

ヒュームの道徳哲学と規範

相松 慎也

1. はじめに

ヒュームの道徳哲学には、おそらく本人も当惑していると思われるほど、劇的に受け止められた論点がある。「Is-Ought 問題」である。ヒュームは『人間本性論』（以下『本性論』）第三巻で次のように述べた¹。

これまでに会った全ての道徳体系において、いつも気付いたことがある。著述家はしばらく通常の論究方法で進み、神の存在を確立し、あるいは人間の事柄に関し所見を述べる。すると突然、驚いたことに、であるやでない (*is, and is not*) という命題の普通の繫辞に代わり、べきやべきでない (*an ought, or an ought not*) で繋がれた命題にしか出会わなくなる。この変化は微小だが極めて重大である。というのも、このべきやべきでないは何か新たな関係や断定を表すのだから、それについて言及し、説明する必要があり、また同時に、いかにしてこの新たな関係が全く異なる別のものからの演繹でありうるのか、この全く考えられないと思われることに理由を与える必要があるからである。しかし著述家達はこの用心を怠るのが普通であるから、読者に用心をお勧めしよう。私は確信するが、この僅かな注意によって、全ての通俗的な道徳体系は打倒され、悪徳と徳の区別は、ただ対象の関係に基づくものでも、理性によって看取されるものでもない²と示されよう。(T 3.1.1.27)

この一節（以下「I-O 節」）は、事実命題（「である」を繫辞とする命題；事実判断）のみで構成される前提から、規範命題（「べき」を繫辞とする命題；価値判断）を論理的に導出することはできない、という主張だと解釈される傾向にある²。この「ヒュームの法則 (Hume's Law)」(Hare 1954, 303) は、それ自体の重要性から、メタ倫理学上の論争点となっている。また、ヒューム解釈としての妥当性も問題となり、I-O 節には様々な代替解釈が提出されてきた³。

本稿では、この I-O 節の解釈と密接に関わる、もう 1 つの解釈問題に取り組む。すなわち、ヒュームの道徳哲学は、道徳に関する事実の分析・解明に尽きている

のか、それとも何らかの規範的主張を含んでいるのか、という問題である。これは、ヒューム道徳論の性格に関わると同時に、I-O 節の解釈を左右する論点でもある。もしヒュームが規範的主張を行っていたとすれば（かつ無根拠に規範を導入したのでないとすれば）、事実から規範を導出したことになる。マッキンタイアは、ヒュームがまさにこの越境を行った、つまり「ヒュームの法則を最初に侵犯した」（MacIntyre 1959, 452）と主張し、それを1つの論拠としてI-O 節の「ヒュームの法則」解釈を否定した。以来この論法は一定の賛同を得ている。

しかし、ヒュームのテキストに規範性を読み取れるか否かはそれ自体難問であり、立場は分かれている。本稿では、『本性論』第三巻と『道徳原理研究』（以下『研究』）に関し⁴、規範性の根拠として提出されてきた論点を検討する。規範の正当化、道徳的評価の基準、宗教的道徳の問題である。結論としては、いずれの論点も規範性を読み取る根拠とは見なせない。従って、本稿で検討する範囲に限れば、ヒュームの議論は道徳に関する事実的主張に尽きているということになる。

構成は以下の通り。第2節では、ヒュームが道徳哲学において掲げた目的は、事実の分析・解明だということを確認する。第3節では、それにも関わらず、規範的主張と解釈されうる部分を3点取り上げ、それぞれ検討して退ける。

2. ヒューム道徳論の目的

本題に入る前に、『本性論』第三巻と『研究』においてヒュームが正式に掲げた目的は、あくまで事実の分析・解明であることを確認する。テキストの性格を読み取る上で、ヒューム自身の意向や立脚点は重要な手掛かりとなる。

両著作の具体的な目的は、我々が現に行っている道徳的区別（判断・評価）の起源ないし原理は何であるか、明らかにすることである。まず『本性論』では、「我々が悪徳と徳を区別し、ある行為を非難に値するとか賞賛に値すると宣言する」（T 3.1.1.3）のは、他者を観察することで抱かれる「特殊な苦や快」（T 3.1.2.3）によると示した後、次のように述べる。

ある行為や感情を一般的に眺め、概観するだけで一定の満足や不快が生じるのはなぜか。この問いに向かうことにより、自然においても、我々の想像においてすら明晰判明な想念によって決して存在したことの不可解な関係や性質を探し求めずに、道徳的清廉や墮落の起源を示せよう。（T 3.1.2.11）

ヒュームはここで、我々が事実として行っている道徳的区別の生成原因ないし道徳の起源を問うている。善悪をどのように区別すべきなのかとは問うていない。また、自然的・認識的事実から乖離した探究を拒否している。

『研究』では、「道徳的区別の実在」、つまり、我々が現に道徳的善悪を区別していることは否定し得えないと指摘した上で（EPM 1.2）、次のように述べる。

この〔道徳の真の起源を発見するという〕目的を果たすために、我々は非常に単純な方法に従うよう努めよう。すなわち、我々が日常生活において人物の価値と呼ぶものを形成する複雑な心的性質を分析しよう。[...] これは事実の問題（a question of fact）である [...]。（EPM 1.10）

ここでも、我々が現に行っている価値判断に立脚した、道徳の起源探究が宣言されている。それどころか、自らの探究が事実問題を扱うと明言している。

かくして、両著作におけるヒュームの道徳論は、正式な目的に限って言えば、事実の分析・解明に尽きるものだという事は疑いえない。しかしそうだとすれば、ヒュームは「ヒュームの法則」を侵犯する前提条件を満たしたことになる。つまり、〈べき〉ではなく〈である〉を探究の基盤・目的とした以上、もし彼がその探究の内で〈べき〉を導出していれば、侵犯者の誹りは免れない。そして実際、いくつかの議論がその可能性を示唆している。次節ではそれらを吟味しよう。

3. 規範の影

本節では、大きく分けて3つの観点から、ヒュームの道徳論に見え隠れする規範の影を提示し、それらが本当に規範的主張を示すのか否か検討する。順に、「規範の正当化・承認」、「道徳的評価の条件・基準」、「修道士の徳の否認」である。

3. 1 規範の正当化・承認

ヒュームの基本戦略は、一般的な徳・悪徳を分析して共通性質を抽出し、その性質への賞賛・非難を生む人間本性の原理を突き止めるというものである。本項ではこの前半部が問題となる。というのも、ヒュームは徳・悪徳について論じる際、事実記述を越えて、規範（価値）の正当化や承認を行っているように見えるからである。そうだとすれば、ヒュームは規範的主張を行ったことになるだろう。

まず、正当化問題が顕著に現れるのは、ヒュームの正義論である。

いかなる個人も、この〔正義の規則の実行に関し〕損得を勘定するや、自分が得をすると気付くに違いない。なぜなら、正義が無ければ、社会は直ちに崩壊し、皆は野蛮で孤独な状態に陥るに違いなく、その状態は社会において想定しうる最悪の状況よりも無限に悪いものだからである。(T 3.2.2.22)

マッキンタイアによれば、ここで「ヒュームは明らかに〔正義の〕規則を正当化している」(MacIntyre 1959, 456)。つまり、正義の実行は社会の維持という点で皆に有益であり(事実)、それゆえに実行すべきである(規範)、という正当化と解するわけである。実際、ヒュームはこの後、正義に対する「責務 (obligation)」(T 3.2.2.23) が説明されたと述べている。このように理解するなら、確かにヒュームは正義について規範的主張を行ったことになるだろう。こうした、ヒュームの正義論に事実から規範の導出を見取る解釈は、一定の支持を得ている (Mooij 1980, 323-4; Baier 2010, 56-63; Robison 2010, 69-70) ⁵。

しかし、これは相互に関連した2種類の混同による誤解だと思われる。第1の混同は、「説明 (explanation)」と「正当化 (justification)」の混同である (Macbeth 1992)。そして第2の混同は、「徳が事実として持つ規範性」と「テキスト上の規範性」の混同である。ある徳が事実として持つ規範性を事実に基づいて説明することと、その徳を道徳的に正当化して規範性を引き受けることは別の事柄である。例えば、独裁国家において、国民が暴君の残虐性を心から賞賛しているとす。ここで、その残虐性に対する賞賛を教育や洗脳によって説明したからと言って、説明者自身がその残虐性を正当化したわけでも、賞賛に参加したわけでもない。同様に、確かにヒュームは正義の規範性を説明しているが、だからと言って正義を道徳的に正当化したことにはならない。実際、以下で見るように、ヒュームの正義論は規範の事実的説明に尽きている。

まずヒュームは、道徳的評価の究極対象は、個々の行為ではなく、人格と結びつく動機であるとする (T 3.2.1.2)。従って、動機と一切関わらずに賞賛される徳などありえない。ところが、正義に関しては人をその遵守に導く動機が自然の内に存在しない (T 3.2.1.9-16)。しかし、正義は事実として徳と見なされている。それゆえ、その動機は人為的に形成されるのが必然である (T 3.2.1.17)。そこで、「正義の諸規則が人々の人為によって確立される仕方」(T 3.2.2.1) を探究せねばならない。この探究が、前節で示したヒューム道徳論の出発点、「我々が現に行っている道徳的区別の起源は何か」という問いに導かれていることは明白である。

ここで、マッキンタイアが注目した正義の有益説が展開される。また、人間は快苦の予期によって動機付けられる (T 2.3.3.3)。利害は快苦を予期させるものである。それゆえ、正義が有益な人為であるならば、人々は正義の確立へと動機付けられる。この利益に基づく動機が「自然的責務」(T 3.2.2.23-4) である。さらに正義の確立後、正義に対する人々の道徳的コミットメント、「道徳的責務、すなわち正・不正の感情」(T 3.2.2.23-4) が生じる⁶。かくして、正義が事実として持つ規範性は遺漏無く示されたことになる。この議論によって実現されたことは何か。文脈上明らかに、人々が正義を徳と見なす事実を遡及的に説明することであり (A Gentleman 2010, 87-8)、正義を正当化することではない。ヒュームの議論運びは一貫した事実の解明であり、ここに規範性を読み取るのは誤解であろう。

このような誤解が生じる1つの理由として、ヒュームは異星人ではなく、我々と同じ人間だということが挙げられる。多くの解釈者は、ヒュームが正義にコミットしていたことを疑わないだろう。この点は筆者も同じである。しかしそれでも、彼の道徳哲学にそのコミットメントの正当化が不可避に侵入するわけではない。上で見たように、ヒュームが事実的探究を誠実に遂行する限り、得られるのは規範の説明であり、正当化は抜け落ちる。ヒュームが規範に言及していても、それを事実として分析しようとする限り、その規範はヘアの言う「引用符付きの用法」、つまり、「自らの価値判断を下しているのではなく、他の人々の価値判断を示している」(Hare 1952, 124) に過ぎない⁷。ヒュームが探究しているのは、自分の特殊な規範ではなく、人々が事実として共有している「規範」である。この理解は前節で示したヒューム道徳論の基盤・目的と調和している。

さらにこの理解は、『研究』において顕著な「価値の承認」を説明してくれる。

仁愛やより優しい感情が敬重に値すること、また、それらがどこに現われようとも、人類の賞賛と好意を惹きつけることを証明するのは、おそらく余分な仕事だと思われよう。(EPM 2.1)

ビーチャムは、「ヒュームは単に、これらの性質が敬重に値すると見なされる [...] と言っているわけではない」ことに注目し、「ヒュームの徳の価値論はそれら諸徳の道徳的権威を承認し、それら諸徳を適切な振る舞い(および動機)のモデルとして提示している」と主張する (Beauchamp 2008, 501; cf. Shaver 1995, 320)。

しかし、ヒュームの目的にとって重要なことは、価値の承認ではなく、承認された「価値」、つまり、ほとんどの人々が「価値あり」と見なす諸性質を挙げるこ

とである (EPM 1.10)。ヒュームの主眼は、そのような諸価値の収集から評価原理を見出すことにあり、出発点で読者に疑念を抱かれるわけにはいかない。従って、証明が余分な、読者にとって自明の価値を挙げねばならない。ヒュームにとって、「道徳的価値」の判定者は一般の人々なのである (T 3.2.8.8)。

従って、ヒュームが徳を称揚する言葉に「見なされる」という表現が欠けていても、そうした言葉は全て引用符付きであり、さらに言えば、引用符を付けられることこそが重要である。ビーチャムはこれを逆手に取り、「日常生活が権威の究極的源泉である」(Beauchamp 2008, 502) と主張するが、ヒュームにとって、それは人々に事実として影響する「権威」でありさえすれば十分である⁸。

以上で本項の問題には決着が付けられた。もしヒュームの論調が規範の正当化・承認に見えたとしても、その内実は、事実として人々の動機や是認を生む「規範」の説明・確認に過ぎない。それゆえ、ここに規範的主張は認められない。

3. 2 道徳的評価の条件・基準

次の問題は、徳・悪徳に対する我々の賞賛・非難の評価原理に関わる。前節で見たように、道徳的価値・規範に関するヒュームの議論は、彼自身のコミットメントと独立に理解可能であり、事実から規範への越境を含むと見なす必要は無い。しかしながら、評価原理に関する議論では、評価の条件や基準らしきものが提示されており、道徳的評価には妥当なものとそうでないものが存在する、と主張している印象を受ける。もしそうだとすれば、妥当な道徳的評価から、地滑り的に正当な価値や規範が導出されうる。つまり、規範性がテキストに浸潤してしまう。

ヒュームによれば、我々が正義を徳として賞賛するためには、「共感(sympathy)」(T 3.2.2.24) に頼らざるを得ない。共感とは、他者の快苦を因果推論に基づいて受け取る心理的メカニズムである (T 2.1.11.1-8)。この原理により、不正義が誰かにもたらす不利益は、第三者にさえ不快をもたらす。かくして、一般に、正義は徳と見なされ、不正義は悪徳と見なされることが説明される。

これだけなら完全な事的分析と言ってよいが、後にヒュームは、共感の働きだけでは不十分であるとして、2つの補足を与える。すなわち、「一般的観点」(T 3.3.1.14-8) と「一般規則」(T 3.3.1.19-22) の協働である。この議論の要点は以下のようにまとめられる。まず共感は、(1) 自分と相手の関係に応じて変動し、また、(2) 現実の偶然的結果に強く影響される。従って、共感だけでは、道徳的評価にもこうした変動や影響が現れてしまう。(1)の変動については、評価者が自分の周囲にではなく、評価対象の「周囲の人々 (narrow circle)」(T 3.3.3.2) に共感するこ

と（＝一般的観点の採用）によって解消され、評価は安定し、他の評価者とも一致するようになる。次に、(2)の影響は、対象がもたらす偶然的結果を無視し、その一般的傾向に固着する知性の原理、一般規則によって解消される。

この2つの原理は、共感のみの評価を「修正 (corrections)」(T 3.3.1.16; T 3.3.1.21) する。ここで、修正前の評価は妥当でなく、修正後の評価が妥当であり、後者のみが真正の徳・悪徳の同定に繋がると解釈し、ヒュームに規範性を読み込む論者は多い (Mooij 1980, 323-4; Cohon 2008, 241-2; Beauchamp 2008, 502-5)。また、I-O 節を「ヒュームの法則」と解する論者でも、「一般的観点に立つ観察者に快をもたらす性質は実際に徳である」がヒューム自身の「分析的架橋原理 (analytic bridge principle)」だと考える傾向にある (Lo 2010, 127; Pigden 2010b, 131-2)。つまり、ヒュームはこの一般的規範原理を介して事実から規範を導出しており、「ヒュームの法則」は侵犯していない（が、規範的主張は行っている）と解する。

しかし、この解釈もまた、1つの重大な混同に基づいた誤解である。すなわち、「道徳的評価に関する人々の一般的理解」と「妥当な道徳的評価に関するヒュームの規範的理解」の混同である。ヒュームが前者を説明していたとしても、それがすなわち後者の提示だということにはならない。例えば、あるネット上のコミュニティにおいて、「道徳的評価は全く相対的である」と理解されているとしよう。この理解について、「匿名性や参加者の傾向等のために評価の一致がほとんど実現されない」という事実に訴えて説明したからといって、説明者がその理解は妥当であると主張したことにはならない。以下に示す通り、ヒュームは、人々の一般的理解を遺漏無く説明しようと努めているだけである。

まず、一般的観点の導入に際し、ヒュームの想定問答者は次のように述べる。

我々の共感がこのように変動しても、我々は同じ道徳的性質に対して、それが中国にある場合でも英国にある場合と同じ賞賛を与える。それらの性質は等しく有徳なものに見え、思慮深い観察者 (judicious spectator) の敬重に等しく浴する。それゆえ、我々の敬重は共感から生じない。(T 3.3.1.14)

ヒュームはこれを受けて一般的観点を導入するのだから、結論以外には同意している。従って、こうした道徳的評価に関する理解が説明されねばならないと考えている。決して、同じ性質には同じ評価を下すべきだと言っているのではない。

ただし、問題となるのは「思慮深い観察者」という言葉である。先に挙げた解釈者たちはこの表現に規範性を見取る傾向にある。つまり、ヒュームが説明しよ

うとしているのは、単に人々の一般的理解ではなく、ヒュームの認める有資格者の理解なのではないか。もしそうなら、その説明は道徳的評価の有資格者たるべき条件を示すことになる (Beauchamp 2008, 504)。しかし同じ文脈で、「我々」とも言われている。穿った見方をすれば、この「我々」は教養ある読者であり、その意味で思慮深い観察者だという事になる。

だが、こうした解釈には無理がある。なぜなら、ヒュームは、情念論において、「我々」が先の理解に反した評価を下しがちだと指摘しているからである。

我々の母国が他国と戦争中にある時、我々は他国民を残忍・不実・不正・凶暴な性格として嫌悪する。しかし、我々自身や同盟者は公正・温和・慈悲深いと常に評価する。敵の将軍が戦果をあげた場合、彼に人間的な姿や性格を認めることは困難である。[...] しかし、その戦果が我々の側にある場合、我々の司令官は反対のあらゆる善い性質を持ち、[...] 徳の模範である。[...] 同じ思考法が日常生活にも満ちていることは明らかである。(T 2.2.3.2)

ここで示されている評価は、明らかに一般的観点から下されていない。しかもそのような評価が日常生活でも普通だと述べている。想定読者は同じであろうから、この「我々」は道徳論の「我々」と違う、と強弁するのは無理がある。

しかしそうすると、「我々」と「思慮深い観察者」の関係が一層不明瞭になる。ここで道徳論に戻り、まず、上記の引用と密接に関連する次の一節に注目しよう。

我々は敵を悪徳と見なさず、敵と我々の利害対立と真の邪悪・卑劣を区別できることは滅多にない。しかし、これはそれらの感情自体が別個だということを妨げず、また、冷静で判断力のある人はこの錯覚を免れる。(T 3.1.2.4)

前半部は情念論で述べられていたことと合致する。そして後半部において、それでも、道徳と利害には区別があり、特定個人はその区別を見失わないと述べている。おそらくここでヒュームが主張したいことは、我々は多くの場合に道徳と利害を区別できないが、だからといって本性上区別が無いわけではなく、その証拠に一部の人間は実際に区別できている、ということであろう。つまり、ヒュームがこうした人物に言及する目的は、評価の規範を示すことではなく、評価の本性を明らかにすることである。

さらにその本性は、ヒュームが勝手に考案したものではなく、人々の一般的理

解に適うものである。これは『研究』の次の箇所では明瞭に述べられている。

我々の友情と敵意の多くは、なお、利益や害の私的な考慮によって統御されるが、それでも我々は、我々が尊重することに慣れている一般規則に対して、次の仕方では敬意を払う。すなわち、我々は普通、自愛や私利から生じる諸情念に捌け口を与えるため、我々の敵に悪意や不正義を帰すことによって、敵の行いを曲解するのである。(EPM 9.8n.57)

この一般規則は、人が自分の周囲の人々に奉仕することは社会にとって有益である、という原則であり、一般的観点に基づく評価に対応する。ここでヒュームは、敵を悪罵し味方を賛美する際、我々が行っていることの内実を明らかにしている。すなわち、その際に我々は、道徳的評価の本性を理解していないからではなく、むしろ十分に理解しているからこそ、単なる敵に道徳的非難を浴びせている。「敵だ」と言うよりも、「悪だ」と言う方が重い非難になると了解されているからこそ、後者の表現が憎悪の捌け口となるのである。もちろんこれは誤適用であるから、この「我々」は「思慮深い観察者」ではないが、それでも道徳的評価に関する一般的理解は保持している。

かくして次のように結論できる。「我々」も「思慮深い観察者」も、道徳的評価の一般的理解を共有している点では同じである。相違点は、実際の評価場面で、後者がその理解に即した評価を下せることにある。そしてヒュームが一般的観点や一般規則によって説明しようとしたのは、思慮深い観察者になるための条件ではなく、人々の一般的理解である。これは、ヒュームが「悪徳と徳の普遍的・抽象的区別」(EPM 5.42)、「抽象的思念」(T 3.3.1.21)、「一般的思念」(T 3.3.3.2)と呼ぶものに相当するだろう。我々が現実にどのような道徳的評価を下していようとも、この一般的理解を有していることは、ヒュームにとって認識的事実である。そして、時に我々は、この一般的理解に基づいて個別の評価を修正する。この一連の事実は、確かに一般的観点や一般規則によって説明される。かくして、ヒュームの道徳的評価論に規範性を読み取る必要は全くないということになる⁹。

3. 3 修道士の徳の否認

最後に、ヒュームが規範的主張に最も接近したと思われる議論を取り上げる。彼は人々が事実として承認する「価値」を探究の立脚点としている。ところが、少なからぬ人々が賞賛していたと思われるにもかかわらず、ヒュームは悪徳とし

て退ける諸性質がある。「修道士の徳 (monkish virtues)」である。

我々自身や他人にとって有用ないし快適な全性質は、日常生活において人物の価値の一部と認められる。同様に、その他の性質は、人々が迷信や偽なる宗教の妄想的虚飾のない、自然で偏見無き理性によって物事を判断する場合、決して容認されないだろう。禁欲、断食、贖罪、苦行、自己否定、卑下、寡黙、孤独、つまり、一連の修道士の徳全て。これらが分別ある人々によって至る所で拒絶されていることには[有用でも快適でもないということ以外に]いかなる理由があろうか。[...] それゆえ、我々は正当にも (justly) それらを反対の欄に移し、悪徳のカタログに入れるのである。(EPM 9.3)

つまり、ある種の徳を悪徳と見なすのが正当だと主張している。これはある種の評価規範の提示および価値の否認であり、ヒューム自身のコミットメントを示しているのではないか。実際、多くの解釈者がこの一節に規範性を読み取っている (Shaver 1995, 320; Lottenbach 1996; Cohon 2008, 240/245-9; Beauchamp 2008, 506-7)。

ここで問題なのは「正当」の意味である。2つの可能性がある。第1に、修道士の徳を承認する人々が、その徳を有害な性質だと信じて賞賛しているとする。この場合、その賞賛が不当で、非難が正当だと言うことは、「我々是有用な性質を賞賛すべきであり、修道士の徳のように有害な性質は非難すべきである」を意味する。これは道徳に関する規範的主張である。さらに言えば、「人々は一般に有用な性質を賞賛する」という観察事実から導出されているため、明らかな「ヒュームの法則」の侵犯でもある。

第2に、修道士の徳を承認する人々は、その徳を有用な性質だと信じて賞賛しているとする。この場合、その賞賛が不当で、非難が正当だと言うことは、「修道士の徳を有害な性質と捉えるのが正しい信念であり、有用な性質と捉えるのは誤った信念である」を意味するだろう。これは道徳以前の、理性使用に関する規範的主張であり、ヒュームが知性論で正当な信念や推理を論じていることと調和する (T 1.3.6.7)。なお、基本的に理性使用は道徳的評価の前提である。我々が有用・有害性に対して肯定・否定的態度を取るのは感情の働きによるが、最初に対象の有用・有害性を示すのは理性である (T 2.3.3.3; EPM App. 1.3)。

そして、ヒュームの宗教論を勘案すれば、第2の可能性が有力になる。

もしその迷信深い人が一日断食し、あるいは、自らを厳しく鞭打つなら、彼

の考えでは、これは神への奉仕に直接関係する。他のいかなる動機も彼をそんな苦行に従事させられまい。これら信心の顕著な印により、今や彼は神の愛顧を得たのである。彼はその報いとして、現世での保護と安全、並びに、来世での永遠の幸福を期待するだろう。(Hume [1757] 2007, 83)¹⁰

つまり、神が存在し、自らに苦を課すことでその愛顧を得られるなら、収支は莫大な黒字となる。これを前提すれば、修道士の徳も有用な性質である。従って、神を信じている人々がこの徳を承認することは、ヒュームの道徳原理からして当然の帰結となる¹¹。これで第1の可能性は否定される。

しかし、「奇跡論」や「デザイン論証批判」に代表されるように、ヒュームはそうした信念に懐疑的であった(Shaver 1995, 325)¹²。それは正当化されざる信念であり、理性の誤った使用の産物である。それゆえ、その信念に基づき、修道士の徳が有用だと考えることは、理性の観点から否定される。これは「自然で偏見無き理性」という表現に相即する。かくして、第2の可能性が妥当となる。

するとヒュームは、修道士の徳について、どのような信念が正しく、誤りであるかという判定を下している以上、理性使用に関する規範的主張を行っていたことは疑いがたい。もし完全な事実記述に徹するのであれば、「修道士の徳を有用と信じる人は徳として賞賛し、有害と信じる人は悪徳として非難する」と言うだけでよく、後者の信念が「正当である」と言う必要がない。正当と言ってしまったのは、ヒューム自身が後者の立場だからであろう。こうしたヒュームの見解こそが偏見であるという批判もある(Dimm 1987; Davie 1999)。

とはいえ、ヒュームの規範的コミットメントを理性の領域に限定できることは重要である。なぜなら、ある信念の真偽判定と、その信念の結果である道徳的評価へのコミットメントは独立だからである。次のように想定してみよう。

社会に有害な性質を賞賛し、有用な性質を非難する異星人がいる(cf. EPM 5.40)。そして、「正義は社会に有害である」と信じており、その結果、正義を徳として賞賛しているとしよう。これを観察すれば、我々はその異星人たちを不合理だと思うだろう。その原理からすれば、正義を非難するのが正当である。なぜなら、正義は社会に有用であり、異星人の信念が誤っているからである。これは、我々が正義の賞賛にコミットしているか否かとは独立に判定できることである。

無論、ヒューム自身は修道士の徳を完全に否認していることであろう。しかし、ある徳の賞賛に至らせる信念を理性の観点から否定することは、その徳の賞賛への否定的コミットメントとは独立に為しうることである。実際、ヒュームにとつ

て、理性の誤りは道徳の誤りではない (T 3.1.1.12; EPM App.1.12)。ゆえに、ヒュームが修道士の徳に関する一節で露呈した理性の規範は、論理的にも解釈上でも、それだけで道徳的評価へと波及するものではない。加えて「有用・快適な性質を賞賛すべきである」という原理をヒュームが主張して初めて、その波及が起こる。しかし、ヒュームはそのようなことを全く述べていない。

結論として、修道士の徳の否認は、あくまで理性使用の誤りを指摘するものであり、道徳的評価の規範を提示したわけでも、価値を否認したわけでもない。理性を適切に使用する者(分別ある人々)はそれを非難し、不適切に使用する者(迷信深い人々)は賞賛する、という事実を提示したまでである。

4. おわりに

本稿では、ヒュームが「ヒュームの法則」を侵犯していたのか否か、つまり、事実に立脚した探究の中で規範的主張を行っていたのか否か、様々な面から検討を試みた。規範の正当化・承認と思われる部分は、人々が事実として参与している「規範」の説明や確認であった。同様に、道徳的評価の条件・基準らしきものは、道徳的評価に関する我々の一般的理解、認識的事実を説明するための概念装置であった。最後に扱った修道士の徳の否認においては、確かに理性使用に関する規範的主張が見受けられものの、それは道徳に関する規範的主張を帰結するものではなかった。かくして、ヒュームの道徳哲学は、一貫した事実の分析・解明であり、そこに規範性を読み取ることはできず、ヒュームは自らの名が冠された法を犯していないという結論になる。無論これは本稿で検討した論点に限った結論である。しかし、価値論と評価論の根幹部分を全て事実の分析として解釈できる以上、その他の細部についても本稿の議論は応用可能であると思われる。

我々は好むと好まざるとに関わらず、道徳と関わって生きている。それはヒューム自身も同様であり、彼が一人の人間として様々な道徳的コミットメントをしていたことは確かである。しかし、だからといって、彼の道徳哲学のテキストに彼個人のコミットメントが浸潤するわけでない。本稿の見立てでは、ヒュームは(少なくとも宗教に関わる部分以外は)慎重に自分のコミットメントと道徳に関する事実を区別し、後者の分析を追求している。確かに、ある記述に規範性を読み取るか否かは、多分に解釈者の道徳理解に左右されることであろう。しかし、第2節で確認したヒュームの目論見に忠実な仕方を読解することは十分可能であり、本稿は不完全であれその道筋を示したことになる。

最後に I-O 節に戻ろう。本稿は、ヒュームが道徳に関して〈である〉の議論に終始しており、そこから〈べき〉への越境は行っていないと結論した。しかしそれは、彼が道徳の持つ〈べき〉性（評価的・指令的側面）を無視したということではない。第3節の正義論で述べたように、ヒュームはそれを責務という言葉で説明する。しかし、そこで説明された〈べき〉は、人々を事実として動かしている、〈である〉としての「べき」である。ここに、〈である〉と〈べき〉の真のギャップ、すなわち、「べき」と〈べき〉の断絶がある。この断絶は、例えば、サールの約束論も埋められていない。確かに「約束する」という発話は、発話者も認識している制度的事実の下で、実際に約束し、自らを責務の下に置き、自らに「べき」を課すことに繋がる（Searle 1964）。しかし、本稿の理解するヒュームならこう言うだろう。それは、約束した者が責務の感覚を覚え、約束を守る傾向にあるということに過ぎず、この事実と全く異なる関係である、約束を守るべきだという規範が導出されたわけではない、と。ヒュームが物のついでのように指摘した〈である〉と〈べき〉の断絶は、想像以上に根深いものだと言わざるを得ない。

¹ 『本性論 (A Treatise of Human Nature)』は、Norton 版を使用し、参照に際し T と略し、参照箇所を巻、部、節、段落番号で示す。なお、本稿の傍点は全て筆者の判断による強調である。

² 一般に、〈である〉と〈べき〉の区別は、事実判断（記述）と価値判断（評価）の区別に相当すると解釈される (Pigden 2010a, 7)。例えば、「誰某は有徳である」は「べき」を含まないが、価値語「有徳」を含む以上、規範命題を表す。本稿もこれに倣い、規範を広く理解する。

³ 「Is-Ought 問題」を巡る昨今の論争状況は、以下の論文集などで概観できる。Hudson, W. D. (ed.). 1969. *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*. Macmillan; Pigden, Charles R. (ed.). 2010. *Hume on Is and Ought*. Palgrave Macmillan.

⁴ 『研究 (An Enquiry concerning the Principles of Morals)』は、Beauchamp 版を使用し、参照に際し EPM と略し、参照箇所を章、段落番号で示す。また、注は n 番号、「付録」は App 番号、段落番号、「対話」は D 段落番号で示す。

⁵ また、徳としての誇りに同様の議論を見取することも可能である (T 3.3.2.14; Cohon 2008, 25)。

⁶ 次の表現も注目に値する。「ある行為の怠慢や不履行が同様の [特定の仕方] で我々を不快にさせる時、我々は、我々がその行為を履行する責務の下にあると言う」(T 3.2.5.4)。この種の言葉遣いから、ヒュームが、道徳の持つ規範性の分析と自らの規範的コミットメントを慎重に区別していることが示唆される。

⁷ もっとも、ヒュームは内観を利用するため、自らの判断を観察するという形になる。そこで観察された事実は、人間本性の斉一性を前提して他の人々の判断と重ね合わされる。その際の重要な根拠は、人々が共通に理解して使用している「言語の本性」(EPM 1.10) である。

⁸ 「博愛の原理は常に我々の感情に対して何らかの権威を有し、我々の内に、社会に有用なものへの一般的賞賛、危険・有害なものへの非難を生じさせるに違いない」(EPM 5.39)。

⁹ また、単なる道徳心理学でもない。一般的理解の分析は、人々が参与している道徳ゲームのルール分析である (cf. Hudson 1969)。そしてその際、頻繁に「人々は一般にどう言うか」という想定を手掛かりにしている (e.g. T 3.3.1.15-6; T 3.3.1.21)。つまり、ヒュームの道徳的評価論はメタ倫理学的性格を多分に保有していると思われる。

¹⁰ 次のようにも述べている。「[近代宗教は]我々の全行動を検査し、我々の行為、言葉、さらに思考と傾向に対してさえ、普遍的規則を指令する。その規則は、離れてはいるが、無限の報償と罰によって守られている分、非常に厳格な規則である」(EPM D. 53)。

¹¹ つまり、修道士の徳の賞賛も説明可能であり、ヒュームが「[自分の擁護する]特定種類の道徳性の肯定的系譜学を提供している」(Lottenbach 1996, 384)とするのは穿った解釈であろう。

¹² 例えば、『人間知性研究 (*An Enquiry concerning Human Understanding*)』第10、11章参照。

[参考文献]

- A Gentleman. 2010. "A Letter from a Gentleman in Dunedin to a Lady in the Country," in *Hume on Is and Ought*, Pigden, Charles R. (ed.), Palgrave Macmillan, 76-91.
- Baier, Annette C. 2010. "Hume's Own 'Ought' Conclusions," in *Hume on Is and Ought*, Pigden, Charles R. (ed.), Palgrave Macmillan, 49-64.
- Beauchamp, Tom L. 2008. "The Sources of Normativity in Hume's Moral Theory," in *A Companion to Hume*, Radcliffe, Elizabeth S. (ed.), Blackwell, 493-512.
- Cohon, Rachel. 2008. *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*, Oxford University Press.
- Davie, William. 1999. "Hume on Monkish Virtues," *Hume Studies*, 25(1&2), 139-53.
- Dimm, Elizabeth. 1987. "Hume and the Monkish Virtues," *Philosophical Investigation*, 10(3), 212-25.
- Hare, Richard. M. 1952. *The Language of Morals*, Oxford University Press.
- . 1954. "Universalisability," *Proceedings of Aristotelian Society*, 55, 295-312.
- Hudson, W. D. 1969. "Hume on Is and Ought," in *The Is-Ought Question: A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Hudson, W. D. (ed.), Macmillan, 73-80.
- Hume, David. [1739-40] 2007. *A Treatise of Human Nature*, 2 vols., Norton, David F. & Norton, Mary J. (ed.), Oxford University Press.
- . [1748] 2000. *An Enquiry concerning Human Understanding*, Beauchamp, Tom L. (ed.), Oxford University Press.
- . [1751] 1998. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Beauchamp, Tom L. (ed.), Oxford University Press.
- . [1757] 2007. *A Dissertation on the Passions/ The Natural History of Religion*, Beauchamp, Tom L. (ed.), Oxford University Press.
- Lo, Norva Y. S. 2010. "On Heathcote Against Hume's Law," in *Hume on Is and Ought*, Pigden, Charles R. (ed.), Palgrave Macmillan, 126-27.
- Lottenbach, Hans. 1996. "Monkish Virtues, Artificial Lives: On Hume's Genealogy of Morals," *Canadian Journal of Philosophy*, 26(3), 367-88.
- MacBeth, Murray. 1992. "'Is' and 'Ought' in Context: MacIntyre's Mistake," *Hume Studies*, 18(1), 41-50.
- MacIntyre, Alasdair. C. 1959. "Hume on 'Is' and 'Ought'," *The Philosophical Review*, 68(4), 451-68.
- Mooij, J. J. A. 1980. "Hume on Is-Ought and the Standard of Taste," *The Journal of Value Inquiry*, 14(3-4), 319-32.
- Pigden, Charles R. 2010a. "Introduction," in *Hume on Is and Ought*, Pigden, Charles R. (ed.), Palgrave Macmillan, 1-38.
- . 2010b. "Comments on 'Hume's Master Argument'," in *Hume on Is and Ought*, Pigden, Charles R. (ed.), Palgrave Macmillan, 128-42.
- Robison, Wade L. 2010. "Much Obligated," in *Hume on Is and Ought*, Pigden, Charles R. (ed.), Palgrave Macmillan, 65-75.
- Searle, John R. 1964. "How to Derive 'Ought' From 'Is'," *The Philosophical Review*, 73(1), 43-58.
- Shaver, Robert. 1995. "Hume's Moral Theory?," *History of Philosophy Quarterly*, 12(3), 317-31.