



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ヒュームの『自然宗教に関する対話』について：宗教と倫理に対するヒュームの態度をめぐって
Author(s)	植木, 幹雄
Citation	北海道大學文學部紀要, 24(2), 49-102
Issue Date	1976-03-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33401
Type	departmental bulletin paper
File Information	24(2)_PR49-102.pdf



ヒュームの『自然宗教に関する対話』について

——宗教と倫理に対するヒュームの態度をめぐって——

植
木
幹
雄

ヒュームの『自然宗教に関する対話』について

—— 宗教と倫理に対するヒュームの態度をめぐって ——

植 木 幹 雄

ヒュームの『人性論』と『悟性論』は、同一の哲学原理に依拠している。⁽¹⁾この間におけるヒュームの哲学に対して採る態度も同一であるとなすことができる。それは「真の哲学者」⁽²⁾ないしは「穩健な懷疑論者」のそれである。

『人性論』での叙述によれば、「人間本性は人間に関する唯一の学問である」とされる。⁽²⁾なぜならば、すべての学問は「人間本性」に関係するのみならず、その真偽は「人間の能力と権能」⁽³⁾によってのみ判定されるからである。したがって、「人間悟性の限界と効力」を知り、同時に推論における觀念とその作用の本性を知ることが、哲学の必要不可欠な準備作業となる。それらを吟味する作業を経てヒュームによって得られた結論は、「知られないもの⁽³⁾を知られないままにしておくことで、われわれは満足しなければならない」とすることであった。真の哲学者は「哲学が可

視的世界に現われる現象に対して新しい諸原因と諸原理とを与えることで満足する⁽⁴⁾のである。真に哲学するとは「現に存在するもの」から出発し、「人間理性の究極の限界」に達したと知るとき、そこにとどまるべきものである。これに反して、「哲学における熱狂者」は、「精神の究極の諸原理」を経験を超えて説明しようと努め、さらに「存在しうるかもしれないもの」や「存在しえないかもしれないもの」を哲学する。真の哲学者は、自己を哲学における熱狂者から区別すると同時に、人間の理性の限界を超えて「靈感」に身を委ねる「宗教的熱狂者」からをも自からを区別する。哲学は「人類の啓蒙」と「生活及び行動の指導」に貢献すべきであって、それを阻害するものであってはならない。真の哲学者は人間の「自然」を無視しない。またその哲学は、人間の能力と権能の限界を見定めるための自己吟味としての「懐疑」を放棄しない。懐疑は純粹な思弁の領域のみならず、「人間生活から生じるあらゆる出来事」において堅持されねばならない。しかし、ヒュームは「全面的懐疑論」を採っていない。なぜなら、哲学者といえども行為せねばならず、そのためのなんらかの確信を必要とするからである。哲学者は「独断的精神」の持主であってはならないが、しかし「疑いと躊躇とに屈服して全面的に哲学を斥ける者⁽⁵⁾」であつてもならない。哲学者は「懐疑の原理」に依拠して哲学者たるべきであるが、その懐疑を人間の日常を無視するほどに過度に進めるべきではない。真の哲学者は「真の懐疑論者」であつて「真の懐疑論者は自己の哲学的確信についてと同様に、自己の哲学的信念についても控え目であらうとする⁽⁶⁾」者なのである。『悟性論』において、ヒュームは自己の懐疑と他の懐疑とを比較し、みずからの懐疑論を「穩健な懐疑論⁽⁷⁾」と性格付けている。それはピロン型の全面的懐疑でも、「すべての研究と哲学に先行する⁽⁸⁾」デカルト的な「方法的懐疑」でもない。それは「人間の本性の諸能力と諸権能を的確に吟味すること⁽⁹⁾」を経た「学問及び研究の結果として生ずる⁽¹⁰⁾」懐疑論である。それは抽象的にして難解な論証に従がうとしても、

決して人間であることの限界を離れてまで思弁を飛翔させようとするものではない。ヒュームは「哲学者たれ、しかし、汝の哲学の全体にあって、依然として人間たれ」⁽¹¹⁾を哲学する根本姿勢とし、それを生涯にわたって堅持していたとみなすことができる。

ところで、ヒュームの宗教に対する態度はどうであろうか。はじめヒュームは熱心なカルヴァン教徒であつた。⁽¹²⁾しかし、その信仰を離れたのはごく早い時期であり、それは「思想の新局面」⁽¹³⁾が開かれ、「学者」あるいは「哲学者」として世に出ようとの気概に燃えていたおよそ十八才の頃であつたと想像される。以後再びヒュームがその信仰に立ち帰つたとみなしうる証拠は存しない。事実、世間はかれを宗教にとつて危険な思想家とみなしており、大学への唯一の就職の機会も理神論者とキリスト教徒の妨害によつて潰されてしまつた。⁽¹⁴⁾また現代においても、ヒュームは「独断的無神論者」⁽¹⁵⁾とはみなされないうにしろ、キリスト教の神の非存在について語るといふ意味で「無神論者」とされ、信仰を道徳生活の根拠としていないといふ意味での「無宗教の人」⁽¹⁶⁾とみなされたりもする。そうしたヒュームの生涯を象徴的に表現しているものとして、伝記作者の一人が描くヒュームの送葬の模様についての美しい描写を引用することもできるであろう。⁽¹⁷⁾しかしヒューム自身は、自分が非キリスト教徒であるということを一度も公言してはいない。ヒュームは、キリスト教をも含む宗教に対して、自己の態度を鮮明にすることを差し控えていたのであつて、このことはヒュームの自然宗教に対して採る態度からも明らかである。

自然宗教とは、神への信仰を啓示の助けを借りずに理性と経験から確実に導き出せる、とするものであつた。⁽¹⁸⁾これに対してヒュームは、はじめ『人性論』の一部を構成する予定であつたが、出版に際して削除された『奇蹟について』において、自分の哲学は「人間の理性の諸原理によつてキリスト教を擁護しようと企てたキリスト教にとって危険な

ヒュームの『自然宗教に関する対話』について

友あるいは変装した敵を困惑させるのに役立つかもしれない⁽¹⁹⁾」と考えていた。とは言え、実際に公刊された『人性論』では、神の存在に関するアブリオリな論証は否定されているものの、自然神学の核をなすアポステリオリな神の存在証明には、その論証の可能性の余地を残しており、自分の哲学はそうした「宗教擁護論」から一物も奪うものではないとされていた。しかし『宗教の自然史』でのヒュームは、宗教の起源及び宗教の道德に及ぼす悪しき影響を実証的に研究することによって、神の存在に関する道德的証明を間接的に否定している。この点で、既にヒュームの宗教に対する態度は、首尾一貫性を欠いているとみなすこともできる。

しかし、これに対して、ヒュームは既制宗教とその道德に対しては否定的であるものの、「真の宗教」を求め続けたのであり、その根拠としての意図による神の存在証明を認めており、その限りで、哲学者ヒュームの宗教に対する一貫性は少しも損われていないとする反論も可能であろう。ヒュームは、意図による神の存在証明の吟味を、主として『自然宗教に関する対話』(以下、『対話』と略記する)で行っている。それは「哲学史上におけるヒュームの不動の地位を保証した⁽²⁰⁾」とされる。本稿は、まず第一に『対話』の分析を通して先の反論の是非を吟味し、次で、ヒュームの宗教に対する最終的態度を確定する試みを通して、「哲学者」わけても「実践哲学者」の宗教に対して採るべき態度について、なんらかの結論を導くことをめざしている。

『對話』は字義通り「對話」の形態を採っている。それは全体として十二の章から成っている。それはさらに、序の第一章、神の意図による存在証明を検討する第二から第八までの章、神の宇宙論的存在証明を検討する場繼ぎの第九章、神に道德的屬性を付与する經驗的根拠があるかどうかを検討する第十章と第十一章、終章の第十二章、とに区分することができる。對話者は、デミア、クレアンテス、フィロの三者であり、ナレーターのパンピルスによってそれぞれ、「厳格な正統派神学者」、「周到な哲學的才能」の持主、「周到性を欠く懷疑論」者と性格付けられている。⁽²¹⁾

序の第一章は、三者のそれぞれの性格と立場を鮮明に際立たしめるために設定されている。それはデミアの教育論によって始められる。デミアは、子供の精神的訓練は「たんなる人間理性の諸原理」に基づく「哲學」ではなく、宗教によらねばならないとし、次のように発言する。

「わたくしは宗教のもっとも偉大な秘跡を子供達に示すことや、子供達をもっとも定評のある諸教義と諸見解を拒けるようにさせる哲學の尊大な傲慢から生じると懸念される危険性を示すことに、いささかも躊躇しない。」⁽²²⁾「引用・一」

デミアによる人間の自然的諸能力に対する懷疑論は、いわば「全面的懷疑論」であり、それは信仰への飛躍を準備するためのものである。フィロは人間の理性と感性の有限性に関してデミアに同調するものの、「もしもわれわれが人間理性を信頼しないならば、われわれはわれわれを宗教へと導く他の原理を持ち合せていない」⁽²³⁾「引用・二」と、哲學に勝る絶対的優位を宗教に与えることには反対する。さらにフィロは、宗教という「そのような主題について哲學するということは、日常生活について推論することとなら本質的に異ならないのであり、われわれはまさにより大きな着実性を、たとえ偉大な真理ではないにしても、われわれの哲學に、その厳密にしてより徹底した進行の方法の

ゆえに、期待しうるかもしれない」〔引用・三〕と、安易な宗教への飛躍を拒絶する。これに対して、クレアンテスは「すべての学問において採用される論証力は類似した性質を有しており、かつ同じ力と明証性を持っている」〔引用・四〕と、理性の絶対性を強調する。そうして次のように発言する。

「信仰は一種の理性にはかならないということや、宗教は哲学の一分野であり、道徳、政治学、物理学において真理を確立したのと類似している一連の論議は、自然神学であれ啓示神学であれ、あらゆる神学の諸原理を発見する際に常に採用されてきたということを、思い切って明らかに主張した最初のキリスト教徒はロックであったように思われる。」〔引用・五〕

宗教に関する実質的な対話は第二章から開始される。まず、デミアがその基本的見解を表明する。

「誰れもが、少なくとも常識を具えた人ならば誰れでも、『神が存在するという』かくも確実にして明白な真理に關して、かつて真剣に疑ったことがない」とわたくしは確信している。問題は神の本性であつて神の存在ではない。神の本性は人間悟性の欠陥のゆえに、われわれにはまったく理解できず、そうして知られないのであると、わたくしは断定する。……有限にして弱くかつ盲目的な創造物であるわれわれは、神の神々しい面前で己れを虚うし、みずからの弱さに気付き、目に見えず耳で聴くことができず、人間の記憶にとどめたことのない神の無限の完全性を黙って崇めるべきである。」〔引用者挿入〕〔引用・六〕

フィロはデミアに賛成し、後にデミアによつて主張される神の宇宙論的存在証明を先取りして、次のように発言する。

「理性的な人がそうした主題を扱うとき、問題は神の存在に關してではなく本性に關してである。前者の真理は：

：疑いえないものでありかつ自明である。原因なしに存在しうるものは存在しないのだから、この宇宙の第一原因をわれわれは神と名付けよう。そうして神にあらゆる類の完全性を帰せしめよう」〔引用・七〕⁽²⁸⁾

しかし、フイロは神の存在は自明な真理であるとしつつも、「われわれの経験を超えてわれわれの観念は進みえない」のであり、「われわれは神的属性とその作用について、いかなる経験も有しない」〔引用・八〕⁽²⁹⁾、すなわち神的属性は知られないとする。これに対して、クレアンテスが、神の意図による存在証明を提出する。

「世界を見回してごらんなさい。世界の全体と部分とを熟視してごらんなさい。……全自然の中にくまなく存在する諸手段の諸目的への厳密な適合は、自然の方がまさっているとはいえ、明らかに人間の意図・思考・知恵・知力などによる人間的案出による諸生産物に類似している。諸結果が相互に類似しているのであるから、まさに類推の諸規則に従って、われわれは諸原因もまた類似しているということ、さらに、自然の造物主は、その為し遂げた仕事の壮大さに比例する一層巨大な諸能力を所持しているとはいえ、ある点で人間の精神と似ているということを推論するに至らしめられる。このアポステリオリな論証によって、しかもこの論証によってのみ、われわれは、まさに人間の精神と知力と神のそれとが似ていることをたちどころに証明するのである。」⁽³⁰⁾〔引用・九〕

このクレアンテスの発言の及ぼす結果にのみ注目して、デミアは異議を唱える。

「なんですって。……アプリオリな証明は存しないのですって。これまでにはしばしば哲学者達によって強調されているアプリオリな証明は、すべて虚偽にしかつ詭弁ですって。……あなたは、その見せかけの率直さによって、たんなる論証と推論によっては決して得ることのできない有利性を無神論者に与えているのである。」⁽³¹⁾〔引用・十〕

クレアンテスに対するフイロの批判は、その原理と方法に関してなされる。それには、三点に集約できる付随的な

批判を伴っているが、もつとも鋭い批判は、「経験に基づく論証」そのものの延長線上におけるものである。すなわち、クレアンテスの論証を確定するためには、「われわれが世界の起源に関する経験を持っているということが要求されるのであって、われわれが人間の技術と案出から生ずる船や町を見たということでは十分でない」という批判である。フィロに対するクレアンテスの反論は第三章でなされる。それは、ヒュームがみずから「クレアンテスのためにわたしが選んだ諸例証は、かなり巧妙である」と語っている例証によってなされる。それによって、自然の作品と人間の作品との類似性は「自明にして否定しがたい」ということと、いわゆる神人同形説が主張される。デミアはこのような見解に当然反対する。「われわれの本性の欠陥は、すくなくとも神的属性の言語を絶した莊嚴さに対応するなんらかの観念に到達することを、われわれに許しはしない。」⁽³⁵⁾「引用・十一」クレアンテスは第四章でデミアに反論する。そうした「神秘主義」は懷疑論者や無神論者の主張と何ら異なるところがないのであり、さらに、神は人間の觀念に対応するいかなる属性も持たない絶対的に単一不変的な存在であると主張する神秘主義者は、実は自分ではそれと知らずにいる「無神論者」なのであると。⁽³⁶⁾デミアとクレアンテスの対立を横目で睨みながら、フィロはクレアンテスの「擬人観」の不合理性を指摘する。この指摘は第四章と第五章でなされるが、その際のフィロの原理は、「一切のわれわれの研究を現にある世界に限り、それを超えて探求しないことがわれわれにとっては賢明なのであり、人間の悟性の狭い領野をはるかに超えた思弁によつては、いかなる満足も得られたためしがない」⁽³⁷⁾「引用・十二」というものである。フィロのクレアンテス批判は第六章でもなされているが、一層立入った批判は第七章でなされる。一連のフィロの批判に対するクレアンテスの最後の抵抗は、第八章でなされる。人間に両眼両耳などが完全に具っていることや、生活を便利にする家畜が与えられていることは、「宇宙の秩序と配列とを生じさせた意図、しかも仁愛なる意図」

の十分な証明とみなすことができる。⁽³⁸⁾ この主題に関するクレアンテスの主張に対して、フィロの最終的批判がなされる。観察や経験に依拠して意図の「先行性」を主張することは、そもそも「観念」というものの本質を見誤っている結果なのである。「観念」は実在する諸対象を「模倣する」ものであって、諸対象を表出するための「模型」あるいは「原型」ではない。観念は諸対象に付随するものであって、先行するものではない。ところがクレアンテスはこの秩序を逆転させ、思考を対象の存在に優先させるという誤りを犯しているのである。また宗教が、「自然の普遍的法則」を無視して、「奇蹟」という経験的出来事に依拠して自己の真理性を擁護しようとしても、それは無駄であろう。人間の経験を超える事柄に関する諸問題に関して採るべき哲学者の態度とは、「判断の全面的停止がここでのわれわれの唯一の合理的方策である」〔引用・十三〕⁽³⁹⁾ とすることである。それ以外の態度からは、ある種の不合理を採用するように強いられるばかりである。このように意図による神の存在証明の不可能性がフィロによって論証される。

第九章で、デミアによってアプリアな神の存在証明の可能性が問題とされる。提出される神の存在証明はデカルトによる神の存在論的証明と軌を一にするものである。結果から原因へと遡行するとき、われわれは無限遡行に陥るか、それとも自身のうちに自己の存在理由あるいは原因を持つ必然的存在を想定しなければならぬかのどちらかである。前者の想定は不合理であるから、後者でなければならぬ。「結論的にいえば、そのような存在は存在するのであり、すなわち神は存在するのである」〔引用・十四〕⁽⁴⁰⁾ 以上のデミアによるアプリアな神の存在証明に対する批判は、フィロではなくクレアンテスによってなされている。クレアンテスは、事実問題をアプリアな論証によって証明する際の不合理を論証するための一般的原则を立てる。それは次のような原則である。

「反対命題が矛盾を含まないならば、何事も論証可能ではない。判明に想像しうるもので、矛盾を含むものはない

い。われわれは、われわれが存在として想像するものはすべて、これを非存在として想像することもできる。したがってその非存在が矛盾を含む存在は存在しえない。結論として、その存在が論証可能な存在は存在しない。」〔引用・十五〕

クレアンテスの論証は明解である。神は「必然的に存在する存在者」であると考えることができる。存在しない存在について語ることは矛盾であるから、そうした存在者の存在は必然的である。しかし「形式的に存在するとみなすものの非存在」を考えることは、常に可能である。したがって、この必然的存在と考えられる存在は論理的必然性を持つものの、客観的に必然的であるとみなすことはできない。この場合の必然的存在という命題は、意味ある命題ではない。それはせいぜいすべての存在者は存在するという明白な同一論的命題を主張するだけであり、あるいはただか矛盾するものはないということを主張するだけのことにすぎない。また、クレアンテスは、「第一原因」を想定しなければならぬ必要があることを論証する。一般に、全体の原因はその部分の原因の説明によって、十分に説明し尽されている。したがって、全体の原因を考える必要がないのは、十二の州からなる連合王国の原因は十二の州であるから、連合王国そのものの原因を問題にする必要がないのと同様である。

理性による宗教の基礎付けがことごとく失敗に帰することが論証されたので、『対話』は感性にその根拠を求めようとする。そのような見解はデミアによって提出される。

「各人は、それぞれにみずからの胸中で宗教の真理を感じとっているのであって、なんらかの推論によってよりもむしろみずからの愚さと不幸についての自覚に基づいて、己れとすべての自然とが従属しているかの存在〔神〕による保護を求めるよう導びかれる。……われわれはなんとみじめな創造物であろうか。人生の無限の害悪の只中にある

て、……われわれがたえず衝き動かされ悩ましめられる恐れを鎮めるのは、宗教ではなからうか。」⁽⁴²⁾「」は引用者挿入）〔引用・十六〕

このように、「感情」に依拠するがゆえに、宗教の真理は説明も根拠付けも無用であるとする点に、デミアは自己主張の正当性を求めている。しかし、第十章は、宗教へと人間を駆り立てる心理根拠に関する対話をその導入部とはしているものの、その中心的主題は、クレアンテスの擬人神観にもとづいて神の道徳的属性を確立することができるかどうかを吟味することにある。問題はフロロによって提出される。神は全知全能であると説かれている。ところで、現実の世界にはあまたの不幸が存在するのみならず、自然は人間を含むすべての生物の幸福の全面的促進に役立っているとはみなし難い。神は人類の幸福を促進することを願っていないのであろうか。それとも、神は全知全能ではないのであろうか。神の「仁愛」と「全能」を基礎付ける経験的根拠は薄弱である。フロロの真意を読み取ったクレアンテスは、神の道徳的属性が疑わしく不確実であるとみなすのに、何故に第二章のごとく神の自然的本性を確立する必要があるのか、という疑問を提出する。これに対して、デミアが次のようなオーソドックスな回答を与える。

「地球は宇宙と比較するとき一点にすぎず、この世の生活は永遠との比較において一瞬にすぎない。現在の悪しき現象は、それゆえ、存在の他の領域と未来の時において矯正される。また、人間の両眼が事物のより大きな視座に向けて開かれるとき、普遍的諸法則の全連関を見通し、そうしておどろきながらも、人間は神の神慮の迷路と複雑さとを貫いている神の仁愛と公正とを見極めるのである。」⁽⁴⁷⁾〔引用・十七〕

クレアンテスは、このデミアの見解は仮説の上に他の仮説を立てているもので、空中に建物を建てるようなものであると難詰する。そうして、神の属性を言葉の上だけで確立しようとしても無駄であって、経験に依拠して確立され

ねばならないとし、「神的仁愛を確認する唯一の方法は、人間の不幸と脆さを絶対的に否定することである」〔引用・十八〕と強弁する。この強弁に対して、フィロは冷静に反論する。不幸は現実存在する。その原因は偶然によるでなければ、ある必然性によっているとみなさねばならない。それは神の意図によるのか。しかし、神は完全に仁愛であると考えられる。不幸は神の意図に反している。しかも神は全能であるとされる。この推論の結論は明白である。それをまぬかれる途は二通りしかない。その第一は、神の属性という主題は「真疑に関する人間の共通の尺度」を超えた問題とみなし、この問題に関する「壟據堀りから撤退すること満足する」ことである。その第二は、神秘主義に組することである。しかし、後者はクレアンテスが輕蔑と義憤をもって拒絶してきたものである。そうすると、残された方途は前者のみである。こうしてフィロは論争における勝利を宣言する。

「この点でわたくしは勝利する。以前に、われわれが知性と意図の自然的諸属性に関して論議したとき、わたくしはあなたにまるめ込まれないためにわたくしのあらゆる懷疑的にして形而上学的な明敏さを必要とした。宇宙とその部分に関する、わけでも後者に関するさまざまな見解のうちでも、終極原因の美しさと適合性とは、抗し難い力によってわれわれをうちのめす。……しかし、それから法外なこじつけをせずに、道德的諸属性をわれわれが推論しうる人間生活ないし人類の情況についての観点は存しない。労苦の多い仕事を引き受け、そうして平明な理性と経験の指令とに反するあなたの哲学的鋭さを擁護するのは、こんどはあなたの番です。」〔引用・十九〕⁽⁴⁵⁾

第十一章に入り、クレアンテスは、神の無限性が世界にある悪の混在から証明されないことを認め、「知恵によって規定され」かつ「必然性によって限定される」神の仁愛という考え方を提出する。しかし、この考え方もフィロによって拒けられる。マニ教は、神の属性を有限と考え、自然における善悪の混在を自然における善悪の闘争という原理

によって説明する。だが、この原理は「現象の斉一性」という事実と両立しえない。どのような原理によっても自然における善と悪とを根拠付けることはできない。それは、自然を支配する意志の存在を説明する根拠を証明したり確証したりすることはできないということをも意味している。ここにいったり、デミアはフィロがクレアンテスよりも宗教にとつて「危険な敵」であることに気付く。クレアンテスは「あなたの友人のフィロは、はじめからわれわれ二人を犠牲にして楽しんでいたのだ」とデミアを慰めるが、デミアは対話に興味を失い、対話から離脱する。

第十二章はクレアンテスとフィロの二人による対話であるものの、その大部分はフィロの弁明によって占められている。フィロは、まず第一に自然を科学的に探求することを通して自然を超えた存在とその本性を証明しようとしている。無駄であることを示す。第二に、自然の所産と人間の作品との類似性を根拠にして、神と人間を類似させ、神性を「精神」とか「知性」とか呼ぶのは、「たんなる言葉の上での論議」⁽⁴⁶⁾「引用・二〇」にすぎないことを指摘する。このことは、有神論者と無神論者との論争にもいえることである。一方は人間と神との差異性を強調し、他方は自然における類似性を誇張している。両者の真の対立点は存在せず、ただ単に「字句上」の論争をしているだけなのである。そうして、さらに、人間と神との類似性に批判的とならざるをえないのは、「真の宗教に対するわたくしの崇拜の念」が欠けているためではなく、それは「大衆の迷信に対するわたくしの嫌悪」の故であると告白する。これに対して、クレアンテスは宗教の存在が道徳にとって不可欠であることを強調して、次のように発言する。

「どのように腐敗しようとも、宗教があるということは、宗教がまったく無いよりもましである。来世に関する教義はもつともであり、道徳の保護手段として必要なものであるから、われわれはその教義を決して放棄したり無視すべきではない。」⁽⁴⁷⁾「引用・二二」

ヒュームの『自然宗教に関する対話』について

だがフイロは、「闘争」「市民戦争」「迫害」「虐殺」といった道徳的諸悪は、「一般大衆の迷信が人間の心に広がった恐しい結果」であるとし、宗教の道徳に及ぼす悪しき影響を強調する。「大衆」は別としても、「理性と省察によって陶冶する哲学者」は、自己の道徳生活のために宗教を必要とは思わない。「ほんのわずかの自然的な正直や仁愛の方が、神学的な理論と体系によって示唆されるもつとも尊大な物の見方よりも、人間の行為により大きな効果を及ぼす」ということは、経験的に確実である。」〔引用・二二〕⁽⁴⁸⁾フイロは人間の「自然的動機」の方が「卑俗な迷信」に勝るとし、道徳のために宗教ではなく哲学を奨める。しかし、フイロはさらに「真の宗教はそのような有害な結果をもたらすものではない」と語り、自分の批判をクレアンテスの主張と和解させる。

「でもクレアンテス、わたくしを信じてください。このような場合に率直な精神が感ずるであろうごく自然な情緒は、天はある特殊な啓示を人類に提供し、そうしてわれわれの信仰の神的対象の本性と属性と作用について発見させ、この全き無知をぬぐいさるか、すくなくとも軽くするであろうという切なる願いと期待とである。自然理性の不完全性に関する正しい感情によって鍛えられている人は、最大の渴望をもって啓示された真理へ飛び付くであろう。

たんなる哲学の助力によって神学の完全な体系を立てることができると信じ込んでいる傲慢な教条主義者は、それ以外のなんらかの助力を軽蔑し、外部より付け加った指導者を拒絶する。哲学的懷疑論者であることは、学者にとって健全なる人間であることとキリスト教を信仰することへの最初にして本質的な一歩である。」〔引用・二三〕⁽⁵⁰⁾

このフイロの発言をもって対話は終了するものの、『対話』には三人の対話者に関するパンピルスの評価が付されている。

「わたくしには、フイロの原理の方がデミアのそれよりも適切であるが、クレアンテスの原理の方がより真理に近

いように思われる。⁽⁵¹⁾」〔引用・二四〕

三

『対話』は、以上に要約したとうりのものである。以下、問題にすべきことは『対話』を通して、ヒュームが宗教に關してどのような態度を表明しているかということである。この問題の解明は、三人の對話者のうち、だれが眞にヒュームを代弁しているかという問題に置き換えることもできよう。『対話』の解釈史を振り返るとき、ヒュームの代弁者は誰れであるかという問題に対して、それはクレアンテスであるとする解釈と、否、それはフィロであるとする解釈が主なものである。また、三人の對話者の誰れもが、ヒュームの代弁者ではないとする解釈もなされる。⁽⁵²⁾しかし、いずれの解釈もその正しさを証明するために、共通した方法を採用していた。H・ブライヤーは、『対話』の死後における出版をヒュームによって依頼されたにもかかわらず、その出版を断念したW・ストラーハンに宛てて、甥のディビッドによって出版されたとみなされる『対話』を読んでの感想を寄せている。それによれば、ブライヤーは出版された『対話』が世間の物議をかもしないことに卒直な驚きを表明しつつも、『対話』は、もつとも非難されそうなヒュームの論証のいくばくかを合せもっているとはいえ、原理そのものは、すべてかれの以前の著作のうちに存する（傍点引用者）⁽⁵⁴⁾」としている。まさに、多くの解釈者が採用した方法とは、『対話』における三人の對話者の原理

を、他のヒュームの著作において展開されている原理と比較検討することであった。本稿もまた、この方法を採用することにしよう。なぜなら、この方法が、『対話』におけるヒュームの代弁者を確定するためにもっとも適切であるからである。まずはじめに、この方法に従って、三人の対話者のうち、デミアの見解を、(一)人間の諸能力と宗教の關係、(二)神の存在証明、(三)宗教と道德との關係に的をしぼって検討し、かれがヒュームの代弁者にふさわしいか否かを判定することにしよう。

(一)に関して云えば、デミアは、人間の諸能力の有限性を強調し、人間の理性的論証によつて宗教に到ることはできないと主張する。すなわち、『引用・六』に明らかなように、デミアは人間の能力に対する懷疑論を展開している。ところで、デミアの懷疑論をヒュームの懷疑論と同一視することができようか。ヒュームは、決断を支持し堅持するための不動の信念が実践的判断の場面において必要であると考えていた。しかし、かれは、この実践的信念と人間の諸能力に関する批判的吟味を伴わない単なる思弁的形而上学的信念との混同を排除しようとする。たしかに、人間はどのような荒唐無稽な信念であろうと、単なる信念として懐きうるであろう。しかし、ヒュームにおいて「信念」とは「知識」と同意義語とみなされる。むしろ逆に、ヒュームはロックにおいて「知識」と「信念」との間に置かれた区別を無効なものとみなし、知識とみなされていたものがたんなる信念にすぎないことを論証したのであった。⁽⁵⁵⁾しかるに、信念が信念として意味なるものであるならば、その信念は人間の経験の限界内におけるものでなければならぬ。ヒュームにおいて、人間の経験の範囲を越えて形成される信念は、人間の行動や思考にとって無意味なものとみなされる。むしろ、ヒュームは人間の経験を越えてまで人間精神の究極原理を解明しようとしたり、あるいは事物の本性を認識しようとする哲学的傾向に対して、懷疑的態度を採ることに、J・コリンズの表現を借りる

ならば、学問的に「有益な解毒作用」⁽⁵⁶⁾を見出し出すべきであろう。まさに、ヒュームの哲学に対する根本的態度は、「たとえわれわれが概してわれわれの無知に完全に得心させられ、さらにわれわれがわれわれのもっとも一般的にしてもっとも精緻な諸原理に対して、その实在性についてのわれわれの経験を離れてなんらの理由をも与えることができないということに気づきはするものの、われわれは、われわれが人間理性の極限に到達したことを悟るとき、満足してあきらめる」⁽⁵⁷⁾というものであった。こうしたヒュームにとって、デカルトの方法的懷疑論やピロンに代表される全面的懷疑論は、ともに拒けられるべきものとみなされている。たとえ両者の煉獄を経ることが、哲学者にとつて必要であるとみなされるものの、そこに居を定めることはできないとされる。『人性論』での叙述によれば、人間は自然によって呼吸したり感じたりするのと同様に、判断するように定められているのである。理性によってピロンの懷疑の桎梏を逃れることができずに哲学的憂鬱に陥るときですら、自然がこうした憂鬱を治すのである。懷疑論的論証は、その抽象性のゆえに、長時間にわたって人間の精神を支配することはできない。自然は人間を日常生活へとつれ戻すのである。むしろ、懷疑論者といえども、通常の人間生活において、他の人々と同様に生活し、語り、行為するように、自然によって仕向けられているのである。人間を支配する自然は、ヒュームにとって人間の限界を明示するものとみなされているとすべきであろう。こうした観点からするとき、ヒュームの次の言葉は、かれの懷疑論の性格を端的に示すものとみなしうるのである。「わたくしは、わたくしの感性と悟性とを甘受して、自然の流れに従してよいのであり、否！ そうしなければならないのであって、そうしてかかる盲目的甘受に、わたくしは、もっとも完全にわたくしの懷疑的傾向と諸原理とを示した」⁽⁵⁸⁾。ここで、ヒュームは、いわば盲目的に自然の流れに身を任かせると言明しているが、しかしこのことは非合理なものへの傾斜を容認するものではない。むしろヒュームは、経

験を超越してなされる思弁の高飛を戒め、人間生活に及ぶ自然の合理的支配力を卒直に認めると同時に、自然と盲目的非合理性との同一視を拒絶していたといえよう。⁵⁹⁾

『悟性論』において、ヒュームはより詳細に自己の懐疑論の性格について語ると同時に、「信念」に対する懐疑的疑念の「懐疑的解決」を試みている。先に第一章で論じたように、ヒュームの懐疑論は「結果としての懐疑論」であり、それはまた「穩健な懐疑論」ないし「真の懐疑論」とも名付けられている。そうして、それは自からの好む原理に一途に没頭し、物体の存在までも疑う「先行する懐疑論」から厳密に区別されていた。人間の行動や生活と学問とを調和させるのが、ヒュームの懐疑の特徴である。先に述べた点からも明らかごとく、ピロンの懐疑は人間の行動のうちで決して支持されうるものではない。すなわち、それは人間の自然と事実において矛盾するものなのである。また、デカルトの方法的懐疑もまた、ヒュームによって拒けられる。方法的懐疑を遂行する際に疑っている能力そのものを使用しないならば、人間の思考は一步も先へ進み行かないからにはかならない。学問的方法が人間的事象における支配者なのではない。行為し、生活し、思考する人間そのものの方が、学問的方法に先立っており、また同時に優位を占めるべきなのである。理性が優位を占めるべきであるとか、否、経験が優位せねばならないというような極端な二者択一は、ヒュームの懐疑論と相容れないものである。理性と経験とは互に決して矛盾するものではなく、むしろ互によく両立しうるものである。理性に限界を設定することが、直ちに非合理的なものへの飛躍を可能とするのではない。理性の無限性の主張も、理性の有限性への絶望からする非合理への飛躍も、ともに性急なしかも雑駁な思考であり、非合理的思考とみなされるべきである。人間の能力の限界に立ちとどまりつつ、世界と人間に関する真理に迫ろうとすることこそ、まさに理性的にして合理的な思考であり、そうした思考こそが、ヒュームの哲学

である。ヒュームは、こうした思索の姿勢を堅持していた。また、こうした姿勢こそが、ヒュームにおける智恵への愛の情熱を発露させる方途であったといえよう。しかるに、ヒュームが好意を寄せる哲学は、ストアのそれではなく、アカデミア派あるいは懐疑派のそれである。この派によって日頃標榜されていたことがら、すなわち、「疑いおよび判断の停止」「性急な定義における危険」「悟性による研究を非常に狭い範囲に限ること」「日常生活と実践の枠内におさまらないすべての思弁を放棄すること」などは、その「真理への愛」の故に、またそれを成就する適切な方法として形を変えてヒュームに受容せられているといえよう。⁽⁶⁰⁾ しかもヒュームは、こうした姿勢を、日常生活のみならず、哲学においても思索や行為の根柢をうばう危険を排除しつつ受容していた。ヒュームは「習慣」を「人間生活の大きな指針」⁽⁶¹⁾として位置付けることによって、「懐疑的疑念の懐疑的解決」を計った。「習慣」という原理に依拠することによって、人間は過去における出来事と未来へ向かう行動との連続性を回復させ、経験をよりよく役立たしめるることとなる。このことによって、人間の実践は確実な導き手を得ることになる。この原理はまた、日々の経験に反する信念を阻止し、経験を越えた想像力の所産である虚構としての信念を不合理なものとして認めさせる。さらに習慣は「自然の過程」と「観念の継起」とにある「あらかじめ定められた調和」によって、人間の行動を調整する。⁽⁶²⁾ ヒュームの懐疑は、人間の理性や感性を信頼し、そこから行動と思考の原理を導出するためのものである。そうして、それは同時に非合理なものや神秘的なものを、行動と思考の原理から徹底的に排除しようとするものなのである。

ところで、デミアの懐疑論は、クレアンテスが指摘しているように、宗教へと人間を導くための理性に対する「全面的懐疑論」である。デミアは、『対話』の第一章（引用・一）で、子供達の教育の問題にふれつつ、教育原理として、「たんなる人間理性の諸原理」に基づく哲学よりも、宗教の諸原理をなんのためらいもなく選んでいる。さらにデミ

アは、神の存在は自明な真理であるとする。すなわち、神が存在するという信仰は、いかなる論証も必要としない究極的な真理であるとみなす。かれにとって問題なのは神の本性であるとしつつも、それを人間は認識しえないとする立場を堅持する〔引用・六〕。すなわち、デミアはマールブランシュの説を引用することによって、神と人間とのいかなる類似をも拒否している。かれにとって、神は「無限な存在者」ないし「普遍的な存在者」として「信すべき」であって、その本性は人間にとって不可解である。デミアは人格神を認めるのでもなく、また神の認識のための厳密な論証も必要としない。まさにデミアは、クレアンテスの評価に従えば「神秘主義者」なのである。こうしたデミアの見解は、いずれもヒュームの哲学原理に反することは明らかである。すなわち『対話』において、ヒュームの穏健な懐疑論の提唱者は〔引用・八〕で明らかのように、フイロである。また、ヒュームは、自然宗教すらも人間本性の学に依拠しなければならないとしていたのみならず、人間理性に信頼し、その論証に身を任せていた。こうした態度を表明しているのは、フイロ〔引用・二〕であり、クレアンテス〔引用・五〕である。

次で、デミアの提出する神の存在証明が、ヒュームの原理と一致するかどうかを問題にしよう。要約における〔引用・四〕及び〔引用・五〕であきらかなように、デミアが提出する神の存在証明は、アプリアナ神の存在証明である。カントの分類によれば、アプリアナ存在証明は、存在論的証明と宇宙論的証明に分類されるものの、後者は存在論的証明に還元された。ところで、アプリアナ神の存在証明は、ヒュームの原理と一致するであろうか。ヒュームはアプリアナ神の存在証明について、『対話』においてデミアにより多くを語らしてはいない。これにならって、ここでは、手短かにデミアの神の存在証明がヒュームの原理と一致しないことを指摘するにとどめよう。ヒュームの経験論は先天的証明の根拠を奪うものであったことは明らかである。なぜなら、ヒュームにあって、人間の認識能力

は可感的經驗を超えて一步も進むことはできないとされているからである。さらに、ヒュームは、一つの事實をなんらかのアプリアリな論証によって証明しようとする試みの不可能なことを、一つの原理として提示していた。「存在するものはなんであれ、存在しないかもしれない。ある事實のいかなる否定も、矛盾を含みえない。ある存在の非存在は、例外なしにその存在と同じく明瞭にして明確な觀念である。それが存在し得ないと主張する命題は、たとえ虚偽であるとしても、それが存在すると主張する命題に劣らず考えうるものであり、かつ知性によって知ることができうるものである。」⁽⁶³⁾ヒュームは『悟性論』においてこのように述べ、アプリアリな推論による事實問題に関する論証は不可能であるとした。これは、明らかに、デカルトの神の存在論的証明に対するヒュームの反駁の原理である。この原理に従えば、デカルトの証明は、実際のところ、あらかじめ用意されている結論を合理化する巧妙な便法に過ぎないことが知られる。すなわち、存在しない存在について語ることは、論理矛盾である。したがって、存在すると定義される神の存在は、その限りで必然である。しかしこの必然性は単なる論理的必然性であって、なんら客観的必然性ではない。単なる論理的必然性を客観的必然性に転化させようとしても、それは言葉の上でのことでしかない。したがって、この論証は論理的に真理であるとみなされたとしても、なんら意味ある論証ではない。つまりこの論証は事實において何も証明しないか、あるいはせいぜいのところ、存在するものは存在するという同一命題を主張するだけのことにすぎないからである。⁽⁶⁴⁾こうした論証によって、すなわち經驗と無縁な論証によって、經驗は少しも影響されない。ということとは、このような論証は經驗の選択としての思考や行動になんらの影響も及ぼしえないということになる。有意義な論証とは、思考と行動の原理を提供するものでなければならぬ。こうした立場を『対話』において表明したのは、クレアンテスである。すなわち、先の『悟性論』からの引用は、クレアンテスがデミアを批判する際

に述べた言明（「引用・十五」）と同一である。この点からして、ヒュームを代弁するのはクレアンテスであっても、デミアではないことになる。

宗教と道徳に関するデミアの見解は、「引用・十六」及び「引用・十七」にみられるときのものである。かれは、体系的に展開してはいないが、現世における悪の存在を神の摂理とみなす、いわば神正論を主張しているとみなすことができる。ヒュームは神正論の原理の是非について直接に論じてはいない。しかし、現実を超越した彼岸に魂の救済を求める姿勢が道徳に及ぼす悪しき影響について論じている。『迷信と狂信について』での叙述によれば、迷信と狂信は「最善なるものの堕落こそが最悪のものを生む」という格言が対応するにふさわしい対象であり、それらは「真の宗教の堕落」によって生じるとされる。道徳に対する影響に関していえば、結果として有害であるという点で両者は同一である。しかし、個々の性格は正反対であるとみなされる。ヒュームによる心理的な発生的分析によれば、迷信は人間の弱さや脆さに対する感覚や恐怖心や憂鬱な気分などと無知が結び付くことによって生じる。すなわち、連続して不幸にみまわれるとき、人間は、その原因に計り知れない想像を絶した力を付与する。そうして、この力の支配から逃れる方法は、典礼・秘儀・勤行苦行・献上などによる以外にはないと考えるようになる。人間の精神を支配してしまうこうした軽信によって、健全な思考による歯止めを喪失してしまった人間は、不合理な愚行や悪行へと導かれてしまうのである。

逆に、「狂信の真の源泉」は、「希望・誇り・傲慢・熱烈な想像などが無知を伴う」ことにあるとされる。すなわち、幸運続きの成功や輝かしい健康などが、精神に測り知れぬほどの高揚と自信をもたらす。そうすると、こうした精神は、死すべきものや破滅すべきものにいささかも注目せず、想像力の翼を借りて自由な想像にたわむれる。ここ

から、歓喜・狂喜などへの空想の驚くべき飛翔が生じる。人間の通常的能力を超えるかかる飛翔によって、人間は、「靈感を授けられた者」ないし「神の特別の恩恵を受けた者」としてみずから位置付けるようになる。こうした人間は、「天からの靈感」にすべてを引き渡し、人間の理性と道徳を「虚偽の案内者」として拒けるに到る。

明らかに「迷信」と「狂信」は、人間の通常の思考と行動の限界を超えた領域を創り出し、そこから行動の原理を導出するものである。「迷信はその諸体系と諸仮説において、哲学よりもはるかに大胆である。そうして、哲学は視的世界において明らかとなる現象に対して新しい諸原因と諸原理とを設定することで足れりとするが、迷信はそれ自身の世界を開示し、そうしてわれわれにまったく新しい諸々の場面と存在者と対象とを提供する。……われわれはわれわれの案内者の選択に関して熟慮すべきであり、もっとも安全にしてもっとも意になつた案内者を選ぶべきである。この点に関してわたくしは大胆に哲学を薦め、そうして哲学に、あらゆる種類あるいは名の迷信にまさる優先権を与えることをはばからないであろう。というのは、……迷信はしばしばわれわれの人生の振舞いと行動においてわれわれを妨害することがあるからである。」『人性論』⁽⁶⁶⁾におけるこのような叙述に明らかなごとく、迷信や狂信はヒュームによって拒絶されている。デミアは、端的に迷信家ないし狂信家とみなすことはできない。しかしデミアの道徳よりも宗教を行動の原理としようとするその姿勢及びその根拠付けとしての神正論は、ヒュームの先の引用における姿勢の延長線上に位置しうると認めることができる。確かに、デミテの神正論をそれだけ取り出して考察するならば、それが論理的に不可能ではないという点を証明することは可能であるかもしれない。⁽⁶⁶⁾しかし、それはヒュームにとってなんら関心をひく対象ではないとしなければならぬであろう。ヒュームの関心は、神学的教義そのものの存立可能性にあったのではなく、神学的教義の道徳に及

ヒュームの『自然宗教に関する対話』について

ばす悪しき影響にあったのである。神の存在についての信仰がすべてに勝る第一原理であるとする独断論は、本質的には論理的に反証することのできないものである。それは、デミアの表現をそのまま借りるならば、「各人それぞれにみずからの心のうちで感じとっている」宗教の真理とみなされる。すなわち、それは理性よりも情緒的性格を強く帯びた論証なのである。こうした性格の論証は、理性的論証の枠外にあるものとみなしえよう。人間理性の及びえない領域における主張の当否を決定するものは、理性ではない。理性が為しうることは、そうした主張と道徳原理との連続性を否定することだけである。そうして、ヒュームの問題関心は、そこにあったのであるといえよう。『対話』の解釈史において、デミアとヒュームを同一視する見解は、これまでに表明されたことは一度もなかった。その理由は、まさに以上に考察した通り、デミアの提出する見解の原理や方法、そうして姿勢がことごとくヒュームのそれらと相容れないことに求めることができるであろう。

四

次で、クレアンテスがヒュームの代弁者であるとすることができるかどうかを検討することにしよう。『対話』の終りに、パンピルスによる三人の対話者に関する評価が示されている（引用・二四）。また、ヒューム自身、一七五一年三月十日付のユリオット宛の書簡において、クレアンテスを『対話』の「主人公」となしたと声明している。

問題は、かかる評価や言明を卒直に受け取り、ヒュームの代弁者はクレアンテスであることができるかどうかである。クレアンテスとヒュームを同一視すべきであるとする解釈は、これまでにD・スチュアートらによってなされた。「常に思い起こされねばならないことは、クレアンテスが『対話』の主人公であり、しかもヒューム氏の本当の見解を述べているとみなされるということである。わたくしはこの点を読者の記憶に蘇らせることが理になつていると考えている。というのは、……しばしば引用されて来たフイロの論理は、ヒュームの哲学体系の一部分に過ぎないからである。」⁽⁶⁷⁾

ところで、エリオット宛のかの書簡の追伸で明らかなように、ヒュームの理論的関心は自然の作品と人間の作品との間の類似性に基づくアポステリオリな神の存在証明の有効性そのものであった。人間の作品との類似性を自然のものに認めることはできる。だが他方で、自然に非類似性をも同様に認めることができる。この非類似性をどのようにみるかは、類似性に基づく論証の正否に関係すると考えられる。即ち、非類似性を類似性に基づく論証を強める形で解決する論理が存在しないならば、非類似性は当然にも類似性に基づく論証の力を弱めることになる。この点に関して、どのような論証が可能となるかを、ヒュームはエリオットに問い合せたのであった。⁽⁶⁸⁾ この書簡での言表によれば、『対話』において主として吟味される問題は類似を原理とするクレアンテスによって提出される意図による神の存在証明であるとしてされている。つまり、この限りで、『対話』の主要論題を主として提出するクレアンテスが『対話』の主人公とされるのは当然のことであつた。しかし、そのことが同時に、クレアンテスがヒュームを代弁することに必要ならぬ。作品としての『対話』の主人公がクレアンテスであつたとしても、ヒュームの代弁者がクレアンテスであるかどうかを、この書簡から直接に論証することは、いまだできないとしなければならない。むしろ逆に、『対

『話』の主人公はクレアンテスであるが、ヒュームを代弁するのはクレアンテスではないとする論証が、N・K・スミスによってなされている。スミスによれば、ヒュームは『対話』の外面的構成の主要な枠組をキケロの『神々の本性について』によって示唆されたとされる。⁽⁵⁹⁾ 単に対話という形式のみならず、それ以上のものがキケロによっている。例えば、デミア、フィロ、クレアンテスという対話者の名称それ自体が、キケロの対話における人物と関係している。キケロは、アカデミア派ないし懷疑派に属するコッタ、ストア派にして正当派の代表者としてのバルプス、エピキュロス派のウレレイウス三人に対話させている。ヒュームの『対話』におけるフィロはコッタに、クレアンテスはバルプスにそれぞれ対応している。そうして、フィロという名称はコッタの先生の名称であり、クレアンテスはバルプスの哲学上の師の一人の名称によっていると考えることができる。さらに、キケロはその対話を閉じる際に、コッタをして、自分が望んだことはただ混乱させることであり、さらに自分の個人的感情を吐露していたに過ぎないと述べ、論証におけるバルプスの偉大な優位に気付いたことを告白させている。こうしたキケロの方法が、ヒュームによって借用されていることは明らかである。W・ストラッサー宛の書簡⁽⁷⁰⁾におけるヒュームによるフィロの性格付けと、パンピルスによる評価とを合せて考えると、ヒュームの構成方法は、かれの匿名性をより強化しているとはいえず、キケロのそれと類似していることが判明する。何故にかかる方法をヒュームが借用し、クレアンテスをして『対話』の主人公たらしめたかといえ、それは意図による神の存在証明の不十分性を巧妙な形で示すのに都合の良い方法だったからである。すなわち、『対話』における劇的興味を削がないためには、クレアンテスをして、フィロのいかなる批判にもめげず、次々と反論ないし自己の立場を強化する論理を提出し続けるという役割を演じさせる必要があるからにはほかならない。したがって、クレアンテスは『対話』の主人公なのである。また、パンピルスはクレアンテス

の生徒であり、ごく親密な個人的関係にあるものとして、対話を記述している。このような立場にあるパンピルスは、みずからフィロに加担しないように、さらに、クレアンテスが討論の勝利者であると判断するようにヒュームによって設定されてるのである。以上のように、クレアンテスが『対話』の主人公であることと、パンピルスによる評価は、ともに『対話』の外的構成要因によっているのであって、そのことがクレアンテスがヒュームを代弁することの論拠とはなりえないとすべきである。もしもクレアンテスとヒュームとを同一視しようとするならば、それはクレアンテスとヒュームの原理が同一であることを論証することによらなければならないであろう。それゆえ、デミアにおいて為したと同様の方法によって、クレアンテスの原理そのものを比較検討してみることにしよう。

クレアンテスは、人間理性の無限性を主張し、さらに宗教の諸原理は理性によって確立することができる（引用・四）、「引用・五」。つまり、クレアンテスによって代表されているのは、十八世紀における自然宗教の立場である。それは、啓示の助けを借りずに、理性と経験に基づいて確実に推論できる神を信仰するとする、一つの信仰の姿勢であった。W・H・キャピタンの指摘によれば、自然宗教を信奉する人々の共通した主張は次のようである。「自然神学者達は、人間が神を敬虔にして有徳であることによって崇めるべきであることや、人間はみずからの罪を悔い改めねばならず、さらに現在と未来における応報と処罰が存在するということを推断するために、神が存在するということのみならず神の本性に関しても十分に知っている、と主張した。」⁽⁷⁾事実、クレアンテスが『対話』の全体を通じて主張していることは、そのようなことである。ヒュームは、理性と経験に依拠して論考を進めている。しかし、すべての事柄が、その原理に基いて論証されうるとは考えていない。ヒュームが人間の理性と人間の経験とはおのずと限界のあることを認めていたことは、先に考察した通りである。自然神学者達の立場とヒュームの立場

は、依拠する原理において類似しているものの、それから引き出される結論においては異なるとしなければならぬ。すなわち、タレアンテスとヒュームを同一視することはできないとしなければならぬ。

ところで、ヒュームは自然神学者達の見解に対して、どのような形で反論していたのであろうか。自然神学者達は、神の意図による存在証明と神の道德的証明とを、いわば証明の両輪を成す一組のものであると考えていた。当時、このような論理をもっとも精緻な形で提出し、世の尊敬を集めていたのはバトラーである。T・H・ハックスレーの指摘によれば、『悟性論』の第十一章『個別摂理と未来の状態について』は、バトラーの『類比』における主要な論証を採り上げ、それをバトラーと正反対の結論へと導くためのものであったとされる。⁽⁷²⁾ この指摘に依拠するならば、その第十一章において対話を交す「わたくし」がバトラーで、「懷疑的逆説を好む友人」である想像上の「エピキュリアン」がヒュームということになろう。

「わたくし」が経験を原理としてなす主張は、次の二点に帰する。その第一点は意図による神の存在証明である。それは反語的試問の形式を借りて提出される。「かりにあなたが、例えば、おびただしい煉瓦や石やモルタルの山と石造建築のための一切の機材に取囲まれている半ば完成した建物を見たならば、その際にあなたは建物が意図と案出とによる作品であるとの結論を下すことができないであらうか。」⁽⁷³⁾ 確かに、人間の経験に従えば、このように結論を導くことができるであらう。さらに、この推論された原因から遡って結果を見通すこともできるであらう。「わたくし」は、世界や現在の生活を半ば完成した建物とみなし、次で類比によって意図の存在を推論し、それに依拠して神の存在を証明することができるとする。その第二点は道德の完成のために宗教が必要であるとする主張である。宗教の教義や論考が理論的に云って、道德になんらの影響も及ぼすべきでないと論証することは可能である。しかし、

かかる當爲に基いて、宗教の道德に及ぼしている現実の影響及びその事実上の可能性を拒否することはできない。ひとびとは神が存在するという信仰から、道德的成果を引き出している。すなわち、神は「通常の自然の過程のうちに見られるものを超えて、惡徳に罰を加え、美徳に賞を授ける」と想定される。この想定の理論的是否が問題なのではない。問題視されるべきは「それらの生活や行動に及ぼす感化は依然として変らぬものであるにちがいない」ということである。⁽⁷⁴⁾このような「わたくし」における推論の帰結は明らかである。たとえ宗教の教義が理論的に多くの難点を抱えているとしても、それは無とさるべきではない。むしろ、宗教はひとびとの道德生活の支えとして、存在しているものであり、かつ存在すべきなのである。以上の二点に集約される主張は、第一点は『対話』第三章におけるクレアンテスの見解（〔引用・九〕）と、第二点は十二章におけるそれ（〔引用・一二〕）とに、それぞれ符合する。

「わたくし」と同一の原理に依拠する「友人」は、どのような結論を導くのであろうか。かれの推論をフィロとの対応をそのつど指摘しながら、叙述することにしよう。神の存在を証明する論証の一つとして、自然の秩序のうちに知性や意図の徴候を見てとり、それらの原因を神に帰する説が提出されてきた。これは「結果より原因に導かれる論証」である。人間の経験に依拠するこの論証は、その原理に忠実であるならば、神の存在及びその本性に関して、経験を超えて何らの論証もなしえないことになる。人間の経験に依拠して、有限な神的存在とその本性とを推論することはできよう。しかし、無限な神的存在と至上の叡知や仁愛を神に帰せしめることはできない（〔引用・八〕）。しかるに、もしも無限なる神を自然の秩序に依拠して論証しようとするならば、「結果に現われるもの以上のものを原因の属性に加えてしまっている」⁽⁷⁵⁾ことになるであらう。また、人間の道德生活のために「諸現象の通常の過程を超越した一層特定の善の酬いと惡の処罰」を想定しなければならぬ理由はない。「経験された諸事象の連鎖はすべてわれわ

れがわれわれの行動を規定する大きな標準である。」人間の道德生活は人間の理性と経験に依拠して決定せられるし、また決定されるべきである。このような立場から、「友人」は「わたくし」の先に提出された論証に反論する。「人間の技術と企図による諸製作物において、結果から原因へと進むことや、原因から遡って結果に関する新たな推論を作ったり、結果が恐らく受けたか、あるいは受けるかもしれない変更を吟味することは許さるべきである。」⁽⁷⁶⁾ ならば、人間に関する種々の経験と観察から、このような可能性は立証されうるからである。すなわち、人間とは経験的に知られうる存在であることが、人間における結果から原因に遡って、さらにその原因から逆に結果を推論することを可能にしているのである。ところが、自然の諸製作物を根拠として神の存在とその属性とを推論することは、神が経験的に知ることのできない存在であるから、人間の作品におけると同様の推論であることはできないとすべきである。人間の作品における論証の方法を、類比によって神の存在証明に援用することはできない（引用・八）。人間の製作物と自然の作品との類比に基づく意図による神の存在証明は、たんなる「推測」又は「仮説」であって、「論証」や「証明」ではない。また、道德生活の原理としての神の完全なる属性を論証する必要もない。人間は経験に基づいて「過去と未来の行動」の一貫性ならびに原理を導出するのである。

以上のごとく、「わたくし」をクレアンテスと、そうして「友人」をフィロと同一視することは、その大筋において適切である。したがって、ハックスレーの指摘の通り、ヒュームが「友人」で、そうして「わたくし」がバトラーであるとするならば、『対話』においてヒュームを代弁する者は、クレアンテスではなくフィロということになる。しかし、「わたくし」とクレアンテス、「友人」とフィロの対応は、個々の発言を吟味する限り、完全ではない。「友人」は「すでに実践と観察とによって知られているものを超えて、どのような新事実も宗教的仮説から推論すること

は絶対に不可能であり、過程が予知されたり予言されることはできず、応報が期待されたり恐れられたりもできない⁽⁷⁸⁾とした。そうしてその理由として、「世のすべての哲学と一種の哲学にほかならないすべての宗教とは、われわれを経験の通常の過程を超えて到らしめることは決してできないであらうし、またわれわれに日常生活に関する反省によつて与えられる物差しと異なる行為と振舞いとの物差しを与えることはできない（傍点引用者）」とした。傍点部分に關していえば、これとまったく同じ主旨の発言は、『対話』でクレアンテスによつてなされている（引用・五）。さらに、意図による神の存在証明に關するヒュームの採つた態度に關していえば、かならずしも否定的とはいえない。このことは、『人性論』ならびに『宗教の自然史』によつて論証することができる。この点は既に第一章でふれた通りである。したがつて、この点でクレアンテスがヒュームの代弁者でないということを決定的に論証することはできない。しかし、クレアンテスとヒュームを同一視することができないことは、宗教と道德の關係に關する両者の原理が根本的に異なることによつて証明することができる。

ヒュームは宗教が過去において、そうして現在も存在しているという事実を否定しようとはしない。むしろ、かれは事実としての宗教を外から觀察し、その發生論的ないし実証的方法による研究を行った。『宗教の自然史』におけるヒュームの分析は、主として二つの事実を明確に実証したのである。その一つは、「人間本性における宗教の起源⁽⁸⁰⁾」であり、他は「民間に流布している宗教の道德に對する悪しき影響⁽⁸¹⁾」である。前者に關していえば、宗教は「人生の出來事に関する関心」ないしは、「人間精神を動かす不斷の希望や恐怖」から發生したと結論しうる。すなわち、「幸福への切望」、「未來の困窮への恐れ」、「死の恐怖」、「復讐への渴望」、「食料や他の必需品への欲望」などが、人間を神へと導いたのである。人間は生と死、健康と疾病、豊富と欠亡等、一言でいえば幸福と不幸の波間で翻弄され

るとき、それらの「未知の原因」が希望と恐怖の対象となる。殊に後者の原因からして、人間はその原因に自分の身近に知っている諸性質を転移させ、それによって、擬人神観的な神の観念を発展させるように導びかれたのである。神学の起源は、呪物崇拜や偶像崇拜の中に求められねばならない。人間が最初の粗雑な宗教的諸概念を形成した頭初から、「自然の機構から推理して一つの至高存在への信仰」に導びかれたと考えることはできない。純粋な有神論の諸原理は、「自然の所産の静観により不可視のかつ知性的な力」を洞察することによって一挙に成立したのではない。それらは人間の知的な発展に伴って、粗雑なものから次第に純化されてきた結果なのである。以上のごときヒュームの見解とクレアンテスの「引用・五」や「引用・十八」等に表明されるそれとは相容れないとすべきであろう。

宗教の発生根拠についての見解以上に、両者の性格の相違として重要視すべきは、宗教の道徳に対する影響についての評価である。クレアンテスは宗教を道徳の保護手段とみなす。すなわち宗教は道徳のためにも必要不可欠なものであるとする（「引用・二二」）。しかし、ヒュームはこれとまったく逆の立場を採る。このことは『宗教の自然史』及び『道徳原理研究』等によって明らかとなる。前者によれば、信仰者が神の恵みにより多く与かろうとする際に採る方途は、「美德」とか「善良な道徳」によるよりはむしろ、「宗教的典札の遵守」、「忘我の陶醉」、「神秘的で不条理な諸見解への信仰」によることが多い。道徳の完成よりも、宗教的義務の遵守の方が、信仰者の関心の的である。道徳的とみなしうる宗教的行動は、道徳そのもののためではなく、「現世における庇護と安全」及び「来世における永遠の幸福」を期待する意図からのものである。人々は普遍的道徳の実現よりも、宗教的迷信の実践に傾斜しがちである。したがって多くの事例において、「最大の犯罪が迷信的敬虔や献身と矛盾しない」ことが示される。さらに「宗教的熱狂」そのものが「残虐無類の凶悪犯罪」を生む傾向をそなえている。これは人類の歴史に散見される事実であ

る。こうした行動の原因は、たとえ「人間本性の本質的で普遍的な諸性質から発生する」⁽⁸²⁾ものであるとしても、それを鎮めずに助長するのは宗教的熱狂や迷信にはかならない。宗教に伴いがちなこうした危険な傾向を抑制し、制限し、是正するのは、宗教それ自身であるよりは、むしろ道徳である。道徳は、「自己の論証への変ることのない盲目的固執」や「自己の論敵に対する変ることのない憎悪」といった熱狂に伴いがちな傾向を抑えることができる。なぜならば、道徳は「各個人の特殊な立場」にしたがって「大多数の人々を極端な無頓着と無関心とをもって静観すること」を排除しうるからである。⁽⁸³⁾特殊性や党派性を斥けることができるのは、「われわれの動揺する判断を全人類の一致する、是認の上に支えることが必要である（傍点引用者）」⁽⁸⁴⁾とみなす道徳において外にはない。ヒュームの道徳理論における、是認の原理や道徳的判断の能力等々に関する問題は、ここで論ずべき問題ではない。問題とすべきはその姿勢である。道徳的に、それが理論においてであれ実践においてであれ、最も大きな間違いを犯す元凶は、「断定的」ないし「独断的」になること、すなわち「非哲学的」となることであるとしたヒュームの哲学する姿勢である。また、ヒュームによると、「一切の道徳的思弁の目的は、われわれにわれわれの義務を教えること」⁽⁸⁵⁾である。しかもその義務は「全人類に共通な」ものであり、かつ「普遍的原理」に依拠している。と言っても、このことは、すべての真理が道徳と関係するということではない。悟性の推論や結論から生ずる真理であっても、それが行動と振舞いとに對して影響力を持ちえないものであれば、道徳とは直接関係のないものとみなされる。ましてや、それが道徳に悪しき影響を及ぼす場合には、なおさらである。「ある命題の哲学的真理性は、決してその命題の社会的利益を増進させる傾向に依拠しないといえ、たとえ真であるとしても危険にして有害な実践に至ると告白せざるをえないような理論を導出する人は、好感を持たれるはずがない。」⁽⁸⁶⁾神が存在するという命題は真であるかもしれない。しかし、道徳

ヒュームの『自然宗教に関する対話』について

的に悪しき実践へと人々を駆り立てる「墮落した宗教」の存在を認める立場に対してとるヒュームの態度がどのようなものであるかについては、もはや言及する必要はないであろう。以上のように、宗教と道徳の関係についての見解を比較検討するとき、クレアンテスとヒュームを同一視することはできないとしなければならない。それでは結局、フィロがヒュームの代弁者なのであろうか。この点の検討は次章においてなされる。

五

ヒュームを代弁するのは、デミアでも、クレアンテスでもない。そうすると結局、フィロがヒュームの代弁者なのであろうか。『対話』の解釈史を振り返るとき、それが出版された当時のクレアンテスとヒュームを同一親する解釈よりも、現在ではフィロとヒュームを同一視する解釈が一般的である。N・K・スミスもそうした解釈を採っている一人である。「わたくしが終始一貫して強く主張したいことは、フィロがヒュームを代表しているということ、さらにクレアンテスは、かれが明らかにフィロに賛成する言表においてのみ、またかれがデミアを論破する一方でフィロの独自の結論のあるもの、あるいは他のものを準備するのを常とする言表においてのみ、ヒュームの代弁者とみなしうるということである」⁽⁸⁷⁾このことはJ・B・スチュワートにおいても同様である。⁽⁸⁸⁾

第三章で考察したように、ヒュームの「穩健な懷疑論」の立場に依拠しているのは、フィロである。また、宗教と

道德の關係についてヒュームの立場を代弁しているのは、フイロであるとみなすことができる。ヒュームは、かれの『歴史』において、「宗教は市民社会体制において、いささかも重要でない問題とみなすことは決してできないように思われる」⁽⁸⁹⁾としている。かれは、宗教が「大衆」の道德生活を支配している事実を直視し、その悪しき影響に着目する。そうして『宗教の自然史』において、その具体例を実証的に叙述している。かれは、宗教の道德に及ぼす悪しき影響を排除しようのは、「人間本性」に根拠を持つ道德のみであるとし、それを体系化しようとした。すなわち、善と悪、正と邪、美德と惡徳といった人間の経験ないしは言語に現われる「道德的區別」に注目し、その經驗論的分析を行つてゐる。それはまた同時に「われわれの日常生活において、われわれが人格、価値とみなすものを形成している複雑な精神的性質」⁽⁹⁰⁾の分析でもあつた。かかる分析を通して、かれは「道德の眞の起源」の発見に努めたのである。それは宗教となら關係のないものであつた。事実と觀察に立脚するヒュームの倫理学によれば、宗教において美德とみなされていたものは、逆に道德的に人格価値を形成しないものとみなされるにいたる。「独身生活」、「斷食」、「難行苦行」、「禁欲」、「隱遁」といった、いわゆる「僧侶の諸々の美德」は道德的に「惡徳の目録」の側に入るとされる。⁽⁹¹⁾こうした徳目を道德的にも勧めるのは、「迷信」や「誤れる宗教の欺瞞的こじつけ」であつて、これらはヒュームにとって「醜惡」にして「非道なるもの」とみなされている。⁽⁹²⁾ヒュームが、このような宗教の道德に及ぼす影響に関して、キリスト教がそうであつたように、改宗を迫る際に生じる迫害や憎惡といった宗教の悪しき面に注目し、宗教が人々を愛や慈善へと導びくその善き側面をさほど重視していないというB・A・D・ウィリアムスの指摘は的を得たものである。⁽⁹³⁾したがつて、宗教的信仰の道德に及ぼす効果に関するヒュームの見解は、明らかに限界とある種の不適切性を有しているとみなすことはできよう。しかし、こうした限界性をも含めて、フイロの見解〔引用・十

九)〔引用・二二〕は、ヒュームのそれと軌を一にしている。また、クレアテンテスの神の存在証明に対するフィロの反証(〔引用・十九〕)は、ヒュームの見解とみなすことができる。なぜならば、ヒュームは、キリスト教を擁護するために人間の経験を超えてなされる論証は「人間の能力の範囲を超える」ものであるからして、そうした論証においては、「決してある決定的な結論に到達することはできない⁽⁹⁴⁾」とし、また、さらにこうした問題に対して、ヒュームは「全体が謎であり、不可解事であり、解き得ない神秘であって、疑い・不確定・判断の中止が、われわれのもっとも精密な探査の唯一の帰結であるように思われる⁽⁹⁵⁾」としているからである。以上のような対応関係にのみ注目するとき、『対話』においてヒュームを代弁しているのはフィロであり、その宗教に対する根本的態度は不可知論であると結論せざるを得ないであろう。しかし、かかる解釈は全面的に首肯しうるものであろうか。また、フィロの言表のすべてが、ヒュームの哲学原理と一致するとみなしうるであらうか。後者の点からまず吟味することにしよう。

フィロは、「神の存在」は「疑問の余地のない」かつ「自明な」真理であると述べている(〔引用・七〕)。しかし、この言表は、『人性論』第一篇第三部の『何故に原因は常に必然的であるか』及び『必然的結合という観念について』において、ヒュームが論証しようとしたことに、明らかに矛盾すると言わなければならない。そこでヒュームが論証しようとしたことは、「原因の必然性に関してなされてきたすべての論証は虚偽にして詭弁である⁽⁹⁶⁾」とすることであった。ヒューム以前のひとびとは、「およそ存在しはじめるものは存在の原因を持たなければならない」という命題を立て、この命題は「なんらの証明を与えることも、あるいはそれを要求されることもない」哲学の根本原則であるとした。さらに、この原則に立って、事物の始元における第一原因の必然性は、論証的証明も直観的証明も必要としないものとした⁽⁹⁷⁾。ところが、ヒュームは、こうした原因が存在のあらゆる始元に伴われねばならない「絶対的必然

性」も「形而上学的必然性」もないとし、さらに、「われわれが容易に考えることは、原因あるいは産出原理という特殊な観念とある客体とを連結させなくても、ある客体は今の瞬間は存在しないが次の瞬間には存在するということである」⁽⁹⁹⁾と主張している。ヒュームはフイロのように「自明な」存在、即ち論証の必要のない存在を認めていない。存在し始めるものは原因を持たねばならないという先の原則を「習慣」あるいは「経験」の所産であることを示そうとしたのがヒュームである。「他の客体を生じさせることなくその完き完全性において僅少の時間にせよ存在する客体は、その単独の原因ではなく、その静止の状態からそれを動かし、それが秘かに持っていた活動力を発動せしめる他のなんらかの原理に援助されているということは、自然哲学と精神哲学の双方において確立されている根本原則である」⁽⁹⁹⁾。ここで問題にすべきは、原因の必然性に関するヒュームの認識論の正当性ではなく、むしろその結論である。ヒュームによって第一原因の不可欠性は否定されている。それは同時に神の宇宙論的証明の否定をも意味する。しかし、ヒュームによって否定された神の存在証明の一形式が、フイロによって提出されている（「引用・七」）この点から、フイロは首尾一貫して全面的にヒュームを代弁していることとみなすことはできないとしなければならない。ところで、『対話』において知的首尾一貫性を保持し続けたのは誰であろうか。デミアは第一章及び第三章で、神学上の諸問題における理性の無能性を強調している（「引用・一」）（「引用・十一」）。しかし第九章で、デミアは理性の助けによって神の存在とその本性を直ちに定義することができると宣言している（「引用・十四」）。明らかに、デミアは知的首尾一貫性を欠いている。クレアンテスは、知的明敏性を欠いているとする、N・K・スミスの指摘は正しいとしても、かれの論証が首尾一貫していないという指摘は誤っている。クレアンテスは経験と理性を根拠として、意図による神の存在証明を首尾一貫して論証しようとしている。この点で、全体としてクレアンテスの知的首尾一貫

性は保持され続けたとみなすことができる。これに反して、フィロは第十二章で、かれがそれまでに一貫して主張し続けたことに反する譲歩を為している（引用・二三）。この譲歩をめぐって、ヒュームとフィロを同一視する解釈は三様に別れることとなる。その一つは、T・H・ハックスレーにみられるように、フィロの譲歩はヒュームの宗教に対する最終的態度の表明として受け取るべきであるとする解釈である⁽¹⁰⁰⁾。この解釈によれば、『宗教の自然史』におけるヒュームの結論とは相容れないとしても、ヒュームは、神の存在や知的本性と人間のそれとの類似性を認めているとみなさねばならない。既制宗教の道德的墮落を非難し、他に改宗を迫る際の熱狂に伴う道德的危険について嫌悪の情を明確に披瀝するヒュームであるが、しかしヒュームはそうした墮落と危険を伴わない「真の宗教」を熱望していた、ということになる。しかし、このような解釈は、第一に、ヒュームの穩健な懷疑論という哲学態度に反するという点で、首肯することはできない。さらに第二に、この解釈の立場からはクレアンテスの方がヒュームに近いことになり、フィロをヒュームの代弁者として位置付けることが不可能になるであろう。したがって、この解釈からヒュームとフィロを同一視することはできない。

その第二の類型は、N・K・スミスの解釈である。『対話』において演じられるフィロの一貫した役割に注目し、スミスはヒュームとフィロを同一視する。この立場からは、フィロの先の転向は、「信仰と啓示とを尊重するためになされるしきたり通りの譲歩」あるいは「理性の無力がまさに啓示と信仰をより必要なものたらしめるとするしきたり通りの言明」とみなされる⁽¹⁰¹⁾。すなわちフィロはペーコンからの引用とみなすことのできる「矮小な哲学は人間を無神論者にするが、偉大な哲学は宗教へと改宗させる⁽¹⁰²⁾」という言葉の解釈をめぐって、当代の無神論者達は二重の愚行を重ねているとした。まさに、無神論者達は神は存在しないと内心秘かに思うだけでは満足せずに、やたらその不信

仰を世間に触れ回るといふ「無分別」と「粗忽」とを示している。宗教の論拠を奪うことによって、信仰を道德生活の拠り所としている人々の感情を否定することはできないとみるべきであろう。さらに、信仰は道德生活の根本原理たりえないと哲学的に結論付けることと、人々からただちに道德生活の拠り所を奪うことは、ひとまず別なことで理解すべきである。これらは一つの世間知であり、スミスによると、ヒュームもこの世間知に従っていた。スミスはまた、三人の対話者による実質的な対話は、第十章におけるフィロの「勝利の宣言」(引用・十九)によって終了しているであつて、第十一章と第十二章はフィロの「一人芝居」であるとし、わけても、その第十二章をまったく無視するかのときである。こうした傾向は、T・E・ジェソップにおいて、より一層顕著である。⁽¹⁰⁸⁾

しかし、スミスの解釈はヒュームの他の著作との比較検討によって十分に支持されうるのであるか。『悟性論』の第十二章における叙述によれば、「神の存在」と「靈魂の不死」とを証明しようとする学問、すなわち「神の研究」あるいは「神学」は、「経験によって支持される限りでの」という限定付きであれ、「理性」に根拠を有するとされ、さらに、「しかし、その最善にして最も確実な根拠は、信仰と神的啓示とである」とされる。⁽¹⁰⁹⁾さらに『奇蹟について』で、ヒュームは、「信仰」は「人間悟性の一切の諸原理を覆えし、⁽¹⁰⁵⁾そうして習慣と経験とに明らかに反する事柄を信ずるように決断させる」「奇蹟」に基いているとしている。したがつて、スミスの解釈は、かれの解釈の立場から一貫した説明を下そうとするならば、こうした叙述をも無視せざるをえないこととなる。これはある意味で一種の暴力であつて、スミスの解釈は、この面であきらかに難点を伴なっているとみなざるをえないのである。

以上のようなスミスの解釈に伴う難点を克服し、同時にヒュームとフィロを同一視する解釈は、第三の型であり、それはJ・ノクソンのことによって提出されている。ノクソンの解釈の結論を先取りしていえば、ヒュームが厳密な論証

ヒュームの『自然宗教に関する対話』について

によって示そうとしたことは、人間の能力を超えた問題である神学的論証に関わることは無益な試みであることと、さらにそうした神学的論証を断念すべきであったことであつた。つまり、ノクソンによると、「ある種の論議が無益であることを示すことは、明らかに無益なことではない」のであつて、「ありていに云えば、ヒューム自身は、それがまさに有益であると考えていた」のである。⁽¹⁰⁶⁾この結論を導くために、ノクソンは『対話』のうちでヒュームが自己自身の本心を披瀝している唯一の箇所であるとして、フィロの有神論は「単に言葉の上でのことにすぎない」という発言を挙げている。だが、ノクソンの解釈は、全体として、『対話』においてヒュームをよりよく代弁する者はクレアンテスであるとみなしている。この点で、この解釈は、ヒュームの本心を『対話』において発言している者はフィロであるが、全体としてヒュームを代弁しているのはクレアンテスであるという、一種の矛盾を含んだものとなる。何故に、こうした事態が生じるのであろうか。それはノクソンの解釈の全体の当否の判定によって答えられるであろう。

ノクソンは、ヒュームの『対話』において論じられた問題に関して、唯一主張しうる立場は不可知論であるとする解釈に反対している。ノクソンによると、『対話』においてヒュームを代弁する者は誰れもないとする解釈があるが、この解釈は、『悟性論』におけるヒュームの教説を論拠としている。先に考察したように、ヒュームは、人間の因果関係に関する認識のすべては「観察」と「経験」の所産であるとしていた。したがって、この原理に従がうとき、人間の認識は、因果関係における結果を純粹にアプリオリな根拠から推察することはできないとしなければならぬ。さらに、この原理を離れてなされる事物の本質に関するどのような推論も、決して正当化されることはできないとされる。ヒュームは、「理性的にして謙虚な哲学者にして、かつてある自然作用の究極原因を確定し、あるいは

宇宙におけるある唯一の結果を生み出すかの力の作用を直接的に示そうとした者は存しない」のであり、また「一般原因の原因」に因していえば、そのような原因を発見しようとしても無駄であって、「究極の根元と原理は人間の好學心と研究から全面的に閉め出されている」とみなさねばならず、こうした「人間の愚昧さと弱さを觀察することが、あらゆる哲学の帰結である」としている。⁽¹⁰⁸⁾これは、『悟性論』の第四章『悟性の作用に関する懷疑的諸疑問』における、ヒュームの結論である。そうして、そこで展開されている原理は、ことごとくクレアンテスの論証に反論する際のフィロのそれである。したがって、『對話』におけるヒュームの代弁者はフィロであり、ヒュームの宗教に対して採りうる最終的態度は不可知論であるとされる。

これに対して、ノクソンは、ヒュームの哲学原理に依拠して自然神学の問題は答えられないのであって、宗教的不可知論が唯一の主張しうる立場であるとするならば、『對話』における論議は無益なものになってしまうとし、神学的論証が実りのないものであるというのがヒュームの見解であるとするならば、何故にかれが二十数年の歳月をかけて『對話』を完成させたのかを十分に説明することはできないとする。ヒュームは何かより積極的な主張を持っていたはずである。超越的な問題に関するヒュームの根本的態度を表明するものとして、ノクソンは次のヒュームの叙述を引用している。「世界の起源あるいは叙智的体系又は精神の領域の構造といった、人間の能力の及びうる範囲をまったく超えている諸問題に関する論議を試みるならば、人々はその無益な論争において長い時を無駄にし、そうしてなんらかの一定の結論に到達することはないであろう。」⁽¹⁰⁹⁾この引用を論拠として、先に示した解釈が導出される。しかしながら、ノクソンはこの点から直ちにヒュームを代弁するものがフィロであるとはしない。むしろ、逆の結論を導き出している。ノクソンによれば、「神学に関する論争は……単に言葉の上のことすぎない」と発言して

いるのはフイロであるが、「フイロの論証はヒュームのそれとは異った論法である」とされる。⁽¹⁰⁾ フイロの発言は「全面的懷疑論者」のものであり、それはただ単に懷疑論も独断論ともに、神的精神と人間のそれとの類似性の度合の問題に回答を与えることができないことを論証するためのものである。しかし、ヒュームの懷疑論は「穩健なる懷疑論」であり、「神学的思弁の領域における真理を発見するためのいかなる方途も人間の精神には開かれていない」ことを示している。まさに、理論的に知り得ないと結論される事柄に関して、以後それ以上に思い悩まずに生活することとは、「懷疑的手続きの極致」である。そうして、ノクソンは「懷疑主義の茨の生い茂った道は、ヒュームをしてかれが以前に自からを追放したカルヴィニズムの領地へと立ち帰らせた」とみなしている。⁽¹¹⁾ そこでノクソンは、『対話』においてヒュームを代表しているのは、フイロであるよりもむしろクレアンテスであるとする。こうした解釈の根拠となっているのは、『個別摂理と未来の状態について』における「わたくし」とヒュームを同一視することであり、フイロの懷疑論を「全面的懷疑論」とみなすことであつた。しかし、このような解釈に難点のあることは先に考察した通りである。ノクソンは明らかに誤解に基づいて結論を導き出しているというべきであろう。

以上、『対話』における三人の対話者の原理をヒュームの他の著作における原理と比較検討するという方法に従つてヒュームの代弁者を確定しようとする試みは、いずれも失敗に終るとすべきであろう。この方法による『対話』の吟味に関する結論は、ヒュームは三人の対話者の誰れとも全面的に同一視することはできないということである。したがって、この方法によって、ヒュームの宗教に対する最終的態度がどのようなものであつたかを決定することはできないとすべきであろう。それでは、どのような方法に従うならば、ヒュームの宗教に対する最終的態度を確定しうるのであろうか。また、それはどのようなものであろうか。

『對話』における三人の對話者の原理をヒュームの他の著作における原理と比較検討し、それによってヒュームの宗教に対する最終的態度を確定しようとする。しかし、この方法によってそれを確定することはできなかった。何故であろうか。この方法に欠陥があるのであるか。まさしく方法に欠陥があつたのである。なぜならば、ヒュームはそもそもはじめから、自分を代弁する對話者を設定してないからである。『對話』には「パンピルスよりヘルミップスへ」と題する前文が付けられている。そこでヒュームは、問題を立て、それを一貫した論証によって叙述する方法と、對話によって叙述する方法との長所と短所とにふれている。そうして、さらに、「自然宗教」という論題が、對話という構成方法を採用するのにふさわしい主題であるとしている。しかし、この方法による叙述を成功させるためには、おのずから制約が伴なわざるをえない。それは「話し手の間の適切な均衡を保たせる」ということである。すなわち、『對話』においてヒュームを全面的に代弁する者を設定することは、まさにこの「適切な均衡」を破ることになるであろう。さらに、そうした設定をはじめから意図したならば、ヒュームは對話ではなく通常の構成方法を採用したであろう。すなわち、「的確にして筋道のたった論証」のほうが、對話よりも一つの思想体系を叙述するにふさわしいからである。にもかかわらずヒュームは對話という構成方法を選んだ。對話は、對話者の人数、それぞれの役割の設定等、構成上における著者の自由裁量の余地があること、読者への著者の一方通行の説得と

ヒュームの『自然宗教関する対話』について

いう不都合を回避できること等の長所があるからである。このような対話という形式に伴う外面的長所は、スミスが指摘するように、『対話』におけるヒュームの「匿名性」をたかめるのに役立っている。しかし、ヒュームはこの外面的長所にのみ注目して、対話という方法を採用したのではない。エリオット宛の書簡にみられる言表によれば、対話という構成方法は、「重要な問題に関して見解を異にする二人の人物」が、互に意見を表明しかつ反論することによって、論敵にナンセンスのみを語らせるという「通例の誤り」¹¹²を避けることができるのみならず、登場人物の性格と才能の多様性は、全体の様相を自然かつ真摯にする。対話は自己の主張の表明の場であると同時に、自己の主張を厳しく吟味するのに役立つのみならず、新たな原理を生み出す場ともなる。これは対話の内的長所であろう。ヒュームはこの長所に注目し、対話が導びく結論に身を委ねたとすべきであろう。したがって、『対話』においてヒュームは、自己を全面的に代弁する者の設定を意図的に避けたのである。『対話』においてヒュームを全面的に代弁する者は存しないのであり、代弁者を確定することによってヒュームの宗教に対する最終的態度を確定しようとする試みは、当然にも失敗する運命にあるとしなければならない。

ところで、ヒュームは対話によってどのような結論を得たのであろうか。あるいは、ヒュームの『対話』の結論は、どのようなものであるとみなすべきなのであろうか。カントは、神の存在証明に関する考えうるすべての方法を分類し、それらのどれもが神学の有効な基盤を提供しえないことを論証した。それはヒュームの論証よりもはるかに厳密であり、神学と哲学に関係したより体系的な考察である。しかし、カントはその考察を誰れからの影響も受けずになしたのではない。むしろ、カントは強い影響ないしは刺激を、『対話』を通して、しかも出版されなかったドイツ語訳を読むことによって受けたのである。¹¹³問題はどちらがより体系的であるかではない。明らかにカントの方がヒ

ヒュームよりも体系的である。しかし、カントの方がより鋭い論理と宗教に対する公平無私な態度を堅持していたとすることはできない。鋭い論理と公平無私なる態度を宗教に対して採ったのは、カントであるよりむしろヒュームである。体系化にはある種の欠陥が伴う。それは体系化しえないものを排除することである。問題を立て、立場を明確にし、結論を一貫した考察によって論証する叙述に伴う長所は、宗教といったさまざまな観点と方法による考察を可能にする対象を考察する場合には短所になる。これに反して、「さまざまな話題が投げ入れられる」とか「話し手の間の適切な均衡を保たせる」とかいう対話に伴う短所は、この場合に長所に変ずる。ヒュームは『対話』において、体系化によって排除される問題をも考察することができた。あるいは、宗教に関する多様な論題を多様な方法で展開する対話に身を委ねたとすべきであるかもしれない。そうして得られた結論は何であったかといえば、それは宗教に関するなんらかの一定した堅固な決定的論争の終結は存しないということであった。神の存在は論争の余地がないほどに「明白な」真理であり、とり立てて教え込まれる必要のないほどに「重要な」真理であるかもしれない。またそれは、「われわれの一切の希望の根拠」であり、「道徳の最も確かな基礎」であり、「社会の最も堅固な支柱」であり、「片時も思考と瞑想から除くことのできない唯一の原理」であると考えることができるともかもしれない。しかし、神の存在についての論証がそうした役割を担うためには、「神の本性」の確定が必要である。ところが、神の本性に関する問題は「人間理性がかつてなんらかの確実な論争の終結に到達しなかった」¹¹⁴問題である。それは哲学上の「不明瞭な」そうして「不確実な」問題である。ヒュームは『対話』においてこの点を明らかにしたのである。そうして、このことを通じて、神的属性、わけてもその道徳的属性を推論し、類推によって人間の道徳の原理たらしめようとする思考の不明瞭性と不確実性とを明らかにしたのである。このことは同時に宗教の原理と道徳の原理の差異についての

ヒュームの『自然宗教に関する対話』について

論証ともなっている。したがって、『対話』は宗教に関するなんらかの決定的結論を導出するためのものではない。それは宗教に対して採りうる論証の可能性と不可能性を鋭く分析したにとどまり、宗教に対してどのような態度を採るかの選択を読者に委ねているのである。したがって、『対話』によっては、ヒュームの宗教に対する最終的態度を明らかにすることはできないとしなければならない。

最後に、『対話』におけるフイロの最終の発言とヒュームの関係について考察することにしよう。この考察は、ヒュームの経験を超えた事柄すなわち超越的な問題に対する態度を明らかにすることにもなるであろう。『奇蹟について』は、ヒュームがはじめて世に問うた宗教に関する論考である。そこにおいて「奇蹟」は「神の特殊意志あるいはある目に見えぬ発動者の介入による自然法則の違背」⁽¹¹⁵⁾とみなされている。ヒュームの哲学原理に依拠するならば、事実をそれとして確定する究極の規準は経験と観察とであり、その明証性は蓋然性の域を出ない。したがって、ある事象が奇蹟であるか否かもその事象の蓋然性の度合によって決定される。人間が死ぬものであるということの蓋然性は、死人が甦えるということの蓋然性よりも大きい。しかし、こうした事象が生じえないことを論理的または経験的に絶対的に証明することはできない。つまり奇蹟の可能性は論理的に論証できないのであるから、その論理的可能性は否定されないままにとどまることとなる。またその経験的不可能性も経験的に証明することはできないのであるから、奇蹟が生じうるかもしれない経験的可能性は依然として残される。言明できるのは、奇蹟がこれまで存在しなかったということだけである。そのことをヒュームは四つの理由を掲げて論証している。結論を先取りして云えば、ヒュームは奇蹟が宗教の正しい基底となる力を持ちえないと考えていたということである。したがってヒュームは常に宗教の外に身を置いており、また信仰を自分自身の道德生活の原理とすることもなかったのである。

ヒュームは自己の道德生活を自己の哲学原理に従がつて維持していた。『人間本性の尊厳性あるいは卑小性について』にそのもっとも基本的な態度の一端を読み取ることができる。有徳な行為は、それが快樂を生み出すが故に、また他者の賞讃を得るが故になされるとする見解に対して、ヒュームは次のように反論する。例えば、友を愛するとう場合、「わたくしは友を愛するがゆえに、友に対して善き事を行う場合に快樂を感じるのであつて、その快樂の故に友を愛するのではない」⁽¹¹⁶⁾。また、「有徳な行為の榮光を愛するということは徳への愛の確かな証明である」⁽¹¹⁷⁾。ヒュームは「徳への愛」を生きる実践哲学者であつて、神による応報を念頭におく宗教者ではない。ヒュームは宗教が「奇蹟」に基づくことや「信仰」を原理とすることを、論理的可能性の問題としてはこれを否定することができなかった。また、自身では信仰に基づく「きわめて思ひ上がった固陋や迷信」を黙らせ、「あらゆる種類の迷信的謬見を永遠に阻止する」ことを願つていた。⁽¹¹⁸⁾しかし、同時にかれは、「宗教の生活や行動に及ぼす感化は依然として相も変らぬものであるにちがいない」ことを、大衆における事実として明確に認識していた。ヒュームは宗教が現に存在していることや、信仰に生きる人々の存在を無視してはいない。かれが拒否したのは、宗教とその原理を自己の道德生活の根拠とすることであつた。宗教や信仰は超越的なものへの関心に根ざす問題である。そうした関心は実践哲学者ヒュームの関心の枠組を超えている問題であるとしなければならない。またそうした問題はヒュームの哲学原理の及びえないものである。ヒュームは自己の哲学原理の限界をも熟知していたとすべきであらう。先のフイロの言表は、自己の哲学原理に対してすら謙虚でなければならぬとした穩健な懷疑論を原理とする実践哲学者ヒュームが、宗教に対して採つた態度の表明とみることができる。実践哲学者が信仰者であるかどうかということが問題なのではない。問題は、実践哲学者が宗教に対してどのような態度を採っているかであり、その原理や姿勢なのである。

注

ヒュームの著作及び書簡からの引用は以下による。またそれらは以下に定める略符号によつて示すことにする。

David Hume: The Philosophical Works, T. H. Green & T. H. Gross Ed., Reprint of the new edition London 1886, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1964.

: The Letter of David Hume, J. Y. Greig Ed., The Clarendon Press, Oxford, 1969.

T. : A Treatise of Human Nature.

EU. : An Enquiry Concerning Human Understanding.

EM. : An Enquiry Concerning the Principles of Morals.

D. : Dialogues Concerning Natural Religion.

H. : The Natural History of Religion.

E. : Essays, Moral, Political, and Literary.

L. : The Letters of David Hume.

- (1) Cf. L. Vol. I, p. 158. このエリザベット宛の書簡でヒュームは両者の原理の同一性にふれ、「哲學的な諸原理は両者において同一である」と言明している。ヒュームによれば『人性論』が「印刷機から死産した」(My Own Life, Vol. III,

p. 2) とみなさざるをえないほどに不評であつた原因は、その原理の「新しさ」にあるのではなく、論じられている問題の「複雑さ」および叙述の「晦渋さ」にある。そこで問題を再度整理し、簡潔に論じることによつて先の『人性論』での意図をより一層完全な形で表現しようとしたものが『悟性論』である。したがつて、ヒュームは『悟性論』を読むなら『人性論』は読む必要がないとさえしたのである。

(2) T., Vol. I, p. 552.

(3) Ibid., Vol. I, p. 517.

(4) Ibid., Vol. I, p. 550.

(5) Ibid., Vol. I, p. 552.

(6) Ibid., Vol. I, p. 552.

(7) EU., Vol. IV, p. 133.

(8) Ibid., Vol. IV, pp. 122-123.

(9) Ibid., Vol. IV, p. 9.

(10) Ibid., Vol. IV, p. 123.

(11) Ibid., Vol. IV, p. 6.

(12) ヒュームとカルヴァン主義との関係を知るには、次の文献が参考になる。

N. K. Smith: Hume's Relation to his Calvinist Environment, in: N. K. Smith Ed.: Dialogues Concerning Natural Religion, The Library of Liberal Arts 174, Indianapolis,

1947. pp. 1-8.

(13) L., Vol. I, p. 13. G・シャイネに宛たとみなされるこの書簡において、ヒュームは大学の課程を終えた後、独自の研究生活に入ったことが知られる。既存の学問に失望してつたヒュームは、「真理が確立されるかもしれないなら、かの新しい方法」を模索する。そうして、およそ十八才の頃に思考の新局面が開かれたように思われ、それが若きヒュームを有頂天にさせ、将来の仕事にしようとしていた法律を放棄し、学者ならし哲学者として世に出ることしか考えることができなくなったことなどを伝えている。

(14) See L., Vol. I, p. 165.

(15) See B. A. O. Williams: Hume on Religion, in D. F. Pears Ed. David Hume. A Symposium, Macmillan, London, 1963, p. 77.

(16) F. Copleston: A History of Philosophy, London, 1964, Vol. V, p. 30..

(17) B. A. O. Mosner: The Life of David Hume, University of Texas Press, Austin, 1964, p. 603 「八月二十九日、木曜日、送葬の儀は車軸を流すような雨の最中に執り行われた。多勢の人々が聖デイビット通りに集まり、送葬を見守っていた。その中の一人は、『まさしく、かれは無神論者であった』との評価に対抗して、『そのようなことは問題で

はないのである』と、かれは真正直な人だったのだ』と繰り返すのを小耳にはさんだ。」

(81) Cf. W. H. Capitan: Part X of Hume's Dialogues, in V, C. Chappell Ed.: Hume, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1968, p. 384.

(61) See T., Vol. I, p. 533.

(20) A. I. Melden Ed.: Ethical Theories, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, second edition, 1967, p. 273.

(12) D., Vol. I, p. 379. ニュートの性格付けとそれを「careless」だ、カント・メンタンの性格付けとそれを「accurate」に校訂するのがある。したがって「accurate=careful 周知だ」への校訂、先の表紙を装いだ。この英独対訳 (G. Gawlick: Dialoge über natürliche Religion) とするのを図録である。

(23) D., Vol. II, p. 384.

(23) Ibid., Vol. II, p. 389.

(24) Ibid., Vol. II, p. 384.

(25) Ibid., Vol. II, p. 387.

(26) Ibid., Vol. II, p. 388.

(27) Ibid., Vol. II, p. 390.

(28) Ibid., Vol. II, p. 391.

(29) Ibid., Vol. II, p. 391.

(30) Ibid., Vol. II, p. 392.

- (31) Ibid., Vol. II, p. 392.
- (32) Ibid., Vol. II, p. 398.
- (33) L. Vol. I, p. 72.
- (34) N・K・スミスはヒュームの巧妙さにふれ、例証はいずれも、クレアンテスの主張が困難なこと、及びファイロの反論が適切であることを明らかにするためのものであるとみなしている。Cf. N. K. Smith Ed.: The Dialogues concerning Natural Religion, p. 63, p. 101
- (35) D., Vol. II, p. 405.
- (36) Ibid., Vol. II, p. 407.
- (37) Ibid., Vol. II, p. 409.
- (38) Ibid., Vol. II, p. 429.
- (39) Ibid., Vol. II, p. 430.
- (40) Ibid., Vol. II, p. 432.
- (41) Ibid., Vol. II, p. 432.
- (42) Ibid., Vol. II, p. 435
- (43) Ibid., Vol. II, p. 441.
- (44) Ibid., Vol. II, p. 441.
- (45) Ibid., Vol. II, p. 443.
- (46) Ibid., Vol. II, p. 457.
- (47) Ibid., Vol. II, p. 460.
- (48) Ibid., Vol. II, p. 461.

- (49) Ibid., Vol. II, p. 463.
- (50) Ibid., Vol. II, p. 467.
- (51) Ibid., Vol. II, p. 468.
- (52) ヒュームとクレアンテスを同一視する解釈者に関しては、N・K・スミスの記載を参照のこと。N. K. Smith, op. cit., pp. 58-59.
- (53) 以下に同じくは、J・ノクソンの記載を参照のこと。J. Noxon: Hume's Agnosticism, in V. C. Chappell Ed.: Hume, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1968, pp. 365.-367, p. 375.
- (54) L. Vol. II, p. 454.
- (55) See E. Part 5, Sect 2.
- (56) J. Collins: The British Empiricists, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1967, p. 99.
- (57) T. Vol. I, p. 309.
- (58) Ibid., Vol. I, p. 549.
- (59) Cf. G. J. Nathan: Hume's Immanent God, in V. C. Chappell Ed.: Hume, p. 432.
- (60) EU., Vol. IV, p. 35.
- (61) Ibid., Vol. IV, p. 39.
- (62) Ibid., Vol. IV, p. 46.
- (63) Ibid., Vol. IV, p. 134.

- (64) Cf. L. Stephen: History of English Thought in the Eighteenth Century. 中野好之訳『十八世紀イギリス思想史』中、十三頁参照。
- (65) T. Vol. I, pp. 550-551.
- (66) Cf. N. Pike: Hume on Evil, in The Philosophical Review, Vol. LXXII.
- (67) D. Stewart: Collected Works, Ed. Sir William Hamilton, 2 vols., I, p. 605 (quoted in N. K. Smith, op. cit. p. 58.)
- (68) L., To Gilbert Elliot of Monto, pp. 153-157.
この書簡の冒頭に、「わたしはクレンナスを『対話』の主人公とする」とある。
- (69) N. K. Smith, op. cit., p. 60.
- (70) L. Vol. II, To William Strahan. 「わたしはそこに一人の懷疑論者を導き入れました。かれは実際には論破され、最後には議論を断念し、あまつさえ、ただ単にあらゆる揚足取りを楽しんでいたのだと告白するのです。」, p. 323.
- (71) W. H. Capitan: op. cit., pp. 384-385.
- (72) T. H. Huxley: Hume, Macmillan, London, 1887, p. 154.
- (73) EU., Vol. IV, p. 117.
- (74) Ibid., Vol. IV, p. 120.
- (75) Ibid., Vol. IV, p. 115.

- (76) Ibid., Vol. IV, p. 117.
- (77) Ibid., Vol. IV, p. 118.
- (78) Ibid., Vol. IV, p. 121.
- (79) Ibid., Vol. IV, p. 120.
- (80) NH., Vol. IV, p. 309.
- (81) Ibid., Vol. IV, p. 357.
- (82) Ibid., Vol. IV, p. 361.
- (83) EM., Vol. IV, p. 169.
- (84) Ibid., Vol. IV, p. 249.
- (85) Ibid., Vol. IV, p. 171.
- (86) Ibid., Vol. IV, pp. 253-254.
- (87) N. K. Smith, op. cit., p. 59.
- (88) J. B. Stewart: The Moral and Political Philosophy of David Hume, New York, 1963, p. 264 「『自然宗教に關する対話』において、フイロ（エモーム）は確信に満ちあふれ、かつゆえりのある対話者として登場している。」
- (89) D. Hume: The History of England, London, 1778, Vol. VII, p. 261.
- (90) EM., Vol. IV, p. 173.
- (91) Ibid., Vol. IV, pp. 246-247.
- (92) NH., Vol. IV, p. 358.
- (93) B. A. O. Williams, op. cit., p. 83.

- (94) EU., Vol. IV, p. 81.
 (95) NH., Vol. IV, p. 363.
 (96) T., Vol. I, p. 381.
 (97) Ibid., Vol. I, p. 380.
 (98) Ibid., Vol. I, p. 381.
 (99) Ibid., Vol. I, p. 378.
 (100) T. H. Huxley, op. cit., p. 153.
 (101) N. K. Smith, op. cit., p. 63, p. 123.
 (102) D., Vol. II, p. 388.
 (103) T. E. Jessop: The Present-Day Relevance of Hume's Dialogues Concerning Natural Religion, in J. Noxon: Hume's Agnosticism, op. cit., p. 367.
 (104) EU., Vol. IV, p. 135.
 (105) Ibid., Vol. IV, p. 108.
 (106) J. Noxon, op. cit., p. 378.
 (107) D., Vol. II, p. 458.
 (108) EU., Vol. IV, p. 27.
 (109) Ibid., Vol. IV, p. 66.
 (110) J. Noxon, op. cit., p. 379.
 (111) Ibid., p. 383.
 (112) L., Vol. I, p. 72.
 (113) D-J, Löwisch: Kants *Kritik der reinen Vernunft* und

Humes *Dialogues concerning Natural Religion*, in: Kant-Studien, Vol. 56, p. 175.

- (114) D., Vol. II, p. 378.
 (115) EU., Vol. IV, p. 155.
 (116) E., Vol. III, p. 155.
 (117) Ibid., Vol. III, p. 156.
 (118) EU., Vol. IV, p. 121.