HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ヒュームのIs-Ought問題、再考
Author(s)	都築, 貴博
Description	
Citation	哲学, 35, 57-75
Issue Date	1999-07-18
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/48001
Type	departmental bulletin paper
File Information	35_57-75.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

《シンポジウム　―義務と道徳―》

ヒュームのIs-Ought問題、再考

都築貴博

序

ヒュームは、『人間本性論』第三巻の最初の節を、次の叙述で締め括っている。些か長いので、フラージとグラスに倣い三分割して引用しよう(1)。

〔1〕「以上の論究に対して私は、多少の重要性をもつことが恐らく見出されるだろう、次の観察を付加することを禁じえない。私がこれまでに出会ったあらゆる道徳体系において、私は常に気づいてきたのだが、著者は、しばらくの間は通常の仕方で論究を進めて、神の存在を確立し、或いは、人間に関する事柄について観察を行う。そのとき私は突然気づいて驚くが、私は、〈である〉と〈でない〉という、命題を結ぶ通常の連辞の代わりに、〈べきである〉や〈べきでない〉で結合されていない命題にはまったく出会わないのである。この変化は看取し難いが、しかし極度に重大である。」

〔2〕「何故なら、この〈べきである〉や〈べきでない〉は、ある新しい関係や断言を表現しているのだから、これを観察し解明する必要がある。また同時に、いかにしてこの新しい関係がそれとまったく異なる他の関係から導出されうるのかという、まったく不可解に思われることに対して、理由を与える必要があるのである。For as this *ought* or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it should be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.」

〔3〕「しかし、著者達は普通はこの警戒をしないので、私は読者がこれをするように敢えてお薦めしよう。そして私は確信しているが、この僅かな注意は、道徳に関する一切の通俗的な道徳体系を覆し、そして、徳と悪徳との区別が事物の諸関係のみを根底とするものではなく、理性によって看取されるものでないということを、我々に分からせるだろう。」(T.469f.)

果たして、このヒュームの古典的叙述（以下、「イズ・オート・パッセージ」と記す）のうちに、事実言明から道徳的言明への論理的導出の不可能性の主張（以下、「イズ・オート・テーゼ」と記す）を読みとるべきか、否か。これが、五〇年代末のマッキンタイアの議論によって急浮上した、「ヒュームのイズ・オート問題」である。マッキンタイアは、このイズ・オート・パッセージにイズ・オート・テーゼを読みとる定説的解釈に対して真っ向から異議を唱え、ヒュームは事実言明から道徳的言明への論理的導出を何一つ否定しなかったと論じた。そして、これに同調する別の論者の議論や定説的解釈の側からの反論が引き続いて現れたのであった(2)。それでも六十年代末には論争の軍配が定説的解釈の側にあげられて(3)、今日でもやはり、ヒュームがイズ・オート・テーゼの先駆者であるという解釈は通説になっている(4)。

ところで、この「ヒュームのイズ・オート問題」は、過去の哲学者であるヒュームの思想をめぐる倫理学史的問題であるが、この問題を言わば舞台裏で支えているのは、解釈者の側でのメタ倫理学的想定に他ならない。つまり、イズ・オート・テーゼが真ならば自然主義は誤りとなり直覚主義と非認知主義とが後に残る、という想定があるからこそ[5]、ヒュームがこのテーゼの先駆者であるか否かが問うに値する問題として浮上するのである。しかし、この想定が誤りである可能性は考察に値するし、その場合の「ヒュームのイズ・オート問題」の行方もまた同様である。以下では、このような観点から「ヒュームのイズ・オート問題」を再考し、この再考を通じて、問題場面をメタ倫理学的想定それ自体の是非へと移すことを提案してみたい。

一　問題の浮上――マッキンタイアの異議申し立て

最初に、マッキンタイアの議論を概観しておこう。彼の主要論点を再構成すると、次のようになる。すなわち、ヘアやプライアーら現代の論者は、イズ・オート・テーゼの先駆としてイズ・オート・パッセージを高く評価しており、ヘアなどはこのテーゼを「ヒュームの法則 Hume's Law」と呼ぶほどである[6]。このような彼らの定説的解釈に従えば、ヒュームは事実言明から道徳的言明が帰結しえないと考えた点で、道徳性を事実的なものによって基礎づける試みの批判者、「道徳の自律 autonomy of morality」の擁護者であり、その点でカントと類縁的である。だが、このような定説的解釈は誤りである。定説的解釈には難点が伴うし、他方、定説的解釈に代わる解釈を採用するだけの理由があるからである。

第一の難点は、定説的解釈がヒュームの帰納論に対する否定的評価と不調和に陥るということである。すなわち、定説的解釈が正しいならば、ヒュームはヘアと同様、「である」から「べきである」への移行を三段論法形式でのみ理解した

ことになる。それは例えば、「神は創造主である」が故に「我々は神に従うべきである」という道徳的推理が妥当であるためには、「被造物は創造主に従うべきである」という隠れた評価的大前提がなければならないとする立場である。しかし、三段論法へのこのような固執は、論証は演繹的でなければ欠陥だという想定に拠るものであり、それこそはヒュームを帰納推理に関する懐疑に陥れた想定である。ヒュームは、未経験の事例が経験済みの事例に類似することは「論証的」に証明されえないということから、我々には未経験の事例へと経験を拡張する理由がないと、裁断したのである。しかし、帰納推理は演繹でなければ欠陥だというこの想定が不当であるとすれば、道徳的推理は演繹でなければ欠陥だという想定も同様ではないのか。そうであれば、定説的解釈は、論証は演繹的でなければ欠陥だという想定に立つ「ヒュームの法則」を高く評価する点で、同じ想定に立つヒュームの帰納論に対する現代的否認と不調和ではないのか(7)。

第二の難点は、定説的解釈がヒュームの正義論と不調和をきたすということ、つまり、ヒュームこそは「ヒュームの法則」の最初の違反者であったと言わざるをえないということである。すなわち、所有安定・所有移転・約束履行という「正義の諸規則rules of justice」の解明においてヒュームは、それらの諸規則を遵守する責務を利益の観点から導出している(8)。つまり、彼の説明のなかには、諸規則の遵守は各人の長期的利益に寄与するという因果的主張が見出され、また、この因果的主張によって諸規則の遵守を正当化することの論理的な適切さに関する主張が見出され、更に、諸規則の遵守は各人の長期的利益に寄与するが故に諸規則の遵守は正当化されるという道徳的推理が見出される。これは、まさしく「ヒュームの法則」違反である。

勿論、定説的解釈の擁護者達は、このヒュームの道徳的推理を、先ほどの創造主をめぐる推論と同様に三段論法形式で再構成しようとするだろう。彼らは、「諸規則の遵守は各人の長期的利益に寄与する」が故に「我々は諸規則を遵守すべきである」という道徳的推理は、「我々は各人の長期的利益に寄与するものを為すべきである」という隠れた大前提に媒

介されているが故に、「ヒュームの法則」違反ではないと抗弁するだろう。しかし、この種の再構成はヒュームに関しては許されない。何故なら、「我々は各人の長期的利益に寄与するものを為すべきである」は、ヒュームにとっては「べきである」の定義であり、評価的大前提に収まる類の道徳原理ではないからである。つまり、彼にとって、「我々は…を為すべきである」と述べることは、共通に受容された諸規則の存在を主張することであり、この諸規則の存在は共通の長期的利益に関する意見の一致を前提する。従って、「べきである」の概念は部分的にはこの長期的利益に関する意見の一致から構成されており、長期的利益の概念に論理的に依存的である。それ故、ヒュームにとっては、「各人の長期的利益になるもの」を為す「べきである」という主張は、「べきである」の部分的な定義なのである(9)。

以上は、定説的解釈に伴う難点である。他方、イズ・オート・パッセージの文言を注意深く見るならば、定説的解釈の不当な読み込みが判明する。まず第一に、ヒュームは導出が「まったく不可解に思われる seems altogether inconceivable」と述べているのであって、「まったく不可解である is altogether inconceivable」と述べている訳ではない。前者の微妙な文言を皮肉としてではなく字義通りに理解し、ヒュームは導出不可能性を主張していないと見ることは可能である。第二に、「導出 deduction」という表現が演繹的関係を含意しているとは考え難い。何故なら、ヒュームは演繹的関係について語るときは常に「論証的 demonstrative」という語を用いているのであって、実際、十八世紀的用法では、「導出 deduction」は演繹よりも広義の「推理 inference」と同義の傾向があるからである。以上二点を踏まえるならば、次の解釈が開かれるだろう。すなわち、イズ・オート・パッセージでヒュームは、「責務が事実言明から推理されうるのはどのようにしてか」と問うているに過ぎず、彼の正義論こそは、この問いに対する実質的解答なのである(10)。

二　問題の展開 ― マッキンタイアの議論倒れ

以上、マッキンタイアの諸論点を再構成してみた。これに対して我々は、二通りの方法で批判を試みることができるだろう。一つは、アトキンソンが試みたように、ヒュームの原典と照合するまでもなくマッキンタイアの議論の自滅を示すという方法である。まず、既に触れた通りマッキンタイアは、定説的解釈がヒュームを「道徳の自律」の擁護者と看做す点に疑念を表明していた。だが、ここで以下二つの「道徳の自律」を区別する必要がある。一つは、道徳的結論は事実言明から演繹的に帰結しえないという限定的見解（自律1の主張）であり、もう一つは、事実言明は（道徳的結論を演繹的に帰結させえないというよりも強い意味で）道徳的結論と「論理的に無関係」であるという広い見解（自律2の主張）である。自律2の見解からは自律1の見解は帰結するが、逆は成立しない。また、自律1の見解と、論証は演繹的でなければ欠陥だという想定が結合する場合に、自律2の見解が帰結する(11)。

この些か生硬な区別を用いて、マッキンタイアの攻撃を再記述してみよう。まず、彼がヒュームのうちに自律2の主張を見る解釈に批判的である点は論旨から見て間違いない。他方、彼がヒュームのうちに自律1の主張を見る解釈に批判的であるか否かは不明瞭だが、その点では批判的でないと考えられる。しかし、そうであれば、帰納推理に関する懐疑の背景に論証は演繹的でなければ欠陥だという想定があると認めている以上、ヒュームが「終始一貫して」自律2を主張していないとは言えない筈である。従って、正義論を引きあいに出して「整合的な」読解を提案し、イズ・オート・パッセージに自律2の主張はないと裁断することはできない筈なのである。第三の論点も、同様の再記述によって説得力のなさが暴かれる。すなわち、ヒュームが導出不可能性を主張しているとは限らないという第一の指摘は、彼のうちに自律2の主張を見る解釈の批判である。しかし、「まったく不可解に思われる」という表現を皮肉と看做し、ヒュームは結局は導出

不可能性を主張していると見ることは十分に可能である。他方、「導出deduction」という表現は演繹的関係を含意していないという第二の指摘の効力は、この第一の指摘の効力にかかっている。何故なら、英語の用法から見る限り演繹的関係は読み込まれているに過ぎないという指摘が正しいとしても、自律2の主張から自律1の主張が帰結する以上、第一の指摘が決定力を欠いている限り、ヒュームは広い意味での論理的導出の不可能性を主張しているが故に限定的な演繹可能性をも否定しているという読みが開かれるからである(12)。こうして、第一の論点が第二の論点の説得力を奪っているということ、また、第三の論点が問題の表現を皮肉と看做すか否かという水掛け論に帰着するということが、『人間本性論』の原典を改めて参照するまでもなく診断されるのである。

次に、マッキンタイアを批判するもう一つの方法として、『人間本性論』の原典との照合を試みるならば、彼の議論の独断的性格が露になるだろう。既に見たように、彼の第二の論点によれば、ヒュームは事実言明から道徳的言明へと進む道徳的推理を自ら遂行したのであった。しかしながら、「人間学science of man」(T.xvi)が「実験的論究方法を精神上の主題に導入する一つの試み」であること(T. title page)、また実際、道徳論においても道徳的印象の生成をめぐる因果的説明が考察の基調になっていることを想起するならば(13)、ヒューム自身が規範的主張に荷担しているという読みは、尤もらしいものではない。また、ヒュームが規範的主張に荷担している側面があったと仮定しても、定説的解釈の余地は残る。何故なら、ヒュームにとって「べきである」の概念は部分的には共通利益の概念に依存的であるが故に、彼の道徳的推理を三段論法形式で再構成することは許されないという指摘には、十分な論拠がないからである。つまり、「共通利害の一般的感覚general sense of common interest」をめぐるヒュームの一連の論述（有名なボートの例や小麦畑の例などsee T.490, 520）を、「所有権を尊重すべきである」や「約束を守るべきである」といった責務の意識が生成するための諸条件の解明としてではなく、「べきである」という概念の意味分析として読まなければならない排他的な理由はないのである(14)。こ

うして、仮にヒュームが規範的主張に荷担しているとしても、彼の道徳的推理を三段論法形式で再構成できる可能性は十分に開かれているのである。

三　心理学的導出―ヒュームの共感理論

ところで、定説的解釈を批判する際にマッキンタイアはどのような狙いをもっていたのだろうか。彼は、例えば次のように述べている。「ヒュームは通常、『である』と『べきである』とに関する純粋に論理的な主張をしていると言われている。だが、こうした形式的分析を中軸とする倫理学的アプローチは、ある当惑させる帰結に向かう傾向にある。道徳性と幸福との結合が、純粋に偶然的で偶発的なものに見えてしまうのである。『…すべきである』は、文法的に有意味な殆どいかなる動詞によっても、その空白を埋めることのできる定式として扱われる。…そして、もし哲学者が道徳性と幸福との結合を何かしら必然的なものだと感ずるならば、彼は、道徳的用語を事実的な言葉で定義するという自然主義的誤謬を犯す傾向にあるか、少なくともその咎で非難されるのである」(15)。ここには、二重の批判を読みとることができるだろう。現代倫理学のアプローチが人間の幸福をめぐる事実言明と道徳的言明との間の「何かしら必然的な」関係を捉え損なっているという批判(16)、そして、ヒュームにイズ・オート・テーゼを帰する解釈への批判である(17)。

前節で確認したように、マッキンタイアの議論は独創性こそあれ説得力を欠くものであった。しかし、ヒュームが「何かしら必然的な」関係を主張したという読み自体は、ある意味では実に的確である。つまり、言明間の論理的導出の関係ではなく心理学的導出の関係に限定して言えば、ヒュームは間違いなく「人間本性」的な導出可能性を肯定していたと見るべきなのである。それでは、この方向でマッキンタイアの異議申し立てを展開し直すことはできるだろうか。

まず、目下の問題に関わるヒュームの諸見解を概観しておこう。特に鍵となるのは、彼独自の「共感sympathy」理論である。共感原理は情念論の文脈で最初に登場するものであり、さしあたりは、「他人に共感し、どれほど我々自身のものと異なっており反対であるとしても、他人の心の傾きや感情を伝達communicationによって受けとる性向」として記述される(T.316)。ヒュームはこれを、「自我印象impression of ourselves」の「活気vivacity」を伝達されて快苦の観念が印象に転化する原理として解明する。すなわち、他人の快苦は観察者の意識において快苦それ自体としては現前せず、ただ因果推理を経た後に観念として現前するに過ぎない。しかるに、「想像力imagination」は自我印象から自我印象に類似したこの快苦の観念に推移するにあたり自我印象の活気を伝達する(T.317, cf.T.575f.)。すると、観念と印象との違いはそもそも活気の程度の違いに過ぎないため、活気を伝達された結果、快苦の観念は快苦の印象に転化するのである(T.319, cf.T.)。道徳論では、この共感原理が徳と悪徳という「道徳的区別moral distinctions」の起源として再登場する。すなわち、ある行為者の行為が別の人物に快苦を及ぼすとき、観察者がその快苦の観念を形成するならば、観察者自身の自我印象の活気が伝達される結果、この快苦の観念は印象に転化する。この印象が、行為者の徳と悪徳についての観察者の意識を形作るのである(T.577ff., cf.T.471)。

ただし、共感原理に由来するすべての印象が徳の意識を形作る訳ではない。徳の意識は、「固定的で一般的な視点steady and general points of view」に依拠したうえで共感原理が働く場合にのみ生ずるからである(T.581f.)。というのも、共感原理の結果は各観察者ごとに異なる。「もし我々の各々が自分に特有の視点に現れるがままに性格や人物を考察するのであれば」(T.581)、誰に強く共感するかは各観察者ごとに異なるが故に、社交は著しく阻害される。そこで観察者は固定的な視点を習得し、「あらゆる観察者にとって同じく現れる唯一の利益ないし快」(T.591)として、行為者自身の快か受益者の快についての観念を形成する。この観念が印象に転化するとき、徳の意識を形作るのである。

また、「道徳的責務moral obligation」の意識は、このような徳の意識からの派生物として説明される。「あらゆる道徳性は我々の感情に依存する。何らかの行為や心的性質がある特定の仕方で我々に快を与えるとき、我々はその行為や心的性質を有徳であると言う。また、この行為や心的性質の無視ないし不履行が同様の仕方で我々に不快を与えるとき、我々は、これを遂行する責務が我々に課されているwe lie under an obligation to perform it と言う」(T.517)。履行すれば観察者に快を与える行為が不履行の場合に不快が生ずる心理的機構の詳細は、残念ながら曖昧なままであるが、責務の意識が徳の意識と同じく共感原理に基づいているという見解は、少なくとも確認できるだろう(18)。

さて、以上の概観から明らかなように、共感理論はヒュームが事実と道徳の間の「何かしら必然的な」結合を捉えていたことの証しである。共感理論によれば、特定の事実認識からの転化としてのみ道徳的意識は生ずる。それは、快苦に関する事実認識と続く道徳的意識とが人間本性の原理によって因果的に結合しているということ、言い換えれば、事実認識と道徳的意識との連結が、人間の心理的機構の因果的特性からして無差別的ではないということである。この見地からヒュームは、行為者自身に快いもの、行為者自身に有用なもの、他人に快いもの、他人に有用なものという、徳の四分類を試みるのである(e.g.,T.591)。このように見てくると、ヒュームは事実と道徳の間の「何かしら必然的な」結合を捉えて導出可能性を肯定したというマッキンタイアの読みは、完全に的外れという訳ではないだろう。

しかし、これは心理学的導出であって論理的導出ではないが故に、定説的解釈を適切に補いこそすれ覆すことにならない。つまり、論理的導出の可能性を否定することは心理学的導出の可能性を肯定することと衝突しないのであって、定説的解釈の擁護者は、ヒュームは論理的導出の可能性について懐疑論者であったが、心理学的導出の可能性については積極的な肯定論者であったと、返答できるのである。論理的導出の可能性を否定することと、心理学的導出の可能性を肯定することとが衝突しないという点は、例えば、道徳的三段論法をめぐるヘアの見解とヒュームの共感理論が衝突しないことで

例証できるだろう。ヘアによれば、道徳的三段論法の評価的大前提は「原理の決定decisions of principle」に拠るものであるが、彼は、この「原理の決定」が必ずしも時間的に先行する訳ではない点に注意を促している。例えば、仮に原理を何ら持たない人物が理由を問われて、敢えて理由づけを試みるとき、その人物は原理を作り始めたと言えるのである(19)。この仮想的事例に共感理論を挿入してみよう。固定的視点に根差した共感原理の作用によって特定の事実認識に続いて道徳的意識を抱いた観察者が、例えば「これこれの行為を為せば他人に重大な危害を及ぼす、故に、為すべきでない」という理由づけを試み始めるならば、この観察者は原理を作り始めたのであって、「他人に重大な危害を及ぼすすべての行為は為すべきでない」という評価的大前提を採用したのだと言える。そして、この場合に結論の道徳的要素は、事実言明ではなくこの大前提に由来するのである。

こうして、共感理論における「何かしら必然的な」結合の主張を引きあいに出しても、定説的解釈の偏りを補いこそすれ、定説的解釈を覆すことにはならない(20)。マッキンタイアが共感原理に期待を寄せず、むしろ正義論の叙述のうちに論理的導出の主張を強引に読みとろうとしたのも、その点を自覚していたからではないかと推測されるのである。

四　問題解消の可能性

本稿冒頭で触れた通り、「ヒュームのイズ・オート問題」の背景には、ある種のメタ倫理学的想定が控えている。つまり、イズ・オート・テーゼが真ならば自然主義が排斥されるという想定のもとに、定説的解釈の擁護者はヒュームのうちにこのテーゼに関する洞察を見る。プライアーによれば、イズ・オート・パッセージは、「自然主義と反自然主義との論争に関して、純粋に論理的な見地から語りうることの殆どすべて」を含んでいるのである(21)。他方、定説的解釈の批判

者は同じメタ倫理学的想定を受けいれながらも、定説的解釈のヒューム像を裏返し、ヒュームはむしろ導出可能性を肯定していたと主張する。実際、マッキンタイアもこのメタ倫理学的想定に関して例外でない。何故なら、彼はイズ・オート・テーゼをめぐる現代的な問題群をヒュームに投影すべきでないと主張するのではなく、ヒュームはこのテーゼの否定者であると主張するからである。既に確認したようにマッキンタイアは、「べきである」の概念が長期的利益の概念によって部分的に定義されるという見解をヒュームの正義論のうちに見ていた。それは、「…は長期的利益に寄与する」という事実言明が若干の追加条件の下で「…を為すべきである」という道徳的言明に翻訳されるという見解をヒュームに帰することであり、要するにヒュームをある種の自然主義者と看做すことである。マッキンタイアは、論敵と同じメタ倫理学的想定をとるからこそ、ヒュームがむしろ自然主義者として導出可能性を肯定したと考えるのである。

しかし、このメタ倫理学的想定は疑問の余地のないものだろうか。近年、ピグデンは、プライアーの「自律autonomy」概念を手懸かりとして、このメタ倫理学的想定を斥け、ヒューム解釈への影響についても言及している(22)。我々は、ピグデンの見解の原型を、「自然主義的誤謬naturalisic fallacy」概念をめぐるフランケナの分析のうちに見ることができるだろう(23)。以下ひとまず、両者の議論のうち目下の問題に関わる論点を概観してみよう(24)。

フランケナの考察は、「自然主義的誤謬」をめぐる混乱を解きほぐし、「自然主義的誤謬」が論理的誤謬であるという直覚主義者の主張を斥けることに向けられている。まずフランケナによれば、直覚主義者の主張は、(1)道徳的言明は非道徳的言明からは導出不可能である、(2)非道徳的特質による道徳的特質の定義は不可能である、(3)道徳的特質は非道徳的特質と種的に異なる、という三つの論点に区別できる。このうち、(1)の違反は確かに論理的誤謬である。ただし、その誤謬は倫理学特有のものではない。というのも、その誤謬は、「AはBである、故にAはCである」という任意の推論が字義通りに理解される限り誤謬であるということの一例に過ぎない。例えば、「クロイソスは巨財をなしたので

裕福である」という推論は、字義通りに理解されるならば誤謬なのである。しかし、この推論は省略三段論法であるならば論理的誤謬を犯すものではない。それと同様に、「快はすべての人々によって追求される」が故に「快は善い」という、非道徳的言明から道徳的言明を導出するかに見える推理は、「すべての人々によって追求されるものは善い」という大前提が隠れているならば、（1）の違反という論理的誤謬を犯していないのである(25)。

従って、自然主義者は（1）の違反を犯さずに済む以上、「自然主義的誤謬」という誹りは（1）違反についての誹りではない。むしろ「自然主義的誤謬」は、この隠れた大前提における誤謬、すなわち、道徳的特質を定義する手続きの誤謬と言うべきである。では、この手続きはいかなる意味で誤謬であるのか。これに関してムーアは、「自然主義的誤謬」が、快と赤色を同一視することの誤謬と同様の誤謬であることを示唆している(26)。つまり、「自然主義的誤謬」は、「定義主義的誤謬 definist fallacy」と呼ぶべきもの、すなわち、二つの別個の特質を同一視したり、一方の特質を他方の特質で定義したりする誤謬の一例に過ぎないのである。そうだとすると、次の点を指摘せざるをえない。まず、どのような特質に関してもこの「定義主義的誤謬」を犯すことは可能なのだから、「定義主義的誤謬」は（3）の違反の誤謬ではない。また、「定義主義的誤謬」は厳密には論理的誤謬ではなく、別個の特質を識別できない無能力に過ぎない。そしてまた、この無能力の誹りは直ちに自然主義者を閉めだす訳ではない。何故なら自然主義者は、自分は別個の特質を同一視しているのではなく、二つの語が同一の特質を意味すると主張しているのだと返答できるからである(27)。

ピグデンもまた、イズ・オート・テーゼを倫理学固有のテーゼと看做さないが、彼はより一般的なテーゼの論証をも試みている。いま我々としては、この一般的テーゼの一例としてのイズ・オート・テーゼが自然主義と衝突しないことを、ピグデンの道具立てに従って改めて確認しておこう。ピグデンによれば、この問題を扱う際に我々は、「論理的自律」、「意味論的自律」、「存在論的自律」の三者を峻別しなければならない。論理的自律は、道徳的結論が非道徳的前提から導出不

可能であるという主張であり、一般的テーゼの倫理学部門への適用である。これに対して、意味論的自律は、非道徳的用語と同義でない独特の道徳的用語の領域があるという主張、存在論的自律は、道徳的判断は真であるためには独特の道徳的特質の領域に合致していなければならないという主張である。他方、自然主義は、固有の還元不可能な道徳的事実の存在を否定する立場であって、これら三つの自律との関係で言えば、存在論的自律の否定、つまり存在論的自然主義と看做すのが適当である。しかるに、この存在論的自然主義は論理的自律とも意味論的自律とも両立しうる。何故なら、非道徳的用語による道徳的用語の定義であれ道徳的特質と非道徳的特質との総合的な同一視であれ、推論の前提に入って道徳的結論を導出できるし、また、概念がどれほど別個であるとしても、道徳的特質と自然的特質が同一である可能性は残ると言わざるをえないからである(28)。

さて、彼らの見解の是非は安易に決定すべきものではないだろう。既にマッキンタイアの第二の論点で示唆された通り、例えばヘアは、語の定義は指令的要素をもたないが故に評価的大前提の候補たりえないと論ずるのであって(29)、この点で彼らと正面衝突するのである。だが、いまヘアのイズ・オート・テーゼ解釈を指令主義的立場ゆえの歪みと仮定し、その場合のヒューム解釈への影響を検討してみよう。まず、考察に値する一つの可能性は、解釈者の側でのメタ倫理学的想定が斥けられると同時に、「ヒュームのイズ・オート問題」の重要性も消失するということである。つまり、イズ・オート・テーゼはメタ倫理学的に見て中立的な論理的テーゼである以上、「まったく不可解に思われる」という文言を皮肉と看做し、「導出」という文言に演繹関係を読み込むことによって、イズ・オート・パッセージにイズ・オート・テーゼを読みとったとしても何ら問題ではないのである。ただし、この場合我々は、「この僅かな注意は、道徳に関する一切の通俗的な道徳体系を覆し…」という末尾の文言を誇張と看做さなければならない。「覆し」という文言の真意は「覆す一助になるだろう」程度のものだと、考えなければならない。イズ・オート・パッセージが本論終了後に置かれているという

事情や、その分量の少なさという事情からしても、この読みには説得力があるように思われる。

考察に値するもう一つの可能性は、解釈者のみならずヒュームもまた同じメタ倫理学的想定を受けいれていたというものである(30)。この場合に我々は、「この僅かな注意は…」という文言を字義通りに解することになるが、しかし同時に、ヒュームが論敵の性格を著しく誤解したという帰結をも認めなければならない。何故なら、イズ・オート・パッセージに先立つ議論の論敵は合理主義的な直覚主義者であるが、問題のメタ倫理学的想定に基づくイズ・オート・テーゼは直覚主義を排斥するものではないからである(31)。これに対しては、「一切の通俗的な道徳理論」とは合理主義的な直覚主義ではなく、「神は…を命ずる、故に…すべし」と論ずる類の神学的自然主義であると反論されるかもしれない(32)。ヒュームがその種の理論をも念頭に置いていた可能性は否定できないし、実際、彼の道徳理論の徹底的な世俗的性格からしても、その種の理論への批判意識は十分に推測できる。しかしヒュームは、「この僅かな注意は…徳と悪徳との区別が事物の諸関係のみを根底とするものではなく、理性によって看取されるものでないということを、我々に分からせるだろう」とも述べているのである。従って、「この僅かな注意は…」以降の文言を字義通りに解してヒュームに問題のメタ倫理学的想定を帰するとき、彼が論敵の性格を著しく誤解したという尤もらしくない帰結は避け難いのである。

結語

以上の考察は、メタ倫理学的想定が斥けられる場合に「ヒュームのイズ・オート問題」が重要問題でなくなる可能性が高いことを示している。そのとき我々は、「ヒュームのイズ・オート問題」をヒュームが非認知主義者か自然主義者かという問題と切り離して考察しなければならないだろう。しかも、後者の問題を解決する決定的論拠が原典のうちにないこ

とは、定説的解釈の擁護者とその反対陣営が泥仕合を演じたことからも分かる。例えば、マッキンタイアの議論に同調したハンターは、ヒュームの道徳感情論を主観主義的に解釈し、これに対してフルーは非認知主義的解釈の立場で批判を加えたのである(33)。

最後に、本稿の考察を要約しておこう。我々はまずマッキンタイアの異議申し立てに遡り、彼の議論倒れを改めて確認した。我々はまた、彼の異議申し立てがヒューム解釈として的外れでない可能性を汲み取るべく、共感理論に注目したが、この方向の解釈は定説的解釈を覆すものではなかった。最後に我々は、「ヒュームのイズ・オート問題」を支えるメタ倫理学的想定が誤りである可能性を、フランケナとピグデンに従って確認した。そこから得られた結論は、もし彼らの見解が正しいとすれば、イズ・オート・テーゼは事実と道徳の分断をめぐる問題に対して中立的である以上、「ヒュームのイズ・オート問題」は些細な問題として解消される可能性が高いということであった。勿論、この結論は仮定に基づいたものである。問題のメタ倫理学的想定の是非に関する綿密な検討こそが、次の課題なのである。

註

ヒュームからの引用は以下の版による。Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge, second edition revised by P. H. Nidditch, Oxford, 1978. 本文では、T. と略記した後に頁数を記す。

(1) Flage, D. E. and Glass, R. J., "Hume's Problem and the Possibility of Normative Ethics", in *The Journal of Value Inquiry* 29, 1995, p.232ff.

(2) MacIntyre, A. C., "Hume on "is" and "ought"", Atkinson, R. F., "Hume on "is" and "ought": A Reply to Mr MacIntyre", Hunter G., "Hume on *is* and *ought*", Flew, A., "On the Interpretation of Hume", Hudson, W. D. "Hume on *is* and *ought*", in Hudson, W. D. (eds.), *The Is-Ought Question, A Collection of Papers on the Central Problem in Moral Philosophy*, Macmillan Press, 1969. 我が国では、塚崎智「ヒュームの

'Is-Ought' Passage について」、大阪大学文学会編『待兼山論叢』、第八号（一九七五年）、植木幹雄「ヒュームの『である』と『べきである』とについて（1）（2）」、北海学園大学学術研究会編『学園論叢』、第三一・三三号（一九七七・七八年）。

（3）Hudson(eds.), *op. cit*, Editor's Introduction.

（4）例えば、加藤尚武『現代倫理学入門』、講談社学術文庫（一九九七年）、第七章。Brink, D. O., *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge University Press, 1989, p.145f.

（5）Brink, *op. cit.*, p.144.

（6）Cf. Hare, R. M., *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, p.108.

（7）MacIntyre, *op. cit.*, p.36ff.

（8）自己利害の原理を軸とする「正義の諸規則」の理論と共感原理を軸とする道徳感情論との奇妙な並立は、ハチスンの自然法論に対する訣別の意味を担っていた。この点に関しては、都築貴博「ヒュームの『人為的徳』論」、日本哲学会編『哲学』第四九号（一九九八年）を参照。

（9）MacIntyre, *op. cit.*, p.39ff.

（10）MacIntyre, *ibid.*, p.42ff.

（11）Atkinson, *op. cit.*, p.52.

（12）Atkinson, *ibid.*, p.52ff.

（13）黒田亘は、「根拠から原因へ、という考察方向の転換」をヒューム哲学の方法的理念と評している。黒田の言う「さらに進んでその根拠を問う余地のない端的な観念連合の事実」は、道徳論においては共感原理に対応するだろう。黒田亘「言語論の素描」、日本イギリス哲学会監修『デイヴィッド・ヒューム研究』、御茶の水書房（一九八七年）、三八・三九頁。

（14）Hudson, *op. cit.*, p.77.

（15）MacIntyre, *ibid.*, p.44.

（16）フィリパ・フットも、ヘア流の議論が「事実と価値との間の客観的関係」を捉え損なっていると指摘している。だが、フットは定説的解釈を受けいれてヒュームをも批判対象と看做している。Foot, P., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, University of California Press, 1978, Ch.V and VII.

（17）後年マッキンタイアは、過去の道徳哲学者を一枚岩の論争への貢献者、「我々自身の同時代人」と看做す趨勢に対して警告を発している。See, MacIntyre, A. C., *After Virtue, a study in moral theory*, second edition, Duckworth, 1982, P.11.

(18) ただし、共感理論は諸々の徳や責務の意識をことごとく説明する訳ではない。「人為的徳」は道徳感情論とは別個の自己利害原理による説明をも要するからである。『人間本性論』第三巻第二部第一節はその点の論証であるが、この論証の議論構造に関しては、Mackie, J. L., *Hume's Moral Theory*, Routledge and Kegan Paul, 1980, p77ff.、都築貴博前掲論文、二一四頁以下を参照。

(19) Hare, R. M., *The Language of Morals*, Oxford University Press, 1952, p.58f.

(20) この他、『人間本性論』第三巻第二部第五節の約束論はサールの言語行為論を想起させるため、事実言明から道徳的言明への導出可能性を肯定する立場をこの箇所に見出せないかという期待があるだろう。しかし、ヒュームの論述はヘアのサール批判の議論、すなわち、約束遵守に関する道徳原理を受容して初めて道徳的結論が導出可能になるという議論とも、整合的に読める。従って、ヒュームの約束論それ自体は決定的論拠にはならないと言わざるをえない。Hare, R. M., "The Promising Game", in *Revue Internationale de Philosophie*, 70, 1964, p.404.

(21) Prior, A. N., *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, 1949, p.x., cf., p.32f.

(22) Pigden, C. R., "Logic and the Autonomy of Ethics", in *Australasian Journal of Philosophy*, 67, No.2, 1989.

(23) Frankena, W. K., "The Naturalistic Fallacy", in *Mind*, 48, 1939. 本稿ではフランケナの用語の幾つかを変更した。

(24) ブリンクもまた、フランケナやピグデンと同様の議論を展開している。Brink, *op. cit.*, Ch.6. シンガーは、これとは別の観点からイズ・オート・テーゼの倫理学的重要性を否定している。Singer, P., "TheTriviality of the Debate over 'Is-Ought' and and the Definition of 'Moral'", in *American Philosophical Quarterly*, 10, 1973.

(25) Frankena, *op. cit.*, p.467ff.

(26) Moore, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge at the University Press, 1903(reprinted in 1966), p.13.

(27) Frankena, *op. cit.*, p.470ff.

(28) Pigden, *op. cit.*, p.128, 149.

(29) e. g., Hare, *The Language of Morals*, p.41.

(30) イズ・オート・テーゼをメタ倫理学的に中立的だと看做す論者であってもヒューム解釈に関して意見を異にしうるため、この二つの可能性が浮上する。ピグデンはヒュームに中立的テーゼの主張を読みとっているが、他方、ブリンクはヒュームにイズ・オート・テーゼのメタ倫理学的重要性に関する想定を読みとり、批判対象としている。

(31) Prior, *op. cit.*, p.33, Pigden, *op. cit.*, p.131.

(32) MacIntyre, "Hume on "is" and "ought"", p.47.

(33) Hunter, *op. cit.*, Flew, *op. cit.* なるほど、幾つかの論拠が非認知主義的解釈に対し有利であることは否定できない。例えば、道徳的判断の「能動的active」性格の指摘は(T.457)、ヘアの指令主義を明らかに想起させるし、「一切の状況、一切の関係が知られた後には、知性はもはや働く余地をもたず、自らを適用しうるいかなる対象ももたない」という『道徳原理探究』の文言もまた、道徳的判断を道徳感情についての報告とする主観主義と不整合をきたすため、非認知主義的解釈に対し有利に働くものだろう。See, Hume, D., *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, third edition revised by P. H. Nidditch, Oxford, 1975, P.290. しかし、ここでも再び我々は、倫理学史的問題を支えるメタ倫理学的想定に疑問を投げかける必要がある。例えばハーマンは、情緒主義と理想的観察者論との分け難さを指摘しているが、このメタ倫理学上の分け難さがヒューム解釈に反映している可能性が高いのである。See, Harman, G., *The Nature of Morality, An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, 1977, Ch.IV.