ヒュームの道徳批判

——自然主義、道徳システム、キリスト教道徳——

渡辺 一樹

本稿はヒュームの道徳哲学が、近代道徳哲学や文化に対していかなる批判的含意を有するのか、検討する。それを通じて本稿は、ヒュームによる道徳の自然主義的分析が、義務や非難の典型的理解、キリスト教的道徳文化に対して批判的な含意を有することを指摘する。

じゅうらい、ヒューム道徳哲学は、主にメタ倫理的な関心 (e.g. 道徳的判断や動機づけ) から読まれることが多く、道徳批判の主題において扱われることが少なかった¹。つまり、われわれが道徳的な判断や行為をするさいに何が起きているかの分析として読まれることがあっても、既存道徳が具体的にいかなる問題を抱えるかについてのヒュームの議論は比較的軽視されてきた。そこには、いくつかの事情が関連している。第一に、「である (is) / ベシ (ought)」の隔絶という注意書き (T 3.1.1) がしばしば注目されてきた。道徳に関して「である」という事実の記述から、「ベシ」という規範の記述への飛躍を禁ずる当該の文章は、ヒューム道徳哲学において規範的な記述に対する抑制を示すものとして読まれてきた。第二に、ヒュームにおける既存道徳への楽観主義的姿勢がある。ヒュームは、何らかの道徳を推奨する道徳の「画家 (the painter)」と、道徳の仕組みの分析を目指す「解剖学者」を対比し、自らを「解剖学者」の方に位置づけつつ、「解剖学者」の仕事は「画家」の仕事に役立つと主張した (T 3.3.6)。これは、ヒュームにおける道徳への楽観主義的姿勢——道徳の分析は既存道徳の擁護に役立つという主張——を表現しているように思われる。

とはいえ、ヒュームのテキストを紐解く者にとって、それはメタ倫理的な主題に終始するものでもなければ、たんなる既存の道徳の擁護や記述に尽きるものではないように思われる。というのも、ヒュームは、義務、非難、徳に関する、ある種の道徳の見方に対して明示的に批判的だからである。すなわち、ある種の道徳の批判は、ヒュームそのひとにとって重要な問題なのであり、そこにはじゅうらいの研究で見過ごされてきた示唆的な洞察が含まれている。本稿はこのことを示そうとする。

本稿の構成は以下のようになっている。まず、第一節でヒューム道徳哲学の方法とプロジェクトを確認する。そこでは、ヒュームが倫理的評価の営みの自然主義的分析を行なっていることを確認する。次に、ヒュームの自然主義的分析が近代道徳に対して有する含意を検討する。具体的には、義務・非難・キリスト教道徳文化の主題についてのヒュームの寄与を検討する。最後に、ヒューム的な道徳文化批判の抱える課題とそれへの応答を示す。

1. ヒューム道徳哲学の方法：倫理的評価の自然主義的説明

ヒューム道徳哲学は、道徳についてのいかなる探究であるのか。古くはケンプ・スミス (Smith 1905) 以来、ヒュームは「自然主義 (naturalism)」の道徳哲学者とされてきた。確かに、ヒュームは道徳についての自然主義的分析を示している。とはいえ、ここで「自然主義」が指し示す内実については、いくつかの異なる解釈が示されてきた。少なくとも、ヒュームのプロジェクトは、あらゆる事象を自然科学的事実に還元する説明 (自然科学主義) とは異なっているし、種の本性 (種の自然) から規範を導く立場 (自然本性主義) とも異なっている。本稿ではヒュームの自然主義を、「説明的な自然主義」と理解しておく。すなわち、倫理的な事象を、前倫理的なプリミティヴな事象によって説明するという方法論的な立場であり、そこでは人間心理の連続性が重視される。これは、倫理的な事象を説明するのに、すぐに特別な説明 (例えば、「人間の倫理は神が設定したものである」といった説明) を持ち出すのではなく、むしろ他の前倫理的な事象と連続的な説明 (例えば、欲求による説明) を目指そうとする方法論を示す²。

「説明的な自然主義」の方法は、例えば以下のようなヒュームの文言に表れる。

人間の種について考えるとき、その上や下の他の種と比較したり、種の個体同士を比較したりするのがたいていであるように、私たちはしばしば、人間本性に関する判断をさだめるために、人間本性のさまざまな動機や原理を比較する。そしてじじつ、このような比較は、人間本性の問いにおいてなにか決定しうる、注目すべきただひとつの比較なのである (Of the Dignity or Meanness of Human Nature; *Essays* p.46)。

これは、人間と他の種を比べるのではなく、人間の種々の動機相互を比較するという方法である。こうして、ヒュームにおいては倫理的動機が、特別な説明 (非

自然主義的説明)を持ち出すことなく、よりプリミティブな人間的動機によって説明されるのである。

じっさい、ヒュームの『人間本性論 第三卷 (*Of Morals*)』とは、このような意味での自然主義的な道德の分析にはかならない。すなわち、そこでのヒュームのプロジェクトとは、まさに、「経験を最大限追跡しつつ、事象の結果を、もっとも単純かつ少ない原因から説明することで、原理を可能な限り普遍的にせねばならない」(T Intro. 8)という自然主義的方法論のもとで、人間の性格を有徳である／悪徳であると判断する倫理的評価の営み(道德的区別 (*moral distinction*))を、人間のプリミティブな動機によって説明するというものである(T 3.1.1-2)。ヒュームによれば、倫理的評価の原理が理性に由来するという説明(合理主義 (*rationalism*))は失敗するのであって(T 3.1.1)³、その原理はむしろ、快と苦痛からなる道德感情 (*moral sentiments*)というプリミティブな動機に求められる(T 3.1.2)。倫理的評価がそのようにプリミティブな動機(道德感情)によって説明されたうえで、道德感情が細かく分類されるとともに、道德感情論への想定反論への応答が示される。かくして、原理の説明・分類・対抗仮説の検討という作業をとおして、倫理的評価の自然主義的説明が果たされているのである⁴。

2. ヒュームの道德システム批判：義務と非難の理解

前節までで、ヒュームの道德論が、倫理的評価の自然主義的分析となっていることを確認した。それでは、かかる自然主義的分析は、近代道德哲学や近代道德文化といかなる関係にあるのか。これこそが本稿の主題であった。本稿のみるところ、ヒュームの道德論が明示的に取り組む論点は、義務の理解、非難の理解、キリスト教道德という三つに分類できる。本稿は以下でそれぞれを検討するが、その前にひとまず、ヒュームそのひとが批判しようとした近代道德の典型的な枠組みについて確認しておく必要がある。

近代道德哲学の特徴的な思考については、主に20世紀イギリスにおいて幾人かの道德哲学者たちが、それを特定しようとしてきた。かかる論者としては、アンスコム、フット、ウィリアムズといった面々が挙げられる。本稿では、ウィリアムズの議論を取り上げる。というのも、ウィリアムズは最も広く近代道德批判を行っただけでなく、ヒュームの議論や文脈と最も接近しているからである⁵。さて、ウィリアムズによれば、近代道德・道德哲学の特徴的思考とは「道德システム (*the morality system*)」である。道德システムのもっとも純粋な表現はカン

ト哲学であるものの、それはただ哲学者の発明というものでもなく、私たちの多くに広く浸透した思考だとされる (Williams 1985: 194)。以下でみていくように、道徳システムは主に、義務 (obligation) と非難 (blame) をめぐるものである。

2. 1 義務：最終性 VS 人工性

ウィリアムズによれば、道徳システムを特徴づけるのは、まず、特別な義務の概念である (Williams 1985: 193)。なるほど、一般に、近代道徳においては古代のそれと比較して、義務の概念がせり出しているように思われる⁶。このように特別視される義務は、ウィリアムズによれば、「実践的な結論 (practical conclusion)」として理解されている (Williams 1985: 194)。すなわち、義務とは、「ある人がなさねばならない行為」である——「何をなすべきか」という実践的熟慮の問いにおいて、それが提示されてしまえば、それを乗り越える考慮はもはや存在しない。義務とは、実践的に最終的な答えになるのである。このような性質を、義務の「最終性」と呼んでおこう (これは、「義務は定言的である (categorical)」とも言い換えられることがある (Williams 1985: 198))。

義務がこのように最終的であるとすれば、その不履行は非難をもたらすはずである。ここにおいて、いくつかの道徳哲学的な問題が生じてくる。「同時にふたつの義務が衝突することは可能か」といった義務の衝突の問題、「義務以外の行為によって義務をキャンセルしつつ非難を受けないことは可能か」といった義務の乗り越えの問題、そして、「欲求に依らず、なさねばならない行為がありうるのか」という義務の動機づけの問題などである (Williams 1985: 194-202, 208-9)。こうした義務にまつわる種々の問題に対して体系的な仕方で応答しようとしたのは、例えばカントである (Williams 1985: 210)。カントは定言命法を定式化することで真の義務を特定しつつ、「理性的存在者であれば傾向性に依らず義務に動機づけられる」と論じた。とはいえ、個人の欲求と無関係に最終的な義務というのは依然として神秘的な概念のように思われ、近代的な義務理解の問題として、しばしば挙げられてきた⁷。

ウィリアムズによれば、ヒュームの思考は、かかる道徳システム的な義務理解——義務を個人の欲求に依らず最終的なものとみなす理解——を脱出するための洞察を含んでいる (Williams 1995b: 205)。というのも、ヒュームの分析は義務を自然主義的に理解する道筋を示すからである。すなわち、義務とは相互協調のための人為的制度に過ぎないのであって、それに対する動機づけは偶然的な欲求に依存しているのである。

ヒュームが義務を中心的に論じるのは、人為的徳論における義務への顧慮の「循環 (a circle)」の議論においてである (T 3.2.1.4-9)。ヒュームがそこで論じるのは、義務 (財産に対して公平であろうとする正義 (justice) の義務) の最終性には、ある種の循環が含まれているということである。すなわち、「義務は義務だからこそなさねばならない」というかたちで義務を顧慮することは、義務がまさに義務として確立された状況 (文明化された状態 (civilized state)) では成り立ちうるにしても、義務が確立する前の状況 (自然的な状況 (natural condition)) では理解不能な事態である。よって、義務を義務だから行うという義務感以前に、そもそも義務へと動機づける——義務を義務として成立させるような——何らかの自然的動機が存在しなければならないのである。

ここで、正義の義務についての自然的動機を検討すれば、正義はそもそも、社会の相互信頼を成立させるためのある種の人工的な制度であると分析できる (T 3.2.2.9-14)。すなわち、正義の規則とは、相互協調の期待 (コンヴェンション) が成立しているという条件のもとで成り立つ、社会の平和・共存をもたらすための制度にほかならない。この議論を追っておこう。正義の徳は、財の希少性 (scarcity) と所持の不安定性 (instability) のなかにあっても財に対して公平であろうとする性格であり、それは、じぶんや近いひとを優先する自然的な偏性 (partiality) に反するために、正義は人間の自然本性からは説明しづらく、むしろ人工的なものによって (from artifice) ⁸説明されるはずである (T 3.2.2.7-9)。その成立を検討してみると、まず、家族共同体での教育と会話や、社会的コミュニケーションの中での試行錯誤があり、そこから協調行動への期待が生まれ、そして、協調への期待による安定のなかでこそ、正義の規則が発生する——つまり正義への義務 (obligation) が発生する (T 3.2.2.11)。このように、それへの自然本性な動機がそもそもあるわけではないが、一定の条件で社会を安定させる人工的制度として、正義への義務は理解される。

重要なのは、義務を、人間のプリミティブな動機が基礎にある人工的な制度とみなすことではじめて、その成立を理解できるようになることである。義務をそもそも最終的なものと前提する説明は、義務の成立を説明できない。

かくして、財産、権利、あるいは義務といった語を、正義の起源を説明する以前に用いてしまう者たち、あるいは正義の起源の説明においてそういった語を用いてしまう者たちは、ひどく目に余る誤謬を犯しているのであって、確かな根拠によって推論しているなどとは決して言いえないのである

(T.3.2.2.11; 強調原文)。

義務の最終性は自然主義的分析によって脱神秘化されねばならない——これがヒュームの強調点である。

ヒュームによれば、このように義務を自然主義的に分析するとき、義務への動機づけがリアリスティックに理解できるようになる。すなわち、はじめは社会を安定させるための人工的な制度に過ぎなかった正義の規則は、やがて、それに違反する者への不快感やそうした不快感への共感によって、より強固に動機づけられるようになる (T 3.2.2.25)。正義は、この段階において、たんなる人工的な制度を超えて、一般にそれじたい価値あるものとみなされるようになる。つまり、「(正義の) 義務は義務ゆえにしなければならない」といった道徳的動機が、教育や社交を通じた「感情の成長 (progress of sentiments)」 (T3.2.2.26) によって可能になる。このように、義務を自然主義的に分析することでヒュームは、義務を脱神秘化するとともに、その動機の欲求依存性を明らかにする。義務は社会の相互信頼を成立させる制度に過ぎず、それへの道徳的動機は、(社会的に奨励されるとはいえ) あくまでも個人の感情・欲求に依存しているのである。

こうした自然主義的分析の帰結として、道徳システムが引き起こしていた問題が解決される。第一に、義務の乗り越えの問題が解決される。ヒュームにおいて、義務は最終的なものではなく、あくまでも相互信頼を確保するための制度として究極的には理解される。だから、義務を義務以外の考慮によってキャンセルする行為者について、その動機を有徳であると理解することが可能であるし、そのような行為者を非難する必要がない。例えば、約束通り友人の家を訪ねる途中、たまたま人種差別に遭遇しそれに抗議して友人との約束を守れなかった行為者の動機は、約束遵守の義務に違反しているものとはいえ、有徳なものとして共感可能である。約束を破る行為は信頼を失わせるものではあるし、その違反はさしあたり非難(苦痛)を引き起こしうるものであるものの、このケースでは、行為者の有徳な動機が信頼を確保している⁹。このように、ヒュームにおいて、義務は「ひとつの倫理的なインプットに過ぎず (only one kind of ethical input)」、その乗り越えは個別具体的なケースにおいて可能である (Williams 1995: 205)。

ヒュームの分析の帰結として、第二に、義務が脱神秘化され、その社会的相対性が明らかになる。義務は、道徳システムにおいては、その最終性ゆえに「理性的存在者は必然的に動機づけられる」といった特別な説明が持ち出されていたが、ヒュームにおいては、そのような説明を持ち出す必要がない。義務は、むしろ、

時代・社会の状況に応じて変化しうる社会的構築物である¹⁰。例えば、女性の貞操の義務は、その人為的基礎が家庭での相互信頼にあると理解されるとき（T 3.2.12）、貞操以外の信頼確保の方法がある時代にとっては不要な義務として理解されるだろう。このように、ヒュームの自然主義は、道德システムにおいてみられた義務の不可避性を緩和するとともに、義務を脱神秘化することができる¹¹。

2. 2 非難：他行為可能性への批判

道德システムにおいて、次に重要なのは、（義務違反への典型的な反応としての）非難である（Williams 1985: 197）。非難とその条件の検討は、なるほど、近代道德においてせり出してきた主題である。ウィリアムズがとりわけ重視するのは、非難可能性（*blameworthiness*）における自発性・自由意志の重視である。すなわち、（近代以降）道德システムにおいては、「非難は自由意志による行為に対してのみ可能である」という理解があり、その理解に基づいて、自由意志を「他行為可能性（*alternate possibilities*）」として分析する議論が立てられてきた。非難可能性において、じっさいの因果とは異なる行為の可能性を確保しようとする議論は、しかし、自然科学的な行為の描像（行為の因果系列）と衝突するために、自由意志論争（*freewill debate*）を引き起こしてきた。つまり、この論争の根底にあるのは、「自由意志・他行為可能性を確保しなければ非難が成立しなくなってしまう」という道德システム的な考え方である。

このように、非難可能性の論点を考えるさい、ヒュームの道德哲学は、重要な関連性をもつ。というのも、それは、倫理的評価——称賛と非難——の自然主義的分析であったからである。つまり、非難とはいかなる営みかという分析は、ヒュームの主題に含まれている。では、その分析は、道德システム的な非難理解（他行為可能性へのコミットメント）に対して、何を言いうるのか。ウィリアムズが示唆するところによれば、これを検討することによって、ヒュームの道德システム批判をふたたび理解することができる（Williams 1995a: 20fn12）。ここでは、ウィリアムズの示唆を、ヒュームのテキストに照らして再構成しておこう。

さて、ヒュームにおいて非難とは、性格についての観察から生じる苦痛を源泉とする。より正確に言えば、ある行為がなされるとき、その行為の動機を通じて、当人・周囲にとって、直接苦痛である・苦痛をもたらす傾向性がある性格が観察されるとき、その性格こそが非難の対象となる（T 3.3.1.30）。例えば、予定があるのに眠いからという動機によって遅刻するようなひとは、そこで観察される怠惰な性格が、周囲の人間にとって苦痛をもたらすために、非難されるだろう。よ

って、非難とは性格についての道徳感情によって構成されるものであり (T 3.3.5.1)、この道徳感情が成立するための適切なプロセスを検討することで、非難の条件を特定することができる。そして、ヒュームが分析するところ、非難には以下のふたつの条件がある。第一に、観察される行為の動機が性格と適切に結びついていること¹²であり (T 3.3.1.4-5)、第二に、判断が、周囲の人間のあいだで当然一致するような、一般的観点に基づいていることである (T 3.3.1.15-18)。これらの条件が成立していないとき、非難やそれをもたらす道徳感情は修正を受ける。第一の条件は、ひじょうに直観的であろう。ある行為が他者によって強制されていたとき、あるいは、異常状態においてなされていたとき、その行為は当人の性格と因果的に結びついていない。よって、これらの行為は非難の対象とならない。第二の条件についても、同様である。非難がもっぱら個人的利害に基づくものであるとき、その非難は他者の判断と食い違うために支持を受けず、修正されることになる。

ここで重要なのは、これらの非難可能性の条件が、道徳システムの自由意志・他行為可能性へのコミットメントを持たないことである。それどころか、ヒュームによる分析は、かかるコミットメントに抵抗する思考を提供している。というのも、性格と行為の動機が因果的に結びついていること——行為に必然性があること——は、非難の第一の条件を構成しているからである。つまり、ある種の性格がある種の行為を必然的に引き起こしたという事実が非難の条件となるのであって、行為の必然性を無差別に否定して自由意志・他行為可能性を確保しようとする道徳システムの思考は、非難の条件としては混乱している¹³。自由意志の形而上学を議論する以前に、非難の条件をよりリアリスティックに考えなければ、非難の営みは理解できない——これがヒュームの主張となる。

ヒュームにおける道徳システムの非難論の批判は、その「自然的能力 (natural abilities)」論にも表れている (T 3.3.4.2; EPM App. 4.2)。ヒュームはそこで、倫理的評価の対象として、認知的性格 (e.g. 忍耐強さ・機知) といった、本人の随意がはたらく性格でないような自然的能力も含める。自然的能力による行為は、当人の随意によるコントロールを受けないために、道徳システムの捉え方においては非難の対象ではないように思われる。例えば、性差別的な認知的性格に基づいてどうしても性差別発言をしてしまうひとは、他行為可能性がなく、非難の埒外にあるとされるだろう。しかし、ヒューム的にはそうではない。というのも、自然的能力は、事実として適切な形で道徳感情を発生させる (称賛と非難の対象となる) からである。自然的能力においても、性格と行為の因果的結合が明らか

であるし、一般的観点において安定した評価を下すことができる。じっさい、性差別的な認知的性格に基づく性差別は、どうしてもなく非難の対象であろう。このように、ヒュームの分析は、道德システム的な非難の条件論の混乱をただしくも指摘するものなのである——道德システムによる理解は、非難のリアリティに基づくものではなく、（ヒュームが語るように）そのリアリティを離れた哲学者たちの「ことば上の論争（disputes of words）」に過ぎない¹⁴。

3. ヒュームのキリスト教道德文化批判：「修道士の徳」をめぐる

3. 1 「修道士の徳」の錯誤

ここまで、義務と非難についてのヒュームの自然主義的分析が、近代道德の典型的思考（道德システム）への批判を構成することを指摘してきた。とはいえ、道德システムは、義務や非難の理解に関わるものであって、より前理論的な道德文化とはさしあたり別物であるように思われる（Leiter 2022）。つまり、道德システムが、義務や非難についての（広く）哲学的な理解のように思われるのに対して、そうした哲学的理解よりもさらに常識的な道德理解が存在するように思われるのである。一般に、人びとは哲学者ほどに義務や非難の条件・分析を考えない。ヒュームの分析が道德システム批判を構成するとして、前理論的な道德文化に対して、それは何を言いうるのか¹⁵。ここで示されるものこそ、理論批判ではなく、文化批判としての「道德批判」を構成するはずである。

かかる文脈において典型的に検討されるのが、『道德原理研究』（EPM）での「修道士の徳（monkish virtues）」の批判である。すなわち、ヒュームによれば、禁欲（celibacy）・自己否定（self-denial）・卑下（humility）といったキリスト教の修道士の徳は、「徳」として称賛されてはいるものの、当人や周囲にとって快適でもなければ有用でもない（EPM 9.3）。それはヒュームが分析してきたところの徳と称賛の基礎を欠いており、ある種の混乱が生じているように思われるのである。『道德原理研究』付録の対話篇においても、修道士の徳がふたたび取り上げられ、それは「人為的な生活と慣習」（artificial lives and manners）に属すると語られる（EPM A dialogue 52-3）。こうした箇所では示唆されるのは、キリスト教的な修道士の徳が、ある種の錯誤として称賛されているという事態であり、さらに、ヒュームの自然主義的分析がそのような錯誤の批判を提供するという主張である¹⁶。当人や周囲にとっての快と有用性が称賛の基礎にあるという分析は、それに反する道德文化への批判的根拠を構成する——修道士の徳は、快と有用性

に明確に対立するために、称賛すべき性格でないことが示される。

3. 2 ヒューム道徳批判の課題：錯誤についての理論・道具的分析の限界

ヒュームの自然主義的分析は、キリスト教道徳文化への批判を構成するようと思われる。本稿の最後に、その道徳批判が抱える課題とそれに対するヒュームの応答と考えられるべき思考を指摘しておこう。

第一に、ヒュームの「修道士の徳」批判について、それが「錯誤についての理論 (a theory of error)」を欠いており、独断主義的であると考えられるかもしれない。「錯誤についての理論」とは、ひとが価値判断において錯誤に陥ることについての実質的説明である。ある価値判断 X (e.g. 修道士の徳は悪徳である) を受け入れないひとがいるとしよう。他者が、そのひとに対して、当の価値判断を受け入れるべきだと説明するとき、その説明が単純なイデオロギーの発露やパターンリズムにならないためには、「錯誤についての理論」が必要になる (Williams 1985: 49)。つまり、なぜそのひとが錯誤に陥ったのか説明する必要がある。一般に、価値判断を説明する理論は、それに反する判断の存在に対応して説得性を保つために、「錯誤についての理論」をそなえている必要がある。しかし、ヒュームの説明においては、事実として「自他にとって快適・有用な性格こそが称賛される」としか語られておらず、そのような快・有用性が全く存在しない、逸脱した人為的な徳が生じるメカニズムが説明されていないように思われる。このように「錯誤についての理論」が欠けているとき、すでに事実として称賛を受けている修道士の徳について、「その称賛は誤っている」と論じることは、独断主義的な議論に陥ってしまうように思われる。

第一の課題に対しては、ヒュームにおける「錯誤についての理論」を示すことで応答可能である。ヒュームは、修道士の徳を論じるさいに、その錯誤の原因として、宗教的迷信 (religious superstition) と哲学的熱狂 (philosophical enthusiasm) を挙げており (EPM A dialogue 57)、そのふたつの要因は、エッセイでも「ふたつの種類の偽の宗教 (two species of false religion)」として論じられている (Essays 38-41)。つまり、錯誤については宗教的説明が可能である。じっさい、ヒュームの『宗教の自然史 (The Natural History of Religion)』は、この錯誤についての発生論的説明の著作として読解可能である¹⁷。ヒュームはそこで、修道士の徳への称賛という錯誤が生じる実質的な説明を加えている¹⁸。

とはいえ、ヒューム道徳批判の課題として、第二に、倫理的評価を過度に道具的 (instrumental) に捉えており、徳の自体的価値 (intrinsic value) への評価を捉え

損ねていると考えられるかもしれない。ヒュームの説明によれば、われわれは、当人や周囲にとって快適・有用な称賛を徳として称賛しているに過ぎない。しかし、これは（理論的分析としてはありえても）、少なくとも現実の記述としては失敗している。というのも、徳を称賛する営みは、もっぱら「それは快適・有用である」という道具的な語り尽くされるのではなく、むしろ多様な語りや価値によって構成されているからである。われわれは、ある種の徳を（有用性はともかく）「それ自体価値がある」とか、「どんな苦痛と困難があろうとも追求されるべきだ」としばしば語る。ここには快や有用性とのギャップが存在する。

道具的価値を超えた、このような自体的価値の諸相は、歴史性によって説明することが可能である（Williams 2002: 39-40）。例えば、歴史の中で、真理を追求する誠実さ（truthfulness）の徳と（近代的な）「自由」の価値が結びつけて考えられるようになったとき、誠実さは、たんなる道具的価値を超えた自体的価値を示すことになる。例えば、ひとを欺すことは、（有用性ではなく）そのひとの自由を損なうために、それ自体許されないことになる。このように、徳の称賛は、歴史的な展開などによって自体的価値を帯びることがあるのにもかかわらず、ヒュームの説明は過度に道具的で非歴史的であるように思われる——ニーチェが語るように、有用性を評価の基礎とする「イギリスの心理学者たち」は「本質的に非歴史的な考えかたをしている」（『道徳の系譜』I 二；強調原文）ように思われる。このような課題は、義務や非難の哲学的理解を問題とする道徳システム批判においては明示的に現れないものの、道徳文化批判においては重要である。というのも、歴史や自体的価値の展開をみさだめないかぎり、キリスト教道徳文化への批判は一面的になってしまうからである。

第二の課題に対しては、ヒューム当人の記述からはやや離れるものの、自然主義のプロジェクトの眼目を明らかにすることによって、部分的に応答することができるように思われる。すなわち、ヒュームが試みているのは、あくまでも、倫理的評価のプリミティブな動機による説明である——倫理的評価がそもそもいかなる営みかという説明である。それは倫理的評価の由来（ヒュームの言うところの原理（principle））を説明するものではあっても、現実の倫理的評価の諸相を完全に説明するものではないと理解することができる¹⁹。だから、自然主義的分析は歴史的記述によって補完することができるのである。かくして、ヒュームの分析は、徳のそもそもの道具的価値を指摘するものであり²⁰、それは、歴史的記述によって補完されることで、徳の自体的価値を説明することも可能になる。すなわち、そもそもの道具的価値が存在しない修道士の徳といった文化については、

それへの疑念を理論的に提示することができるとともに、必要な歴史的記述を加えることで (e.g. 自体的価値を構成する要素がないことの記述、錯誤に過ぎないことの記述)、それへのじゅうぶんな批判を構成することができる。じじつ、すでに指摘したように、ヒュームはそのような歴史的記述を『宗教の自然史』において与えているように思われる。

結論

本稿では、道徳批判の文脈でのヒューム道徳哲学の寄与について検討した。第一節では、ヒュームの方法論を検討し、「道徳の解剖学者」を目指すヒューム道徳哲学のプロジェクトは、倫理的評価を人間のプリミティブな動機から説明するという自然主義的分析であると確認した。第二節では、この自然主義的分析が、義務と非難という主題に関して、道徳システムの捉え方への批判的根拠を提供することを確認した。第三節では、ヒュームがキリスト教道徳文化の実質的な批判を行うことを指摘しつつ、ヒューム的道徳批判の抱えるふたつの課題（錯誤についての理論・道具的分析の限界）を指摘した。ヒューム道徳哲学は、『宗教の自然史』といった歴史にまつわるテキストによって補完されることで、それらの課題を乗り越えることができる。つまり、自然主義と歴史を武器として、ヒュームのキリスト教道徳批判は成就するのである²¹。

[参考文献]

ヒュームからの引用については、以下の略記号を用いる。

- T** Hume, D. (2011). *A Treatise of Human Nature*, Norton, D. F. & Norton, M. J. (Eds.), Volume 1: Texts. Oxford: Clarendon Press.
- EPM** Hume, D. (2010). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Beauchamp, T. L. (Ed.), Oxford: Clarendon Press.
- NHR** Hume, D. (2008). *The Natural History of Religion*, In Beauchamp, T. L. (Ed.), *A Dissertation on the Passions; The Natural History of Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Essays** Hume, D. (1993). *Selected Essays*. Oxford U. P.
- Anscombe, E. (1958). "Modern Moral Philosophy." *Philosophy*, 33(124), 1–19.
- Baier, A. (1988). "Hume's Account of Social Artifice—Its Origins and Originality." *Ethics*, 98(4), 757–778.
- Baier, A. (1993). "Moralism and Cruelty: Reflections on Hume and Kant." *Ethics*, 103(3), 436–457.
- Harris, J. (2021). *Hume: A Very Short Introduction*. Oxford U. P.

- Holden, T. (2020). "Religion and the Perversion of Philosophy in Hume's *Enquiry concerning the Principles of Morals*." In Taylor, J. (Ed.), *Reading Hume on the Principles of Morals*, Cambridge U. P., 238–254.
- Leiter, Brian (2022). "Bernard Williams's Debt to Nietzsche: Real or Illusory?" In Andras Szigeti & Matthew Talbert (Eds.), *Morality and Agency: Themes from Bernard Williams*, Oxford U. P., 17–34.
- Radcliffe, E. S. (2018). "How Hume Influenced Contemporary Moral Philosophy." In Conventry, A. & Valls, A. (Eds.), *David Hume on Morals, Politics, and Society*, Yale U. P., 265–289
- Russell, P. (2021). *Recasting Hume and Early Modern Philosophy*, Oxford U. P.
- Smith, N. (1905). "The Naturalism of Hume." (II). *Mind* 14(55), 335–347.
- Williams, B. (1985/2011). *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge Classics.
- Williams, B. (1995a). *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge U. P.
- Williams, B. (1995b). "Replies." In Altham, J. E. J. & Harrison, R. (Eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*, Cambridge U. P., 185–224.
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton U. P.
- 相松慎也 (2014) 「ヒューム道徳哲学と規範」『論集』第32号、東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室、51–64頁。
- 澤田和範 (2019) 「ヒュームにおける自然主義的両立論——「人間の学」による因果・人格・責任」『アルケー』第27号、関西哲学会、74–85頁。
- 萬屋博喜・森直人・犬塚元 (2015) 「学界展望：ヒューム研究の現在」『イギリス哲学研究』第38号、83–94頁。
- 渡辺一樹 (2024) 「自然主義と系譜学——ヒューム、ニーチェ、バーナード・ウィリアムズ」日本イギリス哲学会『イギリス哲学研究』第47号、近刊。

¹ ヒューム道徳哲学の現代哲学への影響をサーヴェイした Radcliffe は、その影響を主に三つ（動機づけに関する非合理主義 (motivational anti-rationalism)、is/ought ギャップ、感情主義 (sentimentalism)）に区別する。感情主義は規範倫理学に関わるものの、同様に、ヒューム哲学の近年の研究状況を展望した萬屋・森・犬塚 2015 において、倫理学研究に関連して、主に動機づけに関わる議論が扱われたこと、そして、徳倫理学による再評価があることが指摘される。

² これについては、渡辺 2024 で詳細に論じておいた。

³ これは種々の論証による。例えば、道徳の実践性の説明の失敗——理性は行為に影響しないのに対して倫理的評価は影響する (T 3.1.1.6) ——、あるいは、道徳の事実依存性の説明の失敗——道徳は、事物の客観的關係によっては説明されない (T 3.1.1.24) といった論証が示される。

⁴ なお、正義の人為的徳については、近いひとを優先する (partiality) という人間の自然的傾向性に反するために説明が困難であって、それへの動機が発生するまでの時間的な幅をもった発生論的説明が行われる (T 3.2.2)。この発生論的・系譜学的説明がいかなる自然主義的説明であるかについては、渡辺 2024 を参照。

⁵ ウィリアムズは、じしんの道徳批判 (特に義務理解の批判) について、それは「広くヒュームの精神によるものである (broadly in the spirit of Hume)」と証言している (Williams 1995b: 205)。

⁶ 先駆的には、アンスコムがその対照性を指摘している (Anscombe 1958: 1-2)。

⁷例えば、神学的権威なしにそのような催眠術的な力（義務は義務であるためになさねばならない）は維持できないという形で、先に挙げたアンスコムが指摘している（Anscombe 1958: 8）。

⁸通例「人為」と訳される *artifice* について、その含意を明示するために「人工」と訳している。

⁹ここでは「義務以外による義務の乗り越えが可能である」という論点が重要ではあるものの、この乗り越えの基準が問われうる。義務の乗り越えの基準を一般的に定めることは、功利主義といった倫理学理論の目論見に反して、難しいように思われる。その理由のひとつは、ここで示された例のように、個人の性格の別個性を考慮する必要があるからである。

¹⁰実際、ヒュームは、社会変化に基づく道徳の変化を広範に論じている（EPM 2.17-23）。この点はアネット・バイアーも強調している（Baier 1988）。

¹¹ハリスは、自殺禁止の義務といったキリスト教道徳の厳格さ（帰結と無関係に義務が善だとする想定）の批判こそ、ヒューム道徳論の強調点であったと診断する（Harris 2021）。ハリスの議論について、森直人さんのご教示に感謝する。

¹²これは恒常的连接（a constant conjunction）による因果性というヒューム因果論の洞察を踏まえている。『人間本性論』第三巻では、行為の「恒常的原理（constant principle）」として性格が語られ（T 3.3.1.4）、第二巻でもこれが因果論での考察と結びつけられている（T 2.3.1.12）。

¹³じじつ、『人間本性論』第二巻「自由と必然性について」（T 2.3.1）は、このような論点を指摘しているように思われる（Russell 2021: 170-1）。

¹⁴これはヒュームの強調する点である。彼は、倫理的評価の対象となる性格を「道徳的／自然的」、「自発的／非自発的」、「道徳的／知的」と区別する道徳哲学の傾向について、それをことば上の論争（disputes of words）として退ける（T 3.3.4.1; EPM App.4.1）。また澤田和範は、この「悪名高い主張」を責任主体に関する無知に基づく実践という認識論的な観点から、説得的に擁護している（澤田 2019）。

¹⁵とはいえ、義務や非難の道徳システムの理解に対するヒュームの批判は、たんに理論的な問題にとどまらないことも指摘しておこう。義務の人為性や、非難のリアリスティックな抑制条件を指摘するヒュームの議論は、過剰なモラリズムを避ける、リベラルな道徳を準備するからである。このことは、バイアーも強調している（Baier 1993）。

¹⁶このような道徳批判が、道徳の批判であるか、錯誤の批判であるのかはヒュームのテキスト上では明らかではない。例えば相松は、この批判をもつばら、修道士の徳を有用・快適とするような錯誤（「理性使用の誤り」）に対するものと解釈する（相松 2014: 60-2）。そうであるとすれば、錯誤に陥る人は現実を見誤っているだけであり、ヒュームの分析（快・有用性が称賛の基礎にある）それ自体は道徳批判を構成しないことになる。とはいえ、快や有用性がないと理解しながら、熱狂、恐れ（terror）、教会や僧侶（priests）に対する信頼といったさまざまな理由によって修道士の徳を称賛することがありうる（cf. Essays 38-41）。ヒュームの分析が快と有用性こそ称賛の基礎にあると指摘するとき、これはそれ自体でかかる人びとへの批判を構成する。

¹⁷この点について、森直人さんのご指摘に負う。

¹⁸ホルデンが整理するところによれば、ヒュームは、この錯誤について、少なくとも四つの要因を指摘している（Holden 2020: 244fn10）。第一に、天国での幸福での期待による現世的幸福への価値づけの低下（NHR 10.6）、第二に、神の偉大さへの強調による卑下（NHR 10.2）、第三に、社会的道徳と対照的な道徳の創造による神への献身（NHR 14.6）、第四に、神学者や僧侶による権威づけとしての過激な道徳の奨励（NHR 11.3, 14.8）である。

¹⁹じっさいのヒュームの態度は両義的であるように思われる。『人間本性論』第三巻では、正義について、有用性による自然的義務（natural obligation）と自体的価値による道徳的義務（moral obligation）を明確に区別したうえで「感情の成長」が論じられるが、『道徳原理研究』では、この区別が潰れているように思われる（EPM 3.48, 5.17, 9.14-16）。とはいえ、そこにおいてもやはり、「道徳の起源（the origin of morality）」という語が使われることは注目に値する。

²⁰ここで、ヒュームによる倫理的評価の自然主義的説明は、「自然状態による説明（the state of nature story）」（Williams 2002: 21）として理解されるべきであるように思われる。

²¹本稿は、ヒューム研究会第 33 回例会での発表に基づく。大変有益なコメントをくださった出席者の方々に感謝申し上げます。また本稿への乗立雄輝先生のコメントに感謝申し上げます。