

# ヒュームにおける動機づけ問題と道徳性 — 安彦一恵氏の書評へのリプライ —

林誓雄<sup>1</sup>

## I 安彦一恵著「道徳性」についてに対して

本稿は、*Dialogica*, No. 12. 91[2009]所収の安彦一恵教授の書評に応えながら、拙稿「ヒュームにおける道徳感情と道徳的行為の動機づけ[以下「前稿」と記す]」における曖昧な部分を取り除くことを目的としている。書評を執筆する労をおとりいただいただけでなく、本稿を執筆する機会を与えてくださった安彦教授に感謝申し上げたい。

安彦教授によってすでに、前稿の内容に関する実に細やかなまとめが示されているので、以下では同教授の4つの「コメント」、2つの「説明要請」及び「残された論点」で示されている筆者に対する意見・指摘・批判に応じていくことにしたい。その際、同教授のコメント等の簡単なまとめを冒頭に示した上で応えるというスタイルを採らせていただく<sup>2</sup>。

尚、以下の議論はすべて、前稿の射程であるヒュームの「人為的徳」論に限定したものである。つまり、利他的感情・利他的性格特性に関して論じられている「自然的徳」論は射程から外されていることに注意されたい<sup>3</sup>。

### 12. コメント1：世間思考的徳性<sup>4</sup>について

安彦<sup>4</sup>によれば、ヒュームの「徳 virtue<sup>5</sup>」とは他者(世間)を気にすること(能力)とい

<sup>1</sup> 日本学術振興会 特別研究員(京都大学)

<sup>2</sup> 以下、「道徳性について」への言及・参照は、「安彦 p. x」として論稿の頁数を示すこととする。

<sup>3</sup> 『人間本性論 *A Treatise of Human Nature*(以下『本性論』と記す)』からの引用・参照は、セルビービッグ版、及びノートン版より行う。略号としてTを用い、初めにNorton版の巻号、章番号、節番号ならびに段落番号をアラビア数字で順に付し、次にSelby-Bigge版の頁数を付す。日本語訳は林によるものだが、適宜大槻訳を参照した。

『道徳原理の探求 *An Enquiry concerning Principles of Morals*(以下『探求』と記す)』からの引用・参照は、セルビービッグ版[1975]、及びビーチャム版[1998]より行う。略号としてEPMを用い、ビーチャム版の節番号と段落番号をアラビア数字で順に付し、次にセルビービッグ版の頁数を付す。日本語訳は林によるものであるが、適宜渡部訳を参照した。

ヒュームの諸エッセイの引用・参照は、ミラー版『道徳・政治論集 *Essays, Moral Political and Literary*(以下『論集』と記す)』より行なう。引用・参照の際には、略号としてEを用い、その後に頁数を付す。日本語訳は林によるものであるが、適宜小松訳を参照した。

<sup>4</sup> 以下、敬称等は省略させていただく。

う、言ってみれば他人志向性(の卓越)のことであると共に、いわば「自分」のこと(自分の「不快感」)を気にする点で優れていることでもなければならず、そのようなものとしての徳性は、カント的な自律とは逆立するものである(安彦 p. 6)。

### 《リプライ》

概ねその通りである。「他者を気にする能力(性格)」そのものは、そもそも「人間本性の原理」として人間に埋め込まれている(e. g., T 2. 1. 11. 9; SBN321)。そして「徳」というものに「他者」が極めて重要な仕方で入り込んでくるという意味で、カント的な「自律」とは対照的に、ヒュームの道徳哲学は、いわば「他律的」なものと言えらる。

### 13. コメント2:「(動機)外在主義」?について

筆者は「道徳判断を下しているとき、すなわち道徳感情を抱いているとき、行為者は必然的に動機づけられている」という((動機)内在主義)の「必然性」の主張に対して「偶然性」を対置し、「偶然性」という点でもって「動機内在主義」を退けている(そしてまたこのときに筆者が述べている「必然性」は、通常メタ倫理学の「動機内在主義」が用いる「論理的必然性」とは異なる「因果的必然性」である)。だが安彦は、「偶然的」ということが直ちに「内在主義」を否定することにはならないと指摘する。というのも、「内在主義」を説くマクダウェルでさえ、「徳」が形成されていない場合、「信念」があっても「行為」へと至らないと述べており、その点で、「信念」と「行為」との関係は「偶然的」であると解することもできるからである(安彦 p. 6)。

### 《リプライ》

指摘の通り、筆者が考察の対象としているのは「[安彦に言わせるところの]因果的必然性」であって「論理的必然性」ではない。そして通常メタ倫理学において語られる「動機内在主義」の「必然性」が「論理的必然性」であるとするならば、それは前稿で筆者が退けている「(因果的)必然性」とは意味合いが異なるわけだから、筆者は完全に的を外した議論をしていることになる。しかしながら、[安彦も気づいていることだが]筆者が注意を喚起しているように、**前稿で検討している「内在」「外在」の別は、ヒューム研究に特有なもの<sup>6</sup>**であって、安彦が“「偶然的」ということが直ちに「内在主義」を否定することにつながらない”と言うときの「内在主義」とは異なるもの[すなわち、メタ倫理学で通常言われる内在主義]であると考えられる。よって、「道徳感情」を抱いても、因果的必然的に行為へと至ることはないのだから、そのような「必然性」を掲げる「[ヒューム研究における]内在主義」を否定することに繋がると考えられる。さらに言うならば、ヒュー

---

<sup>5</sup> ちなみに、ヒュームにおける徳の源泉は4つあり、[1]自分にとっての有用性(useful to oneself)、[2]自分にとっての快適性(agreeable to oneself)、[3]他者にとっての有用性(useful to others)、そして[4]他者にとっての快適性(agreeable to others)である。他者を気にする性格は[4]に由来すると考えられ、自分のことを気にする性格は[2]に由来するものと思われる。

<sup>6</sup> ボールドは筆者による強調である。以下同様。

ムにおいて人を行為へと動機づけるためには、必ず「(感性的)欲求」が必要になるというのが筆者の解釈である。

#### 14. コメント3:「義務感」をめぐってについて(安彦 pp. 6-7)

安彦によれば、通常の「信念」と「欲求[以下“感性的欲求”とする]」とは別に、「信念実行への欲求[以下“理性的欲求”とする]」というものを想定することができる。そして、仮に「義務感」をカント的なものとする場合、そこに「欲求」があるとすれば、それは**感性的欲求**ではなく、**理性的欲求**ということになる。そして「動機内在主義」はヒュームにこの欲求を帰しているのではないのか、とする[コメント3-1とする](安彦 pp. 6-7)。これに対し筆者は、「道德感情」から**感性的欲求**が生じてくるメカニズムを提示していると見るのが妥当ではないか、という[コメント3-2とする](安彦 p. 7)。さらに、S. ダーウォール[1995]の解釈とそれに対する M. W. テート[2005]の批判についても詳細を求めている[コメント3-3とする](ibid.)。

#### 《リプライ》

まず、筆者が誤解を与える[間違った]書き方をしている点をお詫びしたい。筆者は“「責務や義務の感覚[=義務感]」こそが正義の場面で行為者を動機づける(前稿 p. 96)”と述べているが、これは“**「義務感」そのもの**によって行為者が動機づけられる”と読むことができるので、誤りである。むしろ、“**「義務感」が正義の場面で行為者の動機づけに関わっている**”と言い換えるのが妥当である。筆者の主張は、“たとえ「義務感」を抱いたとしても行為者は動機づけられておらず、行為者が動機づけられるためには、「義務感」とは別個の(感性的)欲求が必要となる”である。

「コメント3-1」に関して：前稿で示した通り、ヒュームに「動機内在主義」を帰す論者は複数おり、それぞれが様々な内在主義的解釈を展開している。それゆえ、安彦が提示するような解釈を与える論者がいるかもしれない。しかし、ヒューム研究者が「理性的欲求」なるものをヒュームから抽出することは少ないように思われる。むしろ、動機内在主義をヒュームに帰す論者は、道德感情それ自体に内在的に動機づけの力がある、ということを示すものが多い<sup>7</sup>。それゆえ、道德感情を『本性論』第二巻「情念について」及び第三巻「道徳について」を踏まえて、どのようなものとして解釈するかが、動機づけ問題を扱う上で、重要なポイントとなる。

「コメント3-2」に関して：安彦が言う“この「欲求」”とは**感性的欲求**である。そして、“「道德感情」から一種逆立的に**感性的欲求**が生じてくるメカニズムをヒュームが提示している(安彦 p. 7)”と見るのが妥当ではないかという指摘について、筆者は概ね

<sup>7</sup> 前稿で示した通り、この点において、メタ倫理学において言われる「動機内在主義」とヒューム研究で用いられる「動機内在主義」とで意味されていることは異なっている。

同意する。しかし、(そのようなことはないと思うが) “**道徳感情から感性的欲求が生じてくる**” ということで「道徳感情の中に感性的欲求が**内在する**」を意味しているのであれば、筆者は安彦に同意しない。むしろ、「道徳感情の中に感性的欲求が内在する」ことを否定しようとしたのが前稿であった。

「コメント 3-3」に関して：ダーウォルは、正義の諸規則を遵守する際にわれわれをつき動かす「有徳な動機」について探求する。その結果、そのような動機は、『本性論』第二巻「道徳について(以下「情念論」と記す)」で提示されていた「行為と意志の理論<sup>8</sup>」のうちには位置づけることができない、と分析する。というのも、「コンヴェンションによって打ち立てられた所有等の諸規則によって、正義の人が自身の振る舞いを規制する」ということは、分かりやすく言えば、**間接的に**目的を目指すことであるのに対し、ヒュームの「行為と意志の理論」で説明されているのは**直接的に**目的を目指すことだからである<sup>9</sup>。そこでダーウォルは、ヒューム自身が述べる「自然的責務[自己利益の感覚]と「道徳的責務[観察者の是認や否認から生じるもの]」という言葉が、コンヴェンションとは無関係に正義論に登場することを根拠に、自然的責務と道徳的責務との両方が、コンヴェンションとは関係しないと解釈する。その上で、コンヴェンションに由来しながら、ヒュームが語っていない責務として、「**規則的責務** rule obligation」というものを導入する<sup>10</sup>。ダーウォルに言わせると、この解釈こそが、ヒュームの正義論における謎、すなわち“正義の諸規則をわれわれが遵守するときの「有徳な動機」とは何か?”に答えるものなのである。つまり、われわれが正義の諸規則を遵守するときの「有徳な動機」は、自然的責務でも道徳的責務でもなく、規則的責務だと主張されるのである。

以上のダーウォル解釈に対しテートは、ヒュームの正義論を適切に理解すれば、われわれが正義の諸規則を遵守するときの動機を、ヒュームの「行為と意志の理論」から説明できると主張する。こうしたテートの解釈の鍵となるのが、「正義や社会の歴史性[テートは「進化」という言葉を使う]」である。つまり、その社会がどの程度発展しているかによって、コンヴェンションの段階も変化を見せ、それに応じて正義の諸規則の遵守を導く動機も変わってくると解釈する<sup>11</sup>。具体的には、社会が未発展の小さなものであるとき、「自己利益の感覚」が、正義を打ち立て、かつその遵守を導く動機であり、これをヒュームは自然的責務と呼ぶ。従って、この段階では、コンヴェンションと道徳的責務とは何の関係もないが、人間本性のうちには、「公正さ」などの感覚とは別個の、正しい行為へと向かう動機が存在している。この段階を過ぎ、社会が大きくなると、人々は正義

<sup>8</sup> 「端的に考えられる善から欲求が生じ、悪からは避けたい気持ちが生じる。意志が働くのは、善あるいは悪の欠如のどちらかが精神ないし身体の何らかの行為によって獲得されうるような場合である。」(T 2.3.9.7; SBN439)

<sup>9</sup> Darwall[1995]pp. 293-4

<sup>10</sup> Darwall[1995]pp. 296-8

<sup>11</sup> Tate [2005] p. 109

というシステムの善い結果に気がつき、それが生み出す快と違反に関わる苦痛とに共感することを通じて、観察者が獲得する是認と否認[=道徳的責務]が正義と結びつけられるようになり、これが今度は正義の諸規則遵守を導く動機とされるのである<sup>12</sup>。

かくして、テートの解釈がダーウォルの「ヒュームにおける謎」に答えることができているとするなら、ダーウォル解釈は、「規則的責務」というヒュームの思想体系には存在しないものを持ち込んでいる点で、許容しがたいものと言える。

さらに、ダーウォル自身が、自分の解釈の「無理矢理さ」について言及している。つまり、ヒュームは人為的徳[=正義]が、「もっぱら義務感によって引き起こされる(E p. 480)」と明確に述べており、義務感とはダーウォルにおいて「道徳的責務」であった。それゆえ、正義を導きうる動機が「規則的責務」であるとするダーウォル解釈は、ヒュームのテキストと完全に齟齬を来すのである。ダーウォルはこの齟齬を認め、しかもその原因を「ヒューム自身の混乱」として片付けている。だが、ダーウォルのこうした無理矢理な解釈は、ヒューム解釈として受け入れることは難しく、またテートの解釈がある程度妥当であるのなら[少なくとも筆者は妥当であると考えている]<sup>13</sup>、無理をしてまで「規則的責務」などというヒュームに存在しない要素を持ち込む必要はないと考えられる。

#### **15. コメント4: 道徳信念(そのもの)ではなくて「道徳感情」?**について(安彦 pp. 7-8)

ここでは、前稿でも参照した久米論考[2006]と筆者の解釈との関係について述べられており、「13. コメント2(安彦 p. 6)」と「14. コメント3(安彦 pp. 6-7)」の確認的コメントでもある。まず、久米論考は、オーソドックスな「動機内在主義」、すなわち「弱い意味での動機内在主義<sup>14</sup>」をヒュームに帰す。安彦は、久米論考で述べられている「動機内在主義」の「内在」とは、「信念」に「感情」が内在すること(そのもの)であるとし、その限りで、筆者は一前提的に—(そもそも)内在主義である、とする[コメント4-1](安彦 p. 7)。そしてまた再度、筆者の解釈が、「道徳的動機づけとは、...「道徳感情」(=道徳信念を抱くこと)から...一種逆立的にこの欲求[=感性的欲求]が生じてくる、と説くことである(ibid.)」のかどうかを確認する[コメント4-2]。

#### **《リプライ》**

「コメント4-1」に関して：

確かに久米論考は、論理的必然性を争点とした通常のメタ倫理学で言われる「動機内在主義」について検討しており、そこから「内在」ということで「信念」に「感情」が

<sup>12</sup> 以上に見られる「動機」という言葉遣いに関して、テートは、筆者が前稿で展開した「メタ倫理的な」動機づけに関する細かな議論にはコミットしていないため、かなりおおざっぱな用い方をしていることに注意されたい。

<sup>13</sup> テートと同様の考え方をする論者にコーホンがいる(Cohon[2006]p. 264)。

<sup>14</sup> 「道徳判断には心動かされる・動機づけられることが含まれているが、意志に反映されることや、ましてや、実際に行動に反映されるということは必ずしも含まれていない。(久米[2006]p. 16)」(Cf. Smith[1994]pp. 60-1)

内在するという引き出すことができるかもしれない。しかしながら、上述したように、ヒュームにおいて信念[=理性が扱うもの]と感情[=いわゆる「感性」が扱うもの]との間の区分は重大であり、“「信念」に「感情」が内在する”ということをヒュームから引き出すことはできないと考える。よって、筆者は「信念」に「感情」が内在するという「内在主義」を採らない。

「コメント4-2」に関して：

すでに述べたが、安彦の指摘に、筆者は概ね同意しており、この点についても変わることはない。

#### **16. 解明(あるいは説明要請) 1:「自己否認」—「欲求」をめぐって**について(安彦 pp. 8-9)

筆者のラドクリフ批判に関連し、自己否認の感覚=道德感情であるとして、そこから(これに伴う苦の感覚にいわば触発されて)発生する「欲求」について、安彦はそれを「利己的なもの」と明示すべきではないか、と指摘する。そう明示することで、道德感情に対して内容的に別種のもので動機づけを与えることになって、「動機(の種類に関する)外在主義」となるのではないかと述べる(安彦 p. 8)。

#### **《リプライ》**

安彦の指摘は、まさに筆者が主張していることに相当する。正義などの人為的徳の場合、それを成立せしめたものは自己利益の感覚[利益を追い求めようとする利己的欲求]であり、社会が大きくなった後に行為者を正義の諸規則遵守へと動機づけるものは名誉の感覚[厳密には、他者に褒められることにより生じる快を求めようとする利己的欲求]だからである。よって、前稿では明示していなかったが、人為的徳の場合に道徳的行為を導く動機は「**利己的欲求**」である。ただし、ヒュームにおいて自己利益の感覚とは「usefulness」に、名誉の感覚は「agreeableness」に対応するものと考えられるが、例えば、名誉の感覚が自己利益の感覚に回収されるものであるのかどうかは論点となろう。個人的には、名誉の感覚も最終的に自己利益の感覚に回収される(それゆえに「名誉の感覚」といっても、さほど高尚なものでもない)と考えているが、検討が必要である。今後の課題としたい。

#### **17. 18.** について(安彦 pp. 9-10)

ここは同一内容と考えられるため、二つを合わせて応えることにしたい。安彦の指摘を大まかにまとめると、次の二つと考えられる。[1]T 3. 2. 1. 8 でヒュームが述べる「嫌悪」は、「共感の共感」によって非難される本人の胸中に獲得されるものであり、当初は「観念」であるはずである。そののちに、「自分自身」というものが考慮に入ることによって活気が増し、結果としてその「観念」が「印象(感情)」に転換するとしても、当初は観念であることに間違いはない。しかしながら、筆者が「人物Aは、まわりの人々によって非難される。まわりの人々に共感することでAが受け取る嫌悪の情念(道德感情)は、最

初のうちは「穏やかな間接情念」である(前稿 p. 102)」と述べているのは、不整合である(安彦 p. 9)。

[2]「有徳な原理が自分の心に欠けていると感じる人は、自分自身を嫌悪し、その[有徳な]動機を持たずとも、…その[有徳な]行為を遂行し…」というヒュームの言を参考にすると、正義を遂行させることに関わる「嫌悪」は、「自分自身」という要素が入り込むことで感情となるにしても、それはもはや「道徳感情」とは呼べず、「自愛的感情」ではない(安彦 p. 10)。

## 《リプライ》

[1]について：(安彦 p. 9)

安彦の指摘は妥当であると思われる。ここは筆者の説明不足であろう。この場合に共感によって当初獲得されるものは「観念」である。それが、類似・近接・因果性といった観念連合原理の影響を受けることで、知覚の活気が増し、その結果「観念」が「印象」へ転換する、これが共感原理の基本的な働きである。したがって、共感原理によって道徳感情を抱く様子を、より厳密に描き出すとするならば、次のようになる。

すなわち、まず通常の場合、観察者Pは、行為者Aを評価する際に、その周囲にいる人々の観念に自分の視点を重ねる、すなわち周囲の人々に共感する。その結果、Pは周囲の人々の抱く感情についての「観念」をまずは獲得することになる。これが、観念連合原理の影響を受けることで、「印象(道徳感情)」に転換しうる。だが、観念連合原理の影響が弱い場合[時空間における距離が遠い場合など]には、感情に転換しない場合があるかもしれない。とはいえ、共感によって当初は「観念」であったものが「印象(感情)」にまで転換しうることは了解できると思われる。筆者の過失は、この後半の時点から説明を始めてしまったことであろう。共感原理が働くことで、即座に「感情」が抱かれるわけではない。

さて、筆者は前稿において、上記の共感の働きについて、ある程度前提した上で、観察者Pが行為者Aと同じである場合を描いたのであった。すなわち、P=Aが周囲の人々によって非難されるとき、P=Aは周囲の人々の抱いている感情に共感することで、まず最初に嫌悪の「観念」を受け取る。その「観念」は、非難を繰り返し受けることや、観念連合原理の影響によって「感情」にまで転換しうるけれども、非難されているのが自分自身であることを自覚する[=「自分自身」という連合原理のうち最も強力と考えられるものが加わる]ことによってこそ、感情そのものにまで一層容易・確実に転換され、しかもその感情に伴う不快感が極めて強烈なものになる、と筆者は考えたのである。

[2]について：(安彦 p. 10)

「自分自身」というものが考慮に入ることによって抱かれる感情を、通常「道徳的」とは呼ばない、とする安彦の指摘はもっともであるかもしれない。しかしながら、それは通常の場合なのであって、ヒュームの体系においては、「自分自身」が考慮に入ったとしても、

すなわち自愛的、利己的であるとしても「道徳的」と呼ばれうる、と考えられる。なるほど、「自分自身」ということが考慮されることで、道徳感情及びそれに伴う快不快の感覚内容は自愛的質のものへ変化することになる。しかし、**だからといって道徳的質のものでなくなるわけではない**、と筆者は考える。

この応答は、ヒュームの人為的徳論に特有のものであるかもしれない。ヒュームの人為的徳論においては、いわゆる「道徳」ということで想定されるような利他的動機によって、正義の行為が遂行されることはない。既述の通り、自己利益と名誉[の快]を求めるとによって、行為が遂行されるのであり、これ以外に正義を遂行する動機はない。

では、安彦が引用した脚注3のヒュームの言については、どのように解釈できるだろうか。その言における「有徳な原理」とは、自然的徳において想定されるような「利他的な原理」であって、これが通常では「道徳的」と呼ばれるに相応しいものである。だが、人為的徳の場合、そのような利他的な動機は、人間本性のうちにそもそも存在しない。したがって、利己的な感情・快不快の感覚・欲求こそが、行為者に正義を遵守させるものと説明されるのである。問題は、利己的な感情等が、なにゆえ「道徳的」と言われうるのか、ということである。この問いに対する解答は、その帰結が「他者に対する有用性」というヒュームの徳の源泉のうちの一つを満たすからであると考えられる。自然的徳の場合でも「有用さ」や「快適さ」が有徳さの源泉とされるものの、道徳的評価における力点は「利他的な動機」の方に置かれている。これに対し、人為的徳の場合、それが徳として評価される力点が、「有徳な動機」ではなく、行為を遂行することでもたらされる「帰結」の方に移っていると思われる。

以上のような自然的徳と人為的徳との違い、すなわち「利他(他愛)的」「利己(自愛)的」といった動機の種類と、「道徳的」と評価されるときに、力点を「動機」に置くのかそれとも「帰結」に置くのかといった違いを勘案することで、指摘に対して応えることができると考えられる。

#### 四 残された論点より

##### A. 「一般的観点」をめぐってについて(安彦 pp. 17-8)

ヒュームの「一般的観点」を具体的に言い換えるならば、被評価者の周囲にいる「身近な人々=narrow circle」の観点というのが、一般的な理解である。その場合、ヒュームの道徳判断の基準は世間の判断ということになり、佐藤=ヘアによるならば、そうした世間的判断は、真の道徳判断と対立するものでありうる[論点A-1] (安彦 p. 18)。

安彦が問題とするのは、「一般的観点」に立てば、理想的には人々の間で「同じ」判断が下せるとしても、これはそのままでは人々を「同等に」扱うこと(平等)を保証しないという点である。とりわけ、ヒュームに功利主義的要素があるとされているが、この「平



等」という要素は、どのような位置を占めるのか、あるいはどのようにして成立するのかが問題視される[論点 A-2] (ibid.)。

## 《リプライ》

論点 A-1 について：(安彦 p. 18)

ヒュームは、「真なる道德判断」なるものを否定する。

いかなる性質も、絶対的に非難すべきものであったり、称賛すべきものであったりするわけではないことは認められている。それはすべて程度による...この程度の中間はおもに効用 utility によって決定される。(EPM 6. 2; SBN233)

この効用とは、徳の4つの源泉のうち「他者に対する有用性」であり、ヒュームはこれらの源泉を道德の基礎として描いている。しかしながら、4つの源泉は常に具体性を欠いている。なぜならば、徳の源泉である快適性や有用性すらも、習慣 customs や生活様式 manners によって変化しうるからである (EPM 6. 20; SBN241)。壽里竜[2007]によれば、ヒュームにおける道德の規準は、かならず各時代・国・地域に特有の習慣や生活様式に言及せざるを得ないのである<sup>15</sup>。

この意味で、ヒュームの道德が相対主義的なものであるとする安彦の指摘は的を射ていると思われるが、筆者はヒュームの語る道德が、こうした相対性を含みつつも、次の二つの点で非相対的なものとも言えると考えている。

第一に、ヒュームは道德における歴史・時間的な「洗練」を認めている。それは、『論集』において、盛んに「野蛮な社会」と「文明社会」とが対比的に語られており、しかも「洗練された時代は最も幸福であるとともに最も有徳な時代でもある (E p. 269)」と語られていることから、伺い知ることができると思われる。よって、ヒュームの道德は、相対主義的な側面を持ちつつも、時間を経ることで、いわば進化論的に洗練されていくものとして描かれているように思われる。

第二に、ヒュームは、「ある意味で絶対・普遍的な道德」なるものについて語っていると考えられる。それは、人為的徳の代表である正義である。正義の諸規則は、社会を維持していく上で必要不可欠なものであり、いかなる時代・場所においても見受けられるものだと、ヒュームは述べる (T 3. 3. 6. 5; SBN620)。もちろん、今後正義を徳として必要としないような時代・場所が見受けられる可能性は残されている (Cf. T 3. 2. 9. 3; SBN552) としても、これまでのところ正義を必要としなかった社会は見いだされないことから、ヒュームは正義を**ある意味で絶対・普遍的な道德**として語っていると考えられるのである。したがって、道德の種類によっては、非相対的なものも語られていることから、ヒュームの道德すべてを「相対主義的」と断定することはできないと思われる。

---

<sup>15</sup> 壽里[2007]p. 2

論点 A-2 について：(安彦 p. 18)

安彦の指摘の順とは前後するが、ヒュームに功利主義的要素があるとされる場合、おそらくそれはヒュームが効用 utility を道德の基礎の一部として提示した点をもってそう言われることが多いのだろう。したがって、功利主義の一要素と安彦が言うところの「平等」というものを、ヒュームに位置づけることには難があると考えられる。特に、「一般的観点」によって「平等(人々を同等に扱うこと)」が保証されることを、ヒュームは考えていないと思われる。

ただしヒュームは、正義の規則を、例外なく、不変的に、一律に人々に適用されるようなものとして述べている(T 3.2.6.9; SBN; 532-3, etc.)。例えば、守銭奴からお金を借りた場合、それを返さずに困窮している人々に分け与えれば、社会全体の効用が増すことがある。しかし、ヒュームに言わせれば、それは一過性の効用増幅に過ぎない。むしろ正義の規則を安定的・不変的に遵守せねば維持されえない社会に、無限の混乱を招くことになり、長期的に考えれば社会全体にとってマイナスになるとされる(T3.2.2.22; SBN497)。この正義の規則遵守の安定性・不変性という点を考慮すると、もしかすると「平等性」につながりうるものを、ヒュームの道德のうちに位置づけることができるかもしれない。そして、この「平等性」とは、ヒュームの場合には、正義に、さらに言えばコンヴェンションに由来すると言いうことができると思われる。

**B. 合理主義をめぐって**について(安彦 pp. 18-21)

### 《リプライ》

見玉論考に示される区分、すなわち「分析的思考」と「経験的思考」についてなにかしか語れとのことだが、ここでヒュームの観点から言うことはさほどないと思われる。ヒュームは『本性論』第三巻第1部において、それこそ道德は「分析的思考」によって見いだされないと、当時の理性主義的道德説を批判したわけである。しかも、その根拠のひとつは「道德」なるものが動機づけと関係があるという、いわゆる「道德の実践性」であった(T 3.1.1.5; SBN457)。したがって、ヒュームは道德が中心的に関わっているのは「分析的思考」ではなく「経験的思考」の方であるとする事だろう。ただし、理性や知性による事実の把握ということが道德に必要となることもあるので、「分析的思考」が道德と全く関わらないわけではない。

**C. 一般観念としての「嫌悪」**について(安彦 pp. 21-2)

コメント 16-18 に関わるものだが、安彦は筆者が道德感情とした「嫌悪」を、「自分自身」というものを考慮するにより、「義・嫌悪」から「私・嫌悪」という質的な転換があるとした上で、これら二つを厳密に区別して語らねばならないと指摘する。

とはいえ、この点については深追いせず、義・嫌悪=義・愛、換言して「人間愛」と

はどういうものであろうか、と問う。そして、筆者の議論から「人間愛」＝「(一般)観念のもの」とした上で、この「観念」の作動の結果として「行動」が生じるとするなら、そこにあるのはどのような動機づけか、と問う。

### 《リプライ》

質的な転換については、すでに応えておいたのでここでは後半部分についてリプライする。まず、安彦が語る道德感情としての「人間愛」というものの具体的な内実が不明であるので、筆者としては応えることに窮するものである。ヒュームが「人類愛 love of mankind」について語った箇所では、その存在は経験に照らして否定される。「人間愛」のようなものがあるとしても、それは共感原理の働きに過ぎず、あらゆる人に一律に普遍的に働くような人間愛など、見受けられたことはない(T 3.2.1.12; SBN481-2)。

安彦の「人間愛」が、仮に humanity の訳であるなら[筆者は「人間性」と訳すが]、これはヒュームが特に『道德原理の探求(以下『探求』と記す)』において自身の道德哲学の中心に位置づけた徳である。しかしながら、humanity は自然的徳に分類されるものであり、しかもその及ぶ範囲が家族や親族、友人などの「身近な人々」に限られるとされるので、「普遍的な人間愛」と呼べるようなものではない。

さて、「人間愛」という「(一般)観念」がヒュームに認められないとしても、「観念」が行為の動機づけに関わる場合があるということを、ヒュームは認めている。それは、「観念」が活気と勢いとを付加されて「信念 belief」となったときに、その信念が快苦の感覚に関するものである場合、実際の快苦ではないとしても、実際の快苦と同じ効果を意志に対して及ぼすのである(T 1.3.10.2-3; SBN118-20)。ただし、やはりこの場合にもそうした快苦についての信念によって引き起こされる「感性的欲求」がなくては、人間が実際に行為へ導かれることはない。つまり、仮に「観念」が行為の遂行に関わる場合があるとしても、動機づけの役割を担っているのは、やはり「感性的欲求」と考えられる。

#### **D. 人間愛か隣人愛か、それとも合理的徳か、あるいは…**について(安彦 pp. 22-5)

ここでは、筆者に対する直接的な問いかけがなかったので、応答は省略することにする。

## II 安彦 一恵 著「『道德心理学』への誘い」に対して

安彦教授は「『道德性』について」に加え、後日さらに補遺として「『道德心理学』への誘い(以下「補遺」と記す)」という論稿を執筆され、そこにおいても筆者に対してコメントをくださっている。そこで「補遺<sup>16)</sup>」についても、リプライをさせていただく。た

<sup>16)</sup> 以下、「補遺」への言及の際には、「安彦補 p. x」として示す。

だし、都合により「補遺」で要請されていること全てに応えることはできない。現時点で応答できる2点についてリプライし、残された点については、今後の課題とさせていただきます。

#### **四. 規範倫理と記述倫理**について(安彦補 pp. 4-5)

安彦は、児玉論稿に関連づけるかたちで、世界がグローバル化することに応じ、種が繁栄するためには「顔の見える」者を越えて道徳的配慮が及ぶのでなければならないという。すなわち、規範性が事実性を越えなければならないところででてくるのであり、ヒュームで言えば、「自然的徳」を越えるかたちで「人為的徳」(「正義」)が作動しなければならないと考えられるが、人為的徳論をこのように理解して構わないか、と筆者に問う。そしてそうだとすると、児玉の事実認識は、ヒュームが言うところの、「正義を支える共通利害の一般的感覚(以下「コンヴェンション」と記す)」の普遍性が成立していないことを報告していることになるのではないかと指摘する(安彦補 p. 5)。

#### **《リプライ》**

安彦が言う通り、人為的徳は、その道徳的配慮の範囲が国を越えて拡大する可能性がある。ヒュームは『探求』において、正義について以下のように論じる。

...いくつかの別個な社会が、相互の便益と有益性のために、ある種の相互交流を維持するとすれば、人々の視野の広さと人々の相互の結びつきの強さに応じて、正義の境界線はさらに広げられる。正義の徳の広範囲に広がる効用にわれわれが通じるようになるにつれ人間の感情が自然的に成長すること、そして正義に対するわれわれの顧慮が次第に拡大していくことを、歴史、経験、そして理性によって、われわれは十分に知ることができるのである(EPM 3. 21; SBN192)。

森直人[2006]によれば、「いくつかの別個な社会」には「国家」が含まれることを、『本性論』における記述(T 3. 2. 11. 1-2; SBN567-8)から支持できるので、上記のヒュームの見解から、国際間正義の形成可能性は開かれているとする<sup>17</sup>。奥田太郎[2007]も同様に、「自然的徳については基本的にそのリストが閉じられているが、人為的徳は、利益に基づく行為の相互的な積み重ねという人間の社会的営為から生まれてくるため、その中に含まれるものは原理的には開かれている。つまり、人為的徳は、道徳的な善の拡大可能性に原理的な保証を与えているとも言う<sup>18</sup>」と述べる。よって人為的徳は、社会や共同体、あるいは国を越える形で作動しうるものとして理解しても構わないと思われる。

しかしながら、仮に人為的徳が国を越えて作動するとしても、**“「顔の見える」者を越えて配慮が及ぶこと”とは繋がらない**と思われる。なぜなら、“「顔の見える」者を越え

<sup>17</sup> 森[2006]pp. 40-1

<sup>18</sup> 奥田[2007]p. 45

る配慮”として意味されているのは、例えばアフリカに対する募金などを導く**慈善的な性質**であり、そのような性質は、ヒュームにおいては「善意 benevolence」などの自然的徳に含まれるものであり、人為的徳とは関係ないからである。

そもそもヒュームの人為的徳論とは、利己心をいかに抑制して他者に危害を与えないようにするか、あるいは、自分の誇りをいかに規制して他者に不快を与えないようにするかを論じたものである。それゆえ、ヒュームの「正義」の中に慈善的な行為は含まれないのだから、兎玉の事実認識によって、コンヴェンションが普遍的に成立していないことを示すことにはならない。

以上から、ヒュームの道徳哲学が自然的徳論と人為的徳論で尽くされるのだとしたら、例えば「日本人がアフリカへ援助をする」ということを、ヒュームでは論じることができないと思われるかもしれない。そしてこの点が、ヒューム道徳哲学の限界であるようにも見える。しかしながら、『本性論』第三巻第3部で語られる自然的徳論を見てみると、その及ぶ範囲が基本的に狭いとされる自然的徳が「全く見ず知らずの人」にまで**拡張して及ぶ**ようになることが語られる。そこで、自然的徳論を掘り下げて考察することで、もしかすると「日本人がアフリカに援助をする」ということをヒューム道徳哲学から論じることができるかもしれない<sup>19</sup>。

#### **七. 個別的補完**について(安彦補 p. 11)

ヒュームに関するメタ倫理学的研究を数多く発表しているエリザベス・ラドクリフは、Radcliffe, E. S. [2006] “Moral internalism and moral cognitivism in Hume’s metaethics”, in *Synthese*, pp. 353-70 において典型的な「外在主義的解釈」を退けた上で、「内在主義的な解釈」を主張し、さらにその解釈が認知主義と整合すると論じる。この論稿で、ラドクリフが提示する典型的な「外在主義的解釈(Radcliffe [2006] pp. 356-7)」は、安彦自身が「安彦 p. 7」で理解したものと近いのではないかと、として筆者に確認を求めている。

#### **《リプライ》**

確認したところ、ラドクリフが退けている「外在主義的解釈」は、安彦の理解(であり、筆者の主張)に近いと考えられる。ラドクリフは、行為φが有徳、すなわち正しいと信じており、その徳へと向かう自然的な気質を欠いてはいるものの、依然としてある種の自己非難によって行為φへと動機づけられる人物を想定し、ヒュームはこのような人物を、『本性論』第三巻第2部冒頭で描いていると解釈する(Radcliffe[2006]pp. 356-7)。そして、次のように「外在主義的解釈」を示している。

<sup>19</sup> ただし、この点についてはさらなる議論が必要であるため、今は、その可能性を示唆することにとどめておく。この点については、拙稿「ヒュームにおける社交・会話と人間性の増幅(投稿予定)」で詳しく論じるつもりである。

徳を欠く人は、自己嫌悪の不快な感じを避けたいという欲求によって正しい行為をするよう動機づけられるのであり、しかもその自己嫌悪の感じは、その人がそのような徳を欠くことを認識することから生じる。その人物の動機づけに道徳性そのものや道徳性の内容は全く関係していないので、これは外在主義的な動機づけのケースのように見える。(Radcliffe[2006]p. 357)

以上から、ラドクリフが示す典型的な動機外在主義的解釈は、筆者＝安彦に近いものと考えられる。この解釈に対し、ラドクリフは内在主義的な主張を展開するわけだが、再度ラドクリフを論駁しておくならば、以下のようになる。

まずラドクリフは、「自己嫌悪 self-hatred」というものが、『本性論』第二巻情念論での説明に従えば、「間接情念 indirect passion」に分類されることはないとする。その理由は、「嫌悪」とは情念論において「間接情念」に属すものだが、それが対象とするのは「他我 other self」であって、「自我 self」ではない。つまり、「自分」を「嫌悪する」というのは、ヒュームにおいてありえないことになる。それゆえ、「自己嫌悪」とは、むしろ「自己否認 self disapprobation」と解釈するのが妥当であり、それは情念論における「善への一般的欲と悪から避けたい気持ち the general appetite to good, and aversion to evil」に相当するという。そして、この「欲、及び避けたい気持ち」が道徳的な性質を含みうるものであると解釈した上で、「自我へと向かう道徳的否認が動機づける」のだとすれば、これが意味しているのは「苦痛の感じそれ自体が動機である」ということだと主張する。そして、何らかの個別的欲求とは別個に、苦痛によってわれわれが動機づけられるという見解は、例えばロックやホブズなども同様、近世に流布していたことだという点を傍証としながら、ヒュームの動機づけ理論は、内在主義的に解釈するのが妥当だと結論する(Radcliffe[2006]pp. 357-8)。

さて、ラドクリフに再度反論するならば、次の通りとなる。すなわち、「自己否認」＝「善への一般的欲と悪から避けたい気持ち」と解釈する点は譲るとしても、なぜ「欲 appetite」や「避けたい気持ち aversion」という「欲求」に区分されると考えられるものが、「苦痛の感じそのもの」にすり替えられるのか、この点の説明が不十分である。そして、当時そのような考えが流布していたとしても、ヒュームが「苦痛の感じそのものが欲求とは別にわれわれを動機づける」と考えていたことは保証されないだろう。とりわけ『本性論』第二巻情念論で語られる「行為と意志の理論」では、「快苦の感覚」と「欲求や避けたい気持ち」とは、別個のものとして語られており(T 2.3.3.3; SBN414, T 2.3.9.7; SBN439)、「快苦の感覚」そのものが行為を引き起こすというテキスト上の証拠はない。したがって、ラドクリフの解釈はやはり納得がいかないものと筆者は考えるのである。

### Ⅲ 補遺：佐藤論稿・児玉論稿へのコメント

安彦教授から、今回の書評に対するリプライを求められた際に、リプライの執筆と同時に、他2論稿に対するコメント・批判も合わせて提出せよとの指示があった。そこで、誠に僭越ながら、以下に簡単なコメント・批判を記すことにしたい。

#### 佐藤論稿に対して

##### 1. 「帰結の善さ」の位置づけについて

佐藤によると、ヘアは道徳的判断を二つのグループに分けている。

第一のグループは「他のものがそれに優越することをその人が容認しない普遍的指令的諸原則」である。このグループに含まれる道徳的判断は決して他の判断に従属しない。それに対して第二のグループがある。それらは「一見自明な諸原則」である。この第二の部類の諸原則は他の原則に従属しうる...。(佐藤 p. 235)

第一のグループに分類される判断が「[狭い意味で?]道徳的」と呼ばれるのは、指令性・普遍化可能性・優越性の3条件を満たすからである(佐藤 p. 232)。しかし、なぜこの3条件だけしか、「道徳的判断」を他の価値判断から区別するための条件として挙げられないのだろうか。筆者には、この3条件に加えて、「帰結の善さ」という4つ目の条件がすでに前提[密輸入?]されているように思えてならない。

第二のグループの判断も「[広い意味で?]道徳的」と呼ばれているが、その理由は「一般によい結果を生む」という「帰結の善さ」のためであろう[と同時に、もしかすると「指令性」「普遍化可能性」の2条件、すなわち「優越性」以外の全ての条件を満たしているからかもしれない]。また、ゴーギャンの判断も、第一のグループに分類されるものとして佐藤は論じているようだが、安彦が指摘する通り、ゴーギャンの判断が道徳的判断と言われるのは、家族の不幸を上回るかたちで、彼の絵が人々に与える幸福[=帰結の善さ]をもって正当化されうるからだと思われる。さらに、ヘアの批判的思考の際に考慮される事柄として、“関係者の選好充足等についての「事実」”を佐藤は紹介している。第一のグループへの分類と批判的思考とが関連しているのだとするならば、何らかの判断を「道徳的」と呼ぶためには、3条件に加えて、「帰結の善さ」という条件を明示的に加えねばならないのではないだろうか。仮に、「帰結の善さ」が、条件として含まれないのであれば、そのときに意味されている「道徳」とは、どのような意味で功利主義的なものだろうか。まとめると、ヘアにとって判断を「道徳的」とするのは、上記の3条件のみでよいのか。よい場合、「帰結の善さ」というファクターは、ヘアにとって「道徳」とどのように関わるものであるのか。

## 2. 道徳的判断の二つのグループの関係について

佐藤の議論から、一つ目のグループが批判的思考レベルのものであり、二つ目のグループが直観的思考レベルのものであると了解することができる。二つ目のグループに分類される「一見自明の原則」は、「批判的思考を完全に遂行したときの結論に最も近づくことのできるような行為や傾向性がもたらされる」ような原則とヘアが述べていることから、元々は批判的思考レベルにおいて考えられた[そのレベルから引き出された]原則であると思われる。とすると、かつて一つ目のグループに分類された判断・原則は、その判断を下していた個人が、優越的に扱わないことがあったがゆえに――しかしそれでも指令性・普遍化可能性・帰結の善さという条件を満たしてはいるので――、「一見自明の原則」に墮するということがありえるのだろうか。それとも、そんなことなどないのだろうか。ここで佐藤に問いたいのは、一つ目のグループに分類される判断・原則と、二つ目のグループに分類される判断・原則との間の関係である。

## 3. ある判断を「[狭い意味で?]道徳的」と呼ぶときとは、いつなのか?

ヘアによると、

ある人がある原則を道徳原則として扱っているかどうかを知りたいならば、まず彼がどんな状況においても他のものをその原則よりも優越させないかどうかを問わなければならない。もし、決して他のものをその原則より優越させることはないというなら、彼はそれを道徳原則として扱っているのである(MT 60-61:91)。

ある原則を道徳原則として扱っているかどうかを知るためには、**どんな状況においても**もその原則を他よりも優越させているかどうか、問わねばならないという。それは、「単にその場限りでそれを採用することではない」のであって、特定の判断に優越性を与えることで、その判断に従った生活・生き方を受け入れることであると説明される(佐藤 pp. 236-7)。

では、行為者Aが、ある判断Jに「優越性」を与えるとして、「どんな状況においても」ということは、どのようにして確認されるのか? どれほどの間、判断Jに「優越性」を与え続けると、Jは「道徳的」と呼ばれるに相応しくなるのか? 仮にAが、40歳まで判断Jに「優越性」を与え続けていたとして、41歳になって判断Jよりも、判断Kに「優越性」を与えたのだとしたら、判断Jはもはや「道徳的判断」ではないのか? あるいは、「一見自明の諸原則」へと墮するのか? はたまた、「道徳的判断」と呼ばれる資格を失い、判断Jが「道徳的」と呼ばれていたことは間違いであったことになるのか? そもそも「どのような状況においても」ということで意味されているのは、上記のような経験的な事柄ではないのか? しかし、それが経験的な事柄でないとするなら、「行為者が、その判断に従った生活・生き方を受け入れる」ということと、どのように繋がるのかが、不明確



になるように思われる。

## 児玉論稿に対して

### 1. 共感のメカニズムについて

安彦もコメントしているが、児玉が紹介するスロヴィックを中心とする研究が持ち出す「共感能力」とは、どのようなメカニズムのものなのか。例えば、ヒューム流の共感とは、ある種の因果推論とも言われ、観念連合の3原理、すなわち類似・近接・因果性の影響を受けて、思い抱かれる観念の活気と勢いとを増すことによって、その観念を印象そのものにまで転換させる人間本性の原理である。注意したいのは、共感ということで、同情や博愛のようなものは想定されていないという点である。

このようなヒューム流の共感に対し、スロヴィックらの研究において言われている共感とは、どのようなメカニズムのものであるのか。

### 2. システム1とシステム2とを架橋することについて

児玉は、援助のために必要となる動機づけに関して功利主義者が採りうる三つの戦略を説明し、それらにはそれぞれ問題があるものの、三つの戦略が必ずしも排他的ではないことを理由に、それぞれの戦略の長所と短所を考慮しつつ、実践的活動を行う必要があると主張する(児玉 pp. 255-7)。

しかし、戦略1,2と戦略3とは、排他的ではないとしても、それぞれの短所を補いあえるものと言えるのだろうか？戦略1,2とは、共感能力=システム1を重視する戦略であった。だが、これらは世界的な援助ということには不向きである。よって、システム2を重視して、理性的な判断に従って行為することを自らに義務づける戦略が最終的には採用されるべきものとして残されるのだが、この合理的・普遍的・理性的なシステム2重視の戦略の不備[=システム1が不在のところシステム2に従う場合、判断を大きく過つ可能性があるという問題]は、直観的・局所的・感情的なシステム1によって、具体的にどのようにして補われるかが不明である。システム1とシステム2とが架橋される仕方を、是非とも示していただきたい。具体的に言うならば、システム2の不備を、特に共感能力がどのように補うのか、示していただきたい。

[付記：本稿は、平成21年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。]

### **Reference**

Cohon, R. [2006] "Hume's Artificial and Natural Virtues", in *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Wiley-Blackwell, pp. 256-75.

- Darwall, S. [1995] *The British moralists and the internal 'ought': 1640-1740*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. [1739-40] *A Treatise of Human Nature*. Edited by Selby-Bigge, L. A., 2nd Ed., Oxford Clarendon Press, 1978.
- [1739-40] *A Treatise of Human Nature*. Edited by Norton, David Fate. Norton, Mary J. 1<sup>st</sup> Ed., Oxford University Press, 2000.
- [邦訳] デイヴィッド・ヒューム『人性論』1-4巻、大槻春彦訳、岩波文庫、1948-1952年
- [1751] *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, Third ed., with text revised and notes by P. H. Nidditch, Clarendon Press: Oxford, 1975.
- [1751] *An Enquiry concerning Principles of Morals*, ed. by Beauchamp, T. L., Oxford U. P., 1998.
- [邦訳] D・ヒューム『道徳原理の研究』渡部峻明訳、哲書房、1993年
- [1777] *Essays Moral, Political, And Literary*, edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller, Revised Edition, Liberty Fund: Indianapolis, 1987.
- [邦訳] ヒューム『市民の国について(上下)』、小松茂夫 訳、岩波文庫、1952年
- 久米 暁 [2006] 「ヒューム哲学における道徳言明と動機内在主義」、『関西学院 哲学研究年報』第40輯、関西学院大学哲学研究室、pp. 1-20.
- 森 直人 [2006] 「十八世紀ヨーロッパに関するヒューム国際関係認識の二面性について」『調査と研究』第32号、京都大学経済学会、pp. 38-56.
- 奥田 太郎 [2007] 「ヒュームにおける多層的徳理論の解明——自然/道徳、自然/人為の二分法を手がかりに——」『倫理学年報』第56集、日本倫理学会、pp. 33-47.
- Radcliffe, E. S. [2006] "Moral internalism and moral cognitivism in Hume's metaethics", in *Synthese*, pp. 353-70.
- Smith, M. [1994] *The Moral Problem*, Blackwell Publishers.
- 壽里 竜 [2007] 「マナーズの社会哲学：社会契約説批判と古来の国制批判」、第18回ヒューム研究会、発表原稿(未刊行)
- Tate, M. W. [2005] "Obligation, Justice, and the Will in Hume's Moral Philosophy", in *Hume Studies*, Vol. 31, No. 1, pp. 93-122.