

# ヒュームのISとOUGHT

A.C. マッキンタイア

翻訳：竹中 久留美

## I

時々、哲学史において、ある特定の哲学的立場の擁護とある特定の哲学者の解釈が緊密に同一視されようになる。このことはプラトンの場合では一度ならず公然と生じてきたし、近頃では道徳哲学において、ヒュームの場合にも生じてきたように思える。最近の倫理的討論の中心では、事実に主張と道徳的判断の間の関係についての問いが絶え間なく繰り返され、それらの間にある明らかにはっきりした区別の観点から、その関係の本性がいつも議論されてきた。この問題について問い質す中で、ヒュームの『人間本性論』第三巻第一部第一節の最後のパラグラフが何度も繰り返して参照されてきた。この一節は、R.M.ヘア<sup>1</sup>、A.N.プライアー教授<sup>2</sup>、P.H.ノウェルースミス教授<sup>3</sup>や多くのその他の著者たちによって＝賛同を得ながら＝全部引用されたり少なくとも参照されたりしている。もちろん、現代の著者らがみな同じ仕方でヒュームを論じるのではない。スチュアート・ハンプシャーの論文「道徳哲学におけるいくつかの誤謬」<sup>4</sup>に付けた脚注が、一般的規則の重要な例外を規定している。しかし、実際には極めて頻繁に倫理学に対するヒュームの貢献が、それがこの一節に大いに依存するかのよう論じられ、この一節は正説という座をほとんど獲得した解釈を与えられている。ヘアは「ヒュームの法則」<sup>5</sup>についてたびたび語っている。

ヒュームが言うのは以下の通りである。

これまで出会ったあらゆる道徳体系で、私はいつも次のことに気が付いた。著者はしばらくの間通常の推理の仕方で論を進め、神の存在を結論として立て、あるいは人間の間的事柄について所見を述べる。すると突然、驚いたことに、「である」や「でない」という命題の普通の繫辞に代わって、私が出会う命題は、どれも、「べきである」や「べきでない」という語を繫辞とするものばかりになるのである。この変化は目につかないが、きわめて重大である。この「べきである」や「べきでない」という語は、新しい関係ないし断定を表すのだから、その関係ないし断定がはっきりと記され、説明される必要があり、同時に、この新しい関係がそれとは別の、まったく種類の異なる関係からの演繹でありうるとは、およそ考えられないと思われるのだが、いかにしてそうであり得るのか理由が挙げられる必要があるからである。しかし著者たちは、通常、前もってそうすることを怠っているので、私が読者にそれを薦める役を引き受けよう。そして、このわずかな注意によって、すべての通俗的な道徳の体系が覆され、悪徳と徳の区別は、単に対象の関係に基づいているのではなく、理性によって見てとられるのではないことが示される。そう私は確信する。<sup>6</sup>

この一節の標準的解釈は、ヒュームがここで主張しているのは、一連の非道徳的な前提がある道徳的な結論を含意できることはないということだとみなす。それゆえヒュームは、プライアーが「道徳性にとってのものはや道徳的ではない「基礎」を見出す試み」と呼ぶものの主要な論敵であるということが、さらに結論される。ヒュームはこの見解において道徳性の自律についての一代表的存在になってきているし、少なくともカントと同族になってきている。本稿で、私はこの解釈が不適當であり誤解しているということを示したい。しかし、私は単なる歴史的解釈の問題としてはこのことに関心がない。私が推し進めようとする議論の筋道は次のようになる。第一に、私が論じるつもりなのは、そう解釈されたヒュームに与えられる素晴らしい名声は不可解であるということである。なぜ

ならば、現代の論理学者たちが帰納についてのヒュームの議論のいくつかに抱きがちな不満とそれとは、徹底的に不整合であるからである。第二に、もし「である」と「べきである」についてのヒュームの見解に対する目下の解釈が正しいものなら、それならヒュームの法則の第一の違反はヒュームによって侵されたということを、すなわち、ヒューム自身の道徳論の発展は彼が「である」と「べきである」について主張するとみなされるものと一致していないということを、私は示そうと思う。第三に、ヒュームに対する目下の解釈は正しくないという証拠を私は提示するだろう。最後に、ヒュームに対する再解釈が道徳哲学における目下の論争を解明する手掛かりを私は指摘するつもりである。

## II

その問題に遠回りに近づくために、われわれは「である」から「べきである」へとどうしたら移っていけるのだろうか。『道徳の言語』の第四章でヘアが主張するに、実践的結論とさらに有力な道徳的結論には、「もしわれわれが自分たちに開かれている選択肢のどれかを行なうなら、実際にどんなことを行なうことになるのか」と述べる小前提と行為の原理を述べる大前提のように三段論法的に達するという。これはわれわれの問いにある答えを示唆するものである。もしあなたが事実に言明から道徳的言明へと移行したいなら、道徳的言明を三段論法への結論として、また事実に言明を小前提として扱いなさい。そのとき、その推移をするために必要とされるものすべては、別の道徳的言明を大前提として与えることである。そして、『倫理学』の第三章の脚注で、ノウエル・スミスがまさにこうしているのをわれわれは見出す。彼は次の一節をR.C.モーティマー主教から引用している。「第一の根拠は創造主としての神の教説である。神はわれわれと世界すべてを創った。そのために神はわれわれの従順を絶対的に要求するのである。われわれは自分たち自身の権利で存在するのではなく、ただ神の被造物としてのみ存在するのであり、それゆえ、われわれは神が望むことをすべきであり、神が望むものであるべきだ。」<sup>7</sup>これについてノウエル・スミスが批評するに「この議論は、被造物は自分の創造者に従うべきであり、そのことはそれ自体一つの道徳的判断であるという前提を要求する。そのためキリスト教的倫理は、神がわれわれを創造したという教義のみに基礎づけられているのではない。」<sup>8</sup>すなわち、「神はわれわれを創造した。それゆえ、われわれは神に従うべきである」という推論は、「われわれはわれわれの創造者に従うべきである」という大前提を与えられるまでずっと演繹的である、とノウエル・スミスは論じているのである。

議論は演繹的か不完全かのどちらかに違いないという前提があるということでそれを基礎づけていると想定することでのみ、私はこの立場を理解できる。しかし、これがまさにヒュームの帰納についての懐疑主義を根底にする仮定である。さらに、この懐疑主義はある誤解された要求に基づくとして普通論じられ、かつ確かにそのままの状態である。P.F.ストローソンが「帰納が本当はある種の演繹であることを示すように要求すること」<sup>9</sup>と呼んでいるところの要求である。このことは確かに、ヒュームの「経験されなかった事例は、経験された事例に類似するということを証明するいかなる論証的議論もあり得ない」という前提から「われわれは、われわれの理性によっては、なぜその経験を観察された特定の事例を超えて拡張するのかわからず、納得することができない」<sup>10</sup>という結論への推移を特徴づける一つの正確な方法である。ヒューム自身の要点の一部は、帰納的議論を演繹的にすることは無駄な手続きであるということである。われわれは、(ストローソンの例で)「やかんが十分間火にかけられてきたときはいつでも、沸騰する」といった何らかの大前提を記入することで、「やかんが十分間火にかけられている」から「それゆえ今は湯が沸いているだろう」へと移行できる。しかし、もしわれわれの問題が帰納を正当化することについてのものならば、それならこの大前提それ自体が正当化を必要とすることの代わりに務める帰納的主張を具体化するのである。というのは、その問題を構成するその推移は、大前提の内部でできるだけ問題を回避して再現する犠牲を払ってのみ、小前提から結論へのその推移で正当化されてきたからである。「やかんが十分間火にかけられてきたときはいつでも沸騰する」ということが引き出されうる前提のような、なにかよりいっそう一般的な主張に後退することは、単にその問題を一段階さらに先に移すだけであろうし、おそらく無限で確実に無駄な遡及的推論に着手することになる。

もしそれなら、帰納的議論を演繹的なものとして表現することは無駄であるし、道徳的議論の場合、それを演繹

的なものとして表現しようとするに、どんな特別な理由があるのか。もし、モーティマー主教が論じているように、道徳について論じる人たちが「神はわれわれを作った」から「われわれは神に従うべきである」へと移行するなら、なぜわれわれはその推移は一つの含意であるはずだと仮定すべきなのか。このようにするわれわれの傾向性はわれわれが代案を怖れることであるのかもしれないと私は疑う。確かに、ヘアの見解の代案は「語の厳密な意味において、道徳的判断と規範は事実的諸前提によっては含意されえないということを確かに私は示してきたけれども、それでも、諸前提の間で考える含意よりもなにか緩い関係はある」ということを彼は示唆する。彼が反論の余地のある推論の「緩い」形式と呼ぶものの教義を見出すことにおいては、私はヘアに同意する。だけれども、例えばヘアが批判していると称するS.E.トゥールミンの『倫理における理性の場所』に現れるこの教義を、私は実際には見出すことができない。そして、確かに含意関係は、科学的議論においてそうであるように、道徳的議論にも存在するはずである。しかし、それが含意ではない科学的議論における重要な歩みがあるので、事実的言明と道徳的結論の間の関係は演繹的であるか存在しないかと主張することは、われわれに道徳的議論の特徴を明らかにすることを妨げることになりそうだということが考えられるかもしれない。

このことは、ヒュームの解釈にどのように影響するのか。ヒュームは少なくとも帰納についてのいくつかの節で議論は演繹的か不完全であると断言しているので、事実的前提は道徳的結論を——確かにできないように——含意できないので、事実的言明と道徳的判断の間に結合は（あるいは心理学的結合を除いては）あり得ないと彼が主張しているとわれわれは正当に思えると考えてよいだろう。しかし、この点で私が示唆していることのすべては、帰納についてのヒュームへのわれわれの現代的承認が、われわれが事実と規範についてヒュームとみなされるものへのわれわれの現代的承認を風変わりに見せる、ということである。今は、まさに帰納へのヒュームの態度が彼のより懐疑的契機において現れるより以上に複雑であり、それゆえ誤解を免れないように、彼の「である」と「べきである」についての言及が誤った解釈を免れないだけでなく、実は受け入れてきたのかどうかを、私は尋ねただけである。

### III

このアプローチはいまだに遠回りであろう。私が次に示唆したものは、もしヒュームがある「である」からある「べきである」を引き出せないことを主張しているのであれば、それなら彼はこの特定の不可能性を最初にうまく成し遂げている。しかし、私がこのことに進む前に、一つの一般的な注意はする価値がある。もしヒュームがその道徳的判断に対して事実は論理的に無関係であることを主張したのであれば、それは極めて奇妙であろう。というのは、道徳性についてのヒュームの議論と、例えばヘアやノウエル・スミスの議論との間にある雰囲気的全体的な異なりは、——それはまさに着目されるのだが——道徳性における事実への彼の関心から生じている。ヒュームの著作は、人類学的で社会学的な注意に満ちており、時折注釈者らによりヒュームがよくしばしばもっていると言われる論理と心理学の間の混乱を帰せられた注意である。ヒュームが一般にこの混乱の罪を帰せられるかどうかは、議論するにはこの論考の射程から外れる。しかし、彼の道徳理論が関心をもたれる限り、社会学的批評は議論の全構造に必然的に位置を持つのである。

例えば、正義についてのヒュームの説明を考察してみよう。ある行為を「正しい」とか「正しくない」とか呼ぶことは、それが規則に該当するということである。正しいことのある個別の行いは、私的か公的かあるいはそれらの両方の利害関係とまったく反対であろう。

だが、一つ一つの正義の行いがどれほど公共の利益や私的な利益に反する場合があっても、全体的な設計ないし仕組みが、社会を支えるためにも、すべての個人の福利のためにも、非常に役に立つ、というより実のところ絶対に必要なのは確実である。この善を害悪から分離するのは不可能である。所有は固定していなければならない。一般規則によって確定されていなければならない。ある一つの事例で社会一般の人々が迷惑を被るとしても、規則を持続的に実行することが、またその実行が社会に確立する平和と秩序が、この一時的な害悪を補ってあまりある。<sup>11</sup>

ヒュームは道徳的論点を作っているのか、あるいは因果的な社会学的結合を主張しているのか、あるいは論理的論点を作っているのか。利害関係の語で正義の規則を正当化することは論理的に適切だと彼は言っているのか、あるいは、事実の問題のような規則が公共の利害へと導くのを観察することだと彼は言っているのかあるいは、公共の利害関係を導くので、事実の問題のような規則が実際に正当化されると彼は言っているのか。全部で三つである。というのは、正義の規則を正当化することについての論理的に適切な方法は、公共の利害関係へ訴えることと、実際に公共の利害関係がその規則によってかなえられているので、規則は正当化されているということの両方を主張しているのである。すなわち、ヒュームは明らかに規則を正当化することと、このタイプの正当化の妥当性は以下の節に照らしても疑われえないと主張することの両方をしてる。

また、あらゆる個人にいたるまで、損得を差し引き勘定してみれば、自分自身、利益を得ているのに気づくはずである。正義がなければ社会は直ちに崩壊し、すべての人が、社会の中で想定し得る最悪の状況よりも限りなく劣悪な、野蛮で孤立した状態に陥るに違いないのだから。

さらに、このタイプの議論は『人間本性論』に限られない。他のところでも、事実に考察は道徳的規則を正当化できるか正当化し損なうかであると信じてヒュームは明らかにしている。そのような考察は、自殺が道徳的に容認されうると「自殺論」における彼の議論でヒュームによって大きく訴えられている。

正義の正当化に戻ると、正義の規則の正当化はそれを順守することがあらゆる人の長期の利益のためであるという事実があると、ヒュームは明らかに断言している。つまり、それはそのような服従によってその人が失うよりも得るような人はいないので、われわれはその規則に従うべきであるということである。しかし、このことは「である」から「べきである」を引き出すことである。もしヘア、ノウェルースミスやプライアーがヒュームを正しく解釈してきたならば、ヒュームは彼自身の禁止に違反している。とは言え、誰かはヒュームが単にそれに違反していると思われると論じるかもしれない。というのは、本稿の初めになされた道徳的議論を含意としてあらわそうとする試みは誤解されるかもしれないという示唆をもしわれわれが無視するならば、ヒュームの議論はモーティマー主教の議論のように方法において欠陥があり、一方それをノウェルースミスが修正する方法で修正しようとしているということのをわれわれは想定してもよい。それなら、「この規則への服従は誰もの長期間の利益のためである」という小前提から「われわれはこの規則に従うべきである」という結論への移行は、「誰もの長期間の利益のためのものが何であろうとわれわれは従うべきである」という大前提によってなされるだろう。しかし、もしこのことがヒュームの擁護であるなら、もしヒュームがこの点で擁護を必要とするなら、それなら彼は弁明の余地がないことになる。というのは、「誰もの長期間の利益のためのもの」という大前提の候補として提示される言い回しは、ヒュームにはそういった前提として作用できない。なぜならば、彼の用語ではそれは全く道徳的原理であり得ず、せいぜい一種の簡潔な定義であり得る。すなわち、「べきである」の概念は、ヒュームにとっては利益の一致の概念という観点でのみ説明可能であるのだ。われわれは何かをするべきであると言うことは、普通に受け入れられる規則があると断言することである。そして、そのような規則の存在は、われわれの共通の利益があるところについての意見の一致を前提している。義務は部分的にそのような一致によって構成されており、「べきである」の概念は共通の利益の概念に論理的に依存し、その観点でのみ説明されるのである。それゆえ、われわれは共通の利益のためであることをなすべきであると言うことは、警句的で誤解を招きやすいわかりきったことを口で言うことか、ヒュームにより理解されたのとは全く異なる意味での「べきである」という語を使うことかであろう。従って、「われわれは誰もの長期的な利益のためであることをなすべきである」という言い回しは、ヘアが述べる三段論法の様式にある大前提として現れる道徳的原理を規定しえないのである。

ヒュームが提起している見解は、おそらくJ.S.ミルの立場との比較によって明らかにされる。J.O.アームソン教授が納得いくように論じてきたミルの倫理学についての解釈によれば<sup>12</sup>、ミルは、われわれ自身あるいはすべての人が望むものについての何らかの言明から、「われわれは最大多数の最大幸福を追求すべきである」という原理を導出するという自然主義的誤謬を犯さなかった。ミルは彼の原理を導出しなかったことで、この誤謬を犯さなかったのである。ミルにとって、「われわれは最大多数の最大幸福を追求すべきである」は至上の道徳原理である。ミ

ルの功利主義とヒュームのとの違いは以下のことにある。すなわち、もしわれわれが「われわれがすべきことが何であれ、ほとんどの人々にとっての都合のためである」のようなそういった何らかの言明を取り上げるならば、ミルにとってこのことは、否定することは道徳的に誤りであるが、否定することが意味をなす道徳的原理であろう。それに対してヒュームにとってこの言明を否定することは意味のないことである。というのは、利益の一致の概念から「べきである」を分離し、そしてそれゆえそれから意味を奪うからである。ざっと言うと、ミルにとってそういった原理は経験的な道徳的真理であろうし、ヒュームにとっては道徳性の根底にある必然的真理であろう。

さらに、ヒュームとミルは他の観点での有用に対照させることができる。ミルの基本原理は、事実から独立した道徳的主張である。ある行動の成り行きが、より多くの人々にとって他に取らざる成り行きよりも幸福を生み出しさえすれば、少なくとも何らかの種類の効果的な道徳的基準を与える。しかしいずれにしても、正義に言及する彼の教義の箇所は、ヒュームとは全く別のものである。われわれには、共通の利益があるゆえに道徳的規則がある。事実がわれわれには共通の利益がないのでわれわれが事実をそれとみなす何かとは異なる、ということを示すことに誰かが成功するならば、それならわれわれの道徳的規則はその正当性を失うだろう。実際、マルクスの道徳理論の最初の動きは、おそらくヒュームが社会的道徳性の正当性を構成すると考える事実の否定として最もよく理解される。例えば所有の分配に関して、社会全体によって共有される共通の利益があるというマルクスの否定は、彼の土俵ではヒュームと対抗する。(社会についての事実へのその明らかな言及でもって、満足という語によるヒュームの道徳性の特徴づけから、のちの著述家らによる道徳的判断の形式という語によって道徳性を純粹に特徴づけようとする試みへの変化は、哲学的倫理学において、マルクス主義者が重大な変化だとみなしたものであるということを見無視していることにわれわれは気づくかもしれない。なぜならば、わたしはこの変化をさらに悪化した変化だと思うことではマルクス主義者に同意するので、私とその議論で後に述べたい理由からなのだが、私は本稿を「倫理学におけるブルジョア的形式的主義に抗して」と再度題名をつけたい気がしている。)

ヒュームとミルの対照での最後の一つの要点は次の通りである。ミルの倫理学における基本原理は道徳的原理であるが、ヒュームのは道徳性の定義であるので、彼らは異なるタイプの擁護を要求する。ヒュームはいかにして利益から道徳性の導出についての見解を守るのか。事実面に訴えることによってである。いかにしてわれわれが実際に人に正しいことをなすよう誘導するのか。われわれは実際にその行動をわれわれの側では正当化するのか。これらのような問いに与えるべきなのはどんな答えか観察することで、ヒュームは彼の分析が正当化されていると信じている<sup>13</sup>。

#### IV

これまで私が論じてきたことは、ヒューム自身が彼の正義についての説明で「である」から「べきである」を導出していることである。それなら、彼はあの有名な一節で彼自身の教義と矛盾しているのではないか。正義についてのセクションでの「である」から「べきである」の導出が含意ではなく、「である」という言明が「べきである」という言明を必然的に伴うことができ、そしてこのことがまったく正しいということがヒュームの否定するすべてであると指摘することによって、ヒュームの矛盾を救おうとする人がいるかもしれない。しかし、こう言うことはその一節を誤解することになる。というのは、私は今、事実上道徳理論についてのヒュームの積極的な示唆は本当は「である」と「べきである」の節で提起された問いへの答えであり、その節が論理的必然とは全く関係がないということを論じたいからである。その議論はここで二つの面を持つ。

第一に、本当は「である」から「べきである」へ誰も移行できないとヒュームは言うておらず、ただこれがいかになされるか「全く想念できないように思える」と言っているのである。われわれはヒュームの反語を完全に信じるように育てられてきたので、彼が言うこと以上に、あるいはそれより他に必ずしもヒュームは意味する必要があるということを、われわれ自身時折思い起こす必要がある。実際、その修辭的で少し反語的な語調の節は、それをますます曖昧にする。いかに全く想念できないと思われるものがもたらされるかをヒュームが問うなら、単にそれがもたらされえないということか、「私がここまで経験してきた道徳性のあらゆる体系」がそれをもたらしてきたような仕方ではもたらされえないということか、彼は示唆しているとみなされるかもしれない。いずれにせよ、

もし「人の行為に関する観察」が必ずしも道徳的判断へと導くことができないとヒュームが思っていたなら、それはおかしなことである。なぜならば、そのような観察は、常にヒューム自身によって用いられてきたからである。

第二に、普通みなされるようなその節の説得力はその明らかな真理であると思われるもの、すなわち「である」は「べきである」を論理的に伴いえないということに依存している。しかし、論理的必然の概念はその節内に読み取られる。ヒュームが使う語は「演繹」である。われわれは論理的必然の同義語としてこの語をたぶん使うだろうし、さらにはリチャード・プライスの道徳著作集の初期のように確かによく使われる。しかし、それならヒュームによってはそれが使われているのか。この語をヒュームが使うことの第一の興味深い特徴は、その彼の叙述での極端な稀さである。われわれが「演繹的議論」と呼ぶべきものについて彼が語るとき、彼はいつも「論証的議論」という語を使う。「演繹」という語とその同種のもの、セルビー・ビッグの索引には記載が全くないので、少なくともこの節でのその語の分離された出現は、解釈が必要な状態である。オックスフォード英語辞典の「演繹」や「演繹する」に属する見出し語は、普通の十八世紀での使用法ではこれらは、「含意」や「含意する」よりむしろ「推論」や「推論する」の同義語であったようだとすることを極めてはっきりとさせている。これがヒュームの用い方であったのか。「政治学は科学になりうる」と題された小論で、「法律や特定の形の政体をもつ力は非常に大きく、人間の気質や気性にはほとんど依存しないので、数理科学がもたらすものとほとんど同様に一般的で確実な帰結を、ときにはそれらから演繹することもできよう」<sup>14</sup>とヒュームは書いている。明らかに、この節にある「～から演繹される」を「～によって含意される」と読むことはひどく奇妙であろう。数学への言及は確かに、ヒュームが「含意」について語っていると推測するように、一瞬われわれを惑わせる。けれども、ヒュームが演繹を描写するまさに最初の例が、彼がいかにこの語を使っているかを明らかにする。貴族や執政への否定的な発言を許すことなしに人々に対し全法的権力を与え、それゆえ無政府状態を完全に終わらせたローマ共和国の例から、ヒュームは「そういったことは代表者なしの民主主義の結果である」と一般語で結論する。すなわち、普通の帰納的議論での政治の一般化を裏付けるために、ヒュームは過去の政治の例を用いており、彼はこのタイプの議論について語るときに「演繹する」という語を用いているのである。それゆえ、「演繹」は「推論」を意味してなければならず、「含意」を意味することはできない。

したがって、名高い節でのヒュームは含意に言及していない。彼がしていることは、道徳的規則は事実的言明からいかに推論されうるか、そして推論されるかどうかを尋ねることであり、『人間本性論』第三巻の残りの部分で彼は彼自身の問いにある答えを与えているのである。

## V

もちろん、これまで本稿であげられた二つの明確な論点がある。ヒュームは実際検討中の節で主張していることとの歴史的な問題があり、そして彼の主唱していることが正しく重要であるかどうかの哲学的問題がある。私はこれら二つの論点を過度に複雑にしたいくないが、この点ではヒュームが実際に言っていることと言っていると通例言われることとの相違によってあげられた哲学的論点を、ヒュームが簡潔に考察するつもりであることを実際に解明する助けとなろう。ヒュームは通例「べきである」と「である」について純粋に形式的な主張をしていると言われ、そのような形式的分析を中心に据える倫理学へのその種のアプローチは、一つの混乱させる結果を導きやすい。道徳性と幸福の間の結びつきは、純粋に偶発的かつ偶然的に現われる運命にある。「ある人は～すべきである」は、文法的な意味をなすほぼどんな動詞によっても空白が埋められうる公式として扱われる。「ある人は時折誰かを殺すべきである」や「ある人は本当ではないことを言うべきである」は道徳的教訓の例ではない。それは、われわれのほとんどが受け入れる決意をしてきた教訓と反目しているという理由以上のためである。それでも、もし倫理学が純粋に形式的な研究なら、何らかの例が役立つべきである。もし、道徳性と幸福の間の結びつきがどういうわけか必然的なものであるとある哲学者が感じるならば、事実的な用語を使って道徳的な語を定義することの自然主義的誤謬を、彼は犯しているか、少なくとも告発されている。自然主義的誤謬を犯すことか、偶発的かつ偶然的に道徳性と幸福の間を結びつけることというこの二者択一に、なぜ哲学者が突きつけられているように見えるべきかは明らかだ。この二者択一は、道徳的発言と事実的言明の間の結びつきは絶対に含意に違いないという信念に起源が

ある。そしてこの信念は、議論のモデルとしての形式的推論法を受け入れて、それから非形式的談話における含意的関係を探求することから生じるのである。

道徳性と幸福の間の結びつきの問題がきわめて重大なものであるとみなすことは、倫理学にとって第一に重要な問題であると主張することは、もちろん、ヒュームのその問題に対する扱いが満足いくものだと認めることではない。しかし少なくとも、「である」と「べきである」の節がこの必要性を分かりにくくするという仕方では解釈されるのに反して、ヒュームはその結びつきをなすことの必要性を分かっていたのである。

第二に、ヒュームのこの節の再解釈はわれわれに、倫理学の形式主義的伝統が許すよりも実り多い仕方では実践的推理の全問題を取り上げることを許す。われわれは「である」から「べきである」への妥当な推論をすることができないともし誰かが言うならば、私は次の反例をその人に提示したくなるだろう。「もし私がスミス氏にナイフを突き刺すなら、彼らは私を監獄へ送るであろう。しかし、私は監獄へ行きたくない。それゆえ、私は彼にナイフを突き刺すべきではない（突き刺さない方がよい）。」これに対する応答は、これは妥当な推論である（これがいかにして否定されるのか私は分からない）が、それは「もし私がxをなすなら、結果はyになるだろう」というのと、もし私がyは起きてほしくないなら、私はxをなすべきではないという両方の事情があるとき」という伏せられた大前提をあてにする完全に通常の含意であるに過ぎないというのは疑いないということであろう。このことは確かに、その議論を件の含意にするだろう。だが、この仕方ではその議論を論じないための三つの良い理由があるように私には思える。第一に、帰納的議論はこの仕方では演繹的なものにされるが、われわれがすでに着目してきたように、含意の迷信的帰依者が議論をできるだけそのように表したいだけなのである。帰納的議論に関して欠けている道徳的議論に関して、どんな追加理由がありうるのか。さらに、われわれがこの仕方では帰納的議論を進めないためにとるものと似通った理由は、以下の使用法においても例証される。すなわち、大前提を加えることによってわれわれの議論を含意にしうる。しかし、われわれは議論をその非含意的形式にある議論をその前提として再生させてきており、もともとの議論の中で問うるものは何でも、大前提の内部にある問うるものとして残している。そのような前提自体が議論であり、含意ではないものである。それを含意にすることは、同様の難問を再生させるであろうさらなる前提を加えることになる。それゆえ、私の推論が正しいかろうと間違っていようと、それはある伏せられた前提による含意として正しいか間違っているかではない。しかし、そのような推論でなされる推移を含意として扱わないことのための、第三のそしてより重要な理由がある。そのようにすることは、議論のうちの推移が実はそれでなされるというその仕方を分からなくさせることである。というのは、「である」から「べきである」への移行は、この推論において「欲すること」の概念によってなされるからである。そしてこのことは偶然的ではない。実践的三段論法のアリストテレスの例は、典型的に「適する」や「喜ばせる」のようなそういった語を含む前提を持つ。「である」と「べきである」の間をそのような架橋的な考えを形作る概念の長い一覧をわれわれは示すことができよう。欲すること、必要であること、望むこと、喜び、幸福、健康——そしてこれらはほんの幾つかにすぎない。道徳的概念はこれらのような概念とは別には理解できないと言うには、ある強力な事情があると私は思う。この問題を曖昧にしてきた哲学者は、ここではカントである。彼の範疇的と仮言的への命令の分類は、良くて正しいものと必要で望むことの間のような関連も一挙に取り除いている。ここで、カントに反論することは、私の範囲を超えている。私のしたいことは、この論点でヒュームを分類させないことがすべてである。

というのは、今やわれわれは、ヒュームが「である」と「べきである」の節で実は言っていることを明らかにすることができるからである。彼はまず、われわれが「である」から「べきである」へとそこで移行する鍵になる箇所に注意することをわれわれに力説し、このことが困難な移行であると論じている。『人間本性論』の次の部分で、彼はいかにそれがなされるかをわれわれに示している。明らかにその節自体で、彼はわれわれに非論理的な仕方ではこの移行をする人々に対する警告をしたいのである。ヒュームがわれわれに警告しているのはどんな人たちであろうか。

ヒューム自身は、彼が強調するところへの注意が「道徳性の卑俗な体系すべてを覆すだろう」と言うことで、彼が批判しているその立場を明らかにしている。この言い回しを使うことで彼は何へ言及しているのだろうか。「卑俗な」の通例の十八世紀での使用法は、他の哲学者たちへの、より詳しくはウォラстонへのどんな参照も不可能にする。ヒュームは、道徳性について一般に受け入れられる体系へと言及しているに違いない。または、ヒュー

ムがこの点に関しては通例の十八世紀での使用法から外れていると思うどんな根拠もない。『人間本性論』の他の箇所<sup>15</sup>でも、「庶民」と「大半の人間」という表現を彼が互換的に使う節がある。それゆえ、ヒュームが改革しようとしているのは、普通の道徳性に対してである。そして、十八世紀では普通の道徳性が宗教的道徳性なのである。ヒュームは実際に、道徳性の宗教的基礎を退け、そこに人間的な必要性、利益、願望や幸福にある基礎を差し込んでいるのである。この解釈はさらなる根拠を与えられることができるか。

それに根拠を与える唯一の方法は、ヒュームがそれに反論する理由があり、彼が「である」と「べきである」の節で示す記述に答える議論を含む特定の宗教的道徳的見解があれば示すことであろう。今、これが示されよう。ヒュームは長老派の家庭で成長し、彼自身長老派のしつけに苦しんだ。ボズウェルはヒュームを以下のように記録する。「私は彼に若いころ信仰が厚くなかったかどうか尋ねた。彼は、信仰が厚かったし人間の全義務を読むのが習慣だった、と言った。そして、彼は最後の最後にある悪徳の目録の要約をし、そしてこれによって、殺人と窃盗と、犯す気がなくて犯す機会のなかった悪徳を除いて、彼自身を吟味した、とも言った。」<sup>16</sup>『人間の全義務』はおそらくリチャード・アレストリーによって書かれ、かつてはプロテスタント的敬虔の典型的で普及した著作であり、検討中のタイプの議論を多く含んでいる。例えば、次のようなことを考えてみよう。「何かに悩むのがだれであれ、彼自身の悩みが彼を満たすことを私に課する義務にし、あらゆる場合でもこのようにさせるということで、私はその人を満たすことができる。その義務であることの根拠は、彼ら自身の有用さだけでなく、他者の利点と利益のために、神が人間に能力を与えたということである。そしてそれゆえ、このように彼らの有用さのために与えられたものは、彼らがそれを必要とする時はいつでも、彼らに対する恩恵となる。…」<sup>17</sup>これはまさに「神の存在」あるいは「人間の振る舞いに関する観察」から義務の主張へと移る議論である。そして、「である」と「べきである」の節に先立つ節で、ヒュームが議論する難問へと移るのである。ヒュームが情念と呼ぶ事実の、すなわちわれわれの必要、願望などといったものの問題でない限り、単なる事実の問題であるものは、行為する理由をわれわれに与えられない。実に面白いことに、アレストリーが彼の議論にちょうどこの種の問題に言及する裏書きを与えている。「何事かに対するわれわれの注意を向ける第二の動機は、われわれにとってそれが有用であること、あるいは有用さを失うことでは割り当てられる大きな害であることだ。魂を失うなら存在しなくなるという意味で、われわれはわれわれの魂を失うことはできないのは本当だ。しかし、われわれはそれらを別の仕方でも失うかもしれない。…要するに、われわれは地獄でそれらを失うかもしれないのである。…」<sup>18</sup>すなわち、われわれは、地獄に対する恐怖によって、神が命令することからわれわれがなすべきことへと移行するのだ。これが動機を与えようことを、ヒュームは『自殺について』という小論で否定する。明らかに本当は、彼はそれほど率直には言っていないけれども、そのような場所はないということを彼は信じているからである。

私が提示している「である」と「べきである」の節についての解釈は、今簡潔に述べられよう。ヒュームがこの節で道徳の自律を主張してはいない。——というのは、彼はそれを信じてはいないからである。そして、彼は含意について主張してはいない。——というのは、彼はそれに言及していないからである。彼が主張しているのは、道徳性の事実的土台がいかに道徳性と関連があるのかという問題は、重要な論理的論点であり、それが人にこの移行がなされる仕方となされえない仕方がどのようにあるのかを理解する力を与えるであろうことについての熟考なのである。これらがどんなものかを知るために、その節自体を越えなければならないが、もしそのようにするならば、事態の事実と、ヒュームが情念の項目で論じ、欲する、必要とするなどといった例で私が示してきた概念の一つによってわれわれがなすべきであることを、われわれが結び付けることができるのは明らかである。プライヤーが示したと思われるように、ヒュームは道徳性は基礎を欠いているとは言おうとしておらず、彼はその基礎の本性を指摘しようとしているのである。

## VI

本稿の議論は、三つの異なる仕方で不完全である。第一に、ヒュームの議論と現代的論争を関連づけることはある関心事である。このことについて、ヒュームが間違った側面から採用されてきた近頃の議論が少なくとも一つあるというアカデミックな関心の問題としてのみ私は注意したい。ヘアとトゥールミンの間での道徳的議論について



の討論で<sup>19</sup>、道徳的原理の言明である大前提の保護を受けて、そして道徳的議論は非演繹的であるというトゥールミンの主張に反して、小前提としてのみ道徳的議論に事実に言明は現れうるというヘアの議論の側面で、彼はヒュームの名前に頼ってきた。しかし、私が「である」と「べきである」についてヒュームを正確に読み直すと、するとヒュームが主張していると思われることとヒュームが本当に主張していることとの間の違いが、まさにヘアとトゥールミンの間の違いであるのだ。そして、ヒュームは、彼がヘアの立場にあると思われてきたのと同じくらい決定的にトゥールミンの立場にあるのだ。

第二に、この節の適切な解明は、その解釈が全体としてヒュームの道徳哲学の解釈に結び付けられることを必要とするだろう。ここでは、事実に不一致すべてが解決されるなら道徳的不一致は残らないであろうというヒュームの道徳哲学の理論は、もしこの「である」と「べきである」の節に対する解釈が受け入れられるなら、ヒュームの倫理の一般的構造にある部分になるということだけ私は言おう。しかし、標準的な解釈では、それはヒュームの道徳哲学に対する奇妙で不可解な信念を残している。しかし、このこととかなりの多様な関連する論題を追求することは、本稿の範囲を越えて行ってしまうだろう。

けれども最後に、本稿で提示してきたヒュームについての解釈の重要性の一部分は、倫理学史のかなり広い文脈の中に一般にヒュームの倫理と、とりわけこの「である」と「べきである」の節をわれわれに据えるようにする方法にある、ということをおは提案したい。というのは、ヒュームはその歴史の転換点に立ち、「である」と「べきである」の節についての受け入れられた解釈が彼の役割を分かりにくくしてきたと私は考えるからである。これによって私が意味することを、私はかなり概略的かつ思弁的な方法でのみ指し示することができる。一段落で倫理学の歴史を書くどんな試みも、それについて「1066年やらなにやら」という品質を持たざるをえない。しかし、続く段落が風刺画なら、それが描写するものの理解の助けになるだろう。

倫理学の歴史を知る一つの方法は以下の通りである。ギリシアの道徳の伝統は、時々多くの留保を伴うのは疑いないが、「善い」と「したい」、つまり徳と願望の間にある本質的な結合を主張する。アリストテレスにとって、道徳的心理学をすることなしに倫理学をすることはできない。また、人が所有する何かとして、そして人間の幸福に関連する何かとしてそれを理解することなしには、徳が何であるかを理解することはできない。道徳性は、分かりやすくすると、人間本性に基礎づけられて理解されなければならない。中世はこの方法での倫理学の考察を保っている。確かに、考慮に入れるべき神の戒律という新しい要素がある。しかし、人に命令する神はまた人を創造しており、そして神の命令は、従うことが人間の本性のためになるというものである。それゆえ、アリストテレスの道徳的心理学と道徳的法則に対するキリスト教的見解は、たとえトマス主義的倫理学にいくらか不満足でも同調するのである。しかし、宗教改革はこれを変える。第一に、人間がまったく堕落している所以他们の本性は真なる道徳性の基礎になりえない。そして次に、人は神を裁けないので、神が善いのではなく彼が神であるというだけで、われわれは神の命令に従う。そのように道徳的法則は、われわれが欲したり望んだりできる何ものかとも結び付けられない思惟的な決定の集合である。G.E.M.アンスコムは、法則の道徳性についての概念は、宗教改革者らによって事実上劣化させられたと最近示唆している<sup>20</sup>。私は、法則かつそれに他ならないものの道徳性は、彼らによって導入されたと主張する十分な根拠があると思っている。プロテスタントに対して、道徳性を人間本性に基礎づけることを、ヒュームは重ねて主張した。ヒュームを倫理学の自立の擁護者にする試みは、カントとの違いを隠匿しそうである。カントの道徳哲学は、一観点からすれば、プロテスタント的立場の自然な結果である。そして、ヒュームの倫理学の徳は、アリストテレスのと同様でカントのとは異なり、道徳性を心理学的に理解できる何ものかとして保とうとしているものである。カントからムーアへと倫理学の自律を維持する伝統に対し、ヘアにとって道徳的原理は、なんとか自分だけで説明できるものである。それらは論理的に人間本性についてのいかなる主張とも独立であるのだ。ヒュームはたびたびこの伝統の支持者として最近示されている。われわれが彼をそのようにみなすかどうか、あるいはわれわれが彼を別の、そしてより古い伝統の最新の代表者としてみなすかどうかは、彼が「である」と「べきである」について言うことを、いかにわれわれがとるかに大いにかかっている。

## 注

- 1 *The Language of Morals* (Oxford, 1952年), 29頁と44頁. (『道徳の言語』小泉仰・大久保正健訳(1982年)、勁草書房)
- 2 *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford, 1949年), 32-33頁.
- 3 *Ethics* (London, 1954年), 36-38頁.
- 4 *Mind*, LVIII (1949年), 466頁.
- 5 *Proceedings of the Aristotelian Society*, LV (1954-1955年), 303頁.
- 6 L. A. セルビー—ビッグ版, 469頁.
- 7 *Christian Ethics* (London, 1950), 7頁.
- 8 前掲, 51頁
- 9 *Introduction to Logical Theory* (London, 1952年), 250頁. (『論理の基礎』上・下, 常俊宗三郎・木村慎哉・藪木栄夫訳(1976年), 法律文化社)
- 10 『人間本性論』第一卷(木曾好能訳(1995年), 法政大学出版局)第三部第六節;セルビー—ビッグ版, 89頁, 91頁.
- 11 同書第三卷(伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳(2012年), 法政大学出版局)第二部第二節;セルビー—ビッグ版, 497頁.
- 12 *Philosophical Quarterly*, III (1953年), 33頁.
- 13 同書;セルビー—ビッグ版, 498頁.
- 14 Essay III, in Hume, *Theory of Politics*, ed. By F. Watkins (London, 1951), 136頁. (『道徳・政治・文学論集』, 田中敏弘訳(2011年), 名古屋大学出版会)
- 15 『人間本性論』第一卷第四部第二節.
- 16 ボズウェル, “An Account of My Last Interview with David Hume, Esq.,” ケンブ—スミス編『自然宗教に関する対話』での復刻版(第二版, New York, 1948)
- 17 Sunday XIII: 30段落.
- 18 序.
- 19 *The Language of Morals*, 45頁; *Philosophical Quarterly*, I (1950-1951), 372頁; *Philosophy*, XXXI (1956年), 65頁.
- 20 “Modern Moral Philosophy,” *Philosophy*, XXXIII (1958年), 1-19頁.

訳者注: 本翻訳は以下の論文の試訳である。本文中引用で邦訳文献のあるものは、そこから引用した。それらは文末注で挙げられている。

Original text: A. C. MacIntyre, HUME ON “IS” AND “OUGHT”, *The Philosophical Review* (October 1959), 451-468.

なお傍点箇所「`」は原文がイタリック、「・」は原文が大文字である。