

メタ倫理学におけるヒュームとヒューム主義

鵜殿 憩

はじめに

本稿の目的は、蝶名林亮（編）『メタ倫理学の最前線』（勁草書房、2019 年）第 1 部第 2 章「ヒューム道德哲学の二つの顔」（萬屋博喜氏による執筆）の各節の要点を批判的に検討することを通じて、デイヴィッド・ヒュームの道德哲学のメタ倫理的な含意を明らかにすることである¹。第 2 章において萬屋は、先行研究の詳細なサーベイを実施し、メタ倫理学の歴史においてヒュームの議論がどのように受容されたのかを解説すると同時に、より魅力的なヒューム主義のあり方について議論している。メタ倫理学の研究者は、ヒュームのテキストから抽出された議論の妥当性に関心があっても、ヒュームのテキストそのものに何が書かれているかを正確に吟味しない傾向があるが、第 2 章はこのようなテキスト軽視の風潮に一石を投じ、ヒュームのテキストに内在的な仕方でヒューム主義を構築することの重要性を認識するための道先案内として評価できる。

第 2 章は、ヒュームの立場を道德的判断に関する「賢明な主観主義」とみなすデイヴィッド・ウィギンズの解釈を足掛かりに、道德的判断に関するより複雑な見解をヒュームのテキストから読み取る展望を示している。18 世紀初頭の哲学者であるヒュームの議論が 21 世紀の今日においてもなお、最先端のメタ倫理的学説であり得ることを示す第 2 章の取り組みは評価に値する。本論文の前半では、第 2 章の論述を順に確認し、そこで浮かび上がってくる哲学上の問題およびヒューム解釈上の問題について考察する。本稿の後半では、賢明な主観主義がいかなる意味で哲学的に魅力的なヒューム主義的立場であり得るのか、またヒュームのテキストとも整合的であり得るのかについて詳細な議論を行う。

¹ 本論文は 2020 年 9 月 12 日（土）に開催された京都生命倫理研究会の特別企画、蝶名林亮編『メタ倫理学の最前線』合評会での私の発表「メタ倫理学におけるヒュームとヒューム主義——『メタ倫理学の最前線』第 2 章「ヒューム道德哲学の二つの顔」の検討」に基づいている。

1、ヒューム主義の理論の構築に向けて

1－1、メタ倫理学におけるヒュームの位置づけ

第2章第1節（45～48頁）で萬屋は、メタ倫理学者マイケル・スミスが積極的に擁護したことで有名な「動機づけに関するヒューム主義」について紹介し、現代メタ倫理学の分野におけるヒューム主義の複数の分類に言及した上で、特に焦点を当てるのが「道徳的判断の本性に関するヒューム主義」であることを明確にしている。萬屋は「極度に単純化されたヒューム主義、特に初期の非認知主義や主観主義は、歴史上の遺物として扱われるべきだ」（45頁）と述べている。ヒュームがメタ倫理の歴史に貢献を果たしたことは一般に認められているものの、それはヒューム自身の意図とは関係なく、より現代的な議論のためのたたき台を提供したという意味で捉えられていることが多い。諸理論を発展させるための素材とするためにヒュームの議論を意図的に単純化する傾向は、英米圏の哲学において顕著であるが、様々な仕方で定式化される「ヒューム主義」が、ヒュームのオリジナルのテキストにおいて示される議論とどの程度整合的であるのかを評価することは重要な哲学史的作業である。

1－2、ヒューム主義の定式化

第2章全体を通じて、萬屋は認知主義、情動主義、主観主義、錯誤説、投影主義、理想的観察者理論、賢明な主観主義などの現代メタ倫理学的立場をヒュームのテキストの中に読み込もうとする研究者たちの取り組みについて紹介している。それぞれの解釈は、ヒュームに特定のメタ倫理学的な立場を帰属させるために注意深くテキストからの引用箇所を選定しているとはいえ、メタ倫理学的にヒュームを解釈することは依然として困難な作業である。それは、（1）「認知主義」や「非認知主義」などのメタ倫理学的用語をヒューム自身や彼の同時代人が用いていないということ、（2）現代メタ倫理学の諸理論がその出発点とする前提をヒュームが採用していないこと、（3）ヒューム自身が自らの哲学的立場を明確にし切れていない（少なくとも読者にはそう思われる）ことなどに起因する。萬屋は、そうした解釈上の困難に理解を示しつつ、可能な限りヒュームの議論の趣旨を深く汲み取り、彼がテキストにおいて実際に述べたこととより整合的なヒューム主義

的理論を構築することを目指している。

第2章第1節においては本章全体の見通しが示されており、考察の対象となるヒューム主義的な立場の正確な定式化が試みられている。以下では、萬屋によるヒューム主義の定式化のうち、誤解を生みやすいと思われる点についていくつか指摘する。第一に、萬屋が中心的に考察する「主観主義」は本書第9章（安藤馨氏「道徳的非実在論」）で説明されている「相対主義的な主観主義」とは定式化が異なる。第9章で解説されているのは、個々の主体が善・悪、正・不正の独自の基準を持っているという意味での主観主義である。主観主義をこの意味で理解することは、比較的一般的である。本章で取り上げられる主観主義は、いくぶん特殊な立場であるので、そのことを先に明確にしておくことが、混乱を防ぎ、論点を整理するために必要であったと思われる。

第二に、ヒューム主義の定式化に際して、重要となる「主観主義」と「非認知主義」という2つの立場についても、その明確な対比が第2章第4節の初めに行われていれば、議論全体がより見通しのよいものになっただろう。2つの立場はいくつかの共通部分を持つが、相互の関連性は第2章では詳細に説明されていない。萬屋が定式化する主観主義は、「(S1) 道徳的判断は、真か偽のいずれかでありうる」という主張と「(S2) 道徳的判断を表す道徳的言明は、道徳的な事実や性質に対するわれわれの反応や態度を記述している」という主張の組み合わせである（46頁）。これは、(S2)の部分に限れば、道徳的判断がわれわれの態度の表明であるとする非認知主義的な情動主義の立場と一見すれば共通するように見える。主観主義と情動主義がある程度まで分離して理解可能であることについて若干の説明を行うことが議論の明確化に貢献しただろう。

1－3、主観主義と認知主義の関係

第2章第1節の定式化に従えば、主観主義は、認知主義的立場に分類される。しかし、この点については議論の余地があると私は考える。主観主義者は道徳的判断の真偽を、道徳的性質に対するわれわれの反応や態度によって決まるようなものとして考える。これに対して、通常、認知主義者は道徳的判断の真偽を人々の反応や態度とは独立に成立する客観的な道徳的事実との一致によって決まるものとして捉える。それゆえ、主観主義者の

考える真偽は、認知主義者が考える真偽と異なっているので、主観主義を認知主義に分類することには一定の危うさがある。認知主義者は、道徳的言明を真にするものが世界の側に存在し、それはわれわれが知り得たり、知り得なかったりする何かでなければならないと想定する。これに対して、主観主義が道徳的判断に認めるのは、客観性に至る以前の間主観性であり、そのため、彼らは道徳的真理を心的に独立な客観的事実の観点からではなく、われわれが従事している実践、われわれの反応の観点から理解する。例えば、「暴力はよくない」という言明が真であると主観主義者が言うとき、そこで意味されていることは、それを真にする道徳的事実があるということではなく、人々が暴力に対して否定的な反応や態度をとるということである。しかし、このような真理についての理解は、認知主義による真理についての理解とは異なっているという批判が生じ得る。

さらにヒュームの道徳論を主観主義的に解釈することには、以下のような解釈上の問題もある。ヒュームがもし主観主義者であるとすれば、彼は心的に独立な事実との対応という意味での客観的な真理を道徳的判断に認めることができず、心に依存的な主観的な真理のみを認めていることになる。しかし、このような主観主義的立場は、「真理」を、ヒューム自身とは異なる仕方で理解していることにならないか、という危惧が生じる。ヒュームは「真」や「偽」を、「観念の関係 relations of ideas」と「事実 matters of fact」に関してなされる判断に対してのみ適用しており、彼が「人間の反応に依存的な主観的な真理」を真理として認めているということを示すには、より本格的な解釈上の議論が求められる。ヒュームを主観主義として解釈する場合には、真や偽という言葉の用法はヒューム自身の用法から乖離してしまわないように注意を払う必要があるというのが、第2章第1節における萬屋によるヒューム主義の定式化に関して私が指摘したい点である。

2、非認知主義解釈の類型

2-1、情動主義解釈

第2章第2節（48～51頁）では、ヒュームの立場を非認知主義、中でも特に、情動主義として理解するアルフレッド・エアやアンソニー・フルーの解釈が紹介されている、さらに彼らの解釈に反対するジェフリー・ハンターの解釈が取り上げられている。情動主義

は、道徳的言明は、何らかの情動・心情を表出しており、その真偽は問い得ないとする立場である。萬屋はエアやフルーの情動主義的解釈の典拠となるテキスト上の箇所を取り上げ、詳細に吟味している。

フルーが引用する『道徳原理研究』補遺における一節において、ヒュームは道徳的認識や非難を「思弁的命題や肯定命題ではなく、能動的な感じや心情である」(EPM App 1.11-12: 萬屋訳)と述べているが、この箇所で、ヒュームが道徳的判断についての認知主義的な立場を拒絶し、情動主義的な立場をとっているかどうかが解釈上の争点である。ハンターは、フルーの解釈に対抗し、『人間本性論』第三巻における以下の記述を持ち出し、ヒュームが道徳的判断を感情の表出ではなく、自らの心的状態に関する事実を記述した判断として捉えているという解釈を示している——「それゆえ、あなたがある行為や性格を悪徳だと宣言するとき、あなたの意味するところは、あなたの本性の構造によって、あなたがその性格や行為に関する考察から非難の感じや感情を抱く、ということになる」(T 3.1.1.26: 萬屋訳)。萬屋は、「フルーとハンターの論争は、テキスト解釈としての整合性に拘泥するがあまり、一種の泥沼状態に陥ってしまったと言える」(51 頁)とし、双方の解釈に否定的な評価を下している。以下では、この評価が妥当なものか検証する。

フルーが引用したテキストにおいては、情動主義的な着想の萌芽のようなものが見られる。ただし、こうした情動主義を想起させる記述は、道徳的判断が理性ではなく感情から生じているという説明の枝葉の部分にすぎず、したがって、情動主義というメタ倫理的理論を確立することをヒューム自身は意図していなかったかもしれない。この点は、萬屋が 47 頁の注で触れているドン・ギャレットの解釈においても指摘されている²。

萬屋は、フルーとハンターの論争において、ヒュームがテキストの中で述べたことの細部にこだわって泥沼状態に陥ることは、ヒュームの議論をより魅力的で説得力のある理論として再構成するという建設的な作業につながらないと懸念する。しかし、フルーとハ

² なお、ハンターは情動主義解釈に批判的であるが、彼の解釈が依拠する『人間本性論』第三巻からの引用 (T 3.1.1.26) は読み方次第ではヒュームが認知主義から情動主義的な着想に移行する途上と見ることができ、ヒュームが情動主義の立場を採らなかったことを決定的に証拠づけるには至っていない。

ンターの論争により建設的な意義を見出すことは本当にできないのだろうか。ハンターは「自らの心情を表出する言明」と「自らの心的状態に関する事実を記述する言明」の区別を引き合いに出して、フルーの情動主義解釈を批判しているが、情動主義者の言う表出とはどのような心的状態であるのか、また、感情の表出過程が主体自らの心的状態についての報告とどのように区別されるのかは依然として明らかではない。それゆえ、表出という過程の本性に関する問題を提起するという意味において、フルーとハンターの論争の建設的な意義を評価することは可能である。両者の論争は、非認知主義的な理論の中心的な主張を明確化するための出発点となり得るのであり、論争そのものの意義を過小評価すべきでないというのが私の考えである。

2-2、道徳的判断と動機づけの関係

第2章第3節（52～57頁）では、エアの情動主義的解釈が、ヒューム独自の動機付け理論と連動する形で発展してきたことが説明されている。ヒュームの『人間本性論』第三卷第三部には、理性はそれ単独では行為を動機づけることができず、感情が行為を動機づけるとする議論、さらに道徳を動機づけに関わるとする議論があるが、これらの議論から道徳的判断を認知ではなく感情の表出とみなす情動主義は抽出され得るとエアは考える。ヒュームによる道徳的判断・道徳的動機についての心理学的説明を道徳的判断と動機との概念的な結びつきに関するメタ倫理的な議論として解釈することは、メタ倫理学における潮流となっている。第3節における萬屋による情動主義解釈の成立の経緯の念なサーヴェイは、メタ倫理学の歴史の理解を促進するものであり、大いに意味がある。以下では情動主義的なヒューム解釈を巡っての議論の深化につながり得ると考えられる若干の考察を加える。

情動主義的にヒュームのテキストを理解することは、多くの場合、道徳的判断には行為を導く動機づけが含まれるとする道徳的判断に関する内在主義としてヒュームを理解することと連動している。そのため、第3節での情動主義解釈の是非についての議論において、萬屋が道徳的判断と動機づけの関係を巡る問題についてあまり触れなかったことは残念である。近年、解釈者の間で、ヒュームの立場を「道徳的判断に関する動機内在主義」

として理解する解釈に対する疑念が噴出していることは、注目に値する動向である (cf. 林 2015)。従来、多くのヒューム研究者は、ヒュームを動機内在主義者かつ非認知主義者として解釈する傾向があったが、ヒュームを動機内在主義者として読む解釈が成立しない場合、それと連動して、彼を非認知主義者として解釈する動機も失われる可能性がある。ヒュームの道徳哲学全体において、動機づけや徳についての議論は大きな部分を占めるので、ヒューム哲学のメタ倫理学への貢献を評価する上で、動機付けについてのヒュームの理論についての新しい研究成果の蓄積に目配りをすることは必要である。

上で述べたように、ヒュームが動機内在主義者であったか否かは研究者の間でも意見が分かれるが、彼が道徳的判断という心的状態を情念と密接に関係するものとして捉えていたことは確かである。ヒュームは情念について次のように述べている。

情念、意志、行為はいかなる肯定や否定の対象にもなり得ない。それは原初的な事実であり、実在であり、それ自体として完結しており、他の情念、意志、行為への言及をまったく含んでいない。それゆえ、それらが真ないしは偽である、また理性に反する、ないしは合致すると述べられることは不可能である。(T 3.1.1.9)

「殺人は悪である」という主張は、それが情念を表すものである限り、「このテーブルは四角い」や「地球は丸い」などの事実に関する判断とは異なり、真にも偽にもなり得ないとヒュームは考える。萬屋は非認知主義解釈に最終的に見切りをつけているが、ヒュームが道徳的判断を真と偽いずれにもなり得ないものとして捉えていた可能性は排除できず、テキスト上の考察を継続する余地があるのではないだろうか。

2-3、錯誤説解釈

第2章第3節の後半においては、錯誤説解釈の検討が行われている。情動主義と錯誤説は相互に関係し合っている。情動主義は、道徳的判断は認知ではなく、感情の表出であるとする説である。これに対して、錯誤説は、道徳的判断は認知であるが、それらは間違っているとする説である。ここで注意すべき点は、情動主義は、道徳的判断が認知であるこ

と、つまりその真ないし偽を問い得るような心的状態であることを否定するが、道徳的な正・不正を議論することの可能性までは放棄していない点である。情動主義者も特定の行為を「正しい」、「間違っている」と主張することはあるが、彼らの考えでは、「正しい」とか「間違っている」といった主張は、あくまで感情の表明であり、客観的な事実についての主張ではない。一方、錯誤主義者の考えでは、人々が行う「正しい」とか「間違っている」といった主張は、客観的な道徳的事実が存在しているという錯覚から生じる。2つの理論は、どちらも客観的な道徳的事実が存在しないという考えに立っているが、われわれの道徳的実践を異なる仕方で説明しているという点で興味深い。なお、情動主義の利点は、道徳的判断と行為の概念的つながりを説明できることであるが、錯誤説はそのような利点を放棄してしまう。ヒュームの立場を情動主義ないし錯誤説として解釈する場合に、それぞれの利点と欠点をよく吟味することが大切である。

第3節で紹介されるユナス・オルソンは、道徳的言明は、本当は実在しないにも関わらず、われわれによって誤って実在するかのように認知されている道徳的事実や性質を記述しているという錯誤説をヒュームに帰属させる(53～54頁)。オルソンは、「懐疑派」における以下のテキストを基にこの解釈を導いている——「美に関しては、自然的美や道徳的美を問わず、事情は異なると普通は想定されている。その快適な性質は、感情のうちではなく対象のうちにあると考えられている」(EMPL 165：萬屋訳)。この引用においてヒュームは、われわれが、本来は感情と結びつくはずの美的性質を対象に帰属させてしまう、という誤った認識のあり方について語っている。オルソンはここでの美的性質についてのヒュームの議論が、道徳的事実や性質にもそのまま当てはまるものと解釈する。

以下では、第3章における錯誤説解釈の是非を巡る議論を深化させるために、オルソンの錯誤説解釈に対して情動主義的解釈の側からなされ得る批判について考える。上記の引用箇所においてヒュームは、人々が道徳的性質をそれが客観的に存在するかのように錯覚する状況を記述しているが、そのような錯覚が道徳的判断の本質的な特徴であるということまでは述べていない。情動主義者であれば、オルソンに対して次のように応答するだろう。人々が素朴なレベルで行っている道徳的判断は感情の表出である。それでも、人々は知らず知らずのうちに、そうした判断が客観的に存在する道徳的性質についての

判断であるという誤った信念を抱く場合がある。ここで注意すべきことは、そのようにして抱かれた道徳的判断についての信念はわれわれが行う通常の道徳的判断と混同されてはならない、ということである。仮にこのように情動主義者が主張するとしたら、オルソンがどのような再反論を行うことができるかは興味深い。

2-4、投影主義解釈

第2章第3節では、情動主義解釈の欠点を補うもう1つの解釈として投影主義解釈が紹介されている。サイモン・ブラックバーンの投影主義解釈によれば、ヒュームのメタ倫理的立場は次のように理解される。道徳的言明はいかなる道徳的な事実や性質も記述しておらず、われわれによって投影された価値に対する肯定的あるいは否定的態度を表出している(56頁)。ブラックバーンは、ヒュームが投影的なメタファーによってわれわれが道徳的性質の客観的実在を信じるあり方を説明している部分を、投影主義解釈を支持するテキスト上の根拠とみなす。

投影主義解釈に対しても錯誤説解釈に対するのと同様に、われわれが道徳的性質の客観的実在についての信念を投影的な仕方でも形成するとしても、そのような投影を介した信念形成を我々が行う通常の道徳的判断の持つ本質的な特徴ではないとヒュームは考えていたのではないか、という情動主義の側からの批判が予想される。こうした批判に対して投影主義解釈がどのように応答できるかについても検討する余地があるだろう。

以下、第2章第3節における萬屋の考察と関連すると思われる論点について補足的に説明する。投影主義的にヒュームを読む試みは、彼の道徳論の解釈においてだけでなく、彼の因果論の解釈においても試みられ得る(cf. 久米、Coventry)³。『人間本性論』第一巻第三部第十四節において、ヒュームは「結局のところ、必然性とは心の中にある何かであり、対象の中にある何かではない」(T 1.3.14.22)と述べ、また次のような投影的なメタファーを含んだ主張を行っている——「以下のことは普通に観察される。心はそれ自体を外的対象に押し広げ、何らかの内的な印象を、それを喚起する外的な対象と結びつける大

³ 久米暁は、投影主義解釈を可能なヒューム的立場の解釈として想定した上で、それに対する徹底した批判を展開している。

いなる傾向を持っている…」(T 1.3.14.24)。ヒュームが言いたかったことは、次のことであろう。われわれは原因と結果の間の必然的結合を知覚することができないにも関わらず、そのような結合の存在を信じる。対象の側に存在する結合は、われわれの因果性についての語りの中に現れるが、それは原因の観念から結果に移行するという心的傾向を、対象の側に投影することから生じる、と。このようなヒュームの説明は、彼を因果性についての投影主義者として解釈することへの誘因であるが、ヒューム自身は、心的性質を対象の側に投影することが、われわれの因果性についての語りにおいて本質的に重要であると考えていた訳ではない。

ヒュームは、心的性質を対象の側に投影する人間の傾向を、対象の側に存在する結合という誤った信念を抱いてしまう原因として捉えている。それでも彼はそうした誤った信念は、因果性についての日常的な信念や語りにおいては必要ないものであると考えている(久米、109～114頁)。ヒュームが対象の側に投影された性質を因果性の本質的な特徴として捉えていないことは、『人間本性論』第一巻第三部第十四節の末尾で彼が因果性についての有名な定義を与える際に、因果性を対象の「恒常的随伴」及び「心の決定」といった特徴によって定義していることから示唆される(cf. 鵜殿)。それゆえ、ヒューム因果論の投影主義的な解釈は、投影という心的過程が日常的な因果信念の形成において不要であるというヒュームの考えを掬い取れていない。

因果性についての投影主義的解釈に対する上記のような批判は、道徳的判断についての投影主義的解釈に対しても当てはまるものであり、ヒュームが投影的な心的過程を道徳的判断の形成にとって本質的なものと考えていないことは見落とされてはならない。萬屋が投影主義をヒュームの因果論および道徳論双方との関連においてどのように位置づけるかは非常に興味深い。

3、主観主義解釈の類型

3-1、理想的な観察者理論解釈

第2章第4節(58～64頁)においては、ヒュームの複数の著作に残された多くのテキストを手掛かりとして、従来とは異なるタイプの主観主義をヒュームに帰属することが

試みられている。萬屋は、まず、道徳的判断についての言明は、道徳的な事実や性質に対する理想的観察者の心理状態を記述している、とする理想的観察者理論をヒュームに帰する解釈についての検討を行う。理想的観察者理論の原型はアダム・スミスの『道徳感情論』における「公平な観察者」というアイディアに遡ることができ、スミスによれば、自分自身の性格や行為の分析は自己愛によって判断が歪められることがあるが、公平な観察者の視点に立つことでそうした判断の歪みを訂正することができる(59頁)。ヒュームのテキストにも、「観察者 spectator」について彼が言及している箇所があり、観察者の条件として、その人が情報に通じており、関連する事実をありありと意識しているという条件が示されている。このことから、ヒュームに理想的な観察者理論を帰することは有力な解釈であると言えるかもしれない。

第4節では、理想的な観察者理論解釈の一例として、まずフランク・シャープの解釈が紹介されている。シャープによれば、ヒュームの道徳論においてその役割が強調される「一般的観点 general point of view」は、道徳的判断の主要な源泉である共感の働きにおいて生じる偏りや変化を訂正する視点であり、これこそが道徳的判断の公平性を確保することを可能にする。しかし、一般的観点についてヒュームは、それが特定の人物についての自らの評価の歪みを訂正するために導入されるものであり、それは、その人物と親しい間柄にある身近な視点であると語っている。したがって、一般的観点は、理想的な観察者理論が考えるような完全に理想的な視点とは異なるという訳である(60～61頁)。

理想的な観察者理論はわれわれが公平な観察者の視点に立つことで、われわれの個人的な感情的な反応が補正される可能性を認め、独断や偏見を排除することに成功していると言える。萬屋は、近年の研究動向に基づいて、理想的観察者理論をヒュームのテキストから読み取れる説得的なヒューム主義の一形態とみなすのは無理があるという見解に最終的に傾いている。しかし、主観主義の枠内で道徳的判断における独断や偏見をいかにして排除できるかは理想的観察者理論以外のアプローチを採用する際にも常に問題となるので、この問題意識を持って、萬屋によるウィギンズ流の賢明な主観主義の擁護論について吟味していきたい。

3－2、賢明な主観主義解釈

第4節の後半では、理想的な観察者理論とは異なる視点から主観主義的解釈を押し進め、道徳的言明が道徳的性質と対になるわれわれの反応を詳明しているとするディヴィッド・ウィギンズの解釈が紹介されている。ウィギンズは、ヒュームのエッセイ「趣味の基準について」における、美的価値や道徳的価値に関する言明の正しさの基準を健全な判定者の評決に求める考え方に注目する。ヒュームの言う「健全な判定者」とは、きわめて冷静に偏見の少ない状態で、最も完全な情報に基づいて評決を下す人物のことである(62頁)。しかし、ウィギンズはこうした健全な判定者についてのヒュームの特徴づけを、理想的観察者理論とは異なる立場として理解する。ウィギンズによれば、ヒュームが彼の美学および道徳論で採用する方法とは、われわれが現に営んでいる実践そのものを手掛かりに、その状況や条件を詳しく明るみに出す「詳明 elucidation」という方法である。詳明の適用例としては、「可笑しさ」という価値が「笑う」という反応と対になっており、それは特定の共同体の歴史の中で確立されたという例が示される(62～63頁)。

萬屋はウィギンズの賢明な主観主義が、ヒュームの『イングランド史』における叙述に目を向けることで、ヒューム主義としてさらに発展する可能性を示唆する——「ヒュームにとっての歴史叙述のポイントは、登場人物の生を具体的な事情に即して明るみに出すことであり、われわれが営む実践の状況や条件とのかかわりの中で価値を理解しようと試みるウィギンズの賢明な主観主義と相性がよい」(63頁)。ウィギンズがヒュームの道徳論から抽出する賢明な主観主義は、『イングランド史』においてヒュームが採る歴史叙述の視点と重ね合わせることができるという訳である。

ウィギンズの導入する「詳明」という概念は、非常に有用な分析的道具である。第4節では、ウィギンズの論述に沿う形で、ある性質がそれに対する人々の反応のあり方に照らして詳明され得ることが説明されている。このことを示す分かりやすい事例として、可笑しさという性質が笑うという反応に依存的であることが示されている。可笑しさという性質は、その性質に対する人々の反応と切り離しては決して理解し得ない類の性質である。ここで問題となるのは、道徳的な善さや悪さという性質も、可笑しさと同様に、人々の反応と常に対になっているかどうかである。次節以降では、この問題に焦点を当てて考

察を進めていく。

3-3、健全な判定者の視点はいかにして抽出され得るのか？

本節では、第2章第4節の論述およびその拠り所となるウィギンズの賢明な主観主義から派生する問題について徹底的に検証する。道徳的判断についての賢明な主観主義は、ヒュームの主観主義的な解釈の最も洗練されたバージョンの1つとして評価されている。賢明な主観主義にとって道徳的性質と主体の反応は常に対になっている。萬屋の説明によれば、賢明な主観主義は、道徳的判断の正しさが、外部に目を向けなくても、内面を見れば誤り得ない仕方で判定できるという素朴な主観主義の説明とは異なり、道徳的事実・性質の本性を知る手がかりを、そうした性質に対する特定の公共体の中で確立された反応に求めるより洗練された説明である。

以上の説明は明快であるが、ここで次のような疑問が生じる。萬屋の定式化に従えば、賢明な主観主義は道徳的判断が真か偽のいずれかでありうることを認める。しかし、賢明な主観主義にとって真偽の判定基準はどの程度客観的な条件であり得るのだろうか。ウィギンズは道徳的性質を、可笑しさのような反応依存的な性質として、すなわち人々の特定の状況における特定の反応を抜きにしては理解できないものとして理解する。可笑しさと同様、賢明な主観主義にとって、「善さ」や「悪さ」といった道徳的性質もまた特定の共同体の歴史の中で確立された反応との関係において把握されるべき性質である。それゆえ、それらの道徳的性質に対するわれわれの判断の真偽もまた、特定の共同体の歴史という文脈を抜きにして判定することはできないということになるだろう。

以下では、ウィギンズが考える道徳的性質が時代や文化とともに変わり得るものであるのか、という問題について考えたい⁴。特定の共同体の歴史の中で確立された反応との

⁴ ウィギンズは、人々の反応に依存的な性質として可笑しさという性質を挙げている。可笑しさが人々の反応とペアになっていると考えられる場合、「チャップリンの喜劇は可笑しい」という個別の言明はどのように評価可能であるだろうか。チャップリンの喜劇に対する人々の反応は、時代とともに変わる。それゆえ、言明の真偽の判定も、時代とともに変わるというべきだろう。チャップリンの同時代人を爆笑の渦に巻き込んだ喜劇も、21世紀の若者の目から見れば陳腐で退屈なものに映ったとして何の不思議もない。今日において、チャップリンの笑いが既存の笑

関係において把握される道徳的性質の事例として切腹の美德を取り上げてみたい。切腹の美德は中世・近世の日本の武家社会の伝統の中で確立された反応と対となった道徳的性質であると言えるだろう。賢明な主観主義の視点に立てば、切腹が美德であることは、その時代の人々がその行為に称賛的な態度をとってきたということによって裏付けられていると考えられるかもしれない。しかし、ここで生じる疑問は、道徳的性質が歴史を通じての人々の現実の反応に依存的なものであると考えた場合に、歴史的に形成されたコミュニティ内の一致した反応が不適切であるということはあるのだろうか、という疑問である。切腹は、品格、潔さや勇気という道徳的価値を体現する行為として認識されていたが、現実においては、武士の中には、権威による圧力によって、本人の意に反して切腹を余儀なくされた人も多かったことは容易に想像できる。当時の時代状況、文化的背景を十分に考慮しても、切腹が美德と呼ぶに相応しいかどうかについては疑問が生じる。われわれは過去の時代を振り返って、人々が営む実践の状況、文脈の個別性を考慮に入れてもなお、当時の人々が、彼らが現実にとっていた反応とは別の反応をとることができなかったのかと疑念を抱く。たとえば、品格、潔さや勇気という道徳的価値を体現する方法として切腹以外の選択があり得なかったのかと考える。そのような疑念が生じる場合には、当時の人々が現実にとっていた反応がどうであれ、彼らの反応を現代のわれわれが問題視することはそれほど的外れではないだろう。

ウィギンズは道徳的価値の判定において、自らの判断を「健全な判定者」の判断に近づけるべきであるというヒューム的な考えを採用している（62頁）。「健全な判定者」の視点は、それぞれの時代の多数派の人々の反応が適切な反応であるとは限らないという議論を可能にする。冷静さや偏見のなさという評価主体の側の条件を考慮すれば、特定の時代や文化において美德とされた慣行が非難の対象であり得ることが説明できる。しかし、「冷静さや偏見のなさ」の要求が強すぎれば、健全な判定者の視点は、歴史的に確立された人々の自然な反応から乖離する可能性がある。健全な判定者の視点というものが、理想

いとなり、その新鮮さが失われてしまったからである。可笑しさという性質が時代を超えて続いていくものではないということは、そこから派生して、道徳的性質が代を超えて続いていくものではないという議論を生じさせるかもしれない。

的な観察者理論が要求するような極めて理想化されたものであるとしたら、それは現実の状況において人々が近づき得る視点ではもはやなくなってしまう。ウィギンズが賢明な主観主義を理想的な観察者理論とは異なる理論として提示したいと考えるならば、健全な判定者の視点は、ある程度まで、人々が現実の生活の中で到達し得る視点でなければならないだろう。第2章第4節では、ウィギンズが導入する「健全な判定者」の視点と、スミスが考える「理想的な観察者」の視点の相違が説明されているものの、賢明な主観主義が持つ理論的なメリットの説明が不十分な印象がある。

4、ヒュームは賢明な主観主義者か？

4－1、檻褻をまとった徳

第2章第4節における賢明な主観主義に関する萬屋の説明から派生してくる重要な問題として、人々が反応を示さない道徳的性質は存在し得るかという問題がある。以下では、この問題について、ヒュームの道徳論における「檻褻を纏った徳」についての議論を引き合いに出しながら考察していく。

賢明な主観主義において、道徳的性質は人々の反応と対になるものとして理解される。ウィギンズは、道徳的性質を、「可笑しさ」のような人々の反応に依存的な性質と相似的なものとして説明する。ここで、「前衛的なユーモア」というものについて考察してみたい。それは、多くの人に理解できないユーモアである。そのユーモアは、それが理解されたとき初めて、可笑しさとしての性質を獲得する、とウィギンズは考えるだろう。しかし、その笑いに適切に反応できる人がその時代にいなかったということは単に偶然的な状況にすぎず、十分な感性を持った人がいたならば、その可笑しさに気づいたであろうということは容易に想像できる。そのような反事実的思考を働かせることによって、実際には誰も笑いの反応を示さない可笑しさがそこに存在することを主張できるかもしれない。道徳的性質を歴史的に確立された人々の反応に依存的なものとみなすウィギンズの考え方において、反事実的な状況を考慮して、道徳的性質の存在を推定することはどの程度まで容認され得るだろうか。

実は、反事実的な思考を用いる仕方で、顕在化しない道徳的性質を推定する発想は、ヒ

ュームの道徳理論において特徴的に現れる。「檻を纏った徳は、それでもやはり徳である。徳が産み出す愛は、人が牢獄や荒野にあるときでも離れることがない。そうした場所では徳が行為において発揮されることはなく、世界全体にとって失われたものとなるのだが」(T 3.3.1.19-20) という警句によって、ヒュームは、何らかの事情により通常なら発揮されたはずの徳が発揮されなかったとしても、依然としてそこに徳が存在することには変わりはないことを説明する⁵。ヒュームが道徳的性質の評価において、その性質が特殊な条件の下で顕在化しないとしても、それが別の条件の下に置かれたならばどのような働きをし得たか、という反事実的な思考を働かせることの必要性に言及していることは注目に値する。

道徳的性質を人々の反応に依存的なものとみなすウィギンズの考え方と、反事実的状況も含めて徳などの道徳的性質を理解するヒュームの考え方はどの程度親和的だろうか。ここで私が注目したいのは、ウィギンズが道徳的性質に対する人々の反応を一定の傾向性(propensity)として捉えている点である(Wiggins, p. 206)。傾向性は、特定の状況において顕在化する性質である。砂糖が水に溶けるという傾向性を持っているとき、その傾向性は砂糖が水に入れられることによって初めて確かめられる⁶。こうした傾向性という観点から、道徳的性質に対する人々の反応を捉えれば、人々が道徳的性質に反応しないことがあるとしても、それはあくまでそのような反応が顕在化するための条件がそろっていないからだと考えることができる。そのため、人々に気付かれない道徳的性質の存在をウィギンズは認め得ることになる⁷。例えば、特定の時代や地域において、多数派の人々が動物の権利に配慮することの道徳的重要性に気づかないとしても、適切な条件がそろ

⁵ ヒュームの道徳哲学を、徳との関連から理解しようとする解釈上の試みについては林誓雄『檻を纏った徳』に詳しい。

⁶ この場合に、水は砂糖の持つ可溶性という性質が顕在化するためのトリガーの役割を果たしている。

⁷ ウィギンズの立場はあくまで主観主義であるので、人々の反応とは独立に存在する道徳的性質を認めることはできない。彼が道徳的性質に対する人々の反応を傾向性として捉えるとしても、そのような傾向性は人々に現実を持っているものでなければならない。理想的観察者理論は、通常の人間が持ち得ないような理想性を観察者に要求するが、ウィギンズが人々に期待する反応は、理想的観察者理論が要求するような完全なものではないだろう。

えば、その道徳的重要性に気付く素地を持っている、ということは言えるかもしれない⁸。

我々が道徳的性質に適切に反応することに失敗するとしても、それはあくまで都合のよい条件がそろわなかったからにすぎず、人々は適切な条件さえそろえば、適切に反応することができる、と考えることは楽天的すぎるだろうか。われわれはどこまで人間の道徳的想像力や感受性に期待できるだろうか。われわれは反事実的な推論によって一定の傾向性を人々に帰す訳だが、もちろん、このような反事実的な推論は無制限に使用されてよいわけではないだろう。傾向性としてのわれわれの反応を適切に把握するためには、やはり過去から現在に至るまで、人々がどのような反応をとってきたかということのある程度まで手がかりにするより他ないだろう。萬屋とウィギンズはこの点に注目しているものと思われる。

最後にヒューム解釈上の論点を補足したい。萬屋は、賢明な主観主義を『イングランド史』においてヒュームが採る歴史叙述の視点と重ね合わせることの重要性を主張するが、ヒュームが歴史に関心を寄せるのは、単に人々が営む実践の状況を知りたいからではなく、人間の傾向性、普遍的な人間の特質を見極めたかったからである。この点は、ヒュームの哲学を讀解する上で非常に重要である。人間の傾向性、人間の普遍的な特質を知ることとは、人間のとるべき適切な反応を知ることと連続している。われわれは歴史の考察を通じて、過去の時代の人々が関心を払ってきた道徳的に重要な性質について知ることができるし、同時に過去の人々が適切な関心を払うことに失敗した道徳的性質の存在に気付くこともできるのである。

4-2、会話・社交を通じた共感の拡張

賢明な主観主義はウィギンズがヒュームの道徳論から着想を得て考案した立場である。

⁸ 普段、動物の肉を食べている習慣のある人々は、食肉に対する周囲の人々の反応を見て、自分の行動が他の人々と大きく違わないことを確認し、自分の行動が誤りから免れていると考えるかもしれない。それでもなお、われわれが彼らに行動の変更を期待するのは、彼らの道徳的性質に対する反応が何らかの要因（正しい事実認識の欠如など）によって阻害されており、そのような要因がとり除かれた後で初めて彼らは適切な反応をとることができると考えているからである。

萬屋は賢明な主観主義をヒュームのテキストに内在的な仕方で、可能なヒューム主義の形態として特徴づけようとする。ヒュームに賢明な主観主義を帰属する際に生じる問題の1つに、『人間本性論』第三巻における、彼による「自然的徳」と「人為的徳」の区別をどのようにして解釈するかという問題がある。人為的な徳は、社会性と歴史性、共同体の中で確立された暗黙の了解などを考慮にいれなければ理解できないような性質の徳である。例えば、約束を守ることが徳であるのは、約束を守ることが社会の人々にとって有益であるという利益の感覚を持っている人々の間においてのみである。これに対して、自然的徳はより原始的な人間の本能に由来するもので、思いやりがあつて親切であることの要求は、文明社会的な慣習から生じたものではなく、人間の本能的な傾向や感情のあり方から生じる。

ヒュームが特定の人物の持つ性格上の美点、すなわち徳を人為的徳に限定せず、社会的に確立された慣習を前提しなくても、人々が道徳的に振る舞うことができると考えていたことは、特定の共同体の歴史の観点から道徳的性質やそれに対する反応を理解しようとするウィギンズの主観主義とヒュームの議論が必ずしも一致しないことを示唆するかもしれない⁹。それでもなお、ウィギンズや萬屋の解釈的アプローチに対してより好意的であろうとすれば、自然的徳は社会性・歴史性と完全に切り離されて存在するものではないという説明を加えることが可能であろう。ヒュームの自然的徳についての考察に注目し、自然的徳の及ぶ範囲が社交や会話によって拡張することを認めているとする研究もある（林 2010）。

60～61 頁で萬屋が述べているように、共感力が豊かな人でも、道徳的性質に対する適切な反応をとれるかどうかという点において理想的な立ち位置にいるわけでは必ずしもない。人間の共感には一定の偏りがあり、そうした偏りは公平な道徳的判断を阻害する要因にもなり得るからである。自然的徳は身近な人間にしか及ばず、より広範囲の人間には

⁹ 例えば、奴隷制度が歴史的に確立された社会に暮らす人々であつても、奴隷を酷使することは悪いことだという考えに至ることが可能であるのは、奴隷を酷使することが、他人の苦しみを自分の苦しみとして感じる共感力の欠如を示すものであるからである。このような考えは、人が人為的な徳だけでなく自然的徳を持っており、社会の慣習や制度とは独立に行為の望ましさについて考えることができるというヒュームの考え方からは容易に導き出せる。

及ばないという欠点を持つ¹⁰。こうした自然的徳に内在的な欠点を克服するために、文明社会におけるコミュニティ、社交や会話が重要な役割を果たすという解釈も存在するが、この解釈はウィギンズの賢明な主観主義解釈とも親和的であるように思われる。

林（2010）は『人間本性論』第二巻における「共感の拡張」についてのヒュームの説明に着目する。自然的徳において働く共感、身近な人々に向けられるのが通常であるが、その射程範囲が拡張し、より広範囲の人々に向けられるようになる。このような共感の拡張という現象は「会話する人々」である文明社会の住人に顕著に見られる特徴なのだという。ヒュームのエッセイ「技芸の洗練について」において展開される文明社会論において、人間が習慣的に会話する環境において、共感の範囲が拡大していき、身近な人々以外の人々との会話を求める傾向性が形づくられる様子が示されていると林は説明する。

このように、自然的な徳が文明社会において発展していくという考え方がヒュームのテキストに見出されるとすれば、ヒュームによる自然的徳についての語りは、道徳的判断を社会性と歴史性、特定の共同体の中で確立された反応との関わりにおいて理解するウィギンズの賢明な主観主義とも整合的なものとして理解可能となる。文明社会という環境がわれわれを他人との会話へと導き、共感の範囲が拡大し、自身の利害や関係性に囚われた偏った判断から解放し、他人と共通の視点に立つことを可能にしてくれるというヒュームの議論は、理想的な観察者理論とは別の仕方で、われわれの道徳的判断がいかにして公平性と偏りのなさを実現し得るのかを理解することを可能にしてくれる。このような理解は、ウィギンズの賢明な主観主義と親和的であるので、ヒューム主義の一要素として組み入れる余地があるのではないだろうか。

おわりに

『メタ倫理学の最前線』第2章「ヒューム道徳哲学の二つの顔」の各節の要点の批判的検討を通じて、ヒューム主義とメタ倫理学の関係が明確となり、また哲学上・ヒューム解

¹⁰ これは自然的徳の範囲で道徳的評価を考える際に、偏見を持っていたり、えこひいきをしたりするといった、評価者の個人的な考え方に投影されるという悪い意味での主観性の域を出ないという問題に繋がっている。

積上の重要な問題も浮き彫りとなった。私は萬屋によるヒュームとヒューム主義の関係についての整理やヒュームのテキストの解釈の方向性に魅力を感じている。彼の目的は、ヒュームのテキストの正確な読解と、より魅力的で諸批判に耐えうるヒューム主義的立場の抽出という2つの作業を両立させることである。彼が最終的に最も魅力的なヒューム主義の形態として位置づけるウィギンズ流の賢明な主観主義は、素朴な主観主義的立場の欠点を克服し、道徳的判断の本性や道徳的性質のあり方を探究することを可能にしてくれる学的分析を与えてくれる。このような豊かな創造性を持ったヒューム主義をヒュームに帰することができれば、それは萬屋が言うように、「主観主義」や「反実在論」といった単純なレッテルからヒュームを解放し、道徳的判断に関する精緻な分析をヒュームのテキストから読み取ることにつながる。

賢明な主観主義は、道徳的性質をわれわれの反応と対になるものとして理解するので、道徳の進歩や、道徳的判断の可謬性を考慮する際に、何が本当に道徳的性質であり、いかにしてそうした性質を知ることができるのかという疑問が生じてくる。本稿では、こうした問いに対して答えるための手がかりが、道徳的性質を目に見える行動を通じてだけでなく、反事実的な状況との比較も含めて評価しようとするヒュームの議論や、人間に備わっている共感の働きについての彼の議論、さらには共感の範囲が文明社会的な環境において拡大していくという彼の議論のうちに見出されるという示唆を行った。

参考文献

(1) ヒュームの著作

ヒュームの著作からの引用については、以下の略号を用いて表記する。

T: *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, 2 vols., edited by David F. Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2007.

EPM: *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, edited by Tom. L. Beauchamp, Oxford University Press, 1998.

EMPL: *Essays, Moral, Political and Literary*, edited by Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

H: *The History of England*, edited by William B. Todd, Indianapolis: Liberty Classics, 1983.

(2) その他の文献

- Ayer, A. *Language, Truth and Logic*. Revised Edition. New York: Dover, 1946.
- Blackburn, S. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Coventry, A. *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*. London: Continuum, 2008.
- 蝶名林亮編、『メタ倫理学の最前線』、勁草書房、2019 年。
- Flew, A. "On the Interpretations of Hume." Reprinted in Hudson, W. (ed.), *The Is/Ought Question* (London: MacMillan, 1969), pp. 64-69.
- Hunter, G. "Hume on is and ought." Reprinted in Hudson, W. (ed.), *The Is/Ought Question* (London: MacMillan, 1969), pp. 64-69.
- Garrett, D. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- 久米暁、『ヒュームの懐疑論』、岩波書店、2006 年。
- 林誓雄 (2010)、「ヒュームにおける社交・会話と人間性の増幅——自然的徳論に関する一考察」、『イギリス哲学研究』第 33 号、35～50 頁。
- (2015)、『檻褻を纏った徳——ヒューム社交と時間の倫理学』、京都大学出版会。
- Olson, J. (2011). "Projectivism and Error in Hume's Ethics." *Hume Studies* 37, No.1: 19-42.
- (2014). *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Sharp, F. "Hume's Ethical Theory and Its Critics." *Mind* 30-117 (1921): 40-56.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments*. Raphael, D. and MacFie, A. (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1976.
- Smith, M. *The Moral Problem*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1984.
- 鶴殿憩、「ヒュームによる「原因」の「定義」」、『イギリス哲学研究』第 34 号 (2010 年)、19～34 頁。
- 萬屋博喜、『ヒューム因果と自然』、勁草書房、2018 年。
- Wiggins, D. "A sensible Subjectivism?" In his *Needs, Values, Truth*, 3rd edition (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 185-214.