

ヒューム 道徳感情の一考察

——同感理論を中心として——

横 山 兼 作

(一)

周知の如く、十七世紀から十八世紀にかけて、英国道徳哲学の主要な論争の一つをなしたものに、「道徳的善悪の究極的区別は理性にもとづくか、好み (taste) にもとづくか」という問題があった。カッドワース (R. Cudworth) やウオラストン (W. Wollaston) などが前者の理性主義の立場をとり、いわゆるモラル・センス学派と呼ばれるシャフツベリー (Shaftesbury) やハチスン (F. Hutcheson) などが、後者の感情を重んずる立場に立っていた。ヒュームもこの後者の立場に立つわけである。道徳の実践的なるに比して理性は非能動的 (inactive, inert) でしかないこと、道徳性は対象的真理の問題ではなくて、主観の事実である、としてウオラストンなどの理性の立場を攻撃することからその道徳論を展開し、「道徳性は判断されるというよりむしろ感じられるものである⁽¹⁾」という確信の下に、*Moral distinctions derived from a moral sense* と題したのである。ヒュームはここで、ハチスンなどのモラル・センス学派の系列に一応立ったことを意味しよう。

ところでヒュームにおいても、道徳的善悪を区別するその感は快と苦にあるとされた。けだし徳から生ずる感じは快適で、悪徳からのそれは不快である故に。ただそれは単なる快苦のすべてではなく、道徳に特異な感じをさす。そこでヒュームは次のようにいう。「ある行為や気持や性格やが有徳又は悪徳である。何故か。それは、それらを眺めると「特殊な快・不快」 (pleasure or uneasiness of a particular kind) を生じるから⁽²⁾ と。この「特殊な快苦」が即ちヒュームのモラル・センスである。そこで今しばらく、そのヒュームの道徳感情たる「特殊な快苦」に注意してみよう。ヒュームによれば、「快」の名の下に、実は、様々な感じがあるのであって、例えば名曲もよき酒も等しく快適であり、又その快においてそのよさも決められるが、しかし酒を和音的とも、曲をよき味とも云いはしない。それと同じく、「無生物もある人の性格や気持も共に満足を与えよう。だが、その満足は異っているのだから、それらについての我々の気持を混乱させられることはない。そして一方に徳を帰し、他方に帰さずにすむのである。否、性格や行為から生ずるすべての気持が、我々の賞讃し又は非難する特異な (peculiar) 感じでもない。敵のよき性質は我々には有害

(1) David Hume : *Treatise of Human Nature*. (以下、T. と略) p. 470. (Selby-Bigge, ed. Oxford Press)

(2) T. 471

であるが、それでも我々の敬重と尊敬を起させるであろう。道徳的善とか悪とか名づけられるその感じ乃至気持を生むのは、ある性格が我々との特殊な利害関係なしに (without reference to our particular interest), 一般的に (in general), 考察されたときである。」⁽³⁾ ヒュームのモラル・センスたる「特殊な快苦」にここで一応、明確な規定が与えられたわけである。即ちそれは、1). 人の性格、行為を、2). 無私的 (disinterested), 一般的に眺めたとき生ずる感じということになる。

これを、ハチスン初期の論文に見られる次のような表現と比べて見よう。「我々は、モラル・センスと呼ばれるある崇高な感 (Sense) によって、何らの自然的利益の期待もないのに、ある行為を眺めて快を感じ、その人を愛するようになるのである。(我々自身がそれをなしたと意識するときは尚喜びを覚えるが)。」⁽⁴⁾ この限りでは、ヒュームの「特殊な快苦」もこれと甚だ似ているとも云えよう。ただヒュームは、ハチスンなどがいう、いわば本能的能力としてのモラル・センスを認めえないのである。我々の義務はいはば無数にあるのに、その一々をかかるとしての本能によって知り、倫理の数々の教えを全き幼な児の心に印すことは不可能であるというにある⁽⁵⁾。そこでヒュームは、いわゆる彼の「実験的方法」(experimental method) にもとずき⁽⁶⁾、その道徳感情の根拠となりうる、より一般的な (general) 原理を、新たに人間本性の中に探し求めねばならなかったのである。そしてその結果として要請されたものが、外ならぬヒュームの「同感」(sympathy) の原理であったといえよう。「人間本性論」の「道徳篇」(Of the Morals) の結論において、ヒュームは誇りをもって、「同感は道徳的区別の主要な源泉である」と宣言することとなったが、かくてこの同感、ヒューム道徳論の——特に初期の立場の——中心的原理となったのである。

ただ、同感、ヒュームの感情論をも貫く甚だ重要な原理ではあっても、必ずしも道徳プロパーの原理ではない。従ってそこから、かかる自然的原理がいかにして道徳的感情の根拠となりうるか、という、極めて重大な問題が提起されることになる。既にハチスンが、後年の「道徳哲学大系」において、同感の意義を高く評価しながらも、しかしそれは道徳的区別の原理とは決してなりえないと鋭く批判しているのを見る⁽⁷⁾。ヒュームの道徳感情は、いわゆるモラル・センス学派の立場と極めて微妙な関係にあるといえよう。

以下、この同感の原理を中心に、道徳的善悪の究極的区別に於けるヒューム道徳感情の特質的性格を、一応「人間本性論」の立場に限って少しく考察して見ようと思う。

(3) T. 472

(4) F. Hutcheson : An Inquiry concerning Moral Good and Evil. (Selby-Bigge ed, British Moralists. p. 72)

(5) T. 473

(6) 拙稿「バトラー徳論の一考察—良心と自愛の問題の根底にあるもの—」(一関工業高等専門学校研究紀要第1号)参照

(7) F. Hutcheson : System of Moral Philosophy. p. 19f, 53.

(二)

ヒュームの道徳感情たる「特殊な快苦」とは、上に見た如く、性格や行為を無私的、一般的に眺めたとき生ずる感じのことであったが、ここに実はヒューム道徳感情の特徴的な側面が明らかであるともいえる。即ち、ヒュームにおいては、「徳・悪徳は、音や色や、熱や、冷たさに比較出来よう。これらは……対象に存する性質ではなくて、心の中の知覚にすぎない」⁽¹⁾ とするいわば甚だ主観的な立場にありながら、しかし他方で、その感じ、その判断は、あくまで無私的、客観的でなくてはならぬと強調されているのである。果してこの二つの側面が共に成り立ちうるものかは甚だ問題であろうが、その両側面の強調は、ヒューム道徳論そのものを貫く特色をもなしているといえる。ヒュームにおいて要請される同感の原理は、いわばこの二つの側面を結びつける役を果さなくてはならないものといえよう。

そもそも、ヒュームの同感とはいかなる原理であるか、暫くヒューム自身の語るところをきこう。同感についていわばはじめて語られる「情緒篇」(Of the Passions) 第一部第十一節において、ヒュームは次の如くいう。⁽²⁾ 「人間本性の性質の中で、それ自身においても、又その結果においても、他人に同感し、コミュニケーションによってその性向や気持を受けとる性癖——それがいかに我々自身のものと異ってようと、いな反対でさえあっても——この性癖程、顕著なものはない」⁽³⁾ と。これによってみるに、ヒュームの同感とは、何よりも、我々の情緒、気持のコミュニケーションとしてとらえられているといえよう。ヒュームの感情論、道徳論を通じて、同感が極めて大きな意義をもつのも、この機能においてに外ならない。このコミュニケーションの具体的描写が「道徳篇」で次のようになされている。「等しく張られた弦において、一方の運動が他の弦に伝わる如く、すべての人の感情はたちどころに一人の人から他の人につたわり、あらゆる人に対応的運動を生む。」⁽⁴⁾ ヒュームにおいて、注目されるのは、この伝達される情緒、気持の中に、我々自身についての他人の気持や意見 (opinion) も含まれていることで、これは特に「人間本性論」の立場が後の立場よりも、より顕著な特色をなしているといえる。「我々の想像は容易にその位置を変える。そして我々自身を他人に見える通りに眺めるか、他人を他人自身の感じるままに考え、かくて些かも我々には属さず、ただ同感によってのみあずかり得る気持に入りこむのである。」⁽⁵⁾ ヒュームによれば、「人の心は互いに鏡」⁽⁶⁾ であるという。我々はかく同感によって他人の気持に

(1) T. 469

(2) 「人間本性論」の「情緒篇」と「道徳篇」は密接な関係にあると思われ、考察に当って特に区別していない。

小田清治先生「ヒュームに於ける人間本性学の特質について」(日本倫理学会倫理学年報第2集) 参照
cf. P. Árdal : Passion and Value in Hume's Treatise. p. 17f.

(3) T. 316

(4) T. 576

(5) T. 589

(6) T. 365

入りこみ、そこから自己を眺め、互いにその心を交流し合っていることになる。

ヒュームにおいて、このような同感の、即ち心のコミュニケーションのメカニズムは、その観念——印象の体系にもとづく。即ち印象根源主義とも呼ばれるヒュームの立場において、観念 (idea) とは「印象」 (impression) の淡いものに外ならず、そこから、ある情緒の観念が接近 (contiguity) や類似 (resemblance) の関係においてあらわれるとき、その観念は直ちに印象に転換されることになる。この観念の印象への転換が外ならぬ同感なのである。⁽⁷⁾ 「私がある人の声や身振りに情緒の結果を見ると、私の心は直ちにその結果から原因へとうつり、その情緒の極めて生き生きした観念を形づくり、すぐ情緒そのものに転換されるのである」。結果から原因へとたどるのみならず、原因から結果へと至ること、勿論である。⁽⁸⁾ このようにして我々は、我々自身には直接現前しない他人の気持を感じ、同じような情緒をもつことになるわけであるが、ヒュームによれば、人間間には大きな類似性があるために、⁽⁹⁾ 同感は今人類に及び、時には人間を越えてまで及ぶという。⁽¹⁰⁾

ところで、ヒュームの同感とは上のようなコミュニケーションをさすならば、それは他人の気持をそのままに受けとり、ヒューム的な分け方でいえば、快適な気持からは快適な気持を、不快な気持からは不快な気持を受けとることであろう。この限りでは、同感はいわば、「無私的」であり、そのこと自体に ego の操作の入る余地はないであろう。一体、「同感においては、我々自身はいかなる情緒の対象でもない。又、我々の注意を我々自身に固定する何ものも存しない。」⁽¹¹⁾ 従って、かくの如くにして他人の気持に入りこみ、或は他から注入されるとき、それは自己に自然な、乃至固有の気持とは当然異質のものとなるであろう。特にそれは、「比較」 (comparison) の原理——ヒュームにおいて、甚だ利己的な原理で、嫉妬や悪意の源ともなるものとされている——とは、端的に対立することにもなる筈である。「他人の快はこれをそのまま (direct) に眺めるとき、我々に自然に快を与える。そしてその故に、我々自身のと比較されて苦を生む。彼の苦は、それ自身において考えれば我々に苦であるが、しかし我々自身の幸福の観念を増し、我々に快を与える。」⁽¹²⁾

ただ、ヒュームの同感とは、このような disinterested なコミュニケーションではあっても、それは甚だ受動的であり、いわば受動的感染を意味し、それ自体は必ずしも能動的な、愛他的、仁愛的の原理とはされていないのである。後の「道德原理研究」 (Enquiry concerning the Principles of Morals) の立場とちがって、同感と「人類愛」 (love of mankind, humanity) をヒュームははっきりと区別し、かかる人類愛は存しないとして次の如くいう。「一般的に云って、人間の心には、個人的な性質や、我々自身への奉仕や関係をはなれた、只単なる、そのものとしての人類愛は存し

(7) T. 317, 320, 385, 427

(8) T. 576

(9) T. 317

(10) T. 481

(11) T. 340

(12) T. 576, 594

ない、と断言出来よう。なる程、いかなる人であれ、いな、どのような生き物でも、我々の近くにもって来られ、生き生きとあらわれて、その幸・不幸が何らかの程度で我々に影響しないようなものはない。しかし、これは単に同感から来るのであって、人類へのかかる普遍的愛情の証左ではない。……我々は仲間を一般に愛するが、それは他の娯楽を愛するのと同じである。」⁽¹³⁾ 同感がこのように、必ずしも愛他的原理でないのは、その同情、あわれみ (pity, compassion) の考え方にも示されている。勿論、ヒュームの同感、そのいわゆる同情の源ともなりうるものではあるが、同感それ自体が即ち仁愛的原理ではないとされるのである。それが、仁愛的原理となるのは、他人の不幸が大きいか、不幸への同感が強いときで、そこでは、その、伝達にもとずき、配慮される方向が未来にまで及び、かくて、仁愛の原理と同じ方向をとることによって、即ち「同方向の原理」(the principle of parallel direction)によって、愛他的行為となるにすぎないという⁽¹⁴⁾。従って、もし他人の不幸が僅かであるか、同感が弱いときは、逆に「彼の快への同感から愛が生じ、不快へのそれから憎が生ずる」の原則によって、むしろその人への憎悪や軽蔑になるという。農夫や召使いや不毛の地の住人などに対する軽蔑がそれである⁽¹⁵⁾。ヒュームの同感ここでは、愛他的原理どころか、利己的原理であるかの如き、方向をとっているといえよう。そこから、例えば Pfleidererなどは、「殆んどおおわれぬ、むき出しのエゴイズム」⁽¹⁶⁾と評した程である。それは極端であるとしても、Albeeの指摘する「一触れでエゴイズムに突き落される」⁽¹⁷⁾可能性は否定出来ないようである。

かように見てくると、ヒュームの同感、利己、利他何れの方向にも向きうるといえるが、しかしこれは同感そのものから結果するというよりむしろ、同感が他の欲求の体系と密接にかかわってあることによるのではなからうか。同感のコミュニケーションそれ自体は利己、利他何れの原理でもない。少くとも、かかる無私的コミュニケーションにおいて、道徳の原理として要請された筈である。そこで次に、少しそれるが、同感と ego との関係をいわば仮説的に、考察して見ようと思う。

(三)

同感においては、他人の気持をそのままに受けとり、そこに ego の操作は入らないとは先に見たところであった。後にも見る如く、我々自身の利害・快苦と全くかかわらない、客観的にして普遍的な視点の根拠として、ヒュームはやはり同感に訴えているのを見る。同感そのものの客観性を認めなくてはありえないことであろう。ところが、例えば道徳的判断の根拠として同感が導入さ

(13) T. 481, cf, 586

(14) T. 384

(15) T. 384 ff

(16) Pfleiderer, E : Empirismus und Skepsis in David Hume's Philosophie. S. 338

(17) Albee : History of Utilitarianism. p. 96

れ、その説明に當っていわれているところによると、「同感是我々を我々自身から遠く連れ出し、他人の性格の中に、恰もその性格が我々自身に損得をもたらす傾向をもっているかのように、そのときのような快・不快を起すのである。」⁽¹⁾ ここには、直接的には勿論何らの利害関係もないのである。しかし、ここで果して他人の気持を他人に属する気持として感じているといえるであろうか。むしろそれは、恰も我々自身のものであるかのように、「我々自身の関心事とさせて」⁽²⁾ うけとっていないであろうか。ヒュームによれば、我々は自分に何ら利害関係なき富者をも賞讃し、尊敬するが、それは同感によってその富者の味う満足にあずかるからであるという。⁽³⁾ それは富者その人の快としてであろうか。

そもそも、ヒュームにおいては、愛憎の体系は快苦にもとづく。もっとも、ヒュームの立場を明確に「快樂主義」と規定してしまえるかは甚だ問題ではあるけれども、⁽⁴⁾ しかし、「人間精神の主要なスプリング乃至発動原理は快と苦である」⁽⁵⁾ とする彼の立場において、快・苦がとりどりのぞかれるとき情緒の殆んどは不可能となるしかない。⁽⁶⁾ しかもその快苦は、何も他人の快苦ではない。自負・自卑は勿論、愛憎においても、それは他から与えられる自分の快苦である。ヒュームによると、人が我々の親切をうけることになるか悪意にさらされるかは、我々の彼からうける快苦によるのであり、それに正確に比例し、対応するという。⁽⁷⁾ 道徳的の敬重 (esteem), 尊敬 (respect) や輕蔑 (contempt) も愛憎の一種である⁽⁸⁾ からには、それのもとづく快苦も、その限りでは、自分の快苦でなくてはならぬ理となろう。後にも見るように、ヒュームにおいて同感が要請された第一のものは、究極的価値決定のためというより、利害関係なき人からの快苦をいかにして感得するかにある如き印象をうける。そこから、我々自身に何ら関係なき人のすぐれた性質を賞讃するときでも、「彼との交わりは私にとって満足である」⁽⁹⁾ という感まで否定されてはいないのである。ヒュー

(1) T. 579

(2) T. 386

(3) T. 357ff

(4) Green の古典的解釈とは反対に、ヒュームは快樂主義でないとする見方 (特に心理学的快樂主義の面) も近年はかなり多いようである。

N. K. Smith : The Philosophy of David Hume. p. 163 ff

McGilvary : Altruism in Hume's Treatise. (Philosophical Review Vol xii No. 3)

F. C. Sharp : Hume's ethical theory and its critics (I). (Mind. Vol XXX)

P. S. Árdal : Passion and Value in Hume's Treatise. p. 70ff

などそうであるが、その主な論拠は、大体二つに要約出来よう。一つは

ヒュームに於いて快苦が欲求の全てでなく、むしろ快苦を生み出すような自然的本能があるという、Green でも問題となった箇所 (T. 439) であり、他の一つは、そもそも快苦はヒュームでは欲求の目的ではなくて、欲求がそれにもとづいている (be founded on) (T. 438) のだと見ることにある。

(5) T. 574,

(6) T. 438—9,

(7) T. 384

(8) ヒュームに於いて敬重、尊敬などは明らかに間接情緒に入るが、是認 (approvation), 否認 (disapprovation) は、むしろ快苦の感じの方をさす。只、問題もあり、P. Árdal はむしろ、間接情緒に入れるべきものという。(P. Árdal : Passion and Value, p. 113)

(9) T. 588

ムの同感はこのように、他人の気持を自分のものの如く感ずる能力でもある。しかもそこに ego の操作が入らないとなれば、これはいかに解決すべきであるか。

同感のかかる性格は、直接的には恐らくそのメカニズムによるであろう。同感とは観念の印象への転換に外ならないが、その転換は実はヒュームによると、想像にもとづくのである。ヒュームにおいて同感とはいわば想像の産物である。想像の力 (force of imagination) (空想の活気 vivacity of fancy) によって、実在していない気持まで伝達されるのもそれを示すわけである。「我々はコミュニケーションにより、実際には存せず、只想像の力によってのみ予想出来る他人の快苦を感ずること、しばしばである⁽¹⁰⁾。」ヒュームの同感は、批判的に云うならば、必ずしもコミュニケーションでないかも知れぬ。転換される観念は或は他人のものでも、転換された結果としての印象は、実は想像にもとづく自分の気持でしかないともいえるからである。大成功してもむしろ意識せざる如きを見て却って我々は快感を感受し、我が前で愚行を演じながら恥とせぬのに、これを見る我々自身が赤面する如き、明らかにコミュニケーションの断絶を示している。それはヒューム自身によっても、かくかくの事態にはかくかくの情緒が結びつく経験上知っていることによる⁽¹¹⁾と説明されている。もっとも、そのことによって同感のコミュニケーション的性格が消えるわけではない。何故ならば、ヒュームにおいては、かかる実際と不一致な如き同感偏した (partial) 種類のものであり⁽¹²⁾、普通は、我の感ずるものは人も又感ずる⁽¹³⁾ という人間本性の大きな類似性、斉一性によって、与えられた同一観念からは同一印象が結果し、同じ気持となるからである。

ヒュームの同感とは結局、想像の力によって自己を脱出して他に同化し、他人の気持を恰も自分のものの如くうけとる能力をさすことになろう。勿論、同感によって自己の全てがおおわれてしまうわけではないが、いわゆるアトミックな自我の体系の一方に、それをはなれて他と交わり、しかもそれを自分の気持の如く感じている領域のあることは注目しなう。しかもヒュームによれば、我々の中に占めるその同感的領域は、甚だ広いとされている。「憎悪、怨み、敬重、愛、勇氣、歎息、憂うつ、これらすべての情緒を私は自分の自然的気質から感ずるよりも、コミュニケーションからより多く感ずる。」⁽¹⁴⁾ 同感とはたしかに想像の産物ではあるけれども、それはある程度以上に強くなれば、自己の気持そのものとなり⁽¹⁵⁾、かくて同一国家の気持や考え方の大きな斉一性もそれによることになる⁽¹⁶⁾。

ところで、我々がいかにかかる同感の影響をうけ、それに左右されるかは、ヒュームにおいてしばしば語られているところであるが、その中でも、我々自身についての他人の気持・意見程、大き

(10) T. 385

(11) T. 371

(12) T. ib

(13) T. 317—8

(14) T. ib

(15) cf. T. 594f

(16) T. 316

な力をもつものはない。他人の目にいかに動かされ易い存在であるかをヒュームは多くの例をあげて説明する。例えば、「もし君がある人に、あなたの息はくさいと云えば、彼自身はそれが何ら厄介ではなくとも、無念に思うであろう。……我々はこの同感を、我々自身には便利な性質なのにただ他人を不快にし、他人の目に不快適にうつるといふ、ただそれだけの理由でそれに不快になってしまう程、遠くまで及ぼすのである。」⁽¹⁷⁾ 何故に他人の気持への想像によるコミュニケーションに、かくも影響され、ふりまわされるのであろう。我々はここに、「傲慢な人は他人の軽蔑には甚だ衝撃をうける」⁽¹⁸⁾という例に要約される如き、極めて主我的な自我構造と、しかしその甚だ弱い基盤とを見るであろう。そこから例えば、「自負 (pride) と自卑 (humility) の対象は常に自我 (self) である。その情緒がどこを見ようと、依然として我々自身に目は向けられている」⁽¹⁹⁾とされる主我的な自負も、実はその二次的原因でしかない他人の評判、他人の気持に支えられないとき、殆んど力をもたないことになる⁽²⁰⁾。感情論、更には道徳論におけるヒュームの主我的な面は、「悟性篇」(Of the Understanding)の自我論とは明らかに矛盾をなすではあろうが、ただ、ヒュームの自我はいわば「外的自我」でしかなく、理性的、統轄的自我はヒュームでは存在しない。その自由意志の問題ともかかわることではあろうが、その自我は、たしかに甚だ主我的であり乍ら、しかも依存的、受動的でしかない。自我の自覚に乏しいだけに、真正の愛も真正の自愛も存在しないともいえるが(ヒュームは自愛を本来の意味では否定した⁽²¹⁾)、ただ、それだけに、ヒュームにおいては、他に同化されてしまう領域も又大きいともいえるであろう。他と連結してのみ生命をもちうるともいえる構造を、以下の有名な例はよく示しているようである。「我々は社会と関連のないいかなる願望をも抱きえない。完全な孤独は恐らく我々の蒙りうる最大の罰である。いかなる快も仲間からはなれて楽しむときは、しおれてしまい、苦は全て、より残忍で耐えがたくなる。自負や野心や貪慾や、好奇心や、復しゅうや、色情など、他のどのような情緒にかきたてられようと、それら全ての魂乃至生命原理は同感である。もし我々が他人の考えや気持から全くはなされるならば、それらの情緒は何ら力をもたなくなるであろう。自然のすべての力を合せて、一人の人に奉仕させ、従わせよ。彼の命で太陽をのぼらせ、又没せしめよ。海も河も彼の好むがままに流れさせ、大地には彼に役立ち、又は快適である全てのものを自ら供給する如くさせよ。しかし彼は尚依然としてみじめでしかないであろう。彼が自分の幸福をわかち、その人の敬重と友情を享受出来るような少くとも誰か一人が与えられない限りは。」⁽²²⁾ここに我々がいかにアトミックな自己を越えて社会的存在であるか、我々の情緒がいかに社会的所産であるかが示されたといえる。そ

(17) T. 589

(18) T. 324

(19) T. 280

(20) T. 316, 346

(21) T. 329

(22) T. 363

して、その生命原理が同感であるとされるとき、ヒュームの同感実は単なるコミュニケーションにとどまらず、我々の社会的な存在構造そのものと深くかかわってあることをも示しているであろう。ただ、ここでも見られる如く、社会的存在とはいっても、それは必ずしも能動的、愛他的な意味においてではない。上に述べた如く、むしろ甚だ受動的、依存的であり、積極的にいえば、一体的、更には連带的ともいえる在り方である。

ところで、このような、主我的にしてしかもいわば 連带的な存在構造を、先に見たあのコミュニケーションの特色ある領域、即ち想像によって自己を脱出し、他とのコミュニケーションにおいてしかも自己自身の如く感じている世界とを考え併せ、ここに「比較」においてあらわれる甚だ主我的面と、「同感」においてあらわれる一体的同化的面との二重性が、実はヒュームにおける自我の構造そのものをなすと見ることも或は出来るのではあるまいか。勿論、同感とは皆同じではなく、それに応じて主我的自己との関係も異なるが、程度の差はあれ、自我の構造そのものの中に、いわば他人であって他人でない一体的領域を含むのではなからうか。もしそうであるならば、同感が社会的存在の生命原理とはいっても、より適切には、その生命原理は同感そのものというよりむしろ、その基く連帯であるともいえるであろう。我々は親戚、知人の軽蔑には耐えがたく、そこから脱出して見知らぬ人の中に入らんとし⁽²³⁾、或は孤独は耐えがたいといっても、しかし憎む者と同居させられるはなべての罰の最たるもの⁽²⁴⁾、といわれるとき、ここに連带的関係による同感の強さとしかしその同感にあらわれた連帯の断絶の意識における耐えがたい苦痛とを見出すようである。ただ、もしヒュームの自我構造が、かく主我的面と連帯的面との二重をなし、同感はその連帯に深くつらなるものとなれば、実はそこにこそ、甚だ問題をも含むといわなくてはなるまい。何故ならば、そもそも同感の関係に左右されるものであったからして、その関係に応じて同感異なることになり、つまりは、連帯の度に応じてコミュニケーションは同じでなくなるからである。コミュニケーション自体は受動的、disinterested ではあっても、そのコミュニケーションの強さも、主我的自己への影響も、現実的には、関係によって、つまりは様々の連带的関係に応じて異なるであろうからである。やがてみる同感の甚だしい偏頗性もそれによるであろう。例えば、恋人を非難されれば甚だ不快になり、⁽²⁵⁾ 親戚・知人の幸・不幸は単に同感の力だけで恰ももともと自分のものであるかの如くこれを喜び、又は悲しむという。⁽²⁶⁾ 同感ここでは愛の原理となる。その結果、「我々の他人に対する親愛の情は全部集めて、利己的なもの全てを越さない人はまれである」⁽²⁷⁾ といわれる程になり、ヒュームの利他主義を根拠づけるが、しかし、後にも見る如く、全く無関係な見知らぬ人の幸・不幸に同感してもそれは単なる想像の域を越えず、その人のためにびた一枚たりとも

(23) T. 322

(24) T. 470

(25) T. 324

(26) T. 389

(27) T. 487

提供しはしない、とし、やはり限られた仁愛の考え方と矛盾するものでないという。⁽²⁸⁾ 利害にもとづく人為的な (artificial) 正義がなく、人間本性の自然のままに従うと、「社会は直ちに分解し、全ての人はあの野蛮で孤独な状態に、即ち社会に於いて想像出来る限りの悪い状態よりも更に悪い状態におちこむにちがいない」⁽²⁹⁾ という程、ヒュームは利己的面も見ているが、同感はその些かたりとも変えることにならない。ヒュームの同感は、その連帯性と、主我的自己への関係によって、愛にも、利己にも通じるといえよう。次に同感のその関係による偏頗性と其の訂正の問題を見て見よう。

(四)

先にも述べた如く、同感^①は接近、類似の關係に支配されるものであった。従ってその關係に應じて、同感の感じも又變動を免れない。我々は例えば、見知らぬ人よりは知人に、敵よりは味方により多く同感する。ところが我々の道徳的是認や非難はわからない。遠くの國のよき性質も身近かの人と同じく賞讃する。我々の道徳的善惡の區別は実は、同感によらないのではあるまいか——。「道徳篇」第三部に於いてヒュームがまず問題としたのはこれであった。これは同感の體系の致命的な難点ともなるものだけに、ヒュームの最も苦慮したところであったと思われる。

ところでヒュームは、我々のおかれてゐる狀況はたえず變動し、他とそれぞれ特殊の關係に立っているのであるから、もし自分の特殊な視點 (peculiar point of view) のみから人を視るならば、わけのわかつた交わりは出来るものでないとして、次の如くいう。「このよなたえざる矛盾 (contradictions) を防ぎ、物事のより確固とした (stable) 判断に達するために、我々はある不変不動の (steady) 、一般的な (general) 視點を定め、思考に際しては、現在の立場がどうであれ、我々自身を常にその視點の中におくのである。……このような反省 (reflexion) によって、その瞬間的な見かけを訂正 (correct) するのである」と⁽¹⁾。

これがヒュームの同感の訂正である。ここで道徳的區別にある種の理性乃至知性の導入されたことが注目されるが、この際まず驚ろくことは、このような不変不動の視點の下に於いては、先に無私的コミュニケーションとみた同感がいかに利己的原理であるかの如く、印象づけられることである。ヒュームはここで更にくり返し、道徳的判断は我々自身や友人の利害の観点からなされるべきでないとし、このようにつけ加える。「我々はある程度の利己性を人間に許容する。何故ならそれは人間本性から分かちがたく、我々の組成に固有であるから」と⁽²⁾。後に見る如く、結局は又同感に訴えるのであるからして、同感そのものを、かく利己的原理としてヒューム自身が見ている筈はないのだが、ただ同感は關係によって甚だしい偏頗性をあらわし、甚だ利己的にも機能しうること

(28) T. 586 f

(29) T. 497

(1) T. 581—2. cf T. 603

(2) T. 589

を示しているであろう。それに関しては、上に見たところであった。ただ、そうになると、同感のその偏頗性を見、その訂正を要求するこの反省の原理は、より注目に価いするものとなろう。道徳性の一般的規則(the general rule of morality)とも呼ばれる、この steady で general な視点, general inalterable standard⁽³⁾ を要求する立場は、そのまま、アダム・スミスの impartial spectator に通じるものといえるであろう。この理性的原理は、単なる手段の理性ではありえない。MacNABB はヒュームのこの理性に注目し、「それはカントの実践理性——我々の格率の普遍的法則への従属を命ずる——に酷似する。……それは秩序と混乱, 調和と闘争, 不易と変化にかかわる」⁽⁴⁾ と評している。

ただ、ヒュームに於いては、いかに普遍的視点が強調されようとも、それは所詮形式を越えるものではありえず、究極的価値決定はあくまで快苦の感であり、結局はやはり同感の感じによるしかないともいえよう。しかし、それにしても、次の如くいわれるとき、問題が残らざるを得ないであろう。即ち、「かく我々のはじめの立場をはなれて後は、我々の考察する人物と何らかの交わりをもつ者への同感によって我々自身を固定する程、便利なものはあり得ない」と⁽⁵⁾。同感の変動性の故にそれを訂正した筈であるのに、ここでその訂正の原理として同感をもってこられたからである。これはやや後の方で、更に明確にのべられ、我々自身への快苦、利害をはなれた「一定した」(constant), 「普遍的」な (universal) 立場は、先程ものべた如く、考察する当の人物又は彼とかわる者への同感であり、そのみが「道徳的区別の依存する特殊な感じを生む」⁽⁶⁾ という。このような「穏和な情緒」(calm passion) としての同感が、「いわゆる理性」(so-called reason) であるが、しかし、同感を更に訂正しうる理性的同感とは、一体、どのような同感をいうのであるか。もしかような同感とは、一切の変動性を許さず、不変不動の視点に於ける、普遍妥当的な同感のことを指すならば、一切の関係の中にあるしかないヒュームの同感の体系の中に果して存在しうるであろうか。それは正しく Green のいう全く誰も感じない感じ (unfelt feeling) への同感⁽⁷⁾ ということになろう。これはそもそも同感であるか。

ヒュームのいうかかる同感とは、実際的には訂正の後の方でいわれている広汎な同感 (extensive sympathy) を意味するであろう。ヒュームはこれこそが徳の感じの依存する原理だとしているからである。ヒュームの extensive sympathy と名づけられるものはややあいまいではあるが⁽⁸⁾、ここでは、全人類に及ぶという意味でいわれているものである。ただ、ヒュームはここでそれを人類愛

(3) T. 603

(4) D. G. C. MacNABB : David Hume. His theory of knowledge and morality p.116—7
cf. A. D. Lindsay : Introduction to Hume's Treatise Vol II. xii (Everyman's Lib.)

(5) T. 583

(6) T. 591

(7) Green : Introduction to Hume's Treatise on the Human Nature. p. 59 (Green-Gross)

(8) ここにいわれるような意味での extensive の外に 未来にまで及ぶという意味でも、extensive sympathy がつかわれている (T.386)。ただ、その同感とは、この場合とむしろ逆に、甚だ強い同感である。

と区別し、結局は先にもふれた、単なる想像性に帰してしまう。即ち、道徳的是認のように、感じ
 が単に我々の好みにふれるだけならば、それは想像の域を出る必要はないという。なる程、実際は
 安全であるが格好だけいかにも倒れそうな建物の場合の如く、事物の見かけの傾向 (seeming ten-
 dency) も心に影響し、実際の場合と似た感じを生むが、その感じは甚だ異っているので、他方を少
 しも損うことなく共存出来るという。「敵の都市の要塞はその強さの故に美しく思われるが、それ
 の全面的破壊をものぞみうる」如く⁽⁹⁾。かくて、ヒュームに於ける徳の感はやはり、甚だ淡い単な
 る想像上のものでしかないことになったといえよう。しかしこれが果してヒュームの最初に見た道
 徳感情であったか。後の「道徳原理研究」に於いてヒュームは、「本性論」の場合と殆んど同じよ
 うな例をもあげ、しかし、道徳的感情は決して想像上の (imaginary) もでなく、実在する (real)
 感じであると強調して、甚だ対照的な云い方をしている。⁽¹⁰⁾ それは「本性論」の立場の否定であ
 るか、それとも不徹底の補いであるか。

(五)

既に述べた如く、道徳感情の主観的側面と客観的側面との、いわば二つの側面を満すべく要請さ
 れたともいえる同感の原理には、上述の如く、特にその客観の面には極度に留意されていた。それ
 自体は無私的なコミュニケーションにすぎない同感の原理ではあっても、現実的には——その独特
 な自我構造との密接な関連によってか——、甚だしい偏頗性を免れず、ここに殆んど理性的ともい
 える原理の導入によって、更に修正の手が加えられた。そこには多くの問題を残し、道徳感情を同
 感に帰すことの困難さを示しているとも云えようが、あくまでも、その客観性を強調し、根拠づけ
 るべく試みたのは、ヒューム道徳論の最大の特徴をなすであろう。ただ、先にも述べた如く、いか
 に客観性が強調されようとも、それはヒュームに於いて、畢竟、道徳的善悪の究極的区別に当って
 の形式でしかありえない。究極的には価値はやはり感じられるものであり、結局は快苦によるしか
 ない。「満足と不快は徳・悪徳の本性そのもの (the very nature and essence) である。」⁽¹¹⁾ ただ
 問題は、その徳・悪徳の本性をなすという快苦の感が、果して同感による快苦であるかどうかであ
 る。

まず、人の評価についての次のような極端な例から見ていこうと思う。「我が国民が他国民と戦
 っているときは、我々は彼ら他国民を、残忍で、不誠実で、不正で、兇暴な性格として忌み嫌う。
 が、我々自身や連合国の者は常に公正で、穏健で、慈悲深いと思う。もし敵の将軍が勝てば、彼に
 人間の形や性格を許容することはむずかしい。オリヴァー・クロムウェルやルクサンブル公に

(9) T. 586 f

(10) Enquiry, p. 217 (Oxford)

(11) T. 296

ついて報じられているように、彼は魔法使いである。彼は鬼神と交通している。彼は兇暴で、死と破滅を喜ぶ——。ところが、勝利が我が方にあるとき、我が指揮官は全く対照的なよき性質を持ち、勇気や指揮の権化であるのみならず、徳のかがみである。彼の裏切りは我々はこれを策略と呼び、彼の残忍さは戦争に不可欠な悪である。つまり、彼の欠点の全てを我々は軽減しようとして、又はそれに近い徳の名においてもったいをつける。このような考え方は日常生活において普通のことである。」⁽²⁾ここに我々がいかに快苦に、それも自己にかかわる快苦や利害において人を評価するかが、よく示されているといえよう。既にこれに関することは述べたことでもあったが、注目されるのは、ここで単に好悪が表明されているのみならず、その快苦・利害にもとずいて、徳・悪徳の評価がなされていることであろう。しかもヒュームの課題は、かかる「日常生活に普通」に見られる事象の観察によって道徳の根拠を探ることにあつたのである。勿論上の例は真正な道徳的評価では決してない。我々の評価がく主観的、利己的となりがちだからこそ、先の訂正も、同感の無私性も意味をもったものであつた。ただ、価値の本質は快苦に、それも多く利害的快苦におかれていたヒュームに於いて、たしかに直接的特殊の快苦・利害は斥けられても、それと全く異質の価値全く異質の特異な道徳的快苦をいかにして考へるであらうか。ヒュームの同感果してそのような能力をもつものであるか。改めて述べるまでもないことながら、ヒュームの同感は全く自然的能力でしかない。それはあらゆる情緒、快苦の気持、更には意見までも無私的に、そのままに伝達する能力ではあつても、特に道徳的価値にのみかかわるわけではない⁽³⁾。やがて考察される如く感じのちがいはあるが、しかしこれは同感そのものよりも、むしろ対象のちがいがから来るものであり、同感の自然性に変わりはないであろう。ヒュームの同感の立場は上の甚だ主観的利己的な立場とは根本的に異なるものであるが、それは主に形式から来る区別であり、内容的にまで異質な価値基準をヒュームにおいていかにして根拠づけようであらうか。

ここで、ヒュームの同感要請のプロセスに注意してみよう。甚だ驚くことには、それはかかる全く異質の、道徳に特異の感じを感得するためどころか、極言すれば、道徳感情の客観性ですら第一義でなく、関係なき人からの快苦は、ただ同感によってのみ感じられる故、という印象をうける。それについては既にかんたんにふれてあるが、ヒュームはそれを美的判断の例で次のようにくわしく説明している。「我々の美感は極めて多くこの原理に依存する。ある物がその所有者に快を生む傾向をもつ場合、それは常に美しいと見なされ、苦を生む傾向をもつ物は全て不快で醜い。……美しいと呼ばれるものは、ある結果を生む傾向によってのみ快適なのであるが、その結果はある他の人の快又は利益である。我々の何ら友情をもたぬ見知らぬ人の快は、同感によってのみ我々を快適

(2) T. 348

(3) もっともヒュームの同感とは、先の連帯的自我構造との関連に於いて見るとき、内在化して自己に於ける他人の目、更には自己に於ける社会の目ともなる可能性を有し、そこから世間道徳の根拠ともなりうる面をもつといえる。しかし同感原理が、道徳的区別において、その快苦以前に価値的根拠、価値意識を持つと考えれば、これはヒュームの原則的立場と矛盾する。これについては他日稿を改めて考察したい。

ならしめる故に、我々が、有用なる全ての物に見出す美は、この原理によるのである」と⁽⁴⁾。ここでは、たしかに美感の多くが同感に依存するといいいながら、その同感の要請は、美的価値の究極的決定のためというよりむしろ、究極的価値たる快苦の感得のため、が第一義の如き印象をうける。恰も、美的価値の快苦的基準は既に定まってあるが如く。ところが、我々の美感や道徳感情がこの同感にもとずくとされるとき、我々の同感に期待するのは、実にその究極的価値決定の能力なのである。もっとも、ヒュームに於いては、具体的事例を離れた美的判断も道徳的区別もなく、上のことは単なる我々の印象でしかないが、しかし、もしこの要請のプロセスからうける感じの如く、快苦が根本にあり、同感はその快苦の、無私的な伝達の条件でしかないならば、仮りに、快苦を無私的に感じさせうるならば、道徳的区別に同感はずしも必要ではない、ということにならないか。ヒュームもそれを肯定するかの如くである。「公共の利害への傾向を一切もたずに只他人に直接的に快適であるということから、その価値を得ているものもあるし、それを所有する人自身に直接的に快適であるということの有徳とされる性質もある。性格や心の作用はそれぞれ、快適か不快かの何れかの特殊な感じをもっている。前者が有徳であり、後者が悪徳である。この特殊な感じが道徳性そのものであり、従って説明を要しない。しかし、いかに徳と悪徳との区別が個々の性質の、我々自身又は他人に起す直接的快又は不快から流れ出るように見えてとしても、かくもしばしば強調されてきた同感の原理にも甚だ多く依存する」⁽⁵⁾のである。これはヒュームの単なる逸脱であろうか。もしそうでないなら、同感はずしも、道徳感情の根拠の全てではないことになる。ヒュームはたしかに、先に見た如く、全く無私的な同感の感じを、道徳の特殊な感じの唯一の (alone) 根拠ともしているが、しかし「道徳論」の結論の宣言でも、それは「主要」な (chief) 源泉とはいわれても、唯一のとはされていないことに気付く。更に先に引用した「同感によって我々自身を固定する程便利なものはあり得ない」からしても、必らずしも同感でなくともよいことになる。そこから、同感はずしも、快苦の無私的な伝達に当って最も便利で有力な手段的能力にすぎないということにもなる⁽⁶⁾。もしそうなら、極言すれば、同感はずしもモラル・センスではないということになるであろう。そして少くとも、ヒュームは、同感の快苦を、直接的、利害の快苦と必らずしも全く異質のものとは考えていないということになる。

もっとも、ヒュームの同感はずしも道徳的能力ではなく、従って自然的快苦、利害と全く異質の快苦を生むわけではない、としても、しかし、同感による感じに於いて区別のあることはいうまでもない。それは先に一言ふれた如く、同感そのものというより、その対象にもとずくわけである。例えば、「便利な家と有徳な性格とは同じ是認の感じを起しはしない。我々の是認の源は

(4) T. 576

(5) T. 590

(6) しかし、MacNABB の如く、ヒュームはここに様々な倫理的態度を許容したものと見れば、行きすぎるのではあるまいか。ヒュームでは、究極的根拠は快苦であり、これは動かないからである。

cf. MacNABB : David Hume. p. 194~9

同じで、同感及びそれらの有用性の概念から来るのであるが。」⁽⁷⁾ かようにして無生物と人の性格、行動の感とは区別出来るのであり、これが「特殊な快苦」として最初述べたところであった。ところが、ここまでは感じに於いて区別出来ても、ヒュームの同感からしてはそれ以上は不可能となる。つまり心の性質 (mental qualities) に関する限り、視点が一般的でありさえすれば、快苦において全て有徳か悪徳かに分けられ、そこに質的区別はつかないのである。もともと「特殊な快苦」も、その規定を狭く解すとき、実はそれ以上は要求されていなかったともとれるであろう。かくて、「我々自身又は他人の性質で、眺め、又は反省して我々に満足を与える全てのものは、勿論有徳であり、不快を与える如きあらゆるものは悪徳である」⁽⁸⁾ ということになる。更にヒュームに於いて、愛憎、自負と自卑は快苦にもとづくところから、「愛又は自負を起すいかなる心の性質も有徳であり、憎又は自卑を起すいかなる性質も悪徳である」⁽⁹⁾ ということにもなる。ヒュームの極めて中広い徳の内容はよれによるわけである。即ち、自己又は他人に有用であるか、直接快適な全ての性質は有徳であり、その反対は悪徳である⁽¹⁰⁾。特徴的なものを若干見ると――

まずヒュームによれば自負は徳である。何故か。それをもつ人が快適であり、その快感を我々も同感に於いて感ずる故に。そこから、自卑は反対に悪徳となる。ところが、自負は、同感に於いて人に快を与え我々の心を高めるが、それだけ我々自身を相対的に低めることになり、その「比較」によって不快となる。これへの同感から逆に自負は悪徳となり、反対に自卑が徳となる、という。結局、我々の自卑は外面上を越えてまで要求されず、「真の、そして心からの自負乃至自己敬重は、もし巧みにかくされ、十分な根拠をもつとき、高潔な人の性格にとって本質的である。」⁽¹¹⁾ 説明は苦しまぎれであるが、同感による徳の区別をよく表わしているといえよう。最も特徴的なのは、自然的才能 (natural abilities) に関するものであろう。ヒュームによれば、自然的才能も「心の性質」であり、快を生み、人の愛情や尊敬の対象となる。従って他の普通に「道徳的徳」といわれるものと区別する根拠は何ら存せず、「これに関する論議は言葉上の論議にすぎない。」⁽¹²⁾ ヒュームによると、ここで、もし、自然的才能は他の道徳的徳と感じに於いて何かしら異なる (somewhat different) として区別されるかも知れぬが、しかしそれならば、他の徳もそれぞれ感じに於いて異っているのであり、従ってこれだけを特に区別する理由にはならぬという。⁽¹³⁾ かくて自然的才能も等

(7) T. 617

(8) T. 575

(9) T. ib.

(10) T. 591

(11) T. 598

(12) T. 606

(13) T. 607. ヒュームはここで、自然的才能は他の道徳的徳と比べて、劣った (inferior) ものもであらうが、(しかしそれは区別の理由とはならぬ) ともいい、更に時々、他の道徳的徳とは一応別にして述べたりして若干あいまいさもなくはない。Stewartによれば、ヒュームは自然的才能を区別する考え方に反対はしたが、しかし両者を全く同じと見たわけではないという。J. B. Stewart: *The moral and political philosophy of David Hume*. p.96ff. ただ、道徳的善悪の究極的区別が問題であり、その原理が同感であるとする限り、両者の間に区別を設ける根拠はありえない。道徳的徳に道徳的判断も含まれている、として分けることは、この限りではヒュームにおいては、むしろ矛盾となる。

しく道徳的徳に含まれることとなり、ここに甚だ特色ある徳の内容を示したわけである。

度々述べた如く、同感の体系は、その客観の面に於いて極度に配慮され、ヒュームの一大特色をなしていた。その点に於けるヒューム同感理論の意義は決して小さくない。只ヒュームの同感そのものは、快苦の無私的コミュニケーションではあってもやはり自然的能力でしかなかったとなればその自然的コミュニケーションの快苦——時にはそのコミュニケーションを経ない直接的快苦——にもとずくとき、上の巾広い徳の内容を結果するはむしろ必然といえよう。そこで愛憎、自負・自卑を起す性質を全て徳、悪徳となすとき、ヒュームの道徳の原理は、我々の好悪の情の根拠に甚だ近いといえる。もっとも、判断者の特殊的視点がきつく斥けられている以上、Kyddも指摘する如くそれは決して単なる好悪の原理ではない⁽¹⁴⁾。しかし、ヒュームの同感の体系はそれと全く異質でもありえないであろう。一般的視点に立つ限り、好悪の原理以外の根拠は提示されていないのである。従って、我々の最初に提出した、^①かかる自然的原理がいかにして道徳的感情の根拠となりうるか、という疑問は依然として残らざるを得ないであろう。「気高く、寛容な行為程うるわしく美しき光景はなく、残忍で裏切りの行為程ぞっとさせるものはない。」⁽¹⁵⁾ ヒュームは道徳感情をこのようにも見ているが、かかる「特殊な快苦」に於いて、もし、全く道徳独自の特異な感情が意味されているならば、同感の体系はその著しい特色にも拘らず、その感情をついに説明し得ないことになるのではあるまいか。同感の体系によるヒュームの道徳感情は、いわゆるモラル・センス学派の立場ともかなり遠いものの如く思われる。ヒュームはしばしば道徳感を「良心」(conscience)とも、「義務感」(sense of duty)とも呼び、その実践性を強調するが、しかしそれは、バトラーなどの良心の概念と原則的には、勿論かなり異なるであろう。

「義務感」として見たヒューム道徳感情の特徴はむしろ、「我々の義務感は常に情緒の普通で自然な経過に従う」⁽¹⁶⁾ とする考え方によくあらわれている。つまり情緒の普通の在り方、そして普通にみられる程度が義務となるわけで、それは必ずしも高い規範の意識ではない。そこから、ヒュームによると、かかる自然的義務感に従うことは、社会全体的には平和をもたらすどころかむしろ妨げともなりかねないことになる。なんとすれば、人間は全く利己的とはいえないがその愛情は甚だ偏頗である。従ってその自然のままであるとき、先に引用した如き、ありうる限りの最悪の状態となるからである。そこでヒュームはこうもいう。「我々の自然な、啓蒙されない道徳性の観念は、我々の愛情の偏頗性を救済するどころか、むしろその偏頗性に順応し、それに更に力を加え、影響力を与えるのである」と⁽¹⁷⁾。かくてヒュームに於いては、自然的才能まで徳とする甚だ巾広い

(14) Kydd; Reason and conduct in Hume's Treatise. p. 174

(15) cf. T. 472

(16) T. 483 f

(17) T. 489

徳の内容をなし乍ら、それらの徳の中心は、結局、利害の念から発した人為的正義の徳ということになろう。正義は元来、徳ではない。その自然的責務 (natural obligation) は利害でしかないが、しかし、社会が大きくなり、直接的利害が関係しない場合でも、我々は他人の利害への同感によって快苦を感得し、かくて、それを道徳的徳と呼び、道徳的責務があるというのである。ヒュームは「道徳篇」のはじめに於いて「道徳は何ものにもまして我々の関心する主題である。我々は社会の平和が一にかかってそのあらゆる決定に存すると思う」⁽¹⁸⁾ とのべて、道徳に対する並々ならぬ関心を見せたが、その社会の平和がかかっている道徳的決定とは、主に人為的正義とその道徳的根拠づけを指すともいえよう。これは後の立場とやゝ異なるところもあるが、ヒュームの道徳論の立場は少くともモラル・センス学派からかなり遠く、むしろ功利主義の方に大きく傾いている如くである。しかし、これは更に今後の課題でもある。

(昭和43年9月30日受理)

(18) T. 455

