

Title	ヒュームの懐疑論
Author(s)	櫻, 則章
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 16 P.55-P.69
Issue Date	1982-12
Text Version	publisher
URL	<a href="http://hdl.handle.net/11094/8459">http://hdl.handle.net/11094/8459</a>
DOI	
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# ヒュームの懐疑論

## 樞 則 章

J. Noxon は著書『*Hume's Philosophical Development*』において、『人間本性論』*A Treatise of Human Nature* を著わしたころのヒュームは「人間の心理学 (human psychology)」によって「諸学の完全な体系 (a complete system of the sciences)」(T. xvi)<sup>(1)</sup>を構築しようとしたが、その困難に気づき、以後、歴史研究の立場から政治、経済を論じるようになったと述べている。<sup>(2)</sup>確かにNoxonの言うように政治、経済に関するヒュームの論文の多くは「人間の心理学」<sup>(3)</sup>とは直接関係がなく、その意味では「諸学の完全な体系」は不成功に終わったと言える。しかしだからといってヒュームの思想に体系性がないとは言い切れないだろう。またその観点からヒュームの懐疑論を考え直してみることは決して無意味ではないと思われる。我々はこれからヒュームの思想の体系性を検討し、その中でヒュームの懐疑論の意味を考えていきたい。

—

まずヒュームの「技術の洗練について (Of Refinement in the Arts)」という論文を見てみよう。<sup>(4)</sup>ヒュームはそ

ここで奢侈 (luxury) が必ずしも悪徳ではなく、適切に奢侈が求められる時代は最も幸福で最も有徳な時代であるとされている。人間の幸福は行動と快楽と休息から成り、どれ一つとして欠くことはできないのだが、人々が奢侈を求める時代は産業と技術が発達し、人々は労働の成果のみならず、労働に従事すること自体を享受し、さらに労働の間合にとる休息にも満足しうる幸福な時代である。そして産業と技術の発達は人文科学や芸術の発達を促がし、人々は都市に集まり、知識を得て、またそれを伝えることを好み、社交的になり、行動と気質が共に洗練されるようになる。かくしてヒュームは「……産業と知識と人間性 (humanity) が解きえぬ鎖によつて互いに結びつけられ、理性のみならず経験からも、一層洗練された、またいわゆる一層奢侈の時代に固有のものであることがわかる」と言い、しかもつづけて「これらの利点はそれに比例する不利益を伴わない」とまで言っている。また産業と知識と人間性は個人の生活のみでなく社会にとつても有益となる。産業と知識の発達と共に国家は安定し、国民は国土と自由を守る気概を失うどころか一層持つようになるからである。

ヒュームはここであつてマンブヱイル (Bernard de Mandeville) が「私人の悪徳は公共の利益 (Private Vices Public Benefits)」としたことが必ずしもそうではなく、産業社会においては私人の徳と公共の利益が一致すると論じているのである。注意すべきはヒュームがこのような問題は「哲學的問題 (philosophical question)」であつて「政治的問題 (political question)」ではなつてゐる点である。ここから我々はヒュームの思想に認識論から社会理論に至る体系性を認めることができるか。我々の考える体系性は次のようなものである。

ヒュームが彼の時代に相応しい社会理論を得るためにはそれを支える新しい道徳論を必要とした。しかしそのためには一方でその道徳論のための方法論を確立し、他方でキリスト教とこれを支える哲学を批判しておくことが絶

対に必要であつた。今日と異なり、ヒュームの時代には衰退しつつあつたとはいえ、キリスト教は未だ社会に対して大きな力を持つていたからである。キリスト教道徳と衝突するような道徳論を打ち出すには、自らの道徳論を支持する論拠を必要としただけでなく、キリスト教そのものを批判しなければならなかつた。当時キリスト教を支えていたものは、啓示と従来からのスコラ神学、そして「理性」と「自然」であつた。ヒュームがこれらを批判し、同時に自己の社会理論の方法的基礎を確立するために行つたことがすなわち懐疑であり、『人間本性論』第一巻及び『人間知性探究』(An Enquiry concerning the Human Understanding)を著わすことであつた。

そこで我々はこの観点から『人間本性論』第一巻及び『人間知性探究』を見てもなければならぬ。

## 二

ヒュームは『人間本性論』第一巻において(一)「哲学者によつて広く認められ、またそれ自体かなり明白なことであるが、心には知覚、つまり印象と観念以外何もものも真にはあらわれていない」(H. 9) (ii)「いかなる対象であれ異なっているものは区別でき、またいかなる対象であれ区別できるものは思考と想像力によつて分離できる。そして我々はここにこれらの命題が逆も同様に真である……とつけ加えてよいであろう」(H. 18) (iii)「いかなるものであれ精神によつて明晰判明に想われうるものは必然的に存在の可能性を含む」(H. 43)「精神によつて判明に想われたものに矛盾を探し求めても無駄である。矛盾を含めば想われることがそもそもありえない」(H. 43)という三つの前提から因果性に関して(a)我々が知っている限りでの因果の必然性は論理的必然性ではない。(b)因果の普遍妥当性はそれ自体自明ではなく論証することもできない。(c)自然の斉一性はそれ自体自明ではなく論証すること

もできない。(d)個別的な事象からその結果あるいは原因を論理的に推論できない。という結論に達した。外界存在および継続的同一的自我の存在についても同様の前提からこれらが正当化されないとした。我々の心にあらわれるものが知覚のみであるとする場合、知覚は知覚する主体と「もの」との因果的關係において成立すると考えられている。しかしこの場合にはただちに因果性をも含むあらゆるものが我々の主観のうちに存在することになる。とすれば今度は主観のうちに知覚をひき起こす原因と考えられていた「もの」と知覚との関係がとらえられなくなる。また知覚が主観に依存することなく存在しようと考えられるうえに、知覚なしに思考がありえぬ以上、知覚する主体とされるものも実は知覚の束に他ならないということになる。また数学や論理学はそれ自体確実性を有するが我々自身の推論能力の可謬性を考慮すれば蓋然的にならざるをえず、しかもその推論能力の可謬性に関する判断が蓋然的である。ところがこの判断に関する判断が蓋然的でさらにこれを繰り返すについに蓋然性が無に等しくなってしまう。<sup>(5)</sup>

このようにしてヒュームはキリスト教とその道徳を支える哲学者及び他の独断論的理性主義者に対して、第一原理から究極的実在と人間の義務を導出しようとする試みが絶対に不可能であることを明らかにしたのである。しかしそれは同時にいかなる学の基礎も失ってしまうことになった。それではヒュームは自らの学をどこに据えようとしたのであろうか。ヒュームの結論は彼自身明確には主張しなかったが、我々は「常識 (common sense)」を前提しなければいかなる学も成立しないということであった。論証的知識の確実性に対する信頼、因果性、外界存在、継続的同一的自我の存在への信念はそのような「常識」を構成するものであって、学の真偽はこの「常識」の枠内においてはじめて決定されるのである。特に「事実のことがら (matters of fact)」<sup>(6)</sup>についてこの点が明らかである。

ヒュームによれば「真偽は観念の真の關係 (real relation of ideas) との一致不一致または實在 (real existence) あるいは事実のことがらとの一致不一致である」(T. 458) のだが「實在性 (reality)」とは「我々が好んで『實在性』と呼ぶ」ものであって、それは第一に記憶と感覚器官の対象であり、第二に「(因果的) 判断の対象」だからである (T. 108)。したがってこのような我々の「常識」を疑うこと自体が無意味なのであって、「常識」は懐疑の対象とはならないのである。合理的に正当化できないけれどもまたそうする必要のないものである。我々は必要以上にかかのぼってはならないのである。確かにヒュームは『人間本性論』第一巻の最終節で、はじめに懐疑的帰結を導いた分析的理性と「常識」を構成する想像力 (imagination) との対立、さらにこの想像力内部での対立、すなわち因果性を信じる想像力、外界存在を信じる想像力、論証的知識の確実性を信じる想像力、そして単なる空想をする想像力との対立に極めて深刻に悩み、メランコリックになっている。しかしこのときも彼は最後には「自然の流れに身をゆだねなければならぬ」(T. 269) としている。これはすなわち「常識」に従えということである。

この点は『人間知性探究』では一層明瞭である。この本の最後の節でヒュームは「全研究と哲学に先立つ懐疑論 (scepticism, antecedent to all study and philosophy)」(以後、「先行的懐疑論」と記す)、「学と探究の結果生じる懐疑論 (scepticism, consequent to science and enquiry)」(以後、「結果的懐疑論」と記す)、「ピュロニズム (Pyrrhonism)」あるいは「過度の懐疑論 (excessive scepticism)」そして「緩和された懐疑論 (mitigated scepticism)」の四つを区別している。「先行的懐疑論」はデカルトの懐疑論とされるが不可謬の第一原理が存在しないという理由で否定される (E1. 150)<sup>(8)</sup>。「結果的懐疑論」は「人々が自分の精神能力の絶対的な可謬性、あるいは

はこの能力が通常用いられている思索のあらゆる興味深い対象において何ら確定的な決定に達することができないことを発見したとき」に生ずるとされる (E1. 150)。ヒュームがその実例として展開してみせたのは、『人間本性論』第一巻の懐疑的帰結を含むものであった。外界存在に対する懐疑、因果性に対する懐疑、空間と時間の無限分割から生じる逆理に加え、我々の外界存在を信じようとする「自然的本能 (natural instinct)」、つまり想像力と、これを正当化不可能とする分析的理性の対立もここに加えられている。ヒュームはこのような懐疑論を「過度の懐疑論」と呼んだ (E1. 158, 159)。注意しなければならないのは分析的理性と想像力の対立を強調することはここで「過度の懐疑論」とされていることである。そして彼は自らの立場であるとする「緩和された懐疑論」はそのような「過度の懐疑論」が「常識と反省 (reflection) によつて訂正されたとき」生ずると言う (E1. 161)。ここに「常識」の優位がはっきりと宣言されている。このことはまたヒュームが時間と空間の無限分割から生ずる逆理が「常識」に反するものとし、不可分点の存在を主張したことからも明らかである (E1. 156)。「哲学的決定とは方法化され訂正された日常生活についての反省に他ならぬ」 (E1. 162) ということばがヒュームの「緩和された懐疑論」の本質を最もよくあらわしている。

また上の四つの懐疑論からヒュームの懐疑論の意義がわかる。「結果的懐疑論」から「過度の懐疑論」へと至る過程はいわば知識の純化のためであった。古い形而上学の諸概念の一扫をねらったものであった。とすればヒュームによつて自己の懐疑論は「先行的懐疑論」と同じ意味を持つていたと言えよう。ヒュームが自らの学の土台を確立するためのものだったからである。このことは「先行的懐疑論」の可能性を否定した後で、ヒュームが「しかしながら認めなければならぬことだがこの種の懐疑（『先行的懐疑論』）がもっと穏やかにされればきわめて理にか

なつた意味で理解される」(E1.150)と述べていることから言えるだろう。

「常識」から出発せよとする「緩和された懐疑論」において最も重要だったことは、経験からの帰納としての因果推論のみが「事実のことがら」に関する推論の方法となつたことである。<sup>(9)</sup>そしてヒュームが「推論の実験的方法(experimental method of reasoning)」<sup>(10)</sup>(以後、「実験的方法」と記す)と呼んだ自然科学の方法——彼によって理解されたかぎりでの——は日常我々が経験から学ぶこの因果推論の方法と本質的に変わらず、ただ一層洗練されたものであり、それゆえにこの方法への信頼があることになる。この点はヒューム自らが「原因と結果を判定する規則」(T.173)が「我々の知性の自然的諸原理」によるものにすぎない(T.175)と述べていること、及び「我々が哲学と呼ぶものは(我々が日常の経験から学ぶのと)同じ方法の一層規則的で方法的な働きに他ならない」(D.151)<sup>(11)</sup>と言ふ、さらに「そのような(自然的なあるいは道徳的(moral)な)主題について哲学することは日常生活についての推論と本質的に異なるものではなし」(D.151)と言つてゐることから明らかである。

我々はここでヒュームが先に述べてきた「常識」のいわば「正当化」をし、そして「実験的方法」が唯一の「事実のことがら」に関する学の方法だとしたことと、「常識」の心理発生的過程を「実験的方法」によって説明あるいは記述したことを区別しておかなくてはならない。この区別をヒューム自身が意識していたことは、彼が「我々は『いかなる原因が我々を誘致して物体の存在を信じさせるのか』とたずねることはよいが、『物体があるかないか』をたずねることは無駄である。これは我々の全推論において当然のこととしておかなければならない点なのである」(T.187)と述べ、また「いかなる論証、いかなる議論の過程があなたにこの想定(自然の経過に変化がありうるかもしれないということ)に対して反対させるのか。私のおこなつてゐることが私の疑いを反駁しているとあなた



は言う。しかしあなたは私の目的を誤解している。けれどもいくらかの好奇心を、懐疑論をととは言わない、持っている一人の哲学者としてこの推論(因果推論)の基礎を知りたいのだ」(E1. 38)と言っていることから明白である。

さて、ヒュームにとって次に重要だったことは妥当な因果推論の条件を決定することであった。彼はこれを我々自身の経験から学ぶ他なかった。これは循環になるという指摘もあろうが、ヒュームの立場では妥当な因果推論の条件はその経験的結果から確かめるより他なかった。いずれにせよヒュームが妥当な因果推論の条件としたのは、我々があらかじめ原因も結果も十分に経験していること(E1. 143-144, 148) 未知の対象について推論する場合は既知の妥当な因果推論とその原因あるいは結果が十分に類似していること(E1. 104, 146)であった。さらに原因は結果を説明するために必要にして十分なものと定めるべきだとした(T. xvii, 578, E1. 136-137, 145脚注)が、ヒュームがこのように言うのは「自然は何ものも無駄にはおこなわない」という「単純性の原理(principle of parsimony)」に対する確信があったからである(T. 282, D. 245)。しかしなぜ単純性の原理を確信できたのか。この原理は決してはじめから我々に与えられた「常識」の一部ではない。ケプラーやニュートンにとって、単純性の原理が探究の指針となったのは彼らに宇宙を計画にもとづいて創造した神に対する信仰があったからであろう。もちろんヒュームはそのような神に頼らなかつた。ではこの原理が「常識」の洗練されたもの、自然現象の観察から高度の帰納によって推論されたものとしたのだろうか。「自然の斉一性(uniformity of nature)」に対する信念は経験からの帰納であるとヒュームは認めた(T. 174)。しかし結局単純性の原理については説明しなかつた。ともかく以上のように、ヒュームの懐疑論の目的は「推論の実験的方法」こそが「事実のことから」に関する唯一の方法であり、この方法の限界こそが我々の知識の限界であることを示すことであつた。だからこそヒュームは

「その哲学的原理は両書（『人間本性論』第一巻と『人間知性探究』）において同じである」と言えたのである。<sup>(12)</sup> して「実験的方法」に従うかぎり、人間行動にも自然の斉一性と同様に斉一性がみとめられ、人間も自然の必然の下にあることが明らかとされる（T399-412, E1. 80-103）。ここにヒュームの全思想の基礎が築かれたのである。

### 三

ヒュームの道徳論には二つの目的があったと言えよう。一つはクラーク (S. Clarke) やウォラストン (W. Wollaston) などの倫理学的理性主義者 (ethical rationalist) の道徳論を論駁することであり、もう一つははじめに示したヒュームの社会理論が現実的なものであることを明らかにすることであった。いずれの目的にとっても決定的な役割を果たしたのが彼の「実験的方法」である。ヒュームはこの方法によって人間行動も必然性のもとにあり、自然と同様の斉一性が認められるとし、ここから行動への動機を与えられない倫理的理性主義者の道徳論は何ら有効ではないとしたのである。<sup>(13)</sup> さらに「実験的方法」によれば人間本性のうちに個人の徳と社会の利益を一致させる原理、すなわち「共感 (sympathy)」あるいは「人間性 (humanity)」、「慈悲心 (benevolence)」が存在し、この原理によって人間社会における徳はキリスト教道徳の徳と一致していないことが明瞭となる。そこでヒュームは奢侈が必ずしも悪徳ではなく、また「共感」「人間性」によって実際に適切に奢侈が求められる産業社会は最も幸福で有徳な繁栄した社会であると言えるのである。ヒュームは従来の哲学者が自分の「氣にいった原理」<sup>(14)</sup> や「生まれつきの気質の偏見と先入見」(E1. 40) に従ってきたとして批判しているが、彼の「過度の懐疑論」はそのような先入見等を一扫し、学の方法としての「実験的方法」を確立し、それによって人間と人間社会をいわば「科学的」

「客観的」にとらえようとするためにおこなわれたものであったことはすでに見てきたとおりである。

したがってこのようなヒュームの立場からすれば、『人間本性論』第三巻のように「共感」という心理学的機構を明らかにすることによって道徳論を論じること、『道徳原理探究』(An Enquiry concerning the Principles of Morals)のように「慈悲心」といったものが人間本性に事実存在するとして道徳論を論じること、ともに客観的事実だという自負がある以上、大差のないことであつた。ヒュームが『人間本性論』の不成功は「matterからではなく manner からである」<sup>(15)</sup>としたのもこのためである。

#### 四

しかしヒュームが産業社会を肯定し、この社会に相応しい社会理論を提出するためにはキリスト教そのものを批判し、宗教が決して人間社会の絆とはなりえないことを論じておかなければならなかつた点をはじめに見たとおりである。我々はヒュームが「緩和された懐疑論」からどのようにしてそれをなしたかを具体的に見るゆとりはないが、ア・プリオリの神の存在証明(宇宙論的証明及び存在論的証明)は懐疑的帰結を導いた前提の(ii)と(iii)から、ア・ポステリオリの神の存在証明(目的論的証明)は正しい「実験的方法」の条件から、<sup>(17)</sup>奇蹟による論証は人間の証言の信憑性の問題として、<sup>(18)</sup>宗教が事実上道徳の基礎となっていないことは歴史的事例からそれぞれ論じられ、すべて「緩和された懐疑論」の範囲内からの攻撃であつた。

我々が最後に是非とも見ておかなければならないのはヒュームの宇宙論である。『自然宗教に関する対話』(Dialogues concerning Natural Religion)においてヒュームは先に触れたア・ポステリオリの神の存在証明、す

なわち宇宙の秩序のうちに「意匠 (Design)」を認め、そこから神の存在とその属性を決定しようとする証明を論じている。そこでは主として三人の人物が対話をかわすのであるが、ヒューム自身を最もよく代弁していると考えられるのはフィロ (Philo) である。ところがこのフィロも宇宙における意匠を認めざるをえないとしている。したがってフィロが一貫して主張したのは意匠を認めることがそのまま自然を超越した一人格神の存在を証明することにはならないということであった。フィロはア・ポステリオリの証明が正しい因果推論の条件から逸脱しており、それにもかかわらずこの証明をおしとおすなら同じ論法で様々な矛盾した結論を引き出すことができると指摘する。

ところが同時にフィロは「実験的方法」に従いつつ自らの宇宙論を展開しているのである。彼がア・ポステリオリの証明が正しくないとした根本的な理由は、この証明が宇宙の原因として宇宙を超越した一人格神を推論する場合、宇宙という一特殊の結果 (a particular effect) を一人格神という一特殊の原因 (a particular cause) で説明することになり、それでは正しい現象の説明にはならないということだった。「自然科学者 (naturalists) は事実、個々の結果 (particular effects) をより一般的な原因 (more general causes) によって説明し、たとえこれらの一般的な原因自体が結局は説明不可能にとどまったとしても、それはきわめて正当なことである。しかし彼らは一特殊の結果を一特殊の原因で説明することは決して満足なものではないと考えた……」(D. 188)。したがって我々は一人格神の原因をさらに求めなければならなくなるが、これは我々の知性の範囲を越えている。そこでフィロは「物質的世界」が自らの秩序の原理を自己自身の中に含んでいる」(D. 185) と想定することが「実験的方法」に従うことであるとす。後にフィロは「エピクロスの仮説 (Epicurean Hypothesis)」(D. 209) に託して唯物論を展開す

るが、それはまさに宇宙という一特殊的结果を物質に内在する秩序を生み出す原理という一般的原因で説明するものだった。「物質が物質自身に本質的だと思われる永遠の激動 (agitation) を保存し、しかも物質自身が生み出す形態の恒常性を維持しようするような事物の一体系、一秩序、一機構があるだろうか。そのような機構は確かにある。というのもそれは現に今ある世界なのだ」(D. 210)。そしてフイロは固定創造説を否定し、自然淘汰をも暗示する。またフイロは宇宙における善悪の存在も否定した。かくしてヒュームは「緩和された懐疑論」の内部において明らかに唯物論的見地に立って、無目的で、それ自体善悪を持たない、生物に対し無関心な、必然の体系としての宇宙像を主張しているのである。<sup>(20)</sup>

ヒュームの道徳論はこの自然観、宇宙像の上に立っている。存在自体に価値があるのではなく、存在に価値を与えるのは我々人間なのである。もちろんそれはヒュームによれば人間本性の組織や構造に依存している。しかしこのようにしてヒュームは道徳論を神学や宗教からはじめて切り離しえたのである。そしておそらくこの宇宙像の上にヒュームのあらゆる思想が建てられ、神学と宗教から独立できたのである。

## 五

我々は以上のようにヒュームの思想には確かに体系性が存在し、彼の懐疑論がその根本的な役割を果たしていることを確認しえたと思う。彼は「過度の懐疑論」によって従来の形而上学の独断を暴露した後に、我々が「常識」から出発しなければならぬことを指摘し、「推論の実験的方法」が「事実のことがら」に関する唯一の方法であることを明らかにすると同時に、この方法の限界が知性の限界だとした。そしてこの方法に従えば人間本性も他の

自然と同様に必然性のもとにあり、しかもその限りにおいてはじめて有効な道徳論及び社会理論が可能だとした。

しかし不幸なことにヒュームは学の方法及び構成、あるいは学そのものについて反省を欠いていた。このためデカルトの懐疑を理解しえなかったし、ホッブズに対して、完全に利己的な人間など現実には存在しないと言わざるをえなかった。またヒュームが社会契約思想の意義を正しく評価しえなかったのも同様の理由によるのであろう。ヒュームはベーコンを「実験哲学の父」としつつ、実際にはニュートンに一層大きく影響されていたであろう。ところがそのヒュームがニュートンの『プリンキピア』の公理主義的方法 (axiomatic method) を十分に理解しなかったことは皮肉なことである。ヒュームの思想に体系性があり、懐疑がその土台になっていることは確認したとおりであるが、彼が体系そのものをつくることができなかつた根本的な理由は、人間の事象すべてを心理学によって説明しようとしたことよりも、むしろ学への反省を欠いていたことにあつたと言えるのではないだろうか。

またヒュームは彼の懐疑論から「常識」の優位を宣言した。これはいかなる学の理論をつくっても、それは「常識」を前提にしたものであり、その理論の有効性は実在に対してではなく、「常識」を通して見た世界に対してその理論をあてはめることによって検証されることを明らかにした点で重要な意味を持つと言える。けれどもヒュームは「常識」を因果性や外界存在、継続的同一的自我など、かなり狭くとらえていた一方で、やはり彼の生きた時代の、しかも産業革命前の幸福な時代の「常識」を道徳論や社会理論において受け入れていたことは否定できない。そしてこの広い意味での「常識」の相対性を認めながらも彼の時代の「常識」に対してはそのような疑念を持っていなかったように思われる。<sup>(21)</sup>それはヒュームが「ありのままの」実在は不可能であるとしても「ありのままの」現象をとらえることは可能であると信じていたからであろう。またこの確信のゆえにヒュームは学についての反省をしな

かったであろう。ヒュームの懐疑論もニュートン物理学の「勝利」と比較的安定し繁栄した時代の「常識」に対しては鋭さを欠いていたのである。

## 注

- (1) (T.xvii) † David HUME, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. SELBY-BIGGE (Oxford: Clarendon Press, 2nd edition with text revised by P.H. NIDDITCH, 1978) ㊦ xvi ページを指す。以下 *Treatise* からの引用はこれに従う。
- (2) NOXON, J.: *Hume's Philosophical Development* (Oxford: Clarendon Press, 1973) pp. 16-26.
- (3) 具体的にはヒュームの「観念連合 (association of ideas)」や「共感 (sympathy)」を指す。
- (4) HUME, D.: "Of Refinement in the Arts" in *The Philosophical Works of David Hume*, ed. T.H. GREEN and T. H. GROSE (London 1874-75, repr. Scientia Verlag Aalen, 1964) vol.III pp. 299-309. ページ番号の短く論文とあり、引用箇所及び該当箇所の指示は省く。
- (5) 以上に関して、極度の要約のため、*Treatise* への指示は省いた。
- (6) 「事実のことから」はヒュームでは数学や論理学以外の学の対象とされる。「人間本性論」、「人間知性探究」の両方に用いられている。
- (7) ヒューム自身はこの「分析的理性」ということばを用いていない。単に「理性 (reason)」としている。
- (8) (E1. 150) ㊦ ㊦ E1 † David HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding* を指す。150 † HUME, D.: *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, ed. L.A. SELBY-BIGGE (Oxford: Clarendon Press, 3rd edition with text revised by P.H. NIDDITCH, 1975) ㊦ ㊦ ページを指す。以下本書からの引用はこれに従う。
- (9) 「常識」に従えとするヒュームにおいては結局人間は帰納をおこなう存在である。帰納をする過程の心理的説明は『人間本性論』第一巻と『人間知性探究』においてなされるが、この過程で重要な役割を果たすのが「観念連合」の「類似 (resemblance)」である。ヒュームに従えば人間は生存していく上で必要となってくる対象の種別

- 類別を「観念連合」によって無意識におこなっていることになる。
- (10) 『人間本性論』の副題は「道徳的主題 (moral subjects) に推論の実験的方法を導入する一つの試み」であった。(D. 151) は David HUME, *Dialogues concerning Natural Religion*, ed. J. V. PRICE (Oxford: Clarendon Press, 1976) 151 ページを指す。(ただし本書は HUME, D.: *The Natural History of Religion*, ed. A. W. COLVER の日本訳 (こころ社) 以下 *Dialogues* からの引用はこれに従い。
- (12) *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. GREIG 2 vols (Oxford: Clarendon Press, 1932) vol. I, p. 158.
- (13) 『人間本性論』第三巻の「われわれの is-ought passage はこの点に関するものではない」。
- (14) *The Philosophical Works of David Hume*, vol. III, p. 213.
- (15) *Ibid.*, p. 3.
- (16) しかしヒューム自身はデカルトの存在論的証明は否定してはいない。cf. HUME, D.: *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*, ed. E. C. MOSSNER and J. V. PRICE (Edinburgh, 1967) p. 23.
- (17) 『人間知性探究』第11節『自然宗教に関する対話』はちと論じられている。
- (18) 『人間知性探究』第10節で論じられている。
- (19) ヒュームの『宗教の自然史』(*A Natural History of Religion*) は大半がこの問題にあてられている。『自然宗教に関する対話』では第12節で論じられている。
- (20) ヒュームは死ぬ直前まで『自然宗教に関する対話』の原稿に手を加えていたと言われている。それは単にア・ポステリオリの神の存在証明を論駁するためだけでなく、この宇宙論を打ち出すために本書が書かれたからであると思われる。
- (21) 想像力の機能に関してヒュームに近い立場をとり、「常識」あるいは世界に対するものの見方がこれからも変わらうることを指摘したのはヒュームの友人であったアダム・スミスである。cf. SMITH, A.: "The History of Astronomy" in *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W. P. D. WIGHTMAN, J. C. BRYCE, and I. S. ROSS (*The Glasgow Edition of The Works and Correspondence of Adam Smith* vol. III) (Oxford, 1980)