ社会と社会のあいだには、その社会を構成している個々人が自然状態にあったさいに個々人間に存在していたのとおなじ道徳上の義務が存在しているわけです。そして造物主は人びとが一国民を形成するに際しても、この義務から人間を解放してはいません。ですから国家と国家のあいだの契約は、ちょうど個々人が自分の結んだ契約を守ることを義務づけられているのとおなじ道徳的な掟によって、国家に義務づけられているのです。Andrew A. Lipscomb and Albert Ellery Bergh, eds., *The Writings of Thomas Jefferson* (Washington, D. C.: The Thomas Jefferson Association, 1903-1904, 20 vols.), III, 227.

こころでも個と全体のあいだに深刻な対立がなく、個の集合がそのまま全体になるという発想が示されており、個人の権利、義務の総和がそのまま社会全体、国家全体の権利、義務へと横滑りさせて単純にとらえられている。個人道徳の上での義務を尽くそうとすると、国法を正面から犯すことになるといった葛藤や対立は想定されてはいないことが分かる。

ジェファソンのこうした考え方は道徳感覚学派の社会観の系譜を引くものといつてよい。道徳感覚学派の有機的な見方では個人は生まれ落ちたときから社会の一員なのであり、また社会もこれらの個々人を不可欠の構成部分として成り立っている。社会と個人との関係は、有機体とこれを構成する諸部分との関係に等しいのであり、部分と全体との間には調和が存在している。こうした有機体的社会観では、部分が全体に背く、部分が全体を否定するということはありません。社会に反逆する個人というものも想定されていないといつてよい。こうした点については、浜田義文「モラル・センス——シャフツベリの倫理学——」(II)『熊本大学法文論叢』第三〇号(一九七二年)、三五―三六頁が示唆に富む。また平井俊彦『ロックにおける人間と社会』(ミネルヴァ書房、一九六四年)もシャフツベリの思想を論じて、「社会有機体的」と規定している(同書、二〇二―二〇三頁)。

ちなみに道徳感覚学派の批判者バーナード・マンデヴィルは『蜂の寓話 私悪すなわち公益』(一七二四年)のなかで、「ほとんどの道徳家や哲学者

は、自己抑制のない美德などありえない、とこれまで意見が一致してきた。だが、見識ある人々によっていまよく読まれている、最近亡くなった著者は逆の意見をもち、人間はわが身に苦勞とか無理をしないことなしに生まれつき有徳である、と考える。・・・この気高い著者は()というのも『人々、風習、意見、時代についての』特徴論』の著者シャフツペリ卿のことをいっているからだ)、人間は社会のためにつくられているのだから、自分もその一部をなす全体へのやさしい愛情と、その福祉を求める性向をもって生まれてくるはずだ、と述べている」と述べて、シャフツペリの樂觀的な人間観、社会観を酷評している。バーナード・マンデヴィル(泉谷治訳)『蜂の寓話 私悪すなわち公益』(法政大学出版局、一九八五年)、二九七頁。

(51) G. Wood, *op. cit.*, p. 62. 本書はジェファソン個人の思想について論じたものでないが、ウッドは本書第一章三節の「公共の善(The Public Good)」(pp. 53-65)において、革命期には「有機体的な共同体(organic community)」(p. 59)という考え方が優勢であったこと、共和主義の理念は「共同体のあらゆる部分の調和に満ちた統合(a harmonious integration of all parts of the community)」(p. 60)としたものであったことを指摘している。そしてその上で戦時下における経済統制や干渉なども決して一七七六年の精神と矛盾するものではなく、むしろ統制や干渉は共和主義精神の表明であったとすら論じている(p. 64)。こうした共同体的な見方では個人の権利が全体のために犠牲にされるのはやむをえないという発想が出てくるをえないといえる。またウッドは本書第一章四節「徳の必要性(The Need for Virtue)」では共同体の善のために個人の利益や生命すらをも進んで犠牲にする精神を一八世紀のひとびとは「public virtue」と名づけたのであるとし、「公共の善は個々人の善と対立する言葉ではない。むしろそれどころか、公共の善は、個々人の善の集合体である」(p. 69)とこの当時のある人物の言葉を引用して、この public virtue の精神は private virtue の結果として出てくるものであると考えられていたと論じている。個人の善と公共の善とは直結的にとらえられていたわけでは、ジェファソンの思想は当時のこうした思潮を代表するものであったことが分かる。

(52) ホブズは『リヴァリアサン』の第二部第七章で、アリストテレスの『政治学』第一章で述べられている「人間はあきらかに、すべての蜂や群棲動物よりも、国家的動物である」という命題に反対し、蜂や蟻における和合や一致は生まれながらの資質にもとづいた自然的なものであるがゆえに、それらはなんの強制権力もなしに社会生活をするのでできるのであるが、人間の和合は信約によるものであり、信約は人為的であるという点を強調している。『リヴァリアサン』(二)(岩波文庫)、三〇一―三三二頁。なおこの点に関しては、メイス『ロック、ホブズ、フェデラリスト』、九七頁も参照。

(53) Peterson, ed., *op. cit.*, p. 220. (中屋訳『ヴァージニア覚え書』一九三頁) ここで引用した箇所は、一七八七年版の『ヴァージニア覚え書』で書き加えられたものである。

ホブズのな見解と道徳感覚学派の見解の決定的な違いは、この制度観にも現れているわけである。ちなみにシャフツペリは著者『人間・風習・意見・時代等の諸特徴』のなかで、次のように述べている。

「もし食べることと飲むことが自然であるとするならば、群れをなすこともまた自然である。もし食欲や感覚が自然であるとするならば、同胞愛(fellowship)の感覚もまた同じである。男女間にみられるあの愛情が自然であるとするのなら、両者の間に生まれる子供に対する愛情もまた明らかに自然なものである。同様にして、同じしつけと経済状態のもとではぐくまれた親族であり仲間でもある子供同士との愛情もまた自然である。このようにして氏族や部族が徐々に形成され、公共のものが認識されていくのである」(Shaftesbury, *op. cit.*, p. 74.)

要するに男女間の愛情は子供に対する愛情へと押し広げられ、こうした家族の愛情はさらに氏族や部族にまで押し広げられて、その延長線上に公的なものが現れると考えられているわけで、あくまで「自然の愛情(natural affections)」(Ibid., pp. 77, 79) が社会秩序の形成原理として据えられているわけである。

シャフツペリにおいては人間社会の秩序形成が本能的な集団原理から説明されており、社会制度は人間の本能的な集団原理の発現の結果として把握されていること、したがって政治社会の形成が説明される場合に、ホッ

ブズにおける「契約」やロックにおける「同意」などは持ち出されることがないという点を指摘したものとしては、田中正司編著『スコットランド啓蒙思想研究』（北樹出版、昭和六三年）に収められている八幡清文論文「シャフツベリの道徳論とマンドヴィル」、四二―四三頁を参照。八幡はまた、もしすべての人間が道徳感覚を有効に行使できるとすると、「人間社会には自然発生的な道徳秩序が成立して、社会機構は人間への何らの強制力を伴わずに維持される」ことになるはずであるが、シャフツベリはそこまで論旨を徹底させて主張してはおらず、実際に徳を実践できるのは「分別と教養のある人々」のみであると限定して考えていたとしている。そして人間を教育と教養を備えたエリートと大衆の二種類に大別し、後者を陶冶するものとして政治制度の必要性を考えていたとして、その思想の貴族主義的性格を指摘している。同書、五一―五二頁。

ところでシャフツベリのこうした政治制度や強制力を否定する見解は、「社会というじつにうるわしい機構が、もっとも卑しむべき部分から築きあげられるのを助ける、政治的な知恵の驚くべき力(the wonderful power of political wisdom)」(『蜂の寓話』、四一―四五頁)をはめたたえたマンドヴィルの立場とはまさに対照的であったといえる。マンドヴィルは「・・・それというのも、社会とは、牛の群れとか羊の群れのように、統治なり政治なしに人間への生まれながらの愛情、あるいは交際好きからいっしょに集まった多数の人々のことである、という意味にすぎないからである。だれかに服従することも、上の者を恐れることもまるでなく、みな対等である人間が百人もいれば、喧嘩しないで二時間ほど目をあけてともにすごすなどけつしてできないであろうし、知識や力や知恵や勇気や決断力をよけいにもっていなければならない、事態はいっそう悪くなるであろう」(同書、三一九頁)、「政治の抑制がなければ、あらゆる種類の動物のなかで、人間ほど長いあいだ大勢でうまく折り合っていくことがむずかしいものはない」(同書、三九頁)と述べて、人間が政治権力なしに本性的な愛情だけで集団生活を営めることを否定したのであった。

人為的な強制力を否定するジェファソンの人間観、社会観は要するに道徳感覚学派の見解を受け継いでいるといえるわけで、かれの思想の根底に

は法や制度の作為を否定する思想が横たわっていたと考えてよい。つまり独立宣言で表明されたような革命や契約という考え方はかれの人間本性論からは出てきにくいわけであり、注(9)でも指摘しておいたように、独立宣言を道徳感覚学派の哲学で解釈しうるとする史家ウィルズの見解には無理があるように思われる。

史家ウッドは最近の論文で、「官僚制や強制力を嫌い」「最少の政治」(minimal government)をよしとするジェファソンの信念の背後には人民の自然の社交性(natural sociability)に対する信念があったとしている。そして人間本性が洗練され改善されるにつれて、政府というものも最終的には無用なものとなるであろうとする見解を一蹴するアレクサンダー・ハミルトンの言葉をひいて、「ハミルトンがジェファソンをどうしようもない夢想家として退けたのも、要するに「近代的な国家に対するジェファソンの蔑視」と、人民の自然の社交性が政治権力の代替物になりうるとするジェファソンの考え方にその原因があったとしている。Peter S. Onuf, *Jeffersonian Legacies* (Charlottesville: University Press of Virginia, 1993), pp. 407-408.

(54) *The Federalist* (The Modern Library), p. 55.

(55) *Ibid.*, p. 61.

(56) Peterson, ed. *op. cit.*, p. 1338.

(57) この考え方もいうまでもなく道徳感覚学派の思考方法を受け継ぐもので、前述したマンドヴィルはこの点に関しても、シャフツベリが「美德と悪徳をどんな国やどんな時代でも変わりのない永遠の実在だとみな」す点を批判している。マンドヴィル、前掲書、二九七頁。

(原稿受理 一九九四年四月十八日)