

ヒューム道徳哲学の概要：道徳判断の本性と原因

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 武蔵野大学人間科学研究所 公開日: 2025-03-14 キーワード: 作成者: 相松, 慎也 メールアドレス: 所属:
URL	https://mu.repo.nii.ac.jp/records/2000536

ヒューム 道徳哲学の概要 ——道徳判断の本性と原因——¹

An Overview of Hume's Moral Philosophy: The Nature and Causes of Moral Judgement

相 松 慎 也*
AIMATSU, Shinya

はじめに

本稿では、18世紀スコットランドの哲学者デイヴィッド・ヒューム (David Hume, 1711-1776) の道徳哲学について概説する。ヒュームの感情主義的な道徳理論は、現代の道徳哲学のみならず道徳心理学においてもよく参照されるため、その概要を共有しておくことは道徳の学際的研究を円滑化することに資するだろう²。ただし、哲学の古典ではよくあるように、ヒュームのテキストには解釈上の争点があくまでもあり、これまでに多様な「ヒュームの道徳哲学」が提示されてきた。本稿が提示するのはあくまで筆者が標準的と考える解釈に則った概要にすぎない、ということに注意されたい。

ヒュームが道徳を主題的に論じたテキストは、『人間本性論』第3巻「道徳について」および『道徳原理研究』である³。両著作は議論の順序・比重が大きく異なり、また内容上の異同についても解釈が分かれているため、本稿では『本性論』をベースに解説し、『研究』は補完的に用いるに留める⁴。

さて、ヒューム道徳哲学の主要なテーゼは以下のようにまとめられる。

- (1) 道徳判断の本性は感情：道徳判断（善悪、正不正などの区別）は、判断者が自分の利害を度外視し、一般的な仕方で判断対象のふるまいを観察・考察したとき、判断者の心に生じる特殊な快苦（道徳感情）によって構成されている。
- (2) 道徳判断の対象は精神性：道徳判断が根本的に是認／否認しているのは、判断対象の（外見上のふるまいではなく）内面の精神的な性質（動機や性格）である。是認され

* 人間科学部人間科学科 准教授

る性質が「徳」、否認される性質が「悪徳」であり、道徳判断はこの区別に帰着する。

- (3) 自然的徳と人為的徳の区別：徳は、人間の基本的な情念や能力に直接由来する自然的徳と、集団的な協調行動を通して初めて人間に備わりうる人為的徳に大別される（また、これらに反する精神性が自然的／人為的悪徳である）。
- (4) 徳の帰結主義的分析：徳／悪徳は、その影響の点で「他人に有益／有害な性質」「当人に有益／有害な性質」「他人に直接快適／不快な性質」「当人に直接快適／不快な性質」のいずれかないし複合として分析できる。
- (5) 道徳判断の共感分析：道徳判断を構成する特殊な快苦は、もっぱら、判断対象の精神的な性質によって影響を受ける人々（当人或他人）に判断者が共感することによって生じる。ただし、この共感は「一般的観点」や「一般規則」によって修正されることがある。

本稿ではこれらのテーゼを基本的な論証とともに紹介・解説していく（2～4節）。しかしその前に、まずは議論全体の枠組みとなるヒューム哲学の基礎を説明しておこう（1節）。

1. ヒューム哲学の基礎

1.1 主題と方法

ヒューム哲学の主題と方法は『本性論』の副題に要約されている。それは「実験的な論究方法を精神に関する諸主題に導入する試み」である、と。その意味は「序論」で説明される。

まず、「精神」は「自然」（人間の身体や外界などの物理的なもの）と対比されており（T intro. 7）、人間の内面すなわち心を指す。具体的な主題としては、人間のさまざまな精神活動とそれにもとづく営み——概念形成、判断（信念形成）、推論、感情、動機づけ、意志決定、道徳、芸術、政治など——が念頭に置かれている⁵。

次に「実験的な論究方法」とは、アイザック・ニュートン（1642-1727）による自然科学（自然哲学）の方法を指している。ヒュームはそれを次のようにまとめる。「注意深く正確な実験と、異なる条件・状況がもたらす個々の結果の観察」にもとづき、「あらゆる結果を最も単純で最も少数の原因によって説明することによって、あらゆる原理をできるだけ普遍的なものにする」方法であると（T intro. 8）。ヒュームはこの方法を人間精神の研究にも応用しようとする。つまり、「どういう条件下でどういう精神活動が生じるか」をつぶさに観察して分析すれば、（自然界における万有引力のように）精神活動を司る普遍的な法則を明らかにできるだろう、と。

こうしたヒュームの哲学は、心の研究を経験科学化しようとする点で、心理学の先駆けと言えるだろう。ただし、ヒュームの行う「実験」は現代的な実験とは異なる。彼は人工的な実験が被験者の心にバイアスをもたらすことを懸念し、むしろ日常生活の中でありのままに生じる人々のふるまいを実験結果として観察・分析する、という方法を採用する（T

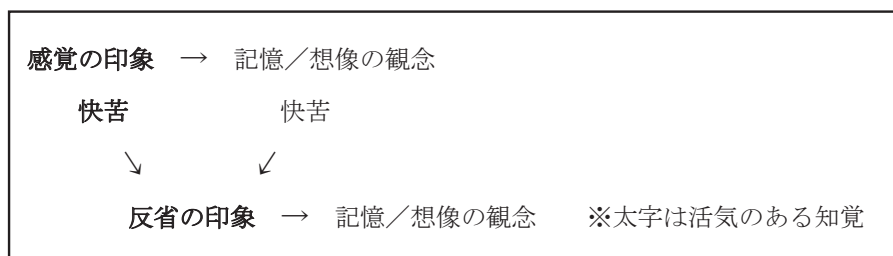
intro. 10)。さらに、そうした状況・ふるまいと結びつく精神活動自体については、もっぱら「自分の心を内省する」という内観的方法によって観察・分析する⁶。加えて、ヒュームは身体や外界が人間精神にもたらす影響に関しては「解剖学者や自然哲学者の仕事」(T 1.1.2.1) だから自分は論じないと言う。これらの点からうかがえるように、ヒュームは、人間の心の中に、当人に自覚・説明可能な範囲のメカニズムを見いだそうとしている。これがヒューム哲学の基本的な狙いであり、現代心理学の観点からすれば「限界」とも見られるかもしれない。

1.2 心の素材と能力

続けて、ヒューム哲学の基本的な道具立てについて説明しておこう。

ヒュームは人間の心を研究するにあたり、まず心に現れるものをすべて「知覚(perception)」と呼ぶ⁷。そこには、色・音・味・におい・快苦といった**感覚**、愛情・憎悪・欲求・嫌悪といった**感情**、さらに**記憶や想像**によって思い描かれたものなど一切合切が含まれる。次にヒュームは、これらの知覚には「生き生きした」と「ぼんやりした」ものがあると言う。感覚や感情は生き生きした知覚であり、「**印象(impression)**」(感じられるもの)と呼ばれ、記憶や想像(の内容)は比較的ぼんやりした知覚であり、「**観念(idea)**」(考えられるもの)と呼ばれる(T 1.1.1.1; T 1.1.2.1)。たとえば、実物のリングを目にすれば、くっきりした赤い色や丸い形が心に浮かぶだろう。これらが印象である。他方、あとでそのリングを思い出したときには、ぼんやりした赤い色や丸い形が心に浮かぶだろう。これらが観念である。

ヒュームはこれらの知覚間に一定の生起順序を見出している(T 1.1.1.7; T 1.1.2.1; T 1.1.3; T 2.1.1.2)。最初に心に出現するのは**感覚の印象**であり、何かを見たり聞いたりという経験の内容がこれにあたる⁸。次に、感覚の印象はあとで観念として心に蘇ることがある。元の印象をそのまま再現したのが**記憶の観念**であり、意図的ないし連想的に再構成(分離・結合)したのが**想像の観念**である(e.g. 馬+翼=ペガサス; 火の視覚像 → 熱い)。また、快苦の印象や観念は、欲求や嫌悪などの感情——**反省の印象**——を生み出すことがある。たとえば、人に殴られて痛みを感じた人は怒りや恐怖を抱くだろうし、チョコレートを見てその味覚的な快を思い出した人は「食べたい」という欲求を抱くだろう。なお、反省の印象も記憶や想像の観念として再現・再構成されうる(e.g. あのときはすごく腹が立ったなあ; あの人には悲しんでいるだろうな)。



ところで、知覚を内観的な活気——「生き生き」だの「ぼんやり」だの——で区別するというのは曖昧きわまりなく聞こえるかもしれないが（実際かなり融通無碍なのだが）、ヒューム哲学上、重要な意味をもつ。というのも、この知覚における活気の差が「現実（reality）」と「虚構（fiction）」の区別につながるからだ（T 1.3.9.3）。印象の活気が私たちにとって標準的なリアリティの基準となり——感覚印象は外界の、反省印象は内面のリアリティを示す——、活気が減じるほどリアリティがなくなっていく。おおむね、印象＞記憶＞想像の順であり、印象は現在の、記憶は過去のリアリティを示し、想像はフィクションを示す。もっとも、観念の活気が強まって印象に近づくこともある⁹。たとえば、「睡眠や熱病や狂気」（T 1.1.1.1）によって、ありもしない怪物の観念が活気を帯びて印象化し、眼の前にいると思ひ込むということがある。もう1つ、健全な仕方でも観念が活気を帯びるケースがあるのだが、それにはすぐあとで触れる。いずれにせよ、ヒュームの考えでは、私たちの心にとって現実と虚構を区別する基準は知覚の活気でしかなく、それが曖昧だと言うなら、現実と虚構の線引きそのものがもともと曖昧なのだということかもしれない（cf. T 1.4.2.56-57）。

ヒュームはこうした知覚を素材として、あらゆる精神活動を説明しようとする。ここでは例示も兼ねて、道徳哲学にも関連する2つの心の能力を説明しておきたい。

(1) 観念の比較：観念間の関係（概念的真理）に関する知識の形成（T 1.3.1）

「三角形の内角の和は180度である」「独身者は結婚していない」といった数学的・論理的な真理は、感覚によって知られるわけではなく、思考の中で数量や意味内容を比較することで知られる（たとえば、現実に描かれた三角形の内角の和が179度であることが観察されたとしても、上記の数学的真理は反証されない）。それゆえヒューム的に言えば、これらの概念的な真理は、印象ではなく単に観念に由来するものであり、複数の観念を意図的な想像によって結びつけて比較することで知られる、観念間の不変的な関係である。

(2) 因果推論：事実（経験的真理）に関する信念の形成（T 1.3.2-15）

「このマッチをすったら火がつくはずだ」「冷蔵庫の中には缶ビールが1本残っているはずだ」といった信念は、思考の中だけの概念的な真理ではなく現実世界の事実に関するものだ（実際には火がつかなかったり、缶ビールがなかったりすれば反証される）。かといって、火や缶ビールはいま観察されていないのだから、感覚だけの問題ではない。ヒュームによれば、私たちが感覚を超えた事実を信じていることができるのは、ひとえに感覚や記憶からの因果推論（原因から結果、結果から原因への推論）による。眼前のマッチ（原因）の印象と「これまでマッチをすればだいたいいつも火がついてきた」という経験が、自然に火（結果）の観念を連想させる。「数時間前には冷蔵庫の中に缶ビールがあった」（原因）という記憶と「これまでに缶ビールが唐突に消え去ることはなかった」という経験が、自然に現在の冷蔵庫の缶ビール（結果）の観念を連想させる（無論、同居人がビール好きな

らそうはならない。反対の経験が多数あるだろうから）。この種の経験に裏打ちされた連想は、その産物である観念に活気を与え、それを印象に近いものにする。このような活気を——ひいてはリアリティを——帯びた観念は「信念（belief）」と呼ばれ、感覚を超えた事実、いわば準現実を示す（T 1.3.9.3）。かくして、事実に関する信念は、印象／記憶と経験にもとづく因果推論によって活気を帯びた観念にほかならない。

これら2つの能力は、いずれも想像——観念の比較は意図的な想像、因果推論は連想的な想像——にもとづいているが、単なるフィクションではなく、真理（観念間の関係／事実）を示す能力であるため、ヒュームは両者をまとめて「理性（reason）」と呼ぶ（T 1.3.11.2）。

以上の議論が示唆するように、ヒュームは人間の学問的・常識的な認識も含めた精神活動すべてを知覚のロジックだけで説明しつくそうとする。精神に関するどんな問題も、印象と観念に立ち返って問い直される。それは、以下で見る道徳についても同様である。

2. 道徳判断の本性：特殊な快苦としての道徳感情

ヒュームの道徳哲学の主目的は、私たちが日々下している道徳判断（善悪の区別）の本性と原因を解明することにある。『本性論』第3巻の道徳論は、道徳判断の本性に関する問いから始まる。「私たちが徳と悪徳を区別し、ある行為を「非難に値する」とか「賞賛に値する」と判定するのは、観念によってなのか、それとも印象によってなのか」（T 3.1.1.3）。道徳判断もまた人間の精神活動なのだから、その正体は何らかの知覚にすぎず、知覚であるなら観念か印象のどちらなのか、というわけだ。実はこの問いは、道徳哲学・心理学の伝統的な争点である「理性主義」と「感情主義」の対立、すなわち、「道徳判断は理性によるのか、それとも感情によるのか」という根本問題をヒューム流に表現したものである（cf. T 3.1.1.4）。前節で見たように、ヒュームにとって理性は一種の想像力であり、何らかの真理を示す観念（信念）を生み出す。もし道徳判断が理性だけにもとづくなら、道徳的善悪は思考によって把握される観念であり、概念的真理か経験的事実だということになる。あるいは、もし道徳判断が（理性の関与はどうあれ）感情すなわち反省印象にもとづいているなら、道徳的善悪は真理でも事実でもなく、ただ判断者にそう感じられるものにすぎなくなる（T 3.1.2.1）。

ヒュームの結論は「道徳判断は感情すなわち反省印象による」である。その主要な論証は以下のように再構成できる（T 3.1.1.5-12; cf. T 2.3.3.2-7）。

- (1) 道徳判断は理性の産物の観念（信念）だけにもとづくか、または感情にもとづいている。
- (2) 道徳判断はそれ自体で当人の行為に影響を及ぼしうる。
- (3) 理性の産物の観念（信念）だけでは当人の行為に影響を及ぼせない。
- (4) ゆえに、道徳判断は理性の産物の観念（信念）だけにもとづいてはいない。(2, 3)

(5) ゆえに、道徳判断は感情にもとづいている。(1, 4)

前提 2 に関して、ヒュームはこう述べている。

もし道徳が自然に人の情念や行為に影響を及ぼさないとすれば、いくら道徳を教え込んでも骨折損だっただろう…ごくふつうの経験が教えるように、人々はしばしば自分の義務によって支配される。すなわち、ある行為が不正義だと思えばそれを差し控え、別の行為が責務だと思えばそれに駆り立てられる。(T 3.1.1.5)

これは現代のメタ倫理学で「道徳判断の実践性」と呼ばれる (Smith 1994: 7)。たとえば、「遅刻するのはよくない」と言っていた人が、特段の事情もなく平気で遅刻しているのを目にすれば、「遅刻するのはよくない」というのが誠実な道徳判断だったのか疑わしくなるだろう。本心からある道徳判断を下している人は、ほかの条件が等しければ、その判断にそった行動をとるはずだ。したがって、道徳判断はそれ自体で判断者を動機づけられる。

前提 3 は、有名なヒュームの動機づけ理論である。これは数学的・論理的な知識も事実に関する信念も単独では行為に影響しないということである。たとえば、ある人が「自分が制止しなければ、眼前の男は電車にひかれて死ぬ」という信念をもっているからといって、それだけではその人が制止する動機づけにはならない。たとえば、その人が男の死にまったく無関心なら、あるいはむしろ男に死んでほしいなら、何もしないだろう。制止すると予想されるのは、その人が男に死んでほしくない場合だ。このように、信念とペアをなす欲求や嫌悪などの感情が別に存在してはじめて動機づけが生じるのであって、信念単独では人を動機づけられない。

かくして、道徳判断は、動機づけの力をもたない理性の産物ではなく、その力をもつ感情を本質としていることになる。それゆえ、人のふるまい自体をいくら観察・考察しても、そこに善悪を示す関係や事実など見つからない。善悪の根源は観察者の感情にある。

人がある行為や性格を悪徳だと判定するとき、その人が意味しているのは、その行為や性格について考察すると、自分の本性の構造により、非難の感じや感情を抱く、ということにすぎない。(T 3.1.1.26)

たとえば、「あの男は卑劣だ」と判断するとき、私たちはその男に関するさまざまな事実を信じていることだろう。嘘をついたとか、陰口を言ったとか。しかし、そうした事実自体には〈卑劣さ〉などなく、それだけでは「卑劣だ」という道徳判断は生じない。それが生じるのは、そうした事実群を前にしたとき、私たちが不快な気持ちになるからこそである。

ただし、私たちはさまざまな原因で対人的に快苦を感じることもあり、そのすべてが道

徳判断に結びつくわけではない。たとえば、ゲームやスポーツで対戦相手に負けたとき、不愉快に思うことはあろう。しかし、相手が不正をしたわけでもないなら、それは単に利己的な感情である。それをもって相手を道徳的に非難するというのは、はたから見ればお門違いであり、当人も冷静になれば思い直すだろう。それゆえ、概念上、道徳判断は単なる自己利害からの判断ではない。道徳的な快苦はこの理解に即して特徴づけられる必要がある。

道徳的な善悪を知らせる弁別的な印象は、特殊な快苦にほかならない。(T 3.1.2.3)

ある性格を道徳的に善ないし悪だと判定させる感じや感情が、その性格によって引き起こされるのは、私たちが自分の個人的な利害に関係なく、その性格を一般的に考察するときだけである。(T 3.1.2.4)

この「一般的な考察」に由来する点で「道徳の感情」は「利害の感情」と区別される (T 3.1.2.4)。

こうして道徳判断の本性を特殊な快苦——道徳感情——と見定めたヒュームは、さらにその原因を探ろうとする。「ある行為や心情を一般的に観察するだけで、特定の満足や不満が生じるのはなぜか」(T 3.1.2.11) と。以降すべての議論はこの関心に牽引されている。

3. 道徳判断の対象

道徳感情の原因を探る第一段階として、ヒュームは判断者から判断対象へと目を転じ、道徳的に賞賛／非難されるものに共通する特徴を見出そうとする¹⁰。無論、対象の側にはそれ自体として「道徳的な事実や性質」など存在しないわけだが、少なくとも私たちが道徳的に賞賛／非難する傾向にある事実群・性質群をあげることは可能であり、ことによるとそれらの共通点も見つけ出せるかもしれない¹¹。首尾よくいけば、今度はその共通点が私たちの心に特殊な快苦を生み出すメカニズムを特定すればよい。

3.1 内面の精神性

まずヒュームは、いかなる道徳判断も根本的には人の外見上のふるまいではなく、内面に関する評価だと主張する。

…私たちがある行為を賞賛するとき、私たちはその行為を生み出した動機のみを考慮しており、行為は心や気質に含まれる特定の原理の目印ないし徴候だとみなしている。外見上のふるまいには何の価値もない。私たちは内面を探して精神的な性質 (moral quality) を見いださねばならない。しかし、これは直接にはなしえない。それゆえ、私たちは外見上の目印である行為に注目する。だが、そうした行為はやはり目印とみ

なされており、私たちの賞賛の究極的な対象は行為を生み出した動機である。(T 3.1.2.2)

もしある行為が有徳ないし悪徳であるとしても、それは単にある性質ないし性格の目印だということだけのことだ。そのような行為は、ふるまい全体に及び、人の性格に入り込んでいる心の持続的な原理にもとづいていなければならない。恒常的な原理から生じていないような行為は…道徳において考慮されることはない。(T 3.3.1.4)

つまり、道徳判断の根本的な対象は内面の精神的性質（動機や性格）であり、行為はそれを示唆するにすぎない。動機や性格のよしあし——徳／悪徳——を重視するのは、規範倫理学における徳倫理の評価法だが、ヒュームの主張は「行為ではなく、動機や性格を評価すべきだ」という規範的な主張ではなく、「私たちは（行為を評価しているようにみえるときですら）つねに動機や性格を評価している」という事実分析的な主張であり、はるかに強い。

確かに、そのとおりだと思える事例もたくさんある。たとえば、誰かに突き飛ばされた直後、自分がもといいた場所に鉄骨が落下して来たら、ふつうは感謝や賞賛の念を抱くだろう。「私を鉄骨から救うために突き飛ばした」と思うからだ。しかし、実はむしろ「私を鉄骨に当てるために突き飛ばしたが失敗しただけだった」と発覚すれば、途端に怒りや非難の念に変わるだろう。これは、突き飛ばすという行動そのものに道徳的な値打ちなどなく、それが内面の善意からきたものか悪意からきたものかということにすべての値打ちがあったことを示している (cf. T 3.2.1.3; T 2.2.3.4)。

しかし、ときには「動機はいいが、その行いは間違いだ」とか「よかれと思ってしたのはわかるが、そうするべきではなかった」と言いたくなる場面はないだろうか。ヒュームの考えに従えば、こうした言葉づかいは基本的に意味をなさなくなる。実際、ヒュームは『研究』で、貧者に施しをした結果、貧者が怠惰で放蕩になった、という判断に迷いそうな事例について、ごく簡単に「その種の施しは徳ではなく心の弱さとみなされる」と述べている (EPM 2.18)。要するに、「行為の道徳判断＝精神性の道徳判断」であり、行為と精神性の評価が分かれることは原理的にありえなくなる。これはヒューム解釈上、比較的マイナーな論点だが、非常に急進的な主張であり注目に値する¹²。

3.2 自然的徳と人為的徳

次にヒュームは、道徳的に賞賛／非難される——徳／悪徳と判断される——のはどのような精神的性質かを考察するのだが、ここで「自然」と「人為」の区別が導入される。

ヒュームによれば、ある種の徳／悪徳は人間本性に広く備わっている情念や能力に直接由来する (T 3.3.2.4)。たとえば、(大雑把に言って) 優しい人は愛情や善意を抱きやすい人であり、残忍な人は憎しみや怒りを抱きやすい人である。また、勇敢な人は自信のある

人であり、臆病な人は自信に欠ける人である。ほかにも、記憶力・想像力に優れた人、劣った人もいる。このように、人間の自然な情念や能力（およびその比重・程度差）によって説明できる徳／悪徳のことを、ヒュームは「自然的徳（natural virtue）」と呼ぶ。

他方、こうした説明が通用しない種類の徳もある。代表例は「正義」——所有権を遵守し侵害しないこと——である（T 3.2）。他人の所有物を奪わないこと、借りたら返すことは正しいふるまいとして是認され、逆に盗みや詐取は不正として非難される。ところが、ヒュームによれば、自然的徳の例とは異なり、正義に対応する情念は人間本性に備わっていない。

こう想定しよう。数日後には返済するという条件で、ある人が私にある額のお金を貸す。合意された期日が過ぎたのち、その人がその金額を請求する。私は尋ねる。「私がお金を返す理由や動機は何か」と。（T 3.2.1.9）

ヒュームは、この問いの答えとなる情念の候補を検討していくが、どれも正義の行いには結びつかない。まず、自己愛（私的な利益への関心）は、むしろ不正義の動機になる（T 3.2.1.10）。次に、公共的な善意（公共の利益への配慮；人類愛）は、たいていの人間にとって縁遠いものであるし、私的な利益に反する正義を実行させるほど強いものではない（T 3.2.1.11-12）。最後に、私的な善意（自分の関係者の利益への配慮）は、敵対者には働かないし、家族に与えるために他人の所有物を奪う動機になるなど、偏りの激しい配慮であって、公平な正義の行いを生み出すことはできない（T 3.2.1.13-16）。

かくして、ヒュームはこう推論する。正義の行いを生み出す動機が必要だが、それは自然な情念ではない。よって、その動機は自然ではない情念、すなわち、人間の「人為ないし工夫」（T 3.2.1.1）によって加工された情念にちがいない、と。ヒュームはそうした人為のうち根本的なものを「コンヴェンション」（T 3.2.1.17）と呼び、それによって加工される元の情念を利己心——自然には正義の動機になりえない自己愛と私的善意——だと見定める。

順を追って説明しよう。そうした人為が発生する原因は、人間が置かれている現実世界の状況にある（T 3.2.2.2-8）。個人としては脆弱で自分の需要を満たす力に欠ける人間にとって、人々が協力して生きる「社会」を形成・維持する利益は莫大である。そのことは家族間の小規模な協力によって知られる。しかし、赤の他人と協力して実際の社会を形成・維持することは難しい。食物などの外的財の稀少性と、無抑制かつ各人各様な利己心（自分と身近な者の利益に限られた配慮）によって、所持物の争奪が発生し、社会形成・維持の妨げとなる。自然な情念に導かれるままでは、人間はこの苦境から脱出できない。

ここで人為すなわちコンヴェンションが登場する。

これ〔＝所持の安定〕を実現するためには、「外的財の所持を安定させる、すなわち、

各人が自分の幸運と勤労によって得たものについては、平和裡に享受させておく」というコンヴェンションに社会の全成員が参与するほかない。(T 3.2.2.9)

このコンヴェンションは…共通の利益にみなが気づくことにすぎない。社会の全ての成員はこの気づきを互いに示しあい、この気づきに導かれて、一定の規則によって自分たちのふるまいを規制するのである。私は、他人も私に対して同じように行うという条件のもとでなら、他人にその財を所持させておくことが私の利益になると見て取る。他人もまた、自分のふるまいを規制することで同様の利益を得られると気づく。この共通する利益の気づきが互いに示される、すなわち、両者に知られると、その気づきがしかるべき決意と行動を生み出す。(T 3.2.2.10)

つまり、「〈他人のものに手を出さない〉ことが人々の協調行動として確立されれば、(社会の形成・維持という)誰にとっても比類なき利益が得られる」とみなが気づき、また、それに気づいていることを互いに知らしめることで、「みなが一致してその共通利益を目指すだろう」という期待が生じ、徐々にその協調行動が確立されていく、ということである¹³。

この協調行動すなわち正義の行いの動機は、元は利己心だが(T 3.2.2.24)、人間の置かれた状況から生じる社会形成の利益と、人々のコンヴェンションにより、共通の利益に向けられた利己心である。そのため、この動機が人間に備わるかどうかは状況次第となる。たとえば、外的財が無限に手に入る状況(EPM 3.2-3)や、逆に、飢饉や戦争といった危機的状況(EPM 3.8-11)にあっては、社会形成の利益が失われるため、正義の動機も失われる。それゆえ、正義は人間本性に根差した徳ではなく、人の置かれた状況と人々の工夫に決定的に依存しており、その意味で「人為的徳 (artificial virtue)」と呼ばれる。

3.3 徳の帰結主義的分析：有益性と快適性

かくして道徳的に評価される精神的な性質(徳/悪徳)は網羅された。あとは、それらに共通する特徴を析出すればよい。ヒュームによると、あらゆる徳は4種類の性質(ないしその組み合わせ)に集約できる。

私たちは次のような性格を観察すると快を感じる。すなわち、他人にとって有益(useful)であるよう自然に適した性格、当人にとって有益であるよう自然に適した性格、他人にとって快適(agreeable)な性格、当人にとって快適な性格である。(T 3.3.1.30)

たとえば、正義は社会を維持するという意味で社会の成員全員の幸福に資する性質である(T 3.2.2.24)。優しさや気前よさは(正義と違って)個別的ながらも他者を助け、その幸

福に資する性質である（T 3.3.3.3）。そして、節制や勤勉は当人の幸福に資する性質である（T 3.3.1.24）。以上の徳はその有益な帰結により、「他人に有益な性質」「当人に有益な性質」とまとめられる（対応する悪徳は「他人／当人に有害な性質」）。また、機知に富んだ人は他人を楽しませる（T 3.3.4.8）。そして陽気な人は当人自身が気持ちよく生きられる。これらの徳はそれが直接もたらす快適さにより、「他人に直接快適な性質」「当人に直接快適な性質」とまとめられる（対応する悪徳は「他人／当人に直接不快な性質」）。

このように、ヒュームは徳の共通点を自他にとっての有益性や快適性として分析する。なお有益性は幸福に資する性質であり、ヒュームにとって幸福は快適なものだから¹⁴、有益性は間接的に快適な性質とも言えよう（だから、快適性は直接的に快適な性質と強調される）。

ここで関連する2つの論点を提示しておこう。まず、ヒュームは根本的な道徳判断を精神性に関する徳／悪徳の区別としながら、最後には徳／悪徳をその帰結である利害や快苦によって分析してしまう。いったいヒュームにとって、道徳の基底的な価値は徳なのか、それとも帰結のよしあしなのだろうか。

また、徳をこうした性質として分析することは、もとのヒュームの企図に反し、道徳判断における感情の契機を不要にしてしまわないのだろうか。無論、次節で見るように、これらの性質を賞賛・非難するメカニズムは感情によって効果的に説明される。しかし、徳がこうして分析される以前であれば道徳判断を下すのに感情が必要かもしれないが、いったん分析されてしまったのなら、有益性や快適性そのものは対象の性質なのだから、対象に関する事実を理性的に特定・分析するだけで、徳と悪徳を判別できることになりはしないか。実際、功利主義の祖ジェレミー・ベンサム（1748-1832）は、道徳を感情にもとづけることを不適切とし、功利性にもとづけて道徳を客観化しようとした。それに、あとで見るように、ヒューム自身の論述においても最終段階では感情の役割がかなり希薄化することになる（4.2）。

近年、ヒュームの道徳哲学は徳倫理学として解釈される傾向にあるが（cf. Hursthouse 1999; Swanton 2007）、以上の論点は功利主義解釈やハイブリッド的解釈の再考を促すものである。

4. 道徳判断のメカニズム：共感と一般的観点

こうして道徳判断の対象が明確化され、共通点も析出されたいま、残る課題はその共通点が判断者の心に道徳感情ないし特殊な快苦を生み出すメカニズムを解明することである。

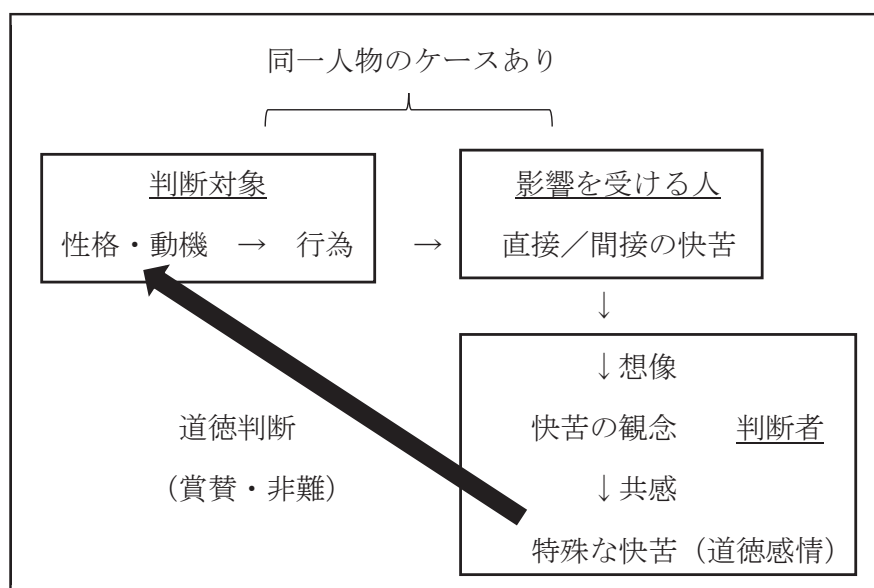
4.1 共感

私たちは、人のふるまいを観察・考察したとき、その性格に何らかの有益性（有害性）や快適性（不快適性）が備わっていると特殊な快（苦）を感じ、その人を道徳的に賞賛（非

難)する。しかし、そうした有益性や快適性は判断者である私たち自身に関わるものとは限らない。たとえば、私たちはニュースで傷害事件を耳にするだけで、加害者を激しく非難することがある——被害にあったのは自分でも家族や知人でもなくとも（さらにそれが海外で起こった事件であり、社会的な不安も生じないとしても）。また、勤勉な人を褒め称えるとき、その勤勉によって促進されているのはその人自身の幸福であり、私たち自身のものではない。これらは典型的な道徳判断である。それゆえ、道徳判断は、判断者自身に及ぶ私的な利害や直接的な快苦では説明できない。ではいったい道徳的な賞賛や非難のもとになっている特殊な快苦は、どういうメカニズムによって私たちの心に生じるのだろうか。

ここでヒュームが導入するのが「共感 (sympathy)」(T 3.2.2.24; 3.3.1.11)、すなわち「コミュニケーションによって他人の意向や感情を受け取る」心理メカニズムである (T 2.1.11.2)。「受け取る」と言っても、私たちは他人の感情を直接観察できるわけではない。まずは感情の結果／原因を観察し、そこから因果推論によって原因／結果である感情の観念 (信念) を抱く (T 3.3.1.8)。たとえば、誰かが顔を真っ赤にして大声を出しているのを見て、「怒っているな」と思う。これは結果から感情を推論したケースだ。あるいは、遅刻して相手を待たせているとき、「怒っているだろうな」と思う。これは原因から感情を推論したケースだ。

ここまでなら単なる想像だが、条件次第で感情の観念 (信念) の活気はさらに強まり、感情そのもの (反省印象) に転換する (T 3.3.1.8)。つまり、相手と同じ気持ちになり、共感に至る。その条件は、自分と相手の間に類似・近接・因果いずれかの関係があることである (T 2.1.11.5-6)。要するに、相手が自分とよく似ていたり、自分の近くにいたり、自分の血縁者だったりすると、相手に無関心ではいられなくなり、共感しやすくなる。



この共感が道徳判断に活用される。先の傷害事件の例だと、私たちは被害者の不幸や苦痛を想像し、さらに共感できれば、まるでわがことのように痛みを感じる。その結果、この苦痛をもとに加害者の性格を悪しきものとして非難する。また、勤勉な人の場合、私たちがその人の将来的な成功の快を想像し、共感できると、自分自身でも快を感じ、それをもとにその性格を善きものとして賞賛する。こうして、私たちは判断対象の性格から影響を受ける人（その性格の持ち主を含む）に共感できれば、その有益性や快適性が自分に及ばない場合でも、自分自身で快苦を感じることができる。これが道徳判断を構成する特殊な快苦である。

4.2 一般的観点

しかし、共感による道徳判断の説明には2つの問題点があり、ヒュームはそれらを解決するために2つの補助的な原理「一般的観点」と「一般規則」を導入する。ただし、この文脈における一般規則はすでに性格に関する評価が定まっている場合の補足として導入されているのに対し、一般的観点はそもそも性格をどのように評価するかを左右する原理であるため、本稿では後者に絞って解説することにする¹⁵。

問題は先述した共感の成立条件に関わる。「私たちは、自分から遠く離れた人々よりも自分の近くにいる人々に、他人よりも知人に、外国人よりも同国人によりいっそう共感する」(T 3.3.1.14)。すると、ある2人の性格の有益性や快適性が同等だとしても、一方が判断者の国に住んでいて、他方が外国に住んでいる場合、その影響を受ける人々（同国人／外国人）への共感の強さの違いにより、判断者は後者よりも前者を高く評価するということが起こりうる¹⁶。しかし、道徳判断とはそういうものではなく、「私たち [イギリス人] は、同じ精神的な性質については、それが中国にあってもイングランドにある場合と同じ賞賛を送る」(T 3.3.1.14)¹⁷。ゆえに道徳判断は共感にもとづかない、という反論を招いてしまう。

それゆえ、道徳判断が共感にもとづくなら、こうした偏りが発生しないようにする補助原理が存在しなくてはならない。そこでヒュームは「一般的観点」を導入する。

私たちの位置は、人物に対しても物に対しても絶えず変動している。私たちから遠く離れている人でも、少ししたら身近な知人になるかもしれない。また、すべての個人はほかの人々に対して固有の位置にいる。だから、もし私たちがそれぞれ自分に固有の観点から見えるようにのみ性格や人々を考察するとすれば、私たちは互いにかみあった会話をするには決してできないだろう。それゆえ、そうした絶えざる矛盾を防ぎ、物事のより安定した判断に到達するため、私たちはある固定した一般的な観点 (steady and general points of view) を定める。そして自分の思考の中では、自分の現在の位置がどうであれ、つねに自分自身をその観点に置くのである。(T 3.3.1.15)

誰にどれだけ共感しやすいかはまさに各人各様でありしかも時々刻々変動しているので、自然な共感に任せたままでは、そもそも同一人物の性格に関するまともな会話が一切成り立たなくなる。道徳判断において、私は私の身近な人々への影響のみを考慮し、あなたはあなたの身近な人々への影響のみを考慮する。これではある人物についての道徳判断が对人的に一致することなどありえず、しかも、その人が場所を移動するだけで私たちの道徳判断は変わってしまう。これはとりもなおさず、人の「性格」という持続的な性質がそもそも成り立たないということに等しい (cf. 林 2015: 80)。そうすると、「優しい」とか「勇敢」とかいった道徳語の意味すら定まらなくなるだろう。かくして、性格に関する会話などというものはありえなくなる。しかし、現にそれが成り立っている以上、私たちはどうにかして性格の評価に関する食い違いや変動が解消されるような「一般的観点」ないし観察者に「共通の観点」(T 3.3.1.30)を見つけ出したことになる。それはどのような観点なのか。

性格を判断する際、どの観察者にとっても同じに見える唯一の利害や快は、性格を吟味される人物自身か、その人物とつながりをもつ人々の利害や快だけである。(T 3.3.1.30)

つまり、各人各様な判断者自身の身近な人々への影響ではなく、判断対象の身近な人々への影響を考慮する観点である。具体的に言えば、判断対象と積極的な利害関係にある人々、判断対象と継続的な交流関係にある人々の視点である。確かに、判断者すべてがそうした人々に注目し共感するようになれば、道徳感情ははるかに安定するし、一致しやすくなる。またそれにより、「性格」やそれを評価する言葉も意味をなすようになる。実際『研究』では、道徳語は「より一般的な見地 (general views)」にもとづいて作り出されると明言している (EPM 5.42)。さらに、発端だった「同じ性質には同じ賞賛を送る」問題も解決される。同じ性質をもつ2人はそれぞれの身近な人々に似たような影響を及ぼすだろうから、判断者がそれぞれの影響に共感すれば同じように賞賛・非難されやすくなる。

ただし、一般的観点の共感は往々にして——判断者と判断対象が縁遠い場合——微弱なものとなる (T 3.3.1.18; T 3.3.3.2)。一般的観点を定めたところで、共感しやすさの条件は変わらないし、判断者と縁遠い人々との関係が強まるわけでもないからだ。そのため、こうした共感の快苦が心底の賞賛や非難を生み出すとはかぎらない。それでも、道徳語の使用は問題なく制御できると言う。

経験はすぐに感情を訂正する方法を私たちに教える。また感情がより頑固で変更できない場合には、少なくとも言葉づかいを訂正する方法を教える。(T 3.3.1.16)

心はいつもそうした一般的な見解に味方するわけではないし、それによって愛情

や憎悪を制御するわけでもないが、そうした一般的な見解があれば談話には十分である。(T 3.3.3.2)

つまり、道徳判断を単に言葉として下すだけなら、微弱な共感でも十分だというのだ。確かに、心を制御できなくても言葉を制御できれば会話には支障なく、当初の問題は解決できる (T 3.3.1.16)。

しかし、ではどうして道徳語の使用なら制御できるのか、という点に十分な説明はない。これは解釈の分かれるところだが、ここでは、正義と同様、人為すなわちコンヴェンションが介入しているという読み筋を紹介しておこう (cf. Mackie 1980: 123; Aimatsu 2023)。まず、「言語は…人間のコンヴェンションによって徐々に確立される」(T 3.2.2.10) という一文に加え、約束論における「約束する」という言葉の用法がコンヴェンションによって確立されるという議論 (T 3.2.5.10-11) からすれば、徳／悪徳を表す言葉一般の用法も同様だろう。ならば、コンヴェンションによって「道徳語は、心の中で感じられる数多の快苦のうち、どれほど微弱であれ、判断対象周囲の人々の快苦に照らして使用する」という協調行動が確立されればよい。この解釈の利点は、微弱な共感の快苦を単なる参照物として用いつつ、それとは別に共通利益という強力で普遍的な動機を提供できることだ。この場合の共通利益は、かみあわない会話の不快と不毛を防ぎ、人々の性格に関する談話を成り立たせることである。そのためには、上述の規則をみなぎ協調して守るしかない。かくして、一般的観点にもとづく道徳判断は（対応する感情が希薄でも）言語使用レベルで共有・確立される。

おわりに——道徳の解剖学

ヒュームは人間の心を経験的に分析しようと試み、あらゆる精神活動を知覚（印象と観念）にもとづいて説明しようとした。その一環である道徳哲学の課題は、道徳判断の本性と原因を特定することだった。道徳判断の本性は理性（観念）ではなく感情（反省印象）ないし特殊な快苦だと結論される。次にその原因を探るべく、まず判断対象の分析が行われた。道徳判断の究極対象は動機や性格という内面の精神性とされ、ついで、それは人間に自然に備わる自然的徳と、コンヴェンションに依存した人為的徳に区別された。そして、以上の徳の共通点は自他への有益性と快適性にあると分析される。最後に、こうした性質が判断者に特殊な快苦を生み出す原理は、判断者がその性質から影響を受ける人々に共感すること、また、共感の偏りを一般的観点によって、少なくとも言語使用レベルで是正することであった。

道徳哲学というわりに、本稿がまとめたヒュームの議論に「べき」論は一切出てこなかったことに気づかれただろうか。ひたすら、道徳判断とは何か、どういう経緯で生じているのかという事実の分析が続き、「道徳判断をいかに下すべきか」という規範的な問いはついで持ち込まれない。これはヒュームが経験科学的なアプローチを道徳においても徹底し

ているからであり、彼はその点を自覚して結論部でこう述べている。

解剖学者は画家のまねごとをすべきでない。人体の細部を正確に切り分けて描写する際、その図に優美で魅力的な姿勢や表情を加えようなどすべきでない。解剖学者が提供する物事の見方にはおぞましきすらあり、あるいは少なくとも、微に入り細を穿つところがある。…しかし、画家に助言を与える者としては、まさに解剖学者こそふさわしい。また、解剖学者の技術の助けなしには、画家の技術において卓抜することは実現不可能である。(T 3.3.6.6)

ヒュームは道德の解剖学者であり、道德の画家——道德を正当化し推奨する者——ではないというわけだ。それでは、ヒュームの解剖から、「道德判断をいかに下すべきか」ひいては「いかに生きるべきか」という実践的な問題についてどんな助言を引き出せるのだろうか。それは本文で論点として触れたように、決して自明ではなく、今後の検討課題としたい。

注

- 1 本稿は、JST / RISTEX / HITE 研究開発プロジェクト「自律性の検討に基づくなじみ社会における人工知能の法的電子人格」および「自律機械と市民をつなぐ責任概念の策定」合同研究会(2019)における口頭発表原稿を改稿したものである。
- 2 著名なところでは、社会心理学者ジョナサン・ハイトがヒュームを先駆者として積極的に参照している(Haidt 2012)。ヒュームの道德哲学と現代心理学の比較研究についてはReed and Vitz eds.(2018)を参照せよ。
- 3 『人間本性論』(Hume 1739-1740)は引用・参照の際、Tと略し、巻・部・節・段落番号(・注番号)で箇所を示す。同様に、『道德原理研究』(Hume 1751)はEPMと略し、章・段落番号(・注番号)で箇所を示す。なお本稿の傍点はすべて筆者の判断による。
- 4 『研究』は形式面で整理された著作だが、哲学的な体系性や論証の緻密さ、トピックの広範さでは『本性論』が勝り、研究者の関心は後者に集中してきた。しかし、言語論的分析(EPM 1.10, 5.42; cf. King 1976)や道德の相対性の分析(EPM Dialogue)など『研究』にも特筆すべき論点があり、近年注目されつつある(cf. Kroeker and Lemmens eds. 2021)。
- 5 さらにヒュームは、いかなる学問も人間の精神活動の産物である以上、彼の手掛ける人間精神の哲学、「人間学(science of man)」を基礎とし、その発展から恩恵を受けられると主張する(T intro. 4)。この意味ではヒュームの哲学はあらゆる学問的テーマを包摂しうる。
- 6 また、ヒュームは自説への反論が想定されるとき、しばしば読者に「自らの心を観察し、反論にたる証拠を見出せるか試してみよ」と挑戦して、内観的探究とその結果を共有しようとする(cf. T 1.1.1.5)。

- 7 ジョン・ロック（1632-1704）などの近世哲学者が「観念」と呼ぶものにあたるが、ヒュームは用語法を改め（T 1.1.1.1 n.1）、以下で見るように「観念」には別の意味を与える。
- 8 感覚印象の原因については身体と外界の問題であり、前述したように「解剖学者や自然哲学者の仕事」である。ヒュームが注目するのは感覚印象以降の秩序だ。
- 9 逆に、観念と取り違えられるほど弱い反省の印象「穏やかな情念」もある（T 2.3.4.8）。
- 10 『本性論』ではこの戦略が見えづらいが、『研究』では明確に宣言される（EPM 1.10）。
- 11 『研究』はよりラディカルに、道徳語の意味に注目するだけで賞賛・非難される共通性質を析出できると主張する（EPM 1.10）。
- 12 こうしたヒュームの見解は、一見するとマイケル・スロートの急進的な徳倫理（Slote 1996: 84-85）に近しく思えるが、引用した例では行為の結果だけによって性格の評価が定まっており、むしろ急進的な帰結主義とも解釈できる。
- 13 コンヴェンションは契約や約束ではなく、むしろそれらの起源をなす。なぜなら、約束は「自分のある種の言語行為（～と約束します）に則って行動する」ことが人々の協調行動として確立されて初めて効力をもつようになるものであり、それ自体がコンヴェンション（協調行動を促す共通利益の気づき）に依存しているからだ（T 3.2.2.10; 3.2.5.10-11）。
- 14 ヒュームは幸福（happiness）を定義していない。しかし、「[[道徳の] 心情が生じるのは…人間一般や個々人の幸福に向かう傾向を反省することによる」（T 3.3.1.27）、「諸性質が私たちの賞賛を得るのは、それらが人々にとっての善に向かう傾向をもつからである」（T 3.3.1.10）という換言、および「幸福と善」（T 3.3.1.25）という併置から、幸福と善を同一視しており、さらに「善悪、言い換えれば、快苦」（T 2.3.9.8）という換言からして、幸福＝善＝快と整理できるだろう。なお、以上の「善悪」に道徳的な意味合いはない。
- 15 より広い文脈における一般規則の重要性については林（2015）を参照せよ。
- 16 一方の影響にはまったく無関心で単なる想像にとどまり、そもそも道徳判断を下さないこともありうる。さらに、同じ性質なのに自分との関係次第で道徳判断が正反対になってしまう（一方は賞賛し、他方は非難する）ことすらありうる（Abramson 1999: 339-341）。想像と共感の間に、中途半端に観念が活気づいた「比較」（T 3.3.2.4-5）と呼ばれる段階があり、これがいわゆる「シャーデンフロイデ」を生み出すためである。つまり、相手の苦（快）と自分の状態を比較して快（苦）を感じるという状態だ。これは悪意や嫉妬の源泉であり、共感の偏向がそのまま道徳判断に反映されるなら、こうした事態も生じうる。
- 17 もしこの主張が私たちの道徳判断の実態を述べたものだとする、端的に間違いであるか楽観的すぎる。私たちはしばしばえこひいきのような道徳判断を下すことがあるし、他国で起こったことよりも自国で起こったことのほうに道徳的な関心を寄せがちだからだ。ヒューム自身、「一般に、非難・賞賛される人物と自分との位置の近さや遠さによって、また、自分の心の今の気分によって、非難と賞賛のあらゆる感情は変動しうる」と認めてしまっている（T 3.3.1.16; cf. 林 2015: 58）。それゆえ先の主張は、道徳判断の実態を述べているのではなく、私たちが道徳判断においてしているつもりのおこを述べている、と解釈するべきだろう。私たちは、実態としてどれほど偏向した判断を下

していても、自分で自分が偏向しているとは認めがらない。自分としてはあくまで公平な道徳判断を下しているつもりなのだ。ヒュームが一般的観点によって説明しようとしているのは後者の理解であろう。この点の詳細な考察については、Aimatsu (2023) を参照されたい。

文献表

- Abramson, K. 1999. "Correcting Our Sentiments about Hume's Moral Point of View." *The Southern Journal of Philosophy*, 37 (3): 333-61.
- Aimatsu, S. 2023. "The Fiction of "Moral Sentiment": The Primacy of Language in Hume's Moral Philosophy." *Review of Analytic Philosophy*, 3 (1): 63-97.
- Haidt, J. 2012. *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*. Pantheon.
- 林誓雄. 2015. 『襤褸を纏った徳：ヒューム 社交と時間の倫理学』. 京都大学学術出版会.
- Hume, D. 1739-40 [2007]. *A Treatise of Human Nature*, 2 vols., edited by Norton, David F. and Norton, Mary J. Oxford University Press.
- . 1751 [1998]. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, edited by Beauchamp, Tom L. Oxford University Press.
- Hursthouse, R. 1999. "Virtue Ethics and Human Nature." *Hume Studies*, 26 (1&2): 67-82.
- King, J. T. 1976. "The Place of the Language of Morals in Hume's Second Enquiry," in Livingston, D. & King, J. T. eds. *Hume: A Re-Evaluation*. Fordham University Press.
- Kroeker, E. E. and Lemmens, W. eds. 2021. *Hume's An Enquiry Concerning the Principles of Morals: A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- Mackie, J. L. 1980. *Hume's Moral Theory*. Routledge.
- Reed, P. A. and Vitz, R. eds. 2018. *Hume's Moral Philosophy and Contemporary Psychology*. Routledge.
- Slote, M. 1996. "Agent-based Virtue Ethics." *Midwest Studies in Philosophy*, 20: 83-101.
- Smith, M. 1994. *The Moral Problem*. Blackwell.
- Swanton, C. 2007. "Can Hume be Read as a Virtue Ethicist?" *Hume Studies*, 33 (1): 91-113.