

## ヒューム、ゴドウィンと啓蒙のイデオロギー

大河内 昌

人間世界を自然世界と同じように因果関係の連鎖で説明しようとする合理主義と、その説明に神秘思想や神学が介入することを極力排除しようとする世俗主義を啓蒙思想の特徴と考えるならば、18世紀のイギリスの啓蒙思想を代表する思想家としてヒューム (David Hume) とゴドウィン (William Godwin) を挙げることに問題はないだろう。1711年にスコットランドの法律家の家に生まれたヒュームと1756年にイングランドの非国教徒の牧師の子として生まれたゴドウィンの二人は、活躍した時期も場所も異なるが、思想上の特徴には類似点が多い。文筆で生計を営む「文人」として生きた経歴も共通である。また、ゴドウィンに対するヒュームの直接的な影響関係もすでに研究者たちによって指摘されている (Marshall 160; Philp 142-43)。彼らはともに、政治学を科学にしようという、この時代の啓蒙思想家に特徴的な知的企画に取り組んだ。つまり、彼らはニュートンの自然哲学をモデルとして政治と道德の世界を因果関係によって説明しようとしたのである。ヒュームの著作は、哲学のみならず政治学、経済学、美学などの分野に大きな影響力を与えてきたし、現在でも与え続けている。だが、18世紀末から19世紀初頭にかけて思想家・小説家として大きな影響力をもったゴドウィンは、『ケーレブ・ウィリアムズ』 (*Caleb Williams*) を始めとするいくつかの小説の作者として、あるいは『フランケンシュタイン』 (*Frankenstein*) の作者メアリー・シェリー (Mary Shelley) の父親として、また若き日のサウジー (Robert Southey)、コールリッジ (Samuel Taylor Coleridge)、ワーズワス (William Wordsworth) といったロマン派詩人たちを一時熱狂させた理想主義的思想家として英文学史上にその名をとどめているが、『政治的正義に関する考察』 (*An Enquiry concerning Political Justice*) という題名をもつ大著で展開された彼の政治理論の内容は急速に忘れ去られ、現在では歴史的な関心の対象でしかなくなっているように見える。だが、ゴドウィンの政治思想には、思想史上のマイナーなエピソードとして片づけることのできない興味深い問題が存在している。本論の目的は社会理論のイデオロギー性という観点から、ヒュームとゴドウィンの哲学的・政治学的なテキストを比較しながら読解することである。対象とするテキストはヒュームの『人

間本性論』(*A Treatise of Human Nature*)といくつかの政治的エッセイ、そしてゴドウィンの『政治的正義』である。<sup>1</sup> 本論は歴史的な関心と理論的な関心の両方をもっている。歴史的な関心とは、18世紀イギリス思想における大きな問題である必然論が18世紀半ばから18世紀後半にかけてどのように展開したのかという関心である。必然論とは、ニュートンをはじめとする自然哲学者たちによって発見された物理的法則と同じような法則が、人間の行為を支配しているとする考え方であり、ホッブズ(Thomas Hobbes)やコリンズ(Anthony Collins)によって展開され、ヒュームがそれを引き継いだ。ほかにもハートリー(David Hartley)やプリーストリー(Joseph Priestley)が必然論に基づく道徳哲学の構築を企てている。18世紀の必然論は、人間と社会の問題を神学から切り離し、世俗的な言葉と概念で説明しようとする態度であり、政治的には中産階級の商業的主義的なイデオロギーと結びついていた。必然論は政治的・道徳的世界における出来事に対して神が直接に介入することはなく、それらの出来事は自然世界と同様に、因果関係に基づく法則によって支配されていると考える。もちろん、必然論は無神論と必ずしも結びつくわけではない。ハートリーやプリーストリーに見られるように、必然論者の多くは究極原因としての神の概念と信仰を保持している。彼らにとっては、物理的世界の法則も道徳的世界の法則もともに、第一原因としての神の設計に基づくものとしか考えられないのである。だが同時に、彼らは、神の叡知は啓示ではなく理性によって知るべきものであると考えていた。こうした理神論的傾向をもつ必然論者たちにとって、世界を支配する因果関係は、信仰と対立するものではなく、むしろ神の存在とその叡知を証明するものである。ヒュームとゴドウィンを特徴づけるのは、自分たちの理論体系から神を徹底して排除する世俗的かつ無神論的な傾向であり、それが彼らの近代性を際立たせているのである。

上で述べたように、ヒュームとゴドウィンに共通する企画とは政治を科学にすることである。「政治を科学にするために」(“That Politics May be Reduced to Science”)と題されたエッセイで、ヒュームは政治を科学的に考察することの重要性を指摘している。政治の科学的考察とは制度が生み出す問題を因果関係に基づいて考察することである。さまざまな政体のもつ特質を、為政者の個人的な徳や性格に帰してしまうなら、政治体制に関するすべての議論は無益なものになってしまう。彼によれば、法律や政治形態といった政治的な「制度」は、為政者の性格や気性に左右されない固有の傾向をもっており、

安定した政治を確立するためには政治家個人の性格や気質といった偶然的な要素ではなく制度そのものに内在する特徴を理論的に考察することが重要となる。科学としての政治学とは、人間の性格や気質とは無関係に統治制度そのものがもつ特徴を、因果関係の分析を通して探り当てる学問なのである。そこでの考察の基礎となるのは因果関係であり、それに基づいてヒュームは統治に関する諸制度を比較検討し、共和制の優位という結論を導き出す。なぜなら、「自由で共和的な政体」においては、その制度的な抑制と制御によって市民による利益の追求と公益が合致する傾向があるからである。「原因はつねに結果に対応するだろう。だから、共和国における賢明な統治は、未来に残すことのできるもっとも価値ある遺産なのである」(E 24) とヒュームは主張する。一方、ゴドウィンもまた、共通な人間性に基づいた政治の科学の可能性を信じていた。彼は次のように述べている。

If politics be a science, the investigation of truth must be the means of unfolding it. If men resemble each other in more numerous and essential particulars than those in which they differ, if the best purposes that can be accomplished respecting them be to make them free and virtuous and wise, there must be one best method of advancing these common purposes, one best mode of social existence deducible from the principles of their nature. (PJ 134-35)

(もし政治が科学であるなら、真理の探究がそれを解明するための手段とならねばならない。もし人間が多くの本質的な特徴においてお互いに違っているよりもむしろ似ているならば、そして、もし人間に関して達成可能な最良の目的が彼らを自由で有徳で賢明にすることであるなら、これら共通の目的を推進するひとつの最良の方法、人間性の原理から導き出せるひとつの最良の社会的なあり方があるはずである。)

ゴドウィンの政治学の目標もまた、それを科学に高めることであり、その背後にあるのは制度そのものが個人に対してもつ影響力の強調である。政治学の目的は、為政者の個人的な性格とは無関係に制度そのものがもつ影響力を解明し、最良の政治的制度とは何かを解明することなのである。ヒュームとゴドウィンが最終的に到達する理想的な政体に関する結論は大きく違っているが、彼らの議論には共通点も多い。彼らは、政治を科

学的に分析するという姿勢を共有しているだけでなく、政治学の基礎となるいくつかの重要な哲学的な前提を共有している。彼らの政治的な議論を具体的に分析する前に、それらの哲学的な前提を確認しておくことは重要である。

ヒュームとゴドウィンが共有する哲学的前提のひとつは、知識の源泉は知覚であるとする経験論的な前提である。彼らはともに、人間はそもそも生得観念をもたないと考える。知識はすべて感覚知覚を通して心に入ってくるのであり、感覚知覚こそがすべての知識の源泉である。どんな複雑な知的体系も、ひとつひとつの要素の起源をたどってゆけば、感覚知覚に由来する印象にたどり着く。だが、人間は個別的な印象や観念だけで生きているわけではない。人間は日常生活の中でさまざまな印象や観念を連結してものを考えているし、そうした連結によってきわめて複雑で大規模な知識体系をつくり出すこともできる。印象や観念を結合してゆく原理は観念連合と呼ばれる。観念連合の過程である種の抽象化が行われ、抽象的で一般的な観念が生み出される。そうした抽象観念によって初めて複雑な科学を構築することが可能になる。ゴドウィンにおいてもヒュームにおいても、観念連合は人間の知的活動を可能にする重要な心の機能なのである。<sup>2</sup>

彼らが共有するもうひとつの前提は、人間の行動は、物理的な現象と同じように因果関係によって決定されているという必然論である。<sup>3</sup> まずヒュームであるが、彼は当時の多くの神学者・哲学者たちによって支持されていた自由意思の教説を否定し、人間の意志と呼ばれるものはつねに先行する原因によって決定されていると主張した。たしかに、主観的な視点から見れば人間は自由をもっているように見える。たとえば吝嗇家はいつでも金を使う自由をもっていると自分で考えているし、他人からもそのように見えるかもしれないが、じつは、それは「誤った感覚」(T 2.1.10.9; SBN 314)でしかない。金を使わずに蓄積してゆく彼の行動は、まさに蓄財への動機によって支配されている。つまり、彼の行動はつねに動機によって決定されているのである。原因としての動機が結果としての行動を生み出すのであり、その動機もそれに先立つさまざまな原因の結果なのである。もちろん彼は、自由意思を証明するために意図的に散財することはできるが、その場合、彼の浪費行動は「自由を証明する」というべつな動機によって決定されているにすぎない。ここで重要なことは、行為の必然性を決定するのは行為者本人の主観的な視点ではなく、行為者の動きを観察する第三者の視点、つまり「観察者」の客観的な視点だということである。

ヒュームの因果関係に関する議論によれば、因果関係を決定する条件は観察者が二つの対象の間につねに「隣接性」(contiguity)と「継続性」(succession)を観察し、それに加えて、それらの間に「必然的關係」(necessary connection)を認めるということである。観察者がそれらの条件を確認するとき因果関係の観念が生み出される。因果関係の法則に支配されているということは、それらの対象の動きは必然的に決定されているということの意味する。物体の動きが必然的であることは一般に認められているが、哲学的な必然論の議論で問題となるのは精神の動きが必然的かどうかということである。ヒュームによれば、人が二つの対象間の関係の必然性を知るのはそれらの恒常的な結合からだけである。二つの対象が恒常的に結合しているのを観察することによって、人の心は一方の対象から他方の対象の存在を推測するようになる。つまり「必然にとって不可欠なのは……恒常的な結合と心が行う推測」なのである(T 2.3.1.4; SBN 400)。人間の行動において、物理的現象と同様な恒常性があることは一般に観察されている。それゆえ、人間の行動も、物理的現象と同様に必然性によって支配されていると推測できる。ヒュームによれば、ほとんどの人間は日常生活においては必然論者であり、人間の行為が自然現象と同様な意味で必然的であること——すなわち、特定の動機は特定の行動を必ず促すということ——を前提として生活している。そうでなければ日常生活が成り立たないのである。

The same kind of reasoning runs thro' politics, war, commerce, oeconomy, and indeed mixes itself so entirely in human life, that 'tis impossible to act or subsist a moment without having recourse to it. A prince, who imposes a tax upon his subjects, expects their compliance. A general, who conducts an army, makes account of a certain degree of courage. A merchant looks for fidelity and skill in his factor or super-cargo. (T 2.3.1.15; SBN 405)

(同じような推論は政治、戦争、商業、経済において常套となっており、人間生活に完全に浸透しているので、それに頼らずには一時たりとも行動することも生活することもできない。臣民に税をかける君主は彼らが従うことを期待している。軍隊を率いる将軍はある程度の勇気を当てにしている。商人は仲買人や船荷監督者の誠実さと熟練を当てにしているのである。)

重要なのは、行為者が自己省察によって自らの行為の自由や必然性を判断することはできないということである。必然性は第三者としての観察者が、恒常的な結合を観察する結果としてもつようになる観念であって、観察される対象に内在するものではない。それは人間の行為であれ、物理的現象であれ同じなのである。もちろん、物理的現象と異なり、人間の場合は、行為者本人が自分の行動の自由について特定の印象をもつことが可能であるが、行為者本人の主観的な印象は、必然性の判断においては意味をもたない。

それに対して、自由意思論者は、必然論は道德の基盤を切り崩すと主張する。なぜならば、もし人間の行為が、本人には支配できない原因によって決定されているとしたならば、行為に対する道德的もしくは法的な責任を問えなくなってしまうように思われるからである。だが、ヒュームは、人間の道德性と責任を問えるのは、必然論の視点からのみであると主張する。彼によれば、人間に対する動機づけが無力であるなら、刑罰によって人間の行為を統制しようとする法律も、来世における賞罰によって人々を導こうとする宗教も、まったく無効となってしまう。なぜなら、世俗的な法も宗教的教義も、その影響力はそれらが与える賞罰に依存しているからである。つまり、それらは人間が動機によって行動することを前提としているのだ。まさに必然論こそが、人間社会の秩序を維持するための基本的な原理なのである。必然論こそが道德的責任を基礎づけるというこの論理は、自由を主観的な印象から引き出そうとするかぎり、理解できない。自然の世界においても道德の世界においても、自由と必然の問題を決定するのは現象や行動を観察する者なのであって、行動する本人の主観によるのではない。たとえば、犯罪者は自らの行動が自由意思に基づくものなのか必然なのかを決定する権限をもたないが、それは落下する石が自らの運動を自由意思に基づくものなのか必然なのかを決定できないのと同じである。必然性の推定は観察者によって、つねに事後的に行われるのである。

一方、ゴドウィンが提唱する必然論もヒュームの必然論と外形的にはきわめて類似点が多い。ゴドウィンにとっても人間社会を考察するうえで出発点となるべき一般的な原理は、同じ環境は人間に同じ行動を促すという必然論である。「あらゆる原理の中で、すべての行為が必然的であることを指示する原理ほど重要なものはないと思われる」(PJ 157)。ここで重要なことは、ゴドウィンもヒュームと同様、必然性は多くの類似の現象の観察を重ねることでもとどり着く結論であると主張していることである。それは自然現象についても人間の行動についても同様である。彼は、物理的な宇宙が必然性に支配されていることは周知の事実であるが、その必然性は経験によってのみ裏づけられると言

う (PJ 158)。ゴドウィンにとって人間の知識の起源は個別的な知覚である。その知覚された個別的な現象を関連づけ、一般化し、それらの間にある因果的法則性を説明することは、自然哲学だけでなく道徳哲学の使命でもある (PJ 159-60)。科学の使命が、諸現象間に因果関係を見出すことであるなら、いやしくも人間の精神が科学的考察の対象になりうるためには、そこに因果関係が見出されなければならない。ゴドウィンによれば、じっさいに文学や歴史によって記録された人間の行為が裏づけるのは、人間の行為は因果関係に基づく必然性によって支配されているということである。そして、じっさいの生活の中で、われわれは必然論者として生活しており、そうでなければ他人と社会的関係を築いてゆくことはできない。われわれは、一連の印象を積み重ねることで、特定の動機に対する他者の反応を予測するようになるわけだが、そこには、「必然的關係」という仮定が存在している。人が媚びへつらったり恐怖を与えたりして他人の行動を支配しようとするときには、動機と行動の必然的關係を想定しているのである (PJ 161)。政治家や哲学者の中には自由意思の教説を信奉する者が多いが、彼らがじっさいの人間行動に自由意思の教説を当てはめようとするとうまくいかないことになる。もしそうなったら、自分の働きかけに対して他人がどう反応するのかまったくわからなくなってしまうだろう。自由意思論の中心原理のひとつは「自己決定」という考え方である。その考え方に従えば、「身体の動きは、それが真にわれわれの心の決定の結果であるときに自由であると言える」(PJ 164)。しかし、ゴドウィンによれば、自己決定は自由意思の存在を意味しない。身体の動きを決定する心の動きもまた、つねにそれに先立つ心の動きに決定されていることは明らかであり、その決定は無限に遡れるのである。

This is so true, that in reality the ultimate act is not styled free from any quality of its own, but because the mind in adopting it was self determined, that is, because it was preceded by another act. The ultimate act resulted completely from that which was its precursor. It was itself necessary ; and, if we would look for freedom, it must be in the preceding act. . . . Trace back the chain as far as you please, every act which you arrive is necessary. (PJ 165)

(じっさい、究極的な行為が自由であると言われるのは、その行為自体の性質によるのではなく、それを選んだ心が自己決定しているからだというのはまったく正しい。それは、つまり、他の行為がそれに先立っているということである。最終的な

行為はそれに先行するものに完全に由来している。それは必然的なのである。もし自由を探し求めるなら、それに先立つものの中にあるはずである……好きなだけこの連鎖を遡ったとしても、たどり着くすべての行為は必然的なのである。)

こうした必然論から帰結する世界は、原因と結果の連鎖によって覆い尽くされている世界であり、その世界の中では、人間は原因と結果の「媒介項」(PJ 168) にすぎない。「科学と徳を向上させるためにはあらゆる機会に必然論の言葉で自らを語るものが決定的に重要である」(PJ 173) とゴドウィンは主張する。

このようにヒュームとゴドウィンは生得観念を否定する経験論と自由意思を否定する必然論という哲学的前提を共有しているが、ほかにも彼らの共通点が多い。たとえば、人間の歴史を、野蛮から文明へ向かう洗練の過程ととらえる進歩的な歴史観である。彼らは商業と学問による社会の洗練や、文芸の普及による人々の啓蒙と社会の進歩を評価する。ヒュームは「技芸の洗練について」(“Of Refinement in the Arts”) と題されたエッセイで産業や機械的な技術の進歩は学芸の進歩を生み出し、学芸の進歩は人々の性質や礼儀作法の穏やかさと洗練をもたらすと主張している。彼によれば、産業、知識、人間性はお互いにつながっている。それらは文明が進歩した時代の産物なのである。

Thus *industry, knowledge, and humanity*, are linked together by an indissoluble chain, and are found, from experience as well as reason, to be peculiar to the more polished, and, what are commonly denominated, the more luxurious ages. (E 271)

(こうして、産業、知識、人間性は切ることのできない絆で結ばれており、経験からも推論からもわかることだが、それらはより洗練された——もっと一般的な言い方をするなら——より奢侈に満ちた時代に特有のものなのである。)

産業、知識、人間性の発展の利益は個人だけでなく、公的生活にも及ぶ。産業の洗練の時代は、法、秩序、警察、規律を生み出す時代でもある。社会秩序を安定させるこれらの知識と技芸は、産業における平俗な技芸を土台として生まれてくる。政治に関する技芸は、冷酷さや峻厳さにかわって、温和さと寛容を生み出す。ヒュームによれば、技芸の進歩によってイングランドの自由は大いに発展した。技芸の進歩は自由にとって有益



であり、自由な政体を維持する傾向をもっていることはあきらかである。奢侈が商業と産業の発展を促進する場合、農民は豊かになり、商人たちはその分け前を獲得し、「中間階級」は威信を高めてゆく。それにともない、国家は平和と安定を確保する。なぜなら、彼らは専制から身を守るために、平等な法を求めるからである。一方、ゴドウィンも商業と学問が社会を進歩・洗練させる力をもつことを称賛している。彼はかつて野蛮な封建制度に支配されていたヨーロッパに文明と自由をもたらしたのが商業と学問であると断言している。

Commerce was one engine for throwing down this seemingly impregnable barrier, and shocking the prejudices of nobles, who were sufficiently willing to believe that their retainers were a different species of beings from themselves. Learning was another, and more powerful engine. In all ages of the church we see men of the basest origin rising to the highest eminence. Commerce proved that others could rise to wealth beside those who were cased in mail; but learning proved that the low-born were capable of surpassing their lords. (PJ 474)

(難攻不落に見えたこの障壁を打倒し、従者たちは自分たちとは違う人種であると信じたがっていた貴族たちの偏見に打撃を与えた兵器のひとつが商業であった。学問はもうひとつのより強力な兵器であった。あらゆる時代の教会において、もっとも卑しい生まれのものが最高位に上りつめることは目撃されていた。商業は、武装した階級でなくとも富を得ることができることを証明した。だが、学問は、生まれた階級の低いものでも、領主たちを上回ることができることを示したのである。)

ヒュームとゴドウィンがともに、商業と学問を社会に変化と発展をもたらす駆動力として考えていることはたしかであるし、また、社会の変化と発展の力学を、一般的な法則性と因果関係の鎖で説明すること——政治学を科学にすること——を試みていることも彼らに共通しているのである。二人の見解が分かれるのは、ヒュームは商業と学芸が生み出した洗練された社会をそのまま肯定するのに対し、ゴドウィンはそれをさらなる理想社会へ向かう進歩の一過程としか考えていない点である。多くの理論的前提を共有する彼らは、政治的論考の中で見せる政治的な立場や、提案する具体的な政策においては驚くほどの違いを見せるのである。

ヒュームの政治的エッセイは、基本的に名誉革命後のイギリス社会の変容——社会の商業化と中産階級的な文化の勃興——を肯定しながら、ゆき過ぎた党派間のイデオロギー闘争を戒め、学問と礼儀作法を普及させることによって社会を温和なものにし洗練させることを目的としていた。その例として「商業について」(“Of Commerce”)と題されたエッセイを検討してみよう。彼によれば、「国家の強大さ」と「国民の幸福」は不可分である。強大な国家は商業に保障を与え、私人の富は国家を強大にするからである。どの国でも土地の生産力が向上すると、農業従事者のほかに工業従事者という階級が生まれ、土地の生産力がさらに向上すれば、余剰労働力によって奢侈に関する技芸が生まれる。奢侈は商業を活性化し、国家の幸福をさらに向上させることになる。

If these superfluous hands apply themselves to the finer arts, which are commonly denominated the arts of *luxury*, they add to the happiness of the state, since they afford to many the opportunity of receiving enjoyments, with which they would otherwise have been unacquainted. (E 256)

(もし、余剰な労働力が一般に奢侈と呼ばれているより洗練された技芸に充てられるなら、それは国家の幸福を増やすことになる。なぜなら、それがなければ知られなかったような楽しみを受け取る機会を、多くの人々に与えるからである。)

だが、生産力の向上によって生まれる余剰労働力を、軍事力に充当することで国家を強大にすることができるのではないかという発想がある。その発想を支えるのが、スパルタ、アテネ、ローマなどの古代国家の実例である。ごく小さな古代国家でも、多くの兵士を維持していたが、それはこれらの国家には奢侈の生産と商業に従事する人口がほとんどおらず、農業生産者の労働の成果の大部分が兵士の維持に充てられていたからである。こうした古代国家の政策に回帰する可能性を論じる者たちに対して、ヒュームは、「その可能性はじっさいにはない」と断言する。そして、彼はそのことを証明するための論を構築する。<sup>4</sup>

ヒュームによれば、古代における軍事国家の成立を可能にしたのは、いくつかの例外的な事情の共同作用である。これらの国家は小国であり、時代は好戦的であり、これらの国家の間にはつねに戦争があった。また、彼らは自由を重んじ、彼らの間には「公共精神」と「愛国心」の高揚があった。さらに彼らの間の財産の平等は高度であり、市民

は豊かであった。だが、こうした政策は歴史の偶然の産物であり、あまりに「暴力的」であり、「物事の自然な成りゆき」に反しているがゆえに、個人の貧窮によって国の武力の増大を図るこうした政策を現代にもち込むのは、不可能なのである。もし、現代において工業と機械的技芸が育成されなければ、余剰となる生産物を生み出す動機が存在しなくなる。それは怠惰な習慣を生み出し、農業生産者の熟練と生産への熱意は失われ、余剰生産物は提供されなくなる。そうなれば、国家の危機から国民を軍務に就かせようとしても、彼らを養うための食糧は存在しないだろう。この世に存在するものはすべて労働の産物であり、労働をうながすのは情念である。古代国家のように、技芸と奢侈を追放することで食料や馬糧を長もちさせようという方針はあまりに人間の利害心からかけ離れており、近代社会においてそれを実行するのは不可能である。奢侈こそが人々を怠惰の眠りから覚醒させ、人間の精神を活気づけ、社会を富ませるのである。

Thus men become acquainted with the *pleasures* of luxury, and the *profits* of commerce ; and their *delicacy* and *industry*, being once awakened, carry them on to farther improvements, in every branch of domestic as well as foreign trade. And this perhaps is the chief advantage which arises from a commerce with strangers. (E 264)

(こうして人々は奢侈が与える快と商業が与える利益を知るようになる。それらもたらす繊細さと勤勉さは、ひとたび目覚めるなら、国内外のあらゆる分野の交易を増進させるための刺激となる。おそらくこれこそが、外国との商取引がもたらす最大の利益なのである。)

こうして、ヒュームは奢侈を廃し、禁欲的な公共善への参与を理想とする古典古代的な徳の思想に抗して、商業の発展と文化の洗練に基づく近代的な徳の思想を提示する。彼によれば、奢侈を求める人間の情念は否定されるべきものではない。欲望や野心といった情念は、それがなければ怠惰と無為の中に埋没してしまいかねない人間を労働へ赴かせる駆動力なのである。「世の中のすべてのものは労働によって購入される。そして、われわれの情念は労働をもたらす唯一の原因なのである」(E 261) 情念とは、国家に繁栄をもたらし、文明を進歩させるエネルギーにほかならない。奢侈すなわち商業がもたらす新しい商品や豊かな生活様式は、批判されるべきものではない。奢侈がゆき過ぎれば社会に弛緩と墮落をもたらす危険はあるかもしれないが、かりにそうだとするとそれ

は必要悪として容認しなければならないのであって、それを根絶して古代社会に存在した徳を復活させようとする思想は、荒唐無稽な幻想でしかない。「商業について」その他の政治的エッセイに見られるヒュームの思想は、名誉革命後のイギリスの社会と政治体制を基本的に容認するものであるが、その哲学的な特徴は、しばしば悪徳の起源とされる野心や欲望といった「情念」を、近代社会を進歩させるためのエネルギーとして肯定的に評価することなのである。

上で述べたように、ヒュームとゴドウィンはその政治思想において多くの原理を共有している。だが、『政治的正義』で展開されるゴドウィンの議論は、結論的にはヒュームと正反対の方向を向くことになる。ヒュームは名誉革命後に形成された温和で洗練された商業社会を基本的に肯定している。その洗練の度合いを高めることが文人の使命なのである。だが、ゴドウィンにとって、近代的な商業社会は、専制的な暴政と同様、そこから抜け出すべきひとつの歴史的段階にすぎない。ヒュームの政治学は、名誉革命後のイングランドにおいていかに洗練された社会が実現されたかという過去形の関心をもつのに対し、ゴドウィンの政治学は、いかに未来において理想社会を築くのかという未来形の関心をもっているのである。ゴドウィンの議論の中核にあるのは人間の「完成可能性」(perfectibility)と「真理の全能」(omnipotence of truth)に基づく人類の進歩という考え方である。ゴドウィンは言う。

Nothing can be more certain than the omnipotence of truth, or, in other words, than the connection between the judgment and the outward behavior. If science be capable of perpetual improvement, men will also be capable of perpetually advancing in practical wisdom and justice. Once establish the perfectibility of man, and it will inevitably follow that we are advancing to a state, in which truth will be too well known to be easily mistaken, and justice too habitually practiced to be voluntarily counteracted. (PJ 269)

(真理の全能、換言するなら判断と外的行動の関係以上に確実なものはない。もし科学が永遠に進歩することが可能であるなら、実践的な知恵と正義において人間が永遠に進歩することも可能だろう。ひとたび人間の完成可能性を確立するなら、真理はあまりによく知られているのでそれに関して間違いはめったに起こらないし、正義はあまりにも日常的に実践されているのでそれに反抗する気など起こらないといった状態に向かってわれわれが進歩してゆくことは確実となるだろう。)

この一節からわかるように、「真理の全能性」が意味するのは「判断と外的行為の関係」に関する前提、すなわち人は理性によって真理——行動と結果の因果関係——を十分に理解するなら最善の結果を求めて合理的に行動するようになるという前提である。それは、理性と真理が人間を行動に駆り立てる強い動機づけの力をもつことを意味する。しかも、ゴドウィンによれば、その動機づけの力は、他のあらゆる動機よりも強いのである。『政治的正義』の中では真理や知識の力がくり返し述べられる。いわく「真理は広まる性質をもつ」(PJ 38)、いわく「真理は自らを広める性質をもつ」(PJ 117)、いわく「真理は全能である」(PJ 120)。上で見たように、ゴドウィンによれば、人間の精神は感覚知覚から情報を受け取る受動的な機能しかもっていない。そこには、真理だけでなく、欠陥をもつ社会制度が生み出す誤謬に満ちた意見も入ってくる。人間の心はさまざまな印象がせめぎ合う場であり、そこでは一番強力な印象が他の印象を押しつけてしまうのである。「外からくるものであれ内からくるものであれ、もっとも強力な印象がこのせめぎ合いの中で勝利し、それに先立つ印象を力で追い出す。だが、同じようにそれは後からくる印象によって追い出されるのである」(PJ 185)。こうした印象のせめぎ合いの中で、真理はかならず誤謬に対して勝利を得る。つまり、「真理はつねに勝利者となる」(PJ 115)のである。真理とは因果関係の正しい理解である。ゴドウィンによれば、幸福こそあらゆる人間にとっての関心事であり、人間にとってもっとも重要な真理とは幸福という結果をもたらす原因は何かという知識である。人間はそうした真理を把握する理性をもっているが、さまざまな思い込みや慣習——その最たるものが財産や政治の「制度」なのである——によって真理が見えなくなっている。人間の理性を阻害している慣習的制度を排除してゆくことによって真理が人類の間に普及するようになり、その結果、人類は理想社会——つまり、最大幸福を生み出す社会——に向かって進歩してゆく。だが、そうした社会改革は暴力ではなく知識の普及で行われなければならないというのがゴドウィンの前提である。なぜなら、人間の知的水準を超えた社会制度を革命によって導入しても、それは遅かれ早かれ崩壊してしまうからである。ゴドウィンが知識人に与える大きな役割はそうした発想からきている。政治制度の改変の前提となるのは、正確な知識が全市民に遍く普及することである。ゴドウィンが構想した理想社会について理解するために、ゴドウィンが財産の問題を論じている部分に焦点を絞ってゴドウィンの議論を跡づけてみよう。

『政治的正義』の第8巻でゴドウィンは財産制度に対する批判を展開する。彼によれば、特定の間が必要以上の財産を蓄積することは正義にもとることであり、社会に墮落をもたらす。財産制度がもたらす墮落はいくつかに分類できる。ひとつは人々に「従属の感覚」(PJ 427)を植えつけることである。社会にとってもっとも有用なのは独立心をもった人物であるが、財産制度に基づく階層社会においては複雑な支配と従属の関係が生まれ、ほとんどの人間の独立心が失われてしまう。独立心を欠いた人間が数多くいるかぎり、理想的な社会は決して実現しないのである。財産制度がもたらす二つ目の墮落は、「奢侈と気まぐれ」(PJ 428)という不正義が蔓延することである。本来、人間の活動の目標は人格的卓越性を達成することであるが、財産制度が支配する社会においては、人々の活動は富の獲得を目標とするようになる。そして、財産をもつ者が尊敬の対象となり、本来尊敬されるべき「誠実さと一貫性」(PJ 429)が利己心によって踏みにじられるという状況を生み出す。財産制度がもたらす三つ目の墮落は、社会全体の知性が押し下げられることである。なぜなら、財産が少数の人々に独占されることによって、大多数の人々は生活のための労働に追われるようになり、知識に近づけず、精神を陶冶することができなくなるからである。もし、ぜいたくを廃止し、すべての人々が質素な暮らしで満足するようになれば、過剰な労働は不必要になり、そこから生まれる余暇を「知的な向上」(PJ 431)のために費やすことができる。平等な財産の実現は、すべての人々が知識に近づくことを可能とし、知性の進歩は急速で崇高なものとなるだろう。すべての人々が幸福な社会についての真理を理解し、平等な財産こそ最大幸福をもたらすことを理解するだろう。すべての人間が共通の基準であつかわれるようになれば、人々はお互いに助け合い、犯罪も無くなるであろう。犯罪をもたらすのは、もてる者ともたざる者との間の格差なのである。ここで注意すべきは、社会を改革するための唯一の手段は教育だというゴドウィンの主張である。「この不平等の是正の正しい方法は、暴力によるのではなく理性によるもの」(PJ 432)でなければならない。社会の改革は理性によって、つまり、真理と知識の普及と説得によって行われなければならないのである。人類の理性の進歩の段階が不完全なうちに財産を平等化しようと試みたなら、大きな混乱しか起こらないであろうことは彼も認める。

ゴドウィンは財産の平等を主張する自分の政治理論に対する反対論をあらかじめ想定している。それらの反対論は上で見たヒュームの立場を想起させるものである。たとえば、商業活動に見られるように利益の追求こそが人間の動機であるのだから、平等な財

産は「人々の勤勉さを失わせるであろう」(PJ 437) といった意見や、たとえ平等のシステムを導入したところで、それは人間性に合致しないのだからけっして長続きせず、かえって「混乱をもたらすだろう」(PJ 443) といった意見である。ひとつめの反対論に対するゴドウィンの回答は、そうした財産の平等は大いなる知的な進歩の後にのみ実現されるのだ、というものである。財産の平等を実現する前に、人類の知性の大いなる進歩という準備段階が必要なのである。そして、十分に知性が進歩した状態においては、欲望や野心といった卑しい動機づけがなくとも、知的活動や生産活動は止まることはないといわれる。

Savages, it is true, are subject to the weakness of indolence. But civilised and refined state are the scene of peculiar activity. It is thought, acuteness of disquisition, and ardour of pursuit, that set the corporeal faculties at work. Thought begets thought. . . . Injustice, oppression and misery can find an abode in those seeming happy seats. But what shall stop the progress of ardour and improvement, where the monopoly of property is unknown? (PJ 438)

(たしかに野蛮人は怠惰という弱さに屈するだろう。しかし、文明化し洗練された状態で人間はとくに活動的となるのだ。人間の身体的な力を働かせるのは、思考、正確な論考、探求への情熱である。思考が思考を生んでゆくのだ……不正や抑圧や悲惨がこうした幸福に見える場所に入り込むことはあるかもしれない。だが、財産の独占が存在しない場所において、熱意と改革の進歩を阻害するものがあるだろうか。)

怠惰という病に陥るのは知性が十分に進歩していない人間だけである。もし、人間が十分に啓蒙されれば、欲望や野心といった卑しい情念ではなく、知性をエネルギーとして活発に活動することになる。平等は人間性に反するから長続きしないという二つ目の反対論に対して、ゴドウィンは次のように答える。この平等は共同体全体の合意に基づく。その合意の基にあるのは、不必要な財の蓄積と浪費は悪であるという信念であり、それが全員に浸透すれば、平等は永続的なものになる。もし、平等社会が偶然の産物であれば、そこに欲望や野心といった情念が頭をもたげ、結果的に平等社会が破壊されるだろうということはゴドウィンも認める。しかし、財産制度の悪という真理が人類に遍く普

及すれば、だれも財産の獲得を求めないし、それを行おうとするものを「軽蔑と恐怖」(PJ 444)の念をもって見ることになるだろう。そうした平等社会がひとたび実現すれば、それはきわめて安定したものになるのである。それを強化するのが幸福の観念の変化である。ゴドウィンによれば、人類が啓蒙され進歩すれば、幸福とは衣食といった物質が与える感覚的な悦びではなく、知識と徳の拡大にあるということが理解される。そして、感覚の悦びは知の悦びよりも劣ったものであるという真理をあらゆる人々が理解すれば、蓄財への欲望自体が社会から消滅してゆくことになる。

The equalisation we are describing is farther indebted for its empire in the mind to the ideas with which it is attended of personal happiness. It grows out of a simple, clear and unanswerable theory of a human mind, that we first stand in need of a certain animal subsistence and shelter, and after that, that our only true felicity consists in the expansion of our intellectual powers, the knowledge of truth, and the practice of virtue. (PJ 445)

(われわれが描いている平等が心の中で支配的なものとなるその理由は、個人の幸福についての考え方の中にあるのだ。その考え方は人間の精神に関する単純で明確で反論の余地のない理論に由来する。それは、人間は最初は最低限の生活の糧と住居を必要とするが、それが得られた後の人間の真の唯一の幸福は知的な力と真理についての知識の拡大、および徳の実行にこそあるという理論である。)

こうして、ひとたび「理性と確信のエネルギー」(PJ 446)によって平等社会が築かれれば、それは永続的な平等を保つことができる。平等社会の脆弱さを不安視する者たちは、理性に敵対する情念の力の強大さについて論じている。だが、ゴドウィンによれば、人類の間に正義が浸透すれば、理性と情念の対立は存在しなくなるのである。道徳を論ずる作家たちは理性と情念の対立という問題を論じてきた。しかし、その対立関係を軸に道徳の問題を考えるのは間違っている。彼によれば一般に情念と呼ばれているものには二種類ある。ひとつは生き生きとして力強く、われわれを行動に駆り立てる力をもつ思考であり、もうひとつは生き生きした思考ではあるが錯誤に基づいたものである。最初のものは大きな問題とはならない。なぜなら、強烈な欲望は理性によって生まれるものであり、その結果に対するある程度明確な予想をもっているはずだからである。それ



は正しい知識の獲得によってどんどん是正されてゆくのである。第二の情念はまったく無害である。なぜなら、ひとたび理想社会の正義と利益を確信した人間がいつまでも錯誤にとらわれていることはありえないからである。理性と情念の対立は 18 世紀イギリスの道徳哲学の中心問題である。その問題に対してゴドウィンが理性と情念の対立を解消するかたちで答える。それは人間の社会的行動を必然的な因果関係によって分析することで到達した結論である。だが、ここで注目すべきことは、ゴドウィンが描く社会は「いつの日か」到達するはずの未来の社会だということである。こうしてゴドウィンは、未来において必然的に達成される理性と情念の対立の解消を論じた。だが、理性と情念の対立の解消はヒュームのもっとも有名な主張のひとつである。そして、理性と情念の対立の解消に関するヒュームの議論はゴドウィンとあらゆる点で正反対の方向を向いている。それが、彼らの政治的主張の違いを生み出すのである。

ヒュームは『人間本性論』の第 2 巻第 3 部で意志と情念の問題を論じ、必然性に関する彼の議論を展開する。そこで彼は、従来の道徳哲学の議論においては、理性が徳の基盤と考えられ、情念を悪徳の起源と見なす議論が優勢であったと述べる。いかに理性が情念を克服するかが道徳論の主題であったのである。だが、彼によれば、そうした問題の立て方は根本的に間違っている。なぜなら、理性と情念は決して対立しないからである。ヒュームの考える理性の役割はきわめて限定されている。彼によれば、理性の役割は観念同士の関係あるいは観念と対象の関係を考察することだけである (T 1.3.2.2; SBN 73-74)。観念同士の比較とは、たとえば数学における論証のようなものであり、そこでは量や割合の比較だけが問題となる。理性は抽象的で証明的な推論だけを行うのであり、そうしたものとしての理性が、人間の行動原理としての情念と対立関係をもつことはありえない。たしかに、理性が対象とその印象に関わる場合、理性と情念が対立するように見える場合がある。ひとつは、希望や恐怖や愛憎といった情念がじっさいには存在しないものを対象とする場合であり、もうひとつは、情念が行為を引き起こすさいに、原因と結果の判断を誤ることによって不適切な手段を選択する場合である。だが、どちらの場合も情念が非合理的である——理性と対立している——わけではなく、理性的判断において間違っているにすぎない。たとえば、ある果物に対して人が強い欲望をもった後、その果実がまったく美味しくないという事実を人が知れば、欲望は消え去るであろう。理性的判断は情念に対して情報を与えることで情念に仕える。

「理性は情念の奴隷である」という有名な言葉は、そのことを表している。<sup>5</sup>

Thus it appears, that the principle, which opposes our passion, cannot be the same with reason, and is only call'd so in an improper sense. We speak not strictly and philosophically when we talk of the combat of passion and of reason. Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them. (T 2.3.3.4 ; SNB 415)

(ならば、情念に対立する原理は理性と同じものではありえないし、それは間違った意味で理性と呼ばれていると思われる。情念と理性の対立について語るとき、われわれは厳密かつ哲学的に語ってはいないのである。理性は情念の奴隷であり、またそうあるべきであるし、情念に仕え従う以外の役目をもつかのごとくにふるまうことはできないのだ。)

ヒュームによれば、理性は観念同士の比較に関わるものであるから、理性的判断においてはある観念が他の観念や印象を正確に表しているかという表象の問題がつねに存在するし、それは真偽判断の対象となる。だが、情念はそれ自体で存在するものであり、そこに表象の契機は存在しないし、真偽判断の対象ともならない。恐怖や愛情やどの渴きは、それ自体が自存自律した印象であって、何かを表象しているわけではない。理性と情念はまったくべつなレベルで機能しているのだから、それらは決して衝突しないのである。人間の行動を動機づけるのは情念だけであり、動機づけにおいて情念同士が対立することはしばしばある。人間の心の中には、さまざまな情念が存在し、相互に補完したり、対立したりしている。情念の中には、慈愛、憤慨、生命への愛といったように、人間性の中に埋め込まれている穏やかな情念が存在している。穏やかな情念は激しい情緒を喚起しないがゆえに理性と間違われることがしばしばある。行為の動機づけにおいて情念と理性の対立と呼ばれているものの多くは、激しい情念と穏やかな情念の対立なのである。そして、一般に心の強さと呼ばれているものは、穏やかな情念を勝利させる心の傾向である。問題は、情念同士の葛藤の中でどのような情念が最終的に勝利を収めるのか、あるいは勝利を収めるべきなのかということなのだ。理性にできるのは、さまざまな情念の種類や力を分類・記述し、情念のエネルギーが社会全体の利益と合致するような社会・政治制度の構築に寄与することである。そうした意味で、ヒュームにとっ

て洗練された学芸と温和な礼儀作法という特徴をもつ近代的商業社会は、情念のエネルギーを、争いや破壊ではなく富と文明の構築に向けるという点で望ましい社会である。このように、情念と理性の役割に関するヒュームの見解はゴドウィンとはまったく逆方向を向いている。ここまでくれば、経験論と必然論という大きな哲学的前提を共有するヒュームとゴドウィンが正反対の結論にたどりつくことになったその分岐点はどこかということを理解するのはむずかしくはない。

ヒュームによれば、人間の知識の源泉は知覚から受け取った印象であり、それらは外界に存在する対象からもたらされる。人間はそれらの印象と印象の複写物である観念を、観念連合によって繋ぎ合わせることで外的世界に関する知識を構築してゆく。だが、われわれが構築する世界の知識と、実在する外的世界がどのように対応しているかは、じつはわからないのである。<sup>6</sup> すでに見たように、ヒュームにとっての因果関係とは、継起する二つの出来事の恒常的な結びつきが生み出す「必然性」の印象によってもたらされるものである。因果関係にある二つの対象の中にわれわれが見出すのは隣接と継起だけであり、そこに必然性に対応する情報を見出すことはできない。われわれは同じ二つの出来事がくり返し継起するのを観察することから、想像力と憶測によって必然性の印象を生み出す。その憶測は想像力によるものであって、理性によるものではない。換言するなら、必然性は内的な印象もしくは反省の印象である。それは対象の中にあるのではなく、観察者の心の中にしかない。人は心の中にある必然性を外界に転移することで日常生活を正常に営む。それは日常生活の中では避けがたい態度であるが、間違った哲学を生み出す原因ともなる。因果関係は規則性の産物であるが、それは自然の法ではなく、観察者の心の中だけにある知覚の関係であり、それを多くの人々が共有することによって外的世界に関する共通理解が生まれる。ヒュームが描く世界は、印象と観念から構成される世界であり、世界の構成要素としての印象と観念は外的世界もしくは現実世界に存在する対象にその起源をもつという意味でそれらの対象の表象である。換言するなら、ヒュームの世界は表象によって構成される世界であり、日常生活において人々は表象を現実と取り違えて生活しているのである。ロック (John Locke) 以来、色や匂いといったいわゆる「二次性質」は対象固有の属性ではないことが認められているにもかかわらず、日常生活においては、人々は色や匂いも対象そのものの属性と理解して生活する。それと同様に、人々は憶測と想像力の産物である必然性を、外的世界の属性であ

ると信じている。ヒュームによれば、それは必然性を信じるのが人間性になっ  
てからであり、そうでなければ人間は生き残ることができない。しかし、哲学者はそ  
うであってはならない。哲学者は対象と印象、現実と表象の違いを前提としなければなら  
ない。彼の多くの政治的エッセイが示すように、彼は政治や経済の制度の中に、個人の  
気質や性格といった偶然的要素からは説明できない因果関係と法則性を見出そうとし  
た。だが、彼の認識論からわかるように、彼が政治や経済の出来事から引き出す規則と  
法則は観察者の継続的な観察に基づく「表象的な規則」であって、物質的現実そのもの  
に内在する規則ではない。現実そのものの不可知性を前提としながらも、あくまでも日  
常世界に根を下ろして、日常生活の規則性を解明しようとするヒュームの「穏健な懐疑  
主義」(mitigated scepticism) がもたらすのは、穏健な現実主義である。人間が知りえ  
る必然性はあくまでも継続的な観察から生み出される信念でしかないなら、それはつね  
に過去形の判断であり、十分な合意形成に基づくものでなければならない。表象の必然  
性を現実の必然性と単純に同一視することは「野卑な人々」がすることであり、ヒュー  
ムが知らなかった言葉で言い表すなら、それは「イデオロギー」にほかならない。

すでに見たように、ゴドウィンの必然論の思想の特徴はその未来形の主張であり、現  
実世界における法則の未来に対する適用可能性の主張である。ゴドウィンの「完成可能  
性」の思想の背後にあるのは、過去における人間の進歩は大いなるものであったがゆえ  
に、未来における進歩も限りないものであることが予想されるという発想である。その  
完成可能性は精神のみならず、身体にも及ぶ。ゴドウィンは人口増加がもたらす暗い未  
来というウォレス (Robert Wallace) の予測に反論して、精神による身体の完全なコン  
トロールについて論じる。ゴドウィンは、精神はやがて物質を支配するだろうというフ  
ランクリンの言葉を引用しながら、もしそうなら人間は自分自身の身体をも支配でき  
るだろうと予言する (PJ 460)。彼によれば、人間はやがて身体の随意的行動のみならず、  
不随意的部分をも支配できるようになってゆくことが予想されるのである。彼によれば、  
快活さと思考の明晰さが身体の活力を保つ原理であるが、それを徹底的に向上させれば  
人間は不死となり、睡眠すら必要なくなるかもしれない。そうなれば人間は感覚の悦び  
に無関心になるし、地上に人が溢れたときは子を産むのをやめるだろう。彼らは不死で  
あり、戦争も病気も犯罪も憂鬱も知らないのである (PJ 464-65)。そうしたゴドウィン  
の夢想的な理想社会像はマルサス (Thomas Robert Malthus) が彼の『人口論』(*An  
Essay on the Principle of Population*) で徹底的に批判することになる。<sup>7</sup> だが、ここでの問

題は、ゴドウィンの合理主義がそうした夢想にたどりついた理由である。ゴドウィンの出発点は、世界は必然性に支配されているが、その必然性は感覚知覚によって直接的に知ることはできないという、ヒュームと同様の経験論であった。だが、ゴドウィンは知覚の積み重ねとしての経験からしか導き出せない必然性を、物質的現実世界の必然性として語る。ヒュームの哲学は、表象と現実の混同の不可避性とともにその危険性をも注意深く分析するという意味で「イデオロギー」の分析理論であるが、ゴドウィンの思想は表象と現実を混同するという意味でたんなる「イデオロギー」である。ゴドウィンの思想はイデオロギーとして短期的に大きな影響力をもち、当時の若者たちを熱狂させ、間もなく忘れ去られた。だが、ヒュームの思想は、イデオロギーとその生成に関する精緻な分析論であるがゆえに、近代的な商業社会が存続するかぎり、その有効性が失われることはないのである。

## 注

1. ここで用いる *Political Justice* のテキストは、Philp が編集した Pickering 版の政治著作集（全 7 巻）の第 3 巻であり、1798 年の第 3 版に基づいている。ページ数を示すさいは PJ と略記して本文中に挿入する。Hume の *Treatise* は Norton が編集した新しい Oxford 版と Nidditch が編集した古い Oxford 版の両方を用い、前者は T 略記して巻・部・節・段落番号を示し、後者は SBN と略記しページ数方を記す。Hume のエッセイ集は Eugene Miller 編集の Liberty Classics 版を用い、ページ数を示すさいは E と略記する。
2. ゴドウィンの思想に関しては、Willey; Sampson 39-66; Locke; Marshall; Philp らの研究が有益である。ヒュームの哲学思想に関しては、Smith; Bennett; Richetti; Baier; Yolton; Noonan; Wright らの著作が有益である。ヒュームの道徳・政治思想に関しては、Forbes; Miller; Robertson; James を参考とした。
3. 17～18 世紀イギリスにおける必然論は思想史上の重要なテーマである。この時代の自由意志論と必然論の論争に関しては Nicholas; Kramnick が興味深い説明を提示している。
4. ここでのヒュームの議論はあきらかに古代の徳の思想に基づいて近代的な商業社会を批判するシヴィック・ヒューマニズムの思想に対抗したものである。シヴィック・ヒューマニズムに関しては Pocock の研究（1975; 1985）が重要なことは言うまでもない。その他、Robbins; Hont and Ignatieff も参照。
5. ヒュームの道徳哲学・政治学の特徴は、理性から人間の行動を動機づける力を剥奪したことである。この点に関しては、Hirschman; Potkay を参照。
6. 心と外的世界の関係、あるいは外的世界がどのような生理学的なメカニズムによって心の中に印象や観念を生ぜしめるのかを解明することは、ヒュームによれば哲学者の仕事ではなく、解剖学者や自然哲学者の仕事である（T 1.1.2.1; SBN 8）。したがって、人間がもっている世界認識は、それがどれほど多くの人に共有されていようと、実在世界と正確に対応している保証はないのである（あるいは、少なくとも哲学者はその保証を手に入れることはできない）。この問題に関しては Yolton の議論を参照のこと。

7. ゴドウィンに対するマルサスの批判に関しては、べつの論文で詳細に論じたことがある。Okochi を参照のこと。

## 参 考 文 献

- Baier, Annette C. *A Progress of Sentiments : Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1991.
- Baillie, James. *Hume on Morality*. London : Routledge, 2000.
- Bennett, Jonathan. *Locke, Berkeley, Hume : Central Themes*. Oxford : Clarendon, 1971.
- Forbes, Duncan. *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge : Cambridge UP, 1975.
- Godwin, William. *Enquiry Concerning Political Justice*. Ed. Mark Philp. Vol. 3 of *Political and Philosophical Writings of William Godwin*. 1798. London : Pickering, 1993.
- Hirschman, A.O. *The Passions and the Interests : Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton : Princeton UP, 1977.
- Jackson, Nicholas. *Hobbes, Bramhall, and the Politics of Liberty and Necessity*. Cambridge : Cambridge UP, 2007.
- Kramnick, Jonathan. *Actions and Objects : From Hobbes to Richardson*. Stanford : Stanford UP, 2010.
- Locke, Don. *A Fantasy of Reason : The Life and Thought of William Godwin*. London : Routledge, 1980.
- Miller, David. *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford : Clarendon, 1981.
- Noonan, Harold W. *Hume on Knowledge*. London : Routledge, 1999.
- Marshall, Peter H. *William Godwin*. New Haven : Yale UP, 1984.
- Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton : Princeton UP, 1975.
- . *Virtue, Commerce, and History : Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge : Cambridge UP, 1985.
- Okochi, Sho. "A Sublime Theory' of the Body : Thomas Malthus's Anti-Aesthetics in his *Essay on the Principle of Population* (1798)," *Studies in English Literature* (Tokyo) 1998 (75) : 13-29.
- Philp, Mark. *Godwin's Political Justice*. Ithaca : Cornell UP, 1986.
- Potkay, Adam. *The Passion for Happiness : Samuel Johnson and David Hume*. Ithaca : Cornell UP, 2000.
- Richetti, John J. *Philosophical Writing : Locke, Berkeley, Hume*. Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1983.
- Robertson, John. "The Scottish Enlightenment at the Limit of the Civic Tradition." *Wealth and Virtue : The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Ed. Hont, Istvan and Michael Ignatieff. Cambridge : Cambridge UP, 1983.
- Robbins, Caroline. *The Eighteenth-Century Commonwealthman*. Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1959.
- Sampson, R.V. *Progress in the Age of Reason : The Seventeenth Century to the Present Day*. Cambridge, Mass. : Harvard UP, 1956.
- Smith, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume : A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. London : Macmillan, 1941.
- Wright, John P. *Hume's A Treatise of Human Nature : An Introduction*. Cambridge : Cambridge UP, 2009.
- Wiley, Basil. *The Eighteenth Century Background : Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period*. London : Chatto & Windus, 1940.
- Yolton, John W. *Realism and Appearances : An Essay in Ontology*. Cambridge : Cambridge UP, 2000.

## Hume, Godwin and the Ideology of the Enlightenment

Sho OKOCHI

This paper is an attempt at a comparative reading of political writings of David Hume and William Godwin—writers regarded as important British political theorists in the age of Enlightenment. They do, in fact, have a lot in common in their philosophical premises. They are empiricists, who believe that the origins of all knowledge are found in perception, and are advocates of theory of the necessity which presupposes that all human behavior is causally determined just like the movement of physical bodies. They both sought to construct a “science of politics” based on the model of Newtonian natural philosophy. The conclusions of their political theories, however, are quite antithetical. Hume is a clear proponent of modern commercial society realized in Britain after the Glorious Revolution. Hume is a fundamentally conservative theorist, and his political arguments offered in his essays are attempts to support and refine British civil society already realized in the eighteenth-century England. Godwin, on the other hand, offers an idealist program to transform the present society into an egalitarian utopian world. I analyze in this paper some of Hume’s and Godwin’s major theoretical writings, trying to detect the point where these writers, whose political theories are based on the same philosophical premises, part from each other. Through the discussion, I also try to shed light on the problem of “ideology” in their political theory.