

《研究ノート》

ヒューム『人性論』の意図

渡部 峻 明

はしがき

ヒュームの『人性論』(“A Treatise of Human Nature”)は『悟性について』『感情について』『道徳について』の三部から構成されている。ここでは、その第一部を取上げ、その成立事情をたずねることによって、ヒュームの意図を明らかにしようと思う。

『悟性について』では、すべての妥当な観念は、その観念に対応する印象に由来し、その模写でなければならぬとするラディカルな経験主義の立場から、因果の観念は、二つの対象が常に結びついて観察されることから生ずる一種の感情、すなわち確信に外ならぬことが論じられている。

このようにヒュームが、因果概念に対して理性的な根拠を与えなかったことから、ヒュームの哲学は、これまで懐疑論とみなされてきたのである。そこで、モリス(C. R. Morris)が指摘するように、二つの方向からのヒューム批判が従来行われてきた。それは、ヒュームが知識の妥当性を基礎づけることに

失敗したのは、彼の心理学者としての誤りによるとするものと、心理学的な方法を適用すること自体が間違っているからとするものである。⁽¹⁾前者は、主としてイギリスの観念連想学派によってなされる批判であるが、彼等は心理学的方法にしたがいながら、個別的な諸問題についてヒュームの理論を訂正しようとする。これに対して、後者はカント学派の批判であるが、彼等は、心理学的方法は必然的に懐疑論に導くとして、他の方法すなわち先験哲学の方法を求むべきであると主張する。

この小論で、ヒューム自身の意図を問題にする理由は、以上のように観念連想学派の祖として、あるいはカントによって超克されるべき先駆者としてヒュームをみるのではなく、アダム・リスミスの Moral philosophy を準備したものであるとして彼を位置づけることが出来はしないかと思われるからである。その理由は、ヒュームの個々の経済学説たとえばマーカントリズム批判が、アダム・リスミスのそれを予想するものであるからというように末梢的なものではなくて、より根本的なものである。社会現象をそのにない手である人びとの主観的な動機から因果関係的に理解するための方法を提供し、かつその方法の哲学的基礎づけをすることによって、ヒュームは社会を認識する新しい方法をみちびき、こうしてアダム・リスミスの Moral philosophy (社会哲学とよんでよいと思う) ために道を開いたといえるように思われるからである。

『悟性について』のねらいが、このように社会哲学のための道を開くことにあったことを明らかにするには、二つの仕方が

考えられる。一つは、『悟性について』が以上の目的に適合する理論的な構造を有するかどうかを問う仕方であり、もう一つは、『悟性について』の成立事情から、ヒュームの実際の意図をたづねる、いわば歴史的方法である。ここでは、後者に焦点を合わせ、『悟性について』の認識論的な性格については、他の機会に取上げることにした。

I

『悟性について』に託されたヒュームの意図については、およそつぎの三通りの解釈がある。(1)宗教批判、(2)自然科学の前提および方法の反省、(3)社会科学の基礎づけ、とするものである。これらはそれぞれ、ヒュームの思想的な源泉をどこに求めるかの解釈にも対応する。すなわち(イ)古代哲学、(ロ)ニュートンおよび彼の学派、(ハ)ハチスン、バトラー等のモラルセンス学派がそれである。

ヒュームの問題は、本来宗教に関する問題であり、それが宗教に対する懷疑または批判となったのは古代哲学の影響である、とみる第一の解釈を代表するものとして、以下にヘンデルの所論を要約してみよう。

ヒュームが、彼の終生の友ギルバート・エリオット (Gilbert Elliot of Minto) に『自然宗教に関する対話』(Dialogues concerning Natural Religion)⁽⁶⁾の草稿を送った、彼の批判を求めた一七五一年の書簡に、『対話』の内容にふれながら、「私が旧稿を焼捨てたのはそう古いことではない。それは、私

が二〇歳以前に書かれたもので、毎頁ごとに、その問題に関する私の思想の漸進的發展がしたためられてあったものだ」と述べていることは、ヒュームの関心を示す端的な例である。

また、医師チェーン (Dr. George Cheyne) にあてた一七三四年の書簡には、ヒュームが基本的な条項について哲学者達の見解を学び、そして自ら真理を確立する新たな方法を求めたとあるが、この基本的な真理とは、一七三四年という年が、理論々争の最盛期に当ることから考えると、宗教問題に属するものであった。

さらに、エリオットあての先の書簡で、ヒュームが焼捨てたと述べている旧稿の中の、焼かれずに残った幾つかの断片をみても、ヒュームの問題は、世界の秩序をいかに説明するかにあったことが、推定される。この問題について、伝統的な見解は、神が自然に、それが現在有するところの配列を与えたとするのであるが、これに対して、ヒュームは、秩序は初めから物体に備わっていると、ギリシャの哲学者ストラトロー (Stratō) の無神論に、むしろ魅せられた。そして秩序を精神的な秩序として説明することがいかにして可能か、自然の組織の窮極原因として精神を想定する時、われわれはいかなる論理を持ちうるか、事物の現象の意味を求めずに、自然は自足的であると考えてよいのではないか、等がヒュームを悩ました問題である。

以上の根拠から、ヘンデルは、ヒュームが因果律の問題に近づいたのは、デカルト学派の一般的な認識論上の問題、すなわ

ちもしもわれわれが、實在の身体の諸器官に対する作用から生ずる觀念のみを持つとすれば、いかにしてわれわれは實在を知りうるかの問題を通じてではなく、宗教の問題を通じてであった、と結論する。

ヘンデルが論拠とする、先のエリオットあての書簡にいわれている二〇歳以前の手稿が、宗教に関する問題を含むことは、メッツやレーニング等の研究者達が一致して指摘するところである。書簡の文面からみても、その点については疑問の余地はない。

なお、次の事実も、ヘンデルがあげた証拠につけ加えることが出来る。それは、ヒュームが『人性論』の執筆当時、すなわち彼が一七五三年の半ば頃から二年間、フランスはアンジュのラ・フレッシュに滞在中、そのジェズイット派の僧侶と奇蹟論をたたかわしたこと、そして、その主題は後に『悟性研究』(“An Enquiry concerning Human Understanding”)の中の『奇蹟について』および『特殊な摂理と未来の状態について』の二つのエッセイにおいて展開されたことである。これらは、『人性論』の草稿に既に含まれていたものであるが、出版の際削除されたのである。その間の事情については、ヘンリー・ホーム(Henry Home)にあつた、一七三四年の書簡に、次のようにいわれている。「無料送達の手紙を持っているので、私はそれを利用することにした。だから奇蹟に関する幾つかの論考を封入しよう。それらは、いったんは私が残余の部分とともに出版することを考えたものである。しかし、それらは余り

にも激しい怒りを世間に惹き起こすであろうと思う。……私はいま、私の作品を去勢している。つまりその高貴な部分を削除しているところだ、それが出来るだけ怒りを起こさせないように努めているところだ。」

以上にあげた証拠は、ヘンデルが提出した証拠とともに、『人性論』以前のヒュームの関心の対象を明らかにしているのであるが、この宗教の問題に対する関心は、彼が『対話』の出版を幾度も企て、結局は、世間の反響を顧慮した友人達の忠告にしたがって、生存中の出版は断念せざるをえなかったにもかかわらず、なお、彼の死後における『対話』の出版を、アダム・スミスならびにのデーヴッド・ホームに依頼していることからみても、ヒュームの生涯を通ずるものであったことが推測される。

『対話』は、正統派独断論者デミア、理神論者クレアンテスおよび懐疑論者フィロの三者の対話から構成されているのであるが、ヒュームは、宇宙のしくみと機械とのアナロジーから、宇宙の設計者としての神の實在を論証しようとする理神論者のデザイン説を、フィロの口をかりて次のように批判している。「世界は明らかに、時計や編機よりも一層動物や植物に類似している。それゆえ、その原因も恐らく後者の原因に類似しているのである。後者の原因は、生成(Generation)か発育(Veg-
etation)である。したがって、世界の原因は生成か発育かに類似的、または類比的な何かであると推定しよう。」つまり、フィロすなわちヒュームは、宇宙の原因と秩序とを理性とその

デザインとに帰するア・プリオリな理論は成立しない、そしてわれわれの不完全な経験に基づく限りでは、原理は物質的な世界に内在すると考えられる、というのである。

このような『対話』の問題が二〇歳以前に思考されていたことは、彼の因果概念への接近が、認識論の問題を通じてではなく、世界の秩序の説明に関する神学の問題を通じてであった、というヘンデルの推定の根拠になるであろう。

II

しかしながら以上の根拠からは、宗教の問題がヒュームの大きな関心の対象であった、とはいふことが出来ても、そこから直ちに『悟性について』の意図が宗教批判にあった、と結論するわけにはゆかない。その問題に対するヒュームの関心のあり方が検討を要するのである。なぜなら、彼が他の問題を通じて発見した原理を適用する好個の対象として、当時流行の宗教問題を選んだとも考えられるからである。たとえばレイニングの解釈がそれである。

『人性論』から削除され、『悟性研究』に復活した先の二つのエッセイについて、レイニングは、これらが提起しているのは、実際には、人間の確信とその基盤との問題、すなわち因果概念の批判の問題であるとしながら次のように述べている。「奇蹟に対する彼の興味の窮極の源泉は、彼の時代の論争（理神論々争）とは全く別なものであったろう。しかし哲学的な思想を時代の問題に当てはめてみるのは彼の特徴なのである。」¹³奇蹟論

のみではなく、宗教問題一般に対するヒュームの関心のあり方について、同様の解釈も可能であろう。

レイニングは、ヒュームが直接に、あるいはフランスの懷疑論者ピエール・ベイル（Pierre Bayle）を通じて、受けた古代懷疑論の影響、すなわちキケロやセクスス・エムピリクスの影響を重視するところから以上のように解釈するのであるが、これに對して、ニュートンおよびオランダのニュートン学派の影響を支配的とみる見方に、カッシーラーの解釈がある。

彼はヒュームの哲学を、ロック、バークレイ、ヒュームという経験論の系譜の中に置き、その発展の終着点とみなすことに反対する。もちろん、カッシーラーによっても、ヒュームが、ベイコン、ホッブス、ロック、バークレイ等の思想から、経験論と感覚論との概念のおよび体系的な思索の用具を吸収したことは認められる。しかし、カッシーラーによればヒュームに特徴的な問題は、一七、一八世紀における科学的な思考の発展に由来するのであって、ここで主要な役割を演ずるのがニュートン学派である。特にニュートンの基本的な概念が、オランダの哲学者や科学者から受けた体系的な処理が、この発展に大きな寄与をなしているのである。¹⁴

たとえばクリスチャン・ホイヘンス（Christian Huygens）は、物理学が数学と同様の直覚的確實性を持たず、その真理は蓋然性のみを有する、と主張した。またスグラヴィザンド（St. Gravenande）は次のように主張した。すなわち、ある観察の結果として、われわれが直接に観察しえない他の事柄を予想

する場合に、われわれが基礎とする自然の斉一性の公理は、論理的ではなくてプラグマティックである。なぜなら事物に対するあらゆる実際的な関係は、もしも過去の経験の教訓が、未来においても妥当すると仮定しえなければ不可能になるからである。ゆえに科学的予言は、形式論理の三段論法的に必然的な帰結を含むものではなく、類推による帰結のみを含む。そして自然の創造者が、われわれに類推による推理を必要ならしめたのであるから、類推はわれわれの推理の正当な基礎である——。すなわち彼スグラヴサンドは、自然の斉一性は一種の確信に基づき、その確信は神の善意に依存する、と考えたのである。ヒュームの問題は、ホイヘンスやスグラヴサンドから直接受けつがれながら、しかしこの確信からあらゆる形而上学的要素を取り除き、人間本性にそれを基礎づけること⁽¹⁵⁾にあった。

以上のカッシーラーの解釈にしたがえば、『悟性について』の意図は自然科学の基礎づけであり、宗教批判は、それからえられた原理の応用に外ならないということになる。

しかしながら、カッシーラーと同じ前提に立ちながら、それとはまた異なる解釈も成り立つ。もちろん、ニュートン学派の科学が、ヒュームに対して大きな影響を与えたであろうことは認めなければならない。キューイバースが指摘するように、ヒュームの時代には、イギリスのニュートン学派と大陸のデカルト学派との対立はなお続いていたが、イギリスでは、ニュートンの権威はすでに確立していたのみではなく、ヒューム⁽¹⁶⁾が入学した当時のエディンバラ大学は、コーリン・マックローリン⁽¹⁷⁾(Colin Maclaurin)

およびその他のニュートン学派の諸教授が集まり、ニュートン自身の大学、ケンブリッジを除けば、彼の学派最大の拠点となっていたからである⁽¹⁸⁾。かかる学問的環境の中で思想形成期を迎えたヒュームが、それから影響を受けずにすんだとは思われない。

事実、『人性論』にニュートン学派の影響を見出すのは容易である。たとえば連想律を引力になぞらえて、彼は次のように述べている。「ここに一種の引力が存在する。それは自然界におけると同様、精神界においても異常な結果をもたらし、また自然界の引力と同様に多種多様の形にあらわれることが発見されるであろう。その結果は至る処において顕著である。しかし、その原因についてはほとんど不可知である。そして私があえて説明しようとは望まない人間本性の根源的な性質に帰せられねばならぬ⁽¹⁹⁾。」連想律が一種の引力といわれていることにのみではなく、その窮極的な原因に関する不可知論にも、ニュートン学派の影響が認められよう。

また『感情について』は、その大部分が自負と卑下、愛と憎等の間接感情の分析に当てられているが、それらの派生を、自己に対する快と苦、他人に対する快と苦の直接感情から説明するに際して、ヒュームは明らかに引力説を意識している。むしろ引力説のパターンにしたがって、『感情について』は構想されたと考えられるのである。

がしかし、ヒュームが、ニュートンから学んだ最大のものは、むしろ彼の経験主義であろう。それは、モスナーが指摘す

るように、実験的方法も含むと共に、自然の窮極の神秘を未知の世界にもどす(という)懷疑主義と、実験に基づく原理は、それがいかに新奇かつ異常であろうとも、断固としてそれを探用する(という)実証主義とを含むのであるが、彼がこれを、ニュートン自身はあえて適用しようとはしなかった宗教の問題領域にまで適用したのが宗教批判であったのである。

このように考えるとき、ひとしくヒュームに対するニュートンの大きな影響を認めることは、必ずしもカッシーラーの解釈を認めることを意味しなくなる。カッシーラーは先に述べたように、ヒュームの因果概念の主要素、すなわち原因結果間の論理的関係の否定、因果判断の直覚的、論証的確定性の否定、経験の予測としての、そのブラグマティックな性質、自然の斉一性がア・プリオリな真理ではなく確信であること等は、ニュートン学派より受けつがれたものであり、それゆえヒュームの因果概念の分析は、自然科学の基礎づけである、と主張するのであるが、しかしこの点についても直接に論拠となる資料があるのではなく、ただヒュームとニュートン学派の所論に共通点があるところから、このように推理したにすぎない。

したがって、レイニングが、同様に共通点の存在から、彼の因果概念の源泉をキケロに求めうる、とするのに対して、反ばくする根拠をカッシーラー自身も欠いている、といわざるをえない。ヒュームが『人性論』以前に、セネカやブルタークなどと共にキケロの書を読み、それらに魅せられた時期があったことは、チェーレンあての例の書簡に明らかなであるから、レイニングの

推理もまたかなりの蓋然性を有することになる。(21)

さらにまた、『人性論』の副題、「推理の実験的方法を、道徳の諸問題に導入する試み」は、『人性論』がカッシーラーのいうように、自然科学の方法の反省であるのではなく、むしろ他の分野へのその適用であること、すなわちニュートンの自然科学においてめざましい成功を収めた方法を前提しながら、同じ方法によって道徳の問題を科学的に、いかえれば力学的にはあくしよとする試みであること、を示しているのである。

『人性論』第二部の縮刷版である『感情に関する一論考』(“A dissertation on passions.”)の冒頭の言葉にも、同様の意図がうかがわれる。すなわち「感情の産出と運動の中に、運動、光学、力学の法則、あるいは自然哲学のいかなる部門に比べても、同じく精密な考究に耐えうるどころの規則的なメカニズムが存在することを明らかにしたとすれば、私の目的には十分である。」

以上の理由から、ニュートン学派がヒュームに大きな影響を与えたとみるのは当然ではあるが、その与え方について、カッシーラーの解釈には必ずしも従うことができないことになる。

III

上述の二つの解釈のいずれとも異なるものに、ケンプ・スミスのそれがある。彼は、ヒュームが道徳の問題を通じて哲学にといったことを強調するために、まずつぎの点を疑問とする。

すなわち、『人性論』の第一部は、明白に自我の印象の存在を

否定しているにもかかわらず、第二部に展開されている間接感情の理論は、われわれは実際に自我の印象を経験し、この印象は常にわれわれにあらわれている、という仮定に基づいている。これはなぜであるか。

確かに、自負や卑下等の間接感情は、ヒュームによって、自我を対象とするか、もしくは、自我に関係ある対象に向けられる感情として説明されている。そしてこの自我の印象については、「われわれ自身の観念むしろ印象は、常にわれわれにあらわれている」といわれているのである。ところが第一部では、自我が知覚の集積に還元されているのである。

また、ヒュームが因果法則についてあげている例が、常に血縁および社会的関係などからとられている。これはなぜであるか。

血縁関係については、つぎの言葉が引用されうる。「一般的にいえば、あらゆる血縁関係は原因と結果に依存しており、二人の間に介在して、両者を結合する原因の数に依りて近いあるいは遠いとみなされるのである」。

社会的関係については、つぎのようにいわれている。「われわれはこのことをさらに推し進めて、二つの対象の一方が他方の運動や行動を産む場合のみではなく、それを産む力がある時にも、両者が原因結果の関係によって結合されていることを認めうるのである。そして、これはあらゆる利害や義務の関係、すなわちそれによって人びとが社会において相互に影響を与え、統治と臣従の束縛のもとに置かれる関係の源泉とみなされるで

あろう」。

ケンブ・スミスならずとも、もしもヒュームの哲学が、カッシーラーの解釈のように、ニュートン学派の自然科学の方法の反省から始められたとすれば、因果関係の例としてヒュームがことさらにこれらの諸関係をあげた理由に疑問を抱かざるをえない。血縁関係は自然的関係であるにしても、しかし自然科学の対象となる物理的關係ではないのである。

つまりケンブ・スミスの疑問は、ヒュームが哲学の分野に初めてはいるに際して、単に新たな知識論のみでも十分に野心的な企と考えられるのに、その上感情論や倫理学の体系をも含むような包括的な規模で仕事をしたのは、なぜであるか、という点に注がれた。

この疑問に対するケンブ・スミスの解答は——ヒュームが哲学の分野にはいったのは道徳の問題を通じてである、そして『人性論』が最初に書かれた日付においても、第二、第三部分が第一部に先行する、と解釈すればよい——というのである。ケンブ・スミスは同時にこの結論の積極的根拠として、『人性論』第三部の研究によって、ヒュームに対するハチスンの影響が、これまで認められていたよりも遙かに大きい点をあげている。すなわち先のチエーンあての手紙に、一八歳(一七二九年)の頃、ヒュームには「思想の新たな光景」がひらけたと書かれているが、ケンブ・スミスは、このことの直接の機縁として、一七二六年および一七二八年に出版されたハチスンの二つの著書を指摘する。すなわちヒュームは、ハチスンの直接の影響に

よって、道徳的是認、否認のみならずいかなるタイプの価値判断も、理性的な洞察、あるいは論証に基づくのではなく、全く感情に基づくのである、という認識に導かれたのであって、「思想の新たな光景」の展開とは、この見方の、理論的分野に對する適用可能性の発見をさす、というのである。

さらにケンブ・スミスは、ヒュームにおいて道徳の問題が認識論の問題に先行していたことを示す論拠として、他に二つの事柄を指摘している。一つは、十八歳頃のヒュームが道徳哲学のある問題に直面した事実である。チェーンあての同じ書簡の一節を引用するならば、「私は古人によってわれわれに伝えられた道徳哲学が、彼等の自然哲学に見出されるのと同じ不都合に苦しんでいるのを発見した。すなわち全く仮設的で、経験よりも遙かに多く虚構に基づいていることである。すべての人は、徳および幸福の体系を確立するに当って、すべての道徳的な結論が基づかねばならないところの人間本性を考慮せずに、空想に頼っていた。それゆえ私は、これを主な研究対象とし、また道徳ならびに批評におけるすべての真理の源泉とすべく決心した。」

他の一つは、『人生論』の序文に、ヒュームが自らの新たな課題における先人として、ロック、マンデヴィル、シャフツベリー、ハチスン、バトラー等の名前をあげていることである。ケンブ・スミスによれば、もしも彼の倫理学が、一般に考えられるように、他の問題の研究からえられた原理の応用であるとするれば、以上のリストは奇妙なものだ、というのである。

ところで、これに対してモスナーは、ケンブ・スミスがヒュームに對するハチスンの影響を過大評価していると批判するのであるが、しかしわれわれにとって重要な第一の点は、モスナーとケンブ・スミス両者の解釈が一致する点、すなわちヒュームの功績は、感情を倫理学や美学の範囲をこえて、事実問題のすべての関係をおおう確信の全領域を含むまでに拡張したことにある、とされる点である。

また第二は、モスナーによって、『人性論』の副題に、「推理の実験的方法を道徳の諸問題に導入する試み」とある、その道徳の諸問題には、単に倫理学や心理学のみではなく、あらゆる社会科学および美学や批評が含まれている、とされる点である。このところから、因果律の問題は、自然哲学のみではなく、上述の意味におけるモラル・フィロソフィーの基礎にかかわる問題、すなわち論理学と数学以外のすべての事実問題の基礎に関する問題であることになる。

この点について一層大胆な解釈は、パスモアのそれである。彼によれば、道徳の諸問題とは、ヒュームのいわゆる人間の科学 (science of man)、すなわち人間の心に関する科学と、社会における人間関係に関する科学を構成する諸問題であり、『人性論』の第一部は、社会科学の方法論であったのである。

ヒュームにあっては、その源泉がハチスンであるにせよ、古代哲学の感情主義であるにせよ、理性に對する感情の優位が『人性論』を貫く基調である。第二部において、ヒュームは意志決定の要因に関し、「理性は感情の単なる奴隷に過ぎず、ま

たそうあるべきである。そして感情につかえ、それに服従する以外のいかなる役割をも、あてのぞむことはできない」とのべているが、この考え方が、第三部では快楽説となり、第一部では、因果判断は論理的推理によるのではなく、習慣から生じた確信という一種の感情(feeling)に基づく、との主張になるのである。

ところで、この因果判断の感情説は、つぎの意味を持つ、と考えられよう。すなわち道徳的価値判断は、それが感情に基づくゆえに、自然科学的認識に比して確実性の点で劣るとするいわれはない。なぜなら、その点については後者もまた同様の事情にあるのであるから。

いいかえれば、もしもエネルギー恒存の法則にみられるように、すべての現象が量として等質化され、その法則が、かかる量の等式によって表現されうらば、結果の量を、原因の量から論理的に演繹することが可能となるであろう。がしかしヒュームの習慣説は、このような可能性を拒否する。そして自然法則は、それぞれに異質な現象の単なる継起の規則性に過ぎない、とする。これに含まれる主張は、たとえば他人の所有物の美と、それに対するそねみ、罰の恐怖と法の遵守など、感情や行為の等質化し難い現象の生起に規則的な秩序を認めうる場合の規則性と、自然的世界の法則性とが同一であり、したがって人間の科学は、精密性において、自然の科学に劣らない、ということなのである。

このようにヒュームの因果概念が、自然の科学を人間の科学

と等質化することによって、逆に人間の科学の、科学としての可能性を論証しようとするものであった、と解釈するならば、彼が因果関係の例として各種の社会的関係をあげている理由、そしてそれらと共に幾つかの自然的関係(たとえば水死における水と窒息との関係)をあげている理由が理解されるであろう。またこのように解釈するならば、『人性論』は第三部から始められたというケンプ・スミスの解釈も、その第一部は社会科学の方法論であるというバスマアの解釈も是認しうるものとなるであろう。

IV

さて、これまでの論述によって、ヒュームの哲学が自然科学の方法の反省に始まるとするカッシーラーの解釈は、まず否定されることになるであろう。ヒュームはニュートン学派の自然科学から、科学の方法と科学的な態度とを学びはしたけれども、問題意識においては彼らの継承者ではないのである。

これに対して他の二つの解釈(ヘンデルとケンプ・スミスのそれ)は、それぞれに確かな根拠を有する、といつてよい。ただ両者の解釈にたいして、二者択一的な態度をとってはならないのである。まず宗教問題への関心についていえば、死の床にあるヒュームが、ボズウェル(James Boswell)に語ったところによると、彼は年少の頃には宗教的であつて、一七世紀に広く流布していた通俗的な信仰の書『人間のすべての義務』(『The Whole Duty of Man.』)の巻末に附せられていた悪

徳の目録からみずから抜粋したリストに照らして、自己の性格をためした、とある。⁽³⁴⁾

また同じくボズウェルに、彼はロックとクラークを読み始めて以来、いかなる宗教にも信仰をも抱いたことはないと言明し、さらにすべての宗教の道徳性は邪悪であるとのべているが、⁽³⁵⁾これからも判明する通り、年少のヒュームにとって、道徳の問題は、とりも直さずキリスト教的な道徳の問題であった。そしてこのキリスト教的道徳に対する不満が、彼の関心を古代の異教的道徳哲学に向わしめたのである。

ところで宗教に対するヒュームの反応の仕方にはつぎの三つのものがある。(i)一七四一年出版の『道徳および政治論集』(“Essays Moral and Political.”)第一巻に、『迷信と狂信』(“Of Superstition and Enthusiasm.”)なる論文があるが、そこにはある種の宗教的な態度に対する批判がみられる。(ii)一七五〇年前後に執筆され、彼の死後一七七九年に至って公刊された『対話』では、理神論に対して理論的批判が行われている。(iii)『対話』と同時期に書かれ、一七五七年に『四論文集』(“Four Dissertations.”)の一として出版された『宗教の自然発生論』(“The Natural History of Religion.”)には、宗教の発生と発展とに関する心理学的な分析がみられる。

(i)は、スコットランドに生まれ、長老派の家庭に育ったヒュームの、彼自身が受けたきびしい宗教的な訓育への反動であろう。今より一世紀に満たぬ昔でさえ、スコットランド人の中には、暗うつな安息日に対する反動から、成年に達するや、あら

ゆる宗教を放棄する者が多く出た、といわれるが、その安息日とは、ヒュームの時代には、まず教会へ行く前に家族全員で祈り、説教の合間は断食、家に帰れば夕食まで信仰の書を読み、食後は寝るまで讃美歌を歌う、といったものであった。⁽³⁶⁾また劇や音楽、その他すべての娯楽に対してもきびしい圧迫が加えられていたのであるが、こうした狂信的な態度はもとより、あらゆる熱狂は、彼が最も嫌悪するものであった。哲学的懷疑でさえ、彼によればおだやか(mild)であるべきなのである。

(ii)は因果概念の本質と、その妥当領域とに関する議論を中心に、デザイン説の理論的根拠を奪おうとするものであるが、かかる思想が『人性論』以前に形成されていた、という事実は、確かに彼の因果概念が宗教批判の意味を含むことを示している。しかし、だからといって『悟性について』の意図がそこにあった、あるいはヒュームが宗教の問題を通じて哲学のより一般的な問題にはいった、と解釈したのでは、『人性論』以前に、彼が道徳哲学の問題に没頭していた事実の説明にはなく、『宗教の自然発生論』の『人性論』に対する位置づけにも困難をきたすであろう。

(iii)はある特定の教理の真偽の批判ではなく、なぜ人びとはそれを正しいと信ずるようになったかの心理学的な分析の試みである。それは、素材は宗教であっても、思考方法からいえばモラル・フィロソフィ、すなわち広義の道徳哲学あるいは現代の用語法にしたがって社会科学と呼びうるものである。『宗教の自然発生論』は、宗教の問題を、かかる社会科学的な見地か

ら考察したものである。これに対して、もしもヘンデルの解釈のように、ヒュームの問題意識の成立を、宗教批判から認識論への発展として解釈するならば、『対話』—『悟性について』—『感情について』—『道徳について』—『宗教の自然発生論』という系譜を設定せざるをえない結果になる。『対話』と『宗教の自然発生論』とは、同時期に完成されたとはいえず、前者の思想が『人性論』以前に形成された確実な資料があるのに反して、後者にはそれがないのであるから、以上の系譜も考えられなくはない。しかし『宗教の自然発生論』の序論に、宗教の問題には理性におけるその根拠の問題と、人間本性におけるその起源の問題とがある、といわれているところからすれば、『対話』と『宗教の自然発生論』の問題は「対のもの、と考えるべきである。」

ところで宗教論に限らず、認識論、道徳論においても、ヒュームに特徴的な方法は、まず初めにある概念の理論的根拠を批判し、ついでそれを再び人間本性、いいかえれば、人間的天然の上に、すなわち感情と想像力とのメカニズムの上に基礎づけるところにある。この破壊と建設との二つの作業を一体と考えずに、分離することから誤まれるヒューム解釈が生み出るのである。彼の立場を主観的内在論、あるいは懐疑論とする解釈は、彼の破壊的な面にのみ注視した結果である。

したがって『対話』と『宗教の自然発生論』とは、『人性論』以前に、既に宗教の問題が神の問題から神を信仰する人間の問題へと変化していたことを、示していることになる。すなわちヒュームは、信仰者の立場から神の存在と属性、あるいは信仰

者としての人間のあり方を思索するのをやめて、信仰を人間的な営みとみなし、いわば舞台裏からその心理的メカニズムを観察するという立場へと転換したのであった。

ヒュームにおける「思想の新たな光景」の展開というものも、ケンプ・スミスがいうように、感情の問題を理論的な分野にまで拡張しうるこの発見であるよりも、むしろそれを可能ならしめたところのこの立場の転換であろう。なぜならヒュームにおいて、感情の問題の発見は人間本性の基礎の発見を前提し、それはまた神学的思考からの脱皮を前提するからである。彼は次のように述べている。「あらゆる科学が多少とも人間本性に關係することは明らかである。……数学、自然哲学そして自然宗教でさえ、ある程度人間の科学に依存するのである。」

結論するならば、ヒュームが道徳の問題から哲学にはいった、とするケンプ・スミスの解釈は、J・V・ブライスが指摘するように、それに先立つ信仰喪失の過程の解明によって補足されなければ十分なものとはいえない。すなわち伝統的なキリスト教的道徳思想および世界観の放棄と、それに代って人間本性の基礎の発見による広義の道徳哲学的思考の成立とがなければ、『人性論』の世俗的な道徳哲学は成立しえなかったであろう。そしてこの破壊と建設の過程の表現が『対話』と『宗教の自然発生論』である。その意味でならば、ヒュームは宗教の問題を通じて哲学にはいったともいいうるのである。

さて、この広義の道徳哲学的思考とは、社会哲学的あるいは社会科学的思想といひ換えることができる。なぜならヒューム

における「人間の科学」の人間とは、「交際、日常の業務および娯楽における」行動によって観察の対象となる人びと、すなわち社会における人びとを意味するからである。ヒュームが道徳の諸問題に導入しようと試みた実験的方法とは、かかる人びとの観察に基づいて、彼らの行為をその心理的な原因から理解しようとするものである。そして『悟性について』の因果概念の分析は、人びとはどのように因果判断をなしているかの観察に基づきながら、同時にこの方法を認識論的に反省しているものである。したがってわれわれが、『感情について』『道徳について』のみならず、『悟性について』を、また『社会哲学と称したところ』を、それは決つて不可分なものであらう。

- (1) C. R. Morris, *Locke Berkeley Hume*, Oxford University Press, 1959, p. 114.
- (2) C. W. Hendel, *Studies in the Philosophy of David Hume*, Princeton, 1925, pp. 26~29.
- (3) 以下『文庫』と略称する。
- (4) J. Y. T. Greig, *The letters of David Hume*, ed. by J. Y. T. Greig, 1932, vol. I, p. 154.
- (5) J. Y. T. Greig, *ibid.*, p. 13.
- (6) R. Metz, *David Hume*, Stuttgart, 1929, S. 5.
- (7) B. M. Laing, *David Hume*, London, 1932, pp. 10~11.
- (8) J. Y. T. Greig, *ibid.*, pp. 24-25.
- (9) ヒュームがマナーマンなどの神学のト・ブリーオリ学派を代

表していることについては解釈が一致しているが、ヒュームの立場を代表するのはクレアテンテスか、それともフィロカについては解釈が分れている。N・ケンプ・スミス、R・H・ハールバットはフィロであるとし、ヘンデルはフィロとクレアテンテスの両者であるとしよう。Cf. R. H. Harlbutt III, *Hume, Newton and the design argument*, University of Nebraska Press, 1965, p. 137. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. by N. Kemp Smith, 1947, p. 59. C. W. Hendel, *ibid.*, p. 271.

- (9) David Hume, *Dialogues*, pp. 176~177.
- (11) 確信 (belief) は通常信仰と訳せられるが、信仰には宗教的な意味が含まれるので、この際不適当である。また信念には意味の概念が含まれるので、これはユミールの用語の訳としては適切ではない。
- (12) B. M. Laing, *ibid.*, p. 34.
- (13) B. M. Laing, *ibid.*, pp. 73~78.
- (14) E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* transl. by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettigrove, Boston, 1961, p. 60.
- (15) E. Cassirer, *ibid.*, pp. 60~62.
- (16) M. S. Kuypers, *Studies in the Eighteenth Century Background of Hume's Empiricism*, The University of Minnesota Press, p. 7.

- (71) E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, Nelson, 1954, pp. 41~43.
- (72) D. Hume, *A Treatise of Human Nature* by David Hume, ed. by L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1951, pp. 12~13.
- (73) E. C. Mossner, *ibid.*, p. 75.
- (74) B. M. Laing, *ibid.*, pp. 73~74.
- (75) J. Y. T. Greig, *ibid.*, p. 14.
- (76) D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* by David Hume, ed. by T. H. Green and T. H. Gross, London, 1889, p. 166.
- (77) D. Hume, *Treatise*, p. 317.
- (78) D. Hume, *Treatise*, p. 11~12.
- (79) D. Hume, *Treatise*, p. 12.
- (80) F. Hutcheson, *Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*, 1725. *Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations upon the Moral Sense*, 1728.
- (81) N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London, 1949, p. 12.
- (82) J. Y. T. Greig, *ibid.*, p. 16.
- (83) N. Kemp Smith, *ibid.*, pp. v~vi.
- (84) E. C. Mossner, *ibid.*, p. 76 f.
- (85) E. C. Mossner, *ibid.*, pp. 76~77.
- (86) J. A. Passmore, *Hume's Intentions*, Cambridge, 1952, pp. 4~6.
- (87) D. Hume, *Treatise*, p. 415.
- (88) E. C. Mossner, *ibid.*, p. 34.
- (89) E. C. Mossner, *ibid.*, p. 597.
- (90) M. Belgion, *David Hume*, London, 1965, p. 33.
- (91) E. C. Mossner, *ibid.*, pp. 33~34.
- (92) D. Hume, *Essays, Moral, Political and Literary*, vol. I, ed. by T. H. Green and T. H. Gross, London, 1889, p. 309.
- (93) D. Hume, *Treatise*, xix.
- (94) J. V. Price, *The Ironic Hume*, The University of Texas, 1965, p. 149.
- (95) D. Hume, *Treatise*, xxiii.

(一橋大学大学院元学生)