

ヒュームにおける理性と情念

土岐邦夫

ヒュームの道徳論を「理性は情念の奴隷である」の一言で解釈し去るのはあまりに安易であり、時によってはヒュームの真意を曲解する恐れさえあることは言うをまたない。このヒュームとの関連で周知となった言葉が、彼に始まるのではなく、他人の書物からの引例であるか否かの詮索はしばらく措くとして、いかなる意味で理性は情念の奴隷であるのかを正しく理解するためには、ヒュームにおける理性と情念のそれぞれの性格および役割、さらに両者のかかわり方に関して、慎重に検討する必要がある。たとえ奴隷の身分にあっても、ひたすら盲従するのではなく、むしろ知識、分別にすぐれ、適切な示唆を主人に与える場合もありうるのである。⁽¹⁾ なお以下の論述においては、情念そのものではないが、ヒュームの道徳論の最も重要な原理である共感 (sympathy) ⁽²⁾ についても所論が及ぶであろう。

- (1) P. Jones, *Hume's Sentiments* (Edinburgh U. Pr., 1982), p. 5. 著者は、キケロがヒュームに与えた影響を重視し、その一つとして以下の事情を指摘している。すなわち、『歴史的批判的辞典』のオウィディウスの項で、ピエール・ベールがキケロを引き合ふに出して、*“la servitude de l'ame sous l'empire des passions”* という表現に注意を促し、また情念への *“l'esclavage de la raison”* の語を参照として挙げており、一七三九年のこの辞典の英訳版には *“reason had become the slave of the passions”* とイタリック体による文章が記載されているとしよう。このような事情である。もっとも、著者はこのことからヒュームがベールあるいはキケロから語句を借用したとまでは述べていない。

上記の言葉、正確には「理性は情念の奴隷であり、またただ奴隷であるべきである。理性は情念に仕え、服従する以上の役目を敢えて申し立てることは決してできない」(D. p. 418)⁽¹⁾という文章が記されているのは『人間本性論』第二篇、第三部の、「影響を及ぼす意志の動機について」と標記されている第三節である。この節で、従来の理性道徳、すなわち一方で理性の永遠性、不変性、神的起源を、他方で情念の盲目性、不定性、惑わしを強調して、「人間は理性の命令に従うかぎりにおいてのみ有徳である」という主張に反論すべく、ヒュームは「第一に、理性だけではどんな意志の働きにとっても決して動機となり得ないこと、第二に、意志を導く際に理性が情念と対立することは決してあり得ないこと」を証明しようと意図している(D. p. 413)。その論旨を要約すると以下のようなになる。

まず、理性もしくは知性(understanding)による知識には論証的と蓋然的の二種類があること、当該の課題に主としてかわかるのは後者であることが述べられる。言うまでもなく、この区分は『人間本性論』第一篇で、観念のいわゆる哲学的関係との関連でヒュームが示した区分である。すなわち、知識をヒュームは観念間の関係による推論の帰結として理解し、そしてこの関係を、比較される観念にまったく依存するものと観念には少しの変化がなくても変わりうるものに分け、推論のそれぞれの性格を検討して、前者の、特に数量的関係による推論から得られる知識を論証的と呼ぶ。一方、後者の関係、特に因果的關係については観念の単なる比較によってではなく経験によってのみ知られうると解し、それによる事実に関する知識を蓋然的と見なして両者を区別した。このような区別を前提において、蓋然的知識の方が行為の動機とのかかわりにおいて重視されるのである。もっともヒュームも、数学、一般的に言うて論証的知識が人間生活のほとんどすべての分野で、特に技能的側面において有用(Useful)であることは認めている。

しかしそれは、すでに意図された目的や目標を達成するための手段として用いられる限りにおいてであり、それ自体として行為へ影響を及ぼすことはあり得ないと言う。この場合、論証的知識の現実的事柄への応用の側面が考慮されているのであり、次のように蓋然的知識との関係に言及されるのもその故である。「抽象的あるいは論証的推論がわれわれの行為に影響を与えるのは、原因と結果に関する判断を正しくする場合だけであって、それ以外には決して影響しない」とヒュームは特に記している(T. p. 414)。

このようにして議論は第二の蓋然的知識の方に集中されることになる。その議論の要点は以下のヒューム自身の記述に認められる。——「明らかに、なんらかの対象から快あるいは苦を予期すると、われわれはその結果として嫌悪または愛着(propensity)の情感が起こるのを感じ、この不安または満足を与えると思うものを避けよう、あるいは取り込もうという気に駆られる。また、明らかに、こうした情動はこれだけにとどまらず、あらゆる面に視線を向けさせて、そのもともとの対象と因果の関係によって結合しているものをどんなものでも包み込んでしまう。そこで、この関係を見出すためにここで推論がなされ、そして、推論が変わるのに応じてわれわれの行為もそれに伴って変化を受ける。しかしながら、この場合、明らかに衝動(impulse)が理性から起こるというのではなく、衝動が理性によって正されるだけのことである。或る対象に向かって嫌悪または愛着が生じるのは、快あるいは苦の予期からである。そして、これらの情感はその対象の原因や結果へと、理性と経験によって指示されるにつれて拡がってゆく」(ibid.)。

この記述でとどめるならば、理性だけでは行為を生じ得ないという所期の主張を納得させるまでには至っていない。ここでは、或る対象への嫌悪または愛着がすでに生じている場合に理性がいかなる役割を果たすかが示されているのであり、その役割についても、目的がすでに設定され、また目的の設定そのものについても、予見または予期は経験にもとづく因果的推論を前提しているとも理解されうる。そこで、主張に十分な説得力を与えるためには、次のこと、すなわち苦への嫌悪、快へ向かう傾向がなければ、予期、見通しだけでは行為を生じさせ得ないこと、逆に事実の見

通しが誤っていても、情動が行為へ駆り立てる場合もありうることを示さなければならぬ。このことを意識してか、ヒュームは以下のように付け加える。「もしそういう原因や結果がわれわれにとつてどうでもよい (Indifferent) のであれば、これこれの対象が原因でこれこれの対象が結果であると知ることが、われわれの関心をひくことは決してあり得ない。対象そのものがわれわれの心を動かさない場合には、それらの対象の (原因と結果の) 結合は決して対象になんらの影響力も与えることはできない。ところで、理性はこの結合を見出すだけであるから、対象がわれわれの心を動かさしめるのは理性によつてではあり得ないことは明らかである」(ibid.)。

このようにして理性だけでは行為の動機とはなり得ないという一応の結論を示したのち、ヒュームは第二の主張、すなわち意志を導く際に理性と情念の対立はあり得ないことの説明に移る。この主張が依拠する理由は、ヒュームの記述の順序に従うと、まず、まさしく今示されたことを前提とすれば、或る対象への情念が行為を惹き起こすのを阻止し、あるいは反対方向へ転じさせうるのは、情念以外にはなく、したがつて情念に対立するのは通常唱えられているような理性ではあり得ない、ということである。そして、「理性は情念の奴隸である」という旨の煽情的な章句が記されているのはこの論述との連関においてなのである。この箇所を素直に読めば、理性は行為の直接的動機とはなり得ず、その意味では無力であるという事態を表現しているに過ぎないように思われる。ほぼ忠実に迎ってきたヒュームのこれまでの論旨には理性と情念の機能の間に優劣の差別は認められない。また、情念が理性に譲歩する (yield) 場合もありうるヒューム自身が述べているのである。「理性と情念が対立し合つたり、意志や行為の支配をめぐつて争つたりするのは不可能である。想定 of 誤り、手段の不十分さに気づいた瞬間に、情念は理性に譲歩し、なんの抵抗も示さないだろう。たとえば、私が或る果物をすばらしい味があると思つて欲しがることもある。しかし、あなたが間違つてゐることを納得させれば、私の望みは消え失せるのである。また、何か望ましい善いものを得る手段として或る行為を遂行しようとすることもある。しかし、私がこうした行為を実行しようとするのは二次的なこ

とにすぎず、これらは意図された結果の原因であるという想定にもとづいているのだから、この想定の誤りを見出せば、すぐにこれらの行為は私にとってどうでもよいものとなるに違いないのである」(T. pp. 416-7)。この記述からみても、文字通りに理性は情念の奴隷であるとヒュームの思想を理解するには、ためらいが感じられるであろう。

一般にヒュームの文章には誇張、刺戟的表現がしばしば見受けられる。たしかに相手を論難する手段としては(今の場合、理性道徳への挑戦のためには)この種の表現方法の使用はきわめて効果的であろう。ヒュームは、この箇所に限らず、意識的にこのような表現の技巧を多用しているように思われる。事実彼は、人の心を動かすには、普通に理性と呼ばれているものに訴えるよりも激しい情念に働きかけて、その人の気持を捕える方が「良い策略(good policy)」であると憚らず言明しているのである(Cf. T. p. 419)。彼のこのような態度からしても、ヒュームの思考の真意を偏らずに捉えるためには文章の表層だけに依拠せず、全体的連関に配慮しながら理解に努めなければならぬであろう。

ところで、ヒュームは理性と情念の区別をさらに一層截然と示すために、情念の根源的に独自の在り方を強調して次のように言う。「情念は原初的な存在(original existence)である。あるいはそう呼びたければ存在の変容(modification)である。つまり、情念は、これを何か他の存在、あるいは変容の写しとするような表象的性質(representative quality)を何も含んではない。例えば私が怒っているとき、私は現実的情念を持っているのであり、その情動において他の事象となんのかわりも持っていない。その点で、のどが渴いている、気分が悪い、五フィート以上の身長である、という場合と変わりないのである。したがって、この情念が真理や理性と対立するとか、矛盾するとかいうのは不可能なのである。というのは、こういう矛盾は、何かの写しと見なされる観念と、この観念が表象する対象とが一致しないことにあるからである」(T. p. 415)。ヒュームの知覚の分類では、情念は印象の部類に属し、その意味で原初的な存在であり、それについて真偽を問うのは無意味である。一方、理性の機能が真偽の発見にあるとすれば、

情念について理性的、非理性的と形容することはできない。これが今のヒュームの主張の趣旨である。この観点からの区別は行為の動機についてよりも、むしろ道徳的評價についての問題にかかわりをもつ。つまり、理性による真偽、正誤の区別をそのまま道徳的善悪の判定基準と見なす人々、さらにウォラストンやクラークらの理神論者に対する挑戦の前提となるものである。それについては後に触れるであらう。

このように理性と情念とを峻別しながら、しかしヒュームは理性と見紛うほどの情念があることを指摘している。「静かな情念 (calm passion)」と呼ばれるものである。ここではヒュームの情念の分類の詳細については煩雑を避けるため立入らないことにする。彼の情念についての議論は、例えばデカルトのそのような組織的なものではなく、また分類そのものに疑わしい箇所があり、その解釈も研究者によって異なっているのが現状であるからである。ただ当面関連をもつ分類の大枠についてだけ触れておこう。まず、情念は快苦からじかに生じるか否かによって直接的と間接的 (indirect) とに分けられる。後者、すなわち間接的情念は快苦に他の諸性質が相伴うことを必要とする、例えば誇り、卑下 (humility)、愛、憎しみなどである。なお直接的情念には、快苦からではなく、「まったく説明できない自然的な衝動もしくは本能」から生じる情念として「敵を罰したい欲望、友人の幸福を願う欲望、飢えや色欲」が挙げられ (T. p. 436)、さらに別の箇所では「人間本性に原初的に根差す本能」として、やはり先行する快苦から生じるのではない情念、具体的には仁愛 (benevolence)、憤り (resentment)、生命愛、子供への情愛、またいずれも一般的な、善きものへの欲求および禍いへの嫌悪が挙げられている (T. p. 417)。快苦からの生起のあり方による直接的、間接的の区分によってはすべての情念を分類し尽し得ないというのが真相であらう。⁽²⁾

ところで、ヒュームはこの分類とは別の基準による情念の区分を提示している。それが「激しい (violent) 情念」と「静かな情念」の区別であり、今、特に理性と情念の関係を取り扱うに当たっては、むしろこの分類の方がより重要とならう。そのことを考慮して、情念を主題とする『人間本性論』第二篇の序説とも言える冒頭の節のこの区別に関

する記述を、冗長を厭わずそのまま引用しておく。「反省的印象は二種類に分けることができよう。すなわち、静かなものと激しいものとである。行為や作品 (composition) や外的対象にみられる美や醜さの感受が第一の種類のものであり、愛や憎しみ、悲しみや喜び、誇りや卑下などの情念が第二の種類のものである。もっとも、この区分は決して正確ではない。詩や音楽から受ける歓喜はしばしばこの上もない高さまで亢進する。一方で、情念と本来呼ばれる他の種類の印象が衰えて、きわめて穏やかな (soft) 情動となり、或る程度まで知覚できなくなることもありうる。しかし一般的には、情念は美や醜さから起る情動よりも激しいので、これらの印象はこれまで普通相互に区別されてきた。人間の心という主題はきわめて豊かで多様である。そこで、ここではこの通俗の、見かけ上の区分を利用して、もっと秩序正しく議論を進めるための手立てとしよう」(T. p. 276)。

この記述からさまざまな事柄を読み取ることができであろう。たとえば、この分類は個々の情念に関して先の直接的と間接的の分類と排他的ではなく互いに交差しうること、また、情念はもともと印象の部類に属し、したがって元来激しいものであるが、第一篇において指摘されたように生氣に富む印象が勢いの弱い観念へ変わり、逆に観念が或る状態においては印象に近い程の強度にまで高まりうるのに似て、情念は静かなものともなり、また静かな情念が時に激しいものになりうること、などである。⁽³⁾しかし、理性との関係で特に重要なことは、普通、静かな情念が理性と混同されているというヒュームの見方である。「情念の或るものが静かで、精神にいかなる乱れも惹き起こさないとき、情念はきわめて容易に理性の決定と取り違えられ、真偽を判断する機能と同じ機能から生じると想定される。これら情念と理性とがもたらす感じは明白には異なっていないので、両者の本性と原理も同じであると想定されてきたのである」(T. p. 417)。もちろんヒュームにとってはこのような想定は錯誤である。そしてさらに「心の強さとわれわれが呼んでいるものは、激しい情念に静かな情念が打ち克つということを含意している」(T. p. 418)と彼は説明する。これが従来しばしば説かれてきた理性による情念の制御についてのヒュームの心理的説明である。ところ

でこの説明はまた、情念のこの基準での差異がそのまま意志に及ぼす影響の強弱と同一ではないことを示唆している。したがって、自己の利害に反した行動を知りつつ取ることもありうるし、逆に、激しい情念に逆らっても利害を追い求め、計画の遂行に従事することもある。 「人間の行動を規定するのは現にある不安だけではない」ともヒュームは言う (ibid.)。そうとすれば、将来にわたる広い視点という要素も意志決定に際して入り込むことにもなる。 「同じ善きものでも、身近なときには激しい情念を生じ、遠く隔たっているときには静かな情念を生む」 (I. p. 419) からである。もちろん、ヒュームが静かな情念に言及したのは、理性と情念の対立、抗争という通念を批判するための理由を示すことであつたのは言うまでもない。しかし、静かな情念が心を乱さず、激しい情念の方は情緒的動揺を伴い、情念の向かう対象の確な把握を妨げる事態もありうるとすれば、ヒュームが繰り返し強調する通りに、理性と情念とを混同することなく区別し、その上で両者のかかわり方を判然と見定めるには、かなりの困難が伴うことにならぬであろうか。

理性の方から、その情念との関係を見ても、同様なこと、つまり両者を截然と区別し得ないのではないかという疑念が生じる。すでに述べたように、ヒュームは知識を論証的知識と事実に関する蓋然的知識とに分類し、『人間本性論』第一篇、第三部で後者のうち特に因果関係についての知識の細密な分析に従事し、結局は因果性に伴う必然性を信念 (belief) に帰着させた。信念をいかに説明するか、ヒューム自身その表現に苦心しているが、深く詮索せずに言えば、想像力が、過去の経験の繰り返しと連合の原理とによって、現在の印象から原因もしくは結果の観念へ移行し、この移行によって導かれた観念に現在の印象の持つ活気が移し伝えられたのがヒュームのいう信念であつた。したがって、信念は、単に観念の内容にのみかかわるのではなく、印象に近い程までに生き生きと観念を想う心のあり方にかかわる。その意味で「信念はわれわれの本性の知的 (cognitive) 部分の働きというよりもむしろ情的 (sensitive) 部分の働きである」 (I. p. 183) とも言われる。

さらにまた、因果性に関する信念について肝要な事項を論じ終えたあとで、信念と情念の相互的關係について言及している一節がある。この稿と関連を持つ箇所だけに限ってやや詳しく抜書きしてみよう。

「人間の心には快と苦の知覚がそのすべての活動の主な動機 (spring)、発動原理として植えつけられている。しかし、快と苦が心に現われるのには二通りあり、それぞれの結果は非常に異なっている。つまり、印象として実際に感じられるようにも現われるし、(略)ただ観念としても現われるのである。明らかに、それぞれの場合に、快や苦がわれわれの行動に与える影響は決して等しくはない。印象はつねに魂を駆り立てる。それもきわめて高度に駆り立てる。しかし、観念はどれでもがこれと同じ結果をもたらすのではない。そこで、自然はこの場合、気を配って、両極端がまねく不都合を用心深く避けているように思える。すなわち、もし印象だけが意志に影響を及ぼすのなら、われわれは生涯を通じて一時たりとも、この上ない禍いにさらされぬときはならないであろう。なぜなら、たとえ禍いが近づきつつあるのを予見しても、それを避けるよう促す行動の原理は、自然によって何も用意されていないということになるからである。他方、観念のどれもが行動に影響を及ぼす場合にも、われわれの境遇はあまりよくないはしないだろう。なぜなら、それでなくても、思考は一定せず忙しく動いており、すべての物事の心像、とりわけ、善きこと、悪しきこと、心像がいつも心の中でさまよっているのに、心がこの種の徒らな想いのたびにいちいち動かされては、決して一瞬の平和、平穩も味わい得ないからである。そこで自然は中間を選んだ。善や悪の観念のどれにでも意志を駆り立てる力を与えるようなことはせず、また、観念にこのような影響をまったく持たせないというふうにもしなかった。(略) 経験からも分かるように、存在する、あるいは存在するようになるだろうと信じる対象の観念は、感覚器官、知覚作用に直接現われる印象と同じ結果を、程度は小さいにせよ生むのである。そうだとすると、信念の効果は、単なる観念を印象と等しいものにまで高め、情念に対する影響力の点で印象と似かよったものを観念に与えることにあるわけである。(略) このことは、因果性にもとづく推論が意志および情念にいかなる仕方でも作用しうるかを、われわ

れに知らせることができよう。このようにして、信念は情念を呼び起こす (excite) のに絶対に必要だと言ってもよい程であるが、情念の方もまた信念を生むのにはなほだ都合がよい」(T. pp. 118-20)。

この末尾の文意は、或る情念に傾きやすい人、例えば臆病な人は出会う危険を察知するとすぐに恐れ的情念を抱き、その対象の存在を容易に信じるようになる、という程のことである。ところで、右に引用した文は、情念と理性とを直截に区切るヒュームの主張とは、不整合とまでは言えないにしても、かなり趣きを異にし、むしろ双方(も)とも今の場合、理性は事実に関する推論に限られるにしても)の協動的、あるいはそれ以上の緊密な関係に力点がおかれている。もちろん、ヒュームは信念と情念とを同一視するのではない。しかし、表現の不明確さは認められるが、信念、ひいては因果的推論が情念、さらに意志に影響力を及ぼすと考えられているのは確かである。そうとすれば、情念と対置される理性は、ヒュームが厳密に規定して吟味に付した理性ではなく、普通一般に漫然と語られる意味での理性なのか。ヒュームの記述から判定してそうとは理解し難い。やはり、理性道徳を反駁するために、特に区別を際立たせて情念の役割を顕著に浮き立たせるという意図によると考えるのが妥当であろう。

ヒューム自身、後の『道徳原理の研究』⁽⁶⁾では「ほとんどすべての道徳的決定あるいは結論においては、理性と感情(sentiment)は共同して働く」(E. p. 172)と表現を和らげ、理性と情念の区別を保持しながらも両者の共働的關係へ視線を移動しており、さらにまた『人間本性論』のまさしく道徳を取扱う第三篇において、次のように理性の役割を重視している。「人間本性は、そのすべての働きに必要な主要な部分、すなわち感動(affection)と知性とから構成されており、そして知性に導かれない感動の言目的な動きが人々を社会にとって無能力にするのは確かである」(T. p. 493)⁽⁶⁾。

(1) 『人間本性論』からの引用は A *Treatise of Human Nature*, ed. by L. A. Selby-Bigge (Oxford U. Pr., 1951) に拠る。

I.と略記して、ページ数とともに本文中に挿入した。

(2) ケンプ・スミスは直接的、間接的の分類に本来なら含まれ得ない情念を一次的 (primary) と名づけ、これに対応する二次的 (secondary) 情念だけを直接的と間接的とに分類している。N. Kemp Smith, *The Philosophy of D. Hume* (Macmillan, 1960), p. 168. なお、直接的情念のみの下位区分として violent と calm を分類するのは疑問を感じる。

(3) 激しい情念と静かな情念の関係は、蔽密に言えば印象と観念の関係とは異なる。静かな情念も情念である限り、印象に属する。またヒュームは calm と weak, violent と strong を情念に関して区別するよう、注意を促している (T. p. 419)。もともと引用文中にも述べられているように、「静かな」と「激しい」の区分はヒュームにとっては「見かけ上」の区分であり、またこの区別に触れるとき、彼はしばしば心を乱すか否かを説明のために書き加えており、そういう心の混乱という現象的基準から判別される緊迫感の度合による区分と考えておいてよからう。

(4) 第三篇が出版されたときに添えられた「付録」で、信念と意志や欲望との混同を除くため、次のように追加して述べられている。「情念や想像に影響を与える際の信念の結果はすべて、しっかりした想いから解明されるのであり、なんらかの他の原理に頼る必要はまったくない。(略) 信念はただ観念もしくは想いを変容するだけであること、つまり信念は観念を感じて対して異なったものにするだけで、別個の印象は何も生み出さぬこと、このことをこれらの論拠は十分に証明するのである」(T. p. 627)。

(5) 『道徳原理の研究』からの引用は *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L. A. Selby-Bigge, third edition with text revised and notes by P. H. Niddich (Oxford U. Pr., 1975) に拠り、E.と略記してページ数とともに本文に挿入した。

(6) これに続いて運動の合成に触れ、「自然学者は或る運動を、相互に分離される部分から成る複合的なものと考えるのが普通であるが、それと同時に、その運動はそれ自体では複合的ではなく、分離できないことを承認している」と記し、これによって、知性を欠く盲目的な情念の動きを分離して考えることはできるが、現実には、盲目的な情念をそれ自体として知性と分離することはできないことを含意させている。

論点を徳、悪徳に関する道徳的区別に移し、この問題との関連で情念と理性の関係をヒュームの記述にやはり即して検討しよう。もっとも、この稿の前節の最後に引用した二つの文章は実際には道徳的評価にかかわっており、その意味で論点はすでに移行しているとも言えるのであり、また、その際に示唆したように、理性の役割の軽重の度合についても大よその見通しも立っているのである。しかし、具体的にいかなる仕方でも理性が関与するのか、いくらか立入って確かめておく必要がある。

ヒュームは徳を自然的な徳と正義に代表される人為的な徳 (artificial virtue) とに分ち、『人間本性論』の第三篇のほぼ三分の二が正義についての論議に当てられている。彼がそれほど正義を重視するのは、「正義ほど尊重される徳はなく、不正義ほど嫌われる悪徳はない」からであり、そして「正義は人類の善 (the good of mankind) への傾向を持つがためにのみ道徳的な徳である」と見なしている (T. p. 571)。したがってこの稿の論及もおのずから正義の問題に多く比重がおかれることになろう。しかし、この問題に向うまえに、ヒュームの道徳的事柄の取扱いにおいて最も重要な原理である共感 (sympathy) について述べておかねばならない。

ところで、それほど重要な共感についてどこにもその定義は示されていない。⁽²⁾したがって、ヒュームが共感について散的に随処に記述している説明からその内実を伺い知るほかはない。しかし、ここでは煩瑣な手続きを省き、それらの説明のうち、共感の言葉が初めて使用された『人間本性論』第二篇、第一部中の「名声愛について」の節、および第三篇、第三部の冒頭の節から比較的集約された記述を取り上げ、必要に応じてその他の箇所の説明で補うことにする。まず第二篇の該当箇所から引こう。

「他人の或る感動が共感によって注ぎ入れられるとき、それは最初ただその感動の結果によってのみ、すなわち顔

つきや談話などでの外的な徴しによつてのみ知られ、この徴しはその感動の観念を伝える。この観念はただちに印象へ変換され、情念そのものになるほどの勢いと活氣を得て、他人のもともとの感動と等しい情感を生む。(略)われわれ自身の観念、あるいはむしろ印象は常にわれわれに親しく在ること、われわれの意識はわれわれ自身についてきわめて生き生きとした想いを与え、この点でそれにまさるものがありうると想像するのは不可能であること、これは明らかである。したがって、何にせよわれわれ自身に関係するものは、前述の原理により、(われわれ自身の想いと)似かよつた活氣で想いいだかれねばならない。このわれわれとの関係は、因果性の関係ほど強くはないにせよ、なお、かなりの影響力を持つに違いない。類似と近接もなおざりにされ得ない関係であり、特に原因と結果からの推論によつて、すなわち、外的な徴しの観察によつて、類似あるいは近接する対象の實在について知らされる場合には、なおさらそうである」(T. pp. 317-8)。

文中の「前述の原理により」という語句から推察されるように、共感の原理の解明が、連合の原理を用いて、第一篇における因果性の分析での信念についての解明とパラレルな形で行われているのは明らかである。そして、その際に因果性とともに他の自然的関係、すなわち類似と近接(contiguity)とが説明に用いられている。例えば「自然は人間のあいだに著しい類似を保ってきた。(略)そして、この類似が他人の感情へとわれわれを入り込ませ、その感情を容易に、喜んで抱かせるのに大いに寄与するに違いない」(T. p. 318)の如くである。ただし、もしこの文の意味が比喻もしくは文飾を施したものでなければ、内観(introspection)の可能性の問題にかかわり、共感の解釈をさらに複雑化するであろう。類似については別の、より平易な説明がある。「われわれの生活様式、性格、地域、言語に特有な相似があるときには、共感を促進する」(Ibid.)と。近接については、「他人の感情は、その人がわれわれから遠く隔たっているときにはほとんど影響はない。この感情自体を完全に伝達する(communicate)ためには近接関係が必要である」とヒュームは言う(Ibid.)。ところで、このように類似および近接の関係が共感に影響力を持つのなら

ば、さらにまたヒュームのように血縁関係を因果性のうちへ含めて加味するのならば、共感の原理の及ぶ範囲はおのずから制限されることになる。

これとは別にさらに注意すべきことは、共感においては情念についての観念が活氣を得て印象に単に近づくとこのようにとどまらず、印象そのもの、すなわち情念そのものになりうるということである。『人間本性論』の冒頭でヒュームは何よりもまず知覚を印象と観念とに二分し、両者の関係として、単純観念は、それに対応し正確に再現する単純印象に起因すること、観念と印象の相違は勢いと活氣の程度にあることを明示した。先に触れた因果的推論における信念の特性は、現在の印象と関係してその活氣を伝え得て、印象に近い程度に生き生きと観念を想いだく仕方に認められたが、知覚の区別で見れば観念に属するものであった。しかし共感においては勢いと活氣の程度の相違による区分が除去されるに至る。「われわれの感動は、他のいかなる印象よりもわれわれ自身に、心の内的作用に依存する。このような理由で感動は想像から、感動についてわれわれが作る生氣のある観念から起こる。まさにこのことが共感の本性であり、原因である」(T. p. 319)とヒュームは説明する。さらにやや間を置いて「共感はいわれわれの知性の作用と正確に対応する」(T. p. 320)とも彼は言う。ただ、対応の正確さはここでやや乱れを見せている。この事情をさらに確認するために、前記の第三篇における記述を掲げておく。

「すべての人の心はその感じや作用において相似している。どんな人も、他のすべての人々が多少とも感じるのではないような感動によって心を動かされることはあり得ないのである。等しい強さに張られた弦で一本の弦の振動が残りの弦に伝わるように、すべての感動は容易にひとりの人から他の人へと移り、すべての人間に対応する動きを生む。私が或る人の声や身振りに情念の結果を読み取ると、私の心はすぐにこうした結果から原因へと移って、情念についての生き生きとした観念を形作り、この観念はただちに情念そのものになる。また、同じように、私が或る情動の原因を知覚すると、私の心は結果へと運び移され、似かよった情動で揺り動かされる。(略)もちろん、他人のい

なる情念もじかに私の心に現われるのではない。ただその原因もしくは結果に気付くだけである。われわれは、これら原因もしくは結果から情念を推し量り (infer)、その結果として、これらが共感を呼び起こすのである」(T. p. 575-6)。

ここで原因および結果という語が多用されていることから察しても、ヒュームは因果的推論を準用して共感が生じる過程を説明しようと試みていると見てよい。しかし、情念の観念が印象、すなわち情念そのものへ変換しうることに關しては先の第一の説明と異なる箇所はない。ところで、以上によって一応了解し得たこの共感が自然的と人為的とを問わず、一般に徳と悪徳の「道徳的区別の主要な源泉」(T. p. 618)と見なされるようになる。しかし、共感の原理の細部については後に立ち返ることにし、正義についてのヒュームの所論をまず検討しておきたい。正義を含む人為的な徳の説明には多分に理性的要素が認められると思うからである。

ヒュームが正義を人為的な徳と見なす論旨を簡潔に整理して示すと大よそ次のようになろう。まず、「われわれが或る行為を賞讃するときには、それらの行為を生み出した動機だけを考慮し、行為を心とか氣質 (temper) のうちの或る原理の徴し、表示 (signs and indication) として考える。外面的に行われることにはなんの価値もない。(略)賞讃や是認 (approbation) の究極の対象は、行為を生み出した動機である」とヒュームは指摘する (T. p. 477)。これが彼の道徳論一般の前提となる基本的原則の一つである。そして、この原則から以下の主張が導き出される。すなわち「或る行為に価値を与える最初の有徳な動機は決してその行為の徳を考慮することではあり得ず、或る別の自然な動機もしくは原理でなければならぬ」(T. p. 477)。さもなければ循環論に陥るとヒュームは言う。この議論の推移には明確さに欠ける面があるのは否めない。⁽³⁾なぜ別の動機が必要なのか、なぜ循環論に陥るのか、その他さまざまな異論、疑念が提示されよう。しかし今はそれらの詮索は控え、むしろ「別の自然な」動機という表現に注目したい。ヒュームはすでにここで人間のありのままの姿を指摘すべく用意しているのと同時に、それを根拠として正義の徳の人

為性を証明しようとの意図を抱いていたと思われる。

こうしてヒュームは疑い得ない根本原則 (maxim) として以下のことを定める。「いかなる行為も、その行為を生む或る動機が、行為の道徳性についての感覚 (the sense of morality) とは別箇に、人間本性のうちにあるのでなければ、有徳つまり道徳的に善とはなり得ない」(T. p. 479)。この根本原則は、人為的な徳だけではなく徳一般について通用する。それでは自然的な徳と正義の徳との差異はどこに認められるのか。自然的な徳の多くが社会の善とかかわり、そのために社会的な徳 (social virtue) とも呼ばれるとヒュームは言う。そして、彼は両者の差異を次の事柄においてのみ識別しようとす。すなわち、「自然的な徳の結果として生じる善は一つ一つの行為のすべてから起こり、なんらかの自然な情念の対象であるが、一方、正義の一つ一つの行為は、それ自体として考えると、しばしば公共の善に反することがありうるのであり、行為の全体的な組織、体系として人類が共同して働くとき初めて、公共の善に資するようになるということ」においてである (T. p. 579)。

ところで、前記のいわゆる基本的原則を正義の行為に適用し、そのような別の自然な動機が見出されるかをヒュームは問い、そして否定的に答える。第一に、個人的な利害に対する関心は当然、正当な動機とは見なされ得ない。「自己愛 (self-love) が気ままに振舞うときには、正直な行為を行わせるどころか、却って不正義、不正直の源泉となるのは確かである」(T. p. 480)。第二に、公共の利害への考慮もそのような動機ではあり得ない。「公共の利害はあまりにも掛け離れた、あまりにも崇高な動機であり、人類の大部分を動かすなどあり得ない」(T. p. 481) というのが、この时期的段階でのヒュームの特徴的な人間観を成している。そして、さらに「まったくの人類愛 (the love of mankind)、つまり各個人の地位、職務、自分自身との関係とかかわりのない人類愛のような情念は人間の心にはない」(ibid.) と断定的に言い放つのである。第三に、私的仁愛 (private benevolence)、すなわち、なんらかの仕方にかわりのある者 (party) の利害への考慮も動機とはなり得ない。これについては特に説明を要しないであろう。正義

の行為は本来すべての人に、またいかなる場合にも等しく行われねばならないが、私的仁愛は関係する人物次第によって強弱の程度に相違があり、また殆んどの人に対して欠如しているということである。以上のことから義務感とは別の、正義の行為の自然な動機は見当たらず、したがって正義の徳は人為的に案出されたものという帰結が導き出されるに至るのである。なお、ここで留意すべきことは、とかく誤解されがちであるが、ヒュームは人間をまったくの利己的存在と見なしているのではなく、たとえ限定された範囲においてはあっても仁愛の情念を認めているということである。彼の正義の徳が人為的であるとの主張は、必ずしも人間がまったく利己的であることを含意するのではない。

正義の規則が必要であり、不可欠であるという主張それ自体はロックあるいはホッブズとも共通して認められることである。ヒュームを彼らから別け隔てているのは正義の規則が確立される経緯についての説明においてである。ヒュームはまず人間存在一般にとっての自然条件の不備、つまり生存を維持するために必要なものへの要求を満たす手段の不足を指摘し、この不備を救済するものとしては社会以外にはないと主張する。「力を合わせることによってわれわれの力は増加する。分業 (the partition of employments) ⁽⁴⁾ によってわれわれの能力は増大する。相互の援助によってわれわれは運命や偶然にさらされるものが少くなる。このように力と能力と安全が加わるため、社会は有利になる」(T. p. 485)。しかし、ヒュームは有用性だけで社会の起源を説明するのではない。自然状態を前提する社会契約説への反論の意味合いをこめて、「未開な、教化されていない状態では、人々が工夫と反省だけによってこのような知識に至るのは不可能である」と彼は見なすのである (T. p. 486)。そこでヒュームは外的な自然条件を理由とする社会の必要のほかに、さらに人間を結合させる別の必要、すなわち両性間の本能的情愛を挙げて、これが「人間社会の最初の、原初的な原理」(Ibid.) であるとするとする。そして子に対する両親の自然な情愛による配慮が新たな結合を生み、次第に多くの人数を含む社会が作られてゆく。このように、ヒュームはより大規模な社会の萌芽を家族のうちに

見る。

しかし彼はそれと同時にまた、このような人間の自然なあり方の中に、より広範囲な社会の形成にとって障害となる要因があることを指摘するのである。先に、ヒュームが人間をまったくの利己的存在と見なしたのではないことに特に注意を促し、その証拠として、限定されてはいても仁愛の情念を認めていることを挙げておいた。まさしくこの仁愛の偏り (partiality) が社会的結合の妨げとなると彼は以下のように論及する。「人はそれぞれ、自分以外の個々の人の誰れよりも自分自身を愛するし、また他人を愛するときには自分にかかわりのある人や知人に最も強い感動を抱くが、このことは必然的に情念のあいだの対立、それに伴う行為のあいだの対立を生み出すに違いない。そしてこの対立がようやく樹立されたばかりの (社会的) 結合にとって危険なものにならざるを得ない」(I. p. 487)。自己愛と仁愛の偏りが人間本性に根差すと見なされるかぎり、情念の対立は自然な方法では解決できない。

ところが、ヒュームは情念の対立という内的事情にだけとどまるのなら社会への危険はさほど大きくはなく、これに外的事情、つまり或る人から他の人への財物の転移 (transfer) という事情が加わるときに財物の所持の不安定が生じ、社会に対する危険は最も大きくなると言う。そして、彼はこの外的事情、すなわち財物の不安定による危険は克服されうると見なしている。ただし、その際の「救済策は自然からではなく、人為に由来する。あるいはもっと適切に言えば、感動において認められる不規律な、不都合なものに対する救済策を自然は判断や知性のうちに準備している」と述べる (I. p. 488)。もちろん判断あるいは知性が、情念と対立する新たな動機を生起させるのではなく、ここではただ情念を抑制するという意味であろう。しかも「この抑制は情念の不注意で性急な動きに反対するだけである」(Ibid.)。それにしても、社会の規模が広範囲にわたるにつれて予見、遠望など視野の拡大を必要とし、それに伴って知的能力が果す役割の比重が大きくなってゆくのが認められよう。

ところで、判断や知性のうちに準備されているとヒュームが言う救済策とは、具体的には「社会の成員すべてが参

加する黙約 (convention) によって外的な財物に安定を与え、誰れもが自分の幸運と勤勉によって獲得できるものを完全に享受させる」という方策である (Hid.)。ヒュームの政治思想について誰もがまず想起するのは社会契約説に対する批判であろう。その際に契約もしくは約定 (promise) と対比して用いられるのが黙約という概念である。それでは黙約とは何か。これに対する厳密な解答は容易ではない。ヒュームの努力にもかかわらず、契約、約定との区別は必ずしも明白とは言えないからである。しかしここではその問題に深くかかわるのは避け、ヒューム自身の記述に必要な箇所だけを掲げるとどめよう。

「黙約は約定と同じ性質のものではない。なぜなら、まさしく約定それ自体が (略) 人間の黙約から起こるからである。黙約はただ共通の利害の一般的な感じ (a general sense of common interest) である。この感じを社会の成員すべてが相互に表示し (express)、この感じに促されて各人は或る規則により行動を規制するようになる。(略) たとえ約定が介在しなくても、これをわれわれのあいだの黙約あるいは合意 (agreement) と呼んでも十分に当を得ているであらう」(T. p. 490)。

この稿との関連では、黙約と契約、約定の区別の問題よりも、抑制の態度へ至る過程についての以下の説明の方がむしろ重要である。「所持の安定に関する人間の規則は人間の黙約から由来するのであり、この規則は徐々に生じ、緩かな歩みによって、規則を犯したための不便を繰り返し経験することによって、効力をうるのである。それどころか、この経験は、利害についての感じが仲間すべてに共通になっていることをわれわれにますます確信させ、彼らの将来にわたる規則に合った行動について信頼を与える。そして、このことの期待をもとにしてのみ、われわれの節度と抑制はなされるのである」(Ibid.)。ヒュームが言う「判断や知性」とはこの程度のものであったのであろうか。『道徳原理の研究』においても、所有の規則を樹立するには「普通一般の感じと僅かな経験で十分である」と彼は述べている (E. p. 195)。期待に反したとの感もなくはない。しかし、「社会の成員すべて」が関与し、また所持の安定の規則

と言っても「情念の不注意で性急な動き」の抑制を目的とすることに更めて考えを及ぼせば、高度な知性など必要ではなく、普通一般の知性で事足りると思われる。ヒューム自身はこの事情を次のように記し、さらにそれを根拠として自然状態の想定を虚構と断定する議論にまで至るのである。

「もしあの（所持の安定のための）規則がきわめて晦渋で、案出（*invention*）が困難なものであれば、社会はいわば偶然に生じ、長い年月を経ての結果と見なされねばならない。しかし、この規則ほど単純で明白なものはありません。分かれれば、すなわち、すべての親が自分の子供達のあいだに平穩を保つためには、この規則をしつかりたものにするに違いないこと、そして、正義のこれら最初の基礎が社会の拡大につれて日ごと改善されるに違いないことが分かれれば、（略）社会に先行するあの未開な状態にかなりの期間人々が留まるのはまったく不可能であり、人の最初の状態もしくは情況は社会的であると正当に見なしうる、と推断してもよからう」（*T. p. 493*）。

ただ、このようなヒュームの考え方から、各人のそれぞれの行為は必ずしも公共の善を意図しているのではないことが当然の帰結として導き出されるであろう。そのことは、自然的な徳と人為的な徳の差異を示すために先に引用した文中の後者の特性、すなわち「正義の一つ一つの行為は、それ自体として考えると、しばしば公共の善に反することもありうる」という記述とも合致するのである。

正義の起源を説き終って、ヒュームは次に「われわれが正義に徳の観念を、不正義に悪徳の観念を付け加えるのはなぜか」を問う（*T. p. 498*）。正義に関する道德的区別の問題である。一般に徳そのものはヒュームにおいては以下のように捉えられている。「道德的区別は快苦の或る特異な感情にまつたく依拠している。われわれ自身、あるいは他人のいかなる心的性質にせよ、それを一見して感じとるか十分考えるかして（*by the survey or reflexion*）、われわれに満足を与えるものはすべてもちろん有徳であり、同じように不安を与えるこの種のものすべて悪徳である」（*T. pp. 574-5*）。このうちの他人の性質に対する愛憎、賞讃あるいは非難の起源として共感の原理が提示されるので

ある。共感は正義そのものの起源にはなく、正義に関する道徳的区別にかかわりを持つ。もちろん共感は正義だけではなく、自然的な徳にも、さらには美的領域にもその影響は及ぶ。しかし、ここでは正義との関係に限定して、さらにヒュームの主張を見ることにする。

「正義が道徳的に徳であるのは、ただそれが人類の善への傾向を持つからである。実際、正義はそうした目的のために人為的に案出されたものにほかならないのである。同じことが忠誠、国際法、慎しみ、良き作法についても言えよう。これらはすべて社会の利害のために人間が工夫したものにすぎない。ところがまた、これらにはあらゆる国民、あらゆる時代を通じてきわめて強い道徳的な感情が伴ってきたので、性格あるいは心的性質の傾向をよく考えれば、それで賞讃や非難の感情がわれわれに与えられるのに十分である。ところで、或る目的のための手段は、目的が快い場合にもみ快いものとなりうるのだから、そして社会の善は自分自身の利益あるいは友人の利益とかかわりがないときには共感によってのみ快さを与えるのだから、共感が、すべての人為的な徳に対して払われる尊敬の源であるということになるう」(T. p. 577)。

共感が「人間本性におけるきわめて強力な原理」(ibid.)であるにしても、ここに示した記述と先に検討した正義の起源についての見解とのあいだに著しい違和を感じざるを得ない。これまでは人類愛など本来あり得ず、自己愛と限定された仁愛だけが人間性の現実のあり方として強調されてきた。正義の規則を必要としたのもその故であった。しかるに道徳的区別の起源として共感の原理が提示されると人類の善、社会の善がなら拘泥なく語られるようになる。ヒュームの議論、あるいは記述にはしばしば不整合さが見受けられる。今の場合もその一例なのであるうか。速断を避け、右の引用文を更めて吟味するとき「傾向 (tendency)」という言葉に注意が向かう。人類の善への傾向であり、性格あるいは心的性質の傾向なのである。その結果として現実に施行された行為のみが道徳的評価の対象なのではない。

「徳は綴れ衣をまどついてもやはり徳である。徳が呼び起こす愛は、徳がもはや行為に現われ得ないような、世間に見捨てられた地下牢や荒野にまでもその人に付き従う」(T. p. 584)。この文自体はヒュームが自説に対する予想されうる反論という形で述べられており、さらに予想される論拠として、「もし共感が徳に対するわれわれの尊敬の源泉であるのなら、この賞讃の感情は、徳が現実^にその目的を達して人類に有益なものになったときにだけ起こりうるだろう」(ibid.)という見方が示される。

この反論に対する解答としてまず美的感情を取り上げてヒュームは次のように言う。「どんな対象でもそのあらゆる部分が快い目的を達するのに適している (be fitted) とときには、たとえその効果を余さず發揮するためのなんらかの外的情況が欠けていても、その対象は自然にわれわれに快を与え、美しいと思われる。対象それ自体においてすべてのことが完全ならば、それで十分である」(ibid.)。例えば、肥沃な土地は、現在そこに住人がいなくとも、もし住人がおれば幸せをもたらすはずと考えて喜びを感じると、ヒュームは具体的な事例を挙げている。ここには明らかに想像力が働き、因果的推論に照応する一種の蓋然的知識が作られている。この間の事情をヒュームは以下のように説明している。「想像はそれに属する一組の情念を持ち、この一組の情念にわれわれの美の感情は著しく依存している。そして、これらの情念は信念には劣る程度⁽⁶⁾の、対象の实在には依存しない生氣と強さによって動かされる。或る性格があらゆる点で社会に有益であるのに適している場合には、想像は原因から結果へと容易に移り、その際、原因を完全なものにするにはなお欠けている情況があることを考えないのである」(T. p. 585)。

しかしなお疑問が残る。共感の及びうる範囲、近接や血縁関係の影響による共感の変動についてである。このことに関してもヒュームは自説に対する反論を予想している。「共感^は変動しやすいので、われわれの道德感情もまったく同じ変動を容れるに違いないと考えられるかもしれない。例えば、隔った人よりも身近な人にわれわれはもっと共感する。見知らぬ人よりも知人に、外国人よりも同国人にもっと共感する。しかし、共感のこのような変動にもかか

わらず、シナにおいてもイングラントと同じ道徳的性格に同じ賞讃を与える。どこでも道徳的性質は等しく有徳に見え、思慮深い観察者 (judicious spectator) に等しく尊敬の念を抱かせる。共感の変動するが、われわれの尊敬の念には変動はない。したがって、尊敬の念は共感からは生じない」(T. p. 581)。

この予想される反論に対してヒュームは「動揺しない一般的視点 (steady and general points of view)」を提示する。以下のような文脈においてである。「個々人すべてが他人に關してそれぞれ特有な位置を占めている。したがって、われわれ各人が特有な視点に現われるままに他人の性格や人物を考察しなければならなかったのであれば、理性に適った条件 (reasonable terms) のもとで相互に交わることは不可能であつたらう。そこで、こうした視点から起る絶間のない矛盾を防ぎ、物事のもっと安定した判断に達するために、われわれは或る動揺しない一般的視点を定め、思考に際しては、われわれの現在の情況がどのようなものであれ、つねにこの視点に身を置くのである」(T. pp. 581-2)。

自己あるいは自己と親密な人々の利害への願慮から生じる評価の偏りは、この一般的視点に立つことによつて是正される、とする。

しかし、ヒュームはやはり或る程度の利己 (selfishness) を、人間本性から切り離せないものとして認める。いわゆる「動揺しない一般的視点」はいかにして達せられ、保持されるのか。ヒュームが説明のために援用するのが前節ですでにやや詳しく述べておいた「静かな情念」である。それも「理性」の呼称の方をむしろ表面に出して引合いに出される。

「われわれの情念はしばしば今述べた説にまったく対応しない。(略) 理性はそういう公平な (impartial) 行動を要求するが、われわれはこの要求に従う気には仲々なれず、情念はわれわれの判断の決定にすぐには従わないこと、そう言うだけでここでは甘んじておく。こうした言葉は、情念に対立しうる理性について以前に述べたことを考慮すれば、容易に理解されるだろう。この理性はその時に気付いたように、何か隔ててものを見ること、あるいは反省に基

づいた、情念の一般的な冷静な決定にはかならない。さまざまな人物について、われわれ自身あるいは友人の利益への彼らの傾向からだけ判断するとき、われわれは社会、交際において自分の感情への多くの矛盾に出会い、自分の情況の絶えざる変化から起こる不確かさに気付く。そこで、それほど大きな変動を許さぬような、長所短所についての或る別の基準を探し求める。こうして（自分の利害にこだわる）最初の立場から解き放たれると、それ以後は自身自身を揺ぎないものとするのに、われわれが評定する当の人物と交渉のある人々との共感によるほど都合のよい手段はあり得ない。この共感、われわれ自身の利害や特別の友人の利害がかかわる場合ほどには生き生きとしておらず、われわれの愛や憎しみにさほど影響を及ぼさない。むしろわれわれの冷静な一般的原理にも等しく適合するので、われわれの理性にも等しく權威を持ち、したがって、われわれの判断および意見を支配するとも言われる」(T. pp. 583-4)。

このヒュームの記述の意味は必ずしも明確とは言えない。そこで、重複を厭わず述べておいたことを振り返ってみよう。情念は一般に激しく、そのために静かな情念がしばしば混同されて情念と理性の対立という通念が生じるとの説明があった。また、同じ善きものでも身近なときには激しい情念を、隔っているときには静かな情念を生む旨の記載もあった。今の引用した箇所での理性は、静かな情念と混同された「通俗の見かけの上の」(T. pp. 437-8)「理性であることは一応確かである。それなら、文末に近い箇所の理性、さらには判断や意見とはいかなるかわかりを持つのか。また、理性と情念の対立、ヒュームに従って言い換えれば、静かな情念と激しい情念の対立があり、「静かな情念は、反省が確証し(corroborate)、決意が支援するときには、激しい情念の猛り立った動きにおいてもこれを制御しうる」(T. pp. 437-8)ことを容認するとしても、いわゆる理性によって自己あるいは親密な人の利害によって捕われた「最初の立場から解き放たれる」ことはいかにして可能なのか。あるいは第一篇の「抽象觀念について」の節におけるように、⁽⁷⁾「理性の区別(distinction of reason)」を用いて最初の立場と利害を離れた立場を判別

しうるであろうか。⁽⁹⁾「付随する原因から力を借りるか、習慣によるか、想像を呼び起こすかして、気性が変化し、あるいは事情、情況が変化して静かな情念が容易に激しい情念へと変化しうる」(H. P. 433)とすれば、これら情念の判別は、抽象観念の場合の形と色の区別と類比しうるであろうか。

「理性は情念の奴隷である」との言葉を冒頭に掲げてこの稿を書き進めてきた。繰り返して記すと、これに「またただ奴隷であるべきである。理性は情念に仕え、服従する以上の役目を敢えて申し立てることは決してできない」という言葉が続く。このように書き添えた理由の一つは理性を厳密に規定することにあつたとも言える。⁽¹⁰⁾しかし、ヒュームは道徳の領域では普通一般の生活と深くかかわっている。そのため「静かな情念」を理性と同一視、または混同する通念を取り上げ、さらに便宜上とは言え、この意味での理性を道徳的価値に関連して使用し、結果として却って意図に反して理性の意味、さらには情念との区別を曖昧なものに転化させた。この小稿の目的は理性と情念の関係をただ表層において理解するのではなく、より仔細に吟味することにあつた。しかし、ヒュームに倣ってこう言うべきであらうか。「哲学は、この理性と情念の戦いの比較的大きな、目立つ出来事のうちの僅かを説明できるだけであり、他の比較的小まかな、微妙な変転はそのまま残さねばならぬ」(ibid.)と。⁽¹¹⁾

(1) 人為的な徳には正義だけでなく、所有権の尊重、約定の遵守、統治機構への忠誠、さらには特に女性の側の貞操も含まれている。なお、「正義をただ artificial と呼んだのであり、unnatural とは決して呼ばなかった」とハチソン宛の手紙で弁明している。⁽¹²⁾ *The Letters of David Hume*, ed. by J. Y. T. Greig (Oxford U. Pr., 1982, reprint Garland Pub., 1983), vol. I, p. 33.

(2) Cf. P. Mercer, *Sympathy and Ethics* (Oxford U. Pr., 1972), p. 20.

(3) Cf. J. L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (Routledge & Kegan Paul, 1980), pp. 77-8.

- (4) この「分業」は社会的な職業の分化を意味し、製造工程における作業分割と協業の意味までは含んでいない。
- (5) ヒュームは約定あるいは契約に因して「言葉の一定の形式 (a certain form of words)」を強調する。後に引用する文中の「表示する (express)」をもし言葉による表示と解釈すれば、黙約と約定との区別が曖昧に、少くとも隔りが狭くなる。言葉の起源の問題ともからみ、重要な問題であるが、今は判断を差し控える。 Cf. K. Haakonssen, *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume & Adam Smith* (Cambridge U. Pr., 1981), pp. 16-7. なおキースは contract の語をあまり用いず、promise を多く用いる。
- (6) 「対象の実在には依存しない」ことを考慮して「信念に劣る程度」の生氣と強さをヒュームは差異をもうけたのであろう。しかし、評価が想像によって規定されるのならば、評価を実際に規定するのは、対象の実在の如何にかかわらず、やはり信念であり、生氣と強さの程度において劣る何か別のものではないはずである。この箇所のヒュームの説は必ずしも明確とは言えない。 P. S. Ardal, *Passion and Value in Hume's Treatise* (Edinburgh U. Pr., 1966), pp. 124-5.
- (7) T. pp. 24-5. ヒュームの所説によると、物の形と色とは現実には分離できない。しかし、球形の白い大理石 (A)、球形の黒い大理石 (B)、立体形の白い大理石 (C) が提示されたとすると、A と B の双方の形を観察し、比較することによって、形の類似により色から形が分離され、A と C を同様に観察し、比較すると、色の類似によって双方の異った形から色が分離される。こうして「理性の区別」により、現実には区別を得ない形と色の二つの觀念が作られるとヒュームは言う。
- (8) J. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature* (London, Methuen, 1932, reprint Garland Pub., 1983), p. 63.
- (9) S. Tweyman, *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors* (Martinus Nijhoff, 1974), pp. 166-7.
- (10) P. S. Ardal, op. cit., p. 107.

(筆者 とぎ・くにお 岡山大学文学部〔哲学史〕助教授)

Because animals may perceive a pair of stimuli as a symmetric or asymmetric pattern instead of as a same-different relation. Furthermore, he reported that Sarah was capable of solving analogy of stimulus relations ($A/A' = B/?$) while chimpanzees without language training were not. But these problems may be solved by functional generalization; that is, lower animals, such as rats and pigeons, may be able to solve such problems as well.

Therefore, as far as the same-different judgement is concerned, qualitative difference can be found extremely little between primates and non primates in the previous data.

Reason and Passion in Hume

by Kunio Toki
Associate Professor of History
of Philosophy,
Faculty of Letters,
Okayama University

In this paper we have tried to throw some light on the relation between reason and passion in Hume's moral theory. The argument falls into two parts.

In the first section we scrutinize the distinction between reason and passion, and then the role of reason in Hume's thoughts of morals. He emphasizes that the principle which opposes our passion cannot be reason so that there can be no combat of passion and reason. Eliminating reason as an opponent of passion, he asserts that only passions move

us to act, while reason alone can never be a motive to any action. But Hume does not deny the practical function of reason. On the contrary, he admits that reason, especially in the form of causal reasoning, influences the will to direct a passion to its proper object, or to means for acquiring such an object. Thus, the famous passage in the *Treatise*, "reason is, and ought only to be, the slave of the passions", is a misleading expression. Now, it is doubtful whether the distinction between reason and passion is capable to be drawn so clearly, when we consider the following points. (1) The belief, an important element of causal reasoning, is "more properly an act of the sensitive than of the cogitative part of our natures". (2) There are, Hume says, calm, but often strong passions in us, the operation of which feels so much like that of reason that they are confused with reason and in most cases "improperly" called reason.

In the second section we deal with Hume's thoughts of the moral judgement, mainly in his analysis of justice, which is the most important of artificial virtues. According to Hume's explanation, the moral distinction, vice and virtue, is based on certain sentiments of pain and pleasure given through the operation of sympathy, since vice and virtue are not matters of fact whose existence can be inferred by reason. But sympathy is often biased, because we take a more lively interest in persons who are close to us than in those far removed in space or time. There is, in fact, no suggestion (in the *Treatise*, at least) that we have an impartial feeling to mankind. And yet Hume recognizes that a common and disinterested standpoint must be adopted for purpose of accurate moral evaluation. He seems to regard a calm passion, mentioned in the first paragraph, as the basis for such a standpoint.

For he says that the disinterested standpoint is achieved through "that reason, which is able to oppose our passion, and which we have found to be nothing but a general calm determination of the passions founded on some distant view or reflection". Some question, however, arises out of this explanation, on account of the following points. (1) A calm passion can sometimes become a violent one. (2) Reason is apt to be confused with "improper" reason.

On the whole, it seems that Hume's solution of the problems discussed in this paper is far from clear.

Von der „Seinsfrage“ Zum „Andenken“

—Eine Betrachtung über den Zusammenhang
von „Denken“ und „Dichten“ bei Martin
Heidegger—

von Hisao Matsumaru
Assistent am Institut
für Religionswissenschaft
an der Universität Kyoto

In diesem Aufsatz geht es um die Beziehung von „Denken“ und „Dichten“ innerhalb Heideggers Deutungen von der Dichtung Hölderlins. Der Autor dieses Aufsatzes glaubt in einem Gedicht, das Heidegger im Jahre 1975 für Erhart Kästner schrieb, einen Anhaltspunkt für die Erläuterung dieser Beziehung zu finden. Das Gedicht lautet:

Stiftender als Dichten,
gründender auch als Denken,
bleibet der Dank,

.....