

D・ヒュームの経験論的人間学の研究 (三十二)

——ヒュームの共感論 (三二)——

古賀 勝次郎

序 文

第一章 ヒュームのキリスト教神学批判(第四十一・二号)

第二章 ヒューム体系の哲学的基礎

第一節 ヒュームの知覚論(第四十三号)

第二節 ヒュームの因果論(第四十四・五号)

第三章 ヒュームの方法論

第一節 懐疑主義と自然主義(第四十六号)

第二節 ヒュームの道徳哲学方法論

(i) 近代自然科学の方法論

(ii) ヒュームの実験的・経験的方法(以上第四十七号)

(iii) ヒュームの歴史的方法論(第四十八号)

(iv) 「存在」と「当為」の問題

第四章 情念について

第一節 同一性の関係

第二節 「知覚の束」としての心(以上第四十九号)

第三節 情念の分類

第四節 間接的情念と直接的情念

第五節 必然と自由について

(i) 自然意志論争

(ii) 両立説(compatibilism)(以上第五十号)

(iii) 必然と自由と人間の責任

第五章 ヒューム社会科学の基礎

第一節 ヒュームの先駆者達(以上第五十一号)

第二節 ヒュームの道徳論

(i) 合理主義道徳論批判

(ii) 利己主義と利他主義(以上第五十二号)

(iii) ヒュームの道徳感覚論

(1) 「自然」概念の転換

古代・中世の自然概念

(b) 近代の自然概念

(イ) 合理主義の自然概念(以上第五十三号)

(ロ) 理神論とケンブリッジ・プラトン主義

(ハ) 経験主義の自然概念

(あ) ロック・バークリの自然概念(以上第五十四号
〔中間考察〕 ヴィーコとヒューム

はじめに

(i) ヴィーコの基本命題: *verum = factum*

(ii) ヴィーコの学問体系

(iii) ヴィーコのデカルト主義批判

(a) デカルトの幾何学的方法論

(b) ヴィーコのデカルト主義批判

(iv) 『新しい学』における *verum = factum* と
Providentia(以上第五十五号)

(い) ボイルの機械論哲学と「キリスト教神学」

(う) 道徳感覚学派の自然概念

i シャフツベリとバトララー(以上第五十六号)

ii F・ハチソンの目的論的自然

iii A・スミスの「見えざる手」(以上第五十七号)

(え) ヒュームの自然概念(以上第五十八号)

第六章

ヒュームの共感論

第一節 共感をめぐる議論

第二節 自我の社会的性質(以上第五十九号)

第三節 情念と共感(第六十号)

第四節 共感の拡大

(i) ロックとカントの道徳論

(ii) 共感の種類(以上本号、以下続く)

(iii) 拡大的・広汎な共感

第五節 共感と道徳的判断

第六節 A・スミスの共感論

第七章

ヒュームの正義論

第八章

法理論と統治論

第九章 近代の経済社会

第四節 共感の拡大

(i) ロックとカントの道徳論

ヒュームはハチソンと共にロックから最も大きな影響を受けていて、その認識論は、細部においてはとも角、ロックのそれに極めて近いものであった。しかし、道徳論においては、両者は全く違った理論を展開している。そして同様なことが、ヒュームとカントの間にも言えそうである。即ち、カントの自然の世界の認識論は、ヒュームのそれとそれ程距りはないが、道徳論はヒュームと全く異なるものであった。何故そういうことになったのであろうか。

既に述べたように、ロックは道徳を非常に重要な学問分野と認めていて、『人間知性論』でも、「道徳は本来の学であり、人類一般の仕事である。(Morality is the proper science, and Business of Man-kind in general)」と書いている。だがロックは、モリニュークスら友人達の再三の勧めにも拘らず、道徳論を体系的に書くことはなく、色々の著書や論稿などの中で、断片的に論じたに過ぎなかった。その意味でもロックの道徳論は「失敗」だったかもしれないが、しかし重要なものはその理由である。ロックはある意味ではヒュームよりも徹底した経験主義者だったといえるのであって、例えば、「生得観念」(innate idea) 批判論はその一つである。当然、ロックは神観念の生得性をも批判した。にも拘らず、ロックが断片的に書いたもの

から窺えるのは、合理主義的・キリスト教神学的色彩のする道德論である。周知のようにロックは、知識を大まかにいえば論証的知識と蓋然的知識の二つに分けた。ヒュームはロックの蓋然的知識を更に、立証的知識と蓋然的知識に分けているが、基本的にはロックの分類と変らない。ところがロックは、道德に関する知識が数学や幾何学の知識と同じように論証的知識というのである。ロックは『人間知性論』の中で次のように言っている。「道德的知識は数学と同じように実在的絶対確実性をも」⁸⁷っている、「⁸⁸というのは、絶対確実性は私たちの観念の一致あるいは不一致の知覚にほかならず、論証は他の観念すなわち媒観念(ないし中間観念)の介在によるこうした一致(あるいは不一致)の知覚にほかならないから、……道德観念に見いだされるような一致あるいは不一致はすべて、数学の形(ないし図形)と同じように、実在的真知(Real Knowledge)を産むだろう」と。

だが、ロックが道德学を論証可能な学とする背景には、キリスト教神学、デカルトに近い自我論、そしてそれらと結びついた思考様式というものがあつた。ロックにおいては、「道德性の真の根底であることのできるのは、神なるものの意志と法だけ」⁸⁹だったのであり、神の権威がその道德学の論証可能性を保証していたといえる。またロックは、神の存在に関する論証では、存在論的論証こそ否定したもの、設計論的証明と宇宙論的証明は支持していた。更にロックのいう自我は、デカルトのそれと略々同じく、直観的に知られる絶対確実な知識である。ロックは以下のようにいう。「至高な存有⁹⁰

者(すなわち神)の観念と、知性をもつ理性的な存在者としての私たち自身の観念とは、私たちのうちで明晰なものだから、もし適正に考察し追求すれば、道德を論証できる学の間に置けるような、私たちの義務・行動の規則の根底を供与しただろう……(論証できる道德)では、……数学の帰結と同じように抗弁できない必然的帰結によつて自明な命題から正不正の尺度が……証されることができただろう」と。考えてみれば、ロックにとつて道德の観念は混合様相であつた。そして混合様相は自然に作られるのではなく、人間が作るものである。だから、混合様相のそれぞれの種の実在的本質は知られるはずで、従つて、「道德のことばが表す事物の精確な実在的事実は完全に知ることができ」⁹¹る、とロックは言うのである。ロックのそうした考えに見られるのは、例えば、ヴィーコの *verum* = *factum* といったものだが、しかしそうした思考様式は、古代ギリシア以来、西洋に一貫して見られたものであつた。⁹²

かように、ロックの道德論が合理主義なものとなつたのは、その道德に関する知識の確実性が神の権威、キリスト教神学によつて保証されると考えられたからである。ロックはヒュームと違って神の存在に関する設計論的証明、宇宙論的証明を支持していた。ロック思想の根底にはキリスト教神学が根を張っていたのである。その意味では、ロックはデカルトと同じであつて、デカルトも神の存在についての存在論的証明を確信していた。ロックが、自我論や人間の作為したものに確実性を認める点で、デカルトに近い考えをしたのも決して偶然ではなかつた。ヒュームの自我は——繰り返すまでも

ないが——「知覚の束」で、デカルトやロックのそれとは全く違うものであったし、人間の作為したものに確実性を認めるなどということとはヒュームには全然なかった。

ところで、カントについてもロックと同様なことがいえないうか。即ち、カントの自然界に関する認識論はヒュームのそれとそれ程の距りはないけれども、道徳論においては、両者は全く異なる。と。勿論カントは、ロックと違って、神の存在に関して、存在論的証明だけでなく、宇宙論的証明も設計論的証明も批判しており、カントにはキリスト教神学的色彩は顕著には見られない。だがカントには「自然の意図」(Naturabsicht)、「自然の計画」(das Plan der Natur)といった考えが存在していたのであって、それはヴィーコの「摂理」(providentia)の働き働きをしている。また、カントの「構成」(Konstruktion)の概念も、ヴィーコのverum = factumに通ずるところがあるように思える。

周知のように、カントは四十歳の頃、ヒュームの認識論に触れ、大きなショックを受けた。『プロレゴメナ』(Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783)の序言の中で、カントはその時のことを以下のように率直に告白している。「ヒュームの警告こそ十数年前に初めて私を独断論の微睡(Schlummer)から眼ざめさせ、思弁哲学の領域における私の研究に、それまでとはまったく異なる方向を与えてくれた」と。ライプニッツ・ヴォルフ流の合理主義を信じていたカントは、ヒュームの経験主義に出会って、それが独断論(Dogmatismus)であることを知った。しかしカントはヒュー

ムの経験主義をすべて受け容れたのではない。カントはヒュームの経験主義に懐疑論(Skepticismus)を嗅ぎとったのである。以来カントは、独断論と懐疑論の両者を克服すべく、長い苦しい思索を続けた。その結果が一七八一年に刊行された『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft)であった。そしてそれを読み易くするため書き改められたのが『プロレゴメナ』である。

カントは、『純粹理性批判』において、純粹理性の本来の課題が「ア・プリオリな綜合判断はどうして可能であるか」にあるとし、その可能性を証明したことで、独断論と懐疑論の双方を克服できたと考えた。そこでヒュームはカントによって以下のように評価された。「件の課題の解決に最も近づいたのはデイヴィド・ヒュームである。しかし彼とても、この課題を十分明確に考えたわけではなく、またこの課題が普遍性をもつものであることに考え及んだのでもなく、生起した結果をその原因に結びつけるという綜合的命題(Principium causalitatis、因果性の原理、或は因果律)だけにとどまり、それ以上には出なかつた。そして彼は、かかる命題はア・プリオリにはまったく不可能であることを明かに得た、と信じたのである。それだから彼の推論に従うと、我々が形而上学と呼ぶところのものはすべて、実際にはまったく経験から得られたものや、また習慣によつて見かけだけの必然性を得たところのものを、理性の真正な洞察と思ひ誤つた妄想にすぎないということになるだろう。もしヒュームが、我々の提出した課題は普遍性をもつものであるということを念頭においていたなら、彼は一切の純粹哲学を破壊するようなかか

る主張を思いつきはしなかつただろう」。

以上からも明らかのように、カントはヒュームの認識論を自己の体系の枠組みの中で位置づけ批判しているのである。勿論ここで、カントの『純粹理性批判』について説こうとか、カントとヒュームの認識論を比較検討しようというのではない。そうしたものは、既に汗牛充棟ただらぬほどであつて、ここに屋上屋を架す必要はないだろう。重要なことは、カントがヒュームの認識論をかなり正確に理解していたということ、そして、ヒュームの認識論とカントのそれとの間にはそれ程の距りはないということである。カント研究者にしてヒューム研究者でもあつたK・スミスが夙に指摘していることだが、ヒュームの『人性論』は、刊行後多くの批判に晒されてきたけれども、それらは全て誤読によるもので、同著をはじめて正確に理解し得たのはカントだったのである。カント以前のヒューム批判がいかにヒュームの著作の誤読の上になされたものだったかは、カント自身も認識していた。カントは『プロレゴメナ』の序言の中で以下のように書いている。「そもそも始めから、形而上学に好意を寄せていない運命は、ヒュームが誰からも正しく理解されないことを欲しなかつた。正面きつて彼に反対するリード、オズワルド、ビーターイはもとより、プリーストリまでが、ヒュームの提供した課題の最も重要な点をことさらに看過し、彼が疑つた当の事柄を一般に承認されていることと見なし、これに反して彼が疑つてみようともしなかつたことを激しい調子で、それどころか不遜きわまる態度で証明してみせ」た、と。

しかし、自然の世界から道德の世界へと移ると、カントの議論はヒュームのそれと全くといってよい程違つたものになる。自然の世界において、あれ程厳しく理性の越境を戒しめたカントであつたが、道德の世界では、それとは反対に、理性に対し何らの制約も認めないものである。政治哲学者でカント研究者でもあつたA・D・リゼイもいのように、「もし『純粹理性批判』が、思惟の領域における理性の無能を議論しているものとすれば、『実践理性批判』は、実践の領域における理性の主権を肯定するもの」である。それ故に、カントの道德理論は、著しく合理主義的色彩を帯びていて、ヒュームのそれとは非道く異つたものとなつている。『実践理性批判』の三年前に刊行された『道德形而上学原論』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)の序言の中で、例えば、カントは次のように述べている。「或る法則が道德的に(と云うのは、責任の根拠として)妥当すべきであるならば、そのような法則は絶対的必然性を帯びねばならない」、道德的命令は、人間だけでなく、「人間以外のすべての理性的存在者」にも通用すべきものである。「責任の根拠は……人間の自然的性質や人間を取りまく世間的環境に求められてはならないのであつて、必ず純粹理性の諸概念にのみア・プリオリに求められねばならない」と。言うまでもなく、ヒュームはこれらの何れの議論も斥けている。

カントはその道德論においては、ヒュームについて殆ど言及していないので、ヒュームの道德理論をどう評価していたか分からないけれども、ヒュームの道德理論に最も大きな影響を与えたハチソン

の道徳感覚論を批判していることから、カントがヒュームの道徳理論に批判的だったであろうと考えても決して間違いない。カントは一七六〇年代前半、ハチソンからかなり影響を受けたといわれるが、確立されたカントの道徳理論はハチソンの道徳感覚論を斥けるものであった。例えばカントは、『道徳形而上学原論』のある注において次のように述べている。「私は、道徳的感情という原理を、やはり幸福の原理(*das Prinzip der Glückseligkeit*)に算える。およそいかなる経験的関心も、けっきょく何か或るものが我々に与える快適によつて生じるからである……。同様に我々は、他人の幸福を念とする同情の原理を、ハチソンと共に、彼の想定した道徳的感情(*moralischer Sinn*)に算えざるを得ない」と。そして、『人倫の形而上学』(*Metaphysik der Sitten*, 1797)の第二部「徳論」の「序言」において、ハチソン等をさすと解される幸福論者の説を批判して、幸福論者は、「論理的根拠を循環させているのである。即ち彼が幸福で(又は内的に淨福で)あることを期待し得るのは、彼が自己の義務を遵守したと自覚している場合にのみである。然るに彼が自己の義務の実行に動かされ得るのは、彼が自らそれによつて幸福になるであろうと予見する場合にのみである。——併しながらこの詭弁の中にはどうしても矛盾がある」と。

カントは何故、ハチソンの道徳理論を批判したのであろうか。それは、ハチソンの道徳感覚論が幸福の原理に基づいているからである。それは結局、仮言命法(*hypothetischer Imperative*)だからである。だが、道徳法則は、定言命法(*kategorischer Imperative*)でな

ければならない、とカントは説くのである。カントによれば、仮言命法はある特定の目的を達成するには、どんな行為を必要とするかを教える命法に過ぎず、従つて、もしわれわれがその目的を放棄するならば、何時でもわれわれはその訓戒から逃れることができる。これに対し定言命法は、無条件的命法でありすべての道徳の源泉であつて、例えば、汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ(*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*)⁽⁸⁾とつたことになる。

カントによれば、道徳法則は実践理性が与える命令である。それは理性自身の立法によつて成立する。だが、一体実践理性は何によつて權威づけられているのだろうか。デカルトは、数学における絶対確実性は神によつて保証されたとした。だが、数学における命題は証明が可能なので、神による証明は不必要であろう。説明できることが、その命題の絶対確実性を保証するからである。だが、カントの道徳法則は証明できないのである。カントが批判したハチソンは、道徳規則が論証可能とは認めない反合理主義者で、合理主義道徳論に対抗して道徳感覚説を唱えたのだが、その核である道徳感覚(*moral sense*)は、神によつて賦与されたものであつた。ハチソンはそう説くことによつて道徳規則に權威を与えたのである。もし、カントの実践理性が神によつて賦与されるのであれば、実践理性が命令する道徳法則も權威を持つことになる。しかしそうでなければ、その道徳法則も主観的なものと見做されても仕方ないかも

しれない。

カントにおいては、宗教は道徳の要請として捉えられているので、神の存在も理性道徳の要請として立てられている。だが、カントの思想の根底に、「自然の意図」、「自然の計画」といった観念が横たわっていることも事実である。それらの観念が、ヴィーコの摂理ほどではないにしても、世界においてある働きをしている、とカントが考えていたことは間違いない。これは全く仮説の域を出ないが、カントの実践理性に権威を賦与しているのは、そうした自然ではないだろうか。そうした自然は、神とは勿論違うけれども、ケンブリッジ・プラトン主義者達や理神論者達の使った自然と同程度の権威を有したものであったのではないかと思われる。そして、自然の計画といった観念が、数学上の構成主義の考えと結びつき、ベーコンと同様、ペレス・ラモスのいう制作者の知識論(Maker's knowledge)を作ってはいないだろうか。カントは、『純粹理性批判』の第二版序文の中で以下のように述べている。「自然科学者たちは次のことを知った、即ち——理性は自分の計画に従い、みずから産出するところのものしか認識しない、——また理性は一定不変の法則に従う理性判断の諸原理を携えて先導し、自然を強要して自分の問いに答えさせねばならない……また実験は、理性がかかる原理によって案出したところのものである。理性はこのような原理を一方の手に握り、またこのような実験を他方の手にもって、自然を相手にしなければならぬ、……その場合に理性は、生徒の資格ではなくして、裁判官の資格を帯びるのである。……裁判官になると、彼は自分の提出

する質問に対して、証人に答弁を強要することになる」⁽¹⁰⁾。ヒュームには以上のような考えはない。

上述のように、ヒュームはロックの影響を強く受け、その認識論はロックのそれとそれ程の違いはなかったけれども、両者の道徳論は非常に異なっていた。また、カントは、ヒュームの認識論を正確に理解し得た最初の思想家であつて、少なくとも自然の世界についての両者の認識論はかなり近いのであるが、道徳論は全くといってよい程違っていた。ヒュームの道徳論が、クラークやスピノザ、ライプニッツなど合理主義者達のそれと異なるのは当然だが、経験主義者であるロックや、ライプニッツ・ヴォルフ流の合理主義を克服したはずのカントなどの道徳論がヒュームのそれと大きく違っているのは何故であろうか。勿論、その手懸りは、ロックやカントの道徳論が著しく合理主義的色彩を帯びているところに求められねばならぬであろう。結論を先に言えば、彼等の道徳論が合理主義的色彩を帯びているのは、その道徳論に確実性がある権威が賦与しているからだと考えられる。その権威が神であり自然であつた。その点では、ロックやカントも、クラーク、スピノザ、ライプニッツなどと同じだったのである。ただ違っているのは、後者の思想家達が、強く道徳理論の論証可能性を主張したのに対し、前者の思想家達は、謙虚に慎重に主張したことにあつた。後者の思想家達が道徳理論の論証可能性を強く主張したのは、自然の世界と道徳の世界を全く区別しなかつたためである。

ロックの道徳論が著しく合理主義的色彩を帯びたのは、例えばロ

ックが神の存在の設計論的証明を信じていたからで、神の設計の中に道徳規範の絶対確実性が保証されていると考えたからであろう。これに対してカントは神の存在についての設計論的証明はこれを批判・否定している。しかしカントは、宗教における信仰の対象としての神は信じていた。だが、カントの哲学においては、神の存在は理性道徳の要請として立てられている。それ故、カントの哲学の中には、神の意図とか神の設計といった観念は出てこない。その代りに、自然の意図、設計という観念が出てくるのである。いま詳しく詳しく見てみよう。

上述のごとく、『純粹理性批判』では、自然は現象の総体のことであって、必然的法則が貫徹しているものとされるので、自然の意図とか計画といった考えは現れない。それでも、人間はそうした自然に属しているのであるから、人間は自然と消極的關係を有していた。即ち、『純粹理性批判』の認識論は、ヒューム認識論の圧倒的影響下に著述されたのである。しかし、『純粹理性批判』では現れていなかった自然の意図や計画といった概念は、同著刊行後、僅か三年にして書かれた「世界公民的見地における一般史の構想」(“Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht,” 1784)の中に現れ、しかも極めて重要な位置を占めている。同論文でカントは、人類史は、自由の歴史であって、自然の意図・計画の遂行過程、つまり「摂理」である、と論じている。そこには明らかに、ヴィーコの歴史哲学にかなり近い考えが表明されている。カントによれば、自由も理性も自然が賦与したのであり、人類史は、諸個人が意識して

いると否とに拘らず、自然の意図・計画の漸進的な遂行過程である。そしてそれは、全人類のなかに完全な公民的連合を形成せしめることにある、とされる。^⑧

このような考えは、抑制されているとはいえず、『道徳形而上学原論』にも継承されている。上の論文では、自然の意図と道徳性との関係があまり詳しくは論ぜられていなかったのが、『道徳形而上学原論』では、かなりハッキリ述べられている。カントは同著第一章の「善意志(ein guter Will)eを扱ったところで、理性が人間に賦与されているのは何故か、ということ論じている。人間などのような有機体では、その賦与されている自然的素質は、自分の目的に最も適合した道具だけが具わる。ところで、もし、人間に理性を与えた「自然の本来の目的」が、自分の幸福のみであったとすれば、それは「自然の意図」としては拙劣であつたらう。何故ならば、自分の幸福達成においては、理性よりも本能の方がはるかに大きく貢献するからである。にも拘らず、「理性は、実践的能力——換言すれば、意志に影響を及ぼす能力として与えられているのである。すると自然が自然素質を遍く頒与するに際して、例により合目的な方法を採用したとすれば、理性の眞の使命は、何かほかの意図を達成する手段としてではなくて、それ自体善であるような意志を生ぜしめることとでなければならぬ」^⑨。要するに、理性の眞の使命は、実践的道徳的使用にある、というのである。そうして重要なことは、かような議論が、「自然の意図」という文脈の中でなされているということである。そうした自然が目的論的自然概念であることは明らかである。

そして『判断力批判』(Kritik der Urteilskraft, 1790)に到って、自然の目的論的色彩はもつと明瞭に出てくる。人間は道德的存在者であって、単なる「自然目的」(Naturzweck)であるに止まらず、「自然の究極目的」(Endzweck der Natur)と見做される。「世界における物が、いずれもその実在に関して依存的存在者であるところから、目的に従ってはたらくような最高の原因を必要とするならば、人間こそ創造の究極目的である。……道德性の主体としての人間においてのみ、目的に関する無条件的な立法が見出され得る、そしてかかる立法こそ人間をして究極目的——換言すれば、全自然が目的論的にそれに従属しているような目的たらしめ得るのである」^(註)。それ故、道德的法則に適用ような究極的目的を設定するためには、世界創造者としての神を想定せざるを得ない、とカントは説くのである。このような考えは、『永遠平和のために』(Zum ewigen Frieden, 1795)にも引き継がれる。「人間も(感性的存在者として)共に属している自然の機械には、自然の存在の根底にすでに横たわっている形式が見出される。われわれはこの形式を、あらかじめそれを規定する世界創造者の目的をその背後に置かなければ理解できないのであるが、こうした世界創造者による予定が一般に(神的な)摂理と呼ばれる。

このように、最晩年に至るまで、カントの思想の根底には、神の存在あるいは自然の意図といった考えが横たわっていたのである。いや、最初期から最晩年までと言った方がよいだろう。何故かというと、カントの最初期の著作『一般自然史と天体の理論』(Allgemeine

Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755)では、自然の作者としての神、世界建築者としての神が前面に出ていた^(註)。そういう意味では、「世界公民的見地における一般史の構想」以後の諸作品では、神は極めて抑制された形でしか現れない。自然、自然の意図・計画といった概念が神に代って登場するからである。しかし、『純粹理性批判』では、自然の意図とか自然の計画という考えも前面には勿論、後景にも出てこない。ということは、カントの名著といわれる『純粹理性批判』は、カントの全体系からすれば寧ろ——誤解を恐れずに言えば——、異質の構造をしているといわねばならぬであろう。それはともかく、問題は、何故カントの道德論が合理主義的色彩を帯びているかということ、また、結局同じことになるが、道德的法則を命ずる実践理性に権威を与えているのは何か、ということである。ロックの場合、その道德論が合理主義的であるのは、明らかに神の権威によってである。神の権威が最終的にすべての人々の承認するものとし、道德に対するあらゆる懐疑も払拭させてくれるからである。ロックが道德を数学のように論証可能なものと説いたのはそういうことである。しかしロックはそこまでは言わなかった。ロックはまだ、そういうには、キリスト教、キリスト教神学の研究をもっと深める必要を感じていたからであろう。『キリスト教の合理性』(The Reasonableness of Christianity, 1695)は、『人間知性論』刊行後五年してであり、ロック六十三歳の時であった。また七十歳を過ぎた頃からパウロ書簡の注解に心血を注ぐようになり、『パウロ書簡注解』(A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul)は死

後出版された。かようなロックに対して、カントの場合には、神はそれ程前面に出てはいない。神が前面に出ていたのは最初期の頃だけであろう。しかしカントが、生涯一貫して、神あるいは神の存在に強い関心を持ち続けていたことは疑いを容れない。だが、『純粹理性批判』以後、神を前面に押し出すということはなかった。そして、神に代って、抑制されてはいるものの自然が、カント体系の中で重要な位置を占めるようになったのである。そして、その自然の背後に神の権威が存在しているのも間違いないのである。結論を言えば、カントの道徳論が合理主義的なものになり、そしてそうさせている実践理性に権威を賦与しているのがそのような自然だということである。

以上のことから、ロックやカントの道徳論がヒュームの道徳論とまるで異ったものであることは明らかであろう。

(ii) 共感の種類

中世から近代への移行は、これを学問体系の観点からいえば、(キリスト教)神学から人間学への移行である。そして神学から人間学への移行は、神学において頂点の座にあった神の脱落過程であって、神が完全に脱落して、真の意味での人間学が成立する。勿論、脱落したといっても、消滅したということではなく、人文科学の一分野としての宗教学の中に移されたということである。「自然」という概念は、その神の脱落過程で、人間が学問体系の中心に据えられ人間学が成立するまで、神の代理のような役割を演じたのだ、とい

ってよからう。しかるに、神学から人間学への移行過程は極めて複雑であった。神の代りの役割を演じた「自然」の意味も多義に用いられて、簡単ではなかった。先に、西洋における自然概念の変遷を長々と述べざるを得なかった所以である。だが、カントはヒューム以後の思想家である。そのカントも、神や神の代りをする自然を持ち出さなくてはならなかった。いや、カント以後、ドイツ観念論を担った殆どの思想家もそうだったのである。その意味では、ドイツ観念論者達も、近代初期の合理主義者達、ケンブリッジ・プラトン主義者達、理神論者達、そして、ロック、バークリ、スミスなどの経験主義者達と同じだったのである。ということは、近代初期の殆どの思想家がそうだったということである。何故彼等はそうしたのだろうか。明らかに彼等の多くは、キリスト教を擁護しようとして、護教のためにそうしたのである。彼等は、中世末期から近代にかけて新しく興った自然科学とその目覚ましい発達、社会の激しい変化と新しい社会の出現、を認識しまた予感していた。彼等は、そうした新しい動きを理論化しようとしたのである。そしてその時、神あるいは神の権威を背景とした自然が、彼等が説くそれぞれの理論の確実性、客観性を保証するものとして用いられたのであった。

だがここに問題が起った。それは、新しく興った近代の自然科学にしろ、社会の変化にしても、キリスト教圏内に止まるようなものではなかったということである。それらは、世界全体、地球全体の問題であった。勿論彼等はそのことを十分知っていた。ロックが、神の観念の生得性を否定したのも、キリスト教圏以外のところにも、

神の觀念が無いことを、旅行記や探検記などを通して知っていたことも、その背景にあった。^⑩近代初期の思想家達が、神よりも自然を多用することになった理由の一つもそういうところにあったのである。しかし、その自然も、その背後に神の權威があつて、彼等の理論の客観性、普遍性、確實性を保証することができたのである。

だがヒュームは、近代の学問の中に、神や神の權威を背後に持つ自然といった概念を持ち込むことを強く拒んだ。その理由の一つは、絶対的確實性を保証する神や自然は不必要だったことである。自然現象であれ心理現象であれ社会現象であれ、絶対に確實といえる知識は殆ど見出し得ない、というのがヒュームの確信だったからである。また、自然科学の發達や社会の変化といった近代の新しい動向は、世界的・地球的現象であつて、漸次、非キリスト教国のことを取り込んでいかねばならないが、そうすると、神や自然といった概念は早晩有用ではなくなるであろう。そしてその時どうなるであろうか。神によつて賦与された人間の理性は一人歩きを始め、神と同様の役割と機能を自己主張するようになりはしないだろうか。神によつて賦与された道德感覺は、自己抑制力を失ひ、感覺の放恣を許し道德との關係を断つということになりはしないだろうか。実践理性の命ずる道德的法則は主観的なものにはならないのだろうか。神の脱落した自然觀は、どうなるであろうか。実に、設計主義や社会主義、快樂主義や功利主義、道德的相对主義、機械論的・物質的自然觀などはまさにこうして現れたものではなかったであろうか。勿論ヒュームがこうした思想の運命をすべて予感していた訳ではない。

しかし、ヒュームがその道德哲学を最も根本のところから築こうとしたことは、間接的にそうした思想の運命を予感していたことを示すものとして考えられてよいのである。もつともカントはヒューム以後の思想家である。カントの『実践理性批判』は、ヒュームの例えば、『人性論第三篇』道德について」とは全くその方法や内容を異にするけれども、『人間学』(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1778)は、ヒュームの作品を多く参照していることから窺えるように、ヒュームの道德哲学・人間学と十分重なり合える。^⑪だが、『実践理性批判』をカントの主著の一つとは言えても、『人間学』は主著とは言えないのである。しかしヒュームの『人性論第三篇』と『道德・政治論集』(Essays Moral and Political, 1741-2)などに収められている諸論文、諸随想とは、有機的に關係している、つまりヒュームにおいては、その土台たる原理的議論と過去なのであれ現在なのであれ現実の現象についての議論とが内的な關係を有しているのである。

既に述べたように、ヒューム道德哲学の出発点であり、土台をなしているのが共感論である。勿論、その共感論は、認識論、方法論、即ち、経験論的因果論、經驗的・實驗的方法論と密接に關連している。道德哲学Ⅱ人文・社会科学の出発点を共感に求め、そこからその体系化を企てたのはヒュームが最初であつたけれども、道德哲学において共感に重要な位置を与えていたものは少なからずいた。シヤツペリ、バトラー、ハチソンなどがそれで、彼等の共感論については既に上で簡単に述べたが、その中で、ヒュームとの關係で重

要なのはハチソンであろう。

E・C・モスナーは、その『ヒューム伝』(The Life of David Hume, 1954)の中で、「ハチソンとヒュームは、共感の原理を人間本性(human nature)の構造において、最も強力なものの一つであり、また倫理学の礎石の一つと見做した」、と述べている。モスナーのこの記述はやや言い過ぎの感もするけれども、ヒュームがハチソンとの書簡のやりとりの中で、自らの共感論を練り上げていったことは間違いない。一七三九年九月十七日付ハチソン宛書簡の追伸の中で、ヒュームは以下のように書いている。「人間の行為は、心の中において、ある性質あるいは永続的な原理を立証するものである場合だけを除いて、徳だとも悪徳だともいえません。『人性論』第三篇で私が行ったことよりもっと明瞭に確立しておくべきだったのはまさにこの点です。それで、徳といえる性質というものが、公共善やそれを持つている人の善への傾向を有せず存在するのかどうかということをお考え戴ければと思います。もしこのような傾向がなければどんな性質も存しないのであれば、そうした傾向が有する価値は共感からきている、と結論づけてもよいかと思います⁽¹⁰⁾。この文面からも窺えるように、ハチソンとヒュームの間には相当の違いがあるが、両者の根本的に違うのは、ハチソンの道德哲学が最終的には、上述してきたように、神の Providence によって保証されているのに対して、ヒュームのそれは、その土台から幹、枝葉に至るまで、神の Providence に訴えることなく、打ち建てられているところにある。しかしもし、神の Providence に訴えることが不可能

となっていくのが歴史的に不可避であるとするならば、ハチソンの最大多数の最大幸福が、ベンサム派の合理主義的功利主義のそれへと一挙に変容することもまた不可避だったかもしれないのである。神の Providence に訴えなかったということは、当時においてこそ、ハチソンよりもヒュームの方が時代の先を行っていたといえるのであるが、十八世紀末以後の合理主義の凄じい許りの興隆に対しては、ヒュームの方がより強い対抗力を持っていたのだった。それは、ヒュームが人間本性の根底、土台から、その道德哲学の樹立を企てたからであり、共感論がその根底、土台であった。

ヒュームによれば、共感とは、理性ではなく情念、感情によるコミュニケーションである。共感とは、自分あるいは我々に近い人々とだけでなく、遠い人々——信念・信仰を異にする人々、他国の人々、過去の人々、未来の人々……——との間の情念、感情によるコミュニケーションである。しかも共感とは、道德的判断の主要な源泉であるとされる。一体、遠い人々との間のコミュニケーションはいかにして可能になるのだろうか。また、共感は何故に道德的判断の源泉なのであろうか。ヒュームの共感論の極めて重要なこれらの問題について、われわれは詳しく論じなければならぬけれども、議論を容易にするため、その前に、ヒュームの共感の種類について整理しておこう。

ヒュームは共感を色々な言い方で表現しているが、『人性論』と『道德原理研究』の二著に限っても、以下のような表現が見られる。『人性論』では、拡大的(＝広汎な)共感、限定的共感、端的な共感、

二重の共感、完全な共感、隔った共感など、といった表現がなされている。そして、『道徳原理研究』では、自然的共感、社会的共感、一般的共感といった表現が見られる。さて、ヒュームの共感の種類を整理する前に、まずはこれらの共感の意味から簡単に押えておこう。

議論は前後するけれども、まず、『道徳原理研究』に出てくる共感から見てみよう。自然的共感(natural sympathy)についてヒュームは、例えば、親が、「夢中で彼の子供の救助に飛んでゆく」ようにするものだとし、「同様な事情にある他の人々の感情または行動について反省する暇を与えない」ような共感だとする。また、ヒュームは、自然的共感を伝染(contagion)と略々同じ意味で用いている。例えば、「快活を所有する当の人物にとっては、その直接的感覚は快い。他の人々は伝染または自然的共感によって、同じ気分に分け込み、その感情に感染する」といった議論をヒュームは行っている。次に社会的共感(social sympathy)だが、ヒュームはこれを同胞感(yellow-feeling)と同様のものとしている。例えば「我々は、人間の幸福もしくは不幸に対する同一の社会的共感すなわち同胞感が、公的効用性および私的効用性を生じさせるのを観察しうるであろう」⁽¹⁶⁾、といった文章が見出せる。またヒュームは次のようにも言っている。「民衆の暴動、党派熱、党派の指導者に対する献身的服従、これらは人間本性におけるこの社会的共感の、あまり褒めるべきものではないが最も顕著な結果のいくつかである」⁽¹⁷⁾。そして一般的共感(general sympathy)については、『道徳原理研

究』にも殆ど顔を出さない表現だが、ヒュームはそれを、一般的仁愛と特殊の仁愛の二つに分けられる仁愛のうちの前者、一般的仁愛と同様のものとしている。即ち、「我々が当の人物に対して友情、縁故あるいは敵意を持たずに、……彼の苦痛への同情および彼の快樂への祝福」⁽¹⁸⁾をすることである。つまり、一般的共感の一般的とは「特殊のに対するもので、特定の関わりを有しない」という意味である。またヒュームは、人間性(humanity)を、一般的仁愛、一般的共感と略々同じ意味で使っている。

次に、『人性論』に出てくる共感を見てみよう。上に挙げた表現の中で最も重要なのは、勿論、制限的共感と拡大的共感であり、その区別である。制限的共感(limited sympathy)とは、現在とか特定の関係を有する範囲における共感であり、拡大的共感(extensive sympathy)とは、現在や特定の関係を持つ範囲に止まらず、未来とか、過去とかあるいは見知らぬ人とか他の国民とかに拡大していく共感のことである。何故、共感の拡大ということが起るのか。「共感は常に必ずしも現在の瞬間に制限されるとは限らない。他人の・現になくて想像の力だけで先想される・快苦も、我々はコミュニケーションによってしばしば感じる」⁽¹⁹⁾からである。しかし「共感の拡大は、該人物の現在の状態に関する我々の感官知覚に著しく依存する。もともと、他人の現在の心持に就いてさえ、その心持ちそのものを感じるほど生気に富んだ観念を造ることは、想像の大きな努力である」⁽²⁰⁾。かように、共感の拡大では、想像の力、想像の大きな努力とということが重要な役割を演ずる。この共感を拡大することは、「心

を生氣に満ちて打つ或る現在の事情によつて援けられないかぎり、不可能であろう。「これらの点を例示すれば」他人の現在の不幸が私に強く影響したとする。そのとき、想念の活気は単に直接の対象に局限されない。活気の影響は、あらゆる関係ある觀念の上へ瀰漫して、該人物のあらゆる事情に就いて、過去と現在と未来とを問わず、可能的と蓋然的と絶対確實とを問わず、生氣ある觀念を私に与える。この生氣ある思念によつて、私はそれらの事情に関心をもち、それに参与する。そして、私が該人物のうちに想像するすべてのものに適合した共感的な動きを私の胸のうちに感じるのである。また、想像力を遅くして、現在や特定の関係を有する範圍を乗り越え、一般的視点に立つ時、われわれは見知らぬ人や他の国民とも共感することができる。こうした共感をヒュームは「拡大的共感」と呼ぶ。また、直接的共感(direct sympathy)と端的な共感(immediate sympathy)、間接的共感(indirect sympathy)と隔った共感(remote sympathy)とは、全く同じものである。何れも、ヒュームの共感の種類についての議論において、それほど意味を持つ共感ではない。更に、二重の共感(double sympathy)や完全な共感(compleat sympathy)も、拡大的共感の議論の中で出てきているので、ここで特に取り挙げる必要はなからう。

さて、以上のように、ヒュームは共感について様々な言い方をしているが、必ずしも厳密に類型化して議論をしている訳ではない。そのため、これまでヒューム研究者の間でもこの問題をめぐって色々な議論があつた。例えば、エインズリは、ヒュームの共感を、

①純粹感染、②人間的共感、③社会的共感、④拡大的・広汎な共感の四つに分類している⁽¹³⁾。また、入江重吉氏は、先ず、(1)非認知的第一次共感と、(2)認知的第二次共感、に分け、次に、②の共感を、特殊的共感と一般的共感に分けている⁽¹⁴⁾。エインズリのいう分類をいま少しく説明すれば以下の通りである。①の純粹感染(pure contagion)は、われわれが気づかないうちに、他人の感情に染まるといった型の共感であり、②の人間的共感(human sympathy)は、われわれが共感を覚える相手(communicants)に近接している時起る共感、③の社会的共感(social sympathy)は、相手は不在でも、感情の伝達が相手の人と有意味な社会的関係を分かち持っているため、容易に行われるという共感、そして④の拡大的・広汎な共感(extensive sympathy)は、相手が見知らぬ人であっても、最初の感情が特に強い時、あるいは、その感情についてのわれわれの思念に余分の努力を払おうとする場合、その相手の福利に積極的な関心を持つ時起る共感である。また、入江の(1)の非認知的第一次共感は、直接的感情伝播(emotional infection or contagion)ともいってよいもので、認識や情報を介在させることなく感情のコミュニケーションがなされるような型の共感。(2)の認知的第二次共感は、認識や情報に介在するもので、このうち特殊的共感が、ヒュームのいう制限的共感、一般的共感が拡大的共感と同じものとされる。つまり、両者とも観察者の判断と推論に基づくものであるけれども、特殊的共感は、観察者の判断が、時間や空間、観察される相手との関係など特殊な制限によつて左右される場合であり、一般的共感は、そう

した特殊の制限に動かされず、一般的な、公平な視点に立って判断する場合である。

さて、ヒュームの共感の種類についての、このような、エインズリや入江の分類は概ね正しいであろう。特に入江の分類は、ヒューム共感論のダイナミックな展開に添って分類されているように思われる。では、ヒュームが実際使っている用語で分類するとどういふことになるだろうか。先ず、もしヒュームの共感が二つに分けられ得るとすれば、自然的共感と社会的共感とに分けられるであろう。そして後者の社会的共感を制限的共感と拡大的共感の二つに分類できるのでないだろうか。そうして、これらの用語をエインズリや入江のと対応させると、自然的共感が、エインズリの純粹感染に人間の共感を加えたものに、また入江の非認知的第一次共感に、社会的共感がエインズリの社会的共感と拡大的・広汎な共感に、入江の特殊の共感と一般的共感に、それぞれ対応しているといえるであろう。また、ヒュームのいう一般的共感と入江の一般的共感も略々同じものとみてよいであろう。かように、ヒュームの共感の種類を分類してみると、『道徳原理研究』に現れる用語、即ち、自然的共感、社会的共感、一般的共感、といった用語が使われていることが分かる。これは注意されてよいことである。何故というに、一般には、ヒュームの共感論は、『道徳原理研究』において、後退しているよう理解されているからである。『道徳原理研究』においては、共感よりも、仁愛や人間性の方が多用されている、というのがその理由である。事実は確かにそうであるけれども、そのような理解は、ヒュー

ム思想のダイナミックな展開を正確に捉えたものとは言い難いであろう。寧ろ、『道徳原理研究』の議論は、『人性論』の共感論を前提としてなされていると理解する方が正しいのではあるまいか。簡単にその理由を言えば以下のようなであろう。既に述べたように、ヒュームは、仁愛や人間性ではなく、共感を社会科学の出発点としている。もつとも、仁愛を特殊の仁愛(particular benevolence)と一般的仁愛(general benevolence)とに分類していることは、仁愛を社会科学的に議論しているということである。特殊の仁愛と制限的仁愛、一般的仁愛と広汎な共感とが、それぞれ重なり合うのはそのためである。だが仁愛はあくまで徳(virtue)である。一般的仁愛よりも更に普遍的な人類愛に近い公共的仁愛(public benevolence)といった概念⁽²⁸⁾が出てくるのもそうした理由からである。しかしそのような仁愛からだけでは、正義だとか法だとか統治などといった社会科学上の重要な概念は導かれ難いであろう。そうした概念は、悪徳とか利己心とか党派心といった面をも認めて導かれるものだからである。それ故、社会科学は、徳と悪徳の根底にある何ものかを出発点とする必要がある。それを本能(Instinct)としてもよいのかもしれないけれども、しかし本能とすれば、その一半は自然科学≡自然科学に関わってしまう。それに対し共感⁽²⁹⁾は、余り自然科学に関わるところがなく、しかも徳ではない、徳や悪徳よりもより深いところ⁽³⁰⁾に存在するものである。この点で、人間性という用語の方が、徳や悪徳よりもより深いところのものをも表現するものであるから、よいかもしれない。だが、人間性なる用語の持つ問題は、それが、ア・プリオ

りな普遍的用語として用いられる可能性を否定出来ないところにある。その可能性は、抽象的概念であるだけに、仁愛よりもより大きいだろう。しかしそうした用法は、経験主義に立つヒュームの思想とは相容れない。ヒュームが認める普遍性は、数学・幾何学を除くけれども、あくまでア・ポステリオリなそれに限られる。人間性がア・プリオリな普遍的概念として適用されれば、制限的・特殊の共感といったものは出て来にくい。ヒュームの経験主義においては、制限的・特殊の共感は乗り越えらるべきものだが、他方では肯定されねばならないものなのである。家庭や村や町や都市や国家などへの共感、特殊の共感ではあるけれども、また自然的共感でもある。自然的であるということは、多様な展開、成長、発展というものを妨げるものではない。家庭にしろ村にしろ町にしろ都市にしろ国家にしろ、それらが特殊な存在となるのはそのためである。しかし、その特殊なるものが相対立するようになるのも避けられないことである。そうした対立は乗り越えられねばならない。だが、その特殊な存在も肯定されなければならないのである。家庭も村も町も都市も国家もそれぞれ特殊性を有するが故に、その存続を容易にするからである。

しかし、ヒュームの共感論の経験主義的な議論を十分理解しておれば、仁愛や人間性といった用語を使っても誤解することはないのである。いや寧ろ、ヒュームの共感論の内容・中味をより明瞭、より豊かにするといつてよいであろう。先に、『道徳原理研究』における議論は、『人性論』の共感論を前提になされていると言ったのはこ

のことである。

ヒュームが先ず導入した共感とは自然的共感であった。それは、人間行為の中で、意識的・意図的行為に関わらない行為を説明しようとされた時導入された。これらの多くが、感染(contagion)や情動的伝染(emotional infection)であることは言うまでもなからう。ヒュームは、『人性論』第二篇第一部第十一節「名声愛について」の冒頭で、共感を感情・情念のコミュニケーションと定義した直ぐ後に、次のように述べている。「好人物は仲間の者と一刹那に同じ機嫌になる。この上なく自負心に富んで無愛想な者ですら、同国人や知己〔の考え〕に染められる。快活な顔貌は自己満悦と清朗感を私の心に注入する。憎悪・怨讐・敬重・愛情・勇氣・好機嫌・憂鬱、これらすべての情念を、私は自分自身の自然の気性や性向から感じるより、〔他人の情念の〕コミュニケーションから多く感じるのである」と。この種の共感では、感情の共感的コミュニケーションにおいては、自我と他我との区別は起らない。しかも、我と我との間の結合(the association between selves)が密であればあるほど、感情の共感的コミュニケーションは容易に起るのである。しかしまた、例えば名声愛がそうであるように、自然的な共感には、意見(opinions)との共感も含まれる。意見とは、何々に対する態度(attitudes towards)だけでなく何々についての信念(beliefs about)でもある。ヒュームは以下のように言っている。他人に共感する性向は、「自分に提出されるすべての意見を暗黙裡に奉じてしまう児童に於て歴然としているだけでない。判断力と知性とを最も多く具えた人々も、

友人や日々の伴侶の理性や心的傾性に対立してまで自己の理性や傾性に随うことは甚だ困難であると見出すのである⁽⁷⁾、と。ヒュームにとつて、信念とは、人間本性の認知的部分(the cognitive part of our natures)というよりも感覚的部分(the sensitive part)の行為⁽⁸⁾で、その生氣によってそれに対応する観念とされる。従つて、ある他の人の信念に関する単なる観念を獲得して、これが十分生氣づけられるならば、それは信念になるであらう。

自然的共感については、前節で述べたところと多く関わつていて、このくらいにして、次に、社会的共感に関して述べなくてはならないが、しかしその前に、『人性論』第二篇第二部第七節「憐愍について」(Of compassion)の最後のところに出ている議論を少し見ておこう。そこで、自然的共感の修正が少々なされているようだからである。

その議論とは、情念の現象に関するもので、ヒュームはそれを「二つのかなり注目すべき現象」と言っている。それは以下のような現象である。「共感の伝達する情念(the communicated passion of sympathy)は、時にはその根原となる情念が弱いため〔却つて〕強さを増すことがあり、全く存在しない情愛からの推移によって起ることさえある⁽⁹⁾、といった現象がそれである。即ち、われわれは、根原となる情念が弱いために、逆に、強く共感を覚えたり、全く存在しない感情にも共感することがある、といった現象である。例として、ヒュームは次のような現象を挙げる。ある著名な人物が、逆境に転落したにも拘らず、少しも意気銷沈せず生きていくとすると、

その時われわれは、不快どころか、その心の偉大さに感じて、われわれの憐愍の情を一層増す、といった場合である。ヒュームはこのようなことが起る理由を以下のように説明する。「立派な人物が大逆境と世俗的に見做される境遇に落ちむと、我々は「共感の一般原理によって」彼の状態を思念する。そして原因からその日ごろの結果へ心想事成を送致して、まず該人物の悲嘆の生氣ある観念を想い、次に悲嘆の印象を感じる。そのさい、この立派な人物の心の偉大さは、……これを全く看過するか、或はただ彼に対する讚嘆・愛情・博愛を増す程度にしか考えないのである。我々は経験によつて、これほどの逆境にはこの程度の情念が日ごろは結合していると見出す。従つて、今の場合には例外であるにもかかわらず想像は一般規則によつて動かされて、恰も逆境に落ちた人物が真実に「悲嘆の」情念によつて心を湧き立たせられたときと同様に、我々に情念の生氣ある観念を想わせる。いや寧ろ情念自身を感じさせるのである⁽¹⁰⁾。

恐らくヒュームは、一般的規則(general rules)に訴えることによつて、自然的共感とは違つた、自然的共感を修正するような共感を導入しているであろう。それは、情念の観念が、他人の外的標徴によつて伝達されるというよりも、観察者の心によつて作り出されるようなものである。

注

(8) Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, p. 646. 前掲邦訳(四)、二二三頁。

- (83) Schneewind, J. B., "Locke's moral philosophy," in *The Cambridge Companion to Locke*, ed. by V. Chappell, Cambridge Univ. Press, 1994. シュニーウインドは、同論文の冒頭箇處で、以下のように述べている。「ロッキの失敗はしばしばその成功と同様、重要な意味を持つ。ロッキの道徳論こそ、まさにこの例である」(Ibid., p. 199)。尚、拙著『ヒューム社会科学の基礎』(二七—八頁、三四六頁注(26))も参照。
- (84) Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Band I, 尚、ヒュームは「ロッキの「生得的」(innate) という用語の曖昧さを衝いてゐる。拙著『ヒューム体系の哲学的基礎』(七二頁参照)。
- (85) *Ibid.*, p. 565. 前掲邦訳(四) 七七—七八頁。
- (86) *Ibid.*, p. 69. 前掲邦訳(一) 七六頁。
- (87) *Ibid.*, p. 549-50. 前掲邦訳(四) 四九—五〇頁。
- (88) *Ibid.*, p. 516. 前掲邦訳(三) 二八五頁。
- (89) ヴィーゴについては、拙著『ヒューム社会科学の基礎』の「補論——デカルト、ヴィーゴ、ヒューム」を参照。
- (90) Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in *Immanuel Kants Werke*, herausgegeben von Ernst Cassirer, Bd. IV, 1922, S. 11. 邦訳『プロレゴメナ』(篠田英雄訳、岩波文庫) 一〇九—一一〇頁。
- (91) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, *Kants Werke*, Bd. III, S. 45. 邦訳『純粹理性批判』(篠田英雄訳、岩波文庫) (上) 七三頁。
- (92) *Ibid.*, S. 46. 前掲邦訳(上) 七四頁。カントのヒューム因果論についての理解は、『プロレゴメナ』の序言の以下の文章に窺える。「ヒュームは、形而上学だけにある唯一の、しかしこの学にとって重要な概念——すなわち原因と結果との必然的連結という概念(従ってまたそれから生じる力および作用の概念等)を、彼の考察の主たる出発点とした。そして彼は、この「因果的連結の」概念を自分自身のうちから産出したと称する理性に対して弁明を要求した。つまり理性は、何か或るもの「原因」が設定されるとそれによってまた何か他の或るもの「結果」が必然的に設定されると言うが、しかし理性はいかなる権利をもって、最初の何か或るものがこのような性質をもち得ると思ひなすのか、と問うのである。なぜなら——これがすなわち原因の概念だからである。ヒュームの証明

- はこうである、——概念だけからア・プリオリにかかる(因果的)結合を考え出すことは、理性にはまったく不可能である、この結合は必然性を含むからである、とにかく何か或るものが存在するからといって、何か他の或るものまでが存在せねばならないという理由や、それだからまたかかる必然的連結の概念がア・プリオリに導入せられるという理由は、まったく理解できないことである。ヒュームはこの証明は反論の余地のないものであった。ついでヒュームは、「このことから次のように推論した、——理性は、「必然的連結という」この概念をもって、みずから欺いているのだ、かかる概念は想像力の産んだ私生児にすぎないのに、理性はこれを誤って嫡出子と認めているのである。或る種の表象に連想の法則を適用し、そこから生じる主観的必然性すなわち習慣を、「ア・プリオリな」洞察にもとづく客観的必然性とすり換えたのである」と。更にまたヒュームは、こうも推論したのである、——理性は、このような必然的連結を、一般的にすら考える能力をまったく持たせていないのである、そうだとしたら、かかる事柄に関する理性の概念なるものは、単なる仮構にすぎないであろう。そして理性がア・プリオリに存立する認識と称するものは、けっきょく偽印を捺した普通の経験でしかないだろう、と。彼のこの推論は——およそ形而上学なるものは存在しない、またいかなる形而上学も存在し得るものではない、と言うに等しい。」(Kant, I., *Prolegomena*, S. 5. 前掲邦訳、一四—一五頁)。
- (93) Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, second ed. reprinted 1962 by Humanities Press, xxviii.
- (94) Kant, I., *Prolegomena*, S. 6. 前掲邦訳、一六—一七頁。カントのヒューム認識論(自然の世界についての)に対する批判は、根本的なものでなく、程度の問題であることは、次のカントの文章からも明らかであろう。何れも「プロレゴメナ」の序言に出ている。「ヒュームは、結論を急ぎすぎたのである、それだから彼の結論は必ずしも正しいとは言えないが、しかしこの結論は少なくとも彼の研究にもとづくものであった。しかもこの研究は、当代のすぐれた学者達が一致協力して当面の課題を、ヒューム自身が提示した意味において取上げ、できるならいっそう適切な解決を与えるだけの価値が十分にあったのである。そうすればやがてそこから形而上学の全面的な改革が生じたに違ひなかつたであろう。」(Ibid.

- 前掲邦訳、一六頁)。「ヒュームの結論は、彼が当面の課題を全面的に考察したのではなく、僅かにその一部分に着目したところから生じたものである、だが一部分とはいえず、それは全体を考察しない限り、どうしても説明のつかない問題であった。たとえ完成されなかつたにせよ、しかし深い根底をもつ思想が何びとにかよつて我々に残されているならば、我々としてはこの思想から直出して思索を続けていけば、その思想の創始者であるところの明敏な哲学者(この場合には、ヒューム)の行きついた処よりも、いっそう遠くまで、これを発展させ得ることは十分に期待されてよい。いずれにせよ我々は、この思想に光を投ずるための最初の火花を打ち出したこの哲学者に、深く感謝せねばならない。」(Ibid., S. 8. 前掲邦訳、二〇頁)。
- (95) Lindsay, A. D., *The Philosophy of Immanuel Kant, The People's Books*, T. C. & E. C. Jack, Ltd, 1913, p. 72. 注「リッペンのカント体系についての詳しく議論は、Kant, *Lessons of Philosophy Series*, Benn, 1934. 参照。
- (96) Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke*, Bd. IV, S. 245. 邦訳『道徳形而上学原論』(篠田英雄訳、岩波文庫)、一二二頁。
- (97) Ibid., S. 301. 前掲邦訳、一三四頁。
- (98) Kant, I., *Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke*, Bd. VII, S. 186. 邦訳『人倫の形而上学』(森口・佐藤訳、『世界の名著』32、中央公論社)、五三〇頁。
- (99) Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kants Werke*, Bd. V, S. 35.
- (100) Funkenstein, Amos., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton Univ. Press, 1986, pp. 203-4.
- (101) Perez-Ramos Antonio, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 60-1.
- (102) Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, *Kants Werke*, Bd. III, S. 16. 前掲邦訳(上)、三〇頁。
- (103) Kant, I., "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in *Kants Werke*, Bd. IV, S. 161. 邦訳「世界公民的見地における一般史の構想」(「啓蒙とは何か」所収、篠田英雄訳、岩波文庫)。「自然の計画の旨でするべし」は、全人類のなかに完全な公民的連合を形成せしめるにある。かかる計画に則つて、一般世界史を著わそうとする試みは、可能であるばかりでなく、また自然のかかる意図の実現を促進する企てと見なさざるを得ない。」(前掲邦訳、四五一六頁)。
- (104) Kant, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Kants Werke*, Bd. IV, S. 252. 前掲邦訳、二八一九頁。
- (105) Kant, I., *Kritik der Urteilskraft*, *Kants Werke*, Bd. V, S. 515. 邦訳「判断力批判」(篠田英雄訳、岩波文庫)(上)、一四二頁。
- (106) Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, *Kants Werke*, Bd. VI, S. 447. 邦訳「永遠平和のために」(宇都宮芳明訳、岩波文庫)、五六頁。
- (107) 野田又夫「カントの生涯と思想」(『世界の名著』32「カント」所収、中央公論社)、二四一九頁参照。
- (108) 拙著『ヒューム社会科学の基礎』、第一章参照。
- (109) Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 702. 前掲邦訳(一)、七八一八〇頁。
- (110) カントの「人間学」には、例えば次のような文章が見られる。「ヒュームは、一国民のうちで各個人がそれぞれの特異な性格を示さうと努めるならば(英国人の間で見られるやうに)、その国民自身は性格をもつてゐないといつてゐる。しかしヒュームはこの点では誤つてゐると思ふ。何故なら、自分は、性格をもつてゐるのだといふことを殊更に示したが、(この)ヒュームその人も属してゐたところのこの民族の一般的性格なのである。特に英国国民は国民としての内的自由と外部に対する威力とを結合した真正な憲法を自己のみが誇りうると信じてゐるために、あらゆる外国人を軽蔑するのである。——かかる性格は、容易に他と親密になる鄭重(礼儀)とは反対の、倨傲な粗野である、すなわち他人を必要とせず、したがつて他人に対して迎合する必要もないと考へてゐる独りよがりの独立自尊から生じた、あらゆる人に対する傲慢な態度である。」(Kants Werke, Bd. VIII, S. 205. 邦訳「人間学」(坂田徳男訳、岩波文庫)、三〇七一八頁)。
- (111) Mossner, E. C., *The Life of David Hume*, second ed., Oxford at Clarendon Press, 1980, p. 136.
- (112) Hume, D., *The Letters of David Hume*, Vol. I, Oxford at Clarendon Press, 1932, p. 34.

- (113) Hume, D., *Enquires concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, p. 303. 前掲邦訳'一七八頁。
- (114) *Ibid.*, p. 251. 前掲邦訳'一〇八頁。
- (115) *Ibid.*, p. 260. 前掲邦訳'一二二頁。
- (116) *Ibid.*, p. 224. 前掲邦訳'七三頁。
- (117) *Ibid.*, p. 298, n. 1. 前掲邦訳'一七二頁。
- (118) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, pp. 385-6. 前掲邦訳 (三)'一六五—六頁。
- (119) *Ibid.*, p. 616.
- (120) *Ibid.*, p. 388.
- (121) Ainslie, D. C., *op. cit.*, pp. 129-37.
- (122) 入江重吉「理性と感性——モラルセンス」(入江・亀山・牧野著「理性・感性・自由」所収「三和書房、昭和五十七年」) 一二三—八頁。
- (123) Hume, D., *Enquires concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, p. 298.
- (124) 拙著『ヒューム社会科学の基礎』(二三五—六頁参照)。
- (125) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, pp. 316-7.
- (126) Herdt, J. A., *op. cit.*, p. 65.
- (127) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 316.
- (128) *Ibid.*, p. 183.
- (129) *Ibid.*, p. 370. 前掲邦訳 (三)'一四四頁。
- (130) *Ibid.*, p. 371. 前掲邦訳 (三)'一四四—五頁。また、ヒュームは、同様な原理から以下のような現象が起るといふ。「同様な原理から我々は、我々の面前で愚かな行いをする者の行為を(他人事ながら)赤面する。しかも、本人自身は少しも羞恥心を示さなく、己が愚行を少しも意識しないように見えるときすら、そうなのである。すべてこれらは共感から生ずる。但しそれは偏した種類(の共感)で、対象の一面だけを視て、反対の結果をもつ他面を考えない。そしてもし他面を考えれば、それは、最初に現れたところから起る情感を全く減すことであろう。」(*Ibid.* 同右)。更にヒュームは、逆境下での無関心と無感受性とは、逆境に在る者へのわれわれの憂慮を増すことは、この無関心が徳と度量とから生じない時でも見られるという。ヒュームはその例として、英国王エドワー

ド五世の幽閉と弑虐を挙げている。そして対比 (contrast) という概念でもってこの問題も論じている。われわれはエドワード五世の「憫れな状況を熟知している。従って、そうした状況に一般的に伴う情念である悲嘆の生氣ある観念を、延いては悲嘆の感覺的氣持を、抱かせられる。そして当の人物そのものうちに見られる安堵及び無関心との対比によって、前記の観念はいよいよ生氣を増し、感覺的氣持は益々強烈になるのである。およそ対比は、いかなる種類にせよ、想像を動かさずには決していない。特に、主題が「自己のうちに」対比を表すときは、想像を動かさずにはいない。そしてこの想像に、憐憫は完璧に依存するのである。」(*Ibid.* 同右)。