

ヒュームの懐疑主義と日常生活

——政治における合理性の問題——

角 田 俊 男

- I はじめに
- II 知性論における哲学の弁証法的展開
- III 哲学的自己認識の情念論
- IV 古代哲学の幸福論への懐疑
- V 懐疑主義哲学から政治判断へ

I はじめに

ヒューム思想をその全体的関連を見失わずに理解し、彼の理論哲学と社会哲学を結び付けようとするとき、懐疑主義による哲学批判における哲学的反省の日常生活への方向転換に道徳・政治判断を構成する社会的感情の研究を準備するものとして着目したい。彼の哲学と政治をつなぐリンクをミラーは判断論に求め、知性論での判断論が道徳・政治判断に適応されていると論じている (Miller 23)。本論はこの問題を特にヒュームの懐疑主義という観点から考察する。彼の哲学の全体的傾向を哲学史上の主義・学説で特徴づけるとすれば、懐疑主義ということになるが、これと彼の政治判断論との関連を問うのである。逆に懐疑主義と判断論が解決しようとした問題の方から見るならば、政治判断の墮落した形態に個別・具体的状況を見無視して抽象的原理にとられる党派的熱狂があり、これは自派の独断的教説を絶対化する偽りの哲学の政治的効果と見ることが出来よう。ヒュームの懐疑主義は哲学をも情念に左右される単なる人間の行動に解体する「自然史 natural history」と結びつき哲学の現実の腐敗した現れ方を批判

的に記述する。懐疑主義に見られる哲学的反省と日常的常識の緊張関係は政治の領域にも適応でき、政治判断は批判的反省と常識の受容との間のバランスを取らなければ、超越的な合理主義の破壊的熱狂か迷信・偏見への抑圧的盲従かに陥ってしまう。政治における哲学・宗教、つまり思想、の問題は熱狂が政治社会を崩壊させた内乱の歴史経験を持つヒュームにとり切実な実践的課題であったと思われる。崇高な思想体系の絶対性がもたらす悲惨さは、幸福を目的とする哲学・宗教の思想自体が日常の幸福とそれを目指す改革を阻害しようという痛切な問題意識を与えただろう。ヒュームの懐疑主義からは同時代の啓蒙思想の個人の自律した理性ともシヴィック・ヒューマニズムの共同体の公共的徳とも異なるより寛大でとらわれない判断力の可能性を見ることが出来るように思われる。

本論は哲学の諸学説の変遷を人間本性に原因を求めて説明・記述する「哲学の自然史」(Fogelin, 1985, 80)をヒュームの三著作において順に検討することで判断論へつながる彼の哲学批判を明らかにしたい。この哲学史は同時に懐疑主義による哲学批判となっており、そうした批判が現れているテキストの個所を選択した。ここでヒューム哲学の基本構造に対立する思想間の弁証法的展開を洞察するリヴィングストンに従い、真と偽の哲学が習慣的な日常生活と哲学的反省との間で行う弁証法をそれぞれの著作で確認することになる。ただし彼が思想の習慣への参加を強調するのに対して、本論は懐疑主義による判断力の反省の契機を強調したい。本論の構成としては、まず第2章で『人間本性論 A *Treatise of Human Nature*』, 第1巻「知性論 Of the Understanding」, 第4部「懐疑主義とその他の哲学体系 Of the Sceptical and Other Systems of Philosophy」から人間の理性と感覚による認識をめぐる常識、「偽りの哲学」, 「真の哲学」(=懐疑主義)の間の弁証法的展開を跡付けて彼の懐疑主義と常識の関係を明らかにする。第3章は『人間本性論』中、最も印象的な第1巻の「結論」での哲学の思索を行うヒューム自身の精神の弁証法的展開から反省、全面的懐疑、日常

生活を経て到達する情念に基礎を持つ哲学を判断力の支えとなる彼の自己理解、アイデンティティの核心と評価する。第4章は『道徳・政治・文芸論集 *Essays Moral, Political, and Literary*』の古代哲学の諸学派の幸福論への懐疑主義からの批判に日常的自然による哲学の効力の限定を見る。第5章は『人間知性探求 *An Enquiry concerning Human Understanding*』から懐疑主義による思弁哲学と全体システム論の批判が他者との協働の日常生活の反省としての判断の特質に結実することを示す。こうして情念による知性の再構成の持つ政治的意図を明らかにしよう。

II 知性論における哲学の弁証法的展開

『人間本性論』第1巻第4部「懐疑主義とその他の哲学体系」全体の目的は、外界存在や同一性等の認識論の個々の論点への注目により見落とされがちだが、哲学の本質を決定し真と偽の哲学的反省を識別することであり、懐疑の対象になる様々な知覚理論は偽の哲学の実例で、自己疎外、欺瞞、崩壊を招く (Livingston 13, 14)。全体の議論に共通する構成は日常生活の常識とこの真と偽の哲学との三者間の対立である。常識の通俗的体系から出発して、偽りの哲学の体系 (例えば、対象と感覚の二重存在説、対象と精神の実体、自己同一性) に対する懐疑と通俗的体系の批判的評価へと弁証法は一巡する。

理性への懐疑では推論能力に関して、対象についての判断から理性のその判断自体についての第二の反省的判断を行い、以下同様に判断についての判断を繰り返して行くという、やや不自然に思われる方法によってヒュームは理性に対する懐疑の無限進行と蓋然性の無限後退を論証し「信念と明証性の全滅」を結論する (T 182, 183)。しかし懐疑の効力の遁滅がヒュームの最終的な結論であり、彼の懐疑主義は信念の保持を保証することでそれ自体の懐疑の力能を限定する。彼は信念は「情念と感情の通常の流れ」に拠り、他方「推論に入りその全ての部分を思念するのに想像力が行

う努力に応じて微細な推論から生じる確信は減る」(T 186)と述べ、懐疑論の限界を人間本性の傾向により説明する。ヒュームの信念が観念の生氣ある想念の仕方という、理性的根拠とは切り離れた様態の強度という自然主義的な規定をしていたことがここに関わってきて、判断と信念は想像力と情念と相互に強化し合う(T 122)傾向からして、情念論の知識を適用すれば、情念の軽易性への性向から困難さは想像力と情念を弱める結果、微細な懐疑的議論と反省は強力な信念を生まないのである。既に知性論で情念は知識の支えという重要な役割を果たして、そのために理性と信念は区別されていて、理性を批判する懐疑と情念に基づく信念とは両立している。理性主義から懐疑を経て自然主義に至る今後も繰り返し見られるパターンが現れている。

この懐疑論で結局理性を疑うのは理性であり、「懐疑的理性と独断的理性は、作用と傾向は反対だが、同じ種類である」(T 187)と言うように、理性と懐疑の対立よりも理性と自然の対立がより根本的である。独力では信念を生まず「全面的懐疑 *total scepticism*」(T 183)へと自壊する理性の無力に対して、自然の支配力が強調され「自然は絶対的で制御不可能な必然によって私たちが呼吸し感じると同様に判断するように決定した」(T 183)と言われる。ここから人間理性の恣意の余地は極度に限定され、判断は日常生活の慣習的枠組みに依拠するように決定されていると思われる。それでは「普通の判断と意見 *common judgments and opinions*」(T 185)の権威は絶対的となるのだろうか。しかしヒュームの自然主義の極端な表現にも関わらず、日常生活が含む偏見等への批判的反省の可能性を彼が否定したとは考えられない。懐疑主義は自らを維持できず、自然の圧倒的な支配の主張に行き着くのに、なぜ彼は懐疑主義を問題として取り上げ論ずるのだろうか。懐疑主義が権威への信従を崩壊させるという保守派の観点からは、懐疑が信念の全壊を招くという懐疑主義の帰謬法は有用な警告となる。バークが『自然社会の擁護 *A Vindication of Natural Society*』で理

性主義を帰謬法で批判したように懐疑の危険を訴え、その崩壊のシナリオを描く演技としては、ヒュームが全面的懐疑を信じてはいない(T 183)と明言するのはおかしい。むしろヒュームの意図は、自然の信念の頑強さは反省をいくら深めても全面的懐疑に陥る危険が無いのだから、哲学的反省への警戒論は適切でないとして、反省を奨励する思想の自由論と解釈できる。

次に感覚への懐疑、つまり精神から独立し継続する外界存在についての懐疑においても同様な三つの立場が対抗する。ヒュームの分類(T 217)によれば、「通俗的体系」は感覚が示す知覚の存在を盲信する子供、農民、大多数者の信念である(T 193)。「哲学の体系」は「本能」に対する「穏やかで深い反省」、「想像力」に対する「理性」の体系と評価される、外的対象と内的知覚との「二重存在説」である。哲学者は外界存在の俗信と反省によるその否定という対立する二つの要求を対象と知覚とにそれぞれ分けて帰することで満たそうとする(T 214, 215)。しかしこれらの体系は懐疑主義から免れているわけではない。懐疑論は通俗的な実在論の根強い支配を哲学者も書斎を出れば外界存在の信念を他の人々と共有すると評価しながら、それを合理的体系とは認められないと批判する。感覚知覚の恒常性と整合性から存在の連続性と自立性を想定する想像力は、知覚の主観への依存性と非連続性が明白な以上、正当化できないのである。他方、理性と反省の体系とされた「二重存在説」も実は自然の欲求に迎合した恣意的な虚構である対象を想像する限り、俗説と折衷的で不合理である(T 218)。「通俗的体系」の形成だけでなく、それから「哲学の体系」への移行においても、日常生活の信念への自然の性向は抗し得ない影響を及ぼしているが(Fogelin, 1993, 109)、ヒュームは理性と反省によりその虚偽・虚構性を明確に指摘している。

ヒュームは「私たちは私たちの感覚を盲信すべきだ」という想定から出発したが、「私は自分自身現在全く反対の感情であり、私の感覚にそうし

た盲目的な信頼を置くよりも私の感覚、あるいはむしろ想像力に全く信頼を置きたくない気がする」(T 217)という懐疑に到達した。ベイヤーはこの引用文の一人称代名詞の複数形「私たち」から単数形「私」への変化にヒュームの理性的懐疑の唯我論的傾向を識別し批判している (Baier 120)。「私たちの感覚」=共通感覚により担保される様相の世界の公共性は「通俗の体系」ではともかく当然視されていたが、「哲学の体系」が導く懐疑主義では共通世界から各自の主観の私的世界へ退きこもることになり出口は見当たらないように見える。この懐疑主義の孤立の理解は、後に見るヒューム自身の懐疑による精神の危機の体験により傍証されよう。ここでこの第4部の結論の自伝的記述とパラレルな表現が見られ、「深い集中的な反省」による懐疑の白熱化からの脱出は「気楽でとらわれないこと Carelessness and in-attention」(T 218)に求められている。ここでは十分に展開されていないが、これが別の個所で「穏やかな懐疑主義」と呼ばれる彼の「真の哲学」の精神であろう。懐疑を懐疑自体に向けるという反省の極まりにより懐疑からも自由になることがこの精神の本質であろう。この「真の哲学」の精神は一度懐疑を経た以上、感覚に対する盲信への単純な回帰ではありえないが、確定的な懐疑の進行により自然を全面的に否定することはないという点では結果的に「通俗の体系」に近づく。しかし排他的な盲信と開かれた自由闊達の境地はむしろ対照的であることに注目すべきである。哲学と自然(ヒュームにとり自然の意味は規範的理性よりは慣習に潜在する規範性である)の対立関係で、自然に没頭するのみでは共同体の慣習的生への盲従になり、他方、哲学の自律は慣習的生の全否定と「全面的懐疑」に極まる。この両極の間に哲学的反省による慣習の批判的受容という第三の方法がある。

多様な「偽りの哲学」の学説、例えばこれまで見てきた「二重存在説」を始め、古代哲学の実体論、近代哲学の第二性質を排除した延長からなる物体観、精神の実体説は懐疑にさらされることが示される。これらの複

数の学説が生じる原因をヒュームは観点の違いに求める。観点の重要性の認識は「全ては対象の見方による」(T 221) ことから判断の複数性と相対性を保証する点でヒュームの懐疑主義の判断論への積極的な貢献と思われる。どの観点から対象を観察するかによって俗説も哲学も決定されている限りで人間本性に適合したものと評価できよう。この観点の重視は彼の懐疑主義の性格を考える上で重要であると思われる。すなわち、限定された合理性をそれぞれの判断、学説に認めることが「真の哲学」であり、それは他の学説と同列に並ぶ特定の内容の一学説というよりは、それらを評価するより上位のメタ哲学と位置づけられよう。対象の同一性に関してヒュームは「私たちが対象を眺める異なった観点から、また私たちが比較する二つの時点の間の遠近から、思考方法におけるある種の対立が生じる」(T 220) と説明する。同じ対象でも、識別しにくい徐々の変化に沿って見るときは、思考は円滑に移行し想像力は同一性を帰するが、他方、時間を置いて著しい変化を見るときは相違を帰する。この人間本性に発する対立を折り合わせるために二重存在や実体といった虚構が必要になるので、虚構は非合理でも人間本性との関連で一定の正当化を認められている。世界認識を決定する上での観点の重要性と虚構の評価は、認識が経験論的に単に感覚印象の受動的な受容ではなく、想像力のような人間本性の能力の働きかけにより構成されるものであることを示唆する。

古代哲学の批評でもヒュームは「三つの意見の段階的移行」を識別する。それらは「普通の人々、偽りの哲学、真の哲学の意見」であり、理性と知識の獲得により前者から後者へと乗り越えて行くとされるが、三者は進歩の直線上に並ぶのではなく、「真の哲学」は前二者の総合の面があり、「偽りの哲学」と対立して「普通の人々の意見」により接近する。単純に常識対哲学ではなく、真の懐疑哲学は「偽りの哲学」とも対立しているので、常識と哲学の新しい複雑な関係が開かれる。「普通の人々の意見」は日常生活で対象の恒常的接続の習慣から結合を想像する「普段の気楽な考え方

common and careless way of thinking」である。習慣の影響を反省で捨象する哲学者は対象の観念間の比較から俗説の誤りを見抜くが、精神の外部には存在していない結合する力を原因となる物体に無益に求める。この空虚な徒勞である探求の結果をヒュームは心理的效果において嘆かわしい焦燥と理解する (T 223)。「偽りの哲学」をその情念への効果から批判することは哲学を情念と別の次元に峻別する狭い合理主義への反省となるだろう。哲学も快苦の感情の観点からも判断されるので、哲学者に普通の人々の立場の「安逸と無関心 indolence and indifference」(T 223) が推奨される。哲学はその合理性だけでなく人間本性の必要、つまり情念の静穏さへの効果の点からも評価されている。

この感性的効果の観点は虚構の評価と関係していて、古代哲学者の「能力 faculty」, 「隠れた性質 occult quality」といった名辞が彼らを焦燥感から救うのは、名辞と観念のつながりにおいて観念を省略して観念を喚起する習慣のみを保持することとの類比から無意味な名辞でも慣用から隠れた意味を持つと想像されるからである。「気安さ ease」に到達するのに、普通の人々は「愚かさ」、 「偽りの哲学」は「錯覚 illusion」, 「真の哲学」は「穏やかな懐疑 moderate scepticism」によるとヒュームはまとめている (T 224)。この懐疑は「偽りの哲学」の全学説への不満・否定に見られた全面的な懐疑の焦燥と対照をなす。「真の哲学」である懐疑主義は合理性では俗説と「偽りの哲学」の虚構両方を批判するが、情念への効果では「偽りの哲学」を批判し俗説の判断を支持する。「真の哲学」がより「普通の人々の意見」に近いとするのは、知性の合理性と日常生活の幸福への寄与を区別して考えて、哲学の真理を後者に置いているからだろうか。

ヒューム哲学の特質の一つはその懐疑主義で日常生活の感情を取り入れ日常生活から疎外した哲学を批判することにあるが、この懐疑主義と自然主義の結合はヒューム哲学の実践性を意味するのではないか。後に詳論するように、後期の政治評論や歴史執筆以前から彼の哲学は日常生活での実

実践的判断と両立しないような超越的哲学と戦っていたのである。しかし日常生活の承認はヒュームを批判した常識学派とは異なり常識への批判的反省も軽視してはいない。ヒュームの自然主義的懐疑主義は、ミラーが的確に指摘するように (Miller 37)、現状、伝統、普通の人々の判断の維持に尽きるものではない。哲学的反省が日常生活の慣習に対して持つ両義的な関係は慣習の原理である想像力が反省によって次の二種類に区別されることによる。つまり迷信や偏見は「可変的で、弱く、不規則」な想像力によるのに対して、習慣と推論の原理である想像力は「不変で、抗しがたく、普遍的」で、これを欠いては人間本性は消滅する (T 225)。前者の想像力は「穏やかな懐疑主義」の反省により批判修正される日常生活の不規則面を構成する。後者の想像力は理性や一般法則を形成し観念に活気を与え、因果、外界存在、自己同一性の安定した共有される信念を確保するので、「穏やかな懐疑主義」によって容認され判断の基準を構成する。この想像力への懐疑は、例えば第二次性質を排除した近代哲学者が陥る外界存在についての「常軌を逸した懐疑主義 the most extravagant scepticism」(T 228) と呼ばれる。慣習と想像力は協働して規則性を安定化させるので哲学の意識的な反省はこれに全面的に取って代わることはできない。

反省と慣習の関係を次のヒュームの同一性の議論に見ることができる。すなわち「普通の思考方法」では関係づけられた相違は同一性と混同される。この混同を「反省で絶えず修正し、より正確な思考方法に戻るとしても、長く哲学を維持したり、想像力の偏向を取り除いたりすることはできない」とヒュームは哲学的反省と想像力の緊張関係を確認する。想像力の抗しがたい傾向を正当化するために、精神は知覚の連続存在を想像して個々の知覚を結び付ける虚構を創る (T 253, 254)。この想像力による虚構が慣習の制度をなし、正確な反省がそれを破壊することは人間本性にとり望ましくないし、また無理なことでもある。さらに同一性が所与の実体ではなく想像力の産物であるという哲学の反省はどこまで個々の対象を同一

視するかは人間の自由であり改善しうること、しかし決定は恣意ではなく関与する人々の公共的な必要の観点からの判断が同一化する想像力自体に含まれていることを明らかにする。建物の素材と様式の変化にもかかわらず教区民との関係から立て直された教会が保持する同一性の例 (T 258) はこの真理を例示する。人は自らの必要と利便に応じて世界を構成するのである (杖下 96)。哲学は人間知性の基底に日常生活の論理が貫徹していることを解明し、哲学それ自体を日常生活が基礎付けているという自己認識を得るのである。こうして自然は哲学に対し優位に立つとはいえ、その優位自体を明らかにするのはあくまで哲学なのである。

「真と偽りの哲学の弁証法」の政治的含意をリヴィングストンを参照してさらに具体的に敷衍したい。彼の注目すべき論点は「偽りの哲学的意識」である「哲学的迷信」で、それによって思想が日常世界の慣習の一部を普遍的原理として世界全体のリアリティへと物神化し (全体の部分への暴力的還元)、他方、慣習の世界は幻想に引き下げられる (Livingston 28-30)。ここに「偽りの哲学」の党派的熱狂から公共性の破壊への傾向という政治的な問題が読み取れる。さらに彼は哲学の弁証法を情念の対抗で説明し、この転倒した哲学的意識の動因は「哲学的傲慢」であり、それに対抗する「好奇心、真理愛」によって真の哲学者は反省をピュロニズムにまで追求して、哲学の慣習への本質的な依存を悟る (Livingston 35)。真の哲学者を構成する情念の一つに理性の自律に対する「哲学的謙讓」があり、これも「傲慢」と対抗する。真の哲学者は反省による慣習の世界からの自己疎外から反転して、世界内の批判的参加者という自己認識に達する (Livingston 36, 37)。こうして「偽りの哲学」からピュロニズムを経て慣習を再評価する「真の哲学」への弁証法が説明される。

「真と偽りの哲学」それぞれの世界との距離の違いは「真の哲学」が思考と区別された判断を構成することを示唆し興味深い。ただしリヴィングストンが「習慣への参加」, 「習慣の自律」というとき、「真の哲学」が常

識に盲従すべきことを意味するのではないことは言うまでもない。「習慣の自律」は哲学的反省の結果、哲学的意識により承認されたものであり、哲学的意識は批判的参加者として慣習世界内に留まりながら距離を取るのである。「習慣の自律」といっても習慣が反省に先行する実体であるわけではなく反省によって構成されることで存在するようになる。

リヴィングストンのヒューム論はヒュームの内在的理解よりも彼の発言から示唆された自分自身の見解の展開のように思われる部分もあり、ヒューム自身の見解からのずれが指摘できる。例えば、リヴィングストンの「偽りの哲学」は自律の原理から真理を独占し慣習や常識などの他者を支配・迫害する破壊性とそうした慣習を必要とする自然な自我からの疎外を強調しているが、これまでに見てきたヒュームの「偽りの哲学」は慣習の自然な要求をむしろ満たすための虚構であって、慣習世界と哲学的反省の折衷を試みていた。また「偽りの哲学」の虚構の名辞は、欺瞞ではあるが、無益な反省で崩壊に瀕した精神に静穏さを回復する手段と評価されていた。偽りの哲学にまでも及ぶ人間本性と習慣の支配力への信頼が顕著で、「偽りの哲学」の危険性は『人間本性論』では少なくとも明言的には強調されていないのである。なおヒュームの懐疑論自体に日常世界の信念の容認が既に含まれているとする「懐疑的实在主義者 *sceptical realist*」としてのヒューム像 (Richman 1) は反省と日常生活との対立の幅を狭めると言える。

習慣と反省の対立を主軸にヒュームを研究するリヴィングストンの方法は彼の思想のダイナミズムを解明する点で高く評価できるが、習慣はあまりに包括的で融通無碍で反省も含みうるとすればこの対立自体はそれほど意味を持たず、むしろ習慣の日常世界を構成する多様な信念、利益、情念を識別し公共性を評価する公平な反省の原理を問うべきである。習慣は多様で解釈を要するのだから、それだけで所与の基準を提供するとは期待できない習慣に潜在している判断をどう析出するかが問題である。common life といってもそこに common good が実在するわけではなく、実態は錯

綜する複数の利害の世界に他ならない。これは日常生活内部の管理が中心的問題関心となった歴史的な文脈（世俗化と商業社会）からの指摘であるが、日常生活全体を超越し否定する宗教の熱狂が未だ終息せず、さらに政治の熱狂がイデオロギー対立を本格的に開始した18世紀後半を生きたヒュームにとって聖俗の形而上学から日常生活を保守することも痛切な関心であったに違いない。この限りで「偽りの哲学」という研究視角は的確なものである。

Ⅲ 哲学的自己認識の情念論

『人間本性論』、第1巻「知性論」の「結論」については既にバイヤーが詳細で示唆に富んだ分析を加えている。彼女は第1巻の知性から第2巻以降の社会的感情への『人間本性論』全体の進行の物語で「結論」が最も重要な転換点をなすことを説得力のある論証をしている (Baier 20)。政治における哲学の問題性を主題とする本論にとってヒュームの哲学的生の危機とその克服は哲学の超越性の問題を具体的な形で提供してくれる。哲学の自己破綻は従来のデカルト主義的な合理主義哲学への批判となっているので、彼の精神史は哲学自体の検討と読むことができる。知性から社会的情念への転換はヒュームの哲学の性格にどのような変化をもたらしたのだろうか。一般的に言えば、何人かのヒューム研究者が指摘するように、情念、常識、慣習の拒絶ではなくてそれらを生かす協力はヒューム哲学をキケロの修辞学の伝統に近づけると予想される。以下、ヒュームの哲学的精神の危機の展開と克服の物語を順を追って叙述しよう。

ヒュームは哲学の探求をする孤立した知性の「野心 *ambition*」が「憂鬱 *melancholy*」と「絶望 *despair*」に陥る様子を活写する。

私の哲学に置いて自分が置かれている見捨てられた孤独な状態に驚き、困惑し、自分が社交に交わり結びつくことができなくて、全ての人間の交際から追放され、全く見捨てられ何の慰めもなく打ち捨てられて

いる、何か見慣れない奇怪な怪物ではないかと想像する。(T 264)

他者の思想を否定しながら、自説への「他者の是認 approbation of others」を必要とするヒュームの自我は自律と社交性の矛盾を抱え込んでいる。しかし彼が頼ろうとする他者の知性もヒューム自身の知性と共通の問題を持つ。ヒュームは知性の基礎である想像力は明らかな矛盾を招くことを強調する。すなわち因果と外界存在はともに想像力の産物だが、第二次的性質の非実在を結論する因果は外界存在を破壊し両者は両立できないのである。さらに因果の推論は世界の第一原因のような究極原理を解明するという満足ある成果に到達せず、主観の心的決定という説明が限界である(T 266)。これらはこれまでの懐疑論に依拠する議論である。

知性の矛盾と限界に対する二つの戦略をヒュームは想像力のジレンマとして対立させる。問題を隠す「想像力の錯覚」に全て従うならば、「轻信」であり、「誤り、不条理と不明瞭」に陥る。他方、「錯覚」を拒否し規則的な想像力である知性にのみ従うならば、理性への懐疑におけるように、信念と明証性は残らず、知性は自壊し「全面的懐疑 total scepticism」に陥る(T 267, 268)。このジレンマは自然と哲学、慣習と反省の間に見られるもので、どちらか一方の原理では問題の解決にはならないことを示す。そこで自然から偽りの哲学そして真の哲学への弁証法的展開が必然的となる。理性についての懐疑論で見たように人間本性は一方の原理の絶対的な自律を許さない。ヒュームは知性の自律の論理的帰結を追求して行くが、「想像力の些細な示唆全て」を排除するとしながら、「全面的懐疑」からの知性の救済に「想像力の奇妙で見かけ上取るに足らない性質」を導入する。それはすなわち想像力が「事物の遠い観点 remote views of things」に入りやすく、強烈な印象を得ることができない傾向である(T 268)。引用で「見かけ上」と留保を付けているが、この想像力の遠近法は規則的な想像力の性向にむしろ数えるべきであり、ジレンマの選択肢にある想像力の区別自体が自明ではない。

遠近の対象への想像力の自然な非対称性から、懐疑に自壊するはずの純粹知性自体が受け入れられる恐れはないという安心させる事実、つまり自然にヒュームは安息して探究を終えることもできたように思われる。しかし彼は「精密で細かい推論は決して受け入れられるべきではないこと」を原則化すべきかを問う (T 268)。それは、ベイアーの説くように習慣の是認、反省的規範化を放棄することは人間にとって困難だからである (Baier 15, 297)。自然と哲学との間の往復でヒュームは、自然主義に逃げ込むことなく、あくまで哲学的に反省で問題を解決しようとしている。しかしこの規範化は、推論の禁止命令自体がそれが禁止している推論に基づいているという「明白な矛盾」に突き当たる。よって哲学の影響をめぐり事実と規則とは対立する。しかしヒュームは「精密な形而上学的反省 *reflections very refin'd and metaphysical*」 (T 268) の事実上の影響を否定する気にはならない。彼の現在の焦燥した精神はまさにそうした哲学的反省に取付かれて支配されているからだ。以上、ヒュームの精神の物語は、孤立と社会、反省的推論と想像力の錯覚への軽信、哲学的推論の禁止原則とその哲学的論拠というようないくつもの対立により行き詰まり、彼が選び取る哲学的反省は重層的な矛盾から逃れられないで全面的懐疑と判断力の喪失でどん底に達する。彼の哲学的生はアイデンティティを失い「私はどこにいて、何者であるか」と問う「想像しうる限りで最も嘆かわしい状態」 (T 269) に陥る。

ここでヒュームは哲学的反省から日常生活に完全に移行して哲学を離れる。

理性がこれらの暗雲を追い払うことができないので、自然自体がその目的のために充分であり、この精神の緊張を緩和することによって、あるいは、これらの幻想を消し去るような気晴らしと生き生きした感覚の印象によって、この哲学的な憂鬱と妄想から私を癒してくれる。私は友人と食事をし、バックガモンで遊び、会話をして愉快になる。

そして3, 4時間楽しんだ後、これらの考察に戻ろうとすると、それが冷たく、無理のある、滑稽なものにみえるので私はこれ以上考察を行う気になれない。(T 269)

しかしヒュームは哲学者としての自己を捨てるわけではなく、むしろこれは哲学を新たな基盤に置き再生する契機となる。日常生活の社交がもたらす快と哲学を比較して哲学に「憂鬱と無気力の感情 *sentiments of my spleen and indolence*」を持つのは哲学への関心から今でも見ているからである。これまでの哲学は社交の魅力に抗し得ないかと、両者を快樂で比較することは、哲学の原理で日常生活を判断するよりも日常生活の快の原理で哲学を判断することになる。「理性と確信の力」よりも「まじめで陽気な気分 *serious good-humour'd disposition*」により哲学への「憂鬱と無気力」を克服するというのは理性主義哲学への懐疑の極まりを示す(T 270)。理性対感情という近代哲学の伝統図式を離れ異なる感情の対立という戦略を取る懐疑主義は理性から感情へ哲学の基礎を移す。これは理性が捨て去られることを意味しない。理性は感情と協働してむしろ強力に復活することは「理性が生き生きとして、ある性向と交じり合うところでは、同意すべきである」(T 270)という評言に読み取れる。孤立と社交の対立から、哲学を捨てるのではなく、哲学を社交の原理に基づけることで新しい地平の総合が開けるというヒュームの思想の弁証法的な展開をここにも見ることができる。バイヤーが正しく強調するように、彼の新たな哲学は狭く理性だけでなく快適さという自然な感情も含めて精神の全体が協働する広い活動となる(Baier 22)。内容的にも『人間本性論』の続巻で扱われる情念、道徳、美学、政治の日常生活の関心に転換し、その原理への「好奇心 *curiosity*」と学界への貢献の「野心 *ambition*」からこれらの情念を満たし快を約束する哲学に献身するのである。こうしてヒュームの精神の方向は定まり彼の哲学的自我が確立したと結論できる。

ここに哲学的反省を日常生活に限定するヒューム懐疑主義の傾向は顕著

だが、彼は「日常の会話と活動の主題である対象の狭い範囲」に自足しない人間精神の性向も無視できず、形而上学を迷信に代わる安全で快適な道案内として推奨する (T 271)。哲学と迷信との超越的な思弁の対比も日常生活への影響の観点からなされていることに注目したい。「日常生活」、「偽りの哲学」、「真の哲学」という分類によりこの議論も整理できる。現象世界との関係では、迷信は新たな独自の世界で現象を置き換え、哲学は現象に原因と原理を与え説明するにとどまる。精神と行動への効果では、迷信は「人々の人気のある意見」から生じるので精神を強力に支配し生活を混乱させるが、真の哲学は「穏和で穏やかな感情 mild and moderate sentiments」を提供し、偽りの哲学でも「冷静で一般的な思弁 (cold and general speculation) の対象」であって自然の性向を妨げる熱狂に高まることはまずない。「一般的に言って、宗教の誤りは危険で、哲学の誤りはただ滑稽なだけである」(T 272) というまとめは当然例外 (偽りの哲学の熱狂) を予期したものだが、自然によって既に克服したヒューム自身の哲学の焦燥を振り返ってのユーモアをこめた感想でもあろう。哲学自体への距離を取った気楽な笑いは日常性からの哲学批判の表現であり、懐疑を構成する要素と言える。

迷信と哲学が不要である健全な日常生活を体現する「多数の実直な紳士 honest gentlemen」をヒュームは賞揚し、彼らの日常性が偽りの哲学者の想像力による性急な仮説の妄想を防ぎ、哲学原理と感情が「日常の慣行と経験」と一致するようになることを期待している (T 272)。しかしヒュームにとって哲学における彼らは哲学者でも公衆でさえもなく、彼らの役割は積極的な参加ではなく、いわば哲学者の自己反省・自己限定に役立てるための観察の対象であって、彼らの日常性を参照して体系の仮説を反省するのはあくまで真の哲学者、懐疑主義者である。また日常生活に比して哲学は確実性を欠き絶望させるわけでもない。哲学の目標は「真でなくても (それは恐らく高望みすぎるので) 少なくとも人間精神を満足させ、最も批判

的な検討の試練に耐えられる体系、意見の組み合わせの確立」(T 272)に置かれる。絶対的な真理の構築でなく、精神の満足という人間性の観点と批判の強調は哲学を日常生活により限定されるが確実に可能な知識の探求として、希望を与える。これは「結論」冒頭の哲学の絶望と憂鬱の心理と対照的である。「人間本性が人間の唯一の学問」(T 273)とするのも同様に人間にとって確実な知識を期待できるからである。哲学の目標とする知識と分野の転換によりヒュームの心理において「希望」が「憂鬱と無気力」を克服し、更なる思索を続行する「くつろいだ気分 easy disposition」が達成される。

日常生活への転回以後の後半ではヒュームの思想の改善は気持ちの変化を伴い、「憂鬱と無気力」から反対の「くつろいだ気分」で懐疑主義哲学に最適な状態に高まる。前半で矛盾が繰り返し強調されていたのに対して、後半は時間の経過の中で対立する見方は真の哲学への段階と評価される(Baier 26)。これは前半の展開は知性の論理が軸となり、矛盾する見解に同時でなく継時的でも同意することが許されなかったが、後半は変化する感情が哲学的展開の基軸となり、感情の変化から継時的に生じる対立する見解を前進として受け入れられたのであろう。最後にヒュームは到達した感情を懐疑主義の精神として克服した破滅的な懐疑自体への懐疑から感情に寛大な哲学を主張する。

哲学をこのようにとらわれない仕方 (careless manner) で研究する人の振る舞いは、自分のうちに哲学への傾きを感じながら疑いとためらいに圧倒されて哲学を全く拒絶してしまう人の振る舞いよりもより真に懐疑的である。真の懐疑論者は彼の哲学的確信も彼の哲学的懐疑も信じて、自ずと生じる無邪気な満足感を、哲学的な懐疑あるいは確信を理由にして拒絶することは、決してしないであろう。(T 273)

知的好奇心の満足などの学問の悦びとともにヒュームの穏やかな懐疑主義が排除しないのは日常生活を送るのに必要な性向である。懐疑主義者は

懐疑主義を生きることができないという懐疑主義への揶揄に対して、ヒュームの懐疑主義は、ノートンが識別するように、適切な日常の行動を停止・阻害せしめるような心理や性向に関わるものではなく、知的活動としての「哲学的懐疑」であることで反論できる。日常性と住み分けられるこの知的懐疑が可能になったのは、ヒュームが懐疑を自由な想像力＝「批判的理性」による自発的行為へと知性化して、他方で信念を真理から切り離して日常的慣習の非自発的原理としたからである (Norton 128, 129)。よって信念と懐疑とが、それぞれ日常生活と哲学という別の領域の原理として区別されて両立するのである。ただし、後に見るように、「哲学的懐疑」から日常生活が有効な影響を受けないとしても、前者は後者を反省するのであり、かつそれが無意味というわけでもないのである。

もう一つ真の懐疑主義が懐疑・拒否しないのが個別状況での判断である。「特定の瞬間に眺める眺め方に応じて特定の点で私たちを断定的にし確信させる傾向に従うことも正しい」(T 273) とヒュームが述べる時、懐疑主義の日常生活への接近が明らかになる。日常生活は時々特定の観点からの個別判断から成り立っている。さらに人間の判断の部分性、個性の認識はその複数性を導き、多数者間の対話としての政治を要請することになるが、それは絶対的真理の哲学がそのような多数の言論による政治を許さないのと対照的である。後者の哲学の崇高な主張を批判することがヒューム懐疑主義の目的でもあった。懐疑主義は各自の観点からなされる複数の個別意見の尊重と両立する積極的な役割を果たすものとして、自由な言論の原理たりうる。感情を活用し個別状況を重視するヒュームの懐疑主義はキケロの雄弁術の伝統の再生でもあり、自由な言論の政治空間を支える。人間の判断が特定の観点により限定されているという理解からそれを超える普遍的観点を想定し複数性を偏りとして抑圧する思想にこそヒュームの懐疑が向けられるであろう。

IV 古代哲学の幸福論への懐疑

主要な古代哲学の学派に対応する「人間の生活と幸福の異なる考え」を論じた四つの連続した論説でヒュームはエピクロス派、ストア派、プラトニストの幸福をそれぞれ「優美と快楽 *elegance and pleasure*」, 「活動と徳 *action and virtue*」, 「観想と哲学への献身 *contemplation and philosophical devotion*」(E 138, 146, 155)に求めるが、懐疑主義者にだけはこうした特定の幸福観を明示する副題を付与しない。さらに分量的にも懐疑主義者が他と不釣り合いなほど長くなっている。この扱いの違いはリヴィングストンがなぜヒュームは哲学批判にあたって懐疑主義を選んだのかを問い、指摘した懐疑主義と他派の違いによって説明できる(Livingston 165)。つまり古代哲学のピュロニズム以外の学派は幸福を哲学的反省の目的としていたが、ピュロニズムは哲学的反省自体が幸福への障害となるという問題を提起した。よって他派による幸福についての一次元的な問いをさらに問う二次元的な問いかけを懐疑主義は行うのである。

それぞれの評論は自派の主張と他派の批判からなり、エピクロス派とストア派は相互に批判しあい、プラトニストは二者を批判し、懐疑主義者は三者全てをまとめて批判する形で四論文は有機的に連関している。全体としてこの幸福論は、エピクロス派、ストア派らの紹介と批判からなるキケロの『善と悪の究極について *De Finibus Bonorum et Malorum*』と倫理の目的というテーマと対話という形式で重なるところがあるが、「哲学の自然史」の弁証法に当てはめれば、エピクロス派、ストア派、プラトニストの対立を懐疑主義者が止揚することになり、ヒュームは懐疑主義者に一体化できるが、部分的には前三者にも一致するところは見られる。人生・幸福論をこのような対立する哲学学派間の論争の構成で展開したことは、彼自身の哲学の弁証法的構成を反映するとともに、彼自身が幸福と哲学の関係をどのように考えていたかを明らかにする。特に幸福論が懐疑主義に

よる哲学批判と結びついていることに着目したい。

これまでも繰り返し見てきた哲学と自然の対立の枠組みから、エピクロス派によるストア派批判も自然による哲学批判と見ることができる。人為の自然への依存を基調にしてエピクロス派は「人為の無益な試みの中でも厳格な哲学者が取り組んだものほど滑稽なものはない、それは人為的な幸福 (*artificial happiness*) の創造と理性の規則と反省で私たちを喜ばせることです」と批判する。人為的幸福の思想の危険性は次の指摘に明白である。すなわち人間本性の構造に幸福は依存するので、幸福を人為的に創出するには「あなたは私を人為の規則 (*rules of art*) により新たに作り直さねばならない」(E 139)。次章で見るように哲学と宗教が生み出す「人為的な生活と習俗」は『道徳原理探求』でも議論される。ストア派の幸福論に「高慢の声」を見て、その実体は「無限の苦痛と注意」による「悲しみと憂鬱」であると暴露し、自閉的な閉じこもりから外部世界の快に転換するように薦めて、「私自身の情念と性向を顧慮させて下さい。それらに私は自然の命令を読まなければならないのです」(E 140, 141) と主張する議論は『人間本性論』第1巻の「結論」のヒューム自身の精神史と重なる。ヒュームの情念論を基礎とした道徳はエピクロス派の自然主義と親近性があることは否定できない。

ストア派は反対にエピクロス派の自然を野蛮な「怠惰 *indolence*」として「人為と勤勉 *art and industry*」に洗練され進歩した崇高な人間性を見る。ヒュームの哲学的自我の展開で「怠惰」は自然に盲従して哲学的反省を放棄する精神状態であり、それは新たな哲学への関心の復活により乗り越えられるべき自然であったことからすれば、エピクロス派もヒュームにとり最終的な理想ではない。しかしストア派の「偽りの哲学」としての問題は顕著である。ストア派は「あなた自身もあなたの勤勉の対象であるべきで、人為と注意によってのみあなたは宇宙での正しい位置に登る能力を獲得できる」(E 147) と人間本性の人為的改造を規定された目的とする。

そして勤勉の目的は幸福の達成で、「欲求を統治し情念を制圧しあらゆる追求と享受に正しい価値を設定することを理性から学んだ徳の人、真の哲学者」(E 148) という理想像には幸福を自派の決定した価値に従わせる哲学の傲慢が見られる。幸福につながらないエピクロス派の感覚的快の不安定性に関して「運と偶然」の支配にさらされる危険が指摘されるが(E 150)、孤立した哲学から日常生活への転換はこの運の問題に対処する必要を生み個別状況での判断力の議論が要請されるはずである。しかしストア派は個別状況への対応の関心を捨象して超越的方法を取る。すなわち日常生活に参加せず「崇高な高み」(E 150)に逃避して、普通の人には不可能な強度の徳と活動を教説する。ストア派の人為・勤勉・徳の理念はヒュームにとって人間性の完成の目標とはなっても、ストア派はそれへの適切な手段を提供しなかった。ヒュームの人間学と文明社会史はこの目標を実現させるため近代商業社会にストア哲学を適合させる試みといえる。

プラトニストは人間本性の同一性にもかかわらず人々の追求と性向が著しく相違し他者の追求を相互に非難しあうことに「熱に浮かされたような不確実と非決定 feverish uncertainty and irresolution」の避け難さを認めて、この混迷を超える神と自然の観照に幸福を求めるとき(E 155, 156)、エピクロス派とストア派の幸福追求を混乱した相違に含めて批判しながら、自派の幸福追求を特別扱いしている。アイデアと仮象の世界の対比によるのだろうが、両派の哲学に対し過大な修辞で受け手の軽信性に訴えて欺き模倣者と大衆の喝采を獲得する企てとその仮象性を強調する。ストア派の徳について「想像上の完全性」と「現実の不完全性」(E 157)を言うのもその趣旨である。神の徳と宇宙の美のリアリティの絶対性に照らして他の学説の欺瞞性を暴露したのはよいが、この哲学的迷信を絶対的な基準として人間の本性も不十分と切り捨てられてしまう。神の観照に完全な幸福を想定する迷信を基準にして、それを味わえない能力を狭いと、またそれを教授する時間のない人生を短いと、非難するが(E 158)、プラトニストが指

定する幸福以外の幸福には人間の能力と人生の長さで充分であったはずであり、この哲学の幸福追求は人間本性に可能な幸福の妨げとなりうる。

以上の三学派の幸福論に対して懐疑主義者は「自然の多様性と広範さ」に哲学者の知性と情念の偏狭さを対比して幸福論の還元主義を批判する。「彼らは彼らの原理をあまりに限定しすぎて自然がその働きで示す莫大な多様性を考慮しない」(E 159)と全体性を僭称する哲学の学派の部分性が問題にされる。それではどの欲求を欲求すべきかという高次の欲求の問題を決定する人生の目的は無差別で選択不可能となるのだろうか。懐疑主義者は幸福と価値の主観性を疑い得ないと認める。「それ自体で価値あるあるいは軽蔑すべき、望ましいあるいは厭うべき、美しいあるいは醜いものは何もない。これらの属性は人間の感情と情念の特定の構造と組成から生じる」(E 162)。これは身体的感覚だけでなく美の趣味や道徳の判断のような感情についても言われる。主観に依存した多様性から懐疑主義は哲学に対する自然の権威を引出すが、懐疑主義者ヒュームにおいて自然とは哲学の普遍的な理性的規範に対立する「教育、慣習、偏見、気まぐれ、気質」(E 163)のような人為も含んだ日常生活の多様性の原理である。「対象はそれ自体絶対的に何の価値も持たない。対象はその価値をただ情念からのみ引出す」(E 166)という結論は因果、外界存在、同一性の原理の内面化とパラレルな懐疑論で、この「真の哲学」は「偽りの哲学」の幸福論をそれらが生み出す情念の相違によって日常生活の領域で判断する。

少しトートロジーにも聞こえる幸福に適切な情念の常識的な観点から、プラトニストの「哲学への献身」は一時的な熱狂で抽象性から着実な快を与えないと批判され、またエピクロス派の「快樂の生活」は勤勉のように持続せず飽きられたり、対象を失い失望したりすることを批判される。代わって「最も幸福な性向は有徳なもので、すなわち活動に導くものである」とストア派の幸福論を採用するように見える(E167, 168)。しかし幸福が感情に依存するという観察はストア派に同意するが、ストア派がそこか

ら感情の改変を正当化すると反対に、懐疑主義者は感情を自然の基準にして哲学の支配を批判する。ヒュームの懐疑主義は徳の倫理が強制的政治につながらないように配慮していると思われる。哲学の自然（人間本性）に対する無力の強調がこの評論の後半の基調で、ストア派とともに啓蒙思想による人間性の改善進歩、幸福の増進への懐疑的批判となっている。哲学の効果が極めて限定されたものであることをヒュームは次のように述べる。

賢明で思慮深いものにも自然は強大な影響を及ぼす。人の気質を矯正し、人が希求する有徳な性格を得ることは最大の技術と努力をもってしても人間には不可能なことがある。哲学の支配は少数者にしか及ばず、その少数者にしてもその権威はとても弱く限られている。(E 169)

このようにヒュームは哲学の道徳的效果には悲観的だが、それは人間一般の能力に悲観的だからではなく、むしろ同感や他者からの是認の欲求など人間の自然の道徳的性向を楽観するがゆえである。そうした道徳的性向を哲学が改善でなく腐敗させる危険を、また限られた哲学の影響を補強するために暴力に訴えて人間精神の恣意的な変革が試みられる危険をさらに恐れていたと推測できる。「幸福や完成の精巧な追求」によって「有徳でやさしい感情、もしくは偏見と言ってよいもの」が犠牲となるとされている(E 539, 542)。

懐疑主義者は哲学の効用を認めても次の二つに限定する。第一に「哲学の直接的適用よりは密かで気づかれない影響から間接的に生じる」学芸による感受性の洗練である(E 170)。これは特定の学説の意図的な受容・実践ではなくて学問一般への集中精励の直接意図したわけでは必ずしもない結果で、感性を含めた精神全体に現れる。巨視的に大きな文明社会の歴史的展開の規模で見た場合の学芸の洗練を通じた人間性の向上と言うこともできよう。哲学による幸福の阻害といっても、ルソーと異なり、ヒュームはこの関連では思弁哲学の道徳的效果を高く評価していることに注意して

おきたい。彼は「思弁の学問への傾向は利益と大望の情念を抑制し、同時に生活の礼節と義務全ての感受性を増大させる」(E 170)と指摘する。ここで哲学は、歴史に中に入り徐々に働く作用となって、自然・慣習との対立を克服して慣習と協力することで効力を得ていると解釈できる。実際ヒュームは慣習を哲学が活用する「精神の改善の強力な手段」(E 170)と言及している。

次の哲学の貢献は観察者に他の視点を指示して判断力を改善することである。対象の価値を評価するとき情念は状況と合わせて考慮するので、「ここで哲学者は介入して、特定の観点、考慮、状況を示唆できる、それらほもし彼がそうしなければ私たちが見落としていたものである。そしてそうすることで彼はどのような特定の情念を緩和することも、喚起することもできるだろう」(E 172)。ヒュームの懐疑主義は特定の観点からの確信を許すことを先に見たが、それは自己の特殊な社会や党派の利害、偏見への固執を正当化するのではなく、他者の観点に入ることでむしろそれらを反省することを、この懐疑主義者の貢献の認識は示している。ヒューム哲学が抽象的な一般論に尽きるのではなく、個別の状況と観点を重視する修辭学的性格を持っていたことをここにも見ることができる。

しかし哲学が示唆する観点は自然でない分、入るのに困難で保持しがたく、強力な真正の情念を生み出さないという欠点がある。この欠点を指摘するヒュームの哲学の自然に対する限界の強調は徹底している。情念の点での哲学の弱さは知性論での信念の特性からも説明できる。印象の生氣に源泉がある信念が想像力と情念により強化されるとしたヒュームの知識論(T 122)から現実の経験での感覚印象から遠ざかり精緻化する哲学に行くほど知覚の生氣は衰弱することになる。哲学の人為性の無力と自然の権威、日常生活の根強さという基本的な対比からヒュームは「哲学の反省はあまりに微妙で遠く、日常生活で生じたり、何らかの情念を根絶したりすることができない」(E 172)と述べている。例えば、反省により他者の観点到

よる判断をしても、それは判断者自身の個別状況、観点からの判断によって圧倒されかねないということであろう。もう一つの問題は哲学の精緻な反省が特定の情念に影響するのではなく、一般的作用で全ての情念に働き、悪徳だけでなく徳の情念も減少、消滅させ、精神を無関心、不活発にすることである (E 173)。この第二の問題は哲学の情念への効果の評価で第一の問題と矛盾するように思われるが、ともに哲学の情念の弱さから、第一の問題では特定の反省的情念は特定の自然の情念と対抗できないとし、第二の問題では反省に耽ることで精神全体が衰弱し全ての情念が弱まるという全体的な間接的効果の面を取り上げているのだろう。ストア哲学が徳を幸福への道と説いても、哲学は反省によって強力な徳を生み出せないか、さらに徳の情念を弱らせて逆効果となるかで、幸福を促進することにはならない。哲学的反省による情念の沈静化、人間の共通世界への超越的無関心はストア派の「崇高な哲学者 a sublime philosopher」を特徴づけるが、この離れた観点はそれが必要でもない「単なる傍観者 a simple spectator」にとどまる限り可能で、それが本当に必要となる時、つまり自分の利害が関与するときには、保持できないと、ヒュームは日常生活へのストア派の尊大な侮蔑の空虚さを風刺する (E 176)。ヒュームは哲学者の観点を不要だと言っているのではない。日常生活の利益と情念の世界から引きこもって観察する哲学でなく、世界に参加しながらそこでこそ必要なこの哲学的観点を保持する判断力をヒュームの哲学と日常生活の弁証法は要請すると言えるのではないか。

V 懐疑主義哲学から政治判断へ

『人間知性探求』は哲学と日常生活の緊張関係の持つ政治的意味をより明確に論じている。ヒュームは自らの「穏やかな懐疑主義」を哲学史上アカデミア学派に求めて、「アカデミア学派は懐疑と判断停止、性急な決定の危険性、知性の探求を非常に狭い範囲に限ること、日常生活と慣行

の限界内にない思弁全てを否認することについて常に語る」(EHU 41)とその内容を規定する。これとピュロニズムの違いは、「ピュロニズム、すなわち懐疑主義の過度な原理の偉大な破壊者は日常生活の活動、仕事、従事である」(EHU 158, 159)と述べるように、全面的懐疑からの自然による救済と自然への哲学の方向転換に至る彼の哲学精神の遍歴を反映する。別に「実際により穏やかな懐疑主義 (*mitigated scepticism*)、すなわちアカデメイア哲学があって、それは持続的、有益で、このピュロニズム、過度な懐疑主義 (*excessive scepticism*) の部分的には結果で、その全面的な懐疑がある程度常識と反省 (*common sense and reflection*) で修正されたもの」(EHU 161)とも定義されている。

哲学と自然の対立を止揚した「穏やかな懐疑主義」の政治的意味を寛容と判断という公共性を構成する二点への貢献から考察しよう。まず懐疑主義と寛容の関係を見る。ヒュームは大多数の人々が独断的傾向と性急さから「反対の意見を抱くものに寛大さを持たない」(EHU 161) 事実を認める。そこで過度な懐疑主義、ピュロニズムもある否定的な意味では寛容の原理たりうるかもしれない。「その最も完璧な状態においても人間知性の奇妙な弱さを知覚する」というヒュームの論点はピュロニズムからも得られ、普遍的懐疑は全ての意見を等しく不確かであるという点で無差別に扱うだろう。哲学の驕りへの戒めとしてピュロニズムは有用であることをヒュームは「学識者が誰であれ彼らの自然の気質から高慢さと頑迷さに傾くならば、ピュロニズムを少し加えることで、仲間に対し彼らの得たかもしれない少数の有利さは、人間本性に内在する普遍的な困惑と混乱と比べれば、取るに足らないことを彼らに示して彼らの高慢を弱められるかもしれない」(EHU 161)と主張している。しかしヒュームにおいて寛容はピュロニズムとは区別された懐疑主義によって支えられていた。彼の「穏やかな懐疑主義」は日常生活の批判的受容と結びつき、他の哲学が超越的な怠惰・無関心により結果として各人の偏った特殊情念への固執を強める傾向から

自由であり、また「真理愛 the love of truth」と結びついていて、それが党派的情念を抑止して寛容を確保することに特徴がある。ヒュームは一般的に哲学への情念が宗教への情念と同様に各自の支配的な偏向を助長しうる問題を指摘し、エピクロス派とストア派が人間の生の空虚さの教えから生来の怠惰を助長する「利己心のより精緻な体系 a more refined system of selfishness」に変質することを例示する (EHU 40)。情念の増長を起こさない唯一の哲学として推奨されるのがアカデメイア派の懐疑哲学である。その反省の日常性への限定は崇高な観想により日々の仕事を軽蔑する尊大さと怠惰を抑制するという意味があったのである。ピュロニズムはこの点全面的懐疑から生の活動を停止し怠惰を助長するので解決にならない。ヒュームは穏やかな懐疑哲学の不規則な情念の問題での強みを次のように述べている。

精神の不活発な怠惰、その性急な高慢さ、その傲慢な主張、その迷信深い軽信性に対してそのような哲学よりも反対なものはない。真理愛を除く全ての情念がそれにより抑制され、その情念〔真理愛〕はあまりに高すぎる度合いまで進められることはこれまで決してないし、またありえない。(EHU 41)

第3章でヒュームの哲学的精神の転回後の情念、道徳、政治の原理への止みがたい「好奇心」を見たが、ここで懐疑主義により促進される「真理愛」という情念の特異性に着目しよう。ヒュームの知性から感情への哲学の基礎の拡大からすれば、情念としての「真理愛」に、日常生活の他の快適な情念以上に哲学的反省を魅力あるものとして、哲学への取り組みを成り立たせる上で中心的な役割を認めるべきである。ヒュームの懐疑主義での自己限定と絶えざる反省を受ける「真理愛」が追求する真理は大文字の実体化された真理とはなり得ないので熱狂の対象となることはなく、「真理愛」は常に穏やかな情念のままであろう。むしろ「真理愛」が独断と軽信性の安易な性向を反省して拒否し続け懐疑主義の懐疑と判断の停止を敢えて試

みる原理となる。「真理愛」が特異な情念であるのの一つには反省による自己抑制のメカニズムが組み込まれているので情念の激しさの問題から自由であることだろう。「真理愛」の快の主要な源泉は対象である真理の価値と成功よりも真理発見に能力が行使されること自体にあり、この点で哲学は狩りと賭けと類似する(T 449-452)。「真理愛」が自己の信念への独断的な軽信性よりも懐疑と結びつき寛容の原理となるのは、この精神活動の快に由来する。人間は懐疑よりも信念に向い信念は安楽で平易な快を与えるが、この信念への性向に抗して疑うことは苦を伴い、その苦を克服しようとすることで情念が活性化し活動の快が逆に高まるのである。日常性に限定された批判的懐疑と結びつく「真理愛」と区別されるべきは、「驚異愛 the love of wonder」で、これは日常性を越えて奇跡への軽信を引き起こし「もし宗教の精神が驚異愛と結びつけば、コモン・センスの終わりである」(EHU 117)と言われる。「偽りの哲学」の崇高な超越性は、宗教と同様、この「驚異愛」によるもので「真の哲学」の「真理愛」はこれと対抗する。

さらにピュロニズムが寛容の原理として問題があるのは、権威の側から考えると、全面的懐疑は全ての伝統的権威を疑い政治社会に破壊的影響を及ぼすと迫害を正当化する理由を与えてしまうことである。ここで日常生活と哲学の結合が哲学の全面的な寛容にとっての意味を持つ。全ての哲学は日常生活を超えることはできない以上、哲学が政治社会の秩序を超越的原理を持ち込んで覆す危険はなくなり、政府は哲学を迫害する理由を失う。日常生活と懐疑主義による哲学批判が寛容論、思想言論の自由の論拠となっている。このことは次のヒュームの議論が示している。

世界の全ての哲学とある種の哲学に他ならない全ての宗教とは経験の通常のコースを越えて私たちを運んだり、日常生活への反省が与えるのとは異なる行為の尺度を私たちに与えることは決してできない。いかなる新事実も宗教の仮説から推測され得ない。いかなる事件も予測

・ 予言され得ない。慣行としきたりによって既に知られているものを
超えたいかなる賞罰も期待されたり恐れられたいしない。(中略) 社
会の政治的利益は形而上学と宗教の哲学的論争と何の関係もない。

(EHU 146, 147)

哲学と宗教が日常生活への反省にとどまり、新たなリアリティとして幻想
を持ち出さない限り、思想は政治社会の秩序と衝突することなく無関係な
まま寛容されるのである。自然の支配への信頼からヒュームはこの寛容を
全ての思想に適応させるが、この寛容の論拠からは日常生活を超えた思弁
で政治を全否定する思想、つまり「偽りの哲学」は寛容の対象から外され
ることになるはずで、限定された寛容と言わなければならない。しかし
「偽りの哲学」はまさに寛容の敵に他ならず、それを寛容しては寛容が主
張できないはずである。さらにヒューム懐疑主義は日常的慣習を保存し形
而上的思弁を排除する差別に陥っているように見えるかもしれない。しか
し彼の懐疑は日常の信念に対しても、それを破壊することはないが、確か
に向けられていて、単なる保守主義と違う複雑な二面性を示している。
「行為者」としては常識に従いながら「哲学者」としては常識を疑う「好
奇心」を持つこと (EHU 38) の実践的意味をノートンは寛容の推進に求め
る。つまり日常生活を支えている信念自体も理性的根拠を欠くことを反省
するならば、無知の認識から独断を緩和し寛容の精神を広めることになる
のである (Norton 134)。こうして哲学的意味では懐疑主義は日常生活に対
して優位に立っているものであり、またヒューム懐疑主義の意味が寛容にあ
ることが確認される。

ヒュームの「穏やかな懐疑主義」から導出される寛容が限定されている
ことは、その懐疑主義が日常生活の常識と慣習の世界を前提として受容し
た上で反省する判断力をも構成することと表裏一体の関係にある。思考と
判断の区別について、アーレントは思考が現象の常識的世界から引きこも
るが、判断は世界の利害への関与から一定の距離は取るが他の観察者の観

点から独立せずにむしろそれを考慮に入れると説明している (Arendt 94)。この区別に対応するようにヒュームは「偽りの哲学」と「緩和された懐疑主義」をそれらの世界との距離において次のように対比する。

人間の想像力は自然に崇高なもので、何でも離れた異常なものに喜び、時空間の最も遠い部分まで抑制なく走り、習慣があまりに慣れ親しませた対象を避ける。正確な判断は反対の方法を守り全て高遠な探究は避けて、日常生活と日常の慣行と経験に含まれるような主題に自己限定し、より崇高な話題は詩人と雄弁家の修辞や聖職者と政治家の術に任せる。(EHU 162)

全面的懐疑からの日常生活による解放は懐疑哲学を日常生活に限定することでそれを思考よりも判断と特徴づけられるものにしていく。哲学と日常生活の関係はどちらかが他方に従属するものではなく、緊張関係を維持すべきである。判断としての哲学は日常生活の慣習に依存しても反省し改革する自由は保持するので、「哲学の決定は組織・修正された日常生活の反省 (reflections of common life, methodized and corrected) に他ならない」(EHU 162) と言われる。日常生活を乗り越え否定する「偽りの哲学」に対してヒュームの哲学は日常生活と両立するようにそれを成立させる条件を調べて備え入れるはずである。人々が協働する日常生活と慣習が可能となるのは参加者が自他の意図を評価し合い相互に調整することによるとされる (Baier 278)。「人間の精神は相互に鏡である」(T 365) と喩えられた「同感」により人間は他者の見解により自己を省みることができるようになる。反省的理性も他者の見解への同感を拠り所として成立する点で孤独ではなく社会的な協働性を有している。ヒュームの新たな理性は「社会化された同感的な理性」、「共有された感情と共有された協力的な真理愛を組み込む」(Baier 278, 287) と特徴づけられるように、社会的協働性を持った哲学的反省によって初めて日常生活を自らの依拠すべき基本として正しく評価することができるだろう。

想像力と判断力が日常生活の領域を超えるか否かで対比されていたが、対象の距離が情念に与える影響についてヒュームは身近な対象は強力な情念を生み、距離はそれを弱めるが、莫大な距離は逆に強力な感嘆の情念に極まることを『人間本性論』の情念論で説明している (T 427-438)。この情念の遠近法を参照することで、日常生活に限定された哲学の判断が取るべき距離をよく理解できる。情念の自然な傾向は身近か、もしくは、遠大な対象に引き付けられるかの二つの方向で、これで習慣的日常生活が愛着を生み精神を支配することと、崇高な哲学と宗教が驚きにより人心を支配することとが説明できる。日常生活を超越することなく反省する判断としての懐疑哲学はこの二つの情念の傾向に抗して慣習から離れた観点だが超越的観点ではない中間的な距離を取らなければならない。ヒュームの「一般的観点 *general points of view*」による公平な道德判断は同感の偏りを反省するために観察者の偏った特殊観点から離れ距離を取るが、他者の特殊観点に入って観察者自身の判断をするのであって (T 581-583)、「一般的観点」が共通世界を超越した観点ではないことは哲学の日常生活への限定によっても明らかである。

むしろ超越的観点の危険性をヒュームは警告していることに注意したい。全体を一つのシステムとして個人の被る悪をその必要な部分と正当化する思想が批判される。「自然の全システムを理解することのできる拡大された観点 *an enlarged view, which could comprehend the whole system of nature*」はもっともらしい崇高さで想像力を欺くが、彼は個々の苦痛の感覚に彼の判断が依拠する観点を置く。なぜならば「離れた考慮 *remote considerations*」によって悪を偽り隠すこととなく、是認と否認の感情は周囲の存在について「私的なシステム *the private system*」に利益や害悪を与えたかどうか、より限定された検討をするからである (EHU 101, 102)。ヒュームは特殊な道德感情と全体の観点からの「哲学的瞑想 *philosophical meditations*」を対立させる。

離れた不確かな思弁が対象の自然で直接的な観点 (the natural and immediate view) から生じる感情に対抗できるだろうか。大金を奪われた人がその損失の苦痛から崇高な反省 (sublime reflections) によって和らげられるか。なぜ犯罪への彼の道徳的憤慨 (his moral resentment against the crime) がその反省と両立しないと考えられるのか。あるいは悪徳と徳の真の区別の認識は身体的美醜の区別と同じく哲学の全ての思弁的体系と調和できないのか。これらの区別はともに人間精神の自然な感情に基礎付けられている。そしてこれらの感情はいかなる哲学理論や思弁によっても管理、変更されることはできない。(EHU 102, 103)

このように日常生活の自然な個別的感情に正義などの道徳判断を基づけることは、全体の「公共善」で利益と意見の多様性を抑圧することを許さないという意味でリベラルな政治をヒュームの日常性による哲学批判が準備することを示唆する。また他方で、個別感情の尊重といっても、上記の引用で感情と反省の調和の可能性を問いただしているように、哲学的反省の側から感情の偏向があればそれを修正する方向も認めている。

超越的な全体システムによる個別的な日常生活の価値の転倒は、生活を哲学の手段に転倒させ幸福を哲学の犠牲にする結果を招く。ヒュームは特殊摂理と来世の批判で、自然の秩序から神の意図を推論する神の存在証明は結果から原因の推論だが、現実に現象している自然という結果でしか知られていない神という原因にその結果から判明する以上の属性を恣意的に想定して、実在しない結果を推論する論理的誤りを指摘している (EHU 136)。これは「偽りの哲学」や宗教がその妄想を基準に自然を破壊する「人為的な生活と習俗 artificial lives and manners」(EPM 341) の例であって、「事物の現在の光景を観想の唯一の対象とみなす代わりに、自然の進行全体をひどく転倒させ現世を何か先のことへの通過点に変えてしまう空虚な推論者」(EHU 141) である。ヒュームは日常の経験される規則性が基準でそれを超える思想は許さないリベラルで、ホイッグの原始契約説を

「人々の共通の感情 (the common sentiments of mankind) と全ての国民と時代の慣行と意見 (the practice and opinion of all nations and all ages) に反する逆説」(E 486) として批判する。ここで「人々の共通の」、「全ての国民と時代の」という表現が強調しているようにヒュームは原始契約説の党派的な偏狭さを批判しているのであって、彼の哲学が依拠する日常生活は決して狭い特殊共同体の伝統の主張ではなく、普遍的な視点を持っている。

ヒュームのこの普遍的な広い視点は複数性と個別性を容認する点で、超越的な全体システムの主張する単一性への強制を伴う普遍性とは峻別しなければならない。後者の崇高な普遍性の主張が政治における「理性」の問題に他ならず、最後のまとめに、ヒュームの哲学批判の政治的帰結として、この問題を『道徳的原理探求』の正義論での「理性を持つが、人間本性に無知な者」(EPM 192) への批判に見ておこう。思弁的理性から恩寵、徳性に応じた財産の分配や「財産の平等な分配」を説く「熱狂家」は実行可能性がないだけでなく、社会に破壊的で正義の目的に反する。平等化は勤労を阻害し貧困をもたらし、そのための極度の監視は専制に至るか、逆に財産の平等は権威を弱体化するかして社会の崩壊に帰結するからである(EPM 193, 194)。財産の規制にあたっては「人間の本性と状況」(EPM 194) を知悉していなければならないのであって、この関連でヒュームは「自然的正義の規則を各社会の特定の便益 (the particular convenience of each community) に応じて拡大、抑制、修正、変更する国法」を研究したモンテスキューを評価し「法律は各社会の憲法、習俗、気候、宗教、商業、状況を絶えず参照するものであり、またそうすべきである」(EPM 196) と述べ、超越的な「理性」に対比して個別状況判断としての政治の理解を協調する。この超越的「理性」は本論で批判してきた「偽りの哲学」と同一であり、「人為的な生活と習俗」を強制する。これに対して社会の慣習的秩序を自然として擁護するのであるが、しかしヒュームは政治判断を単に自然への盲従として政治から合理性の契機を排除するわけではない。人間は個別的

な状況・制度を自然としてただ受け入れるだけではなく、それを批判、構成するように働きかける理性も持つことはヒュームが正義を人為的徳と強調したことが示している。正義感の人為的起源を説いて彼は正義の法は「本能」ではなく「理性と習慣」、「理性と反省」に発すると説明する (EPM 202, 203)。このように理性は習慣と反省と併記されており、ここから彼の理性は自らの要求を省みる懐疑的理性で、理性の習慣への批判自体も反省して習慣を全面的に否定せずに対話する寛容な理性であって、これが政治における合理性を提供すると言えるだろう。正義の慣習的秩序は人為として自然的徳と対比されるのであるが、しかし両者は、人間社会の利益と必要というヒュームの最重要な観点からは、形而上的思弁の熱狂による人為に対して人間の現世の自然の世界をともに構成するのであり、同じ人為ではあるが、ヒューム自身その区別を詳説した正義と迷信との間にはより根本的な区別がある。正義の人為的徳と迷信とに政治における対照的な理性のあり方を見ることが出来る。

参 考 文 献

- Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. San Diego: Harcourt Brace, 1978. (佐藤和夫訳『精神の生活』「第一部思考」、岩波書店、1996年)
- Baier, Annette C. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1994.
- Fogelin, Robert J. 1985, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 1993, "Hume's Scepticism," in *The Cambridge Companion to Hume*. ed. David Fate Norton, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 90-116.
- Hume, David. *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. eds. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch, Oxford: Oxford University Press, 1994. (本文中 EHU 及び EPM と略記)
- . *Essays Moral, Political, and Literary*. ed. Eugene F. Miller, Indianapolis: Liberty Classics, 1987. (小松茂夫訳『市民の国について』岩波書店、1982年) (本文中 E と略記)
- . *A Treatise of Human Nature*. eds. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch,

Oxford: Oxford University Press, 1989. (木曾好能訳『人間本性論』「第一巻知性について」, 法政大学出版局, 1995年) (本文中 T と略記)

Livingston, Donald W. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1998.

Miller, David. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Norton, David Fate. "How a Sceptic May Live Scepticism," in *Faith, Scepticism and Rationality*, eds. J.J. MacIntosh and H.A. Meynell, Calgary: University of Calgary Press, 1994, pp. 119-39.

Richman, Kenneth A. "Introduction," in *The New Hume Debate*. eds. Rupert Read and Kenneth A. Richman, London and New York: Routledge, 2000, pp. 1-15.

杖下隆英『ヒューム』, 勁草書房, 1982年。