

D・ヒュームの経験論的人間学の研究 (二十三)

— ヒュームの共感論 (五) —

古賀 勝次郎

序 文

第一章 ヒュームのキリスト教神学批判

〔『早稲田社会科学研究』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) 自由意志論争

(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

(I) 「自然」概念の転換

(a) 古代・中世の自然概念

(b) 近代の自然概念

(i) 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

(ア) 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)

(イ) ボイルの機械論哲学と「キリスト教神学」

(ウ) 道徳感覚学派の自然概念

i シヤフツベリとパトラー (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)

(エ) 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『早稲田社会科学総合研究』創刊号)

(iii) コミュニケーション論としての共感論(前・本号、以下続く)

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

(iii) コミュニケーション論としての共感論 (承前)

次に社会的共感 (social sympathy) に入らねばならないが、その前に以下のことを述べておこう。これまでも屢々指摘してきたように、本研究のテーマの一つは、中世の学問体系であるキリスト教神学から近代の人間学への移行において、何か学問的に重大な問題があったのではないかということである。例えばこのことに関連でいえば、全体 (the whole) と部分 (parts) との関係と違ってよいような問題である。中世の神学における神は全知全能とされていた。神にとって全体は完全に把握・理解されているとされていた。従って、神は瞬時に人類全体を愛することができるのである。しかるに、近代の人間を中心とする人間学ではそれはどうなるであろうか。もし近代の合理主義のように、人間の理性が神のごときものとされれば、その内容はともかく外形は神学に類似したものになりはしないだろうか。つまり、人類愛 (love of humanity) は、人間の本性に内在するものとされないであろうか。しかしヒュームはそうした合理主義的なあるいは抽象的な人類愛の存在は認めない¹⁸⁾。人間の理性の能力に懐疑的であったヒュームには、人間が神のように人類全体を一挙に把握・理解し得るとは到底考えられなかった。次の詩はA・ポープの『人間論』(An Essay on Man, 1733-4)の一節だが、

ヒュームの考え方も、大体そのようなものではなかっただろうか。⁽⁸⁾

「神はまづ全体を愛して、部分に及ぶが、人間の心 (soul) はまづ個 (Individual) を愛して、全体に高まらなければならぬ。」

自愛 (Selflove) は有徳の心を覚醒するに役立つのだ。

譬へるならば小さな石が静かな池に落ちて、

まづ中心 (The center) が動き、一つの狭い輪がそれにつづき、

幾つもの輪が次第にひろがるのに似てゐる。

友人 (Friend)、両親 (parent)、隣人 (neighbour)、をまづ抱擁し、

ついで祖国 (His country) を、つづいて全人類 (all human race) を。」

このようにポウプにおいては、人間の心は部分から出発し、次第にその輪を大きくして、全体へと抜げていくのであるが、ヒュームの共感論もそれと似ていて、部分から全体へと向うのである。勿論中世の神学では、人間は神とは違つて、全体のすべてを把握・理解することはできないので、人間の心は部分から全体へと向かわねばならなかったのだが、しかし神の媒介によつて、部分から全体への拡大・移行は、少なくとも教義上は、スムーズに行くと言われている。それが中世を支配したカトリシズムの普遍主義であつた。しかし、近代の人間を中心とする人間学においては、基本的には神を前提としてはいないので、そうした議論はできない。もっとも近代初

期の多くの思想家たちは、神を陰に陽に自らの思想に持ち込んでいて、神学から人間学への移行における苦悩が見られる。だがこれまでも繰り返し述べてきたように、ヒュームは自らの思想体系を、神に訴えることなく築こうとしたのである。それ故、ヒュームが近代の社会科学を築く上で参照したのはギリシアやローマ時代の哲学・思想であつて、A・ポットケイも指摘しているように、⁽⁹⁾ ここでもキケロがヒュームに大きな影響を与えているといえよう。キケロの例えば、『善と悪の究極について』(De Finibus Bonorum et Malorum) には以下のような文章が見られる。「生き物はすべて自己に愛着をもち、生まれるやいなや、自己を保つようになる。これは、生全体を守るため自然によつて与えられる最初の欲求が、生き物に自己を保たせ……るからである。……しかし、少し成長して、個々の事物がどれほど自分に作用し関係するかを認識し始めると、徐々に進歩し、自己を意識……するようになる」。高潔の全般において、人間相互の連帯といわばある種の提携、そして利益の共有と人類への愛情ほどに輝かしく、またそれ以上に広範なものはない。これは私たちが誕生するとすぐに生じる。そのわけは、生まれた者たちが両親によつて愛され、家全体が結婚と子孫によつて結合されるからであるが、次には徐々に外へと広がっていく。その仕方は、まずは血縁関係によつて、次には婚姻関係によつて、それから友情によつて、さらには隣人とのよしみによつて広まり、次には同胞市民や、国の同盟者や友人である人々へと、そして全人類に及ぶという具合である。」

要するにキケロの議論は、部分から全体へ、身近なものから遠いものへと進められていて、それがヒュームの議論と似ているということである。もともとキケロの場合には、部分から全体への間に、身近なものから遠いものへの間に、「神々」といったものが介在するのだが、ヒュームの場合には、多神教的な「神々」も、一神教的、つまりキリスト教的な「神」も介在しないのであるから、ヒュームの議論は勢い困難且つ複雑ならざるを得ないのだけれども、ヒュームはともかくその共感論においてそれをやってのけているのである。

中世においては、人と人、集団と集団、社会と社会との間のコミュニケーションは、神を媒介にして、即ち Communion あるいは Providence を通して行われていた。少なくともキリスト教神学ではそのように考えられていたのであって、ここでは、部分と全体、特殊と普遍とが瞬時に成立するとされていたのである。勿論そこには、現実の中世社会が、小さな社会、閉じられた社会が多数共存し、しかも各社会がすべてキリスト教の支配する社会であったということが、そうした考えを是認したということもあつたのである。しかるに、中世から近代へと移行していくにつれて、社会は、小さな・閉じられた社会から、大きな社会、開かれた社会へと変り、宗教の世界においても新教が興って旧教と対立するようになり、文芸界にも様々な考えが出てきたし、政治の世界でも多くの思想が現われ相争う時代になってきたのであつた。当然ながら、こうした近代の時代にあつては、部分と全体、特殊と普遍との関係については、

中世のキリスト教神学におけるものとは違った考えがなされなければならない。スピノザのごとき合理主義者は、人と人、組織と組織、社会と社会の間のコミュニケーションは、「合理的知識」(rational knowledge) によって最も効果的になされると説いたが、経験主義者であるヒュームは、そうした合理主義者の考えにも反対であつた。ヒュームは古代ローマの思想家キケロなどに依りながらも、上述のような近代社会に対応し得る新しいコミュニケーション理論を打ち立てなければならなかつた。それが共感論であつて、それを土台にヒュームはその体系的な道徳哲学Ⅱ社会科学を築いたのであつた。

ヒュームの共感論は、『人性論』において一応完成されているといつてよいのであるけれども、その他の著作、諸論文等の中でも、共感論を土台に種々様々なテーマに応用されていて、共感論はヒュームの道徳哲学体系においては、丁度、キリスト教神学における Providence のごとき位置と役割を担っているといつてよい。

既に述べたように、『道徳原理研究』では、『人性論』におけるごとく、共感は多用されてはいなく、代りに「人間性」(humanity) という用語が多く使われているが、しかし、J・A・ハートなども指摘しているように、『道徳原理研究』でも、重要なテーマとして議論されているのである。しかし、共感論の第一段階で大きな役割が与えられていた「観念の連合理論」は、『道徳原理研究』では殆ど姿を消している。その理由についてハートは、以下のように述べている。『人性論』の中でヒュームが行っている共感に関する連合

論的説明は、共感の作用においては、他人の感情の観念は、自分自身の自我 (self) の生き生きとした印象によって生気が与えられるというものである。だがそうした説明は、ある人々にとつては、共感が結局は自愛 (self-love) まで遡及されるものに思われた。そこでヒュームは、自分の立場を次のように主張することによって明らかにしようとした。「我々の敬意と是認とを促すものは、自愛では絶対にありえない。想像力のいかなる努力をもつてしても、我々を他の人物に変え、もし我々がその人物であるならば、彼に属するそれらの価値ある諸性質から我々が利得を収めるのである、と思わせることはできない」とヒュームは主張した。このようなヒュームの主張は、道徳的是認における共感の役割を否定することではなく、自分の考えをホッブズの見解、即ち、共感現象は他人に起ったことが実際にわれわれに起ったと想像することに関わっているとするホッブズの見解から引き離すことにあるのである。

もっとも、『人性論』の内部でも共感についての議論はかなり変化している。第二篇では、連合理論の説明に大きな役割を与えていたけれども、第三篇ではそうした説明は後景に退いていて、共感は最早と本能的・機械的な原理ではなくなっている。そして他の人々の状況といったことが、共感論の中に、積極的かつ意図的に持ち込まれるのである。つまり、共感論は、「複雑な人間的現象が、同様の僅かな原理の異なった配列を指摘することによって、いかに説明し得るかを示す単にいま一つの例では最早やなく、摂理 (providence) や「目的因」 (final causes) に訴える」ことを道徳論に

とつて無意味なものにする上で、より大きな直接的な役割を担うことになったのである。¹⁸⁶ このことは、ヒュームの共感論をハチソンのそれと比較することによって最もよく理解され得るであろう。ハチソンの道徳理論は要するに、主意主義者 (voluntarists) やエピクロス主義者達 (Epicureans) の道徳理論を批判するため、「神の摂理」 (God's Providence) に訴えたものである。ヒュームはそうしたハチソンの道徳理論から神学的議論をすっかり取り除き、更に発展させたものである。要するに、共感論は、ヒュームの道徳哲学においては、神の摂理のごとき役割を果たしているのである。ハートは以上のように説明しているが、極めて鋭い説明といわねばならない。

『道徳原理研究』の他にも、共感論と密接な関わりを持つ、あるいは共感論が応用されているものとして重要なものは、「趣味の基準について」 ("Of the Standard of Taste")、¹⁸⁷ 「国民性について」 ("Of National Characters")、¹⁸⁸ 「悲劇について」 ("Of Tragedy")、¹⁸⁹ 「道徳原理研究」に付されている「対話」 ("A Dialogue") などの論稿であるし、また何よりも、『イングランド史』 (The History of England) の随所で共感論の素材が与えられている。そして何れにおいても、『人性論』や『道徳原理研究』と比べるとはるかに少ないが、やはり共感という語が出ていて、抽象的に言えば、部分と全体、特殊と普遍といった問題、つまりコミュニケーションの問題が展開されているのである。例えば、「国民性について」には、「もしわれわれが世界を駆けめぐり、歴史の記録を繙読すると、いたるところに、共感 (sympathy) あるいは風習の伝染 (contagion of manners) の徴

候を発見するであろう」⁽⁸⁷⁾とある。何れにせよ共感論は、『人性論』のみならず、その他の諸著作や諸論稿の中でも展開されていて、まさしくヒューム道徳哲学体系の土台あるいは骨格を作っているといつてよいのである。それ故以下においても、『人性論』だけでなく、上述したような諸著作、諸論稿にも随時言及することによって、ヒュームの共感論の全貌を見ることにしよう。

このあたりで、ヒュームの社会的共感に行きたいところであるが、その前にいま一つ少し述べておきたいことがある。それは次のようなハートの指摘である。ヒュームの共感論の一部で示されているのは、その「共感が、グロティウスの自然法論の中心にある人間の社会（交）性（sociality）に対して、ヒュームが真に科学的な説明を与えようとした試み以上のもではない」⁽⁸⁸⁾、とハートは指摘しているが、これについて些か触れておきたい。周知のように、グロティウスは、国際法の父と言われるが、また、近代自然法の父とも呼ばれる⁽⁸⁹⁾。それは、グロティウスの自然法が、それまでのキリスト教神学的自然法とは切り離された新しいものであって、その後の近代自然法の発展の礎石を与えた法学者であつたとされるからである。グロティウスの自然法が近代的なのは、神からではなくして、人間から人間の本性から出発しているからである。それは言うまでもなく、中世から近代への学問体系が、神を頂点とした神学から人間を中心とした人間学へと移行したことに対応している。人間の本性といつても動物的なものと人間的なものがある。グロティウスはこのうちの後者に自然法の基礎を認めた。そしてその人間的本性

を、共通の理性に基づく社交的本能（*appetitus societatis*）、つまり理性的な社会性に求めたのであつた。このように、グロティウスの自然法は、人間の理性的な社交性を源泉に築かれていたのである。

グロティウスの自然法を継承し、より精緻化・体系化したのがブーフェンドルフであつた。ブーフェンドルフも人間の本性の探究から出発し、人間は生まれつき自己愛と悪意と攻撃性を有していて、他人の助力なくしては存在できないほど無力（*imbecillitas*）という。この点ではブーフェンドルフは、ホップズと同様の考えをしていた。しかし他方でブーフェンドルフは、人間の幸福と相互の利益を確保するために、互いの社会生活を尊重し社交（会）的でないければならないとする。ブーフェンドルフにとって社交性は、グロティウスのように人間の本性ではないけれども、人間本性たる無力さと助力の不可欠さからの必然的帰結として要請されるのである。そうした考えに基づいて築かれたブーフェンドルフの自然法が、その後スコットランドにおいて、G・カーマイケルによって受け入れられ、それがハチソンに、更にスミスへと受け継がれていったことは周知のことであるが、後に詳しく述べることになるが、ヒュームもその影響を受けたことは疑いを容れない。かように、グロティウスやブーフェンドルフにとって、人間は社会的なものとして捉えられていたのである。ヒュームが人間を何よりも社会的存在として把握していたということはこれまで繰り返し述べてきた通りであるが、ここにその確認ということで、「政治的支配の起源について」⁽⁹⁰⁾（*On the Origin of Government*）の冒頭の一文を引用しておこう。「人間

は、生を家族の一員として享け (born in a family)、必要と、生得の傾向と、そして、習慣 (habit) とから、社会的結合を引き続き維持することを余儀なくされ」る。⁽⁹⁾

このように、ヒュームの人間の捉え方と、グロテイウス、プーフエンドルフなどのそれとは、連続しているのであるけれども、しかし、両者の間には大きな違いがあった。それはヒュームがキリスト教神学に訴えることなく、人間や法について議論しているのに対し、グロテイウスやプーフエンドルフなどは、その自然法の窮極に神を置いていたことである。例えばペールは次のように言っている。⁽¹⁰⁾「グロテイウスは、最早や永久法 (lex aeterna) に言及はしなかつたが、人間本性や自然的秩序に関する彼の概念は、まだスコラ哲学の教義と密接に結びついたままであつた。かくてグロテイウスは、規範法 (lex prescriptiva) を思念する時は、まだ直接、立法者としての神に言及している。同じようにまた、指示法 (lex iudicialis) —— 理性と感覚によつて人間に知ることができた法—— についての彼の議論は、まだ伝統的なスコラの考え、即ち、神はその創造時に、人間の中に多くの基本的な法原理を植え付けていた、という考えを持ち出しているのである。」また、「プーフエンドルフは、自然的秩序には神の理性 (God's ratio) が浸透しているといまだ仮定していたグロテイウスとは違つて、自然法、自然的秩序を、人間が生きている世界を人間が合理化したものと考えた。しかしもしプーフエンドルフがスコラの伝統の影響を受けたとすれば、それは彼が次のようなことを信じていたからであつた。即ち、神は人間

に理性なる能力、つまり、どのような社会的秩序が人間としてその需要に最も適しているかの発見を人間に可能とするような能力、を賦与していた、と信じていたのである。「確かに、プーフエンドルフの自然法は、グロテイウスのそれをずっと世俗化したものであつたが、それでもその自然法の窮極的なところには神が存在していたのであつた。

しかし、ヒュームとグロテイウス、プーフエンドルフとの間には、いま一つ大きな違いが認められる。それは、ヒュームがどこまでも経験主義者であつたのに対し、グロテイウスは合理主義者だつたし、プーフエンドルフはグロテイウスほどではなかつたにしろ、やはり基本的には合理主義者だつたといつてよいであらう。それは、グロテイウス、プーフエンドルフの自然法が、人間の理性の命令だつたことからも窺える。グロテイウスは次のように言う。「自然法は正しき理性の命令である。自然法は、ある行為が、それが理性的且つ社会的なる人間の本性に一致するか否かによつて、道德的低劣さをもつか、或は道德的必然性をもつか、……を示すところのものである。かくの如き命令が存在する対象たるところの行為は、それ自体、義務的であるか、または許容されざるものである」と。次にプーフエンドルフだが、その自然法の導出には、近代自然科学的な方法が見られる。これは、大学時代、デカルト主義者で数学者の E・ヴァイゲルに学んだこと、また上述したようにホップズの影響を受けたことなどから、そうした方法を探ることになつたのであらう。プーフエンドルフは、自然法を人間理性の命令あるいは

規則とした。この場合、理性は人間本性から論理的に自然法を導出する能力である。従って、人間はその理性を正しく使用すれば自然法の認識に到達できるとされるのである。だが上述のごとく、プーフェンドルフのいう理性もグロティウスの場合と同じく、神によって賦与されたものであり、やはりプーフェンドルフの自然法の窮極には神が存在していたのである。しかしその後の合理主義は——もつとも合理主義だけでなく経験主義もだが——次第に神との関係を失ない、結局は神との関わりを断つてその社会科学を構築していくようになる。そしてその時、人間の理性はあたかもかつての神の理性のごとき位置を占めるようにはならないのだろうか。その場合、人間を社会的存在とする考えは、いかなるコミュニケーション理論を導くのであろうか、どうも上に示唆したごときライブニッツのそれに似たものになっていくのではないかとも思われるのである。

ついでにいま一つ、ロックについて述べておこう。周知のように、ヒュームの経験主義は、ロック、バークリと展開してきた経験主義を一層徹底させたものである。しかしロックとヒュームの間には多くの違いが見られるのであって、その一つは、両者の思想に占める「歴史」の重みである。ヒュームは名著『インクランド史』をはじめ多くの論稿の中で、歴史を扱っていて、しかも、「歴史」というものが、ヒュームの体系、とりわけその社会科学において非常に重みを持っている。これに対してロックは、古代ギリシア・ローマの出来事や、イギリスの過去について該博な知識を有していたものの歴史についてまとまったものは一篇も書かなかつた。それ故、

ロックの体系には歴史の占める位置がよく見えないのである。例えば、D・W・リヴィングストンは、ヒュームとロックとを比較して次のように述べている。「ヒュームは法の支配としての自由(liberty, as the rule of law)と自由な政府(free government)とを、歴史的・因果的な接合剤(a historical causal bond)で繋いで、ロックがそうであるように、論理的なもの(a logical one)によって繋いではいない」と。しかし、ロックの社会科学に、歴史あるいは歴史的方法といったものが全くなかつたのかというと必ずしもそうではない。例えば、J・ダンはロック研究史上の名著『ジョン・ロックの政治思想——「統治二論」における議論の歴史的考察』(The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the Two Treatises of Government, 1969)の中で、「フィールマーとロックの社会観を比較して次のように言っている。「フィールマーの人間の状況の描写は、全く非歴史的(anhistorical)である。……これに対し、ロックにとって、社会という世界は全く歴史的なもので、それ故に、それは歴史を判定すべき抽象的な基準を原理的には与え得ないのである」と。しかしここにいう歴史は、永岡薫がいう「内的歴史」、「内的省察の歴史」である。永岡によれば、ロックがその社会科学で試みたことは、「個々人にかかわりなく展開し流れゆく外的な歴史を、いちど切断して、みずからの経験のうちにとりいれ、『歴史を内に省みるという主体の側での行為』、すなわち、『内省』という能動的思考によって、みずからのうちに新しい歴史を内在化し構築する」ことであつた。そしてこれがロックの

historical, plain methodである、と永岡は述べている¹⁹⁾。だが、ロックをしてこのような方法を採用することを可能ならしめたのは、やはりロックのキリスト教に対する深い信仰であり、そしてそれがロック思想を神学的色彩の濃いものにしていて、と行ってよからう。それ故に、ロック以後の歴史が示したように、ロックからキリスト教信仰を、ロック思想からキリスト教神学を取り除いた場合どうなるであろうか。合理主義的な個人主義——ハイエクはそれを誤れる個人主義 (false individualism) と呼ぶが——といったものにならないだろうか。

グロテイウスやロックなどの社会科学に見られるように、近代初期の社会科学は宗教的・神学的色彩が極めて濃いものであった。だがその後、近代の社会科学は当初の宗教的・神学的色彩を次第に薄くし、ついには、宗教や神学、一言でいえば、神というものを前提としない社会科学となっていく。何故そういうことになったのか、その理由としては色々考えられるであろう。第一に、それまで支配してきたカトリシズムに対抗してプロテスタントイイズムが登場し、キリスト教内部が分裂しただけでなく、キリスト教そのものに対し懐疑的・批判的な人々が出てきたことである。ヒュームは宗教としてのキリスト教に対してはともかく、知的体系としてのキリスト教神学に対しては厳しく批判した²⁰⁾。第二に、近代は空間的に拡大した社会、即ちコミュニケーションの範囲がキリスト教圏を超え世界全体に及ぶことになった社会であって、当然、キリスト教以外の宗教・道徳が支配している国家、社会もその中に含まれることにな

ったので、キリスト教の神を前提とした社会科学の確立が極めて困難になったという理由がある。その他にも色々の理由が考えられるだろうが、何れにせよ、ヒュームの社会科学もそうしたことを背景に形成されたのである。

さて議論を元に戻すことにするが、ヒュームの共感論は、これまで連合理論を中心になされてきたけれども、それは専ら心理学的説明といつてよいものであった。しかしヒュームは、単に心理学的説明だけで共感論を展開しているのではない。ヒュームの因果論における一般的規則 (general rules) が論理的・方法的なものであることは、既に論じたことであるので、ここに改めて述べるまでもなからう。

さて、『人性論』第二篇第一部第十一節「名誉愛について」において専ら議論されていた自然的共感論は、同第二部第七節「憐愍について」(“Of compassion”) になると些か修正されることになる。即ちそこでヒュームは、共感への一般的規則 (general rule) の影響を認めている、つまり、一般的規則に訴えることによって、結果的に新しい種類の共感を導入しているのである。同節は短い、その後から第二段落で、憐愍の情念に関して、一つの注目すべき現象に留意すべしとして以下のように述べている。「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〔却って〕強さを増すことがあり、全く存在しない愛情からの推移によって起ることさえある²¹⁾」、と。その例としてヒュームは次のようなことを挙げる。もしある人が名誉ある官職に

ついたり、あるいは大財産を相続したとする。その時、その人がそうしたことを大したことではないと感じていると見れば見えるほど、言い換えれば、官職や財産を得たことに平静さ、関心の無さを示せば示すほど、われわれはその人の多幸を喜ぶ。同じように、逆境に落胆しない人は、耐え抜くが故に、それだけ痛ましく思われ、われわれの憐愍の情は一層増すのである。何故こうしたことが起るのか、ヒュームはその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込むと、我々は彼の状態 (condition) を思念する。そして原因からその日ごろの結果へ心想を送致して、まず該人物の悲嘆の生氣ある観念を想い、次に悲歎の印象を感じる。そのさい、この立派な人物の心の偉大さは、すなわち、彼をしてかような悲嘆の情動以上に高めさせる彼の心の偉大さは、これを全く看過するか、或はただ彼に対する讚嘆・愛・優愛を増す程度にしか考えないのである。我々は経験によって、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。従って、今の場合には例外であるにもかかわらず、想像は一般的規則によって動かされて、恰も逆境に落ちた人物が真実に「悲嘆」情念によっ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。」

かように、一般的規則に訴えることによつて、A・ハートがいうように、新しい種類の共感を導入しているのであつて、⁽²⁰⁾そこでは、情念の観念は、他人がそれを現わす外的徴標によつて送付されるといふよりも、観察者の心のある構成 (a construction of the

observer's mind) である。また、同じような原理から、われわれは、目の前で愚かなことをする者の行為に赤面するけれども、それは、偏した種類の共感 (a partial sort of sympathy) であつて、⁽²⁰⁾それは、「対象の一面だけを視て、反対の結果を持つ他面を考えない。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動を全く滅す⁽²⁰⁾」るであろうような共感である。もしわれわれがそうした人の愚かさばかりでなく、それに気づいていないことにも共感しなくてはならないのであれば、われわれは赤面することはないのであろう。

さて、いよいよ拡大的共感へ行くわけであるが、拡大的共感が最初に出てくるのは、「人性論」第二篇第二部第九節「仁愛や忿怒や憐愍や邪意との混合について」(“Of the mixture of benevolence and anger with compassion and malice”) においてである。ヒュームは同節のはじめのところで、その共感論と矛盾しているような議論を先ず持ち出し、それからその矛盾の和解を行っている。ヒュームは言う。「我々の心想が、(「逆境にある」)他人の心持ちを端的に「我々自身と無関係に」考えて、他人の心持ちのうちに深く入るとき、心想はその睹るすべての情念を我々に感じさせる。が、別して悲哀ないし悲嘆の情念を感じさせる。「これが憐憫である。」これに反して、他人の心持ちを我々自身の心持ちと比較するとき、我々は原⁽²⁰⁾の感覺的気持ちと端的に対立する感覺的気持ちを感じる。すなわち、他人の悲哀から喜悦を、他人の喜悦から悲哀を、感じる」と。ここは、「比較の原理」(the principle of comparison)とも関わつてい

るが、同原理については後にまとめて述べるとして、直ちにヒュームの和解を見るけれども、拡大的共感はその過程で展開されるのである。

これまでも述べてきたように、情念の推移には、印象間と観念間の二重関係が要求される。しかし、この二重関係の力を十全に理解するには、以下の点を考えなくてはならない。即ち、ある情念の性格を決定するものは、現在の感覺的気持ち、つまり瞬間的な快・苦だけではない、「情念の始めから終りまでの全傾斜ないし傾向なのである」⁽⁴⁰⁾。ヒュームはこれを「同類方向の原理」(the principle of a parallel direction)と呼んでいる。そうしてこうしたことは、自負や自卑に関しては起らず、一定の嗜好や欲望を伴う情念、つまり愛情や憎悪に関して生じる。それらの情念は行動への方向ないし傾向を有しているからである。このように、情念の推移が起る原因としては、一つは、観念間と印象間との二重関係であり、いま一つは、同類方向の原理である。そしてヒュームによれば、他人の不快に對する共感が弱い時、共感⁽⁴¹⁾は観念間と印象間との二重関係によって憎悪や侮蔑を生むが、強い時には、同類方向の原理によって愛や優愛を生む。ここに共感の拡大ということが起る。

ヒュームは言う。「共感⁽⁴²⁾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ものである」と。その理由は以下のような例で説明されよう。私の知らない人物が野原で眠っている時、馬蹄に踏みつけられそうな危険にあつてい

るのを目にすれば、直ちにその人物を助けに走っていくであろう。この場合、私は、見知らぬ者の現在の悲しみを憂慮する同じ共感の原理によって動機づけられるであろう。このように言うだけで共感のこの働きの説明としては十分である。というのは、共感⁽⁴³⁾は印象に転換された生氣ある観念であるからである。従つて、「或る人物の未来の可能的な或は蓋然的な状態を考へるさい、我々はこの状態に深く立入つて、これを我々自身の憂慮とさせるほど活気に満ちて想うのであり、これによって、我々自身に属さない・又は現在の刹那に少しも実在しない・快苦を〔我々自身が〕感受するのである」⁽⁴⁴⁾。これが共感の拡大である。

しかし、ある人物に共感するといつて、どれほど未来を待むことができるとしても、共感の拡大は、同人物の現在の状態についてのわれわれの感覺に大いに依存している。もともと、他人の現在の心持ちに関してさえ、それと同じ生氣に満ちた観念を作るには、「想像の大きな努力 (a great effort of imagination) を要するのである。だから、この共感を未来に拡大することは、生き生きとわれわれの心を打つ現在のある状況によって助けられないならば不可能であろう。だが、共感の拡大は未来だけでなく過去にも及ぶ。しかも、対象についての確實性如何に拘らず、共感の拡大は起る。即ち、他人の現在の不幸が私に強い影響を与える時、その想念の活気は単に直接的対象に限定されない。そして、その活気の影響は、あらゆる関連する観念の上に広がり、当該人物のあらゆる事情について、「過去 (past) と現在 (present) と未来 (future) とを問わず、可能的

(possible) と蓋然的 (probable) と絶対確實 (certain) とを問わず、生氣ある観念を私に与える」のである。そしてこの生き生きとした思念によって、私はそれらの事情に関心を抱き、それに参加し、私が当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」(a sympathetic motion) を私の胸裡に感じるのである。しかしもし私が最初の想念の活気を減ずるならば、関係ある観念の活気をも減ずることになる。そしてこの減少によって、他人の運命に関して完全な関心を私に抱かせるに必要な未来の展望 (the future prospect) を無にするのである。この時、私は現在の印象を感じられるかもしれぬが、しかし共感をそれ以上伝えることはない。それ故、最初の想念の力をそれと関係のある事物へ移し入れることはないのである。つまりこういうことである。「他人の不幸が心に微かに顕れる〔だけの〕ときは、私はコミュニケーションによってこれを感得して、それと関係ある一切の情念を以て心を動かされるが、しかし私は、他人の善悪いずれの運命もみずから憂慮するほど深く関心を唆られ²¹⁾」ることはない、だから、拡大的共感、それと関係のある情念をも感じない、ということになる。

上述のように、共感の拡大と想像とは極めて密接に関係しているので、この点についても少し述べておこう。先ず確認しておきたいのは、想像についてのヒュームの基本的考えである。ヒューム体系、特に認識論において、想像が非常に大きな役割・機能を果たしていることは言うまでもない。『人性論』第一篇において、例えば、想像は、「習慣と推理とを知覚以上に及ぼす²²⁾」ものとされている。

また、「人間知性研究」においても、想像は、「観念のすべてを支配し、可能なあらゆる仕方²³⁾で観念を結び付け、混合し、変化させる」ものであつて、心の活動的・創造的・規制的力として機能するものとされている。そしてヒュームは、かかる想像と共感とを結合させるのである。即ち、「共感とは、……観念が想像の力によって印象に転換することに他ならない²⁴⁾」、と。共感と想像とが結合するものとしてヒュームが挙げている例を一つ示しておこう。それは、住宅の美について述べているところに出てくる。われわれとは利害関係のない他人の住宅に美、それも利害の美を感じ、われわれはそれを歎ぶ。それはそうした美が感情のコミュニケーションを喚起させるからである。ヒュームは次のように言う。そのような美がわれわれを歎ばせるのは、「住宅の所有者に対する我々の共感によるのでなければならぬ。〔この場合、〕我々は想像の力によって住宅の利害のうちへ入り込む。そして〔住宅という〕事物が所有者のうちに自然に惹起する満足と同じ満足を感ずるのである²⁵⁾」、と。また、このような想像が一般的規則によって動かされることは先に見た例、即ち、「立派な人物が大逆境と世俗的に見做される境遇に落込²⁶⁾」んだ場合の例によって明らかであろう。つまり、ヒュームにおいては、共感と想像と一般的規則とが相互に緊密に関連し合っているのである。ヒュームの道徳的判斷論もそこから出てくるのであるが、それは後に詳しく見ることにする。

さて上述のように、共感には現在だけでなく、過去や未来へ向かうものがある。そこでヒュームは次に、これら異なる共感に関係する

情念は何かを考察する。先ず仁愛である。仁愛は、愛する人物の快・苦から起る原生的な快・苦である。こうした印象の対応から、その後続いて、愛する人物の快の欲望と苦の嫌悪とが起る。ところで、ある情念を仁愛と類似したものにするためには、われわれが考察する人物が抱く快苦の二重印象に対応する二重印象をわれわれ自身感じることが求められる。この場合、二重印象のどれか一つのみではその目的には十分ではない。もしわれわれが一つの印象に共感するだけで、しかもこの印象が苦だとすれば、この共感は今に止まって、われわれに不快をもたらし、それ故憎悪や忿怒に関係するだけである。しかし、共感が制限的であるか拡大的であるか、即ち、共感が現在に止まるか、過去や未来へ向かうかどうかは、最初の共感の力に依存する。従つて、愛や憎悪といった情念も同じ原理に依存することになる。即ち、共感によつて強い印象がコミュニケーションされる時は、情念の二重傾向を賦与し、それ故、最初の印象がいかに苦であつても、方向の相似によつて仁愛や愛に関係するのである。だが弱い印象は、現在の感覺的気持ちの類似によつて憎悪や忿怒に関係するに過ぎない。だから、仁愛は大きな不幸から起るか、または不幸への強い共感から起る。そして憎悪などは、僅かな不幸から起るか、または不幸への弱い共感から起るのである。ヒュームは、同じ事物がその程度に対応して反対の情念を惹起せしめるものとして、例えば次のような例を挙げる。例えば乞食であるが、もしその乞食の不幸が小さければ侮蔑を生むけれども、しかしその不幸が非常に大きければ、即ち、われわれの心に大いに生き生

きと描出されるならば、われわれは乞食の苦悩に共感して、憐憫や仁愛の明白な色彩を心に感じる、と。²⁷⁾

このように、印象の強い力は通常憐憫と仁愛を生む。しかし、その印象の力が極端なまでに行くと、効果は逆に止まってしまう。例えば、不快もそれ自身小さいとか、われわれから遠く隔つていれば、不快は想像を喚起しない。それ故、現在の禍害に対するのと同じ関心を、未来の偶発的な善に対して払うことはできない。だが、不快が更に力を獲得する時、当該人物の憂慮に深く関心を有するようになつて、その人の運命を善悪とも感受し、この完全な共感 (complete sympathy)、即ち拡大的共感から憐憫と仁愛は起る。もつとも、現在の禍害が通常の力より更にわれわれの心を打てば、却つて二重の共感 (double sympathy)、つまり拡大的共感を妨げる。²⁸⁾ 例えば、誰もが断頭台に引かれる罪人に好意を寄せ勝ちになるのはその一例である。またヒュームは以下のような例を挙げている。それは、共感の対象が変ること、二重共感によつて生起する程度の情念からさえそれを分かつ場合である。というのは、このような場合、憐憫は日頃のように愛と優愛とを生む代りに、常に反対の情念を生起する。例えば、逆境にある人を見る時、われわれは、心を動かされ憐憫と愛を感じる。しかし、この人に逆境をもたらした者は、非常に強い憎悪の対象になり、同情の程度に比例していよいよ嫌悪される。このように、同じ憐憫の情念が、一方では逆境で苦しむ人への愛を生むが、他方では、逆境をまねいた人への憎悪を生む。その理由は、後者の場合が、逆境を作つた者が逆境のみに関係

を持つだけなのに対し、前者の場合には、逆境に悩む人の全体を注視し、同人物の苦悩を感受するだけでなく、その幸運をも望むからである。

また、上のような共感は、縁戚知己に対しては、自然に愛情を伴わせる。何故なら、「知己関係を産む」習慣と「縁戚に見られる密接な」関係とは、我々をして他人「すなわち知己縁戚」の感情に深く立入らせる、そして、彼らにいかなる運命が伴うと想定するにせよ、その運命は、想像によって我々の心に顕され、恰も初めから我々自身の運命であるかのように「我々の心に」作用する²⁰からである。つまり、われわれとの関係が極めて密接であるが故に、こうしたことが起るのである。

ではこのあたりで、比較の原理 (principle of comparison)、それと共感の原理との関係、について簡単にみておこう。この原理は、「我々が諸事物を比較するさい諸事物の示す割合に応じて事物に関する判断が変動する」というもので、そしてこの種の比較は、その「作用が共感と端的に反対」であるとされる²¹。この比較の原理が最初に出てくるのは、『人性論』第二篇第二部第八節「邪意と嫉妬について」(“Of malice and envy”)においてである。つまり、邪意 (malice) という情念を説明する三つの原理の一つとして、比較の原理をヒュームは持ち出しているのである。第一原理は、「感官に顕れるいかなる事物も、また心想に於て造られるいかなる心象も、自己に比例した情動 (emotion) を、換言すれば心気の運動 (movement of spirits) を、且つ又、いかに習慣がこの感情を気づ

かなくさせ、これと事物ないし観念とを混淆させるようにすればとて、入念正確な実(地経)験は容易にそれらを分離し区別するであらう²²」、というものである。第二原理は、「我々が一般的規則を固執する」、というものである。そして第三の原理が比較の原理である。ヒュームは比較の原理を以下のように説明する。

一般的にいえることだが、人間の感情や意見は理性によっては殆ど支配されない。それ故、人間は事物を判断する時、常に「比較」によって行い、事物固有の価値によっては行わない。だから、自身を評価する場合も、他人に観察される幸・不幸の大小に応じて行ない、その結果の快・苦も感じる。換言すれば、他人の不幸はわれわれの幸福により生氣ある観念を与えて、歡喜を生み、他人の幸福はわれわれの不幸により生氣ある観念を与えて不安を生む。そこでここに一種の逆憐憫 (a kind of pity-reversal) がある。つまり、観察者の心に他人の感じる感情と反対の感情が起るのである。即ち、事物を相互に比較する時観察されるのは、事物を直接見る時にそれ自体が起す感情とは反対の感情をわれわれに知覚せしめることである。比較においては、小さな事物は大きな事物をいよいよ大きく見せ、反対に、大きな事物は小さな事物をますます小さく見せる。奇形自体は不安を生むが、美しい事物と対比されては後者の美しさを増し、われわれに新しい快を知覚せしめる。同様に他方、それ自体で快を生む美は、醜いものと対比されては、後者の醜さを増し、われわれに新しい苦を知覚せしめる。そうだとすれば、幸福と不幸の場合も同じでなくてはならない。即ち、他人の快はこれを直接見る

時はわれわれに快を自然に与えるけれども、それ故に却って、われわれ自身之苦と比較される時苦を生む。反対に、他人之苦は、それ自体ではわれわれに苦を与えるが、そうだからこそ、われわれの幸福の観念を大きくし、快を与えるのである。そうしてまた、他人の幸・不幸から逆の感情を感じ得ることは、次の点を見出す時不思議ではないであろう。即ち、「この同じ比較は我々に自己自身に対する一種の邪意を与えることができ、自己の苦を欣ばせ、快を悲しませるのである。……いや、それどころではない。人間は、自己に對するこの邪意を己が現在の運命にさえ及ぼして、計画的に苦悩を求め、苦痛と悲嘆を増すほどにすることもある。」⁽²²⁾

嫉妬 (envy) についても邪意と同様の議論ができる。

またヒュームは、『人性論』第三篇第三部第二節「心の偉大さについて」(“Of greatness of mind”) においても比較の原理を展開している。同節では最初に自負と自卑の情念が検討され、それらが過度な時または正しい割合の時の徳・悪徳について考察がなされている。過度な自負は常に悪徳と見做され普く憎悪され、謙譲は有徳と見做されすべての人の善意を惹起する。ヒュームはこのことを証明するため二つの原理を持ち出す。一つが共感の原理で、いま一つが比較の原理である。比較の原理では、ヒュームは先ず、上述したような『人性論』第二篇第二部第八節での議論を簡潔に再説した後、共感の原理と比較の原理は正反対であるが、「いずれの原理がうち勝つかに関して当事者の個々の気性の他にいかなる一般的規則を造ることができるか」⁽²³⁾を考察する。ヒュームは先ず以下のような例を

挙げる。私はいま安全な状態で陸上にいて、このことから快感を得ようとしている、としよう。私は海上で嵐の中にいる者の不幸な状態を考え、また、自分の幸福をより強く感じるため、この他人の不幸な状態の観念をできるだけだけ生気あるものにしようと努めるに相違ない。とはいえ、いかに努力したところで、かような観念上の比較は、私が浜辺に実際にいて、遠くの船が暴風雨に翻弄され、今にも難破する危険に晒されているのを見るのと同じ力を持つことは決してなからう。だが、この観念が一層生気あるものになるとしよう。即ち、この船が私のすぐ近くに漂流してきて、船員や乗客の顔に表われた恐怖を目の当りに見、最も親しい友人達が最後の別れを告げたり死の覚悟を決めて抱き合うのを見ることができるとしよう。しかし、いかなる人も、こうした光景から快感を得、極めて優しい憐愍と同情の心の動きに抵抗するほどの残酷な心を持ってはいない。それ故この場合、比較が働くに適当な中間帯 (a medium) があることは明らかである。即ち、「観念があまりに淡ければ、観念は比較による影響をもたない。が他方、強きに失すれば、観念は全く共感によって、すなわち比較と反対な共感によって、我々の心に作用するのである。けだし、共感とは観念を印象に転換することである。従って、比較に必須な程度より大きな勢ないし活気が観念にあることを要する。」⁽²⁴⁾

以上の議論はこの節の主題に適用できるとしてヒュームは以下のように述べる。われわれは、偉い人や自分より優れた天稟の人の前に出ると、自分が非道く小さくなったように見える。そしてこの自

卑は、われわれが優れた人に払う尊敬の重要な要素である。この比較からは時として嫉妬さえ起ることもあるけれども、大部分の人にあっては尊厳に留まる。しかし、もし、過度に自負する者がわれわれの前に現われるとどうなるか。共感とは人間の心に極めて大きな影響を及ぼすので、自負の効果をある程度まで真実の価値と同じにさせる。換言すれば、共感とは、自負する人が抱く高揚した心にわれわれを入らせ、甚だ意気消沈させる不快な比較をわれわれにさせるのである。われわれの判断は、その自負する人の自慢に全く引きづられることはない。とは言え、かなりの動揺を蒙り、自慢が示す観念を受け容れ想像の漫然たる考え以上の影響力をそれに与える。この際大切なのは、われわれが他人の自負を思う観念の強さである。例えば怠惰な人が自分よりはるかに優れた価値を持つ人と思ったとしても、この虚想 (fiction) によって意気沮喪することはないであろう。しかし、われわれより価値の低いと信じている者がわれわれの前に現れ、しかもその人に異常な自負を見るとすれば、その人が自分の価値について抱く確信はわれわれの想像を捕えて、恰もその人が勝手に自分に帰したすべての善い性質を真実に持っているとした時と同じく、われわれの眼には自己の価値を減じて見せるのである。「こうしたとき、我々の観念は精確に、比較によって我々の心に作用するに必須な中間帯にある。もし我々の観念が信念に伴われているとすれば、すなわち、該人物がみずから有するとする価値に等しい価値を有すると「我々に」見えれば、結果は反対で、観念は共感によって我々の心に作用するであろう。この場合には、共感の

原理の影響力は比較の原理に優る。すなわち、人物の価値が当人の僭称するところより以下に見える場合に起ることと反対であろう。こうした原理の必然的帰結として、「過度の」自負すなわち自己自身に就いての傲った自慢は悪徳でなければならぬ。何故なら、かような自負はすべての人の心に不快を惹起し、一瞬間ごとに不快適な比較をさせるからである。」⁽¹⁸⁰⁾以上で、共感の原理と比較との関係は明らかになったと思う。しかし、比較の原理もまた、道徳的判断と関わっているので、道徳的判断の問題を取り挙げる時、共感の原理と合わせて扱うことにする。

注

- (180) 例えばヒュームは次のように述べている。「一般的に言えば、ただ単に人類愛としての人類愛、すなわち個人的身分や職務や我々自身との関係から独立な人類愛、そういうような情念は人間の心に存しない。」(D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 481. 前掲邦訳四、五〇頁。)
- (181) Potkay, Adam, *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*, O'Connell Univ. Press, 2000, p. 110. 上田勤訳「人間論」(岩波文庫)一〇七頁。
- (182) *Ibid.*, pp. 109-110. 永田・兼利・岩崎訳「善と悪の究極について」(『キケロー選集』10、岩波書店)一八二頁、三二一―二頁。
- (183) Bailbar, Etienne., *Spinoza and Politics*, trans. by P. Snowdon, Verso, London · New York, 1998, p. 96.
- (184) Herdt, Jennifer A., *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1997, p. 75. ハートも指摘しているように、「『人性論』第一篇を要約した『人性論摘要』(An Abstract) においては、連合理論の原理は「われわれに就いて、実際に、宇宙の結合剤 (the cement of the universe) であって、心 (the mind) のすべての作用が大部分依存しなければならぬものである」(D. Hume, *A Treatise of Human Nature*,

- 63
- 記述がなくなつたのは、ヒュームの考え、あるいは意図にかなりの変化があつたことを認めなければならぬであらう。
- (185) Hume, D., *Enquiries*, p. 234. 前掲邦訳、八六頁。
- (186) Herdt, Jennifer A., *op. cit.*, p. 38.
- (187) Hume, D., "Of National Characters", in *David Hume: The Philosophical Works*, ed. by T. H. Green and T. H. Grose, vol. 3, p. 249.
- (188) Herdt, J. A., *op. cit.*, pp. 43-4.
- (189) Romanen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, trans. by T. R. Hanly, Liberty Fund, 1998. Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, 1996. Jan Peil, *Adam Smith and Economic Science: A Methodological Reinterpretation*, Edward Elgar Publishing, Inc., 1999. 和田小次郎『近代自然法学の発展』(有斐閣、昭和二十六年)、加藤新平『法哲学概論』(『法律学全集』I、有斐閣、昭和五十一年)、阿南成一編『法思想史構成』(青林書院新社、昭和四十五年)、佐伯宣親『近代自然法論の研究』(成文堂、昭和六十三年)。
- (190) Hume, D., "Of the Origin of Government", in *David Hume: The Philosophical Works*, vol. 3, p. 113. 邦訳『市民の国』(小松茂夫訳、岩波文庫) (一)、一五七頁。
- (191) Peil, Jan., *Adam Smith and Economic Science*, pp. 54-5.
- (192) グローチウス『戦争と平和の法』(二又正雄訳、第一卷、巖松堂)、五二頁。
- (193) 大槻春彦『ロック』(牧書店、昭和三十九年)、一七四頁。
- (194) Livingston, Donald, W., *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*, The University of Chicago Press, 1998, p. 197.
- (195) Dunn, John., *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of The Argument of the Two Treatises of Government*, Cambridge Univ. Press, 1969, p. 154.
- (196) 永岡薫『ロック「悟性論」における「歴史的方法」——『道徳学』確立のプロセス』(田中真晴他編『社会科学の方法と歴史』所収、ミネルヴア書房、昭和五十三年)、一五四頁。また永岡は次のようにも言っている。「十七世紀のイギリス啓蒙哲学が、ロックにいたって、はじめて近代市民社会の成立とそれを支えるモラルに、……きわめて人間的・人格的な色あいを帯びた歴史的アプローチをなしたということは、たとえ、きわめて内的でもの静かな、目にみえない出来事 (invisible event) であつたとしても、世界史における画期的なことが柄であり、歴史のなかの歴史であつたと言わなければなるまい。道徳学ないし道徳哲学とよばれるべきものの確立の道程にあつて、ロックが見つめ、かつ、それに依拠しようとしていたものは、まさしく、かような意味あいでの「歴史」なのであつた。」(永岡同論文、一五五頁。)
- (197) 同右、一五〇頁以下参照。
- (198) Hayek, F. A., "Individualism: True and False", in *Individualism and Economic Order*, Routledge & Kegan Paul, 1949, chap. I. ハイエクは個人主義を大きく二つに分ける。一つは「誤つた個人主義」(false individualism) で、いま一つが「真の個人主義」(true individualism) である。前者はデカルトに由来するもので、個人を社会や歴史から切り離された存在とする考えで、後者は、ヒュームやトクヴィルなどによって代表されるようなもので、個人を社会や歴史などから切り離し得ない存在とする考えである。
- (199) ヒュームのキリスト教神学批判は多くのヒューム研究者が取り挙げ、私の上で簡単ではあるが扱つたが(拙著『ヒューム体系の哲学的基礎』第一章)、しかし、ヒュームのキリスト教神学批判を最も鋭く、的確に論じているのは、D・リヴィングストンの *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*。特にその第五章 "Philosophy and Christendom" である。私がヒュームのキリスト教批判を執筆する際、リヴィングストンの同著はまだ出ていなかったたので、用いることができなかったことは残念だったが、リヴィングストンの議論の方がはるかに説得的ではあるけれども、リヴィングストンの議論と私の議論の間にはそれほどの距りがないことを、ここに一言しておこう。リヴィングストンは以下のように論じている。ヒュームは宗教的迷信、宗教的熱狂は批判したが、宗教そのものは批判していない。ヒュームは古代の多神数の寛容性 (tolerance) を高く評価しているし、神聖な伝統に権威を認め

- る宗教には共鳴しているし、また、日常生活における宗教的儀礼の持つ重要性は十分理解していた。ヒュームが厳しく批判したのは、宗教の中に哲学、しかも「誤れる哲学」(false philosophy)＝日常生活から切り離された思弁哲学)を組み入れた哲学の宗教、即ち神学であった。リヴィングストンはそれを「哲学と宗教との結合」(the union of philosophy and religion)と呼ぶ。ヒュームが具体的に取り挙げ批判したのはキリスト教神学であって、それは、ギリシア哲学と宗教としてのキリスト教とを結合させたものである。宗教と哲学は本来、起源、従って次元を異にするのであるけれども、ギリシア哲学とキリスト教の結合は容易であった。というのは、ギリシア哲学は窮極的なもの完全なものを前提に組み立てられているが、キリスト教も神という完全なものの存在が前提とされている(＝神教＝有神論)、両者は構造的に似ていたからである。しかし、古代ギリシア哲学の脅威が哲学者自身あるいは哲学者の所属する学派に限定されていたのに対して、キリスト教神学の登場は、脅威を社会全体に拡大させた。「哲学と宗教とのこの結合は、それ以来、『社会の毒』となり、キリスト教世界を混乱させてきた宗教戦争の主要な源泉となった。」カトリシズムであれ、プロテスタントイズムであれ、ヒュームからすれば、何れも哲学的体系である。それ故に、ヒュームの宗教批判は、宗教的形態を取る誤れる哲学に対する批判だと理解するのが最もよい。(D. W. Livingston, *Philosophical Melancholy and Delirium*, pp. 114-8.)
- (200) 拙著『ヒューム体系の哲学的基礎』第三章参照。
- (201) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 370. 前掲邦訳(三) 一四四頁。これについては既に簡単に上で述べている。本論文(二十一) 一七頁。
- (202) *Ibid.*, pp. 370-1. 同右 一四四―四五頁。
- (203) Herdt, J. A., *op. cit.*, 45.
- (204) *Ibid.*
- (205) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 371. 前掲邦訳(三) 一四五頁。
- (206) *Ibid.*, p. 381. 前掲邦訳(三) 一五八―九頁。
- (207) *Ibid.*, 前掲邦訳(三) 一五九頁。
- (208) *Ibid.*, p. 385. 前掲邦訳(三) 一六五頁。
- (209) *Ibid.* 同右。
- (210) *Ibid.*, p. 386. 前掲邦訳(三) 一六六頁。
- (211) *Ibid.* 同右。
- (212) *Ibid.*, p. 198. 前掲邦訳(二) 二九頁。
- (213) Hume, D., *Enquiries*, p. 49. 前掲邦訳 七二頁。
- (214) Parr, J., *op. cit.*, p. 296.
- (215) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, p. 427. 前掲邦訳(三) 二二〇―二頁。
- (216) *Ibid.*, p. 364. 前掲邦訳(三) 一三四頁。
- (217) また、ヒュームは以下のような例も挙げている。「不毛な或は荒涼たる国土は常に醜怪・不快適に見えて、普通には住民に対する侮蔑の情を我々の心に吹込む。ところで、この醜悪(感)の大部分は、既に述べたとおり住民への共感から生じる。但し、それは弱い共感に止まって、直接の不快適な感覚的気持以上には達しない。「従って、侮蔑しか起らない。」然るに、灰燼に帰した都市を視れば、仁愛の心持が伝わる。けだし、そのとき我々は哀れな住民の利害に深く立入って、彼らの悲連を感じると共に、その繁栄を願望するからである。」(D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 388. 前掲邦訳(三) 一六八頁。)
- (218) *Ibid.*, p. 388.
- (219) *Ibid.*, p. 389. 前掲邦訳(三) 一七〇頁。
- (220) *Ibid.*, p. 593. 前掲邦訳(四) 二二二頁。
- (221) *Ibid.*, pp. 373-4. 前掲邦訳(三) 一四八―九頁。
- (222) *Ibid.*, p. 376. 前掲邦訳(三) 一五二頁。
- (223) *Ibid.*, p. 594. 前掲邦訳(四) 二二二頁。
- (224) *Ibid.*, pp. 594-5. 前掲邦訳(四) 二二二―三頁。
- (225) *Ibid.*, pp. 595-6. 前掲邦訳(四) 二二四頁。