慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ヒューム道徳論と功利主義：ヒュームは功利主義者か？
Sub Title	Hume's moral theory : Is he a utilitarian?
Author	水野, 俊誠(Mizuno, Toshinari)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2015
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.8, (2015.) ,p.45- 89
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20150000-0045

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ヒューム道徳論と功利主義

ヒュームは功利主義者か？

水 野 俊 誠

はじめに

ヒュームの道徳論は、アダム・スミス（Adam Smith）からプラムナッツ（John Plamenatz）の頃までは、功利主義的なものと見なされてきた。しかし、20 世紀後半になるとセイヤー＝マッコード（Geoffery Sayre-McCord）、ウォンド（Bernard Wand）、ボトウィニック（Aryeh Botwinick）、マッキー（J. L. Mackie）、スワントン（Christine Swanton）、ベイヤー（Annette C. Baier）、ホーコンセン（Kund Haakonssen）、カパルディ（Nicholas Capaldi）らが、ヒュームの道徳論を非功利主義的な（あるいは反功利主義的な）ものであると論じた[1]。さらに近年では、ローゼン（Frederick Rosen）、ダーウォル（Stephen Darwall）、クリスプ（Roger Crisp）、ソベル（Jordan Howard Sobel）らがヒュームの道徳論を功利主義的なものとする解釈をあらためて提案している[2]。

本論では、ヒュームの道徳論には功利主義的な側面と非功利主義的な側面とがあることを確認し、これらの側面を整合的にとらえる解釈を提案したい。

以下、まず功利主義とは何かを確認する（第 1 節）。次に、ヒュームの道徳論が功利主義的なものであるという解釈（第 2 節）、および、それが非功利主義的なものであるという解釈（第 3 節）を概観する。最後に、ヒュームの道徳論の功利主義的な側面と、その非功利主義的な側面とを整合

する、新たな解釈を提案することにしたい（第 4 節）。

第 1 節　功利主義とは

ヒュームの道徳論は功利主義的なものかという問題を論じる文献では、功利主義という言葉はしばしば定義されていない。しかし、上の問題を論じている論者の中の幾人かは、功利主義を定義している。たとえば、プラムナッツは次のように述べている。「功利主義の信奉者はすべて、次にあげる命題が真であることを主張または仮定（仮定の場合が多いが）しているように思われる。（1）快楽はそれだけで善であるか、それだけで望ましい。あるいは、快適なものもしくは快適なものへの手段だけが善と呼ばれる。（2）二人またはそれ以上の人々がそれぞれに持っている同等の快楽は同等に善である。（3）どのような行為であれ、それがその状況で最大幸福をいちばん生み出しそうな行為であると行為者に思われないならば、その行為は正しくない。あるいは、どのような行為であれ、それがその状況で可能な最大幸福を生み出す型のものでないならば、その行為は正しいと呼ばれない。（4）自国の政府に対する各人の義務と政府の義務とは、政府がはじめて権力を獲得するのに用いたり、現に権力を維持するのに用いる方法と何の関係もない。ただし、政府の起源と統治方法とがこれらの義務を遂行する能力に影響を及ぼしている範囲では別である」（Plamenatz 1949）。（1）は快楽主義、（2）は不偏性、（3）は功利の最大化を行為の正・不正の基準とする帰結主義について述べている。これらは、多くの功利主義的な立場に共通するものである。他方、（4）が多くの功利主義的な立場に共通するものであるかどうかは疑わしい。

セイヤ＝マッコードは、ある理論が功利主義であるために満たすべき三つの条件を挙げている。その条件とは、（1）評価を決定するものとして、現実の功利または期待される功利に依拠すること、（2）すべての関係者に対するすべての結果を考慮すること、（3）功利を、間人格的価値の単一の

尺度とすることである（Syre-McCord 1995）。この見解は、ベンサムやミルの功利主義とは似ておらず、20 世紀に批判の対象として考案された、行為功利主義の粗雑な解釈に近いものであると、ローゼンは述べている（Rosen 2003）。

ダーウォルは、哲学的功利主義なるものを、「人の（非道徳的な）善に関する事実が、規範倫理学の見解の唯一の理由を与える」という見解、あるいは「道徳的主張——正と道徳的善との両方に関する——は理由を必要とし、哲学的に尊重すべき唯一の理由は、行為や動機が実現し、あるいはもたらす（非道徳的）価値に存する」という見解であると定義している。この定義は、功利主義の本質について考える上で示唆に富むものではあるが、すぐ後で述べる功利主義の標準的な定義を尽くしているとは言い難い。

クリスプは、ヒュームに関する論文「徳、功利、道徳に関するヒュームの見解」の中では功利主義を定義していない。だが、彼は、チャペルとの共著である『哲学辞典』の「功利主義」の項目で、「功利主義とは、唯一の善いものは福利（幸福あるいは功利）であるとする、正しさに関する理論である。福利は、何らかの仕方で、最大化されるべきであり、行為者は、自分自身の福利と、他の人々や他の感覚を有する存在者の福利との間で中立的であるべきである」（Chappell & Crisp 1998）と定義している。この定義は、帰結主義、幸福主義、功利の最大化、行為者中立性について述べている。この定義は、後で見るように、功利主義の標準的な定義のうちの一つである。

以上から、目下の問題に関する文献の中で、功利主義という言葉は定義されていないか、定義されている場合でも、その定義は標準的なものとは言い難いといえる。そこで、功利主義に関する現代の議論に鑑みて、功利主義の標準的な定義を見出すことにしたい。

まず、スマート（J. J. C. Smart）は、「『功利主義』という言葉は、行為の正または不正が、それらの帰結の善さと悪さとによって決定されると述べる学説として、最も一般的に記述されることができる」（Smart 1967）

と述べている。ここでいう功利主義は、帰結主義と同じ意味であり、最も広い意味のものである。

つぎに、バイクビスト（Krister Bykvist）は、「功利主義＝帰結主義（結果の価値以外の何も、行為の正しさにとって重要ではない。）＋幸福主義（幸福以外の何も結果の価値にとって重要ではない。）」（Bykvist 2010）と定義している。この定義は、帰結主義という、行為の正・不正に関する考え方を、幸福主義という、価値に関する考え方によって限定するものであり、二番目に広い意味のものである。

また、セン（Amartya Sen）とウィリアムズ（Bernard Williams）によれば、「功利主義とは、一種の幸福主義的帰結主義である――帰結を評価するために、個人の福利あるいは功利を単純に総和することを求める特定の種類のそれである」（Sen & Williams 1982）とされる。この定義は、行為の正・不正に関する考え方である帰結主義を、価値に関する考え方である幸福主義、および評価の方法に関する考え方である総和主義によって限定するものであり、最も狭い意味のものである。

以上から、最も広い意味での功利主義とは帰結主義のことであり、次に広い意味での功利主義とは、帰結主義を幸福主義によって限定するものであり、最も狭い意味での功利主義とは、帰結主義を、幸福主義と総和主義とによって限定するものであるといえるだろう。ただし、功利主義が重視する幸福とは、自己の幸福と他者の幸福との両方からなるということを確認しておかなければならない。

第2節　ヒューム道徳論の功利主義的解釈

ヒュームは功利主義者だという解釈が、プラムナッツ、ダーウォル、ソベル、クリスプらによって提案されてきた。この解釈を支持する論拠を、（1）道徳と功利の関係、より具体的には、（2）徳と功利の関係、（3）正義、仁愛などの諸徳と功利との関係について、『人間本性論』と『道徳原理の

研究』において順に見ることにしたい。

（1）道徳と功利

ヒュームが功利主義的な考え方をとっているという解釈を支持する論拠として挙げられるのは、『人間本性論』の以下の一節である（Cf. Darwall 1995）。

> 道徳的な善と悪とが区別されるのは、我々の感情によってであり、理性によってでないのは確実である。こうした感情は、性格や情念の単なる外見や現れからか、人類や個々の人々の幸福へ向かう傾向についての反省から生じ得る。私の意見は、道徳に関する我々の判断においては、両方の原因が混じり合っているというものである。大半の種類の外面的な美に関する我々の判定で両者が混じり合っているのと同じ仕方である。ただし私は、行為が持つ傾向への反省のほうがはるかに大きな影響を持ち、我々の義務の大まかな輪郭をすべて決定するという意見を持ってもいる。（T 3.3.1.27、強調は引用者）

道徳的な善と悪とを区別する感情は、性格や情念の見え方、ないしそれらが人々の幸福に向かう傾向の反省から生じるが、後者こそが道徳的判断をほとんど決定する。これは、性格や情念が人々にもたらす幸福という結果に基づいて道徳的判断を行うという、幸福主義的帰結主義の考え方をまさに述べたものであるように見える。

『道徳原理の研究』で、ヒュームは他にも次のように述べている。

> 同様の理由で、我々の道徳的決定あるいは一般的判断においては、行為や性格の傾向だけが考慮されるのであって、行為や性格から現実に生じた偶然の結果は考慮されない。……この桃の木が他の桃の

木よりも善いといわれるのは、それがより多くの、あるいはよりよい果実を産するためでなければなぜであろうか。そして、桃の実が十分熟す前に、蝸牛あるいは害虫が実をだめにしてしまったとしても、その木に同一の称賛があたえられないであろうか。道徳においてもまた、木は果実によって知られるのではないだろうか。（E 5.41n）

あらゆる主題において功利（utility）という事情が称賛と是認との源泉であること、行為の功罪に関するあらゆる道徳的決定においてそれが常に問われること、それは正義、忠実、名誉、忠誠および貞操に対して払われる高い尊敬の唯一の源泉であること、それは人間性、寛大、慈善、愛想の善さ、憐れみ、慈悲、および節制等のあらゆる他の社会的徳と不可分であること、そして一言でいえば、それは人類と我々の同胞に関連する道徳の主要部分の基礎であることは、事実の問題であるように思われる。（E 5.44、強調は引用者）

もし有用性（usefulness）が道徳的感情の源泉であるならば、またこの有用性が必ずしも自己に関連して考慮されるのではないとすれば、社会の幸福に貢献するすべてのものが、それ自体を直接我々の是認と好意とに推奨することになる。ここに道徳の起源を大部分説明する原理がある。そして、このように明白で自然的な学説が存在する場合に、何で我々は深遠にして漠然たる学説を探し求める必要があろうか。（E 5.17）

道徳のあらゆる決定のおいては、この公共の功利という事情が、常に主として考慮される。そして哲学または日常生活のいずれにおいても、義務の範囲に関して議論が生じる場合にはいつても、その問題が、人類の真の利益をあらゆる面から確かめること以上に、一層大きな確実

性をもって決定されることは決してありえない。（E 2.17）

道徳的判断は、行為や性格がもたらす傾向に基づく。これは帰結主義の考え方をまさに述べたものである。そして、功利、社会の幸福、人類の利益は、道徳の主要な部分の基礎である[3]。

（2）徳と功利

先に見た道徳と功利との関係は、より具体的には、徳と功利との関係になる。後者の関係に関して、ヒュームが功利主義的な考え方をとっているという解釈を支持する第一の論拠として挙げられるのは、『人間本性論』の以下の一節である（Cf. Darwall 1995）。

> 我々が、ほとんどすべての徳がこうした特定の傾向を持っているのを見出し、また、こうした傾向だけが是認の感情をもたらすのに十分であるのを見出す時、我々は、この後には、性質が是認されるのはそれらから生じる利点に比例してであるのを疑うことができない。（T 3.3.4.11）

人の持つある性質が徳として称賛されるのは、結果として得られる利点に応じてである。これは帰結主義の考え方をまさに述べたものである。

『道徳原理の研究』で、ヒュームは他にも次のように述べている。

> これらの両種の感情［人間性に依存する感情と、他のあらゆる情念と結合している感情］の区別は非常に大きく、また明らかなので、言葉はやがてその区別に基づいて形作られ、人間性から、また**一般的有用性**およびその反対を眺めることから生じる、それらの普遍的な譴責または是認の感情を表現するために、一組の特殊な用語を案出するに違いない。そこで、**徳と悪徳**とは知られるようになり、道

徳は認識される。（E 9.8、強調は引用者）

公共の利益と功利に対する反省から、どの程度の敬意または道徳的是認が生じるかを我々は決定することができる。社会の維持のための正義の必要性が、その徳の唯一の基礎である。そして、これ以上に高く評価される道徳的卓越性は存在しないのであるから、我々はこの有用性という事情が一般的にいって最も強い活力と、我々の感情に対する最も完全な支配力とを有すると結論してよいであろう。したがって、それは忠実、正義、誠実、高潔およびその他の尊敬すべき、そして有用な諸性質や諸原理の唯一の源泉であるのと同様に、人間性、仁愛、友情、公共的精神、およびこの種の他の社会的徳に帰属される価値のかなりの部分の源泉であるに違いない。（E 3.48）

徳は、その唯一の目的が、その信者および全人類を、彼らが生存している間のすべての瞬間において、できれば快活で幸福にさせることであると言明する。また、徳は、いかなる快楽も、彼らの生涯のいつか他の時期において十分償われる見込みがない限り、進んで手放すことは決してない。徳が要求する唯一の労苦は、より大きな幸福の正しい計算と堅実な選択のそれである。（E 9.15）

社会全体への有用性に対する是認の感情から、徳と道徳は知られる。それゆえ、徳は社会全体への有用性に基づく。そして、功利は様々な徳の基礎であり、徳の唯一の目的は、幸福、快楽の増進である[4]。

（3）正義・仁愛と功利

まず、正義と功利との関係に関して、ヒュームは『人間本性論』と『道徳原理の研究』で次のように述べている。

> 正義が道徳的な徳であるのは、それが人類の善に向かう傾向を持つというだけの理由により、正義は実際、その目的のために人為的に考案されたものにすぎない。同じことが忠誠、諸国民の間の法、慎み、品の良さについてもいえるだろう。これらはすべて社会の利益のために人間が工夫したものでしかない。（T 3.3.1.9）。

> 正義が是認される理由は、公共の善に向かう傾向を持つことに他ならないということは確実である。（T 3.3.6.1）

> 公共の功利が正義の唯一の起源であり、そしてこの徳の有益な帰結についての反省が、それの値打ちの唯一の基礎であるという命題は、より好奇心をそそり、また重要でもあるので、我々の検討と研究とに一層値するであろう。（E 3.1）

正義をはじめとする人為的な徳は、社会の利益のために考案されたものである。そして、公共の功利が正義の唯一の起源であり、その価値の唯一の基礎である[5]。

つぎに、仁愛などの自然的徳と功利との関係に関して、ヒュームは『人間本性論』と『道徳原理の研究』で次のように述べている。

> 自然的な徳の多くが社会の善に向かうこの傾向を持っていることは、誰しも疑えない。温順、善行、慈善、寛大、心の寛さ、節制、衡平は、道徳的な諸性質のうちでもっとも目立ったものであり、それらが持つ社会の善に向かう傾向を示すがゆえに、社会的な徳と称されるのが普通である。（T 3.3.1.11）

> 有用性という事情は、……人間性、仁愛、友情、公共的精神、およびこの種の他の社会的徳に帰属される値打ちのかなりの部分の源泉

であるに違いない。（E 3.48）

自然的な徳の多くは、社会にとっての善に向かう傾向を持つ。そして、人間性、仁愛などの価値の源泉は、主として有用性に存する[6]。

以上の引用を見る限りでは、ヒュームは、少なくとも、（自己の幸福と他者の幸福以外の何も結果の価値にとって重要でないとする）幸福主義によって限定された帰結主義という、二番目に広い意味の功利主義を採用しているといえるだろう。

第3節　ヒューム道徳論の非功利主義的な解釈

他方、ヒュームは功利主義者ではないという見解を支持する論拠として挙げられるのは、（1）ヒュームが採用している道徳感情論は功利主義の考え方と整合しないというもの、（2）徳はそれ自体として望ましいというヒュームの叙述は、功利主義の考え方と整合しないというもの、（3）ヒュームは、功利の最大化について述べていないというもの、（4）功利をもたらす徳以外に、直接的に快い徳もあるというヒュームの叙述は、功利主義の考え方と整合しないというもの、（5）ヒュームのいう「功利」は、功利主義者のいう「功利」とは異なる意味を持つというもの、（6）徳の基準は、通常の精神のあり方であるというヒュームの見解は、非功利主義的なものであるというもの、（7）性格を評価する際に、ヒュームは、現実の功利あるいは期待された功利ではなく、標準的な状況における通常の結果に依存するというもの、（8）問題となるのはあらゆる当事者の功利ではなく、限定された集団の功利であるというもの、（9）所有物を分配する個々の規則は、功利によってではなく、想像力などによって、部分的には歴史や伝統によって決定されるというもの、（10）行為は資質や性格の標としてのみ重要であるというもの、そして、（11）ヒュームの道徳論は、もっぱら事実記述的なものであり、功利主義のような実践的な規範理論ではないとい

うものである。これらの論拠について、順に検討したい。

（1）道徳感情論

ヒュームは『人間本性論』で以下のように述べている[7]。

> ある行為、感情、性格は、有徳か悪徳かである。なぜか。それを見ることが、特殊な種類の快楽や不快を引き起こすからである。…徳の感覚を持つことは、ある性格を眺めて、特殊な種類の満足を感じることにほかならない。まさにその気持ちが我々の称賛や賛美を成している。…我々は、ある性格が快楽を与えるがゆえに有徳であると、推論するのではない。その性格がそうした特定の仕方で快楽を与えるのを感じる時に、有徳であると実際に感じるのである。（T 3.1.2.3）

上の一節が、ある性格が徳であるのは、観察者によって是認されるからであるということを意味するとすれば、あらゆるものの価値を功利に基づける功利主義と整合しないように見える。これは、ヒュームの道徳論が非功利主義的なものであることを支持する論拠としては、もっともよく引き合いに出されるものである。

（2）徳はそれ自体として望ましい

つぎに、ヒュームは『道徳原理の研究』で以下のように述べている。

> 徳は目的であり、それ自体で、謝礼や報酬なしに、単にそれが伝える直接的な満足のために望ましいものであるので、……（E App.1.20）

徳がそれ自体として望ましいという上の一節は、あるものが望ましいのは

功利をもたらすからであるという功利主義の考え方と整合しないように見える。セイヤ＝マッコードはこう述べている（Cf. Syre-McCord 1995）。

だが、この一節を文脈の中に置きなおしてみよう。

> 徳は目的であり、それ自体で、謝礼や報酬なしに、単にそれが伝える直接的な満足のために望ましいものであるので、それが触発するある感情、ある内的な趣味あるいは気持ち、あるいは、諸君がそれを何と呼ぼうとかまわないが、道徳的善と悪を区別し、一方を受け入れ他方を否認するもの（whatever）の存在が必要である。
>
> このようにして理性と趣味との明確な境界および役割は容易に確定される。前者は真理と誤謬との知識を伝え、後者は美と醜との感情、徳と悪徳との感情を伝える。（E App.1.20-1）

徳は、それが伝える直接的な満足のために望ましい。ここでいう直接的な満足とは、道徳的善と悪を区別する感情すなわち道徳感情（moral sentiment）にほかならない。加えて、上の一節が置かれている付録 1 は「道徳感情について」というものである。以上から、上の一節でヒュームがいおうとしているのは、有徳な性質が望ましいのは、それが直接的な満足つまり道徳感情の快をもたらすからだということである。それゆえ、徳はそれ自体として望ましいというヒュームの叙述は、功利主義の考え方と整合しないという論点（2）は、ヒュームが採用している道徳感情論は功利主義の考え方と整合しないという論点（1）に帰着するといえる。

（3）功利の最大化、功利計算

先に見たように、広い意味での功利主義は、功利を最大化することをその構成要素の一つとしている。つまり、功利主義の考え方によれば、行為などの正しさは、それが幸福を最大にし、不幸を最小にすることに基づく。だが、ヒュームは、功利の最大化について何も述べておらず、それと

密接に関連する、功利を総和する工夫を一切行っていない。それゆえ、ヒュームの道徳論は功利主義的なものではないと、ボトウィニック、セイヤ＝マッコード、マッキーらは述べている。

上の見解を支持する第一の論拠として挙げられるのは、『道徳原理の研究』の以下の一節である（Cf. Crisp 2005）。

> 所持の分離あるいは区別が存在すること、またこの分離は安定しており恒常的であることは、社会の利益にとって絶対的に必要とされ、それゆえに正義と所有権との起源ともなる。どの所持物が特定の人に割り当てられるかは、一般的にいって大して重要ではなく、しばしば甚だつまらない見解や考慮によって決定される。（E App.3.10n）

個々の事物の所有者を特定するために功利計算を行うことは、無意味である。

上述の見解を支持する第二の論拠として挙げられるのは、「懐疑派」の以下の一節である（Cf. Crisp 2005）。

> 人生を厳密な規則と方法に従わせることは通常困難であり、しばしば無駄なことである。（EMPL 180）

功利の原理のような規則や、功利計算のような方法に従って生きることは、困難であり無駄なことである[8]。

他方、上述の見解に反対する第一の論拠として挙げられるのは、第 2 節で見た『道徳原理の研究』の以下の一節である（Cf. Crisp 2005）。「道徳のあらゆる決定においては、この公共の功利という事情が、常に主として考慮される。そして哲学または日常生活のいずれかにおいて、義務の範囲に関して議論が生じる場合にはいつでも、その問題が、人類の真の利益をあらゆる面から確かめること以上に、一層大なる確実性をもって決定され

ることは決してありえない」（E 2.17）。 道徳や義務に関わる決定は、人類の利益をあらゆる面から確かめること、つまり人類の利益が最大になるように計算することによって行うべきである。

上述の見解に反対する第二の論拠として挙げられるのは、第 2 節で見た『人間本性論』の以下の一節である（Cf. Crisp 2005）。「我々が、ほとんどすべての徳がこうした特定の傾向を持っているのを見出し、また、こうした傾向だけが是認の感情をもたらすのに十分であるのを見出す時、我々は、この後には、性質が是認されるのはそれらから生じる利点に比例してであるのを疑うことができない」（T 3.3.4.11、強調は引用者）。性質が、それから生じる利点に比例して是認されるということは、性質に関して功利計算を行うということに他ならないように見える。

上述の見解に反対する第三の論拠として挙げられるのは、第 2 節で見た『道徳原理の研究』の以下の一節である（Cf. Crisp 2005）。「徳は、その唯一の目的が、その信者および全人類を、彼らが生存している間のすべての瞬間において、できうれば快活に幸福にさせることであると言明する。徳が要求する唯一の労苦は、より大きな幸福の正しい計算と堅実な選択のそれである」（E9.15、強調は引用者）。徳は、人類のより大きな幸福の正しい計算を要求する。

上述の見解に反対する第四の論拠として挙げられるのは、『道徳原理の研究』の以下の一節である（Cf. Crisp 2005）。

> 公共の功利という同一の目的に最も資するような規則が採択されるのではあるが、……もし企画もしくは計画全体が市民社会の維持に必要であり、またそれによって善の残高が、大体において悪のそれよりもはるかに勝るならば、それで十分である。（E App.3.6、強調は引用者）

所有に関して、公共の功利に最も資する規則が採用される。そして、所有

の規則に関する計画全体は、善が悪よりも勝るように立てられる。これは、功利計算をまさに述べたものであるように見える。

上述の見解を支持する三つの論拠に鑑みれば、ヒュームが功利の最大化の考え方をはっきりと採用しているとまではいえない。しかしながら、上述の見解に反対する四つの論拠に鑑みれば、ヒュームのなかに功利の最大化の考え方の萌芽のようなものを見出すことはできるだろう（Cf. Crisp 2005）。

（4）直接的に快い徳

ヒュームは『人間本性論』の中で以下のように述べている（Cf. Norton 1993）。

> 苦を生み出すあらゆる性質が悪徳と呼ばれるのと同様に、それを単に眺めることによって快を与える精神のあらゆる性質は徳と称される。この快とこの苦は四つの異なる源泉から生じ得る。というのは、他の人々、あるいはその人自身にとって有用となるのに自然に適した性格、または、他の人々、あるいはその人自身にとって快い性格を眺めることから、我々は快を得るからである。（T 3.3.1.30）

> 以上のすべてが、我々の称賛が、この場合は、我々自身にとってであれ、他の人々にとってであれ、有用性の見込みとは異なった根源を持っていることの一つの証拠であると私には思われる。…このこと［人々が自分自身の性格に非常によく似た性格を、自然に、反省なしに是認すること］は明らかに、自分自身の性格に似た性格に対して人々が持つ直接の共感から発するのでなければならない。（T 3.3.3.4）

ヒュームは、有用性あるいは利点をもたらす徳と、直接的に快い徳とを区

別している。

　また、ヒュームは『道徳原理の研究』では次のように述べている。

> ある性質は、それらが社会に有用であるか、あるいは本人自身に有用もしくは快いために快を生み、他の性質は、より直接的に快を生む。（E 8n）

ここでもヒュームは功利をもたらす徳と、直接的に快い徳とを区別している。

　加えて、ヒュームは、功利をもたらさない直接的に快い徳があると述べている（Cf. Swamton 2007）。

> いくつかの性質は他の人々に直接的に快いことから値打ちを得るのであり、公共の利益に向かう傾向を持たない。同じように、またいくつかの性質はそれを持つ人自身に直接的に快いことから、徳と称される。（T 3.3.1.28）

> 自分が何らかの交わりを持つ人々にとって直接的に快い性質を持つ人を、我々は是認する。事によると我々自身はそれらの性質から何らの快も受け取らないとしても。（T 3.3.1.29）

　さらに、ヒュームは、功利をもたらす徳と直接的に快い徳とが、その評価において対立する場合があるとさえ述べている（Cf. Swanton 2007, Baier 1991）。

> 我々は、仁愛の値打ち全体がその有用性から得られるのではないことの確実な証拠として、次の事実を観察しうるであろう。それは、ある人が社会における彼の職分を超え、適正な限度以上に他人に心

> 遣いをするとき、我々は一種の非難の意味で、彼は善良すぎるということがある。同様に我々は、ある人は元気が良すぎる、大胆すぎる、財産に無関心すぎるという。これらの非難の言葉は、実は、根底においては、多くの賛辞に勝る敬意を含んでいる。我々は、性格の長所、短所を、主にそれらの有用または有害な傾向によって評価することに慣れているので、害となる程度まで高まった感情を見出すと、非難の形容詞を適用せずにはいられないのである。しかし同時に、その感情の気高い高揚、あるいはその魅力ある優しさが、むしろその人に対する我々の友情や関心を増大させるほど、心をとらえる（seizes the heart）ようなことが起こるかもしれない。（E 7.22）

> このため、仁愛の弱点さえもが、徳のある、親しみを持たせるものになる。そして、人が友人を亡くした時の悲嘆が度を越していれば、その人はそのために敬意を持たれるのである。その人の優しさは快を感じさせるので、その人の憂鬱に値打ちを与える。（T 3.3.3.6）

先に見たように、ヒュームは、功利をもたらす徳と直接的に快をもたらす徳とを区別している。そのうえで、直接的に快をもたらす徳は、功利をもたらさない場合があるだけでなく、功利の反対をもたらす場合さえあると述べている。それゆえ、功利をもたらす徳と直接的に快をもたらす徳とは、互いに独立したものである。この見解は、徳の価値は功利に基づくという功利主義の考え方と整合しないように見える。マッキー、セイヤ＝マッコード、ベイヤー、スワントンらはこう論じている。

他方、上述の見解に反対する第一の論拠としてクリスプが挙げているのは、『人間本性論』の以下の一節である（Cf. Crisp 2005）。

> この仮説によれば、徳の本質（essence）はまさに快を生み出すことであり、悪徳の本質は苦を与えることである。（T 2.1.7.4）

功利をもたらす徳と直接的に快い徳とは、快をもたらすという点では共通している。両者の相違点は、快をもたらす仕方の相違、すなわち快を直接的にもたらすか、それとも間接的にもたらすかということにすぎない。

上述の見解に反対する第二の論拠としてクリスプが挙げているのは、『道徳原理の研究』の以下の一節である（Cf. Crisp 2005）。

> これら［快活、誇りと気概、勇気、哲学的平静、仁愛など］はそれらを所有する人に伝える直接的快楽のために評価される数種の値打ちに関する若干の事例である。功利あるいは将来の有益な結果についての考慮は、何もこの是認の感情に入らない。それでもそれは、公的または私的な功利の考慮から生じる他の感情と**同様な種類**のものである。我々は、人間の幸福もしくは不幸に対する同一の社会的共感すなわち同胞感情が、両者を生じさせるのを観察しうるであろう。（E 7.29、強調は引用者）

直接的に快い徳は、功利をもたらす徳と同じように、それらがもたらす人間の幸福に対する共感から生じる。

クリスプによる第一の論拠について。先に見た『人間本性論』第 2 巻第 1 章第 7 節の一節（「徳の本質は……」）は、徳が道徳感情によって是認されるという事態を述べたものであり、ある性質は快楽という善い結果をもたらすがゆえに徳として是認されるということまでを述べたものではない。それゆえ、この一節は、ヒュームが功利主義的な考え方をとっていることの論拠とならない。

クリスプによる第二の論拠について。直接的に快い徳は、功利をもたらす徳と同じように、それらがもたらす人間の幸福に対する共感から生じる。つまり、どちらの徳も、結局のところ、幸福をもたらすから是認される。このような考え方は、帰結主義と幸福主義とからなる二番目に狭い意

味での功利主義と符合するものである。それゆえ、クリスプによる上の批判は適切ものであるといえる。

クリスプの議論に付け加えて言えば、(功利をもたらす徳以外に、直接快をもたらす徳もあるというヒュームの叙述が功利主義の考え方と整合しないという)上述の見解には、以下のような問題点もある。

第一に、ある性格が徳である理由として、功利をもたらすことと、直接快をもたらすことという互いに独立した二つのものがあるという考え方は、功利主義と非功利主義との折衷になる。上述の見解は、こうした奇妙な折衷主義をヒュームに帰すことになる。

第二に、直接的に快い徳としてヒュームが挙げているのは、快活、誇り、勇気、平静など、正義や仁愛に比して幾らか重要度の低い少数の徳である。これらの徳の基盤が仮に非功利主義的なものだとしても、このことに基づいて、ヒュームの道徳論が非功利主義的なものであると主張するのは、やはり無理がある。

以上から、功利をもたらす徳以外に、直接的に快い徳もあるというヒュームの叙述が、功利主義の考え方と整合しないという上述の見解は、もっともなものではないといえる。

(5) 功利の意味

ヒュームは『道徳原理の研究』で以下のように述べている。

> 有用性とはある目的に向かう傾向に過ぎない。(E 5.17)

ホーコンセンは以下のように述べている。すなわち、ヒュームは、有用性という言葉と功利という言葉を交換可能なものとして用いている(E 5.1, 5.2)ので、上の一節は、ヒュームのいう功利が、ある目的のための手段であるということを意味する[9]。他方、ベンサムやミルのような功利主義者にとって、功利とは幸福あるいは快楽であり、それ自体が目的である。

以上から、ヒュームは功利主義の考え方をとっていない、と。
しかしながら、上の一節を文脈のなかに置きなおしてみよう。

> 有用性とはある目的に向かう傾向にすぎない。そして目的自体が少しも我々の精神を動かさないのに、何かがその目的に対する手段として喜ばれるということは、言葉の矛盾である。したがって、もし有用性が道徳感情の源泉であるならば、またこの有用性が必ずしも自己に関連して考慮されるのではないとすれば、社会の幸福に貢献するすべてのものが、自らを直接我々の是認と好意とに推奨するということになる。（E 5.17）

有用性すなわち功利が手段であるとすれば、その目的は社会の幸福である。だとすれば、功利に貢献するものは、社会の幸福に貢献することになる。それゆえ、ヒュームによる功利の用法は、功利主義の考え方と整合するといえる。

（6）通常の基準

ヒュームは『人間本性論』で以下のように述べている。

> 我々は、子供の面倒を見ない父親を非難する。それはなぜか。この行為が、すべての親にとって義務である自然な愛情が欠如しているのを示すからである。自然な愛情が義務でなければ、子どもの世話も義務ではありえないであろうし、我々が、子弟に注意を向ける際に、義務を視野に入れるのは不可能であろう。（T 3.2.1.5）

> 同じように、我々が悪徳と徳に関する決定を行うときは、我々は常に、情念の自然な強さを考慮するのであり、情念が、いずれの側にでも、通常の度合を非常に大きくそれる場合は、悪徳なるものとして常に否

認される。……ここから、一方を他方よりよしとする際に、義務の通常の基準が成立する。我々が持つ義務の感覚は、自らの情念の通常の自然な成行きに常に従うのである。（T 3.2.1.18）

また、あらゆる不道徳は、情念の何らかの欠陥や不健全さから引き出され、この欠陥は、大体において、精神の構成における通常の成行きから判断されなければならないのであるから、自分が他の人々に対して不道徳を犯しているかどうかは、他の人たちに向けられる、そうしたいくつかの愛情の、自然な、平常の強さを考えれば、簡単に知ることができよう。……そしてその結果、こうした程度の偏りから目立って外れるのは、愛情が拡大しすぎる場合も、縮小しすぎる場合も、悪徳であり不道徳であると見なされる。このことを我々は、行為に関する通常の判断において見て取ることができる。その判断において、我々は通常、すべての愛情を家族の範囲に集中する人や、家族を顧みず、利益の対立する場合にはいつでも見知らぬ人やたまたま知り合った人のほうをひいきにするような人を非難する。（T 3.2.2.8）

いかなる行為も、それを生み出すことのできる、人を動かす情念ないし動機が、人間本性に植え込まれているのでない限り、我々の義務として要求されえない。この動機は、義務の感覚ではありえない。義務の感覚は、それに先行する責務を前提とする。ある行為が自然的な情念によって要求されないところには、その行為は自然的な責務によって要求され得ない。というのは、その行為をなさなくても、精神や気質に何らの欠陥や不完全性があることは立証されず、したがって、何の悪徳も伴わないからである。……困窮する人々を救う責務がなくても、我々は人間性に導かれてそうする。そして、その義務を怠る時にそれが不道徳なのは、義務を怠ることが我々に自然

な人間性の感情が欠けていることの一つの証拠になるからである。父親は、子どもを世話するのが自分の義務であることを知ってはいる。しかし、父親は、子どもを世話する自然的な傾向を持ってもいる。いかなる人間もそのような傾向を持っていないのであれば、誰も自分の子どもを世話する責務を負うことはできないだろう。（T3.2.5.6）

上の引用文は、それぞれ次のことを示している。第一に、自分の子供の世話をしない親を、我々が非難する理由は、自分の子供の世話をしないことが社会にとって有害であるという功利主義的なものではなく、それが自然な情愛の欠如を示すという非功利主義的なものである。第二に、ある情念が徳か悪徳かどうかは、それらが情念の自然なあり方と合致するかしないかによって決まる。第三に、道徳あるいは徳の判定基準は、精神の通常のあり方、即ち情愛の自然的な通常の強さである。第四に、ある行為が有徳あるいは道徳的であるかどうかの判断は、その行為を生み出す情念が通常の自然なものであるかどうかに基づく（Cf. Norton 2009, Wand 1962）。

以上から、ヒュームは、徳の基準は精神の通常のあり方であるという、非功利主義的な見解をとっているように見える。

上述の解釈の第一の問題点として挙げられるのは、人間にとって通常である情念や行為などが、有徳なものであるとは限らないということである。たとえば、利己的であること（T 3.1.2.5）や、虚弱さと必要の多さとが相伴っていること（T 3.1.2.2）は、人間にとって通常なあり方であるが、有徳であるとはいえない。

上述の見解の第二の問題点として挙げられるのは、稀な徳があるということである。この点にかかわって、ヒュームは『道徳原理の研究』で次のように述べている。

雄弁、あらゆる種類の天賦の才能、円満な良識、および健全な推論、

> しかもそれが著しく程度が高く、そして何であれ少なからぬ品位があり、精妙な識別力を要する主題に用いられる場合、これらの資質はすべて直接的に快く、それらの有用性とは別個の値打ちを有するように思われる。すべてのものの価格を大いに高める希少性も、同様に、人間の心のこのような高貴な才能に付加価値をつける相違ない。（E 8.7、強調は引用者）

希少性は、あらゆる性質の価値を高める。それゆえ、通常でない性質が、徳として是認されうる。

上述のように、精神のあらゆる通常なあり方が徳とされるのではないし、精神の通常でないあり方でも徳とされうる。精神の通常なあり方が徳とされないのは、害悪をもたらすからであると考えられる。また、精神の通常でないあり方が徳とされるのは、それらが利益をもたらすからであると考えられる。以上から、徳の基準は精神の通常のあり方であるというヒュームの見解は、功利主義の考え方と整合しうるといえる。

（7）標準的な状況における通常の結果

第一に、ヒュームは、『人間本性論』で以下のように述べている（Cf. Sayre-McCord 1995）。

> ある人が、自然な傾向として社会に有益な性格を持っている場合、我々はその人が有徳であると評価し、その性格を眺めて喜びを感じる。たとえ特定の偶然の出来事のためにその性格の作用が妨げられ、友人たちや国の役に立つことができなくなるとしてもである。襤褸に包まれてはいても、徳はやはり徳である。（T 3.3.1.19）

ある人が有徳であるとされるのは、その人の性格が現実に利益をもたらすからではなく、自然な傾向として利益をもたらす傾向を持つからである。

第二に、ヒュームは、上の一節のすぐ後の段落で次のように述べている（Sayre-McCord 1995）。

> 性格が、あらゆる点で社会に利益をもたらすのに適している場合、想像力は、原因を完全なものにするために欠けているいくつかの事情がまだあることを考慮せずに、原因から結果へと容易に移行する。一般規則は、時に判断力に影響し、想像力には常に影響する一種の蓋然性を作り出す。（T 3.3.1.20）

社会に利益をもたらす傾向がある性格は、外的事情のせいで現実には利益をもたらさないとしても、判断力や想像力にとっては、やはり社会に利益をもたらすものと見なされる。

第三に、ヒュームは、第 1 節で見た『道徳原理の研究』の一節で次のように述べている（Cf. Sayre-McCord 1995）。「同様の理由で、我々の道徳的決定あるいは一般的判断においては、行為や性格の傾向だけが考慮されるのであって、それらから現実に生じた偶然の結果は考慮されない」（E 5.41n）。道徳的判断において考慮されるのは、行為や性格が現実に利益をもたらすということではなく、それらが利益をもたらす傾向があるということ、つまり標準的な状況で通常は利益をもたらすということである[10]。

以上から、セイヤー＝マッコードによれば、ヒュームは、ある性格を評価する際に、それが現実に利益をもたらすこと、あるいは利益をもたらすと期待されるということではなく、標準的な状況で通常は利益をもたらすということに依拠しているとされる。他方、功利主義の考え方によれば、現実に利益をもたらすか、利益をもたらすと期待される性格や行為などが、有徳なものであるとされる。それゆえ、ヒュームの考え方は、功利主義の考え方とは異なるように見える（Cf. Sayre-McCord 1995）。

ある性格を、それが現実にもたらす利益、あるいはそれがもたらすと期待される利益に基づいて評価する功利主義の典型的な見解と、それとも

それが標準的な状況で通常はもたらす利益に基づいて評価するヒュームの見解とは、性格をそれがもたらす結果の如何に基づいて評価する帰結主義であるという点では共通している。両者の相違は、性格の結果の捉え方に関するものに過ぎない。それゆえ、ヒュームの上述の見解は、功利主義の考え方と整合するといえる。

（8）限定された集団の功利とあらゆる当事者の功利

第一に、ヒュームは『人間本性論』で、以下のように述べている（Cf. Sayre-McCord 1995）。

> 経験がひとたび我々に人間の物事の十分な知識を与え、そうした物事が人間の情念に対して持つつり合いを我々に教える時、我々が見て取るのは、人々の寛大さが非常に限られており、自分の友人たちや家族、あるいはせいぜい自分の生まれた国以上の範囲に広がるのは滅多にないということである。こうして人間の本性を知ったなら、我々は人間に不可能なことを期待せず、人の道徳的性格について判断を下すためには、その人が動く狭い範囲に考察を限定する。情念の自然な傾向が、その人の領域の範囲内でその人が役立ち有用となるように導くとき、その人とより個別的な関係を有する人々の感情への共感によって、我々はその人の性格を是認し、人柄を愛する。（T 3.3.3.2）

人の道徳的性格に関する判断を行う際には、その人が動く狭い範囲、すなわちその人の友人や家族、せいぜい同国人の心情だけが考慮される。

第二に、ヒュームは、『人間本性論』で以下のように述べている（Cf. Sayre-McCord 1995）。

> ある人のうちに、ともに生活し会話する人々にとってその人を不都合なものにする性質を見出せるならば、我々はそれ以上の検討なしに、常にそれを欠点ないし欠陥と認めると、一般に述べてよい。他

> 方、ある人の善い性質を枚挙する時、我々が常に言及するのは、その人の性格のうち、その人をそばに居て安心できる人、気安い友人、穏やかな主人、気持ちの良い夫、寛大な父親とする部分である。我々はその人を、社会の中で持つあらゆる関係を合わせて考察し、彼と直接の交わりを持つ人たちに及ぼす影響に応じて、愛したり憎んだりする。（T 3.3.3.9）

ある人の性格について判断する際に考慮されるのは、その人が、ともに生活し会話する人々、直接の交わりを持つ人々に及ぼす影響だけである。

第三に、ヒュームは『道徳原理の研究』で以下のように述べている（Cf. Sayre-McCord 1995）。

> この列挙は問題を非常に明らかにして見せるので、私が推論や論議から学ぶいかなる真理も、人物の値打ちはもっぱら諸性質が、それらを所有する当該の人物自身、または**彼と多少とも付き合いのある他の人々にとって**有用であるか、または快いことに存する、という真理以上に確実と考えられるものは今のところない、と告白しなければならない。（E 9.13、強調は引用者）

人の価値を判定する際に考慮されるのは、その人の性質が当人自身や周囲の人々にとって有用であること、または快いことである。

以上から、セイヤ＝マッコードによれば、ある人の性格について道徳判断を行う際に、ヒュームが考慮するのは、その人の周囲にいる人々の利益のみであるとされる[11]。他方、功利主義の考え方によれば、あらゆる当事者の利益が考慮されるべきである。それゆえ、ヒュームの考え方は、功利主義の考え方とは異なるように見える（Cf. Sayre-McCord 1995）。

この点に関して手掛かりになるのは、先に見た『人間本性論』第 3 巻第 3 章第 3 節第 2 段落の以下の一節である。「情念の自然な傾向が、その

人の領域の範囲内でその人が役立ち有用となるように導くとき、我々はその人の性格を是認し、人柄を愛する。これは、その人とより個別的具体的な結合を有する人々の心情への共感による」。ある人の性格が、周囲の人に利益をもたらす時、我々は、受益者の快い心情に共感し、その人の性格を是認する。だとすれば、性格を、利益というよい帰結に基づいて是認するという点で、上述の見解は、一種の幸福主義的帰結主義であるといえる。

加えて、ある人の性格の影響を受けるあらゆる当事者とは、大多数の場合、その人が動く狭い範囲、すなわちその人の友人や家族、せいぜい同国人に限られている。それゆえ、考慮すべき人の範囲に関して、ヒュームの考え方と功利主義の考え方との間に実質的な相違はほとんどない。それゆえ、考慮すべき人の範囲が限定されていることに基づいて、ヒュームの見解が功利主義的なものではないとする上述の見解は、適切なものとはいえない。

(9) 想像力

第一に、ヒュームは『人間本性論』で以下のように述べている（Cf. Wand 1962）。

> この困難に長い時間をとられることなく、最も自然な策として直ちに思い浮かぶに違いないのは、各人が、自分が現在自由にしているものを引き続き享受すること、そして、直接の所持に、所有ないし恒常的な所持を結び付けることである。習慣の結果として、我々は長らく享受しているものを受け入れるばかりでなく、それに愛情を抱き、より価値があるかもしれないがそれほどよく知らないものよりも好むようにさえなる。……それゆえ、各人は、自分が現在所持しているものを引き続き享受するという策に人々がたやすく同意することは明らかであり、この理由によって、人々はこれほど自然に、一致してこの策を選ぶのである。（T 3.2.3.4）

所有の規則は、習慣によって決定される。功利に基づいて決定されるのではない。

第二に、ヒュームは『人間本性論』で以下のように述べている（Cf. Wand 1962, Mackie 1980）。

> このように、今の場合でいうと、確かに、所有を決定する規則の大半には公共の利益という動機がある。しかし、私はやはり、これらの規則を確定するのは、主に想像力、つまり、思考や思念の特性のうち、よりつまらないものではなかろうかと思う。（T 3.2.3.4n）

所有の規則を確定するのは、想像力である。

第三に、ヒュームは、『人間本性論』で以下のように述べている（Cf. Wand 1962）。

> これらの係争は、しばしばいかなる判定をも受け付けず、そうでなくても、想像力以外のいかなる能力によっても判定できないのである。無人で人の手の加わっていない小さな島の岸に上陸した人は、最初の瞬間から島の所有者とみなされ、島全体の所有権を獲得する。この場合は対象が空想のうちで境界づけられ限定されていて、同時に新たな保有者と釣り合っているからである。同一の人が大ブリテン島くらいの大きな無人島に上陸したとすると、この人の所有権は直接保有している範囲以上には拡がらない。これに対して、多数から成る植民団なら、下船の瞬間から島全体の所有者と見なされる。（T 3.2.3.8）

社会がいったん確立された後に所有を成立させる条件としてヒュームが挙げているのは、占有、時効、増加、相続である。この占有を確定するのは、想像力である[12]。

第四に、ヒュームは、『道徳原理の研究』で次のように述べている（Cf. Wand 1962）。

> ある人の所有権とは何か。……しかし、我々は、それによってこれらの対象を区別することができるいかなる規則を有するであろうか。この際我々は、そのあるものは一定不変であり、あるものは変わりやすく恣意的であるような法令、習慣、先例、類推およびその他多くの事情に頼らなければならない。（E3.35）

所有の規則を決定するものは、習慣や、類推をはじめとする想像力の働きである。

第五に、ヒュームは『道徳原理の研究』で以下のように述べている。

> 社会の利益は、時には、個々の場合の正義の規則を必要とするかもしれない。しかし、すべてが等しく有益であるような幾つかの規則の中からは、いかなる個々の規則をも決定しないであろう。その場合には、絶え間ない紛争の源泉となるような善悪無記や曖昧な点を防止するために、我々はごくわずかの類推に頼るのである。こうして、他の誰もが優先的な請求や要求を持たない場合には、所持だけが、そして最初の所持が、所有権をもたらすと想定される。法律家たちの推論の多くは、このような類推的な性質のものであり、想像力のきわめてわずかな結合に依存する。（E 3.31）

所有の規則を決定するものは、想像力である。

以上から、我々が所有についてどのような規則を採用すべきかは、功利に基づいて決定されるのではなく、想像力や習慣などによって決定されるように見える。この見解は、非功利主義的なものである。

しかしながら、ヒュームは、先に引用した『道徳原理の研究』第 3 章

第 35 段落の一節に続いて次のように述べている。

> しかし、それら［法令、習慣、先例、類推およびその他多くの事情］のすべてがあからさまに帰着する究極点は、人間社会の利益と幸福である。（E 3.35）

確かに、所有の規則を決定するものは、習慣や、類推をはじめとする想像力の働きである。だが、習慣や想像力の働きの目的は、結局のところ、人間社会の利益と幸福に他ならない。加えて、所有に関する個々の規則を決定するものが、習慣や想像力の働きであるとしても、所有の規則の全体は、公共の利益のために考案されたものである。

上の一節に鑑みれば、所有の個々の規則を決定するものが習慣や想像力の働きであるという見解をヒュームがとっているということから、彼の道徳論が非功利主義的なものであるとはいえない。

（10）性格のしるしとしての行為

ヒュームは、『人間本性論』で次のように述べている（Cf. Wand 1962, Macke 1980）。

> 何らかの行為が有徳または悪徳である場合でも、それは単に性質ないし性格のしるしとしてである。その行為は、人の行い全体に広がってその人物の性格と結び付く精神の持続的な原理に依存するのでなければならない。行為それ自体は、何らかの恒常的な原理から生じるのでなければ、愛や憎しみ、誇りや卑下に何の影響も及ぼさないのであり、したがって道徳に関わって考慮に入れられることは決してない。（T 3.3.1.4）

道徳的判断の主要な対象は行為者の性格である。他方、功利主義者は、典

型的には、行為を道徳的判断の主要な対象と見なす。それゆえ、ヒュームは、功利主義者ではないように見える。

だが、行為功利主義以外の功利主義は、行為だけを道徳的判断の主要な対象とするとはいえない（Cf. Sayre-McCord 1995）。たとえば動機功利主義者は、行為者の動機や性格を道徳的判断の主要な対象とみなすだろう。加えて、ヒュームは行為について道徳的判断を行っている。たとえば、負債を返す義務があると彼は述べている（T 3.2.1.11. Cf. Crisp 2005）。

以上から、上に見た『人間本性論』第 3 巻第 3 章第 1 節第 4 段落の一節（「道徳的判断の主要な対象は……」）は、ヒュームが功利主義を採用していないことの論拠にならない。

（11）事実記述的な倫理学

ヒュームは、『人間本性論』で次のように述べている（Cf. Crisp 2005, Mackie 1980）。

> 解剖学者はけっして画家のまねをしてはならず、人間の身体の細かな部分を精確に切り分け描写する際に、優美で人を引き付ける態度や表情を、自分の描く形に与えようとしてはならない。……解剖学者は、しかしながら、画家に助言を与えるにはすばらしく適している。……またこうして、人間本性に関するもっとも抽象的な思索が、どれほど温かみや面白みに欠けてはいても、実践的な道徳に役立つものになり、その思索のおかげで、実践的な道徳という学の教訓をより正確にし、その学の勧告をより説得力のあるものにするであろう。（T 3.3.6.6）

ヒュームの目的は、道徳を説明することであり、功利主義のような実践的な規範理論を提案することではないように見える[13]。

上述の見解に反対する第一の論拠としてクリスプが挙げているのは、『道徳原理の研究』の以下の一節である。

推論の唯一の目的は、双方の側［人々の尊重すべき性質と非難すべき性質］について、これらの性質に共通する事情を発見すること、一方では尊重すべき諸性質が一致し、他方では非難すべき諸性質が一致している特殊事情を観察すること、そしてそこから倫理学の基礎に到達し、すべての譴責あるいは是認の究極的源泉となる普遍的原理を見出すことである。（E 1.10）

ヒュームの道徳論は、理論的な側面だけではなく、実践的な側面も持つ。

上述の見解に反対する第二の論拠としてクリスプが挙げているのは、『道徳原理の研究』の以下の一節である。

値打ちもしくは徳に伴う道徳的是認を説明したので、後は、ただ手短に、それに対する我々の利害に基づく責務を考察し、また多少とも自分自身の幸福や福利を考慮するすべての人は、すべての道徳的義務を果たすことから最も利益を得るのではないか、という点を研究する以外には何も残されていない。もしもこの点を、上述の理論から明瞭に確かめることができるならば、我々は単に推論や研究の試練に耐えるであろうと思われるだけではなく、人々に生活の改善および彼らの道徳と社会的徳における向上に寄与するかもしれない進歩した原理を有することになり、それを考えると、我々は満足に思うであろう。（E 9.14）

道徳の理論的な研究は、実践的な道徳に貢献しうる。

上述の見解に反対する第三の論拠としてクリスプが挙げているのは、『人間本性論』の以下の一節である。

このような主題で、代価を提供して読者の同意を得たり、確固とした

> 議論以外の何かを用いたりするのが適切であるとしたら、ここで情愛を引き付ける話題は豊富に手に入る。道徳的区別が……これほど高貴な源泉から引き出されるのを見て、徳を愛する人（我々はすべて、実践の上でどれほど堕落していようとも、思索の上ではそうである）はすべて、確実に快を覚えるはずである。（T 3.3.6.3）

道徳の記述は、人の心を引き付けることができる。

以上から、ヒュームの目的は、道徳を説明することだけではなく、その道徳が人の心を捉え、実践的なものになることにもあるといえる。それゆえ、ヒュームの目的は、道徳を説明することであり、功利主義のような実践的な規範理論を提案することではなかったという上述の見解は、もっともなものとはいえない。

本節で述べたことをまとめておく。ヒュームが功利主義者ではないという見解を支持する論拠のうち、（1）ヒュームが採用している道徳感情論は功利主義の考え方と整合しないというものだけが適切である。ただし、（3）ヒュームは功利の最大化について述べていないというものは、適切であるとはいえないが、完全に誤っているとまでは言い切れない。というのは、ヒュームは、功利の最大化の考え方を示唆しているからである。

第 4 節　ヒュームの道徳論の功利主義的・非功利主義的側面

第 2 節で見たように、ヒュームは、少なくとも、幸福主義によって限定された帰結主義という、二番目に広い意味での功利主義を採用している。他方、第 3 節で見たように、ヒュームの中には、非功利主義的な側面がある。本節では、これらの両方の側面を整合させる解釈を提示したい。

両方の側面を整合させる試みとしては、すでにクリスプによるものがある。クリスプの解釈を批判的に検討し、それを修正することによって、新たな解釈を提案することにしたい。

クリスプの解釈

クリスプは、道徳に関するヒュームの見解を次のように解釈している。(1) まず、「行為の正しさのレベルで、ヒュームはいかなる種類の功利主義者でもまったくなく、それについて一般的な合意が成り立っている常識道徳に関する、自らの最善の解釈に従って、行為を称賛し非難すると考えられる、徳を中心とする常識道徳論者として、最もよく理解される」とクリスプは述べている。(2) 加えて、「先に見たように、ヒュームは、行為に関して常識道徳の判断を進んで行おうとする。だが、彼は、それらの判断を、それら自体が、行為者におけるある道徳的な性質――徳――を指示すると解釈する。その時、『人はどの行為を行うべきか』ではなく、『人はどの性質を持つべきか』と我々は尋ねるだろう。ヒュームの答えは、性質は、功利を増進する範囲で正当化されるという、功利主義的なものである」とクリスプは述べている。そして、性質のレベルで、ヒュームは一種の動機功利主義を採用していると、クリスプは明言している。動機功利主義とは、「道徳的に完全な人は最も有益な欲求を持ち、それらをまさに最も有益な強さで持ち、人間に可能な類の動機付けのなかで最も有益なものを持つであろう」という見解である。この見解によれば、「私にとって最善な一組の動機は、自分が置かれている特殊な状況で功利を最大化するであろうものではなく、人間が持つのが一般的に最も有益であるものである」とされる。

クリスプは、ヒュームが「動機」、「性格」、「徳」などの言葉を明確に区別せずに用いていることを指摘したうえで、「動機」という言葉を、性格、徳などを包括する広い意味で用いれば、性格の特性に関して、ヒュームは動機功利主義の考え方をとっているとも述べている。

まとめると、クリスプは、道徳に関するヒュームの見解を次のように解釈している。(1) 称賛すべき行為とは、有徳な性格から生じるものである。(2) 有徳な性格とは、功利をもたらす傾向を持つものである。

称賛すべき行為とは有徳な性格から生じる行為であるという上述の見解（1）を、ヒュームが採用しているという自らの解釈を支持する論拠としてクリスプが挙げているのは、『人間本性論』の以下の一節である。

> 情け深い性向を持つ優れた人が、守銭奴や狂信的な扇動者に大金を返す場合、この人は正当で称賛に値するように行為したが、社会一般の人々は実際に害を被る。（T 3.2.2.22）

情け深い人が守銭奴や扇動者に金を返すことのような、有徳な性格から生じる行為は、功利をもたらさないとしても称賛に値する。それゆえ、個々の行為が称賛に値するのは、功利をもたらすからではなく、有徳な性格から生じるからである。以上から、称賛すべき行為とは有徳な性格から生じるものであるという見解（1）を、ヒュームは採用しているといえるとクリスプはいうのである。

有徳な性格とは功利をもたらす傾向を持つものであるという上述の見解（2）をヒュームが採用しているという自らの解釈を支持する論拠としてクリスプが挙げているのは、第 2 節で見た『道徳原理の研究』の以下の一節である。重要なので再び引用する。

> 我々の道徳的決定あるいは一般的判断においては、行為や性格の傾向だけが考慮されるのであって、それらから現実に生じる偶然の結果は考慮されない。もっとも我々の現実の気持ちや感情においては、ただ善い意図と情け深い情愛にのみ社会的徳を発揮する人よりも、徳に加えて、その人の社会的地位が彼を社会にとって現実に有用なものにする人に対して、一層大きな尊敬を払わざるをえないのであるが。……
>
> この桃の木が他の桃の木よりも善いといわれるのは、それがより多くの、あるいはより善い果実を産するためでなければなぜであろうか。そして桃の実が十分に熟する前に、蝸牛あるいは害虫が実を損なって

しまったとしても、その木に同一の称賛が与えられないであろうか。（E 5.41 n）

有徳なものとして是認される性格とは、善い結果をもたらす傾向を持つものである。

批判的検討

先に見た『人間本性論』第 3 巻第 2 章第 2 節の一節（「情け深い性向の優れた人が、守銭奴や狂信的な扇動者に大金を返す場合……」）は、上述の見解（1）をヒュームが採用しているというクリスプによる解釈を支持する十分な論拠になるであろうか。先に見た一節を文脈のなかに置きなおしてみよう。

> 個々の正義の行為はしばしば公共の利益に反している。そして行為が一つだけ切り離され、他の行為が続かないなら、それ自体としては社会にとって非常に有害となり得る。情け深い性向を持つ優れた人が、守銭奴や狂信的な扇動者に大金を返す場合、この人は正当で称賛に値するように行為したが、社会一般の人々は実際に害を被る。また、個々の正義の行為を切り離して考えた場合、そのすべてが公共の利益につながるわけではないと同様、すべての私的な利益につながるわけでもない。……だが、一つ一つの正義の行為がどれほど公共の利益や私的な利益に反するとしても、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。（T 3.2.2.22）

ここでヒュームがいおうとしているのは、正義の個々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、正義の仕組み全体は、社会と個人にとって必要不可欠であるということであって、有徳な性格から生じる個々の行為は、功利をもたらさない場合でも正しいということでは

ないように見える。しかしながら、情け深い人が守銭奴や扇動者に大金を返却するという行為に関しては、それが害をもたらすとしても、やはり称賛に値するとヒュームは明言している。それゆえ、個々の行為が称賛に値するのは、それが（功利をもたらすからではなく）有徳な性格から生じるからであるという見解（1）をヒュームに帰すことは適切であろう。

つぎに、先に見た『道徳原理の研究』の一節（「我々の道徳的決定あるいは一般的判断においては、……」）は、有徳な性格とは、功利をもたらすものであるという上述の見解（2）をヒュームが採用しているというクリスプの解釈を支持する十分な論拠になるであろうか。この一節でヒュームがいおうとしているのは、道徳的判断においては、それ以外の判断と同じように、行為や性格の傾向が考慮されるのであって、それらから現実に生じた結果が考慮されるのではないということである。たとえば、ある有徳な人の社会的地位が低いために、人々に利益をもたらすことができないとしても、その人の性格はやはり有徳なものとして是認されるということである。とはいえ、性格が善い結果をもたらす傾向に基づいて評価されるという見解を、上の一節のなかに読み取ることはできる。それゆえ、上の一節は、上述の見解（2）をヒュームが採用しているというクリスプの解釈を支持する論拠となるといえる。

他方、上述の見解（2）をヒュームが採用しているというクリスプの解釈と整合しない箇所として挙げられるのは、第 3 節（4）で見た『道徳原理の研究』の以下の一節である[14]。重要なので再び引用する。

> 我々は、ある人は元気がよすぎる、大胆すぎる、財産に無関心すぎるという。これらの非難の言葉は、実は、根底においては、多くの賛辞に勝る敬意を含んでいる。我々は性格の長所、短所を、主にそれらの有用または有害な傾向によって評価することに慣れているので、害となる程度にまで高まった感情を見出すと、非難の形容詞を適用せずにはいられないのである。しかし同時に、その感情の気高

い高揚、あるいはその魅力ある優しさが、むしろその人に対する我々の友情や関心を増大させるほど、心を捉えるようなことが起こるかもしれない。（E 7.22）

元気が善すぎる、大胆すぎる、財産に無関心すぎるといった特性などは、害悪をもたらす傾向を持つとしても是認され称賛される。ヒュームはこう明言している。それゆえ、有徳な性格とは功利をもたらす傾向を持つものであるという上述の見解（2）を、ヒュームに帰すことはできない。ここにクリスプの解釈の問題点がある。

クリスプの解釈の修正

では、個々の性格、徳、幸福の関係について、ヒューム自身はどのように考えているのであろうか。

まず、個々の性格と徳との関係に関するヒュームの見解を知る第一の手掛かりは、第 3 節で見た『人間本性論』の以下の一節である。

ある行為、感情、性格は、有徳か悪徳かである。なぜか。それを見ることが、特殊な種類の快楽や不快を引き起こすからである。…徳の感覚を持つことは、ある性格を眺めて、特殊な種類の満足を感じることにほかならない。まさにその気持ちが我々の称賛や賛美を成している。…我々は、ある性格が快楽を与えるがゆえに有徳であると、推論するのではない。その性格がそうした特定の仕方で快楽を与えるのを感じる時に、有徳であると実際に感じるのである。（T 3.1.2.3）

徳の感覚、すなわち特殊な種類の快や不快を我々に与える個々の性格は、有徳なものである。

個々の性格と徳との関係に関するヒュームの見解を知る第二の手掛か

りは、『人間本性論』の以下の一節である。

> 我々がすでに述べたとおり、……我々自身にあるのであれ、他の人々のうちにあるのであれ、それを眺めることや反省することによって我々に満足を与える精神のあらゆる性質は、当然有徳である。同様にこのような本性のもので、不快感を与えるすべてのものは、悪徳である。（T 3.3.1.3）

我々に満足を与える精神の個々の性質は、有徳なものである。

個々の性格と徳との関係に関するヒュームの見解を知る第三の手掛かりは、『道徳原理の研究』の以下の一節である。

> 我々が採用する仮説は単純である。……その仮説は、徳とは、観察者に是認という快い感情を与えるあらゆる精神的行為あるいは精神的性質であると定義し、悪徳とはその反対のものであると定義する。（E App.1.10）

観察者が是認する精神の性質は徳である。以上から、精神のある性質は、観察者によって有徳なものとして是認されるという見解を、ヒュームはとっているといえる。

では、精神のある性質を観察者が是認する基準、すなわち徳の基準とはどのようなものであろうか。この点について知る手掛かりになるのは、第 3 節（4）で見た『人間本性論』の以下の一節である。「苦を生み出す性質はすべて悪徳と呼ばれるのと同様に、それを単に眺めることによって快を与える精神の性質はすべて徳と称される。この快とこの苦は四つの異なる源泉から生じ得る。というのは、他の人々、あるいはその人自身にとって有用となるのに自然に適した性格、または、他の人々、あるいはその人自身にとって快い性格を眺めることから、我々は快を得るからである」

（T 3.3.1.30）。精神のある性質を観察者が是認する基準（源泉）は、他人や自分にとって有用であることか、他人や自分にとって快いことである。これらの基準のどちらか一方を満たす個々の性格は、観察者によって是認されるものであり、従って有徳なものである。

この区別に関わって、ヒュームは、第 3 節（4）で見た『道徳原理の研究』第 7 章第 29 節で次のように述べている。「これら［快活、誇りと気概、勇気、哲学的平静、仁愛など］はそれらを所有する人物に伝える直接的快楽のために評価される数種の価値に関する若干の事例である。功利あるいは将来の有益な結果についての考慮は、何もこの是認の感情に入らない。それでもそれは、公的または私的な功利の考慮から生じる他の感情と同様の種類のものである。我々は、人間の幸福もしくは不幸に対する同一の社会的共感すなわち同胞感情が、両方の感情を生じさせるのを観察しうるであろう」（E 7.29）。直接的に快い徳は、功利をもたらす徳と同じように、それらがもたらす自他の幸福に対する共感から生じる。結局のところ、どちらの種類の徳も、自他の幸福をもたらすから是認されるのである。つまり、徳の二つの基準は、幸福に帰着する。それゆえ、徳とは、つまるところ、幸福をもたらす性質であるといえる。

以上から、ヒュームが採用しているのは、次のような見解であるといえる。すなわち、（a）精神のある性質は、観察者によって有徳なものとして是認される。観察者がそれを是認する基準は、他人や自分にとって有益であることか、他人や自分にとって快いことである。この二つの基準のどちらか一方を満たす性質が、観察者によって是認され、従って有徳であると判定される[15]。（b）上述の二つの基準は、結局のところ、幸福に帰着する。それゆえ、徳とは、つまるところ、幸福をもたらす性質であるといえる。この見解を、二層の性格功利主義と名付けたい[16]。

ヒュームが二層の性格功利主義をとっているという解釈は、先に見た、クリスプの解釈の問題点を回避できるであろうか。元気が善すぎる、大胆すぎるといった個々の特性は、たとえ害悪をもたらすとしても、他人や自

分に直接的に快をもたらすがゆえに観察者によって是認され、従って有徳なものであると判定される。このように、ヒュームが二層の性格功利主義をとっていると解釈すれば、元気が善すぎる、大胆すぎるといった個々の性質はたとえ害悪をもたらす傾向を持つとしても、観察者によって是認されるという先に見たヒュームの言明を、うまく説明することができる[17]。

徳とは、つまるところ、幸福をもたらす性質であるという上述の解釈（b）は、第 2 節で見たヒュームの功利主義的な側面と符合するものである。他方、第 3 節で見たように、ヒュームの道徳論の非功利主義的な側面として挙げられるのは、是認される個々の性質が有徳なものであるということが、道徳感情によって知られるという見解をヒュームがとっているということである。この見解は、上述の（a）に組み込むことができる。

要するに、ヒュームの功利主義的な側面は、上述の解釈の二階部分（b）に対応し、その非功利主義的な側面は、上述の解釈の一階部分（a）に対応しているのである。このように、上述の解釈をとれば、ヒュームの道徳論の功利主義的な側面と非功利主義的な側面とを整合的に理解することができる。

（みずの・としなり　慶應義塾大学文学部非常勤講師）

＊『人間本性論』からの引用については、書名を T と略し、その後に Book. Part. Section. paragraph を記す。『道徳原理の研究』からの引用については、書名を E と略し、その後に Section. paragraph を記す。『道徳・政治・文学論集』からの引用については、書名を EMPL と略し、その後に頁数を記す。『ヒュームの手紙』からの引用については、書名を HL と略し、その後に頁数を記す。訳出に際しては、以下の文献を適宜参照した。伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳（2012 年）『デイヴィッド・ヒューム　人間本性論　第 3 巻　道徳について』法政大学出版会、石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳（2011 年）『デイヴィッド・ヒューム　人間本性論　第 2 巻　情念について』法政大学出版会、渡部峻明訳（1993 年）『道徳原理の研究』皙書房、田中敏弘訳『ヒューム　道徳・政治・文学論

集［完訳版］』名古屋大学出版会。

T : Hume, David (2007). *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*, 2 volumes, D. F. Norton and M. J. Norton eds., Oxford University Press

E : Hume, David (1998). *An Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, T. L. Beauchamp ed., Oxford University Press

EMPL : Hume, David (1994). *Essays Morals, Political, and Literary*, E. F. Miller ed., Liberty Fund

HL : Hume, David (1932). *The Letters of David Hume*, 2 volumes, J. Y. T. Greig ed., Clarendon Press.

引用文献

Baier, A. C. (1991). *A Progress of Sentiments: Reflection on Hume's Treatise*, Harvard University Press.

Botwinick, A. (1977). A Case for Hume's Nonutilitarianism, *Journal of the History of Philosophy* 15, pp.423-435.

Bykvist, K. (2010). *Utilitarianism: A Guide for the Perplex*, Continuum.

Capaldi, N. (1989). *Hume's Place in Moral Philosophy*, Peter Lang.

Champpell, T. & Crisp, R. (1998). Utilitarianism, Crane T. general ed., *Encyclopedia of Philosophy*, Routledge.

Crisp, R. (2005). Hume on Virtue, Utility, and Morality, Gardiner, S. ed., *Virtue Ethics, Old and New*, Cornell University Press, pp.158-178.

Darwall, S. (1995). Hume and the Invention of Utilitarianism, Stewart, M. A., Wright, J. P. eds., *Hume and Hume's Connexions*, The Pennsylvania State University Press, pp.58-82.

Haakonssen, K. (1981). *The Science of Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge University Press（永井義雄・鈴木信雄・市岡義章訳『立法者の科学――ディヴィド・ヒュームとアダム・スミスの自然法学』、ミネルヴァ書房、2001）

Mackie, J.L. (1980). *Hume's Moral Theory*, Routledge.

Norton, D.F. (1993). The Foundations of Morality in Hume's Treatise, Norton, D. F., Taylor, J. eds., *The Cambridge Companion to Hume*, 2nd ed., Cambridge University Press.

Plamenatz, J. (1949). *The English Utilitarians*, Basil Blackwell（堀田彰・泉谷周三郎・石川裕之・永松健生訳『イギリスの功利主義者たち――イギリス社

会・政治・道徳思想史』、福村出版、1974）
Rosen, F. (2003). *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge.
Sayre-McCord, G. (1995). Hume and the Bauhaus Theory of Ethics, *Midwest Studies in Philosophy* 20, pp.280-298.
Sen, A. and Williams, B. (1982). Introduction: Utilitarianism and Beyond, Sen, A. and Williams, B. eds. *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, pp.1-22.
Sobel, J. H. (1997). Hume's Utilitarian Theory of Right Action, *The Philosophical Quarterly* 47, pp.55-72.
Smart, J.J.C. (1967). Utilitarianism, Becker, L.C., Becker C.B. eds., *Encyclopedia of Philosophy*, 2nd. ed., pp.603-611.
Swanton, C. (2007). Can Hume Be Read as a Virtue Ethicist?, *Hume Studies* 33, pp.91-113.
Wand, B. (1962). Hume's Non-Utilitarianism, *Ethics* 72, pp.193-196.
泉谷周三郎（1996）『ヒューム』研究社出版
神野慧一郎（1996）『モラル・サイエンスの形成』名古屋大学出版会
杖下隆英（1982）『ヒューム』勁草書房
林誓雄（2015）『襤褸を纏った徳――ヒューム　社会と時間の倫理学』京都大学出版会
矢嶋直規（2012）『ヒュームの一般的観点――人間に固有の自然と道徳』勁草書房

1　日本では、泉谷周三郎、矢嶋直規、林誓雄らがこの立場をとっている（泉谷 1996、矢嶋 2012、林 2015、参照）。

2　日本では、神野慧一郎らがこの立場をとっている（神野 1996、参照）。また、杖下隆英は、ヒュームには功利主義的な側面と非功利主義的な側面の両方があると指摘している（杖下 1982、参照）。ヒュームを一種の功利主義者とする解釈は、功利主義という後の時代の思想からヒュームを捉えるものであり、ヒュームの思想を歪曲するものであるという懸念を生じるかもしれない（同様の懸念は、ヒュームを一種の徳倫理学者とする解釈に対しても生じ得る）。しかしながら、ヒュームの思想のなかに、後に功利主義と呼ばれることになる考え方が自ずから見出されるとすれば、彼を一種の功利主義者と見なしても、彼の思想を歪曲することにはならないであろう。

3　上の引用文のうち第一のものはクリスプが、第二、第三のものはローゼンが、第四のものはローゼン、ソベル、セイヤ＝マッコードが挙げている（Cf. Crisp

2005, Rosen 2003, Sobel 1997, Sayre-McCord 1995）。

4　上の引用文のうち第一、第二のものはクリスプが、第三のものはソベルが挙げている（Cf. Crisp 2005, Sobel 1997）。加えて、ヒュームは次のように述べている。「あらゆる人間は善なる原理にきわめて類似しているので、利益や怨恨あるいは羨望が我々の性向を捻じ曲げることがなければ、我々は常に我々の自然な人間愛から社会の幸福を、従って徳をその反対よりも選択したい気持ちになるのである」（E 5.40）。ここでヒュームは、社会の幸福の選択を、徳の選択と言い換えている。それゆえ、徳の目的は社会の幸福であるといえる。

5　上の引用文のうち第一のものはクリスプが、第二のものはセイヤー＝マッコードが、第三のものはローゼンが挙げている（Cf. Crisp 2005, Sayre-McCord 1995, Rosen 2003）。「法と正義の仕組み全体は、……」（T 3.3.1.12）も参照。

6　上の引用文のうち第一のものはセイヤー＝マッコードが、第二のものはクリスプが挙げている（Cf. Crisp 2005, Sayre-McCord 1995）。

7　次の一節も参照。「道徳はすべて我々の心情に依存しており、何らかの行為ないし精神の性質がある特定の仕方で我々に快を感じさせる時、我々はそれに徳があるという。そして、何らかの行為を怠り、実行しないことが、同様の仕方で我々に不快を感じさせる時、我々はそれを実行する責務を負うというのである。」（T 3.2.5.4）。

8　ヒュームは、「ハチスンへの手紙」の中で、『人間本性論』が徳の論述において温かみに欠けるというハチスンによる批判に対して、彼の計画は、人間の心の解剖学を与えるという事実記述的、解剖学的なものであると応えている（HL1.32-3）。他方、功利主義の考え方は、正しい行為とは功利を最大化するものであるとする実践的なものである。このような両者の相違に鑑みれば、ヒュームは功利の最大化という考え方を取っていないと考えられる。ダーウォルはこう述べている（Cf. Darwall 1995）。

9　ここでホーコンセンは、「ある目的に向かう傾向」をある目的のための手段と読み替えている。だが、この読み替えが適切なものかどうかは疑わしい。

10　次の一節も参照。「ある人が、自然な傾向として社会に有益な性格を持っている場合、我々はその人に徳があると評価し、その性格を目にすることで喜びを感じる。たとえ特定の偶発的な諸事情のために性格の作用が止められ、友人たちや国の役に立つことができなくなるとしてもである」（T 3.3.1.19. Cf. Sayre-McCord 1995）。

11　上の一節でヒュームの念頭にあるのが、個々の親子関係、夫婦関係、友人関係などであるとすれば、セイヤー=マッコードの解釈は成り立つように見える。しかしながら、上の一節でヒュームが、上述の諸関係の一般性を考えているとす

れば、(8) は (7) に帰着する。

12 加えてヒュームは、所有物の増加や相続の権利を決定しているのも想像力であると述べている（T 3.2.3.10. Cf. Wand 1962）。

13 だが、上の引用文のなかでさえ、解剖学が画家にとって役立つように、人間本性の理論的な探究は、実践的な道徳にとって役立つと、ヒュームは述べている。

14 以下の箇所も参照。「同盟の内乱期におけるフランスのアンリ四世の情事や恋愛は、しばしば彼の利益や大義名分を損ねた。しかし、そのやさしい情念に共感できる、少なくともすべての若者、また恋をしている人は、まさにこの弱点（というのは彼らは進んでそう呼ぶであろうから）が、かの英雄に親しみを持たせ、彼の運命に対する興味を起こさせる主要な要因であることを認めるであろう」（E 7.23)。「カール十二世の過度の勇敢さと断固として意思を曲げない頑固さが、彼自身の国を滅ぼし、近隣の諸国のすべてを荒らした。しかしその外見には、我々を感嘆させるような華麗さと偉大さとがある。そして、それらはもしもあまりにも明白な狂気と混乱の徴候を時に示すことがなかったならば、ある程度は是認さえされたかもしれない」（E 7.24)。

15 自己や他者にとって有益であるという有用性、すなわち功利とは、自己の幸福や他者の幸福という目的に向かう傾向である（E 5.17)。そして、「幸福とは、最も受け入れられている考えによれば、行為、快楽、怠惰という三つの構成要素に存する」（EMPL 269-270)。

16 ここでいう功利主義とは、帰結主義を幸福主義によって限定する二番目に広い意味のものである（第 1 節、参照)。

17 クリスプの解釈によれば、最大の功利をもたらす個々の性格のみが、徳として是認される。他方、私の解釈によれば、最大の功利をもたらさず、他人や自分に直接的な快をもたらす個々の性格も、徳として是認される。