

# 「価値明確化」の道德教育に関する哲学的考察 — ヒューム『人間本性論』第三巻「道德篇」をてがかりとして —

梶 尾 悠 史 奈良教育大学社会科教育講座(哲学・倫理学)

## Philosophical Studies of “Values Clarification” in Moral Education: Based on D. Hume’s Moral Theory in *Treatise*, Book III

Yushi KAJIO

(Department of Philosophy, Nara University of Education)

### Abstract

This paper examines the validity of the theory of values clarification (VC) from a philosophical perspective. The first two chapters present some ethical stances of VC such as “emotivism” and “virtue ethics,” and compare this theory with Kohlberg’s cognitive development theory, which accepts “autonomism” as its moral, philosophical standpoint. The next two chapters discuss the inseparable relationship between emotion and reason in moral judgment by considering Hume’s discussion in *A Treatise of Human Nature*. The last chapter emphasizes the importance of linguistic activities as indispensable elements in the valuing process, and presents a more persuasive model of the theory of VC.

キーワード：価値明確化, 道德教育, ヒューム

Key Words: Values clarification,  
Moral education, Hume

### 1. はじめに

従来の道德教育においては、特定の徳目を教え込む「インカレケーション」と呼ばれる方法が主流であった。だが近年、価値観の多様化が進むにつれ、こうした伝統的方法の限界が指摘されるようになってきた。特に1960年代以降のアメリカでは、価値明確化 values clarification やモラルジレンマなど、進歩的な教育方法が道德の分野において提案されてきた。

こうした動きは日本においても無縁ではない。2018年度から新たに「特別の教科 道德」が実施される中、戦前の「修身」への歴史的な反省なども踏まえて、新しい道德教育のあり方が模索されている。徳目主義への偏向を避け、代わって子供の主体性を尊重しようとするならば、上述の進歩的な方法におのずと注目が集まる。

価値明確化にしてもモラルジレンマ授業にしても、授業を組み立てる一定の型があり、それは数多くの教師用指導書において紹介されている。しかし、それらの方法を支える理論を十分に理解しなければ、授業を型どおり

に実施することは、単に無益であるばかりか有害ですらある。ともすると教師はあらぬものを道德性に取り違えて、子供をおのれの誤った基準で評価しかねないからである。方法の根底にある理論の妥当性を十分に吟味したうえでなければ、優れた方法も諸刃の剣となりうる。

このような問題意識のもと、本稿では、特に価値明確化の理論的な妥当性について、哲学的な観点から考察する。第2節では、価値明確化理論(以下「VC理論」と略記)の根底に「情緒主義」や「徳倫理」という思想があることを指摘し、「自律主義 autonomism」や「責務の倫理」を基調とするコールバーグの認知発達理論と比較する<sup>(1)</sup>。第3・4節では、ヒュームの道德論をてがかりに、価値認識における感情と理性の働きや、両者の関係性について考察する。そして第5節において、討議という協同的活動を価値づけ過程に組み込むことにより、VC理論のより説得的なモデルを提示する。

## 2. 道徳教育における倫理学的対立

ラスらによる『価値と教授』はVC理論のバイブルと言って過言ではない。この本の出版後、時をおかず価値明確化は画期的な教育論として人々に認知され、また、その中で提案された教育方法もアメリカの学校現場に広く普及していった。この理論の独創性は、当時の標準的な道徳教育を批判した点に求められるが、その根底には、伝統的な倫理観に対するアンチテーゼを伺うこともできる。

従来の道徳教育は、それに従うことがわれわれの責務であるところの、様々な規範を教えることに重きを置いていた。つまり、方法論としてはコンテンツ主義がとられ、また、方法を支える理念としては責務の倫理が採用されていたのであり、近世以降の倫理学の潮流に沿った、文字通り「伝統的」教育が実践されていたわけである。これに対して、ラスらの提唱する方法は「価値 valuesではなく、価値づけ valuing をこそ強調する」<sup>(2)</sup>という点で、プロセス主義の性格をもつ。彼らによれば、われわれの経験に足場を持たない外在的な徳目や、われわれの行為を経験の外部から統制してくる規範は、およそ価値と呼ぶに値しない。むしろ、「経験の中から行動の一般的指針 general guides は生まれうる」のであり、そして「人生に方向性を与える傾向」を持つこれらの指針こそが「価値と呼ばれる」のだ<sup>(3)</sup>。一方の価値が「個人の経験の結果」であり、他方の価値づけが「その価値を獲得するために用いられる過程」であるとすれば<sup>(4)</sup>、価値は価値づけという何らかの経験的な過程——その内実を解明することが本稿の課題である——から独立には存在しえない。そればかりか、価値はその内容の面でも、価値づけ過程という事実に依存していることになる。ラスらは、「異なった経験は異なった価値を生じさせる」だろうし、また「経験が蓄積し、変化していくと、個人の価値も修正される」と言う<sup>(5)</sup>。

ラスらが思い描く価値づけ過程の内実からは、伝統的な道徳教育によって支持されるのとは別種の倫理学的立場が透けて見える。その立場は情緒主義や徳倫理と多くの共通点を見出すことができるが、より一般的には自然主義と特徴づけられうる。というのも、ラスらは「価値の指標 value indicators」と呼ばれる多様な心理学的事実の中に価値の源泉を求めているからである。彼らによれば、価値の指標とは「その中から価値が育ってくる」もの、「価値に向かってはいるが」、価値の「基準のすべてを満たしてはいない」ものの謂いである<sup>(6)</sup>。したがって価値づけとは、それ自体ははまだ価値とは呼べないある心理学的な事実を、真正の価値にまで高めるプロセスであると言える。そして、「これらの価値の指標を価値のレベルまで高めるのを〔……〕援助すること」が道徳

教育に携わる教師の役割だとされる<sup>(7)</sup>。

だが、それは一体いかなるプロセスなのか。いかにして心理学的な事実は価値という性格をもつようになるのか。ラスらは「ある事柄が下記の七つの基準のすべてを満たしているとは言えない場合には、私たちはそれを「信念」とか「態度」と呼んで、価値とは呼ばないことにする」<sup>(8)</sup>と述べ、【表1】に示す七つのステップを設定した<sup>(9)</sup>。要するに、(1)～(7)は価値を獲得するための「必要条件 requirements」<sup>(10)</sup>なのであり、これらの条件をクリアしていく過程が価値づけ過程と呼ばれるのである。

【表1】価値づけ過程の7条件 (Raths et al., 1978)

- |     |                          |
|-----|--------------------------|
| I   | 選択すること                   |
| (1) | 自由に                      |
| (2) | 選択肢の中から                  |
| (3) | 各々の選択肢の結果についての十分な考慮の後で   |
| II  | 尊重すること                   |
| (4) | 大切に、その選択に幸福感を抱きつつ        |
| (5) | その選択を進んで他の人に対して肯定できるくらいに |
| III | 行為すること                   |
| (6) | その選択したことを行うこと            |
| (7) | 人生のあるパターンになるまで繰り返し行うこと   |

上で言及されているのは、人がある感情において在るときの、当該の感情の持ち方の諸様態である。さまざまな対象の中から自由に「選択しながら」、ある特定の種類の対象を是認するとき、また自身の選択を「尊重しながら」、ある「行為を伴いながら」そうするとき、この是認感情は価値にまで高められうる。言い換えれば、その人はこの感情において道徳性に到達しているのである(情緒主義)。また、ある仕方で感情を抱いているその人自身のあり方が、その人を有徳にするのである(徳倫理)。

このようにVC理論は、情緒主義や徳倫理と緩やかな繋がりをもちながら、より一般的な括りとしては自然主義を基調としているだろう。それは、コールバーグが批判の標的とする考え方でもある。コールバーグは論文「「である」から「べきである」へ」において、「ある」命題から「べき」命題を導出できるという考えを「自然主義的誤謬」と呼んで論難する<sup>(11)</sup>。彼は、こうした誤謬を犯す自然主義の一つとして「道徳性は〔……〕情動的で非理性的な過程である」という考えに言及し、その考えが倫理的相対主義と結び付いていることを指摘している<sup>(12)</sup>。仮に、この批判がVC理論を念頭に置いてなされたのだとしても——実際にそうであるという確証はないが——さしたる違和感はないだろう。実際、価値と趣味の間の線引きを曖昧にすることは、VC理論が抱える最大の問題点とされてきた。

個人が抱く是認の感情に、「べきである」という規範的な意味が結び付くのはいかにしてか。ラスらが示す七つの条件を満たせば、心理学的事実がにわかに規範性を帯び始めるとでも言うのだろうか。VC理論の提唱者たちは、この問題に十分な注意を払っていないように見える。自然的な事実と道德の原理を求めるこの種の説明は、さらなる道德的前提を立てることで循環に陥るか、さもなければ不完全なものとなる。このように述べて素朴な自然主義を批判したのはヒュームであった。その伝で行けば、VC理論は不完全な説に属するかもしれない。

コールバーグは自然主義を拒絶し、われわれの行為を導く普遍的な道德原理を前提する。【表2】で示される道德性の諸段階は後にコールバーグ自身によって修正されるものの、三水準六段階の区別には彼の倫理学上の立場が顕著に表れている<sup>(13)</sup>。個人的な感情や自己の利益を満足させようという利己主義的な格率を脱すること、それに代わって全ての人に適用される普遍的法則に従うようになること、しかも、そうした法則を自らの主体性において自己立法すること、こうしたことが道德性の発達の到達点として目指されている。

【表2】道德性発達段階の定義 (Kohlberg, 1971)

I	慣習的水準以前
1	罰回避と服従への志向——行為の善悪は、その行為の外的な結果が人から褒められるか、罰せられるかによって判断される。
2	道具的相対主義への志向——行為の善悪は、その行為が自己の欲求や利益を充足するのに役立つかどうかによって判断される。
II	慣習的水準
3	他者への同調ないし「良い子」志向——他人から褒められることや、他人とよい関係を持つことを意図して、道德判断がなされる。
4	法と秩序への志向——義務を果たし、権威を尊重し、既存の社会的秩序を維持することを意図して、道德判断がなされる。
III	慣習的水準以降（自律的、原理化された水準）
5	社会契約的な遵法への志向——正しい行為は、個人の権利と価値観を考慮しながら、社会全体から承認されるよう一定の手続きを経て定められる。
6	普遍的な倫理的原理への志向——正しさは、論理的普遍性と一貫性に照らして、自己選択した原則（定言命法）に従う良心によって定められる。

明らかに、コールバーグは、カントの伝統を汲む最も厳格な「責務の倫理」を採用している。しかし、道德を事実還元するのが自然主義的誤謬であるとすれば、それに対して、事実を超越した「永遠不変の道德 eternal,

immutable morality」を素朴に想定することは理性主義的独断だと言えよう。まさにこの点を衝いた批判が、ギリガンによってなされた<sup>(14)</sup>。彼女が提唱する「ケアの倫理」は、人格の関係への配慮や、思いやりといった性格のうちに人間の徳を求めていく点で、徳倫理の一種である。ギリガンの指摘に耳を傾ければ、コールバーグの言明を根拠にVC理論を全面的に否定することは、公正を欠くように思われる。むしろ、現代の徳倫理の提唱者たちがそうしたように、伝統的倫理を乗り越える可能性をVC理論のなかに求めていくことができるだろう。本節で明らかになったように、VC理論と認知発達理論という二つの潮流は、「自然（ピュシス）と規範（ノモス）」の対語で論じられてきた倫理学説上の対立の、道德教育という実践的な文脈における再現なのである。

### 3. ヒュームにおける「ある」と「べき」

コールバーグが言及する「自然主義的誤謬」の原型となる議論は、ヒュームの『人間本性論』第三卷「道德篇」の中に見出される。そのことを根拠に、ヒュームこそ「非道德的命題から道德的命題を導出することはできない」という考えの最初の提唱者であるとする解釈が広く受け入れられてきた。だが20世紀中葉になると、ヒュームがもつ自然主義の側面をよりいっそう強調した、異なる解釈が提案され始めた。道德は事実命題から演繹されるのか、それとも事実には還元されることのできない自律性をもつのか。まさにこの問題をめぐってヒューム解釈の対立は生まれている<sup>(15)</sup>。前節の議論を見れば明らかのように、それはヒューム研究という脈絡の中でのみ意味を持つ専門的な問題であるとは限らない。ヒューム解釈の対立は、道德の原理をめぐる遠大な論争状況の縮図なのである。

まずは、これまで多くの解釈者たちが典拠としてきた、有名な一節を引くことから始めよう。

「私は、以上の議論に次のことを付け加えずにはいられない。この補足は、おそらく幾分か的重要性が認められるであろう。私がこれまで出会ってきた道德性の体系はどれも、しばらくの間は通常の議論の仕方で行き、神の存在を立証したり、あるいは人間界の諸事象について報告したりする。が、突如、以下のことを見出して私は驚かされる。私の出会う命題は、である *is* や でない *is not* という通常の繫辞の代わりに べきである や べきでない で結合されていて、そうでない命題にはまったく出会わないのである。この変化は気づきにいが、しかし極めて重大である。なぜなら、この べきである *ought* ないし べきでない *ought not* は、何らかの新しい関係ないし断言を表現しているの



で、それは是非とも観察され、説明される必要があるからである。同時に、また、いかにしてこの新しい関係が、それとはまったく異なった別の関係から論理的に導出されうる *can be a deduction from* のか——それはまったく考えられないように見えるけれども——、その理由が与えられる必要がある。だが著者たちは通常、このような注意を払わないので、私はこのようにするよう読者に勧めたいと思う。このようなわずかな注意が、道徳性に関する一切の世俗的体系を覆してしまうと、私は信じている。そこで、こう考えよう。悪徳と徳の区別は、諸対象の関係のみに根拠をもつのではなく、また、理性によって知覚されるのでもない。」<sup>(16)</sup>

N. スミス、ヘアー、プライア、フルーなどの論者は、この一節から「道徳性の自律」という考えを読み取る。彼らによると、「べき」命題は「ある」命題から論理的に導かれえないということ、言い換えれば、事実には還元されないという自律性が、道徳には認められるということ、このことをヒュームは主張しているのである。彼らの見解は、「標準解釈」として広く流布している。この解釈が描き出すヒューム像は、カントやコールバーグと同じ系譜に属する自律主義者である。ヘアは言う。「『べき』命題を一連の『ある』命題から論理的に導くことは不可能だとするヒュームの有名な発言の基礎をなすこの論理規則〔……〕。カントもまた、意志の他律に対する彼の論争をこの規則〔ヒュームの法則〕に基づかせたのである。」<sup>(17)</sup>

これに対して、マッキンタイアやハンター、ハンブシャーなどは同じヒュームのテキストからまったく異なった主張を引き出す。「べき」命題は「ある」命題から導出可能であり、したがって道徳性に自律を認めることはできない、という主張がそれである。この見解をヒュームに負わせる陣営を「修正解釈」と呼ぶことにしよう。たとえばマッキンタイアによれば、ヒュームは「ある」命題から「べき」命題の導出は不可能であると断言しているわけではなく、その可能性は「まったく考えられないように見える」と述べているに過ぎない<sup>(18)</sup>。たしかに、引用に現れるこの表現を字義通りに受け取るなら、以下の一連の見解はヒュームの主張から直ちに排除されるわけではない。「いかにして事実判断から道徳判断が論理的に導出されるのかを理解することは難しい。だが、この演繹は行われうるし、実際に行われてもいるだろう。そして、この演繹に含まれる論理的な操作を具に分析することは——たとえ不可能のように見えるとしても——成功の見込みのある哲学的試みである。」

いずれの解釈が妥当であるかを決定することは筆者の力を超えている。ただ私の目には、標準解釈を採る人々

は、上の一節を『人間本性論』第三巻の議論の全体から切り離して理解する嫌いがあるように見える。アトキンソンが指摘するように「自律」という概念そのものが曖昧であるが<sup>(19)</sup>、少なくとも、経験や事実可依拠しない「絶対性」や「普遍性」を道徳に与えているとする説には違和感を覚える。というのもヒュームが道徳の起源を、何らかの感情を抱いているという自然的、経験的な事実に求めていることは、疑いの余地がないからである。ある箇所ヒュームは、故意の殺人に帰される悪徳の実在性について問い、このように答えている。

「あなたは、あなた自身の胸の内を反省し、この行動に対してあなたの中に起きる否認の気持ち *sentiment* を見つけるまで、悪徳を決して見つけることはできない。ここには事実 *matter of fact* がある。だが、それは感情の対象なのであり、理性の対象ではない。悪徳はあなた自身の内にあって、事物の内にはない。したがって、あなたが何らかの行為や性格を悪徳と宣言するとき、あなたは次のことを意味しているに他ならない。すなわち、自分の本性的な気質 *constitution of your nature* によって、当該の行為について考えた結果、非難の感情 *feeling* ないし気持ちを抱いているということである。」<sup>(20)</sup>

残忍な行為を目の当たりにするとき、言うまでもなく、この行為を知覚するのと同じ仕方で悪徳という物が外界において知覚されはしない。さりとて、心の内に悪徳そのものがそれとして特定され、内観されるのでもない。われわれが悪徳を「見る」仕方は、何らかの個別的存在者を知覚する仕方とは明らかに異なっている。ここから、道徳は個物を超越した普遍者として客観的に実在しており、このような実在は主観的、経験的な関心から自由な実践理性によってのみ把握されるのだという、カント倫理学の道が開けてくる。けれども、これはヒュームが辿った道ではない。むしろヒュームは、道徳の客観的実在性を括弧に入れ、その意味を主観的な感情体験との相関関係において説明しようとする。たとえば悪徳という価値は、当該の行為を目の当たりにしたときに体験される嫌悪感との関係の中でのみ意味をもつとされる。

ここで改めて強調すべきは、このような論考を行う際、ヒュームはわれわれの経験を超えた何ものかにコミットしてはいないということである。上の引用に従えば、「ある行為が悪徳である」ということは、「ある行為を観察することが、観察者に誹謗する感情ないし気持ちを引き起こす」ということを意味するに他ならない。そして、「ある行為を観察することが、観察者に誹謗する感情ないし気持ちを引き起こす」という言明は、標準解釈が言う意味での「事実言明」の一つにすぎないのである。だが、

もう一つ重要な点として、ヒュームは道德判断を心理学的な事実について about 叙述として理解してはいないことに、合わせて注意を払う必要がある。「われわれは、当該の性格がある特殊な仕方であれわれを喜ばせるのを感じる時に in feeling [感じることに]、その性格が有徳であると実際に感じるのである」<sup>(21)</sup>とヒュームは言う。この言葉が意味するのは、「この性格は有徳である(正しい)」という命題は「私はこの性格を是認する」という感情についての叙述と同義である、ということではない。そのような叙述 description を媒介しないで、是認の感情をもつという事実それ自体によって、当該の命題の意味が説明されているのである。

このことからわかるように、道德の言葉を感情表出 venting of emotions の一形態として理解するスティーブンソンの情緒主義と、ヒュームは近い位置にいる。実際、著書『倫理と言語』においてスティーブンソン自身が、自説に引き寄せてヒュームの思想を解説している<sup>(22)</sup>。

ヒュームの道德論の中に情緒主義を読み取ることは、ある程度までは妥当な解釈であろう。しかし、情緒主義が解釈論争のどちらの陣営にとって有利に働くかは、微妙な問題である。スティーブンソンが指摘したように、感情の表出はそれ自体、真偽を問うことができるような客観的言明ではない。「事実言明」という語が「事実との一致不一致に応じて真偽が客観的に確定する言明」を意味するならば、たしかに道德判断はこの意味での事実言明ではない。以下のようにヒュームは、われわれの心理学的事実が、真偽という論理学的な規範から自由であることを強調している。

「理性は真偽を発見する能力である。真偽は諸観念の実在的連関との一致不一致か、実在的存在者や事実との一致不一致か、そのいずれかに存する。したがって、この一致不一致を受け入れないものは何であれ真や偽であることができず、われわれの理性の対象には決してなりえない。ところで明らかに、われわれの情緒や意欲や行為は、そのような一致不一致をいっさい受け入れない。なぜなら、それらは原初的な事実ないし実在 original facts and realities であって、それ自身で完成しており、他の情緒や意欲や行為との関連をまったく含んでいないからである。それらは真とも偽とも宣言されえず、理性に反対したり適合したりすることはできない。」<sup>(23)</sup>

心理学的事実依存言明と、上で見た意味での事実言明とを区別する意図が、この文章から読み取れるかもしれない。その場合、「べき」命題を感情の表出と見なすことは、それを「ある」命題から区別することの論拠にもなりうるわけである。たとえばフルーは自律主義

の立場から、ヒュームに情緒主義を読み込んでいる<sup>(24)</sup>。この種の自律主義は以下のような一連の推論によって成り立っているだろう。

- (1)「ある」命題は、事実についての叙述である。
- (2)「べき」命題は、感情を表出する言葉である。
- (3)表出の言葉は、事実についての叙述を含意しない。
- (4)したがって、「べき」命題は「ある」命題から独立に理解される。
- (5)すなわち、価値判断は事実判断に依存しないで自律的になされる。

対象指示 reference という意味論的 semantic 機能を担う言語とは別に、「原初的な事実」として生起する語用論的 pragmatic 言語のカテゴリーが、「べき」命題のために特別に確保されなければならない。情緒主義を彷彿させるヒュームの一連の発言から、このような考えを読み取ることができる。したがって、ヒュームにおいて「べき」命題と「ある」命題は論理的に対等と考えられているとするハンターの主張は、妥当性を欠いている<sup>(25)</sup>。彼はまさにこの主張を根拠にして、「いかなる「ある」命題もそれ自体で「べき」命題を伴立することはできないという見解を、ヒュームに帰すことは不合理である」<sup>(26)</sup>と述べ、自律主義を批判する。だが、この批判は誤っているか、そうでなくても早計である。

とはいえ、「自律」という語によって何が意味されるかによって、それぞれの解釈に対する評価も変わってくるであろう。自律の意味として、第一に上で見た「論理的独立性」が考えられる。命題Aが命題Bを論理的に含意するとき、命題Aの発話は、その真正な遂行を命題Bの理解に負っているという意味で後者の理解に依存しており、ゆえに非自律的である。ヒュームによれば「べき」命題は「ある」命題を論理的に含意しないので、その限りで価値判断は自律的である。第二に、自律は「存在論的独立性」の意味でも理解される。ある存在者  $\alpha$  が他の存在者  $\beta$  が存在しないならば存在しえないとき、存在者  $\alpha$  はその存在の可能性を存在者  $\beta$  に負っているという意味で存在者  $\beta$  に依存しており、ゆえに非自律的である。誰の目からも明らかなように、表出は、それに先立って感情そのものが生起しなければ決して生じえないだろう。その限りで感情表出＝価値判断は自律的でない。

論理的に独立であることを「自律性1」と呼び、存在論的に独立であることを「自律性2」と呼ぶことにしよう。既に見たように、ヒュームは道德に自律性1を認めている。したがって、何らかの「ある」命題が「べき」命題を伴立するという主張をヒュームに読み込む解釈は受け入れがたい。とはいえ、カントと同一線上にヒュームを位置づける解釈に対しても違和感を覚える。上で見

ように、ヒュームの道徳性に自律を認める有効な解釈は、情緒主義であった。それが正しく指摘するように、ヒュームは価値づけの源泉を個々の「直接的な感じ」に求めている。価値づけがそこにおいて生じるところのこの感じの表出は、それについての陳述によって經由される必要がない。したがって道徳の言葉は事実言明から独立なのであって、自律性1をもつ。だが同時に、道徳の存在はまさにその感じの出来に依存するために、自律性2を欠く。ヒュームの道徳性は、事実を超越して存在するというカント的な意味での自律を持ちえない。

以上で見たように、道徳には自律性2は認められず、ただ自律性1のみが認められる。つまり道徳性は人間の感情という自然的な事実のうちに発生源をもつのであるが、なおかつ道徳判断の主体は、この事実を表現的に捉えることなく、むしろそれを透過することによって、新たに道徳性を構成するのである。ヒュームが問題にしているのは、事実命題から規範命題への演繹ではない。生起する感情の単なる受容から、この心理学的事実を素材としてなされる価値の構成への、意識作用の移行なのである。次節では、この認識論的な問題にヒュームがどのような答えを与えるのかを見ていく。

## 4. 道徳判断における感情と理性

### 4.1. 判断の基礎から経験の循環へ

ヒュームは事実と当為の関係を問題にしている。だが、本節で見るように、そこで扱われているのは、「ある」命題と「べき」命題の間の論理的な関係ではない。ヒュームは主に、心理学的事実を認識する主体の態度の諸相を問題にしているのであり、そして、それぞれの態度の認識の相関者である感情と価値の関係を、道徳判断という経験に即して解明しているのである。以下では、このことを確認しよう。

標準解釈も修正解釈も、道徳判断の出発点には主観的な感情体験があるという考えにおいて一致している。そのうえで、標準解釈はさらに、事実に対する存在論的独立性(自律性2)を価値に認める。では、ヒュームは感情についての事実命題から、価値についての規範命題を演繹しようとしたのだろうか。この試みは、コールバークの言う自然主義的誤謬に陥る。仮にヒュームがこのような演繹を試みたのだとすれば、彼自身が「ヒュームの法則」を破った第一号になってしまう<sup>(27)</sup>。これはあまりにも不合理なので、当然、標準解釈はこの演繹の可能性を否定する。

他方、修正解釈は、ヒュームに「ある」から「べき」への演繹の可能性を読み取り、場合によっては、二つの間の論理的溝を埋めるために道徳性の存在論的な位置づけを修正する。この場合、道徳性は、その存在がある事

実に向けて消去的に還元可能であるという強い意味において、事実依存するものとみなされる。ここで採られているのは、自然主義を徹底することによって、結果的に、事実的なものから超越的なものへのメタバシスを解消するという方針である。この手法をとった解釈者にはハンターがおり、彼は「いかにしてそのような演繹が可能であるかを説明する」<sup>(28)</sup> 試み、つまり「べき」命題の論理分析のプログラムとして、ヒュームの議論を再構成する。

修正解釈には大きな問題がある。この種のプログラムが成功するには、循環があってはならない。すなわち、分析の中で、分析しようとしている当のものに訴えることがあってはならないのである。しかし、何らかの規範的見方を先取りする前提なしに、心理学的事実についての言明のみによって「べき」命題に固有の規範的性格を説明することは、極めて困難な課題となるだろう。そのため、ハンターは「道徳判断についてのヒュームの分析は誤っている」<sup>(29)</sup> という見解に至っている。

情緒主義の観点からヒュームを読むことは、彼の議論を今見たような論理的関心から切り離すことにつながる。もっとも、これによって、道徳判断における理知の働きが否定されるわけではないだろう。ヒュームは道徳判断における理知の関与を認め、なおかつ道徳性の認識論的、存在論的な起源を感情に求める。つまり、理知の働きに対して価値が先行しているという基本前提を受け入れる。このことは循環を生み出さないのか。次の一節は、循環の問題を突きつけるように思われる。

「理性がこの邪悪 turpitude を知覚できる以前に、邪悪が存在していなければならない。したがって邪悪はわれわれの理性の決定から独立であり、それは理性の決定の結果というより、適切には、理性の決定の対象なのである。」<sup>(30)</sup>

人がある行為を悪徳と判断できるためには、この行為に帰属される悪徳そのものが前もって存在しなければならない。そのような存在論的な主張として読める。だが感情によって価値を根拠づける情緒主義に立つ限り、この主張は、感情が判断に先立つという認識論的な主張と、実質的に同じことを述べていることになる。

すると循環の問題はどうなるのだろうか。是認や否認を究極において決定づけるものを求めるとき、換言すれば、道徳の基礎づけ主義に立つとき、われわれは悪しき循環に陥る。けれども、全ての循環が悪循環であるわけではない。ここで強調したいのだが、ヒューム倫理学はその情緒主義的な傾向にもかかわらず、道徳を感情へと消去的に還元しようという主観主義的な意図には汲み尽されない側面をもっている。たしかにヒュームは、道徳が存



在するための必要不可欠の条件をその起源である感情に求めているが、しかし、人がある感情をもつことが、それ自体で、その人が道德性を獲得するための十分条件であるとは考えていない。というのも、彼は道德判断の正当化の最終根拠として感情を扱っているのではないからである。むしろ、彼が道德判断のなかに正確に見て取ったのは、感情と理性の相互作用という事態なのである。以下では、ヒュームの論考を手がかりに、道德判断における感情と理性の相互関係を明らかにし、道德における循環という事態を健全な姿で示すことを目指す。

#### 4.2. 理性と感情の一体的発達

もう一度、直前の引用に目を向けよう。ある人が「しかじかの行為は有徳である(為されるべきである)」と理性を用いて判断するとき、それに先立って判断の対象としての「有徳」は既に存在していなければならないとされる。有徳は、この行為が「われわれを喜ばせることを感じる」ときに限り、「この感じにおいて」存在するのであって、それを対象化する二次的な作用に対して存在的に独立だからである<sup>(31)</sup>。換言すれば、しかじかの感情「において」あるという原初的な価値づけの段階は、この感情「について」の認識を必ずしも伴っているわけではない。盲目的に感情を生きる人間は、道德性の何たるかを知る由もないが、そのような人間でさえ、おのれの内に原初的な価値(VC理論の言う価値の指標)を持つことはできる。もっとも、ヒュームによって指摘されるこの自然的事実は、「いかなる価値が望ましいか」という規範的問題にはさしあたり関わりをもたない。実際、ヒュームは、この規範的な問題を論じるにあたって、価値の洗練について語り始める。その際、彼は、価値の洗練において理性が果たす積極的な役割を強調するのである。

『人間本性論』『道德篇』のある箇所では、ヒュームは道德的な正不正に関わる感情と趣味的な美醜に関わる感情とを関係づけて、大略、以下のように論じる<sup>(32)</sup>。戦場で敵国の軍歌を聞くと、普通の人であればこの歌声を不快に感じるだろう。それは、自分たちの「利害 interest」に関わる理性的な思考が、美的な感情に影響を与えるためである。我が身の危険を示唆するがゆえに、この歌声は不快に感じられる。戦場に身を置く人間にとって、この判断は妥当である。しかし、これとは別の状況では、上述の理由は、むしろ正当な判断を歪める要因とみなされるであろう。安全を約束された音楽評論家が、ある音楽を敵国の楽団による演奏であるという理由のみで酷評するとすれば、彼の美的判断は理性によって曇らされていると言わざるをえない。

美醜や正不正の発生基盤を感情に求めるという点で、ヒュームは紛れもなく情緒主義に近い立場にいる。しかし、この箇所ではヒュームが示唆するように、ときに感情

は理性によって曇らされるのであって、それ故、われわれは自分の感情を十全な様態において直観できないことがある。趣味の洗練や道德性の発達、感情面のみに着目して語られうるものではない。むしろ、それは、感情への理性の働きかけをも顧慮して、理性との関わり合いの中にある感情に関して語られるべき問題なのである。このことは、当該の箇所ではヒュームが、趣味や道德の領域で洗練された人を「気質と判断を備えた人 man of temper and judgment」と呼んで二側面を一体的に捉えていることから窺い知れる。彼によれば、「優れた耳を持つ人」とは「これらの〔理性の不当な介入によって曇らされた〕感情を分離でき、称賛に値するものを称賛することができる」人なのであり<sup>(33)</sup>、こうした説明は優れた徳を持つ人についても適用可能なのである。

ヒューム倫理学やVC理論など、情緒主義の傾向を有する倫理学説は、しばしば道德と趣味を混同しているとして非難される。このような批判は、理性の対象と感情の対象は峻別されなければならないという不確かな前提に立ってなされる。だが、この不確かな二分論を流動化させることこそ、ヒュームのねらいなのではないだろうか。たしかに、ヒュームは感情に起源を持つものとして、道德と趣味を同じ類に含めている。しかし彼は、道德や趣味の諸対象と理性の諸対象とを排反的な関係には置かない。むしろ、感情に起源を持つもののうち、特に理性の対象となりうるものが道德や趣味の対象の集合を構成するという考えに立って、この集合から理性によって把握されないものを排除するのである。

自分が抱く感情に対して適切な理由を準備している人のみが、正しい価値づけを行っているとして評価されるに値する。有徳な人とは適切な理由によって導かれて感情を持つ人であると言ってもよい。道德判断の対象は原初的に生じる感情の事実以上のものではないという主張も、また、道德判断はもっぱら理性によって演繹的に導出されるという主張も、いずれもヒュームのものではない。ヒュームによれば、単なる表出には感情の生起で十分であるが、その感情表出が真正の道德判断となるためには理性の導きが必要なのである。以下では、いくつかの引用をてがかりに、この考えに裏付けを与えていく。

「理性 reason は道德的義務を見出す find にちがいないが、決して産出 produce することはできない。以上の議論は、私見では全く決定的であるので、考察に値する。

これまでの議論によって、道德性は科学の対象となる関係の内に存しない not consist in ことが証明されただけでない。そればかりか、この議論を検討すれば、道德性は知性 understanding によって発見されうるいかなる事実の内にも存しないことも、同じく確実に

証明されるだろう。[……] もしこのことを証明できれば、われわれは、道徳性は理性の対象ではないと結論してよいであろう。」<sup>(34)</sup>

上の文章の「～に存しない not consist in～」という表現は、理知の働きが及びうる範囲の外に在るということを意味しているのではないだろう。むしろ、道徳性は理性の対象の集合の中に完全には包含されていない、という意味に解すべきである。ヒュームによれば、感情と道徳判断の間には、前者の生起なくして後者の定立はありえないという、ある種の基づけ関係が成り立つ。上の引用の正確な意味は、感情から素材を提供されない限り、理知は独力で道徳性を対象化できないということである。換言すれば、理知の働きは、感情において受動的に与えられるものを改めて注視し、この所与を道徳性として能動的に統握することにある。

道徳性は理知の働きのみでは認識されない。だが道徳性が本源的に感情の所与であるとしても、そのことは、理知が道徳性との認識的な関係のうちに入る可能性を排除しはしない。そればかりか、われわれの経験を顧みれば、道徳性が感情との関係を絶えず超出していて、常に既に理知との関係のうちに置かれていることに気づかされる。というのも、基づけ関係にある二つの作用層の一方のみを際立たせることは、思考の上においてのみ可能な抽象だからである。自然学者が抽象する運動とのアナロジーを用いて、ヒュームは次のように論じている。

「人間本性 human nature は、あらゆる活動に必須な二つの主要部分、すなわち情緒 affection と知性から成る。情緒が知性の方向づけを失って盲目的に働けば、人々は社会を形成することができない。心のこれら二つの構成要素の、別個の作用から生じる結果を分離して考えることは、われわれに許容されるであろう。自然学者に許容されるのと同じ自由が道徳学者にも許されてよい。自然学者はごく普通に、ある運動が互いに別個な二つの部分から合成されていると考え、なおかつ同時に、この運動がそれ自体で非複合的で分離できないことを承認するのである。」<sup>(35)</sup>

他の運動と影響し合っているために実際にはそれ単独では観察できない、ある運動を、抽象によって虚想する自由が自然学者には許されている。同様の自由、すなわち、道徳判断からその理知の作用の層を捨象して、純粋な感情という現実にはありえない作用を抽象化する自由が、道徳学者には認められるのである。しかし単独の運動と同様、純粋な感情は抽象という高次の心の働きを用いて虚想されるにすぎない。実際には、基づけ関係にある二つの作用は、常に一体的に作動している。

本節で導入した基づけ関係は、二種類の命題の論理的関係ではなく、二種類の作用の存立可能性についての、本質的關係である。また、この本質的關係は、時間的な前後関係ともまったく別のものである。道徳判断の形成過程は、まずしかじかの感情を抱き、その上で既に内実が確定したこの感情を理知によって正当化する、という具合にはなっていない。逆に、何らかの理由づけを行った後で、改めて正当化された感情を抱くようになるのではない。端的に言って、われわれは自らの感情を理由づけつつ抱いているのである。このとき、われわれはある感情を持っているという事実から、その感情が生じる理由を演繹できなくてもよい。というのも、感情の所与と理知の対象とを関係づけるのは、推論的な操作ではないからである。むしろ感情から理知への移行——この移行は抽象によって把握されるに過ぎない——は、心的態度の変更によってなされる。この変更において、感情は主観がそこにおいてあるものから、主観に対して然るべき理由を要求するものへと変様するである。

感情と理知とは同時的な共存関係に置かれている。それにもかかわらず、感情は経験という時間的過程の中で理知の働きを受け、その内実を変容させていくであろう。正義の二つの異なる「根底」についての以下の文章、特にその最後の一文は、理知によって措定される人為的規範が自然的感情の在り方に反映されるという、ある種のフィードバックを示唆している。

「要するに、正と不正の間の区別には、二つの異なる基礎があると考えべきである。すなわち、〔第一の基礎は〕一定の規則 rules によって抑制されなければ社会の中で生きていくことは不可能であるということに気づいたときに〔理解する understand〕利害 self-interest という基礎である。そして〔第二の基礎は〕この利益が全人類に共通であることにひとたび気づき、社会の平和に貢献するような行為を見れば快感を感じ、また反対の行為からは不快を感じるときに〔感じる feel〕道徳性 morality という基礎である。第一の利害を生じさせるのは、人々の自発的な協約 convention や術策 artifice である。したがって、それらの正義の法は、その限りにおいて人為的 artificial と考えられるべきである。その利害がひとたび樹立され、承認された後には、これらの規則を遵守する際の道徳性の感じが、自然とひとりでに付随する follows naturally, and of itself。けれども、確かに、この道徳性の感じは新しい術策によって改良されるのである。」<sup>(36)</sup>

道徳性は、本来、感情という心の働きの中で生み出される。その限りでは、道徳性は感情の所与であると言っ



て間違いではない。けれども上の引用で示唆されているように、ある行為に対して是認や否認の感情を抱くことの妥当性の根拠もまた、それ自体は理性の対象でありながら、感情とは別の心の側面から、正不正という道德的価値づけにとって重要な基盤を提供するのである。(ただし、理知の要求に応えるべく熟慮の後に、道德性に相応しい感情が意図的に選ばれるという意味ではない。)

したがって、道德判断は理性による正当化を伴って初めて十全な形で成立すると言うべきであろう。ヒュームにあっては「道德性のあらゆる決定においては、公共の効用という事情が常に主として考慮される」<sup>(37)</sup>とされ、他者への「仁愛 benevolence」の是認が道德判断の基盤をなす感情であると考えられている。その一方で、ヒュームは、個人が無法社会に置かれる場合など、利己主義が正義に取って代わる状況を認める。このように個別の状況に応じて、各人の行動原理は利己的にも利他的にもなりうるわけだが、一貫して、自己保存を第一義としながら社会の幸福と安全をも配慮するという、功利性の原理が保持されている。この基本原理のもとで、個人は自身の置かれた状況に照らして自らの感情を顧み、場合によっては「積み重ねられた経験と、より健全な推論とが、人間的な事柄について一層正当な見解をわれわれに与え」、その結果「われわれは最初の感情を撤回し、改めて道德的善悪の境界を調整し直す」ことにもなる<sup>(38)</sup>。

こうした主張は、「理性は情念 passions の奴隷であり、また、ただそうであるべきであって、情念に奉仕し、それに従うこと以外の役割を果たそうとすることなど決してできない」<sup>(39)</sup>というヒュームの見解と緊張関係にあるように見える。とはいえ、理性が感情のあり方をコントロールするという強い主張をヒュームに帰する必要はない。前頁右段の引用で述べられているように、理性による調整は、感情を伴って進行する一連の諸経験に「自然とひとりでに付随する follows naturally, and of itself」心理的事実なのであり、それ自体が感情経験という過程の一要素として理解されるべきなのである。したがって情緒面での人格の陶冶と理性の発達とは一体的な事柄だと言うべきであり、そのように考えれば上述の緊張関係も解消される。

重要な点は、感情は感覚のような一時的体験ではなく、通時的な経験であるということである。そのことは潜在的な痛みが無意味であるのに対して、潜在的な怒りは何ほどの意味をもつという事実を示されている。道德教育の目的は、アリストテレスが言うように「喜ぶべきことを喜び、苦しむべきことを苦しむ」よう導くことにある<sup>(40)</sup>。このような潜在的感情は、保持されるために理性の支えを必要とするが、それは理性による一方的な統制を意味しない。ヒュームが示唆する道德性の発達とは、理性と感情の相互的な再調整の過程であり、これこそが

われわれの考える「価値の明確化」なのである。

## 5. 価値づけ過程の再検討

感情と理性は、われわれの経験を形成する二つの不可欠の契機である。したがって道德性をいずれか一方の原理によって説明しようとする試みは、誤謬ないし独断の謗りをまぬかれない。これとは対照的に、ヒュームが解明したのは理性から感情へのフィードバックという一種の循環を含んだ価値構成のプロセスである。その説明の中には道德性の発達に関する以下の二つの仮説が含まれている。第一に、理知による正当化がなされているかどうかによって、感情の規範的意味での正しさが評価される。第二に、この意味で正しい感情をもつ人、つまり好むべきものを好み、憎むべきものを憎むことのできる人格を、われわれは有徳と評する。このような人格は、感情と理性の一体的な洗練を通じて陶冶されるのである。

ヒュームの価値構成論に引き寄せてVC理論を修正しようというのが、本稿での筆者の提案である。いまやVC理論が言う「価値づけ過程」は、ロゴス(理性、言葉)によって肯定される感情、ロゴスという紐帯によって他者と共有される感情、そのような卓越した感情を目指す「感情の発達」の過程として理解されなければならない。たしかに、個々の感情は一回的な事実すぎない。しかし、この感情の事実が、理知の助けを得ることによって、卓越した感情に向けて高まっていくオープンエンドな過程へと変様するのである。すなわち、既存の感情ないし価値は、絶えず、理性によるさらなる価値づけ過程にとって、新しい出発点となっていく。『人間本性論』『道德篇』で示される価値構成の過程は、このような認識的変様という事象だったと考えられる。

ラスらが指摘する通り、経験の中から行動の一般的指針としての価値が生まれる。とはいえ、感情に支配された生のうちに留まる人間は、願望 aspirations や態度 attitudes、感情 feelings 等、ラスらが「価値の指標」と呼ぶ諸々の価値的ドクサを感知し得るとしても、決して真正の価値を手に入れることは出来ない。価値を生み出す経験には、言論によって導かれた知性的、認識的な生も不可欠に含まれているのである。

ラスらのVC理論の中にも、暗黙裡にはあるが、このような考えの一端が垣間見られる。彼らは、条件(5)「肯定すること」に関して、「私たちは「価値」という術語から、他の人に対して肯定するのを恥ずかしく思うような選択を取り除いておきたいと思っている」と補足説明している<sup>(41)</sup>。主観的価値を対象化し、他者の視点からその妥当性を吟味する、間主観的な評価段階として、これを理解することができる。このようなメタ評価の基準として何を採用するかは、ここでは措く。差し当たり

ヒュームにとって、その基準は功利性という「協約」を核とした原理であった。このことが示唆するように、主観的感情のメタ評価において用いられる正不正の基準は、公共的な討議を許容するものでなければならない。

カーシェンバウムは著書『価値明確化の進歩』において、価値づけ過程を「私たちの一般的な生活や特定の意志が、第一に私たちにとって積極的な価値をもち、第二に社会的文脈において建設的なものとするという公算を高めるための、過程」<sup>(42)</sup>と定義し、「コミュニケーションすること」を価値づけ過程に組み込むよう提案する。筆者も、これと同じ方向でラスらのVC理論を修正したいと考えている<sup>(43)</sup>。ここで言うコミュニケーションは、価値の選択をロゴス(理性、言葉)によって正当化し、それによって価値の共有を図る試みである。ところで道徳判断における感情と理性の働きは、思考の上では分離されるものの実際には密接不可分な絡み合いのうちにあった。理性による感情の正当化は、感情の生起に基づけられつつ、それ自体、肯定感を形成する実質的な要素の一部なのである。本稿で明らかになったこの事実を重視し、【表1】-(5)「肯定すること」の下位過程として、以下の正当化条件を付け加えることを提案したい。

【表3】選択の正当化条件

- |   |
|---|
| (5)-1 理知的に選択された信念 belief の自然的源泉を、自身の原初的な感情に求めながら  |
| (5)-2 選択の合理的理由 reason に対する他者の合意によって、自身の感情を一層強めながら |

これらの過程は、道徳の授業においてモラルジレンマ討議という方法で実現されうる。しかし、そのねらいは、認知発達理論が目指すものとは、おのずから異なるだろう。VC理論にとって発達の目的は、主観的な感情から切り離された自律的道徳原理を、理性によって自己立法することではない。この道徳教育論が目指すのは、あくまでも感情の発達であり、理性の発達はこの目的に寄与するがゆえにこそ、重要視されるのである。VC理論の提唱者たちによれば、主観的感情を価値のレベルまで高めるのを援助することが教師の役割なのであるが、これを詳しく敷衍して言えば、理由によって裏打ちされた適切な選好 preference を持つことができるよう援助することが、教師の役割なのである。

## 註

- (1) 価値明確化論に認められる情緒主義の傾向については次の論文を参照されたい。梶尾悠史「価値と言語——道徳教育における「価値の明確化」の意義——」『モラリア』第24号48-71頁(2017)。
- (2) L. E. Rath, M. Harmin and S. B. Simon, *Values and*

*Teaching, Working with Values in the Classroom* (Columbus: Charles E. Merrill Publishing Company, 1978), 9.

- (3) Ibid., 26.
- (4) Ibid.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid., 29.
- (7) Ibid., 31.
- (8) Ibid., 26.
- (9) Ibid., 28.
- (10) Ibid., 27.
- (11) L. Kohlberg, "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development," in T. Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology* (New York: Academic Press, 1971), 154f.
- (12) Ibid., 155.
- (13) Ibid., 164f. 【表2】はコールバーグの論文中の表をもとに筆者が作成した。
- (14) Cf. Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 31.
- (15) ヒューム倫理学をめぐる解釈論争については、次の論文で詳しく紹介されている。横山兼作「ヒュームの「ある」と「べき」の問題」『鳥取大学教養部紀要』第20巻1-13頁(1986)。
- (16) D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), (Oxford: Clarendon Press, 1978), 469f.
- (17) R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952), 29.
- (18) A. C. MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'," in V. C. Chappell (ed.), *Hume* (London: Macmillan, 1966), 252.
- (19) Cf. R. F. Atkinson, "Hume on 'Is' and 'Ought': A Reply to Mr. MacIntyre," in V. C. Chappell (ed.), *Hume* (London: Macmillan, 1966), 266-77. この論文でアトキンソンは、マッキンタイアの議論は「自律」という多義的な概念の意味を明確にしていなかったため、説得力に欠けると指摘する。
- (20) Hume, *A Treatise of Human Nature*, 469.
- (21) Ibid., 471.
- (22) C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944), 273-6.
- (23) Hume, *A Treatise of Human Nature*, 458.
- (24) Cf. A. Flew, "On the Interpretation of Hume," in V. C. Chappell (ed.), *Hume* (London: Macmillan, 1966), 278-86.
- (25) G. Hunter, "Hume on *Is* and *Ought*," *Philosophy* 140 (1962): 149.
- (26) Ibid.
- (27) MacIntyre, "Hume on 'Is' and 'Ought'," 242.
- (28) Hunter, "Hume on *Is* and *Ought*," 150.
- (29) Ibid., 151f.
- (30) Hume, *A Treatise of Human Nature*, 467f.
- (31) Ibid., 471.
- (32) Ibid., 472.
- (33) Ibid.
- (34) Ibid., 468.
- (35) Ibid., 493.
- (36) Ibid., 533.
- (37) D. Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, L. A. Selby-Bigge (ed.), (Oxford: Clarendon

Press, 1975), 180.

- (38) Ibid.
- (39) Hume, *A Treatise of Human Nature*, 415.
- (40) アリストテレス (神崎繁訳)『ニコマコス倫理学』岩波書店, 2014年, 70頁 (1104b12)。
- (41) Raths et al., *Values and Teaching*, 28.
- (42) H. Kirschenbaum, *Advanced Value Clarification* (La Jolla: University Associates, 1977), 9-10.
- (43) 中野啓明「ノディングズによる価値明確化理論への評価」『新潟青陵学会誌』第6巻第1号25-34頁 (2013) 参照。中野によれば, カーシェンバウムの価値づけ過程論は, 選

択の諸結果に関する分析や複数の選択肢に関する考察など「批判的思考」を重視することによって, デューイの倫理学理論に近づいている。また, この論文で中野は, カーシェンバウムによって修正された価値明確化論の可能性を, ノディングズのケアリング論との関係から論じている。

## 謝辞

本稿は, 平成二十八年度上廣倫理財団研究助成金を受けて行った研究成果の一部である。



