

ヒュームにおける情念論

萩 間 寅 男

要 旨

小論は、「理知は情念の奴隷であり、かつただ奴隷であるべきである」というヒュームが『人性論』において示した主張の意味を探究する。ヒュームが理知と情念との関係をいかなるものと捉らえたかは未だ的確に解明されていない。小論はまずヒュームの知性と情念の主題が一連の完結をなすと主張する所以を確認し、次いで情念論と道徳論における情念の取り扱いを考察し、その取り扱いに対するヒュームの最終的な見地を明らかにする。すなわち、ヒュームが社会的存在としての人間の情念の生起の過程を解明しようとしたことを示す。

問題の所在

ヒュームの処女作『人性論』⁽¹⁾はその母国英国において出版後約百数十年間難解または曖昧として黙殺され、あるいは懐疑論無神論と糾弾され、哲学著作として適切な取り扱いを受けることは稀であった。このような読書界のヒュームの受け取り方が大きく変わったのは、十九世紀の後半であった。すなわち、ダーウィンの進化論が発表され、人間を科学的探究の主題と扱うことに対する抵抗がなくなった時期であった。ヒュームのいう事物の連関はただ心のなかにあるとする見地が理解され、ようやく科学的探究の論理を基礎づけるものとして、ヒュームの哲学著作に対しての真摯な取り組みが始まったと言えよう。しかし、現在においてもヒュームに対しての不当な扱いがすべて排除されたとは言い難い。なぜならば、ヒュームの哲学著作に対する関心の復興は、知性に関するものに限定されていた。「主題のうち、知性と情念の二つはそれだけで完結した一連の論究をなしている」(T: xii)という、ヒュームの哲学著作の目指した心の全容の解明せんとする企ては依然無視されたままであるからである⁽²⁾。

知性と情念を、完結した一連の論究の主題としてヒュームが目指したものは、「理知は情念の奴隷であり、かつただ奴隷であるべきである」(T: 415)として、単に思考し推理するだけでなく、情念・情感をもつ心全体の機能を考察することである。したがって、知性論が心における思考や推理の作用の発生を解明せんとしたように、情念論は「情念が生起する過程の解明であり、情念とその原因との条件発生関係の解明である」⁽³⁾とする大槻春彦の指摘はまさに正鵠を射たものである。心の探究は知性の一面においてだけで完結するものでなく、別の情念の面の探究をもって、

より実相に近づくものである。

ヒュームの情念の解明は第二篇で完結するものではない。「他の二篇に含まれる抽象的論究のすべてに立ち入ることは要求されていない」第三篇『道徳について』において、「常日ごろほどの僅かな注意」をもって、情念の解明は続行される。すなわち、ヒュームの情念論は道徳論において、完成をむかえると観るべきであり、したがって道徳論における情念の取り扱いを解明することなしにはヒュームの情念論の十全な理解は不可能なことは確実である。

かつてヒュームに先行し、近代の哲学においてデカルトまたスピノザによって情念あるいは感情は取り上げられたが、哲学上の心身問題の一環として情念を分類し分析するに留まった。他方、ヒューム以降情念についての関心は消えなかったが、いわゆる内観的方法が支配的となり、ミル親子・スペンサー等の少数の例外を除いてヒュームの構想した道徳論・政治論を見はるかす広範な視角をそなえた主題への接近は失われた。科学においても、それは看過されてきた主題であった。ダーウィン以来ジェームズ、フロイトは情念また感情に関心をむけたが、その動きは長続きすることなく途絶えた。したがって、近年の脳・神経科学が脳について目覚ましい知見を得つつも、脳と心との関係の研究はようやく出発点についた状態であるといっても決して過言ではない⁽⁴⁾。

以下において、まずヒュームの知性と情念の主題が一連の完結をなすと主張する所以を確認し、次いで道徳論における情念の取り扱いを考察し、その取り扱いに対するヒュームの最終的な見地を明らかにする。最後に最近の問題であるが、近年の脳と心の科学が研究の出発点をヒュームに求めようとする事情に管見したい。

(一)

ヒュームは『人性論』を三篇に分け、第一篇『知性について』と第二篇『情念について』を併わせて一七三九年に出版し、翌四〇年に第三篇『道徳について』を上梓した。しかし、「印刷機から死産した」と晩年に述懐したように、読書界の反響は稀であり、他方、当代においてそれが懐疑論無神論の論述であるといういわれのない悪評は広範に流布した。結局初めに構想された道徳論・政治論・文芸批評を含む体系的な著作として『人性論』は完成されることなく、これらの主題に関するいくつかの個別の著作が公表された。哲学著作としては、第一篇を『人間知性研究』、第三篇を『道徳原理研究』として後に周到に改訂し出版したが、第二篇は『情念小論』と題して簡略化され改めて発表した。ここに、ヒュームの知性と情念は一連の完結した主題であるという主張を無視し、ヒュームの知性にのみ注目した研究が盛行する根拠が発生する。

しかしながら、ヒュームが断然と知性と情念の二つは完結した一連の主題を成すことを指摘し

読者に注意を喚起するのは、『人性論』第一篇と第二篇との緒言においてである。また第一篇第二篇のいくつかの箇所において、知性ないし理知と情念との分ち難い関係を指摘する。ゆえに、それらが完結した一連の主題を成すことは、著作の初期の構想において既にあったことは確実である。今は三つの手掛かり、すなわち知性における信念についての仮説と情念における自負についての仮説のあいだに「一つの大きな類比」(T: 290)があるという言明、信念また自負を得るときにその対象または主体である自我ないし人格の根拠についての解明、さらに信念や自負は等しく習慣や一般規則の影響を受けるとする言明から、ヒュームにおいてそれらが完結した一連の主題であることを確認しよう。

ヒュームは知性の検討における核心をなす「因果性に基づいて造る判断に伴う信念の解明の仮説」と、情念の解明において主たる位置をしめる「自負の情念の自然的産出を説明する仮説」には「一つの大きな類比」(T: 290)があると述べる。なお、愛の情念の解明において、ヒューム自身、自負の情念と「すこぶる大きな類似」(T: 329)を認めるゆえに、当面の情念の産出の解明は自負の情念の産出の考察によって代表させうと思われる。

まず、ヒュームは自負の情念の発生の核心を以下のように説明する。

「自負の情念を喚起する原因は、情念に自然に帰属される対象〔自我〕と関係し、他方、原因が〔情念と〕別個に産む感覚的気持は、情念〔自身〕の感覚的気持と関係している。この観念〔間の関係〕と印象〔間の関係〕との二重の関係から、情念は出てくる。」

「一方の観念はその関連観念へ容易に変換される。また、一方の印象はそれに類似し対応する印象へ容易に変換される。」

「これら二つの運動が互いに扶け合って、心が印象の関係と観念の関係との双方から二重の衝撃を受けるとき、この推移は間違いなく平易に多く行われよう。」(T: 286-87)

以上の言明を理解するには、第一編に示された知性の原理を了解することが必要であることは明らかである。ヒュームによれば、観念のあいだの関係と印象のあいだの関係の二重の関係が心に二重の衝撃を与え、自負の情念を起こす。自負の情念は決して別個の特異な観念ではなく、信念の解明において信念が「観念を造る特殊な様式」(T: 97)であることが明らかにされたように、「一つの大きな類似」がある自負もまた「特殊な様式」により造られる観念であることは確実である。

ヒュームの示す知性の原理を要約しよう。まず根本には、知性論において示された「人性学の第一原理」(T: 4)、すなわち単純観念はそれに対応しそれによって正確に再現される単純印象から来るという原理がある。心に出現する知覚はその「勢いと生气」(T: 1)によって、印象と観

念とに区別されるが、類似する二種類の知覚の「恒常的连接」(T: 4)から、勢いと生気の勝る印象は観念の原因であるとする。さらに、観念が印象の影像であるように、第一次観念から第二次観念が造られると説明される。印象は、感覚の印象と内省のそれに区分される。未知の原因が心に起こすのが、前者感覚の印象であり、模写されて「淡い影像」すなわち観念となる(T: 4)。感覚の印象は寒熱や快苦の観念を造るが、欲望や嫌悪、希望や恐怖などの新しい印象を造る。ここに、想像は「自由に観念を置き換えかつ変える」(T: 10)働きが注意される。観念を連結するのは想像の機能である。それは「作用力の寛かな力」(T: 10)であるが、観念に自然に他観念を導出させる一般的関係があるとみるべきである。その関係とは、類似、時空的接近、さらに原因結果である。

さて、ヒュームによれば、心が蓋然的知識ないし推理に基づく知識を得るには、上記の三関係を手掛かりにせざるを得ない。しかし、「およそあらゆる種類の推理は比較に過ぎず」(T: 73)、原因結果の関係のみが「感官を越えることのできる唯一の関係」(T: 74)である。一方、感官を越える関係、原因結果の関係において、感官に現れない原因あるいは結果の観念への推移は、過去の経験に基礎づけられている。すなわち、両者の恒常的连接の記憶が基礎にある。他方、未経験の事象について、理知はなにも結論を示すことはできない。観念の連合原理に基礎づけられているとはいえ、言葉を聞き一瞬に観念を想う作用は、ただ想像のみが成し得るものである。ここに印象と観念の二重関係、すなわち「連合原理と現在印象の合成作用」(T: 107)によって信念ないし所信が得られる。

「心がひとたび現在印象によって生気づけられるときは、印象からそれと関係のある観念へ移る心的性向の自然的推移によって、心は、関係のある対象のさらに生氣ある観念を造るようになる。」(T: 99)

信念ないし所信は「現在印象と関係したすなわち連合した生氣ある観念」(T: 97)である。

それを補足し、

「ある観念の強く不動な想念に過ぎなく、したがってある程度まで直接印象にまで近づくような想念である。」(T: 97n)

また、

「信念とは、ある観念の活気に富んだかつ強烈な想念に他ならない。」(T: 119-20)

と説明する。しかし、ヒュームはここに内在する難点を察知し、信念ないし所信は「観念を造る特殊な様式」(T: 97)、または「我々の対象を想う特異な様式」(T: 97n)に過ぎないと補う。

「一つの同じ観念を模様替えする途はただその勢いおよび活気の程度の模様替えがあり得るのみである。」(T: 97)

ヒュームにおいて、心に現れる一切の知覚は、印象と観念という勢いと活気の違いがあるのみである。単なる推理は比較でしかないが、因果推理は「感官を越える」とされた。しかし、因果推理における事実の判断、すなわちある存在から他の存在についての判断においても、その差は信念は「ある程度直接印象に近づく」と言われようとも、結局勢いと活気にしか差異の根拠は見いだせない。いまや信念を「現在印象と関係したすなわち連合した生氣ある観念」と定義したヒュームにとってその生氣の由来を説明する術は限定されている。ここに、

「信念は情念の喚起にほとんど絶対に必須であるが、それと同然に情念もまた信念の産出にはなほだ有利である」(T: 120)

という生氣また勢いの出所を情念に求めるが、詩的虚想など印象に近い生氣をもつ観念との相違を説明する問題が再度視野に入ることになる。事実にかんする判断を想像の造る「虚想」よりも勢いと活気を持たせ、

「さらに重要らしく見せ、心に銘記させ、一切の人間活動の支配原理」(T: 629)

とするのは「観念を想う様式」であり、「観念の心に対する感じ」である信念であると、『人性論付録』において補い、信念の解明を終える。

なお信念の解明によって、我々の想う原因結果の結合の必然性の観念の根拠もまた説明される。因果結合の必然性の本質は「内的印象から来る」、「日頃伴うものの観念に移る向癖」(T: 165)であるとされる。必然性とは

「これまでに経験された因果的結合にしたがって原因から結果へ移り、あるいは結果から原因へ移る思惟の限定に他ならない。」(T: 165)

これはやがて心に出現するのはただ印象と観念のみであるとするいわゆる知覚表象説の立場に対して、心が知るのは表象された知覚の表す世界でしかないと言くのか、外的世界の实在を否定するのかという批判を導くことになる。まさに後にジェームズが純粹経験の観点を打ち出す根拠であるが、ヒュームはあくまで「一切のものは真実において知覚にある」(T: 190)として知覚の由来を問うのみであり、外的世界の实在を疑う考えは少しもない⁽⁵⁾。

ヒュームは、「様々な知覚の束ないし集合」でしかなく、心に「継起する知覚」(T: 252)しか持たない人間がいかにして自我ないし人格の同一性の観念を得ることができるのかを問う。

無変動かつ無中断に留まる一事物を考察する想像の働きと、関係ある事物の継起を省察するときの想像の働きは類似しており、関係は、一つの事物から他の事物への心の推移を促進して、あたかも連続した一事物を熟視したときと同様に移行を円滑にする。すなわち、これが類似が関係ある事物に同一性の観念を与える仕組みとされる。さらに、動植物に我々は同一性を帰すが、そ

れは形態・大小・実質の完全な変更を無視するからである。「部分の共通目的の上に部分相互の共感を付加するとき」(T: 257)である。人間の心に帰せられる同一性も似寄ったものであり、似寄った対象について働く想像の似寄った作用から発している。ただし、類似の関係だけでなく、因果性により、

「人間の心についての真の観念は、心を以て、因果関係によってつなぐれかつ相互に産み・滅し・影響し・変容しあう様々な知覚ないし存在の体系と考えること」

とし、

「情念にかんする同一性は、掛け離れた知覚を影響させあって、過去または未来の快苦に対する関心を現在に抱かせ、よって以て、想像に関する同一性に力を貸す役に立つ」(T: 261)

とする。端的にヒュームは、自我ないし人格の同一性に自身納得できる説明を与えることができない。自我を成立させるには、二つの原理、「別個な知覚は別個な存在である」と「別個な存在間にいかなる結合も知覚されない」が大きな障害であることを明白に認める(T: 636)。しかしながら、本来ヒュームは知覚の由来を問うのであり、自我の实在は確信している。これはただ単に説明に窮したという意味であることは明らかである。全体として、同一性の議論は哲学的難問と言うよりむしろ表現上の難問とする。自我ないし人格は若干の印象と観念の集合であるとされる。

(二)

ヒュームによれば情念の生成の仕組みは上に見たように、因果推理における信念の産出の機構と同一である。

ここで、我々は二つの問いをヒュームに対して問い掛けなければならない。第一は、ヒュームは知性論の冒頭に人性学の第一原理として

「初めて出現する単純観念はすべて、該観念に対応しかつ該観念によって正確に再現される単純印象から来る」

という命題を掲げる。要約すれば、「単純観念は単純印象から来る」となるが、一体ヒュームはいかなる意味において、第一原理をとらえているのか。

第二に、かかる第一原理を立てる印象および観念の理説はヒュームの論究において一貫し十分に説得的なものであると言えるか。

第一の問いに対するヒューム自身の一応の回答は、自負の情念の解明の中途において示されている。

「もともと自然の経過においては・・・結果は多数でも、結果の起こる所以の原理は普通にはきわめて少数かつ単純である。」

「人間の心についてこのことはどれほど多く真実でなければならないか。」

「精神学の現状は、コペルニクス時代以前の天文学にかんする自然学と同じ状態にあるのである。」(T: 282)

これらは、『人性論』序論における

「すべての結果をきわめて単純なかつきわめて少数の原因から解明し、よって以て全原理を可能な限り普遍的ならしめるように力めなければならないとはいえ、しかもなおかつ経験の範囲を越えることはいかにしても不可能である。したがって、人性の究極・根源の性質を見いだしたと称する仮説は、いかなるものも僭越・虚妄として初めから斥けるべきである。」(T: xxi)

という原理の了解と一致している。ヒュームにとって、原理とはあくまで、経験ないし実験を重ねた上で推理判断された原因結果が結合する道筋であり、「可能な限り普遍的」であっても「経験の範囲を越えない」ものである。知性論、情念論を通じてヒュームの「原理」観は一貫しており、ヒュームが知性と情念を一連の「完結した」論究と扱っていたことは確認される。ヒュームに対して「読者自身の生活の実感に反している」とジェームズは批判するが、ヒュームにとってあくまでもそれは「生活の実感」に則しつつ、可能な限り、推理を尽くした事物についての判断を追求して少数かつ単純に導出した原理である。

さて、第二の問い、すなわち情念論において、この「単純観念は単純印象から来る」という第一原理を立てる印象および観念の理説は一貫し十分に説得的であるかを考察しよう。なぜ、かかる問いを発するかと言えば、第一篇と第二篇における情念の取り扱いには齟齬があると考えられるからである。

ヒュームは第一篇知性論においては知覚を印象と観念に区別し、その違いは勢いと生气にあるとした後、観念は印象の淡い影像であるとし、さらに単純と複雑の区別を導入して、第一原理を掲げる。それを裏付けるのが「恒常的连接」の原理であり、類似する二つの知覚の一方に勢いと生气があり、他方にそれらが伴わないとすれば、一方が他方の原因であると結論した。これに加えて、別の区別を導入する。印象には、原生的な感覚の印象と二次的な内省の印象の二種類があり、感覚の印象は未知の原因から精神に生じ、内省の印象は主に「観念」から来る。内省の印象は寒熱・飢餓・快苦という感覚の印象が心によって模写され、印象が消えても観念として残る。この感覚の観念が精神に思い出されると、欲望・嫌悪・希望・恐怖などの新しい印象すなわち内省の印象が産まれる。感覚が生じる過程は解剖学者・自然学者の主題と見る。

これに対して第二篇情念論においては、微妙に異なる理説が示される。知覚は印象と観念に区別され、印象が原生的な感覚の印象と二次的な内省の印象に区別されるのは、同一である。感覚の印象は感官印象と身体的快苦とされ、内省の印象は、原生的な感官の印象から起きるか、それら印象を再現した観念から生じたものであり、「情念やそれに類似の情感」をさすとされる。身体的快苦は多くの情念を生み出すが、原生的に起こって、先行思想や知覚はない。ヒュームは痛風の発作を例に取り、発作は悲哀・希望・恐怖などの情念を産むが、この発作はいかなる情念や情感から発しないと言う。さらに、議論の整理のために強烈な内省印象と穏和なそれに区分する。一般に愛憎・悲喜・自負自卑という情念は美醜の情感より強烈であるという。また、直接・間接の区分を情念にあてて見る。直接情念は善悪・快苦から直接に生起し、間接情念はさらなる他の性質と接続するものという。

情念についての第一篇と第二篇の相違はヒュームの哲学的態度を左右する大きな問題を含む。重要であるので、重複を厭わず、確認しよう。第一篇において、印象を初めて心に出現した知覚として、勢いよく烈しく入るものとした。感覚・直接的快苦であり、感覚・情念・情感として出現する。これに対し、第二篇において印象は原生的印象と内省的印象とに区別され、前者は感官の印象と身体的快苦、後者は情念や情感とされた。第一篇においては、情念・情感は印象として勢いよく烈しく心に入る知覚であり、観念から排される視覚・触覚また直接的快苦を除くすべての知覚とされる。これに対し、第二篇では情念・情感は二次的内省的印象とされ、原生的な感官の印象もしくはその観念から起こるとされる。身体的快苦は原生的印象とされ、先行思想や知覚はないとされる。

明らかにヒュームの情念の取り扱い異なる。第一篇第二篇共に、心に浮かぶ知覚を印象と観念に区別する。さらに、原生的一次的な感覚の印象と内省的二次的な印象とに区別するのも同様である。しかし、第一篇と第二篇において情念は異なる扱いを受ける。第一篇において、情念・情感は印象として、勢いよく烈しく心に入る知覚であり、未知の原因から生じるとされ、観念は印象の淡い影像であるとする直截な論理である。ところが、第二篇において、内省の印象は「情念やそれに類する情感」を指すとされ、感覚の印象すなわち原生的な感官の印象ないしはその再現である観念、もしくは身体的快苦が原因とされる。情念ないし情感は未知の原因から生じるのか、または先行する印象または身体的快苦を原因として生じるのか、ヒュームが与える理説は混乱を示す。

ヒュームの理説は別の部分において、混乱を含む。直接的快苦または身体的快苦は第一篇において、情念・情感とされ、未知の原因から起こる原生的印象であるとされる。第二篇においては、先行思想や知覚のない原生的印象とされるが、情念・情感とはされない。しかしながら、直接的または身体的と言えども、快苦はきわめて多種多様な心的現象である。個々人の感覚において著

しい変異を持つものである。さらに、その感じた心的現象を自身がなんと了解するか自身においても判然としないものである。よって、色・味・匂い・寒・熱等の感官の印象と快苦との相違は、
「明らかに、知覚と理知とのいずれをも根底としないで、想像を根底とする……感官が判定者である限り、全知覚の存在様式は同じである」(T:192)

のである。快苦が感官の印象と分別されないと、心には勢いと活気によって、違いを見いだす知覚はなく、想像によって心はそれらを感官の印象とも快苦とも捕らえている。この見解は、感官の印象と快苦とを区別する第一篇第二篇冒頭の取り扱いと矛盾を示す。

また、内省の印象は知性論において、主に感覚の印象が模写された感覚の観念に起因するとされ、欲望・嫌悪・希望・恐怖などをさすとされる。情念論においては、内省の印象は情念また情感であると言う。情念また情感は内省の印象であり、自負・自卑の情念は「単純かつ斉一」な印象とされる(T:277ff)。自負・自卑の情念は、情念を産む観念すなわち情念の原因と、情念によって産み出される観念すなわち情念の対象の中間に置かれる。情念の原因には、作用する性質とその性質をもつ主体の区別がある。他方、自負・自卑の情念が自我を対象とするのは、自然的特性だけでなく、原生的特性による。原生的ないし本源的衝撃ともいう性質から、自我をその対象とするといわれる。自負・自卑の情念を産む原因はおびただしく存すと思われるが、細見すると時代・国を変えても同一の対象であることが分かる。情念の原因は自然的であるが、原因の多くは人工の結果であって原生的ではない。

さて、ヒュームの説明によれば情念とりわけ自負の情念の産出には、上にみた信念ないし所信の生起の理論が基礎にあるが、その情念の解明が整合的であるか確認してみよう。

自負の情念が印象と観念の二重の関係に由来するという説明は納得しうるとして、問題は自我を見据えつつ、それぞれの関係が成立する根拠にある。

「自負の情念を産む自然的傾向をもっていて、ただ働きだすため最初の衝撃ないし始元を求めているような器官、そうした器官に運動を賦与するものは他ならぬ『連合』関係である。」
(T:288)

すでに見たように、ヒュームは自我の観念を解明することはなかば断念している。さらに、情念にかんし、関係の説明も実は不鮮明である。観念の関係には、類似・接近・因果性の三種があるが、印象の関係は類似のみであるとするだけで立ち入った理説は示されない(T:283-4)。

ヒュームが情念論において、内省の印象は情念また情感であるとしたときから、その議論は無限後退の危険をはらむことになった。第一篇と第二篇の微妙な情念の定義の差異はヒュームの哲学の根本に潜む重大な問題、すなわち知覚を印象と観念とに区別した後の考察には十全な根底が

与えられていないことを示唆すると思われる。

自我が自負・自卑の情念の対象であることは動かすことはできない。ヒュームは自負・自卑が自我を対象とするよう決定されるのは、「自然的特性によるだけでなく、原生的特性による」、加えてその特性は「ある原生的性質ないし本源的衝撃から生じる」(T: 280)という説明を与える。その特性が自然的であるのは、その作用が恒常的かつ不動であることから自明とされる。人は常に自身を観るからである。そして、この作用が発しなければ心が働く事はない。よって、原生的性質ないし本源的衝撃から生じると言う。一方、自負・自卑の原因は自然的であるが、原因は原生的ではないという。その理由は原因の多くは人工の結果であって、勤労・気まぐれ・幸運の産物である。

第二篇の冒頭部において、ヒュームは既に抽象的な知性また情念の分析の枠組みには留まることができなくなっていることを認識したと考えられる。続くヒュームの自負・自卑の情念の解明は決して説得的ではない。ヒュームは観念・印象という二種の関係を再度検討し、これらの情念の体系の制限を示す。一般規則や習慣の影響を追加するという悪戦苦闘である。むしろここにおいて、視点を替え、ヒュームが道徳論を視野にいれて考察を進展させはじめていると理解すべきである。「未知の原因」から起こるとした情念の原因に作用する性質とその性質をもつ主体を区別し、自我に向かう自然的特性・本源的衝撃という特質を議論に導入したことはその表れである。

(三)

道徳論は『人性論』第三篇として、一七四〇年に第一・二篇とは別個に出版された。ヒュームはもともと知覚に出現する以前の感覚の検討は「解剖学者および自然学者の仕事」(T: 8)としていた。ヒュームの視点の旋回は第二篇の冒頭部において始まっていた。情念を詳細に研究するためには、知性論において取り扱った単に人間という抽象ではもはや不十分であることを認識したと考えられる。第二篇冒頭部において、意志をもち行動する人間、その個々人の多様な出生、経歴がおよぼす影響の下の情念と理解して初めて十全な情念の取り扱いが可能になる。「生氣ある観念」すなわち信念をもつ人間が意志をもって行動するとき、その情念は考察に値する。情念をもつ人間が意志をもって行動する。そのような「常日ごろの」人間をとらえずに、万全な人性の探究は成り立たないことを強く感じたことが自負・自卑の原因は自然的であるが、原因は原生的ではないという言明として表れたのである。

第二篇の後部において、ヒュームは第三篇の道徳についての考察を進めるための自らの方法的原理を確認する。第二篇第二部において愛憎について考察するとき、他者に対する共感にふれ、ヒュームは情念がある事柄への強い程度の共感から起こるときと弱い程度の共感によって起こるときでは、相反する「二重の傾向」をもつことを指摘する。さらに中程度の共感においても、二

重の共感が生じることを指摘する (T: 387-9)。その根拠を説明して、

「ある情念の性格を決定するものは現在の感覚的気持だけではない。換言すれば、瞬間的快苦だけではない。情念の始めから終わりまでこの全傾癖ないし傾向なのである。」(T: 381)

といい、情念の根本には「一般的傾癖ないし傾向」(T: 389)として快苦への心の一定の態度があることを示す。そして第三部において、意志を取り扱って情念論を終えるに際し、「少数かつ単純な原理」によって人性を解明するという原点に立ち戻って、情念は「快苦を根底にする」(T: 438)ことを確認するのである。多様で多数の個々人の意志を観るのには、無限後退に等しい情念の列挙によっては、「原理の巨大な堆積」(T: 282)を生むだけである。

「情念は根源的存在であり、情念にはそれを他の存在あるいは変容の模写とする再表的性質はいささかも含まれていない。」(T: 415)

「快苦を除去すれば、これに直ちに随伴して、愛情と憎悪や、自負と自卑や、欲望と嫌悪や、その他大部分の内省的ないし二次的印象は除去される」(T: 438)

と述べるように、快苦を根底にした知覚にあらわれる様々な印象・観念だけを考察の対象とすることを確認したのである。快苦と感官の印象との違いは判然としない。これによって、知覚は再度単純化され、過度に細分化した議論を排除することになる。すなわち、第二篇第三部の意志と直接情念について考察をすすめたとき、「微妙かつ微小な原理」(T: 438)に依存した自負や自卑の情念の解明はヒュームにとっては「捨て去るべき」(T: 438)ことを発見したとみるべきであろう。

ヒュームは、情念および理知を確認する。情念とは、

「なにかの善福または禍悪が現れたとき、あるいは我々の諸機能の根源的規制によってある嗜好を喚起するに適した事物が現れたとき、心に起こる強烈な目立った情感である。」

また理知とは、

「これと全く同じ種類の情感であるが、一層穏和に作用して、気分にいささかの動乱を起ささない」(T: 437)

という。ここに、ヒュームは『人性論』第一篇の冒頭に示した知覚の取り扱いに復帰するかにみえる。しかし、それは、知覚の取り扱いが第一編の冒頭に示した区別では律しきれないことを認識したことを認めるものである。情念の原因結果は「多様であり、個々人の気性・性分に著しく依存する」のであり、穏和な情念も強烈な情念になりうる。理知は真偽の発見に関わるものであり、観念の現実の関係との一致不一致に関わる。他方、情念・意志・行動はそのような一致不一致に左右されない。それらは原生的事実であり、真偽は無用である。要は、理知は情念の一部で

あり、人が情念の指示するところにしたがって行動することはあっても、理知の指示によって行動することはない。

「道徳は情念を喚起し、行動を産んだり防止したりする。しかるに理知はこの点において全く無能である。それゆえ、道義の規制は理知の結論ではない。」(T: 457)

理知が働くのは多様な人間の活動のきわめて限定された部分でしかない。人間の心に浮かぶ知覚は広く情念とよぶのが適切であるが、それは自然的特性、また本源的衝撃という解剖学者・自然科学者の仕事と重複することもあること、他方多様な人間活動に現れる想念を追求するには道徳論・政治論をも見はるかすべきことをヒュームは説く。言うなれば、ヒュームの情念の取り扱い、抽象的人間の情念の取り扱いから具体的社会的存在としての人間のそれに進化したのであり、そしてそれは人性学という彼の最初の構想をより実現に近づけるものであった。

(四)

ヒュームの情念論は社会的存在としての人間の情念の機能を解明するものである。抽象的論究ではなく、「常日ごろの注意」をもって、心そして人性を解明するものである。それが二〇〇年前の脳・身体についての知識によって制約を受けたものであることは確かである。しかしながら、その論究の示唆する方向性は至当である。それはヒュームの時代そしてその後支配的であった内観的方法、すなわち人間を抽象的ないしは社会から孤立した存在として自己の心の内部を観察する方法を越え、第三篇が明らかにするように、社会的存在と捉らえ、様々な社会的道徳的規範の制約のなかにある存在と観るものであり、現代につながる脳と心との関係の研究に関して大きな意味において方向性を指し示したものであることは否定できない。デネットが指摘するように、脳と心の研究において、「心の習慣づけ」いわゆる ABC 学習—連合主義 associationism, 行動主義 behaviorism, 結合主義 connectoinism の果たした役割りは顕著であり、それらの発想の源はみなヒュームにあることは事実である⁽⁶⁾。

しかし、なぜヒューム以降、ヒュームが目指した社会的存在としての人間の情念の解明が進展しなかったのであろうか。大きな理由はヒュームの目指すところが、二つの極端の谷間にあったと言ふべきであろう。一方には内観主義が代表する一つの極すなわち抽象的な、もしくは少なくとも社会また集団と隔離された人間の内部を考察の対象とする方法と、他方の極にある連合主義また行動主義がとる外的行動に表れた人間の心的傾向にのみ注目する方法がある。心と行動との関係の研究は長く放置されてきた。感覚と快苦を心が弁別しがたいことをヒュームが指摘したにもかかわらず、かかる研究を進展させる手段のないこともあって、主題そのものが忘れられたといえよう。それを決定的に復活したのがジェームズであった。具体的には、ジェームズのいう人間は恐怖を感じて逃走するのではなく、逃走することにより恐怖が人間の心に生まれるという情動の作用は、振り返ってジェームズに「形而上学的」に心の成立ちの所以を質させる⁽⁷⁾。

近年の神経科学・生理学の進歩はヒュームの言う「未知の原因」について多数の知見を生み、意識の下にある自律神経系の刺激に対する反応が明らかにされるに至っている。しかし、意識の下にある情動 emotion の研究は最近長足の進歩を遂げたと言われるが、それはあくまで一つの面においてでしかないことに留意すべきである。なんとなれば、有閑階層である哲学者の間が、自負・希望・欲望に向うのに対して、実務家である医学者・科学者は恐怖・心痛に関心を向ける⁽⁸⁾。恐怖・心痛によって、人の記憶・学習能力が損なわれることが示され、また意識下に恐怖・心痛を感じる(?)過程が解明されたとはいえ、それは脳の神経的生理的機構の一部の解明でしかない。脳の仕組みは最新鋭の並列超高速電算機でも全く太刀打ちできない多元的複雑大規模なものであり、心の成立ちが説明されるのはもしあったとしても遠い将来のことであろう。そして、脳が整合的合目的的に働く顕著な局面が、社会的存在として人間の心が働くときである以上、人間の脳そして心の解明において、ヒュームの洞察は立ち返るべきものであることは確かである。

註

- (1) ヒュームからの引用は大槻春彦訳を論者の判断により一部変更した。責任は論者にある。引用箇所は Selby-Bigge 版の頁数を示す。Hume, David, A Treatise of Human Nature, ed. by L.A.Selby-Bigge, (Oxford: Clarendon, 1888) 『人性論』大槻春彦訳(岩波文庫, 1948-52)
- (2) Johnson の認めるように、ヒューム哲学著作の包括的な取り扱いは未だない。また各論者の示唆するヒュームの長所にはなんら統一がない, Johnson, pp8-10. 例えば, Ardal, Capaldie の取り扱いはきわめて狭い範囲の論究を対象とする。なお, 神野の広い文脈において, ヒュームを捕らえようとする議論には啓発された。下記参考文献表参照。
- (3) 大槻春彦, 前掲訳書三巻266頁 訳者註。なお, 大槻は passion に「情緒」の語をあてるが, 著者は一貫して「情念」の語をあてることにする。
- (4) 近年ダマジオ, ルドゥーに代表される目覚ましい情動 emotion の研究の進歩がある。下記参考文献表参照。
- (5) ジェームズの『根本的経験論』は近い機会に論じたい。
- (6) デネット『心はどこにあるのか』154頁。
- (7) ジェームズ『心理学』下巻 213頁。
- (8) ダマジオは近著において, ヒュームまたスピノザの貢献を指摘する(2003 a)。また, 茂木も哲学的取り扱いの重要性を指摘する。

参考文献

- James, W. [1992] 『心理学』今田寛訳(岩波文庫)(原著 1892)
 [2004] 『純粹経験の哲学』伊藤邦武編訳(岩波文庫)(原著 1912)
 神野慧一郎 [1984] 『ヒューム研究』(ミネルヴァ書房)
 [1995] 『モラル・サイエンスの形成—ヒューム哲学の基本構造』(名古屋大学出版会)
 ダマジオ Damasio, A. [2000] 『生存する脳—心と脳と身体の神秘』(田中三彦訳 講談社)(原著 1994)
 [2003b] 『無意識の脳 自己意識の脳—身体と情動と感情の神秘』田中三彦訳(講談社)(原著 1999)
 Dennett, D.C. [1997] 『心はどこにあるのか』土屋俊訳(草思社)(原著 1997)
 茂木健一郎 [2003] 『意識とはなにか—<私>を生成する脳』(ちくま新書)
 ルドゥー LeDoux, J. [2003] 『エモーショナル・ブレイン—情動の脳科学』松本元・川村光毅他訳(東京大

学出版会) (原著 1996)

Ardal, P.S. [1966] *Passion and Value in Hume's Treatise* (Edinburgh)

Capaldie, N. [1975] *David Hume* (Boston)

Damasio.A. [2003 b] *Looking for Spinoza; Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (Orlando)

Johnson, O.A. [1995] *The Mind of David Hume; A Companion to Book I of A Treatise of Human Nature* (Urbana.Ill.)

Kemp-Smith, N. [1941] *The Philosophy of David Hume* (London)

Ledoux,J. [2002] *Synaptic Self; How Our Brain Become Who We Are* (N.Y.)

Lyons.W. [1993] *Emotion* (Cambridge)

Norton, D.F. [1982] *David Hume; Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician* (Princeton)