

博士論文

ヒューム『人間本性論』における「知覚」的世界の自然主義的再構成  
——印象と観念の差異としての「生氣」にかんする因果的解釈を軸として——

同志社大学大学院文学研究科哲学専攻

博士後期課程 42153101

大槻 晃右

## 目次

凡例	vi
<b>序章 懐疑主義、自然主義、信念の本性</b>	
——ヒューム『人間本性論』における伝統的観念説の継承と変革——	
はじめに——本論考の目的と方針	1
第1節 ヒューム哲学の二つの相貌——懐疑主義と自然主義	2
懐疑主義者としてのヒューム	
自然主義者としてのヒューム	
第2節 自然主義者にして懐疑主義者——自然主義と懐疑主義との内的連関	6
自然的探究から懐疑的態度へ	
懐疑的態度のなかでの自然的探究	
第3節 観念説の継承と変革——信念についてのヒュームの新たな理論	8
ヒュームの信念論に対する従来論難	
ヒュームの「知覚」理論の見直しの必要性	
おわりに——本論考の概要	11
註	13
<b>第1章 「知覚」的世界の基礎的構造</b>	
——関係し合う存在者の複合的全体としての知覚の領野——	
はじめに	14
第1節 ヒュームの「知覚」理論の出発点——二つの基本的区別と模写原理	15
印象と観念の区別	
単純と複合の区別	
模写原理	
第2節 単純と複合の区別の成立過程	18
関係の感知の事実に承認	
想像による分析としての単純と複合の区別	
知覚の存在の最小単位としての単純知覚	

第3節 関係の知覚の内実の究明	24
関係の知覚に関わる理論的問題	
複合知覚としての関係の知覚	
複合知覚の全体的な見かけとしての関係的事態の知覚	
第4節 関係自体の知覚の重層的構造	28
関係的事態の知覚と関係自体の知覚との関係	
理性の区別による諸関係の弁別	
ヒュームの「知覚」理論における関係の知覚の位置付け	
おわりに	34
註	35

## 第2章 因果的力能の知覚の実相

### ——関係の複合印象としての「精神の被決定」——

はじめに	36
第1節 ヒュームの因果論の基本的構造	37
事実にかんする信念の基盤としての因果的推論	
ヒュームの因果論の否定的局面	
ヒュームの因果論の積極的局面	
第2節 「精神の被決定」の感じに対する従来の論難	42
一貫性の欠如への懸念	
無限後退への懸念	
法則的必然性を表さない「精神の被決定」の感じの理解	
第3節 「精神の被決定を感じる」についての情動主義的解釈と非表象解釈	44
非表象解釈	
情動主義的解釈	
「精神の被決定」そのものを感じる可能性	
第4節 規則的に見える推移という知覚としての「精神の被決定」の感じ	48
推移と被決定性——「精神の被決定」を成立させる二つの要素	
関係の知覚としての推移の知覚	
記憶に照らした規則性としての推移の被決定性	

おわりに	50
註	51

### 第3章 「生氣」にかんする因果的解釈

#### ——信念についてのヒュームの新たな理論——

はじめに	52
第1節 「生氣」にかんする統一的理解	53
解釈上の障壁——「生氣」が関連する事象と表現の多様さ	
「生氣」および関連表現についての統合的理解	
印象、記憶、信念の「生氣」の統一性	
第2節 因果的な機能的性質としての「生氣」	56
「生氣」についての現象的性質説	
「生氣」についての因果的機能説	
因果的機能説の理論的優位	
第3節 「生氣」の感知可能性の擁護	59
因果的機能説に対する異議——因果的力能の非可感性	
関係の複合印象としての「精神の被決定」の感じの擁護	
「生氣」の感知の経験的性格	
第4節 因果的機能としての「生氣」の感受的把握の構造	62
すべての「生氣」ある知覚だけに恒常的に随伴する性質の不在	
因果的關係による識別の条件	
継続的狀態の中での恒常的随伴	
おわりに	66
註	67

### 第4章 「知覚」的世界の内部における表象と真理

#### ——疑いの生成と真理の探究とについての情念論的説明——

はじめに	68
第1節 観念の外在的かつ非原初的な特性としての表象性	69
表象としての観念	

観念の表象性の外在的かつ非原初的な性格	
伝統的な通説——表象についての素朴な模写説	
第2節 表象性の説明における生気の相違の重要性	74
表象についての洗練された模写説	
表象についての同形的効果説	
印象と観念のあいだの非対称的關係としての生気の相違	
第3節 表象と実在との一致としての真理	78
観念の表象性の構成要素	
「実在との一致」の多様性	
生氣ある知覚としての実在	
第4節 情念に支えられた探究の終点としての真理	83
不確かな信念と好奇心との關係	
探究の脈絡に対する真理の依存性	
印象に対する表象の一致の持つ規範的性格の由来	
おわりに	89
註	91
<b>終章 人間の生活の自然な一局面としての学問的探究</b>	
——ヒュームの信念論の帰結——	
はじめに——本論考の問題設定の確認	92
第1節 經驗的世界の關係的・動態的把握	93
關係し合う諸知覚の複合的全体	
想像力の働きに由来する因果の知覚	
第2節 知性の情動的本性	94
情動に巻き込まれることとしての信念	
探究活動の出発点かつ終点としての情念	
第3節 本論考の結論	96
ヒュームの信念論の新規性	
人間の生活の自然な一局面としての学問的探究	
おわりに——本論考からの展望と課題	99

ヒューム『人間本性論』における「知覚」的世界の自然主義的再構成  
目次

註	.....	99
文献一覧	.....	100

## 凡例

1. 引用文中の [] は、引用者による補足である。
2. 引用文中の傍点は、原則として、原文でのイタリック体あるいは大文字表記を表す。それ以外の場合で、引用者が強調のために傍点を振ったときには、そのことを明記する。
3. 引用箇所の出典にあたっては、邦訳が確認できた場合にはそれを参照した。ただし、本論考の論旨に合わせて、著者の責任で、適宜、訳を変更している。
4. 引用・参照文献の記載にあたってはハーバード方式を採用し、「文献一覧」に掲載した諸文献の著者の姓・出版年および頁数等を丸括弧に入れて本文中に挿入する。たとえば、(Stroud 1977, 13)は、「文献一覧」に挙がっている Stroud, B. 1977. *Hume*. London and New York: Routledge の、13 頁の引用あるいは参照を表す。
5. 次の諸著作については、慣例に従い、引用および参照を以下に記載する仕方で行う。

- ・ヒュームの『人間本性論』(David Hume, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, first published 1739-40)

本書は T と略記する。引用および参照にさいしては、ノートン版(Hume 1739-40)の巻・部・節・段落番号を終止符で区切って示し、丸括弧に入れて本文中に挿入する。たとえば、(T 1.3.4.2)は、『人間本性論』第 1 巻第 3 部第 4 節第 2 段落の引用あるいは参照であることを表す。また、「序論」(Introduction)および「付録」(Appendix)に関しては、それぞれ Intro.および App.に続いて段落番号を示し、上と同じように本文中に挿入する。

- ・ヒュームの『人間本性論摘要』(David Hume, *An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, A Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of*

*That Book Is Farther Illustrated and Explained*, first published 1740  
anonymously)

本書は A と略記する。引用および参照にさいしては、再録しているノートン版『人間本性論』(Hume 1739-40)を用い、引用箇所の段落番号とともに丸括弧に入れて本文中に挿入する。たとえば、(A 2)は、『人間本性論摘要』第 2 段落の引用あるいは参照であることを表す。

- ・ ヒュームの『人間知性探究』(David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, first published 1748 as *Philosophical Essays concerning Human Understanding*)

本書は EHU と略記する。引用および参照にさいしては、ビーチャム版(Hume 1748)の章・段落番号を終止符で区切って示し、丸括弧に入れて本文中に挿入する。たとえば、(EHU 4.3)は、『人間知性探究』第 4 章第 3 段落の引用あるいは参照であることを表す。



## 序章 懐疑主義、自然主義、信念の本性

### ——ヒューム『人間本性論』における伝統的観念説の継承と変革——

#### はじめに——本論考の目的と方針

本論考の目的は、デイヴィッド・ヒューム(David Hume, 1711-76)の哲学的探究の基底にある「知覚」(perception)的世界の実相を、印象(impression)と観念(idea)との差異としての「生氣」(liveliness)にかんする因果的解釈を軸として解明し、ヒュームの哲学の基本的枠組みを闡明するところにある。

サイモン・ブラックバーン(Simon Blackburn)は、ヒュームについての最近の入門書を、こう書き起こしている。「ヒュームはもっとも偉大なイギリスの哲学者である。しかし、かれはもっとも困惑させるイギリスの哲学者でもある」(Blackburn 2008, 1)、と。ヒュームにかんするこのような二面的な評価は、すでに 20 世紀の中頃から数多く存在する(e.g. Kemp Smith 1941, 79; Passmore 1952, 1; Garrett 1997, 3)。ヒュームは、因果の認識、物体の存在、人格の同一性、懐疑的議論の実際的効力、理性と情念の関係、道徳的区別の起源といった多方面にわたる論点で、現代にまで及ぶ影響を与えてきた。ヒュームの立論に対してのちの哲学者たちが反応した仕方はさまざまであるにせよ、ヒュームがその後の哲学的思索に与えた衝撃は計り知れない。しかし同時に、そうした諸論点でヒュームが実際に何を言おうとしていたのか、詳しく立ち入ってみれば、それを確定するのは容易ではない。個々の主題についてのヒュームの議論の趣意を適切に把握するためには、各々の論述を精査するだけでなく、ヒュームの哲学全体の枠組みのなかにそれぞれの立論を位置付ける必要がある。

ところが、ヒュームの哲学の基本的な立場がどこにあるのか、それ自体が単純な決定を許さない問題である。とりわけ、ヒューム哲学の研究の歴史を見渡すとき、解釈上の大きな争点となってきたのは、ヒュームの哲学全体に通底する二つの要素の関係である。その二つとはすなわち、懐疑主義と自然主義である。この両者をヒュームの哲学のなかでどのように位置付け、両者の連関をどのように捉えるのか、これがヒューム解釈にあたって避けて通れない課題となってきた。一方では、ヒュームをもっぱら懐疑主義者と見なす理解がある。しかし他方では、ヒュームは自然主義者として、人間にかんする科学的な理解に基づく諸学問の体系を構築しようとしている、という見方がある。これら二つの解釈がヒュームに帰属させる態度は、一見したところ、相容れないように見える。しかし、一部の

研究者たちは、ヒュームは自然主義者であると同時に懐疑主義者である、と考える。

本論考は、この最後の流れと方向性を共有しつつ、しかしヒュームの信念の理論に焦点を当てる。というのも、ヒュームが自然主義と懐疑主義とを同時に採用できるようにしているのは、信念についてのヒュームの考え方であるからである。しかも、これまでの研究は、ヒュームにとって信念とは何であるのかという問題を、必ずしも詳細には扱ってこなかったのである。本論考は、信念の本性についてのヒュームの見解を、かれの哲学の足場である「知覚」についての見解から新たに捉え直し、その解釈を軸として、ヒューム哲学の基本的枠組みを浮き彫りにすることを試みる。

そこで、本章では、まず、ヒュームの懐疑主義および自然主義にかんする従来の研究史をたどり(第1節)、ヒュームが自然主義者かつ懐疑主義者であるという解釈の方向性を確認する(第2節)。そのうえで、そのような理解を支える要としてヒュームの信念論を位置付けて(第3節)、本論考全体の論究の方針を示したい。

## 第1節 ヒューム哲学の二つの相貌——懐疑主義と自然主義

### 1. 懐疑主義者としてのヒューム

ヒュームが『人間本性論』(*A Treatise of Human Nature*, 1739-40)を世に問うてから20世紀初期まで、ほとんどの解釈者は、近代の経験論が追い込まれる懐疑的な立場の体現者としてヒュームを捉えてきた。周知のように、ヒュームは、「わたしたちは経験を越えて進むことはできない」(T Intro.8)と主張し、自らの構想する「人間についての学」(T Intro. 4)を「経験と観察のうえに」(T Intro.7)据えようとする。ヒュームはこのように知識の源泉として経験を重視するので、従前の研究者たちは、ヒュームを、ジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)とかジョージ・バークリー(George Berkeley, 1685-1753)とかとともに、古典的なイギリス経験論(British empiricism)の流れのなかに置いてきた。しかも、このような把握によれば、ロック、バークリー、ヒュームは、自らの拠って立つ経験を、ルネ・デカルト(René Descartes, 1596-1650)に始まるいわゆる観念説(theory of ideas)の枠組みで捉えている。すなわち、この通説に従えば、古典的なイギリス経験論者たちが「経験」と呼ぶのは、わたしたちの精神のなかに現れる事物としての観念を見知るという体験である。

ヒュームの哲学についてのもっとも古典的な解釈は、このような見立てに基づいて、観念説とか経験論とかの行き詰まりの象徴として、ヒュームの思想を捕捉する。すなわち、

ヒュームの同時代人であったスコットランド常識学派(Scottish school of common sense)の始祖トマス・リード(Thomas Reid, 1710-96)以来、ヒュームは長らく、物体の存在とか人格の同一性とかにかんする懐疑的な議論のゆえに、たんに破壊的な懐疑主義者にすぎなかった。たとえば、リードの見解では、『人間本性論』という「その著作全体の意図は、人間本性も学もこの世界のなかに存在しないと示すことである」(Reid 1764, 20)。あるいは、19世紀に興隆したイギリス理想主義(British idealism)の代表者であるトマス・グリーン(Thomas H. Green, 1836-82)も、みづから編纂に携わった『人間本性論』への「一般的序論」で、こう述べる。すなわち、経験論者たちの諸原理に基づいて、「ヒュームは、それらの正当な結末を追求し、それらの敵としてではなく唱道者として、そうした諸原理があらゆる哲学を無益なものにしてしまうことを示した」(Green 1882, 2)、と。経験論に親和的な考え方を持つバートランド・ラッセル(Bertrand A. W. Russell, 1872-1970)でさえ、この例外ではない。かれによれば、ヒュームは、「ロックとバークリーの経験的哲学をその帰結にまで展開し、当の哲学を、それ自体では一貫したものにすることで、信じ難くした」(Russell 1946, 600)のである。

ヒュームを懐疑主義者とするこうした見立ては、むしろ、まったく論拠を欠いているわけではない。たとえば、ヒュームは『人間本性論』の第1巻第4部第2節で、外的物体の存在についてのわたしたちの信念を論じたあと、当の信念にまつわる合理的には解消できない「懐疑主義的な疑い」について語っている(T 1.4.2.57)。あるいは、第1巻の結論部では、自らの持つ諸信念が抱えるさまざまな矛盾と不完全さに圧倒されて「何らの意見も、ほかの意見以上に蓋然的ないし尤もらしいとは見なせない」ようになっている自分を描いてみせる(T 1.4.7.8)。ヒューム自身が、匿名で書いた『人間本性論摘要』(*An Abstract of a Book Lately Published, Entitled, A Treatise of Human Nature, &c.*, 1740)のなかで、「この本『人間本性論』に含まれる哲学は非常に懐疑主義的である」(A 27)と認めてもいる。たしかに、ヒュームの哲学には、人間の持つ知識の不確実さとか人間の理知的能力の不完全さとかを露わにする、懐疑主義的な要素が広く行き渡っている。

## 2. 自然主義者としてのヒューム

とはいえ、ヒュームはたんなる懐疑主義者であろうか。そうであるとは単純に言い切れない、いくつかの事情がある。まず、ヒュームが『人間本性論』の「序論」で明言するところでは、この著作の意図はけっしてたんに懐疑的ではない。かれによれば、すべての学

間は人間が自らの諸能力を用いて営む活動であるかぎり、「人間本性に、多かれ少なかれ関わりを持っている」(T Intro.4)。そこでヒュームは、人間本性それ自体の解明を企て、それを通じて、「ほとんどまったく新しい基礎のうえに、しかも、諸々の学問がいくらかでも安全に拠って立つことができる唯一の基礎のうえに建てられた、諸学からなる一つの完璧な体系」(T Intro.6)を目論む。ここに語られているのは、積極的に新たな学知を築き上げようとする、若きヒュームの野心的な意図である。それだけではない。なるほどヒュームは、『人間本性論』第1巻の第4部、とくに第7節「この巻の結論」では、先に引いたような懐疑的な心情を吐露する。しかし、それに続く『人間本性論』第2巻以降では、一見そのような懐疑などなかったかのように、情念とか道徳とかについての詳しい探究に進んでいる。諸学の体系の建立を企てる「序論」での記述、および、第2巻以降の展開は、ヒュームが第1巻で提示してみせた懐疑的議論にかれ自身が本当に参与しているのか、という疑念を抱かせる。この疑念は、懐疑主義にかんする次のような記述によって、さらに強まるであろう。「哲学は、もし自然があまりにも強すぎたのでなければ、わたしたちをまったくピュロン主義者に変えていたはずである」(A 27)。すなわち、懐疑的な議論が理論的にはどれだけ妥当であろうと、わたしたちは、古代のピュロン主義者の言うような、どんな臆見も持たずに生きる者にはなれない。それがヒュームの考えである<sup>1</sup>。

ヒュームを自然主義者と見なす研究者たちは、ヒュームの哲学が含み込んでいるこのような局面に着目する。20世紀になって、自然主義的解釈をはじめて明確に打ち出したのが、ノーマン・ケンプ・スミス(Norman Kemp Smith)による画期的論考「ヒュームの自然主義」([Kemp] Smith 1905a; 1905b)と、それに続く論著(Kemp Smith 1941)であった。ケンプ・スミスの見立てでは、「ヒューム自身の教説の核心」は、次の主張にある(Kemp Smith 1941, 546)。「信念は、いっそう適切には、わたしたちの本性の思考的な(cogitative)部分の作用であるよりも、感応的な(sensitive)部分の作用である」(T 1.4.1.8)。言い換えれば、何事かを信じるという心の働き、つまり信念は、考え推理する理知的な働きにではなく、与えられたものに反応し感じる感情的な働きに基づいている。たとえば、ヒュームによると、懐疑主義者は、どんな議論によっても外的物体があるとは確言できないけれども、それでも物体の存在を信じ続けずにはいられない(T 1.4.2.1)。「自然は、そのような信念を、懐疑主義者の選択に任せず、疑いもなく、わたしたちの不確かな推理と思弁に託すにはあまりに重大すぎる事柄であると見なした」(T 1.4.2.1)のである。このように、わたしたちは、いくつかの基本的信念(外的物体の存在の想定とか、自然の斉一性の想定とか)を、

自分たちの自然本性ゆえに信じずにはいられない信念、ケンプ・スミスが言うところの「自然的信念(natural belief)」として持っている([Kemp] Smith 1905a, 151-158)<sup>2</sup>。したがって、わたしたちの活動は、論証的・理知的働きに依拠すると通例考えられている認識の領域にあってさえ、わたしたちの自然本性に備わる感応的・情動的働きをその基底に持つ。人間にかんするこの理解を核として、人という生物の実際の在りようを経験と観察に基づいて詳らかにすること——これが、ケンプ・スミスがヒュームの哲学に見て取る自然主義である。

20世紀後半以降、ヒューム解釈の主流となったのは自然主義的解釈であった。とはいえ、そこでの「自然主義」は、いま述べたケンプ・スミス流の自然主義が強調したヒュームの人間理解よりも、むしろヒュームの哲学的方法論のほうに目を向けることになる。その代表は、バリー・ストラウド(Barry Stroud)の論考(Stroud 1977)である。ストラウドによれば、「ヒュームの理論は、人間的生の持つあらゆる局面それぞれを、自然主義的に説明可能であると見なす」(Stroud 1977, 13)。その意味は、ようするに、「人間および人間の生のあらゆる局面それぞれを、自然の他の諸部分と同じように研究されるべき自然現象として扱う」(Stroud 2016, 22)、ということである。つまり、人間を自然のなかに存在する諸事象のうちの一つとして捉え、科学が自然を研究するのと同じ仕方で人間を研究しようとする態度——ストラウドがヒュームの哲学に見出すのは、このような姿勢としての自然主義である。この意味での自然主義は、ストラウドも言及しているように(Stroud 2016, 23)、現代の哲学にあっての方法論的自然主義、すなわち、先行する哲学による自然科学の基礎付けという発想を採らず、哲学と科学とを連続的に捉える方法論を含意している<sup>3</sup>。この態度もやはり、ヒュームの哲学の基本的な傾向として認めることができる。かれは、「諸学からなる一つの完璧な体系」の企てを語ったあと、その目論見は「実験哲学(experimental philosophy)を精神に関わる諸主題に適用すること」(T Intro.7)に基づくべきであると続けている。すなわち、当時の自然科学で成功を収めていた経験的・実験的探究を人間本性の研究にも導入しようという意図のもと、『人間本性論』は書かれている。この著作は、「精神に関わる諸主題に実験的推理法を導入する一つの試み」(T subtitle)なのである。

以上のようにして、20世紀以降の多くのヒューム研究は、かれを次のように特徴付ける。すなわち、ヒュームは一方で、ケンプ・スミスが力説するように、人間に自然本性的に備わっている感応的・情動的働きを人間的生の基底に置く、自然本性からの人間理解を提示する。しかも、ヒュームは他方で、ストラウドが強調するように、人間を自然の一部とし

科学的に探究しようとする、方法論的自然主義に立つ。この二つの意味で、ヒュームの哲学は「自然主義」である、と<sup>4</sup>。

## 第2節 自然主義者にして懐疑主義者——自然主義と懐疑主義との内的連関

### 1. 自然的探究から懐疑的態度へ

とはいえ、20世紀以前と20世紀以後のヒューム研究がそれぞれヒュームの哲学のなかに見て取ってきた、これら懐疑主義的的局面と自然主義的的局面とは、互いに対してどのような関係にあるのか。これまで見てきたように、それら両局面は、ヒューム自身の明示的な言説に典拠を持っており、いずれかを軽視する解釈は、ヒュームの哲学の全体像を捉え損なう恐れがある。この点で注目すべきは、ヒュームの懐疑主義と自然主義とのあいだにある内的連関を指摘する研究の存在である<sup>5</sup>。たとえば、久米暁によれば、「ヒュームの懐疑論は、日常的枠組みに依拠した「実験的推理法」を使って導出される、いわば自然主義的な懐疑論である」(久米 2005, 5)。別言すると、ヒュームの懐疑主義は、かれが日常的な経験から出発し、それに内在的に自然主義的な探究を進めた結果として導き出される態度である。

この点を理解するためには、懐疑主義にかんするヒュームの見解に触れる必要がある。ヒュームは、『人間知性探究』(*An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748)のなかで、二つの懐疑主義について語っている。一つ目は、「あらゆる研究と哲学とに先行する懐疑主義」(EHU 12.3)である。ヒュームによれば、この懐疑主義は、「誤謬と軽率な判断とに対する至高の予防策として、デカルトらによって大いに教え込まれている」(EHU 12.3)。この文言が示すように、ここでヒュームが念頭に置いているのは、学問の確実な基礎を発見するために既存のあらゆる信念を疑いのなかに投げ入れようとする、デカルトの方法的懐疑である。そのような懐疑を通じて見出した第一原理から学問を開始しようとする試みについて、ヒュームはこう述べる。「そのような、他の諸原理に優越する特権を持ち、自明かつ説得力のある根源的な原理は、何ら存在しない。あるいは、もしあったとしても、わたしたちは、信頼できないとすでに自ら想定しているまさにその諸能力の使用によって以外には、その原理を越えて一步も進めないはずである」(EHU 12.3)、と。したがって、わたしたちは、すでに手元にある何らかの信念から、わたしたちの諸能力にある程度の信頼を置きつつ、学問的営みを開始するしかない<sup>6</sup>。

とはいえ、これはあくまで出発点の話である。手持ちの信念からわたしたちの諸能力を用いて探究を進め、その探究の結果として、自らの持っている信念とか知的能力とかに疑念を抱くようになる、という可能性は残されている。これが、「あらゆる研究と哲学とに先行する懐疑主義」とは区別されるもう一つの懐疑主義、すなわち、「学と探究との結果として生じる懐疑主義」(EHU 12.5)であり、久米の言うところの「自然主義的な懐疑論」である。ヒュームが『人間本性論』での論究を通じて展開したのは、まさにこの種の懐疑主義であった。

ヒュームによれば、わたしたちの信念形成の過程についての研究によって判明するのは、わたしたちの信念が理性的な根拠には基づいていない、ということである。すなわち、「もっとも精密かつ厳正な推理ののちに、わたしは、なぜわたしがその推理に同意すべきであるのかという何らの理由も与えることができず、ただ、対象を、それがわたしに現れるとおりの見方で強く考察する強い性向を、感じるだけである」(T 1.4.7.3)。したがって、わたしたちの信念が正しいという合理的な保証はどこにもない。しかし、他方で、もしわたしたちがどこまでも理性的根拠を追い求めるなら、わたしたちはいかなる信念を保持することも叶わない。「知性は、それが単独で、しかもそのもっとも一般的な諸原理にしたがって働くときには、完全に自らを覆し、哲学のなかの命題であれ日常生活のなかの命題であれ、どんな命題にももっとも低い程度の明証性さえ残さない」(T 1.4.7.7)。わたしたちの理知的能力は、それ自身の働きだけによっては、どんな信念も支えることができない。

かくして、自らの諸能力の働き方にかんする自然主義的な研究のすえに、わたしたちは、知性に頼ろうとも自然な感覚に頼ろうとも真なる信念を見極められないという、「きわめて危険なディレンマ」(T 1.4.7.6)に逢着するのである。

## 2. 懐疑的態度のなかでの自然的探究

それでは、わたしたちは、哲学的な探究の結果として、「何らの意見も、ほかの意見以上に蓋然的ないし尤もらしいとは見なせない」状態に至るしかないのであろうか(T 1.4.7.8)。しかし、先に第1節第2項で見たように、実際にはそうならないというのがヒュームの考えである。ヒュームによれば、わたしたちが、このような「哲学的な憂鬱と譫妄」(T 1.4.7.9)から抜け出すのは、人間が、その本性的な在り方によって、「人生の日常事のなかにあって、他の人と同じように生き、話し、行為するように、絶対的かつ必然的に決定されている」(T 1.4.7.10)からである。すなわち、人間は、学問的探究によってどれほど懐疑的な疑いに

巻き込まれようと、懐疑主義の結論に合わせて生きることはできず、自ずとさまざまな営みに導かれる。しかも、わたしたちが導かれる営みのなかには、学究的活動もやはり、含まれている。たとえば、ヒュームは自らを学問的営為へと向かわせる心情について、こう述べる。「娯楽と交際に飽きて、自分の部屋で、あるいは川辺に沿って一人で歩くさいに空想に耽っていると、わたしは、自分の精神が集中力を回復するのを感じ、わたしが読書とか会話の途中とかで出会ったじつに多くの論争が関わっているようなすべての主題に目を向けるように、自然と傾く」(T 1.4.7.12)、と。このようにして、わたしたちは、懐疑のなかにあつてさえ、ときにはやはり学問を行いたいと思う。

もちろん、これはけっして懐疑主義的な疑いの合理的な解決ではない。何らかの議論に基づいて、疑いが追い払われるのではない。ただ事実として、わたしたちはたとえば感覚が提示する事柄を信じ生きていくし、ときには思索的活動もする、というだけである。しかし、ヒュームに従えば、「この捉われない仕方哲学を研究する人の行いは、自らのなかに哲学への傾きを感じつつも、疑いと躊躇いに圧倒されて哲学を一切拒絶する人の行いよりも、いっそう真に懐疑的である」(T 1.4.7.14)。言い換えれば、このような自然な探究こそ、懐疑的精神にもっとも忠実な在り方なのである。というのも、「真の懐疑主義者は、自らの哲学的確信にかんしてと同じく、自らの哲学的懐疑にかんしても確信を持たない」(T 1.4.7.14)からである。つまり、澤田和範が言うように(澤田 2020, ch. 5)、懐疑的議論に基づいて一切の学問を放棄しようとする人は、懐疑的議論こそが真であるに違いないと考える点で、懐疑的議論にかんして独断論的である。むしろ、懐疑主義の結論にもっとも一致して生きているのは、結果として、「捉われない仕方哲学を研究する」在り方なのである。

今述べたような自然な探究を支えているのは、信念が、考え推理する理知的な働きにではなく、与えられたものに反応し感じる感情的な働きに基づいている、という事情である。信念の持つこの感性的性格のゆえにこそ、わたしたちは、合理的な根拠に拠らずとも、経験が生き生きと提示するものに対して信念を保持し続け、それを足場にして生き、考え続けることができる。かくして、ヒュームは、懐疑主義のなかにあつてなお、学問的探究を続けられる。自然に生じる諸信念を足掛かりとしながら進められる自然主義的探究は、人間にとって追求可能な探究の在り方として、認められるのである(久米 2005, 228-231)。

### 第3節 観念説の継承と変革——信念についてのヒュームの新たな理論



## 1. ヒュームの信念論に対する従来の論難

自然主義と懐疑主義との以上のような絡み合いにあって、両者をつないでいるのは、信念についてのヒュームの見解である。すなわち、「信念は、いっそう適切には、わたしたちの本性の思想的な部分の作用であるよりも、感応的な部分の作用である」(T 1.4.1.8) とし、「信念のまさに本質は、思い浮かべることの力と活気(force and vivacity)に存する」(T 1.4.2.24)とする教説である。一方で、わたしたちの信念が疑念に晒されるのは、それが理性的証拠よりもむしろ知覚を生き生きとさせる想像力の働きから生じるからである。しかし他方で、あらゆる信念への判断保留に至る全面的な懐疑主義の論理的な正しさにもかかわらずわたしたちが探究を再開できるのも、わたしたちの信念が理性的証拠(のみ)に由来するのではないからである。

ところが、信念とは何であるのか、という問題に対するヒュームのこの答え、すなわち、信念を「思い浮かべることの力と活気」にほかならないとする理説は、現代にあって、厳しい非難的になってきた。デイヴィッド・オーウェン(David Owen)は、信念についてのヒュームの考えが一般的にどのように受け取られているのかを象徴する、つぎのような体験談を紹介している。「わたしのある同僚は、「判断の問題」についての講座を行うときに、かれが「ヒュームの劇的に不十分な説明」と呼ぶものから始めたし、他方で別の同僚は、信念についてのヒュームの説明を「ぞっとするもの」と述べた」(Owen 2003, 16)、と。このように、現代の多くの哲学者にとって、ヒュームの信念論は、およそ真面目な検討に値しないと考えられている。

そうした否定的態度の背景には、ヒュームが採用している近代の観念説では、信念の実際の在りようを不十分にしか取り扱えない、という批判者たちの考えがある。すなわち、まず、ヒュームは、ロック由来の観念説をそのまま受け継いでいると考えられてきた。たとえば、ストラウドによると、ヒュームは、観念説を「自らの先駆者たちから、批判することなく採用している」(Stroud 1977, 17)。しかも、この観念説は、「考えることあるいは考えを持つことを、ある対象を熟視ないし眺める(あるいは何らかの他の仕方で「所有する」)という問題と見なす——当の対象は精神的な原子であって、精神のなかを、包含によってその原子に関係付けられていないほかのどんな原子の往来とも独立に、やって来ては去っていくことができる」(Stroud 1978, 51)。つまり、批判者たちの考えでは、観念説は、わたしたちの精神の働きを、互いに関係を持たないさまざまな諸観念が現れては消えていく、という着想のもとで捉える。

そこで、このような枠組みにあつては、信念を抱くこともけっきょく「生き生きとした観念(LIVELY IDEA)」(T 1.3.7.5)という、たんにある特殊な性質を持つ観念を持つことにすぎない。信念についてのこのような理解では、ある信念と別の信念との連関とか信念と行為との結び付きとかを説明したり、信念の真偽を吟味するような営みを説明したりすることはできない。そのように考えられているのである。

## 2. ヒュームの「知覚」理論の見直しの必要性

しかしながら、こうした見立ては本当に妥当であろうか。はたして、ヒュームは、ロック由来の観念説をただ無批判にそのまま受け入れ、そのうえに自らの諸立論を建立しているのだろうか。事態はそう簡単ではないことは、次のような点に目を向ければ判るであろう。たとえば、ヒュームはそもそも、ロックとは違って、「観念」という言葉を精神に現れるすべての事象に対しては用いない。ヒュームは、わたしたちの精神が持つすべての対象を「知覚」としたうえで、知覚に備わる「生气」の程度の強弱によって、知覚を「印象」と「観念」に分けるのである(T 1.1.1.1)。この分類の仕方は、ヒュームが意識的に導入したものであり、そこには、ロック的な観念説に対しての批判的態度が現れている(cf. T 1.1.1.1n1)。このように、わたしたちにとっての経験的世界がどのような成素と構造から成り立っているのかについて、ヒュームの立場を、ロックとかバークリーとかの見解と同一視するのは、必ずしも適切ではない。むしろ、富田恭彦がロック研究の側から精力的に論じているように(富田 2006)、ロック的な観念説は、バークリーとかヒュームとかに受け継がれていくときに、次第にその内的構造を変容させていっている。

ヒュームの観念説がロック的枠組みの単なる継承に止まらないという事情は、信念についての理解にあつても同様である。ヒュームは、信念についての自らの見解が、それどころか信念とは何かという問いさえ、これまでにない新しい着想であることを自負している。「それでは、この信念とは何であるのか。そして、信念は、何らかの物事をたんに思い浮かべることとどのように異なるのか。ここには、哲学者たちによって考えられていない、ある新しい問題がある」(A 17)、と。したがって、信念の本性という、従来の哲学者たちが詳しく取り上げてこなかった問題に対するヒューム自身の解答こそ、「信念のまさに本質は、思い浮かべることの力と活気に存する」(T 1.4.2.24)とする教説であるのである。このような点を考慮すれば、わたしたちは、従前の研究がしてきたようにヒュームの観念説をロック以来のそれとただ同一視して非難すべきではないし、信念にかんするヒュームの説

明についても同様である。わたしたちは、ヒューム的な観念説、あるいはむしろかれの「知覚」の理論に内在的に、それに独自の含意を抉り出す必要がある。

そのときに、本論考が導きの糸とするのは、ヒュームの次の言説である。信念は、「わたしたちにとって実在を虚構よりもいっそう在り在りとさせ、実在が思考の中でいっそう重きをなすようにさせ、情念と想像に対する優った影響を実在に与える、精神の働き」(T 1.3.7.7)である、と。久米が正当にも注目しているように(久米 2005, 199-200)、この文言は、信念が「思い浮かべることの力と活気」にある、というヒュームの主張を、批判者たちが想定するのとは異なる仕方で解釈する方途を示してくれている。すなわち、当の言明に従えば、ヒュームは、信念を、その持つ、情念とか想像とかへの因果的な機能の差異によって説明している。言い換えれば、何かを信じていることと、たんにその事柄についての考えを持っていることは、それぞれが「知覚」的世界のなかで果たす役割のゆえに区別される。しかも、ヒュームが信念を特徴付ける「力と活気」は、もともと、印象と観念という、「知覚」のもっとも基本的な二つの種類を区別するために、かれが導入したものであった(T 1.1.1.1)。そうであるとすれば、信念と単なる考えとを機能的差異によって分けるのと同じ発想が、ヒュームの「知覚」理論全体に行き渡っていると考えられるのである。

ここから浮かび上がってくるのは、次のような視座である。すなわち、ヒュームはけっして、精神の個々の働きを単離しては考えておらず、むしろ、その他の知覚との動的な連関のなかで、それぞれの働きを位置付けようとしている、と。本論考は、全体として、この見通しの正当性を確証し、その含意を展開して、ヒュームの「知覚」の理論の基礎的構造およびそこから諸帰結を解明することを目指す。

## おわりに——本論考の概要

かくして、本論考全体を導く方針は定まった。それに従い、本論考では次章以降の論究をつぎのように進める。

まず、第1章では、「知覚」的世界が一般的に備えている基礎的な構造を浮き彫りにして、印象と観念の差異としての「生氣」を因果的な機能の点から把握するための前提を整備する。伝統的に、ヒュームは「知覚」を原子論的に考えており、それゆえ、かれの「知覚」理論は関係的事態および関係自体の知覚に適切な記述を与えられない、とされてきた。第1章ではこの主張の妥当性を検討し、通説に反して、ヒュームの「知覚」理論には関係の知覚を容れる余地のあること、むしろかれの「知覚」理論の出発点は関係し合う諸知覚の

複合的全体であることを証示する。

続いて第2章では、ヒュームにあつての因果的関係の知覚の実相を究明する。通説ではしばしば、ヒュームは因果の知覚を否定していると考えられてきた。けれども、ヒュームは、因果関係の要をなす必然的結合の観念の起源として、「精神の被決定」の印象を指定している。とはいえ、この「精神の被決定」の印象にかんしては、それを認めることがヒュームの因果論と本当に相容れるのかどうかを含めて、いまだに確定した解釈が成立していない。そこで、第2章では、「精神の被決定」の感じについてのヒュームの言説を精査し、結果として、当の感じがヒュームの因果論および「知覚」理論と整合的に、一つの知覚として定位できることを明らかにする。すなわち、「精神の被決定」の印象は、一定の規則に従ってある対象の知覚から別の対象の観念へと思考が推移するという関係的事態の知覚であるのである。

以上の立論を踏まえて、第三章で、印象と観念、信念と単なる考えとの差異を形作っている、「生氣」の内実を精確に定式化する。知覚の生氣は、ヒュームがそれを「鮮明さ(vividness)」(T 1.3.9.17)と言い換えたりしているという事情から、多くの場合、何らかの現象的性質の程度を指していると思われてきた。本論考は、このような一般的見解に反して、ヒュームの言う生氣を因果的機能として捉えるという解釈を擁護する。「生氣」にかんするこの見立てと、因果的関係の感知を恒常的随伴の観取に基づけるヒュームの因果論から、次のことが帰結する。すなわち、わたしたちは、その都度の状況のなかで安定性を持ちわたしたちの情念とか想像に働きかけ続ける知覚を、生氣あるものとして、それゆえ実際の感受とか記憶とか信念とかであるような知覚として把握する、ということである。

第4章では、「生氣」についてのこの解釈に準拠して、観念の表象性の内実と、観念の真偽の意味を明らかにする。本章第1節および第2節で述べてきたように、ヒュームの哲学の基底には自然主義的な探究と懐疑主義的態度がある。これらの関係を適切に捉えようとするとき、ヒュームにあつて真理とは何であるのかを明確にしておくことは欠かせない。というのも、懐疑主義が示すのは、わたしたちの持つ信念は真理には到達していないかもしれない、という疑念であるからである。それでは、「生氣」についての本論考での考察に則るとき、信念と真理との関係との実相はどのように理解できるのか。第4章は、この問題を、表象としての観念と実在との一致、というヒュームの真理概念に即して究明する。結果として明らかになるのは次のことである。すなわち、ヒュームにあつて、どの信念が、実在として探究の背景となり、あるいは他方でその真偽を探究されるかは、わたしたちの

関心に照らして浮かび上がってくるのであり、ヒュームにあって真理は探究の脈絡に依存する。

最後に終章では、まず、以上の論究の要点を簡潔にまとめたうえで、本論考を通じて明らかになったヒュームの信念論から帰結する含意を展開し、本論考の解釈の持つ哲学的意義を明確にする。

## 註

- 1 もっとも、古代のピュロン主義に対するヒュームの理解が、どこまで実際のピュロン主義に即しているかにかんしては、議論の余地がある。この点については、たとえば以下の文献を参照せよ。Popkin 1951; Hookway 1990, chs. 1 and 5; 久米 2005, 222-226.
- 2 自然的信念の特徴付けにかんしては、Gaskin 1988, 108-119 も参照せよ。
- 3 現代の英語圏の哲学における自然主義については、たとえば次の文献を参照せよ。Quine 2004; De Caro and Macarthur 2004; 井頭 2010; 植原 2017; Papineau 2020.
- 4 とはいえ、「自然主義」という言葉によってどちらの側面を強調するかには、論者によって違いがある。たとえば、ハワード・マウンズ(Howard O. Mounce)は前者の意味を本来の「自然主義」と見なし(Mounce 1999, 8-9)、対してドン・ガレット(Don Garrett)は「自然主義」によってもっぱら後者の意味を想定している(Garrett 2015, 3)。他方、久米 2005 とか澤田 2020 とかは、両方の意味での「自然主義」をヒュームに帰属させている。
- 5 以下で取り上げる久米 2005 のほかに、たとえば、Fogelin 1985; Meeker 2013; 澤田 2020 がある。
- 6 もちろん、ヒュームのこのような評定が実際のデカルトの哲学に対してどこまで妥当であるのかは、詳しい検討が必要な問題である。しかし、『省察』出版当時から論争が続いているいわゆる「デカルトの循環(the Cartesian circle)」の問題などを踏まえれば、デカルトの方法に対するヒュームの反応は、それほど不自然ではないはずである。「デカルトの循環」にかんしては、たとえば、松枝 2011 を参照せよ。
- 7 オーウェンによれば、判断および信念についてのヒュームの問題設定が持つ新規性は、述定による命題の形成と、命題に対する信念とを、区別したところにある(Owen 2003)。

## 第1章 「知覚」的世界の基礎的構造

### ——関係し合う存在者の複合的全体としての知覚の領野——

#### はじめに

本章の目的は、「知覚」にかんするヒュームの枠組みのなかで関係の把握が備えている知覚としての構造を解明して、ヒュームの「知覚」理論の内部での関係的認識の布置を確定するところにある。

ヒュームによれば、「精神にはその持つ諸知覚以外には何も現前しないのであり、見るとか聴くとか判断するとか愛するとか憎むとか考えるとかという作用すべては、この名称のもとに入る」(T 3.1.1.2; cf. T 1.2.6.7)。すなわち、わたしたちの心の働きは、すべて、何らかの「知覚」的働きの一種として捉えられる<sup>1</sup>。だから、「精神は、知覚という用語のもとに包括できないどんな作用にも、自らの力を及ぼすことはできない」(T 3.1.1.2)。したがって、ヒュームは、『人間本性論摘要』で自ら言っているように、「精神に現前するものなら何であれ、それを知覚と呼ぶのであり、わたしたちが自らの諸感官を用いるのであろうと、あるいは情念に動かされるのであろうと、あるいは自らの思考と反省を働かせるのであろうと、そう呼ぶ」(A 5)。このように、感覚であれ思考であれ、わたしたちの精神の機作すべてを、わたしたちに現れてくる諸々の知覚の在り方から究明しようとするところに、ヒュームの哲学の基本的な枠組みがある。

しかし、ヒュームのこのような基本の方針に対して、従来、多くの解釈者たちが、ヒュームはわたしたちの行っている関係的事態の把握を適切には扱えない、として論難してきた。そのような論難の背景には、わたしたちの諸観念の出自を単純な印象にまで遡ろうとするヒュームの探究方針と、区別できる諸知覚が「分離して存在でき、自らの存在を支えるために他の何ものも必要としない」(T 1.4.5.5)といったヒュームの言明がある。このような事情に依拠して、たとえば、ウィリアム・ジェイムズ(William James, 1842-1910)によれば、ヒュームの経験論は、自身の唱道する「根本的経験論」とは違って、関係それ自体の経験を認めていない(James 1912, 22-3)。あるいは、トマス・グリーンに従えば、単純観念の起源を個々の単純印象に求めるヒュームの枠組みでは、関係の観念はそもそも存在できないはずである(Green 1885, 174)。このように、ヒュームの知覚理論は、しばしば、事実上でも理論上でも関係的認識を捉え損なっているとされてきた。

このような多くの否定的言説の存在に鑑みれば、ヒュームの理論的枠組みの中で関係の

知覚を許容できるのか、その妥当性は自明であるとは言えない。したがって、この問題を検討しないままでは、ヒュームの哲学を動的に捉えようとする本論考の方針は、かれの理論に内在的な根拠を欠いたものになってしまうであろう。それゆえ、ヒュームの「知覚」理論の枠組みのなかで関係の知覚が可能であるのか、かつ、可能であるなら関係の知覚はどのような知覚であるのか、まずはその究明を進める必要がある。

そこで、本章では、ヒュームが『人間本性論』の中で関係の知覚をどのように捉えているのか、かれの視点を明らかにし、関係の知覚が存立する機構を析出させる。そのために、まず、ヒュームの「知覚」理論にあつての基本的な区分である二つの区別、すなわち、印象と観念の区別と、単純と複合の区別を確認する。そのうえで、そこから引き出されるかれの論究の基本的原理としての、いわゆる「模写原理(copy principle)」の内容を確認する(第1節)。それらを踏まえて、ヒュームの知覚理論に関する原子論的解釈の論拠を批判的に検討し、ヒュームの論究の出発点が分離した単純知覚にではなく関係付けられた知覚の全体にある点を確認する。さらに、そのような全体的知覚を分析する枠組みとして単純と複合の区別を定位したうえで、ヒュームの採っている分析的方法の内実を明確にする(第2節)。続いて、単純と複合の区別にかんする以上の考察に基づきながら、まず、関係の知覚の容認がヒュームの理論的な枠組みとの間に不整合をもたらすという見解を概観する。こうした論難に 대응するために、関係の知覚を複合知覚と位置付けるヒュームの見立てから出発し、時間的および空間的諸関係の観念を獲得する過程についての論考に依拠して、関係の知覚を構成している諸部分を確定する。それを踏まえて、複合知覚の持つ「全体的な見かけ(general appearance)」の観取に關係の知覚が依拠している点を示す(第3節)。しかし、複合知覚の全体的な見かけの把握は、確かに關係的事態の知覚であるとはいえ、それ自体としてはなお、当の事態が含み持つ諸關係それぞれの知覚とは言えない。したがって、最後に、同じ一つの複合知覚の全体的な見え方のうちにも異なる諸局面を区別できる働きとして「理性の区別(distinction of reason)」を取り上げ、それに基づいて、そのような局面としての關係自体に関する認知が生成してくる過程を露わにする(第4節)。

## 第1節 ヒュームの「知覚」理論の出発点——二つの基本的区別と模写原理

### 1. 印象と観念の区別

最初に、ヒュームが『人間本性論』で知覚について導入するいくつかの基本的な区別を、

改めて確認しておこう。まず、ヒュームは、「人間精神の持つすべての知覚は、二つの判明に異なる種類に分かれる。それらを、わたしは印象および観念と呼ぶことにする」(T 1.1.1.1)と述べて、知覚を印象と観念に二分する。かれによれば、「印象と観念とのあいだの差異は、それらが精神を打ち、わたしたちの思考ないし意識へと進入するさいの、力と生気の程度に存する」(T 1.1.1.1)。すなわち、ある知覚が印象であるのかそれとも観念であるのか、その違いは、当の知覚が持つ力と生気の度合いにある。一方では、「きわめて強い力と激しさで入ってくる諸知覚を、わたしたちは印象と名付けることができる」(T 1.1.1.1)。このような知覚の例としては、たとえば、実際の感覚とか情念ないし情動がある(T 1.1.1.1)。ヒュームは、のちに、印象を、未知の原因から心に生じる「感覚の印象」ないし「原初的印象」と、原初的印象に対する心の反応として生じる「反省の印象」ないし「二次的印象」とにさらに細分している(T 1.1.2.1; T 2.1.1.1)。このうち前者には、わたしたちが五感を通じて抱く諸感覚、および身体的快苦の感覚が含まれ、後者には、美醜の感覚とか、愛ないし憎しみの情念とか、欲求と忌避のような情動とかが含まれている(T 2.1.1.3-4)。

このような印象に対して、ヒュームによれば、「観念によってわたしが言いたいのは、それら〔感覚、情念、情動などのような諸印象〕の弱々しい模像(images)である」(T 1.1.1.1)。それはたとえば、わたしたちが本を読んでいるときに思い浮かべるさまざまな考えである(T 1.1.1.1)。観念にかんしても、ヒュームはのちに、記憶の能力に基づく観念と、想像力に基づく観念という下位区分を設けている(T 1.1.3.1)。これらの違いは、ヒュームによれば、「観念が、最初の活気をかなりの程度保持しており、いわば印象と観念のあいだの中間物であるか、それとも、観念がまったくその活気を失って、完全な観念であるか」(T 1.1.3.1)にある。つまり、記憶の観念は生き生きとしているけれども、たんなる想像の観念は通例そうではないのである。

このようにして、ヒュームは、感覚・情念・記憶・想像といった心の諸作用を、生気の違いに基づく印象と観念の区別によって分類する。印象と観念を区別したあとに、「誰でもおのずと、感じることと考えることのあいだの違いをすぐに知覚することになる」と述べているように、ヒュームは、基本的に、印象と観念の区別を感受と思考との区別と重ね合わせている。

## 2. 単純と複合の区別



印象と観念の区別と並ぶ、知覚にかんするもう一つの基本的な区別は、「単純(SIMPLE)と複合(COMPLEX)への区分」(T 1.1.1.2)である。ヒュームによれば、「単純知覚、あるいは単純印象および単純観念は、何らの区別も分離も受け容れないような知覚である」(T 1.1.1.2)。言い換えれば、ある知覚のなかに、互いに区分できる諸部分が含まれていないとき、その知覚は単純知覚である。このような知覚の例としては、ある特定の度合いの色の知覚とか(T 1.1.1.10)、あるいは、誇りとか憎しみとかといった各種の情念とかがある(T 2.1.2.1; T 2.2.1.1)。

これに対して、「複合知覚は、単純知覚とは反対のものであり、諸部分へと区別できる」(T 1.1.1.2)のような諸知覚である。すなわち、ある知覚のなかに区分可能な諸部分が見出せるとき、その知覚は複合知覚である。ヒュームが挙げるのは、たとえば一つの林檎の知覚であり、わたしたちは、そのなかに、林檎の色とか香りとか味とかを区別することができるのである(T 1.1.1.2)。

印象と観念の区別、および、単純と複合の区別というこれら二つの区別が、知覚にかんしてヒュームが導入するもっとも基本的な区分である。したがって、これら二つの区別を組み合わせれば、知覚は大きく四つの種類に分かれることになる。すなわち、単純な印象、単純な観念、複合的な印象、および、複合的な観念である。ヒュームは、『人間本性論』での論究を、このような区別を用いて進めていくことになる。

### 3. 模写原理

以上の区別のほかに、ヒュームの論究の基本的道具立てとして必ず言及しておく必要があるのが、ヒューム研究者たちがしばしば「模写原理」と呼ぶ(e.g. Garrett 1997, ch. 2)<sup>2</sup>、次の命題である。「わたしたちの持つすべての単純観念は、最初に現れる際には、それらに対応するもろもろの単純印象から引き出されるのであり、それらの単純印象を精確に表象する」(T 1.1.1.7)。ヒュームによれば、単純印象が単純観念に先行するというこの原理は、「わたしが人間本性についての学で確立する最初の原理」(T 1.1.1.12)である。実際、ヒュームは、以後の探究にさいして、繰り返しこの原理に立ち帰っている(e.g. T 1.2.3.1; T 1.3.1.7; T 1.3.14.4; T 1.4.6.2; T 2.1.1.2)。

ヒュームによれば、これは、印象と観念の区別と単純と複合の区別を用いて、日常的な経験から確立される原理である。すなわち、まず、「あらゆる単純印象それぞれには対応する観念が伴っており、かつ、あらゆる単純観念それぞれには対応する印象が伴っている」

(T 1.1.1.8)のが観察できる。さらに、単純印象と単純観念とのあいだには、次の関係も観察できる。すなわち、最初に精神に現れるときには、「単純印象は、つねにそれに対応する単純観念に先立っているけれども、けっして反対の順序では現れないことを、絶え間ない経験によって見出す」(T 1.1.1.8)。しかも、原因と結果とを判別するためにわたしたちが通例用いている基準<sup>3</sup>によれば、上記二つの観察の結果から、こう結論できる。第一に、「類似する諸知覚の恒常的随伴は、一方が他方の原因であることの説得力ある証明である」(T 1.1.1.8)。第二に、「印象の先行性は、印象が観念の原因であって観念が印象の原因であるのではないことの、劣らぬ証明である」(T 1.1.1.8)。かくして、「すべての単純観念は対応する単純印象から生じる」という命題が成り立つ。

このような経験的推理に基づいて初めて、ヒュームの観念說的な経験主義の原理は打ち立てられる。つまり、観念說的経験主義の原理を確立する前から、すでにヒュームは、経験と観察からの推理という当時の自然哲学と同じ方法で、哲学的探究を始めているのである。ここには、ヒュームの方法論的自然主義を見て取ることができよう。

## 第2節 単純と複合の区別の成立過程

### 1. 関係の感知の事実的承認

このように、ヒュームは、印象と観念の区別および単純と複合の区別を用いつつ、経験的事実に依拠して、単純観念は単純印象から派生した模倣であるという原理を提示する。しかも、かれは、区別できる諸知覚が「分離して存在でき、自らの存在を支えるために他の何も必要としない」(T 1.4.5.5)とも言明している。このような主張に準拠して、従前の研究者たちはしばしば、ヒュームの「知覚」理論を感覚主義的な原子論であると評定してきた。たとえば、ジェイムズは、次のように述べている。すなわち、「ヒュームは原子論的理論の英雄であった」(James 1890, vol. 2, 690)のであり、「わたしたちの思考は分離した独立の諸部分から構成されており、可感的に連続した一つの流れではない」(James 1890, vol. 1, 230)というのがヒュームの教説なのである、と。あるいは、同じく初期プラグマティストの一人ジョン・デューイ(John Dewey, 1859-1952)によれば、18世紀の心理学は、ヒュームのそれも含めて、「精神的な生活は別々かつ受動的に受容された諸感覚に始まり、そうした諸感覚が、保持と連合の法則によって、諸心象のモザイク、知覚、および思念へと形作られる」(Dewey 1920, 84)とする理論であって、「いわゆる感覚の原子論」

(Dewey 1920, 90)である。このように、かれらの理解に依拠すれば、ヒュームは相互に分離した諸知覚を出発点としており、そうした諸知覚が可感的に関係し合っているとは認めない<sup>4</sup>。

こうした見解は、たとえば、ヒュームの次のような言葉を踏まえれば、一見したところ妥当である。すなわち、ヒュームによると、「宇宙の中にあるすべての存在者は、それ自体として考えられれば、まったくばらばらで相互に独立しているように見える」(T 3.1.1.22; cf. EHU 7.2.26)。なるほど、ここでヒュームは、もろもろの事物を結び付ける関係をわたしたちは何も見出さないと述べているように思われる。けれども、ここで注意すべきであるのは、諸知覚が相互に分離しているという、上述の言明の現れる脈絡である。その直後に続く「経験によってのみ、わたしたちはそれらの影響と結合とを学ぶ」(T 3.1.1.22)という言葉から判るように、ヒュームは、問題の立言を、事象間の因果的な結合関係に関わる論述の中で行っている。すなわち、この文脈で「ばらばら」といった表現が意味するのは、あくまで、因果関係の把握は事象間の内的結合の観取に由来しないという、因果関係の認識についての事情にすぎない。実際、ヒュームは、『人間知性探究』では、もろもろの出来事は「連接されているようには思われるけれども、けっして結合されているようには思われない」(EHU 7.26)と述べて、この点を明確にしている。だから、すでにヘンリー・プライス(Henry H. Price)も指摘しているように(Price 1940, 73-74)、ヒュームは、諸事象間にはいかなる関係も感知できないとはけっして主張していない。

実際、ヒュームは、関係は感知できると明言している。すなわち、かれによると、関係項となる「両方の対象が関係とともに感覚に対して現前するとき、わたしたちは、これを、推論よりもむしろ知覚と呼ぶ」(T 1.3.2.2)。換言すれば、わたしたちは、ある種の間接的な関係、関係する諸事物と一緒に知覚できる。だから、ヒュームによると、たとえば、時間の認知は「変化する諸対象の何らかの知覚可能な継起」(T 1.2.3.7)に立脚している。つまり、わたしたちの時間の理解は、物事の継起的な変移の知覚に基づいているのである。この場合に、変移の各段階の間に成り立つ継続的な先後関係の知覚が前提となっているのは言うまでもない。このような事例に見て取れるように、ヒュームの言う「知覚」は、単に個々の事物の知覚だけではなく、それらの関係の知覚をも含み込んでいる。したがって、ヒュームの「知覚」理論の中では関係の把握が認められないという、ジェームズの前述の見立ては妥当性を欠いていると言わなければならない。

しかも、ヒュームは、諸関係のこのような知覚に先立って、分離した諸知覚の把握がま

ずあるとも考えていない。先に見たように、たとえばデューイは、ヒュームの考えに従えば、ばらばらの諸感覚が連合の法則によって複合的になる、と見なしている。けれども、ヒュームは、連合を「諸観念の間の統合原理」(T 1.1.4.1)と呼んでいるところから判るように、連合の働きが結び合わせる諸知覚を観念の範囲に限定している。逆に言えば、諸印象の複合の成立については、連合の原理は関与しないのである。しかも、ヒュームは、たとえば、視覚が伝えるのは「ある特定の仕方で配列された有色の点の諸印象」(T 1.2.3.4)であると述べて、相互に関係付けられた複合的な印象が感覚によって直接的に生起するのを認めている。このように、ヒュームにとって、印象としての諸知覚は、分離した単純印象の感知から始まるわけではない。以上の考察を踏まえれば、ヒュームの知覚理論ではわたしたちの認識は単純な諸感覚から始まる、とするデューイのような理解は適切ではない。むしろ、ヒュームが出発点とするのは、相互に何らかの関係にある諸知覚の複合的全体である。

かくして、相互に関係を持たない分離した単純知覚から出発し、いっそう複雑な精神の諸活動をそうした知覚に還元しようとする試みとしてヒュームの「知覚」理論を捉える従前の解釈は、ヒュームの真意を決定的に取り逃がしているのである。

## 2. 想像による分析としての単純と複合の区別

これまでの考察で明らかになったように、ヒュームが初めに前提するのは、ばらばらに分離した単純知覚ではなくて、知覚可能な諸関係を内蔵した、諸知覚から成る複合体である。それでは、この理解に基づくとき、知覚に関する単純と複合という区別を、わたしたちはどのように捉え直さなければならないであろうか。

本章第1節第2項で述べたように、単純知覚は「区別も分離も受け入れられないような知覚」(T 1.1.1.2)であり、これに対して、複合知覚は「諸部分へと区別できる」(T 1.1.1.2)のような知覚である。すなわち、ヒュームによれば、ある知覚が区分可能な諸部分を全体のうちに含まないとき、その知覚は単純知覚であり、反対に、全体の中に区分可能な諸部分が見出せるとき、その知覚は複合知覚である。しかも、「複合観念および複合印象は、単純観念および単純印象から形成される」(T 1.1.1.6)という言明に鑑みれば、複合知覚は、単純知覚を基礎として成り立っている。すでに引いたように、ヒュームによると、区別可能な個々の知覚は、「自らの存在を支えるために他の何ものも必要としない」(T 1.4.5.5)。そうすると、ヒュームの知覚理論に従えば、すべての知覚の根底には、その存立のための基盤とし

て、単純知覚があると言える。

前節で検討したように、原子論的解釈は、単純知覚の持つ基本的単位としてのこの位置付けを、わたしたちの知覚の事実的な生成過程についての記述として理解する。けれども、すでに証示したように、その立場は擁護できない。というのも、ヒュームにとって、所与であるのはあくまで諸知覚の複合体であるからである。だから、たとえば、ヒュームが複合知覚の例として挙げるように、一つの林檎を知覚する際には、色、味、匂いといった諸性質が一つのまとまりを成して現れてくる(T 1.1.1.2)。とはいうものの、ヒュームの述定するとおりに、「そうした諸性質が同じではなく、少なくとも互いに区別可能であることを知覚するのは容易である」(T 1.1.1.2)。それゆえ、わたしたちは、当の知覚が複合的であると判断できる。つまり、単純知覚は、複合知覚の中に違いを発見していく認知の過程で、全体としての複合知覚を構成する単位として浮き彫りになってくるのである。こうした事情を踏まえると、単純と複合の区別は、知覚をその基本的な構成要素へと分析するための手立てと見なせる。

とはいえ、そのような分析は、いかにして遂行できるのであろうか。上述した林檎の知覚の例から判るとおり、一つの知覚の中にあるもろもろの単純知覚を判別する手掛かりとなるのは、それらの間にある差異の認識である。しかも、ヒュームによれば、「何であれ異なる諸対象は区別可能であり、かつ、何であれ区別可能である諸対象は、思考と想像によって分離可能である」(T 1.1.7.3)のであり、なおかつ、「これらの命題はその逆も等しく真である」(T 1.1.7.3)。この言説に従えば、他とは異なる対象、他から区別可能な対象、および、他から分離可能な対象、という三つの集合は同じ外延を持っている。だから、一つの知覚の中に含まれる諸知覚間の差異を捕捉できれば、その差異に依拠して、元の知覚を複合知覚として構造的に成立させるもろもろの単純知覚を画定できるのである。

しかしながら、この分析方法については、次のような異議を唱えられるかもしれない。なるほど、上述の命題は、観念については適用できるけれども、印象についてはそうではない、と。ヒュームは、区別可能性から分離可能性を引き出す際に、「思考と想像によって分離できる」(T 1.1.7.3)とか「想像によって分離できる」(T 1.4.5.5)とかと述べている。この限定から明らかなように、ヒュームは、区別できる諸対象がいつでも事実として分離できるとは考えていない。というのも、現実の出来事の影響としての印象は、わたしたちが想像の働きによって操作できる範囲の外にあるからである。

しかし、そうであるとすれば、なぜヒュームは、区別可能性と分離可能性の外延的一致

を知覚一般に関して主張し、単純と複合の区別を印象にまで拡張できるのであろうか。ドン・ガレットが正しく指摘しているように(Garrett 1997, 65-66)、ここで目を向ける必要があるのは、ヒュームの次の主張である。すなわち、「明晰に思い浮かべられるものは何であれ存在でき、しかも、どのような仕方にせよ、ある仕方で明晰に思い浮かべられるものは、何であれ、同じ仕方で存在できる」(T 1.4.5.5)。すなわち、ヒュームによれば、わたしたちが想像によって思い浮かべられる物事は、まさにその通りの仕方で、現実には生起できる。換言すれば、観念に関して生起する事柄はすべて、印象でも実現可能である。そうすると、ガレットが「存在可能性に関する思念可能性基準」(Garrett 1997, 65)と名付けるこの命題に準拠すれば、一つの知覚の中にある諸要素が観念の水準で分離して存在する場合があるとき、そうした諸要素は、印象としても分離可能である。ここで、上述したように、複合観念を構成する諸要素を実際に切り離せる点については、そうした諸要素の区別に依拠してそれらを分離する想像の働きから認められる。だから、存在可能性に関する思念可能性基準と、複合観念の諸部分の事実上の分離に基づいて、次の帰結が導出できる。すなわち、同じ仕方で区別可能な内容を持つ印象があるとき、当の印象の区別可能な諸部分それぞれは、対応する複合観念の諸部分が相互に分離して成立できたのと同じく、分離して存在できもする、と。したがって、上述した異議に対しては、こう応答できる。確かに、上で引用したヒュームの言説に則れば、わたしたち自身が実際に個々別々に取り扱えるのは、複合観念を存立させているもろもろの単純観念だけである。けれども、存在可能性に関する思念可能性基準を勘案すれば、印象に関してもやはり、対応する複合観念が持つものと同じ構造を、当の印象に見込むことができる。

以上の議論から明らかなように、ヒュームは、単純知覚と複合知覚の区別を、異なる諸知覚を区別しかつ分離するという想像の働きに立脚して析出させている。それゆえ、想像による分離という分析方法によって浮き彫りになる知覚の存立構造を、単純と複合の区別は表しているのである。

### 3. 知覚の存在の最小単位としての単純知覚

しかし、このように単純と複合の区別を想像による分離可能性から捕捉しようとするときに、問題となるのが、ヒュームの言う「理性の区別」(T 1.1.7.17)である。というのも、それに関する議論の中で、ヒュームは、ある仕方で区別できるにもかかわらず分離はできないような諸要素が知覚の中に存在するという主張を、一見すると認めているように思わ

れるからである。

ヒュームによれば、理性の区別とは、たとえば、「形とその形をした物体の区別や、運動とその運動を行う物体の区別」(T 1.1.7.17)、あるいは「形と色」(T 1.1.7.18)の区別である。わたしたちはこうした区別を確かに行っている。実際、白い球形の物があれば、わたしたちは、それが球形であることと白色であることの違いを理解できる。だから、物体の形と色は、当の物体の持つ、互いに識別可能な二つの要素であると言える。しかしながら、ヒュームによれば、形と色は「完全に分離不可能」(T 1.1.7.18)である。すなわち、わたしたちは、色のない形を想像できないし、形を持たない色を思い描くこともできない。したがって、ヒュームの言うように、たとえば、「白い大理石の球体の形を、その色を思わずに考察するようわたしたちに要求する人は、不可能なことを要求している」(T 1.1.7.18)。このような例から判るように、理性の区別によって分けられる諸要素は、たとえ想像の中でも、互いに分離しては思い浮かべられない。そうすると、理性の区別を用いて、わたしたちは、互いに分離不可能であり、かつ、互いから区別可能であるようなもろもろの要素を、識別していることになる。それでは、区別できるけれども分離できない要素を知覚に認めることで、ヒュームは、結局のところ、知覚の成素を単純と複合に分ける試みにかんして、一貫性を欠いているのであろうか。

けれども、ヒュームは、理性の区別が、想像による分離可能性に基づく単純と複合の区別と齟齬をきたすとは考えていない。というのも、ヒュームに従えば、理性の区別を行うときに識別される諸要素はそもそも、知覚としては、「現実には、区別可能でもなければ、異なってもおらず、分離可能でもない」(T 1.1.7.)からである。言い換えれば、理性の区別による諸要素をそれぞれ認知するとき、わたしたちは、ある一つの知覚を組成する異なる諸部分を知覚するのではなく、同一の知覚を持つ。だから、たとえば、「白い大理石の球体が提示される時、わたしたちが受け取るのは、当の、ある特定の形状で配列された白色の印象だけである」(T 1.1.7.18)。つまり、ある知覚を、球形のものとして理解するにせよ、あるいは白色のものとして捉えるにせよ、いずれの場合であれ、そのときにわたしたちが知覚しているのは、白色をした球形のもの、あるいは、球形をした白色のものだけであるのである。とはいえ、このように、形の認知も色の認知も同じ一つの知覚にしか関わらないのであれば、わたしたちは、理性の区別によっていったい何を識別しているのであろうか。

ヒュームによれば、形と色とを分けて考えるときに、わたしたちが行っているのは、「形

と色とが許すもろもろの類似性にしがたって、それらを異なる局面で眺める」(T 1.1.7.18)という作業である。だから、形とか色とかは、同一知覚の持つ異なる諸局面である。しかも、「形と色とが受け入れるもろもろの類似性にしがたって」という文言が示しているように、ヒュームの言う「局面」は、他の知覚との関係の中で現われてくる。だから、白色の球体の知覚の中に形と色とを識別するためには、単に当の対象を知覚するだけではなく、たとえば「黒色の大理石の球体と白色の大理石の立方体をのちに観察し、それらを、わたしたちの以前の対象と比較する」(T 1.1.7.18)必要がある。ヒュームによれば、そのような過程によって、わたしたちは、同じ一つの知覚に対して、「二つの別個な類似性を見出す」(T 1.1.7.18)。すなわち、わたしたちは、黒色の球体と比べれば、色の配列という点で、白色の球体は黒色の球体に類似しているのを発見し、かつ、白色の立方体との対比では、配列された色という点で、白色の球体と白色の立方体は類似性を持つと理解する。このようにして、理性の区別は、分離できない一つの知覚の「この単純性の中にさえ、多くの異なる類似性と関係とが含まれることもあるのを観察する」(T 1.1.7.18)ところから生じてくる。つまり、わたしたちは、同一の知覚を多様な諸知覚との関係の中で捉える過程を通じて、当の知覚がそうした比較の中で持つ諸局面を認識するようになるのである。

したがって、知覚に備わっているもろもろの局面は、当の知覚の持つもろもろの部分ではない。ある知覚の持つ局面は、その知覚とは別の知覚との関係で眺めるときに露わになってくる。だから、どのような局面を当の知覚に帰属させるかは、比較する知覚に相対的にしか定まらない。しかしながら、ある知覚の諸部分は、当の知覚を存立させる内的構造の構成要素として、他の知覚との関係には関わりなく発見できなければならない。それゆえ、理性の区別によって認識できる要素は、知覚の存在の単位とは見なせないのであり、知覚の持つ存在の構造を表しているのは、あくまで、分離可能性を基準とする単純と複合の区別であるのである。

### 第3節 関係の知覚の内実の究明

#### 1. 関係の知覚に関わる理論的問題

ヒュームは、関係が知覚できることを明らかに認めている。これまで、関係の感知の事実に承認に基づいて、単純と複合の区別がどのように成立してくるのか、その過程を追ってきた。とはいえ、関係の知覚の内実についてはまだ明らかになっていない。とくに問



題となるのは、関係の知覚の理論的な位置付けである。

たとえば、犬飼由美子は、「経験の中での諸関係の直接的現前に気付くのにヒュームが失敗しているという点については、ジェイムズは間違っている」(Inukai 2010, 208)と認めたくえで、しかしこう続けている。「ヒュームが、自らの理論的諸原理に執着するかぎり、  
「精神の外でも中でも関係の实在性を」率直には擁護しないというところまでは、ジェイムズは正しい」(Inukai 2010, 208)、と。すなわち、犬飼によれば、ヒュームは、実際には関係の経験を認めているにもかかわらず、ヒュームの経験論が前提する諸原理からすれば、関係の知覚を表立っては表明できない。

こうした非難は、犬飼以外にも、多くの解釈者たちがヒュームに対して加えてきた。たとえば、既に述べたように、グリーンは、ヒュームの言う印象を単なる個別の感覚とか感情とかと見なしたうえで、「印象がそのようなものであるなら、しかも、すべての観念が衰えた印象であるなら、そもそも関係の観念が存在できるであろうか」(Green 1885, 174)と疑問を呈する。同じように、ハロルド・プリチャード(Harold A. Prichard)もこう断定する。ヒュームは、個々の印象およびその模像である観念しか精神には現前しないという自らの見解に忠実であれば、「わたしたちはどんな関係にも気づかないと認める必要があったはずである」(Prichard 1950, 178)、と。

ここで、関係の知覚との不整合が問題となっているのは、観念の起源についてのいわゆる模写原理である。すなわち、「わたしたちの持つすべての単純観念は、それらが最初に現れる際には、それらに対応する単純印象から引き出されるのであり、それらは当の単純印象を正確に表象する」(T 1.1.1.7)という命題である。グリーンとかプリチャードとかは、模写原理と関係の認知との齟齬を、次のように指摘する。個々の単純な感覚や情念は関係の感知ではない。しかし、ヒュームによれば、わたしたちの持つ観念の起源はそのような単純な諸印象にある。だから、わたしたちは、関係についてのどんな認識も持っていないはずである、と。以上のような論難に対しては、ヒュームが事実として関係の認知を語っていることを確認するだけでは、十分に応えられない。それゆえ、知覚に関するヒュームの理論の中で関係の認知が持つ内的構造と位置付けとを、改めて見定める必要があるのである。

## 2. 複合知覚としての関係の知覚

ヒュームは関係についての考察を始めるにあたって、関係の観念を「複合観念」(T

1.1.4.7)の一つに数えている。ヒュームによれば、「印象と観念はそれらの力強さと活気の点でのみ異なる」(T 1.1.7.5)から、関係の観念が複合的であれば、関係の印象も複合的であればならない。だから、一般に、関係の知覚は複合的である。すなわち、関係の知覚は、「何らの区別も分離も受け入れない」(T 1.1.1.2)ような単純な知覚ではなく、「諸部分に分けられる」(T 1.1.1.2)ような内的構造を備えた知覚である。

それでは、関係の知覚はどのような諸部分からできているのであろうか。既存の諸研究を踏まえれば、これには二つの可能性が考えられる。一つは、関係し合っている諸対象だけが部分として区別できる場合である。このとき、関係の知覚を形作っているのは、関係項となっている諸対象 a、b、……の知覚のみである。たとえば、赤色と橙色が似ているのを知覚するとき、この類似性の知覚は、赤色の知覚と橙色の知覚という二つの部分からできていることになる。たとえば、マイケル・コスタ(Michael Costa)は、そのような解釈を採用して、関係項である諸知覚からなる複合知覚を、関係の知覚の具体例と見なしている(Costa 1998, 73-74)。もう一つの可能性は、関係し合っている諸対象に加えて、それらの間に成立している関係自体も部分として区別できる場合である。このとき、関係の知覚は、関係項となっている諸対象 a、b、……の知覚と、それらの間の関係 R の知覚とから構成されている。上の例で言えば、赤色と橙色との類似性の知覚は、赤色の知覚、橙色の知覚、および、類似という関係自体の知覚という、三者の複合体であることになる。豊川祥隆は、複数の対象の単なる知覚だけによって関係の知覚が得られるのは不合理であるとして、関係の知覚の複合性についてこの解釈を採用している(豊川 2016, 68-69; 豊川 2017, 42-43)。

第2節第1項でも引いたように、時間的關係とか空間的關係とかでは「両方の対象が当の関係と一緒にあって感覚に現前する」(T 1.3.2.2)とヒュームは述べる。この文言は、それを素朴に読めば、関係し合っている対象と関係それ自体とが複合して関係の知覚という全体を形成するという事態を言い表しているように見える。すなわち、上述した第二の解釈を支持しているように思われる。しかし、事情はそう単純ではない。同じく第2節第1項で引いた、時間の観念を獲得する過程についてのヒュームの論述に目を向けてみよう。

「わたしたちが時間の観念を形成するのは諸観念と諸印象の継起からである」(T 1.2.3.7)とあるように、時間の観念は、様々な知覚が継起していくという、諸知覚間の関係の感知から派生してくる。ヒュームの挙げる例を借りれば、五つの音を次々と聞き取り、それらの継起に気付くことで、わたしたちは時間の観念を得られる(T 1.2.3.10)。このとき、関係

の知覚は関係項の諸知覚と関係自体の知覚という構成要素からできているという立場に立てば、ここには、五つの音それぞれの印象と、それらの継起の印象という、合計で六つの印象が存在するはずである。けれども、ヒュームによれば、「時間は第六の印象ではない」(T 1.2.3.10)。すなわち、「時間の観念は、他の諸印象と混ぜ合わされた一つの個別的な印象(a particular impression)から引き出されるのではなく、それらの諸印象からはっきりと区別可能であるわけではない」(T 1.2.3.10)のである。

それでは、時間の観念の起源となっている諸知覚の継起が、そうした諸印象とは別個の印象ではないとすれば、当の継起は知覚の中でどのような位置を占めているのであろうか。ヒュームに従えば、継起を見て取る時、わたしたちがしているのは、「もろもろの異なる音が姿を現すその仕方に気付く」(T 1.2.3.10)ことである。この言明に基づけば、継起それ自体は、継起する諸知覚と並ぶ一つの独立した要素ではなく、それら諸知覚の現れ方である。空間の観念についても、ヒュームは同様の立論を展開して、「延長の観念は、色を持ったもろもろの点の、しかも、それらの現れる仕方の、模像にほかならない」(T 1.2.3.4)と結論している。このように、ヒュームは、空間的および時間的諸関係について、その観念の源泉を、関係項の諸知覚が現れてくる仕方に求めている。だから、「両方の対象が当の関係と一緒にあって感覚に現前する」(T 1.3.2.2)と言うときも、その意味は、関係し合っている諸対象の知覚に加えて、それらとは別個に、関係自体の知覚があるということではない。むしろ、ローン・ファルケンスタイン(Lorne Falkenstein)も指摘するように、ヒュームにあっては、時間的ないし空間的関係の知覚は、諸知覚がそれらの関係に置かれている仕方で存在するという知覚的事態と、存在的には等価であるのである(Falkenstein 1997, 192-196; Falkenstein 2015, 53-57)。

それゆえ、こうした考察を踏まえれば、豊川の見立てとは反対に、コスタに倣って、複合知覚としての関係の知覚を構成する諸部分については第一の解釈を採るべきである。すなわち、関係の知覚は、それを形作る諸部分としては、関係項である諸対象の知覚だけを持っているのである。

### 3. 複合知覚の全体的な見かけとしての関係的事態の知覚

とはいえ、そうであるとすれば、諸知覚の一定の現れ方としての関係は、関係の知覚である複合知覚のどこに見て取れるのであろうか。関係の知覚の部分としての諸知覚は、当然ながら、それ自体としては関係の知覚ではない。たとえば、椅子が机の前にあるのを見

るとき、椅子の知覚あるいは机の知覚だけで、椅子が机の前にあるという関係の知覚が可能であるわけではない。しかしながら、椅子と机の知覚以外には、椅子と机との隣接性の知覚を構成している部分は存在しない。椅子単独の知覚ないし机単独の知覚と、椅子が机の前にあるという知覚との差異は、後者が、椅子の知覚と机の知覚とからなる複合知覚であるという点だけである。そうであるとすれば、椅子と机との隣接性の知覚が成り立っているのは、当の知覚がまさに椅子および机の知覚であるという、この複合性のうちでなければならない。

ここで示唆的であるのは、知覚の「全体的な見かけ」に関する言説である。ヒュームによると、たとえば、直線とか曲線とかを引くとき、そこには「ある一定の秩序が存在し、それに従って線がある点から別の点へと走っていき、その結果、それらの線が曲線あるいは直線全体の印象(entire impression of a curve or right line)を生み出せる」(T 1.2.4.25)。別言すれば、線が従っているその秩序に関して、わたしたちは、結果として生じた「一体となった見かけ(united appearance)」(T 1.2.4.25)に依拠して判別している。同じように、平面についても、「わたしたちは、その全体的な見かけ以外には、そのような面を区別するどんな手段も持っていない」(T 1.2.4.28)。このように、ヒュームは、ある線が直線かどうか、あるいは、ある面が平面であるかどうかを、線あるいは面がわたしたちに一つのまとまりとして与える見え方の把握に基づけている。ヒュームにあつて、延長は諸々の点からなる複合体である(T 1.2.3.15)。だから、ヒュームの言う、線の全体的印象とか面の全体的な見かけとは、複合知覚が複合的全体としてどう見えるのか、その複合性の在り方の認知であると考えられる。そうすると、関係の観取は、それが複合知覚の複合性の把握に依拠しているという事情に鑑みれば、複合知覚の全体的な見かけの認知にほかならない。すなわち、関係の知覚は、その関係の下にある諸対象の知覚からなる複合知覚を、概括的に眺めるときに観取できる、当の知覚的複合体の総体的な相貌として、定位できるのである。

#### 第4節 関係自体の知覚の重層的構造

##### 1. 関係的事態の知覚と関係自体の知覚との関係

しかし、以上のような論定に対しては、すぐに次のような疑問が生じてくる。同じ一つの複合知覚の全体的な見かけは、二つ以上の関係についての事例であることがある。たとえば、同じ形の二本の木が隣り合って立っているところを思い浮かべてみよう(図1)。そ

のとき、この状況の想像は、それら二つの木それぞれの知覚をその部分とする、一つの複合知覚であると考えられる。この複合知覚の複合的な現れのうちで、これらの木々は、類似しており、かつ、近いところにある。すなわち、それぞれの木の知覚は、互いに対して、類似と空間的近接という二つの関係を同時に持っている。上の考察に依拠すれば、ある関係

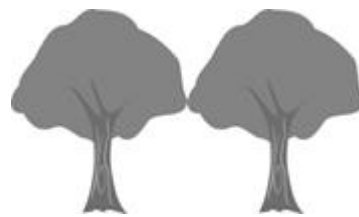


図 1

の知覚は、関係項からなる複合知覚の総体的相貌にほかならない。ところが、この事例では、当の複合知覚は一つであり、それゆえ、その総体的相貌もただ一つだけある。そうであるとすれば、わたしたちは、どのようにして、同じ一つの全体的な見かけに、異なる二つの関係を見て取れるのであろうか。全体的見かけを関係自体の知覚とただちに同一視してしまえば、二つの関係を識別するのは不可能であるはずである。

このように、関係項からなる複合知覚の総体的相貌を、そのまま関係それ自体の観取と見なすことには困難がある。しかも、この難局は、ヒュームにあっては、けっして避けて通れない。というのも、ヒュームによれば、どんな関係の把握も関係項同士の何らかの類似性に基づいており(T 1.1.5.3)、したがって、類似性以外の関係が現れる全体的な見かけには、つねに同時に何らかの類似性の把握も含ま込まれているからである。この問題の要点は、同じ一つの状況全体が成り立つに際して、その状況が含んでいる関係は一つとは限らない、というところにある。複合知覚の総体的相貌は、あくまで、当の事態全体を表している。だから、関係項が関係し合っているという事態を見て取る働きは、確かに、その相貌の観取に依拠している。しかしながら、関係を含み込んでいる事態の知覚がそのまま、それぞれの関係それ自体の知覚であると言うことはできない。というのも、同じ一つの事態には多数の関係が組み込まれていることがあるからである。それゆえ、個々の関係自体の把握という意味での関係の知覚が成り立つためには、単に複合知覚の全体的見かけを観取するというだけではなお不十分である。関係的事態の知覚を超えてそのような知覚に至るには、同一の総体的相貌のうちに含ま込まれている諸関係を弁別する働きがなければならない。

従来の研究では、たとえば、デイヴィッド・オーウェンが、抽象観念に関するヒュームの見解に準拠して、同じ一つの複合観念が示す多様な関係の区別を試みている(Owen 1999, 106, n. 33)。しかし、抽象観念を獲得する過程について、ヒュームは次のように述べる。すなわち、「わたしたちに対してしばしば現れるいくつかの対象の間に一つの類似性を見出

してしまうと、わたしたちは、それらの対象のすべてに同じ名前を当てはめる」(T 1.1.7.7)、と。この言明に見て取れるように、ヒュームにあって、抽象観念を形成するためには、まず、その個別的な例となるような諸知覚の間に類似性を観取できなければならない。たとえば、類似性と近接性の抽象観念を獲得しようとするれば、様々な対象の間に、似ているという点での類似性と、近いという点での類似性とを、それぞれ見出す必要がある。しかし、そのためには、類似性と近接性がすでに弁別できていなければならない。したがって、オーウェンの議論だけでは、同じ一つの全体的見かけに含まれる二つ以上の関係を区別するには、なお不十分である。抽象観念によって初めて同じ一つの複合知覚が含む複数の関係が識別できるとは考えられない。それに先立って、個々の複合知覚について、それが含み込んでいる諸関係を弁別できる必要があるのである。

## 2. 理性の区別による諸関係の弁別

それでは、はたして、知覚に関するヒュームの理論の中に、そのような把握を可能にする機構が存在するであろうか。この問いに取り組むにあたって目を向けるべきは、第2節第3項で触れた、「理性の区別」(T 1.1.7.17)についてのヒュームの論説である。すでに見たように、この種の区別の例として、ヒュームは、形とその形をした物体の区別とか、運動とその運動をしている物体との区別とか、あるいは、色と形の区別とかを挙げる(T 1.1.7.17-8)。「理性の区別」は、「それが差異も分離も含意しない」(T 1.1.7.17)という点で、別個の諸知覚の間に成り立つ区分とは異なっている。たとえば、林檎の見た目とその香りは、一方がなくても他方を考えたり感知したりできる。だから、それらは、林檎という知覚的複合体の諸部分を形成する別々の知覚として識別できる(T 1.1.1.2)。これに対して、林檎の色と形とを、あるいは、ヒュームの例を借りれば、白い大理石の球体の色と形とを、切り離して知覚することはできない。というのも、当の大理石を眺めるとき、「わたしたちが受け取るのは、ある一定の形に配列された白い色の印象だけである」(T 1.1.7.18)からである。つまり、色と形の区別では、存在するのは、色であると同時に形でもあるようなただ一つの知覚だけであるのである。そのような、存在的には同じ一つの知覚のなかに、異なる諸局面を識別できるのは、その知覚を他の諸知覚との関わりのなかで眺めることによってであった。

たとえば、わたしたちが白い球体の持つ色と形の違いに気付くのは、「あとになって黒い大理石の球体とか白い大理石の立方体とかを観察し、それらをわたしたちの以前の対象と比較する」(T 1.1.7.18)ときである(図2)。そのとき、わたしたちは「二つの別個な類似性」(T 1.1.7.18)を見出す。すなわち、白い球体と黒い球体を見比べる場合と、白い球体と白い立方体を照らし合わせる場合とで、わたしたちは、形の点で

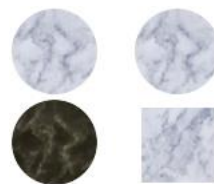


図 2

の類似性と色の点での類似性という、二つの異なる類似性を見て取ることになる。このようにして、ヒュームに従えば、「形と色とが受け入れることのできるもろもろの類似性に応じて、異なる諸局面でそれらを眺める」(T 1.1.7.18)ことが可能になる。だから、色と区別された形とか、形と区別された色とかは、色でも形でもある一つの知覚を、他の諸知覚との関係の中に置いたときにはじめて浮かび上がってくる、当の知覚の一局面である。このように、ヒュームの言う「理性の区別」とは、同じ一つの知覚を、それ以外の諸知覚との様々な類似性の中で把捉することで、当の知覚の持つ諸局面をそれぞれ際立たせる働きである。

スタンリー・トウェイマン(Stanley Tweyman)も言うように、「理性の区別」による諸局面の弁別は複合知覚の全体的な見かけにも適用できると考えてよい(Tweyman 1974, 38-41)。というのも、上述の議論でヒュームが諸局面の例として挙げる色と形のうち、形は、第二節で見たように、複合知覚の全体的な

見かけの一つであるからである(T 1.2.4.25; T 1.2.4.28)。そこで、色と形に関する区別の例と類比的に考えれば、次のような三種の複合知覚を互いに照合することによって、同じ一つの全体的な見かけに関して、そこに織り込まれている二つの異なる関係を区別できるはずである。



図3

図4

図5

まず、図3のような複合知覚を考えよう。次に、図4、および、図5のような複合知覚をそれぞれ考える。そのうえで、図3の複合知覚を、図4の複合知覚、および、図5の複合知覚と比較する(図6、図7)。このとき、わたしたちは、やはり、二つの別個な類似性を見出せる。とい



図6

図7

うのも、図6では、二つの複合知覚の間に、二つの大理石がそれぞれ近接している点での類似性があるのに対して、図7では、二つの複合知覚は、二つの大理石がそれぞれ類似している点での類似性を備えているからである。かくして、わたしたちは、同じ一つの総体的相貌を別の知覚的複合体との関係の中に置くことで、類似性とか近接性とかという諸関係を、当の相貌の持つ諸局面として弁別できるのである。

それゆえ、関係それ自体の知覚は、一つの総体的相貌を、別のいっそう広い総体的相貌の中で見るときに成立する。すなわち、別の知覚との類似性といういっそう広い関係的事態の知覚の中で、いっそう狭い関係的事態の知覚の持つ諸局面を識別するところに、関係の認知は現れてくるのである。

### 3. ヒュームの「知覚」理論における関係の知覚の位置付け

ここまでの考察で明らかになったように、ヒュームにあって、ある関係的事態の知覚は、その関係に置かれている諸知覚からなる複合体の全体的な見かけの捕捉であり、そこに含まれる諸関係それぞれの知覚は、当の全体を他の全体の比べるなかで判明になってくる諸局面の弁別である。それでは、関係的認識に関するこの理解に基づけば、関係の知覚はヒュームの知覚理論の中にどのように位置付けられるのであろうか。

第3節第1項でも述べたように、ヒュームに対しては、しばしば、関係の観念の起源を巡って、かれの掲げる模写原理との不整合が主張されてきた。すなわち、すべての観念は単純な感覚とか情念とかに由来するとき、関係の観念は存在できないはずである、と。こうした論難に対しては、いまや、次のように応答できる。ヒュームの模写原理によれば、「わたしたちの持つすべての単純観念は、それらが最初に現れる際には、それらに対応する単純印象から引き出されるのであり、それらは当の単純印象を正確に表象する」(T 1.1.1.7)。この言説に明らかなように、模写原理の適用可能な範囲は、あくまで、単純な観念に限られている。言い換えれば、複合観念は必ずしも印象から直接に写し取られる必要はない。実際、ヒュームは、「想像は元々の印象と同じ秩序と形態に制限されていない」(T 1.1.3.2)として、単純観念から複合観念を構成する想像の自由を認めている。だから、かれによれば、「わたしたちの持つ複合観念の多くには、それに対応する印象がけっしてなかった」(T 1.1.1.4)のである。第3節第2項以下で明らかにしたように、関係の観念は複合観念であり、しかも、その構成要素は、当の関係の下にある諸知覚だけである。したがって、関係の観念に関しては、仮に、それにそのまま対応するような起源となる印象が実



際には存在しなくとも、模写原理には抵触しない、とすることができる。

とはいえ、そうであるとすれば、むしろ、ヒューム自身の論述の仕方に問題が見出せるかもしれない。ヒュームは、空間と時間の観念に関する論究の中で、観念は印象から派生するという原理を引き合いに出して、「観念に関するすべての論争に決着をつけるために、先に言及されたその発見ほど、幸運にもなされることができたものはなかったはずである」(T 1.2.3.1)と主張している。しかしながら、今しがた述べたように、関係の観念は複合観念であるから、それに正確に対応する印象が先立っていずとも想像によって構成できる。そうすると、ここではヒューム自らが、単純観念への限定を無視して、複合観念である関係の観念に対して模写原理を適用しているように見える。ヒュームのこのような論述の過程の意味は、どのように理解すべきであろうか。

まず注意しなければならないのは、上の言葉に続いて、ヒュームが元々の模写原理とは異なった原理を提示しているという点である。すなわち、かれが「先に言及した発見」として挙げるのは、「印象はつねに観念に対する先行性を持ち、しかも、想像に供給されるあらゆる観念はそれぞれ、まずは、対応する印象の中に姿を現わすのでなければならない」(T 1.2.3.1)という命題である。この言明では、ヒュームは、当初の模写原理とは異なって、印象と観念の対応関係を単純な印象と観念だけに限定していない。したがって、当の命題を文字通りに理解するなら、すべての単純観念だけではなく複合観念にも、それに対応する印象の経験が前もって必要であることになる。しかしながら、このような主張は、ヒュームが「わたしたちの第二の原理」(T 1.1.3.4)とまで呼ぶ想像の自由の想定と矛盾する。

ルース・ウェイントローブ(Ruth Weintraub)によれば、単純知覚への制限を無視した模写原理は、むしろ、ヒュームの次の言明に照らして理解すべきである(Weintraub 2005, 217-8)。すなわち、「すべての単純観念と単純印象が互いに類似することをわたしたちは見出す。しかも、複合観念と複合印象はそれらから形成されるので、一般に、わたしたちは次のことを主張できる。すなわち、[観念と印象という] これら二種の知覚は正確に対応する、と」(T 1.1.1.6)。ここで、ヒュームは、単純印象と単純観念との対応関係と、単純知覚からの複合知覚の合成可能性とに基づいて、「人間にとって可能などんな観念も、(人間の持つ) 可能な印象の模像である」(Weintraub 2005, 218)という命題を導出している。可能な印象と可能な観念との間にこのような仕方で正確な対応関係が存在するという言明は、想像の自由とは矛盾しない。したがって、時間と空間の観念に関わって単純観念に限定せずに述べている模写原理も、可能な印象と可能な観念との対応関係の主張であると解釈す

べきである。こうした理解を踏まえれば、空間の観念が複合観念であるにもかかわらず、ヒュームがその解明にあたって模写原理を持ち出す点については、空間の観念があくまで可能な印象の範囲内にあることを示すという意図から、根拠を与えることができる。

## おわりに

本章では、関係の知覚が持つ内的構造を究明し、「知覚」にかんするヒュームの理論の中で関係の知覚が可能である所以を明らかにした。まず第1節では、印象と観念の区別、および、単純と複合の区別を押さえたうえで、そこから引き出されるかれの論究の基本的原理としての模写原理の内容を確認した。

続いて第2節では、ヒュームの「知覚」理論に関する従前の見解として、ジェイムズやデューイによる原子論的解釈を取り上げた。そのうえで、ヒュームの「知覚」理論は相互に知覚可能な関係を持たない分離した単純知覚から始まるとするそのような理解を退けて、むしろ、ヒュームの出発点となっているのは諸知覚から成る複合的全体であるという点を確認した。この帰結を踏まえて、単純と複合の区別を、所与としての知覚の複合体を解析するための分類として捉え直した。その際に、ヒュームがその分析の方法として採用するのは、区別可能な知覚の分離可能性と、存在可能性に関する思念可能性基準とに立脚しながら、知覚を構成する各要素の想像上での分離によって、当の知覚の存立構造を浮かび上がらせるという手続きである。ところが、ヒュームは理性の区別に関する議論の中で、一見すると、知覚を組成する分離できない諸部分を認めている。そこで、理性の区別の内実を追究し、それを、同一知覚の様々な局面を他の知覚との関係の中で捕捉する働きとして同定して、理性の区別が分離可能性を基準とする単純と複合の区別とは対立しないことを証示した。

そのうえで、第3節では、関係の知覚がヒュームの経験主義の理論的枠組みの内部で持つ布置を見定めるため、複合知覚としての関係の知覚の持つ構造を解析した。空間的ないし時間的關係の観念が諸知覚の一定の現れ方に由来するというヒュームの言説に依拠すれば、関係の知覚は、それを構成する互いに別個な諸部分としては、関係項である諸知覚だけを持っている。だから、関係の知覚は、関係し合っている諸知覚が複合知覚として現れてくるときの、その複合性を見て取るところに求めなければならない。この複合性の把握は、ヒュームにあっては、複合知覚を全体的として眺めるときに把握できる総体的相貌に

ある。

しかし、関係的事態の全体的知覚としての総体的相貌は、そのうちに同時に様々な関係を含み込める。そこで、第4節では、個々の関係自体の知覚がいかにして成立するのかを追究した。様々な諸関係それ自体の知覚が成立するためには、同一の総体的相貌のうちにある諸関係を弁別する働きが必要となる。そのような区別を可能にする作用として、ヒュームの言う「理性の区別」がある。すなわち、同じ一つの知覚を、他の諸知覚との照合によって成り立つ様々な類似性に応じて眺めることで、わたしたちは、当の知覚の持つ諸局面を区別できる。それゆえ、わたしたちは、同一の総体的相貌に含み込まれている諸関係を、他の総体的相貌との類似関係といういっそう広い全体的な見かけの中で識別し、知覚することができるのである。

関係の知覚についてのこうした理解に立てば、関係の観念は複合観念の全体的相貌であるから、単純観念の範囲に限定される模写原理との対立は生じない。それにもかかわらず、ヒュームが関係の観念の起源を実際には複合的印象にのみ求めるのは、ヒュームにあって、事実として精神を構成するのはつねに知覚的複合体であるからである。ここから浮かび上がってくるのは、ヒュームにあっての関係的認識の原初的性格である。

## 註

- 1 この点で、ヒュームは、「知覚」によって基本的に感覺的知覚を指す現代の哲学の用法よりもはるかに広義に「知覚」という言葉を用いており、注意が必要である。知覚についての現代的議論については、たとえば Fish 2010 を参照せよ。
- 2 なお、ほかには「派生原理(derivation principle)」(Blackburn 2008, 15)といった呼び方もある。
- 3 ヒュームはのちに、因果論のなかでその基準を八つの規則として明示的に定式化する(T 1.3.15.3-10)けれども、わたしたちは普段からそれらに「人間知性の自然な諸原理によって」(T 1.3.15.11)従っている。
- 4 ほかに、たとえばジョン・レアード(John Laird)も、ヒュームの「知覚」理論は、「もろもろの現れに対して、それらが備えていない、分解された外観を帰属させている」(Laird 1932, 30)と述べて、同じような理解を表明している。

## 第2章 因果的力能の知覚の実相

### ——関係の複合印象としての「精神の被決定」——

#### はじめに

本章の目的は、ヒュームが『人間本性論』で言及する「精神の被決定(determination of the mind)」の実態を解明して、力能の感知可能性を証示するところにある<sup>1</sup>。

第1章第1節で確認したように、ヒュームは、精神に現前するあらゆる事象を「知覚」と名付けたうえで、知覚を、感覚とか情念とかを含む「印象」と、それら印象の思考の中での模倣としての「観念」とに二分する(T 1.1.1.1)。そのときに、印象と観念の違いとしてかれが挙げるのが、「力と生気の程度」(T 1.1.1.1)である。それだけではない。「生気」の程度は、ヒュームにあつて、観念を細分するにあたって、やはり基準となっている。「記憶と想像の相違は、記憶の持ついっそう大きな力と活気にある」(T 1.3.5.3)し、単なる思念とは区別される信念も、「生き生きとした観念」(T 1.3.7.6)にほかならない。印象と観念、ならびに、記憶と想像、信念と思念という、これら三対の区別は、『人間本性論』の立論全体を支える基本的枠組みである。すなわち、一方で、印象と観念の区別は、すべての観念は印象に起源を持つというヒュームの哲学の基本的原理(T 1.1.1.7)の前提を成し、他方で、記憶と想像の区別、信念と思念の区別は、経験と観察に基づく蓋然的知識の本性を究明しようとするヒュームの企てにとって欠かせない(T 1.3.5; T 1.3.7)。それゆえ、知覚の「生気」に関するヒュームの見解は、かれの哲学をその立脚点から把握しようとするとき、けっして等閑視できない。

「生気」の内実については、従来、知覚が内在的に備える性質と見なす通説(e.g. Bennett 1971, 222ff.)に対して、知覚の持つ因果関係的な局面に注目する研究者たちが再解釈を進めてきた(Govier 1972; Everson 1988; Blackburn 2008, 16ff.)。なるほど、「力と生気」とか「活気」とかの内実を説明するために、ヒュームが情念と想像に対する「影響力」といった因果に関わる用語を使っている点からすれば(T 1.3.7.7)、たとえばスティーヴン・エヴァーソン(Stephen Everson)が指摘するように、「生気」を知覚の持つある種の因果的な力として、「力と活気を因果的に理解する」(Everson 1988, 406)のは自然な道行きである。このような解釈は「生気」に関する因果的解釈と呼べる。しかし、この解釈は、因果的力能についてのヒュームの考えを省みるとき、困難を抱えているように見える。それは、「生気」の感知可能性に関する問題である。ヒュームによれば、「生気」は、その強弱の違いが

「感じられる相違」(T 1.1.3.1)であるような、感知できる性状である。これに対し、力能については、ヒュームは、たとえば、「何らかの力能あるいは効力を含むいかなる印象も、わたしたちは持っていない」(T 1.3.14.11)と主張する。このように、ヒュームは、「生气」と力能の感知可能性について、一見相反する言明を行っている。因果的解釈のように「生气」を一種の力能として把握しようとするならば、この対立を調停できるかどうかを吟味することは避けて通れない。

この問題を検討する際に鍵となるのは、「精神の被決定を感じる」(T 1.3.14.20)という文言である。ヒュームは、力能を理解不可能な考えとして完全に否定したわけではない。かれは、最終的に、力能の観念が精神の習慣的推移としての「精神の被決定」の印象から生じる、と結論する(T 1.3.14.20)。したがって、力能の感知可能性を見定めるには、力能に関するヒュームの立論を精査して、かれが力能の観念の起源とする「精神の被決定」の内実を詳らかにしなければならない。

そこで、本章では、まず、ヒュームの因果論の狙いを確認するとともに、かれが力能の感知について展開する議論の破壊的局面と建設的局面とを概観し、かれが力能のどのような理解に狙いを定めているのかを明らかにして、それに代わる力能の把握としての「精神の被決定」を浮き彫りにする(第1節)。そのうえで、「精神の被決定」の感知が知覚間の結び付きの必然性の覚知を前提するという、ヒュームに対する論難を手掛かりに、必然性の覚知と「精神の被決定」との関係を明確にする(第2節)。さらに、それを踏まえて、「精神の被決定」の感知の内実について、「精神の被決定」に関して非認知主義を採る情動主義的解釈と、習慣的推移とは独立した特殊な感じと見なす非表象解釈とを検討する(第3節)。最後に、こうした考察に基づいて、習慣的推移としての「精神の被決定」そのものの認知が成立する所以を解明する(第4節)。

## 第1節 ヒュームの因果論の基本的構造

### 1. 事実にかんする信念の基盤としての因果的推論

ヒュームに従えば、事実にかんするわたしたちの推論はすべて、何らかの因果的関係を辿って行われる、因果推論である(T 1.3.2.2-3)。それでは、因果的関係とはどのような関係であるのか。ヒュームの因果論の狙いは、直接の経験から得られる以外のすべての事実的信念に基づいている因果推論と、その基礎にあると思われる因果的関係、これらの内実

を明晰にするところにある。

ヒュームはまず、わたしたちが原因と結果と呼ぶ一組の対象には、二つの関係が成り立っていることを見出す(T 1.3.2.6-7)。すなわち、一つは、原因と結果が空間的および時間的に隣接しているという近接(contiguity)の関係であり、もう一つは、原因が結果に時間的に先行しているという継起(succession)の関係である。とはいえ、ヒュームによれば、これら二つの関係だけでは、わたしたちが因果的と見なしている関係を特徴付けるのには十分ではない。わたしたちは、通例、原因と結果のあいだには必然的結合(necessary connexion)という関係があると考えている(T 1.3.2.11)。したがって、因果的關係とは何であるのかを理解するためには、この「必然的結合」の内実を解明する必要がある。

さて、第1章第1節でも見たように、ヒュームの観念説ないし「知覚」理論に従えば、「わたしたちの持つすべての単純観念は、最初に現れる際には、それらに対応するもろもろの単純印象から引き出されるのであり、それらの単純印象を精確に表象する」(T 1.1.1.7)。この模写原理が、かれの経験主義の「最初の原理」(T 1.1.1.12)である。しかも、ヒュームによれば、「印象の吟味が観念に明晰さを与える」(T 1.3.2.4)ので、「どんな観念であれ、それをその起源にまで辿り、当の観念がそこから生じる最初の印象を吟味しなくては、完璧に理解することはできない」(T 1.3.2.4)。こうして、ヒュームは、因果的關係が含むと想定される「必然的結合」が何であるのかを明確にするために、必然的結合という考えの、別言すればその観念の、起源となる印象を探求することになる。

## 2. ヒュームの因果論の否定的局面

このようにして開始されるヒュームの因果論には、よく言われるように、二つの異なった局面がある<sup>2</sup>。一つは、因果的必然性にかんする従来を理解を掘り崩そうとする破壊的な局面であり、もう一つは、ヒューム自身の新しい見解を提示しようとする建設的な局面である。そこで、まずは、ヒュームが因果についてのどのような見方を否定しているのか、かれの因果論の破壊的な局面に目を向けよう。

すでに見たように、ヒュームは、「何らかの力能あるいは効力を含むいかなる印象も、わたしたちは持っていない」(T 1.3.14.11)と述べる。この文言だけを見れば、たとえばトマス・リードの見立てにあるように(Reid 1788, 24)、ヒュームは力能という観念を完全に否定しているように思える。しかしながら、上の言明に先立って、ヒュームは、「わたしたちが普段理解している仕方でこの種の何らかの観念を所有していると想像するなら」(T

1.3.14.11)という留保を付けている。ここから判るように、かれが退けるのは、あくまである特定の意味での力能である。それでは、ヒュームは力能に関するどのような理解に対して異議を申し立てているのであろうか。

ヒュームの次の言い換えはその点を明瞭にする。すなわち、わたしたちが力能を見出せないのは、「対象間の必然的結合について話し、この結合がそうした対象に付与されている効力あるいは活動力に依拠していると想定するとき」(T 1.3.14.14)である。この言明に準拠すれば、ヒュームの論難の標的は、諸対象間の必然的な結び付きを含意するような力能概念であることが分かる。かれが念頭に置いているのは、力能に関する当時の一般的な理解である。たとえば、トマス・ホブズ(Thomas Hobbes, 1588-1679)は、力能と原因を等価に置くと同時に(Hobbes 1839-45, vol. 1, 127)、因果の結び付きには、原因が現存すれば「それと同時にその結果が産出されるということしか理解できない」(Hobbes 1839-45, vol. 1, 122)ような必然性が備わっていると論定する。このように、ホブズは、因果的力能が原因と結果の必然的結合に存すると考えている。

とはいえ、注意しなければならないのは、力能とか因果関係とかがある種の必然性を含意するという考え自体をヒュームは論難していない、という点である。ヒュームもやはり、「原因と結果にはつねに必然性が帰属させられる」(T 1.3.14.1)と考える。そればかりか、「効力、作用性、力、能力、活動力、必然性、結合、および産出的性質という用語はすべて、ほとんど同義的である」(T 1.3.14.4)と断言して、ホブズと同じように、原因を結果に結び付ける必然的結合を、原因が結果を産出する力能として同定する。

だから、ヒュームと当時の一般的見解との分岐点は、因果関係に見出せる必然性の意味に求めなければならない。ホブズは、前述したように、原因が現存すればその結果の産出以外の事態は理解不可能であると主張する。それゆえ、ホブズにとって、因果関係の含む必然性は論理的必然性である。しかし、ヒュームによれば、「すべての判明に異なる諸観念は互いに分離でき、かつ、原因の観念と結果の観念は明らかに異なる」(T 1.3.3.3)ため、原因がその結果を伴わないという想定は可能である。したがって、原因と結果の間には論理的に必然的な結び付きは存在しないので、もし力能を原因と結果の結合に備わる論理的必然性で見なしてしまえば、力能を明示できるいかなる因果関係の事例も存在しないことになるのである。

かくして、論理的には「任意のものが任意のものを生み出せる」(T 1.3.15.1)。だから、わたしたちが因果関係に付与する必然性は、何らかの仕方で経験的に見出せるような必然

性でなければならない。そのような必然性の理解としては、たとえば、ジョン・ロック(John Locke, 1632-1704)の考えを挙げられる。ロックに従えば、力能の観念も経験に由来しており、その観念は、「これまでそうであったとまったく恒常的に観察してきたことから、似た変化が同様の事物に似た作用者によって似た仕方で、将来にわたって生み出されることになる、と精神が結論する」(Locke 1690, 233)ことから生じる。つまり、ロックは、ある種の対象と別の種の対象との恒常的随伴の観察を根拠として、そのような随伴を成立させる法則的必然性を、原因と結果との間に発見できると考えているのである。

しかしながら、ヒュームは、ロックのこのような見解にもやはり反駁を加える。前述のように、原因と結果の間に論理的な必然的結合は成り立たない。だから、二つの出来事の間関係がこれまでと変化するという想定はつねに可能である。そうすると、適正な推論によって、恒常的随伴から法則的必然性を導出するためには、ヒュームの言うように、「経験した対象と経験したことがない対象との間の類似性の仮定」(T 1.3.6.7)に依拠しなければならない。つまり、ある原因とその結果はつねに同じ関係にある、という仮定が必要である。ところが、因果関係に備わるこの法則的必然性こそ、恒常的随伴の経験に基づいて導出すべき性質であるから、ロックのような立論の仕方では、論点先取の誤謬を犯すことになる。それゆえ、原因と結果との結合の法則的必然性をこれまでの経験から推理するのは不可能である。

### 3. ヒュームの因果論の積極的局面

しかし、そうであるとすれば、原因と結果の間の必然的結合をその中核とする力能概念を、わたしたちはどのようにして理解し直すべきなのであろうか。ヒュームによれば、上述の立論によって退けられた諸見解にあって、「必然的結合」のような表現は、「間違って適用されることによってその本当の意味を失っている」(T 1.3.14.14)のであった。それでは、その「本当の意味」とはいったい何であるのか。

ヒューム自身の見解は、つぎの言葉に要約的に表れている。すなわち、「推論が必然的結合に依存するのではなくて、必然的結合が推論に依存する」(T 1.3.6.3)。ここで、ヒュームは二つのことを主張している。すなわち、

- (I) わたしたちの因果推論は必然的結合に依存していない。言い換えれば、わたしたちは、原因と結果とのあいだの必然的結合を洞察せずとも、因果推論を



行える。(引用の前半部分)

- (II) 必然的結合は、わたしたちの因果推論に依存している。言い換えれば、わたしたちは、因果推論を行うことによって初めて、必然的結合という考えを持つようになる。(引用の後半部分)

まず、(I)の主張を確認しよう。すでに見たように、わたしたちは、特定の原因の後には特定の結果が続かなければならないことを保証するような必然的結合を、どこにも見出せない。けれども、わたしたちは、事実として、因果推論を行っている。ヒュームによれば、わたしたちは、AとBの恒常的随伴を経験すれば、それだけで、AのあとにはBを思い浮かべ、Aを「原因」、Bを「結果」と呼ぶ(T 1.3.6.2)。これがわたしたちの行う因果推論の実情であり、よって因果推論を行うためには、必然的結合の認知は必要ではないのである。ところで、わたしたちは、「過去の反復から、どんな新たな推理ないし結論もなしに生じるあらゆるものを「習慣」と呼ぶ」(T 1.3.8.10)。よって、因果推論は、恒常的随伴の経験を原因として成立する、「習慣的推移」(T 1.3.14.24)である。

とはいえ、因果推論の実際の機構を明らかにしただけでは、ヒュームの探究は終わらない。ヒュームはもともと、かれの観念說的経験主義の第一原理に則って、必然的結合という考えがどんな印象から生じてくるのかを究明しようとしていたのである。この課題へのかれの応答が(II)の主張である。それでは、いったいどのようにして、因果推論から、すなわち、恒常的随伴の経験に基づく習慣的推移から、原因と結果の必然的結合という考えが生じてくるのか。ヒュームはこう述べる。「十分な数の事例で類似性を観察したあとでは、わたしたちは直ちに、ある対象がそれに通例付随する対象へと移行するように精神が決定されるのを感じる」(T 1.3.14.20)。ヒュームによれば、この「精神の被決定」が、恒常的随伴の経験によって生じる唯一の結果であり、「それゆえ、力能あるいは効力と同じものでなければならない」(T 1.3.14.20)。このように、ヒュームに従えば、因果推論にあたって、ある一定の種類の対象から別の一定の種類の対象へと移行するように精神が決定されていること、この「精神の被決定」の感じが、必然性の観念の起源となる印象である。

かくして、ヒュームは、論理的必然性ないし法則的必然性をわたしたちに明示できるような、因果間の必然的結合あるいは原因の力能の認知を拒否する。けれども、それらに代わって、かれは、力能の観念の真の起源が、「精神の被決定」、すなわち、原因の印象から結果の観念へと推移するように精神が決定されているという感じにある、と結論するので

ある。

## 第2節 「精神の被決定」の感じに対する従来の論難

### 1. 一貫性の欠如への懸念

けれども、いま述べた最後の部分の結論に、ヒュームの因果論にかんする大きな論争点がある。というのも、多くの研究者たちが、必然的結合の観念の起源となる印象にかんするヒュームのこの説明に、理論的な欠陥あるいは解釈上の困難を見出してきたからである。

必然的結合の観念の起源となる印象を特定するさいに、ヒュームは、次の二つを等置している。すなわち、(a) ヒュームの「知覚」理論の枠組みが要請する、必然性の観念の起源としての印象、および、(b) ヒュームが習慣的推移として見出した、因果推論における精神の被決定である。ところが、これら(a)と(b)の同一視は一見すると奇妙である。というのも、(b)はある知覚から別の知覚へと精神が移行するという出来事であり、これを文字通りに(a)のような一つの印象と捉えるのは難しいとも思われるからである。そのうえ、(b)の精神の被決定は、それ自体が、因果的必然性を含んでいるようにも思われる。そうすると、(b)を(a)の印象と等置することで、ヒュームは、因果的必然性の具体的な事例である知覚が存在する、と言いたいのであろうか。かくして、ヒュームの因果論はその最終段階にあって、読み手を困惑させる錯綜した様相を呈する。それでは、必然的結合の観念の起源をめぐるヒュームの言説にかんして、これまで研究者たちはどのような解釈を提示してきたのであろうか。

まず、もっとも素朴な解釈はつぎのものであろう。多くの研究者たちの言うように(e.g. Kemp Smith 1941, 401-402)、「被決定」、すなわち、「決定される」はそれ自体、法則的必然性を含む概念であるようにも思われる。つまり、「精神の被決定を感じる」という文言が意味するのは、知覚間の因果的結合を感知するという事態であるようにも見えるのである。そうすると、たとえばバートランド・ラッセルの言うように、「心理学に関する限り、ヒュームは、自らが一般には非難している意味での因果性を信じきっている」(Russell 1946, 606)ことになる。ようするに、ヒュームは、対象間の法則的結合については知覚できないと言っておきながら、知覚間の法則的結合については無批判に知覚できると考えている——このようにして、ヒュームの因果論は一貫性の欠如を論難されることになる。

けれども、ヒュームはこのような非難をあらかじめ想定している。というのも、ヒュー

ムは「内的印象のどれ一つとして、一見してわかる活動力を持っていないのは、外的対象にそれが無いと同様である」(T 1.3.14.12)と明言して、内的対象間の必然的結合の覚知も否定しているからである。だから、「精神の被決定を感じる」と言うときにヒュームが内的対象で成り立つ結合の必然性に関する観取を前提している、とは考えるべきではない。

## 2. 無限後退への懸念

とはいえ、内的因果の感知を否定する場合でも、もし「精神の被決定」が知覚間の結合の法則的必然性を指すのであれば、木曾好能が述べるように(木曾 1995, 529-532)、ヒュームはやはり困難に直面することになる。木曾の立論をまとめれば、以下のようになる。ヒュームは、対象間の必然的結合の覚知を、「精神の被決定を感じる」ところに求める。けれども、一方の対象の印象は他方の対象の観念と必然的に結び付いている、という事態が「精神の被決定」の意味であれば、「対象AとBの間の「必然的結合」が、対象Aの印象と対象Bの観念との間の観念連合に伴う「必然的結合」によって説明されていることになり、今度は後の「必然的結合」が説明される必要があることになる」(木曾 1995, 531)。ところが、この知覚間の必然的結合についても、ヒュームはさらに「精神の被決定を感じる」ところにその説明を求めるしかない。かくして、ヒュームの説明は無限背進に陥り、けっして必然的結合の印象は得られないのである。

しかし、こうした理解ははたして妥当であろうか。第1節で確認したように、ヒュームは、原因と結果の必然的結合という考えの由来を、それらの結び付きの論理的必然性ないし法則的必然性の把握にではなく「精神の被決定」の感じに求めている。しかも、上述したとおり、ヒュームは外的対象についてだけでなく知覚についても同じ立場を固守する。したがって、いかなる場面でもヒュームは論理的ないし法則的必然性の認知を認めない。その代わりにヒュームが提出するのが「精神の被決定」の感じである。こうした論述の展開に対して、わたしたちは二つの立場から選択できる。すなわち、(1)ヒュームは「精神の被決定」の感じという、結局は法則的必然性の認知と同じものを代替案として提出することで、自己矛盾ないし無限後退に陥っている。(2)ヒュームの言う「精神の被決定」の感じは法則的必然性の認知とは直接関係がない。(1)は、ラッセルと木曾の見解である。しかしながら、(1)を受け入れるためには、「精神の被決定」が法則的必然性に等しいとヒュームが考えていることを立証しなければならない。

### 3. 法則的必然性を表さない「精神の被決定」の感じの理解

バリー・ストラウドの次の指摘は、この問題に一つの示唆を与えている。かれによれば、ヒュームは、「精神の持つ内的印象、あるいは被決定」(T 1.3.14.20)という文言にあるように、「精神の被決定」を印象と同一視する(Stroud 1977, 80)。つまり、「精神の被決定」はそれ自体が印象なのである。ヒュームにあつては、印象はつねに個別具体的な存在者であるから(T 1.1.7.4)、「精神の被決定」と印象との同定に従えば、「精神の被決定」は個別具体的な存在者でなければならない。ところが、法則的必然性は、個別的出来事ではなく、諸々の個別的出来事の中に普遍的に成り立つ原理である。だから、「精神の被決定」が印象であれば、法則的必然性を見なすのは困難である。この立論を踏まえれば、(1)の主張には疑問が残る。

むしろ、「精神の被決定」の感じは何らかの具体的な存在者ないし出来事の知覚である、という理解を勘案すれば、わたしたちは、(2)を選ぶべきである。かくして、「精神の被決定」の印象を認めつつも、その印象が知覚間の法則的必然性の把握となっているとは主張しないという道が開けてくる。

## 第3節 「精神の被決定を感じる」についての情動主義的解釈と非表象解釈

### 1. 非表象解釈

前節で明らかにしたように、「精神の被決定」は、知覚の結合の法則的必然性ではなく、精神の行う具体的な推移それ自体を意味する。とはいえ、その「精神の被決定を感じる」とは、いったい、どのような事態を指すのであろうか。

この問題に関する従来の研究は、主に二つの立場に分かれてきた。その一方を唱道するストラウドによれば、習慣的推移と印象とを同一視するのは奇妙である。というのも、そのような同定によって、ヒュームは推移という出来事とその出来事に関する知覚とを混同してしまっているように思われるからである(Stroud 1977, 80)。そこで、ストラウドは、習慣的推移と「精神の被決定」とを分離し、推論に伴う単なる特殊な感じが「精神の被決定」という印象であるとする(Stroud 1977, 85-86)。同じ立場に立つ澤田和範が「非表象解釈」(澤田 2011, 72, n. 9)と名付けるこの見解にしたがえば、なるほど、習慣的推移自体の知覚を認めずとも「精神の被決定」を感知できるようになる。というのも、「精神の被決定」という印象は、推移に伴う単なる感じであつて、推移自体を表してはいないからである。

けれども、ヒュームは、たとえば次のように言う。「そうすると、ここに、必然性によって本質的であるとわたしたちが見なせる二つの事柄がある。すなわち、恒常的合一と、精神の推論である」(T 2.3.1.4)。ここでヒュームが言及しているのは、原因と結果と恒常的随伴、および、精神の習慣的推移である。このように、ヒュームは、必然性を見出すための条件として精神の習慣的推移を挙げはしても、その推移とは独立した特殊な感じを名指してはいない。それゆえ、習慣的推移と「精神の被決定」という印象とは異なるとする非表象解釈を採れば、仮に「精神の被決定」という印象がなくとも必然性が成立してしまう。しかし、これは、「精神の被決定」が必然的結合の観念の元となる印象である、というヒュームの主張と矛盾する。したがって、習慣的推移と「精神の被決定」という印象とを別々に捉えようとする非表象解釈は、習慣的推移自体を因果関係の中核に据えるヒュームの立論とは噛み合わない。

## 2. 情動主義的解釈

しかし、それでは、「精神の被決定を感じる」という言明について、どのような理解が残っているのであろうか。その候補として、久米による情動主義的解釈を挙げることができる。久米は、「精神の被決定」と印象との同定が奇妙であるとするストラウドの問題提起は受け入れたうえで(久米 2005, 100-101)、非表象解釈とは別の仕方「精神の被決定」という印象を解釈しようとする。久米によれば、ヒュームは、「精神の被決定」という印象に関して非認知主義に立ち、「それが精神の行い・態度であるという情動主義を提示した」(久米 2005, 110)。すなわち、恒常的随伴を経験した後の精神は「精神の被決定を感じる」とヒュームが言うとき、その意味は、当の精神が「ある対象を見た時に、それと恒常的に随伴してきた対象を思い浮かべるように傾くこと、言い換えれば、そのように決定されること」(久米 2005, 107)だけであり、当の精神がその被決定を認知的に把握するところにはないのである。この解釈は、非表象解釈とは違って「精神の被決定」という印象と習慣的推移とを分離しない。そのため、習慣的推移自体が必然性によって本質的であるとするヒュームの言明には即している。

情動主義的解釈によれば、「精神の被決定を感じる」というヒュームの文言は、「精神がある特定の推移をするように決定されている」と換言できる。情動主義的解釈は「精神の被決定」に関して非認知主義に立つから、うへの言明に現れる「決定されている」という言葉が言及しているのは、知覚された被決定ではなく、知覚外で成り立っている被決定そ

のものである。しかも、ヒュームにあっては、「知覚という用語の下にわたしたちが包摂できないどんな作用にも、精神はけっして自らの力を働かせられない」(T 3.1.1.2)のであるから、そのような「被決定」そのものは、決定されている当の精神にだけではなく、原理的に誰にも認知されない。この点については、「精神の被決定そのものは、いかなる印象でもありえないように思われる」(久米 2005, 101)と述べて、久米も認めている。

ところが、このような解釈の方針は、ヒュームが必然的結合についての探究を開始した当初の目的に照らして、看過できない問題を生じさせる。というのも、第1節第1項で確認しておいたように、ヒュームが必然的結合の印象を探索するのは、必然性の観念の起源となる印象を見付け出し吟味することで、当の観念の明晰な理解を得るためであった。ところが久米の解釈では、「精神の被決定」は実のところそもそも印象ではない。そうであるとすれば、必然的結合の観念の由来を辿るヒュームの探究は、そもそも成立していないことになるであろう。それだけではない。ヒュームによれば、「精神の被決定」は「わたしたちが明晰な観念を持っている、あるもの」(T 1.3.14.27)である。ヒュームにあっては、観念は印象の模像であり、かつ、「印象の吟味が観念に明晰さを与える」(T 1.3.2.4)。だから、明晰な観念の起源となる印象も、それに対応する観念と同程度以上に明晰に把握できなければならない。したがって、「精神の被決定」の明晰な観念を持っているというヒュームの言説に基づくかぎり、当の観念の起源である「精神の被決定」という印象も、わたしたちは明晰に捉えられるのでなければならない。これは、情動主義的解釈に反して、ヒューム自身は「精神の被決定」に認知的徴表を付与していることの証左である。

情動主義的解釈がこのような不整合に陥るのは、「決定されること」の認知的徴表を否認するからである。しかし、「精神の被決定」に認知的要素を認めれば、その時点で、「精神の被決定」に関する非認知主義的理解としての情動主義的解釈は瓦解する。かくして、情動主義的解釈もやはり、非表象解釈と同じように、見過ごすことのできない困難を抱えているのである。

### 3. 「精神の被決定」そのものを感じる可能性

上で検討した二つの解釈に共通する前提は、「精神の被決定」自体が印象であることはできない、という想定である。非表象解釈も情動主義的解釈も、ヒュームが必然的結合の観念の元となる印象と「精神の被決定」自体を同一視しているのを認める。しかしながら、いずれの解釈も、精神がある対象の印象から別の対象の観念へと推移するように決定され

ているという事態そのものは知覚できないと考える。そのため、一方では、非表象解釈は「精神の被決定」という印象と習慣的推移を切り離し、他方では、情動主義的解釈は「精神の被決定」から認知的要素を拭い去ろうとする。けれども、ここまでの考察で明らかになったように、ヒュームは、「精神の被決定」を習慣的推移と不可分と見なしており、しかも、「精神の被決定」を感じ取れると考えている。それゆえ、「精神の被決定を感じる」という文言に込めたヒュームの真意を汲み取るためには、「精神の被決定」そのものの感知可能性を、改めて問い直さなければならない。

まず、改めて確認しておくべきは、ヒュームがつねに、「精神の被決定を感じる」と言っている、という文献学的事実である。たとえば、「十分な数の事例で類似性を観察したのちには、わたしたちは直ちに、一つの対象からそれにいつも伴っていた対象へと移行するように、精神が決定されていることを感じる」(T 1.3.14.20)。このように、ヒュームの言い方は、「精神の被決定を感じる」であり、たとえば、「精神の被決定に伴う内的印象を感じる」、といった言い方ではない。しかも、ヒュームのこの言葉遣いは、『人間本性論』だけでなく、『人間知性探究』にあっても私的な書簡にあっても、一貫している。

それゆえ、わたしたちが精神のなかで感じるこの結合、この、ある対象からそれに通例付随する対象への、想像の習慣的推移 [...] (EHU 7.28. Cf. EHU 7.29n; EHU 7.30)

わたしたちは、恒常的随伴のあとでは、ある観念から別の観念への容易な推移を、あるいは想像のなかでの結合を、感じる。(Greig 1932, vol. 1, 155)

こうした事情に鑑みれば、ヒューム解釈としては、「精神の被決定」そのものが感じられるというかれの文言を、やはり可能なかぎり尊重すべきであろう。

けれども、すでに述べたように、このことの意味を、「精神の被決定」という法則的な必然的結合についての印象を持つ、とは解釈すべきではない。そう考えてしまうと、木曾の言うようにヒュームの説明は無限後退に陥るからである。さりとて、久米のように、「精神の被決定の感じ」とはたんに精神が決定されることである、と読むわけにもいかない。観念が写し取れるような何らかの印象がないと、ヒュームの観念説的探究自体が成立しないからである。したがって、求められるのは、「精神の被決定」が感じられるとしつつ、その

印象を、原因と結果と法則的結合の認知とは関係のないものとして捉えられる解釈である。

#### 第4節 規則的に見える推移という知覚としての「精神の被決定」の感じ

##### 1. 推移と被決定性——「精神の被決定」を成立させる二つの要素

それでは、「精神の被決定の感じ」は、どのような印象であるのか。ここで、目を向けるべきは、「精神の被決定」自体が印象であるという、ヒュームの同定である。この同定は、しばしば理解困難なものと考えられており、そのゆえに、たとえばストラウドは非表象解釈に傾いたのであった。けれども、知覚の対象と知覚との関係にかんするヒュームの見解を踏まえれば、「精神の被決定」を印象と等置する言い方は、実のところ、それほどおかしなものではない。ヒュームによれば、どんな対象の知覚であれ、その対象の持つ「すべての性質は、知覚の持つ性質である」(T 1.4.5.15)。だから、たとえば、延長したものを見るとき、わたしたちは、それ自体が延長した印象を持っている(T 1.4.5.15)。このように、ヒュームにとって、ある性質のものを知覚することは、そのような性質のものが知覚として現前している、ということと同じである。

このことを踏まえれば、「精神の被決定を感じる」ということは、ヒュームにとって、精神の被決定であるような印象がある、という事態と同じである。つまり、精神の被決定という印象があるのである。

##### 2. 関係の知覚としての推移の知覚

それでは、「精神の被決定」というこの印象は、どのような印象であるのか。これまで叙述してきたように、「精神の被決定」は、「一つの対象からそれに通例付随する対象へと移行する、精神の被決定」(T 1.3.14.20)である。ヒュームは、これを「習慣的な推移」(T 1.3.14.24)と言い換えてもいる。こうした言い方から判るように、「精神の被決定」は、精神の推移と、その推移の被決定性ないし習慣性とから成る。だから、「精神の被決定」がそれ自体として感知可能であるのかどうかを吟味するためには、精神の推移とその被決定性といずれも知覚できるかどうかを精査する必要がある。

まず、精神の推移に関して見てみよう。先に検討した二解釈によれば、推移自体が知覚であることはできない。たとえば、非表象解釈を採るハロルド・ヌーナン(Harold W. Noonan)は、印象から観念への推移という出来事は「それ自体がある印象、すなわち、あ



る知覚であるには不適切な論理的範疇に属する」(Noonan 1999, 142)として、推移自体が知覚として成立する可能性を退けている。しかし、すでに第1章で証示したように、ヒュームは、推移が知覚できることを端的に認めている。かれは、時間についての論究の中で、「時間の観念は、あらゆる種類のわたしたちの知覚の継起から引き出される」(T 1.2.3.6)としたうえで、わたしたちが時間の観念の元となる継起を見出すのは、「何らかの知覚可能な継起によって」(T 1.2.3.7)であると述べる。すなわち、ある知覚から別の知覚へと移り変わるという知覚間の継起は、それ自体として知覚的に捉えられる関係である。

この推移は、どんな要素からできているのであろうか。精神の被決定が、知覚 A から知覚 B への移行の被決定であるとしよう。すると、この移行は、A と B の継起であるから、少なくとも、A と B を含んでいる。しかも、第1章の論究に準拠すれば、継起という関係自体は、これらに付加される別個の知覚として、当の複合印象を構成しているわけではない。ヒュームの次の言説を思い出そう。わたしたちはたとえば、五つの音を次々と聞き取り、それらの継起に気付くこと時間の観念を得られるけれども、「時間は第六の印象ではない」(T 1.2.3.10)。すなわち、「時間の観念は、他の諸印象と混ぜ合わされた一つの個別的な印象(a particular impression)から引き出されるのではなく、それらの諸印象からはっきりと区別可能であるわけではない」(T 1.2.3.10)。むしろ、継起を見て取る時、わたしたちがしているのは、「もろもろの異なる音が姿を現すその仕方に気付く」(T 1.2.3.10)ことである。このように、継起それ自体は、継起する諸知覚と並ぶ一つの独立した要素ではなく、それら諸知覚の現れ方であり、継起する諸知覚が全体としてわたしたちに示してくる総体的相貌である。

以上を勘案すれば、精神の被決定という印象は、ひとまず、移行元の知覚と移行先の知覚とが、継起という仕方で現れているという、関係の複合印象であることになる。

### 3. 記憶に照らした規則性としての推移の被決定性

そうすると、次に問題となるのは、推移の被決定が感知できるかどうかである。ヒュームが述定しているように、習慣的推移に際して、精神は、「ある特定の印象からある特定の観念へと」(T 1.3.9.7)移行するように決定される。だから、「原因と結果の関係が提示する対象は、固定されており、取り替えられない」(T 1.3.9.7)。反対に、習慣的推移に従わないところでは、思考は不規則に働く。すなわち、「明らかに、思惟は、諸対象を眺める際に非常に不規則に働き、何らの特定の手法も順序もなしに、天空から地上へ、世界の端から

端へと跳躍できる」(T 1.3.6.13)。このように、習慣に基づく因果的推論としての精神の推移と、それ以外の場合の推移の相違は、いつもある特定の対象から別の特定の対象へと向かうという規則性を推移が持っていると思わせるかどうかにある。つまり、ヒュームの言う推移の被決定性は、推移の規則性として同定できるのである。

それでは、わたしたちは、どのようにして、因果的推論の推移が規則的であると判断できるのでしょうか。ヒュームによれば、習慣は過去に経験した恒常的随伴と「同じことを未来に期待するように決定する」(T 1.4.7.3)。この言明に準拠すれば、習慣的推移の規則性を支えているのは、過去の経験が提示した、諸対象間の恒常的随伴との合致である。恒常的随伴は、ある種の対象と別の種の対象の間に成り立つ「隣接と継起に関する規則的な秩序」(T 1.3.6.2)の關係にほかならない。しかも、ヒュームは恒常的随伴を「対象の持つ、継起と隣接の關係についての不断の類似性」(T 1.3.14.19)と見なしている。だから、恒常的随伴の中にある規則性は、経験された諸対象の推移の仕方に成り立つ類似性にある。ヒュームによれば、こうした類似性は「ただちに目あるいはむしろ精神を打つ」(T 1.3.1.2)。すなわち、わたしたちは、過去に経験してきた随伴の諸事例の間に成り立つ類似性を、直接的に知覚できる。したがって、この具体的な類似性の直接的覚知こそ、習慣的推移に見て取れる規則性の基礎であるのである。

以上の論考を踏まえれば、こう結論できる。因果的推論に際しての精神の推移の規則性は、当の推移と、これまで経験してきた推移との間に知覚できる類似性である。しかも、上述したように、推移の持つこの規則性の感知は、推移の被決定の認知である。つまり、ある一つの推移が決定されているという認識は、ヒュームにあつては、当の推移が、過去の規則的な随伴の経験と類似していると感じるところにある。それゆえ、「精神の被決定を感じる」という言説は、因果的推論に際しての精神の推移が、過去の恒常的随伴の事例との類似性という關係の中で知覚されることを言表しているのである。

## おわりに

本章では、「精神の被決定」の内実の精査を通じて、ヒュームの因果論の中で力能の感知が可能であることを証示した。まず、第1節で示したように、ヒュームが否定するのは、対象間に成り立つ論理的あるいは法則的必然性の把握を含蓄するような力能の覚知である。そのような知覚に代わって、ヒュームは、「精神の被決定」の感知を力能の印象と見なす。

「精神の被決定」は、第2節の議論に基づけば、印象から観念へと習慣的に推移するときの、印象と観念との結び付きの論理的ないし法則的必然性ではなく、何らかの具体的な知覚ないし推移を指す。しかも、第3節で展開した、非表象解釈と情動主義的解釈の検討によって明らかにしたように、当の推移自体を決定されているものとして認知する可能性を認めない見解はいずれも困難を抱え込むことになる。こうした考察を踏まえて、第4節では、「精神の被決定を感じる」ことができるのかどうか、その可能性を改めて問い直した。ヒュームは推移自体の知覚可能性を認めており、しかも、推移の被決定の感知は、過去に経験した対象間の推移との類似性の把握に由来する、当の推移に見出せる規則性の感じとして同定できる。かくして、わたしたちは、ヒュームが喝破したように、力能の印象としての「精神の被決定」を、直接的知覚によって感知している。力能の感知可能性についてこのような理解が成立すれば、ヒュームの因果論は、力能の感知可能性を前提する「生气」の因果的解釈と矛盾せず、むしろ整合的な視点を提供するのである。

とはいえ、本章の結論を出発点とすれば、「生气」および「印象」と「観念」の区別に関しては、さらに検討すべき課題が浮上してくる。なるほど、力能としての「生气」の直接的な感知可能性は確保された。けれども、「精神の被決定」が成立するためには恒常的随伴の経験が必要である。そうであるとすれば、「生气」の違いを基準とする「印象」と「観念」の区別は、「印象」である知覚と「観念」である知覚とにそれぞれ成り立つ異なった種類の恒常的随伴に依拠して、経験的に確立されなければならない。このことが意味するのは、ヒュームにあっては、現実の感覚と単なる思考の違いが因果的な働きの相違によって経験的に露わになってくるといふ事態である。しかし、それでは、どのような異なる因果関係が、どのようにして、現実と思考との相違を特徴付けられるのであろうか。この問題の詳細な検討が、次章の課題となる。

## 註

- 1 本章は、大槻 2016 に基づき、それに加筆修正を加えたものである。
- 2 たとえば、Bennett 1971, chs. 11-12; Stroud 1977, chs. 3-4; Beebee 2006, chs. 2-4 など、ヒュームの因果論をこのように二段階に分けて論じている。

### 第3章 「生氣」にかんする因果的解釈

#### ——信念についてのヒュームの新たな理論——

#### はじめに

本章の目的は、ヒュームが『人間本性論』で言及する「生氣」の内実を究明し、「知覚」の持つ基本的性格を浮き彫りにするところにある<sup>1)</sup>。

ヒュームの言う「生氣」、あるいは、「力」、「活気」は、さまざまな知覚の間の違いを特徴付ける、ある性質を指している。ヒュームは、精神の前に現れるすべての事象を「知覚」として包括したうえで、まず、知覚を印象および観念に分ける(T 1.1.1.1)。かれによれば、これら二種類の知覚はそれぞれ感じることに考えることに対応し、印象が「最大の力と激しさを伴って入ってくる諸知覚」(T 1.1.1.1)であるのに対して、観念は「それら諸印象の弱々しい模像」(T 1.1.1.1)である。このように、ヒュームは、感受と思考の相違が知覚の持つ「生氣」の強弱にあると考える。それだけではなく、ヒュームは、思い出すことと想像すること、信じることと単に思い浮かべることの違いをも「生氣」の程度の差に基づけている(T 1.1.3.1; T 1.3.7.5)。

それでは、感受と思考、記憶と想像、信念と思念という三対の区別がその差異に依拠している「生氣」とは、いったい、知覚のどのような性質であるのか。既存の諸研究を通覧すれば、「生氣」を巡っては、対立するさまざまな解釈が存在しており、いまだ意見の一致を見ていない。しかし、知覚の「生氣」は、ヒュームが『人間本性論』で展開する諸立論の基調を成している。たとえば、単純印象はそれに対応する単純観念に先行する、というヒュームの模写原理は、印象と観念の区別を前提し、それゆえ、「生氣」の程度の差を土台にして成立する。このような事情に鑑みれば、『人間本性論』の諸言説の真意を捉えるには、「生氣」に関する十全な理解が欠かせない。

それゆえ、本章ではまず、印象と観念、記憶と想像、信念と思念の相違に関連して散在する、「生氣」についてのヒュームの諸言明を整理し、ヒュームが「生氣」、「力」、ないし、「活気」といった言葉で指し示そうとしているのは心的諸作用の根底にある一定の性状であることを確認する(第1節)。そのうえで、「生氣」に関する従来の諸解釈を検討し、知覚の「生氣」を知覚に内在的な現象的性質と同定する教説を退けて、知覚を取り巻く因果的關係に「生氣」の実質を求める(第2節)。とはいえ、この見解に対しては、「生氣」の感取可能性を主張するヒュームの文言と、因果的關係の感知に関するヒュームの考え方と

に基づいて、異議を申し立てられもする。そこで、因果的力能としての「生氣」が可感的把握を許す、その機構を解明して当の反論に応答する(第3節)。最後に、こうした論究を踏まえて、「生氣」の感知が前提する経験の実態を特定し、「生氣」を形作る因果的関係の実態を露わにしたい(第4節)。

## 第1節 「生氣」にかんする統一的理解

### 1. 解釈上の障壁——「生氣」が関連する事象と表現の多様さ

知覚がさまざまな程度の「力と生氣」(T 1.1.1.1)を持つという言明によって、ヒュームは、どのような事柄を言い表そうとしているのか。その特定を困難にしているのは、「力と生氣」が、ヒュームがそれを帰属させる事象の点でも、それと関連する諸表現の点でも、かなりの多様さを持っている、という事情である。まず、すでに述べたように、ヒュームは、「力と生氣」という概念を、印象と観念、記憶と想像、信念と思念、という三種類の区別を設けるための基準として導入している。すなわち、「力と生氣」は、印象と記憶と信念という三種の知覚が備えている、何らかの特性である。とはいえ、それらに共通の特性が何であるのか、あるいは、そもそもそのような特性が存在するのかは、直ちには明らかではない。

しかも、印象、記憶、信念というそれぞれの場合に限ってみても、ヒュームの言明は一樣ではない。すなわち、ヒュームによれば、印象と観念は「力と活気」(T 1.1.1.3)、「強さ(strength)と活気」(T 1.1.7.5)の点で異なり、記憶は「想像の観念よりもはるかにいっそう生き生きとしていて強い(strong)」(T 1.1.3.1)し、あるいは、信念は、単なる思念にはない「鮮明さ(vividness)」(T 1.3.10.7)、「堅固さ(firmness)」(T 1.3.7.7)、「強固さ(solidity)」(T 1.3.7.7)、「安定性(steadiness)」(T 1.3.7.7)を持っている。このように、ヒュームは、「力と生氣」に言及するのと同じ脈絡で、さまざまな別の表現を用いているのである。

とりわけ、信念の特徴付けに関しては、表現のこのような多様さがいっそう顕著になる。既述のように、ヒュームは、信念の特徴を「生氣」の強さに求めて、信念を「生き生きとした観念」(T 1.3.7.5)と定義する。けれども、それに先立つ箇所では、ヒュームは、単なる思念と信念との違いを、「わたしたちが観念を思い浮かべる、その仕方」(T 1.3.7.2)に定位している。加えて、『人間本性論』第三巻に付して出版した「付録」では、ヒュームは、信念と思念の相違を「力と活気」だけに求めたのは誤りであったとして、両者の違いは「そ

これらの持つ異なる感じ」(T App.22)にあると訂正する。「付録」の別の箇所では、信念を特徴付けるのは「わたしたちにとって現実を虚構よりもいっそう在り在りとさせる、精神の働き」(T 1.3.7.7)であるとも述べている。このように、ヒュームは、信念の特質に、「思念の仕方」、「生氣」、「異なる感じ」、「精神の働き」という四つの異なる記述を与えている。

「生氣」にまつわる事象と表現との以上のような多様さを踏まえれば、知覚の持つ「生氣」の内実を詳らかにするにあたっては、まず、次の二点を明らかにしておく必要がある。すなわち、(1)「生氣」とその他の諸表現とは同義的であると考えべきか。(2)印象、記憶、信念それぞれの「生氣」は、同じ特性であると見なすべきか。

## 2. 「生氣」および関連表現についての統合的理解

(1)と(2)のいずれに関しても、一部の研究者たちは、否定的な解釈を提示してきた。たとえば、(1)について、トラディ・ゴヴィア(Trudy Govier)は、「生氣」とそれに関連する諸表現がそれぞれ、いくつかの異なる性質に関わっていると主張している。ゴヴィアによると、「力ある」などの表現が知覚の持つ影響力を表すのに対して、「鮮明な」といった表現は知覚の内容の明細さを指しているのであり、それぞれは区別して解釈すべきである(Govier 1972, 45-47)<sup>2</sup>。あるいは、林誓雄は、信念に関して、「思念の仕方」と「精神の働き」を等置する一方で、それらと「力と活気」および「異なる感じ」を区別し、信念には三つの異なる特質があると見なしている(林 2015, 19-26)。

しかし、まず、「生氣」とか「安定性」とかの表現について、ヒュームは、信念の「生氣」に関わる脈絡で、次のように明言している。すなわち、「この異なる感じを、わたしは、いっそう優れた力、あるいは活気、あるいは強固さ、あるいは堅固さ、あるいは安定性と呼んで、説明しようと努力している」(T 1.3.7.7)、と。だから、ヒュームはあくまで、それら多くの言葉によって、ある一つの事態を念頭に置いていると考えられる。とはいえ、先に述べたように、ヒュームは、「付録」の中で、信念の特徴を精確に示す言葉として「力と活気」が舌足らずであった点を自省し、「異なる感じ」への訂正を求めている(T App.22)。この点を考慮すれば、「力と活気」といった表現は、なるほど、「異なる感じ」でヒュームが指そうと意図している事態に向けられてはいるにせよ、しかし、「異なる感じ」の全体を表すには十分でない、と考えられる。別言すれば、「力と活気」という言葉は、「異なる感じ」という一つの特徴の持つ、ある一つの局面を表示している。上のヒュームの言説に依拠すれば、「安定性」のようなその他の用語にも同様の理解が成り立つ。

しかも、ヒュームに従えば、「異なる感じ」を表す用語の多様さは、「精神の働きを表現するようにだけ意図されている」(T 1.3.7.7)。このように、ヒュームは、諸々の表現によって指そうとしている「異なる感じ」を、「精神の働き」と言い換える。なおかつ、ヒュームは「信念は、どんな対象であれ、その対象をわたしたちが思い浮かべる仕方を変えることしかしないので、信念は、わたしたちの観念に付加的な力と活気を付与することしかできない」(T 1.3.7.5)と述べて、「思念の仕方」の変化と「生氣」の程度のそれとを同一視してもいる。だから、「異なる感じ」は「精神の働き」と同定でき、他方、「思念の仕方」は「生氣」の程度に換言できる。したがって、結局のところ、ヒュームは、「生氣」などの諸表現、および、「異なる感じ」、「思念の仕方」、「精神の働き」を、知覚の持つある一つの特性についての多角的な記述と見なしているのである。

### 3. 印象、記憶、信念の「生氣」の統一性

それでは、印象、記憶、信念の「生氣」の異同についてはどうであろうか。フランシス・ダウアー(Francis W. Dauer)は、印象と記憶と信念をほかの知覚から区別するために「生氣」に訴えるというヒュームの方途について、「ばらばらに受け取られれば、それらの訴えの各々はいくらかのもっともらしさを持つ」(Dauer 1999, 83)として、それぞれの「生氣」を異なる性質として解釈することを提案する。すなわち、ダウアーに従えば、印象の「生氣」は「現に与えられているという感覚」として、記憶のそれは「再認の感覚」として、かつ、信念のそれは「自らの持つ信念についての意識あるいは気付き」として、それぞれ別様に理解すべきである(Dauer 1999, 86; 87; 90)。

しかし、まず、ヒュームは、印象と記憶との間の類似をしばしば強調する。たとえば、ヒュームによると、記憶は「ある程度、印象と観念の中間にある」(T 1.1.3.1)のであり、「記憶に現前するものは何であれ、直接の印象に類似する活気で、精神を打つ」(T 1.3.9.3)。このように、ヒュームは、記憶が、「生氣」の程度という尺度のうえで、単なる観念と印象との中間に位置すると見なしている。このような見方は、印象と記憶の「生氣」が同一でなければ成り立たない。しかも、ヒュームは、信念についても、「ある程度、直接の印象に近づくような思念である」(T 1.3.7.5n)と述べて、印象との近似性を主張している。それだけではない。信念としての観念が「生氣」を持つようになる過程についてのヒュームの説明に従えば、信念の持つ「生氣」は、印象の「生氣」と同一である必要がある。ヒュームは、信念を「現前している印象と関係している、あるいは連合している、生き生きとした

観念」(T 1.3.7.5)と規定する。ところで、現前する印象は、「それと関係しているような観念に、自らの力と活気の一部を伝達しもする」(T 1.3.8.2)。だから、信念の「生氣」は、印象の「生氣」の一部を受け取るところに由来する。そうであるとすれば、信念の「生氣」と印象の「生氣」は、当然ながら、同じ性質でなければならない。

それゆえ、印象と観念、記憶と想像、信念と思念という区別の基準としても、ヒュームはやはり、ある一つの性質を考えているのである。したがって、本節第1項の最後で立てた二つの問いには、こう答えられる。すなわち、ヒュームは、「生氣」、「力」、「活気」、「安定性」などの諸表現、あるいは、「思念の仕方」、「異なる感じ」、「精神の働き」によって、いくつかの局面を備えた、知覚の持つある一つの特質を言い表そうとしている。しかも、その特質は、印象と記憶と信念をその他の諸知覚から区別する、それらに共通する特性であるのである。

## 第2節 因果的な機能的性質としての「生氣」

### 1. 「生氣」についての現象的性質説

それでは、「生氣」とは、どのような性状であると考えられるのであろうか。「生氣」の内実に関する従来の諸解釈は、基本的には、二つの種類に分けられる。一つは、知覚の「生氣」を、その知覚に内在的なもしくは付随する何らかの現象的性質と見なす見解であり、現象的性質説と名付けることができる。もう一つは、知覚の「生氣」を、その知覚が精神の諸作用に対して持つある一定の因果的機能と見なす見解であり、因果的機能説と呼べる。

現象的性質説の陣営に居るのは、たとえば、ジョナサン・ベネット(Jonathan Bennett)である。ベネットは、「生氣」を知覚の持つ内在的性質の強度と見なし、印象を「強烈なもしくは激しい感覚的状态」(Bennett 1971, 225)と言い換えている。この見方は、一見したところ、ヒュームの記述とも合致する。たとえば、ヒュームは、「わたしたちが暗闇のなかで形作る赤色の観念と、陽光のなかでわたしたちの目を打つ印象とは、程度の点でのみ異なる」(T 1.1.1.5)と述べる。ここで、ヒュームは、ある赤色の印象とその赤色の観念とが、明るさのような感覚的性質の強さの点で異なると主張しているように見える<sup>3</sup>。

しかし、このような解釈はすぐに問題を惹き起こす。ヒュームによれば、ある事柄の印象とその観念は、それぞれの持つ内容の点で正確に対応する。たとえば、「目を閉じて自分の部屋について考えるとき、わたしの形作る観念は、わたしが感じた印象の正確な表象で



ある」(T 1.1.1.3)。しかも、ヒュームは、ある特定の色合いとか、ある高さの音とかについて、「それらの各々が判明に異なる観念を生み出す」(T 1.1.1.10)と明言している。だから、ダニエル・フレイジュ(Daniel E. Flage)も指摘するように、もし「生氣」の程度差を感覚的性質の強度のように理解してしまえば、観念はもはや、それに対応する印象の模倣ではないことになる(Flage 1990, 169)。

このような困難を念頭に置いたうえで、フレイジュは、いっそう洗練された仕方で現象的性質説を展開する。フレイジュは、ある知覚の「生氣」を、その知覚の持つ内在的な性質の程度ではなく、当の知覚に付随する、その知覚とは別個な「反省の印象」と見なす(Flage 1990, 171-172)<sup>4</sup>。なるほど、このように考えれば、ある事柄の印象とその観念とは、それらに内在的な内容の点では異ならない。しかし、この見解も、印象と観念の対応関係から生じる難点を、完全には免れていない。フレイジュによれば、「生氣」は一つの別個な印象である。すると、それに対応する観念は、当の印象と同じ内容を持つ。換言すれば、「生氣」の観念が存在するとき、その観念は、「生氣」の印象と同じ現象的性質を備えている。したがって、「生氣」の観念は、「生氣」の印象と同じだけの「生氣」を持つことになる。ところが、「生氣」の観念は、観念であるから、「生氣」の印象よりも劣った「生氣」を持たなければならない。これは矛盾である。それゆえ、フレイジュの想定するような反省の印象には、それに対応する観念は原理的に存在しない。しかしながら、ヒュームに従えば、「精神の持つすべての知覚は二重であり、印象としても観念としても現れる」(T 1.1.1.3)。それゆえ、「生氣」の印象について、それに対応する観念の存在不可能性に導くフレイジュの想定は、妥当性を欠くと言わざるをえない。

## 2. 「生氣」についての因果的機能説

このように、「生氣」に関する現象的性質説は、印象と観念との内容上の対応という、ヒュームの知覚理論の基本的枠組みとの関わりで、無視できない難点を抱えている。これに対し、知覚の持つ何らかの内容に「生氣」を求めようとする現象的性質説とは異なり、むしろ、ある知覚の「生氣」を、当の知覚の果たす関係的役割のうちに見て取ろうとするのが、「生氣」についての因果的機能説である。その代表的な論者としては、スティーヴン・エヴァーソンがいる<sup>5</sup>。

ヒュームによれば、信念の「生氣」は、「わたしたちにとって実在を虚構よりもいっそう在り在りとさせ、実在が思考の中でいっそう重きをなすようにさせ、情念と想像に対する

優れた影響を實在に与える、精神の働き」(T 1.3.7.7)である。言い換えれば、ある知覚を信念にするのは、当の知覚が持つ、情念とか想像とかに対する影響力である。エヴァーソンの指摘するように、ここで、ヒュームは、信念の持つ「生气」を、「影響」といった「因果的な言葉遣い」を用いて「機能的用語で」説明している(Everson 1988, 406)。このような言明に準拠すれば、信念の「生气」は、当の信念が情念および想像に対して持っている因果的な関係にあると見なすことができる。しかも、第1節で明らかにしたように、印象、記憶、および信念の「生气」はすべて同じ特性である。そうすると、知覚の「生气」は、一般に、当の知覚の持つ、情念および想像との因果的な結び付きに定位できることになる。

とはいえ、情念とか想像とかに対する影響力の違いとは、具体的には、いったいどのような差異であるのか。ヒュームによると、たとえば、ある物語を事実と信じ、それについて生き生きとした観念を抱く人は、その物語の「登場人物たちの関心にいっそう深く入り込み、それらの人々の行為、性格、友情、敵意を心の中に描き出す」(T 1.3.7.8)。すなわち、信念を持つ人は、その信念の対象に関連した情念や想像を持つように動かされる。あるいは、ヒュームは、信念はその「生气」によって「わたしたちのすべての行為の支配的な原理」(T 1.3.7.7)になるとも述べている。ヒュームにとって、行為を引き起こす意志の動機となるのは何らかの情念であるから(T 2.3.3.8-9)、上の言明に鑑みれば、信念の「生气」は、当の信念の内容に依拠した行動へとそれを抱く主体を向かわせるような情念を生み出すと考えられる。

したがって、因果的機能説に従えば、「生气」とは、その強弱に応じて、それが備わっている知覚と関連する情念と想像を生み出すという因果的な力能として定位できる。別言すれば、エヴァーソンの言うように、「一つの「知覚」が他の知覚よりもいっそう大きな力あるいは活力を持つのは、当の知覚が精神に対していっそう強い結果を生み出すような知覚であるときである」(Everson 1988, 406)と考えられるのである。

### 3. 因果的機能説の理論的優位

それでは、このような因果的機能説は、「生气」に関する解釈としてどの程度妥当であると言えるのであろうか。現象的性質説と比較したとき、因果的機能説を採る利点は、現象的性質説にとって難局となった、「生气」の相違による、印象と観念の間の知覚内容の対応関係の喪失という問題が生じないところにある。ヒュームによれば、因果関係は「観念の中に何らの変化がなくとも変化させられるような関係」(T 1.3.1.1)である。すなわち、あ

る知覚がどのような因果関係にあるかは、その知覚の持つ内在的性質には依存しない。たとえば、痛みの印象と痛みの観念という二つの知覚が存在するとき、因果的機能説に従えば、前者の知覚は、印象として、たとえば悲しみの感情を引き起こす。これに対して、後者の知覚は、観念であるので、そのような感情を生み出すことはない。とはいえ、いずれの知覚も、痛みというある独特の内容を備えている点では異ならない。というのも、両者の違いは「生氣」の強さの違い、すなわち、情念と想像に対する因果的な影響力の違いにあり、この因果的な結び付きの相違は、知覚の内容とは独立に成立するからである。だから、印象と観念とで因果関係が異なるという事態は、その内容的な対応を何ら損なわない。

このことは、「生氣」自体の知覚についても当てはまる。因果的機能説に立てば、「生氣」の知覚は、何らかの知覚と情念および想像との因果的な結び付きの知覚であることになる。知覚同士の因果関係に関わる当の知覚は、なるほど、その内容として、情念と想像との因果関係を含んでいる。しかし、この知覚それ自体が印象であるのか、それとも観念であるのかは、因果的機能説に則れば、当の知覚がそれに対して外在的な情念に実際に影響を及ぼすかどうかによって決まる。すなわち、当の知覚は、それを抱くことによって情念とか想像とかが働く場合には印象であるけれども、そうでなければ、それは「生氣」の観念にすぎない。したがって、因果的機能説では、現象的性質説に立つフレージュのような解釈とは異なって、「生氣」の観念の存在をも認めることができる。

したがって、以上のような考察に依拠するかぎりでは、「生氣」の内実に関する現象的性質説と因果的機能説に関して、次のように結論できる。すなわち、印象と観念との内容的な対応関係というヒュームの知覚理論の枠組みを堅持しようとするならば、「生氣」の観念を論理的に想定できない現象的性質説よりも、「生氣」を知覚の内容に対して外的な一定の因果的機能として捉える因果的機能説の立場が、「生氣」の内実に関する解釈として、いっそう妥当であるのである。

### 第3節 「生氣」の感知可能性の擁護

#### 1. 因果的機能説に対する異議——因果的力能の非可感性

しかし、因果的機能説に対しても、一部の研究者たちは疑義を呈してきた。問題となるのは、因果的力能としての「生氣」とその可感的把握との関係である。ヒュームは、記憶と想像の間の「生氣」の違いを「感じることのできる相違」(1.1.3.1)と呼ぶ。ここから明

らかなように、「生气」は感知できる性質である。ところが、ヒュームに従えば、「力能は原因の持つ可感的性質には存していない」(T 1.3.6.10)。すなわち、わたしたちは、対象の持っている因果的力能を直接に感覚することはできない。すると、可感的であるはずの「生气」を因果的力能と見なす因果的機能説は、ダウアーの言うように、「力と活気が意識にとって利用可能であるということと、食い違っている」(Dauer 1999, 84)ように思われる。

しかしながら、前章で明らかになったように、ヒュームは、出来事のつながりが因果的であるように思えるという事態を完全に否定しているわけではない。わたしたちの持つ力能ないし必然性の観念の起源にも、やはり一つの印象がある。すなわち、ヒュームによれば、「十分な数の実例で類似性を観察してきた後には、わたしたちは直ちに、一方の対象からそれに通例付随する対象へと移行するように、精神が決定されていることを感じる」(T 1.3.14.20)。このように、力能の観念の起源にも、ヒュームはやはり、ある種の感覚を置いている。したがって、「生气」が因果的力能であるとしても、それを「精神の被決定」の感じとして覚知するという可能性が、ヒュームには残されているのである<sup>6</sup>。

とはいえ、もちろん、因果的力能の感知と言えりような印象があるというだけでは、因果的機能説を支持するのには十分ではない。「精神の被決定」の感じが因果的効力の印象として認められるとしても、当の印象はどのような知覚として位置付けられるのかが、さらに問題になる。それがもし一つの別個な独特の感じの知覚であるなら、その解釈は結局のところ現象的性質説に行き着くと考えられる。というのも、「精神の被決定」の感じが他の知覚とは切り離せる一つの知覚であり、しかも、その印象が感知できるときには「生气」が見て取れるとすれば、その印象の内容としての特有の感じが「生气」であることになってしまうからである。そうであるとすれば、「精神の被決定」の感じの存在を認められるとしても、因果的機能説に立てば、当の感じは、個別の印象であるとは考えるべきではない。

しかしこの要請は、前章で明示した「精神の被決定」という印象の内実と符合する。当の印象は、前章の考察に従えば、関係の複合印象であって、具体的には、過去の経験に合致した規則性を備えているように見える推移という印象である。別言すれば、「精神の被決定性」の感じは、一つの別個な印象ではなく推移する知覚間のある種の関係の知覚であって、当の推移から切り離すことのできない、推移の現れ方であるのである。

## 2. 関係の複合印象としての「精神の被決定」の感じの擁護

しかしながら、「精神の被決定」の感じを関係の印象と見なす解釈に対しては、さらに次

のような論難が存在し得る。すなわち、「精神の被決定」の感じを複合知覚の一種である関係の印象と考えるのは、「精神の被決定」の感じの定義不可能性を勘案すれば適切ではない、と。ヒュームは、「定義」を複合知覚の構成要素の枚挙と見なしたうえで(EHU 7.4)、単純な知覚は、それが何であるのかを定義によっては説明できない、と述べる(T 2.1.2.1)。すると、「精神の被決定」の感じは定義を使って解析できないのであるから、単純知覚でなければならないように思われる。

しかし、ここで注意しなければならないのは、ヒュームは、定義によって説明できない知覚は単純である、とは言っていないという点である。それどころか、ヒュームによれば、いくつかの基本的な関係的性質については、それらの内実を定義によって解明するのは不可能である。たとえば、ヒュームにとって、延長は多数の点の知覚をその構成要素とする複合知覚であるので(T 1.2.3.15)、延長の一種である直線と曲線の知覚も複合知覚である。けれども、「それらの間の正確な境界を定めることになるようなどんな定義も提示不可能」(T 1.2.4.25)である。すなわち、直線と曲線の違いがどこにあるのか、その差異は、それらを形作る多数の点を列挙したところで明確にはならない。そうではなく、わたしたちが両者を弁別できるのは、「曲線あるいは直線の印象全体」(T 1.2.4.25)によってのみである。換言すれば、実際に直線とか曲線とかの総体的な相貌を見ることで初めて、わたしたちは、両者を識別できる。つまり、ヒュームに従えば、いくつかの関係も、単純知覚である色などと同じように、それを直接に見知る以外にはその内容を十全には把握できないのである。

したがって、構成要素の列挙ではその内実を言い表せないにもかかわらず、しかも、複合的であるような知覚が存在する。それゆえ、定義による説明の不可能性は、「精神の被決定」の感じを関係の印象とは見なせないという反論の根拠にはならないのである。

### 3. 「生氣」の感知の経験的性格

それでは、決定された推移という関係の印象としての「精神の被決定」の感じは、どのようにして観取できるのであろうか。ヒュームによれば、「精神の被決定」をわたしたちが感じるには、「十分な数の実例で類似性を観察してきた後」(T 1.3.14.20)であることが必要である。この条件に見て取れるように、ある二つの事柄の間の因果的結び付きを捉えるためには、恒常的随伴、すなわち、「似たような諸対象が、近接と継起という似たような諸関係に、いつも置かれてきたこと」(T 1.3.6.3)を経験的に知っていなければならない。すると、因果的機能説を採れば、「生氣」を感じ取るには、ある程度の反復的経験を持っている

必要があることになる。

これに対して、たとえば、ワックスマンは、「生气」が単に感じられるだけではなく、いかなる経験の積み重ねとも無関係に観取できる、と主張する<sup>8</sup>。すなわち、「わたしたちは、自分たちの持つ諸知覚の間の力と活気の点での相違に、無媒介的に気付いている。経験は、このような性質を発見するためには役に立たない」(Waxman 1994, 27)。この解釈の典拠としてワックスマンが挙げるのは、「誰でも自分で、感じることと考えることとの間の相違を、容易に知覚することになる」(T 1.1.1.1)というヒュームの言明である(Waxman 1994, 29)。なるほど、ここでヒュームは、「容易に知覚することになる」という文言によって、「生气」の感知は経験の蓄積を媒介せずとも可能である、と主張しているようにも思える。

けれども、ワックスマンの読解は、「容易に知覚することになる」という言葉の唯一の読み方ではない。というのも、何かをただ容易に知覚することと、何かをどんな経験的過程も経ずに知覚することとは同じではないからである。当のヒュームの言説は、一定の経験を踏んだのち、かつては知覚できなかった事柄を即座に知覚できるようになる、という可能性を排除していない。実際、ヒュームは、恒常的随伴の経験を前提とする「精神の被決定」について、わたしたちはそれを「直ちに感じる」(T 1.3.14.20)と述べている。つまり、「精神の被決定」を感じることはまさに、経験的蓄積によって初めて可能になる、「容易に知覚する」働きの一つなのである。

したがって、ワックスマンが「生气」の感知の持つ「無媒介性」の典拠とするヒュームの文言は、実際には、ワックスマンの主張を根拠付けてはいない。「誰でも自分で、感じることと考えることとの間の相違を、容易に知覚することになる」(T 1.1.1.1)という言明は、一定の経験を積んだあとには誰でも、自分自身で「生气」の違いを直接に知覚できる、という意味に読めば、因果的機能説と何ら矛盾しないからである。それゆえ、因果的機能説に対して「生气」の感知にとっての経験の不要性を説く反論も、根拠を欠いており、有効ではないのである。

#### 第4節 因果的機能としての「生气」の感受的把握の構造

##### 1. すべての「生气」ある知覚だけに恒常的に随伴する性質の不在

とはいえ、いったいどのような経験を経て、わたしたちは因果的な働きとしての「生气」を感じ取れるようになるのであろうか。「生气」を持つ知覚の因果的機能は、第2節でも確

認したように、「情念と想像に対する優った影響を實在に与える」(T 1.3.7.7)ところにある。したがって、そのような因果関係の感知が成り立つためには、印象、記憶、ないし信念であるような知覚には情緒的ないし想像的反応がつねに後続するという経験がなければならない。それでは、どのような種類の性質と情念および想像との恒常的随伴を通して、わたしたちは力能としての「生气」を捉えられるのか。

一つの可能性として考えられるのは、因果的傾向性としての「生气」が働いているとき、かつそのときに限ってつねに同時に感知されているような、そういう現象的性質を想定することであろう。たとえば、ドン・ガレットは、「生气」に、現象的性質としての感じと因果的機能との両方を認めたいうえで、「印象と観念はそれらの持つある特定の現象的性質の程度の点で異なっており、その程度は、信頼できる仕方では、因果的効力の点での相違と相関している」(Garrett 2008, 42)と主張する。すなわち、ガレットに従えば、印象である知覚に付随している特有の感じと情念および想像との恒常的随伴を観察することで、当の感じを指標として、印象の持つ因果的働きを感知できるのである<sup>9</sup>。

しかし、そのような独特の感じの存在は、ヒュームの「知覚」理論の枠組みに即して整合的に想定できるであろうか。ヒュームによれば、「精神には、知覚あるいは印象と観念のほかには何も、けっして実際に現前しない」(T 1.2.6.7)。だから、「生气」の指標となるその特有の感じをFとすれば、Fの知覚が存在する。かつ、Fの知覚は、それに情念と想像が後続する以上、印象であるはずである。Fの印象には、それに対応する観念、すなわち、Fの観念がある。印象とそれに対応する観念の内容は完全に類似するから、Fの観念の内容は、Fの印象の内容と同じくFである。しかも、Fの観念は、観念であるから、情念と想像には伴われていない。したがって、Fという同じ一つの内容は、情念と想像に伴われていることもあれば、そうでないこともある。つまり、Fは情念および想像と恒常的に随伴していない。それゆえ、「生气」ある知覚にのみ、かつ、それにのみ付随しているような独特の感じFがあるという想定は、Fの観念の存在を認めるかぎり不可能である。

こうした考察に基づけば、「生气」ある知覚が情念と想像の産出とは別に持っている、情念と想像が後続することの指標となる独特の性質は存在しない、と考えざるをえない。残っているのは、まったく同じ内容を持つにもかかわらず、ある知覚は情念と想像を伴っており、別の知覚は情念と想像を伴っていない、という事実だけである。しかしながら、このような事実の中に、はたして、因果関係を把握可能にする経験が存在するであろうか。

## 2. 因果的關係による識別の条件

今しがた確認したように、「生氣」のある諸知覚に共通しているのは、「情念と想像に作用する」という点だけである。だから、「生氣のある知覚」は、「情念と想像に作用する知覚」と言い換えられる。後者の表現から明らかなように、ある知覚が「生氣」のある知覚かどうかを見極めるために、わたしたちがその基準にできるのは、ある一定の因果関係だけである。それでは、諸知覚をその因果的性質だけに依拠して識別することは、どのような条件の下で可能となるのであろうか。

ここで、たとえば、「苦痛を引き起こすもの」という分類を考えてみよう。この分類は、ある種の因果関係だけを共通点として持つ事物からなる集合である。その中には、ナイフによる切傷とか、他人からの罵倒とかを含められる。ヒュームによれば、わたしたちは二種類の事物が恒常的に随伴しているのを観察すれば、「それ以上のどんな遠慮もなく、一方を原因、他方を結果と呼んで、一方の存在から他方の存在を推論する」(T 1.3.6.2)。すなわち、二つのものの間に恒常的随伴を見て取りさえすれば、それらの間に因果関係を想定するに十分である。そうすると、切傷とか罵倒とかを「苦痛を引き起こすもの」として見なせる条件は、それらの各々についての、苦痛との恒常的随伴の観察だけであると言える。だから、切傷と罵倒とを「苦痛を引き起こすもの」と見なすために、苦痛を引き起こすことの他に共通点が必要となるわけではない。苦痛との因果関係以外には、切傷と罵倒とに共通するどんな属性も存在しないとしても、その各々について苦痛との恒常的随伴を観取したなら、両者をともに「苦痛を引き起こすもの」として捕捉できる。したがって、一般的に言えば、一定の因果関係だけを根拠として対象を弁別するために、その分類に当てはまる事物すべてに共通するその他の性質を要請する必要はなく、それぞれの事物について、当の因果関係を想定させるような恒常的随伴を観察できればよいのである。

それゆえ、「情念と想像に作用する」という因果関係を把握できるようになるために、ガレットがしたように、すべての「生氣」ある知覚に共通の特質を考える必要は何もない。肝要であるのは、個々の知覚それぞれについて、情念および想像との恒常的随伴の有無という点での差異が存在するかどうか、である。もし、個別的な知覚について情念および想像との恒常的な結び付きが見て取れるなら、そこに、その知覚の「生氣」としての、情念と想像に対する影響力が見出せることになるのである。

## 3. 継続的狀態の中での恒常的随伴



それでは、「生氣」のある知覚の個々の事例にかんして、それらの各々が情念と想像に影響力を持つと思わせるような経験が、はたして成り立つのであろうか。第1節で述べたように、ヒュームが「生氣」に言及するときの表現には、「堅固さ」、「強固さ」、ないし「安定性」も含まれている。すなわち、ヒュームによれば、「納得と確信の対象である思念には、いっそう大きな堅固さと強固さがある」(T App.3)のであり、精神は「それに自らを固定し、それに落ち着く」(T App.3)。このように、「生氣」があると見なせる知覚は、精神を形作る諸知覚の中で安定性を備えている。しかも、そのように継続して存在する当の知覚は、「生氣」のある知覚として、情念と想像に対する影響力を保有している。だから、当の知覚には、それが存在するかぎり、常に情念や想像が後続し続けるのでなければならない。言い換えれば、「生氣」を持つ知覚は、それ自体としても、かつ、その働きに関しても、持続的である。つまり、「生氣」のある知覚は、存続しつつ情念と想像に後続され続けるという、一つの継続的状态であるのである。

そうであるとすれば、ある知覚に持続的に情念と想像が継起するというこの出来事の中で、わたしたちは、ある種の恒常的随伴を知覚できる。というのも、当の過程は次のように解析できるからである。まず、ある時点  $t_0$  で、知覚  $P$  が精神に現前したと仮定しよう。その次の時点  $t_1$  で、 $P$  は継続して存在し、かつ、 $P$  には情念と想像が後続する。その次の時点  $t_2$  でも、 $P$  は継続して存在し、かつ、 $P$  にはやはり情念と想像が後続する。その次の時点  $t_3$  でも  $t_2$  と同じ事態が起こり、それが  $t_n$  まで続く。このような反復がある程度の回数にまで到達するとき、 $P$  が情念と想像に後続され続けるという持続的過程が成立していると見なすことができる。このとき、 $t_0$  から  $t_n$  までの各時点で、 $P$  は情念と想像に後続されてきている。言い換えれば、この過程の中で、個別的知覚  $P$  には、つねに情念と想像が引き続いてきている。つまり、 $P$  に対して、情念と想像が恒常的に後続してきたのである。

ヒュームによれば、恒常的随伴の経験は、習慣によって、精神が「同じことを未来に期待するように決定する」(T 1.4.7.3)。したがって、上述した恒常的随伴の観察は、時点  $t_n$  で、これまで情念と想像に後続されてきた  $P$  の知覚に基づいて、 $P$  には情念と想像が後続すると期待するように、精神を決定する。しかも、前章および本章第3節で述べたように、ヒュームに従えば、 $P$  を知覚したときに、 $P$  は情念と想像に後続されるという考えを抱くように精神が決定される、その感じこそ、 $P$  が情念と想像を生み出すという力能の感知にほかならない。それゆえ、ここに、情念と想像に対する影響力としての「生氣」の感知が

あるのである。

かくして、情念と想像を生み出す因果的力能としての「生氣」は、それを持つ知覚に常に情念と想像を引き続かせるという、まさにその事実のゆえに、感じ取れる。安定的に情念と想像が後続する継続的過程として、「生氣」を備えた知覚は、「想像を絶する速さで互いに継起し、絶え間ない流転と動きの中にあるさまざまな諸知覚」(T 1.4.6.4)のうちにあつて、「生氣」あるものとして、自らを際立たせるのである。

### おわりに

本章では、『人間本性論』に依拠して、知覚の持つ「生氣」の内実が、情念および想像に対して当の知覚の持つ、感知可能な因果的力能にあることを明らかにした。まず、第1節で、「生氣」、「活気」、「力」、「安定性」といった諸表現、および、「思念の仕方」、「異なる感じ」、「精神の働き」によってヒュームが言及しようとしているのは、印象と記憶と信念に通底する同一の精神の働きである点を確認した。それを踏まえて、第2節では、「生氣」を現象的性質とする説と、因果的機能と見る説とを検討した。現象的性質説が印象と観念の内容的な対応に関連して困難を抱えているのに対して、「生氣」を知覚の持つ一定の因果的力能として理解する因果的機能説に立てば、現象的性質説の隘路を回避できる。しかし、因果的機能説に対しては、「生氣」の感知可能性に関わる反論が存在する。そこで、第3節では、まず、因果的力能としての「生氣」の感知が「精神の被決定性」の感じとして可能であることを指摘したうえで、「精神の被決定性」の感じを、一つの別個な印象としてではなく、決定された推移という関係の印象として位置付けた。しかも、「生氣」は経験によらず識別できるとする見方に反して、ヒュームは「生氣」の把握が一定の経験的蓄積を前提するのを否定していない。それゆえ、第4節では、「生氣」の感知を成り立たせるための経験的基盤を問い直した。その結果明らかになったのは、一つの知覚が安定的に存続しつつ情念と想像に後続され続けるという過程的事態の中にある、個別的知覚と情念および想像との恒常的随伴の観察に、「生氣」としての「精神の被決定性」の感じは由来する、ということである。かくして、ヒュームの言う「生氣」は、情念と想像に対する効力を持続的過程の中で証示する知覚の感知可能な因果的機能として、把握できるのである。

本章の結論を踏まえれば、ヒュームの知覚理論の根底にあるのは、諸知覚相互の因果的連関の継時的な展開を通じて、印象、記憶、信念という、「わたしたちが現実と呼ぶ」(T

1.3.9.3)知覚世界が経験的に際立ってくるという事態である。では、このような観点からすれば、ヒュームの哲学の基底にある懐疑と探究との連関は、どのように捉えられるのか。この問題を、表象と真理にかんするヒュームの見解を辿ることで究明することが、次章の課題である。

#### 註

- 1 本章は、大槻 2018 に基づき、それに加筆修正を加えたものである。
- 2 「生氣」を巡る諸表現の細別の必要性を訴えるその他の研究者としては、たとえば、ルイス・ローブ(Louis E. Loeb)がいる(Loeb 2002, 65-66)。
- 3 ベネット以外で、このような種類の現象的性質説を採っているのは、たとえば、ギルバート・ライル(Gilbert Ryle)、D・マクナブ(D. G. C. MacNabb)、バリー・ストラウド(Burly Stroud)である(Ryle 1949, 236-237; MacNabb 1966, 23-25; Stroud 1977, 28-29)。
- 4 ウェイン・ワックスマン(Wayne Waxman)も、フレージュと同じように、知覚それ自体の持つ性質とは違うものとして、「生氣」を捉えている(Waxman 1994, 33-34)。
- 5 エヴァーソン以外では、たとえば、ゴヴィアが記憶と信念について因果的機能説を採っており、あるいは、サイモン・ブラックバーン(Simon Blackburn)もこの説を採用している(Govier 1972, 48; Blackburn 2008, 19-20)。
- 6 ゴヴィアも、精神の被決定性の感じという内的印象を、因果的働きとしての「生氣」と結び付けようと試みている(Govier 1972, 51-52)。
- 7 たとえば、豊川祥隆は、このような理由で、必然的結合の印象は関係の印象ではないと結論している(豊川 2017, 100-102)。他には、ストラウドや、デイヴィッド・ピアーズ(David Pears)も、ヒュームは「精神の被決定性」の感じを単純印象と見なしていると解釈している(Stroud 1977, 85; Pears 1990, 101-103)。
- 8 ゴヴィアの考えに応答する中で、ダウアーもやはり、ワックスマンと同じ見方を示唆している(Dauer 1999, 97n.1)。
- 9 ガレットの他に、マルクス・ヴィルト(Markus Wild)、および、トム・セッパライネン(Tom Seppalainen)とアンジェラ・コヴェントリー(Angela Coventry)も、「生氣」の感じを因果的機能の経験的指標であると見なす立場を採用している(Wild 2011, 81-83; Seppalainen and Coventry 2012, 41-43)。

## 第4章 「知覚」的世界の内部における表象と真理 ——疑いの生成と真理の探究とについての情念論的説明——

### はじめに

本章の目的は、ヒュームが観念に担わせている表象(representation)としての在り方と、かれの真理概念との解明を通じて、ヒュームにあってのわたしたちの探究活動の実相を浮き彫りにするところにある。

ヒュームに従えば、印象と観念はそれぞれ、「感じることと考えること」(T 1.1.1.1)に対応する。しかも、観念は、「印象から引き出されるのであり、当の印象の模写および表象にほかならない」(T 1.1.7.5)。そうであるから、ヒュームにあって、思考は、わたしたちが実際に感受した物事を写し取って表象するという、観念の持つ表象作用を通じて実現する。このようにして、表象の働きは、心のなかを漂う思いなしと実在的な世界とを取り結ぶ、重大な役割を果たしている。実際にも、観念は印象の表象であるというこの見解は、真理についてのヒュームの考え方の拠り処である。かれによると、真理に対する虚偽は、「模写として考えられた観念が、自らの表象する対象と一致しないことに存する」(T 2.3.3.5)のであり、反対に、真理は観念と表象の対象との一致にある。このように、ヒュームにあって、真偽は観念の表象性に基づいて成立する。

しかも、真理とは何か、という問題は、それ自体として哲学的に重要な主題であるだけでなく、知識論のような他の領域との関係でも見過ごせない分野である。たとえば、真理にかんして対応説に立つのか、それとも整合説を採るのかによって、どの範囲の信念が、どの種類の懐疑に晒されうるのかも変わってくる。このような観点からすれば、哲学史上に名高い懐疑的諸立論を展開するときにヒュームはどのような真理の概念を前提としていたのか、という疑問は、かれの懐疑論を適切に理解しようとすれば避けて通れない。

そこで本章では、ヒュームの「知覚」理論の枠組みにあっての表象と真理の実相を明らかにすることを目指す。まず、ヒュームにあって、representationとしての観念が、何かを表すという意味合いでの表象である点を確認し、しかも、表象の作用が、観念に内在的な性質でも原初的な関係でもないことを示す(第1節第2項まで)。そのうえで、模写とか同形的効果とかに依拠して表象の機構を捕捉しようとする従来 of 主要な取り組みを整理し、その問題点を指摘する(第1節3項から第2節第2項まで)。結果として明らかになるのは、表象としての観念とその対象としての印象という非対称的構造にかんする、因果的派生の

関係に依拠しない視座の必要性である。この見通しに基づいて、本論考は、観念の表象性の由来を解明するために、印象と観念の非対称的な差異である生気の相違に目を向ける(第2節第3項)。そのうえで、表象の持つ真偽の在り方を解明するために、真理についてのヒュームの考えを検討する。まず、真理にかんするヒュームの定義に依拠し、ヒュームの言う真理を、「観念と実在との一致」として素描する。そのうえで、「実在との一致」の意味を探るため、真偽の基準である実在に照準を定めて、その実相を露わにする。そのときに鍵となるのは、ヒュームが、生気のある知覚としての印象、記憶、信念を、「実在」と呼んでいるという事実である(第3節)。けれども、記憶と信念がその生気ゆえに実在に所属し、その他の生気のない観念は虚構となるのであれば、真偽の検証の対象となるような観念はどこに存在するのであろうか。この点を解明するため、疑いを伴う不完全な信念としての不確かな信念に目を向け、それが好奇心を通じて初めて真偽にかんする問いを成立させる、その機構を抉り出す。こうした論究に基づいて、真理についてのヒュームの立場を、探究の脈絡との関連のなかで浮き彫りにする(第4節)。

## 第1節 観念の外在的かつ非原初的な特性としての表象性

### 1. 表象としての観念

最初に、ヒュームが観念と *represent* とか *representation* とかを結び付けている文言を、改めて確認しておこう。

まず、模写原理にはこうある。「わたしたちの持つすべての単純観念は、最初に現れる際には、それらに対応するもろもろの単純印象から引き出されるのであり、それらの単純印象を精確に *represent* する」(T 1.1.1.7)。ここで、ヒュームは、単純観念とそれに対応する単純印象とのあいだに、単純観念が単純印象を *represent* するという働きを認めている。第二に、すでに引いたとおり、ヒュームによれば、「すべての観念は、印象から引き出されるのであり、印象の模写および *representation* にほかならない」(T 1.1.7.5)。この言明に則れば、単純観念だけでなく、すべての観念が、印象の *representation* である。すなわち、ヒュームは、単純と複合の区別には関係なく、あらゆる観念には印象を *represent* する作用があると考えている。第三に、これもすでに引いたように、虚偽は、「模写として考えられた観念が、自らの *represent* する対象と一致しないことに存する」(T 2.3.3.5)。この一文にあっては、観念が *represent* するのは印象ではなく対象である。とはいえ、ヒューム

は、たとえば、「観念はつねに、それが引き出されてくるところの対象あるいは印象を **represent** する」(T 1.2.3.11)と述べて、しばしば対象と印象とを区別なく用いている。この点を考慮すれば、ヒュームが真偽の基底に置いているのは、やはり、観念が対応する印象を **represent** するという事態であると考えられる。これらの例を見ただけでも、ヒュームがはっきりと、観念と印象とのあいだに前者が後者を **represent** するという関係を見て取っていることが分かる<sup>1</sup>。

多くの研究者たちは、ヒュームのこうした言説を、観念が印象を表象するという主張として理解してきた。この捉え方に従えば、観念は、印象を表し、印象についてのものであって、現代の言い方を用いれば、「志向性(intentionality)」、ないし、「にかんして性(aboutness)」の一種としての表象性を備えている<sup>2</sup>。つまり、観念は、それ自体とは別の存在である印象をわたしたちに指し示して知らせる、記号としての働きを持っている。たとえば、古くは、ジョン・レアーダ(John Laird)が、観念は「その印象についての観念」(Laird 1932, 32)であると述べている。あるいは、最近でも、ジョナサン・コトレル(Jonathan D. Cottrell)がこう述べている。ヒュームの模写原理は、「あらゆる単純観念それぞれが単純印象から模写され、かつ、その単純印象についての、あるいは、にかんするものである(is of or about)ことを意味する」(Cottrell 2018, 5)、と。このような把握は、**represent** ないし **representation** という言葉の通常の意味合いからしても、自然であるように思われる<sup>3</sup>。

とはいえ、この点について異論がないわけではない。たとえば、コンスタンス・マウンド(Constance Maund)に従えば、ヒュームが観念について言う **represent** には、「表象する」という含意はなく、たんに、観念が印象の模写であることを言い表しているにすぎない(Maund 1937, 86-90)<sup>4</sup>。言い換えれば、観念が対応する印象を **represent** するとき、その意味は、観念が当の印象を指し示したり参照したりするというのではない。そうではなく、観念が、対応する印象を原因としており、しかもそれに内容的にも類似している、印象の複製である、というだけである。要するに、観念の印象に対する **represent** は、「表象する」ではなく、「再現する」という意味合いである。この解釈は、たしかに、次のような一文には、問題なく適用できる。「目を閉じて自分の部屋を考えると、わたしが形作る諸観念は、わたしが感じていた諸印象の精確な **representation** である」(T 1.1.1.3)。この例でヒュームが言いたいのは、思い浮かべた心像が部屋の様子を完璧に写し取って再現しているという事態であるように思われる<sup>5</sup>。だから、この文言だけを勘案するかぎりでは、

なるほど、ヒュームの言う **represent** を、ただ「再現する」という意味合いで把握できはする。

しかし、広く『人間本性論』のなかを見渡してみれば、**representation** としての観念から「表象」という意味を切り離そうとするこの見立てには困難がある。まず、ヒュームは、情念が **representation** ではないという点に言及してこう述べる。情動のなかにあつて、「わたしは、ほかのどんな対象への参照(**reference**)も持ってはいない」(T 2.3.3.5)。ここでヒュームは、**representative** な性質の欠如を、別の対象への関与を包含しないという事態として言い換えている。裏を返せば、ヒュームの考える **representation** にはやはり、何ものかへの関連で捉えられているという含みがある。そのうえ、はじめに述べたように、ヒュームは **representation** には真偽が問えると考えている(T 2.3.3.5; T 3.1.1.9)。このような特性は、ある事柄が以前と同じ仕方で実現しているという単なる再現には、一般に認められない。

それゆえ、観念が印象を **represent** するとヒュームが述べる時、その **represent** の意味は、やはり、何かを表すという意味合いでの「表象する」として捕捉すべきである。

## 2. 観念の表象性の外在的かつ非原初的な性格

それでは、観念が備えている表象としての在り方は、観念のどのような特性であると考えられるのか。まず、一つには、観念の表象性は観念それ自体に本質的に備わっている特徴である、という見方がある。たとえば、近代の観念説の始祖であるデカルトによれば、観念には、観念それ自体が実際にどのようにあるのかという局面と、観念が何を表象しているのかという局面との二つがある(Descartes 1641, 40-41)。しかも、デカルトによれば、「どんな観念も、それがいわば事物についてのものでなければ、あることはできない」(Descartes 1641, 44)ので、すべての観念は、観念として、そのうちに表象的な局面を含み込んでいる。

しかしながら、表象的性格を観念に内属させるという試みにかんして、ヒュームはデカルトと袂を分かち、ヒュームによると、たとえば、「ちょうどいまわたしに現れている机は、たんに一つの知覚であり、その机の持っているすべての性質は、ある知覚の持っている性質である」(T 1.4.5.15)。ここで、ヒュームは、机の知覚、言い換えれば机の印象ないし観念について、知覚自体の持つ性質と、知覚の内容の持つ性質とを分けていない。言い換えれば、かれは、知覚そのもののうちには、知覚に内在的な性質という局面と、知覚が表象

する対象の持つ性質という局面との区別を認めていない。むしろ、ヒュームによれば、「観念の持つ、対象への参照は、外からの規定(extraneous denomination)である」(T 1.1.7.6)。この言明に準拠すれば、表象であるという特性は、観念がほかの物事との関わりのなかで担うことになる在り方である。だから、幾人かの研究者たちも指摘しているとおり(Waxman 1994, 52; 伊勢 2005, 4-5; Garrett 2006, 307-8)、ヒュームにとって、観念の持つ表象性は、観念に内在的な性質ではない。そうではなく、観念の表象性は、観念が外在的な連関に依拠して実現する働きである。

それでは、観念の表象的性格を成立させるのはどのような関係であるのか。この点にかんしてまず確認しておくべきであるのは、関係についてのヒュームの分類である。かれによれば、関係の基本的な種類は次の七つに尽きる(T 1.1.5.2)。すなわち、「類似性、同一性、時間および空間の関係、量あるいは数の比、何らかの性質の度合い、相反、および、因果」(T 1.3.1.1; cf. T 1.1.5.3-9)である。この一覧を見ればわかるように、ヒュームは表す - 表されるという関係を、独自の基本的な関係であると認めてはいない。そうであるから、ヒュームは、観念から印象への表象関係を、もはや分析的に説明できないような原初的關係であるとは見なせない。むしろ、観念が印象を表象するというあり方は、表象性を備えた当の観念を取り巻く非表象的な諸関係に、還元的に解析できなければならない。

かくして、ヒュームにあつて、観念は、印象への参照を含むという意味で志向性の一種としての表象性を備えており、しかも、この表象性は、観念にとって外在的な諸関係の複合によって成立する、非原初的な在り方であるのである。

### 3. 伝統的な通説——表象についての素朴な模写説

それでは、観念と印象とのあいだにある表象関係は、どのような関係的特性を基底として実現することになるのであろうか。この点にかんしてヒューム研究のなかで伝統的であったのは、ナビール・ハミド(Nabeel Hamid)とかカール・シェイファー(Karl Schafer)とかの概観にあるとおり(Hamid 2015, 175; Schafer 2015, 983)、観念の表象性を、観念が印象の模写であるという点に定位する立場である。この立場を、表象についての模写説と呼ぼう。たとえば、レイチェル・コーホン(Rachel Cohon)とデイヴィッド・オーウェンは、こう主張する。

印象と観念は互いに類似している。しかし、観念が印象から引き出されるのであ



って、その逆の仕方ではない。そうであるから、観念は表象できるけれども、印象は表象できない。(Cohon and Owen 1997, 55)

この解釈では、観念が印象を表象するのは次の二つの条件を満たすからである。すなわち、(a)観念は印象に類似している、(b)観念はそれに先立つ印象からの因果的な派生物である<sup>6</sup>。要するに、この素朴な模写説に従えば、観念が印象の模写であることが、観念が印象を表象するための要件となる。

この解釈の典拠となるのは、ヒュームの模写原理である。模写原理を確立する過程で、かれは次の二つの事実に訴えている。すなわち、第一に、「あらゆる単純観念にはそれに類似している単純印象があり、かつ、あらゆる単純印象には対応する単純観念がある」(T 1.1.1.5)。第二に、「わたしたちの持つ印象が観念の原因であって、観念が印象の原因であるのではない」(T 1.1.1.8)。要するに、ヒュームは、模写原理を、コーホンとオーウェンが表象の要件として提示する(a)と(b)を確認することで、立証している。ところが、第1節のはじめで見たように、ヒュームは、その模写原理のなかでただちに、単純観念が単純印象を表象すると主張している。このような経緯を踏まえれば、なるほど、模写原理を立証する証拠としての(a)と(b)が、同時に、観念が印象を表象する根拠ともなっている、と考えられもする。

けれども、ドン・ガレットとかデイヴィッド・ランディ(David Landy)とかが指摘しているように(Garrett 2006, 309; Landy 2012, 44)、素朴な模写説には致命的な欠陥がある。その問題点は、端的に言えば、大多数の複合観念の表象性がうまく説明できないことである。ヒュームによれば、わたしたちは、想像力によって、単純観念をさまざまに組み合わせることで未経験の物事を思い浮かべられる(T 1.1.3.4)。たとえば、「わたしは、舗道が黄金であり壁がルビーであるような新しいイェルサレムのような都市を思い描けるけれども、そのような都市を見たことはけっしてない」(T 1.1.1.4)。この場合、新しいイェルサレムという複合観念の原因は、当然ながら、新しいイェルサレムの印象ではない。すると、素朴な模写説に従えば、次のように言わざるを得ない。すなわち、当の複合観念は、複合観念全体としては、どんな先行する印象の模写でもない。だから、新しいイェルサレムの複合観念は、そもそも表象ではないことになる。しかし、第1節のはじめで確認したように、ヒュームは、単純であれ複合であれ、観念はそれに対応する印象の表象であると考えている。すなわち、新しいイェルサレムの観念は、新しいイェルサレムの印象を表象していなければ

ばならない。それゆえ、素朴な模写説では、複合観念の表象性を適切に捉えられないのである。

かくして、わたしたちは、ヒュームにあつての観念の表象性を説明するために、素朴な模写説に止まっていることはできない。

## 第2節 表象性の説明における生気の相違の重要性

### 1. 表象についての洗練された模写説

前節で示したように、印象の表象であるという観念の在り方は、観念それ自体の持つ原初的な性質ではなく、ほかの知覚との何らかの関係的特性から発現する。通説では、観念のこの表象性は、観念が印象の模写である点にあるとされてきた。しかし、このような素朴な模写説では、ほとんどの複合観念の表象性を説明できない。

ランディは、素朴な模写説の抱えるこのような困難に、模写説を洗練させることで対応しようとする。かれは、単純観念について模写説を受け入れたうえで、複合観念にかんしてはこう主張する。「複合知覚がその表象的内容を持つのは、当の知覚が単純な諸表象の配列であるおかげである」(Landy 2012, 49)。すなわち、ランディによれば、複合観念については、その部分を成す単純観念が表象として機能していれば、全体としても表象であることができる。模写原理に従えばすべての単純観念は表象であり、しかも、ヒュームによると、すべての複合観念は単純観念から構成されている(T 1.1.1.6)。それゆえ、すべての複合観念が、表象の働きを持つことになる。

とはいえ、複合観念が、単純な諸表象から出来ているおかげで、全体として一つの表象になるとき、それは、何を表象するのであろうか。この点について、ランディはこう主張する。「複合的な表象が複合的な事態を表象するのは、次のことによる。すなわち、その事態の諸要素を表象し、かつ、それら諸表象を互いに、表象される事態の諸要素が互いに対してあるのと同じ関係に配列することによる」(Landy 2012, 47; cf. Landy 2017, 337)。つまり、複合観念は、その内部でxの観念とyの観念が関係Rにあることで、全体として、xとyが関係Rにあるという複合印象を表象できる<sup>7</sup>。たとえば、Aの観念とBの観念が互いに隣接して存在するときには、それら二つの観念からなる全体としての複合観念は、AとBが互いに隣接して存在するという事態の複合印象を表象する(Landy 2012, 47)。だから、表象としての複合観念と、その表象の対象としての複合印象のあいだに成立しているのは、ランディも認めるように、内容の点でも構造の点でも互いに類似しているという、

類似関係だけである(Landy 2012, 47)。

けれども、類似は対称的關係である。そうすると、ランディの説明に従えば、複合觀念が対応する複合印象を表象するだけでなく、複合印象も複合觀念を表象してしまうはずである。もちろん、かれ自身も、このような問題は自覚している。そこでかれが頼るのは、複合觀念が、「模写であることをその固有機能(*proper function*)として持っている」(Landy 2012, 48)という考えである。すなわち、複合觀念は、それに対応する複合印象の模写であるべきであると考えるのである。模写の關係は因果的な派生關係を含むから、このような要件を付け加えれば、印象と觀念の非対称性は確保できる。しかし、この解釈の支えとしてランディが提示するのは、記憶にかんするヒュームの次の文言だけである。すなわち、「記憶は元の形を保存するのであり、わたしたちが何かを想起するさいに元の形から逸脱する場合にはいつでも、それは、その能力にかんする何らかの欠陥あるいは不完全から出てくる」(T 1.1.3.3)。ここでヒュームは確かに、模写として成り立っていない記憶の觀念を、本来の在り方を実現できていない觀念として扱っている。けれども、これだけでは、複合觀念が一般に模写を固有機能とするという論拠としては、明らかに不十分である。というのも、記憶と異なって、新しいイェルサレムのような複合觀念を作る想像力の固有の働きは、まさに、模写ではない觀念を形成するところにあるからである(T 1.1.3.4)。

それゆえ、固有の機能という概念を導入して觀念と印象の非対称性を保とうとするランディの手立ては、根拠に乏しいと言わざるをえない。したがって、洗練された模写説も、やはり觀念の表象性をうまく捉えられないのである。

## 2. 表象についての同形的効果説

これまで見てきたように、表象についての模写説は困難を抱えている。これに対して、ガレットは、模写とは別のところに表象性を定位しようとする。かれは、ヒュームにあつての表象にかんする一般的理論をこう定式化する。「事物が他の事物を表象するのは、他の事物の持つ因果的および／あるいは機能的役割のうちの重大な部分を遂行することによってであり、この遂行は、信頼できる標示(*reliable indication*)および／あるいは模造(*modelling*)を通じて、精神的効果と傾向とを生成することによる」(Garrett 2006, 313)。この一般的な定式化に則れば、觀念の表象性については、次のように理解できる。すなわち、觀念がそれに対応する印象を表象するのは、觀念が因果的なつながりを通じて当の印象の指標になったり、当の印象が精神に及ぼす諸結果を模倣したりして、その印象が果た

す因果的あるいは機能的役割を代行するからである(cf. Garrett 2006, 316)。要するに、ガレットは、指標的關係ないしはたんなる模造に基づいた、観念と対応する印象との持つ諸効果の同形性に表象性を定位する。そこで、ガレットの立場を、表象についての同形的効果説と呼ぼう。

この見解は、一見したところ、模写説とは違って、複合観念の表象性の説明には苦慮しない。というのも、単純であれ複合的であれ、観念がそれに対応する印象を表象するためには、当の印象の持つ諸効果を、指標的つながりか模造によって同形的に実現すれば足りるからである。しかしながら、ガレットのこの説も、詳しく検討すれば、観念の表象性を適切には捉えきれてはいない。なぜであろうか。

ガレットによれば、観念が、それに対応する印象を表象するには、その信頼できる指標となって同形的効果を生み出すか、たんにその効果を同形的に模造するか、少なくともそのいずれかでなければならない。しかし、複合観念の場合を考えてみれば、新しいエルサレムの観念は、新しいエルサレムの印象とのあいだに因果的連関を持たないから、表象の対象の指標にはなっていない。それゆえ、新しいエルサレムの観念が新しいエルサレムの印象を表象するとすれば、その根拠は、新しいエルサレムの印象が精神に及ぼす諸効果を、新しいエルサレムの観念が同形的に模造するという点にのみある。

しかし、効果の同形的模造は、けっきょくのところ、印象と観念がそれぞれ精神に及ぼす諸結果の点での、構造的な類似性である。そうであれば、観念とそれに対応する印象とが持つ波及的効果の構造的な類似性のおかげで、観念が印象を表象するときに、なぜ逆に印象は観念を表象しないのか。ガレットの説はその理由を提示できていない。ここでも、類似關係の持つ対称性が障壁になる。こうして、同形的効果説もやはり、複合観念の表象性を適切な仕方では説明することに失敗するのである。

したがって、既存の諸解釈はどれも、ある観念がそれに対応する印象を表象するのはなぜかという問いに対して、十全な応答を与えることに失敗していると言わざるをえない。

### 3. 印象と観念のあいだの非対称的關係としての生気の相違

ここまでの検討で明らかになったように、従来の諸解釈が躓いたのは、いずれも、複合観念が対応する複合印象を表象するという事態を説明しようとするときであった。すなわち、素朴な模写説では、そもそも、対応する複合印象を実際に持ったことのない複合観念には、表象性を認められない。洗練された模写説では、なるほど、このような問題は回避

できる。けれども、洗練された模写説が、表象としての複合観念と、表象の対象としての複合印象とのあいだに実質的に認められるのは類似関係だけである。それゆえ、洗練された模写説は、印象が観念を表象しないことを説明できない。同形的効果説もやはり、指標的關係に訴えられない観念と印象とのあいだの表象関係の非対称性にかんして、洗練された模写説と同じ困難に陥っている。

以上をまとめれば、観念の表象性をめぐってこれまでの先行研究が提案してきた諸解釈に欠けているのは、次の二つの条件を同時に満足できるような、表象関係についての還元論的説明である。すなわち、

- (1) 観念は対応する印象を表象し、かつ、当の印象は対応する観念を表象しない  
(印象と観念の非対称性)。
- (2) 複合観念は、対応する複合印象を表象する (複合観念の表象性)。

要するに、前節第3項での検討に基づけば、素朴な模写説は、(1)を満たすけれども(2)を満たせない。これに対して、洗練された模写説と同形的効果説は、(2)を満たすけれども(1)を満たせないのである。それでは、わたしたちには、観念の表象性を説明するための、どんな別の方途が残されているのであろうか。

上記の整理を踏まえれば、従来諸解釈の行き当たる主要な困難は、因果的な先後関係に訴えずに印象と観念との非対称性を説明する仕方を提示できないところにある。そこで、印象と観念とのあいだに、観念から印象へと一方向的に成り立つ関係が因果関係以外にないかどうか、改めて確認してみよう。ヒュームが印象と観念とのあいだに一般的な仕方で成り立つと考えている事柄は、示唆的な事例<sup>8</sup>を除けば、次の三つである。そのうちの二つは、すでに見たように、類似性と因果関係である。すなわち、第一に、対応する印象と観念は、その内在的な性質について、精確に類似している(T 1.1.1.6)。第二に、すべての単純観念は、それに対応する単純印象をその原因として持つ(T 1.1.1.8)。しかしながら、これらだけによつては、観念から印象へと向かう表象性を捉えきれない。

最後に残っているのは、ヒュームが印象と観念とを特徴付けるときにかれが最初に挙げる区別、すなわち、印象と観念の持つ生気の違いである。改めて確認すれば、「印象と観念の違いは、それらが精神を打ち、わたしたちの思考あるいは意識に入り込んでくるときの、力と生気の程度に存する」(T 1.1.1.1)のであり、「最大の力と激しさを伴って入ってくる諸

知覚」(T 1.1.1.1)が印象であるのに対し、観念は「思考と推理のなかでのそれら諸印象の弱々しい像である」(T 1.1.1.1)。要言すれば、知覚は、その持つ生気がもっとも大きければ印象であり、いっそう小さな生気しか備えていなければ観念である。この点に鑑みれば、印象と観念のあいだには、生気の程度にかんして、印象の生気は観念の生気よりも大きいという関係がある。しかも、この関係は、大小の関係であるから非対称的な関係である。

こうして、印象と観念とのあいだに成り立つもう一つの非対称的関係である生気の相違が、観念の表象作用の持つ方向性を解明するための要因として、浮上してくるのである。

### 第3節 表象と実在との一致としての真理

#### 1. 観念の表象性の構成要素

これまでの考察を踏まえて、観念の表象性を、表象関係ではない諸関係からなる複合的事態へと還元的に解析するには何が必要であるのか、改めて確認しよう。

まず、模写説の言うように、ヒュームは表象と模写とをしばしば重ね合わせる。たとえば、情念が欠いているのは「それを何かほかの存在ないし変様の模写にするような、表象的性質」(T 2.3.3.5)である。だから、ヒュームの言説に準拠すれば、表象と模写との結び付きを無視することはできない。素朴な模写説の理解に従えば、模写には類似関係と因果的な派生の関係という二つの要因がある。とはいえ、複合観念と対応する複合印象のあいだには、多くの場合、因果的な派生の関係は成り立たない。そこで、洗練された模写説は、模写のもう一つの成素である類似関係を使って、複合観念の表象性を基づけようとする。ヒューム自身が因果関係を含意しない意味合いで「模写」という言葉を使っている記述(T 1.1.1.5)がある点に鑑みれば、このような読み方自体に無理があるわけではない。しかし、すでに指摘したように、表象関係を類似関係だけで置き換えることはできない。表象関係は、観念から印象へという方向でしか成立しないからである。

そこで、第二に、観念と対応する印象との類似という関係に加えて、この非対称性を説明する事情が必要である。しかも、その要因は、単純観念と単純印象のあいだにだけでなく、複合観念と複合印象のあいだにも成り立つ機構でなければならない。生気の相違は、この条件を満たすことができる。というのも、生気の相違は、印象と観念のあいだで非対称的であると同時に、それが印象と観念を分ける相違である以上、すべての対応する印象

と観念のあいだで成り立つからである。生気の弱さを表象性の要件とするこの把握は、知覚の表象性の有無にかんするヒュームの言説とも符合する。ヒュームは、怒りを例として、情念の非表象的な性格を、「わたしが怒っているとき、わたしは実際に当の情念にとらわれている」(T 2.3.3.5)という事態として描き出す。ここでヒュームは、怒りの情念の非表象性を、怒りの引き起こすような精神への諸効果にわたしたちが現実には巻き込まれているという点に見て取っている。別言すれば、かれは、怒りの情念の非表象性を、その影響の実動性と重ね合わせている。以上を踏まえれば、観念の持つ表象的性格には、まず次の二つの条件が含まれる。すなわち、観念が対応する印象の表象であるのは、

(α) 観念がその印象に類似しており、

(β) 観念が、その印象の持つ精神への諸効果を、実在的な仕方では持たない

からである。

しかしながら、観念の表象性にかんするこの説明はまだ不完全である。本章のはじめに確認しておいたように、表象であることは、その真偽が問えることと切り離せない。すなわち、ヒュームによれば、真理と虚偽は、表象としての観念と実在的なものとの「一致ないし不一致に存する」(T 3.1.1.9)。たとえば虚偽は、「模写として考えられた観念が、自らの表象する対象と一致しないことに存する」(T 2.3.3.5)のであり、これに対して真理は、模写として見なされた観念が、その表象する対象と一致するところにある。観念は対応する印象を表象する。だから、観念は、その表象する印象との合致が実際に確認できれば正しい表象であり、実際の印象との齟齬が見出される場合には誤った表象であることになる。

とはいえ、ここで問題になるのは、観念と印象との合致の内実である。いったい、ある観念がそれに対応する印象と合致するとは、どのような事態であるのか。こうして、わたしたちは、真理についてのヒュームの考えに目を向けなければならない。

## 2. 「実在との一致」の多様性

はじめに、真理とは何であるのかをヒュームが明示的に語る二つの文を確認しよう。最初に現れるのは次の言説である。「真理には二つの種類があり、それ自体として考えられた諸観念の比率の発見か、もしくは、対象についてのわたしたちの諸観念が当の対象の実在

的な存在と合致することか、これらのいずれかに存している」(T 2.3.10.2)。ここで、ヒュームは、観念の内容それ自体によって確定する事柄とそうではない事柄との区別(T 1.3.1.1)、つまり、いわゆる観念の関係と事実問題との区別に応じて、真理を二種類に分けている。上の規定に則れば、前者にあつては、観念自体が相互に持つ諸関係が露わになっているとき、後者にあつては、観念の内容が事実を正しく反映しているとき、真理が成立する。だから、それぞれの真理が実現する仕方には相違があるとはいえ、いずれの真理もわたしたちの観念の在り方に関わっている。しかも、もう一つの文ではヒュームはこう述べている。「真理ないし虚偽は、諸観念の<sup>実在的な</sup>関係か、もしくは、<sup>実在的な</sup>存在あるいは事実かのいずれかに対しての、一致ないし不一致に存する」(T 3.1.1.9)。ヒュームは、やはり真理を二種類に分けたうえで、両方の真理に共通するもう一つの特徴を提示している。すなわち、諸観念の間に実際に成り立っている関係にせよ、事実として存立している物事にせよ、何らかの<sup>実在的な</sup>事象に符合するという事態である。だから、これら二つの定義を考え合わせれば、一般に、観念が、<sup>実在</sup>に対して一致という関係に立つときに、<sup>当</sup>の観念は真になる、と考えられる。

このような把握に基づいて、これまで多くの研究者たちが、ヒュームの真理観を、わたしたちの認識とは独立に存立している<sup>実在</sup>との対応としての真理、という対応説と見なしてきた。一例を挙げると、フレデリック・シュミット(Frederick F. Schmitt)によれば、「ヒュームは、どちらの種類<sup>の</sup>真理についても、単一の対応説的説明を採用している」(Schmitt 2014, 93)。とはいうものの、このような理解は、ことによると早計である。実際、対応説的解釈に対しては異論も存在する。たとえば、アンジェラ・コヴェントリー(Angela Coventry)に従えば、「対応は、理想的基準との一致から帰結するのであり、<sup>当</sup>の基準は、批判的反省によって生み出された、想像力の発明品である」(Coventry 2006, 139)。すなわち、コヴェントリーの見立てでは、<sup>真理</sup>の基準としての<sup>実在</sup>は、あくまでわたしたちによる構成物にすぎない。この解釈のもとでは、<sup>真理</sup>についてのヒュームの立場は、<sup>真理</sup>をわたしたちの認識の内部での和合に基づける点で、整合説の一種である。これら諸解釈の係争点となっているのは、ヒュームの言う<sup>実在</sup>との一致の内実である。結局のところ、<sup>真理</sup>にかんするヒュームの概略的な定義に依拠するかぎりでは、そこにはなお多様な解釈の余地が残る。

それでは、ヒューム自身は、<sup>観念</sup>と<sup>実在</sup>との一致という<sup>真理</sup>の概念を、実際にどのような用いているのであろうか。たとえば、ヒュームは、ある箇所では、わたしたちの持つ意



見と真理との関係について、つぎのように言う。「わたしたちは、一つの体系ないし一組の意見を確立することを望めるかもしれない、それらは、もし真であるのではないときでも（というのも、それは、ことによると、望まれるには過大すぎるからである）、少なくとも人間の精神にとっては満足できるかもしれない、もっとも批判的な吟味の検査にも耐えられるかもしれない」（T 1.4.7.14）、と。裏を返せば、ある意見は、わたしたちに可能なかぎりの検討に持ちこたえたあとでさえ、真であるとはかぎらない。つまり、わたしたちの持つどれほど熟慮された意見でさえ、結局のところ、実在とは食い違っている可能性があるのである。このような考えは、真理がわたしたちのどのような認識とも独立に実在との対応によって決まるとする対応説を前提しているように見える。他方で、ヒュームは、わたしたちが真理を見出す場面の事例として、たとえば、「わたしたちが二つの物体の等しさを一本のコンパスによって発見するとき」（T 2.3.10.2）とか、「その等しさを数学的論証によって学ぶとき」（T 2.3.10.2）とかを挙げてもいる。これらにあつては、ヒュームは、二つの物体の大きさが等しいという考えの真理性が、コンパスによる計測とか幾何学的な推論とかによって検証できると主張している。前者は感覚的知覚に基づく証拠であり、後者は、ヒュームにあつては、数的関係にかんする直観的な知覚の連鎖である（T 1.3.1）。そうすると、それらによって真理が発見できるとする考えは、上の言明とは異なって、真理を、わたしたちの持つ観念と、その他の知覚的証拠との整合性でもって判別しているように思われる。

したがって、一見すると、ヒュームは、実在との一致という概念に、場面ごとに異なった内実を付与している。それでは、結局のところ、ヒュームに一定の明確な真理観を帰属させることは望めないのであろうか。あるいは、表面上の多様性にもかかわらず、それらに通底する真理の把握が存在するのであろうか。

### 3. 生氣ある知覚としての実在

そこで、この問いに応えるために、まず、ヒュームが実在的な関係ないし存在によって何を念頭に置いているのか、実在についてのかれの一般的な見解に目を向けてみよう。

ヒュームは、わたしたちが何を実在と言っているのかについて、こう記述している。すなわち、わたしたちは、過去に経験した事柄についての記憶の体系を、「現前している諸印象と併せて、喜んで実在と呼ぶ」（T 1.3.9.3）、と。この言明に則れば、わたしたちは、まず、現に感知している物事と、直接に見知ったのを憶えている事柄とを合わせて、それらを実在と捉えている。しかし、それだけではない。ヒュームに従えば、印象と記憶の体系

に結び付いている「もう一つ別の諸知覚の体系」(T 1.3.9.3)として、もろもろの信念があり、わたしたちは、「この体系に同じように、実在という称号でもって威厳を与える」(T 1.3.9.3)。すなわち、わたしたちは、自らの持つ諸信念も、実在のなかに数え入れている。要言すれば、わたしたちが実在と呼ぶのは、印象、記憶、信念という三種類の知覚である。

とはいえ、なぜ、わたしたちは、これら三種類の知覚を実在として受け取るのであろうか。ヒュームによれば、わたしたちが記憶を単なる虚構とは見なさないのは、「何であれ記憶に現前するものはすべて、直接的な印象に類似している活気を伴って精神を打つ」(T 1.3.9.3)からである。「印象」は極めて力とか活気とかのある諸知覚を指すから(T 1.1.1.1)、ここで、ヒュームは、記憶が実在とされる根拠を、記憶の観念に伴う活気の強さに見て取っている。同じように、ヒュームは信念についてこう述べている。「習慣および原因と結果の関係から生じる力と定まった秩序によって、それら諸観念は、想像の産物にすぎない他の諸観念から自らを際立たせる」(T 1.3.9.4)、と。やはり、わたしたちが信念を空想的ではないと見なすのは、信念が力とか固定性とかといった性質を持っているからである。これらの論述を勘案すれば、ヒュームは、かれが「生氣」(T 1.1.1.1)とか「力、活気、強固さ、堅固さ、あるいは、安定性」(T 1.3.7.7)とかと呼ぶ一定の特性を備えた諸知覚を、実在と重ね合わせていると考えられる。

それでは、実在を、生氣のある知覚としての印象、記憶、信念として理解するとき、それらとの一致ないし不一致としての真偽については、どのように考えられるのか。本節第2項で確認したように、真偽の担い手は観念である。観念は、記憶の観念と想像の観念に分かれ(T 1.1.3.1)、かつ、想像の観念は、信念と単なる思念に類別できる(T 1.3.7.2)。けれども、上の立論に準拠すれば、一方で、記憶と信念は印象とともに実在の一部分を成しており、他方で、空想のような単なる思念は、その生氣のなさゆえに、すでにして実在ではない。そうすると、一見、どの観念についても、実在と一致しているのかどうか、つまり真か偽かという問いは、余計であるように思われる。というのも、観念は、その生氣の有無に従って、もとより、実在か非実在かに分かれているからである。そうであれば、観念と実在との「一致」が問題になる場面は、いったいどこにあるのであろうか。

この問いに対する一つの応答は、観念のうち記憶と信念は実在であるというヒュームの言説の真意を、それらが実在と一致しているという意味合いで解釈することであるかもしれない。なるほど、ヒュームは、たとえば、信じるという精神の働きを、「わたしたちが思い浮かべていることの真理性を納得している」(T 1.3.7.5n)という事態と並列して語っても

いる。このような記述は、実在であると言われる観念は、真である観念であるがゆえに実在に数え入れられる、という見方を示唆しもある。しかしながら、記憶と信念についてのヒュームの諸言説に鑑みれば、それらの真理性的把握、すなわち、実在との一致の把握が、それらに対する実在性の付与に先立つとするこの理解には、困難がある。まず、記憶にかんしては、ヒュームの言うように、「わたしたちの持つ現在の観念と比較するために過去の印象を呼び出し、それらの配列が正確に似ているかどうかを見て取るのは、不可能である」(T 1.3.5.3)。だから、かれによれば、結局のところ、「記憶と想像の間の違いは記憶の持つ優れた力と活気にある」(T 1.3.5.3)。つまり、わたしたちは、過去の経験についてのある観念を、過去の出来事と合致するからではなく、ただそれが生気を備えているがゆえに、本当の記憶として承認するのである。

それでは、信念についてはどうか。ヒュームによれば、わたしたちは、因果的な推論を通じて信念を獲得する(T 1.3.2.3)。すなわち、わたしたちは、印象とか記憶とかの対象が持っている因果的な結び付きを辿ることで、直接には見知っていない事柄についても信念を抱くようになる。ところが、第2章で詳論したように、ヒュームにしたがえば、わたしたちは、原因と結果の間の実在的な結び付きを確認してから、それをなぞって推論するのではない。そうではなくて、わたしたちは、まず、一定の種類の対象から別の一定の種類を対象へと推論してしまうのであり、因果的な連関があるという考えは、その推論があつて初めて出てくる。それゆえ、この場合でもやはり、特定の観念が、実在と一致しているかを問われずに生気を獲得し、信念として実在の一部を成すのである。

かくして、印象、記憶、および、信念からなる諸知覚の体系は、その生気のゆえに、空想のような非実在から、実在として自ずと際立ってくる。このかぎりでは、観念は、真ないし偽であるまえに、すでに実在ないし非実在であり、それが真か偽かという考えは無用である。しかし、そうであるとすれば、観念が実在と一致しているかどうかという、真偽への問いが浮上してくる余地は、いったいどこに存在するのであろうか。

#### 第4節 信念に支えられた探究の終点としての真理

##### 1. 不確かな信念と好奇心との関係

この点を考えるためには、わたしたちは、信念についてのヒュームのいっそう詳しい分類に目を向ける必要がある。

ヒュームは、わたしたちの持つ信念を、その明証性の度合いに従って、「証明」と「蓋然性」とに分けている(T 1.3.11.2)。ヒュームによれば、証明が、「原因と結果の関係から引き出され、かつ、疑いと不確実さをまったく免れている立論」(T 1.3.11.2)であるのに対して、「蓋然性によってわたしが言いたいのは、不確実さがなおも伴っている明証性である」(T 1.3.11.2)。すなわち、証明は、完全な確信をもってわたしたちが信じているような意見であり、典型的には、すべての人間は死ぬに違いないといった、例外のない観察に依拠した信念を指す。これに対して、蓋然性は、信じてはいるけれども十全な確信を持ってはいないような、不確かな意見である。たとえば、ヒュームに倣って、わたしたちはこれまで、20隻の船の出航と、そのうち19隻だけの帰還とを観察してきたと想定してみよう(T 1.3.12.11)。この場合、わたしたちは、経験に照らして、船が無事に帰還すると信じるほうにいつそう傾きはする。けれども、一つの反例をも知っているのも、わたしたちは、船が確実に帰港するとも信じられない。このように、ヒュームの言う蓋然性は、一つのことを完全に確信するには至っていない「不完全な信念」(T 1.3.12.12)であり、何らかの疑いを伴うような信念である。

ヒュームによれば、わたしたちは、このような不確かな信念を、反例を含む過去の経験への考慮(ヒュームの言う「原因の蓋然性」(T 1.3.12))はもちろん、ほかにも、偶然の計算とか(「偶然の蓋然性」(T 1.3.11))、あるいは、距離とか類似性の程度とかによって観念の生気を増減させる想像力の傾向とか(「非哲学的蓋然性」(T 1.3.13))によっても、持つことになる。とはいえ、目下の議論で重要な点は、不確かな信念の由来よりも、その信念が精神に及ぼす効果である。ヒュームに従えば、このような信念を抱いているとき、精神は、「ある瞬間には、対象を存在するものと考えるように決定され、別の瞬間には、対象をその反対のものと考えるように決定される」(T 2.3.9.10)。つまり、わたしたちは、不確かな信念にあって、対立する意見のあいだを不安定に動揺している状態にあるのである。実在が生気のある堅固で安定性を持った諸知覚である点に鑑みれば、わたしたちは、不確かな信念を端的には実在として受け入れられない。とはいえ、他方で、不確かな信念は、不完全ではあるとしてもなお信念として、単なる空想以上の生気を伴ってもある。こうした事情を踏まえれば、わたしたちが実在として受け取るのでも、さりとて、空想として捉えるのでもない観念として、不確かな信念が存在する。それゆえ、実在と一致するのかどうか、つまり、真であるのかどうかを改めて問うことが意味をなす観念があるとすれば、それは、疑いを伴う不確かな信念である。しかしながら、わたしたちは、すでに持っている

実在的な諸知覚と不確かな信念とを照合して、その真理性を確かめることはできない。というのも、同じ一つの事柄について、印象とか記憶とか確固とした信念とかを抱きながら、同時に、不確かな信念も持っていることはできないからである。それでは、不確かな信念との一致ないし不一致が問題となる実在は、どこに見出せるのであろうか。

ここで目を向けるべきは、不確かな信念を持っているという状況がわたしたちの情動に及ぼす影響である。ヒュームは、「好奇心、あるいは真理愛について」という節(T 2.3.10)で、ある種の好奇心が精神の動揺から生じる機構を説明している。ヒュームによれば、精神的であれ身体的であれ、「あまりに急で激しい変化は、わたしたちにとって不愉快である」(T 2.3.10.12)。そうすると、わたしたちは、確かな知見を獲得できていない物事がある状況では、苦痛を感じることになる。というのも、「思考のなかに変動を引き起こし、一つの観念から別の観念へとわたしたちを急に運ぶことが疑いの本性である」(T 2.3.10.12)からである。上で確認したように、不確かな信念は、このような動揺のなかにわたしたちを巻き込む。これに対して、「観念の確実さは、特定の一観念を精神のなかに固定し、精神がその対象の選択に際して揺れ動くのを防ぐことによって、不快を防止する」(T 2.3.10.12)。すなわち、疑惑のなかにある場合とは対照的に、確信を抱いているとき、わたしたちの精神は落ち着いて一つの意見に安らえる。このように、わたしたちは、ある事象について不確かな信念を持っている状態から、それについて確信を抱いている状態へと、換言すれば、当の事柄について実在的な諸知覚を持っている状態へと、移行しようと欲求する。

かくして、好奇心は、わたしたちが疑念を持っている事象について、その真偽を確かめるように誘う。この欲求は、見知っている印象、記憶、あるいは信念を再確認するだけでは満たされない。というのも、手持ちの知識では明確にできない事柄があるからこそ、当の疑念は生じているからである。裏を返せば、好奇心に従って真理を探究するとき、わたしたちは、いま見知っている実在を越え出て、確かな認識の範囲を拡張する必要がある。そのときにわたしたちが不確かな信念と突き合わせたいと思っているのは、これから真偽を明らかにしてくれるはずの、しかしまだ実際には把握していない、実在的なつまり生氣ある諸知覚である。

したがって、真理を求める好奇心の働きに鑑みれば、わたしたちが不確かな信念との合致の如何を尋ねる実在は、当の不確かな信念が関わっている事柄について、確かな知見を求める好奇心を通じて構想される、まだ到達していない実在的な諸知覚なのである。

## 2. 探究の脈絡に対する真理の依存性

けれども、ある事柄についての不確かな信念は、具体的には、いったいどのような実在の知覚との遭遇によって、一致ないし不一致を判定され、真偽を確定されることになるのであろうか。

まず改めて確認しておくべきは、真偽が問題になる場面では、わたしたちは観念を表象として捉えている、という点である。ヒュームによれば、真理と理性に対する「矛盾は、観念が、模写(copies)として考えられるときに、自らの表象する対象と一致しないことに存する」(T 2.3.3.5)。この文言に従えば、真理に対する矛盾、言い換えれば虚偽は、ある物事を表す観念の内容と、その観念が表している当の物事の実相とが食い違うところにある。つまり、虚偽は、表象としての観念と表象の対象との不一致にあるのである。この点を踏まえれば、反対に、真理についてはこう言ってよい。真理は、表象としての観念が、表象される対象と一致するところにある、と。しかも、これまで見てきたように、観念は実在との一致によって真になる。だから、観念が表象している対象は実在である。このように、真かどうかの問題になっている観念と、その観念を真にする実在との間には、観念が当の実在を表すという関係が成り立っている。そのうえ、本章第3節第1項までの考察に基づけば、観念とそれが表象する実在との間には、内容の点での類似性が成り立っていると考えられる。それゆえ、不確かな信念にあつて観念の真偽が問題になるとき、その真偽を決定する実在がどのような内容の知覚であるかは、当の不確かな信念の内容に依存して決まると言える。たとえば、これこれの状況では人間は特定の情念を抱くと思うけれども確信できない、という場合であれば、この不確かな信念を真にするのは、そのような状況で人が実際にその特定の情念を抱くという事態の、生き生きとした知覚である。したがって、わたしたちは、不確かな信念が真であるのかどうかを、その信念と同じ内容を持つ、強い生気を伴った知覚を探し出せるのかどうかに準拠して、判定する。

とはいえ、わたしたちは、どのような探査によって、そのような生気ある知覚が存在するか否かを吟味できるのであろうか。ここで、注目すべきは、不確かな信念を持つときに背景となっている一群の印象、記憶、信念の存在である。一つの実例として、誇りの情念が発生する機構についての自説をヒュームが検証する過程に、目を向けてみよう。かれによれば、一般に、自己ないし自己と関係のある物事が快をもたらすような性質を備えているとき、わたしたちは、自分自身に対して誇りという心地よい情念を抱くようになる(T 2.1.3.8)。この仮説の真理性を検査するために、ヒュームが取り上げるのは、自己が「ある

一つの対象、たとえば徳」(T 2.2.2.9)を備えている状況である。ここで、ヒュームがこのような場面に着目するのは、徳が「別個の満足を引き起こす一つの対象」(T 2.2.2.9)であるからにはほかならない。別言すれば、ヒュームは、徳がわたしたちに満足を与えるという、ここでは疑われていない手持ちの信念を媒介にして、仮説の真偽を吟味するための条件を特定している。このように、個々の探究を遂行するにあたって前提になっている既知の實在的知覚の体系が、当の探究のなかでの、到達する必要のある實在の在り方を画定するのである。

ここまでの論考に依拠すれば、ヒュームにあって、何が真理の基準であるのかは、それぞれの探究の脈絡に対して二つの局面で依存している。第一に、どのような不確かな信念から確信へと移行したいのかに応じて、どのような事柄が一致の如何を問われる實在になるのかは変化する。しかも、第二に、どのような既知の實在的諸知覚の体系を背景にして探究が進行しているのかに基づいて、真偽の試金石となる未知の實在的知覚がどのような場面に存立するのかは変動する。このような視座からすれば、第3節第2項で取り上げた、真理についてのヒュームの一見したところ多様な記述も、その文言の現れる脈絡の違いに基づいて統一的に捉え直せる。たとえば、ヒュームによると、「わたしたちが二つの物体の等しさを一本のコンパスによって発見するとき」(T 2.3.10.2)、わたしたちは真理を見出せる。ここでは、出発点になっている不確かな信念は、二つの物体の大きさは等しいかもしれないという考えであると言える。この場合、この不安定な状態から抜け出すために必要であるのは、たんに、二つの物体の大きさが等しいのか、それとも、等しくないのか、いずれかを確信できることだけである。この脈絡では、わたしたちは、自らの感覚能力に疑いを差し挟んだりしていない。だから、たとえば、同じコンパスで測った二つの物体の大きさは同じである、といった信念を背景にして、コンパスで測ってみて同じように見えたという知覚を手に入れれば、ここではそれで探究を終結できる。あるいは、数的関係にかんする直観的把握をただ辿っていけば、真偽を確定できる<sup>9</sup>。

他方で、別の箇所では、ヒュームは、意見の真理性を、わたしたちの認識とはどこまでも食い違う可能性のある事柄として捉えてもいた(T 1.4.7.14)。そのような言説が現れるのは、『人間本性論』第一巻の「この巻の結論」(T 1.4.7)である。それに先立つ諸節で、ヒュームは、「理性にかんする懐疑論」(T 1.4.1)と「感覚にかんする懐疑論」(T 1.4.2)を検討する。その結果としてかれが到達したのは、「どんな体系に基づいても、わたしたちの知性および感覚能力を擁護するのは不可能であり、そのような仕方でそれらを正当化しようと努

めれば、わたしたちはそれらをますます疑いに曝すだけである」(T 1.4.2.57)という、わたしたちの理性および感覚能力の信頼性に対する懐疑的結論である。このような懐疑を経たあとの脈絡では、感覚に由来するどの印象および記憶も、知性に依拠した信念も、わたしたちの諸能力への疑いを通じて、それ自体が疑いに曝されている。それゆえに、わたしたちが真偽の裁定のための基準にできるような実在は、もはやわたしたちの経験のなかには存在しない。別言すれば、探究を完全に終結させるようなどんな実在的知覚も、わたしたちの経験のなかに想定できない。したがって、ここでもやはり、実在との一致として実質的に何か要請されるかは、探究の状況と相関して、決定されている。

かくして、ヒュームにあつて、真理は、それぞれの探究の脈絡に応じて変化する。手持ちの実在的諸知覚を手掛かりとして規定された未到達の実在と、わたしたちの観念との合致を確認するところに、真理は発現するのである。

### 3. 印象への一致の持つ規範的性格の由来

このような真理概念をもとに、改めて、観念がなぜ表象として、印象と一致すれば真として肯定的な価値付けが伴い、あるいは一致しなければ偽として非難されるのか、問い直してみよう。ここでわたしたちが目を向けるべきであるのは、印象を実在的にする生気の内実としての、因果的な機能の具体的な在り方である。ヒュームによれば、生気のある知覚は、「情念と想像に対する優った影響」(T 1.3.7.7)を持ち、生気は、それを備えている諸知覚を「わたしたちのすべての行為を支配する諸原理」(T 1.3.7.7)にする。すなわち、ヒュームにとって、実在は、わたしたちの心情に働きかけ、わたしたちをさまざまな行為に駆り立てるような働きをする。反対に、空想による「根拠のない虚構は、何らの効力も持たない」(T 1.3.10.3)。このように、わたしたちの情動とか行動とかは、生気ある実在的な知覚としての印象を基点として作動している。

とはいえ、表象としての観念も、行為とまったく関わりがないわけではない。ヒュームの言うように、わたしたちは、数学のような、観念の上での推理に基づく体系を、買い物にはどれだけの金額が必要かを見定めるのに利用する(T 2.3.3.2)。あるいは、わたしたちは、どうすれば欲しいものが手に入るのかを発見するために、物事と物事のあいだの因果的な結び付きを観念のうえで辿る(T 2.3.3.3)。このように、それ自体ではわたしたちの情念に働きかけない観念でも、何らかの欲求を前提にすれば、わたしたちの行為を方向付ける道具として機能する。



ところが、いま述べたような、わたしたちの欲求を満たすうえでの道具的な役割を観念が果たせるかどうかは、一般的に言って、その観念の真偽に依存する。空腹を感じたときに、棚の上に果物があつたかもしれないと考えたとしよう。この観念は、もし本当に果物が見つければ、たしかに空腹を癒やすのに役に立つけれども、単なる思い込みであれば、それに基づいた行為は徒労に終わる。そうであるから、表象としての観念は、それが真であるときには、わたしたちの欲求ないし意志を満足させるのに役に立つ仕方で機能する。このようにして、観念の真理性は有用性と結び付く。

この有用性に、表象としての観念が印象へと一致することが望まれる根拠がある。ヒュームによれば、わたしたちは、自分ないし他人に有用か快適であるような傾向を持つ精神の性質を、有徳的であるとして称賛する(T 3.3.1.30)。それゆえ、わたしたちの持つ観念が真であること、すなわち、その表象する印象と一致することは、わたしたちにとって有用であるゆえに、正しいとして称賛される。実際、ヒュームは、「わたしたちの現在の諸観念を、真なる命題とか意見とかを形作るような秩序に配置するという能力」(T 3.3.4.13)としての判断力ないし知性を、わたしたちが称賛する自然的能力の一つに数え入れている(T 3.3.4.1)。

かくして、観念の表象性および真理の内実を追究してわたしたちが到達するのは、次の結論である。すなわち、観念が対応する印象の表象であるのは、(α) 観念がその印象に類似しており、かつ、(β) 観念が、その印象の持つ精神への諸効果を、実在的な仕方では持たず、かつ、(γ) 観念が、実在と符合するときには、わたしたちの行為を導くための道具として機能するからである。

## おわりに

本章では、ヒュームにあつての表象および真理の実相を再検討し、真理探究の営為との関わりのなかで闡明した。最初に、第1節第1項および第2項では、観念が、外在的かつ非原初的な特性として、対応する印象への表象作用を持つことを確認した。そのうえで、第1節第3項から第2節第2項までで、観念の表象性についての従来の諸解釈を検討し、いずれの解釈も、表象関係の非対称性と複合観念の表象性とを同時に説明できない点で問題を抱えていることを示した。そこで、第2節第3項では、印象と観念のあいだにある諸関係を精査して、知覚が精神に及ぼす因果的影響の差異としての生気の違いを、印象と観

念との非対称的關係として析出させた。以上の考究を踏まえて、第3節では、まず、類似性と生気の相違が表象性の条件になることを見定めたあと、表象と「実在との一致」というヒュームの真理概念を検討した。すなわち、まずは「実在」の意味を問い直し、ヒュームの言う実在が、印象、記憶、信念という生氣ある諸知覚の体系であることを示した。しかし、実在と虚構が生気の相違によって自ずと明らかになるとすると、一見したところ、観念と実在との一致を問題にする余地はないようにも思える。そこで、第4節では、実在とも虚構とも断定できない不確かな信念の存在に目を向けたうえで、真理探究の起点としてヒュームが挙げる好奇心の機構を解析して、真理が問題となる場面を、まだ手元のない実在的諸知覚との一致ないし不一致として同定した。これらを踏まえて、わたしたちがまだ把握していない実在との合致を検証する過程を精査し、探究活動の脈絡を形作っている既知の実在的諸知覚との関わりのなかで、何が真理となるかが定まってくることを証示し、併せて観念の表象性の実相を見定めた。

本章に基づけば、真理についてのヒュームの見解は、探究活動を営む個々の状況でわたしたちが抱いている信念の体系と相関的に、合致を検査すべき将来の生氣ある知覚としての実在が変動するという、脈絡主義的な一致に依拠した真理の理論として、論定できる。表象としての観念の在り方は、こうした探究活動に照らして浮かび上がってくる。かくして、ヒュームにあつて、観念の表象性と真理は、実在と同じ影響力を持たないその類似物を使ってわたしたちが自らの探究を導こうとするところに発現する事態であり、類似と因果と情動という自然的な出来事の絡み合いのうえに成立しているのである。

とはいえ、本章での考察はあくまで狭い範囲に限られており、ヒュームの真理観を包括的に理解するためには、残された問題も多い。たとえば、ヒュームは、自らが好奇心をもって探究せずにいられない事柄として、「道徳的善悪の諸原理、統治の本性と基礎、わたしを動かし支配するいくつかの情念および性向の原因」(T 1.4.7.12)などを挙げている。それでは、このような主題についての真理の探究は、どのような疑念から出発し、かつ、いかなる仕方で終結に至るのか。あるいは、本論の冒頭で提起した懐疑論との関連で言えば、真理への到達可能性がそれぞれの探究の脈絡に依存するという本論の把握は、ヒュームの懐疑論に対する解釈にどのような影響を与えることになるのか。このような問題をさらに具体的に検討する必要がある。それゆえ、これまでの論究の成果をいっそう広い脈絡のなかで改めて照らし出すことが、終章の課題となる。

## 註

- 1 上述の引用と同じような言説が確認できる別の箇所としては、T 1.1.1.3; T 1.1.1.4; T 1.1.1.12; T 1.2.3.4; T 1.2.3.11; T 1.3.7.5; T 1.3.14.11; T 1.4.5.21; T 2.1.11.8 を参照せよ。
- 2 表象にかんする現代の議論については、たとえば、Crane 2016 を参照せよ。
- 3 ヒュームの言う representation について詳論している Cohon and Owen 1997; Garrett 2006; Hamid 2015 など、representation が「表象」かどうかという点を特に問題にはしていない。これに対して、Landy 2012; Schafer 2015 らは、representation を「表象」として理解できる、あるいは、すべきであるという点を明確にしている。
- 4 ケンプ・スミスも、この点にかんしてマウンドに同意している(Smith 1941, 205n2)。
- 5 実際、既存の邦訳では、大槻春彦が representations を「再現」とし(ヒューム 1948-52, vol. 1, 29)、木曾好能も「再現 (representation 表象)」と訳出している(ヒューム 1995, 14)。
- 6 このような解釈は、たとえば、Waxman 1994, 51; Millgram 1995, 82 にも見られる。個別的な対象の表象にかんするかぎり、ハミドも同じ理解をしている(Hamid 2015, 173)。
- 7 シェイファーおよびコトレルも、複合観念の表象性について同じような説明を与えている(Schafer 2015, 983; Cottrell 2018, 4)。
- 8 一つは観念と印象をそれぞれ固体性と色に喩えている箇所であり(T 2.2.6.1)、もう一つは、観念には精神の作用として、「ある一定の何か分らないあるもの(a certain *je-ne-sçai-quoi*)」が伴うと述べている箇所である(T 1.3.8.16)。
- 9 ヒュームによれば、後者の解決の仕方のほうがわたしたちの能力を発揮できるために、その追求にあたっていっそう多くの快を伴い、強い真理愛をもたらす(T 2.3.10.2)。けれども、前者でもコンパスで測ってみようとする程度には好奇心で動かされているかぎり、この差異は、ここでの論点を掘り崩しはしないであろう。

## 終章 人間の生活の自然な一局面としての学問的探究

### ——ヒュームの信念論の帰結——

#### はじめに——本論考の問題設定の確認

序章で確認したように、本論考の目的は、ヒュームの哲学的探究の基底にある「知覚」的世界の実相を、「印象」と「観念」との差異としての「生氣」にかんする因果的解釈を軸として解明し、ヒュームの哲学の基本的枠組みを闡明するところにあった。

ヒューム哲学の研究の歴史を見渡すとき、これまで解釈上の大きな争点となってきたのは、ヒュームの懐疑主義と自然主義との関係であった。この両者をヒュームの哲学のなかでどのように位置付け、両者の連関をどのように捉えるのか、これがヒューム解釈にあたって避けて通れない課題となってきたのである。本論考は、ヒュームは自然主義者であると同時に懐疑主義者である、という解釈と方向性を共有しつつ、ヒュームの自然主義と懐疑主義との内的連関の要として、ヒュームの信念の理論に焦点を当てた。

ヒューム的な観念説であるかれの「知覚」の理論に内在的に、かれの信念論の含意を抉り出すために、本論考が導きの糸としたのは、ヒュームの次の言説であった。すなわち、信念は、「わたしたちにとって現実を虚構よりもいっそう在り在りとさせ、現実が思考の中でいっそう重きをなすようにさせ、情念と想像に対する優った影響を現実を与える、精神の働き」(T 1.3.7.7)である、と。この言明に従えば、ヒュームは、信念を、その持つ、情念とか想像とかへの因果的な機能の差異によって説明している。言い換えれば、何かを信じていることと、たんにその事柄についての考えを持っていることは、それぞれが「知覚」的世界のなかで果たす役割のゆえに区別される。この着想を、同じく「生氣」の違いによって特徴付けられる印象と観念との区別にまで拡張し、ヒュームの「知覚」理論全体を諸知覚の動態的な連関という視座から捉えること——これが、本論考の方針であった。

本章では、この当初の問題意識のもとで、本論考の主要な道筋を改めて辿り直し(第1節および第2節)、それをこれまでよりいっそう広い脈絡のなかに位置付けることで(第3節)、ヒュームの思想の哲学的意義を明らかにしたい。

## 第1節 経験的世界の關係的・動態的把握

### 1. 關係し合う諸知覚の複合的全体

まず、第1章では、關係の知覚が持つ内的構造を究明し、「知覚」にかんするヒュームの理論の中で關係の知覚が可能である所以を明らかにした。

ヒュームの「知覚」理論は相互に知覚可能な關係を持たない分離した単純知覚から始まる、とする原子論的な理解は正しくない。むしろ、ヒュームの論究の出発点となっているのは、諸知覚から成る複合的全体である。単純と複合の區別は、このように複合的全体としてまず与えられる諸知覚を、わたしたちが想像力を用いて、その存在の基本的な単位へと解析するための手段である。それに対して、「理性の區別」は、同一の知覚が含みこんでいる様々な局面を、他の知覚との關係の中で浮かび上がらせる働きであり、これら二つは対立するものではない。

このような理解に準拠すれば、關係の知覚の内実は、次のように言える。關係の知覚は、複合知覚であるけれども、それを構成する互いに別個な諸部分としては、關係項である諸知覚だけを持っている。それら諸部分が關係し合っているという關係的事態の知覚は、關係し合っている諸知覚が複合知覚として現れてくるときの、その複合性を見て取るところにある。この複合性の把握は、ヒュームにあっては、複合知覚を全体的として眺めるときに把握できる総体的相貌にある。しかし、關係的事態の全体的知覚としての総体的相貌は、そのうちに同時に様々な關係を含み込める。そこで、個々の關係自体をわたしたちが弁別するためには、關係的事態の知覚を、別の關係的事態の知覚と比較するという、いっそう大きな關係的事態のなかに置くことで、「理性の區別」によって、比較された關係的事態のなかに異なる諸局面として諸關係自体を識別することが必要になる。

このように、ヒュームの「知覚」理論にあっての關係の認識は重層的であって、わたしたちは、ある關係的事態を、背景となるいっそう広い諸知覚のなかで眺めることで、當の關係を含むものとして、認知できる。この考え方を押し進めれば、次のことが帰結するであろう。すなわち、わたしたちは、現前している諸知覚の全体の有様を一挙にかつ十全に知ることはできない、ということである。というのも、背景となっている諸知覚をも含めた全体は、それを比較するいっそう広い脈絡がないがゆえに、互いに關係し合っているけれども、その時点ではその關係が何であるのかの判明な認識をわたしたちが持つことはないからである。わたしたちがその全体の關係の仕方についての認識を持つことができるのは、それが続いてさらに広い脈絡のなかに入れられたときである。したがって、ヒュー

ムにあってわたしたちの認識は本質的に動的な要因を持っている、と言えるであろう。

## 2. 想像力の働きに由来する因果の知覚

第2章では、「精神の被決定」の内実の精査を通じて、ヒュームの因果論の中で力能の認知が可能であることを証示した。

ヒュームはいかなる力能の知覚をも否定した、とときに誤解されるけれども、かれが実際に否定するのは、対象間に成り立つ論理的あるいは法則的必然性の把握を含意するような力能の覚知である。そのような知覚に代わって、ヒュームは、「精神の被決定」の感知を力能の印象と見なす。「精神の被決定」は、印象から観念へと習慣的に推移するときの、印象と観念との結び付きの論理的ないし法則的必然性ではなく、むしろ、わたしたちの「知覚」的世界で生じている、想像力の働きに由来する習慣的な推移そのものを指す。

第1章で示したように、ヒュームは推移自体の知覚可能性を認めており、しかも、推移の被決定の感知は、過去に経験した対象間の推移との類似性の把握に由来する、当の推移に見出せる規則性の感じとして同定できる。かくして、わたしたちは、ヒュームが喝破したように、力能の印象としての「精神の被決定」を、直接的に感知しているのである。

このようにして、力能の感知を、ある一定の類型に合っているように見える推移として定位することによって、ヒュームは、自分たちの行う因果推論自体についての反省的考察をわたしたちが行えることを認めることができる。すなわち、因果推論がその他の推移、たとえば偶然の連想による推移とは異なる仕方で感じられることで、わたしたちは因果推論を別の推移と区別し、その実際に行われ方について、たとえばヒューム自身がそうしたように一般的規則を形成できる(cf. T 1.3.15)のである。

それだけではない。第3章で示したように、「生氣」が因果的影響力として理解でき、しかも第4章で明らかにしたように、わたしたちにとっての「实在」が生氣ある知覚であるとするれば、わたしたちは、因果の認識によって初めて、ただ現実を生きるだけでなく、何が实在であるのかについての反省的な理解を持つことができる。したがって、世界に対するわたしたちの理解にあって、「精神の被決定」の感知は、その枢要を成していると言うことができる。

## 第2節 知性の情動的本性

## 1. 情動に巻き込まれることとしての信念

第3章では、『人間本性論』に依拠して、知覚の持つ「生氣」の内実が、情念および想像に対して当の知覚の持つ、感知可能な因果的力能にあることを明らかにした。

「生氣」、「活気」、「力」、「安定性」といった諸表現、および、「思念の仕方」、「異なる感じ」、「精神の働き」によってヒュームが言及しようとしているのは、印象と記憶と信念に通底する同一の精神の働きである。この精神の働きは、「生氣」を備えた知覚の持つ、情念と想像に働きかける一定の因果的力能として理解することができる。

「生氣」の内実にかんする因果的機能説に対しては、「生氣」の感知可能性に関わる反論が存在する。しかし、第2章で明らかにしたように、ヒュームにあって因果的力能は「精神の被決定」の感じとして感知できるのであり、この「精神の被決定」の感じは、決定された推移という関係の複合印象である。このように理解するとき、「生氣」は、ある知覚が安定して継続的に情念と想像に働きかけるという事態のなかで、感じ取られることになる。

このようにして、「生氣」のある知覚は、わたしたちを情念と想像の働きへと巻き込むのであり、それを通じて、わたしたちをその知覚に関係のある様々な欲求とか行動とかへと向かわせる。そのようにわたしたちを否応なしに巻き込む諸知覚こそ、わたしたちが感覚によって感じ取っているもの、わたしたちが本当に過去にあったと考えるもの、わたしたちが真実であると信じるものであり、ようするに、実在的なものである。したがって、ヒュームにあって、わたしたちがそのように、ある知覚に影響されて何かを想像し心動かされるとき、わたしたちは事実上、その知覚を実在として生きている。信念に対するこの動態的・情動的な理解が、「信念は、いっそう適切には、わたしたちの本性の思考的な部分の作用であるよりも、感応的な部分の作用である」(T 1.4.1.8) とし、「信念のまさに本質は、思い浮かべることの力と活気に存する」(T 1.4.2.24)とする教説の、内実であるのである。

## 2. 探究活動の出発点かつ終点としての情念

第4章では、ヒュームにあっての表象および真理の実相を再検討し、真理探究の営為との関わりのなかで闡明した。

観念は、外在的かつ非原初的な特性として、対応する印象への表象作用を持つ。この表象の働きは、観念と印象との類似、知覚が精神に及ぼす因果的影響の差異としての生氣の違い、および、観念の真偽を確かめようとする探究活動に由来する。

観念が、表象として、「実在との一致」を問題とされるのは、その観念が、不確かな信念

として、わたしたちの心に動揺をもたらすときである。「生气」を備えた知覚は、わたしたちの情動に影響を与えるけれども、不確かな信念は、確信を抱かせるような安定的な信念ではないがゆえに、一定の方向性にわたしたちの情動を向かわせることができず、動揺という不快な状況にわたしたちを置く。このような状況にあつて、わたしたちは安定した状況を求めて、好奇心に動かされて問題になっている事柄にかんして実在的な知覚を探すという、真理の探究を開始する。このとき、探究される真理は、探究活動の脈絡を形作っている既知の実在的諸知覚との関わりのなかで定まってくるのであり、わたしたちは、問題の事柄にかんしてわたしたちの情動を確かに動かす状況に出会ったとき、それを真理として探究を終結させるのである。

このようにして、わたしたちの学問的な探究活動は、好奇心のような情念を起点とし、わたしたちの心情を動かす生气ある知覚を終点とする動態的かつ情動的な活動である。従つて、ヒュームにあつて、学究の遂行は、歩くこと、息をすることなどと同じように、一つの実際の活動である。それは、たんに机上で展開された論理ではなく、欲求に動かされて想像を展開し、確証を得ようと行動する、という類型を持った、ある一つの生き方にほかならないのである。

### 第3節 本論考の結論

#### 1. ヒュームの信念論の新規性

以上の各章での論究によって、ヒュームの「知覚」理論にかんする、次のような把握が可能になる。すなわち、ヒュームの「知覚」理論に従えば、全体として現前する複合的諸知覚が、それらに対する精神の情動的・想像的反応を通じて、実在的な感覚とそれを表す思考とに経験的に分節化され、次第にわたしたちの世界理解を形作っていく。ヒュームの「知覚」理論は、しばしばそう考えられ批判されるような、経験をばらばらの要素から組み立てようとする原子論的理説ではない。むしろそれは、情念や想像のような、合理主義的哲学にあつては軽視されがちな心の働きに焦点を合せて、関係的かつ動態的に人間の認知的過程を描き出そうとする野心的な教説であるのである。

それでは、このようなヒュームの「知覚」理論は、いつそう広い視野で眺めたとき、どのような哲学的な位置付けを持っているであろうか。序章で述べたように、ヒュームは、自らの信念論をもって、それまでの哲学者が考えてこなかった新しい教説を提示したと自



負している。信念を持つとは生き生きとした知覚を持つことであり、それは別言すれば、その知覚の内容に関わる情動的な反応に巻き込まれ、ある一定の仕方で振る舞い生きることにはほかならない。実際、信念にかんするこの把握をもって、ヒュームは、観念説の系譜に所属するそれまでの哲学者たちと袂を分かたつ。

たとえば、デカルトは『省察』(*Meditationes de prima philosophia*, 1641)の「第四省察」で、こう述べていた。「神がその明晰かつ判明な知覚をわたしの知性のうちに置かなかつた物事に同意したり同意しなかつたりする自由を、神はわたしに与えた」(Descartes 1641, 61)、と。言い換えれば、デカルトにとって、ある事柄を信じるか信じないかは、少なくとも明晰判明でない物事にかんしては、わたしたちが意志的に制御できる行いである。あるいは、ロックが『人間知性論』(*An Essay concerning Human Understanding*, 1690)で言うところによれば、「信念、同意、ないし意見は、何らかの命題を真であると認めるあるいは受け取ることであり、それは当の命題を真と受け取るようにわたしたちを説得するのが見出される立論ないし証明に拠っている」(Locke 1690, 655)。すなわち、ロックの考えでは、わたしたちは、何が真でありそうかを示す証拠に基づいて信念を抱く。

しかし、ヒュームによれば、こうした考えは間違っている。ある意見に同意すること、その信念を持つこと、それを本当であると考えること——このような精神の働きは、わたしたちの意志によって自由に選択できるものでもなければ、論拠に基づいて引き出されるのでもない。むしろ、わたしたちの本性に備わっている、「特定の点にかんして、それをわたしたちが眺める特定の瞬間にいる観点に応じて、肯定し確信するようにわたしたちを傾ける性向」(T 1.4.7.15)に、信念は由来するのである。わたしたちの知性の持つこのような情動的な本性こそ、ヒュームの哲学を特徴付ける着想である。

## 2. 人間の生活の自然な一局面としての学問的探究

のみならず、信念にかんするこの理解をもって、ヒュームは古代のピュロン主義者たちとも袂を分かたつ。古代のピュロン主義者セクストス・エンペイリコス(Sextus Empiricus, c. 160- c. 210)によれば、「懐疑主義者はドグマをもたない」のであり、その意味は、「承認を与える対象が、諸々の知識に即して探求される不明瞭な物事に属する場合に、その承認を指してある人々が「ドグマ」と呼ぶその意味において、懐疑主義者はドグマをもたない」(Sextus Empiricus 1933, bk. 1, sect. 13)ということである。したがって、セクストスによれば、不確かな物事にかんする思いなしを持たないことによって、「われわれは現れに留意

しつつ、実生活での観察に従いながら、思いなしをもたずに生きていく」(Sextus Empiricus 1933, bk. 1, sect. 23)ことができる。どんな考えについても、その真偽の本当のところはわからないと考えつつ、ただそう思われるところに従って生きていける、というのがピュロン主義者の考えである。

しかし、序章で見たように、ヒュームはわたしたちがピュロン主義者の言うような生き方を実行できないと考えていた。というのも、ヒュームによれば、もしピュロン主義者の言うようにすべての物事に対して判断を停止すれば、わたしたちはおよそ活動し生きていくことができないからである(EHU 12.23)。これは、ある見方では、ヒュームがピュロン主義者の見解を正しく捉えそこなっているとも言える。というのも、上に引いたように、ピュロン主義者たちは、対立する現れによって判断保留をしながら、わたしたちが信念(臆見)を持たずに生きていけると明言しているからである。

しかし、信念についてのヒュームの考えを本論考の視座から捉えなおすとき、むしろヒュームとピュロン主義者たちとの係争点は、信念を持っているとはどういうことかについての考えにあると言える。クリストファー・フックウェイ(Christopher Hookway)によれば、ピュロン主義者の考えの背景の一つには、当時のストア哲学の基本的な思想、すなわち、印象の否認なしの受容と、その正しさに対する随意的な同意との区別がある(Hookway 1990, 13-15)<sup>1</sup>。けれども、信念についてのヒュームの考えに依拠すれば、このような区別は存在できない。わたしたちは生き生きとした印象を受容することにあって、それに基づいて情念に動かされ、想像を走らせ、推論し、行為せずにはいられない。そのような出来事の連関のなかにいることが、すでに、受容した現れを本当であると信じていることである。したがって、ヒューム的な信念論のもとで、信念を持たずに生きることは不可能なことであり、真理を気につけないことも不可能なことなのである。

ヒュームにあって、不確かな信念のもとにあって好奇心に動かされて探究を進めてしまうこともやはり、わたしたちの自然な営為である。このように、哲学をも含めたすべてを人間的の自然的営為という観点から統合的に理解すること——このような試みこそがヒュームの目指す、「人間の学」である。ヒュームは『人間知性探究』でこう言っていた。「哲学者であれ、しかしあなたのあらゆる哲学の最中であって、なお一人の人間であれ」(EHU 1.6)、と。

### おわりに——本論考からの展望と課題

本論考では、ヒュームの信念論に狙いを定めて、その「知覚」理論的な基礎を究明し、情念とか想像への因果的影響力として「生气」を位置付けたうえで、このような「生气」解釈が人間の営為としての真理の探究について露にする洞察を取り出した。

しかし、このような真理探究が、人間の活動のその他の局面とどのように関わり合っているのか、という点については、論究の範囲に収めることができなかった。たとえば、真理を求めることは、人間の道徳的・社会的営みとどのような連関を持っているのか。こうした点を明らかにするためには、ヒュームの道徳論における道徳感情の理説とか、道徳的判断論に目を向けなければならない。しかし、それはもはや、今後の課題としたい。

### 註

- 1 なお、古代のピュロン主義における現れとドグマとの関係にかんしては、Long 1974, ch. 3; Annas and Barnes 1985; Bailey 2002 なども参照せよ。

## 文献一覧

### ヒュームの著作および書簡

Hume, D. 1739-40. *A Treatise of Human Nature*. Eds. by D. F. Norton and M. J. Norton. Oxford: Oxford University Press. 2000.

Hume, D. 1740. *An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, A Treatise of Human Nature, &c.*. In Hume 1739-40, pp. 403-417.

Hume, D. 1748. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press. 1999.

Greig, J. Y. T. (ed.) 1932. *The Letters of David Hume*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.

### ヒュームの著作の邦訳

デイヴィッド・ヒューム 1948-52『人性論』大槻春彦訳、全4巻、岩波書店。

デイヴィッド・ヒューム 1995『人間本性論 第一巻 知性について』木曾好能訳、法政大学出版局。

デイヴィッド・ヒューム 2011『人間本性論 第二巻 情念について』石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳、法政大学出版局。

デイヴィッド・ヒューム 2012『人間本性論 第三巻 道徳について』伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳、法政大学出版局。

デイヴィッド・ヒューム 2004『人間知性研究 付・人間本性論摘要』斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局。

### その他の文献

Ainslie, D. C., and A. Butler (eds.) 2015. *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*. New York: Cambridge University Press.

Annas, J. and J. Barnes. 1985. *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*. Cambridge: Cambridge University Press.

- J. アナス・J. バーンズ 2015『古代懐疑主義入門——判断保留の十の方式』金山弥平  
訳、岩波書店。
- Bailey, A. 2002. *Sextus Empiricus and Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Clarendon  
Press.
- Bailey, A., and D. O'Brien (eds.) 2012. *The Continuum Companion to Hume*. London  
and New York: Continuum.
- Beebe, H. 2006. *Hume on Causation*. London and New York: Routledge.
- Bennett, J. 1971. *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*. Oxford: Clarendon Press.
- Bennett, J. 2001. *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke,  
Berkeley, Hume*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Blackburn, S., and K. Simmons (eds.) 1999. *Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Blackburn, S. 2008. *How to Read Hume*. London: Granta Books.
- Cohon, R., and D. Owen. 1997. 'Hume on Representation, Reason and Motivation.'  
*Manuscripto* 20: 47-76.
- Costa, M. 1998. 'Hume on the Very Idea of a Relation.' *Hume Studies* 24 (1): 71-94.
- Cottrell, J. D. 2018. 'Hume on Mental Representation and Intentionality.' *Philosophy  
Compass* 13: e12505. <https://doi.org/10.1111/phc3.12505>.
- Coventry, A. 2006. *Hume's Theory of Causation: A Quasi-Realist Interpretation*.  
London and New York: Continuum.
- Crane, T. 2016. *The Mechanical Mind: A Philosophical Introduction to Minds,  
Machines and Mental Representation*. 3rd edn. London and New York:  
Routledge.
- Dauer, F. W. 1999. 'Force and Vivacity in the *Treatise* and the *Enquiry*.' *Hume Studies*  
25 (1 and 2): 83-99.
- De Caro, M., and D. Macarthur (eds.) 2004. *Naturalism in Question*. Cambridge, MA:  
Harvard University Press.
- Descartes, R. 1641. 'Meditationes de prima philosophia.' In *Œuvres de Descartes*. Vol. 7.  
Eds. by C. Adam and P. Tannery. Paris: Vrin. 1964.
- デカルト 2002『省察 情念論』井上庄七・森啓・野田又夫訳、中央公論新社。
- Dewey, J. 1920. *Reconstruction in Philosophy*. New York: Henry Holt and Company.

- Everson, S. 1988. 'The Difference between Feeling and Thinking.' *Mind* 97: 401-413.
- Falkenstein, L. 1997. 'Hume on Manners of Disposition and the Ideas of Space and Time.' *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79: 179-201.
- Falkenstein, L. 2015. 'The Ideas of Space and Time and Spatial and Temporal Ideas in *Treatise* 1.2.' In Ainslie and Butler 2015, pp. 31-68.
- Fish, W. 2010. *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*. New York and London: Routledge.
- Flage, D. E. 1990. *David Hume's Theory of Mind*. London and New York: Routledge.
- Foglin, R. J. 1985. *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Garrett, D. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Garrett, D. 2006. 'Hume's Naturalistic Theory of Representation.' *Synthese* 152 (3): 301-319.
- Garrett, D. 2008. 'Hume's Theory of Ideas.' In Radcliffe 2008, pp. 41-57.
- Garrett, D. 2015. *Hume*. London and New York: Routledge.
- Gaskin, J. C. A. 1988. *Hume's Philosophy of Religion*. 2nd ed. London: Palgrave Macmillan.
- Govier, T. 1972. 'Variations on Force and Vivacity in Hume.' *The Philosophical Quarterly* 22: 44-52.
- Green, T. H. 1885. *Works of Thomas Hill Green Volume 1: Philosophical Works*. ed. Nettleship, R. L. Cambridge: Cambridge University Press. 2011.
- Hamid, N. 2015. 'Hume's (Berkeleyan) Language of Representation.' *Hume Studies* 41 (2): 171-200.
- 林誓雄 2015『檻褻を纏った徳——ヒューム 社交と時間の倫理学』京都大学学術出版会。
- Hobbes, T. 1879-45. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Ed. by Sir W. Molesworth. 11 vols. London: Bohn.
- Hookway, C. 1990. *Scepticism*. London and New York: Routledge.
- Huxley, T. H. 1879. *Hume*. Cambridge: Cambridge University Press. 2011.
- 井頭昌彦 2010『多元論的自然主義の可能性——哲学と科学の連続性をどうとらえるか』

新曜社。

Inukai, Y. 2010. 'Hume on Relations: Are They Real?' *Canadian Journal of Philosophy* 40 (2): 185-210.

伊勢俊彦 2005 「印象と表象——情念と徳から持続的対象へ」、『哲学論叢』第 32 号、1-12 頁。

James, W. 1890. *The Principles of Psychology*. 3 vols. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1981.

James, W. 1907. *Pragmatism*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1975.

James, W. 1912. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Dover Publications. 2003.

神野慧一郎 1984 『ヒューム研究』 ミネルヴァ書房。

[Kemp] Smith, N. 1905a. 'The Naturalism of Hume (I).' *Mind* 14 (2): 149-173.

[Kemp] Smith, N. 1905b. 'The Naturalism of Hume (II).' *Mind* 14 (3): 335-347.

Kemp Smith, N. 1941. *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. London: Macmillan.

木曾好能 1995 「解説Ⅱ ヒューム『人間本性論』の理論哲学」、所収：ヒューム 1995、367-616 頁。

久米暁 2005 『ヒュームの懐疑論』 岩波書店。

久米暁 2011 「科学を感情モデルで理解する——300 年後のヒュームの因果論——」、『思想』第 1052 号、395-415 頁。

Laird, J. 1932. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London: Methuen.

Landy, D. 2012. 'Hume's Theory of Mental Representation.' *Hume Studies* 38 (1): 23-54.

Landy, D. 2017. 'Recent Scholarship on Hume's Theory of Mental Representation.' *European Journal of Philosophy* 25 (1): 333-347.

Locke, J. 1690. *An Essay concerning Human Understanding*. Ed. by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press. 1975.

ジョン・ロック 1972-77 『人間知性論』 大槻春彦訳、全 4 巻、岩波書店。

Loeb, L. E. 2002. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. Oxford: Oxford University Press.

Long, A. A. 1974. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicurans, Sceptics*. London: Gerald

Duckworth and Company.

A. A. ロング 2003 『ヘレニズム哲学——ストア派、エピクロス派、懐疑派——』 金山  
弥平訳、京都大学学術出版会。

MacNabb, D. G. C. 1966. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. 2nd ed.  
Oxford: Basil Blackwell.

松枝啓至 2011 『デカルトの方法』 京都大学学術出版会。

Maund, C. 1937. *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination*. London:  
Macmillan.

Meeker, K. 2013. *Hume's Radical Scepticism and the Fate of Naturalized Epistemology*.  
Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Millgram, E. 1995. 'Was Hume a Humean?' *Hume Studies* 21 (1): 75-93.

Mounce, H. O. 1999. *Hume's Naturalism*. London and New York: Routledge.

Noonan, H. W. 1999. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Knowledge*. London  
and New York: Routledge.

大槻晃右 2016 「ヒューム『人間本性論』における「精神の被決定性」の認知——「生氣」  
に関する因果的解釈の確立に向けて」、『同志社哲学年報』第 39 号、75-91 頁。

大槻晃右 2018 「ヒューム『人間本性論』における知覚の「生氣」」、『イギリス哲学研究』  
第 41 号、17-31 頁。

Owen, D. 1999. *Hume's Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Owen, D. 2003. 'Locke and Hume on Belief, Judgment and Assent.' *Topoi* 22: 15-28.

Papineau, D. 2020. 'Naturalism.' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer  
2020 Edition). Ed. by E. N. Zalta. URL = <  
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/naturalism/>>.

Passmore, J. A. 1952. *Hume's Intentions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pears, D. 1990. *Hume's System: An Examination of the First Book of his Treatise*.  
Oxford: Oxford University Press.

Popkin, R. H. 1951. 'David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism.'  
*The Philosophical Quarterly* 1 (5): 385-407.

Prichard, H. A. 1950. *Knowledge and Perception: Essays and Lectures*. Oxford:  
Clarendon Press.



- Price, H. H. 1940. *Hume's Theory of the External World*. Oxford: Clarendon Press.
- Quine, W. V. 2004. *Quintessence: Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*.  
Ed by R. F. Gibson, Jr. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Radcliffe, E. S. (ed.) 2008. *A Companion to Hume*. Oxford: Blackwell.
- Reid, T. 1764. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*.  
Ed. by D. R. Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1997.
- Reid, T. 1788. *Essays on the Active Powers of Man*. Eds. by K. Haakonssen and J. A.  
Harris. University Park, PA: Pennsylvania University Press. 2010.
- Russell, B. 1946. *History of Western Philosophy*. London and New York: Routledge.  
2004.
- Russell, P. (ed.) 2016. *The Oxford Handbook of Hume*. New York: Oxford University  
Press.
- Ryle, G. 1949. *The Concept of Mind*. London: Penguin Books. 1990.
- 澤田和範 2011 「ヒュームの因果論における必然性の観念」、『哲学論叢』第 38 号、61-72  
頁。
- 澤田和範 2020 「ヒュームの懐疑主義的自然主義——『人間本性論』における方法・実践・  
帰結——」、京都大学大学院文学研究科博士論文。
- Schafer, K. 2015. 'Hume's Unified Theory of Mental Representation.' *European Journal  
of Philosophy* 23 (4): 978-1005.
- Schmitt, F. F. 2014. *Hume's Epistemology in the Treatise: A Veritistic Interpretation*.  
Oxford: Oxford University Press.
- Seppalainen, T., and A. Coventry. 2012. 'Hume's Empiricist Inner Epistemology: A  
Reassessment of the Copy Principle.' In Bailey and O'Brien 2012, pp. 38-56.
- Sextus Empiricus. 1933. *Outlines of Pyrrhonism*. With English Translation by R. G.  
Bury. London: William Heinemann.
- セクストス・エンペイリコス 1998 『ピュロン主義哲学の概要』金山弥平・金山万里子訳、  
京都大学学術出版会。
- Stroud, B. 1977. *Hume*. London and New York: Routledge.
- Stroud, B. 1978. 'Hume and the Idea of Causal Necessity.' *Philosophical Studies* 33:  
39-59.

- Stroud, B. 2016. 'Naturalism and Skepticism in the Philosophy of Hume.' In Russell 2016, 21-31.
- Todd, W. B. (ed.) 1974. *Hume and the Enlightenment: Essays Presented to Ernest Campbell Mossner*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 富田恭彦 2006『観念説の謎解き—ロックとバークリをめぐる誤読の論理—』世界思想社。
- 豊川祥隆 2016「ヒュームの関係理論再考——関係の印象は可能か」、『イギリス哲学研究』第39号、67-82頁。
- 豊川祥隆 2017『ヒューム哲学の方法論——印象と人間本性をめぐる問題系』ナカニシヤ出版。
- Tweyman, S. 1974. 'Hume on Separating the Inseparable.' In Todd 1974, pp. 30-42.
- 植原亮 2017『自然主義入門——知識・道徳・人間本性をめぐる現代哲学ツアー』勁草書房。
- Waxman, W. 1994. *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weinberg, J. R. 1965. *Abstraction, Relation, and Induction: Three Essays in the History of Thought*. Madison and Milwaukee: The University of Wisconsin Press.
- Weintraub, R. 2005. 'A Humean Conundrum.' *Hume Studies* 31 (2): 211-224.
- Wild, M. 2011. 'Hume on Force and Vivacity: A Teleological-historical Interpretation.' *Logical Analysis and History of Philosophy* 14: 71-88.