

『岡山商大論叢』（岡山商科大学）

第42巻第3号 2007年3月

Journal of OKAYAMA SHOKA UNIVERSITY

Vol. 42 No. 3 March 2007

《論 説》

ヒュームにおける「ふりをする理性」

九 鬼 一 人

A Feigning Reason in Hume's Works

Kuki Kazuto

はじめに

アマルティア・センは個人の境遇や意識の主観性によって制約された自然的・社会的規定要因の排除し、客観的評価を目指す（後藤玲子、2002、第一章）。そうしたセンの構想のうち、取り分け「豊かな生のための自由」の指標として、人間の選択できる「機能」の可能性の組み合わせにより定義される「潜在能力」に、衆目は一致して注意するだろう。

まず「機能」(functioning)の内容を確認しておこう。多様な人がなし得る様々な「機能」は、利用可能な財の特性と、(個人的特徴 F_i と財に対する支配権 X_i に条件付けられた) 利用者の利用関数の両方によって決まる。例えば机は、その「特性」が変数となりつつ、字が書けるという利用関数を介して、勉強の道具となる。つまり、どのように使われるのかという観点から、机が利用者に対して持つ「機能」が決まってくる (Sen, A.

K., 1999, 59頁)。「潜在能力」はそうした「機能」空間に張られる集合の形で表された主体の自由度である。それは人が或る基本的な事柄をなしうることについて、例えば「十分に食物が与えられていること」・「早死」しないこと・「自尊心」・「共同体生活に参加できること」までを含む (Sen, A. K., 1988, 28頁等参照)¹⁾。パットナムの解釈に従えば、こうしたセンの基本線は常識的見解を前提していることになる²⁾。

以下では斜視であることを自覚しつつ、センの「特性」をヒューム哲学の一側面に遡及することを通じて、〈道徳的ゲーム中の価値現象を相対化する理性〉に反省を促す。もちろんヒュームにおける道徳感情論をいくら強調しても強調しすぎることはない。とはいえ、従来の理性と情念の二元論と距離を置く解釈を取り、改めて「虚構」に立ちどまる理性の働きに注目する。それを「ふりをする理性」という鍵概念の下で総括したい。

①**力能としての徳** センのアプローチにおいて、「機能」「潜在能力」のベースとなる財の「特性」と、ヒュームの情念の原因となる性質を対照しよう。

そもそも道徳感情は、アーダルの指摘するように愛という間接情念の変形である限り (T, p.614, cf. p.473, pp.574f.)、快という印象間と対象の観念間の二重連合を介したものとして心理的に説明される。例えば美德を伝える性質があって人物に愛を感じさせるなら、道徳的是認 (approbation) がなされる (T, p.614)。つまりそこで、美德の生み出す印象と、愛という内省の印象とが、快さの類似性による印象間の連合によって結びつくと共に、原因たる性質と対象としての他者とが、観念間の連合によって結びついている。

このように、ヒュームの価値論を主観的価値説と見なす方が自然としても³⁾、価値は情念を生むように作用する性質と見ることもできる。なぜなら「私が他者を愛する」という場合、私に快を起こさせるのは、他者のもつ性質、「美德」(T, p.336)であり、それは「他者」に帰属する性質だからである。その性質に志向性の奥行きを認めることは可能である

(Strawson, G., 2000, pp.42-48, Wright, J. P., 2000, pp.94f.等を参照のこと)⁴⁾。

つまりその志向性概念によって価値性質が抽出される。例えば愛する場合、或る美德という性質を、〈或るものに対して持つ美德の感覚〉とは違う水準で認めていたと解し得る。そこでセンの倫理学説に接合するヒューム哲学の側面にのみ注目したい。幾つかの箇所と言及されている、性質たる美的 (beautiful) 価値⁵⁾の議論は *mutatis mutandis* ヒュームの有徳な (virtuous) 性格について妥当することであろう。

ホッブズにおいて「力」と「誉あるもの」という標題の下で論じられた「美德としての名誉」が、情念の原因 (T, p.295) たる性質としてヒュームに受け継がれた。たしかに「道徳性は感情によって規定される (determined)」のだが、そうした情緒を与える力能たる「心的な行為または性質」を美德と言う (E, p.289)⁶⁾。ここで性質としての人格財の美德・悪徳⁷⁾が直覚されることに注目しよう (Hope, V. M., 1999, 22頁以下)⁸⁾。ちょうど「残酷さ」⁹⁾を見ることができる如く道徳的性質を感じるのである。

「われわれは、性格が快をもたらすから、性格が美德をもつと推理するのではない。われわれは性格がしかじかの特定の仕方で快をもたらすのを感じることに於いて、実際に性格が有徳であると感ずる」(T, p.471)。

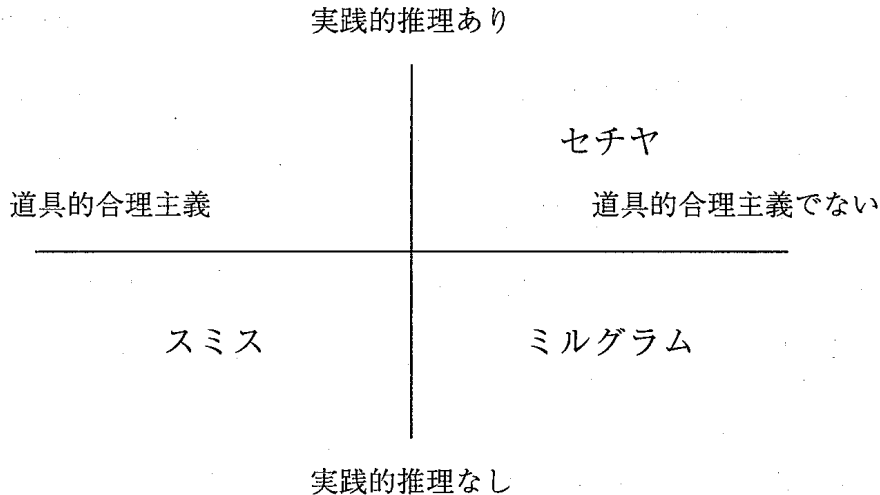
一般的観点から考察された性格と行為のみが、独特の快苦に作用する (T, p.472)。つまり〔有徳な〕性格が道徳感情の源であることを踏まえ、本論は最近の認知主義的ヒューム解釈¹⁰⁾に棹差して、美德に客観的な契機を見出すものである¹¹⁾。ともすれば、我々はヒュームによる力能批判に目を奪われ (T, p.157)、美德の所与性を見失いがちであるが、ホッブズ・ロックとの共通点を酌み取るべきである¹²⁾。

② **ヒューム哲学における理性** ヒュームにとって、内容を持った心的対象は心象に近いものであって、それに遡及する態度に、推理に係る見解は依存している。すなわち情念の分析を単純印象に限定する (cf. T,

p.637) ことによって、心理的分析の域内に立ち止まろうとする。理論理性すなわち数学的又は経験的な理性 (T, p.458) は内容を持った心的状態中、言わばコピーたる生氣ある心象しか対象としない (Millgram, E., 2005, p.208)。動因となる情念、一例えば私がこの論文を完結したい—は、心象からかけ離れたものとして理解される。ヒュームの言う代表象議論 (representative argument = R. A.)、「真理や理性との矛盾は、模写として考えられた観念と観念が表象する対象との不一致に存している」(T, p.415) をブレンターノ的な志向性に修正して総括するならば、情念は「表象的 (representative) 性質を何ら含んでいない…根源的存在」(T, p.415) である以上、情念と理性の間には何の関係もないことになる。つまりここから有名な理性と情念の二元論、「である／べきである」の二元論が俗に出来る。

ここで解釈が分かれる。第一にヒュームは実践的推理に関して懐疑的な立場を取ったという解釈。ヒュームの心理主義的意味論 (Millgram, E., 2005, p.211) に即すなら、以下の解釈が妥当であるとするのがミルグラムである。彼はアリストテレスの名前に道具的合理主義を結びつけるのが不適切であると同様に、ヒュームを道具的合理主義者とみなすのは適切でないと言う (Millgram, E., 2005, p.198)。—「何をなすべきか」については、「である」からの推理によって達し得ないとした—「である／べきである」問題の議論を、丹念に跡付け (Millgram, E., 2005, Chap.7)、ヒュームの理性が実践に関する議論の俎上に載るものでなかったと論じている (Millgram, E., 2005, p.204)。そうして「ヒュームは道具的合理主義者ではなく、実践的推理に関する懐疑論者であったのである」(Millgram, E., 2005, p.208) と結論付ける。すなわちく道具的合理主義を捨てさせ、懐疑論的解釈を促した、心象に焦点を結ぶヒュームの意味論 (R.A.) が「実践理性」を棄却せしめたのだ、つまり懐疑論に留まるのだ、と言う。

第二に道具的合理主義的解釈。もし代表象議論 (R.A.) に従えば、情念



は理性の下に置かれないことになり、もっぱらそれが実践を統括することになろう (Korsgaard, C., 1997, p.249)¹³⁾。

人口に膾炙するところによれば、ヒュームの道具的合理主義は以下のよう
に言葉を継ぐ。行為を促迫・禁制するのに理性が重要な役割を果たさな
いのだ、詰まるところ、理性は複雑観念の演算処理に携わるにすぎないの
だ、と。結局、行為はその目標や欲求が何であれ、それが行為者の目標や
欲求に裨益するならば、その時に限り合理的になる。行為の連鎖は〈動機
化されていない欲求〉にのみ遡及される (ref. Smith, M., 1987, p.36,
Lewis, D., 1988, p.323)。だから欲求がキャスティングボードを握ってい
る¹⁴⁾。

懷疑論的解釈・道具的合理主義解釈ともども抱えている問題として、第
一に間接情念の志向性に係る問題がある。間接情念が「単一かつ均質な
印象」(T, p.277) であるにもかかわらず「情念がもつ感覚、もしくは
特有の感情」(T, p.286) の他に「思惟の特有の方向性」(T, p.286) を
認めていたことは、志向性モデルで間接情念論が組み立てられていたこと
を意味する。志向性のシナリオの只中に現われる〈嫌悪や向癖〉は、快苦
の予期に拠った推理の結果であること (T, p.414) に注目しなければならない。

第二に情念の志向性が理性と関わりを持つことは、また次のような事態
に見て取ることができる。ほっとした情緒 (犬に噛まれずに済んだという

安堵、これは「知覚」である) が犬から逃れたいという欲求の終了を意味するように、そうした情緒は判断によって引き起こされる、認知的機能をもった情念と見なせる。第三に〈「感じ」(feeling T, p.624) という一種の情念〉が伴う信念は、実践の場面において因果的な力を持つ (T, p.119) のであり、「感じ」が生気の程度において勝った観念 (= 「一切の人間活動の支配原理となる」信念 T, p.629) の指標であることに思い当たる。

[セチヤの実践的推理解釈] 道具的合理主義一般ひいては懐疑論的解釈を斥ける別の解釈の方向として、セチヤの解釈がある。彼は以下のような点に注目する。

ヒュームは「善への一般的な嗜欲や悪への一般的な嫌悪」(T, p.417) に、一或る特定の快の生気ある概念から情念への移行を説明することに眼目をおくためにではなく、一〈[特定の快苦に限らず unspecified] 快苦一般の間のバランスを現わすより生気の衰えた信念〉の、動機として持つ力を説明するために言及している (Setiya, K., 2004, p.372)。つまりヒュームは、欲求以外の動機化にも訴えたのである。のみならず「人の一般的性格や現存する性格」(T, p.418) といったような、欲求のカテゴリーの中に括れない認知的な性質にも、理由として言及している。

もちろん理性だけでは意志のいかなる働きへの動機ともなりえないし、意志の統御において理性はけっして情念に対抗できない (T, p.413)。しかしながら、もしいつでも信念は、情念に媒介されるという見解を取るのならば、情念が理性に対立し矛盾する (T, p.415) ということすらポイントを失うであろう。

こうした状況証拠を踏まえるとヒュームに、一衝動が理性に導かれるべきであるという箇所のように (T, p.414)、一真理を目指す理論的推理と違う、情念を帰結とする推理、すなわちアンスコムが彫琢したような実践的推理に近いもの¹⁵⁾を求められる (Setiya, K., 2004, p.374)。『人性論』第三巻で道徳的区別を「理性から引き出」せるかと問うたさいの理性

(T, p.459) による推理とは趣を異にする、嫌悪・向癖の情緒を引き起こす推理があったと思われる (Setiya, K., 2004, pp.374f. ref. T, p.414)。善への一般的欲求に盛り込まれた心理学的原理 (cf. T, pp.440f., 444f., 416f.) に理性という心的機構が実践理性と適合的であることが示されている¹⁶⁾。

ただしヒュームは実践的推理を、快苦の予期を含んだ情念を帰結とするものゝにしか認めないから、欲求は常に快苦との連想によって作り出されるとしても、情念を直接、惹き起こすとは限らない。あまつさえ、仁愛と憤怒の欲求は決して直接的な仕方では、愛憎という快苦の間接情念と接続していないという意味でも実践的推理は限定的である (T, p.368)¹⁷⁾。

[ウィリアムズの洗練された理性解釈] ヒュームが信念を生じさせるための理性しか、認めなかったとは俄かに言いがたい。なぜなら形式的基準をもった理論的推理と、実践的推理は全く異なり、後者の余地は残されているからである。

ところで、九鬼はすでに旧聞に属する (?) ブランド (Brand, W., 1992) の考察に依拠して、知性的契機がヒュームの道德判断において不可欠であることを論じている (九鬼一人、2003、第三章第一節)。もしヒュームにおいて「実践理性」というべきものがあるならば、それは (センの) 「潜在能力」と同様の、知性的要求に適ったものであろう。つまり道德判断のさい自分の立場は相対化 (／相関化) され (T, p.582)、観察者には利害や快が同一の形 (T, p.591) に統整される。

先に述べたセチヤの「実践理性」解釈はブランドの解釈によって或る程度補強されよう。したがって「ヒュームは情念や行為の動機付けとしての実践的推理について、控え目な概念を持っていたのだ」 (Setiya, K., 2004, p.376) という見通しに押し出される。

こう言うと、ヒュームの懐疑論を無理やり捻じ曲げているのではないか、という怪訝の声が漏れ聞こえて来そうである。そこで、見過ごされがちな『人性論』の一パラグラフを引いておきたい。「およそ理性は生氣に

富むとき、すなわち〔自然的な〕或る向癖と交わるとき、同意されるべきである。しかし、自然的な向癖を欠くとき、われわれに作用するどのような資格も決して持つことはできないのである」(T, p.270)。

このくだりにおいて、理性と情念の関係は協調を旨としていたことが示されている。つまり純粹理性は頼りの置けないもので、感情が理に適うこととの感覚 (sense) を教えなければならない。ここに「理性は情念の奴隷」という修辞に汲み尽くすことのできない理性の微妙な位置価値が見られる。ウィリアムズに拠れば、ヒュームの理性概念は周到に洗練されたものだが、外見上「私たちの理性に適っている知性の下方修正版、すなわち理性的同意という私たちの規準をゆるめたもの」(Williams, C., 1999, p. 3) のように見えているだけなのである。

たしかにヒュームの立場は不合理主義 (nonrationalism) の傾きを持っていることは否定しがたい。しかしながら例えばバークリが理性的考察を徹底的に推し進め、物体の否定に至ったことと比較しよう。バークリのアポリアは不合理主義への加担というよりは、純粹知性に無批判であったことにおいて見出される (Williams, C., 1999, p.4)。そのバークリと対照的に、物の存在を議論の出発点で認める (T, p.187) ヒュームは、思弁に耽ることを推奨せず、「善良な紳士」が「哲学探究の僚友」「哲学上の発見の聴取者」であることで諦める態度を取った (T, p.272) と言えよう。だから反合理主義 (irrationalism) ではない。それは物体の存在や道徳的区別等を共に認める〈不可知論者ならざる姿勢〉に現われている。『人間知性研究』で不可知論から訣別する唯一の方法は自分自身への拘泥から身を引くことと述べられ、(バークリとは違って) 過剰な理性の使用に一定制限が及ぼされていたことが思い出される (E, p.170)。つまりまじめに考察を徹底せずに、迷宮に陥ることを回避する (cf. Williams, C., 1999, p.5) のがヒュームの両義的な理性的態度¹⁸⁾なのである。このように考えなければ、『人性論』第一巻「知性について」の最終パラグラフ「懐疑的な諸原理があるにもかかわらず〔それに逆らって〕……特定の点

に関して、特定の瞬間にそれら〔諸原理の〕眺め方に応じて、われわれを断定的にし確信させる〔自然的な〕傾向性に従うことも、また正しいのである」(T, p.273) が理解できない。

全的懐疑論の疑いを中和するためには、洗練された人間本性を待たなくてはならない。例えば「本性が早晩すべての懐疑論的な議論の力を打破し、それらが知性に対して影響をもつことを妨げる」(T, p.187) とヒュームは言っている。真なる哲学者が穏やかな懐疑論によって安心立命(at ease)に達する、という所以である(T, p.224, ref. Williams, C., 1999, p.63, セネカやエピクテトスへの洗練された懐疑への言及は Hume, D., 1987, p.172参照)。これを評して、ウィリアムズは論証的理性が限定され、「われわれはヒュームが記述する想像依拠的な働きに理性の概念を適用することによって、それを自然化しうる」(Williams, C., 1999, p.17) と言っている。

③ **ヒュームの価値の対象相関性** ここでの理性の両義性が、価値性質個々の現象の仕方と価値性質に対する同調(客観性)という二面性に現われている、と解することで、認知主義に近い方向で居直りたい。

さて第二性質において、例えば熱という性質が人の体温の高い部位に比べ、より体温の低い部位に〈熱く〉現象する仕方は、性質の客観性と矛盾しない。つまり価値性質と、主体のポジションを媒介にした第二性質の現象の仕方が相関的に現われる点で、価値性質は第二性質と類似している¹⁹⁾。この比喩に訴えることにより、ヒュームが「道徳的な是認および否認を判断とは区別している」(Hope, V. M., 1999, 124頁) のが理解できる。

先の道徳感情論(その原型となる間接情念論)が、美徳的性質に依拠していること、及びそれが美的判断と親近性をもっていることに言及して考察しよう。

α 美の現象の仕方は性質だけに依存しているわけではない。性質として帰属できる特性としての赤は、赤く見えるべき状況では赤く見える状況依

存性を要求する。ちょうど闇の中のバラが、暗闇という状況と相関的に現われているように。たしかに暗闇の中でバラが赤く見えると言うと、現に見えないものを歪めて把握する過ち (Wittgenstein, L., 1968, §514) である。だが「闇にあるバラ (の赤)」は、闇に光る蛍光物質製の架空のバラ (の赤) ではなく、実の働きをしている闇の中のバラ (大森莊蔵、1976、218-223頁) の性質ではないか。同様に美德という性質が然るべき状況において麗しく見えるという具合に、状況依存的であることは、馬的性質が馬らしく見えるべき状況の、完全枚挙が不可能であることと同様、美德を状況依存的に帰属せしめることによって、根本的難点ではない。

β 人が赤を看取する「正常な能力」を持っているとしても、価値の「卓越性」を論点先取することなく能力の正常性を定義できるか、という疑問が起こる。だがマッキンタイアが指摘するように、ヒュームの道徳的見解は「「理性に適った」人間と呼びうる、正常な人間における情念の状態についての、暗黙のそれと気づかれない見解」(MacIntyre, A., 1993, 61頁) を前提している。ここでの「正常な」²⁰⁾条件も、例えば色盲であること・色眼鏡をかけていること等の状況との比較で切り出せる。これは赤く見えることが対象の赤いことの必要条件でさえないように、美の現象の仕方と美の性質との間に、単純な条件関係が成り立たないことを教えてくれる。

γ もしウィリアムズのいうように「考察を一時中断し、迷宮に陥ることを回避する」、つまり現象を所与のものとして出発し、それを相対化 (／相関化) する「不合理主義的な懷疑」を抱くのなら、ヒュームの啓蒙性を象徴する「虚構」が現われる。一方で現われるままの現象を肯定すると同時に、それを相対的 (／相関的) に把握する理性、これを「ふりをする理性」と呼ぶことにしよう。

ここで美的判断に倣い、道徳的現象を把握するレベルと、道徳的性質に同調するレベル (性質の客観性) との、二つのレベルを区別したい。ちょうど、痛みの直覚と痛いと感じるものの性質の客観性というレベルの区別は、「痛みを装う、という概念を知らない部族」にとって無意味であるこ

とによって、際立たされるように。「ふり」ができることは、この二つのレベルの区別を含意する。したがって痛みの直覚に美德の現象の把握を、痛いと感じるものの性質の一致に美德の性質の一致を、差し詰め対応させることができるだろう²¹⁾。このレベルの区別とその間の相関的媒介が、ポジションに依存しつつ評価するヒュームの視線を支える。つまり価値性質は、センの場合における道德判断の「ポジション依存的客観性」(Sen, A. K., 2002, pp.463-483)²²⁾同様、主体にとっての現象との、そうした相関性を前提する。

ヒュームの情念のような「主観的な」(?)現象と価値性質を概念的に区別することは、問題がないかという冒頭の問題提起に差し戻される。それに対して、センはポジションたる、言わば「価値判断上の色眼鏡」を、或る種のものに限定することによって価値判断を相関的に把握しようとした。

「いくつかの見解の主観的恣意性を精査する文脈で、当該の見解が果たして、特殊な精神的性向・特殊なタイプの不慣れ・推理の不自然な特徴に変数的特定を訴えることを通じてのみ、ポジション的客観性に合致したものにすることができるかどうか、ということ調べる必要性が残る」(Sen, A. K., 2002, p.475)。

つまり性質がそう現われている限りでセンは〈客観性〉を否定しない。現象の「恣意性」にも然るべき理由がある。その「恣意性」を明確化していけば、「客観的」な見解に到達できるというわけである。一般に、或る社会的境遇に視点を置いたとき、状況に関する評価は、それに拘束されるだろう。たとえそうであっても、ポジションを特定し、各々の視点から意味ある道德判断を定式化すれば、互いに整合的である限りで、〈評価者に関する不変性〉を充たすような道德原理を、「相関的」に想定することは現実的であり得る。

[まとめ] 先のヒュームの態度を、懐疑的でないセンにそのまま当てはめることはできないだろう。とはいうものの、センがマルクスの〈客観

的〉虚偽意識に託して言うように (Sen, A. K., 2002, pp. 469ff.) 一現象と価値性質に相関性を見て取るセンと、ヒュームとの間の距離は存外近いのではないだろうか。

もちろん以上の第二性質とのアナロジーに組み込むことができない価値性質固有の問題構制は残る²³⁾。それは赤の性質と社会の規範性にわたるデリケートな論点である。赤という語に対応する質の直覚は社会の規範性から相対的に独立しており、「反応依存的」である。これに対してある種の道徳的性質の場合、「人間は当初から社会状態のうちであり、社会に内在する視点から、社会の根底にある合意や一致を見出す」(伊勢俊彦、2005、216頁) ように思われる。例えば交通ルールのように、利害が相互に表示されていて相互理解が成り立っている場合はそのような内在的視点が成り立つ²⁴⁾。つまり一〈赤の相対的独立性〉との対比において一社会的規範の場が私を統括しているようにも見える。簡潔にこのことを「社会〇私」として定式化しておくとする。

しかしながら道徳的性質を突き詰めると「私〇社会」として把握される側面があるのではなかろうか。およそ正常なコミュニケーションの周囲に常にディスコミュニケーションが散在するのなら、規範一般に従うことは原基的に「相対化を伴うふり」であるという見方が示唆されよう。道徳的ゲームが前提する予期の共有と言っても、社会的なコードは共有されるかのように現われるだけである。そもそも初めて会った他人とは、「相互理解」が存在しているかのように振舞うにすぎない。にもかかわらず、そこへ私の裁量で信頼関係に参入する「ふり」という相対化(／相関化)を持ち込んで、道徳的性質を顕わしめている。そのことに示されるように〈社会的道徳の場〉の現われ方を私の参入が規定している限りにおいて、その性質の作用は私が作り出している面がある。その意味で、対象の道徳的性質には「私〇社会」という側面がある。言わば電場Eに置かれた電荷Qに働く、力のポテンシャルは電場Eにあるものの、なおQがなければ特定の力Fを生み出さないように。危険を承知でヒュームの道徳理論のメタ

ファーを語れば、道徳的性質の「場」²⁵⁾は言わば、電場のように所与のものとしてあるのだが、それが私をく扼する²⁶⁾ためには、私が道徳的「電荷」とでも言うべき道徳的企投態勢を帯びていなくてはならないのである²⁷⁾。

道徳的ゲームにおける「ふり」とは相対性／相関性の源であることのみならず、それらの主導権を私の「帯電」が握っていることの含意でさえある。例えばヒュームは言っている。「〔約束をするという〕決意の表明は一般には拘束的だとは考えられていない。また我々は、或る言葉の形式を用いることが何らかの実質的な相違を生ぜしめうるとは、即座に考えることはできない。したがって、ここで我々は「義務を意志する」と呼ばれる心の新たな行為を行うふりをする (feign) ののである」(T, p.523)。ここでの約束を信頼という擬制に言い換えられるなら、例えばヒュームが裁判官に言及しつつ、事案を終結させるために、法廷での議論を半分で打ち切って済ます (信頼の) 擬制が「ふり」であることに思い至る (T, pp.529 ff.)。人為的美徳は擬制に宙吊りにされているのである (E, pp.186-189, ref. T, p.522)。

一般的に定式化するなら、他者による了解も私の「ふり」の中に組み込まれているのであって、「ふりをする理性」とは、現象としての〈客観性〉を端的に認めながらも、そこにメタ的な〈修正〉²⁸⁾の余地を認め、性質が作用することを主導する理性である。

センはもとよりヒュームのような懐疑論者ではなかったが、天下りのな〈道徳の背後〉をもはや信じることができなくなった、ニーチェ的状况はセンの経済倫理の出発点であった²⁹⁾。そのことは端的に、「好」による原子論的構成 (小林正弥、2004、291頁以下) を取り、規範に企投する、その基本的態度に表れている。つまりセンにおいても道徳が理性の反省の前で、「虚構」として凝固することは、「ふりをする理性」を前提としている。このように見てくると、センのポジション依存的客観性を支える理性は、ヒュームによって先取されていた、という見方もできるだろう。

注

- 1) ただしセンはアリストテレスに言及 (Sen, A. K., 1999, 7頁) しつつも、「徳論」が「人間存在の価値を見くびり」、個々の行為や実績しか評価しない狭量さを衝く (塩野谷祐一、1999)。
- 2) センの「潜在能力」は「記述的部分」と「評価的部分」に分解できないような概念である。[例えば「早死」という概念を想起せよ。Putnam, H., 2006, 77頁。] このことは、「徳論」の濃い倫理的概念を思い起こさせる。
- 3) 「悪徳は、対象を考察する限りでは、あなたの手を完全に逃れる。あなたが悪徳を見出すことができるのは、あなたの反省をあなた自身の胸中に向け、この[対象の]行為に対してあなたの内で生じる否認の感情を見出すときである。ここには、事実の事柄 (a matter of fact) が存在する。しかし悪徳は、感情の対象であって、理性の対象ではない。悪徳は、あなた自身の内にあるのであって、対象の内にあるのではないのである。……悪徳と美德とはそれゆえ、音・色や温かさ・冷たさにたとえられうる。後者は、現在の哲学に従えば事物における性質ではなく、心における知覚である」 (T, pp. 468f.)。このように第二性質との類比が用いられる。
- 4) 「われわれが意識しているつもりになっている力能はそれではどこにあるのだろうか？ ここで精神的あるいは物質的実体のどちらかのなかに、または両者のなかに、ある秘められた機構もしくはパーツの構造が存在しないだろうか？ それらに結果は依拠し、しかもわれわれには全く知られないので、それらは意志の力能あるいはエネルギーをも等しく未知で不可解なものにするのである」 (E, pp. 68f.)。その他 E. p. 30, 33, 37f. 72f. 74, 76, 92等のテキストが支持する。なお因果法則に抗い難いことについては Hume, D., 1947, p. 174も参照のこと。
- 5) 以下の美の議論を美德の価値性質に置き換えて読む。「内的器官の本来的構造から、いくつかの特殊な形状や性質が快いものとして値踏みされ、他のものは不愉快なものとして値踏みされる」 (Hume, D., 1987, p. 233)。「甘苦ばかりか美と醜 (deformity) は対象内の諸性質ではなく、全く感情に帰属することだけは確かにしても、そうした特殊な感じを元々産み出すのに適合した或る諸性質が対象内に存することだけは認められなくてはならない」 (Hume, D., 1987, p. 235)。[たしかに美德がわれわれの感情に存することを支持する箇所もあるが。Hume, D., 1987, p. 230参照。] なお人為的美徳が道徳的事実であることについては、Haakonssen, K., 2001, 26頁。
 このようにヒュームにおける美德を言い立てることは、ともすればポーコックの指摘する「共和主義における徳」 (civic humanism) を強調しすぎる危険を孕んでいる。しかも、そうした「徳と富」の二元対立図式中の富にヒュームを置く解釈は十字放火の批判に晒されている。だからこうした二元論から共和主義の政治学は、相対化される必要がある。この文脈で言えば、道徳論的・習俗論的政治学から政治機構の政治学への転回がヒュームに認められるとした犬塚元、2004の業績に注目しなくてはならないだろう。
 以上の譲歩を認めた上で、ヒュームは二元論から自由な立場から、奢侈が道徳や習俗を改善する、という新たな「名誉と徳の感覚」を前面に出した「道徳論」を拓いたことに留意されなくてはならないだろう (犬塚元、2004、96頁)。
- 6) ヒュームは道徳理論において「われわれが自分たちに快を与えると感ずる何か或るものの原因にかんする妥当な推理」 (Hope, V. M., 1999, 95頁) を遂行すべきものとして、烈しい情念と対立する義務・責務を論じている (T, p. 421)。
- 7) 道徳的な事態の真を含意する純然たる自然的事実はないとしても (神野慧一郎、2002、第六章)、むしろ原初的な「事実/価値」の〈絡み合い〉に定位すべきであり、非自然的性質の排除に急いではない。いわんや基本的に自然的性質しか認め

ない投射説は第二性質・価値性質ばかりか、すべての性質を非実在的な幻にしかねないから、問題外である。それに対して価値属性説は〈対象の究極の根拠〉に遡及することを禁欲し、性質が現れるさいの多面的相貌に注目する点で、より生産的な議論が期待できる。

- 8) ただし、ホープが徳・悪徳を客観的なものとしつつも、理性的直覚とは見なしていないことに、留意が必要である。Hope, V. M., 1999, 7頁。
- 9) もとよりその定義における感情的契機¹の先取を否定するものではないが、事実との〈絡み合い〉として、〈残酷に苦しむ不幸な者に対する憐憫と配慮〉が合い向かう「罪 (guilty) がある人物」(T, pp. 605f.) の罪を見出せる。こうしたことを考えるに当たり、〈絡み合い〉としてのリッカートの「意味の第三領域」(森秀樹、2001) が参考になる。
- 10) マクダーウェルの非一認知主義的ヒューム解釈と本論の解釈は真っ向から対立する (McDowell, J., 1981, p. 154)。
- 11) 徳や悪徳が対象にベースを持っていたことについては、Norton, D. F., 1982, pp. 113-120 (@p. 113) 参照。T, p. 575において「或る性質や性格の記号」が有徳・悪徳になることに言及していることに注意。また間接情念論は観察者と独立な美德・悪徳を前提している。「仮に間接情念が事柄の客観的な状態に依存しそれを反映しているならば、ヒュームのそう主張するように、美德はこれらの情念と相関し、これら同じの事柄の客観的な状態を反映していることだろう」(Norton, D. F., 1982, p. 115)。ただしある性質・性格と言ってもあくまで対象の心に帰属するものであったが (ref. T, p. 575)。
- 12) ヒュームがロックやホッブスのな力能の概念に依存していたことについては Beauchamps, T. L. / Rosenberg A., 1981, pp. 80ff. 参照。
- 13) こうした態度はヒュームのみならず Velleman のような論者にも受け継がれている。「基準をみだす行為は言わば行為という性質のおかげで、行為の課す条件の下で、正しくなる」という具合に、行為は〈それに係わる特有な基準〉に依拠する (Velleman, J. D., 2000, p. 16)。
- 14) 道具主義において、「動機は (規範的理由の代わりに) 常に動機化されていない欲求に依存している、とヒュームの理論は主張する」(Setiya, 2004, p. 371)。理性は行為者に彼の目標と欲求を奉じるさいに有用な事実「そこに果実がある」を行為者に知らせるだけで、行為者がどのような目標や欲求をもつべきか指令しない。

ところで道具主義の亜種として基礎付け主義的なものがある。例えばアウデイは「合理的な人物なら、実践的問題に〈動機の基礎付け主義的心理学と合理的行為の道具主義的概念との制約〉を被った範囲で答える」(Audi, R., 2006, p. 53, ref. T, p. 439) と言い、直接情念から起こる行動が基礎付け主義を正当化するとして、次のようなヒュームの結論を引証している。「善や悪、すなわち別言すれば快苦の他に、直接情念はしばしば、全く説明のつかない自然の衝動や本能から生じる。このような種類〔の直接情念〕の中に、敵を罰し朋友の幸福を欲すること、もしくは飢えや乾き及び若干の他の身体的欲求がある」(T, p. 439)。何故健康を保つことを欲するかと言えば、病気が苦痛であるからであり、それを憎む理由はそれ以上遡及されることはない。E, p. 293 参照。

道具的合理主義は選択肢の相対性を予期するものであるが快樂主義という観点から見れば、選択肢の幅は一定限狭く、基礎付け主義的なものを許容しうる。〔快樂をめざし苦痛を避けるという単一の目的が存在するというわけではないが、諸選択肢はすべて快樂主義的傾向を持っていることは否定しがたく、それら諸選択肢に完全な相対性を認め難い。〕しかしアウデイの議論に限って言えば、ヒュームにおける快苦の直

接的な結果としての内的印象たる意志は、情念のカテゴリーに括れないから (T, p. 399)、「…心は、知覚という項目の下に包含され得ないいかなる活動においても発動することができない」(T, p.456) 如く、意志が行為を引き起こすとヒュームの枠内では一考え難い (ref. Russell, P., 1995, chap. 9)。ここから直接情念たる意志を前面に出す議論には留保がつく

- 15) Rawls J., 2005, 89頁。「実践的推理の原則はつぎのようになる。わたしたちの未来の諸善と諸悪を、それらの重みにしたがって、ないしは、そういった仕方決定される、それらの見込まれる重要度や満足度にしたがって、考慮に入れること」。こうした原理はヒュームのテキストによって支持されないとロールズはいう。しかしながらロールズの議論に対する反証を見出すことは不可能でない。例えば「一体われわれは、或る事物から快苦を展望するとき、嫌悪または向癖の情緒を感じて、この不快または満足を与えようとするものを回避しまたは抱擁する心になる。……上記の情緒はそのままに留まらないで、心の視線を四方八方へ投げさせて、〔情緒を生む〕根源の事物と原因結果の関係によって結合する一切の事物を包括する」(T, p.414) のであり、そこに理性の介在を認められる。
- 16) これに対してロールズの異論がある (Rawls J., 2005, 91頁)。彼は選好の「性急さ」「近視眼さ」「衝動性」「無思慮」(ref. T, p.416) から実践的推理の欠如を指摘する。
 しかしこのことは価値判断の状況依存性 (わずかな善福も或る状況によってはより大きな欲求を惹き起こし得る T, p.416) と理解すべきであって、実践的推理の棄却をただちに意味するものではない。むしろヒュームの政治学の立場からは、賢慮が正当化されている。「懐疑論者」で自分自身への「暴力」(Hume, D., 1987, pp.170f.) に言及するヒュームは、ある一定の自己に対する制約の方途を許容していた。そればかりかロールズの読みでは「聡明や想像力」といった認知的な能力が道徳的評価を受けるという論点 (T, pp.606-614) も、十分に酌量されていない。
- 17) たしかに有徳性を信念という動機の場合に限定することになり、結局のところ行為の道徳性を無視してしまうという、咎めたてを招きかねない (Setiya, K., 2004, p. 376)。とはいえ人為的美徳の議論冒頭で、美徳に関する判断は全く有徳な人において冗長なものとなることに触れつつ、一有徳に振舞おうと欲している者が有徳に振舞う以外は不可能である (T, p.478) から、〈動機が有徳であるであると見なされるのは、行為者が有徳な行為について認知的に正しい場合、すなわち真なる信念を持っている場合に限られる〉とヒュームは論じている。だから美徳は現実の振舞いにおいて発揮されるわけで、この〔行為の道徳性と截断されるという〕咎めたては当たらないのである。美徳によっても行為との繋がりは絶たれておらず美徳によっても行為は特定化される。神野慧一郎、2002、190-194頁。
- 18) 知性の重視を裏付けるものとして、イングランド史において目的合理的な賢慮 (prudence) に富む政治家エリザベスを称揚していたことが挙げられる (Hume, D., 1983, Vol. 4. p.48, 173, 176, 352)。そのことは学問への信頼 (Hume, D., 1987, pp.167-170), 「学術の世界と社交の世界との間の同盟」(Hume, D., 1987, pp.533ff, ref. Hume, D., 1983, Vol. 6, pp.541-545) とも符合する。
- 19) 共感の恒常性との相関については、T, p.603, E, p.230, pp.227f.参照。Hume, D., 1987, pp.233f.の第二性質が phantasm であるという表現は不用意であるが、当該箇所の趣旨を生かして mutatis mutandis 妥当なものとなる。
- 20) とはいえ正常／錯覚という常識的語用法に妥協してのことにすぎない。
- 21) もとより美徳あるように見えることと美徳あることは事態として別ではなく、前者は「奥行き」をもった後者の相貌である。ここでは詳しく論じる余裕はないが、美徳

- の基準（美德とはしかじかの様である）は、情念の教える経験に従って、アポステリオリに決まってくるものの、なお必然的に正しいと考える（そのことは水がH₂Oであることと或る程度、類比的に説明できるであろう。Jackson, F., 2003, pp.328–334）。
- 22) この点のマンハイムの「遠近法的な見方」との並行性については九鬼一人、2003、第一章第一節参照。
- 23) マクダーウェルは価値が「相応しい」(merit)ものの「危険」や「恐怖」の性質との共通性を説くことで押し通そうとするが、価値の場合、私の企投態勢の欠如によって性質に対してフリーライダーになるという洞察を欠いているように思われる (McDowell, J., 1988, pp.175ff.)。そうした洞察に心を配るなら、道徳的性質に、危険性（危険に対するフリーライドとは没概念である）と異なった種類であるという可能性が拓かれる。このフリーライドということを考えるに当たり、他者との具体的共扼や背後の文化に言及しないところに、価値属性説の手さばきを見て取れよう。価値属性説から見れば「逸脱」は、日常における「正常」に対する語用上のアブノーマルにとどまる。背後の文化の一致がない（と論者が言う）場合でも、一致せざるAとBという価値性質は、同一の状況に対して〈AまたはB〉という性質の形で、帰属するのではないか。仮に一致せざるAとBという性質が同一状況に帰属すると言われる事態も、性質の記述の「分解能」を上げていけば、両性質に共通な部分を見つけ出すことができるかもしれない。とすれば、道徳的性質の観測による「収束」を期待できる。
- 24) そのためには利益感覚の表明 (T, p.498) が為される必要があり、オールの比喻 (T, p.490) のような、「協調タイプのルール」が成立する。
- 25) 対象の道徳的性質の中でも、例えば「公共の場を清潔に保つべきこと」のような「連帯ルール」に対応するもの。
- 26) 〈扼する〉とは、ぎごちない言い方だが「規範的に押さえつける／締めつけることにより、利益の一端をもたらす」と言ったほど意味で了解されたい。
- 27) このことは私の道徳的「電荷」の有無によって、「清潔に保つべし」という対象の性質に対してフリーライダーとならなかつたり、なつたりすることを示唆する。ヒュームに即して言えば、老獪な悪人がフリーライダーの例となる。E, pp.282f. 参照。〔なお、性質と現象の区別についての、立ち入った検討は、別の機会に期す。〕
- 28) もちろん〈修正〉と言っても現象と価値性質の関係に即して、前者から後者への相関的媒介にすぎない。
- 29) 価値判断の中には「基礎的」であることが明示されるものは存在しない。ref. Sen, A. K., 1967, pp.53f.参照。

文献

- Audi, Robert, 2006, *Practical reasoning and ethical decision*, Routledge.
- Beauchamp, Tom L. / Rosenberg, Alexander, 1981, *Hume and the problem of causation*, Oxford University Press.
- Brand, Walter, 1992, *Hume's Theory of Moral Judgment: A Study in the Unity of A Treatise of Human Nature*, Kluwer Academic Publishers.
- 後藤玲子、2002、『正義の経済哲学—ロールズとセン—』東洋経済新報社。
- Haakonssen, Knud, 2001 (←1981)、永井義雄・鈴木信雄・市岡義章訳『立法者の科学』ミネルヴァ書房。
- Hope, Vincent MacNabb, 1999 (←1989)、奥谷浩一・内田司訳『ハチスン、ヒューム、スミスの道徳哲学』創風社。
- Hume, David, 1947 (←1779), 2nd. ed. by N. Kemp Smith, *Dialogues Concerning Natural*

- Religion*, Nelson.
- 1975 (←1748/1751), ed. by P. H. Nidditch, *An Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Clarendon Press. [→E]
- , 1978 (←1739–1740), 2nd ed. by P. H. Nidditch, *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press. [→T]
- , 1983 (←1754–1762), ed. by William B. Todd, *The History of England*, Liberty Fund Inc.
- , 1987 (←1777), ed. by Eugene F. Miller, *Essays Moral, Political, and Literary*, Liberty Classics.
- 犬塚元、2004、『デイヴィッド・ヒュームの政治学』東京大学出版会。
- 伊勢俊彦、2005、「ヒューム、その道徳哲学の視野」中才敏郎編『ヒューム読本』法政大学出版局、207–229頁。
- Jackson, Frank, 2003, “Armchair Metaphysics”, in : ed.by Mark Richard, *Meaning*, Blackwell, pp.317–337.
- 神崎繁、1994、「《徳》と倫理的実在論—アリストテレスの「徳」概念の現代的意義—」『徳倫理学の現代的意義』日本倫理学会編、慶応通信、21–38頁。
- 神野慧一郎、2002、『我々はなぜ道徳的か—ヒュームの洞察』勁草書房。
- 小林正弥、2004、「福祉公共哲学をめぐる方法論的対立」塩野谷祐一・鈴木興太郎・後藤玲子編『福祉の公共哲学』東京大学出版会、281–303頁。
- Korsgaard, Christine M., 1997, The normativity of instrumental reason, in : ed.by G.Cullity / B. Gaut, *Ethics and Practical Reason*, Oxford University Press.
- 九鬼一人、2003、『真理・価値・価値観』岡山商科大学。
- Lewis, David, 1988, “Desire as Belief”, *Mind*, Vol.97, pp.323–332.
- MacIntyre, Alasdair, 1993 (←1981)、篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房。
- McDowell, John, 1981, “Noncognitivism and Rule Following”, in : ed. by S. H. Holtzman / C. M. Leich, *Wittgenstein : To Follow a Rule*, Routledge and Kegan Paul, Part, Three, sec. V, pp.141–162.
- , 1988, “Values and Secondary Qualities”, in : ed. by G. Sayre-McCord, *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, pp.166–180.
- Millgram, Elijah, 2005, *Ethics Done Right*, Cambridge University Press.
- 森秀樹、2001、「〈絡み合い〉における価値」『兵庫教育大学研究紀要』第21巻、第二分冊、93–103頁。
- Norton, David Fate, 1982, *Hume, Common-sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton University Press.
- 大森荘蔵、1976、『物と心』東京大学出版会。
- Putnam, Hilary, 2006 (←2002)、藤田晋吾・中村正利訳『価値／事実二分法の崩壊』法政大学出版局。
- Rawls John, 2005 (←2000)、坂部恵監訳『ロールズ哲学史、上』みすず書房。
- Russell, Paul, 1995, *Freedom and Moral Sentiment*, Oxford University Press.
- Sen, Amartya K., 1967, The Nature and Classes of Prescriptive Judgments, *Philosophical Quarterly*, 17, no.66, pp.46–62.
- , 1988 (←1985)、鈴木興太郎訳『福祉の経済学 財と潜在能力』岩波書店。
- , 1999 (←1992)、池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳『不平等の再検討 潜在能力と自由』岩波書店。
- , 2002, *Rationality and Freedom*, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Setiya, Kieran, 2004, “Hume on Practical Reason”, in : ed.by John Hawthorne, *Philosophical Perspectives*, (18), *Ethics*, pp.365–389. K., 2004.

- 塩野谷祐一、1999、報告(1)アマルティア・セン教授との対話（第3回 厚生政策セミナー テーマ「福祉国家の経済と倫理」）『季刊社会保障研究』国立社会保障・人口問題研究所 編35(1)（通号 144）6-13頁。
- Smith, Michael, 1987, "The Humean Theory of Motivation", *Mind*, Vol.96, No.381, pp.36-61.
- Strawson, Galen, 2000, "David Hume: Objects and power" in: ed. by R. Read / A. R. Kenneth, *The New Hume Debate*, Routledge.
- Velleman, James David., 2000, *The Possibility of Practical Reason*, Oxford University Press.
- Williams, Christopher, 1999, *A Cultivated Reason, An Essay on Hume and Humean*, The Pennsylvania State University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 1968 (←1953), tr. by G.E.M. Anscombe. *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell.
- Wright, John P., 2000, "Hume's causal realism" in: ed. by R. Read / A. R. Kenneth, *The New Hume Debate*, Routledge.