

デイヴィッド・ヒュームの宗教論

——『自然宗教に関する対話』

における宗教と道徳——

富田 規武

1 はじめに

ヒュームは晩年エディンバラで、彼の哲学に加えられる数多くの攻撃を公けには無視して、『自然宗教に関する対話』(*Dialogues concerning Natural Religion*)の執筆に専念した。それは、ヒュームの死後1779年に、彼の甥によって出版されたとされる。さて、『対話』は少なくとも最初の3部の草案は1751年の3月以前に書かれ、残りの部分が加えられて事実上50年代に完成されたのちも、なお20年以上断続的に練りあげられた。『対話』の中の神学的論究の予備的批判文は、1748年にすでに出版された『人間知性の研究』(*An Enquiry concerning the Human Understanding*)の中にすでに現れている。それは、「奇蹟について」(Of Miracle)の次の章で「特殊な摂理と来世の状態について」(Of a Particular Providence and of a Future State)という題で扱われている。この題は初めは、「自然神学の実践的帰結について」(Of the Practical Consequences of Natural Theology)というより適切な題がつけられていたものである。さらに、1757年に彼の「宗教の自然史」(*The Natural History of Religion*)が『四論集』(*Four Dissertations*)の一つとして印刷された。彼は『対話』を完成次第出版したいと切望したが、友人の忠告によって思いとどまらせられたといわれる。従って、『対話』は、確かにヒュームの中期及び後期の成果であるが、その作品

が焦点をあわせた特殊な神学的伝統は、彼の哲学者としての生涯の最初から彼の関心のある問題でもあった⁽¹⁾。しかも、彼自身その作品を最も巧妙なものと考えていたのである。

さて、『対話』は幅のあるドラマとして、その構成については、キケロの『神の本姓について』にその類例がみられるが、ともに討論を読者に報告する語り手が登場し、一人の哲学的懷疑論者と二つの対照的な神学的立場をそれぞれ代表する二人の人物の相互の討論の自由なやりとりから構成される。実は、ヒュームのこの『対話』には、「パンフィルスからヘルミッポスへ」(*Pamphilus to Hermippus*)の書簡が付せられて序文の形をとり、クレアンテス(Cleanthes)、フィロ(Philo)、デメア(Demea)という3人の対話者の紹介および成立の事情が述べられる。自然宗教に関して対話体が採用される理由は一体どこにあるのだろうか。それは、自然宗教において一神の存在は明快にして確実な真理であり、我々の希望と道徳の基礎、社会の支えとして重要であり、またいきいきと印象的に多様な知識が示されるので、この形式が好ましいとされる。さらに、もう一つの理由は、自然宗教の神的存在者の本性について曖昧な問題が生じてきて論争の的になり、理性がいかなる確実性にも達していないことである。そこで、理性的人間が興味ある哲学的主題について、それぞれ異なった意見をもって対話するのは、研究と社交の二つの快樂をあわせ持たせてくれる

とされる。

ところで、ヒュームがすでに以前から哲学的探求のドラマを展開するために用いてきた文学上の工夫は、この『対話』において最も磨きあげられた形に達したのであるが、彼はすでに、『人間知性の研究』第11章「特殊な摂理と来世の状態について」のなかで、懐疑的な逆説を好む友人との対談を報告し、読者の判断に委ねるという形で実験している。また、『道徳原理研究』(*An Enquiry concerning the Principles of Morals*)の最後に「ある対話」(*A Dialogue*)というエッセイのコレクションが置かれている。それらは読者がそれぞれの立場に自分を置き、独立したエッセイと対話をしながら通過し、以前の立場を別の批判的な見方でみることができるよう工夫されている⁽²⁾。クレアンテスの弟子パンフィルスは、書簡のなかで、筆者は直接の記述様式をとらず、著者対読者の外観を避けたいと述べている。ところで、D.ウットンは、「ヒュームが対話形式にたよるという日常的慣習をとるのは、彼に対する無宗教の批難に対し、十全な責任をとらねばならないのを避けるためである」としている⁽³⁾。それも理由の一つであろうが、それに盡きるものではないであろう。

さて、フィロの議論がヒュームのそれに最も近いというのは大方の定着した考え方とされる。クレアンテスの議論はバトラー(J. Butler)の『宗教の類比』(*The Analogy of Religion*)の中のそれに類似し、デメアの議論は、一部はクラーク(S. Clarke)のそれと一部は平均的教区牧師のそれに似ているとされる⁽⁴⁾。

本稿では、自然宗教の合理性に着目し、それに対する敬意を表明しながらも、他方では懐疑的態度をとるヒュームにおいて、宗教と道徳の関係はどのように考えられたかを考察することを目的とするが、まず『対話』を中心におき、「宗教の自然史」、「特殊な摂理と来世の状態について」その他若干のヒュームの論考を加えてとりあげてみたいと思う。なぜなら、ヒュームは宗教において、実践的結果

の問題が重要であり、哲学はそれを優先させねばならないと考えるからであり、また、『対話』はそれを我々にも問いかけてくるからである。

2 宗教的仮説

(1) 意匠の仮説

『対話』第5部の初めの所で、フィロはクレアンテスに「君の諸原理をどうか今一度新たに検討したまえ。同様な結果は同様な原因を証明する。そしてこれはさらに君の言葉によれば、唯一の神学的論証であるという。ところで、見られる結果が同様であればあるほど、そしてまた、推測される原因が同様であればあるほど、その論証はそれだけ一層強力であることは確実である。このどちらかの側における逸脱は蓋然性を減少し、経験をより決定的でないものと化す」(D48)と述べている。『対話』全体として第1義的な目的は、キリスト教的有神論への経験に基づくこの接近の意義を説きあかし、評価することである。ところで、ヒュームは『研究』において宗教的仮説という言葉を使用するが、クレアンテスの宇宙の起源に関して、フィロに論破される仮説をいうには、「意匠の仮説」とするのが適切であろう。なぜなら、クレアンテスの神学的仮定の真理を論証する論拠が物質的世界における観察可能な秩序や意匠であるからである⁽⁵⁾。

『対話』第2部の終わり近くで、フィロはこのような一般的論証に、「経験に基づく論証」(*argument from experience*)という名称をあたえて注意をひく(D30)。ヒュームが『研究』第11章で示したと同じように、フィロは経験に基づく論証が正しく用いられうる条件を分析して提出する。厳密に限定された条件での推論が求められる。すなわち、「神々が宇宙の実在あるいは秩序の創始者であることを認めるならば、次のように帰結される。その何らかの属性の現れている限りにおいて、それらの属性が実在するのであって、それ以上の属性の想定は単なる仮説にすぎない。原

因と結果の両者は相互に対して厳密に調節されていなければならない。そして一方は、それ以上の何物にも関係したり、或いは何らかの新たな推理や結論の基礎となることは決してできないのである」(EU137)。A.フルーは「ヒュームが反論していたものは、『意匠に基づく論証』と呼ばれるようになったが、『意匠への論証』(an or the argument to design)と述べる方がより適切であろう。『意匠への論証』は意匠の結果としてのみ生じると経験が提示する宇宙の特徴から発して、全体が偉大なる考案者の作品であるという結論へと進まねばならないからである」と述べている⁽⁶⁾。しかし、この論証は、ヒュームの敵対者の口からは、「知性と意匠の刻印が偶然とか物体の盲目的で導き手のない力を指定することが途方もないことと思える程に自然に現れていることから由来するといわれる」(EU136)。ヒュームの立場からは、「自然の過程から論じて、宇宙の秩序を最初にあたえ、今も維持している特別の知性的原因の実在を推理する場合、我々は不確実でもあり、無益でもある原理を採用しているのである。それが不確実であるのは、その主題が人間の経験の及ぶ範囲を全く越えたところにあるからである。それが無益であるのは、この原因に関する我々の知識が、自然の普通経験される過程に何らかのものを付け加えて、行為や態度に関する何か新たな原理を確立することができないからである」(EU142)。しかし、「主題が人間的技術と意匠による作品の場合には、人間は我々が経験によって知り、動機や計画を熟知しており、企図と性向とがこのような被造物を統治するために自然が確立した法則に従って或る種の結合と一貫性を有する存在である。人間から何を期待しうるかに関しては多くを推理しうる。そして、これらの推理はすべて経験と観察に基づく」(EU144)。人間本性における宗教の起源の問題は、人間本性学をめざすヒュームの当然の目標であり、「不可視的で知的な力への信仰は、あらゆる場所及び時代において人類に一般的に普及してきてい

る」(G II 309)ので、「自然史」という別の論考の主題となる。ところで、このように、「宗教的仮説から新たな事実は推理されえない」(EU146)とすると、「いかなる来世の出来事も予見もしくは予言されえず、実践または観察によって既に知られている以上には、いかなる褒賞あるいは罰も期待もしくは恐れられることはありえない」(EU146)ということになる。

さて、『対話』第1部で懐疑主義の意義が論じられたあと、クレアンテスは、「最も単純で最も明瞭な論証に基づいているので、人の心にあれほど容易に近づき入り込む原理」として、宗教的仮説をとりあげる(D15)。また、フィロが「人間理性を信用しなければ、今では我々を宗教へ導き入れる何一つの他の原理も持たない」と主張する。クレアンテスも、「自分たちの教説を最もよく弁護できると判断し、真の宗教の確認の傾向をもつ原理を人が抱くのは自然なことである」と第1部の最後の個所で容認する(D18)。第2部に入ると、フィロは、討論が神性(Deity)の存在ではなく、神性の本性に関してであるとするデマアの主張に同意するよう見える。フィロは「何ものも原因なしには存在せず、宇宙の根源的原因を我々は神と呼び、この神に対して恭しくあらゆる種類の完全性を帰属させる。しかし、あらゆる完全性は全く相対的であるから、我々がこの神的存在者の諸属性を理解すると想像したり、あるいはこの神の諸完全性が人間という被造物の諸完全性になんらかの類比ないし類似を持つと決して想定してはならない」(D21)と警告するが、クレアンテスは、「アポステリオリの論証だけによって、ただちに一神の存在とこの神の人間の精神や知性への類似を証明する」(D22)と反論する。フィロは、「あらゆる宗教的論証が最も確実で最も反駁不可能な論証でさえないことは明らかである」(D23)と主張を展開し、正確な類似性と脆弱な類比について、明証性をめぐって討論が進められていく。我々の観念は、すべて有限な現世での経験から由来するもの

であるから、神の属性については何らの観念も持たないというのがフィロの論究の結論である。

(2) 類比に基づく論証

ヒュームは明白にフィロに「経験に基づく論証」を厳格に守らせている。P.ジョンズもいうように、「神の特性の経験がなければ、我々は神を個性化する手段を持たないのであり、それがなければ我々は神が存在するという主張が真であることを証明する手段を持たないのである⁽⁷⁾」。

アプリオリの論証によるデメアの立場は別として、クレアンテスも上述の言葉において、神の特性についての討論が神の存在の討論であることを暗黙のうちに容認しているのである。

さて、厳密な経験という意味では、その論証が薄弱であると認めざるをえなくなったクレアンテスは、より正確な経験に基づく論究よりもむしろ常識的な確信に訴えることによって自分の立場を救おうとする。すなわち、我々が自然の世界を熟視するとき、考案者の考えが我々に流れ込んでくると彼はいう。このようにクレアンテスが、自然が心にあたえる直接の印象が考案者の考えを推測させ、抵抗しえないものであると訴えても、フィロはそれに応ずることを拒否する。第4部の第2段落で、デメアはクレアンテスに「神性を、理解しうるものつまり人間の心に似たものとして表すことによって、有神論者が神性に帰属させる完全不易性と相容れなくなる」(D41)と抗議する。フィロは「観念の世界では何ら知られた原因なしに秩序をなして落ち着く諸観念の経験を我々は持っており、物質の世界でも可能である」と論ずる(D45)。

『対話』第6部の第2段落において、フィロはクレアンテスの仮説は類似的な結果が類似的な原因から生ずるという原理を宗教の基礎として想定するのであるが、経験の同じ起源から由来する同じ種類のもう一つの原理がある。それは、多くの知られた事情が類似的

であるのが見られる場合、未知の事情もまた類似的であるのが発見されるであろうという原理であるとされる。その場合想定可能な多数の仮説の中で、どこに蓋然性が存しているのか推測は困難となる。第7部冒頭にあるように、「もし宇宙が人間の技術の諸作品に対するより、動物の身体や植物に対してより大きな類似を帯びているとすれば、宇宙の起源は理性ないし意匠よりも、産出や生長に帰せられるべきだ」(D61)とフィロの主張は展開する。第8部の結びでは、フィロによると、宗教的体系は打ち克ち難い大きな難点の影響を受け易く、判断の中止が、この際我々の唯一の合理的な手段ということになる。フィロは、「秩序の永遠で内属的な原理を世界に帰する理論を、何よりも真実らしいと評価し、懐疑論的であれ、宗教的であれ、いかなる仮説についても偶然はその席を持たない」(D59)と第6部の最後から2番目の段落で述べている。これは、「すべての世界の部分の均整とならんで、手段の目的への適合性と自己保存の傾向を表している」(D71)と考えて自己の論究を進めた結論である。

また、『対話』第12部の最後の主張のなかで、フィロは、「自然神学の総体を次のような一つの単純な、多少曖昧とはいえ少なくとも無限定な命題—つまり、宇宙における秩序の原因ないし諸原因は人間の知性とある遠い(remote)類比を帯びているらしいという命題—に帰結する」と仮定する。そして、「もしこの命題が人間生活に影響を及ぼし、行為ないし行為中止の源となりうるという推断を提供しないとすれば、さらに、もしこの類比が人間の知性以上に及ぼされえないもので、精神の諸性質にまで移入されることがまずありえないとすれば、どれほど詮索的、瞑想的な宗教的人間でも、率直な哲学的同意をあたえ、それが拠りどころとする論証が、それに反対して向けられている諸反論にまさると信ずるのみである」(D123)とフィロは述懐する。P.ジョンズは、「この命題への哲学的同意は、宗教的意義を欠いているもので、『自然史』の

結論ですすめられているような、局外に超然と離れている立場と同方向のものである。相衝突する迷信に対面しながら、疑念はなお持ちあがりやすく、ヒュームにとっては、穏和な道がゴールである⁽⁸⁾と述べているが、至当であろう。

(3) 「意匠に基づく論証」についての若干の問題

ヒュームは、『人間知性の研究』の最後の個所で、「神性の学、すなわち神学は、神性の実在、靈魂の不死を証明するものであるから、一部分は個別的 (particular)、一部分は一般的 (general) な事実に関する推論から構成される。それは経験によって支持される限りにおいて、理性のうちに基礎を持つのである。しかし、その最良のまた最も堅固な基礎は信仰と神の啓示である。事実と実在の問題に関する経験的な推論を含まない神学の本は、詭弁と妄想以外の何もかも含みえないと結んでいる」(EU165)。また、「自然史」の序説で、宗教に関するとりわけ重要な二つの問題をあげている。すなわち、「理性における宗教の根拠に関する問題および人間本性における宗教の起源に関する問題である。第1の問題は明らかな解決が可能である。自然の全構成は一つの知性的な創造者の存在を示している。そこで、いかなる理性的探求者も真剣な反省のあと、純粋な有神論および宗教の第一義的原理に関して、一瞬も自己の信仰を中断することができない」(G II 309)。A. J. エイヤーは、ヒュームがこの本の中で、「意匠に基づく論証」を受け入れると公言していることについて、次のように述べている。「この言葉は明白に不誠実なものでない。それを皮肉であると考えするには、私自身の先入観を斟酌しなければならない。しかし、事実上、『対話』のなかで、フィロの役は『意匠に基づく論証』を論駁することであり、ヒュームは決して公然と自分の手をださず自分がフィロの立場をとることを明敏な読者に結論させる意図である⁽⁹⁾」と述べて、K. スミスに同意している。

さらに、ヒュームは「自然史」の同じところで、「人間本性における宗教の起源に関する問題は、より大きな難点に直面している。不可視的で知性的な力への信仰は、根源的な本能ないし自然の原初的印象から由来するのではない。宗教の第一諸原理はすでに二義的なものであるにちがいない」(G II 309)。また、「不可視的、知的な力を信ずる普遍的な性向は、根源的な本能ではないにせよ、少なくとも人間本性の一般的随伴者であるから、神聖な工人が自己の作品の上に押した刻印とみなされてよいであろう」(G II 362) といっている。これについてP. ジョンズは、「ヒュームは、『意匠に基づく論証』から、1752年には注意深く離れていく⁽¹⁰⁾」と指摘し、「自然史」の最後の章の冒頭の部分を次のように分析している。「第1に、ある知的な存在の観念には、この可視的体系の最初の出現を看とる理解力の拡大と、第2に、全宇宙を通じておこなわれる統一的格率を熟考し、自然にこの知性を単一で不可分のものとして受けとることが必要である⁽¹¹⁾」。

フィロは、「一般法則による世界の指導は、極めて完全な存在には決して必要とは思われない。全知の存在はいかなる作用にも自己を露顕することなく、個別の意志で容易に介入することができるであろう」(D 97)と『対話』第11部で述べている。これに対して、「フィロの意図の一部は、出来事とその原因の確実な性質を示す徴表を持たないかも知れない。従って、仁愛の神性が善き世界を創造したとしても、我々が善き世界から仁愛の神性を推論できないということもありうるという考えを強調することである」とP. ジョンズは解説している⁽¹²⁾。

3 道徳と宗教

(1) 悪と「意匠に基づく論証」

『対話』第10部では、論題が一転してくる。全知全能で、慈愛あふれる神の創造した世界になぜ悪、不幸、疾病などの悲惨事が存在するのかという問題が展開される。フィロは自

らの確信として、「すべての人に適切な宗教観を抱かせる最善の唯一の方法は、人間の惨めさと悪辣さの正しい描写を用いることである」(D82)。さらに、「人性の惨めさの嘆きは、正当な理由も持たずに不安にあふれた気質からでてきたのにすぎず、その哀れな気分以上に惨めさの確実な基盤はありえない」(D86)と指摘する。フィロはクレアンテスに、「神の道徳的諸属性、つまり神の正義、仁愛、慈悲および方正が人間という被造物におけるこれらの美德と同じ性質のものであると君は主張できるのか」(D87)と詰め寄る。

フィロの論法を整理すると次のようになる。

無限の力を有する神は意志することをなんであれ遂行できる。 —(1)—

無限の知恵を有する神はいかなる目的に対する手段を選ぶのに決して誤らない。

—(2)—

しかし、自然の過程は人間ないし動物の幸福に向かっている。

—(3)—

従って、さような目的は立てられていない。

フィロのいう確実で誤りなきこの推論に対し、クレアンテスは、「神の仁愛を支持する唯一の方法は、人間の惨めさと邪悪さを絶対的に否定することである」(D90)と応答する。フィロは、「この答はすべての人の感情と経験に反している。何もかも覆しえない権威に反している」(D91)として自己の論究の堅固さに満足している。

ところで、宇宙が知性的存在によって創造されたことは、クレアンテスによって経験的に証明可能な仮説として提出された命題であるが、宇宙が仁愛でもある存在によって創造されたということは、同一の立場の仮説として、かれによって提出されているのではない。すなわち彼の見解では、「意匠に基づく論証」は、宇宙の創造者は通例神の自然的属性とよばれるものの幾つかをもってはいるが、神の道徳的屬性として引き合いにだされるものについては、同様の主張をしているわけではな

い。しかし、ここで道徳的屬性がとりあげられるのは、N.パイクの考えによると、知性的創造者の存在について、「経験に基づく論証」を進めるに際し、クレアンテスは少なくともより大きなキリスト教の命題を経験に基づいて考量する門戸を開いたことになる⁽¹³⁾。しかし、ヒュームはここでフィロに自分の道徳と宗教に対する基本的立場を、これまでとって来た方向に沿って開陳する場をあたえているとも考えられる。ヒュームは、『人性論』の第3巻の結論のところで、「道徳感には精神に固有な原理であり、しかも人性組織に入っている最も強力な原理である」(T619)という考えが示され、さらに、「我々の美德の心持ちは依存する広汎な共感 (extensive sympathy) と、人性に自然な制限された寛仁 (limited generosity) の間に存するように思われる矛盾を除去すること」(T586)が実践的課題とされるとすれば、尚更当然のことであろう。また、『道徳原理研究』の付録第2部で、「仁愛には一般的な (general) ものと、個別的な (particular) ものとの二つの種類に分かれるのが自然である。前者は当の人物に対する友情や親しい交わりや敬重がない場合にも、その人に一般的な共感、すなわち苦に対しては同情、快に対しては祝意を感じずる」(EM298)と述べている。A. J. エイヤーは、「ヒュームは道徳を宗教と結びつけようと試みていない。宗教的信仰は情念への影響によって制裁としてはたらくとしても、道徳はいかなる強力な形の権威にも基づきえないと理解していた。彼はいかなる場合にも、宗教の真理要求ほどには、宗教的信仰の実践的效果には興味をいだいていなかった⁽¹⁴⁾」と述べている。ところで、N.パイクは道徳的屬性をめぐってのフィロのこの挑戦をさらに分析して、次のような点を取りあげている。その一つは、全知全能で仁愛の存在が人間の苦しみを防除しないのにも、道徳的に十分な理由が考えられる。つまり、苦しみを防除すれば、その苦しみの否定的価値にまさる善をもつ何かある未来の出来事をもたらすことにならないと信ずるから

である。他の一つは、苦しみを防除するためには、その苦しみの否定的価値にまさる善をもつ何か或るそれに先立つ出来事を防除することが必要とされると信ずるからである。つまりそこでは価値の問題が、手段の目的への適応の知性と無限の能力とをもつ存在者によって判断され、選択されることになる⁽¹⁵⁾。

さて、第10部の最後の個所で、フィロは「宇宙とその諸部分の多くの見解では、目的原因の美しさと適切さが我々を抵抗しえないほどの力で感動させる。」と述懐したあと、「人生ないし人間の条件についての見解で、神性の道徳的属性を推論できたり、あるいは信仰の目だけに頼って発見しなければならない無限の力と無限の知恵と結ばれた、かの仁愛の存在を学びうる見地は存在していないのだ」と述べて、自己の立場を明らかにしている（D92）。

次の第11部で、フィロは被造物を悩ます悪い事の大部分が依存している4つの事情をとりあげる。その第1の事情は、動物的被造物の快と苦の仕組みであり、それが行動へと駆りたて、また自己保存に気を配らせるのである。第2の事情は、一般的法則による世界の導きで、もし特殊な意志作用で導かれるとすれば、自然の過程は絶えず破られるし、だれも自分の理性を使用して人生をきり抜けることはないであろう。悪いことが見いだされるに相違ない場合は、いつでも神は根絶できたであろうとされる。また、第3の事情は、儉約（frugality）という言葉でとりあげられる。あらゆる能力はこの儉約さでそれぞれの存在に配分されているとされる。ここで重要なことは、殆どの道徳的な悪は怠情から発生するとされることである。さらに、我々の満足すべきは我々の能力の増大で、人間には勤勉と労働へのより大きな傾向、精神のより力強い活力、仕事と尽力へのより一貫した性向が望まれる。土地の完全な耕作、技芸と手工業の向上、あらゆる仕事と義務の正確な成就が、フィロの口から続いて求められてくる。最後に悲惨と悪事の発生源である第4の事情

は、自然の機構の不正確な仕事ぶりであるとされる。自然はその諸部分の有用性が存している領域内に厳密にとどまっているような形で、正確には適合されておらず、機会あれば極端へと走って行く傾向がある。過不足が有害とならないように我々が対策を講ずることが必要である（D96～103）。

さらに続けて、「宇宙の第1原因は、善性も悪性も持たないという仮説が最も蓋然的と思われる。我々は神から、我々が感ずるような道徳的感情を排除する大きな理由を持っていると考えられそうである。自然的災害が自然的善事に対する以上に、道徳的災害は道徳的善事に対してはるかに優勢である」と論じている（D104）。

要するに、理神論が成立するはずであるという立場をとるクレアンテスは、客観的であるようで、実は人間理性を中心として立論されている神人同形同性論として、その限界をフィロによって批判されている。しかし、ここで明らかにみられることは、ヒュームは自分の道徳哲学の根幹となるものを、フィロの口を通して提示していることである。

(2) 来世の教説と実践的帰結

ヒュームは個別の摂理や来世の状態を否定しても、社会の基礎を損なうものでなく、首尾一貫したものであれば、哲学的探求において、堅固で満足すべき諸原理が提供されうると考えている（EU135）。『対話』第12部の中ほどで、クレアンテスが「死後の状態についての教義は、道徳にとって極めて強力で不可欠の保証であるから、我々はそれを放棄したり、無視したりすべきでない。なぜなら、有限で一時的な報酬や処罰でさえ、日常目にするように大きな効果を持つとすれば、無限で永遠の応報からどれほど大きな効果があると期待されても当然である」（D114）と論ずるのに対して、フィロは「自然の小さな正直と仁愛など、その人の持つ自然の性向は絶えずその人にはたらきかける。それはいつでも心の前に現存し、あらゆる見地や考察にまざり

込んでいる。ところが宗教的諸動機は、それがはたらく場合でも、専ら発作的、断続的に作用するだけである。だから、それらの諸動機が心にとって完全に習慣的になることはまず不可能である」(D115)と反論している。ところで、これは、ヒュームが未公開の論文「魂の不死について」(Of the Immortality of the Soul)の中で次のように論じているのとほぼ一致する。すなわち、「神の正義は、悪徳者の死後における処罰および有徳者への褒賞に来世においても関心を寄せると想定されている。神がこの世界で行ったことを超越した諸属性をもっているというこの仮定に道徳的論証は基づいている。しかし、精神や諸情念の生来の内在的構造に由来することだが、人間は極めて弱い関心を持って来世をみるのである。もし現世以外により重大な舞台があるとすると、我々の関心や知識を現世に制限することは、極めて不正義であり、このようなことは仁愛に富む賢明な存在に帰せられることではない」(G II 400~401)。J. ノクソンは次のように論じている。「永遠の褒賞や罰に対する信仰が、行為に有益な効果をあたえるかどうかは宙ぶらりんのままである。特別に宗教的な美德が、他の人々に対する人間の自然な共感に訴えることもなく、また宗教的な制裁が共同体の生活を規制する人為的な美德への関心を助長することもない。ヒュームの道徳上の仕事は、道徳的経験に人間性による理解を与えることである。道徳感情や道徳的区別や判断の発生は人間の本性や社会生活の焦眉の急務のなかにあるとヒュームはみているのである⁽¹⁶⁾」。

さて、『対話』最後近くの個所で、真の宗教について、まずクレアンテスが、「人生における第一の、唯一の慰めである原理は、逆境の真只中において我々の主要な支柱となる純粹な有神論のそれである。この原理の反省は我々を完全に善で、賢明で、強力な存在の作品として示すからである」と主張するのに対し、フィロは、「人間は悩んだ場合に、時には宗教に慰めを見出すが、それは、未知の諸存

在の瞑想に向かう場合、その気分の現在の陰鬱さに適応して、未知の諸存在の概念を形成すると考えるのが自然であろう」(D120)と反論し、「宗教の繊細な典型は哲学の所産であり、その理由は、死は一方では目前、他方では未来の可能性の中間に横たわっているのであるから、死という出来事は人間の自然にとって非常に衝激的で、死を越えたすべての領域に一種の陰鬱さを投げかける。たしかに宗教に恐怖と希望が入ってくるが、恐怖が常に支配的である。平静で動揺のない精神状態ほど幸福な状態はないのに、自分は永遠の幸福と永遠の悲慘の中間で、深刻な闇と不確かさの中にいると考えると平静な状態はとても維持できないのである。このような見解が精神の通常の様相を揺るがし、最大限の混乱へと突き落とすのは不思議ではない」(D121)と分析する。

(3) 迷信と熱狂について

『対話』の中で前文に続いて、「迷信は、神が人間の諸情念を持つと信ずることによって、神を人間なみの低い状態にひき下げ、理性も人間性もない、気まぐれに自分の力を行使する悪魔として示す」(D122)といわれる。また、「たとえ迷信ないし熱狂が道徳に直接対立するものでない仮定しても、注意を他にそらすということ自体や、新しい軽薄な種類の功績の設定や、賞賛と非難についてなされる前後転倒した配分は最も有害な結果をもたらさずにはいない。また、正義と人道への自然な動機への人々の愛着を極度に弱める」(D116)と述べ、迷信や熱狂が道徳に及ぼす害を指摘している。ところで、「哲学的有神論者は、神の神聖な完全性の適切な諸概念を抱こうと努力しており、また、哲学的懐疑論者は自身の能力に対する本性的不信感から、この崇高な、非凡な主題に関しては、一切の判断を中断しようと努める。かれらだけが、民衆的迷信の祈願者の例外だ」(D122)とされる。この立場はまたヒュームの未公開の論文「自殺について」(Of Suicide)の冒頭で、「哲学

から生ずる一つの著しい利点は、哲学が迷信やにせ宗教に対して与える至高な対症薬であることだ」(G II 406)と述べていることに一致する。

さて、1741年出版の「迷信と熱狂について」(Of Superstition and Enthusiasm)は世にでた最初の宗教論であるが、この二つは真の宗教を腐敗させるものとして分析が試みられている。「これらは、人間の精神のある種の説明不可能な恐怖や不安及びその反対の性質の高揚や僭越さに左右される。迷信は不幸や不健康や憂鬱な性向から由来し、熱狂は順調な成果や健康や大胆で自信に満ちた性向から発生する。弱さ、恐れ、憂鬱に加えて無知が迷信の真の源泉であり、希望、自負心、僭越、過熱の想像力に加えて無知が熱狂の真の源泉である」(G I 144~145)と説明し、さらに、迷信と熱狂が統治や社会にあたえる影響を、具体的に3点あげて反省している。その要点の第1は、迷信は聖職者に有利で、熱狂は聖職者の権力に対立的であること。第2は、熱狂を帯びた宗教は、その発端において猛烈で、社会に残酷な無秩序を生み出すけれど、やがて平静かつ寛容になること。第3は、迷信は市民的自由に対する敵であるが、熱狂は市民的自由の友人であることである(G I 145~150)。宗教の実践的結果の問題を重視するヒュームが、政治的、社会的分野へとその考察を広げていくのは当然である。

4 人間本性の学と『対話』

ヒュームは、『人性論』の序論の中で、「人性の諸原理を解明しようとするとき、唯一の強固な根底は経験と観察とによらなければならない」としている。ところで、「人間本性において、計画と性向とに或種の一貫性が経験される。従って、何らかの事実からだれかある人の意図の一つを発見したときには、他の意図を経験から推理し、かれの過去と未来の行為に関して、結論の長い連鎖を引き出すことは、しばしば理に適っている場合もあろうが、この推理の方法は、遙かにかけ離れた理

解しがたい存在に関しては決して行われえない」(EU146)のである。しかし、日常生活において、人間の一つの文化現象として現れる限りでの宗教問題は、実践的立場において極めて重大である。ヒュームが、根源的信仰を生み出す諸原理が何であるのか、また信仰の作用を支配する偶有事および諸原因を「宗教の自然史」のなかで追求しようとした(G II 309)のは当然である。T.シーバートは、『対話』のなかで、ヒュームは神学的論証を、それがアプリアリであれ、アポステリアリであれ、厳しい吟味にさらして、人間の知性へのある遠い類比を帯びた第一原因の単なる可能性から、実体のある神の存在の信仰の基礎を削りとった。そして、『対話』のなかで論証の挑戦をたのしみ、超然と晴朗な気持ちでそれを追求できたのである。ヒュームの宗教に対する真の反対は、宗教の確信が結局は理性ではなく信仰によるのであるから、宗教は証明のできないものであるということではない。かれの宗教に関する論争のもとには、敬虔(piety)が道德の敵であるという主張から生じている。ヒュームのこの告発は聖像破壊的である⁽¹⁷⁾と述べている。たしかに、『対話』は敬虔の躰という宗教教育から始められている。宗教の通常のおすすめは少なくとも宗教は人を道德的にするということであり、実際『対話』の報告者の教育者であるクレアンテスもそのような防御をしているのである(D114)。また、W.ダンフォードは「『対話』について広く読まれているものの一般的欠点は、それが政治哲学の1例としてよりも、むしろ専ら哲学的神学的に興味あるものとして扱われていることである。また宗教的信仰が何らかの形で存在するのは、人間の生活の不可避の特徴である。確固とした結論には達しえないが、開かれていてそれぞれ異なった意見が許されるのは、宗教的人間が支持する宗教的信仰の形であり、宗教の原理の性質である⁽¹⁸⁾」と述べて、ヒュームが対話形式をえらんだ一つの理由を理解している。事実、ヒュームは、「社会の政治的利害は、形而上学および宗教につ

いての哲学的論争と何のかかわりももたない」(EU147)と述べている。

5 おわりに

フィロは第12部で、「自然の示している人知では解き難い工夫や考案の中で、思惟者の心はうたれる」(D108)と述懐したあと、「自然は何物をも無駄には行わないということは、なんら宗教的意図なしに、自然の所産の瞑想からだけで、あらゆる学派において確立されている一格率である」(D108)と述べている。しかし、この部のなかば近く、神の道徳的諸属性の論議に入ると、段落も短く、その数が増え、議論のやりとりが断然激しくなる。ところで、フィロの最後の言葉は、自然宗教に関するヒュームの基本的立場を知る最も重要なものとしてとりあげることができよう。「宇宙における秩序の原因ないし諸原因は、人間の知性とある遠い類比を帯びているらしい」という自然神学の命題は、フィロによると、どれほど詮索的で瞑想的な宗教的人間でも、自然の偉大さへの驚嘆の度毎に、諸反論にまさる論証として信じられる唯一のものとされるのである。ここでは、フィロとクレアンテスはともに『対話』の主人公の栄誉をわかちあうように思われる。しかし、フィロは問題の曖昧さや非凡さから判断の中止に努めながら、ある憂鬱さや、十分な解決を与えないという人間理性へのある種の軽蔑の生ずることを認めるのである。そのうえで、フィロはクレアンテスに自分の言うことを信ずるよう呼びかけて、「全く本当なんですよ。善意の心の持ち主が、この際抱くと思われる最も自然な感情は、天が人類に特別な啓示をあたえることにより、また我々の信仰の神聖な対象の本性、属性および作用をあらわにすることにより、この深刻な無知を喜んで解消するか、少なくとも軽減してくれるであろうという切々たる渴望および期待である。人間は理性の不完全さについて正当な感覚を心得ておれば、最大限の熱望を持って啓示された真理へと飛翔していくであろう」(D123)という。

この言葉はどう理解すべきであろうか。J.ノクソンによると、ヒュームの答は、『人間知性の研究』10章「奇蹟について」の終わり近くの「我々の最も神聖な宗教は信仰に基づいているのであって、理性に基づいているのではない。理性が耐えるのに到底適さないような試練をそれに与えることは、それを顕わにする確実な方法である」(EU131)という言葉や、「人間的証言は奇蹟を証明する力を持ちえないし、奇蹟をいかなる体系の宗教も正当な根拠とすることはできない」(EU127)という一格率を決めてヒュームは十分に準備しているということになる⁽¹⁹⁾。また、ヒュームの立場は、「信仰によって動かされ、それに同意する者は、かれ自身の人格のうちに奇蹟が持続しているのを意識している。事実、それは彼の知性のあらゆる原理を覆し、習慣と経験とに最も反するものを信ずるよう決定するのである」(EU131)という言葉で示される。フィロの立場はクレアンテスの立場とは別のもので、ヒュームの立場により近いと思われる。

前述のフィロの言葉では、「人間理性は信仰の神聖な対象の本性を露呈するという問題を解決できない」とされるが、それは、経験に基づく論証においてである。善意の心の持ち主が、理性の限界まで歩み、そこで抱く最も自然な感情も、人間本性の重要な経験であろう。ところで、ヒュームは、『人性論』第3部において、「道徳的区別は理性からは来ない。道徳感からくる。道徳性は判断されるというより、感じられるものである」(T470)とされる。ここでの自然な感情も、道徳感情と同じく人間本性に由来する経験であり、実際、多少大きな難点に直面する問題として「自然史」にゆずられることになる。フィロはこの自然な感情を、「啓示による人間の深刻な無知の解消や軽減の切々たる欲望及び期待である」と分析する。しかし、これは自身で必ずしも特別な啓示を信仰することによって、人間の問題の究極的解決にかかわろうとはせず、哲学的懐疑論の立場のフィロが、最後にパンフィルスに自己の立場を、健全な信仰を

もったキリスト教徒の第一歩として勧めていると理解される。

さて、『対話』の最後に、パンフィルスは師クレアンテスの諸原理がフィロのそれより真理に近いと告白している。しかし、この対話は、パンフィルスの教育にクレアンテスが払っている配慮についての問題から始まっている。フィロはパンフィルスに対してと同じように、教育的見地に立って、我々にも自由な立場で、自然な気分のなかで結論をだすよう迫っていると言える。

また、『対話』は宗教と理性はもちろん科学、道徳、哲学、政治などとの関係について提案している幅の広い作品であるが、特に哲学や真の宗教はそれが営まれる環境を維持しようとするれば、それは政治的とならざるをえない。『対話』のあちこちに見られる自由と寛容に対するフィロの熱意は、ひとりパンフィルスの記憶にのみ刻み込まれるものではないであろう。

Text

- T. … *A Treatise of Human Nature*, Analytical Index, ed. by L.A.Selby-Bigge, 1987.
- EU. EM. … *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. by L.A.Selby-Bigge, 1966.
- D. … *Hume: Dialogues concerning Natural Religion*, ed. and with Commentary by Nelson Pike, 1985.
- G. … *Essays Moral, Political and Literary*, vol. I, II, ed. by T.H.Green and T.H.Gross, 1889.

[註]

- (1) N.Pike, *Hume: Dialogues concerning Natural Religion*, ed. and with Commentary, 1985, p.xiv.
- (2) D.W.Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, 1984, p.40.
- (3) D.Wooton, "Hume's 'Of Miracles'", p.191, in *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*, ed. by M.A.Stewart, 1990.
- (4) R.S.Peters, "Hume's Argument from Design", p.83 in *Hume and Enlightenment* ed. by W.B.Todd, 1974.

- (5) N.Pike, *op. cit.*, p.128.
- (6) A.Flew, *David Hume*, 1986, p.63.
- (7) P.Jones, *Hume's Sentiments*, 1982, p.85.
- (8)(9) *ibid.*, p.87.
- (10) *ibid.*, p.88.
- (11) A.J.Ayer, *Hume*, 1980, p.23.
- (12) P.Jones, *op. cit.*, p.87.
- (13) N.Pike, *op. cit.*, p.189.
- (14) A.J.Ayer, *op. cit.*, p.92.
- (15) N.Pike, *op. cit.*, p.190.
- (16) J. Noxon, *Hume's Philosophical Development*, 1973, p.171.
- (17) D.T.Siebert, *The Moral Animus of David Hume*, 1990, p.63.
- (18) J.W.Danford, *David Hume and Problem of Reason*, 1990, p.173.
- (19) J.Noxon, *op. cit.*, p.175.