

ある郷紳からエディンバラにいる彼の友人に宛てた一通の書簡

最近出版された『人間本性論云々』と題されたある書籍で主張されていると
言われる宗教と道德に関する諸原理の実例についてのいくつかの所見を含む

デイヴィッド・ヒューム

翻訳：竹中 久留美

拝啓

私は、最近出版された『人間本性論 実験的推理方法を精神的主題へ導入する試み』と題されたある書籍で主張されていると言われる『宗教と道德に関する諸原理の実例』を読み終えました。また、『告発の概要』と呼ばれるものも読み終えました。あなたが私にお知らせ下さるように、いずれの論説もしきりにばら撒かれてしまっているの、数日前にはあなたのお手元に届いたのではないのでしょうか。

懐疑論や無神論などといった抗議の声は、しばしば最も悪しきの人たちによって最も善き人たちに対してあげられてきたので、いまやその影響すべてを失ってしまったということ、私は確信しました。もしあなたが私に指図を下さなければ、著者に対する一かけらの普通の正義のとして、また、巨大な告発が感銘を与えてしまったであろう何人かの善意の人たちに誤りを悟らせるために、このような傷つけられた抜粋集に一言することなど、私は決して考えもしなかったでしょう。

私は告訴を省略なく書き込み、その上で『告発の概要』と呼ばれるものを秩序立てて調べるつもりです。なぜなら、その『告発の概要』は全体の主旨を含むもうと目論んでいると思われるからです。私はまた、進みながら『実例』も顧みるでしょう。

宗教と道德などに関する諸原理の実例

著者は、彼の表題のページに（第1巻、J.ヌーン版、1739年）タキトゥスの一節を次のような目的のために書き入れている。「汝が望むように考え、汝が考えるように語り得る我々の時代の類稀な幸福。¹」

彼は大衆に対する彼の敬意を以下の言葉で（諸言、2ページ）表現している。「大衆の賞賛を私は私の労苦に対する最大の報酬とみなす。しかし、それがどのようなものであれ、その判断を私の最高の教訓とみなそうと決意している。」

彼は、彼の哲学の概観を458から470ページで私たちに示している。「私は、私の哲学において私が置かれているみじめな孤独に困惑している。²— 私は、形而上学者、論理学者、数学者、さらには神学者のすべての敵意に私自身をさらしてきた。³— 私は彼らの体系について不賛成を言明してきた。⁴— 私の目を内に向けると、疑念と無知しか見出さない。全世界が、私に反対し反駁するために共謀している。けれども、私の弱さは、私の意見すべてが、他の人々の賛意によって支持されないならば、ひとりでにばらばらに崩れるのを感じることである。⁵— 確立された意見すべてを捨てる際に私が真理に従っていると、私は確信できるのだろうか。また、たとえもし幸運が私を最

後には真理の足跡に導くとしても、私が真理を区別しようとするのはどんな基準によってであるのか。私の推理のうちで最も厳密で正確なもの後に、私がそれに同意すべき理由を与えることができない。さらには、それらが私に現れる通りの見方で対象を強く考察する強い傾向以外は感じないのである。⁶—記憶、感覚器官、知性は、それらすべて想像力に基礎づけられている。⁷— そのように非恒常的で誤りのある原理が私たちを誤謬へ導くとしても、その変化すべてにおいて盲目的に従ってしまう（そうせざるを得ないように）ならば、なんら不思議なことではない。⁸— すでに示したように、知性は、それが単独でその最も一般的な原理に従って働くとき、自らを完全に覆し、哲学においてであれ日常生活においてであれ、どんな命題にも最低度の明証性も残さない。⁹— 私たちは、誤った推理と全く推理しないかの選択しか残されていないのである。¹⁰— 私はどこにいるのか、また、私は何であるのか。私が私の存在を引き出すのは、どんな原因からか、そして、私が戻るべきなのは、どんな状態になのか。私が得ようと努めるべきなのは、誰の好意なのか、そして、私が恐れなければならないのは誰の怒りなのか。私を取り巻くのはどんな存在者か、そして、私が何からの影響力を持っているのは、誰に対してなのか、あるいは、私に何らかの影響力を持っているのは、誰なのか。私はこれらの問いすべてに当惑し、最も深い暗闇に囲まれ、あらゆる器官と機能の使用をまったく奪われた、想像しうる最も悲しむべき状態にあると自分自身を空想し始めるのである。¹¹—何ものかを推理したり信じたりする人たちすべてが確かにそうであるように、もし私が愚か者でなければならぬとしても、私の愚かさは少なくとも自然で愉快なものにされるべきであろう。¹²— 人生の出来事すべてにおいて、私たちの懐疑をやはり私たちは維持すべきである。火は温め、水は冷ますということも、もし私たちが信じるならば、その他のことを考えるのが、あまりにも苦痛を要するからだけである。それどころか、私たちが哲学者であるならば、懐疑の原理に基づくのみであるべきである。¹³— 私は道徳的善悪の原理などを熟知すべき好奇心を持つことを差し控えることができない。¹⁴これらの事項にそのような悲しむべき無知にある、学識界の状況を私は心配する。人類への教示に貢献することについて、そして、私の発明と発見によって名を得ることについて、私は私のうちに生じる野心を感じるのである。¹⁵— 何か他の仕事や気晴らしに自分自身を所属させることで、私がこれらの情感を消し去ろうと努めるならば、快樂という点で失う者になるであろうと、私は感じる。そして、このことが私の哲学の起源であるのだ。¹⁶」

このような概観の通りに、彼は私たちに 123 ページで次のように述べる。「私たちの注意を出来る限り私たち自身の外側へじっと向けてみよう。¹⁷—私たちは決して本当には私たち自身を超えて歩を進めることは出来ず、また、狭い範囲に現れてきた知覚以外、どんな種類の存在も想念できないのである。これが想像力の宇宙であり、そこで生み出されたもの以外のどんな観念も、私たちは抱くことはないのである。¹⁸— それゆえ、「意見あるいは信念は、現前する印象に關係するあるいは連合する生き生きとした観念である、と最も厳密に定義されうるであろう。¹⁹—そして、それは私たちの本性の知的役割というよりも、より適切には感覺的行為である。²⁰」さらには、「信念は、一般に観念の生氣にあるにすぎないのである。²¹繰り返せば、存在の観念は、私たちが存在すると想念するものの観念とまさに同じものであるのだ。²²—私たちが形作りたいどんな観念も、ある存在者の観念であり、ある存在者の観念は、私たちが形作りたい何らかの観念である。²³外的存在の思念については、私たちの知覚とは種的に異なる何ものかとみなされるとき、その不条理を私たちはすでに示してきた。²⁴—また、心と呼ばれるものは、ある関係によって共に合一され、間違っているけれども、完全な単純性を付与されていると想定された、さまざまな知覚の一塊あるいは集合

である。²⁵」そして、「私たちが確信する唯一の存在は知覚である。²⁶ 私が私自身と呼ぶものに最も詳細に扱うとき、私はいくつかの特殊な知覚あるいは他の知覚にいつも遭遇する。²⁷— 私は、どんな時であれ知覚なしには、私自身を決して捉えられず、その知覚以外の何ものも、決して観察することは出来ない。²⁸— もし誰かが、自分自身についての異なる考えを持つと思うならば、もはやその人を説得することは出来ないと、私は告白しなければならない。²⁹— 残りの人類について、彼らは、想念できない素早さで互いに継起し、絶え間ない流れと動きにある、さまざまな知覚の一束あるいは集合であると、私はあえて主張してよいだろう。³⁰」— こうして、このことすべてを至高の心や第一原因の存在に適用することを読者が忘れないように、著者は原因と結果に関する長い論説をする。その概要は次のようになる。すなわち、原因と結果に関する私たちの推理すべては習慣にのみ由来する、というものである。すなわち、「もし誰かが、他を産み出す何ものかであると言うことによって、原因を定義しようとするならば、その人は何も言っていないことになるのは明らかである。というのは、彼は産出によって意味するのは何であるのか。³¹ 私たちは原因を、一方に先行し近接するある対象であり、そこでは、後者に類似する対象すべてが前者に類似する対象に先行し近接するという同様の関係に置かれる、と定義できよう。³² あるいは、原因は、他方に先行し近接、かつ合一されているある対象である。すなわち、一方の観念が他方の観念を形作るように心を決定し、一方の印象が他方のより生き生きとした観念を形作るように心を決定するのである。³³」これらのように明晰で平明な定義から、彼は次のように推論する。「原因すべては同じ種類のものであり、特に、動力因と必須原因との間の、あるいは動力因と形相因、質料因、例証原因、目的因との間の区別に根拠はないのである。³⁴ さらには、ある種類の必然性があるにすぎず、精神的必然性と物理的必然性の間の通常の違いは、自然のうちにはどんな根拠も持たない。³⁵ そして、私たちがしばしばなす力とその実行の間の区別も、同様に根拠を持たないのである。³⁶ そしてまた、あらゆる存在の始まりの原因の必然性は、論証的にも直観的にもいかなる議論にも基礎づけられない。³⁷ 結局、どんなものであれ何ものも生み出しうる。創造、消滅、運動、推理、意志といったこれらすべては、互いに生じうるし、私たちが想像できるどんな他の対象からも生じうるのである。³⁸」この不思議な妙薬を、430 ページと 434 ページで彼はしばしば繰り返す。再度彼は以下のように言う。「より優れた本性であれより劣った本性であれ、何らかの結果に比例した力あるいは勢力を付与されているものとして、何らかの存在者について私たちが語るとき、³⁹— 私たちは本当はどんな判明な意味も持っておらず、普通の言葉をいかなる明晰で明確な観念もなしに使用しているに過ぎないのである。⁴⁰ そして、もし私たちがいかなる対象のうちにも力あるいは効力の観念も本当には持っていないならば、効力がすべての作用において必須であると証明することは、ほとんど役に立たないであろう。私たちは、そのように語るときに私たち自身の意味を理解せず、互いにまったく別個な観念を、知らずに混同しているのである。⁴¹」彼は再び次のように言う。「原因の効力あるいは活力は、原因それ自体のうちにも、神性のうちにも、これら二つの原理の協働のうちにも、位置づけられず、過去の事例すべてにおいて二つかそれ以上の対象の合一を考察する魂（あるいは知覚の束）にまったく属するのである。その結合や必然性に加えて、原因の真なる力が位置づけられるのは、ここである。⁴² そして結局、私たちは、原因と異なる知覚の間の結果の接続あるいは関係を観察するであろう。けれども、知覚と対象の間には決して観察できないのである。⁴³」それゆえ、存在や前者の何らかの性質から、私たちが後者の存在に関する何らかの結論を形作ることも、この点で至高の存在者に関する私たちの推理を満足させることさえも、不可能であるのだ。存在し始めるもの

は何であれ、存在の原因を持たなければならないというこの原理が、至高の原因の存在への議論の第一歩であるということは、十分に知られている。また、それなしには、その議論のさらなる一步を進めることも不可能である、ということも十分知られている。では、この原則を彼は探究するために、そして「それは直観的にも論証的にも確実ではない⁴⁴」と示すために、141 ページから大変な骨折りをしている。さらに、著者は次のように言う。「理性は、何らかのある対象の存在が他の存在を含意するということを、私たちに決して納得させることはできない。それゆえ、私たちがあるものの印象から他方の観念あるいは信念に移行するとき、私たちは、理性によってではなく、習慣によって決定されるのである。⁴⁵」先行するページの欄外の注で、彼は次のように述べている。「神は存在するという命題において、あるいは実在に関する何か他の命題においても、実在の観念は、私たちが対象の観念と合一し、合一によって一つの複合観念を形作ることのできるような別個の観念ではない。⁴⁶」神性は宇宙の原動力であり、彼は第一に物質を造り、その原初的衝動を与え、同様にその実在を支持し、そして、その運動を継続的に授ける、という原理に関しては、彼は以下のように言う。「この意見は確かにとても興味深いが、この場所でそれを吟味することは不必要だと思われる。⁴⁷— というのは、もし観念そのものが印象から引き出されるのであれば、神性の観念も同じ起源に由来することになり、そして、もしどんな印象も勢力や効力を含意しないならば、神性のうちにそのようないかなる能動的原理をも、発見したり想像したりさえすることは、等しく不可能である。それゆえ、物質のうちに何ら効果的な原理も発見することはできないので、これらの哲学者たちは、物質はそのような原理を付与されえないと結論するのだから、推理の同様の成り行きは、至高の存在者からそのような原理を排除するよう、彼らに決定させるべきである。あるいは、もし彼らが、実際にそうであるように、その意見を不条理で不敬であるとみなすならば、私は彼らに、それを避けられる仕方を教えよう。それはすなわち、彼らはどんな対象のうちにも力や効力の十全な観念は抱かないと、そもそも最初から結論することによって、である。なぜならば、物体であれ精気であれ、より優れた本性であれより劣った本性であれ、彼らはそのただ一つの事例も発見しえないからである。⁴⁸」さらに、著者は言う。「私たちは、何らかの力を付与された、ましてや無限の力を付与された、どんな存在者の観念も抱かない。⁴⁹」

魂の非物質性に関して、(そこから、議論が、その本性的不死性、あるいは魂は物体のように死滅によって消え去らないとみなされるところのものであるが、) 著者は次のように述べる。「運動は思惟と知覚の原因であり得るし、実際にそうであると、私たちは確かに結論しうる。⁵⁰」どんなものも、何ものかの原因あるいは結果となりうるし、そのことは明らかに唯物論者に対してその反対者を超える優位を与えるものである。⁵¹」しかし、さらにより平明に彼は言う。「思惟する実体の非物質性、単純性、不可分性は、真なる無神論であり、スピノザが至る所で評判が悪くするところの、所感すべてを正当化するに役立つであろうと、私は主張する。⁵²」この忌まわしき仮説は、事実一般的となってきた魂の非物質性の仮説とほとんど同じものである。そして、また再び、スピノザの体系において見出される不条理すべては、神学者の体系においても同様に発見されうるということ、著者は証明しようと努める。そして、彼は以下のように結論する。「危険で矯正できない無神論への道を準備することなくして、魂の単純性や非物質性に向かって、私たちは一步も進むことができないのである。⁵³」

著者の道徳性についての所感を、私たちはT. ロングマンで 1740 年に印刷された第三巻において見出す。そこで彼は私たちに言うのは次の通りである。「理性は、私たちの情念や行為に何ら影響

しない。⁵⁴ 行為は、称賛あるいは非難されるべきものであろうが、それらは理性的でも非理性的でもありえない。⁵⁵ 宇宙のうちの存在者すべては、それら自身において考察するならば、互いにまったくばらばらで独立したものにに見える。私たちがそれらの影響や結合を学ぶのは、ただ経験によってのみであり、この影響を、私たちは経験を超えては決して拡張すべきではないのである。⁵⁶」

著者は、正義は自然的美徳ではなく、人為的美徳であるということを証明するのに、37ページから骨を折っており、そのために一つのきわめて異様な理由を示している。「正義の法は、普遍的で完全に不変であるので、自然から決して引き出されないと、私たちは結論できる。⁵⁷（著者が言うには、）数日中に返済するという条件で、ある人が私にある額の金を貸したとしよう。さらに、同意した満期の後に、彼がその金額を要求するとしよう。私はその金を返済すべきどんな理由あるいは動機があるのか、と私は尋ねる。⁵⁸ 公共の利益が、正義の規則の遵守に自然に帰せられるのではなく、これらの規則の確立のための人為的な申し合わせの後に、ただ結び付けられるだけである。

⁵⁹ 自然が詭弁を確立し、それを必然的で不可避なものにしてしまったと私たちが認めない限り、正義や不正義の意味は、自然から引き出されるのではなく、教育と人間の申し合わせから必然的ではあるけれども、人為的に生じるということ、私たちは認めざるをえないのである。⁶⁰ ここに、私が思うに、確実なもののみならず命題がある。すなわち、正義がその起源を引き出すのは、自然が人間の要求に対して不足して供給することに加えて、利己主義で人間の限られた寛容さのみからである。⁶¹ この正義の感覚が生じる印象は、人間の心にとって自然なのではなく、人為的で人間の申し合わせから生じるのである。⁶² そのような申し合わせなしには、誰も正義のような美徳があるということを夢にも思わず、自分の行為を美徳に一致させようと仕向けないであろう。何か一つの行為を取り上げてみても、私の正義は、あらゆる点で有害であるかもしれない。つまり、私がその美徳を受け入れようと思えるのは、他の人が私の例をまねるであろうという想定のみである。なぜならば、この組み合わせだけが、正義を有益なものにすることができ、正義の規則に私自身を一致させる何らかの動機を私にもたらすことができるからである。⁶³ そして、一般には、人間の心には、個人の性質や勤め、あるいは私たち自身との関係とは独立した、単にそれ自体での人類への愛のような情念はない、と主張されうる。⁶⁴」

ホップズ氏は、他の自然な責務すべてをばらばらにぐらつかせようと腐心したが、それでも、約束と約定に対する責務を残すことは必要だと思った、あるいは残そうとした。しかし、私たちの著者は、大胆な一撃を加えている。「約束の履行を強いる道德性の規則が自然的ではないということは、証明しようとしているこれら二つの命題から十分に表れるであろう。すなわち、人間の申し合わせがそれを確立する以前は、約束は理解できないものであろう、ということと、たとえば約束が理解可能だとしても、何らかの道德的責務も伴わないであろう、ということである。⁶⁵」そして、彼は次のように結論する。「そのような約束は、何ら自然な責務を課さない。⁶⁶」そして、「私はさらに注視しよう。あらゆる新しい約束は、約束をする人に道德性の新しい責務を課し、この新しい責務は、彼の意志から生じるので、想像されうる限り、最も不思議で不可解な作用の一つであり、実体変化や叙階に例えられさえずる。そこでは、ある形式の言葉が、ある意図を伴って、外的対象の本性や人間的被造物本性さえまったく変えてしまう。⁶⁷ 結局のところ、（彼が言うに、）勢力はすべての契約を無効にすると想定される⁶⁸ように、そのような原理は、約束がまったく自然な責務ではなく、社会の便益と利点のための単なる人為的な工夫であるということの証拠である。⁶⁹」

告発の概要

先に述べた事例から、著者が主張することははっきりしてくるだろう。

1. 普遍的な懐疑論。(彼自身の経験を除いた)あらゆるものを疑い、確実性を伴うどんなものも信じるふりをすることの愚かしさを述べる 458 から 470 ページの彼の主張を見よ。

2. 321、138、298、300、301、303、430、434、284 ページでの、原因と結果の教義を否定することによって完全な無神論へと導く原理。そこではあらゆる実在の始まりに対する原因の必然性は、論証的であれ直観的であれ、いかなる議論にも基礎付けられていないと彼は述べる

3. 神の存在そのものと実在に関する誤謬。例えば、欄外注、172 ページにある、神は存在するという命題について (あるいは、それどころか、実在に関する他のどんなものについても)、「実在の観念は私たちが対象の観念と合一していたり、合一によって複合観念を形成できたりする別個の観念ではない」と彼は言う。

4. 神は第一原因であり宇宙の原動力であることに関する誤謬。というのは、神性がまず物質を造り、その原初的衝動を与え、同様にその実在を支持したという原理について、彼が「この意見は確かにとても興味深いですが、この場所でそれを吟味することは余計なことだと思われる」と言うからである。280 ページ。

5. 魂の非物質性を否定していること、そしてこの否定から生じる帰結について、彼は責めを負うべきである。431、4、418、419、423 ページ。

6. 正誤、善悪、正義不正義の間の自然で本質的な差異を否定することによって、道徳性の基礎をむしばんでいることについて、彼は責めを負うべきである。つまり、その差異を単なる人為的なものにし、そして人間の申し合わせと契約から生じるとしているのである。5、19、128、41、43、48、69、70、73、4、44 ページ。

ご覧のように、私は告発のいかなる部分も隠さず、私に伝えられた通りわずかな変化もなく、『事例』と『告発』を書き込みました。そこで、私は『告発の概要』と呼ばれるものを秩序立てて調べるつもりです。なぜなら、それは全体の本旨を含むもうと目論んでいると思われるからです。私はまた『事例』も顧みるでしょう。

第一に、著者が責められている懐疑論について、ピュロン主義者や懐疑主義者たちの教義は、すべての時代で、人生における人の確固とした原理や導きに何ら影響しない単なる好奇心、あるいはある種の知的遊びとみなされてきたことを、私は認めなければなりません。実際に、普通の理性についての原則や、その人の感覚器官についてすら疑うふりをするような哲学者は、自分が本気ではないことや、判断や行動の基準として勤める意見を提示するつもりなどないことを十分に断言しています。こういったためらいによって彼が意味することのすべては、単なる人間的推理をするものたちの自尊心を、もっとも明晰と思われる諸原理、そして自然の最も強い本能から彼らが受け入れることを余儀なくされた諸原理に関してでさえ、彼らは十分な整合性と絶対的確実性を獲得することはできない、ということを彼らに示すことによって減ずることです。それゆえ、私たちの自然な機能の作用に関して、謙虚と謙遜は懐疑論の結果なのです。普遍的な疑念ではありません。それを支持することはどんな人であれできるものではなく、人生における最初で最も些末な出来事がすぐに混乱させ破壊するに違いありません。

そういった心の枠組みが、どのようにして敬虔さを損なうのでしょうか。また、私たちの著者が、彼の感覚器官の対象と同様に確かなものとしてみなしているのに、宗教の原理を否定していると主張するのは馬鹿げているとしてはならないでしょうか。もし、私が今この上で書いている机が私の前にあるということ同じほどに、私がこれらの原理を確信するなら、最も厳しい反対者によってもこれ以上どんなものが望まれうるのでしょうか。あきらかに、懐疑論があらゆる物事を破壊することによって勧めているように思われるかもしれないほどの途方もない疑念が、実際には何物にも影響を及ぼしていないし、真剣に理解されることを今までに意図されたことはなく、単なる哲学的娯楽あるいは機知や機微の試みとして意味されたのです。

これは、主題の本性そのものによって示唆された構造です。しかし、彼はそれに満足したのではなく、それをはっきりと断言しています。著者の懐疑論の証拠として『実例』で引用されているそういった原理のすべては、数ページ後で積極的に否認されており、哲学的な憂鬱や妄想と呼ばれています。これらは彼の言葉そのものであり、また彼の非難者のその見落としがきわめて思慮深く思われるかもしれないのですが、それが全く驚くべきことと私には思われる程の不公正さなのです。

もし権威がどんな哲学的推理においても用いられるのに適しているのであれば、私はあなたに、ローマ人の中でもキケロの権威と同じように、ギリシア人の中で最も賢明で最も宗教的なソクラテスの権威を引用できたでしょう。彼らはどちらも、哲学的疑念を最も高い程度の懐疑論にまで進めました。古代の教父たちのすべては、私たちの最初の宗教改革者たちと同様に、単なる人間の理性の弱さや不確かさを数多く提示しています。そして、(キリスト教の偉大な証明すべてを含んだ著書『福音論証』でとても高名な)アヴランシュの学識高い司教ユエ氏は、同様にこのトピックそのものについてある書籍に書いています。その中で彼は、古代の懐疑主義者やピュロン主義者の教義すべてをよみがえらせようと努めています。

実際に、アリウス派、ソツツィーニ派、理神論といったさまざまな教派の異端者たちのすべては、彼らがあらゆる物事の基準とみなし、啓示のより優れた光に服従させない単なる人間の理性への大きすぎる信頼から以外のどこに由来しているのでしょうか。そして、このような彼らの自慢する理性は、三位一体や受肉の偉大な神秘を説明するどころか、かえって、最も明白でよく知っている原理においてさえ、それ自体の作用に関して十分に満足させることはできず、ある種の暗黙の信仰に大いに陥るに違いない、ということを彼らに示すことによってよりも、敬虔さにとってより本質的な勤めをなすことができるのでしょうか。

Ⅱ. 著者は、主に存在し始めるものは何であれ、一つの存在の原因を持たなければならないという原理を否定することによって、完全な無神論へと導く意見で告発されています。この告発が途方もないという思いをあなたにお伝えするために、私は少し詳細に立ち入らなければなりません。哲学者にとって、明証性の種類を直観的、論証的、感覺的、精神的にと区別するのは普通のことです。そうすることによって彼らは、それら明証性の間の差異を示したいだけであって、その一つが別の一つよりも優越していると表したいのではありません。精神的確実性は、数学的確実性と同程度の高さの確信に到達し得ます。そして、私たちの感覚器官は確かに、すべての明証性のうちでもっとも明晰で最も説得力のあるものの中に含まれるべきです。さて、あの命題の基礎を吟味することが実例で引用されたページでの著者の目的であるならば、それが論証的あるいは直観的確実性に基礎づけられているという普通の意見に、彼は異論を唱える自由を行使したのです。つまり、道徳的明証性によって支持されており、すべての人は必ず死ぬや太陽は明白昇るであろうといった真理

と同様のある確信に続くものであると主張しているにすぎないのです。このことは、あの命題の真理を否定することと同じような事でしょうか。まさにその命題について疑うべき普通の感覚すべてを人は失ってしまうに違いないことです。

しかし、著者がそれを否定したとして、どうしてこのことが無神論を導く原理なのでしょう。自然の秩序や成り行きからのアポステリオリな議論は、つまりとても感覚的で、説得力があって、明白なこれらの議論は、いまだ十分な力を持ったままであるということを示すのは、難しい問題ではないでしょう。また、学識ある多くの人たちが把握することもできず、また敬虔で学識ある多くの人たちがそれほど価値を示さないような、形而上学的なアプリオリな議論以外には、それによっては何ものも影響されません。ティロットソン主教はこの題目にある程度を行使しました。私はそれを私自身には認めるつもりはありません。そのことは「宗教的であることの知恵に関して」という彼の素晴らしい説教の中であって、そこで彼は「神という存在は論証によってではなく、精神的明証性によって可能なのである」と言っています。あの敬虔な大司教は、その明証性の種類を正確に区別しようとしたただけであって、これらの主張によって神的存在の明証性を弱めることを目論んでいたなどと、誰も偽らないことを私は望みます。

さらに言えば、神性の形而上学的議論でさえ、上述した命題の否定によって影響されることはありません。何らかの仕方に関わっていると想定されうるクラーク博士の議論のみです。その他多くの同様の種類の議論は、いまだそのままです。例えばデカルトの論証は、常に他のものと同様に確固として説得力があるとみなされてきています。さらに付け加えれば、大きな区別は、ある人の積極的かつ公言した意見とそこから他の人たちが好んで引き出した推論の間に常になされるべきであるということです。著者が本当に上述の命題の真理を否定したとしても、(最も表面的な読者でも、著者の頭に浮かんだと決して考え付かないけれども、) いまだ彼は、どんな哲学者であれ神的存在に用いている何らかの議論を無効にしようと目論んでいるとして適切には非難されえないでしょう。もし適切と思うならば彼が拒絶するであろうことは、単に他の人たちの推論と構造のみです。

それゆえ、ある命題にある種類の明証性を、別の明証性の代わりに割り当てることが、あの命題を否定していると呼ばれ、神的存在のただ一種類の議論のみを無効にすることが積極的無神論と呼ばれ、それどころか、その種類の一つの個別的議論のみを弱めることが全種類の議論を拒絶していると呼ばれ、他の人たちの推論が著者の本当の意見だとして彼に帰せられていることをお分かりになれば、あなたは告発全体の誠実さについて判断できるでしょう。

粗さがしをする敵対者を満足させることは決してできないでしょうが、自然宗教の確固とした議論すべてが原因と結果に関する著者の原理にその十分な勢力を保持しているということと、これらの議論を表現することや想念することの普通の方法を変更する必然性のないことを、もっとも厳格な裁判官を納得させることは私には容易いでしょう。著者は実際に、経験による原因の作用についてのみ私たちは判断でき、またアプリオリに推理するならば、どんなものも何ものかを生み出すことができるように思ってよい、と主張してきました。石が転がり落ちることや火が燃えることを、もしこれらの結果の経験がなかったなら、私たちは知ることはできないでしょう。そして実際、そのような経験なしに、私たちは確かにある物事存在を別の存在から推論できないのです。このことは大きな逆説ではなく、何人かの哲学者の意見であったと思われ、その主題についての最も明白でよく知っている情感だと思われるだけです。ですが、事実の問題に関するすべての推論はそうように経験に帰せられるけれども、そのような主張によってこれらの推論はまったく弱められず、人

が単なる人間的推理に対してよりも彼らの経験に信頼したい気になる限り、反対により力強さを獲得することが見出されるでしょう。私が順序を見るところではどこでも、そこに意図や工夫があるということを私は経験から推論します。そして、この推論に私を導く同様の原理は、私が建物にその全体の枠組みや構造に規則性や美を観察するとき、その同様の原理は、宇宙の全組織に表されている無限な技術と工夫から、ある無限に完全な建築家を私に推論させるのです。このことは、自然宗教に関する書き手のすべてがこの議論を位置づけてきた見解ではないでしょうか。

Ⅲ. 無神論についての次の証明は、あまりに訳が分からないので、私はそれをどうみなすべきか分かりません。私たちの著者は、現在の敬虔で学識あるクロインの監督にしたがって、私たちは抽象あるいは一般観念を持っていない、と実際に主張しています。より正確に言えば、一般的と呼ばれる観念は、一般名辞に添えられた特殊観念に過ぎない、ということです。たとえば、私が普通にある馬について考えるとき、私はいつもその馬を黒いか白いか、太っているか痩せているかなどとして想念しなければならず、何らかの特殊な色や大きさのないある馬についての思念を形作ることはできません。同様の論題を続ける中で著者が言っていたのは、あらゆる特殊な存在から区別される存在の一般観念はない、ということです。しかし、ある人はきわめて害のない命題に無神論を見出すことのできるようなおかしい賢明さを持っているに違いないのです。このことは、私の意見では、サラマンカ大学、すなわちスペイン異端審問の前では正当化されるかもしれません。確かに私は信じているところでは、私たちが神性の存在を主張するとき、神の観念と結び付けたり、合一によって複合観念を形成することができたりする、存在の一般抽象観念を形作りません。しかし、まさにこのことこそ、存在に関するあらゆる命題に関わることなのです。それゆえ、この推理の成り行きによって、あらゆる物事存在を、私たち自身の存在さえも、私たちは否定しなければなりません。それについては少なくとも、私たちの著者は確信しているということを非難者自身も認めるでしょう。

Ⅳ. 第四の告発に答える前に、私は哲学におけるある特殊な意見の短い歴史を述べる自由を行使しなければなりません。自然のいくつかの結果や作用を人が考察するとき、彼らはそれによって遂行された勢力や力を吟味するように仕向けられるでしょう。さらに、多かれ少なかれ宗教に好意的な彼らの他の原理に従って、彼らはこの題目についてのいくつかの意見に分けるでしょう。エピクロスやストラトンに追随する者たちは、この勢力は物質のうちに本来的でもともと備わっており、また、むやみに作用するので、私たちが見る様々な結果すべてを生み出したと主張します。プラトン学派やペリパトス学派は、この命題の不条理を知覚しているので、すべての勢力の起源をひとつの始動因に帰します。それがまずその勢力を物質に授け、その作用すべてにおいて連続的に導いたとされます。しかし、すべての古代の哲学者は、起源的であれ派生的であれ、物質の中に真なる勢力があることに同意しました。つまり、私たちが火や食べ物といった物体の作用に続く結果である燃焼や滋養を観察した時に、実際に、燃えたのは火であり、滋養があったのは食べ物であったりしたことです。スコラ学者たちも、物体にある真なる力を想定しました。けれども、物体に授けられていて、彼らが永遠創造とみなしていた存在の支持に対してと同様に、その作用に対して神性の連続的協同が要求されました。デカルトやマルブランシュまで、起源的であれ派生的であれ、独立的であれ協同的であれ、物体は勢力を持たず、神意の目的のいずれかにかなうための神性の手の中にある一装置と物体は適切に呼ばれることさえできないという意見を誰も考慮しませんでした。先ほど言及した哲学者たちは、機械原因という概念を代用しました。それによって、あるビリヤードボ

ールがその推進力によって別のボールを動かすのではなく、神性が一般法則の遂行において第二のボールに動きを授けた機会に過ぎないということが主張されました。しかし、この意見はきわめて無害であるけれども、大きな信用を決して獲得しませんでした。特にイングランドにおいてです。そこでは、機械原因の概念は受け入れられた大衆の意見とあまりにも反対なものとみなされ、哲学的議論によってほとんど支持されなかったため、単なる一仮説以外の何ものかとして認められませんでした。カドワース、ロック、クラークもこれについてほとんどあるいはまったく言及していません。アイザック・ニュートン卿は、(彼の追随者の何人かは異なる思考の展開を持っていますが、) 引力の原因として、神性の直接的意志ではなく、エーテル流体の仮説を代用することにより、明らかに拒絶しています。要するに、このことは哲学者たちの議論に全く残されたままのある論争であって来ました。そして、それにおいて宗教が関わっているとほんの少しも想定されてこなかったのです。

さて、(告発で言及された一節にある)「それは奇妙な意見であるが、それをここで吟味するのは余計なことであるように思える」と著者が言うとき、彼が論じているのは、明らかに二次的原因についてのこのデカルト的教義に関してです。

そこで扱われているその論題はいくぶん抽象的です。ですが、私は信じておりますが、読者の誰かはこの主張の真理と、(告発で主張されているように) 神が第一原因で宇宙の始動因であることを著者が否定しようとしてなどいないことに容易に気づくでしょう。著者の言葉が、それらが結び付けられたままのような意味を持ちえないことは、私には明らかなので、この題目について、哲学者としての私の小さな信用だけでなく、人生の普通の振る舞いでの信頼や信念に対する私の自負すべてさえもかけて誓えます。

V. 第五番目の項目についてですが、著者は、私が憶えているところではどこにも、普通の言葉の意味で魂の非物質性を否定したことはありません。私たちは実体の判明な観念を全く持っていないので、その問いが何か判明な意味を許容するものではないと、彼はただ言っているのです。この意見は、パークリ監督においてと同様、ロック氏においてもいたるところで見出されます。

VI. 私は今や最後の告発にたどり着いています。それは、現代の哲学者の流行の意見に従えば、確かに最も厳しいものとみなされるでしょう。すなわち、道徳の基礎すべてを著者が破壊したというものです。

彼は実際、クラークやウォラストンが主張した意味において正誤の永久的差異を否定しています。すなわち、道徳についての命題は、私たちの内的な趣向や情緒の感じではなく、ただ理性の対象であるという、数学や抽象的諸学の真理と同じ本性についての命題であると彼らが主張した意味においてです。この意見において彼は、グラスゴー大学の道徳教授であるハチスン氏と同様にすべての古代の道徳家たちを是認しています。ハチスン氏は、他の人たちとともに、この件で古代哲学を再興させてきています。著者に汚名を着せるために、哲学的議論の断片的な一節を引用するとは、なんと貧弱な策略でしょう。

正義は自然的美徳ではなく人為的美徳であると著者が主張するとき、彼はある不当な構造を受け入れる言葉を用いていることに気付いているように思われます。それゆえ、定義と説明によって、それを避けるために適切な方策すべてを利用してはいます。しかし、これらのことを彼の非難者は顧みていません。自然的美徳によって、彼は明らかに、共感と寛容、そして自然的本能によって直接私たちが動かされるようなものと理解しています。また、人為的美徳によって、彼は正義、忠義、

そして、自然的本能と一緒に人間社会や他の人たちとの団結での一般的利益についてのある反省を要求するようなものと理解しています。同じ意味において、お乳を飲むことは人間にとって自然的行為であり、発話は人為的行為です。でも、この教義のほんの少しでも有害と想定されうるものがあるでしょうか。正義が、その言葉の別の意味で、人間にとって自然であるので、人間の社会が、さらにはどんな社会にいる個別の一員さえも、その意味すべてをまったく欠いてはいないと、彼は明らかに主張してはいないでしょうか。何人かの人は、(私の意見ではどんな理由のないのだけれども)多くを本能に美德すべてを基礎づけ、理性と反省をわずかしら認めないことで、ハチスン氏の哲学に不快になっています。そのような人たちは、道徳的義務についてのきわめて多くの分派がその原理に基礎づけられていることを見出して満足することでしょう。

著者は同様に、明確な用語で主張するのに用心してきています。人間は社会から独立した契約に従う義務を負わないと彼が主張しているのではなく、ただ人間は社会から独立した契約を決して結ばなかったであろうし、その意味さえ理解することもなかったであろうと主張しているのです。ところが、私たちの著者が、約束が人間の申し合わせが確立するより前に理解されたとするなら、それはどんな道徳的義務も伴っていなかったであろうということ、さらに証明しようとしているということが実例に見出されるのです。彼が道徳を、社会から独立した約束の義務を否定しているという拡張した意味で理解していないということに最も不注意な読者でも気づくに違いありません。彼が上述したことを主張しているだけでなく、同様に正義の法は普遍的で、完全に不変なものであると主張していることに気が付くならば、ですが。何らかの原始的な結びつけられていない状態にある人類が、何らかの仕方で私たちが契約や約束と呼ぶ物事の本性の知識に到達したとするならば、もしこれらの契約を生じさせるような状況に置かれたのであれば、この知識はそのような現実的な義務のもとにそれらを据えなかったであろうということは明らかです。

残念ながら、私の記憶から引用せざるをえず、非難者と同じほど正確にページや章を言及できません。私は勤め口でこちらへ来まして、一冊の本も携えてきませんでした。また、今はこの地方では言及した書籍を入手することができません。

私があなたを煩わせてしまったこの長文の手紙は、あなたのご友人にもたらされた激しい告発に対する直接の回答をというあなたのご要望を私が満たすものであればと、ある午前中にしたためられました。そして、このことが、知らず知らずに入り込んでしまったかもしれないいくらの不正確さをお許しただけのことと望んでおります。私は確かに、著者はその書籍の出版を遅らせたほうがよかったと考えております。というのは、それに含まれる危険な原理のためではなく、より熟した考察でさらなる正確さと改訂によって、彼はそれをもっと不完全さを少ないものにしたに違いないからです。私は同時に、この機会に用いられてきたような技術によって誤解されないほどに正確にあるいは無害に書かれうるものは何もないということに気付かざるを得ません。私たちの著者の非難者がしたような不愉快な仕事を、特定の利益によって動かされることなしには、誰も引き受けないでしょう。断片的で部分的な引用によって、大衆に対して自己正当化するに困難であるか、ほとんど不可能なような議論も、ましてやきわめて抽象的な本性の議論を曲解するにいかにか容易いかお分かりですね。大著から注意深く選ばれてきた言葉は、疑いなく不注意な読者に危険な様相を呈するでしょう。そして、著者は、私の理解では、不注意な読者には入っていくことのできないような特定の詳細なしには、十分に自己防御できないでしょう。この見地の利点は、彼の非難者によってあてにされてきました。そして、確かにこの機会においてより以上に濫用されたことはなかつ

たでしょう。ですが、彼は一つの利点を持っていると私は信じています。それは彼の反対者たちが誇ることのできるものの百ものがあります。すなわち、無害という利点です。さらに、彼がまた別の利点を持っていることを私が望みます。すなわち、好意という利点です。もし私たちが、その密告者や尋問者がそれだけ当然に普遍的憎悪を抱かれ、そこでの自由が、少なくとも哲学の自由が、それだけ高く評価され尊重されるような自由の国に本当に生活しているならば。

敬具

あなたの最も従順で謙虚な僕より

1745年5月8日

これは David Hume. (1967) *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*, ed. Ernest C. Mossner & John V. Price, Edinburgh University Press の試訳（書簡部分のみ）である。なお、編者注の訳出は、人名とその関連事項に限られることもあり、今回は割愛した。

文献表

- T/ David Hume. (2011) *A Treatise of Human Nature*. ed. David Fate Norton, Mary J. Norton, Oxford University Press.
- David Hume. (2007) *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*. *A Treatise of Human Nature*. ed. David Fate Norton, Mary J. Norton, Oxford University Press.
- デイヴィッド・ヒューム. (1995) 人性論（一） - （四）, 大槻春彦訳, 岩波書店.
- タキトウス. (2012) 同時代史, 國原吉之助訳, 筑摩書房.

訳註

- ¹ ヒュームの原文は“*Rara temporum felicitas, ubi sentire, quae velis ; & quae sentias, dicere licet.*” タキトウスの原文は“*Rara temporum felicitate, ...*”であり、この箇所は「好むままに感じ、感じるがままにものを言うことの許されている、実に稀なほど幸福なこの時代を...」となっている。cf. 大槻 (1995) p.277、タキトウス (2012) p.14
- ² David Hume, *A Treatise of Human Nature* (以下 T と略) 1.4.7.2
- ³ T1.4.7.2

- 4 T1.4.7.2
- 5 T1.4.7.2
- 6 T1.4.7.3
- 7 T1.4.7.3
- 8 T1.4.7.4
- 9 T1.4.7.7
- 10 T1.4.7.7
- 11 T1.4.7.8
- 12 T1.4.7.10
- 13 T1.4.7.11
- 14 T1.4.7.12
- 15 T1.4.7.12
- 16 T1.4.7.12
- 17 T1.2.6.8
- 18 T1.2.6.8
- 19 T1.3.7.5
- 20 T1.4.1.8
- 21 T1.4.2.41
- 22 T1.2.6.4
- 23 T1.2.6.4
- 24 T1.4.2.2
- 25 T1.4.2.39
- 26 T1.4.2.47
- 27 T1.4.6.3
- 28 T1.4.6.3
- 29 T1.4.6.3
- 30 T1.4.6.4
- 31 T1.3.2.10
- 32 T1.3.14.35
- 33 T1.3.14.31
- 34 T1.3.14.32
- 35 T1.3.14.33
- 36 T1.3.14.34
- 37 T1.3.14.35
- 38 T1.3.15.1

- 39 T1.3.14.14
- 40 T1.3.14.14
- 41 T1.3.14.27
- 42 T1.3.14.23
- 43 T1.4.2.47
- 44 T1.3.3.3
- 45 T1.3.7.6
- 46 T n.20
- 47 T1.3.14.10
- 48 T1.3.14.10
- 49 T1.4.5.31
- 50 T1.4.5.30
- 51 T1.4.5.32
- 52 T1.4.5.17
- 53 T1.4.5.26
- 54 T3.1.1.7
- 55 T3.1.1.10
- 56 T3.1.1.22
- 57 T3.2.6.9
- 58 T3.2.1.9
- 59 T3.2.1.11
- 60 T3.2.1.17
- 61 T3.2.2.18
- 62 T3.2.2.21
- 63 T3.2.2.22
- 64 T3.2.1.12
- 65 T3.2.5.1
- 66 T3.2.5.12
- 67 T3.2.5.14
- 68 T3.2.5.15
- 69 T3.2.5.15