

ヒューム社会哲学の構造

渡 部 峻 明

序論

近年、アダム・スミスにおける経済学の生誕の問題が学界の注目を集めるようになるにつれて、それに果したヒュームの役割を見直そうとする気運が盛んになりつつある。しかし、これまでのところ、ヒュームの見直しは、スミスと直接比較対照されうる領域、すなわち彼の道德論、政治論、経済論等に限定されており、認識論にまでは及んでいない。

一方、ヒュームの認識論についていえば、依然として、ヒュームをカントの先駆者とする伝統的解釈が一般的である。すなわち、ホブズ、ロック、パークレイから受け継いだイギリス経験論の論理的帰結は懐疑論に外ならぬことを、身を以って立証したのがヒュームである。そして、その懐疑論が、カントをして独断論のまどろみから覚醒せしめ、彼の批判哲学の成立を促したところのみヒュームの歴史的使命は存するという解釈である。

このような、カントによって超克されるべきヒュームという解釈には、次の二つの問題点があることが指摘されねばならない。

一つは、これが認識論だけのヒュームを見ての分裂的な解釈である点である。

分裂的というのは、ただ単に、認識論、感情論、道德論の三部門から成るヒュームの哲学体系のなかから、その認識論の部門のみを分離して取り上げているという意味ではない。自負や卑下、愛や憎悪といった社会的感情の生起のメカニズムが感情論の主題であり、行為者に対する観察者の道德的判断、すなわち社会的批判としての道德的判断の成立が道德論の主題である。これらはいずれも、自己と他人の存在について、明らかに実在論的前提に立っている。分裂的というのは、ヒュームの認識論的立場を主観的内在

論とみなし、したがって懐疑論であるとする解釈は、これらの社会哲学と継げようがないという意味である。

一つは、この解釈が、カントの問題すなわち如何にして数学あるいは物理学は学として可能なりやの設問に対して、ヒュームは答えることができるか、という観点からなされていることである。

確かにヒュームはこれに答えることができない。

ヒュームは、数学を経験的綜合判断の命題とみなし、幾何学についていえば、その公理は、われわれの感官に与えられる図型から引き出されると考えたために、「幾何学が量の割合について何事かを決定する場合に、われわれは、極度の精密性と正確さを求めるべきではない、」と結論せざるをえなかった。ヒュームは、数学を経験に依存しない先天的分析判断の命題と考えるべきだったのである。そして、分析的判断の先天性を認めることは、必ずしも経験論の立場の放棄を意味しないであろう。

また、ヒュームが因果的結合の論理的必然性を否定することによって、自然科学の学としての可能性を否定したという批判は認めねばならない。何故ならば、自然科学は、ヒュームが考えているように、ただ単に、過去の経験から習慣的に未来の現象の生起を予測すれば足りるものではなくて、その現象の生起の論理的必然性を明らかにするものだからである。

ある現象の生起が、既に検証された一般法則から演繹的に推理されうる場合に、われわれは論理的必然性を以ってその現象の生起を予測することが可能となる。ヒュームは、自然科学における演繹的推理の役割に気付いていないといわざるをえない。

しかしながら、以上のような不備にも拘らず、ヒューム哲学を懐疑論と評することには、疑問の余地があるであろう。何故ならば、それはカントの問題意識を、そのままヒュームのものとすることになるからである。

『人性論』の副題に、「推理の実験的方法を道德の諸問題に導入する試み、」と謳われていることから明らかなように、ヒューム本来の問題は、数学あるいは物理学の基礎づけにあったのではなくて、自然科学的方法の導入による、人間の科学の新たなる確立にあったのである。

人間の科学は人間本性、すなわち人間的自然 (human nature) の基礎に立脚する。そしてヒュームの場合、人間本性は、人間の有意的行為が行われるに至るまでの、心の内的過程における自然の法則性、いかえれば心理的メカニズムである。ヒュームは、

「交際、日常の業務および娯楽」における人びとの行動の観察を通じて、このような人間本性の存在を立証し、そうすることによって、自然科学と同様の精密性、確実性を有する人間の科学＝社会科学の新たな確立を意図したのである。

それは、社会現象の担い手となる人びとの行動を、彼等の内的経験の世界における法則性から、すなわち動機となる感情の生起の法則性から理解しようとする試みである。そして感情の生起には論理的必然性はなく、経験的法則性のみが認められるであろう。ヒュームの因果概念を、このような人間の科学のための用具とみるならば、それを懐疑的であるとはいえないのである。

以上にのべたことから、ヒュームがカントよりも、むしろアダム・スミスの先駆者とみなされねばならないことは明らかであろう。すなわち、認識論をも含めたヒュームの哲学体系の全体が、それ自身了解社会学的認識であると同時に、またその基礎づけでもある。

第1章 『人性論』の意図

本章では、『人性論』(“A Treatise of Human Nature”)の第一部「悟性について」(“Of the Understanding”)のねらいが、社会科学への道を開くことにあった点を明らかにするために、先ず歴史的方法にしたがって、「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。

「悟性について」に託されたヒュームの意図に関して、これまでになされてきた解釈は、およそつぎの三通りに分類される。

- (一) 宗教批判
- (二) 自然科学の前提および方法の反省
- (三) 社会科学の基礎づけ

ヘンデルは、ヒュームが彼の終生の友ギルバート・エリオットに宛てた書簡のなかで、『自然宗教に関する対話』(“Dialogues concerning Natural Religion”)の内容についてふれながら、その焼き捨てられた旧稿は20歳以前に書かれたと述べている点を挙げて、ヒュームの関心は、本来宗教の問題すなわち世界の秩序を如何にして神の与えた秩序として説明しうるかにあったのであり、それが宗教に対する懐疑または批判となっていたのは、古代哲学特に秩序は初めから物体に備わっているとすするストラトローの無神論の影響による、と主張する。

カッシーラーによれば、ヒュームの因果概念の主な要素、すなわち原因、結果間の論理的関係の否定、経験の予測としてのプラグマティックな性格、自然の斉一性がア・プリオリな真理ではなくて確信である等は、オランダのニュートン学派から受継いだものであって、ヒュームの問題は、この確信から、あらゆる形而上学的要素を取り除き、人間本性の上に改めてそれを基礎づけるところにあったのである。

以上の解釈にしたがうならば、「悟性について」におけるヒュームの意図は、自然科学の基礎づけであって、宗教批判は、そのなかで明らかにされた因果概念の応用に過ぎないことになるであろう。

ケンプ・スミスの解釈は、上記の二つの解釈のいずれとも異なる。彼は先ず、ヒュームが『人性論』の第一部では自我の印象の存在を否定し、第二部では明確にそれを認めている点、またヒュームが因果法則について挙げている例が、常に血縁関係や、人びとの間の利害、統治と臣従等の社会関係からとられている点を疑問とする。そして、ヒュームが哲学に入ったのは道德の問題を通じてであり、『人性論』の各部分が書かれた日付においても、第二部、第三部が第一部に先行すると解釈することによって、これに答えようとするのである。

すなわち、ケンプ・スミスは、このように解釈するならば、自我の印象に関する第一部と第二部との相違の問題（これについては第二章で論ずる）も、ヒュームが感情論、道德論の問題を考察していたときの素朴实在論の立場から、認識論的な思索が深まるにつれて、主観主義的観念論の立場へと進展したことを如実に表わす一例として説明されると考えるのである。

以上の三種類の解釈のうちで、カッシーラーの解釈は除外されねばならない。ヒュームがニュートン学派から学んだものは、科学的方法と科学的態度、いいかえれば彼等の経験主義である。しかし問題意識の点で、ヒュームを彼等の後継者とみるのは誤りであろう。

他の二種類の解釈については、二者択一的に両者の解釈の一方を選択すべきではない。

『人性論』以前に宗教の問題が考えられていたことは事実であるが、『対話』と一對のもののみられる「宗教の自然史」が、宗教問題の社会心理学的考察であることから明らかのように、ヒュームにおいて、宗教の問題は、その時期すでに神の問題から、神を信仰する人間の問題へと、すなわち広義の道德哲学の問題へと転換していたのである。その意味ではヒュームは道德の問題から哲学へ入ったといいうる。しかしながら、ヒュー

ームの世俗的な道徳哲学の成立は、それに先立つ信仰喪失の過程を前提するであろう。その意味でならヒュームは宗教の問題から哲学に入ったともいいうるのである。要するに『人性論』以前のヒュームにとって、宗教の問題と道徳の問題とは、切り離すことのできない一つの問題だったのである。

第2章 『人性論』の实在論的性格

本章は、「悟性について」が、『人性論』の第二部、第三部と同一の認識論的性格、すなわち素朴实在論の性格を有することを立証しようとする。

「悟性について」は、それが内省的観察の命題を主とするところから、通常主観主義的に解釈される。そして客観主義的観察の諸命題は、除去されねばならぬ伝統的实在論の残滓とみなされるか、さもなければ取て主観主義的に説明しようとされるのである。

ヒュームは、外的原因によって知覚が生起する場合の物理的現象ならびに生理的現象について、客観的観察が可能であることを決して否定してはいない。ただそれを自然哲学者よび解剖学者の手に委ね、内的経験の世界における知覚のありよう、あるいは知覚の生起の規則性の観察をもって、道徳哲学者に固有の問題としているに過ぎない。

したがって、ヒュームが感覚の不可知的原因という意味は、感覚の物理的原因となる外的対象は、内省的観察の対象にはなりえないということである。外的対象の实在は、ヒュームによって認められている。そして、その対象は、カントのいう物自体ではなくて、経験の対象である。またロックがというような第一性質のみから成る対象でもない。第二性質を有する対象、すなわちわれわれの感官に与えられるままの対象である。

このことは、ヒュームが感情論、道徳論の場合と同様に、ここでも、われわれが他人を見ているという視点に立っていることを示すであろう。外的対象とは、他の主観の意識の外に实在することが、われわれによって観察される対象である。そして彼の内省的観察の諸命題は、他の主観の内的経験の世界の、類推による記述であり、自他の存在の实在論的前提を含んでいるのである。

先に、ケンブ・スミスによって提起された自我の印象についての問題は、つぎのように考へうるであろう。

『人性論』第一部における「知覚の束」の自我概念は、知覚の主体の自覚すなわち知覚する自我の知覚の否定であって、ケンブ・スミスが解釈するように、自我の存在そのものの否定ではない。したがって、それは第一部の認識論的立場が、主観主義的あるいは

は現象主義的であることを示すものではない。ヒュームによれば、知覚の主体の認識は、他の人びとについては可能なのである。

ヒュームが第二部において、「われわれ自身の観念むしろ印象」とのべている場合の自我は、他人に対するところの我であり、社会における個人としての我である。

認識主体としての我は、その内的経験の世界が、もっぱら対象の知覚によって満され、したがって自我は「知覚の束」となる。この自我が、社会という場に置かれ、「知覚する我」が同時に、他人によって「知覚される我」であることに気付くときに、初めて個人としての「自我の印象」が生ずるのである。すなわち、「知覚の束」と「自我の印象」との関係は、ケンプ・スミスがいうようにヒュームの矛盾ではなく、認識者としての自我から社会的存在としての自我への、立場の進展に伴う当然の変化と解釈されねばならないのである。

第3章 印象について

ヒュームの知識論の出発点は、知覚の構造に関する彼の原子論である。そこから、関係、様相、実体等の複合観念は如何にして成立するか、とりわけ因果の必然的結合は、主観的結合として如何にして成立するかの問題が、『人性論』第一部の主題となってくるのである。

ヒュームによれば、「如何なる対象でも相違しているものは区別しうる、また如何なる対象でも区別しうるものは、思惟と想像によって分離しうる。」そして、このような区別と分離の結果としてえられる対象の知覚が、知覚の原子、すなわち単純知覚——単純印象および単純観念——である。それは知覚のミニマムである。そして、対象＝複合印象は、単なる単純印象の集合体であり、余すところなく部分＝単純印象に分解される。

この際の区別と分離とは、先の引用にもあるように、思惟と想像、いいかえれば理性による区別と分離であって、感性によるものではない。すなわち単純印象は、われわれに与えられるままの印象ではなくして、複合印象として与えられる対象のミニマムな構成要素に関する想像の観念である。

ケンプ・スミスは、印象の混合あるいは融合を認めているヒュームの諸命題、例えば幾つかの異なる色が相互に融合して、全体から生ずるところの一樣な印象を与える等の命題を、ヒューム自身が唱える感覚の原理に矛盾すると批判しているが、これはヒュー

ムの単純印象を、「思惟と想像」による印象の分割とはせずに、われわれに与えられるままの印象であるとする誤まれる解釈に基づいているのである。

また、ヒュームの単純印象の概念は、複合印象のなかに含まれている部分印象の数が、しばしば不確定的であるという経験的事実に適合しないとのアーム・ストロングの批判も同様である。

第 4 章 観念について

ヒュームの知覚論の第一原理は模写説である。すなわち印象は観念の原因であり、観念は原因である印象に類似するという、印象と観念との間の二つの関係に関する命題である。ある哲学用語に帰属すべき観念の本質を、それが如何なる印象から生ずるかによって規定しようとするヒュームの哲学の方法は、この模写説の前提の上に成立っている。

また、模写説は、印象はすべて個別的、特殊的、確定的であるという主張と相まって、必然的に抽象観念の存在の否定へと導くであろう。したがってヒュームの問題は、本来は個別的、特殊的である観念が、如何にして一般を代表し、推理において普遍的に使用されうるか、となる。ヒュームは、この問題をパークレイから、彼の代表説と共に受け継ぎながら、更に個別的な観念が他を代表し、一般的機能を果す仕方について、またその場合の言語の役割について、一段と考察を進めるのである。

ヒュームの代表説は、抽象的なもの、少くとも一般的なものの存在を前提しているという批判が、ケンプ・スミスやレイアドによってなされている。それは、ある観念が他の類似する観念を代表するとき、類似は両者が内包する一般的なものの一致に基づくからであるというのである。

しかし、ヒュームによれば、類似の観念は複合観念であり、複合観念の全体的な外観に由来するのである。例えば、白い球と黒い球との類似は、両者の形の一致に基づくのではない。却って、両者を類似するものとして考察することが、色を切り離して形のみを考察することなのである。これがヒュームのいう理性の区別である。

このように、いわゆる観念の抽象が理性の区別によってなされるのであれば、類似性が抽象的、普遍的観念の存在を前提することはありえない。それらの観念が類似性を前提するのである。

第5章 因果觀念について

ヒュームの因果概念にはつぎのような二つの基本的性格がある。

第一に、因果的推理は、理由と帰結との論理的關係に基づく三段論法的推理ではなくして經驗的推理である。したがって原因と結果との結合には、何等の論理的必然性も存在しない。

第二に、因果的推理は、現在、感官に与えられていない対象の存在の推理であり、本質的には未来の予測である。したがって、それは極めてプラグマティックな性格を有する。すなわちヒュームが問題とするのは、科学的な因果推理であるよりも、むしろ通俗的な人びとの日常生活の行動を導くところの未来の予測である。それは犬が飼主の叱声から彼の怒や、自分に加えられるであろう罰を予測する場合と同様の經驗的推理、換言すれば想像力の習慣的な移行である。

ヒュームによれば、二つの対象の間に因果關係が成立する場合の条件として、(一)空間的接近、(二)時間的継起、(三)恒常的連関の關係の存在が挙げられる。

(一)の空間的接近の条件は、ブンゲがいうように、ニュートンの万有引力説における遠隔作用の考えがすでに支配的な時代であって、時代おくれであろう。そしてヒューム自身が、後にこの条件を撤回している。

(二)の時間的継起の条件については、物理学の法則のなかに、時間に関する如何なる言明をも含まないで、ただ一つの計量しうる量の他の量に対する関数的依存關係のみを含むものがあることから、これは因果連関に本質的な条件ではないとする批判がなされている。なるほど、マツクナブが指摘するように、アルキメデスの法則が意味するのは、空気中の物体の重量と水中の重量との差は、その物体によって排除される水の重量に等しいことである。またボイルの法則にしても、フルーが指摘するように、常温における圧力と気体の体積との関数的關係を含むのみであろう。

しかし、以上は、因果關係が関数的依存關係にほかならぬことではなくて、これらの法則が因果法則ではないことを示しているのである。何故ならば、関数は、因果關係の特徴である原因に対する結果の一方的依存關係を表わすことができないからである。

(三)の恒常的連関の条件に対しては、恒常的連関を有する二つの事象は、必ずしも原因と結果との關係にあるとはいえないという批判がしばしばなされる。しかし、フルーの二つの時計も、またハリソンが挙げている例、すなわち稲妻と雷鳴との関連も、この批

判を立証するものではない。それらは真の恒常的連関の例ではないからである。

第6章 確信について

ヒュームは確信を思念される仕方において虚構とは異なる観念と定義する。異なる仕方とは知覚の優れた力、鮮明性、固体性、固定性、不変性である。すなわち確信は、属性として対象に帰属するとき知覚の感覚的性質——知覚内容——ではなくて、知覚の感じ、あるいは感情である。

ところで、確信は感情であるといっても、愛や憎悪等の情念とは異なる。確信は知覚の仕方としての感情であるのに対して、情念は、個別的知覚内容としての感情である。それのみではなく、確信は如何なる情念にも伴わない。何故ならば、固体性、固定性、不変性の用語によって表わされていることから明らかなように、確信は、外的に実在する対象の知覚にのみ伴う特殊な感情、いわばリアリティの感情である。

したがって、ヒュームによれば、確信を伴って、ある観念を思惟することは、とりも直さず、その対象を存在すると判断することなのである。すなわち「ガブリエルは存在する」という命題において、われわれが思惟するのは、ガブリエルの観念のみであって、ガブリエルの観念と存在の観念との結合ではない。

それでは「ガブリエルは存在しない」という命題には、如何なる異なる観念が含まれているのかという疑問が、パスモアによって提出されている。これに対しては、やはりガブリエルの観念のみを含む、がヒュームの答になるであろう。ガブリエルの観念を、確信を伴わずに思惟することが、それを存在しないと判断することなのである。すなわち、対象の観念と実在性の観念との結合関係において、対象の実在性の判断が成立し、その関係の否定もしくは対象の観念と非実在性の観念との結合関係において、対象の非実在性の判が成立するのではない。

第8章 自由について

ヒュームの自由概念は、基本的な枠組において、ロックのそれを踏襲するものであるといえるであろう。すなわちヒュームによれば、人間の意志には自由はない、それは感情によって必然的に決定される、しかし人間には自由が認められるのである。その人間の自由とは、第一に行動の自由、すなわち意志実現の可能性、第二に熟慮、すなわち思想の自由である。

そして、ヒュームにおける行動の自由の定義、「意志の決定にしたがって行動をし、あるいは行動しない力」は、殆んどロックの定義の引き写しである。また、ヒュームが、熟慮を意志決定に至るまでの内的過程における思想の自由と考える点においても、ロックに一致している。しかしロックとヒュームとは、熟慮の内容が大きく異なっている。

ロックの場合には、熟慮は、その結果最善による意志決定がなされるために、欲望の支配からの意志の解放、すなわち欲望の停止をもって初められる。そして、意志が最善によって決定されることは、英知的存在としての人間の本性から必然的に定められていることであり、自由とは、このような自己の本性からの必然性であると考えられる。

以上のように、ロックの熟慮は、理性による感情の支配を含み、合理主義的傾向を有するのに対して、ヒュームの熟慮は、ホブスのそれと同様に、全く非合理主義的である。彼は理性に感情を支配する力を認めない。したがって、相反する感情が、意志決定における力の優劣を争うことが、彼の熟慮となる。そして、熟慮のすえ、この優劣を決定するのは、それぞれの行為者の個人的性格となる。

性格からの行為は、それが善であれ悪であれ、行為者個人の本质からの行為といいうるのである。それは必然的であると同時に自発的であり、したがって自由な行為と考えられる。このように、決定論の立場に立ちながら、行為の自由を認めることにより、ヒュームは人間の科学と道徳とが両立する可能性を立証しようとするのである。

第8章 同感について

ヒュームの道徳哲学は、ブロードが指摘するように、(一)快樂主義、(二)利己主義説批判、(三)合理主義説批判の三要素から成っている。すなわちヒュームは、理性の実践的能力を否定する立場から、道徳的善悪の区別は理性に基づくとする合理主義説を排して、善とは快樂であり、悪とは苦痛であるとするホブスの快樂主義の立場を継承しながら、しかもホブスの利己主義の立場を超克しようとするのである。

利己主義説は、行為の受益者の快樂、被害者の苦痛をもって、直ちに道徳的善悪の判断とする。ヒュームによれば、このような判断では、道徳的判断の二つの条件、すなわち普遍性と包括性の条件を充たすことができない。道徳的判断は、すべての聴衆がそれに同意することの要求を含み、またそれは、利害関係の有無に拘らず、全人類を対象としなければならないのである。

したがって、道徳的善悪の判断は、利害関係なき第三者＝観察者の快樂、苦痛に基づ

かねばならない。そして、その快樂、苦痛は、行為の受益者、被害者の心のなかにその源泉を有するであろう。すなわち道徳的判断の原理は、互いに人類であるという関係があるのみで、利害関係は全くない他の人びとの幸、不幸に対して、われわれに関心を抱かせ、そして彼等の心中の感情を、自らが同じ感情を持つことによって、われわれに認識させるところの原理でなければならない。同感がそれである。

このように、同感が利他的あるいはヒューマンティの感情であると同時に、他人の感情の認識機能でもある点において、ヒュームとスミスの同感は一一致している。両者の相異は、スミスの同感概念が、私とは異なる独立の意識主体としての他人の意識を含み、そこから展開されるのに対して、ヒュームの同感概念には、この意識が欠如している点にある。ヒュームには、スミスにおけるような立場の交換の論理、相互同感の論理、さらには良心論の展開がみられない理由は、そこにあるであろう。

第9章 「である」と「べきである」

ヒュームが、神の存在や人間的事象に関する「ある」の命題から、「べき」の命題を演繹するという、従来の道徳哲学の方法に対して疑問を投げ掛けた『人性論』第三部第一章第一節の最後のパラグラフは、“is-ought” passage の名称を与えられ、ヒューム解釈をめぐる最近の論争の主題となっている。

論理主義者は、このパラグラフを、彼等の解釈、すなわちヒュームは道徳の基礎を事実求めようとする試みの最初の批判者であり、道徳の自律性を唱えた最初の哲学者であるという解釈の論拠とする。例えばヘアーは、この解釈に基づいて、「如何なる『べきである』も、『である』からは導きえない。」を、ヒュームの法則と呼び、この法則をもって、道徳哲学におけるヒューム最大の功績と称揚するのである。

しかしながら、問題のパラグラフは、道徳から事実に基づく基礎を排除し、道徳の自律性を主張するものであろうか。もしそうなら、ヒューム自身が、「ヒュームの法則」の最初の違反者となるであろう。何故ならば、彼の功利主義説は、事実命題から離れて、独立的に、規範命題を成立させることはできないからである。

つぎのように考えられねばならない。

ヒュームの規範命題、すなわち「べきである」の命題は、行為者における或る種の動機不在、或る種の行為の不履行に対する、観察者の非難の感情の表明である。ヒュームがいおうとしているのは、感情は事実からの演繹的推理の帰結ではありえない、とい

うことである。規範命題は、事実命題からの感情的飛躍の結果である。

ヒュームの規範命題をこのように把えるならば、これを仮言的命法とする通常の解釈は誤りとなろう。それは、感情の表明であるゆえに、端的であり、定言的である。

〔博士論文審査要旨〕

論文題目 ヒューム社会哲学の構造

論文審査担当者 都 築 忠 七
 田 中 浩
 平 子 友 長

1 本論文の要旨

渡部峻明氏の学位請求論文「ヒュームの社会哲学の構造」は、以下の諸章からなっている。

まえがき

序論 人間の科学

第一章 『人性論』の意図

- I スミスの先駆者
- II ヒューム解釈の分類
- III ニュートン学派の影響
- IV 感情の優位
- V 宗教の問題
- VI 社会科学的思考

第二章 『人性論』の实在論的性格

- I 対象の知覚の内在性
- II 二つの自我
- III 外的实在性

- IV 人間本性の斉一性
- 第三章 印象について
 - I 原子論
 - II 感覚の不確定性
 - III 理性による分割
- 第四章 観念について
 - I 模写説
 - II 抽象観念批判
 - III 定義に基づく対象の観念
- 第五章 因果観念について
 - I 未来の予測
 - II 習慣説
 - III 哲学的関係と自然的関係
 - IV 恒常的連関
 - V 理性に対する懐疑
 - VI 確信の明証性
- 第六章 確信について
 - I リアリティの感情
 - II 非実在性の観念
 - III 確信を伴うもの
 - IV 確信の客観的妥当性の根拠
- 第七章 自由について
 - I 意志の決定性
 - II 行動の自由と意志の自由
 - III 熟慮と自由
 - IV 自然必然性と自由
 - V 強硬な決定論と非決定論
 - VI 自由と人格的同一性
- 第八章 同感について
 - I 同感の機能

- II 道徳的判断の普遍性と対象の包括性
 - III 利他的感情としての同感
 - IV 感染的同感と想像的同感
 - V ヒュームとスミスの観察者
 - VI 良心の概念
 - VII 認識と道徳との統一
- 第九章 「である」と「べきである」
- I ヒュームの法則
 - II 義務の成立の必要条件
 - III 義務の成立の十分条件
 - IV 定言的命法

本論文は、ヒューム (David Hume 1711—76) の哲学的名著『人性論』(A treatise of human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, 1730—40) に関する詳細な哲学的研究の書であり、筆者が故大田可夫教授の下で、ヒューム哲学研究に着手して以来 30 年以上にわたるヒューム研究の総決算ともいべきものである。

本論文において筆者は、ヒューム『人性論』研究史においてこれまで論争されてきた主要論点のほとんど全てについて、主として欧米の研究文献に依拠しながら詳細に検討している。その際、筆者は、従来『人性論』におけるヒュームの理論的矛盾や理論的不整合として指摘されてきた幾多の論点について、『人性論』のテキストの内在的読解を深化させることによって、整合的解釈の方向性を提示している。ヒューム『人性論』の研究史における論争問題を逐一取り上げ、これに批判的論評を加え、筆者の見解を対置して行く作業が、本論文の各章の主要内容をなしている。こうして詳細を極める検討作業のなかに貫かれる筆者の一貫したモチーフは、あらゆる認識の確実性を否定する懐疑論者ヒュームという一般の哲学教科書などで流布しているヒューム像の誤りを指摘し、それにかえて「人間本性 (human nature)」の法則性の理解——これをヒュームは「人間の学 (science of man)」と呼んだ——に基づいて社会科学的認識の客観性を基礎付けることを試みた社会科学方法論の定礎者としてのヒューム像を提示することにある。従来必ずしも社会哲学——社会科学的認識の基礎付けという意味での——の書として読まれることの少なかった『人性論』に関する研究論文が、「ヒューム社会哲学の構造」

と題されている理由もここにある。しかし、懐疑論的不可知論者としてではなく、社会科学方法論の建設的定礎者としてのヒューム像を提示せんとする筆者の構想は、ヒューム哲学の哲学史的位置付けに関する伝統的見解と鋭く対立せざるを得ない。筆者が、主として欧米の研究文献に依拠してヒューム『人性論』研究史と内在的に対決せざるをえなかった由縁である。

本論文において筆者は、ヒューム『人性論』の全編にわたってヒューム哲学の基本的諸概念の内容を検討し、それら諸概念間の論理構造を解明し、あわせてそれらの解釈をめぐる論争状況を詳しく紹介しつつ、筆者の一貫した見解を対置している。冒頭に紹介した本論文の目次を一覧すれば、いかなる論点がいかなる順序で配列されているか、概観がえられるはずである。従って、本要旨報告においては、各章ごとに内容を要約することは省略する。むしろ本論文全体に貫かれている筆者の独創的かつ大胆な構想——ヒューム像の革新という——の内容を、原文にみなぎっている緊張感をできる限り損なわない形で、紹介することに努めたい。

ヒューム哲学の哲学史的評価のうち、我々にもっともよく知られているものは、以下のものである。すなわち、ヒュームはベイコン、ロック、パークレイなどから受け継いだイギリス経験論を、行きつくところまで行きつくし、その論理的帰結が懐疑論に至らざるをえないことを、率直かつ大胆に告白することによって、カントをして独断論のまどろみから覚醒させ、彼における超越論的批判哲学の成立を促した、と言われるものである。この見方からすれば、ヒューム哲学の本質は、人間のあらゆる認識の確実性と客観性を完膚なきまでに否定しつくす徹底した懐疑論としての破壊的否定的側面のうちに求められる。また、ヒューム哲学によって経験論は必ず懐疑論に至らざるをえないことが示され、これによって哲学的経験論の限界が明らかにされたとき、カントに始まるドイツ古典哲学がイギリス経験論のアポリアを克服した、哲学史上後者よりも一段高い水準を示すものとして捉えられる。こうした伝統的理解が、クノー・フィッシャー以来、19世紀ドイツの哲学史研究者によって提唱されてきたことも、偶然ではない。もう一つの伝統的理解は、ヒュームを20世紀に開化する論理実証主義の直接の先駆者とするものである。論理実証主義によれば、哲学の任務は言語の語用論的な定義とその定義の形式的な帰結を表現すること、一言で言えば言語分析によって言語をその誤った使用から浄化することであり、ラッセル、ヴィトゲンシュタインに由来する論理実証主義的分析哲学はヒューム経験論の論理的帰結であるとみなされる。

しかし、これらの伝統的理解は、ヒューム自身の意図に即して、ヒューム哲学の内容を内在的に理解するものではない。ヒュームの『人性論』は、第一篇「知性について (Of the Understanding)」、第二篇「情念について (Of the Passions)」、第三篇「道徳について (Of Morals)」の三篇からなり、全篇が、人間本性 (human nature) の精密な法則的理解——人間の学 (science of man) ——の基礎の上に自然科学、社会科学を含む人間の一切の知識の確実な体系を樹立するという壮大な意図のもとに一貫して展開されている。このことは、『人性論』の「序論」の次のような指摘からも明らかであろう。

「あらゆる学問は多かれ少なかれ人間本性 (human nature) と関係していること、たとえ学問のうちには人間本性からどんなに遠く離れ去っているように見えるものがあるにしても、それでもやはりいずれかの道筋をたどって、人間本性にたちもどること、これは明らかである。……だから、もしわれわれが人間の知性の及びうる範囲と力を余すところなく知り、推論に際して用いる観念の本性、我々がそのときに働かせる作用の本性とを明らかにできるならば、これらの学問がどんなに改められ、進歩するか、とても述べることができな程なのである。……重要な問題で、人間の学のうちその解決が含まれていないようなものは一つとしてない……。だから、われわれは人間本性の原理を明らかにしようと試みることで、実際は諸学問の完全な体系をめざしているのである。しかも、この体系は全く新しいと言ってよい基礎の上にうちたてられ、諸学問がなんらかの確かさをもって成り立ち得るとすれば、その上にこそたてられねばならぬ唯一の体系なのである。」

筆者は、『人性論』「序論」に示されたヒューム自身の意図に即して、全ての認識の社会哲学的基礎を説明する試みとして、「人性論」全篇を読解して行こうとする。

しかも『人性論』におけるヒュームの主眼が、その副題に「社会的諸問題に実験的推論方法を導入する試み」とあるように、ニュートン力学によって確立せられた実験的方法に裏付けられた自然科学的認識の確実性に匹敵する確実な社会科学的認識の成立根拠を問うものであったことを踏まえ、筆者は、ヒュームの『人性論』を一つの社会科学方法論として読解して行こうとする。このような視角から、筆者は、イギリス経験論はヒューム社会哲学 (moral philosophy) を経てアダム・スミス以降の社会科学へと発展したという哲学史的展望を提示する。

伝統的理解の場合には、ヒューム『人性論』の第一篇「知性について」が他の二篇と

切断されたまま、哲学的認識論の書として了解され、その主題は一切の確実で必然的な認識の成立を否定する徹底した懐疑論としての否定的側面においてのみ把握され、そこからあたかもカントによって超克されることにのみ、ヒューム哲学の歴史的使命が存したかのような位置付けがなされる。他方、論理実証主義者の場合にも、哲学は結局言語の哲学的分析に還元され、ヒュームが『人性論』で構成したような人間本性の認識＝「人間の学」の上に社会科学的認識の客観的妥当性を形式的にのみならず、実質的にも基礎付けるという構想は後景に退けられる。筆者は、これらの伝統的なヒューム哲学評価が社会科学方法論の積極的定礎者としてのヒュームの豊かな想源をトータルに把握することのできない一面のかつ恣意的な——ヒュームその人の学問的営為の意図から見ても——ヒューム解釈であるとして、これらを退けている。

以下にヒューム『人性論』の主題を、重要な基本的諸概念ごとに項目に分けて要約してみたい。

A. 人間本性 (human nature)

ヒュームにとって人間本性とは、人間の心の作用に貫かれる自然の法則性のことである。これは、ホッブスにおける人間本性のように、客観的観察の対象となるところの人間の生理学的あるいは精神物理学のメカニズムではない。ヒュームは、それらを自然哲学者と解剖学者の手に委ね、社会哲学 (moral philosophy) すなわち彼の意図する「人間の学」に固有の学問領域を、内省的観察によってのみ把握することができる内的経験の世界に限定する。それは知覚 (perceptions) から成っている。ヒュームは、内的経験の世界における知覚の生起の仕方にも、外的経験の世界における現象の生起の仕方と同様の法則性が認められると考える。ヒュームの人間本性とは、このような知覚の生起の法則性、すなわちある観念が他のある観念を喚起し、またある観念がある印象を、たとえば自己の所有物の美しさの観念が自負 (pride) の情念を、その醜さの観念が卑下 (humility) の情念を——ヒュームによれば情念 (passions) とは反省の印象 (impressions of reflection) である——産出する場合の心理的メカニズムそのものである。この際、すべての知覚が帰属すべき精神的実体——自我——の存在が想定されているわけではない。内省によって見出されるのは知覚であって、知覚する精神、心あるいは靈魂は見出されないからである。そこでヒュームは、自負や卑下の情念の成立の説明に当たっても、精神がそれらの情念を産出するとはせずに、自己の所有物の美の観念が自負の情念を生み、その醜の観念が卑下の情念を生むと説明する。すなわち知覚の生成が、

精神と知覚との関係においてではなく、知覚と知覚との関係において捉えられている。ヒューム哲学が「魂なき心理学」と言われる理由もここにある。

B. 社会認識における理解的方法の定礎

ヒュームは、人間本性の思弁の概念的構成の途を拒否して、人間本性の解明を主題とする「人間の学の唯一のしっかりした基礎は、経験と観察とにおかれなければならぬ」と考える。自然認識において実験的方法が務めるのと同じ役割を社会認識においては「人間生活の注意深い観察」が務めなければならない。しかもこの観察に基づく思考実験は「交際、業務、娯楽における人々のふるまい方を通して (by men's behaviour in company, in affairs, and in their pleasures)」、世の中の普通の成行きに現われるがままに (as they appear in the common course of the world)」行なわれなければならない。「この種の実験が慎重に集められ、比較されるならば、これらをもとにして一つの学問をたて得ると期待してもよからう。しかも、この学問は確実性 (certainty) においては人間の理解力の及ぶほかのどの学問にも劣らず、有用性 (utility) においては他に遙かに優るものとなろう」と、ヒュームは確信する。

ヒュームにおける人間本性の法則的理解は、日常生活における人間相互のコミュニケーションの「注意深い観察」に基づいた思考実験を無数に繰り返すことによってえられるものである。それは、社会現象をその担い手となる人々の行動における心的メカニズム、言い替えれば彼らの内的経験の世界における法則性から把握して行くという「理解社会学」的方法である。社会を構成する人間たちの心理的メカニズムの経験法則的解明を一切の社会科学の認識の基礎にすえることによって、ヒュームは、社会科学における理解的方法の創始者の一人として位置づけられる。更に、ヒュームの功績としてあげられるべきは、社会の登場人物たちのこうした理解的方法を社会現象の法則的理解と不可分のものとして把握したことである。

通俗的見解によれば、人間が感情と意志を有し、選択の自由を有する存在であることを起点として、社会現象を捉えて行く立場と社会現象を貫く法則の発見を社会科学の任務とする立場とは鋭く対立するとみなされる。主意説と決定論との理論的対立もここに淵源するといつてよい。しかし、対立する両説に共通している了解事項は、社会における法則とは、もしそれが存在するとすれば、人間の意識を越えて、あるいはその背後で貫かれるものであり、人間が意識的存在であるにもかかわらず貫徹されるものであるという点である。法則とは、「自然法則」として一つの無意識的存在であり、他方、意

識はもっぱらその法則の攪乱的要因として把握される。人間が選択の自由をもつ意識的主体であることは、社会現象における因果関係を攪乱する働きを持つのではなく、かえってその蓋然性を高める作用をするという視点の画期的転換を成し遂げたのは、周知のように、『ロッシヤーとクニース』におけるマックス・ウェーバーであった。人間が一個の意識的存在であることを起点にしつつ、社会現象の法則的把握に迫って行こうとするヒュームの『人性論』の構想は、20世紀の社会科学方法論の水準を萌芽的にはすでに先取りしている一面がある。

C. 自然法の意味転換

以上のことは、ヒュームにおいて、自然法が社会現象に内在する経験的法則になったことを意味する。自然法は、ホブスやロックの場合には、市民社会に課せられた当為の法則であり、それが存在する法則であるのは自然状態 (state of nature) においてであった。ヒュームは「人間の自然 (human nature)」を日常生活のコミュニケーションにおける人々の振るまい方に現象する心的プロセスに定位することによって、自然法を経験的には確証されえない「自然状態」の虚構から解き放ち、社会現象に内在する経験的法則として経験科学の対象へと意味転換することに成功した。ここから「社会における自然」を原理とするアダム・スミスの近代市民社会把握が生まれたことを思えば、『人性論』におけるヒュームの功績は少なくない。

D. 人間本性の斉一性 (uniformity) 仮説

ヒュームにおいて、社会科学は社会現象に内在する経験法則としての自然法の認識であり、それは人間本性の認識に帰着する。この人間本性の認識は、日常生活における人々のコミュニケーションの「注意深い観察」に基づく思考実験からえられるほかないというヒュームの立場からすれば、歴史は、個別的事象の多様の中にあって、不変の人間本性を認識するための壮大な実験室となる。もちろん、異なる時代における人々の行動様式や国民性に違いがあることを、ヒュームが知らなかったわけではない。しかし、それにもかかわらず、ヒュームの主たる関心は、国民性の歴史的相違という現象形態の多様性の中にあって、変化することのない人間本性の認識に置かれていた。このようなヒュームの歴史学観が、歴史的個性の認識を以て歴史学の任務と考える歴史学派の立場にたつ歴史家たちの批判の対象となったのは、当然のことであった。

(例えば、F. Meinecke: Die Entstehung des Historismus. 2 Bände. München, Berlin 1936.)

しかし、歴史的な事象の法則的認識あるいはその基礎となる人間本性の原理の発見が歴史学の目的ではないにせよ、歴史的な事象をその担い手である人々によって「思われた主観的な意味」(ウェーバー)から理解する理解的方法が歴史認識の方法であるとするならば、理解可能性という意味における「人間本性の斉一性」はそうした理解的方法が成立するための前提でさえある。他の人々によって「思われた意味」を理解することは、他の主観における内的経験を、我々自身の内的経験から類推することであり、この類推は、類似の状況にあっては誰しも類似の内的経験を持つであろうという人間本性の斉一性を前提してのみ可能となるからである。この意味での人間本性の斉一性は、すべての社会科学が依拠せざるをえない前提である。この人間本性の斉一性を、理性的推論によってではなく、経験的な観察によって確立しようとしたところに、デカルトとは異なるヒュームの特徴がある。

我々は、このような人間本性の斉一性によって、例えば目撃者の証人に基づいて歴史的事実の存在を立証する場合のように、我々自身が知覚していない対象の存在を承認することができ、自らの限られた知覚の範囲を越えて経験的世界を拡大することができるのである。

E. ヒュームの因果関係理解

「確実性においては人間の理解力の及ぶほかのどの学問にも劣らず、有用性においてはほかに遥かに優る」ような一つの学問を打ちたてようとするヒュームの『人性論』の主題をこのように理解すれば、ヒューム哲学を単に主観的観念論の立場からする懐疑論ないし不可知論とみなす伝統的解釈の一面性は明らかであろう。

こうした伝統的解釈は、『人性論』第一篇「知性について」におけるヒュームの因果関係把握の一方的解釈から生じている。

ヒュームによれば、因果の関係にあるとみなされる二つの対象の間には、ただ空間的接近と時間的継起の関係が存在するのみで、因果観念にとって本質的な必然的結合(necessary connection)の関係は存在しない。しかし、両者は常に相伴うことが観察されることから、一方の対象が現れた場合には、我々の想像力は習慣によって他方の対象へ移行すべく決定され、後者の対象は、感官に与えられていないにもかかわらず、その存在が確信される。必然的結合の観念は、この想像力の移行における心の決定性(determination)の印象から生じ、原因および結果の観念は、未知覚の対象の存在に対する確信(belief)という一種の感情(feeling)から生ずる。したがって、対象間の因果

関係は、感官によっても、また理性によっても認識されえない。なぜなら、それは、事実として存在する客観的な関係ではなく、主観的な結合であり、しかも、その結合にはいかなる論理的必然性も含まれないかである。従って、因果関係については、習慣に基づく蓋然の推理 (probable reasoning) のみが可能となる。この蓋然性 (probability) は、二つの対象の恒常的連関 (constant conjunction) に関する経験の量に比例して増大することはできる。しかし、それが絶対的な確実性にまで到達することはありえない。このように、ヒュームが因果的認識の蓋然性を唱えたことから、彼の哲学は、これまで懐疑論とみなされてきた。

しかし、ヒュームが因果法則についてあげている例が、つねに血縁関係を含む社会関係からとられていることから明らかなように、ヒュームが照準を当てている因果関係は、自然科学者が研究対象とするような法則性、すなわち原因と結果との結合の論理的必然性——そこでは演繹的推理が決定的役割を果たす——ではなく、普通の人々の日常的な経験における現象の生起の規則性にほかならない。ヒュームによれば、因果的推理は、過去の経験における二つの対象の規則的な連関の関係 (空間的および時間的接近の関係) を未来に延長すること、例えば今日まで私に滋養を与えてきたパンは、明日も私に滋養を与えるであろうと予測することである。その予測は、経験の反復から生ずる想像力の習慣的な移行によるのであって、理性によるのではない。

ヒュームの因果関係分析の主眼は、飽くまでも経験的社会科学の対象である社会現象の中に貫かれる経験法則としての因果法則はいかなる性格を持つのか、という問題であった。人々の行為の内面的理解を目的とする「人間の学」においては、原因と結果の関係は、数式によって表示することができるような量の関係ではなく、一つの意味連関である。例えば、ある対象と、それに接近する、またはそれから離れる行動との因果関係は、欲望または嫌悪の対象と、その対象を獲得するための、あるいはそれを回避するための行為との関係である。この際、もしも行為者によって「思われる」これらの意味、すなわち行為者が対象と彼の行動とにそれぞれ帰属せしめる主観的性質を捨象するならば、両者の間にはそもそも因果関係が成立しなくなる。行為者による意味付けは、感情によってなされ、感情の生起は、理性的推理によって演繹され得る論理的帰結ではありえないから、両者の間には、経験法則としての蓋然的な因果関係のみが存在し得るのである。

ヒュームがいう人間本性とは、このような行為主体によって「思われた意味連関」の

法則にほかならない。従って、社会現象の客観的認識の可能性に関して、蓋然的認識のみを許容するヒュームの因果関係理解を懐疑論と評することはできない。

カントを独断のまどろみから覚醒させた人、懐疑論的不可知論者としてのみヒュームの哲学を評価し、数学および自然科学における厳密な学の成立根拠を経験を越えた自我の超越論的統覚に求めたカント以来のドイツの哲学的伝統が、演繹的論理にのみ学的認識の資格を見出したとき、これに対する反動として、本来主観的意味を抱いて行為する諸主体の複合である歴史的社会現象においては、いかなる法則的認識も問題にならず、対象となる文化現象の意味的理解だけが問題となるという、新カント派に由来する自然科学と文化科学の二元論が生まれたのは、当然の成行きであった。自然科学と文化科学を単純に対置する見方が克服され、行為の意味連関を理解する歴史的文化現象の社会科学的認識においても、蓋然的な経験法則としての因果関係把握は不可欠であることが、20世紀初頭、マックス・ウェーバーによって初めて、ドイツの知識界にもたらされ、彼以後ようやく社会科学方法論の共通財産として受容されるようになったという歴史の経緯に思いをはせるとき、ドイツの哲学的伝統がヒュームを単純に懐疑論者として片付けることによって払った代償は決して少くなかったはずである。

F. 同感 (Sympathy) と真理=合意説

ヒュームは、社会現象における経験法則の認識根拠を、習慣に由来する想像力の結合作用とその実在性に対する確信のうち求めた。習慣に基づくこの確信は証言、書物などを通じてえられる他の人々の個人的な経験、さらには可能的観察者のそれをも含む人間的経験一般によって補われることによって、個別的自我による主観的確信の限界を越えた人類の共同主観による確信へと高まって行く。

ヒュームによれば、本来経験的検証を要しない純粋に厳密な論証的学であるとヒューム自身承認する数学的真理の妥当性さえも、究極的には、人々のコミュニケーションを通して漸次的に形成されて行く人類の共同主観的合意によって保証されている。

「その学にいかにも熟達した代数学者あるいは数学者でも、なんらかの真理を発見するや、直ちにそれに全幅の信頼をおき、またはそれを単なる蓋然性以上のものとみなすものはいない。彼らが自らの証明に目を通す度毎に、彼の信頼は増加する。しかし、友人たちの是認によっては、さらに一層増大し、学界の普遍的同意や賞賛 (the universal assent and applauses of the learned world) によっては、最高の完全性にまで高められる。このような確信の漸次的増大は、明らかに、新たな蓋然性の付加以外の何もの

でもなく、過去の経験と観察とに従って、原因と結果との恒常的連合から生ずるものである。」

ヒュームの観察が、認識しつつ行為する他の人々の内面的世界の理解を含むことによって、観察者の主観は個別的主観の制限を越えた一つの普遍的な共同主観へと高まって行く。個別的我のこうした他者の内面の理解を介しての普遍化を保証するものが、人間本性の斉一性であった。しかし、ヒュームにとってこの人間本性の斉一性はアプリアリに前提される独断的仮説ではない。この斉一性は、利己心と並んで人間の感性に備わっているもう一つの能力である同感 (sympathy) 能力によって生み出されたものなのである。

利己心とは、われわれの関心を自己自身に関係のある対象に局限し、人類の大部分を極端な無関心と冷淡さをもって思考する感情であるのに対して、同感とは、われわれの関心を、自己を越えて、自己に無関係な対象にまでひろげ、世界全体に及ぶ包括的な対象を全人類の是認を期待することのできるような一つの普遍的な基準——「公平無私の観察者 (impartial spectator)」の立場——から判断して行くことを快とする一つの感情である。この感情は、ヒュームによって「ヒューマニティの感情」と呼ばれているが、このような感情が人間本性のうちに宿っていることによって、ヒュームの認識主観は、他の人々の意見に耳を傾けるコミュニケーション的主体となり、こうした多数の人々のコミュニケーション的行為の中で形成される合意を社会科学的認識の客観性の究極的な妥当根拠とみなす社会認識の方法論が誕生したのであった。

G. ヒュームにおける懐疑の性格と理性に対する感性の優位——18世紀啓蒙思想の基調

ヒュームの因果的推理の習慣説は、自然が対象間に設定した永遠の規則性の客観的実在を前提している。われわれが、理性によってはそれを認識しえないということは、その規則性の実在を否定するものではなく、ただ人間の理性の能力の限界を示すに過ぎない。ヒュームの一貫した意図は、社会現象の中に貫かれる経験的規則性を把握するための、理性による演繹的推論よりももっと確実な認識の原理を発見することであった。ヒュームはその原理を「想像力の習慣的移行」という感性的能力のうちに求めた。すなわちヒュームにおける因果的結合の必然性は、われわれがそれを確信せずにはいられないという経験的事実のうちに存する。ヒュームにおいて、因果的推理の非合理性の主張は、理性に対する懐疑であって、推理の客観的妥当性一般に対する懐疑ではない。

このように理性に対する感情の優位が、ヒューム『人性論』の一貫した基調となっている。この基調が、『人性論』第二部「情念について」においては、「われわれの意志決定は情念 (passions) の働きであって、理性には意志を動かす力も、またそれを妨げる力もない。理性は、ただ意志決定に先立って、対象の真実の姿を明らかにし、行為がもたらすであろう結果を予測し得るのみである」という主張に現れている。ヒュームの方法の特徴は、認識論においても道徳論においても、まず初めに、ある概念の理性における根拠を否定し、しかる後に、それを再び人間本性、言い替えれば感情と想像力とのメカニズムの上にポジティブに基礎付けるところである。

一般に、18世紀は「啓蒙の世紀」と呼ばれ、それはまたしばしば「理性の時代」と等置されている。しかし18世紀の啓蒙主義思想の一貫した基調はむしろ、理性の越権に対する仮借ない批判（理性の限界の指摘）と、感性の優位の主張に貫かれている。人間は理性によって初めて人間たりえ、感性に捕らわれている限り獣となんら変わるところがないという17世紀の理性主義に対して、18世紀の啓蒙思想が対置したものは、人間はその感性的側面においてすでに人間のかつ理性的であり、こうした「感性における理性性」（これが18世紀における「自然」の意味である）に依拠してこそ、経験に即した確実な知識の体系を打ちたてることができるとともに、また「人間の自然」に適合した社会システムも構想することができるという確信であった。その意味では、18世紀はむしろ「感性の世紀」と呼ばれるのがふさわしいといえよう。こうした18世紀啓蒙思想の基調をイギリスにおいて決定したものは、フランス・ハチスンに始まる「道徳感情学派」と呼ばれる人々であった。ヒュームの『人性論』がこうした18世紀啓蒙思想のモチーフを共有しているは明らかである。

近代的理性の自覚と理性の優位の主張に裏付けられた近世の合理主義は、そのままのかたちでは経験的社会科学の創設を育む豊饒な地盤たりえなかったことを忘れてはならない。この近代的理性の肥大化と越権が批判され、理性の限界の自覚のもとに感性の human nature として尊厳が承認されることによって初めて、近代思想は自らの胎内から経験科学としての社会科学を生み出すことができたのである。経験科学としての社会科学の誕生が、アダム・スミスの『諸国民の富』によって告知されたとすれば、哲学的認識論の根本的転換を成し遂げ、社会現象における経験法則の成立根拠を問うことによって社会科学的認識の客観的妥当性の解明を「人間の学」として哲学の主題としたヒュームの『人性論』こそ、ある意味ではアダム・スミス以降の近代社会科学の成立を方

法論的に準備した書であるということができよう。『人性論』を社会科学の方法論の書として理解して行くことが、ヒューム哲学の豊かな想源を現代にいかす途であることを、筆者は至るところで強調している。

2 本論文の意義と問題点

本論文の要旨がすでに、本論文の意義の説明となっていると思われるので、繰り返しを避ける意味でここでは基本点のみ簡潔に記すことにする。

本論文の意義は、イギリス経験論の限界を指摘し、カントによる超越論的批判哲学の創立を促した懐疑論者ヒュームという今日でもなお流布しているヒューム像に対して、アダム・スミス以降の経験科学としての社会科学の成立を哲学的に準備した社会科学方法論の定礎者としてのヒューム像を、ヒュームの哲学的名著である『人性論』の精密な分析によって説得的に対置しえている点にある。

しかも経験科学における客観的認識の成立を基礎付ける社会認識の方法として筆者が『人性論』の内に発見した方法は、(1) 理解の方法が社会現象の解明において占める原理的重要性の指摘、(2) 理解の方法を社会現象の法則性の把握と対立させずに、前者を介してこそ社会現象の因果関係の把握がえられるという指摘、(3) 人間の認識活動のコミュニケーション的性格に着目し、こうしたコミュニケーションの反復（これがヒュームの「習慣」の内実である）の中から形成されてくる合意を経験的認識の客観性を保証する究極の根拠としたこと、(4) 人間本性のうちに「同感」能力を発見し、人間の自然が、個別的自我の制限を脱して、他者の経験を我がものとして同感することによって自我の社会性を高めて行く内的志向を有していることの指摘、などである。マックス・ウェーバーの社会科学方法論、ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論などを参照するまでもなく、これらの論点はまさに20世紀における社会科学方法論の極めてアクチュアルな問題意識となっており、筆者の論述は、ヒューム『人性論』に関する特殊研究の枠を越えて、現代社会科学方法論の書としても尽きない興味を与えてくれるように思われる。

以上のように、渡部氏は、『人性論』においてヒュームの意図の忠実な再現に努め、それ従ってヒューム哲学の構造を解明し、社会科学の経験論的基礎を明らかにしようと試み、それに成功したといえる。しかし次のような問題点も今後に残された課題として指摘されよう。

第一に、ヒュームとアダム・スミスの共感論について、

当事者の立場の交換に至るスミスの共感論と公平な観察者の公平無私な性格を強調するヒュームのそれとを対比する場合、ヒュームをスミスの先駆者ないしルーツとみるだけでなく、ヒュームの『人性論』のヒューム独自の意味、その斉一性、不変性の根拠や含意をも尋ねるべきであろう。

第二に、著者はヒュームの「川下」(カントまたはスミス)に留意してきたが、ヒュームの「川上」についても批判的な検討が加えられなければならない。ヒュームはホッブスの人間論を自然科学的・解剖学的・生物学的だと批判したが、同時にホッブスの「唯物論的」特質を継承した。ホッ布斯にあっては人間性の論理として規範的役割を果たした自然法が、ヒュームにあっては人間性に内在するものとなり、そのような役割をもたなくなった。政治的服従の動機を功利に求めたホッブスの社会哲学の構造とヒュームのそれとの異同が明らかにされなければならない。同様なことはロックとの対比についてもいえる。17世紀と18世紀のイギリス社会が、それぞれ解決を迫られた問題が哲学者の主要な関心事であったことが留意されるべきであろう。

第三に、ヴォルテールによって「真のフィロゾーフ」と呼ばれたヒュームを、18世紀のイギリスとフランスの哲学と思想の交渉史の中で再検討するという視点も、ヒューム社会哲学の構造の特色ないし位相を明らかにする上で重要であろう。

第四に、ヒュームの歴史観について、

著者の指摘するようにヒュームにとって歴史学も人間本性の科学にすぎず、歴史は多様な個別事象の中であって、「不変の人間本性を認識するための壮大なる実験室」であった。そこからピューリタン革命批判並びにチャールズ1世の処刑に対する「ヒュームの涙」が生ずる。これは、普遍的と呼ばれる人間性が不変のものとして固定され、そのため、定着している慣習を人間性とかかわらせて是認するという結果を招き、ヒュームのイギリス史を不偏不党というよりは王党派に接近させることになった。自由と権威とのバランスを考えながら、いずれかの選択を迫られれば権威をとることになる。ヒュームの歴史哲学は、ヒュームの社会哲学の特質を説明するのに不可決のものだが、その批判的考察は著者の当面の課題となっていない。

さしあたり著者は、ヒューム研究の対象をヒュームの認識論と道徳論に限定しその限定の中で、示唆に富む貴重な研究成果をまとめた。上に指摘した問題点は、その成果を損なうものではなく、また著者自身、問題点の所在とその重要性を自覚しており、それ

らは、著者の将来の研究の中で十分生かされるはずである。

3 結 語

審査員一同は、上記の評価と、1月11日、12日の口述試験の結果に基づき、渡部峻明氏に対し、一橋大学社会学博士の学位を授与することが適当であると判断する。

1990年1月17日