

## ヒュームの「共感」の倫理

福 島 正 彦

モラルは単に思弁の対象ではなく、人々の行動に影響を与える実践的な力をもたねばならない。これがヒューム道徳理論の根底に横たわる基本的な要求である。この要求を充たし得るには、モラルはどのような原理的基盤の上に立たねばならないか。シャフツベリー及びハチソンの「モラル・センス」説を受け継ぐヒュームは、これに答えて「共感」sympathyの働きを挙げる。<sup>(1)</sup>ここで自己の見解に対立するものとして彼の念頭にあるのは、カドウェアースやヘンリ・モアに代表される所謂ケムブリッジ・プラトン学派やクラーク、ウォラストンなどによって主張された理性論的倫理説である。これら十七、八世紀イギリスに輩出したモラリスト達の一群は、人々の行動や資質に加えられる道徳的評価の原理を「理性」の内に求めたのであるが、これに対してヒュームは『人性論』における「道徳論」の冒頭を「道徳的区別は理性からは導出されなく」(A Treatise of Human Nature, ed. by Selby-Bigge [Oxford] p. 455. 以下、Tの略号で示す) という一節で始めて、彼らの見解を真向から厳しく批判した。この理性倫理に対する否定的態度は後の『道徳原理研究』においても変わることなく維持され、「理性は単独では道徳的非難あるいは賞讃を生むに十分ではな

「(Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals, ed. by Selby-Bigge p. 286. 以下、Eの略号で示す)と述べられている。後に(二)において)見るように、右の兩著作の間には若干の内容上の相違が見出されるが、少なくとも理性倫理批判という観点においては、兩者は全く一貫していると言える。しかしながら、この批判をめぐって、その妥当性を認め「ヒュームの否定的立場の強さ」を肯定する者と、他方これと逆にヒュームの立論に欠陥のあることを指摘して、その論拠が「妥当でない」<sup>(3)</sup>、あるいはその結論が「正しくない」<sup>(4)</sup>と反論する者とに分れている。従って、この小論においてヒューム共感倫理の意義と限界の考察を課題とする我々は、その背面に存する右の理性倫理批判の妥当性についてあらかじめ吟味しておかねばならない。

ヒュームが道徳的判別は理性によってなされ得ないと主張する時、その論拠として挙げられるのは、モラルは情念を刺激して行動を産むか、あるいは妨げるものでなければならぬが、理性は単独ではこのような実践的影響力をもち得ず、この点に関しては「全く無力である」(T 457)ということである。ヒュームの加えた理性倫理批判の進め方に欠陥を認める者はここで直ちに、ヒュームが右の推論によって証明し得たのは、道徳的能力と称せられるものが「我を道徳的行為へうながす能力」を意味する限り、理性はかかる力ではないということであって、「行為の道徳性を判別する能力」という意味においてもこれを否定し得たのではない、と反論する<sup>(3)</sup>。この批評は、人を行動へ促すか否かの点での理性の無力の前提から直ちに、その道徳的判別の不可能を帰結させる右の推論の仕方に誤謬が存する、と指摘するものである。しかし我々は、ヒュームが実際にかかる誤謬を犯しているかどうかを、彼に即して検討しなればならない。

(1) ヒュームは一七四〇年三月一六日付ハチソン宛の手紙で「モラリティは、私と同様にあなたの意見に従えば、単に感情によって定められる」(The Letters of D. Hume, ed. by Greig Vol. I, p. 40)と記し、彼がハチソンの道徳感情説の継承者であることを明らかに告げているが、しかし彼はこれを、後述する如く、経験論的に更に一步進め、「道徳感を人類との

広範な共感により説明し」(T 619) やうと試みるのである。

- (2) Reginald Jackson, *Practical Reason, Philosophy*, Vol. 17, 1942 p. 354 この「否定的立場の強さ」を認めることは、必ずしも「ヒュームの肯定的立場の弱さ」(ibid.) の否定を意味せぬことは言うまでもなく。
- (3)(5) D. Daiches Raphael, *The Moral Sense*, p. 49
- (4) R. David Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*, p. 5.

右のヒュームの推論を可能にする根拠としての、理性は単独では実践的な影響力をもち得ない、という見解は既に「情念論」の一節において主題的に論ぜられている (T. Book 2, Part 3, Section 3)。ここでヒュームは第一に、理性は単独では決して意志の働きへの動機であり得ぬこと、第二に、理性は意志の規制において決して情念と対立できぬこと、を示そうとしている。この場合、第一点が承認されれば、第二点はそのから必然的に導かれることは明らかである。なぜなら理性が情念と対抗し意欲を妨げる力をもつとすれば、それは情念のむかうのとは反対の方向に衝撃を与えることによってのみ可能である。ところで、この「反対衝撃」が理性から生ずるとすれば、理性は意志に対する根源的影響力をもっていなければならない。しかし理性がかかる力を単独ではもち得ぬことを、正に第一点が明らかにしようと試みるのである。従って我々の考察の目はこの点に集中されねばならない。

ヒュームによれば理性は二つの異なった様式で働く。即ち論証を通して判断するか、或るいは蓋然性に基づいて判断するか、のいずれかである。前者の場合、理性は、諸観念の抽象的關係の比較より成り立つ判断に関わる。後者の場合、それは経験のみが我々に情報を与える諸対象の事実的關係を考察し推理する。ヒュームは最初の論証的推理が直接単独ではいかなる行動の動機にもなり得ないことを、次のように述べている。論証的推理は経験的推理と異なつてア・プリオリな必然性、確実性を有するが、しかしそれは観念間の抽象的關係についての諸判断から形成されるからであり、従つてこの推理の正当な領域は、それ自身は直覚によって知られる類似、反対、質における程度、量と数

における割合という、その関係が単に観念のみに依存する場を一步も踏み越えることができない。それに対して意欲や行動の場はかような単なる観念の抽象的領域ではなくて、具体的な事象の世界であり、従って論証と意欲とはそれ自体において互いに完全に隔絶している。ところで情念や意欲や行動は「根源的事実にしてリアルなもの」(T. 458)あるいは根源存在であつて、何か他の模像となるような再現された性質ではない。即ち、印象の記憶ないし想像による、その生気の弱められた映像としての、単なる観念ではない。情念は、身体的な快苦のごとき感覚印象と異なつて、その印象の再現としての観念に媒介されているとはいへ、機に応じて観念がその根源としての印象の所有する力や生氣を回復した反省印象であり、その否み難い活気の強さの故にここではリアルと称せられる。かかる意味での根源存在のもつ力に論証的推理は単独では全く関与し得ない、とヒュームは云うのである (T. 413ff.)。

理性はまた「真あるいは偽の発見」の能力であり、論証的理性の発見する真偽は「諸観念の實際の関係との一致あるいは不一致」であると云われる (T. 458)。この真偽の説明は、指摘される如く、一体何がかかる関係との一致又は不一致なのかを示していないが、しかし既述した所から明らかなように、またヒューム自身が他所で触れているように (T. 415)、我々はこれを「知性の判断」(Jud.) あるいは「命題」<sup>(2)</sup>と解することができる。論証的理性の発見する真偽は、諸観念の関係にかかわる判断ないし命題の真偽であり、従つてかような判断でも命題でもない根源存在としての情念、意欲、行動が「真ないし理性に對立し、あるいは矛盾することはあり得ない」(T. 415)。ところが理性論的倫理学説によれば、道徳性は論証可能であり、道徳的判断は幾何学や代数学と等しい確実性をもつと主張された<sup>(3)</sup>。このような観点に立てば、徳と悪徳とは諸観念の何らかの関係の中に究極的に成立しなければならぬであらう。事實は論証不可能だからである。ところで右の如き確実性を有する関係は、それ自体は直覚によつて知られる類似、反対質における程度、量と数における割合の四つの関係が考えられた。そこで道徳性が論証可能であるとすれば、かかる関係の見出される事物に関して、論証的理性が何らかの推理をなし得るもの全てに道徳性が存する、という帰結にな

らざるを得ないであろう。しかし具体的な観念内容は異なるが、形式的には同一の対応関係にある二組の観念群において、一方には罪責の念が我々の内に生じ、他方は全然これを伴わないことが屢々起こる。この場合、形式的には同じ関係がかように異なる性格をもつとすれば、この相違は観念間の抽象的關係を問う論証的理性のみによっては見出されぬ、と結論せざるを得ないのである (T 463 ff.)。

(1) D. D. Raphael, op. cit. p. 51.

(2) R. M. Kydd, Reason and Conduct in Hume's Treatise, p. 75.

(3) 例えばロックが「道徳を論証の可能な科学の中に位置づける……」とし「数学における推理と同様に論争の余地なき必然的な推理によって正と不正の標準が明らかにされ得る……」と考えたことは周知の通りである。経験論の哲学を認識論的に基礎づけたと見られるロックが、その反面において微妙に合理論と結合していると指摘される一つの例証を、我々はこちらに見出すことができる (J. Locke, An Essay concerning Human Understanding [Dover] Vol. 2 p. 208)。

ヒュームは論証的推理が直接単独では我々の行動に対して影響力をもち得ぬことを説いたが、しかし先行する「或る企図された目的又は目標のために」(T 414)これに到達する合理的手段を提供することによって、間接に影響を及ぼし得ることは十分に認めた。このことは経験的事実に関わる蓋然的推理の場合も同様である。我々が何らかの対象から快苦の展望をもつ時、我々は当の対象に対する向癖又は嫌悪の情を感じて、この満足か不快を与えようとするものを獲得あるいは回避しようとする。否それのみでなく、この対象と結びつく如何なるものも原因結果の關係によって理解しようとし、ここに蓋然的推理が右の關係の発見として働くのである。ここで推理の模様が変化すれば、確かに我々の行動様式もそれにつれて変化する。しかしこの場合においても「衝動が理性から生ずるのではなくて、単に理性によって方向づけられるに過ぎない」(T 414)。理性はここではただ、この快苦に関する対象獲得の手段を、対象とこれとの因果關係を蓋然的推理ないし判断を通して明らかにすることにより、指示するのである。情念あるいは行動が「理性に反する」という言葉に意味を見出し得るのは、それらがかように「或る判断又は意見によって伴われて

いる限りにおいて」である (T 416)。即ちいわゆる反理性的な行動において厳密な意味でかかる形容辭の冠せられるものは、情念ではなく、それと行動を媒介する判断ないし推理における誤謬である。

右に判断が情念や欲求に適合する時、行動が判断によって間接に惹起される場合のことが述べられたが、ヒュームは「行動が判断を惹起する」(T 456) 場合についても次のように考察している。我々は自己の或る行動がしばしば他者の内に誤った經驗的推断を生むのを見出す。その際我々がかかる誤謬を生ぜしめる意図を抱いていたのではなく、単に自己の欲求を充たすために行動したのであったとしても、理性的倫理学派によれば、この行動は虚言ないし虚偽に幾分類似していると言われ、判断の誤謬が不適切にも行動それ自身に帰せられて行動が反理性的と称されるのである。しかし、ヒュームによれば、行動の觀察から誤った結論が導出されるのは、「自然的原理の曖昧さ」(T 461) によるのであって、行動そのものが虚偽を含むのではない。自然的原理や法則が明確に知られていなければ、物理的事物においてさえ判断に似かよった錯誤を生む。従って「もしもかような錯誤を生む傾向が悪徳と反道徳性の本質そのものであるとすれば、生命なき事物さえ悪徳で反道徳的であるという帰結になるであろう」(Ibid.)。このような学派の体系を完全に破壊するに足ると思われる論拠としてヒュームは、今述べたように何らかの行動の道徳的価値ないし反価値が、この行動に伴う經驗的判断の真偽性から説明され得ないだけでなく、総じて単なる事実命題の真偽性からは、道徳性の念は生じ得ないという点を挙げるのである。

(1) 事実に関わる因果的推理は「知性論」において、厳密な意味では理性の機能に帰せられていない。因果的結合の観念は近接、継時、とりわけ必然的結合のそれを中核とするが、この最後の場合元素、我々は観念間の結合様式を想像の許す限り如何様にも考え得る。にも拘らず、それ自体としては可能な限り浮動し得る想像の働きを、一定の諸観念の結合関係に必然的に定着せしめるのは、ここではそれらの恒常的あるいは習慣的接合の經驗、及びその接合関係にあるいずれかの観念と生氣ある現在印象との類似の知覚より来る信念 (Belief) の力に基づくとせられる。ヒュームは情念・道徳論においては、指摘される如く (Raphael, *Ibid.* p. 55)、「通常の言い方に従って因果的推理の過程も理性の働きと呼んでいるが、この場合それは、

欲求や情念と区別された理論的知性の働きに包括される広い意味において、考えられていると言える。情念・道徳論において、厳密で哲学的な意味における理性、と云われる場合にも、それは欲求や情念という実践的な働きと区別された、事実の推理と観念の比較に関わる知的能力一般を指している。

道徳的区別が経験的推理から導出されることができないのは、かかる推理の対象となる事実をどれほど吟味しても、そこからだけでは道徳性の念は生じないからである。知的に対象を考察する限り悪徳は「完全に逃げて行く」(I, 466)。ヒュームにおいても事実が直ちに価値ではなく、存在と当為とは区別されねばならない。しかし注意すべきことは、ここでいう「事実」とは「その存在を我々が理性によって推論する事実」(ibid.)であって、「感情の対象」としての「事実」(I, 469)をも意味するのではないことである。ヒュームにとって、事実から価値が生じないということは、その故に直ちに、価値の座は超越的領域にのみ見出される、という主張を意味するわけではない。「存在」と「当為」との区別を表白した次の有名な個所も、このような観点から理解されねばならない。「私がこれまで出会ってきたどの道徳体系においても、私は常に次のことに気づいてきた、即ち著者はしばらくの間通常の推理の仕方で行き、神の存在を確立しあるいは人間の出来事に関する考察をおこなう。しかしその時突然私は、であるとかでないとかいう、命題の通常の連辞のかわりにべきである、又はべきでないで結合されないような命題に一つも出会わない、ということを見出して驚くのである。この変化は、これに気付く者がいないけれども、極めて重大な事柄である。なぜならこのべきであるあるいはべきでないは、或る新しい関係又は断言を表現しているからである……」(ibid.)。この当為の表現する「新しい関係」は、ヒュームにおいては或る感情への関与を意味するのであって、それ自身一つの「事実」である。従って、当為の表現があらゆる意味での事実的な諸命題から根本的に異なっていると解すべく、右の引用文は要求しているか、との問に対しては「否」と答えなければならぬであろう。ヒュームはこの文の直後で、「いかにしてこの新しい関係が、それと全く異なる他のものから導出されたものであり得るか」の理由を与えることは、「全

く想いもつかぬことに見える」と述べて (ibid.)、当為の表現が事実関係と次元を異にした場でのみ可能であるように語っているが、しかし「新しい関係」がそこから導出されぬ「他の関係」が、「理性の対象」としての事実の判断を成り立たせる関係のみを指し、「感情の対象」としての事実への関与を意味しないと解すれば、右のヒュームの言葉は我々の理解と矛盾しないであろう。

ヒュームにとって、理性が単独で直接に意志を規定し行動を生むということは考えられなかった。それはかかる意味の実践的理性ではあり得ず、判断ないし命題と、観念関係及び経験的事実との一致あるいは不一致としての真偽の発見にのみ関わる限りでの理論的理性を意味した。このことは、理性が間接に行動に影響を及ぼす力をもつことを否定しないが、しかしそれは「理論的理性の実践的適用」<sup>(3)</sup>に過ぎないのである。かくして「理性と情念の闘い」について語る者は、「厳密に哲学的に」語っているのではないと言われるだけでなく、理性はむしろ「情念の奴隸」であり、「情念に仕え服従すること以外の役目を決して要求することはできない」とまで極言される (T. 415)。

(1) Geoffrey Hunter, *Hume On 'is' and 'ought'*, *Philosophy*, April 1962 p. 148. この論者は、ヒュームの道徳論が一つの事実即ち感情の事実の上に立てられていることを正当に指摘した後で、「ヒュームの道徳的判断に関する分析は誤っている」との結論を出している。その理由として、彼は感情の主観性、相対性を挙げるのであるが、我々としては、この批判は尤もであるとしても、ヒュームが「共感」の働さを道徳理論の中心にすることに、感情の倫理の陥る主観性をできる限り是正しようと試みたその努力を見落すべきではない。

(2) 「想いもつかぬように見える」ということは、必ずしもヒューム自身が「想いもつかぬことである」と考えていることを意味しない、という解釈もあり得るが (cf. G. Hunter, *ibid.* p. 150) しかしここでヒュームは当為の確言を存在のそれから導出できないことを「明確に我々に告げている」(D. Broiles, *op. cit.* p. 89) と理解したとしても、なお本文に述べたような我々の解釈の余地が残されている。

(3) R. Jackson, *op. cit.* p. 356.

はじめに述べられた批評によれば、ヒュームは彼の推論によって、我々を道徳的行為へうながす能力としての理性を否定したのであって、行為の道徳性を判別する能力としての理性の無力を証明できたのではなかった。しかし、以上においてヒューム自身の論述を検討してきた我々は、ヒュームが定めた意味での理性の概念の範囲内で、その論述を理解する限り、右の両能力とも理性から奪取されていると結論せざるを得ない。理性が直接単独では情念を刺激して行動を生むことができないのは、それが右の如き働きとして限定された理論的理性に外ならないからである。そしてかかる理論的理性からは道徳的判別の原理は導出され得ない、というのがヒュームの引き出す帰結である。従って、この帰結への推理の進め方に欠陥を見出すという右の批評は、推論を媒介する小前提の分析、特にヒュームの理性の概念の分析に考察を進める前には、一見誰でも感ずるこの推論様式の「奇妙さ」<sup>(1)</sup>の故に生じたものであると言える。

しかし、理性が道徳的行動の原理としては無力であるという見解と、道徳的判別の原理になり得ぬという結論との結びつきを可能にするものとして、理性の概念の右の如きヒュームの限定があらかじめ考えられているのであり、このことが理解されれば、一見感ぜられるこの推論様式の奇妙さは自ずと解消する訳である。我々は、モラルは単なる思弁ではなく、行動に影響を与える生々しい力をもたねばならぬというヒュームの基本要求的妥当性を認め、且つヒュームがその批判の対象として念頭に置いた先行する一群の理性論的倫理学派に見られるように、理性の概念を右に定められた如きものとして維持する限り、この倫理説に対する「ヒュームの否定的立場の強さ」を肯定しなければならぬであろう。我々は右の諸前提を認める限り、彼は「その結論において整合的」<sup>(2)</sup>であることも同時に認めなければならぬからである。もっとも、このことはヒュームの理性の概念は「余りにも狭すぎる」<sup>(3)</sup>と批判されるべき余地を十分に残している。従って、このように狭く限られた理性の概念を前提とした上で引き出された結論である以上、それがヒュームの批判目標とした一定の学派を超えて、より豊かな理性の概念を前提する者の理性倫理説にも及ぼされる時には、我々は「ヒュームは彼の結論を守ることができない」<sup>(4)</sup>と言わなければならない。しかしこの指摘は、それが

きわめて正当であつても、道徳理論が問題となっている今の場合、ヒュームに即してその内から彼の自己矛盾を指摘するといふよりは、むしろ彼とは原理的に異なつた観点に立つて批評することになるであらう。それは、批判が許される場合、一応ヒュームの立場に身を置いて、その見解に即応しつつ、そこに自ずと露呈される彼の困難点を指摘することによつて、より有効な内からの批判を試みようとする我々の取る道ではない。以上、我々はヒュームの加えた理性倫理批判の内容を見てきたが、次に彼の道徳理論の積極的側面について考察しなければならない。

- (1) D. Broiles, *op. cit.* p. 27.
- (2) D. Broiles, *ibid.* p. 5.
- (3) A. D. Lindsay, *Introduction to Volume II Treatise (Everymans)* P. X. D. Broiles, *ibid.* p. 79.
- (4) D. Broiles, *ibid.* p. 94.

## II

ヒュームの道徳論を考察するに当たつて先ず注意さるべきことは、それが彼独自の情念分析の上に築かれていることである。経験と観察を土台として人々の生活を考察するヒュームは、人間存在の中核に情念を見出し、これが人々をして積極的行動へ赴かせるプリミティブな発条であると考え、従つて倫理が問題となる場合、繰り返し言われるように、それが人間の行動に結びつく強い力をもたねばならない限り、当然かかる情念にも考察の目が向けられてしかるべきだ、と考えるのである。

ヒュームはその情念論の基本原則の抽出を「誇り」と「卑下」の解明を手掛りとしておこなつた。我々にとって何らかの事物や性質が誇りの原因となるための諸条件の内には、事物や性質が「我々自身と非常に緊密な繋り」を有すること、それらが他と比較して「特異な」ものであり乍らしかも単に風変わりというのでなく、他の人々が「はつきり

明らか」に、且つ「より持続的」にそれらを価値ありと認めるもの、あるいは「慣習」に基づいてそう認めてきたもの、従って互いにそのもたらす快適さを共感し得るものであること、などが含まれる (T 321D)。ここで特に注目されねばならぬことは、この情念が「自己」の観念を中心に旋回するものであり、情念の「原因」は快適や苦痛の印象を生む様々の事物や性質であるが、誇りの向かう「対象」は唯一つ自己の観念なのであって (T 378C)、情念的な人間は絶えずこの自己に究極の関心を払いつつ、しかも同時に自己充足的ではあり得ないで、比較と共感によって自己の周囲の人々の様子に気を配っている、ということである。このようにヒューム情念論の舞台上に登場する人々は、経験世界において常に自己と他者とを区別し、快と苦を基本的バネとして行動している、近代におけるごく平凡な多数の人々に外ならない。従ってここにいう自己とは、快と苦、喜びや悲しみ、期待と不安、その他様々の互いに継起し不斷に変動する多様な経験的印象や観念の集積としての自己であり、「かの我々が親しく記憶し意識する、互いに関連した諸観念や印象の継起」(T 377) いわゆる「様々の知覚の束あるいは集積」(T 323) に外ならぬ現象的自己である。情念論の最初に取り上げられた誇りの分析は、これのみならず他のあらゆる情念の共有する本質的契機として、このような自己の観念、快苦の印象、比較と共感の作用などを摘出するが、このことは『人性論』を通じてヒュームが考察した人間の基本性格の一面が、共感と比較の働きに伴われた自己中心性にあることを告げているのである。

しかしこのように断定すると直ちに我々を見舞うのは、ヒュームは他面、人間に自然に備わる利他的愛情を認め、それを「仁愛」や「寛仁」という言葉で表現しているではないか、ヒュームが『人性論』において樹立せんと骨折る共感倫理は「自己愛理論に反対しこれを排除する」<sup>(1)</sup>ものではないかという反論である。言われる如く確かにヒュームは、人間本性の自然的傾向の一つにかかる利他的愛情のあることを卒直に認めた。例えば友人の幸福への欲求という直接情念は自己の快苦の展望からでなく、「完全には説明し難い自然的衝動又は本能」から生ずるとされる (T 436)。彼は人間を徹頭徹尾、自己中心的存在であるかの如く見なす人々とは明らかに袂を分かつている。人間の自己中心

性を余りに強く主張してきた人々の「誤謬」の一つは、「私が友人を愛するが故に彼に親切にすることに於いて快感する」のであって、「この快のために彼を愛するのではない」という点を見落したところにある、と指摘するのである。<sup>(2)</sup>従ってヒュームの倫理説を評して、それは、我々のあらゆる道徳的判断を「一つの軽卒な一般化」の下にもたらさんと図る安易な態度への最善の批判であると語られるのは、右の意味において正当であると言える。しかしそれにも拘わらず我々は、ヒュームの認めた仁愛の自然的徳がその働く範囲において極く狭く限られている、ということに注意しなければならぬ。「仁愛」とは「愛されている人の幸福を望む欲求であり、彼の悲惨への嫌悪である」(T 367)と定義されているが、この場合の愛情は、情念論の基本原理の一つとされた、自己と他者の観念と快適の印象との関係、即ち「観念と印象との二重関係」(cf. T 289)を予想せず、単に自己と他者との関係、「我々自身と対象とのただ一つの関係」(T 352)から生ずるものと考えられている。しかしこのような関係からのみ愛情が生じ得るのは、この関係が極めて緊密である場合に限られるのであり、この緊密な関係から来る共感の強さに由るのである。この緊密性と強い共感が欠ける場合には、他者が我々の愛情の対象となり得るには、その観念が快適の印象と結合せねばならぬというのが、ヒュームの印象主義的情念論の基本的な立場である。従って自己中心的な快適の印象を予想しないで成り立つ愛情や仁愛は「人間本性の実現し得る最高の価値」(E 178)として光彩を放つけれども、しかしそれは血族関係や友人知人関係という緊密な、従って限られた狭い範囲においてのみ成り立つものと見られているのである。ヒュームはこのような利他的愛情の及ぶ範囲の限界について端的に次のように語っている。「一般に人間の心の中には我々自身の個人的な性質や奉仕や我々自身との関係から独立した、単に人類愛それ自身というような情念は存在しないと断言してよいだろう」(T 481)

(1) John B. Stewart, *The Moral and Political Philosophy of David Hume*, p. 93.

(2) D. Hume, *Essays Moral, Political, and Literary Phil. Works*, ed. by Green & Grose Vol. 3. p. 155.

ヒュームが「限られた寛仁」は認めなければ、自然な傾向としての人類愛という一般的愛情の存在を否認したという右の説に対して、『人性論』においては確かにそうであるが、後の『道徳原理研究』において、それと異なった観方が現われているという反論が生まれるかも知れない。ヒュームは、前書が彼の期待に反して不評判であったのは、その内容のためでなく書き方の欠陥にあったのだと語り、スタイルのみを改善したのが『研究』であると仄めかしているのであるが(My Own Life, Phil. W. Vol. 3 p. 3) 1。しかし我々が両者を虚心に読み較べてみると、内容自体に或る基本的な変化の存することが気づかれる。それは社会倫理を考える上で、人間の自然的利他性をどの程度重く評価するかの問題をめぐって生じている。即ち『研究』においては、前書と異なって、仁愛の感情は「家庭の調和」や「友人間の相互扶助」のような限られた小範囲にだけでなく、「人類の幸福」や「社会の秩序」のような広範な分野にも有効性を發揮すると述べている(Fe 181c)。このことは一方が、利己性の仮説を前提する正義論の前に仁愛論を配するという書き方の順序において他方と異なるというだけでなく、仁愛の社会的効用の範囲の問題に関して重大な移動の存することを明らかに示している。ところでヒュームが「輪転機から死産した」(My Own Life, ibid. p. 2)と歎いた処女作と「私の著作中最良のもの」(ibid. p. 6)と自賛した『研究』とのいずれの方が、我々にとって説得力を有するかという点になると、我々は前者の方が「より価値のある、ためになるもの」と考えざるを得ないのである。なぜならヒュームは仁愛の制限性を説く場合には、観念連合の規則に基づき首尾一貫した論拠に立って我々を説得しようとして試みているが、仁愛の普遍的効用を語る際には、ただその様々の実例を美しく文学的あるいは歴史記述的に列挙するだけであって、処女作における綿密な考究を転覆し得るほどの有力な論議を尽くしてはいない。そればかりではない、『研究』そのものの中においてさえ、広範な仁愛は、正義の原理に較べて、今日はまだ無力であることを認めている個所を見出すことができる。ヒュームは、利己性の仮説に基づいて立てられる正義の法は、もしも広範な仁愛

が完全に行き互る社会が成り立つとすれば、そこでは不必要であることを指摘した後で、しかし「今日の人心の性質においては、こういう広範囲に及ぶ愛情の完全な事例を見出すことは多分困難であろう」(B 186)と述べているのである。

このように広範囲な人々の関係の場で、自己中心的に発動する情念の基本性格を明らかにしたのち、ヒュームは同じ社会的視野に立って自己の道徳論を展開するのであるが、彼はそこで先ず人々が如何なる原理によって秩序ある社会を形成し得るか、いわゆる社会正義の原理は何かを解明しようとしている。ここに彼のいう正義の観念の具体的内容は「人々が勤勉と幸運とによって獲得した財貨の享有」(J 182)とその安定を指している。このことは、ヒュームの考察対象とした人々が既述の如く平凡な常人であることと並んで、商業や生産活動によって獲得した私有財貨の安全とその侵害の防止とを要求する近代的経済人であったことを端的に物語っている。後にアダム・スミスが明快に快り出したように、かかる人々の行動の原理は私利追求であり、その獲得した私有財貨の安全である。ヒュームも、限られた親密な人間関係の場合は別として、広い社会的分野での人々の活動において、「最も考慮すべきものは自己中心性であると考え」(T 180)、こういう近代的諸個人が無法状態における相互侵害、不信、自滅の悲惨を免れるために、人為的に形成するものが社会規範としての正義の法に外ならない、と見るのである。

(1) D. D. Raphael, *op. cit.* p. 47.

さて右の如き情念を動機としつつ事実として社会的結合が生起し、その秩序を維持する規範が成り立つことと、かかる規範の遵守が道徳的善として賞讃され、その違反が悪として非難されることは、事柄そのものは別であるにも拘わらず、前者が同時に後者によって伴われているのはなぜか。併し我々はその前に、いったい何らかの行動が道徳的善悪の評価を受ける際に、この評価の原理は何であるかを問わなければならない。ヒュームは、道徳的判別の原理が理性であり得ぬことを指摘した節に続いて、「道徳的判別は道徳感から導出される」という一節を設け、この問い

に答えようとしている。ヒュームによれば、「道徳性」は観念によって「判断される」のではなく、より適切には印象によって「感ぜられる」のであり、この感情は「一般に極めて静穏で温和」であるだけでなく (T. 470)、「或る独特の」(T. 471 f.) 快である。一般に善は快適で悪は苦痛であると云われるが、しかし「一曲の良い音楽」を聞く快適さと「一瓶の良い酒」を飲む快適とが等しく快という「同じ抽象名辞によって表現されている」けれども、実際はそれらによって我々は「互いに非常に異なった感じを抱く」ように (T. 472)、道徳的善悪と呼ばれる印象は「或る独特の種類の快または不快」である。「徳の感をもつということは、或る性格の省察から或る特殊の種類の満足を感ずることに外ならない。感じそのものが我々の賞讃または讃歎を構成するのである」(T. 471)。ただしこのことは、或る性格が我々を喜ばせる故にそれは有徳であると「推論するのではなく」、それが或る特殊な仕方では我々を喜ばせることを感ずる「その感じそのものにおいて、それが有徳であると実際に感ずる」ということを指すのである (T. 471)。かかるヒュームの見方が、既述の如く、シャフツベリー及びハチソンのモラル・センス説を継承するものであることは明らかであるが、しかし彼は「道徳感を人間の心の根源の本能に還元する」ことには反対している (T. 610)。彼は道徳的善悪を区別するこの特殊の快苦について、「この快苦はいかなる原理から導出され、どこから人間の心に起こるか」と問い、これに対して、もしもこの快苦の感じが心の「根源的性質ないし本原的組織によって産出される」と答えるならば、我々の多数の責務の各々に対して根源の本能が対応し、従って多種多様な一切の訓説が生得的に本能の中に刻印づけられていた、という不合理な想定をしなければならぬだろうと述べ、かように個々の場合に各々対応する生得的原理を想定する代わりに、「我々のあらゆるモラルの概念の根底をなす或るより一般的な原理」を経験的に見出そうとするのである (T. 473)。そしてこの一般的な原理が「人類との広範な共感」であり、これが「道徳的判別の主要な源泉」である (T. 618)。このようにヒュームはモラル・センス説を継承し乍ら同時に、多様な道徳的諸現象をこの一般的な原理に基づいて合理的に説明しようとする。この意味において彼の立場は、シャフツベリー及びハチソン

のモラル・センス学派の「本能的」心理学とホッブスの「メカニクな」心理学との変様にして混合である、<sup>(1)</sup>と言われる。

ヒュームによれば共感<sup>(2)</sup>は情念論、道徳論を通じて「人間本性の内<sup>(3)</sup>でこれ以上に注目すべき性質はない」(T. 316)と記される程に重要な原理である。それは「他者の心的傾向や感情を交感伝達によって受け取る」(ibid.)働きであるが、その過程のメカニズムは簡単に次のように説明されている。我々は最初、他者の「顔貌や談話における外的徴表によって」彼の感情の「観念」を受け取る。ところで他者の観念が「常に我々自身に親しく頭われている我々自身の観念、否むしろその印象」と、観念連合の規則即ち「因果」「類似」「近接」のいずれかによって関係するとき、他者の感情の「この観念はただちに印象に変えられる」、換言すれば、強度の勢いと活気を獲得して情念そのものとなり、他者の根源的感情と等しい情感を我々自身の内に生むのである(ibid.)。かように共感のメカニズムは観念連合の規則に媒介されて作用し、この連合関係の緊密性の程度に比例して共感度に強弱の差が生じてくる。ヒュームは「自然が全ての人間の間に大なる類似を保存した」(ibid.)と想定することによって、「人類との広範な共感」の可能性を説くのであるが、しかし「他者の感情は、その人が我々から遠く隔たっている時には、影響力をもつことが少なく」、この感情が完全に伝達されるためには「近接関係を要求する」と言う。「血族関係」や「知己」関係も近接関係と接合される時、「最大の強度と生氣とにおいて」共感を成り立たしめるのである(ibid.)。ヒュームが道徳感情を「極めて静穏で温和」であると見なした理由は、道徳感情の主要な源泉を遠隔の見知らぬ者にも及ぶ広範な共感に由来すると考え、この共感<sup>(4)</sup>は近接、血縁、知己、教育、国土、言語、習慣等々の、共感度を強める紐帯から解き放された、ただ「身体構造と心の構造」とに等しく見出される「我々の本性の一般的な類似性」(ibid.)の想定の上に成り立つと考えた点にある。この道徳感情は「独特の種類<sup>(5)</sup>の快」であると言われたが、この独自性は広範な共感の伝達する快適の温和さにつながるものである。それは個人的利益ないし集団的利益の絆によって功利的に結びつく閉じられた人間関係のも

たらず快ではなく、見知らぬ人にも及ぶような開かれた静穩な共感によって感ぜられる快適さを指すのである。もつともこの快適さは勢いが微弱である故に、ともすれば他の強烈な自己中心的情念に屈服され勝ちであり、その結果、我々は公正な価値評価の道からそれることが往々にして起こる。従ってこれを避けるには我々は「或る不動の一般的な観点」に立たねばならず、利己的関心の眼から離脱し「我々の特定の利害への関係なしに」不断の「反省」により「一時的現象態を訂正し」なければならぬ。我々はこのような一般的な判定において「我々自身の利害を度外視する」のであり、これによって客観的に妥当な価値づけを下す「思慮深い観察者」であり得る（「581」）。かくして人為的に自利を動機として形成された社会規範ではあるが、これに従うことがなぜ同時に道徳的善として賞讃され、違反が悪として非難されるかの理由は、それが個人的利益に役立つという点ではなく、反ってかかる利害を度外視して社会の一般的利益に貢献するからという点に見出される。「自利が正義の設立への根源的動機であるが、しかし公共の利益との共感がかの徳に伴う道徳的賞讃の源泉である」（「499」）。道徳的価値は、それが「道徳的」であるのは、「利己的関心から離れた賞讃」の対象であるからであり、また我々が「道徳的責務の感情、義務感」を抱くのは、利己的関心の度外視を要求するものと私的欲求との間に葛藤や対立が生じた時である、と解説されている。

(1) Henry D. Aiken, *Hume's Moral and Political Philosophy* [Hafner], Introduction p. xvi

(2) *ibid.* p. xxxvi

(3) J. B. Stewart, *op. cit.* p. 101.

### III

さて我々はこの一つの困難な問題に出会わざるを得ない。このように個人的利益の観点を離れて全般的利益の観点に立ち、「思慮深い観察者」の眼をもって人々の行動を評価すること、及びこの評価に対応して自らの行動

を律するということは、容易ならざることではないか。それは広範囲な人々の関係の場においてさえ、自己中心性の想定と全くあい容れないものを認めることを意味しないかという疑問である。この問題に対するヒュームの答えを明確に知るために、事柄を三段に分けて考察したい。先ず我々自身が利害の渦中にない状況を想定した場合、個人的関心に執われずに当事者に対して公正な評価を下すことは、さして困難ではない。共感の働きさえ加わるならば、個人的利害に直接関与しない事柄や人物に対しても我々は決して冷淡ではない。「我々が何の友情も抱かぬ見知らぬ人の喜び」も共感によって「我々を喜ばせる」のである (T 576)。差し当たり問題は次の第二の場合である。即ち我々自身が当事者として利害の対立の渦中にある時、それを超越して一般的観点に立って価値判定し得るかどうかである。しかしこれに対してもヒュームは肯定的な解答を与えている。彼ははっきりと我々にとって有害で恐るべき「敵」の性質が思慮深い観察者の観点において善なるものであれば、それは我々の「尊敬」を獲得できると述べている (T 577)。彼は広範囲な人類的共感が見知らぬ人のみならず敵をさえも包含すると見なし、これによって価値評価の感覺論的相對主義を避けようと試みるのである。この試みが成功するかどうかについては後に見る如き批判を呼ぶが、当面ここで注意しなければならないことは、このように第一、第二の場合ともに、ヒュームは広範囲な共感の働きによる道徳的評価の可能性を説くけれども、それはあくまで観察し反省し評価する者としての我々を問題にしているのであって、この評価に従い積極的に行動する者としての我々のあり方を問うていたのでないことである。なぜなら個人的関心の対象でないもの、否それと対立するものに対してさえ働きかける広範囲な共感が、単に評価のみならず同時に積極的行動の原理であるならば、それは猷身的な仁愛や寛仁と合一する。しかしそのことは、仁愛がその働く範囲において狭く限られている、という先きの立論と明らかに矛盾するからである。もっともヒュームは、共感による快適は我々自身の情念によるそれよりも微弱に心に触れるに過ぎないとしても、前者は後者に較べて恒常的で普遍的である故に、後者に「実践においてさえ拮抗する」と述べてはいる (T 591)。しかしこの言葉は、仁愛や寛仁の及ぶ範囲の狭さの

主張と両立することができない故に、この主張を維持する限り、右の言葉の重みは著しく減じられねばならない。

ここに第三の、そして我々自身の問題が存在する。共感の倫理を徹底させれば、それが倫理である限りは、観察する者としてだけでなく行動する者としての自己もが、個人的利害の観点を超越し得ることを認めねばならないのではないか、という問題である。一体我々は、あらかじめ広く開かれた共感を通じて善と評価したものを、必ずしも猥褻的行動によって維持し育成するとは限らない、評価と行動とは別である、とすましていることができるだろうか。そのようなたとえ一時的に考え得るとしても、そういう事態はいずれ必ず我々の内に自己分裂の苦痛を生まざるを得ないであろう。この場合、観察者の見地に立って道徳的に善と評価したものを自らの行動においては拒み裏切るところから、右の分裂の不幸は生ずるが、このような内的分裂ほど我々の心を痛ましめるものはないであろう。ヒュームは、道徳的判断は我々の行動に影響を与える実践的な力をもたねばならぬ、またこの実践的影響力は「直接的」でなければならぬと要求し、この要求に答えるものとして、理性に代わるに広範な共感を道徳的判別の原理にすえたのである。従ってこの共感の原理は単に道徳的評価を可能にするだけでなく、我々の道徳的行動を直接生み出す積極的源泉としての役割を担っていると言わなければならない。にも拘わらずヒュームは仁愛の及ぶ範囲の普遍性を否定することによって同時に、この共感の実践的な力に制限を設けているのである。しかもそのことに対して少しも内的分裂や苦痛の意識に責められることがないように見うけられる。一体ヒュームの内にかかる分裂の痛みが感ぜられないのはなぜか。それは彼において、見る自分と行なう自分、一般的関心と個人的関心が調和的に統一される可能性が信ぜられていたからであると云う外はない。併しかように全体と個人との調和の安らかな意識を保ち得た根拠はどこにあるのか。

ヒュームは社会の法が確立する過程において「黙約」convention (eg. T 490) が成り立つと考えるのである。このことが、彼をして社会と個人との調和の可能性を確信させているものと考えねばならぬ。黙約とは人々の間に暗黙に

感ぜられる「共通の利害の一般的なセンス」(Sinn)であって、各人がかかる暗黙の共通感の上に立ち「他人も同様に  
行なう期待」(T. 493)をもって自己の個人的欲求の一方的主張を制し、行動を律するところに相互信頼が成り立つの  
である。かかる相互信頼の寄せられる状況の中で始めて、個人的欲求と広範な共感に基づく欲求とが根底においては  
矛盾なく両立し得る、と信ずることができるとある。ヒュームにとって、公正な観察者の立場に立つことが同時に、  
広範な社会的場における行動者としての人間の利己性の想定と矛盾する、という意識の痛みなくあり得たのは、かか  
る黙約と相互信頼の成り立つ状況を前提ないし予想して、そこにおける人間の倫理的あり方を考察の対象としている  
からだと言わなければならない。ここに我々はヒューム道徳論の歴史的意義を指摘できると思う。アダム・スミスと  
並んで、商業的精神と私利追求を人々の基本的パトスとして原理的に想定するヒュームは、このパトスの功利主義的  
満足の可能性を認める点で、今日の我々から見て極めて楽観的であると言わざるを得ないが、それは彼の考察した人  
間の置かれていた状況が資本主義興隆期の大英帝国という未来の期待に開かれた社会、その社会を推進する構成員の  
利害の共通性を信じ得た時代であった、という歴史的状況に由来すると言わなければならない。勿論ヒュームも敵に  
ついて語っていることは、既に触れた通りである。そのことは、現実的に敵対行為が成立し、共通利害の結合帯が見  
出されぬ場が存在するのを認めていたことを示している。しかしその敵対性が人間の根源悪の深い根から生じ、従っ  
てもはや如何なる功利主義的絆によっても和解され得ないほどに深刻な事態と観られたのではない。彼はその死後に  
出版できた『自然宗教についての対話』の中で思弁的神学を批判する懐疑論者を登場させ、その彼に「正しい宗教  
心」は人間の「悲惨さと邪悪さ」の自覚の上に芽ばえると語らせているが、この惨さを根源悪の暗闇から把える所に  
まで議論が掘り下げられているとは云われない。編者の批評によれば、ヒュームは生涯宗教に関心を持ち続けたにも  
拘わらず、キリスト教の本質の一つを成す罪意識はなかったように言われる。<sup>3)</sup>この故に、生の執着という万人の情念  
とこれを軸に表われる人間的な喜怒哀楽に対する共感を紐帯として、終局において共通の利害のセンスに到達し、功

利的原理によって秩序ある社会を形成し得るとの樂觀的な確信をもち得たのである。そしてかかる確信を支える根拠の一つに、価値判定の一般的原理としての広範な共感の働きが考えられたのである。

(1) T 458, (cf. Rachael M. Kydd, op. cit. p. 73)

(2) Hume, Dialogues concerning Natural Religion [Hahner] p. 61.

(3) H. D. Aiken *ヒューム右圖書への Introduction.*

しかしもはやこのような樂觀的確信をもち得ない今日の我々は、ここで明確にこの共感の陥るディレンマを指摘しなければならぬ。ヒューム自身が認めるように、共感是我々の念頭に浮ぶ人間と我々自身との関係の近接性、親疎性の相違に応じて、強弱の度が著しく異なるのであった。共感度が強い場合には、それは仁愛と合一し、我々を自然的に献身的な行動へと促す熱情を生み出す。問題は共感の度がかかる強さをもたぬ場合である。このとき往々にして共感是自己中心的情念の強さに圧倒されるが、この傾向は共感に比較作用が伴った場合に一層促進される。この共感と比較の両作用の協働によって「邪意」や「嫉妬」(T 372)という反社会的情念が生ずるが、共感がこのような比較の働きの介入を許するのは、それが強弱の「中間帯」(T 374)にある場合だと言われる。比較と協働する共感とは社会的連帯性の原理であるより、むしろ逆に人間のアトム化、孤立化を促進する作用に転ずるのである。従って共感が倫理的な社会共同体の暖い原理であるためには、それが純粹に作用しなければならぬ。しかし比較作用の介入を許さぬほどに強烈に働き、自合一を可能にする共感には狭く限られた関係内でのみ生じ得るといふのが、ヒュームの持論であった。この故に共感には普遍的な場において働く際には、極めて微弱で我々の献身的行動を促す力をもたず、かかる力をもち得るほどに強度の共感には、限られた特殊の範囲にしか働かない、という一つのディレンマに把えられている。

ただしヒュームはかかるディレンマに陥った場合に、価値評価が我々の現象態としては、より強度の自己中心的情

念に左右されることが多いと指摘しつつも、それが決して人間の正しい倫理的あり方とは言えないことを十分に自覚している。共感の質的内容によってでなく、その強弱の差異によって評価するならば、我々はいやしくも「道理に適った間柄の下で」(Hogg)交渉することが不可能であると言う。我々は身近な者と遠隔の者とに等しく及ぶ共感の質を重視し、強弱の差に執われない反省を通して得られる公正な立場から評価するのが、正しい倫理的あり方だと言う。この倫理性の本質的な一契機を成す反省は、もはや単なる功利的計算知や手段の発見に役立つ思弁的知性ではなくて、自己執着を離れ他者の立場を考慮し相手の身になって感じ取るという自己否定的な働きを意味している。それは情念に基づく利己性を制御して、我々の価値判断を開かれた共感に順応せしめる働き、「遠隔のものを見る眼に基礎づけられた、情念の穩かな決定」——これを人々は実践的意味で「理性」と呼ぶ——の働きである(Hogg)。情念論から説きおこしたヒュームにとっても、倫理性の中核にはかかる内面的な自己否定的反省が含まれるのである。

しかし我々の問題は依然として残っている。それは、たとえ人類全体の身体的構造や知的及び情念的作用の類似性がヒュームの主張するように想定され、この絆によって人類的共感の可能が認められるとしても、人類全体の共通利害の意識が諸集団、諸国家の特殊性、固有性の意識を凌駕する程に強力に働かぬ場合に、常に生ずるものである。人類的共感は、ヒューム自身の認める如く、強度が微弱である故に、右のような対立状況においては積極的な行動原理として働き得ない。そのみでなく共感倫理の限界は、共感の質的内容が明確に概念的限定を受けることを拒否するという感情の本質そのものからも生じてくる。それはヒューマニティの感情という実にポピュラーではあるが、他面、概念的に全く曖昧な一般的センスであり「デリケートなセンス」である。それが単に個人の主観的感情でなく、正に共感であることによって一般性を要求し得る独特の共通感情であると主張されているけれども、依然、感情であることに変わりなく、従って各人が日々の経験の中で具体的に感じ取る外ないものであって、論理的概念化の不可能な「あらゆる種類の美や趣味……に関する我々の判定」(T. 471)と共通な働きである。この限りヒュームも価値評価の相對

主義を完全には脱却することができていない。そこを把えてカントは、「他人の幸福への同感の原理」をハチソンの道徳感説の中に算え入れて、これらの立場を意志規定の「主観的内的な」実質的根拠を説くものの一つであると批判したのである。<sup>(3)</sup>ここに、共感という経験的原理をモラルの中心にすえる立場の基本制約が存すると云わなければならぬ。<sup>(4)</sup>

我々は、モラルが単に思弁的に語られるものではなくて、人間の行動に働きかける力強い影響力をもたねばならぬ、というヒュームの基本要請に心から賛同する故に、その情念分析の上に築かれた道徳論を考察してきたのである。そして彼がモラルの中心に共感を置くこと、しかもそれは単に限られた狭い範囲のものでなく、人類に開かれた広範囲な働きに外ならないことを見てきた。「モラルティイの概念は全人類に共通の或る感情を含み……」、そしてまた「全人類に広がる程に普遍的で包括的な或る感情を含む」と云われ、この感情が対象の一般的賞讃と、最も遠隔の人々さえもの行動に対する賞讃とを可能にする「ヒューマニティイの感情」であると云われた (p. 222)。しかしかかる一般的共感と、これに伴う内的反省は、道徳的評価の経験的原理ではあっても、我々の献身的行動を促す積極的エネルギーの源泉であるとは、ヒュームの理論を整合的に理解する限り、考えられなかった。かかる行動面における自己否定的エネルギーは、共感や反省の立場のみからは出てこない。このような献身的行為を可能にする強力なエネルギーの出所をいかなる理念の内に求めるかの問題は、我々の別の新たな考察を必要とする。とすれば、倫理は単なる思弁ではなく、積極的行動に働きかける力をもたねばならぬ、というヒューム自身の要請に共感倫理は自足的には答え得ていないことになるであろう。ヒュームは「彼自身を拒否している」という批判は、ここにおいて正鵠を得ていると言わねばならない。我々は先きに共感原理の含むディレンマを指摘したが、このことは同時に、ヒューム道徳論が共通利益の黙約を前提し得ぬ深刻な対立の場に適用された時、その自ずと露呈する自己矛盾への批判に通じなければならぬ。我々は共感倫理のかかる限界の自覚の上に立って、新たにヒュームの理性の概念は「狭すぎる」という前述

の批判の妥当性に注目しなければならぬが、しかしこのような限界と矛盾を含むからといって、直ちに我々がヒュームを無視し冷笑するならば、その毒のある刃は我々自身の心臓を貫かないでは置かぬであらう。ヒュームはただ近代的人間の陥る矛盾を自ら表現してみせたにすぎないからである。今日の我々が、到る所に対立や争いを巻起こして自ら現出せしめている困難な状況から脱却するためには、互いに我執の否定の厳しい道を、ヒュームがそこまで到達したように単に反省する観察者の見地においてだけでなく、更に行動する者の立場においても一歩踏み出さねばならないと要請されるが、それが、猷身的行為の目標として明確に規定された統一的理念を模索している途上の我々にとって、あるいはまた、ひたすら現象的自己の生に執着する情念的人間にとって、実に容易ならざる課題であるからこそ、我々は困難な諸問題に遭遇しているのである。しかし、ヒュームが情念論の基盤の上に説いた共感倫理の露わにする近代的人間の自己矛盾は、我々がこの矛盾を生み出す深淵からの根本的な解放を心底から願う限り、実践的エネルギーを喚起し得る統一的理念の確立とそれへの猷身という、かかる厳しい生き方こそ選ばねばならないと要請されるということを示している、と云えるであらう。

ヒュームの共感の倫理を今日の我々にそのまま直ちに適用することは、既に明らかにした如く不可能である。現代の人間が共通の絆の意識に結ばれることの少ない諸関係の中に住んでいる以上、かかる連帯性としての共通利害の黙約を予想するヒューム道徳論は、今日の我々から見ても樂觀的であると批判されねばならないが、しかしそのことは、だからと云って、それを今日まったく無価値であると否定し去ることを意味しない。逆にヒュームに教えられることは、第一に、共感の倫理が、一般的な共通利害のセンスを根底としてのみ始めて行動面においても、不完全ながらも自己矛盾を免れて成り立ち得ること、従って第二に、角逐の激しい今の時代に、我々がなお猷身的行為の目標としての新しい統一のナイデーを探索している道程にあり、そして又、有限で情念的な人間として自己の生への執着を断ち切ることの困難を痛感する人々と同じ痛みを持つ者であるかぎり、しかも同時に平安と秩序とを望まざるを得

ぬ限り、対立する諸関係の中に、人々の積極的行動力に訴え得る何らかの共通利害の絆を模索的にも見出し、この絆を軸に相互信頼と協力の場を築いて行く地道な努力の必要なこと、この二点である。このような相互信頼の基盤の上に立つことにより、ヒュームの共感倫理は、それが前述の如き経験論の立場に固有の限界と制約とを含みながらも、その不完全性の自覚に支えられて、少なくとも有限な人間の歩むべく許された一つの道として、今日の我々にもなお意義深く生かされることができると思う。

(一)

- (1) D. Hume, *Essays Moral, Political and Literary* [Green & Grose] Vol. 3 p. 155.
- (2) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [Reclam] S. 100.
- (3) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [Phil. Bibl] S. 48.
- (4) D. D. Raphael, *op. cit.* p. 90.

(筆者 大阪大学文学部〔倫理学〕助手)

As is well known, the separation of art from technique which serves only for practical purposes of daily life took place in Renaissance time, and since then art became not only a means to recognize various things in our world but also a human activity to materialize beauty. After Industrial Revolution, however, scientific technology has made an enormous progress, which gave rise to an age of technology; by now technique no longer means manual dexterity but academic knowledge.

The fact is that technology is predominating over our age, and influencing our conception of nature; we are now liable to regard nature as something to exploit and conquer. The exploitation of nature, however, stands in a sharp contrast with the love for nature which to restore, the author suggests, would be a defense of art in the age of technology. If we loose our capacity for love, we loose art, too.

## **Hume's 'Sympathy'-Ethics**

*by* Masahiko Fukushima

David Hume tried to establish his theory of morals, which is contrary to the rationalistic ethical theory, on an emotional principle in human nature. According to this eminent successor of 'moral sense' school, the chief source of moral approbation is derived from 'the extensive sympathy with mankind', which is a particular kind of feeling because of its, though weak in degrees, yet general and constant agreeableness. By this extensive sympathy we can acquire an impartial standpoint of 'judicious spectator'.

But the moral judgement based on this particular feeling is not always said to have the positive power to produce men's unselfish actions. In order to satisfy Hume's own postulation that morals, instead of mere speculation, should have a strong influence on our actions, he must confine the application of his sympathy-ethics only to a certain limited situation, that is, to a society founded on the 'convention', which somehow expresses basic interests common to all people.

This confinement is one of the weak points in Hume's moral theory, which I think reflects the social situation in which he lived. Today we live in so violently conflicting human-relations as Hume never experienced, and so, in order to act morally in Hume's sense of the word, it is extremely important for us to endeavour to establish such a convention.