

趣味の政治学

—— 十八世紀イギリスにおける美学の形成 ——

大河内 昌

序 論

美学 (Ästhetik) という言葉がドイツの哲学者アレグザンダー・バウムガルテン (Alexander Gottlieb Baumgarten) によって作り出される以前から、十八世紀イギリスの文人たちが美学を先取りする問題に取り組んでいたことは広く知られている。十八世紀イギリスの美学的探究の特徴は「趣味」(taste) とその規準に関する議論というかたちを取ったことである。趣味とは身体的な味覚との類比から想定された人間の直感的な判断能力であり、合理的推論の埒外にある人間の感情、情緒、想像力に関わる能力でありながら、理性的判断に似かよった普遍的妥当性をもつ判断を下すことができると考えられていた。以下で見るように、趣味はいわゆる美醜の判断だけでなく道徳的善悪の判断にもかかわる能力である。つまり、十八世紀イギリスの美学的探究においては、趣味は道徳感覚と不可分なものとされていたのである。それゆえ、趣味は身体的な感覚に類似するものでありながら、理性に近い高度な判断能力と想定されたのだ。考察すべき問題は、なぜ十八世紀イギリスで理性と身体的感覚の中間に位置する趣味という能力に、重要な機能が付託されるようになったのかということである。重要なことは、十八世紀イギリスは近代的な商業社会が形成され始めた時期だということである。商業社会は人間の欲望や野心といった情念を肯定する社会である。前近代的な社会では、そうした情念は奢侈や墮落といった悪徳を生み出すものであり、理性によってコントロールされるべきものとされてきた。しかし、近代的な商業社会にとって欲望や野心は商業発展のためのエネルギーとして理解されるようになる。しかし、そうした情念が歯止めなく暴走すれば社会秩序は崩壊してしまうだろうという懸念は依然として存在した。それゆえ、個々の市民の情念を肯定しながら、彼らを調和ある社会へとまとめ上げてゆくような原理が必要となっていたのである。そうした原理は理性ではなく、情念を統括する心的機

能である想像力の洗練の中に求められるようになった。そして、洗練された想像力は趣味と呼ばれるようになった。つまり、市民社会が内包する社会的・文化的な問題に対応するために、趣味という能力の解明が要請されたのである。したがって、趣味の問題を考察することは、そもそも近代とは何か、近代的市民社会が孕む問題とは何かを文化的・思想的視点から考えることにほかならない。以下の各章では、第三代シャフツベリー伯アンソニー・アシュリー・クーパー (Anthony Ashley Cooper, the 3rd Earl of Shaftesbury, 1671-1713)、バーナード・マンデヴィル (Bernard Mandeville, 1670-1733)、フランシス・ハチソン (Francis Hutcheson, 1694-1746)、ケイムズ (Henry Home, Lord Kames, 1696-1782)、デイヴィッド・ヒューム (David Hume, 1711-1855) らの趣味論を概観し、彼らの議論に共通する問題を抽出することによって、十八世紀前半の時期におけるイギリスの趣味論（それはのちに美学と呼ばれるようになった）の射程を探ってみたい。

1. シャフツベリーと洗練の思想

十八世紀イギリスで展開された美学と道徳哲学の源流に位置する作家がシャフツベリーである。彼以降の趣味に関する美学的な議論は、彼が設定した主題の変奏であったとさえ言える。彼の名著は『人間の諸特徴、振舞、意見、時代』(*Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*) と題された書物である。『諸特徴』はそれぞれ別個の機会に書かれた六つの論考からなり、宗教的な狂信から抜け出して人間中心的な道徳・政治・社会を構想する企画をもった評論集である。その中心には、感受性と趣味を洗練させることが近代的市民社会に必要な条件と考える啓蒙主義的かつ理神論的な態度がある。シャフツベリーは、宗教の介入なしに個人の徳と社会の秩序を確保するための理論を編み出そうとしたのだ。そこで問題となるのが情念の馴致の問題である。シャフツベリーは、欲望や野心といった私的な情念を解放する近代的な市民社会は有徳な社会でありえるのか、私的な野心や利益の追求を是認する社会はそもそも秩序と安定を保ちえるのか、という問題に答えようとする。彼の思想で決定的に重要なものは、情念の洗練という考え方であり、そこで重要な役割をはたすのが美学的な理論なのである。

シャフツベリーのアプローチの特徴は、徳の問題（倫理学）を美の問題（美学）と結びつけることである。彼の思想の中核にあるのは、美と徳はともに感覚によって知覚される基本的に同一の性質と見なす考え方であり、それは彼以降のイギリス道徳哲学の前

提となった。その考え方を支えるのが彼のシステム論である。シャフツベリーの道徳哲学の中心にはシステムという考え方がある。彼は宇宙は重層的なシステムから構成されていると言う。その考え方によれば、すべての個別的システムはより大きなシステムの中に存在している。個人というシステムは家族というより大きなシステムに所属しているし、家族は共同体や国家というさらに大きなシステムに内包されている。国家は世界というシステムの一部であり、世界は宇宙の一部である。個々のシステムはそれが志向する目的をもっており、その目的に資する行動や性質は、そのシステムにとっての利益であり善である。だが、こうした重層的なシステムの中では、個別的システムにとっての善が全体にとっての善になるとはかぎらないし、個別的な悪が全体に利益をもたらすこともある。ここに徳 (virtue) の問題が生まれる。シャフツベリーによれば、徳とは私的なシステムの利益から離れて、より大きなシステムの利益を促進する行為や性質である。つまり、徳とは個人が国家や人類といった公共の善を促進することにほかならない。徳は個別と全体の関係の中ではじめて生じる観念なのである。

We have found, that to deserve the name of *Good* or *Virtuous*, a Creature must have all his Inclinations and Affections, his Dispositions of Mind and Temper, suitable, and agreeing with the Good of his *Kind*, or of that *System* in which he is included, and of which he constitutes a PART. (1 : 227)

(ある人物が善もしくは有徳という名前に値するためには、彼の性向や情動、心と気質の性質が、彼の種にとっての善つまり彼がその中にふくまれ彼がその一部をなしているシステムの善と調和し合致するものでなければならないということを、われわれは発見したのである。)

問題は私的善と公共善が相反するとき、私益を越えた全体の利益に対する奉仕を人にながす動機は何であるのかということである。シャフツベリーによれば、人間の行動を決定するのは理性ではなく情動・感情である。それゆえシャフツベリーは、有徳な行為の動機を、美と秩序を愛する人間の本能的で自発的な情動に求める。つまり、あらゆる人間は個人の利益を超えた公共善へ奉仕したいという自然な感情をもっていると言うのである。これは道徳の基盤を理性ではなく感情に求めることを意味する。この考え方は彼以降の道徳感情論の出発点となった。

シャフツベリーは人間が徳を好む傾向と美を好む傾向を接合することで、公共善を志向する人間の自然な感情を説明しようとする。シャフツベリーが説くのは、個別と全体の照応理論である。人間が美しいものを好むことは周知の事実である。美しいものの特徴は部分と全体が調和していることである。シャフツベリーによれば、徳は個別と全体の調和という点で美と共通の性質をもっている。違いは、美は目や耳といった外的感覚をとおして知覚されるが、徳は「内的感覚」(Internal Sense) (2: 52) によって知覚されるということである。人間はだれでも秩序と調和が生み出す美を知覚する内的感覚を生まれつきもっており、その感覚によって自然と社会の中にあまねく存在する調和を発見し、さらにそこから神の設計と秩序を感知することができる。なるほど、世界には多くの悲惨や悪が存在している。しかし、世界全体がある設計によって成り立っていることを考えれば、部分的な悪や悲惨はかならずや全体的善を促進する働きをもっているはずなのである。この内的感覚をとおして宇宙の調和という普遍的・永遠的なものを認識する道が開けるのである。知覚可能な美は、内面的な徳の外面的な現れと見なすことができる。それゆえ、美と調和を知覚する美的感覚を研ぎすます訓練は、徳を知覚する内的感覚を育むのに役立つのである。美学が政治的な意味を帯び始めるのはここからである。

This too is certain ; that the Admiration and Love of Order, Harmony and Proportion, in whatever kind, is naturally improving to the Temper, advantageous to social Affection, and highly assistant to *Virtue* ; which is it-self no other than the Love of Order and Beauty in Society. (1 : 225)

(つぎのこともまたたしかである。つまり、どんな種類のものであれ、秩序、調和、均整を賞賛し愛することは、気質を改善し、社交的情動を育み、徳にとって大いに役立つのである。そもそも徳はそれ自体、社会における秩序と美を愛することにはかならないのだから。)

伝統的に、強欲、怠惰、高慢といった悪徳は情念の産物と見なされてきた。だが、シャフツベリーのように、徳とは理性による情動と情念の克服ではなくそれ自体ひとつの情動であると主張することは、悪徳と徳が同一の心的エコノミーに属しているのを認めることを意味する。理性と情念を対立させ道徳を理性的な判断と同一視する図式を撤廃し、

道徳を感情的なものと考えすることは「熱狂」(enthusiasm)の問題を生み出す。熱狂とは理性のコントロールを離れて感情が強力な権限をもつことを意味するからである。シャフツベリーは、熱狂という概念に対してきわめて両義的な態度をとっている。彼によれば、神の直接的な啓示を受けたことを主張する宗教的な狂信は、悪しき熱狂の典型である。熱狂と恐怖が結合して群衆に広まれば、パニックと暴動につながる。だが、個人の利益を超えた大きな全体性を表現する優れた芸術作品を生み出したり、公共善に奉仕する偉大な行為をおこなったりすることもまたある種の熱狂なのである。それゆえ、いかにして情念をコントロールし、徳すなわち公共善に対する貢献へと方向づけるかが道徳哲学の主要なテーマとなるのである。

シャフツベリーは、人はみな美や徳と呼ばれる全体的な秩序を知り、それを愛する傾向を生まれもっていると主張する。しかし、そうした傾向を育て正しい方向に導くためには、内的感覚を陶冶し洗練させる必要がある。というのは、それをしなければ、全体に対する愛が狂信という悪い意味での熱狂に陥る可能性があるからである。シャフツベリーによれば、狂信こそ洗練の対極にある。ひとたび自分が神と無媒介に交信したと信じ込んだ狂信者は、自分の言葉を神聖なものとして他者からの批判を受けつけようとしなくなる。しかし、言語という人間的な伝達手段に頼っているかぎり、そこには人間的な誤謬や不足が入り込む可能性はつねに存在しているのである。シャフツベリーが強調するのは、あらゆる人間的な知識は必然的に言語によって媒介されるという認識である。人間の言語を用いる場合には、何人たりとも自分の言葉の無謬性を主張することはできない。もし主張するなら、それは狂信である。狂信に陥らないための方法として、シャフツベリーは『諸特徴』に含まれている「独白—ある作家に対する助言」(“Soliloquy, or Advice to an Author”)と題された論考で、「独白」もしくは「内的対話」の実践を勧めている。つまり、自らの内部にある複数の情念に声を与えて対話させることによって、良い情念と悪しき情念を見分けることを勧めているのである。それは自分で二役をはたすこと、すなわち自分を一方では賢人、他方では卑しい人間に分割し、お互いに対話をさせる技術である。逆説的なことであるが、シャフツベリーにとって自己の分割は自己同一性を保つための条件なのである。自己とは精神内部における異なる情念の葛藤状態そのものなのである。シャフツベリーが強調するのは、悪しき情念の抑制は情念の言語化をとおしてなされることである。情念に声を与え、情念と対話するという言語的な自己分析の訓練をとおして、自己は安定化を得るのである。こうした訓練によって情念の

バランスを取り、そのバランスの上に暫定的な安定を得る自己こそ近代の洗練された市民のモデルなのである。洗練された内的対話の術を実践する者は、異なる意見と対話しながら妥当な結論に到達する技術を習得して、他者との寛容で有益な対話をおこなうことができるのだ。自分の内面を見つめ、自分の内部にある情念を分析し、より有徳な行為を選択すること、それこそが洗練された徳の有り様なのであり、それはのちに趣味と呼ばれることになる。徳とは理性による情念の克服ではなく、情念同士の対話と相克とおして、より良い情念に優先権を与える能力なのである。¹

シャフツベリーは神学的権威や分析的理性に頼ることなしに市民社会の全体的な調和を維持する可能性を、人間の感覚的な能力に求めた。人間は知覚から得られた観念をおして世界の全体性を把握する感覚的な能力をもつとされる。だが、シャフツベリーは、理性的な論証なしに個別的な感覚知覚から全体的設計の把握への移行を可能にする美学的な世界観がつねに逸脱の危険をはらんでいることを意識している。それゆえ、直観的な全体性の把握について語るシャフツベリーのテキストは同時に、個別から普遍への滑らかな移行の難しさを直視するような考察を同時にふくんでいるのである。狂信による秩序の破壊を防ぐためには、つねに対話を継続しなければならない。そこに、近代的なりベラリズムの思想の萌芽を見ることができる。

II. バーナード・マンデヴィルとイデオロギー

マンデヴィルはオランダのドルトで生まれ、ライデン大学で医学教育を受け、開業医としてロンドンに定住した。諷刺作家でもあり、『蜂の寓話—私悪すなわち公益』(*The Fable of the Bees: Private Vices, Publick Benefits*)において、シャフツベリーが提唱した徳の思想を徹底的に諷刺し笑いものにした。『蜂の寓話』の中心は、『ぶんぶんうなる蜂の巣—あるいは、悪党転じて正直者となる』(*The Grumbling Hive: or Naves Turn'd Honest*)と題された弱強四歩格の二行連句の諷刺詩とそれに対する長大な注釈である。『ぶんぶんうなる蜂の巣』は蜜蜂の巣を描写するという名目でイギリス社会のありさまを諷刺的に描写することで、徳の思想の非合理性と非現実性を暴露しようとした。マンデヴィルが描く蜜蜂の巣は人間社会のアレゴリーであり、そこには人間社会のあらゆる職業と社会制度が存在している。それらのすべての職業は欺瞞と悪徳に満ちていたが、巣は全体としてたいへん繁栄していた。しかし、あるときこの巣に蔓延する悪徳に対する批判

がおこり、ジュピター神の決定により徳が巢を支配し始める。しかし、徳の支配とともに産業は衰え、巢は貧しくなっていった。この諷刺詩には二十二項目にわたる注釈がつけられており、その注釈が本書の本体をなす。その注釈は、悪徳と呼ばれている奢侈、高慢、強欲、利己心、欺瞞といった情念がじつは社会の繁栄のエネルギーになっていること、そうした悪徳を全体的な利益に転じるためには政治家の知恵が必要であること、また徳という考え方は社会の不平等を多くの人々が耐え忍ぶように為政者が人民に教え込んだ欺瞞に満ちた思想であることを主張している。注意すべきことは、マンデヴィルはこの欺瞞は社会が繁栄するために必要と考えていることである。人間は公共善に奉仕する天晴な本性をもっていると主張するシャフツベリーの徳の思想は馬鹿げたものかもしれないが、その馬鹿げた思想は国家の繁栄を維持するために一定の役割を果たしているのである。この考え方は、現代の社会思想におけるイデオロギー批判と共通である。たとえば、マンデヴィルは、立法者や権力者による人民の巧みなコントロールをつぎのように説明している。

But being an extraordinary selfish and headstrong as well as cunning Animal, however he may be subdued by superior Strength, it is impossible by force alone to make him tractable, and receive the Improvements he is capable of.

The chief Thing therefore, which Law-givers and other Wise Men, that have laboured for the Establishment of Society, have endeavour'd, has been to make the People they were to govern, believe that it was more beneficial for every body to conquer than indulge his Appetites, and much better to mind the Publick than what seem'd his private Interest. As this has always been a very difficult Task, so no Wit or Eloquence has been left untried to compass it; and the Moralists and Philosophers of all Ages employ'd their utmost Skill to prove the truth of so useful an Assertion. . . . They thoroughly examin'd all the Strength and Frailties of our Nature, and observing that none were either so savage as not to be charm'd with Praise, or so despicable as patiently to bear Contempt, justly concluded, that Flattery must be the most powerful Argument that cou'd be used to Human Creatures. (81-82)

(だが、[人間は] 狡猾なだけでなく異常なまでに利己的で頑固なので、たとえ優勢力で押さえつけることはできても、力だけで人間を御しやすくし、可能な改善を

加えることはできない。

それゆえ、社会を設立しようとした立法者や賢人たちが第一にしたことは、被支配者である人々に、欲求に耽るよりもそれを克服することが万人のためになること、私欲と思われるものより公共を心にかけるほうがずっといいのだと信じ込ませることであった。それはつねに非常に困難な仕事だったので、それを実現するために知恵と雄弁にできることで試されないことはなかった。そして、あらゆる時代の道徳家や哲学者たちは、これほどまでに都合のいい主張の真実性を証明するために、最高の技を用いた……彼らは人間性の強さと弱さを徹底的に調べ上げ、人間は、賞賛に心惹かれないほど野蛮でもないし、軽蔑をじっと耐えるほど下劣でもないということを発見し、へつらいこそ人間に対して用いられるもっとも強力な説得法に違いないという正しい結論に達した。

マンデヴィルはシャフツベリーの徳の思想に反対して、人間が有徳な行為をおこなうのは名誉を獲得するための利己的な行為なのだと主張する。だが、より重要なのは、そうした各個人の利己的な行為が社会全体にとって有益になるように、立法者や為政者が巧みな誘導をおこなっているという論点である。マンデヴィルは個人の利己的な行為が集積して最終的には社会全体が益されると主張するが、彼は個人の利己的な行為を放置せよと言っているのではけっしてない。教育によってひとりひとりの市民に徳に対する憧れを植えつけ、虚栄心を満足させるために彼らがおこなう行為が結果として社会全体の利益になるように、周到な準備をする必要があるのだ。マンデヴィルの主張の中心には、個人の情念を巧みにコントロールする統治技術に対する深い洞察がある。

マンデヴィルは、情念のコントロールの一例として市民社会における「名誉」の概念の利用を挙げる(212-233)。彼によれば、人間はその利己的な本性にしたがうなら公共のために働くことはありえない。そうしたことがおこなわれる場合、それは不自然であるし、また人間に不自然な行為をさせるためには政治の狡知が必要となる。たとえば、戦争のさいに国家のために命を投げ出す人々がいるが、それはどうして可能になるのだろうか。徳とは公共善のために個人の利益を犠牲にすることであるのだから、戦争に赴いて自らの命を犠牲にすることは、ある意味で最高に有徳な行為である。マンデヴィルによれば、人間をもっとも強く支配する情念は「恐怖」である。人がこの情念に支配されているかぎり、他の情念は力を発揮できない。自己中心的な人間を統治するにはこの

恐怖という情念を利用することが不可欠となる。さて、統治者はしばしば人民を戦争へ赴かせる必要がある。しかし、戦争は人々に恐怖を感じさせるので、行きたがる人間はいない。ここで統治者はより狡猾にふるまう必要がでてくる。考えられるひとつの方法は人々を「怒り」という情念の支配にまかせることである。恐怖に対抗できる唯一の情念は怒りだからである。人は怒りを感じているかぎり恐怖に負けない。だが、怒りはその特性上長続きしない。また、怒りに身を任せた人間たちを制御して秩序ある行動をさせることは困難である。だが、人間は「自負」という情念をもっている。統治者は勇気とか公共精神とか愛国心といったものに「名誉」という名を与え、それを賞賛するとともにそれを欠いた人間は恥ずべき存在であるという考え方を流布させる。そうした考え方が徹底すると、人々は恥辱に対する恐怖をもつようになる。最終的には恥辱に対する恐怖が戦争や死に対する恐怖を凌駕するようになり、この「人為的な勇気」が人間を勇敢な戦いに赴かせるようになるのである。こうしてマンデヴィルは、もっとも私利私欲から離れた情念である愛国心や公共精神といったものが、じつは「自負」や「恐怖」といった、まったくの私的な情念にその起源をもっていることを示す。重要なことは、こうした私利私欲を公共に役立つものとするためには、統治者の巧みな情念のコントロールが必要だということである。

『蜂の寓話』におけるマンデヴィルの企画は、公共善に対する奉仕という道徳的価値が、じつは特定の集団の利益を生むために機能している虚構にすぎないことを指摘するという点である種のイデオロギー批判と言ってよい。もっとも、マンデヴィルは自分が暴露した為政者たちの狡知を一貫して擁護している。そうした巧みな支配によって社会全体が栄えるからである。マンデヴィルは、人間は利己心に基づいた行動しかしない生物であるから、社会を構成するには不向きな生物であると言う。社会と文化の維持に必要なものは統治者の巧みな支配なのである。人間が他の動物と異なるのは自負という情念をもっており、その満足を求めるということである。為政者は自負を満足させる実体のないさまざまな徳目を作り出し、人間たちにそれを追い求めさせることで人間を操る。だが、彼の議論の中にはこの統治者・為政者が表だって登場することはない。『蜂の寓話』における統治者は、人々の情念や欲望をエネルギーとして富を生み出す社会システムの維持を自己目的にしているようにも見える。そうした意味でマンデヴィルの論じる統治者は古いタイプの君主というよりは近代的な官僚に近いのかもしれない。

マンデヴィルとシャフツベリーは個別的な市民たちがいかにして全体的に調和ある社

会を形成しうるのかという共通の問題に取り組んでいる。彼らを隔てるのは個別的なものの一個別的利害、個人的好み、自己愛、等々を全体性へと統合する原理に対する考え方の違いである。両者とも個別を全体に統合する原理を探求している。それは多数の人間を全体性へと統合する原理が存在しなければ社会の形成は不可能だからである。かつてその原理はキリスト教や古典古代に起源をもつ道德規範に求められていた。西洋に近代的な社会が成立し政治や経済の世界から宗教が実質的に退場した後、シャフツベリーは人間の社会性の根拠を法則性や秩序を愛する自然な人間性に求めた。彼は、人間は調和や秩序を愛する感情を生まれながらにもっていると考えたのだ。理性ではなく感覚や感情の中に全体的な統一を求める人間の本能が見出せるという発想こそ、まさに美学的な発想である。十八世紀前半のイギリスの道德哲学者たちの多くは、政治的・社会的問題に美学的な原理を導入する傾向をシャフツベリーと共有している。だがマンデヴィルは、社会と政治の領域に美学的発想を導入することを徹底的に拒絶し、為政者による意識的な社会コントロールを社会の統一性の唯一の原理としたのである。マンデヴィルにとって、国家を統合し国家を富ませるために必要なことは、社会発展のエネルギーである諸個人の利己的な欲望 — それは一般に悪徳と呼ばれている — をできるだけ解放しつつ、統治者が背後でそれをうまく操ることである。彼にとって、人間が自然にもつ徳というシャフツベリーが提唱したような概念は、愚かな人民を操るための空虚な虚構でしかない。この内容空虚な徳の思想を国家のじっさいの統治原理として実現しようとすることは、国家の繁栄にとって百害あって一利なしである。たしかに、マンデヴィルの議論は徳に関わる政治的な問題から美学を徹底して排除しようとする点で、十八世紀の道德哲学の文脈において特異である。だが、それだからこそ、社会の統合原理として美学を構想しようとする道德哲学者たちに衝撃を与え、美学理論の形成に少なからぬ影響を及ぼしたのである。マンデヴィルに対してシャフツベリー擁護の立場から反論したのがフランシス・ハチソンである。

Ⅲ. フランシス・ハチソンと徳の美学化

アイルランドのダブリンで生まれ、グラスゴー大学の道德哲学の教授となったハチソンは、ホブズ (Thomas Hobbes) やマンデヴィルなど、人間の本性を利己的とする思想家に対抗し、人間の自然な徳を主張するシャフツベリーの学説の体系化につとめた。

ハチソンが構築しようとしたのは、ひとりひとりの市民が自らの欲望や野心に基づいて自由に利益を追求することを容認するようなりべラルな市民社会の理論である。ハチソンは、私利私欲のみが人間の社会的行動の動機であるというマンデヴィルの理論を否定する。ハチソンはあくまでも、利益の追求と徳が両立するような社会のヴィジョンを構築しようとする。彼の理論の特徴は、政治的・倫理的な徳の思想を美学に基づいて構想した点にある。シャフツベリーが示唆した美と徳の同一性は、ハチソンにおいては明確な理論として提示される。彼の最初の本格的な著作、『美と徳の観念の起源に関する探求』(*An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*)には、彼の思想がすずにはっきりと示されている。本章では『探求』で示されたハチソンの美学と倫理学の輪郭を確認する。ハチソンは美学的判断と道徳的判断の共通のよりどころを理性ではなく感覚に求める立場を明確にする。社会の統合原理を感情や情念といった非理性的な心の機能の中に求める態度こそ美学的な態度であり、それは十八世紀のイギリス道徳哲学全体の特徴となった。この立場に立つなら、人間は物質的な対象を知覚する外的感覚のほかに、美醜や善悪を知覚する「内的感覚」を生まれつきもつことになる。ハチソンは、この立場を最初に表明したシャフツベリーの思想を受け継ぎ、その体系化をこころみただであるが、シャフツベリーの貴族的な趣味の学は、ハチソンにおいては中産階級的なりべラリズムの性格をもつことになる。徹頭徹尾貴族的なシャフツベリーの理想が中産階級のイデオロギー構築の基礎となったことは歴史の皮肉である。

「論考(一)」と題された『探求』の前半部分は、経験論的認識論の枠組みに沿って美の理論を展開する。ハチソンによれば、美は外的な対象によってわれわれの内部に喚起される観念であり、人間はそうした観念を受け取る感覚をもっている。彼は美を受け取る受容力を視覚や味覚といった外的感覚と区別して内的感覚と呼ぶ。なぜなら、内的感覚は数学定理や抽象的原理といった外的感覚が感知しないものにも美を感じるからである。美は可感的性質と同様、必然的かつ利害と無関係に知覚される。報酬や脅しで知覚を変化させることはできないし、知識や意思に基づいて知覚に変更を加えることもできない。たとえば、美しいものはしばしば有用である。しかし、有用性に関する知識が美の感覚を生み出すわけではない。ある対象が有用なものであるという知識をもつことはできるが、その知識に基づいて美を感じるわけではない。美は他の可感的性質と同様、理性的な推論の過程を経ることなく即座即刻に感じられるのである。

The internal Sense is, a passive Power of receiving Ideas of Beauty from all Objects in which there is Uniformity amidst Variety. Nor does there seem any thing more difficult in this matter, than that the Mind should be always determin'd to receive the Idea of Sweet, when Particles of such a Form enter the Pores of the Tongue ; or to have the Idea of Sound upon any quick Undulation of the Air. (67)

(内的感覚とは、受動的な力であり多様性の中の統一をもつすべての対象から美の観念を受け取る。そこには、甘い粒子が舌にある細かい穴に入ったときにはつねに心が甘さの観念を受け取る、あるいは空気中に鋭い振動が走ったときに音の観念を受け取るということ以上に難しいことはないのだ。)

そもそも感覚は、あらゆる人間に生まれつき備わっているという意味で自然なものである。また、およそ感覚というものは固有の対象をもっている。聴覚の対象は音であり、視覚の対象は色彩と形態であり、味覚の対象は味であるといったように。したがって、内的感覚が本当に存在することを証明するためには、その対象の存在を示す必要がある。ハチソンは内的感覚の対象を美的対象が普遍的にもつ特徴としての「多様性の中の統一性」(uniformity amidst variety)と定義する。彼によれば、音楽の美も、動物の身体がもつ美も、数学定理の美も、建築の美もすべてこの「多様性の中の統一性」に存しているのである。内的感覚の存在に対するもっとも強力な反論は、美に関する趣味は個人によって違っており多様であるという考え方である。そこから、内的感覚は自然なものではなく教育や慣習の産物であるという主張が出てくる。それに対するハチソンの反論は、外的感覚と内的感覚の相同性に基づいている。外的感覚においてもその嗜好に大きな差異があることは知られているが、それを理由に感覚の存在を否定する者はいない。嗜好の差異に関する議論は、むしろ感覚の存在を前提としなければそもそも起こりえないものである。趣味の表面的な多様性は、内的感覚の存在を否定するものではけっしてない。

内的感覚の存在を主張するハチソンの美学理論のもうひとつの特徴は、それが自然神学的な摂理論と結合していることである。ハチソンによれば、美は「多様性の中の統一性」であるが、同時に、規則性や統一性は有用性をもつという厳然とした事実がある。それゆえ、美の起源を、対象の有用性に求める功利主義的な見解が根強く存在するのである。だが美を感覚知覚であるとするハチソンの立場は、美と功利性と結びつける見解を否定する。上で見たように、美の感覚はおおよそ知識や意志の力が介入する間もなく、

即座即刻に働くからである。対象がもつ有用性や功利性を調査し確認するには時間がかかるのであり、それが知覚の即時性に追いつくことはできない。だが、それは美と功利性が対立することを意味しない。それどころか、むしろ美と功利性は多くの場合に相伴うのである。

Now from the whole we may conclude, “That supposing the Deity so kind as to connect sensible Pleasure with certain Actions or Contemplations, beside the rational Advantage perceivable in them ; there is a great moral Necessity, from his Goodness, that the internal Sense of Men should be constituted as it is at present, so as to make Uniformity amidst Variety the Occasion of Pleasure.” For were it not so, but on the contrary, if irregular Objects, particular Truths, and Operations pleased us, beside the endless Toil this would involve us in, there must arise a perpetual Dissatisfaction in all rational Agents with themselves ; since Reason and Interest would lead us to simple general Cause, while a contrary Sense of Beauty would make us disapprove them. . . . (80)

(全体として、つぎのことが結論できる。「感覚的な快とあきらかに合理的な利点もっている特定の行為や思考とを結びつけるほどに慈悲深い神の存在を想定するなら、あらゆる人間の内的感覚が、今そうあるように、多様性の中の統一が快をもたらすように創られていることの中に神の善性にに基づく大いなる道徳的必然性が存在しているのだ」と。なぜなら、もしそうではなく、その反対に不規則なものや偏った真理や行動がわれわれを喜ばせるとしたなら、われわれが巻き込まれるかぎりない労苦のほかに、あらゆる人間は自らに対してたえず不満をもつことになるだろう。というのは、理性と利益はわれわれを単純で一般的な原因へと導くであろうし、他方、美の感覚はそれを否認することになるだろうからである……。)

こうしてハチソンの美学に神学的な基礎づけが忍び込んでくる。一見個人の嗜好性に左右されるように見える趣味判断が、いかにして普遍性をもちえるのかという問題こそ近代的な美学の根本問題であるが、ハチソンはそれを説明するために、神の摂理という切り札を導入するのである。人間が美—すなわち「多様性の中の統一性」—を好むのは、それが内的感覚にとって快いからである。他方、人間の理性も調査や計算の結果として規則性や統一性を志向する。なぜなら、規則性や統一性は人間の知識の増大と技術の進

歩を促進するからである。そして、多くの場合美と功利性は一致している。これは人間にとって幸福な事態である。なぜなら、人間は感覚の快に突き動かされて行動しているうちに、結果として人類全体の進歩に貢献するからである。ハチソンによれば、この美と功利性の一致を説明できるのは神の摂理しかない。つまり、人間が美しいものを好むのは神がそのように人間を創ったからなのである。人間は対象がもつある特性によってその対象を好んだり嫌ったりするが、そうした感覚的好悪は理性的な判断に劣らず人間の行動に大きな影響を及ぼす。もし、そうした強い力をもつ感覚的好悪が個人によってバラバラであれば、社会に大きな混乱と無秩序がもたらされるに違いない。社会全体に自然な秩序を与え、各個人の嗜好に基づく活動が結果として人類全体の進歩につながるように、神は美しく有用なものを好む内的感覚をあらゆる人間に植えつけたのである。ハチソンによれば、こうした内的感覚による美醜の判断の理論は、道徳的美醜の判断にも適用できるし、それがマンデヴィルに対する有効な反論となるのだ。

「論考(二)」と題された『探究』の後半部でハチソンは、「道徳感覚」(moral sense)について説明する。この道徳感覚は内的感覚と相同的なものとして構想されている。彼の立論の目的は、道徳的判断は理性ではなく感情に基づいてなされるという主張を裏づけることである。道徳感覚に関する彼の説明は、内的感覚に関する説明と手続きがよく似ている。まず彼は、道徳感覚が身体的な感覚と共通にもつ特性を整理してゆく。道徳感覚の特徴は、外的感覚と同様に万人が生まれつきもつ自然なものであり、慣習、教育、実例、研究などに由来する後天的なものではないということである。われわれは教育や研究によって行為に含まれる利害関係を知ることはできるが、そうした知識が道徳的美醜に関する知覚に変更を加えることはない。

だが、道徳感覚が知覚する対象とは何であるのだろうか。ハチソンによれば、道徳感覚の対象は行為そのものではなく、行為者の気質や彼に行為をうながす情動である。道徳感覚は情動や情念といった目に見えない対象を知覚するのである。ハチソンによれば、すべての行為は情動や情念から発する。なぜなら、理性や知識は人間を行動に駆り立てるのには不十分な力しかもたないからである。(人間の動機づけの力として理性よりも感情を重視する立場は、彼がシャフツベリーから引き継いだ前提であり、ヒュームやアダム・スミス(Adam Smith)といった彼以降の道徳哲学者たちにも受け継がれた)。この道徳感覚は他人の内部にある情動を知覚し、同時にそれを是認したり否認したりする。道徳感覚が是認する情動は、公共善を促進する傾向をもつ情動であり、そうした情動は

自己愛や私益をふくんでいないという特徴をもつ。「徳はそれをなす者の利益や自己愛あるいは彼自身の利益に関するいかなる動機によっても追求されることはない」(102)とハチソンは言う。道德感覚が是認する利他的な情動をハチソンは「仁愛」(benevolence)と名づける。彼によれば、仁愛は基本的に人間が生まれつきもっている本能のひとつである。もちろんハチソンも、人間が私益を追求する本能をもっていることを否定するわけではない。それどころか、仁愛と自己愛はともに調和ある社会を構成するために必要な本能なのである。公共善に対して貢献するためには、自分自身の利益に対する配慮が必要である。自分の安全や健康を配慮しない人間は、そもそも公共善に対して貢献することはできない。こうして道德感覚の対象が仁愛であり、道德感覚と仁愛の関係は、内的感覚と美の関係と相同であることが説明される。

仁愛はすべての人間が生まれつきもつ能力であり道德感覚はかならず仁愛を是認するというハチソンの見解に対して向けられる反論は、道德のあり方は国や時代によって多様であるという事実である。もしハチソンが言うように、他人の幸福を願う仁愛が人間の本能であるとしたなら、道德に関する多様性はどこから生じるのだろうか。道德に関する多様な見解を説明するさいに、ハチソンはシャフツベリー的なシステム論を展開する。人間の行動の原理を私益と自己愛に還元しようとする者たちも、親子の愛情と商人同士の提携を同じものだとは言わないし、親子の情愛に私益が入り込まないことを認める。それに対する彼らの説明は、子は親の一部であるから、親が子に向ける愛情はじつは自己愛の一部なのだというものである。だが、ハチソンによれば、人類に対する仁愛は親が子に対してもつ愛情と本質的に変わるものではない。人間はあまねく他人の幸福を願う本能を備えている。それが家族や特定の親しい友人といった小さなシステムに向かう場合もあるし、社会や国家というより大きなシステムに向かう場合もある。さらに人類全体にそれが拡張される場合もある。言うまでもなく、徳の完成とは「影響力がおよぶかぎりのすべての人間の最大最高の幸福に向かう、もっとも普遍的でかぎりのない傾向」(126)である。しかし、人間は多くの場合、自分が所属する狭いシステムにとらわれている。道德感情の多様性のそもそもの原因は、人々がさまざまな理由から仁愛を小さなシステムに限定してしまうことにある。たしかに国によって、自由、財産、勇氣などに対する力点の置き方は違うが、道德的是認の基礎にあるのはどの国でも仁愛である。野蛮な国の蛮行もある理由のもとになされているのであって、それは道德感覚の不在を意味しないのだ。

こうして展開されるハチソンの道徳感覚に関する議論は、美に関する内的感覚との相関関係を基礎として組み立てられるのである。このことを確認するなら、十八世紀のイギリスで趣味の概念が美学と道徳哲学における中心的問題となっていた理由は容易に理解できる。趣味とは、芸術作品の美だけでなく社会における人間の行動の徳性あるいは洗練を見分ける力であり、ハチソンの内的感覚や道徳感覚と深い関係がある。上で見たように、ハチソンは芸術作品の美醜や社会的行動の徳性を見分けるのは理性ではなく内的な感覚でありそれは人間が遍くもっている本能だと主張し、彼以降の十八世紀イギリスの道徳哲学者たちは内的感覚の理論を基本的に受け入れた。しかし、解決すべき問題は依然として残った。たとえば、内的感覚の鋭敏さには個人差があることはだれもが気づくことである。また、趣味に大きな個人差があることも自明であった。「蓼食う虫も好き好き」とか「趣味は説明できない」といった意味の諺も人口に膾炙していた。そうした個人差の大きい感覚的な能力に、美や道徳の判断を任せていいのかという疑念が起こってくるのも当然であろう。この問題に対してさまざまな作家や思想家が発言し、後の美学、倫理学、文学の展開に大きな影響を与えた。つぎにその代表的なものとして、スコットランドの法学者・哲学者であるケイムズの趣味論を検討する。

IV. ケイムズと神の摂理

美学と倫理学を一体化させたハチソンの思想が十八世紀イギリスでどのように継承されたのかを理解するためには、ケイムズの『批評の原理』(*Elements of Criticism*)を瞥見することが有効である。この作品におけるケイムズの議論の核心は、市民社会の秩序と調和を維持するための有効な手段として、芸術による感情の洗練を勧めることである。彼は商業が社会の墮落をもたらす危険を重く受け止めている。なぜなら、商業の繁栄は国家に豊富な富をもたらすが、その富は「奢侈」と「感覚的な満足」へ費やされる傾向があるからである。そうした墮落に対抗し「公共精神」(1: vii)を育む最良の手段と彼が見なすものこそ芸術なのである。道徳世界における人間の行為の動機づけとして感情を理性より重視するという点で、ケイムズの理論は同時代の道徳哲学者たちと共通性をもっている。ケイムズもヒュームやアダム・スミスと同様、人間の社会的な行動における動機を理性ではなく感情に求める。ケイムズによれば、人間の知的な機能は理性と感覚に大別される。純粹に知的な能力である理性は当然のことに感覚よりも上位に位置

するが、理性は人間を行動に駆り立てる力をもたないとされる。さらにケイムズは感覚の産物である感情を情緒と情念に分ける。情緒は欲望を伴わない静かな感情であり、情念とは欲望と結びついた激しい感情である(1: 41)。そして、情念だけが人間を行動に駆り立てる動機となりうるのである。だが、身体的感覚に由来する情念はつねに粗野で墮落した身体的快を求める傾向をもっている。それゆえ、人間社会を洗練させるためには「繊細な感情を喚起する」(1: v) ことが必須となる。道徳世界では理性の力は限定されたものであるがゆえに、感情の墮落を抑止する機構は感情の内部に求められなければならない。ケイムズはその重要な役割を芸術に託すのである。

ケイムズによれば、身体的な感覚の中でも視覚と聴覚はより理性に近いものであり、視覚と聴覚の快は他の感覚の快がもたらすような「情念の激動」や「怠惰がもたらす倦怠」(1: 3) から離れている。すなわち、視覚と聴覚はその他の身体的感覚と理性とを媒介する「中間の鎖」(1: 8) としての機能をもつがゆえに、視覚と聴覚を洗練させることは人間を粗野な快から引き離しより知的な快に近づける効果をもつのである。そして、芸術とは視覚と聴覚に洗練された快を与えるものにほかならない。「したがって、目と耳の快はわれわれを感覚的欲求の放埒な満足から引き離す傾向があるのだ」(1: 4)。こうして、芸術は快をとおして人間を洗練させるのである。さらに重要な点は、芸術で用いられる推論能力は社会的な行動においてわれわれが用いる推論能力と同じものであるということである(1: 9)。ケイムズが美学に与える社会的重要性の背後にあるのは、社会における理性の役割を切り下げ感情に社会の統制機能を求めるという、ハチスンやヒュームと共通する姿勢である。そこに見られるのは、洗練された情念によって粗野で官能的な情念を抑制するという十八世紀イギリスの道徳哲学に共通する企画である。人々の趣味を洗練させる芸術はたんなる娯楽ではなく、調和ある社会秩序に人々を統合してゆく統治機能をもつ。つまり、芸術の規則を提示することで趣味の洗練を図るケイムズの批評の企画は、「よく統制された統治」(1: viii) を実現するための政治的企画にほかならないのである。

だが、ヒュームやアダム・スミスと比べて、ケイムズの批評理論が市民社会のイデオロギーとして脆弱なものになってしまっているのは、洗練された情念が野卑な情念を抑制するというプログラムの正当性の基盤として神の摂理を安易に導入してしまう傾向のためである。彼は自説の根拠として「自然」にくり返し訴えかけるが、同時に自然が神の摂理によって決定されていることを強調する。² 彼に特徴的な議論の方法は美の分析

論の中によく見られる。彼の議論も、同時代の他の理論家たちと同様に経験論的な前提に基づいている。彼によれば、美はもともと視覚の対象だけがもつ性質であるが、それは比喩によってさまざまな対象に広く用いられるようになる。視覚対象の美は、美という言葉の字義的な意味であり、その他の対象に適用される美は比喩的な用法である。彼が美の作用を説明するさいに感覚知覚のモデルを用いるのは、美がそもそも視覚に起源をもつと彼が考えているからである。彼はすぐれて美的な対象の特徴となる性質は「単純さ」であるというが、それは多数の対象が一気に感覚に入ると精神に強い印象を残せないからである。他方、単純な対象は人に強い印象を与える。「規則性」、「均一性」、「均整」、「秩序」、「単純さ」が美の特徴であるのは、それらが強い印象を与えるのに有利な形状だからである (1: 200)。こうして彼は美の情緒を喚起する対象の物理的な性質を列挙してゆく。『批評の原理』の公言された目標は、「あらかじめ確立された原理から引出された実践的な芸術の規則を確立する」(1: 196) ことである。たしかに、ケイムズが美的対象の特徴を列挙してゆく仕方は、「実践的規則」の提示という点では彼の目的に合致する。だが、そうした実践的な規則を支える「原理」に話題が移ると、彼は神の摂理によって決定された人間性の共通性に訴えるしか手段をもたないことが判明する。『批評の原理』全体をとおして、彼はくり返し趣味の「究極原因」に言及するが、「究極原因」とは、神の摂理にほかならない。

To inquire why an object, by means of the particulars mentioned, appears beautiful, would, I am afraid, be a vain attempt: it seems the most probable opinion, that the nature of man was originally framed with a relish for them, in order to answer wise and good purposes. To explain these purposes or final causes, tho' a subject of great importance, has scarce been attempted by any writer. One thing is evident, that our relish for the particulars mentioned, adds much beauty to the objects that surround us; which of course tends to our happiness: and the Author of our nature has given many signal proofs, that this final cause is not below his care. We may be confirmed in this thought upon reflecting, that our taste for these particulars is not accidental, but uniform and universal, making a branch of our nature. (1: 201)

(ある対象がなぜ、前述した特質によって美しく見えるのかということを探求するのは、思い上がったところみであるかもしれない。賢明かつ善なる目的に応えるた

めに、それらを味わうように人間性が生まれつき創造されているというのが、もっとも蓋然性の高い見解だろう。その目的あるいは究極原因を説明するところのみは、たいへんに重要な主題であるとはいえ、これまでほとんどおこなわれてこなかった。ひとつだけたしかなのは、前述したような特質を好むことはわれわれを取り巻く対象に美を加え、それがもちろんわれわれの幸福を増進するということである。われわれの自然の創り主は、こうした究極原因が彼の配慮の中にあることを示すはつきりとした証拠を与えてくれる。こうした特質に対するわれわれの好みが偶発的なものではなく、均一で普遍的であり、われわれの本性の一部となっていることを考えると、われわれはそのことを確信できるのである。

ケイムズは「規則性」、「均一性」、「均整」、「秩序」、「単純さ」といった性質を愛好することは、社会の洗練と進歩につながると主張する。というのは、形状の美は理解の促進や道具の使いやすさにつながるからである。だが、それは彼の議論が功利主義的な基盤をもっていることを意味しない。たとえば、建築においてわれわれが均整を愛好することは「功利的な目的」(202)と関係をもっている。しかし、「われわれが愛好する均整のさらに多くの例は、功利性と関係を有してはいない」のである。功利性は美の判断規準ではなく、神が決定した人間の嗜好性の結果でしかない。功利性を規準にして人間の嗜好を変更することはできない。人間が自らの進歩を促進するような特定の嗜好をもつことはいつもすでに自然すなわち神の摂理によって決められているのである。

『批評の原理』の最終章でケイムズは「趣味の規準」について論じているが、そこでも同様の議論がくり返される。ケイムズは「趣味は議論できない」という慣用的な言い方に反して、一見個人の嗜好に左右されるように見える趣味判断の背後に存在する普遍性を主張する。ケイムズによればすべて普遍的なものは「自然」にその根拠をもっており(2: 490)、趣味の秘密も自然の中にあるのだ。それゆえ、趣味の規準の基盤になるものは普遍的な人間性にほかならない。彼は、「われわれは共通の人間性を有するという感覚もしくは確信をもっている」と言う(2: 490)。趣味の普遍性の根拠を普遍的な人間性に求める態度はヒュームやバーク(Edmund Burke)と共通する態度である。たとえばバークはその趣味判断の妥当性の根拠を人間の生理的な身体構造の共通性に求める。だが、ヒュームやバークが趣味の普遍性の根拠をあくまでも人間の心的機能や身体的機能の内部に求めようとするのに対して、ケイムズはそれを越えた神の摂理にそれを

求めるという違いがある。ケイムズにとって、趣味の普遍性は合理的な推論によってではなく、人間が「共通性質の感覚と確信」(2: 490)を抱いているという厳然たる事実によって保証される。人間がこうした確信を普遍的に抱くように神によって創造されていることが、人間性の普遍性の十分な根拠となるのだ。

With respect to the common nature of man in particular, we have a conviction that it is invariable not less than universal ; that it will be the same hereafter as at present, and as it was in time past ; the same among all nations and in all corners of the earth. Nor are we deceived ; because, giving allowance for the difference of culture and gradual refinement of manners, the fact corresponds to our conviction.

We are so constituted, as to conceive this common nature, to be not only invariable, but also *perfect* or *right* ; and consequently that individuals *ought* to be made conformable to it. Every remarkable deviation from the standard, makes accordingly an impression upon us of imperfection, irregularity, or disorder : it is disagreeable, and raises in us a painful emotion : monstrous births, exciting the curiosity of a philosopher, fail not at the same time to excite a sort of horror.

This conviction of a common nature or standard and of its perfection, accounts clearly for that remarkable conception we have, of a right and a wrong sense or taste in morals. It accounts not less clearly for the conception we have of a right and a wrong sense or taste in the fine arts. (2 : 491-92)

(とくに人間の共通性について言うなら、それは普遍的なまでに均一であるという確信をわれわれはもっている。それは現在も過去もそうだったように、今後も同一だろうし、地球上のあらゆる国あらゆる地域で同一だろう。われわれはまちがってはいない。というのは、文化による違いや礼儀作法の漸進的な洗練を考慮に入れたとしても、事実はそうした確信に合致しているからである。

われわれ人間は、この共通性を不変なだけでなく完全かつ正しいと考え、さらに個人はそれに従うべきと考えるように創造されているのだ。したがって、規準からのあらゆる目立った逸脱は、不完全、不規則、無秩序という印象を与える。それは不快であり苦痛に満ちた情緒を喚起する。科学者の関心を引き起こす生まれつきの奇形は、同時にある種の恐怖を引き起こす。

共通性もしくは規準への確信あるいは完全性への確信は、道徳における正邪の感覚もしくは趣味を説明する。さらにそれは、芸術に関してわれわれがもつ正邪の感覚もしくは趣味を同様に説明するのである。）

人間は共通性から外れたものを見るとかならずや「不完全性」, 「不規則性」, 「無秩序」という印象をもち、同時に苦痛を感じる。また、人は他の人々とまったく異なった嗜好を自分がもっていることを知ると、自分が「怪物」になったような不安感をもつ。人間は合理的推論によってではなく、こうした感情の動きによって共通性質の存在を確信するのである。重要なことは、こうして把握される人間の共通性は、「完全性すなわち正さ」(2: 491) という観念を内包していることである。歴史的にさまざまな趣味が存在したことはたしかであり、道徳においてもさまざまな多様性があった。しかし、それはもともと野蛮だった人間が趣味の合理性と繊細さを獲得するのに長きにわたる訓練が必要だったということを意味するにすぎない。たしかに洗練された趣味よりも、博打や大食や飲酒といった粗野な娯楽を好む人間は多い。しかし、そうした人間も自分の趣味を恥じる気もちはかならずもっている。共通な人間性への確信は人間性の「完全性」への確信をふくむがゆえに、人間は墮落よりも洗練をかならずや是認する。こうした洗練に対する是認という共通な感情があるかぎり、優れた趣味と粗野な趣味を判別する普遍的な規準は存在するのである。趣味の違いは一般に些細な点で起こる。重大な点で意見が相違すれば、それはどちらかがまちがっているのである(2: 503)。こうした人間の趣味の均一性は社会の秩序を維持するためにも、芸術をより洗練、進歩させるためにも不可欠なのである。

こうしてケイムズは合理的推論ではなく感情に根拠を置く趣味論を打ち立てることで、感情の洗練と市民社会の統治を結びつける。彼の趣味論の鍵となるのは、共通な人間性の中には、身体の快よりも芸術の快、換言するなら官能的快よりも洗練された視覚と聴覚の快を上位に置く傾向が必然的にふくまれるということである。その必然性が人間社会の進歩を保証する。こうして、ケイムズは芸術を肉体的感覚と純粹に知的なものの中間項目とすることで、芸術に人間を啓蒙する役割を与える。しかし、こうした芸術の位置づけそれ自体の中には、芸術が人間の趣味を改善することの必然性の根拠はふくまれていない。感覚に根拠をもつ美が感覚への耽溺をもたらす可能性が存在していることはケイムズ自身も気づいている(1: 209)。また彼はさまざまな情緒を強力に喚起す

る音楽は「奢侈と女々しさを促進してしまう」(1: 53) 可能性があると言う。つまり、人間の精神メカニズムの内部で考えているかぎり、人間が身体的感覚からより知的なものへ進行するということはアプリアリに前提できることではない。それゆえ、ケイムズは人間の感受性の洗練の必然性を心的な機構の外部 — すなわち「自然の造り手」— に最終的に訴えざるをえないのである。

Thus the author of nature, by qualifying the human mind for a succession of enjoyments from low to high, leads it by gentle steps from the most groveling corporeal pleasures, for which only it is fitted in the beginning of life, to those refined and sublime pleasures that are suited to its maturity. (1: 4-5)

(このように自然の創り手である神は、低い喜びから高い喜びへと人間精神を段階的に適合させることで、生命の初期段階にのみ相応しい卑しい肉体的快から、生命の成熟期に相応しい洗練された崇高な快へと人間精神を一步一步優しく導くのである。)

『批評の原理』においてケイムズは人間の感情の性質や転移のメカニズムを分析し、芸術がもつ社会を啓蒙する機能を論じる。しかし、彼の議論においては、感覚的洗練を社会的な徳に転化させるメカニズムは、心的機能に内在するものではなく神の配慮というより高いレベルで保証される。こうした神学的色彩を色濃く残したケイムズの美学理論が、世俗化された商業社会のイデオロギーとして不十分であることはあきらかである。彼の同時代人のヒュームがこころみるのは、趣味の共通性という美学の根本問題をあくまで世俗的なレベルで論じることなのである。

V. ヒュームのプラグマティズム

以上で見たように、そもそも趣味に規準がありうるかどうかは解決がきわめて難しい問題であった。趣味はその定義からして理性ではなく感情や想像力にかかわる問題であり、個人的な差異を調停する共通の規準を設定することは困難に思われたのだ。この問題を解決するためにハチソンは神の摂理を導入し、ケイムズはその考え方を踏襲した。一見個人的な嗜好に左右される趣味判断に普遍性があることを神の摂理で説明する方法

はアレングザンダー・ジェラード (Alexander Gerard) も『趣味に関する試論』(*An Essay on Taste*) で採用している。しかし、人が対象のもつ特定の特徴を美しいと考えるのは神がそのように定めたからだという摂理論的な説明は、感覚に関する議論をまったく非感覚的な理由で打ち切ってしまうことを意味する。ケイムズの同時代人であるヒュームは、認識論の分野に神学的な説明が入り込むことを徹底的に拒絶する懐疑主義的な議論を導入して当時の知識人たちを震撼させたが、彼は美学の分野でも神学的な説明を排除する態度を貫き、彼以降の世俗的な美学理論の方向性を定めた。趣味判断の普遍性に関するヒュームの考えは「趣味の規準について」(“Of the Standard of Taste”) と題されたエッセイで展開されている。まず、彼の議論の内容と問題点を整理しよう。

ヒュームは、そもそも美に関して規準を立てることが可能なのかという根本的な問題を提起する。規準とは、ある判断が正しいかそうでないかを判定する尺度であるが、そもそも趣味の規準は立てられないと主張する有力な立場があることをヒュームは紹介する。つまり、趣味判断は感情に関わるものであるがゆえに、その規準を設定することは不可能と思われるのだ。知識の正確さは観念と事実との一致不一致によって判定することができるから、知識に関してはその真偽を決定できる。他方、感情は何かを表象するものではなく、それ自体で充足するものである。たとえば、ある人が悲しみを感じる時、悲しみそれ自体に真偽問題は成立しない。(もちろん、まちがった情報に基づいて悲しんでいる可能性はあるが、そのときでも悲しみという感情それ自体に嘘はない。) そうした立場から考えるなら、ある対象に美を感じる場合も、美という感情は対象を観察する人の心の中だけにあるものであるから、その感情はつねに正しいと言えるのである。これは「趣味は説明できない」という慣用句が表す立場である。

All sentiment is right ; because sentiment has a reference to nothing beyond itself, and is always real, wherever a man is conscious of it. But all determinations of the understanding are not right ; because they have a reference to something beyond themselves, to wit, real matter of fact ; and are not always conformable to that standard. Among a thousand different opinions which different men entertain of the same subject, there is one, but one, that is just and true ; and the only difficulty is to fix and ascertain it. On the contrary, a thousand different sentiments, excited by the same object, are all right : Because no sentiment represents what is really in the object. . . . Beauty is no quality

in things themselves : It exists merely in the mind which contemplates them ; and each mind perceives a different beauty. (230)

(すべての感情は正しい。というのは、感情はそれ自体を超えた指示対象をもっていないからである。そして、人が感情を意識するときにはどこでも、それはつねに本物である。だが、悟性の決定はつねに正しいわけではない。というのは、悟性の決定はそれ自身を超えたもの、すなわち事実に関することがらを指示対象にもっているものであり、その規準につねに合致するわけではないからである。異なった人々が同一の対象についてもつ多くの異なった意見の中には、正しいものはひとつしかない。そして、そこでの唯一の困難はそれを確定し証明することにある。それに対して、同一の対象によって喚起される多くの異なった感情はすべて正しい。なぜなら、感情は対象の中に実在するものを表象しないからである……美は事物それ自体の性質ではない。それは対象を思考する精神の中にだけ存在するのであり、個々の精神は異なった美を知覚しているのである。)

しかし、ヒュームによれば、常識はそうした哲学に反駁する。人々は日常生活において優れた作家とそうでない作家をじっさいに区別しているのだ。その区別はアプリオリな規準を適用しているわけではなく経験と観察に基づくものである。もちろん、人々の判断はいつも一致するわけではないが、アテネとローマで人々を喜ばせたホメロスは、いまなおパリとロンドンで賞賛されていることは歴史的事実である。優れた芸術作品はかならず歴史の検証に耐えるのである。それは賞賛ないし非難を決定する一般原理が存在しなければ説明できない。だが、他方、すべての人間が等しい趣味を備えているわけではないし、本来人に快を与える性質が、だれにでもかならず快を与えるわけではないということも、経験的事実としてある。ヒュームによれば、趣味判断に個人差が生じる原因のひとつとして想定されるのが想像力の「繊細さ」(delicacy)の違いである。

想像力の繊細さとは何かを具体的に説明するために、ヒュームはセルヴァンテス(Miguel de Cervantes)の『ドン・キホーテ』(*Don Quixote*)に書かれているサンチョの親戚の逸話を紹介する。その逸話によれば、鋭い味覚で有名な彼らは大樽に入った古いワインの風味の鑑定を依頼された。そのワインは極上のものではあったが、彼らはその中にそれぞれ革と金属の風味を識別した。彼らは嘲笑されたが、最後に樽の底に革ひものついた鍵が発見され、最終的に彼らの味覚の繊細さが証明されたのである。つまり、

繊細さとは多くの夾雑物の中から特定の繊細な性質を識別する能力なのである。ヒュームは、この身体的味覚の例は精神的趣味の働きを説明すると言う。芸術作品には時代や作家個人の偏見に由来する多くの偶発的な要素が混入している。その中から普遍的な芸術の法則に適う要素を識別する能力こそ、趣味の繊細さにほかならない。こうした特別に繊細な趣味をもった批評家の識別の作業が積み重ねられることで、普遍的な美の規準が形成されると考えられるのである。

To produce these general rules or avowed patterns of composition is like finding the key with the leathern thong ; which justified the verdict of SANCHO'S kinsmen, and confounded those pretended judges who had condemned them. (235)

(作文の一般的な法則や公認された規準を作り出すことは、皮ひものついた鍵を発見するのに似ている。それこそサンチヨの親戚たちの判断を正当化し、彼らを非難した似非判事たちを論破するものなのである。)

もちろん、芸術作品や文芸作品の中に、皮ひもや金属製の鍵のようなだれをも納得させる証拠を見つけることは難しい。だが、繊細な趣味が望ましいものであることは、だれもが一致する意見であろうし、長い歴史の中で優れた芸術作品だけが生き残るという事実も、繊細な趣味判断の積み重ねという仮説によってはじめて説明できるのである。

だが、繊細な趣味はだれもがもっているものではない。想像力や趣味の繊細さを高めるためには経験を積み、熟練を獲得する必要がある。卓越の種類と程度の比較を頻繁におこなってこなかった人は、美と卓越に関して意見を述べる資格はないとヒュームは断言する。異なる時代と国民によって賞賛された作品を検討し、評価するのに慣れた者だけが作品の価値を評価することができるようになるのだ。それだけではない。批評家が正しく仕事をおこなうためには、あらゆる「偏見」から自由な心をたもたなければならない。ある作品が公にされたとき、その作品の著者に対する友情あるいは敵意をもっていたなら正しい判断はできない。偏見は健全な判断を誤らせるが、その影響力を抑えるのは理性に基づく「良識」である。理性は趣味の本質的な要素ではないが、理性は良識を働かせるさいにおおいに必要となる。天才の作品は目的あるいは目標をもっているが、その目的をどれほど果たしているかを評価するさいにも理性は必要である。

そうしたことを前提とするならば、真の批評家に出会うことが希なことも説明できる。

なぜ正しい判断はなかなかおこなわれないのかについては、つぎのような理由が考えられる。つまり、批評家に繊細さが欠けている、比較が用いられていない、批評家が偏見の影響下にある、批評家に良識が欠けている、などといったことが原因として考えられるのである。洗練された時代にあつてさえ、理想的な批評家に出会うことは希であるが、そうした批評家が必要であることに関しては万人の意見は一致している。

Whether any particular person be endowed with good sense and a delicate imagination, free from prejudice, may often be the subject of dispute, and be liable to great discussion and enquiry : But that such a character is valuable and estimable will be agreed in by all mankind. . . . It is sufficient for our present purpose, if we have proved, that the taste of all individuals is not upon an equal footing, and that some men in general, however difficult to be particularly pitched upon, will be acknowledged by universal sentiment to have a preference above others. (242)

(ある特定の人が良識と想像力の繊細さをもっているかどうかは、しばしば論争の主題であり、おおいに議論され調査される余地がある。しかし、そのような特徴が貴重であり、尊敬に値するということは万人の意見が一致するだろう……もし、すべての人の趣味は同等ではなく、個々の人を選ぶのがいかに難しいにせよ、ある人たちの意見は、たいていの場合、他の人々よりも好ましいと一般に認められていることが証明されれば、目下の目的にとっては十分である。)

それゆえ、趣味の規準の存在に関して確信をもつことができるのだ。古代の哲学者たちの学説の正しさに関してはさまざまな議論があるが、古代の詩人たちは普遍的に賞賛されているし、繊細さをもつ批評家が現れば、彼らはその能力によってたやすく著名になる。それに、文明の進んだ国民は叙事詩や悲劇の好みにおいて長くまちがうことはなかったという事実がある。ヒュームによれば、趣味を変動させる大きな力の源泉が二つ存在している。それは、ひとつは特定の人々の「気質」であり、もうひとつは時代と国に特有な生活態度と意見である。一般に若者は恋愛物語に感動するが老人はそうではない。高尚なものを好む人もいれば冗談を好む人もいる。喜劇を好む人がいれば悲劇を好む人がいる。このような気質に基づく好みは避けがたいが、そこに大きな害はない。また、人が自分の国と時代で慣れ親しんだものに愛着を感じるのは仕方がないことである。

無邪気な違いさえも許容できない人間は繊細さがたりないと言ってもいいが、そこに非難されるべき道徳的墮落が描かれている場合は（ホメロスやギリシャ悲劇にもそれがあ）作品自体が低い評価を受けるべきである。また、あらゆるまちがいのうち宗教的な狂信はもっとも忌むべきものである。

つまり、偉大な作品が人類の歴史をとおして一貫して高く評価されているという事実を見れば、教育を受けた人間に共通する趣味の規準の存在を推し測ることは容易にできるのである。たしかに、ひとりひとりの人間には生まれつきの嗜好の違いは存在するし、人間の判断は地域的あるいは時代的な偏見によって歪められる。しかし、そうした違いはあくまで表面的なものであり、本当に優れた作品は時の経過とともにますます真価が認められるようになる。こうしてヒュームは、趣味の規準は存在するという立場を取りますが、趣味の共通性の根拠となる究極的な原因を導入することは、徹底して避けている。人々が共通してもつとされる趣味とそれが洗練される可能性は、経験的な事実を観察することによって容易に推測できるが、趣味の普遍性を理論的に根拠づけたり、普遍的な趣味の規準を客観的な規則として抽出したりすることはできないのである。趣味の規準は存在すると想定して行動することが、多くの事実を説明できるし、じっさいの事態によりよく対処することができるのである。こうしたヒュームの美学はのちにプラグマティズムと呼ばれるようになる哲学的態度を先取りしたものと言えるだろう。

結 論

以上、シャフツベリーからヒュームまで、十八世紀前半の趣味論あるいは美学の展開を跡づけてきたが、そこには共通の前提が存在していた。それは、趣味判断は理性や推論に基づくものではなく感覚に基づく判断であるという前提であり、一見個人的な嗜好に左右されるように見える趣味判断には普遍的な基準が存在するという前提である。感覚や感情に基づく趣味判断が重視されるようになった背景には、この時代における近代的市民社会の形成がある。人間の活動範囲が広くなり、多くの商品や情報が流通し、商取引をはじめとするさまざまなかたちの交渉が頻繁におこなわれる近代の商業社会が円滑に機能するためには、法の支配が必要なことは言うまでもないが、法の埒外にある洗練された慣習や礼儀作法の役割が重要になってくる。礼儀作法の妥当性を支えるのは理性的な推論による証明ではなく、感覚や感情に基づく趣味判断である。この時代におい

ては、市民社会の秩序を維持する原理としての趣味と趣味判断の正当性や妥当性を論じることが必要になっていたのである。だが、感覚や感情に基づく趣味判断が理性的推論に類似するような普遍性をもつことを説明することは困難な課題であった。シャフツベリーにおいては洗練された趣味を生み出すものは貴族的で古典主義的な教育であり、その重要性を彼は「育ちの良さ」(“good-bleeding”)という言葉で表現していた。シャフツベリーの道徳世界に住む市民はギリシャやローマの古典に親しむことで趣味を陶冶する貴族的市民であって、生活の糧を得るための職業に時間を使い果たす商人や職人が市民として存在することは想定されていない。シャフツベリーの主張を体系化したハチソンは、シャフツベリーが想定した「内的感覚」は、あらゆる人間が生まれつきもつ能力であるとする教説を導入することで、貴族的なシャフツベリーの思想を近代的市民社会に相応しいリベラルな道徳哲学につくり変えた。ハチソンは同時に、趣味判断の普遍性を説明するために、特定の対象に万人が美を感じるように神があらかじめ定めたという撰理論的な美学を導入した。これは社会の調和を為政者による巧妙なイデオロギー操作の結果と考えるマンデヴィルの反美学的政治学に対抗して構想されたものである。この撰理論的な趣味論の影響はきわめて大きく、ケイムズやジェラードといった十八世紀イギリス趣味論を代表する批評家たちに受け継がれた。だが、強制なき意見の一致というリベラルな市民社会の理想を支える趣味の理想を神学的権威によって基礎づける論法は、リベラルな市民社会の政治学にとって到底満足のゆく解決方法ではなかった。ヒュームは洗練された趣味の存在を主張するが、彼は趣味の原理を具体的な法則のかたちで提示することはもちろん、趣味の共通性を支える究極原因について推論することも拒絶した。彼が主張したのは、経験的な事実によって趣味の規準の存在が確実に想定できること、そうした趣味の規準を想定することによってはじめて市民社会は円滑に機能することであった。ヒュームが選択したプラグマティズム的な議論の方法は、撰理論的な美学に比較すれば格段に新しく有効な美学の可能性を示していた。だが、短いエッセイで提示されたヒュームの趣味論はその可能性を十分に展開してはいなかった。十八世紀後半からロマン主義にかけて展開される美学は、ヒュームが提起した問題に対する反応というかたちをとってゆくことになるのである。

注

1. 情念による情念の制御という問題が十八世紀のイギリスの道徳哲学における中心的な主題であったことは、Hirschman が論じている。
2. Caygill は神の摂理に基づくケイムズのこうした論証の方法を「極端に粗雑な目的論的自然主義」(63)と呼んでいるが、それは正当なことである。

参 考 文 献

- Caygill, Howard. *Art of Judgment*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Christensen, Jerome. *Practicing Enlightenment: Hume and the Formation of a Literary Career*. Madison: U of Wisconsin P, 1987.
- Costelloe, Timothy M. *Aesthetics and Morals in the Philosophy of David Hume*. New York: Routledge, 2007.
- . *The British Aesthetic Tradition: From Shaftesbury to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge UP, 2013.
- Eagleton, Terry. *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Hirschman, A. O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton UP, 1977.
- Hume, David. "Of the Standard of Taste." *Essays: Moral, Political and Literary*. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. 226-249.
- Hutcheson, Francis. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Ed. Wolfgang Leidhold. Indianapolis: Liberty Fund, 2003.
- Home, Henry (Lord Kames). *Elements of Criticism*. 2 vols. 1785 rpt. London: Thommes, 1993.
- Jones, Robert W. *Gender and the Formation of Taste in Eighteenth-Century Britain: The Analysis of Beauty*. Cambridge: Cambridge UP, 1998.
- Klein, Lawrence E. *Shaftesbury and the Culture of Politeness: Moral Discourse and Cultural Politics in Early Eighteenth-Century England*. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
- Kivy, Peter. *The Seventh Sense: Francis Hutcheson and Eighteenth-Century British Aesthetics*. 2nd ed. Oxford: Clarendon, 2003.
- Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bees*. Ed. Phillip Hearsh. Harmondsworth: Penguin, 1970.
- Marsh, Robert. "Shaftesbury's Theory of Poetry: The Importance of the 'Inward Colloquy.'" *ELH* 28 (1961): 54-69.
- Marshall, David. *The Figure of Theater: Shaftesbury, Defoe, Adam Smith, and George Eliot*. New York: Columbia UP, 1986.
- Mee, Jon. *Romanticism, Enthusiasm and Regulation: Poetics and Policing of Culture in the Romantic Period*. Oxford: Oxford UP, 2003.
- Okochi, Sho. "Governing Imagination: The Aesthetic Moment in the Works of Hume, Adam Smith, and Burke." *Poetica* 53 (2000): 65-81.
- . "Of the Standard of Taste: David Hume's Aesthetic Ideology." *Shiron* 42 (2004): 1-18.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton UP, 1975.
- . *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge UP, 1985.

- Rivers, Isabel. *Reason, Grace, and Sentiment : A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660-1780*. Vol. II : *Shaftesbury to Hume*. 2 vols. Cambridge : Cambridge UP, 2000.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, the third Earl of. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. Philip Ayers. 2 vols. Oxford : Clarendon, 1999.
- Townsend, Dabney. "Shaftesbury's Aesthetic Theory." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 41 (1982) : 205-213.
- . "From Shaftesbury to Kant : The Development of the Concept of Aesthetic Experience." *Journal of the History of Ideas* 48 (1987) : 287-305.
- . *Hume's Aesthetic Theory : Taste and Sentiment*. London : Routledge, 2001.
- Wolf, Richard B. "Shaftesbury's Wit in *A Letter Concerning Enthusiasm*." *Modern Philology* 86 (1988) : 46-53.
- . "Shaftesbury's Just Measure of Irony." *SEL* 33 (1993) : 565-585.

The Politics of Taste : The Formation of Aesthetics in Eighteenth-Century Britain

Sho OKOCHI

The purpose of this paper is to trace the formation of aesthetics in eighteenth-century Britain in the context of intellectual history. It is now well known that before the German philosopher Alexander Baumgarten created the word “Ästhetik,” British writers had started to explore the field which was later called aesthetics. The characteristics of eighteenth-century British aesthetics was that it took the form of the discussion about the standard of taste. Taste—an intuitive mental faculty derived analogically from palate—was supposed to have a quasi-rational power to make universally valid judgments on moral and aesthetic matters, despite the fact that it is concerned with affective aspects of the human mind such as feeling, emotion or passion, which lie outside the sphere of rational reasoning. The problem to be considered here is why taste began to assume such prestigious power in this age. What must be noticed is that eighteenth-century Britain is a place where the modern civil and commercial society started to take its form. Modern commercial society is a place where human passions like desire, pride or ambition are approved as a driving force of social development, whereas in the pre-modern era they were thought to be the sources of moral evils. Thinkers and writers in this age, however, still had anxiety that the limitless release of passions would lead to the destruction of the social order. What was needed was a principle that, on the one hand, approves of the individual citizen’s passions, but, on the other hand, supports and guarantees social harmony by maintaining the balance among conflicting passions. This principle was looked for in the sophistication of the imagination as a mental faculty that governs feelings, emotions, and passions. The sophisticated imagination came to be called “taste.” Taste was, therefore, a mental power expected to give a solution to the problems modern society faced. If so, the analysis of the role which taste was expected to perform will lead to elucidating the nature of the problems which modern and commercial society had to tackle with. In this paper, I read the aesthetic writings of Anthony Ashley Cooper (the 3rd Earl of Shaftesbury), Bernard Mandeville, Francis Hutcheson, Henry Home (Lord Kames) and David Hume, considering in what process aesthetics was formed in Britain. The analysis of their writings will lead, I would urge, to the elucidation of the political or ideological function of aesthetics in this era.