

D. ヒュームの情念論について

小 池 英 光

「ああ一人でもいい，私にものをいってくれ，話をかわしてくれる仲間が，同胞がいてくれたら……」

D.デフォー「ロビンソン・クルーソー」より

1. 情念論の位置

ヒュームの哲学は，比較的最近まで，その認識論に研究の中心が向けられて来た。日本に於て，ことに著しい現象であったが，しかしヨーロッパに於ても，ヒュームの哲学が主としてカントの先行思想家と解釈されることが多かったことからみても，やはり研究の中心は認識論に向けられていたのであろう。こうした傾向は，グリーン(T. H. Green)のヒューム解釈⁽¹⁾がうながしたもので，この影響はイギリスに於ても1930年代まで殆ど圧倒的であった。⁽²⁾

この解釈がヒュームの意義をそのラディカルな懐疑論に求める以上，情念論以下はその懐疑の根本精神から常識への後退と安住と見做されるのはやむを得ない事情であったろう。

しかし，ヒューム自身に即してみれば，こうした解釈は，やはり一面的であろう。ヒュームの情念論の構想では，知性と情念とは根本的な人間の本性であり，どちらが優先するといった性格のものではない。知性も情念も全く等しい人間本性の表現なのであり，そこには同一の法則と原理が支配するのである。ヒューム自身の言葉を借りれば，「知性と情念の二つは，

それだけで完結した一連の論究をなしている」⁽³⁾ のであり、この本性の論究にもとづいて他の実践哲学が展開されるはずのものであった。N.K. スミスも、ヒューム哲学の解明に於て注意すべきこととして、ヒュームは知性 (understanding) をとりあつかったのではなく、本性 (nature) をとりあつかったのだという事実を指摘している。⁽⁴⁾ こうした事実から見ても、ヒュームの情念論は、もっと注意がむけられてもしかるべきものであろうし、ことにこの小論で意図する「共感」(sympathy) の概念は少なからぬ意義を認めうると思うものである。

さて情念に関するヒュームの思想は、若き日の主著、「人間本性論」(A Treatise of Human Nature, 1739-40) の第二篇に展開される。そして後年の「情念小論」(A Dissertation on the Passions, 1757) は、この部分の書きかえである。この書きかえられた著作は、他の部分の書きかえと同様、可なりの変更を蒙っており、無視しえない根本的な変化もあると思われる。⁽⁵⁾ のちにこの点にも触れるが、私の主たる考察は「人間本性論」第2篇に向けられている。

ヒュームは、ニュートンの方法に模した客観的外部観察の方法とロックを継承する内省心理学的方法を用いて、まず第一篇で認識に働く知性の機能と法則を明かにする。次いで第二篇で、第一篇とアナログスに、情念に働く諸々の心的機能とその法則を明かにしようとする。こうした両方法とも、いずれも、知性にせよ、情念にせよ、考究の対象をその本質規定から始めるものではない。逆に、知性、情念の現実に作り出す諸々の現象、つまり知性、情念の働きの結果から次第に本質の認識へと遡行する行き方をとる。それ故、対象の本質の十分な認識ということに関するに常に若干の不満が残ることになる。しかし、こうした方法は現実を基礎とし、常に「常識」(common sense) と「経験」(experience) に訴えるために、超越的な世界へと飛躍することを防ぐ。こうした論究の方法が、ヒュームをして、「経験論」(empiricism) 者と呼ばしめる理由の一つである。そしてこの方法

自体の正当性が、知性論で基礎づけをうけるのであり、その意味では、知性論はたしかに認識批判の学ともなっているわけである。「実験的論究方法」⁶⁾と呼ばれるこの方法により、ヒュームは情念の分野に於て、再びそれにふさわしい成果を挙げることができたのである。

情念論の先行思想家の影響はどうであったかを簡単にみよう。大陸の伝統では、情念に関する論究は一つの独立した分野をなし、情念の考察から、情念による行為へ、そして倫理学の建設へと進むのが通例であった。ヒュームもこの例に従う。内容的に彼に影響を及ぼした思想家としては、やはりデカルトは無視しえない。ガーディナーは、ヒュームの情念論には、デカルトに由来する多くの仮定をうけついでいると指摘する。⁷⁾しかし、デカルトの影響は、直接的ではなく、主としてマールブランシュ (Malebranche) を通してであったようだ。マールブランシュも、情念生活の支配的な原理の考察を行なっている。又、ヒュームの「連合」(association) に類似する「観念連合」(liaison des idées) の理論を展開している。イギリスの思想家に於ては、シャフツベリ (Shaftesbury) とハチスン (Hutchson) に負うところが大きい。ことにハチスンは、欲望の「公共的」(public) ないし「無私的」(disinterested) な種類のあること、又ヒュームの中心原理である「共感」の性質について主として影響を与えている。又、道徳的区別が、知性によるのではなく、むしろ「是認」(approvation) や「否認」(disapprovation) という情念に属するものであることの理論は彼に負うている。又、マンドヴィル (Mandeuill) その他の影響もある。ヒューム自身、「序論」の中で、こうした人々に個人的な敬意を表している。⁸⁾

こうした先行思想をうけて建設した情念論で、ヒュームが果した革新は現象記述の方法を一貫して果そうとしたその方法的自覚であると同時に、情念が人間の心的世界と行為の領域に果している役割についてであった。デカルトを初め、合理論者の思想の中では、情念の占める位置は、消極的の一言につきる。情念は常に身体の生理的運動、例えば、動物精気の運動、

との連関で、従属的にのみ語られて来た。そして知性と対置されたときには必ず身体の側に配置された。知性は明晰判明な認識の機能であるに対し、情念は身体の関係から生ずる不明瞭な混濁した意識であり、従って情念は事物の正しい認識を阻むものである。それ故、道德の領域では、情念は不必要な怒り、悲しみ等をひきおこすものであるので、常に抑制すべきものとされた。ヒュームは情念をかかるとらえようとはしない。合理論は、知性と身体、そして更にその背景としての精神と物体との峻別という二元論をもっていた。これは、スコラ哲学に対しては破壊的な役割を果たすが、結局、身心の結合問題に於て挫折した。ヒュームは、かかる二元論から出発せず、かえって知性と身体の結合点であると思われる情念にむしろ中心的役割を与えるように見える。この場合の情念は、知性と情念の共通基盤として想像力 (imagination) の機能の助けをかりてではあるが。知性に於ても、行為の世界に於ても、それを支配するのは、想像の連合の法則となった。かかる想像力の機能をみとめることによって、情念はその正当な位置を獲得するのである。そして道德すらも、人間本性としての情念の上に基礎づけを得ることになるのである。

2. 情念論の構想

ヒュームは知性論で見出された心的機能の諸原理、諸法則を情念論においても貫徹しようとする。これは、スミスのいうように情念論で見出した構想を逆に知性論にもち込んだ⁽¹⁾と考えてもよいが、少なくとも自然学のニュートンにあたる位置を精神上の主題に関して自分が占めようとする彼の意図からはやはり当然のことといえよう。

情念論も知性論と同様、情念の分類から始まる。あらゆる知覚は、印象と観念とに分れる。印象は、原初的印象 (ないし、感覚的印象) と二次的印象 (ないし、反省的印象) に区分される。原初的印象には、一切の感覚器官の印象と身体的快苦 (all bodily pains and pleasures) が属す。二次的印象

象には、諸々の情念が属する。情念は、「穏かな情念」と「激しい情念」との区分ももつが、それよりも大切なのは、「直接」と「間接」との区分である。直接情念には、欲求、嫌悪、悲嘆、喜び、希望、恐怖、絶望、安心感、等々が属し、間接情念には、誇り、卑下、野心、自負 (vanity)、愛、憎、嫉み、憐み、寛大さ、等々が属する。

情念論は、第一部で間接情念のうち、誇りと卑下が中心的にあつかわれ、第二部で愛と憎とが、第三部で直接情念と意志の自由、そして自由をめぐる理性 (reason) と情念の役割が論ぜられる。両情念の区別は、直接情念が快苦から直接に生起するに対し、間接情念は、他の条件を加え、複雑な過程をへて生起するという。⁽²⁾

誇りと卑下は如何にして生ずるか。これらの情念をひき起す事物は、快苦をひき起す性質をもつと同時に、何らかの仕方で自己に関係をもつ。そして情念自身は、快と苦の感じ (sensation) と自我 (self) を含んでいる。従って、情念は事物から快苦の感覚を受け、それが情念の感じへと移行し、自己との関係は自我の観念を呼び起す。この二系列の移行を、ヒュームは「二重関係」 (double relation) という。⁽³⁾ 愛と憎の場合も、二重関係はかわらない。ただ自我にあたる場所に、「他人」 (some other person) が入るだけである。⁽⁴⁾ この二重の関係、印象の連合と観念の連合は、知性論と同じく、接近、類似、因果の三原理をもって働く。ただし、印象の連合は類似原理にのみ限定している点で特長的である。⁽⁵⁾ しかし、情念の現象は、以上の原理だけでは解き得ない。補助原理として、習慣より生ずる「一般規則」 (general rule) と、「比較」 (comparison), 「共感」が重要な役割をもつ。ことに共感は、決定的に重要である。この原理によって個人主義、ないし快樂主義とみられるヒュームの情念論が、個人を越えて他人への配慮を含むことを可能にするからである。社会を形成する人間の欲求は、かかる共感にもとづく。それ故、他人に、又社会に対する配慮を可能にする道徳も、結局は、共感の原理にもとづく、とヒュームはいう。

第三部では、自由の問題が大部分を占める。意志の自由と通常考えられているものは、実は虚偽であり、そうしたものはないという決定論を主張する。行動を支配するのは、情念であり、従って行動は情念の法則に従う。ここで理性の果す役割は、行動を起すのではなく、指導する (direct) ところにある。ヒュームの場合、理性は全く否定されているのではないことに注目する必要がある。

以上、ヒュームの情念論を概観してみても、知性論とのアナロジーは数多く見出される。しかし、こうした知性と情念の平行論にはかなりの無理があろう。ヒューム自身同一の用語を両者の間では、異った意味に用いたり、例外を認めたりしている。その若干を列記すれば、第一に、印象と観念との関係である。知性論では、観念は印象の模写であり、これ以外ではない。これに対し、情念では観念を介在して新しい印象の生ずることを説く。⁽⁶⁾ しかし、これでは知性論の印象の根源性の意味はかなりの変更をうけねばなるまい。⁽⁷⁾

第二に、知性論には全く存在しなかった諸印象間内部の連合がある。知性論の連合は観念にかぎられている。第三に、この印象の連合法則は、「類似」(resemblance) のみに限定されるが、その理由についての説明はない。⁽⁸⁾ 第四に、観念相互の連合を印象相互の連合の結合する「二重関係」の理論は、知性論には見出されない。情念の観念連合は、対象であり、印象は快苦の感じであり、それぞれ異質の二系列であるに対し、知性論では同一対象の観念と印象が連合し、対象の存在の信念を形造った。第五に、連合の三原理は、知性論では、感覚器官に与えられる直接性をもっていた。これに討し、情念論では、例えば、職業の類似、血縁関係、等々の異質な要因をも混入させている。⁽⁹⁾

こうした混合は、知性と情念の両領域を統一原理で解釈しようとしたヒュームの野心からすれば、理解しうる。しかし、やはり認識批判——帰納法の根拠の批判——という視点を知性論が含んでいる以上、完全な平行論

は不可能であったろう（この点の論点は、当面ここでは詳述する余裕はない）。ヒュームが、後年の改作である「情念小論」（A Dissertation of the Passions）で、この第三部、意志の自由を主として論ずる個所を、知性論との関連で論ずることになるのは、勿論その他の要因も働いているであろうが、知性論の認識批判の性格をより強く意識した結果でもあると考えられないであろうか。⁽¹⁰⁾

こうした欠陥を含みつつも、ヒュームの情念論は、想像力の機能の根源性の発見と、それにもとづいて統一的に人間本性を解明しようとした功績は十分に評価さるべきと思われる。

3. 快と苦の感じ (sensation)

情念の検討でなされた重大な発見の一つは、一切の情念はその根底に快 (pleasure) と苦 (pain) の感じをもつ、ということである。誇りと卑下の情念は、対象として自我をもち、原因として諸事物があった。この原因には、情念に作用する「性質」(qualities)とその性質の属する「主体」(subject)が区分される。美しい家が誇りの原因になる場合には、家が主体であり、美しさが性質である。ところで、この原因は誇りや卑下の情念を与えるが、それが自己に関係しない場合にも、快と苦の感じを与えることでは一致している。従って、この原因は誇りと卑下の情念とは独立に (independent) 快苦を我々に与えると規定しうる。⁽¹¹⁾ 更に逆の方向からみると、

「誇りは快の感じであり、卑下は苦の感じである。そしてその快と苦を除去するときには、実際に何の誇りも卑下も存在しない」⁽¹²⁾

といえる。即ち、快と苦の感じは、誇りと卑下の情念とは独立に現われるが、快苦の感じなくしては誇りと卑下の情念は生じえない。こう見るならば、快苦の感じは、誇りと卑下にとって、更に同様の論証過程をたどるならば、愛と憎、その他の情念にとって、基礎であり、本質をなすものである。端的にいえば、原因としての事物が与える快苦の感じが根底となり、

その上に自我，他人が関係し，更に想像力の諸原理が加わることによって，諸々の情念が生ずるのである。快苦の感じは諸々の情念に附加するものでもなく，又そうした情念が快苦と無関係ということもありえない。この快苦の感じのみが，情念をうみ出す唯一の内容的な根拠なのである。

こうした論点をヒュームは，個々の事例にあたって強化してゆく。徳と悪徳についてみよう。徳をもつことは誇りの原因であり，悪徳は卑下の原因である。ところで，徳とは何であろうか。ヒュームは，ここでは道徳的区別が，先天的なものか後天的なものかという論争には加わらない。⁽³⁾ 現在，徳と呼ばれ，悪徳と呼ばれる現象の分析が，十分に現実の道徳的区別の根拠を明かにしてくれるのである，という。それは何か。云う迄もなく，快と苦の感じである。例えば，寛大で高貴な性格は，これを通覧するだけで満足を生ぜしめ，反対に残酷や裏切りは我々を不愉快にする。徳と悪徳にまつわるこの快苦の感じは，「切り離し難い」(inseperable) のである。⁽⁴⁾

こうした徳に関する根拠を快苦の感じに求めたことは，ヒューム自身も語るように，在来の道徳に慣れて来た人々には驚きであったろう。⁽⁵⁾ 道徳とは，快苦とは反対とはいわないまでも，異った根底に発し，往々にして快苦による行動と対立するものであった。しかし，ヒュームはこれを否定する。これは人間の本性の事実と反する。道徳的行為とは快の感じを与える行為であり，不道徳な行為は苦の感じを与える行為である。このように道徳すらも，快苦の感じにもとづけようとするとヒュームの態度が，快樂主義(hedonism)と解されたのは当然であったろう。しかし，ヒュームは，この快樂主義から弱肉強食の倫理を説こうとはしないし，従ってホッブスの如く社会を弱肉強食を防ぐための契約理論にもとづくものと説くのではない。こうした理論は飛躍である。彼は快苦を卒直に承認し，この快苦の基礎から如何にして他人への顧慮を含む道徳が成立するかをやがて考察して行くのである。

道徳的区別の他にも，美と醜，外部的な所有物（家，庭，衣服等々）の

優秀性，肉体的な優秀性・劣等性，富と権力，等々を誇り卑下する場合にも，いずれもそうした事物が我々に快と苦の感じを与えることを明かにする。このようにして一切の情念の根底に快苦の感じの置かれていることを彼は主張するのである。

以上の快苦の理論を如何に評価すべきか。彼の理論の中心には，事物のもつ内在的価値の否定という主張が置かれている。道徳的価値にせよ，その他の情念にせよ，それらは事物がもともと所有している本質ではない。事物（行為を含む）は，もともと中立的なものである。そうした事物の価値は，むしろ，人間の本性とのかかわりに於て初めて生ずるものなのだ。このことをヒュームは明快に述べたものといえよう。情念論の初めの部分で，情念の原因は「自然的」(natural)であるが，「原生的」(original)ではないとする考察を行なっている。⁶⁾ ここでいわれるのは，事物が人々に同一の情念を生起させるのは，人間の本性にもとづくものであって，その事物に原因が内在するものではない，ということであった。かかるヒュームの所論は，具体的現実的人間をすべての中心に置こうとする人間の主体性確立の力強い表現であったといえるのではなからうか。

快苦の感じは，かくて情念の基礎に置かれた。しかし，単なる個人主義的快樂主義への傾斜をヒュームは如何にして避けようとするのだろうか。

4. 快 苦 の 性 格

快と苦の感じが情念の根底に置かれた。しかし，この「感じ」(sensation)とは一体如何なる性格をもつのか。情念の最初の分類に於て，快苦 (pleasure and pain) は，原初的印象に入っていた。しかし，ヒュームの用語例を注意深く検討すれば，この快苦は常に「身体的」(bodily) という形容詞を冠して用いられた。この点を配慮すれば，感じとしての快と苦とは単に身体に与えられる快と苦が反映したものでないことは明かである。

更に，快苦の表現を言い換えるさいに，彼は「喜び」(delight) と「不愉

快」(uneasiness) といった表現を用いている。⁽¹⁾ 更に、美に関する考察では、「精神に対する快と満足」(a pleasure and satisfaction to the soul)⁽²⁾ を美に帰している。このように快苦の感じは、直接的な身体的条件から生ずるものではなく、そうした直接的な領域を超えるものを指していると思われる。

しかし、こうした快苦が身体的・肉体的条件と如何に関連するかは、ヒュームはあえて考察しようとはしない。果して快苦は肉体的な快苦の欲求と完全に結びつくのか、或はそれにもとづかない純粹に精神的な快苦もあるのか。そうした考察は所片的にしかあらわれない。それは快苦がそれ以上還元しえない情念の基底と考えられるかぎり、やむをえなかったかもしれない。しかし、快苦は時折り、「有用性」(utility) との関連で論ぜらる以上、ヒュームにとってもやはり課題となるべき性格のものではなかったろうか。

例えば、美の考察に於て、

「我々が動物においても、その他のものにおいても、賞讃する美の大部分は、便利さ (convenience) と有益さ (utility) の観念に由来する」と語っている。⁽³⁾ 又、

「(土地の) 肥沃と価値とは、利益と明かな関連があり、利益は富、喜び、富裕と関連がある」ともいう。⁽⁴⁾ 更に、終りに近く真理愛を論ずる個所で、何らかの重要性ないし、有用性が予想されていなければ、その愛も直ちに消滅してしまうという。⁽⁵⁾ こうした時折見出される快苦の功利主義的基礎づけは、未だ十分の検討をうけていなかった。それ故、快苦が単純な満足と不快にとどまるとすれば、やがては単なる良識へとそれらが陥ることは避け得なからう。ここにヒュームの一つの欠陥があったと考えられる。

さて快苦が単に身体的快苦ではなく、心的な要素を含むものとすれば、当然、心的世界の諸々の条件に左右されるであろう。その第一は、既に見

た通り、想像力の連合の三原理と印象と観念の二重関係であった。しかし、それでは尽くしえない。例えば、健康は、これ自体快適なものであるが、健康であること丈では誇りの情念を生ずるには不十分である。何故なら、健康は多くの人々に共通するもので、自分に固有か、ないしは数少ない人に共通でなければ誇りは見出しえない。⁽⁶⁾ 同様に、誇りは自分にとって明かであるのみならず、他人からも認められることを必要とする。更に、名声愛について考えてみよう。徳をもち、美しく、富を備えた人物も、それ丈では十分に誇りの原因とはならない。この人物が他人から賞讃をうけるとき、以前に増して誇りを抱くであろう。⁽⁷⁾ こうした事実は、更に別の補助原理を必要とする。何故ならば、個人的、身体的には十分に満足がゆき、快の感じが得られると思われる諸原因がなお、十分な快をひき起さないとすれば、快苦の感じは当然、個人を越える要素を含むからである。ヒュームは、これらの原理として「比較」(comparison) と「共感」(sympathy) をあげるのである。

5. 「比較」の原理

情念が影響をうける大きな原理の一としての比較について、ヒュームは次の如くいう。

「人間の気持や考えは、知性によっては殆ど支配されない。従って、人間は事物を判定するさいに、常に事物の固有の (intrinsic) 価でないしは価値 (merit or value) によるよりも、比較によって判定する」⁽¹⁾ 或は又、

「この世の一切の物は、比較によって判断される」⁽²⁾ ともいい切っている。

富者は自分の状態を乞食のそれと比較することによって、一層の幸福を感じずる。又、上にあげた健康の例も、比較から生ずる。更にこの事実は、「悪意」(malice) と「嫉妬」(envy) に於て一層明かになる。これらは他人の幸、不幸を自分の幸、不幸とを比較することによって、他人の幸 (快)

から逆に自分は苦を感じ、他人の不幸（苦）から自分は快を感ずるのである。⁽³⁾

このように快苦の感じは、他者の快苦の感じとの比較を通じて大きく左右される。ここに個人的な快苦を越えて、なおも行動する人間の行動の原理が見出されよう。比較による快苦は、狭い意味の快樂主義ではおさまりがつかない。こうした拡大は、ことに顕著に人間に見出される想像の力によるものであった。⁽⁴⁾ 比較は、ヒュームのいう通り、個人的領域から人間に越えさせる重要な原理である。しかし、これを比較のみに限定するとすれば、やはり誤りであろう。個人的な快苦、即ち、単なる生存に必要以上に人間の欲望を展開せしめる原理は、比較を絶したところまで人間を追いやる場合がある。例えば、権力のあくなき追求は、自分が王者になってもとどまるところがない。或は、探検家は、自分の身を生命の危険にさらしてもなお探検を追い求める。これは単なる比較にもとづく快の感じでは証明がつかないであろう。あえて比較をいうとすれば、「絶対との比較」ともいうべきものとなろう。或は、真理に対する念がこれにあたる。ヒュームは、これを有用性と「心の活動」(the action of the mind)⁽⁵⁾ に求めた。しかし、単に「心の活動」の快に求めるのでは、余りも概括的にすぎるであろう。この果しない欲望が、快への欲望と定義しうるとすれば、やはり何故に限りなく、快の拡大を求めるのかが明かにされねばならなかったのではなかろうか。かかる快の追求の情念は、ヒュームの検討の主題にはついでにならない。しかし、かかる欲望は、次に考察する共感の原理をも破壊し、社会を破壊する悪魔的な力をふるうことすらあるであろう。こうした考察の欠落は、ヒュームの穏和な気質に依存するものであったであろうか。

ともあれ、比較は快の感じを個人的領域を越えさせるものであった。しかし、比較ではなお快が自己中心的でありえ、他者への配慮も外面的にとどまるであろう。ヒュームにとって更に大切な原理は、「共感」であった。

6. 「共感」の原理

「共感」(sympathy)は、快苦の発見に劣らず重要な発見であり、これをもって快苦の原理が十分に主張されうるものとなるのである。共感は、情念論のほぼ全篇を貫いて論究される。

共感とは、文字通り、他人の心情、気持を自分のものとして享受しうることをいう。例えば、富をもつもの、或は貧しいものの心持に我々を込ませ、その快や苦を我々が分け持ちうるのは、この共感によってである。⁽¹⁾しかし、かかる共感は一切如何にして可能なのであろうか。それが解明されなければ、共感の原理をうち立てることはできない。

我々が他人を知るには、まずその外面にあらわれたものによってである。例えば、顔の表情、会話等々であり、まず我々はそれらを観念(idea)として知る。この観念は強い「勢と活気」(force and vivacity)を得て、情念そのものとなり、他人のもつ情念と等しい情念を産出するのである。つまり、観念が生气と勢を獲得して、印象へ転化するという。しかし、観念から印象への転化は如何にして生ずるのか。ここにも再び想像力の移行的傾向(propensity)が働く。我々自身の観念、又は印象は、常に親しく我々にあらわれている。ところで、先の情念の連合原理に従えば、自分と関係の深いもの(類似、接近、因果によって)に対して、想像力は活発に働く。そして我々自身の観念ないし、印象のもつ勢と生气をもって、関連ある対象を想うのである。⁽²⁾

こうした共感に働く想像力の観念から印象への転換の現象を、ヒュームは知性論における知性の働きの現象と「正確に対応する」という。⁽³⁾知性において観念から印象への転換は、「信念」(belief)の役割であった。信念は、観念の恒常的接続と現在印象という事実から、因果を想像の中で信じせしめるものであった。スミスは、共感をこの信念とのアナロジーによって作り出されたという。否、ヒュームの問題意識からすると、共感の理論

が逆に信念の理論を作り出したと指摘している。⁽⁴⁾ こうした指摘はおそらく正しい。しかし、信念と共感とのアナロジーは表面的にしかすぎないであろう。既に、二重関係について指摘した通り、観念と印象との関係は、知性論では観念は印象の模写であるに対し、情念論では全く別の系列に属すからである。

しかし、共感原理を上のように究極的には想像力の移行に求めることによって、知性論に働くものと同じ想像力に人間本性の働きを求めた点は注目しておかなければならない。かくて共感の構造と成立過程は理解された。我々は他人を外面的な結果から理解する。彼が我々に関係をもつさいには、我々の意識している自我の活気をその知的理解、即ち、観念にもち込んで、それを印象となし、情念そのものへと変化させるのである。こうして共感は次の如く規定されることとなる。

「人間本性の如何なる性質といえども、それ自身でも、その結果においても、我々が他人と共感し、たとえ我々自身の気持や情緒と如何に異なり、又は反していても、それらの気持や情緒をうけとる性状よりもめざましい性質はない」。⁽⁵⁾ (下線部筆者)

こうした共感が最も典型的に示される現象は、「名声愛」(the love of fame)であり、又富者や権力者に対する尊敬である。⁽⁵⁾ 富者等の優越者に対する尊敬は何処から来るのか。第一に、その所有物の与える快から来るのだろうか。それだけでは所有者への尊敬に我々の想像は結びくことはできない。第二に、そうした快に我々があづかれる期待であろうか。そうでもない。何故なら、囚人となった高貴者からは、利益は期待しえない。又、死者に対する尊敬の理由は説明しえない。結局、そうした優越者の立場に身を置く想像力の移行による共感のみがこれを説明するものである。⁽⁶⁾

かくして共感の原理は確立された。その確立は、しかし、知性と情念とに共通の基礎としての想像力(imagination)にもとづくのである。ヒュームは、人間の知性を想像力の連合機能へ還元した。それによって人間の知

性はその自立性を失ない、単なる受動的な性格のものとしたように見える。しかし、想像力はもう少し積極的な機能であるように思われる。知性と身体との峻別という合理論的設定では、知性は結局行為に影響を及ぼすことはできない。これに対し、想像力の機能が中心的役割をもつことによって、知性と身体とが統一的に解しうることとなるのではなからうか。その意味で、ヒュームが「人間本性論」の統一原理として、想像力をたてたことは、正しい視点であったといえよう。

一切の情念の根底となる快の感じは、共感の原理により、個人主義的快樂主義の枠を今こそ越え出る。そしてその共感の根底には、想像力が働くのである。

7. 共感原理の拡大と社会

情念論の構成をもう一度振り返ってみると、共感の原理は、第一部では「名声愛」を論ずるところにあらわれ、第二部では富者と権力者に対する尊敬を論ずる項であられる。これでは、共感はあたかも比較と並んで、単なる補助原理としての役割しか果していないことになる。しかし、それで果して十分であろうか。共感は、一見比較と相反する如く働く。比較は他人の快苦と逆の方向に自分の快苦を増大し、減少させる。共感は、他人の快苦を自分の快苦として感ずる。しかし、嫉妬は、他人の快苦を自分の快苦として感じ、その上に自分の現況との比較が生ずるが故に、初めて生ずるのではあるまいか。他人の快苦が、生き生きと想像されないところに嫉妬は生じえない。又、誇りも卑下も、自分に属するものの快苦が、他人の心情に理解されなければ生じないであろう。誇り、卑下、愛、憎、等々の主要な間接情念は、おそらくすべて他者に認められ、他者を必要とする人間の本性から生ずるのではなからうか。この意味で、ヒュームの共感の論究は不十分であることを免れない。スミスも、倫理の原理となる共感の論述の不十分さを指摘している。⁽¹⁾ ヒューム自身このことを意識してい

たように見える。彼は、共感の重要性を時には強調する。

「その他のどんな情念、誇り、卑下、貧欲、好奇心、復讐心、又色欲によって我々が動かされようとも、それらすべての情念の魂、すなわち生命原理は共感である」⁽²⁾ とヒュームは述べている。しかし、情念の基礎としての重要性は十分に明らかにされてはいなかった、といえるであろう。

しかし、いずれにせよ、共感の基礎づけを得たことによって、ヒュームは個人主義的快樂主義を越えることが可能となった。人間の快は、個人的であると同時に他者の快を快とする利他的な要素も含む。社会を作ること個人は個人の直接的利益にも合致するであろう。しかし、社会を作ること、人間の本性の欲求なのであり、その欲求は一面では他者からの共感を得たいという自己中心的な形をとるが他面では他者の快を増進させ、他者の快によって自分の快を得るという利他的形をとる。こうして人間は社会を作る。社会は契約によって成り立つのではなく、人間が本来、社会的であることによって成り立つのである。⁽³⁾

「互に他のものを喰べ合うことなく、又強烈な情念に動かされることのないすべての生き物の中には、仲間を作りたいという顕著な欲望が見られる。この慾望によって彼らは結ばれ合うが、しかも彼らはこの和合からどんな利益をも入手しうる目論見なしにである。」⁽⁴⁾ 更にヒュームはいう、

「我々は社会に関連をもたない如何なる願望をもつこともできない。完全な孤独は、多分、我々の蒙る最大の罰である。あらゆる快は、仲間から離れて享受されるときおとろえ、あらゆる苦はより苛酷となり、より忍び難くなる。」⁽⁵⁾

社会の結合原理は、共感であるとするれば、社会正義も又ここに由来するであろう。逆境に陥った人に対し、我々は憐みを抱き、そこからその人の幸福を願う愛情が生じてくる。そして同時にその逆境を作り出したものには、その不幸な人との「関係」(relation) から我々の視線が向う。そして逆の情念、即ち、憎悪を生むのである。⁽⁶⁾ これが社会正義の源泉である。

更に既出の真理愛は如何であろう。真理愛は、自己の直接的な快（健康、財産等）を放棄し、その上に何ら「公共精神」（public spirit）とも無縁にみえる。しかし、この公共精神がたとえ意識されていないとしても、やはり公共にとって重要であり、有用であることは前提されている、とヒュームはいう。⁽⁷⁾ このように共感は、個々の人々に対する共感から社会全体への共感をも含む。これによって彼は社会全体への奉仕、ないしは社会全体の利益のための自己犠牲の心情をも解明するのである。

さて、しかしながら、かかるヒュームの人道主義には一つの注意が必要である。ヒュームは、共感をもって社会正義の、そして道德の基礎づけを考えた。しかし、共感が他人への配慮に及ぶとしても、それは他人が内在的価値をもつからではない。あくまでも、他人に対する我々の想像力のもたらす範囲内に於てである。例えば、カントの如く、人間が理性を本質とするが故に尊重さるべきものであるのではない。人間に対する配慮は、カントの場合には如何なる情念の働きをも越えて、絶対に守られねばならない。しかし、ヒュームの場合は異なる。他人に利する配慮は、あくまでも自然的事実として生ずるのであり、共感を生ずる条件を無視する道德のリゴリズムは殆ど無意味である。この条件とは、云う迄もなく想像力の連合法則である。ここにも想像力の根源性が再び保持されるであろう。ヒュームはいう。

「……我々が共感する情念の实在性を承認する因果の関係に加えて、…我々が共感を全く完全に感ずるためには、類似と接近の関係によって助けられなければならない」と。⁽⁸⁾ 例えば、距離的にあまりに遠く、又時間的にあまりにも過去のことがらについて共感の生き生きした情念は生じないであろう。或は、余りにも残酷な拷問の場面は、居合せたものに恐怖感を先行させ、憐みは最初には生じないであろう。⁽⁹⁾ こうした弱みも又人間の本性の事実なのである。個人的な快の追求という利己的姿も、他人への配慮という利他的姿も人間の真実であることをヒュームは卒直に承認する。

いずれかに絶対的価値を求めようとすることは、虚偽である。かかる不安定な足場を曇りなく見ようとするところに彼の特長があったのである。

8. 終りに

ヒューム哲学は、歴史的には懐疑論として名高い。バークレーが、物体を感覚表象に解体したのに加えて、ヒュームは精神をも感覚表象の束に分解した、といわれた。知性論でのヒュームのラディカリズムは、たしかにこうした表現をとっている。⁽¹⁾しかし、表現上の見栄えを割引いてみると、ヒュームの懐疑論がラディカルであるのは、むしろヒュームの対立する合理論に対してであり、又、靈魂の不死、奇蹟等を主張する当時の通俗的なキリスト教に対してであったようだ。「人間本性論」の知性論の後年の書換えである「人間知性論」(An Enquiry concerning Human Understanding, 1748)では、「過度な懐疑論」(excessive scepticism)ではないことの強調とともに、くり返し「奇蹟」(miracle)に対して攻撃を加えている。⁽²⁾彼の意図したところは、絶対確実な認識を得たと僭称する独断論者の論拠が実は、「経験」(experience)から借りて来たものにすぎず、彼らが主張するほどの絶対的確定性は如何にしても到達し難いことを明かにしたにすぎない。人間の認識は有限であり、絶えず誤りに陥る危険性をもつ。しかし、認識の誤り易さの自覚は、決してヒュームを反知性主義に導びかしたのは、レアードの指摘の通りである。⁽³⁾物体に関していえば、

「何が我々をして物体の存在を信ぜしめるかを問うことはよい。しかし、物体が存在するか否かを問うことは無駄である」⁽⁴⁾とヒュームはいう。現実の生活を送るものにとって外界の存在は全く疑いえないのであり、これはラッセルのいう「本能的信念」(an instinctive belief)⁽⁵⁾ともいえよう。

同様のことが精神に関してもいえるであろう。精神は「知覚の束」に分解され、想像力における知覚の連合の場となったかにみえる。このことは、情念論では、「理性は情念の奴隷である」⁽⁶⁾といった表現に示されるように

見える。しかし、注意深く読めば、理性(reason)の演ずる役割は、決して小さくはない。行為の発条となるのは、情念であるが、理性は情念を「指導する」(direct)のであり、⁽⁷⁾情念は理性に「従う」(yield)のである。⁽⁸⁾いう迄もなく、かかる理性は連合の諸法則に従うものではある。しかし、このことは知性と情念の荷負者である「精神」(mind)ないし、「自我」(self)が、存在するか否かという問いにいたらないことは、物体の場合と同様であるのではなからうか。知る必要のあることは、自我ないし精神が活動するとき、一体如何なるメカニズムをたどるかをつきつめることであって、自我ないし精神が実体として存在するか、又は身体の中に帰入するかを決定しても現実の生活に於て、そういう決定は何の意味ももたないであろう。解釈は、行動するための見取図を描くことであり、行動に意味をもたない解釈は空虚でしかない。

情念の分析とそれによる共感原理の発見は、道徳は何に依存し、又社会は何を基礎として成立しているかを明かにした。しかし、共感原理はあくまでも事実問題としてとり出されたものであって、道徳の規範的性格の基礎づけにはなりえないように見える。事実判断から価値判断は如何にしても導き出しえない。このことは事物の内在的価値の存在を否定したヒュームにとっては、ほぼ当然の結論ではあったろう。快苦という事実は快を増進し、苦を減少すべしという命法をうむことはできない。

こうした事実としての共感原理の上に立って、自己を抑制し、他人への配慮を自分に命ずるのは、究極的には一見循環論に見えるかもしれないけれども、共感という事実そのものである。個人的な快の追求の欲求と共感による自己抑制の欲求は、人間の本性のうちの矛盾する二要素である。この二要素の不断の動揺の中で、現実世界で誤りなく生きて行くためには、常にそうした二要素を客観的に冷静に見つめる知性の節制が要求されるであろう。そうした知性のストイシズムの表現こそが、いわゆる「良識」(common sense)と呼ばれるものではなかったであろうか。 (完)

注

1. (1) T. H. Green: *An Introduction to Treatise of Human Nature*, Hume's philosophical works, vol. 2, 1882.
- (2) David Hume: *A Symposium*, ed. by D. F. Pears, Macmillan, 1966, p. 4.
- (3) David Hume: *A Treatise of Human Nature* (以下, *Treatise* と略す) *everyman's Lib.* vol. I, p. 2.
- (4) N. K. Smith: *The Philosophy of David Hume*, Macmillan, 1966, p. 159.
- (5) この点の指摘は, 邦語では, 大槻春彦氏の邦訳「*人性論*」(岩波文庫)の解説を参照されたい。
- (6) *Treatise*, 副題, *everyman's Lib.* には欠落している。
- (7) David Hume: *A Symposium*, p. 41.
- (8) *Treatise*, vol. I, p. 6.
2. (1) N. K. Smith: *The Philosophy of David Hume*, p. 161.
- (2) *Treatise*, vol. II, p. 3-4.
- (3) *ob. cit.*, p. 13.
- (4) *ob. cit.*, p. 51.
- (5) *ob. cit.*, p. 11.
- (6) *ob. cit.*, p. 3.
- (7) ヒュームのこの点の不十分さは, レアードの指摘がある。John Laird: *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1932, p. 190.
- (8) *Treatise*, vol. II, p. 18.
- (9) *ob. cit.*, p. 42.
- (10) N. K. スミスもこうした指摘をしている。N. K. Smith: *The Philosophy of David Hume*, p. 161.
3. (1) *ob. cit.*, p. 12.
- (2) *ob. cit.*, p. 13.
- (3) *ob. cit.*, p. 21-22.
- (4) *ob. cit.*, p. 22.
- (5) *ob. cit.*, p. 23.
- (6) *ob. cit.*, p. 8.
4. (1) *ob. cit.*, p. 21.
- (2) *ob. cit.*, p. 25.
- (3) *ob. cit.*, p. 25.
- (4) *ob. cit.*, p. 82.
- (5) *ob. cit.*, p. 158.

- (6) ob. cit., p. 18.
- (7) ob. cit., p. 44.
5. (1) ob. cit., p. 89.
- (2) ob. cit., p. 46.
- (3) ob. cit., p. 89.
- (4) op. cit., p. 111-112. 動物と人間との比較考察で、ヒュームは、想像力の働きを人間に強くみとめる。
- (5) ob. cit., p. 159.
6. (1) ob. cit., p. 80.
- (2) ob. cit., p. 41.
- (3) ob. cit., p. 43.
- (4) N. K. Smith: *The Philosophy of David Hume*, p. 130.
- (5) 名声愛については、ヒューム自身が自分の著作の動機であるともいっている。ヒューム「自伝」。彼はこれを何か他の口実で覆いくそうとはしない。むしろ、人間本性に属すものとしてこれを卒直に承認し肯定している。
- (6) *Treatise*, vol. II, p. 80.
7. (1) N. K. Smith: *The Philosophy of David Hume*, p. 160.
- (2) *Treatise*, vol. II, p. 81.
- (3) ob. cit., p. 87. ここでヒュームは、他人の不幸に対する憐みの感情を、そうした不幸に自分が陥るかもしれないという自己中心的な発想に帰することを拒否している。憐みの感情は、全く他人への純粹な配慮である。
- (4) *Treatise*, vol. II, p. 81.
- (5) *ibid.*
- (6) *Treatise*, vol. II, p. 95.
- (7) ob. cit., p. 159.
- (8) ob. cit., p. 43.
- (9) ob. cit., p. 103.
8. (1) *Treatise*, vol. I, p. 239.
- (2) *An Enquiry concerning Human Understanding*, Green & Grose 版, vol. IV, p. 132. 「奇蹟」については、「奇蹟について」(Of Miracles) という一章を設けている。
- (3) John Laird: *Hume's Philosophy of Human Nature*, 1932, p. 204.
- (4) *Treatise*, vol. I, p. 183.
- (5) B. Russell: *The Problem of Philosophy*, Maruzen ed. p. 24.
- (6) *Treatise*, vol. II, p. 127.
- (7) ob. cit., p. 126.
- (8) ob. cit., p. 128.