

# 懐疑家フィロはなぜ宇宙的知性を認めたのか<sup>1</sup>

——ヒューム哲学とキリスト教の関係について——

田 村 均

1. はじめに
2. キリスト教の形而上学と心理学
3. ロックのキリスト教的な哲学体系
4. ヒュームの非キリスト教的な哲学体系
5. ヒューム『自然宗教に関する対話』第12部のフィロの回心の解釈
6. むすび

## 1. はじめに

本論文は、ヒューム『自然宗教に関する対話』<sup>2</sup>の第12部におけるフィロの突然の転向をどのように解釈するか、というヒューム解釈上の伝統的な問題の一つを焦点に置く。没後に刊行された『対話』の最終部分において、ヒューム本人によく似た懐疑論者のフィロは、それまでとは打って変わって神的な計画の論法（the design argument 以下、「計画論法」と記す）を肯定する方向に主張を転じる。この転向は、解釈者を悩ませてきた。懐疑論者フィロは、ヒュームの代弁者としてキリスト教を受容する立場に転じたのか。あるいはこれは、フィロを道具にしてヒュームが構成した反語に過ぎないのか。

立場を転じたと見ると、ヒュームは全自然に対する神の知性の関与を認めたことになる。すると、人々は神の命令としての自然法に頼らなくても文明社会を形成することができる、という『人間本性論』の斬新な主張は、本質的には放棄されたことになりかねない。なぜなら、宇宙の根底に知性的な計画があるのならば、それは人間の社会的な自然本性にも及んでいるはずだからである。

他方、反語であると見ると、『対話』末尾における計画論法へのフィロの真率な同意の口調、

1 本論文は、2016年3月29日に学習院大学で開催された日本イギリス哲学会第40回大会のシンポジウムⅡ(1)「イギリス経験論とは何なのか——「ロック、バークリー、ヒューム」の系譜」において、第3の提題者として報告した内容に加筆訂正を施したものである。そのシンポジウムにおける発表の表題は、「ヒュームは何を破壊したのか」だったが、独立した一本の論文の表題としては、やや内容が伝わりにくいと思われたので、改めることにした。

2 以下では、『対話』と記す場合がある。引用出典を示すときは、DNRと略記する。

「クレアンテス、これがこの主題についての私の偽りのない気持ちなのだ (DNR 12:9/219)<sup>3</sup>」が理解しがたくなる。言い換えれば、フィロが同意する計画論法の極めて弱い形式、「宇宙の秩序の原因もしくは諸原因が人間の知性とある遠い類比関係をもつことは蓋然的である (12:33/227)」までもが、ヒュームの真意と異なるとすることができるとは思われない。

本論文では、上のようなフィロの態度の両義性を、西洋思想史の広い文脈に置き戻して考察する。以下、第2節では、伝統的なキリスト教的形而上学とその宗教心理学がいかなるものであるのかを、特に自然法の形而上学と救済の心理学とを中心として、概括的に確認する。また、現代にまで受け継がれているキリスト教文化圏の大衆の形而上学的な感受性 (民俗心理 folk psychology) についても素描する。

第3節では、ジョン・ロックの哲学的な主張を、伝統的なキリスト教形而上学および心理学に即して確認する。ロックは、経験論という哲学的方法においてヒュームと共通するにもかかわらず、哲学的主張においてはまったくヒュームの対極にあるようなキリスト教的な哲学体系を打ち立てた。それゆえに、ロックを参照枠とすることによって、ヒュームの特徴はきわめて明瞭に浮かび上がる。

第4節においては、ヒュームが神を必要としない哲学体系を確立したということを、認識と存在の理論および道徳と統治の理論の両方において確認する。西洋中世以降初めて、ヒュームはキリスト教的神格と無縁な哲学を打ち立てることに成功した。彼は、キリスト教的な形而上学と服従の道徳心理学を解体したのだった。だからこそ、長く筐底にひそめ、没後の出版をわざわざ遺言した『自然宗教に関する対話』の末尾において、なぜ神の知性の関与が肯定されねばならなかったのか、ということが大きな問題になる。

第5節で、この問題への解答を与える。ヒュームは、キリスト教的な民俗心理としての「自由の精神 (a spirit of liberty)」を否定しなかった。これが解答の要点である。ヨーロッパの歴史の中で「自由の精神」はしばしば宗教的熱狂を通じて表現された。自らの信ずる神を信ずる自由を主張することは、自らの信ずる絶対者に服従し世俗の権力には抵抗する、という姿勢を生み出す。このことを通じて、自由の精神は世俗の権力を倒す根拠となった。確かに、ヒュームは宗教上の狂信を決して肯定的に評価しなかった。ところが同時に、彼はイングランドの歴史における「自由の精神」の出現を、決して否定的に評価したわけでもなかった。自由の精神を肯定しようとするかぎり、ヒュームは、その裏付けとなる神と個人の内面的つながりの可能性を、最小限度の水準で認めることを迫られたはずである。この、革命の可能性に関わるキリスト教的な宗教心理学が、『自然宗教に関する対話』の第12部におけるフィロの回心の言葉の背後に存在していると考えられる。

3 『対話』の出典表記は、論文末の文献一覧に挙げた Coleman 編の2007年の版の Part と Paragraph の番号を示し、Kemp-Smith 編の1947年の版の頁数を併記する。

## 2. キリスト教の形而上学と心理学

ヒュームの哲学体系の意義を見きわめるためには、その議論の前提となっているキリスト教の形而上学と心理学を見ておく必要がある。東アジアの研究者は、キリスト教文化圏に属していないため、西洋思想の背景にあるキリスト教的な思考の習慣を見逃したり、東アジア的な概念と混同したりしがちである。それゆえ、キリスト教的な思考枠組みを、本論文にかかわるかぎり、基本的事柄から確認しておきたい。

### 2.1 キリスト教の形而上学

最初に、この世界の基本的な成り立ちに関するキリスト教の見解を見ておく。神と世界の関係が焦点となる。

第一に、神は、みずからの意志<sup>4</sup>によって世界を創造し、世界に命令を与えた<sup>5</sup>。神は、世界に命令を下す存在として、世界の外部に存在する。この外在性が神の超越性である<sup>6</sup>。スピノザの哲学があれば神について語りながら無神論と見なされる理由は、神を世界（自然）と同一視して自然に内在させたからである<sup>7</sup>。

第二に、神の意志（命令）は自然の中に顕わに示されている。「神の見えざるところは、世界の創造以来、認識しうるものとして被造物に顕されているのだ。すなわち無限の力と神性である。（ローマ1:20）」<sup>8</sup>

第三に、神の命令は法である。神の創造と支配は、ユダヤ教の伝統においてもともと法（νόμος（律法））の概念と結びついてきた。そして、イエスによる愛（ἀγάπη）の重視は律法を

4 トマス・アクィナスによれば「神は御自身の存在を意志するとともに、御自身以外のものの存在をも意志する。（S.T., I, q19, a2）」〔山田晶訳『世界の名著 トマス・アクィナス』中央公論社 1975〕

5 創世記冒頭の「光あれ」以下の諸々の命令。また、以下も参照されたい。旧約聖書の訳文は新共同訳による。「主の御言葉は正しく 御業はすべて真実。主は恵の業と裁きを愛し 地は主の慈しみに満ちている。御言葉によって天は造られ 主の口の息吹によって天の万象は造られた。 主は大海の水をせき止め、深淵の水を倉に納められた。 全地は主を畏れ 世界に住むものは皆、主におののく。（詩編33:6-8）」

「〔主が〕この原始の海に境界を定め、水が岸を越えないようにし、大地の基を定められたとき（箴言8:29）」

「主の御名を賛美せよ。主は命じられ、すべてのものは創造された。主はそれらを世々限りなく立て、越ええない掟を与えられた。（詩編148:5-6）」

6 ユダヤの神は、元々自身が人間をはるかに超えると語る。「8わたしの思いは、あなたたちの思いと異なり、わたしの道はあなたたちの道と異なると、主は言われる。9天が地を高く超えているように、わたしの道は、あなたたちの道を、わたしの思いは、あなたたちの思いを、高く超えている。（イザヤ55:8, 9）」この旧約の神の語りの上に、新プラトン派の哲学——プラトンの ἐπέκεινα τῆς οὐσίας（在るものを越えたもの）の考察——が加味されることで、紀元後2、3世紀に徐々に新約の神の超越性の語りが形成される。（Dihle 1982, Chap. I, esp. pp. 10-15）

7 Nadler 2013, 2.1. (Nadler, Steven, "Baruch Spinoza", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza/>>.)

8 新約聖書の訳文は田川建三訳著『新約聖書 訳と註』作品社 2008～2015による。

重んずる同時代のユダヤ教への反逆だった (Nygren 1953)。ところが、11世紀におけるローマ法の発見をきっかけとして、古代末期の自然法概念がキリスト教の教義の中に取り込まれ、キリスト教的な自然法概念が成立する。西洋中世のスコラ学の全体はローマ法の研究から始まる。神の支配を自然法という概念を通じて語る姿勢は、ローマ法の発見と研究を前提とする (Berman 1983, chap. 3; ダントレーヴ 1952)。「法とはなんらかの完全なる共同体を統治する首長・支配者が発するところの実践理性の命令にほかならぬ。……それゆえに、宇宙全体の支配者としての神のうちに見出されるところの、事物の統治の理念そのものは法の本質を有する。(S. T., II-1, q91, a1)」

第四に、神における事物の統治の理念は、自然界の法である。言い換えれば、自然界の偶然的な事実も永遠法である神の知恵<sup>9</sup>の下にある。すなわち、「自然界の事物にたいして、その働きの内的な原理・根源 principium が刻印されることは、人間にたいして法が公布されることと同様の事態にほかならぬ。(S. T., II-1, q93, a5, ad1)」<sup>10</sup>

第五に、人間は、特に理性において永遠法を分有する。この理性的な理解にもとづく永遠法の分有が自然法である<sup>11</sup>。理性的存在者が神の命令を理解して従うということが、自然法の標準的なあり方なのである。すなわち、「理性的なる被造物は自らも摂理の分担者 particeps となって自己ならびに他のもののために配慮 (摂理) するかぎりにおいて、なんらかのより卓越した仕方では神の摂理に服している。……理性的被造物におけるかかる永遠法の分有が自然法と

9 「永遠法とは、すべての働きと運動とを導くものである限りにおいての、神的智慧の理念 [ratio divinae sapientiae (the exemplar of divine wisdom; the type of divine wisdom)] にほかならぬ。(S. T., II-1, q93, a1)」

10 「すべてのものは、永遠法の刻印 impressio からしてそれぞれに固有の働きや目的への傾向性を有しているかぎりにおいて、何らかの仕方では永遠法を分有している (S. T., II-1, q91, a2)」

「[法があるもののうちに在ると言われる] もう一つの仕方は、規制され、規準ではかられるもののうちに見出される場合であって、この意味では、およそ何らかの法に由来するところの傾向はすべて、本質的な意味で essentialiter ではないが、いわば分有的な意味で participative 「法」と呼ばれることが可能である。(S. T., II-1, q90, a1, ad1)」

なお、これのほかの「一つの仕方」とは「理性のうちに在る」という仕方。人間や天使が神の命令を理解すること。

11 自然界の事物は命令を理解する知的能力を持たないから、自然の事物への神の命令を法と呼ぶのは、「法」という言葉の拡張的な使用だった。前注を参照されたい。ちなみに、17世紀に到っても、自然の事物に与えられた命令を「法」と呼ぶのは、やや異例と感じられた。例えば、ロバート・ボイルは、1686年に公刊された著作『通俗的自然概念の自由な研究 (A Free Enquiry Into the Vulgarly Receiv'd Notion of Nature)』の中で、次のように語っている。

「私自身、神が物的なものの間に打ち立てた運動と静止の法則 (the Laws of Motion or Rest) について語り、時々には簡潔さのために、あるいは習慣から、人々がするようにそれら [の法則] を自然の法 (the Laws of Nature) と呼ぶことを特にためらわない場合がある。……しかし、これほど重要な問題においては、哲学者に相応しいことなのだが、厳密に言えば、あれこれの物体の自然本性 (Nature) とは神がそれに命じた法にほかならないと語るのは、不適切で比喩的な表現でしかない。……適切に言えば、法とは上位者の宣言した意志に従って行為する思念的な規則であるから、知性的な存在者以外の者が法を受け入れ、法に従って行為する、ということは本当のところは可能ではない。(Boyle 1999, Vol. 10, 457)」

呼ばれる (S. T., II-1, q91, a2)」

第六に、自然法として、以下の三つの類型が考えられる。(1)自己保存という善を目指す法。すなわち、「およそいかなる実体も、その自然本性にもとづいて、自己の存在が保持されることを欲求する (S. T., II-1, q94, a4)」という意味における自然法。(2)種の保存という善を目指す法。すなわち、「雌雄の性交、子供の教育、およびこれと同様のことがらのごとく、自然がすべての動物に教えたところのことがら (ibid.)」という意味における自然法。(3)社会の形成にかかわる法。すなわち、「[人間] 自身に固有的な理性的本性にもとづくところの、善への傾向性……すなわち、神について真理を認識することや、社会のうちに生活することなどへの自然本性的な傾向性 (ibid.)」としての自然法。

第七に、神の命令としての自然法は、国家の法に優越する。「人間によって制定された法はすべて、それが自然法から導出されているかぎりにおいて法の本質 *ratio legis* に与るといえる。これに対して、なんらかの点で自然法からはずれているならば、もはやそれは法ではなくて、法の歪曲 *corruptio legis* になるであろう。(S. T., II-1, q95, a2)」したがって「人間が世俗の支配者たちに服従する義務を負うのは、正義の命令がそれを要求する範囲においてである。それゆえ、支配者が正しい権原を有していないか、僭取しているならば、また彼が不正義を命ずるならば、臣民は彼に服従する義務を負わない。(S. T., II-2, q104, a6, ad3)」この、自然法が人間の制定する法に優越するという原理は、西洋の政治哲学において、抵抗権と革命の正当性を裏づける重要な役割を果たすことになった。<sup>12</sup>

第八に、この世界には終りがある。いわゆる最後の審判である。「そしてその時、人の子が雲の中で、あらゆる力と栄光をもって到来するのが見られるであろう。そしてその時、人の子は天使たちを遣わして、地の端から天の端にいたるまで、四方から、その選びの者を集めるであろう。(マルコ 13: 26, 27)」世界の終わりには、神によって選ばれた者だけが集められる。正しい人々には「来たれ我が父の祝福された者たちよ。世界のはじめより汝らのために備えられた国を受け継ぐがよい (マタイ 25: 34)」と告げられる。正しくない人々は「去って、永遠の懲らしめへと行く (マタイ 25: 46)」のである。

人間がこの世界の中で生きている状況は、以上のように描き出すことができる。つづめて言えば、この世界には始まりと終わりがあり、その中間の時間の流れの中では、すべての被造物が、神の命令としての自然法の下に置かれるということである。人間も含めてすべての被造物は、それぞれに与えられた仕方で、神の命令に従って(すなわち、自然法の定めるところに沿って)、善を目指して運動する。ただし、無生物と、動物と、人間は、それぞれ違う仕方で

<sup>12</sup> Berman 2006は、11世紀末のグレゴリウス改革(叙任権闘争、あるいは教皇革命)に始まる西洋史上の合計六つの革命(グレゴリウス改革、ルターの宗教改革、清教徒革命、フランス革命、アメリカ独立戦争、ロシア革命)を、いずれも法体制をめぐるキリスト教思想上の闘争であったとする。キリスト教思想としては、この六つの革命は、カトリックの教義、ルター派、カルヴィニズム、理神論、理神論とカルヴィニズム、無神論、という六つの類型で特徴づけられる。(Berman 2006, Introduction)



神の命令に従う。トマス・アクィナスはそれを以下のように説明する。

「意識を持たない作用者は、石が地面に落ちるように、判断なしに働く。もの言わぬ動物のように、判断によってではあるが自由な判断によらずにうごく作用者もある。狼を見ている羊は自由な判断によってではなくて自然本性的な判断によって、逃げるのが適当だと判断しているのである。これは根拠を考量することによってではなく、自然本性的本能によって判断をするということであり、動物の判断はすべてこのようにしてなされるのである。だが、人間はあることを避けるべきであるか追求するべきであるかについては、経験を基礎にして決心し判断する。そして個別的な実践にかかわる評価は生得的な本能の問題ではなく諸々の理由の考量の結果であるから、人間は自由な判断のもとに行為し、様々なやり方が可能なのである。偶然的な事柄については、理性はどちらの途をも取りうるものであり、(……) 個別的な状況において何を為すべきかは偶然的な事柄である。従ってそのような場合には、理性の判断は種々の選択肢に対して開かれており、何か一つの生き方に決定されているわけではない。それ故に、人間は理性的存在であるという事実そのものからして、自由な決定を享受しているのである。(S. T., I, q83, a1)」<sup>13</sup>

無生物が物理的必然性にしがたって判断をまじえることなく運動し、人間以外の動物たちが自然な本能の導きにしがたって根拠の自覚をまじえずに行動するのに対して、人間だけが自らの理性的な判断によって自由に行為する。人間の行為と理性と自由との関係について、ここから多くの哲学的議論が派生する。もちろん自由と必然性をめぐる問題は、キリスト教独自の問題というわけではない。例えば、社会的影響の下で為された行為の責任帰属をどのように考えるかということは、アリストテレス『ニコマコス倫理学』でも取り扱われている。しかし、自由と必然性の問題は、キリスト教において特に重要となる。というのも、神の命令としての自然法を、人間だけが自由で理性的な決断の中で見出すとされるからである。この理性的決断がなんらかの自然の必然性に支配されている——動物と同じ水準の本能的判断に従っている——とするならば、人間だけがこの世界の中で神の命令を理解し得る独自の位置を占めている、という自認の根拠はなくなってしまう。それゆえ、自由と必然性をめぐる問題は、キリスト教的人間観において死活問題となる。だが、今はそれには立ち入らず、人間の思考と意志と行為が、神と人間のどのようなかわり合いの構図の中に置かれるのかを見ておく。

## 2.2 教義におけるキリスト教的心理学

周知のように、ユダヤ-キリスト教的には、アダムとイヴが神の命令に反して知識の木の実

<sup>13</sup> A・ケニー『トマス・アクィナスの心の哲学』川添信介訳、勁草書房 1997、p. 131 より。

を食べて以後、人間は罪ある状態に置かれている。キリスト教の教えでは、この罪ある状態から人間を救ったのはイエスの十字架上の死である。

「1…我々は信から義とされたので、我らの主イエス・キリストによって神に対する平和を得ている。……5…我らに与えられた聖霊によって神の愛が我らの心に注がれている……。6すなわち、まだキリストが、当時まだ我々が弱かった頃に、不敬虔な者たちのために死んでくれたのだ。……8神は我々に対する御自身の愛（ἀγάπη; charity）を確定して下さった。我々がまだ罪人であった時に、キリストが我々のために死んで下さったのである。（ローマ5：1-8）」

すべての人間に罪がある。しかし、「その人々が義とされる。無料で、神の恵み（χάρις; grace 恩寵）によって、キリスト・イエスにおける贖いを通して。（ローマ3：24）」つまり、イエスの死は、人間すべてを再び正しい者とする（義とする）働きをもつのであり、その死そのものが、神自身の愛であり恵みなのである。十字架上のイエスとは、まさに「神が自分の息子を我々のために死ぬべく献げる（giving up）ことにおいて示した愛（Nygren 1953, 123）」なのである。と言ってはみるものの、実のところ、非キリスト教文化圏に生まれ育った私には、いったいどういう理屈でこういうことになるのか、まったく理解不能である。

田川建三の註によると、「贖う」の原語「ἀπολυτρόσις」は、奴隷や捕虜を身代金を払って請け出す、といった意味で使われる言葉であって、その意味で「解放」ないし「釈放」の意となる。

「パウロがこの語をキリストの死に関して用いているということは、その話の前提として、キリストの死は「身代金」だ、という思想があることになる。……人間は「罪」によって捕獲されている。「罪」という巨大な神話的力から釈放してもらうためには、「罪」に対して身代金を支払わないといけない。しかし人間にはそれを払う能力はない。それで、神が神の子の生命を身代金として差し出し（十字架の死）、それによって人類を「罪」の支配下から救い出して下さったのだ、という思想。（田川 2009, 144）」<sup>14</sup>

つまり、神が自分の息子の命を身代金として支払ってわれわれ人間を罪から救済してくれたということである。それだけではなく、

「この救済は無料で提供される。人間は一文も払わずに、タダで救われるんだよ、とい

<sup>14</sup> このほか、田川建三『キリスト教思想への招待』2004、pp. 191-198も参照のこと。

うのだ。神の側からの一方的な恩恵として。(田川 2004、212)」

平たく言えば、神は自腹を切って人を救ってくれて、人の方ではお返しを——神殿で犠牲獣を献げるとか<sup>15</sup>——しなくてよい。これがキリスト教における神から人への無償（＝無料）の愛と恩寵の始まりの形である。神は、互酬性（reciprocity）をまったく顧慮しない。一方的な自発性として、罪人にまで恵みを与える。これが無償の愛、つまり互酬性を度外視した愛、を基盤とする神と人のかかわりの原型である<sup>16</sup>。

この無償の愛は、人と人のかかわりの原型ともなる。イエスとパリサイ派の問答によると、最後の審判で永遠の生命を受け継ぐために人が今の時点で為すべきことは、「主なる汝の神を愛すべし。また、おのれの如く汝の隣人を愛すべし。(ルカ 10:27)」というユダヤ教以来の戒律<sup>17</sup>を遵守して生きることである。ただし、この問答に続く「よきサマリア人」の譬えによって、イエスの考え方に、ユダヤ教との大きな違いが生じていることが分かる。ユダヤ教は「隣人」への愛を強調するが、「それは、ユダヤ教共同体の内部結合の維持であって、異邦人や、あるいは生まれはユダヤ人であっても異邦人のように「汚れた」生き方をする者たち〔例えば、サマリア人〕は、「隣人」の中には入らない (田川 2011、287)」のであった。だが、よく知られているとおり、イエスはこれとまったく違うことを言っている。

「43汝の隣人を愛し、汝の敵を憎め、と言われていることを、汝らは聞いている。44しかし私は汝らに言う、汝らの敵を愛し、汝らを迫害する者のために祈れ。45そうすれば汝らは天にまします汝らの父の子となるであろう。父はその太陽を悪しき者にも良き者にも昇らせ、義人にも不義なる者にも雨を降らせ給う。(マタイ 5:43-45)」

この教えは単なる普遍的な利他主義（universal altruism）にも見えるし、ユダヤ教の報復思想<sup>18</sup>の否定とも見える（Nygren 1953, 63-66）。だがこの教えの本質はそういうところではなくて、敵への愛が、神から人への無償の愛を範型として持つ愛である、というところにある。

「キリスト教徒は自分の敵を愛することを命じられている。これは対立する人々〔ユダヤ教徒〕が敵を憎めと教えているからではない。そうではなくて、神自身による不義なる

<sup>15</sup> 神殿で犠牲の献納を行うことは古代地中海世界の普通の宗教儀礼だった。

<sup>16</sup> そもそも神による全世界の創造自体が、神の無償の愛の発露である。神は完全無欠な存在であるから、被造物から神が何かを得るために世界を創造したということは、論理的にあり得ない。神は端的にそこに世界が存在することを望んだ（意志した）がゆえに世界を創造したのである。この意志の働きは、純粹の自発性として愛と同じであると解釈できる。（山田晶の1970年代の講義における談話から。）

<sup>17</sup> 申命記6:5、レヴィ記19:18。

<sup>18</sup> 「目には目、歯には歯（出エジプト記21:24）」



者への愛という具体的で積極的な事実の中に、敵への愛の基盤と動機とが存在するからなのである (Nygren 1953, 66)』

神は不義なる者にも恵みを与えるのだから、人も同じ様に、自分の周りにいるすべての人々を、敵までも含めて、愛するのでなければならない。「そうすれば汝らは天にまします汝らの父の子となるであらう。」

この、人から人への愛は、戒律「主なる汝の神を愛すべし。また、おのれの如く汝の隣人を愛すべし。(ルカ 10:27)」の後半部に該当する。前半部の、人から神への愛をどうとらえるか、という問題がまだ残っている。隣人愛は、敵までも愛する見返りを求めぬ愛であるかぎりでも無償の愛 (アガペー) と見なすことができるが、人から神への愛をこの形で理解することは難しい。というのも、神から人への愛としてのアガペーは、「自発的で、無動機であり、計算を含まず、無限で、無条件的 (Nygren 1953, 91)」であるのに対し、人から神への愛はかならずしもそうではないからである。「私たちから神へと向かう愛は、事実上、きわめて高度な水準で「動機づけられて」いるのではないか？ 神が私たちに対して示したアガペーによって、人から神へ向かう愛は動機づけられているのではないか？ (Nygren 1953, 93)」

人から神への愛は、神から人への愛に対する応答という要素をどうしても含むから、純粹に自発的で無動機な愛、互酬性の外にある愛となることは難しい<sup>19</sup>。相手がよくしてくれるから、こちらも相手に好意をいдаくという要素が絶無ではない。ところが、面白いことに、神がまったく無償で自発的に人に愛を降りそそぐのだから、人が神を愛するからといって、さらに何かを得られるというわけでもないのである。つまり人から神への愛は、論理的に、自分のために何かを得ようとする愛にはなりえない。神への愛は、報償を求めるということが成り立たないという意味においては、無償性をともなっており、互酬性の外にある。神への愛は、与えられた恵みに対する応答ではあるけれど、相手からさらに何かを得ようとすることを目的としない心的態度である、ということになる。

この、愛する相手に応えながら相手から何かを得ることは期待できないというあり方は、愛する相手に従属すること、ないしは服従することにきわめて近い。神は人に惜しみなく恵みを与え、人からの返礼など必要としない。このとき、人は神との関係の中に取り込まれるが、返礼を通じてその関係に適切な均衡状態をもたらすことは禁じられてしまう。一般に、人間は互酬性を基盤として社会的関係を取り結ぶ。相手からよいものを与えられたら、それ相応のお返しをせねばならない。これは、人間社会一般の規則である (Mauss 1990 [1950])。相手から多くのよいものを与えられ、こちらからはごく少しのものしか返さないという不均衡を含む関係は、相手が自分よりも上位の存在であるときにのみ安定した社会的関係となる。あるいはむしろ

<sup>19</sup> 「神の愛の自発性と無動機性が強調されればされるほど、神へ向かう愛が自発的で無動機なものとなる余地は小さくなる。(Nygren 1953, 93)」

ろ、上位者に等量のお返しをすることは、しばしばかえって無礼に当たるのである。そして、到底返すことのできないほどの大きな恵みを与えること（例えば、ポトラッチ）は、与える側の異常な地位の高さの象徴となる（リーチ 1982, pp. 200-205）。かくして、人は神にどこまでも従属せざるを得ないのである。

「神への愛をいただくことは、イエスが理解したとおり、まさしく神に所有される<sup>20</sup>こと、神に絶対的に帰属することと同一である。……神へ向かう愛は、神への自由な、その意味で自発的な、心からの服従なのである。……神にそのように帰属していることへの気づきを通じて、この愛は、そのすべての注意を神の意志を実行することに献げる。この愛は、報償を得ようという考えを一切持たずに、神に服従することなのである。（Nygren 1953, 94-95）」

こうして、神を愛することは神に服従し、神の意志を実行することであって、これはそのまま隣人を愛することにおいて無償の愛を実現することである。そして「愛は意志の最初の発動である（S. T., I, q20, a1）」のだから、イエスの教えとしての愛は、意志の働きとして語られることになる。

### 2.3 民衆心理におけるキリスト教的心理学

このようなキリスト教の教義が要請する心理学が、哲学者ならぬ普通の人々の心性においてどのように表現されるのかを、以下に簡単に見ておく。例えば、愛は本質的に意志の働きなのだということは、哲学研究者には、カントの言葉を通じて知られているだろう。すなわち、

「[[「汝の敵を愛せ」の愛は] 実践的愛であって感情的愛でなく、意志のうちなる愛であって感覚の性癖のうちなる愛でなく、行為の原理のうちにある愛であって、我を忘れた同情のうちにある愛ではない。こういう実践的な愛のみが命令されうるのである（カント 1972, 241）」

だが、愛を意志の問題と見なすのは、トマスやカントといった哲学者に特有の主張などではない。むしろ、以下の言葉に見られるように、現代アメリカの庶民にも知られている愛の普通のあり方である。

「…「……イエス様は『汝の敵を愛せ。』と言われました。有名な言葉です。でも、イエ

<sup>20</sup> 英語では「possessed」だから、「取り憑かれること」と言ってもよい。

ス様は私の情緒や感情にそう命じられたのではありません。イエス様でもそれはできない。しかし、イエス様は私の意志に、私の決断の過程に、私の行動にそれをお命じになることはできます。私が心を開きさえすれば可能なのです。」かくてして愛は感情の問題ではなくて、むしろ意志と行動の問題ということになる。(ベラー他 1991, 112-113)」

このように、キリスト教の民俗心理 (folk psychology) では、他者への善意の働きかけ (隣人愛) は、神の命令に従うことであり、この服従は、神からの恵みに応えて人が神を愛すること、すなわち神に従って (神を信じて) 生きようと意志することと同じである。このような神への愛、神への服従は、そのまま容易に「真理」に対する服従という心的態度に転換される。

「善かれ悪しかれ、一般的なアメリカ人——「神様」の存在なんてばかばかしいと思うアメリカ人も含めて——は、大文字で書く Truth (真) という絶対的なものがどこかにあると思っている。そして、それは自分という人間の外に存在するものである。人間は、真面目に良心的に考えれば、Truthful な生き方が分かり、それに忠実に生きたい、あるいは、もっと厳密に言えば、人間には自分の分かっている範囲で忠実に生きる義務がある、という妙な思想である。これは、アメリカ人一般の暗黙の前提と考えてよいだろう。(ピーターセン 1990, 173)」

ピーターセンは、「一般的に言えば、キリスト教文化の中で育った人間にとって、こういう考え方は普通である (ピーターセン 1990, 174)」と述べる。ところが日本人の翻訳家や学生たちは、誰一人として “spiritual” という単語が、「魂のありよう」として、「個人と “Truth” との「間」の状態 (ピーターセン 1990, 175)」を特に問題にするのだという事実を理解しなかった。ピーターセンは、この無理解に逢着したことを通じて、現代日本文化がキリスト教に対して根本的に異文化であることを感じ取っている。

人間は大文字の絶対的な真理に正対して生きなければならないという内的な道德感覚は、キリスト教文化圏の人々が異文化社会に直面したときに、自らのうちにそれが横たわっていることを強く感じ取るものであるらしい。人類学者のルース・ベネディクトは、次のように自らの考察を記している。

「人情に対する日本人の見方は、幾つかの重要な帰結をとまなう。それは、肉体と靈魂という二つの力が、各人の生において覇権を得るために常に闘争していると考えた西洋の哲学を、根底から否定する。日本人の哲学においては肉体は悪ではない。肉体の可能な快楽に耽ることは何ら罪 (sin) ではない。霊と肉は宇宙の対立する力ではないのであり、日本人はこの主張を論理的な結論にまで持っていく。世界は善と悪の闘争の場ではないの

である。(Benedict 1989b [1946], 189-190／邦訳218)」

「彼ら〔プエブロ族〕は、私たちとは違って、宇宙を善と悪の闘争として描きはしない。彼らは二元論的ではない。……宇宙を善と悪の闘争として描く私たちのやり方を脇に置いて、プエブロ族が見ている見方で宇宙を見ることは、私たちにとって難しいことである。(Benedict 1989a [1934], 127-128)」

前者はベネディクトの『菊と刀』、後者は『文化の型』からの引用である。二つの引用は、キリスト教的な宇宙観と日本人や北米先住民の宇宙観の違いを述べているのだが、裏返せばそのままキリスト教の民俗心理を告げるものとなる。それはまさしく、この宇宙は善と悪との闘争の場であり、人間は其中で善を意志して生きるべきだ、という心性である。この心性を表現したものとして、17世紀には次のような例がある。

「〔神は〕次のように言われた。

「地獄の犬どもがかなたの世界を荒廃させ、蹂躪しようとして、躍起になっているあの姿を見るがよい。わたしはあの世界を美しく善き世界として創造しておいた、——そして、もし人間〔アダムとイヴ〕の愚行が無慙な悪鬼どもを招き入れさえしなかったならば、今でも依然としてあのままの状態においておけたはずだと思う。……〔中略〕……やがてその時がくれば、——わが愛する子よ、汝のその勝利の一撃を食らって『罪』と『死』は、そしてまた大きく口をあけた『墓』も、混沌のなかへ真つ逆様に投げ出され、地獄の口を永久にふさぎ、その貪欲飽くことを知らない顎を封じてしまうことになっているのだ。そのあかつきには、天と地は再び新しくなり、浄められ、もはやいかなる穢れも受けつけぬ聖なるものとなるであろう。その時がくるまでは、二人に向かって宣告された呪詛が、力を揮うであろう」(ミルトン『失樂園』第十巻 615-640)」

この世界はサタンが神に挑む戦場なのであり、神の勝利は始めから明らかではあるのだが、最後の審判が来るまで地上では善と悪が相争う状態が続く。アダムとイヴはサタンに唆されて罪を犯したがゆえに樂園を追放され、審判の時までこの地上で「摂理を導き手として、手に手をとって、漂泊の足どりも緩慢に……寂しい路をたどって(『失樂園』末尾)」行かなければならない。神への愛は、かくして真と善に向かう自由で理性的な意志において実現され、それはまた、「神への自由な、その意味で自発的な、心からの服従(Nygren 1953, 94)」の表現なのである。

### 3. ロックのキリスト教的な哲学体系

ジョン・ロックの哲学体系が、上に見たキリスト教的な形而上学と心理学によく重なることを、以下で確認しよう。

#### 3.1 ロックのキリスト教的形而上学

第一に、神は、すべての有限な存在の原因として、時間の外、つまり永遠において存在する。ロックによる神の存在証明は、自己自身の存在の確実性から始まる。自分自身が現実存在することは明らかである。「感覚し、推論し、思考するすべての活動において、私たちは、自分の存在を自分自身で意識している。私たちは、この問題において、最高度の確実性に不足することはない。(E 4-9-3)」<sup>21</sup>しかるに、「むき出しの無はいかなる現実存在も生むことはできない (E 4-10-3)」とすると、「ある現実存在〔自己〕があることを私たちが知り、かつ非存在が何かを生むことはないということも知るのなら、永遠において何ものかが存在するということは容易な論証である。なぜなら、永遠において存在するのではないものは、始まりをもつのであり、始まりをもつものは、何ものかによって生み出されなければならないからである。(E 4-10-3)」この永遠において存在する何ものかが神である。

第二に、神が世界を創造した。すなわち、「知る能力のある他の〔i.e. 神以外の〕すべての存在者は存在し始める時があるが、そういう存在者は、すべて神に依存していて、神がそれらに与えたやり方においてのみ知ることができ、神が与えた範囲においてのみ力を持つのである。それゆえ、神がこれらの存在者を作ったのだとすれば、この宇宙のより劣る部分を成す物たち、つまり生命の無い存在者すべてをも神が作ったのである。これによって神の全知、力、摂理が確立され、神のすべての属性が必然的に帰結するであろう。(E 4-10-12)」

第三に、神は世界に命令を与えた。「神こそ、諸天に永遠の回転運動を命じ、地球にここにとどまることを命じ、星々に輝くことを命じ、ありかの定まらない海にさえ境界を与え、あらゆる種類の植物に芽生えと生長の方式および季節を規定したのである。また、すべての動物は神の意志に服従することにおいて、誕生と生存を支配する固有の法を得ている。(EL 109; QL 95)」<sup>22</sup>

そして、第四に、神がこのように創造した自然を、人間は認識することができる<sup>23</sup>。それは、

<sup>21</sup> Eは『人間知性論 (An Essay Concerning Human Understanding)』を示す。4-9-3は同書の第4巻第9章第3節を示す。

<sup>22</sup> ELはロックの『自然法論』のLeyden版、QLは同書のHorwitz版を示す。

<sup>23</sup> ロックは『人間知性論』4-10-7では、完全な存在者の観念からの神の存在証明をしりぞける文脈で、パウロの「神の見えざる場所は、世界の創造以来、認識しうるものとして被造物に顕されているのだ。すなわち無限の力と神性である。(前掲ローマ1:20)」という言葉を引用する。人は神の意志を自然において見出しうるということは、当時のイングランドの実験的自然学者の共通理解だった。ボイルもこのパウロの言を引用する (Some Considerations touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy, Works 1772,



具体的には、物理的な自然法則と道徳的な自然法の認識ということになる。『人間知性論』の認識論や知識論が、アリストテレス-スコラ的自然学をしりぞけて、実験的自然学の可能性を示す役割をもっていたことは周知の通りである。この世界と私たちの知識の成り立ちに関するロックの考え方を、ここでは『人間知性論』第4巻3章29節から抜粋しておこう。

まず、人が「絶対確実で普遍的な知識 (E 4-3-29)」をもつことができるのは、「直線で描かれた三角形の観念は、その三つの角が二直角に等しい (E 4-3-29)」といった場合のように、「私たちのもつ観念の間に、一定の関係、関連性、結びつきがあり、この関係性が明らかにそれらの観念の本性に含まれているので、いかなる力によってもその関係性を観念から分離できるとは思われない (E 4-3-29)」場合である。数学と道徳の観念がこの種の間接性を保有するとロックは考える。

ところが「物質の諸部分が寄り集まって連続体を成していることや、色や音などの感覚が〔物体粒子の〕衝突と運動によって生み出されること、さらには、現に在る運動の根本規則と伝達のあり方については、私たちの持ついかなる観念とも自然な結びつきを発見できないから、賢明なる造物主の自由な意志と善なる喜びとに帰するほかない (E 4-3-29)」。物理学的な自然法則の実在は、神の意志に由来するものとして明らかであると考えられている。しかし、それは私たちの観念の関係として見出されることではない。言い換えれば、物理学の知識は、数学や道徳におけるような絶対確実な論証的知識の水準には到らない。だが実験的な知識は得られる。「観察のおよぶかぎり規則的に進行することが見出される事物は、そこに設定された法によって (by Law) 活動していると結論してよい。だが、私たちの知らない法によってなのである。それにより原因は安定的に作用し、結果も恒常的に帰結するのだが、原因と結果の結びつきおよび依存関係は、私たちの観念においては発見できない。それゆえ、私たちは、原因と結果について実験による知識のみを持つことができる。(E 4-3-29)」

以上は物理的な自然の法（自然法則）に関する見解である。自然の法は、「道徳的善あるいは徳 (EL 109; QL 97)」および「正しい理性 (ibid.)」とも記述される。「この自然の法は、それゆえ法 (lex) であると述べてよいのだが、その理由は、これが自然の光によって知られる神的な意志 (the divine will) の命令だからなのであって、この法は何が理性的自然と適合し、何が適合しないかを告知しており、まさにそのことによって命令したり禁じたりしているからである。(EL 111; QL 101)」

---

vol. 2, 34-5; Works 1999, vol. 3, 241)。ボイルはさらに次のようにはっきりと述べる。

「われわれが、神を、被造物の中に正しく見分けさえすれば、被造物の観察のほとんどすべての場面に於いて見いだされる神の諸属性の感覚的表象は、まったく絶え間なく、神の賛美へとわれわれを促すに違いない。こういった表象は精神の上に刻みつけられる。これは、被造物に表現された完全性についての、たんなる弛緩した思い込みや考えからではなく、被造物を現実に取り扱う際の直観知から得られる。これらの刻印は、それだけに極めて強力であり、あたう限り理性的な賛美と、賛美に由来する信仰心とを呼び起こすのである。(Boyle, *Usefulness*, Works 1772, vol. 2, 62; Works 1999, vol. 3, 278)」

神の意志を知る道筋は、道徳的自然法の場合も物理的自然法則と同様に、やはり、感覚経験と推論である。「この法についての私たちのすべての知識の基盤は、私たちが感覚によって知覚した事物から導き出される。これらの事物から始めて、私たちの理性、つまり論証を作り上げる人間に固有の働きが、この世界の物質と運動と可視的な構造及びこの世界の秩序から必然的に生じてくる論証によって、これらの感覚的な事物の造り主へと進んで行き、最終的には、これらすべての事物の作者として神が存在することを確実に自ら結論し、確立するのである。このことが確立されれば、そこから人類を拘束する普遍的な自然法は必然的に帰結する。(EL 133; QL 133)」ロックは、このとおり、道徳的自然法と物理的自然法則を知る道筋を別個のものとは考えていない。

『統治二論』第二篇では、自然の状態における人間の共存を命ずる法は、端的に、理性を通じて知られると言われている。「自然の状態にはそれを支配する自然の法があり、それはすべての人を拘束している。そして理性こそその法なのだが、理性にちょっとたずねてみさえすれば、すべての人は万人が平等で独立しているのだから、誰も他人の生命、健康、自由あるいは所有物をそこねるべきではないということがわかるのである。(TT, II, § 6)<sup>24</sup>」

以上から明らかな通り、神の命令は法であり、物理的自然法則であるにせよ、道徳的自然法であるにせよ、人はそれを感覚と理性を通じて、知ることができるのである。

第五に、人間が社会的共存と協力とを達成するための自然法は、君主の定める法よりも上位に位置する<sup>25</sup>。君主の命令に従うか従わないかは、それが自然法に適っているか否かを判断することを通じて、それぞれの人が自分の考えで決めることである。君主の命令が自然法に背くと思われれば、各人は命令に抵抗しなければならない<sup>26</sup>。

人々は為政者と深刻な対立状態に立ち到ったとき、地上に裁定者が存在しなければ、自分の権利を守るために為政者との戦争状態 (the State of War) に入ることになる (TT, II, § 222)。戦争状態とは、つまりは「天以外に訴えるところがない状態 (TT, II, § 21)」であるが、そう

<sup>24</sup> TT, II は『統治二論 (Two Treatises of Government)』の第2篇を示す。

<sup>25</sup> 「私たちは、王が力を有していて私たちを強制するからという理由で、恐怖にもとづいて王に従うことがあってはならない。というのも、恐怖は暴君や盗人や海賊の力を確立し得るからである。そうではなくて、私たちは自分の良心〔conscientia, 自覚的意識〕にもとづかねばならない。すなわち、王、君主、立法者、その他どんな名前を上位者に与えるにせよ、私たちがその者に従うのは、その者が、私たちに対する支配権を、正義によって、つまり自然法の命令において有しているからなのである。このように市民法 (lex civilis) の拘束力は、自然法に基づいているのであり、私たちは、自然法によって拘束される以上に、支配者にその力のゆえに服従するよう強いられるべきではない。(EL 189; QL 213, 215)」

<sup>26</sup> 「人々は、あらゆる実定法に優越し先行する法〔自然法〕によって、全人類に帰属する究極の決定権、すなわち、地上に訴えるところがない場合に天に訴える (Appeal to Heaven) 正当な根拠があるかどうかを判断する権利を、自分のうちに保有している。この判断権は、放棄することができない。なぜなら、自分自身を他人の支配下に置いて、自分を破壊する自由を他人に与えることは、人間の権力の外にあることだからである。つまり、神と自然は、人間が自分自身を放棄し、自分自身の保全を怠るのを許してはいないのである。(TT, II, § 168)」

やって天に訴えることの可否については、「私だけが自らの良心 (Conscience) において判断者となり得るのであり、かの大いなる日〔最後の審判〕に、私が全人類の至高の審判者〔神〕に答えることになる (TT, II, § 21)」のである。

したがって、第六に、ロックは世界に終わりが存在すると考えていることになる。

ロックの基本的な世界理解は以上のとおりである。神は、時間の流れの外に存在し、世界を創造した。神の意志は世界に下された命令であり、命令は法であって、被造物はすべて自然の法にしたがって活動する。そして、被造物のうちで理性的存在者だけが神の命令を知る力を与えられている。一人の理性的存在者が神の命令を自分で読み解いたと自覚した場合、その個人はあらゆる地上の権力より上位の権威によって正当化される可能性をもつ。だが、その個人の行ないが本当に正しかったのかどうかは最後の審判において確定するのである。

### 3.2 ロックの教義解釈におけるキリスト教的心理学

ロックは、『キリスト教の合理性 (RC)』において、キリスト教に関する自分の理解をまとめた形で述べている。ロックはこの書物において、神と人との関係をもっぱら法的な概念枠組み、つまり法と処罰の言葉で語った。

ロックの問題設定は、「福音書の啓示の下で、今、私たちは何を信じることを神から求められているのか、よく調べて理解しなくてはならない (RC, 22)」というものである。これに対するロックの解答は、「福音書が記されたのは、ナザレのイエスは救い主であるという命題を人々が信じるように仕向けるためである。この命題を信じるならば、人々は生命を得ることになる (RC, 24)」というきわめて単純で切り詰められたものだった<sup>27</sup>。

しかし、このような信仰は、福音書に述べられた事実を信じるという「たんに歴史的な信仰 (RC, 108)」に過ぎず、私たちを「義として救いをもたらす信仰 (ibid.)」ではない、という批判があり得た<sup>28</sup>。すなわち、「こんな信仰ならば悪霊たち (Devils) も持ちうるし、彼らが現に持っていたことは明らかである。というのも、悪霊たちもイエスが救い主であると信じてそう公言したからである。ヤコブ書簡第2章19節は「悪霊でさえ信じて、ふるえている」と述べている。だが彼らは救われはしないのだ。 (RC, 109-110)」

この批判への回答は、神と人との関係をロックがどのようにとらえていたのかをよく示している。悪霊たちがイエスを救い主と信じて、救われることがないのは、第一には、その信 (Faith) は救いへの道ではなく、義 (Righteousness) であると認められることが約束されていないからである。また、第二には、悪霊たちには悔い改め (repentance) が無いからであ

<sup>27</sup> 特に、三位一体についてまったく触れなかったため、ロックはユニテリアン (ソツィニ派) であるという非難を受けた。ロックは、自らソツィニ主義を肯定したことは一度もないと回答するが、晩年のロックのキリスト教信仰はユニテリアンに近づいていたようである (Wolterstorff 1994, 185)。

<sup>28</sup> Higgins-Biddle によれば、「歴史的な信仰 historical faith」という語句は17世紀にはよく使われた。ここで、ロックの念頭にあるのは Calvin かもしれないとのことである。 (RC, 108, n3)

る。まず、第一の理由に関するロックの説明を見てみよう。

「このこと〔信を義と認めること〕は、恩寵の行ない (an Act of Grace) なのであって、これは人類にのみ示されたのである。神はアダムの子孫を非常な好意をもって遇したので、イエスは救い主 (Messiah) であり、約束された王にして救済者であると人類が信じるならば、そしてまた、恩寵の契約によって要求される他の諸条件を人類が履行するならば、この信 (Belief) のゆえに、神は人類を正しい者となす (justify) のである。神はこの信 (Faith) を義 (Righteousness) と認め、人類の服従に欠けたところを補うものと見なすのだ。(RC, 110)」

ロックの考えでは、義とは法への服従である。すなわち、「義つまり法への正確な服従は、聖書によれば、永遠の生命への権利をともしうように思われる。(RC, 12)」とある。この理解では、法への服従は天国に入るための十分条件である。マタイによる福音書の山上の垂訓から、いわゆる黄金律「人々になしてほしいと思うことをすべて、汝らもまた人々に対してなすがよい。まさにこれこそ律法であり預言者である (マタイ7:12)」を引いて、以下のようにロックは指摘する。

「イエスは、自分がどんなに真剣であり、これらの法への服従を期待しているかを人々に示すために、人々が服従するならば、「汝らの報酬は大きく、いと高き者の子となるであろう (ルカ6:35)」と告げている。(RC, 124)」

さらに、「何故私のことを、主よ、主よ、と呼びながら、私が言うことを実践しないのか (ルカ6:46)」を引用して、「イエスを救い主であり自分たちの王である受け取っても、彼に服従するのでないかぎり、無駄である。「私に向かって、主よ、主よ、と言う者がすべて天の国に入るわけではない。天にまします我が父の意志を行なう者が入るのである (マタイ7:21)」(RC, 124)」と念を押している。

かくして、被造物を正しい存在にするのは法への服従である。人間には不服従の過去、アダムの原罪がある。この過去の不服従は、イエスを救い主と信じること (イエスの死によって自分たちが罪の手から解放されたと信じること) を特別に義と認める神の恩寵によって不問に付される。これは人間にのみ与えられた特別扱いであって、悪霊には適用されないのである。

実は、服従を通じて報酬が得られるという上の引用箇所の中のルカ6:35の全文は次の通りである。

「むしろ汝らの敵を愛し、善いことをなし、何も絶望せずに貸してやれ。そうすれば汝

らの報酬は大きく、いと高き者の子となるであろう。いと高き者は、寛大でない者や悪辣な者に対しても恵み深くあらせられる。(ルカ6:35)」

ロックは、この章句から「汝の敵を愛せ」という部分を省いて引用している。もちろん、山上の垂訓を解説する先行部分で、汝の敵を愛せという教えをいくつかの教えの中の一つとして明記しているので、ロックがイエスの教えの中で敵への愛を脱落させるわけではないが（そんなことはあるはずもないが）、ロックのキリスト教理解においては、イエスの教えに見られる「法への服従、の要請に焦点が合わされており、愛の命令は焦点に置かれていない<sup>29</sup>。

第二に、悪霊たちがイエスを救い主と信じて救われることがないのは、ロックによれば、悪霊たちには悔い改め（repentance）が無いからである。「悔い改めは、信仰と同じく、恩寵の契約の絶対的な条件であり、実行されることが必要（RC, 110）」である。この悔い改めとは、過去に犯した罪を悲しみ嘆くことだけではなく、罪へと到った過去のあり方から向きを変えて、罪とは反対の生き方へと新たに向かっていくことである。つまり「悔い改めて神へと向き直る（使徒26:20）」ことにほかならない（RC, 112）。そして、救いに与る眼目は、ここでも法への服従にある。

「悔い改めは、過去に過った行ないを心から嘆くことであり、私たちの力の限り、自分の行ないのすべてを神の法に一致させることを、真剣に決心し努力することである。悔い

<sup>29</sup> ロックと愛の教えの関係については以下を見られたい。人間相互の愛の命令をどのように扱えばよいのかについて、ロックは困難に見舞われたことが指摘されている。

「ロックが、ある意味で、黄金律をより豊かな道徳の基礎であると見なしたことはほとんど疑いがない。だが、彼は黄金律に満足できる理由を与えることには失敗しており、また、黄金律から他の道徳的命令を導き出す現実的な試みを行なってもいない。もっと言えば、黄金律が示唆する徳と悪徳の規準は、対立する道徳の見解の間で決定を下す手段としては不十分である。

ロックにとって、もちろん、新約聖書は真実の道徳法を表現している。黄金律は福音書の道徳の主要な教えである。ロックが論証可能な道徳体系の外形さえも生み出さなかった理由は、黄金律をどのようにして根本的な自然法として確立すればよいのかがロックには見えて来なかったからかもしれない。（Coleman 1983, 204）」

「ロックは正義の公準と並んで「人々の中の相互の愛の義務」が基礎的なものであると受け取っている（TT, II, 5: 288）。[だが] 公刊された著作においては、ロックはこの点についてほとんど語っていない。そして既に述べたように、ロックは私たちが他者の幸福について私心のない直接の関心をもちうることを認めてはいるが、しかし彼は、私たちの相互の愛よりも、私たちの本性における意見の不一致の源泉を強調している。自己犠牲に到るような他者への現実の愛は、ロックが見るとおり、私たちの心的構造の目立った特徴ではなく、私たちの自然本性は正義へと向かうように明白に愛（charity）へと向かうわけではないのである。（Schneewind 1994, 217）」

ただし、シュネーウィンドは、コールマンとは違って、ロックが論証可能な道徳体系を提示できなかった理由は、人間相互の愛の教えを導けなかったからではなく、ロックの場合、神がもつばら処罰する存在であるため、神の意志即正義とは言えるが、神に道徳的特性を帰属させることが困難となった（神と暴君の違いが示せなくなった）からだと解釈している（Schneewind 1994, 206, 220）。



改めとは……私たちのその後の生涯において、キリストの法に真剣に服従することに存している。(RC, 112)」

悪霊たちと違い、人間はなぜイエスが救い主であると信じることで救われうるのかを説明するにあたって、ロックは、(1)恩寵によって、人間だけが、イエスを信じることを通じて過去の不服従を帳消しにできると認められており、加えて、(2)人間は、悔い改めを通じて、神の法への真剣な服従へと向かいうるからである、と答えたことになる。人間は、イエスの十字架上の死という神の恩寵を通じて原罪を贖うことができ、かつ、今後は本気で服従するから救われるのである。ロックのキリスト教理解において、人間の側の行ないとしては、神の法への服従が最も重要な点になっていることは明瞭である。

### 3.3 ロックの道徳論におけるキリスト教的心理学

神の法はもちろん自然法であるから、人はどのようにして自然法に服従するのかということが、重要な問題となる。『人間知性論』では、道徳原理の生得性を否定する文脈で、道徳に關して人々の間には多くの異なった見解が自然に生じうると指摘されている。だとすると、社会は見解の不一致の中で崩壊しそうだが、そうはならない。そうならない理由を、ロックは次のように述べている。

「道徳性の真の根底とは、神の意志と法のみであって、神は暗闇の中で人を見ており、賞罰を手にして、どんな不遜な違反者をも弁明のために召喚する権力をもっている。さて、神は、徳と公共の幸福とを不可分に結びつけ、徳の実践を社会の維持に必要であるとともに徳ある人と関係を持つすべての人に目に見えて利益 (*visibly beneficial*) となるようにした。それゆえすべての人が、それを守れば自分の利益 (*Advantage*) が手に入れられるような規則を、たんに受け入れるだけでなく、他人に向かって推奨し、誉め称えるのも不思議ではない。誰でも、ひとたび蹂躪され冒瀆されたら、自分自身が安全でも安泰でもいられないような事柄については、堅い信仰からだけでなく、利害からも (*out of Interest*)、それは神聖なものだと叫ぶだろう。このこと〔道徳を利害と結びつけること〕は、それらの規則が明らかに備えている道徳上の永遠の義務を少しも損ないはしない。(E 1.3.6)」

ここには、神の法と人間の利害の結びつきが明瞭に指摘されており、義務倫理と功利主義が歴史的には同根であることが明瞭に見て取られる。人間は、神の命令である自然法を守ることが自分の利益になるから、自分でも守るし他人にも奨めるのである。とはいえ、すべての人が、道徳規則を神の法として正しく認識できているわけではない。

「私たちが知っているとおり、自分の利益と生活の利便とは、多くの人に道德規則を表向き公言させるし、是認させるのであるが、そういう人々の実際の行ないは、それらの規則を定めた立法者である神のことも、また規則に背いたものを罰するための地獄のことも、人々が少しも考えていないことを十分に示している (E 1.3.6)」

だから、道德規則は生得の原理であるどころではなく、道德規則を実際には守らずに言葉の上で肯定するだけの者がむしろ多いのである。

人間が利害によって動く存在であるという経験的事実と、神の命令としての道德規則（自然法）が存在するという形而上学的真理との間には、橋渡しをしなければならない空隙がある。この橋渡しは、一つには上の引用の「徳の実践を……目に見えて利益となるようにした」から分かるように、神の配慮によって人間の利害が道德規則とほぼ一致するように調整されているという考え方によって果たされる。もう一つには、当然ながら、自然法を見出す人間の努力によって橋渡しが果たされる。ロックは、すでに見たとおり、随所で人間はみずからの自然な理性の力によって神を見出し、神の命令を見出すことができると述べる。だが、これは原理上そうであるというまでの話で、現実の人間が常に真理を見出すわけではない。人間の力には限界がある。

「経験が示すとおり、道德についての知識は、たんなる自然の光による場合、（自然の光がどれほど道德知識に適合したものであっても）ゆっくりとした進歩しかせず、人類の間ではほとんど前進しない。その理由を、人間たちの差し迫った必要や、情念、悪徳、間違った利害関心といったものの中に見出すことは困難ではない。こうしたものは、人々の考えを別の方向へ向けてしまうのである。(RC, 149)」

人間の自然な理性は誤りうる。ある程度までは、自然な理性の力によって、道德原理は知られうるが、その原理の真の源泉が知られるとは限らない。善悪の正しい識別は、異教徒の哲学者たちにもある程度まで可能だった。それを守ることには利益があったからである。しかし、神の法と社会的な便益との間には橋渡しされるべき空隙がある。この空隙を埋めるものは、イエスを救い主と信じる信仰であるとロックは明瞭に指摘する。

「道德の規則は国々が異なり宗派が異なるに応じて異なっている。自然な理性は、それらの規則の欠陥や誤りを正さなかったし、正すようになりそうでもなかった。正邪に關し、必要に迫られて各所で取り入れられた正義の規準は、市民法が命じたり、哲学が推奨したりしたものだが、それはその本当の基礎の上に立ってはいなかった。それらの規準は、社会の絆であり、日常生活の便宜であり、称賛されるべき実践であると見なされた。

しかし、いったいどこで、その規準の拘束力が完全に認識され称賛されて、最高の法、自然法の命令として受け入れられたのだろうか？ このことは、法を作った存在についての明瞭な知と承認がなければ、決してあり得なかった。それはすなわち、その存在に服従しようとしたり服従しようとしなかったりする者たちへの、大きな報償と処罰について明瞭な知と承認がなければ、決してあり得なかったのである。(RC, 154)」

かくして、自然な理性は道徳原理をある程度までは見出しうるが、その原理が自然の法として受け入れられるためには、服従への報償と不服従への処罰がともなわねばならない。道徳法の本質は、ロックの場合、報償と処罰なのである (E 2-28-6)。

「そのような道徳の法は、イエス・キリストにより、新約聖書において私たちに与えられた。だがそれは、……啓示によってであった。私たちはイエスから私たちを導くための完全で十分で、かつ理性にも一致する規則 (Rule 指令) を得たのである。しかし、イエスの教えの真理性と拘束力が現実の力を備えていて、私たちにとって疑う余地のないものであることは、イエスの使命という証拠によっている。イエスは神によって送られた。イエスの行なった奇跡がそのことを示している。ゆえに、イエスの教えにおける神の権威は疑い得ない。(RC, 153)」

上に述べた自然法と利害との間の橋渡しの必要性は、結局のところ、第一に、神の配慮による自然法と人間の利害との一致、第二に、人間の側の理性的な認識の努力、そして最後に、イエスを通じた啓示、という三つの仕組みによって満たされる。第一と第二では十分ではないゆえに、イエスを救い主であると信じるのが、私たちの道徳的な生を完成させるためには、どうしても必要になる。そして、イエスを信じるとは、ロックにおいて、イエスの命令に服従することであり、人々が神の命令に服従するのは、来世における永遠の死という処罰を恐れるからなのである。

#### 4. ヒュームの非キリスト教的な哲学体系

以上のように見てくると、ヒュームの哲学体系が、キリスト教の形而上学を根底から覆すものであったこと、特にヒュームの道徳理論によってキリスト教的な民俗心理学が不必要になっていること、こうしたことが明らかになる。まずそれを確認する。その後に、なぜ『自然宗教における対話』の第12部で、キリスト教への復帰をはのめかす言葉をフィロが語らねばならなかったかを考察しよう。

#### 4.1 ヒュームにおけるキリスト教的形而上学の否定

ヒュームは、自己の存在の直観的な把握の可能性をしりぞけた。これによって、デカルトやロックの神の存在証明は阻止される。彼らの証明は、自己の存在（ないし自己における観念の存在）の確実性の認識を手がかりにして神の存在を導き出す形になっているからである。ただし、自己が存在することをヒュームが否定しているわけではない。ヒュームによれば、自己という存在者は、一個の印象として与えられる端的な実在ではなく、経験を通じて組み立てられる虚構的な存在なのである<sup>30</sup>。

またヒュームは、因果性が世界の側の実在的なつながりとして認識可能であることを否定し、因果的關係という概念が知覚間の恒常的随伴関係と人間における連想の心理的被決定性とに分解できることを示した。これによって、経験的事実の秩序性の認識から客観的実在としての世界の法則性に到達する道は閉ざされる。言い換えれば、自然の秩序を通じて神の存在を見出すパウロ以来の伝統的な神の存在証明が阻止されるのである。ただし、ヒュームは世界の側における秩序の存在を否定したわけではない。世界の秩序性が私たちの認識の秩序性として与えられることを、以下のくだりではヒュームは暗に認めている。

「すべての事例において、現前している対象から〔思考が〕推移することが、その対象と関係する観念に強さと堅固さを与える。してみると、自然の進み方と私たちの観念の継起との間には、一種の予定的調和が存在する。自然の進み方を支配している可能的な力も現実的な力も（the powers and forces）私たちにまったく知られないとはいえ、私たちの思考や想念は、やはり自然の進み方と同一の流れ方で進んで行くということが見出されるのである。（ECHU 5.21）」

ヒュームは、実在の秩序性と心的な秩序性とが根底的に食い違っていないということを暗に前提している。そのかぎりにおいて、すべての因果推理は、現前している印象から、これに結果または原因として関係する別の観念への推移であると主張したのである。

#### 4.2 ヒュームの道徳論におけるキリスト教心理学の否定

道徳論の眼目の一つは、善と悪の区別がどのようにして成り立つかということである。ロックのように自然法論を採用すれば、善とは自然法すなわち神の命令への一致であり、悪とはそれへの不一致であるというように簡単に説明ができる。ヒュームの道徳論は、神に助けを求めずに善悪の区別を立てる試みであり、善悪の識別は法（秩序性）を認識する理性の働きではな

<sup>30</sup> 周知のとおり、ヒュームは、『人間本性論』第1巻第4部第6節では、自己が形成される経験的過程を説明できたと考えたが、後書きで自分が迷宮に迷い込んでしまったと認めた。しかし、『人間本性論』第2巻の情念論では、誇りと卑下の説明において自己は重要な役割を果たしている。

く情念の働きに基礎を置いている。以下ではヒュームの道徳論の概要を、所有にかかわる正義の成立に即して見ていくことにする。まず、ロックの自然法的な道徳体系で所有権がどのように説明されるのかを確認し、それとの対比でヒュームの特徴を浮かび上がらせることにしよう。

ロックは、神と個人と世界（自然）が存在する原始の状態で個人の所有権が成り立つと主張する。世界は人間の共有物として神から与えられたものである。この原初の共有状態にあるかぎり、「他人を排除してそれらのうちのどれかを私的に支配することは、本来、だれにも許されていない。(TT, II, § 26)」だが、ある個人が生き延びるために自然の所産を利用するとき、共有物のうちのある部分がその人物を養うために排他的に使用されることは自明である。したがって「何らかの方法でそれらを占有する手段が必然的に存在すべき (ibid.)」である。しかるに、「すべての人間は、自分自身の身体において、ある固有性〔ある特性〕を持っている<sup>31</sup>。(TT, II, § 27)」言い換えれば、生きている身体に関しては、本人以外の誰もそれを思い通りに動かす能力を持っていない。それゆえ「彼の身体の労働と彼の両手の働きは、固有に彼のものであると言ってよい<sup>32</sup>。(TT, II, § 27)」すると、ある個人が共有物に手を加えて自分の使用に供しうるようにした場合、「その人はそのものに自分の労働を混ぜ込み、それに自分自身のものである何かを付け加え、そうすることによって、それを自分の所有物〔特性、固有性〕とする<sup>33</sup> (TT, II, § 27)」と考えることができる。

「労働は私のものであり、労働がそれら〔自然物〕を共有の状態から引き離して、私自身の固有性をそれらの中に固定したのである。<sup>34</sup> (TT, II, § 28)」

この議論は「property」という語の多義性に依存した議論だが<sup>35</sup>、議論の筋道は明快である。

31 原文は次の通り。「every Man has a *Property* in his own Person (太字の強調は引用者)」この英文には標準的には以下のような訳が当てられる。

「すべての人間は、自分自身の身体に対する所有権をもっている。(『世界の名著』宮川透訳)」

「人は誰でも、自分自身の身体に対する所有権をもつ。(『統治二論』加藤節訳、岩波書店 2007)」

これらの訳では 'property' という英語の多義性に依存したロックの議論の道筋は見通すことが難しいだろう。

32 原文「The *Labour* of his Body, and the Work of his Hands, we may say, are properly his」

33 原文「he hath mixed his *Labour* with, and joined to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*」

34 原文「The *labour* that was mine, removing them out of that common state they were in, hath *fixed* my *Property* in them.」

35 このことの指摘は、Carter 1989 に負う。

「労働することができるというのは、私たちの特性 (one of our properties) の一つである。しかし、普通は労働する能力を私たちの一特性 (*a property*) であるとは言いが、所有物 (*the property*) とは言わない。この区別は、労働する能力は私たちの特性 (*our property*) であると言うときには、覆い隠されてしまう。不定冠詞「a」の付いた「property」はしばしば〔能力としての〕傾向性 (disposition) を意味している。



身体を自由に動かすことができるのは、本人だけである。この自己身体を動かす能力は、その人物の固有の特性 property である。それゆえ、身体を用いて何か有用物を作る能力も本人の固有の特性 property である。この能力の帰結としての労働生産物は、自然物に本人の固有性 property が加わって成立したものである。それゆえ労働生産物も本人の固有性ないし所有物 property であると言ってよい。

身体を動かした本人以外の人物も、その労働生産物を欲しがるかもしれない。だが、人間には理性があるので、「理性にちょっとたずねてみさえすれば、すべての人は万人が平等で独立しているのだから、誰も他人の生命、健康、自由あるいは所有物をそこねるべきではないということがわかる (TT, II, § 6)」。要するに、神と個人と自然だけがある状態で、身体の固有性によって自然物の所有権（ないし排他的な使用权）が基礎付けられ、さらに各人は理性によって自然法を認識することができ、その法に理性的に服従するがゆえに（また、理性の力不足は、イエスを救い主と信じ、この信仰において彼の命令に服従することによって補われるがゆえに）、互いの所有権の尊重が成り立つ、ということである。

ヒュームは、所有権という問題を正義 (justice) の確立の問題と呼び、「正義の規則が人間の人為によって確立される仕方」に関する問いと、「その規則を守ることを道徳的な美とし、おろそかにすることを道徳的に醜悪であるとするようにわれわれを決定づける理由」に関する問いの二つに分けて考察している (T 3.2.2.1)。

人間が生きていくためには食物、衣服、住居が必要であるが、これらを十分まかなうには単独の人間の力では足りず、多くの人間が協力して社会を形成する方が有利である。両性間の自然な欲求によって核家族が形成され、さらにより大きな結合が作られて、社会が形成される。それぞれの人間に自然に備わっている心情は、経験に照らせば、利己心および範囲の限定された寛大さ（身びいきの心情）である。しかるに、人間が生存のために必要とする財物は、他人から奪い取ることが容易で、かつ希少であるという特徴を備えている。すると、それぞれの人間が利己心と身びいきという自然本性によって動かされているかぎり、自分と自分の家族を利するために自分と関係の薄い人々の持ち物を奪い取るとは、むしろ望ましいことであると感じられるに違いない。つまり、自然本性のままの人間には、所有権の確立を促す自然な心情は存在しないのである (T 3.2.2.2-8)。それゆえ、自然本性を統制して正義を確立するための「対策は、自然から引き出されるのではなく、人為から引き出される (T 3.2.2.9)」のでなければならない。

対策は、所有の安定にともなう「共通の利益を全員が感じ取ること (a general sense of common interest) (T 3.2.2.10)」に求められる。人間は、幼時から社会の中で暮らすことを通じて、社会生活を送ることの利点がきわめて大きいことに気づくようになっている。他方、社

---

ところが、「property」に定冠詞「the」が付くときに指し示されているのは、しばしば、商品やサービスの排他的な使用权なのである。(Carter 1989, 16)

会に争いが生じるのは、他人の財物を奪い取ることが容易だからである。利己心と身びいきを野放図に表出すれば、財物の奪い合いは避けられない。それゆえ、自分が自分の財物を保全したいのならば、他人の持ち物には手を出さないように利己心を抑制することが必要となる。つまり、「外的な財物の保有に安定性を賦与するために、社会のすべての成員がひとつの合意 (convention) に達すること (T 3.2.2.9)」が必要なのである。この合意の内実が、自分の利己心を抑制し、他人のものに手を出さないということの「共通の利益を全員が感じ取る」ことである。その結果、「私は、相手が私と同じ仕方で行動するという条件の下で、相手が自分の財を保有するに任せておくのがこちらの利益になるのを見て取る。相手は、自分の振る舞いを規制することに同様の利益があるのに気づいている (T 3.2.2.10)」という状態が成立する。こうして、利己心と身びいきという自然本性を可能なかぎり満足させるためにこそ、所有権の成り立つ社会が出現することになる (T 3.2.2.13)。

この段階は、必ずしもまだ所有権の尊重が美德であると見なされる段階ではない。正義の規則 (所有権の尊重) に人々が服従するのは、そうすることが自分にとって利益があるからにすぎない。ヒュームによれば、これだけでも小さな社会では所有権の安定に十分寄与するが、大きな社会になると、誰かが他人の所有権を侵害しても、それがただちに成員の不利益になるわけではなく、また社会全体の無秩序や混乱に気づくことも難しくなる。ところが、人間は、自分の財物が奪われた場合には不快感を覚え、その被害を決して見逃さないし、誰か特定の他の人々が同じ様な不正を被った場合にも、同じ様な不快感を感じうる。というのも「私たちはこの人たちの不快感を共感によって分かち持つ (T 3.2.2.24)」からである。

共感とは、ヒュームによれば、人間の自然本性の一部である。共感によって自分自身の被った不正だけでなく、他人の被った不正にも不快感を感じることができるならば、「人間の行為の性質で、一般的に見たときに、不快感 (uneasiness) を引き起こすすべてのものは「悪徳」と呼ばれ、同様の仕方でも満足感 (satisfaction) を生み出すものは何であれ「徳」と呼ばれるのであるから、この理由によって、正義と不正義〔所有権の遵守と侵害〕に道徳的善悪の感覚がともなう (T 3.2.2.24)」ことになる。こうして、所有権の遵守は善であり侵害は悪であるという道徳的区別が、一種の感じ (sense) として成り立つ。この感じを、社会生活や家庭内で育成し強化することを通じて、所有権を尊重する心情は堅固なものとなるであろう。このように、合意という人為的な仕組みと共感という自然本性の働きを通じて、利己心と身びいきの自然な心情を満足させるために、所有権の安定という正義の規則が確立される。

ヒュームの議論は大略以上であるが、幾つか補足が必要である。第一に、徳と悪徳の成立の仕組みをもう少し立ち入って見ておく必要がある。ヒュームの言葉遣いでは、快 pleasure を与えるものが広い意味で善 good であり、不快ないし苦 pain を与えるものが広い意味で悪 evil である (T 1.3.10.2)。道徳的な善悪 (徳と悪徳) は、これらの快苦に対して人々の間で一般的な称賛や非難がともなうところから生じる (T 3.1.2.4-6)。そのような称賛や非難は、次のよ

うな仕組みで生じる。

「私たちが自然に肯定的に評価する〔人間的〕諸性質は、人々の善へ向かう傾向性を現実に備えており、その人物を社会にとって適切な成員にする。同時に、自然に否定的に評価する諸性質は、その反対の傾向を備えていて、当該の人物と何らかの交渉を持つことが危険であったり、不快であったりするようになっている。(T 3.3.1.10)」

これは、自然的徳と自然的悪徳の説明である。肯定的評価が自然に生ずるなら自然的徳であり、人為的に生ずるなら人為的徳である。今、人為か自然かは問題としなくてよい。問題は評価の生じる仕組みの方である。この説明を見ると、徳であることのカナメの条件は、人々の善への傾向性、つまり、多くの人々に快を与える傾向があることである。私たちは、慈悲深い人を肯定的に評価する。この評価が生じるのは、慈悲深い人と交際する人々が快を覚え、その快に私たち自身が共感するがゆえに、当該の人物を肯定的に評価するようになる、という仕組みなのである。

だが、第二に、肯定的な評価自体が一つの感じ (sense) なのであるから、この感じが成立する仕組みをさらに問わねばならない。人物への評価の基本的な形式は、ヒュームの場合、誇りと卑下、愛と憎しみという四つの間接情念 (indirect passions) の説明において与えられている。

私は、例えば、美しい家を所有しているので誇りを感じる、ということがありうる。この誇りが生じる機構をヒュームは次のように説明する。(i)美しい家はそれが誰の所有であれ、その美しさによって、その家を見るものに快感を与える。(ii)その美しい家は、この特定の事例では、所有物として私に結びついている。すると、(iii)美しい家の与える快感が、その所有者である私自身を志向の対象とするもう一つの快感に移行する。この移行によって成立する快なる感じが「誇り」という情念である。(T 2.1.2-5)

また私は、例えば、富と権力をもっている人物X氏に愛を感じるということがありうる。この愛が生じる機構は、誇りの生じる機構と同様に説明できる。(i)富と権力は、それが誰の所有であれ、それ自体によってそれに接する者 (私) に快感を与える<sup>36</sup>。(ii)その富と権力は、この特定の事例では、所有物としてX氏に結びついている。すると、(iii)富と権力の与える快感が、私の中で、それらの所有者であるX氏自身を志向の対象とするもう一つの快感に移行する。この移行によって成立する快なる感じが「愛」という情念である。(T 2.2.1-5)

<sup>36</sup> 富と権力の与える快感は、それらを傍観する者よりも、それらを享受する所有者において非常に大きい。それゆえ厳密に言うと、富と権力が傍観者にもたらす快感は、純然たる傍観者としての快感に加えて、享受者としてのX氏の快感に共感することによって獲得される快感が大きく関与する。つまり、富と権力に対する傍観者の快感は、その大部分が、所有者の持つ快感に傍観者が共感することによって生じる。(T 2.2.5.14)

この間接情念の成立の説明は、道徳的評価の成立の説明に重ねることができる。(i)慈悲深さは、その恩恵を被った者に快感を与える。(ii)事態の観察者である私は、その快感に共感する。すると、(iii)この共感によって形成された快感が、私の中で、慈悲深さの所有者を志向の対象とするもう一つの快感に移行する。この移行によって成立する快なる感じが道徳上の肯定的評価である<sup>37</sup>。

第三に、こうして道徳的評価が一種の間接情念として説明できるとすると、そもそも間接情念とは何なのかをさらに考えておく必要がある。誇りと卑下の成り立ちを説明する箇所、ヒュームは次のように述べている。

「自分自身についての私たちの観念が、より優越しているか劣っているか (more or less advantageous) に応じて、私たちはこれらの対立する感情のどちらかを感じるものであり、誇りによって有頂天になったり、卑下〔屈辱〕によって落胆したりする。(T 2.1.2.2)」

「advantage」とは「the state of being in a stronger or better position than others who are competing against you」の意である<sup>38</sup>。「advantageous」は、したがって、他人との比較の上で優位にある状態にはかならない。私たちは、自分が他人より優位にあるとき誇りを感じ、劣位にあるとき卑下(屈辱)を感じる。間接情念とは、このように他人との優劣比較を含むという点において、対象が与える快と不快から直ちに生じる直接情念と区別される。

直接情念として挙げられるのは、「欲求と嫌悪、悲しみと喜び、希望と恐れ (T 2.3.9.2)」などであり、これらは「善〔快〕と悪〔不快〕から最も自然に何の準備もなく生じる印象 (ibid.)」であるとされている。そして、喜びと誇りを比較して、次のように言われる。

「誇りを引き起こすためには、考慮すべき二つの対象が常に存在している。原因、つまり快を生み出す対象と、自己、つまりこの情念の本当の対象との二つである。しかし、喜びは、生み出すために一つの対象しか必要としていない。快を与えるものだけである。(T 2.1.6.5)」

喜びが対象の認知にともなって直ちに生じるのに対し、誇りや卑下とは、それが生じるためには、この情念自体とは区別される別個な快または不快を与える対象と、情念の志向的对象としての自己が必要であり、自己が他者に優るか劣るかという社会的な文脈を経由して形成される快または不快なのである。

<sup>37</sup> 間接情念と道徳的評価とをこのように重ねる解釈は、レイチェル・コーンの提出した解釈である。Cohon 2008を参照のこと。

<sup>38</sup> Collins COBUILD English Language Dictionary による。

さらに、上記引用と同じ箇所、ヒュームは誇りの間接情念が消えてしまう機構について次のように述べている。

「誇りは私たちの視線を導く二つの対象を備えている。誇りは、それゆえ二つの対象のどちらもが特別の性質を持たない場合、一つの対象しか持っていない情念〔喜び〕よりも弱められる度合いが大きいことになる。私たちはいつもそうしてしまいがちなのだが、他の人々と自分とを比較すると、自分が少しも特別扱いされるようなものでないことを見出す。そして、私たちの所有する対象を比較しても、同じ嘆かわしい状況をやはり見出す。このように、比較において二つの対象の両方ともが優越性を欠く (disadvantageous) という事実によって、誇りは完全に破壊されるに違いない。(T 2.1.6.5 強調は引用者)」

この一節は、誇りという間接情念が、「他の人々と自分とを比較する」という社会的な関係から生み出されることを明瞭に示している。

また、ヒュームは「虚栄 (vanity)」を「誇り (pride)」とほぼ同義に用いるが<sup>39</sup>、「虚栄とは、むしろ社会的情念 (a social passion) であり、人々の間を結びつける紐帯と見られるべきである (T 3.2.2.12)」と言う。人々を結びつけるというのは、この箇所では、利己心や身びいきが人々を離反させるのに対比して言われている。つまり、財物の占有が他人を排除することで成り立つのに対して、自分の優位さを感じることは他人なしにはあり得ないということである。憐れみや愛や妬みや復讐心といった他の間接情念についても「同じ様に考えられるべきである (ibid.)」と指摘する。他に比して優位な物や性質をもつ人物に感じる快なる感じが「愛」であり、劣位な物や性質をもつ人物に感じる不快な感じが「憎しみ」である。それならば、道徳的な善悪も、同様に分析してよいはずである。慈悲深い人物は、社会的な善 (人々の善) へと向かう傾向性を他に比して優位に備えており、そのゆえに私たちは当該の人物に対して快なる感じを抱くのであり、それが道徳的判断そのものの内実である。

人間には元々お互いの優劣を比較する社会的情念 (間接情念) が備わっていて、この間接情念の生成メカニズムによって、さまざまな人格特性のうちでも社会形成に好適な特性を優位に持つ個体に対しては快なる感じを抱き、劣位に備えている個体に対しては不快なる感じを抱く。これがヒュームの道徳体系を支えている心理学である。この説明においては、社会性動物としての人間の情念生成機構が前提されているだけであって、神の命令や信仰における服従などのキリスト教的な道具立てはまったく関与していない。

<sup>39</sup> T 2.1.2.6、T 2.1.9.12など多数。



## 5 ヒューム『自然宗教に関する対話』第12部のフィロの回心の解釈

### 5.1 問題の確認

以上のとおり、ヒュームの哲学体系は、基本的に神の関与を必要としない。ところが、『自然宗教に関する対話』の最後の部分で、それまでずっと神の計画論法 (the design argument) を批判してきたフィロが、突然、一種の回心を示す。

「こう主張する人々もいるように見えるのだが、自然神学の全体は、単純だが、いくらか多義的で、少なくとも定義が定まっていない一つの命題に帰着する。すなわち、宇宙の秩序の原因もしくは諸原因が人間の知性とある遠い類比関係をもつことは蓋然的である、という命題である。この命題を拡張したり、変形したり、もっと詳細な説明をしたりすべきではない。そして、この命題は人間生活に影響を及ぼす推論を提供しないし、何か行なったり差し控えたりする源にもなり得ない。また、この類比は、不完全であるとはいえ、人間の知性より以上には進めることができないし、少しでも蓋然性を保って、知性以外の精神の諸性質に及ぼすこともできない。この点がすべてこの通りであるならば、最も探求心に富み、思索的で宗教的な人間は、この命題が提起されるたびに、この命題に対してあっさり哲学的な同意を与えること以外の何ができるだろうか。また、この命題が確立される論拠が、この命題への反対論を凌駕していると信じる以外の何ができるだろうか。(DNR 12:33/227)」

問題の命題の「拡張」「変形」「詳細な説明」「生への影響」「行為の促し」「人間以上の知性への類比」「知性以外の精神機能への類比」をいずれも禁ずるという細かな限定を付けてはいるが、結局のところ、宇宙の秩序が人間の知性に似た知性的な原因を持っていることをヒュームは認めている。これは、神の存在と因果的関与を認めるということとほぼ等しいように見える。

フィロの回心は、解釈者たちを悩ませてきた<sup>40</sup>。これまでに、ヒュームの立場を、唯一神論 (theism) と見る解釈、理神論 (deism) と見る解釈、弱い理神論 (attenuated deism) と見る解釈、不可知論 (agnosticism) と見る解釈、無神論 (atheism) と見る解釈、がそれぞれ提案されてきた<sup>41</sup>。ヒュームは、すでに確認したように、神の関与なしで成り立つ知識と道徳の理

<sup>40</sup> ただし、フィロがヒュームの主たる代弁者であるという解釈は、ノーマン・ケンプ・スミスによって初めて主張された。ケンプ・スミス以前の解釈は、理神論者のクレアンテスを代弁者と見た。この場合、フィロの回心は問題にはならない (Kemp Smith 1947, 58-59)。

<sup>41</sup> ベイリーとオブライエンによれば、唯一神論解釈はLivingston 1998に見られ、理神論解釈はケンプ・スミス以前の解釈者たちの通例、弱い理神論解釈はGaskin 1988, 2009, Kemp Smith 1947ほか多数、不可知論解釈はNoxon 1973やYandell 1990であり、無神論解釈はベイリーとオブライエン自身である (Bailey and

論を提出している。この限りでは、彼は無神論者であると考えてるのが最も理に適っている。ヒュームに特徴的な不可知論的傾向を加味して正確を期すれば、ヒュームは無神論に傾斜した不可知論者である、というのがよいかもしれない。いずれにしても、ヒュームの哲学体系は、宇宙の原因として知性があるということを認めなくても成り立つはずのものである。

ヒュームは無神論的でありうる哲学体系を提出したのにもかかわらず、なぜ『自然宗教に関する対話』の最後の最後で、フィロにこの回心をさせねばならなかったのか。先回りして解答の大枠を述べておく。ヒュームの哲学体系は、すでに見たとおり、キリスト教的形而上学もキリスト教的道徳心理学も必要としない。ヒュームは、哲学体系の水準では神を必要としない。しかし、宗教には理論的な思考の水準だけではなく、民俗心理の水準がともなっている。ヒュームは、この民俗心理としての水準において、キリスト教的な世界理解を最小限度の形で保存することを余儀なくされた。以下では、フィロの回心が真の問題を与えること、および、宗教に関するヒュームの理論的な立場が無神論に傾斜した不可知論とみなされることをそれぞれ確認し、次いで、ヒュームが民俗心理の水準で、どのようなキリスト教的心理を、なぜ肯定せねばならなかったのかを述べる。

## 5.2 無神論に傾斜した不可知論

第一に、確認すべきことは、フィロの上の言葉が、ヒュームの心からの言葉として述べられているということである。言い換えれば、宇宙の原因として人間知性に似た何かを想定するのは、無神論を糊塗するための単なる偽装であるとするべきではない。これを確認しておかないと、解釈すべき問題そのものがないということになる。

確かに、英国 (Britain) に限らず、18世紀のヨーロッパ社会で無神論を公然と表明するのは無理だった (Gaskin 2009, 488)。したがって、ヒュームもみずからの宗教論の公表には慎重だった。『宗教の自然史 NHR』(以下、『自然史』と言う)の冒頭には、次のような文言が記されている。

「自然の全構造は知性的な造り主の証拠である。理性ある探究者は、真剣に考察した後では、純粋な唯一神論と宗教の主要な原理について信じることを、一瞬でも中断することはできない (NHR Intr. 1)」

---

O'Brien 2014, 11-20)。筆者はこれらを精査したわけではないが、唯一神論の極から無神論という対極に到るまでの多様な解釈が提出されている事実は、テキスト解釈という内在的な手法でヒュームとキリスト教の関係の真相を探り当てるのは不可能であろうと思わせるに十分である。本論文は、以下に述べたとおり、ヒュームの宗教思想を、理論体系の水準と民俗心理の水準の二層に分けて捉え、理論的には無神論または無神論的不可知論であるが、民俗心理の水準では、信によって個人を義とするキリスト教の原理に暗黙に同意しており、そのかぎりでも最小限度の神の肯定が生じている、と解釈する。

そして、この書物での宗教批判は、キリスト教ではなく古典古代の宗教を代理の標的として展開された。『対話』でも、第1部でクレアンテスが理性的宗教を擁護し、フィロが懷疑論を述べたすぐ後に、第2部冒頭のデメアの発言を承けたフィロは、以下のように明言する。

「もちろん、理性的な人々がこれらの問題を扱う場合、問われるのは神の存在にかかわる問いではなく、神の本性にかかわる問いのみである。神の存在が真理であることは、あなただけ〔デメア〕が述べるとおり、不可疑かつ自明である（DNR 2.3/142）」

このように、ヒュームが当時の保守的な論者たちを宥めるための何らかの言葉を必要としたことは事実である。ところが、フィロの回心は、『対話』の最後の最後の箇所が登場しており、この段階でさらに偽装を施す必要はそれほどはなかった。

また他方で、ヒュームは多くの聖職者と親しい友人関係をもっており、互いに敬意を示しあう仲であった。教会での典礼に参加することも厭わなかったし、教会への公的予算の支出を擁護した（Bailey & O'Brien 2014, 10）。ヒュームは宗教家の迷信や狂信を鋭く批判したが、どんな場面でも宗教を全体として否定するという見解を抱いていたわけではない。このように、ヒュームが『対話』の最後で、何らかの肯定的な姿勢を表明することはありえたとし、同時に、締めくくりの段階でさらに偽装を重ねる必要はなかったと考えられる。フィロの回心は、何らかの意味で、ヒュームの真意だったと見てよい。

第二に、宗教に関するヒュームの理論的考察を、フィロの回心以外の『対話』の議論に沿って見るかぎり、ヒュームは、たとえ弱めた形にせよ理神論を受け入れる必要はなかったと考えられる。宇宙の根底には神の計画があると考えべきであるという主張は、クレアンテスが表明する。

「この問題を私がどう考えているかを短く説明しよう。世界を見回してみるがよい。世界の全体と各部分を詳しく見れば、世界が一つの大きな機械以外の何ものでもないことが見出されるだろう。この機械は無数のいっそう小さな機械に分割することができて、この小さな機械もさらに分割できる。分割は、人間の感覚や諸機能が追跡したり説明したりできる範囲を越えるまでに到る。これらすべての機械は、最も小さな部分においてさえ、互いに精密に適合するよう調整されている。それを詳しく見たことのあるすべての人間は、賛嘆の気持ちで陶然となるほどだ。全自然を通じた目的と手段の念入りな調整は、人間が考えて作ったものを大きく越えているが、まさに人間の計画、思考、知恵、知性からの生産物によく似ている。結果が互いに似ているのだから、類比の全規則によって、その原因もまた似ていると推論するように私たちは導かれる。すなわち、自然の造り主はある程度人間の心に似ていると推論されるのだ。ただし造り主は、その作品の偉大さに釣り合うだけ

のずっと大きな能力を所有しており、そういう能力を発揮しているのではあるけれど。(DNR 2.5/143)」

「眼を解剖して、その構造と仕組みを詳しく調べ、よく見てみるがよい。自分の気持ちを言ってほしい。ちょうど感覚の観念が心の中に流れ込んでくるように、その仕組みを作った者の観念が心の中に流れ込んでくるのではないか。最も明白な結論が、計画に同意するものとなるのは確実だ。(DNR 3.7/154)」

クレアンテスは、このように機械論的自然観を全面的に支持し、世界の精密な構造が造り主の大きな知性を推論させると主張する。

フィロは、これに対し、「経験だけが現象の真の原因を人間に指し示してくれる(DNR 2.13/146)」ことには同意して、デメアのア・プリオリな議論の要求をしりぞけるが、クレアンテスのこの論法自体は「非常に弱い類比(DNR 2.7/144)」にすぎないと指摘する。「正しい理論家(all just reasoners)は、出来事が正確に似ているのでないかぎり、過去の観察を何らかの個別現象に適用する場合、完全な信頼を置きはしない(DNR 2.17/147)」からである。条件が少しでも変われば疑う余地が生じるし、その場合は新しい実験を試みなければならない。細かな条件の違いが予期せぬ変化をもたらすだろう。一つの現象にはさまざまな原因が関与している。

「人間や他の動物に見出される思考、計画、知性といったものは、宇宙の動因や原理として、熱と冷、引力と斥力など日々の観察に与えられている多くの原理のうちの一つにすぎない。(DNR 2.18/147)」

すると、この一つのタイプの原理を全宇宙の原因と見なすことが正当化されうるかどうかは疑問とするに足りる。

「仮に、自然の一部分が他の一部分に及ぼす作用を、自然全体の起源にかかわる判断の基礎とすることを認める(到底許容しがたいことではあるが)としても、いったいなぜ、この惑星上に存在する動物たちの理性や計画というような、非常に小さく、弱く、限定された原理を選ぶのか。思考と呼ばれるこの小さな脳活動(this little agitation of the brain)に、全宇宙の範型とすべきいったいどんな特別の資格があるというのか。(DNR 2.19/148)」

計画論法が行なうように、自然の中の小さな範囲に限定された因果要因を全宇宙の原因と見立

てるのは、奇妙に平衡を欠いた推論といわねばならない。さらに、より本質的には、因果推理は恒常的随伴の経験にもとづかねばならないのに、人間には宇宙の起源に関する恒常的随伴などあり得ようはずがないという制約がある。

「二つの種類の対象が随伴することが常に観察されたとき、一方が在るのを私が見るときはいつも、もう一方も在るということを私は推論できる。これを私は経験からの論法と呼ぶ。だが、現在の問題のように、対象が単独の個体で、平行する種的な類似がない場合、この論法がいったいどうして適用できるのかを説明するのは難しいだろう。秩序ある宇宙は人間の思考と技術に似たものから生じたに違いないということを、それを経験したという理由でもって、真面目な顔で主張する人間がいるだろうか。この推論を確立するためには、複数の世界の起源について経験があるということが必要になる。いろいろな船や都市が人間の技術と工夫から生じるのを見たというだけでは、それに十分でないのは確かである。(DNR 2.24/149-150)」

ヒュームの考えでは、因果推論を行なうためには、同種の事例を十分多く経験していることが必須の条件である。宇宙の起源についての経験など一つもありはしない。それゆえ、計画論法は経験にもとづく議論であるはずがないのである。

フィロは、このように因果性に関するヒュームの理論をなぞるかたちでクレアンテスの計画論法をしりぞけるが、それだけでなく、唯物論も計画論法と同程度には真らしいという議論を提起している。宇宙の根底に計画する知性を置いてみても、それで何が得られるのか不明である。というのも、世界の計画を立てた神的な心 (the divine mind) があるとしても、「心的世界、つまり観念の宇宙は、物質の世界ないし諸対象の宇宙と同じだけ、原因を必要とする (DNR 4.7/160)」からである。「この原因の原因を見出すために、さらに高く登って行かなくてはならない (DNR 4.6/160)」だろう。すると、「あなた〔クレアンテス〕が自然の造り主として想定するその存在の原因に関して、どうすれば私たちは納得できるだろう。(DNR 4.9/161)」。

「私たちは、……その〔造り主の〕観念の世界をさらにもう一つの観念の世界、つまり新しい知性的原理にまで追っていくべきではないのか。立ち止まってそれ以上には進まないのなら、なぜそこまで進んだのか。なぜ物質の世界で立ち止まらないのか。どうして私たちは、無限進行をせずに納得できるのか。……それゆえ、今ある物質の世界を越えて眺めようとしない方がよいのだ。物質の世界がそれ自身のうちに秩序の原理を含んでいると想定することによって、実のところ、私たちは物質の世界を神だと断定している。だが、神的存在に早く到達できるなら、その方がよいのだ。(DNR 4.9/162)」



「至高の存在の諸観念の間に秩序を生み出す原因は何なのか、と問われたとき、神人同型論者〔計画論法の主張者〕たちの与えうる理由は、その原因は理性的能力であり、そうあるのが神の本性なのだ、という理由以外にありうるだろうか。〔それならば〕世界の秩序を説明するために、あなたたちの主張する知性的な造り主に頼らずに、よく似た回答をした場合、それが同程度に満足をもたらさない理由を説明するのは困難である。こう言えばよいだけなのだ。つまり、そうあるのが物質的な諸対象の本性なのであり、元来、すべての物質的対象は秩序と比例関係という機能を備えているのだ、と。(DNR 4.12/163)」

計画論法は宇宙の起源に神の知性を導入するが、実は、この宇宙の秩序がすべて物質そのものの秩序であると考える立場と何の違いもない。なぜなら、神の与える知性的秩序の原因が神自身の理性的機能であると言ってよいのなら、物質的秩序の原因が物質自身の秩序付与の機能だと言ってもよいはずである。どちらも、この宇宙はそういう風にできているのだ、と言ってにすぎない。それならば、神を導入することなく物質的秩序そのものを究極的なものと考えて差し支えないはずである。このような議論を（フィロの口から）述べている以上、ヒュームには、物的宇宙の根底に神を置く立場、つまり理神論を、どれほど弱めた形にしても受け入れられるべき理由はない。

宇宙の根底にあるのが神なのか物質なのか、どちらかなのかを確実に知ることはできないという意味で、ヒュームが不可知論をとる可能性はある。だがその場合も、神の関与を要しない知識と道徳の理論をすでに提出している以上、自然主義をとりつつ不可知論に踏みとどまる、という姿勢がヒュームにふさわしいはずである。つまり、フィロの回心以外の『対話』の議論と、ヒュームの哲学体系を整合的に理解しようとすれば、無神論に傾斜した不可知論がヒュームの立場としてふさわしいのである。こうして、フィロの回心は大きな問題となる。

### 5.3 キリスト教の民俗心理：「自由の精神 “the Spirit of Liberty”」

先に、ヒュームは民俗心理の水準で、キリスト教的な世界理解を最小限度の形で保存することを余儀なくされたと述べた。それを浮かび上がらせるために、ヒュームの哲学体系と、キリスト教的な世界理解とを照合してみる。すると、ヒュームの体系には一つだけ欠けた部分があることに気づかされる。自然法は国家法に優越するという原理に対応する原理が、ヒュームの体系には見いだされないのである。トマスもロックも、それぞれの仕方で、神の命令は国王の命令に優越するという原理を明言していた。そして、この原理は、アウグスティヌスの『神の国』にすでに見出される<sup>42</sup>、さらに遡ればソポクレスの『アンティゴネー』にはっきり現れている<sup>43</sup>。この原理は、おそらく古典古代の諸思想を経てキリスト教に流れ込んだのだろう。

<sup>42</sup> 『神の国』第19巻21章を参照のこと。

<sup>43</sup> スタイナー 1989を参照のこと。



ヒュームは自然法体系に依拠しない道徳理論を打ち立てたから、自然法に依拠するこのような原理が彼の哲学体系の中に場所を持ちえないのは当然である。この原理は、別の言い方をすると、正義の命令は支配者の命令に優越するという原理である。(ただしもちろん、ここでの「正義」はヒューム的な狭い意味ではなく、一般的な意味である。) ヒュームの道徳理論では、自然的徳にせよ人為的徳にせよ、善であるという評価的な感じは、社会の形成に寄与する人格的特徴に対して生じる。だから、ある社会で形成されている合意を破壊する方向で行為する人物に対して、例えば、所有権を守らない方向で行為する人物に対して、その人を善であるとする道徳感覚は生じない。ヒュームの理論には、効力ある規範に対抗する反逆を正当化する道徳的評価は存在する余地がない。というのも、効力ある規範とは、人々が自己利益にもとづいて支持する規範であり、肯定的道徳評価とは共感を通じた人々の支持だからである。つまり、自己利益にもとづいてある人々が支持している規範にあえて反逆する者たちを、当該の人々が共感を通じて肯定的に評価するということは原理上起こるはずがないのだ。

ヒュームは、統治への忠誠には一定の限界があり、ある場合には反逆が正当化されると考えた。統治は所有権(正義)の諸規則を安定的に執行し、紛争を裁定するための仕組みである(T 3.2.7)。統治者たちは、諸規則の執行と公平な裁定を自分自身の目先の利益とするような特殊な地位に就いている。だが、彼らもまた「情念に動かされて、行きすぎた残虐や野心をあらゆるかたちで示す(T 3.2.9.3)」場合がある。このように「公の権力者による抑圧が激しくて、その権威が完全に耐え難くなる場合はいつでも、われわれはもはやその権威に服従する拘束を負わない(T 3.2.9.2)」のである。こうなったときには、「これらすべての原因からして、われわれは、門戸を開いて例外を受け入れるように導かれ、最高権力がもたらす結果のうちでより激烈なものに抵抗するのは、何らの犯罪でも不正義でもない」と結論を下す(T 3.2.9.3)」ことになる。「われわれの道徳に関する考えがいかなるものであろうと、無条件の服従というような不合理をわれわれがけっして受けられず、暴政と抑圧がことに目に余る事例について、抵抗を許容するのは、確実である。(T 3.2.9.4)」

ところが、このヒュームの議論は、抵抗を正当化する支えにはほとんどならない。というのも、この考え方では、「暴政と抑圧がことに目に余る」と人々が同意するような事例における抵抗しか正当化されないからである。つまり、暴政や抑圧が一部の人々に気づかれているが、未だ広汎な合意や共感を得ていない段階で、その人々による抵抗の試みを、「何等の犯罪でも不正義でもない」と結論を下して、「抵抗を許容する」ことは起こりえない。統治への抵抗に関するヒュームの議論は、抵抗権の正当化ではなくて、人々は自分たちが認めない統治への抵抗を事実として実行するから、そういう抵抗を理論上も認める、という事実を容認するだけの議論に見える。

ロックの場合、統治者と戦争状態に入ることの正当性は、人々の合意でも共感でもなく、自分自身の信念によって供給される。反逆することが正しいかどうかについては、「私だけが自

らの良心 (Conscience) において判断者となり得る (TT, II, § 21)」のであり、最終的な裁定は、最後の審判において神から与えられるとされた。信仰に支えられたこの種の反逆は、しばしば狂信 (enthusiasm) によるだろう。ロックもヒュームも狂信を批判する<sup>44</sup>。だが、ロックは、みずからの信によって反逆が義とされる、という宗教的狂信者と同類の考え方を抵抗権の最後の拠りどころとしている。ヒュームの体系にはこの考え方にあたる要素が欠けているのである。

だが、ヒュームはこの種の狂信、すなわち、個の信によって反逆が義とされると考えるタイプの信仰心を完全に否定していたわけではない。「迷信と狂信について (Of Superstition and Enthusiasm)」において、狂信は、迷信と並んで偽物の宗教 (false religion) の代表であるが、迷信とは異なる特徴を備えたものとして記述されている。「弱さ、恐怖心、抑鬱が、無知とともに迷信の真の源泉 (EMPL 74)」であるのに対し、「希望、自負心、思い込み、熱烈な想像力が、無知とともに狂信の真の源泉 (EMPL 74)」である。迷信は一種の抑鬱状態であるが、狂信は一種の興奮状態であり、すべてが神的存在から直接の靈感を与えられた結果と感じられてしまう状態である。迷信が聖職者の権力に進んで服してしまうのに対し、狂信は聖職者の権力を破壊する。したがって、「迷信は政治的自由 (civil liberty) の敵だが、狂信は政治的自由の友である。(EMPL 78)」というのも「狂信は大胆で野心的な気質に由来する欠陥なので、自然に、ある自由の精神 (a spirit of liberty) をともなう (EMPL 78 強調は引用者)」からである。

この「自由の精神」という言葉は注目に値する<sup>45</sup>。この言葉は、ヒュームの歴史記述の中で次のようにして用いられる。例えば、「グレート・ブリテンの党派について (Of the Parties of Great Britain)」の中で、大反乱期 (1642-1652) の議会とチャールズ 1 世との関係を論ずる際、「王が数年の間、公然と自由を侵害する行動をとった (EMPL 68)」後で、必要に迫られて遂に議会を招集したとき、「自由の精神 (the Spirit of Liberty) が湧き上がり広がっていった。この君主はまったく孤立無援だったので、要求されたすべてを与えざるをえなかった。(EMPL 68 強調は引用者)」

あるいは、名誉革命前後のトーリー派の振る舞いに関して、「トーリー派は自由への愛着において、純然たるブリテン人の心情を持っていたように見える。彼らは、いかなる抽象的原理のためにも、あるいは君主の想像上の権利のためにも、自由を決して犠牲にしないという決意において、ブリテン人の心情を持っていたように見えるのだ。(EMPL 70-71 強調は引用者)」とある。トーリー派は、おおまかに言って王党派であるが、「限定された権力がその限定を越

44 ロック『人間知性論』第4巻第19章。ヒューム『自然史』第14部、『対話』12:13-21。

45 ヒュームの宗教論の文脈で「the spirit of liberty」という言葉に注目すべきであることは、Bailey & O'Brien 2014, 213での言及から示唆を受けた。また、ヒュームの歴史記述全般におけるこの言葉の位置づけについては、Hicks 2013を参照した。

えた場合にさえ、その権力に抵抗してはならないというほど馬鹿げたことはありえない (EMPL 70)」ということを理解していたがゆえに、専制権力を許容しなかったのだ、とヒュームは解している。

ヒュームにおいても、自由の精神と圧政への抵抗の結びつきが肯定的に評価されていることは明らかである。そして、上述のように、自由の精神が宗教的熱狂と結びついていることもヒュームは理解していた。『イングランド史』では、エリザベス朝の情勢について次のように述べられている。「自由の貴重な火 (the precious spark of liberty) は、唯一ピューリタンたちによって点火され、保たれていた。イングランド人たちがその体制の根幹をなす自由のすべてを負っているのは、愚かな原則と滑稽な習慣をもつこの党派の人々なのである。(H 4.145-6)」さらに、ヒックスによれば、「ヒュームはこの二つの精神〔狂信の精神と自由の精神〕が事実上一つであると示唆するに到り、「あの、ある部分は熱狂的で、ある部分は、共和派的で、イングランドを支配している精神 (that spirit) (H 6.83)」というように言及することもあった (Hicks 2013, 68)」のである。

政治的な自由をめぐる、ヒュームが置かれている状況は、結局、以下のようにまとめられる。

- (1) 自由の精神は肯定的に評価すべきである。
- (2) 自由の精神は宗教的熱狂と結びついている。
- (3) 合意と共感による道徳体系の中には、少数派の抵抗を肯定する余地はない。

普通ならば、神の啓示は理性と矛盾しないという仕組みを導入することで、この隘路を抜けることができる。例えば、ロックは次のように言う。「神がその直接の影響力または聖霊の助けを用いて人間の心を明るく照らし、一定の真理を人間に理解させたり、善い行動をとらせたりすることができるし、また実際行なうことがあるということを、私はまったく否定しない。……だがそういう場合にも、それが神から来たのかどうかを知るための確かな規則、すなわち、理性と聖書を私たちは持っている。(E 4.19.16)」個人が一定の条件下で神からの啓示を受け、それが理性と聖書によって肯定されるならば、最終的な判定は最後の審判にゆだねられるとはいえ、個人の信のみを根拠として体制に反逆することが可能である。そして、ヒュームにはこの仕組みが利用できないことは明らかである。

ヒュームが「自由の精神」の裏付けとして必要としているのは、現時点での社会的合意には反しているけれども、現時点の合意を越える水準の秩序と、ある個人（または少数派）の知性の内容とが繋がっていて、当該個人の認識の方が社会的合意よりも優越するかもしれない、という事態を可能にする仕組みである。これは、科学的探求と対応させれば容易に理解できる。科学者集団の社会的合意に反する新しい主張は、世界そのものの秩序と繋がっていると認めら

れたときに、現時点での合意を越えて、新たな真理として認められる。こういうことが起こるためには、世界そのものの側に、科学者個人の認知内容と繋がりうるある秩序が実在すると認めることが必要となる。フィロの回心は、こう考えてくると、道徳哲学（社会科学）の文脈において、世界の側の秩序の実在を認める発言であると解釈できる。自由の精神の拠りどころは、現存の社会的合意を越えたところで成り立つ幻想の秩序として立てられるほかはない。

「宇宙の秩序の原因もしくは諸原因が人間の知性とある遠い類比関係をもつことは蓋然的である」

このような知性的秩序を認めるからといって、自由の精神の拠りどころが直ちに与えられるわけではない。狂信者の熱狂の中に、宇宙の秩序が真に映し出されていると言うのはなかなか難しい。だが、宇宙の知性的秩序がまったく存在しないとすると、人間が知性を用いて考え、情念の促しによって行動するとき、その人間の側の行動の秩序性（真理性ないし合目的性）は、全体として無意味・無内容である——秩序性の認知内容が実在の秩序と関わりがない——ことになる。私たちがAタイプの対象aを認識し、通常これにともなうBタイプの対象bの存在を強く思い浮かべ、bを求めて探索を開始したとしよう。bを求めるのは何らかの情念の作用であるから、知性的な宇宙秩序と結びつくわけではない。だが、AとBの間の恒常的随伴という秩序自体が宇宙の秩序と「ある遠い類比関係」すらもたないとすると、私たちの生が展開される人間的な世界は、宇宙の全体秩序とはかかわりがなくなって、言わば、宇宙の中に指示対象（対応物）をもたないものになる。宇宙の知性的な秩序の中に人間の認知的秩序が少なくとも位置づけられうるものでなければ、現時点での社会的合意を越える自由の精神を肯定的に評価する拠りどころをどこに求めればよいのか、途方に暮れることになるだろう。ヒュームの体系は、人間の認知が宇宙的秩序に位置づけられうるということを論証するものではない。だが、繰り返して言えば、自由の精神を保持するためには、たとえ位置づけの論証ができないとしても、最小限度、位置づけを行なうべき宇宙的秩序の存立には肯定的に関与しておかなければならない。それゆえ、フィロの口から「宇宙の秩序の原因もしくは諸原因が人間の知性とある遠い類比関係をもつ」と言われねばならなかったのである。

## 6. むすび

『対話』の無神論的な議論とフィロの回心の不整合のあり方は、ヒュームの哲学体系の中では、書斎の中の哲学者の懐疑論と、人々との交際における懐疑論の消滅との併存に似ている。あるいは、因果性を恒常的随伴と連想の被決定性に分解したのにもかかわらず、自然の因果性との予定的な調和に言及する議論にも似ている。あるいは、自己とは知覚の束であるという主

張を立てながら、迷宮に迷い込んだと述懐し、なおかつ情念論において自己を前提とする議論を行なう様子にも似ている。ヒュームには、懐疑論的な傾向と実在論的な傾向との両方が調停できないかたちで分裂して存在している。このような分裂傾向の出発点には、唯一神の信念は全人類の共有するものではなく、個々の経験内容に即して分析すれば普遍的で絶対確実な知識には人間は到達できない、とというものの、イエスを信じることは合理的である、というロックの暗黙の分裂を含んだ見解がある。ヒュームは、この見解の含意する方向を徹底的に追究し、神の存在を必要としない哲学体系を立てた。だが、ヨーロッパの歴史を肯定的に見ようとするかぎり、ヨーロッパの心性の枠組みから神を排除することは困難だった。神を排除すれば近代精神の自己肯定は成り立たないが、近代哲学の方法に立脚するかぎり、神の存在を証明することはもとより、真らしいと示すことさえできない。ヒュームは、西洋近代において、おそらくもっとも早くこの困難な地点に到達したのだと思われる。

#### 文献一覧（著者姓のアルファベット順）

- Aquinas, T. [S.T.] 1970. *Summa Theologiae: Latin text and English translation, etc.* Cambridge University Press.
- アキナス, トマス. 1975. 『世界の名著 トマス・アキナス』 山田晶訳、中央公論社.
- . 1960–2007. 『神学大全』 稲垣良典ほか訳、創文社.
- Augustine. 1960. *The City of God against the Pagans Vol. 6.* English Translation by William Chase Greene. The Loeb Classical Library. William Hienemann Ltd.
- アウグスティヌス. 1991. 『神の国（五）』 服部英次郎、藤本雄三訳、岩波文庫.
- Bailey, A. and O'Brien, D. 2014. *Hume's Critique of Religion: 'Sick Men's Dreams'*. Springer.
- Bellah, R. N. et als. 1985. *Habits of the Heart*. University of California Press.
- ベラー, R. 他. 1991. 『心の習慣』 島蘭進、中村圭志訳、みすず書房.
- Berman, H. 1983. *Law and Revolution I: The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard University Press.
- . 2006. *Law and Revolution II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition*. Harvard University Press.
- Benedict, R. 1989a [1934] *Patterns of Culture*. Houghton Mifflin.
- . 1989b [1946] *Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Houghton Mifflin.
- ベネディクト, R. 1967. 『菊と刀』 長谷川松治訳、社会思想社教養文庫.
- Boyle, R. 1772 [repr. 1966]. *The Works of the Honourable Robert Boyle*, ed. Thomas Birch, 6 vols, London.
- . 1999–2000. *The Works of Robert Boyle*, 14vols, Pickering & Chatto.
- Carter, A. 1989. *The Philosophical Foundations of Property Rights*. Harvester Wheatsheaf.
- Cohon, R. 2008. Hume's Indirect Passions, in Elizabeth S. Radcliffe (ed.), *A Companion to Hume*, pp.159–184. Wiley-Blackwell.
- . 2010. Hume's Moral Philosophy, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/hume-moral/>>.
- Coleman, J. 1983. *John Locke's Moral Philosophy*. Edinburgh University Press.
- ダントレーヴ (D'Entrevés), A. P. 1952. 『自然法』 久保正幡訳、岩波書店.
- Dihle, A. 1982. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. University of California Press.



- Douglas, J. D. 1990. *The New Greek-English Interlinear New Testament*. Tyndale House Publishing, Inc.
- Dumont, L. 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. The University of Chicago Press.
- デュモン, L. 1993. 『個人主義論考 ——近代イデオロギーについての人類学的展望』 渡辺公三、浅野房一訳、言叢社.
- Gaskin, J. C. A. 1988. *Hume's Philosophy of Religion*. Macmillan Press.
- . 2009. Hume on Religion, in David Fate Norton and Jacqueline Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Hume, Second Edition*, pp. 480–513. Cambridge University Press.
- Hicks, P. 2013. "The Spirit of Liberty": Historical Causation and Political Rhetoric in the Age of Hume, in Mark G. Spencer, *David Hume: Historical Thinker, Historical Writer*. Pennsylvania State University Press.
- Hume, D. 1947. [DNR] *Dialogue concerning Natural Religion*, edited, with an introduction by Norman Kemp Smith. Bobbs-Merrill.
- . 1983. *History of England: From the invasion of Julius Caesar to the revolution in 1688*, 6 vols. Liberty Fund Press.
- . 1985. [EMPL] *Essays Moral, Political, and Lieterary*, ed. by Eugene F. Miller. Liberty Fund Press.
- . 2000. [T] *A Treatise of Human Nature*, ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford University Press.
- . 2000. [ECHU] *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. by Tom L. Beauchamp. The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford University Press.
- . 2007. [DNR] *Dialogues concerning Natural Religion And Other Writings*, ed. by Dorothy Coleman. Cambridge University Press.
- . 2007. [NHR] *A Dissertation on the Passions. The Natural History of Religion*, ed. by Tom L. Beachamps. The Clarendon Edition of the Works of David Hume. Oxford University Press.
- ヒューム, D. 1972. 『宗教の自然史』 福鎌忠恕、斎藤繁雄訳、法政大学出版局.
- . 1975. 『自然宗教に関する対話』 福鎌忠恕、斎藤繁雄訳、法政大学出版局.
- . 1996–2013. 『人間本性論 第1巻～第3巻』 木曾好能、石川徹、中釜浩一、伊勢俊彦訳、法政大学出版局.
- . 2011. 『道徳・政治・文学論集』 田中敏弘訳、名古屋大学出版会.
- Kant, I. 1965. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hrsg. von Karl Vorländer. Felix Meiner.
- カント, I. 1972. 「人倫の形而上学の基礎づけ」 野田又夫訳、野田又夫編『世界の名著 カント』所収.
- Kemp Smith, N. 1947. Introduction and Appendix, to *Dialogue concerning Natural Religion*, edited, with an introduction by Norman Kemp Smith. Bobbs-Merrill.
- Leach, E. 1982. *Social Anthropology*. Fontana.
- リーチ, E. 1991. 『社会人類学案内』 岩波同時代ライブラリー、岩波書店.
- Livingston, D. W. 1998. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. The University of Chicago Press.
- Locke, J. 1954. [EL] *Essays on the Law of Nature*, ed. by W. von Leyden. Oxford University Press.
- . 1960. [TT] *Locke's Two Treatises of Government, a critical edition with introduction and notes by Peter Laslett*, Cambridge University Press.
- . 1975. [E] *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch. Oxford University Press.
- . 1990. [QL] *Questions concerning the Law of Nature*, ed. by R. Horwitz, et als. Cornell University Press.
- . 1999. [RC] *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*. ed. by John C. Higgins-Biddle. Oxford University Press.
- ロック, J. 1968. 「統治論」 宮川透訳、大槻春彦編『世界の名著 ロック ヒューム』所収、中央公論社.

- . 1975-1978. 『人間知性論 (一)～(四)』大槻春彦訳、岩波文庫。
- . 1980. 『キリスト教の合理性 奇跡論』服部知文訳、国文社。
- . 2007. 『統治二論』加藤節訳、岩波書店。
- Mauss, M. 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, transl. by W. D. Halls. Routledge.
- Milton, J. 2003 [1667]. *Paradise Lost*, Penguin Classics, Longman.
- . 1981. 『失楽園 上下』平井正穂訳、岩波文庫。
- Norton, D. F. 1986. Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals, in A. Flew, D. Livingston, G. I. Mavrodes, and D. F. Norton, *Hume's Philosophy of Religion: The Sixth James Montgomery Hester Seminar*. Wake Forest University Press.
- Noxon, J. 1973. *Hume's Philosophical Development: A Study of his Methods*. Oxford University Press.
- Nygren, A. 1932. *Agape and Eros*, transl. by Philip S. Watson. S.P.C.K.
- ピーターセン, マーク. 1990. 『続 日本人の英語』岩波新書。
- Schneewind, J. B. 1994. Locke's Moral Philosophy, in Vere Chappell ed. *The Cambridge Companion to Locke*, pp. 199-225. Cambridge University Press.
- . 1998. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press.
- シュナイウィンド, J. B. 2011. 『自律の創成 近代道徳哲学史』田中秀夫監訳、逸見修二訳、法政大学出版局。
- Steiner, G. 1984. *Antigones: The Antigone Myth in Western Literature, Art, and Thought*. Oxford University Press.
- スタイナー, J. 1989. 『アンティゴネーの変貌』海老根宏、山本史郎訳、みすず書房。
- 田川建三. 2004. 『キリスト教思想への招待』勁草書房。
- 田川建三 訳著. 2008. 『新約聖書 訳と註 1 マルコ福音書／マタイ福音書』作品社。
- . 2011. 『新約聖書 訳と註 2 上 ルカ福音書』作品社。
- . 2009. 『新約聖書 訳と註 4 パウロ書簡その二／擬似パウロ書簡』作品社。
- . 2015. 『新約聖書 訳と註 6 公同書簡／ヘブライ書』作品社。
- Yandell, K. E. 1990. *Hume's "Inexplicable Mystery": His Views on Religion*. Temple University Press.
- Wolterstorff, N. 1994. Locke's Philosophy of Religion, in Vere Chappell ed. *The Cambridge Companion to Locke*, pp. 172-198. Cambridge University Press.

キーワード：デイヴィッド・ヒューム、キリスト教、自然法、自由、ジョン・ロック

**Abstract**

Why should Philo the Skeptic Admit of the Existence of Cosmic Intelligence?:  
On the Relationship between Hume's Philosophy and Christianity

Hitoshi TAMURA

In this paper I will propose a new interpretation of Philo's hesitant conversion in Hume's *Dialogues concerning Natural Religion*. Near the end of *Dialogues* Philo, a skeptic taking on something of Hume's character, seems to change his opinion from con to pro about the Design Argument. How to interpret his change of attitude has long been a problem for Hume scholars. Does Philo, or Hume himself, really accept a certain kind of Christianity, or is it only a guise? I was grown up and now live in a non-Christendom type of society, so I feel I can see the problem from the external point of view to the Christianity. Hume succeeds in constructing a non-Christian system of moral philosophy. He explains the origins of morality and political order with no recourse to divine natural law. This is one of his great achievements. His system, however, has dropped an element of Christianity that has played an important role in the history of the Christendom. What disappears from Hume's system is the positive attitude to the personal revolt against the power and authority. The Christian world view contains the possibility of the political revolution in the name of God. We can trace the line of affirmative thoughts for the resistance against an ungodly authority from St. Augustine through Thomas Aquinas to John Locke. It is true that Hume has never admitted of *enthusiasm* as a true religion but he does acknowledge the value of "the Spirit of liberty" that comes out in the history of England through a sectarian movement such as puritanism. Provided that he would like to highly evaluate the spirit of liberty, he has to admit, however reluctantly, that an individual, who may be a beginning point of revolution, could at least stand in a certain relationship with the cosmic intelligent order that might well justify revolution. Therefore Philo says that *the cause or causes of order in the universe probably bear some remote analogy to human intelligence*. Philo's conversion is thus necessitated by the possibility of revolution that can be seen as essential to the history of European Christendom.

Keywords: David Hume, Christianity, revolution, natural law, John Locke