

ヒュームの「幸福についての四論文」 ——古代ヘレニズム思想との対話——

小畑 敦嗣

はじめに

本稿では、十八世紀のスコットランドという特定の時代に焦点を当てて古代哲学がどのように受容されてきたのかを考察する。その考察の一環として、ヒュームが著述した『道徳・政治・文学論集』⁽¹⁾ (1741-) 所収の「幸福についての四論文」と題された「エピクロス派」、「ストア派」、「プラトン派」、「懐疑派」を中心に検討する。これらの論考はその名の通り幸福論がメインに論じられており、倫理学を主題とする⁽²⁾。

上記の目的を遂行するに際し、以下の手順で考察を進める。第一に、十八世紀スコットランドにおける古代ヘレニズム哲学の受容について従来の研究史をもとに概観し、本稿における指針を示す。第二に、この指針の一環として、ヒュームの『道徳・政治・文学論集』「幸福論」それぞれの論考の内容及び論旨を詳説する。第三に、ヒュームの哲学の方法に即した「幸福論」の読み方を提示し、その方法に基づいて「幸福論」を読む指針を定める。第四、第五では、「幸福論」に対するヒュームの態度から、改めてヒュームと古代哲学の関係を考察する。

I. 背景と予備的考察

十八世紀英国の知的生活に際立った特徴として、哲学者は自らの立場、及び論敵の立場を古代ヘレニズム哲学の学派名で呼ぶことによって示すことがしばしばあったという⁽³⁾。特に「ストア派」、「懐疑派」、「エピクロス派」といった呼称が使用される傾向があった。当時のスコットランドの思想状況に目を向けると、P・ウッドの研究によって、トマス・リードやジェームズ・ビーティを筆頭とするア

バディーン大学の哲学者たちにはストア主義の影響が大きいことが明らかにされている⁽⁴⁾。アバディーン大学では、ストア主義をキリスト教の文脈へと翻訳したジョゼフ・バトラーの影響が特に強いとされ、彼の『十五説教』における「自然に従って生きること」がモットーとされる。目を転じてエディンバラでは、R・シャーの指摘では、フランシス・ハチスンの影響が強く、「キリスト教的ストア主義」と呼ばれる一つの流行が見られる⁽⁵⁾。この流行の中で、仁愛 (benevolence) の徳が強調され、神の摂理が仁愛に最大幸福の増大を保証してくれることが一つの教説として知られている。このように、十八世紀の英国哲学を理解するにあたり、ストア主義の影響は無視できない⁽⁶⁾。

この文脈では、ヒュームと同時代の哲学者たちとの距離を測る一つの方法として、彼とストア主義との関係を探る方法が挙げられよう。1734年「自然学者への手紙」の中で、ヒュームが「キケロ、セネカ、プルタルコスのような多くの道徳についての書物⁽⁷⁾」を読んでストア主義的生活を实践したが、健康を害してしまったことが記されている。彼は「反省によって、死、貧困、恥、苦痛、その他すべての人生の災難に対して自分自身を絶えず強化」しようとしてきたが、「これらは活動的生活と一緒になれば過度に有用であるが、孤独の中では精気を消耗してしまう以外の目的に適うものではないし、精神の力はその目標を失ってしまうときの私たちの腕のように、空中で消耗する以外に何の抵抗もうけない⁽⁸⁾」と述懐している。また、同じ手紙で後の部分では、「古代人によって私たちに伝えられた道徳哲学は仮説的であり、経験よりも考案のほうに依存している自然哲学において見出されてきたのと同じ不都合のもとに苦しんでいる」、すなわち「すべての者が、あらゆる道徳的結論が依存しなければならぬ人間本性を顧慮せず、徳と幸福の体系を選択するにおいて自分の空想に意見を求めたのである⁽⁹⁾」とさえ言われている。ヒュームの主著の一つ『人間知性研究』(1948)でも、ストア主義が「より洗練された利己主義の体系にすぎない」(EPM 5.1)と辛辣な言及がなされている。概して、ヒュームにはストア主義に対する反感が見受けられる。

J・ムーアは、ヒュームの懐疑主義が「緩和される mitigated」のは、(特に17世

紀フランスにおいて復興された) エピクロス主義が活用されることによると論じている⁽¹⁰⁾。ムーアの解釈によれば、ヒュームは彼の道徳哲学を展開するにあたって、エピクロス主義の哲学から以下の五つの重要な要素を取り出しているとされる。

- (1) 正義と自然的な徳との区別。
- (2) 人間が動物よりも粗悪な欠乏条件としての自然状態に置かれる。
- (3) 所有がコンヴェンションに起源をもつ。
- (4) 正義の有徳さがその効用についての考慮から引き出される。
- (5) 有用さと快適さの是認の補強において共感に役割が与えられる。

ムーアの目論見はヒュームとハチスンとの哲学的相違を示そうとしたことであり、ハチスンをストア主義に、ヒュームをエピクロス主義に置き入れることで対置させようとするのである。この解釈はJ・ロバートソンやL・トゥルコによって承認されている⁽¹¹⁾。他方、D・F・ノートンはムーアの解釈に疑問を投げかける。ノートンによれば、ヒュームの道徳哲学に特徴的な上記五つの要素は必ずしもエピクロス主義の伝統に特徴的なものとは限らないのであり、ムーアはハチスンとヒュームの対比を強調しすぎているという⁽¹²⁾。

以上の議論を受けたJ・A・ハリスはヒューム理解にあたって、ハチスンをストア主義と同じ立場に置き、ヒュームの哲学がストア主義への反感を一つの特徴として有している点には同意しつつも、だからといってヒュームをエピクロス主義の立場に置き入れることはそれほど有益ではないとする見解を打ち出し、ムーアの解釈から距離をとっている⁽¹³⁾。ムーアはノートンへの応答のなかで、「この慣用語で仕事をする哲学史家にとっての挑戦の一つは、過去の哲学者の著述で著された伝統に哲学者たちが依拠する仕方を認識することである⁽¹⁴⁾」と書いているが、ハリスによればその方法の一つではない⁽¹⁵⁾。ヒュームは彼の考えや議論においてエピクロス主義に幾分か負っている部分はあるとはいえ、エピクロス自身の目的を共有していたわけではないとハリスは主張する⁽¹⁶⁾。上記の主張を裏

づけるため、ハリスは二つの方法を取る。一つは、十八世紀英国の出版事情からエピクロス主義の影響を受けた文芸作品を丹念に調べ上げ、ヒュームの著述が後代の思想家によってどう読まれたかに基づき、実際にヒューム自身がエピクロス主義者たりうる要素があったのか、またそう理解されたのかを考察することである⁽¹⁷⁾。もう一つは、ヒュームの『論集』「幸福論」を読み解くことで、ヒュームと古代哲学との関係を探ることである。本論文では二つ目の方法論からアプローチすることになる。

II. 「幸福についての四論文」

『人間本性論』(1739-1740)出版後の1741年、『論集』の初版がエディンバラで出版された。初版本の宣伝では、読者には「これらのあいだの論考には何の結びつきも見つけられず、[……] それぞれを別個の作品として考える⁽¹⁸⁾」よう要求されていたにもかかわらず、第二版の宣伝、及び「エピクロス派」の表題の註では、すべて一緒に読まれるように要求されている。

「エピクロス派」、「ストア派」などの試論では、特定の性格が擬人化されていて、それゆえ彼らに含まれているどの意見にも反論が加えられるべきではないことを、読者に知らせておくのは適切である⁽¹⁹⁾。

それぞれの試論ではすべて一人称的な語りが用いられ、ヒュームの他の哲学的著作とは異なり修辭的表現に富むものとなっている。本節では、「幸福論」をそれぞれ概観する。「幸福論」は総じて幸福追求の条件が論じられ、自然と人為の関係にも焦点が当てられている。

II.1. エピクロス派

ヒュームの「幸福論」はまず、エピクロス派すなわち「優雅と快樂の人間 *The man of elegance and pleasure*」(Essays, 138; title, n.1)として擬人化された人物の

語りから始まる。この「エピクロス派」では、技芸や勤労が自然に働きかけられるか否かが主題とされ、技芸や勤労は自然に抗うことができないばかりか、自然によって産み出されたものであるとする主要見解が打ち出される。自然の力を称賛するエピクロス派は、技芸による「理性の規則」や「反省」による「よくやったという意識」から生じる「人為的な幸福」を得ようとするストア主義的賢者の試みを無駄なものとして斥ける (Essays, 138-40)。

あなたは理性によって、そして技芸の規則によって私を幸福に言い張る。それならば、あなたは技芸の規則によって私を新たに創り出さなければならない。というのも、私の幸福は私の根源的な組織や構造に依存するからだ。(Essays, 139)

真のエピクロス派は成功する人生の「徳Virtue」を認識しており、徳は「快樂Pleasure」——飲み食いなどの感覚的快樂、饗宴、社交、情愛と性交——に存する⁽²⁰⁾。エピクロス派は「榮譽glory」を(長期的に)避け、全存在の空虚で儂い本性を意識しできる限りのことだけで満足しようとする (Essays, 143)。このように、エピクロス派に特徴的なのは利他的であり、生活にいかなる重大な貢献もしないことを享受する立場だと描写される。

II.2. ストア派

「幸福論」第二話者はストア派すなわち「活動し徳のある人間 the man of action and virtue」(Essays, 146; title, n.1) である。ストア派は自然と技芸(人為)を区別するところから始める。そして、自然の力を誇張するエピクロス派的快樂主義を否定し、「技芸と勤労 art and industry」(ibid.)こそ人間の幸福へと導くのだと主張する。その上で、人間の勤労を身体的快樂と比較し、以下のように述べる。

汝は生の草を食べ物とし、大空を隠れ場所とし、荒野の強欲な動物から

防御するために石器やこん棒に頼る状態に戻りたいのか。それならば、未開な風習に、腰抜けな迷信に、野蛮な無知に再び戻ってみよ。そして動物の状態を称賛し、浅はかにも模倣し、汝自身をその動物以下に墮落させてしまうがよい。(Essays, 147)

ストア派の主張の眼目は、エピクロス派が人為と自然の区別に関して誤解している点にある。つまり、人間のもつ考案の才こそが人間の幸福に多大な影響を及ぼすというのである。ストア派の言をそのまま借りるなら、「すべての人間の勤勞の大いなる目的とは、幸福の達成である」(Essays, 148)。

人間は技芸や勤勞によって自然的のみならず道徳的にも発展を遂げる。すなわち、「野蛮な未開人」から「法の保護のもとに勤勞が考案したあらゆる便宜を享受する洗練された市民」へ、そして洗練された市民から「自分の欲望を統御し、自分の情念を抑制し、理性によってあらゆる追求や享受に正しい価値を置くようになった徳のある人間すなわち真の哲学者」(Essays, 148)へと発展するのである。この発展は、エピクロス派の称揚する状態からストア派の考える人間の幸福状態へと進むものである。だがそればかりでなく、「哲学者」は私たちの行為や情念を観察することによって実践規則を定めるにとどまるが、この実践規則を自らの行為に適用すると「賢者 *the sage*」になる。

ところで、ストア派の言う人為性は広い意味合いを含む。その一例として、狩りが人間の幸福にとって「勤勞それ自体が主要な構成要素である」(Essays, 149; 7) 証拠として挙げられている。

頑健な獵師たちが綿毛のできた寝椅子から起き上がり、重い臉を下げさせてしまうまどろみを振り払い、曙光の女神アウローラが燃えるような外套で空を覆ってしまう前に、森へ急ぐのを見るがいい。彼らは自分自身の家や近隣の平原で、最も美味な食物を提供してくれる肉を備え、彼ら自身に致命的な一撃を加えようとする、あらゆる種族の動物たちを追

う。勤労に励む人間は、とても楽しんで獲得したのを見下すものだ。
(Essays, 149)

ストア派によると、労働そのもの（ここでは獲物を追いかける行為それ自体）のもつ快樂こそが幸福をもたらすのであり、その幸福は追求される対象そのものとは無関係である。ストア派はさらに、「活気ある勤労は、私たちの骨折りから頻繁に免れてしまう至極つまらない獲物を追求することにさえ快樂を与えることができるのではないのか。また、同じ勤労によって、私たちの精神を練磨し、情念を和らげ、理性を啓蒙し、快適に仕事をすることができるのではないのか」(Essays, 149) とも述べる。ストア派は、単なる感覺性を否定する点ではエピクロス派と意見を共有するが、エピクロス派が肯定する一時的快樂を否定する。「幸福はおそらく安全のないところでは存在できない。そして安全は運命が支配権を握るところでは居場所をもてないのだ」(Essays, 150)。

とはいえ、エピクロス派からは次のような反論がありえよう。ストア派は外的対象を軽蔑する。だが、このことはエピクロス派にとっては、「精神はその適切な対象に支えられることがないと、最も深い悲しみや落胆に沈んでしまう」(Essays, 140)。だが、ストア主義的な賢者であれば、社会全体に目を向け、現在を未来へと視野を拡張させるであろうし、エピクロス派が軽んじた「榮譽」を獲得するために、困難や危険や苦痛に耐え忍ぶことだろう。これは「宇宙を統治する存在者は確かにいて、その存在は計り知れない叡智と力をそなえ、不協和音を奏でる万物を正しい秩序と調和に戻す」(Essays, 154) という摂理であり、この摂理に従い、賢者は宇宙を統治する存在者がそうするが如く、勤労によって正しい調和と一致、秩序を達成しようとする (Essays, 152-154)。

真の賢者と愛国者には、人間本性を特徴づけるもの、あるいは死すべき人間を高めて神に類似させるものが何であれ結びついている。最もやさしい善意、最も不屈の決断、最も愛情こもった感情、最も崇高な徳への

愛、これらすべてが連続して彼のいっばいになった胸中に生氣を吹き込む。彼が心の奥を覗き込むとき、最も荒れ狂う情念が正しい調和と協和へと調性され、あらゆる不調和な音がこの魅了する音楽から追い払われてしまうのを見出せば、なんと満足なことだろう。生氣のない美についての観想さえ、とても愉快地にさせるとしよう。その美しい形式が、私たちにとって馴染みがないときでさえ、感覚をうっとりさせてしまうとしよう。もしそうであれば、道徳的な美の結果はどういうものでなければならぬのだろうか。そしてその道徳的な美が私たち自身の精神を美しく飾り、私たち自身の反省や勤勞の結果として生じるならば、どういった影響を及ぼさなければならないのか。(Essays, 153)

ヒュームの描写するストア派は、エピクロス派の空虚な社交性を改善したものである。だがステュワートの文言を借りるならば、ストア派にとっての幸福は自己満足を含む部分も否定はできない⁽²¹⁾。

II.3. プラトン派

「幸福論」第三の話者にあたるプラトン派すなわち「観想し哲学的貢献をする人間 *the man of contemplation, and philosophical devotion*」(Essays, n.1) は、ストア派が取った立場への批判を提示する。

汝が求めるのは、汝自身の良心の確固たる反省でもなければ、すべてが見える目で一瞥して、万物を見通してしまう存在者のより確固たる是認でもない、人間の無知による称賛なのだ。汝は確かに、汝が言い張る誠実の虚ろさを意識しているが、一方では汝自身を市民、息子、友人と呼んで、汝の君主を、真の父を、最大の恩人を忘れてしまっている。あらゆる善なるもの、価値のあるものが由来する、無限の完成に帰すべき崇拜はどこにあるのか。汝を無から生じさせ、汝を仲間とのこれらすべて

の関係のなかに置き、それぞれの関係の義務を果たすことを要求し、汝が最も緊密な絆によって結びつけられている最も完全なる存在者に負っていることを怠ってしまうのを禁じる、汝の創造主に対する感謝はどこへいったのか。(Essays, 157)

プラトン派によれば、ストア派が完成と卓越を強調した点は正しいが、その分析を人間の完成で止めてしまっている点で不十分である。人間の完成を称賛することは一種の「偶像」(ibid.)であり、「想像上の *imaginary*」完成を称賛しているにすぎない。

最も完全な幸福は、なるほど最も完全な対象の観想から生じなければならぬ。だが、美と徳以上に完全なものとは何であろうか。またどこで宇宙の美に匹敵する美を見つけることができようか。すなわち、神の善意と正義と比べられる徳はあるのか。(Essays, 158)

真の完成を追求する者ならば、その源泉を最も完全な対象、つまり神にまで遡るのである。理性的な魂は「最高存在及びその作品の観想からつくられる」ものであり、幸福の探求は快楽や栄誉の追求だけでは決して満足しない。快楽の追求は実践において良心の呵責へと減じてしまい、栄誉の追求は傲慢へと陥ってしまう。このように、プラトン派はエピクロス派にもストア派にも批判を向け、その中間を取ろうとするのである。

II.4. 懐疑派

「幸福論」最後の語り手である懐疑派は、その他三学派のようにどういう人物かは具体的に示されていないが、四論文の中では最も紙幅が割かれている。特徴的なことに、懐疑派による人間の幸福についての思考法は他三学派とは著しく異なる。他三学派の語り手は、追求される特定の対象によって幸福を語っていた

のに対し、懐疑派はその対象を追求する情念そのものに注目する⁽²²⁾。懐疑派によれば、「対象はそれ自体で絶対的に何の値打も価値もない。対象はその価値を情念だけから引き出す」(Essays, 166)。その上で、幸福における人々の相違は、a). 情念 (*passion*) そのものに存しているか、もしくは b). 対象の享受 (*enjoyment*) に存しているかのいずれかであると言われる。まず a). 情念そのものの状態について、幸福であるためには「激しすぎてはならないし、怠慢すぎてもいけない」(Essays, 167) とされ、また次のように付け加えられる。

幸福であるためには、情念は温和で社会的でなければならず、粗暴で癡猛であってはならない。前者の種類的情感は、後者ほど感じにとって快適に近くはならない。(Essays, 167)

次に、b). 対象の享受に関しては、ある情念や性向が別の情念や性向ほど安定していたり恒常的であったりはせず、また持続的な快楽や満足を伝えるわけでもないという見解が示される。この見解に即して、ストア派、プラトン派の幸福観に異論が唱えられている。両者とも人間的であれ神の徳と幸福とを結びつけ、有徳な生活こそ幸福へと導くものと考えていた。懐疑派も、一応は「最も幸福な心の気質とは有徳なものである」(Essays, 168) とプラトン派やストア派に共感を示してはいる。なぜなら、「行為や享楽へと導くものは、私たちが社会的情念に感じやすくし、幸運の攻撃に対して心を無情にし、情感を正しい節度へと弱め、私たち自身の思考を私たちにとって楽しいものにし、感覚の快楽よりもむしろ、社交や会話の快楽に私たちの心を傾けるもの」だからだ。だが懐疑派にとっては、情念の持続性という観点では、ストア派やプラトン派の生活では幸福を提供するには不十分である。例えば、プラトン派の称揚する「哲学的献身」は詩人の熱狂と同様、「精気の高揚、素敵な余暇、立派な才気、研究や観想の習慣によって生じたつかの間の結果」(Essays, 167) ではあるが、持続的な幸福への源泉を提供できるわけではない。

抽象的で目に見えない対象が、自然宗教だけが私たちに示すもののよう
に、精神を長い間動かしておくことができないか、あるいは人生における
瞬時のものでしかない。情念を持続させておくために、私たちは感覚
と想像力に影響を与える何らかの方法を見つけなければならず、神をめ
ぐる哲学的説明ばかりでなく、歴史的説明を何か奉じなければならない
。民間の迷信や儀礼は、この点では役に立つことさえ見出されるので
ある。(ibid.)

抽象的には神の完全性を考察することは可能だろうが、この考察はあまりに遠く
かけ離れすぎていて人間生活に及ぼす影響力をもたない。同様に、ストア派が幸
福の条件とした「仕事や活動」の生活も、それだけだと飽満や苛立ちに晒されや
すいそれ自体を支えることはできない。最も持続的な楽しみとなるのはむしろ遊
戯や狩りのように、仕事や活動のうちに応用や注意が混ざったものであり、人間
生活の大きな空虚を満たしてくれるものである。

他方、懐疑派とエピクロス派には親近性が見られる⁽²³⁾。例えば、懐疑派もまた、
エピクロス派と同様、人為が情念を変える力をもつとするストア派に反論をする。
懐疑派によれば、「自然は桁外れの影響力をもっている」(Essays, 169) ため、「最
大限の技芸や勤労をもってしても」人間の気質を矯正したり、有徳な性格に到達
させたりはできない。懐疑派もエピクロス派も自然の驚くべき力を認め、人為の
力の限界を見定める。自然の力については類似した記述が見られる。

エピクロス派：「私の意志だけで、脈管に沿って激しく流れていくよう
な、血液を止めることが私にできるならば、私は自分の感情や情念の経
路を変えようと望んでもよいことになるだろう。」(Essays, 140)

懐疑派：「私たちの精神の組織や構造は、私たちの身体の場合と同様、
私たちの選択には依存しない。」(Essays, 168)

懐疑派は、研究の習慣が「氣質を和らげ人間らしくする」(Essays, 170) ことを認めてはいる。だがそれは情念に直接的な影響を及ぼすのではなく、「間接的な仕方」(*ibid.*) そうするのである。

男は自分の恋人を顕微鏡や望遠鏡といった人為的な手段によって眺め、そこで彼女の肌の粗さやひどく醜い顔立ちの不均整を注視することで、あえて恋の病から自分自身を癒そうとするが、セネカのような人やエピクテトスのような人の人為的な議論によって情念を掻き立てたり、和らげたりしようと望むのと同じである。(Essays, 172)

とはいえ、懐疑派の基本主張は「哲学の反省はあまりに難解でかけ離れているため、日常生活では起こりえないし、情感を根こそぎにすることもできない」(*ibid.*) ということである。つまり、人為的なものには情念を制御できるほどの影響力は認められていない。

情念を抑制するために、哲学において考慮すべき二つの事情がある (Essays, 176)。第一に、人生の短さ、不安定さを反省することである。こうした反省によって、幸福の追求がどれほど軽蔑に値するものか、そして自分自身の人生を超えて関心を拡張させても、その広大で寛大な計画でさえどれほど些細なものかと考えるようになる。そうすると、情念は抑制されてしまう (*ibid.*)。第二に、自分自身の状態と他者の状態とを比較することである (Essays, 177)。こうした比較は日常生活で絶えず行われているが、どうしても私たちは下位の者の状態よりも上位の者の状態と比較しがちである。哲学者ならば、運命が自らに制限した状況で自分自身を安心させるために、反対側に視点を向けることでこの自然な弱さを矯正し慰めを得ようとする。しかし、他者の不幸を眺めても、「安心よりも悲しみをむしろ産み出してしまう」こともあるだろうし、「これらの哲学的な慰めのなかで最高のものでさえも、不完全である」(*ibid.*) ことを懐疑派は認めているの

である。

III. 「幸福論」の読み方——『道徳・政治・文学論集』の方法——

ヒュームの著作の中で、「幸福論」を始めとする試論は『本性論』のような著述とはその方法と目的が異なる。ヒュームの思考に迫る上で「幸福論」をどう読むべきか。一つの読み方としては、従来のヒューム研究では一般的なものだが、懐疑派がヒューム自身の立場を表明していると解するものである。この解釈はヒュームの懐疑主義研究を包括的に遂行したR・フォグランを嚆矢とし、M・A・ステュワートが大きく展開した読みである⁽²⁴⁾。ステュワートによれば、「懐疑派」では『本性論』よりも明確に道徳哲学者の仕事が「精神の治療薬」を提供することではないとし、仮に哲学が人間生活に影響を与えるとしてもそれは間接的な仕方すぎないとする一種の悲観的な立場が表明されている点がヒュームと共通するという⁽²⁵⁾。「懐疑主義者はそれゆえ、私たちを行為の帰結に慣れさせ、その実践によって構造的に反社会的情念から逸らすのに役立つ、私たちがより大きな感受性を発達させる助けになる研究とするのを除いて、哲学に何の大きな要求もしない。その影響力は深遠であるか否かにかかわらず、本質的には間接的である」⁽²⁶⁾。他方、他の三つの試論はすべて「軽蔑的な意味で、多様な度合の『熱狂』を表現するものである。最初の三つの試論が態度を表明するものである一方、第四の試論は議論を発展させるものであり、それはそれらの態度の背後にある想定に反して向けられた議論である」⁽²⁷⁾。ハリスはステュワートによる「懐疑派」と他三つの試論との関係づけについては妥当なものと思なす一方、哲学が人間生活に間接的な影響力しかもたないとする結論には疑問を投げかける⁽²⁸⁾。

もう一つの読み方は、ヒュームが「幸福論」すべての立場から距離を取っていると解するものである。その証拠に、ヒュームは懐疑主義の試論の末尾に付した註釈では次のように述べる。「懐疑派はおそらく、すべての哲学的な話題や反省をこれら二つに限定するとき、問題をあまりに極端にまで推し進めてしまっている」(Essays, 177, n.17)。この記述から、ヒュームの懐疑主義的態度は「幸福論」

における「懐疑派」で描写される懐疑主義とはやや異なることが見て取れる。イマーヴァールはこの立場を推し進め、ヒュームが懐疑派のような哲学的反省とは異なるものとして、「情念を静め和らげる」(*ibid.*) ための別の種類の哲学的反省を導入していると論じている。

習慣と研究によって、その両者が反省に力を与える哲学的気質を獲得せよ。また、あなたの幸福の大部分を独立したものとすることによって、すべての混乱した情念から鋭さを取り去って、精神を静めよ。これらの手助けを軽蔑してはならない。しかし、自然があなたに授けてくれた資質に自然が味方してくれない限り、そうした手助けをあまり信用してはならない。(Essays, 179, n.17)

ヒュームの「幸福論」に登場する四つの立場は、幸福の主題をめぐるにはエピクロス派と懐疑派のように悲観的な立場と、ストア派やプラトン派のように楽観的な立場とに分けられる⁽²⁹⁾。上記の引用箇所を文字通り読めば、ヒュームは自然に対して信頼を寄せつつ、幸福に関する極端な立場に対して中道を進もうとしているように見える。

イマーヴァールは自らの解釈のヒントを、『人間知性研究』序論第一章の中で二種類の異なる哲学が記述されている点に見出す⁽³⁰⁾。一方は「精確かつ難渋な」(EHU 1.3) 哲学であり、他方は「平明かつ明白な」(*ibid.*) 哲学である。難渋な哲学は人間の知性を形成し、隠れた真理を見出すことを目的としている。それに対して、平明な哲学の方は、「私たちに徳と悪徳の相違を感じさせ〔……〕私たちの感情を喚起し規制する」(*ibid.*)。平明な哲学のもつ利点は端的に次のように言い表される。

この種類の哲学は日常生活により多く入り込み、心や情感を形成する。そして、人間を動かす諸原理に触れることによって、彼らのふるまいを

改善し、その哲学が描写する完成の模範へと人々を徐々に近づける。
(EHU 1.3)

この引用によると、「平明な哲学」はそれを読む読者の日常生活に入り込み、心の琴線に触れることによって、彼らの実践上のふるまいに影響を与える。その具体的な方法は「対立し合う諸性格を適切に対照させる」ことである⁽³¹⁾。

時期を遡った『論集』「趣味や情念の繊細さについて」でも次のように言及される。

私たちの判断はこの修練によって強化される。つまり、私たちは人生についてより正しい思念を形成するだろう。他者を快くしたり苦しめたりする多くの物事は、私たちにとってあまりに些細なものに見えるため、注意を払うことができない。そして私たちは、たいへん不愉快な感受性や情念の繊細さを次第に失ってしまうだろう。(Essays, 6)

この試論によると、哲学的反省が心の無秩序を刺激する激しい情念を「消滅させ」(ibid.)、こうした研究が「すべての穏やかで快適な情念に対する私たちの感受性を改善する」(ibid.)という。こうした記述から、『論集』の段階ですでに「平明な哲学」と「難解な哲学」の区別が意識され、前者の目的を遂行しようとする目論見があったと言える。

加えて、『人間知性研究』における「平明な哲学」の記述では、「対立しあう性格を適切に対照させる」(EHU 1.1) ことがその方法として描かれている。『論集』でも同じ方法が政治に関する著述で実践されている。この実践を示す記述は、「政治は科学になりうるか」と題された試論に見られる。

党派心の強い人の情念を煽り立てて、公共善という僭称のもとに自らの党派の利益と目的を追求してしまう熱狂者は、いずれの側にも随分いる

ものだ。私としては、熱狂よりも中庸を促進する方をより好む。(Essays, 27)

イマーヴァールの主張によると、「幸福論」を始めとする「平明な」仕方書かれたヒュームの試論は「治療的」な役割を持ち、「対立し合う諸性格を適切に対照させる」ことで、これら試論を読む読者の感情を穏やかにし実践上での効果を与えることが期待される。この態度は、懐疑派のテキストにおいて、哲学が「精神の治療薬 *medicine of the mind*」として位置づけられていたことと呼応する。この点だけ考慮すれば、ヒュームが他の三つの立場に比して懐疑派により近い立ち位置にいたのではないかという見方もできようが、さしあたり「幸福論」はヒュームの著述スタイルにおける「平明な哲学」の方法に即したものとして読みの指針を定めることにする。

IV. ストア主義対懐疑主義

「幸福論」の読み方として先行研究で従来提示されてきた二つの方法を提示した。一方は、「懐疑派」がヒューム自身の立場を表明するものとする読み方で、もう一方は、ヒュームがいずれの立場にも与せず、俯瞰的な立ち位置からそれぞれの立場を緩和し、実践上の影響を与える目的を持つとする読み方である。後者の読み方を取るイマーヴァールと同一路線の解釈を取りながら、より広い視点からヒュームと古代哲学の関係を論じる注釈者に、M・ウォーカーがいる。ウォーカーの解釈は、ヒュームが一方で「真の哲学者」と呼ばれる者によって導かれるような、人間にとって唯一最善かつ幸福な人生があるとするストア主義的幸福観を受け入れながらも、他方で等しく選択に値する多元的な善良かつ幸福な生活があるとする懐疑主義的幸福観をも受け入れているというものである⁽³²⁾。この解釈は、ヒューム自身のストア主義との距離を意識したもののだが、ムーアのようにエピクロス主義をヒュームに割り当てる仕方とは異なる。この解釈では、ヒュームがストア主義的な生き方や幸福観を全面的に斥けているわけではないが、懐疑主義と対決させることでストア主義のテーゼを緩和させ、受け入れやすいものと

して提示しているとされるのである。

ウォーカーによれば、ヒュームのストア主義者は三つの主要テーゼを受け入れているという⁽³³⁾。第一に、行為者の徳が行為者の幸福に対して第一義的で構造的な貢献をするという「徳-幸福主義」である⁽³⁴⁾。第二に、自分の性格や行為を哲学的反省によって継続的に導くこと、すなわち哲学者であることが、徳を所持し維持する必要条件であるとする「反省テーゼ」である⁽³⁵⁾。第三に、最も幸福な生とは（真の）哲学者の生であるとする「優越性テーゼ」である。

ヒュームは他の著作を見渡しても、徳に比べて幸福を主題化して論じることは多くない。だが、『道徳原理の探究』（1751）では、徳の「唯一の目的とは、徳の献身者をつくり、その存在のあらゆる瞬間に可能ならば全人類を快活で幸福にすること」（EPM 9.15）と主張されている。この主張は、ウォーカーの言う徳-幸福主義と符合する。ヒュームは徳の源泉が自分自身または他者にとって有用（*useful*）または快適（*agreeable*）である心的性質から引き出されると考え、これらの性質を表現するのにラテン語由来のウーティレ（*utile*）とデュルケ（*dulce*）の語を使用しているが（EPM 9.1）、いずれの性質も幸福に資するものだと考えられている。なおかつ、これら四源泉に由来する徳をすべて備えた「完全な徳の模範」として、ストア主義者クレアンテスの名が使用されている点も見逃せない。

とはいえ、このようにストア主義的影響が伺えるにもかかわらず、ヒュームがストア派の主張を弱めているように思われる証拠も見受けられる。まず、ヒュームは徳の源泉に有用性、快適性を認めてはいるが、徳性そのものを示す性質であるオネストゥム（*honestum*）またはギリシア語のカトルトーマ（*κατόρθωμα*）の余地を認めていない。もう一点、ヒュームがハチスンへの手紙（17 September 1739; *Letters* I.35）では、キケロの『善悪の究極について *De Finibus*』第四巻の議論に触れ、キケロ自身が伝統的なストア主義的立場から距離を取ったことについて言及していることである。この手紙の中で注目すべきは、「徳以外には善さがない」とするテーゼが疑問視されている点である。アダム・ポケイの指摘によれば、幸福論における「ストア派」は、ヒュームのキケロ読解の影響が反映されて

おり、キケロがパナイティオスから借用して表現した穏健化されたストア主義であるという⁽³⁶⁾。パナイティオスは、初期ストア主義者（ゼノン）や後期ストア主義（エピクテトス、セネカ）に象徴される「徳が幸福のために十分である」とする主張とは違い、健康、野心や軍隊的勇気や名声愛などの公共精神、ハチスンの的な仁愛など、カテーコン（καθήκον）にあたるものをも幸福に資するものと考え⁽³⁷⁾。以上から、徳-幸福主義に関しては、ヒュームの描くストア派が伝統的ストア主義のそれとは異なり、弱まった形態で部分的に支持されていると考えられる。

第二の「反省性テーゼ」であるが、ヒュームはあらゆる箇所では哲学的反省によって行為や性格を導くことが徳の涵養に必要であると述べているように見られる。例えば、『論集』所収の「趣味の繊細さ」では、「学芸の忠実な研究は性格をやわらげ、狂暴さをなくす」(Essays, 6) というオウィディウスの金言が登場する。自らの幸福追求のためには「欲求や本能の盲目的な導き」に従ってはいは誤りを犯してしまうため、「反省や知性」によって行動が規制される際に、哲学者や賢人となる道が開かれるとストア派は主張する(Essays, 148-149)。他方で懐疑派も、科学と学芸、「思弁的研究」(Essays, 170) が利益や野心の情念を抑制し、生活上の礼儀や義務に対する感受性を与えると考えている。さらに、哲学的反省は「その気質を強化し、その気質が自らを維持、強化するための見方を提供するであろう」(Essays, 177-179, n.17) という。このように、ストア派も懐疑派も哲学的反省の重要性に関しては別段対立することなく、ヒュームの立場とも整合する。特に前節で述べた、ヒュームが推奨する「平易かつ明白な」種類の哲学は「学究する者を人間生活のあらゆる要請に適応可能な、崇高な感情と賢明な教訓で充満させ、人々のなかに送り返す」(EHU 1.5) と言われるように、ヒュームが哲学的反省の実践的役割を認めていることは十分に窺える。

最後の「優越性テーゼ」が問題である。ストア派は真の哲学者こそ徳と知恵のみならず幸福にもあずかると考える。だが、懐疑派はそのように考える哲学者に対し、「哲学者があまりにも原理の範囲に閉じこもり、自然がそのすべての働きにおいて大いに愛好してきたあの大きな多様性をなんら説明していない」

(Essays, 159) と批判する。懐疑派によれば、哲学的生活が幸福の条件だとする見方は、哲学者特有のものにすぎない。

哲学者はその理解力の狭さによるだけでなく、情念の狭さによっても迷い込むのである。ほとんどあらゆる人には支配的な心の傾向というものがある。それにはその人の他の諸々の欲望と感情が従い、おそらく少しの合間をおいてだが、その傾向は全生涯にわたって彼を支配することになる。彼にとってはまったくどうでもよいように見えるものが他の誰かに喜びを与えうることや、あるいは彼の考察をまったく免れる魅力をもちうることを彼は理解できない。彼自身の追求は常に彼の判断においてのみ最も魅力的なものとなる。すなわち、彼の情念の対象こそが最も価値あるものである。したがって、彼の追求する道であり、彼を幸福に導く唯一の道なのである。(Essays, 160)

この引用で示されるように、懐疑派は幸福な生活が多元的で、人それぞれの傾向に従うものだと考えており、「哲学者は人類がもつ心の傾向と追求の対象に大きな多様性を見ないのであろうか。各人は自分自身の人生に十分満足していると思われるならば、その人生が自らの隣人の人生によって制限されるのは最大の不幸だと思うのではないか」(Essays, 160) と皮肉さえ投げかける。哲学者は「美と価値の感情がもつ多様性にはかなりの多様性があること、教育、習慣、偏見、気まぐれ、気質がこの種類の趣味を頻繁に多様にしてしまうこと」(Essays, 163) を忘れがちなのである。ウォーカーはこの懐疑派の立場を「多元性テーゼ」と呼び、ストア派の「優越性テーゼ」と対置させる⁽³⁸⁾。

懐疑派は哲学的反省が情念を穏和にするという影響は認めていた。だがその影響は限定的なものであり、ストア派が主張するほどの特別な効果は期待できない(Essays, 169)。また、ストア派に特徴的な哲学的治療の側面の度合についても、「洗練された反省」には「有徳な情念を減少させたり消滅させたりすることなく、ま

た心を完全に無関心で活気ないものになしに私たちの悪徳な情念を減少させたり消滅させたりすることができない」(Essays, 173) という欠点さえ認められる。哲学的反省の力が限定されている点、そして哲学的反省に依存すると徳を放逐してしまう恐れさえあるという点について、ヒュームは懐疑派に同意する⁽³⁹⁾。特に後者の点については、『論集』所収の「道徳的偏見について」という論考で次のように言及されている。

ストア派哲学者は古代の人びとの間でこうした〔人間を支配しうるすべての最も有用な先入観と本能を攻撃するような完成を求める重々しい哲学的努力の〕愚かさで顕著であった。だから私は近年の時代の一層敬うべき性質をもつ人が、この点でそれらの性質をあまりにも忠実に真似しなかったらよかったのと思う。有徳で優しい感情、あるいはお望みなら偏見でもよいが、それらはこうした反省によって大いに苦しみを被った。だが一方、人間の避けがたい陰鬱な高慢や軽蔑がそれらに代わって優勢を占め、最高の智慧として重んじられた。(Essays, 'Of Moral Prejudices', 539)

このように、哲学者の生と幸福な生との関係をめぐって、ストア派と懐疑派の間ではディレンマが生じる。ウォーカーは、イマーヴァール（及びコリン・ハイト⁽⁴⁰⁾）の解釈に従って、ヒュームの著述モデルがキケロの『善悪の究極について』であることを念頭に置き、ヒューム自身の取りうるスタンスを説明する。すなわち『善悪の究極について』では、エピクロス派、ストア派、懐疑派それぞれが人間の善について自らの立場を表明しつつも、彼らの対話が進むにつれ各々の立場が弱められた末、キケロ自身は最終的にいずれの学派の見解にも与せず、彼らの誤りを斥けつつそれぞれ正しい部分については組み合わせるというやり方である⁽⁴¹⁾。このやり方に沿って、ウォーカーはヒュームの立場をこう説明する。まず懐疑派に対しては、ヒュームは最も幸福な生が複数の仕方を実現されうるこ

と、そして最も幸福な生が狭い意味で哲学的である必要はないことに同意し、「多元性テーゼ」をある程度受け入れる。しかし、「多元性テーゼ」（懐疑派）が「優越性テーゼ」（ストア派）を斥けるよう要求することに反対し、真なる哲学者の生とはストア派が考えるよりも広いものであると主張する⁽⁴²⁾。他方、ストア派に対して、ヒュームは「優越性テーゼ」をある程度受け入れはするものの、哲学的反省が情念に及ぼす影響を過大評価し非哲学的な生活が最も幸福な生である可能性を無視するストア派的傾向を斥ける。このように、ヒュームは「多元性テーゼ」と「優越性テーゼ」をそれぞれ緩和させることで両立させようとしたというのである。

従来の解釈では、幸福論の読み方について指針は示されてはきたものの、エピクロス派、ストア派、プラトン派、懐疑派それぞれのテキストの詳細な検討は少なく、ヒュームは概ね懐疑派にコミットしているという解釈が優勢であった。ウォーカーはそれらを土台にしつつも、ストア派と懐疑派の立場と付き合わせた上でヒュームのスタンスを探っている点で傾注に値する。結果として、ヒュームが懐疑派の立場を弱めつつも一定のコミットメントを示しているが、その立場からストア派を全面的に斥けるのではなく、むしろストア派との一致点と相違点を突き合わせることで、緩和されたストア派にコミットしているという解釈が示されるのである。

V. エピクロス主義者ヒューム？

ヒュームの「幸福論」の読み方について、本稿ではウォーカーの読みに賛同する。本稿ではさらに、ウォーカーに倣いつつ別の視角を示したい。その視角とは、ヒュームとエピクロス派との関係についてである。すでに本稿第一節で、十八世紀エディンバラ周辺の知的事情の最中で一種のストア主義を取るハチスンに対し、ヒュームがエピクロス主義の立場を取ると指摘したムーア、ロバートソン、トゥルコの説、及びノートンの反論を確認した。事実、幸福論を別にしてもヒュームの考えからはエピクロス主義的な影響が見られる箇所があるのは否定し

難い。その影響が顕著なのは、第一節で示したように、ヒュームの正義のコンヴェンション的起源とその前提条件となる自然状態の説明である⁽⁴³⁾。ヒュームは正義を「共通利益の一般的感覚」(T 3.2.2.10; EPM Appx.3.7-8)としてのコンヴェンションに基礎づけようとするのだが、エピクロス『主要教説』第36・37番目にはヒュームの正義概念と似た記述が見られる⁽⁴⁴⁾。

(36) 全般的にみれば、正しいことはすべての人にとって同じである。すなわちそれは、人間相互の交わりにおける一種の利益なのだ。しかし、地域の特殊性とか、その他もろもろの原因にもとづく特殊な事情によって、同じことが必ずしもすべての人にとって正しいことにならない場合もある。

(37) 法律によって正しいと認められている行為のうち、人間相互の交わりにおける必要の上で利益になることが立証されるものは、それがすべての人にとって同じものであろうとなかろうと、正しいことの範囲内にあるものである。だが、ひとが法律を制定しても、それが人間相互の交わりの利益にはならないということになれば、その法律はもはや正しさの本質をそなえてはいないのである。また、正しさに即した利益が、(状況によって) いろいろに変化するとしても、それがある期間、人びとの(正しさについての) 先取観念に適合しているなら、その期間はとにかく、やはり正しいのである。(ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』(下), 320-321)

近世英国哲学におけるエピクロス主義思想の影響について、C・ウィルソンによれば、エピクロスの正義概念やルクレティウスの自然状態論の妥当性は近世英国において確保されたという⁽⁴⁵⁾。特にその契機となったのが、ホブズズの自然状態論と社会契約論であるとウィルソンは論じる。

自然状態論の発想は、ギリシア・ローマ文学における歴史的関心から影響が見

られる⁽⁴⁶⁾。こうした文学は、狩猟や食料収集から農耕や冶金を経て戦争時代に至るまでの過程を描き出すのを特徴とする。この特徴をもつ文学として、ウィルソンはルクレティウスの詩『事物の本性について』に着目する。この書物の冒頭から第四巻までは宇宙生成の話が続くのだが、第五巻に至って社会契約の歴史的発生と権威への服従の合理性に関する記述がある⁽⁴⁷⁾。ルクレティウスによる歴史的記述は、人間が「野獣のような放浪生活」（ルクレティウス『物の本質について』第5巻932行; 邦訳247）を送っていたという想定から始まる。

誰一人として曲った犁を扱う使い手もなかったし、鉄の道具を使って畑を耕す術を知る者もなく、新しい芽を地に植えることも、鎌をとって高い樹木の古い枝を剪削する術を知る者はなかった。太陽や雨が与えてくれる物とか、大地が自ら造り出してくれる物、これが賜物として彼らの心を充分満足させていた。実を結ぶ椶の木の大抵は体を休めていたが、今でも冬になると赤い色になって熟するのが見うけられるあの岩梨は、その当時大地が今よりは大粒な実を遙かに豊富に生らしていたものであった。（ルクレティウス『物の本質について』第5巻; 邦訳247-248）

こうした状態にいる人間は「共同の幸福ということは考えて見ることができず、又彼ら相互間に何ら習慣とか法律などを行う術も知ってはいなかった。運命が各自に与えてくれる賜物があれば、これらを持ち去り、誰しも自分勝手に自分を強くすることと、自分の生きることだけしか知らなかった」（*ibid.*）。たとえば野獣に噛まれて厳しい苦痛を受けても、食糧の欠乏が肉体を疲弊させても、彼らには「何千という多数の兵士が軍章の指揮下に、唯だ一日にして斃されるようなことはなかった」（ルクレティウス『物の本質について』第5巻; 邦訳248-250）。

しかし、やがて小屋、皮、火を使うようになり、男女の結びつきから家族生活が始まると「友誼mutual pacts of friendship」を結び始め、また「誰でも皆弱者をいたわるべきであると云う意味」を表すようになる（ルクレティウス『物の本質

について』第5巻;邦訳251)。

和合〔concordia〕が完全には生じ得る筈はなかったが、然し大部分、大多数の者は約束を清く守っていた。もしそうでなかったとしたならば、人類はその頃既に全く絶滅してしまったであろうし、子孫が人類の存続を保つことが不可能となっていたであろう。(ルクレティウス『物の本質について』第5巻;邦訳251)

さらに時代が進むと、王が都市を建設し、牧畜や土地を分割して美貌や力が価値を有するようになり、各人の美貌や力に応じて各人に与えるようになる(ルクレティウス『物の本質について』第5巻;邦訳254-255)。そして、富や黄金が知られるようになると、強者や美貌者の榮譽を奪い取り、結果的に富の追求が王者を殺してしまう。「至高なる頭上の輝かしい象徴は血にまみれて、民の足下に(蹂躪され、昔の)偉大な榮譽を嘆いていた。[……]各自が支配権を求め、至上権を求めようになって来て、政権は最下級の民衆や大衆の手に落ちた」(ルクレティウス『物の本質について』第5巻;邦訳255-256)。遂には、人々は「敵対反目に飽きて来たので、その為に唯々として自ら進んで法律や、厳しい規則に服するようになった」(*ibid.*)のである。

上述したルクレティウスの物語はホップズの自然状態から社会契約を通じた統治者の権威の確立のそれと類似したものがある。それでは、ヒュームの場合はどうか。ヒュームは幸福論「エピクロス派」の中で一箇所のみ、「神聖な[……]快樂(the divine, [...] PLEASURE)」(Essays, 141, n.4)という言い回しをルクレティウスの『物の本質について』第2巻172行から明示的に採用しているだけである。だが他の著作を繙いてみると、エピクロス派やホップズに名指しで言及を行なっている箇所が『道徳原理探究』補論II「自愛について」と題されたテキストのなかに見いだせる。

誠実と名誉とは、エピクロスと彼の学派が知らないものではなかった。〔……〕また近代の人たちの中では、ホップズやロックは道徳の利己主義的体系を主張したが、非難すべきところのない人生を送った。もつとも前者は、彼の哲学の欠陥を補ったであろうと思われる宗教のいかなる制約にも拘束されなかったのであるが。(EPM Appx.2.3)

ウィルソンの指摘では、ヒュームもまたホップズと同様に、危害を規制する黙約が結べない生物とのあいだに正義の関係が得られないと考え (EPM 3.18)、また自然状態における人間の気質、とりわけ「貪欲さ avidity」という情念について、ホップズに同意を示しているという⁽⁴⁸⁾。この貪欲さという情念は「飽くことがなく、恒久的で、普遍的であり、直接社会に破滅をもたらしてしまう。その情念に駆り立てられない人など滅多にいないし、またその情念がいかなる抑制もなしに働くとき、その情念から恐怖する理由をもたない人などいない」(T 3.2.2.11)。そして、人間のもつ情念で「利得愛を相殺し、人間を他者の所持物に手を出させないことで社会成員に相応しいものにするほど十分な力も適切な方向づけもつ」(ibid.) 情念はない。ヒュームにおいて、こうした利己的な情念のもつ不都合に加え、外的財の希少性という条件が揃った場合に正義規則が要請され、他者の所有に手を出さないことを定める規則が人々の間のコンヴェンションによって確立されるという物語になる。

こうした類似性にもかかわらず、幸福論のエピクロス派がヒュームの代弁者といえるかという、その答えは否である。ヒュームの描くエピクロス派の基本主張は、徳や名誉が虚しいものであり、刹那的な快樂を追求することこそ幸福な人生であるということだった。だが、ヒュームの正義論にはそのような刹那的快樂を満たすという含みはない。それどころか、短期的な視点で見ると、正義は快樂や利益と矛盾さえするとさえ言われる。正義規則は利益のみによって定められるとはいえ、両者の間には幾分か「奇妙な結びつき」があるという。すなわち、「正義の単一行為が公共の利益に反する」(T 3.2.2.22) ことが頻繁に見られ、他者

の行為を伴わずに孤立しているならば、それ自体社会にとってきわめて有害でさえあるのだ。だが、「どれほど正義の単一行為が公的であれ私的であれ利益に反するとしても、それはその全体の計画または枠組みが社会を支えること、そして各個人の幸せな暮らしの双方にとって大いに役立ち、実際には絶対に必須のものである」(ibid.)。このことはさらに次のように表現される。

一個人にとって実行される正義の単一行為の帰結がどのようなものになるろうとも、社会全体によって一致してなされる諸行為の全体系は、全体に対してだけでなくすべての部分に対しても、無限に有益なものとなる。(T 3.2.2.22)

正義は一回一回の行為の帰結において快や利益をもたらすわけではなく、ましてや刹那的な快樂をもたらすものではない。むしろ、「全体の計画または枠組み」の中で、全体と部分の両方への有益性が強調されている。こうした「全体と部分」の観点が導入されているのは、ストア派の発想に近いように思われる⁽⁴⁹⁾。ヒュームの描くストア派の文言でも「全体」という語が何度か登場する(Essays, 147, 148, 151)⁽⁵⁰⁾。加えて、正義は「人為的な」徳であるが、ストア派が幸福の条件と見なした「技芸や勤労」もまた人為的と表現されている点も考慮すべきであろう。こうした証拠により、ヒュームは正義論を展開するにあたって、エピクロス派を全面的に斥けているとまでは言わないにせよ、ストア派的な要素を含ませることによって、相互の議論を弱めたのではないかと考えられる。

おわりに

本稿では、ヒュームの『論集』に含まれている「幸福論」の四学派のテキストを丹念に読解し、それぞれの論点を整理した上でヒューム自身の立場を探っていった。古代ヘレニズム哲学の関係で言えば、ヒュームはこれまで哲学的には懐疑主義者とされ、倫理的にはエピクロス主義的傾向が強いと言われてきた。

だが、この「幸福論」は古代ヘレニズム学派の名が冠されているとはいえ、イマーヴァール、ウォーカーらが示した解釈路線に従うなら、それぞれの立場を弱めあつた上でヒューム自身による理解のもとに提示されている。その結果、ウォーカーが示したように懐疑派とストア派の折衷を行なっているだけでなく、エピクロス派とストア派の折衷をも行なっているとの見解を示してきた。ヒュームがキケロを参考に自身の倫理思想を彫琢していった経緯を考慮すると、ヒュームの倫理理解の背景を古代学派から知るには十分な検討であろう。ヒュームはキケロの『善悪の究極について』の著述を手本にして、エピクロス派、ストア派、懐疑派などのそれぞれの立場を擬人化し語らせることで、対話法的に真の幸福の条件を探ろうとした。無論、プラトン派が無視されているように思われる点で不十分とは言えるが、その検討については紙幅の関係から別の機会に譲りたい。

注

* 本稿では原典のイタリック体を傍点で表記し、筆者による強調を下線で示す。地の文での ()、引用文中の [] 内は、筆者が付け加えたものを、[……] は筆者による省略を示す。

- (1) ヒュームの著作の扱いだだが、『道徳・政治・文学論集 *Essays, Moral, Political, and Literary*』は Miller 版を参照した。引用、参照のさい略号 *Essays* を用い、頁数で表記。訳は筆者のものだが、訳出のさい適宜田中訳を参照した。

『人間本性論 *A Treatise of Human Nature*』(『本性論』) は Norton 版から訳出、引用した。引用、参照のさい略号 *T* を用い、Norton 版の巻号、章、節、段落番号の順番で示す。訳は筆者のものだが、訳出のさい適宜大槻訳、石川・中釜・伊勢訳を参照した。

『人間知性研究 *An Enquiry Concerning Human Understanding*』は Beauchamp 版を参照した。引用、参照のさい、略号 *EHU* を用い、Beauchamp 版の節、段落番号で表記。訳は筆者のものだが、訳出のさい適宜斎藤・一ノ瀬訳、神野・中才訳を参照した。

『道徳原理探究 *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*』は Beauchamp 版を参照した。引用、参照の際、略号 *EPM* を用い、Beauchamp 版の節、段落番号で表記。訳は筆者のものだが、訳出のさい適宜渡部訳を参照した。

- (2) したがって自然哲学、論理学の主題は扱わない。なお、エピクロス主義がガッサンディ、ホブズ、ロック、ヒュームなどの近代哲学に及ぼした影響について包括的に論じているものには、C・ウィルソンの研究があるのでそちらを参照されたい。(Wilson [2009])
- (3) Harris [2009], 161.

- (4) Wood [1993]
- (5) Sher [1985]
- (6) この点についてはすでに、M・A・ステュワートやJ・ムーアらの研究で詳細に論じられている。(Stewart [1991], Moore [2002])
- (7) *The Letters of David Hume*, ed. J. Y. T. Greig, 2vols (Oxford, 1932), vol.1, 14.
- (8) *ibid.*
- (9) *Letters*, vol.1, 16.
- (10) Moore [1994]
- (11) Robertson [2005], Turco [2007]
- (12) Norton [2005]
- (13) Harris [2009], 164.
- (14) Moore [2007]
- (15) Harris [2009], 164.
- (16) *Ibid.*
- (17) Harris [2009]
- (18) Green and Grose, 3.41.
- (19) Green and Grose, 3.46. *cf.* Essay, 138; title, n.1
- (20) ステュワートの指摘によれば、ヒュームの描写するエピクロス主義の考えは、シドニー・スミス天国の観念に幾分か似ているとされる (Stewart [1991], 279.)
- (21) Stewart [1991], 281.
- (22) Immerwahr [1989], 314.
- (23) Immerwahr [1989], 315.
- (24) Fogelin [1985], Stewart [1991], Harris [2007]
- (25) Stewart [1991], 283.
- (26) *ibid.*
- (27) Stewart [1991], 277.
- (28) Harris [2007], 227-228.

- (29) Immerwahr [1989], 317.
- (30) Immerwahr [1989], 318.
- (31) ヒューム『知性論』における「平明な哲学」と「難渋な哲学」の対比、あるいはそれと対応する「画家 (painter)」と「解剖学者 (anatomist)」の対比については、Immarwhar [1991], Stewart [2002], Abramson [2006], [2007]などの代表的な研究がある。
- (32) Walker [2013], 879.
- (33) Walker [2013], 880.
- (34) *ibid.*
- (35) Walker [2013], 881.
- (36) Potkay [2000] ch.4, 77-79.
- (37) 「パナイティオスが〔……〕もし証明可能であったならば核心となったはずのこと、つまり苦痛は悪ではないということにはいっさい触れず、苦痛が何であってどのようなものなのか、そしてその内には自然から疎遠なものがどの程度あるのかを論じ、そのあとで苦痛を耐えるにはどのような方法があるかを語っている。パナイティオスの判断は、彼自身ストア派であったからなおさらだが、君たちの空疎な言辞を断罪しているように私には思われる。」(Cicero [1914/1933] IV.ix.23, 326-327/『キケロー選集 10』, 229.)
- (38) Walker [2013], 890.
- (39) Walker [2013], 891.
- (40) Heydt [2007]
- (41) Walker [2013], 892.
- (42) *ibid.*
- (43) ハリスは、ヒュームが情念論で、概ね情念が快苦から生じるとする快樂主義的テーゼを主張する一方で、一部の情念のうちに快苦ではなく自然の植えつけた根源的本能から生じるという非-快樂主義的なものを認めていることを根拠に (*Treatise*, 2.3.9.8)、ヒュームがエピクロス主義とは言い難いものとしてムーア以降の解釈に疑問を投げかける (Harris [2009], 167-171)。とはいえ、ヒューム≠エピクロス主義の論陣を張るハリスでさえ、道徳哲学においては正義の効用とその相互的合意起源についてはエピクロス主義の影響を認めている (Harris [2009], 179)。
- (44) ハリスの調査によると、近世英国におけるエピクロス主義の主な資料は次の三つである。一つ目はトーマス・スタンリー『英国史』(1660)のディオゲネス・ラエルティオスの書物、二つ目はイーフレイム・チャンバーズの『サイクロペディア』(1728)、

そして三つ目は『ブリタニカ百科事典』第一版（1771）におけるエピクロスの項目である（Harris [2009], 164-165.）。ヒューム自身がエピクロスの文章に触れた可能性は示唆されていないが、十七世紀から十八世紀にかけて英仏でエピクロス主義復興が起こったことは確かだという（*ibid.*）。

- (45) Wilson [2008], 178-179. see also Wilson [2009], 278-280.
- (46) Wilson [2008], 188.
- (47) *ibid.*
- (48) Wilson [2008], 197-198.
- (49) ストア主義倫理学の「全体と部分」の関係の理解は、ロングに負っている。（Long [1974/1986], 179-184.）
- (50) とはいえ、ヒュームは別の箇所ではストア主義に特徴的な「全体の観点」に批判的な場合がある。それは『知性』第八章第二部の末尾で悪の問題が論じられている箇所であり、そこでは「部分的な悪が一体系としての全体にとっては善である、とするストア主義のテーゼが悪の問題の理解に何の役にも立たないとして斥けられる（EHU 8.34）。本稿の主張とこの箇所の詳細な検討はまた別の機会に譲りたい。

参考文献

- Abramson, K. (2007) 'Hume's Distinction between Philosophical Anatomy and Painting'. *Philosophy Compass* 2, no. 5, pp. 680-98.
- Cicero. (1914/1933) *On Ends*, translated by H. Rackham, second edition, Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press. [キケロー、マルクス・トゥリウス（永田康昭・兼利琢也・岩崎務訳）『キケロー選集』第10分冊「善と悪の究極について」岩波書店、2000年。]
- Greig, J. Y. T. (ed.) (1932) *The Letters of David Hume*, 2 vols., Oxford: Clarendon Press.
- Fogelin, R. (1985) *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, London: Routledge.
- Harris, James. (2007) 'Hume's Four Essays on Happiness and their Place in the Move from Morals to Politics', in Emilio Mazza and Emanuele Ronchetti (eds.), *New Essays on David Hume*. Milano: FrancoAngeli, pp. 223-36.
- . (2009) 'The Epicurean in Hume', in Leddy, Neven and Lifschitz, Avi S. (eds.), *Epicurus in the Enlightenment*, SVEC 12. Oxford: Voltaire Foundation, pp. 161-81.
- Heydt, C. (2007) 'Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume's Four Essays on Happiness.' *Hume Studies* 33, no. 1, pp. 3-19.

- Hume, David. (1739-1740) *A Treatise of Human Nature*. Norton, D. F., Norton, M. J. (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2000. [デイヴィッド・ヒューム (大槻春彦訳) 『人性論』(四) 「道徳に就いて」、岩波文庫、1948-1952年; デイヴィッド・ヒューム (石川徹、中釜浩一、伊勢俊彦訳) 『人間本性論 第3巻 道徳について』法政大学出版局、2012年。]
- . *An Enquiry concerning Human Understanding*, Beauchamp, Tom L. (ed.), Oxford: Clarendon Press, 2000. [デイヴィッド・ヒューム (斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳)、『人間知性研究 付・人間本性論摘要』、法政大学出版会、2004年; ヒューム (神野慧一郎・中才敏郎訳) 『人間知性研究』京都大学学術出版会、2018年。]
- . *An Enquiry concerning the Principle of Morals*, Beauchamp, Tom L. (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1998. [D・ヒューム (渡部俊明訳) 『道徳原理の研究』哲書房、1993年。]
- . *Essays Moral, Political, and Literary*, Eugene F. Miller (ed.), revised edition, Indianapolis: Liberty Fund, 1987. [デイヴィッド・ヒューム (田中敏弘訳) 『道徳・政治・文学論集』名古屋大学出版会、2011年。]
- Immerwahr, John.(1989) 'Hume's Essays on Happiness'. *Hume Studies* 15, pp. 307-24.
- Long, A. A. (1974/1986) *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, second edition in 1986. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. [A・A・ロング (金山弥平訳) 『ヘレニズム哲学』京都大学学術出版会、2003年。]
- Long, A. A. and Sedley D. N. (eds.) (1987) *The Hellenistic Philosophers*, 2vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Loptson, Peter. (2012) 'Hume and Ancient Philosophy'. *British Journal for the History of Philosophy*, 20:4, pp. 741-72.
- Martin, M. (1992) 'Hume on Human Excellence'. *Hume Studies* 18, no. 2, pp. 383-99.
- . (1994) 'Hume as Classical Moralism'. *International Philosophical Quarterly* 34, no. 3, pp. 323-34.
- Moore, James. (1994) 'Hume and Hutcheson', in M. A. Stewart and John P. Wright (eds.), *Hume and Hume's Connexions*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 23-57.
- . (2007) 'The Eclectic Stoic, the Mitigated Skeptic', in Emilio Mazza and Emanuele Ronchetti (eds.), *New Essays on David Hume*. Milano: FrancoAngeli, pp. 133-69.
- Norton, David F. (2005) 'Hume and Hutcheson: The Question of Influence', in Daniel Garber and Steven Nadler (eds.), *Oxford Studies in Early Modern Philosophy*, vol. 2., Oxford: Oxford University Press, pp. 211-56.
- Potkay, A. (2000) *The Passion for Happiness: Samuel Johnson and David Hume*. Ithaca: Cornell University Press.

- Robertson, John. (2005) *The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples 1680-1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sher, Richard B. (1985) *Church and university in the Scottish Enlightenment: The Moderate Literati of Edinburgh*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Stewart, M. A. (1991) 'Stoic Legacy in the Early Scottish Enlightenment', in Margaret Osler (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 273-96.
- . (2002) 'Two Species of Philosophy: The Historical Significance of the First Enquiry', in *Reading Hume on Human Understanding*, Peter Millican (ed.), Oxford: Clarendon Press, pp. 86-95.
- Turco, Luigi. (2007) 'Hutcheson and Hume in a Recent Polemic', in Emilio Mazza and Emanuele Ronchetti (eds.), *New Essays on David Hume*. Milano: FrancoAngeli, pp. 171-98.
- Walker, Matthew. (2013) 'Reconciling the Stoic and the Sceptic: Hume on Philosophy as a Way of Life and The Plurality of Happy Lives'. *British Journal for the History of Philosophy*, 21:5, pp. 879-901.
- Wilson, Catherine. (2008) *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford: Clarendon Press.
- . (2009) 'Epicureanism in early modern philosophy,' in James Warren (ed.) *Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press. pp. 266-86.
- Wood, Paul. (1993) *The Aberdeen Enlightenment: the arts curriculum in the eighteenth century*, Aberdeen: Aberdeen University Press.
- ディオゲネス・ラエルティオス (加来彰俊訳) 『ギリシア哲学者列伝』 (下)、岩波書店、1994年。
- ルクレーティウス (樋口勝彦訳) 『物の本質について』、岩波書店、1961年。

Hume's 'Four Essays on Happiness': A Dialogue with Ancient Hellenistic Philosophy

KOHATA, Atsushi

This paper aims to analyze Hume's four essays on happiness in *Essays Moral, Political, and Literary*. The titles of these four essays are named after the ancient philosophical schools, 'The Epicurean', 'The Stoic', 'The Platonist', and 'The Sceptic'. They focus on the condition of human happiness. This paper considers the relationship between Hume and ancient Hellenistic philosophy through the analysis of these essays.

First, as a background, in the eighteenth-century British intellectual milieu, philosophers were apt to call their positions or those of their opponents by the name of ancient Hellenistic schools. In this context, Hume tends to show his antipathy to the Stoic school, and so he is generally thought to be an Epicurean, while his ancestor and rival Francis Hutcheson brought a kind of 'Christian Stoicism' into fashion. This paper treats the problem whether Hume spoke for Epicureanism when analyzing Hume's essays named after ancient Hellenistic schools.

The composition of four essays on happiness takes a form of the first-person monologue in personification. Hume recommends readers to read them together, and so these essays can be read as a sort of dialogue among personified speakers.

So far, it seemed to be thought that Hume speaks for the Sceptic because this essay is longest and has a different way of speaking than the other three essays. However, Hume presents the way of tranquilization of our passions in our reading texts by placing opposite characters in proper contrast. Followed this way, Hume's four essays should be read in a dialogic way, in other words, the exercise of contrasting these opposite

characters from a comprehensive viewpoint.

As an example, Matthew Walker tried to reconcile the Stoic and the Sceptic by his exact reading of Hume's essays. According to him, Hume accepts both views partially, because his 'sceptical' pluralism about the character of the happiest life does not conflict with his advocacy of the supreme happiness of the true philosopher. In the same way, this paper showed that Hume does not completely speak for the Epicurean and tries to reconcile the Epicurean and the Stoic. This is because, although Hume indeed adopts the Epicurean way of explaining the origin of justice and the natural environment surrounding us, he simultaneously admits the holistic character of justice, to which the Stoic subscribes.