

バークリの夢

——フェノメナリズムと形而上學——

橋本峰雄

哲學者は比喩を避けなければならぬ。

(一)運動について(三)

心に關する言葉はすべて比喩である。

(「サイリス」一七一)

バークリには遺書がある。このクロインの監督は、たましいを救い主の手にゆだねた上で、自分の死後身體を五日以上そのままに放置せよ、という⁽¹⁾。この奇妙な指示は、「あたかも記憶もたしかな」人間の遺言である、と彼自ら注意している。事實、彼は六日後に埋葬せられた。おそらく、彼自身はマルキリウス・フィキヌスたらんことを期したのである⁽²⁾。註釋者は、もつともらしく、バークリが感性的物體の實在を否定する主觀的觀念論者ではない證據だ、と説明する⁽³⁾。しかし、われわれには死の前のジュリアン・ソレルがおもわれるのである。

(1) この遺書の全文はルースのバークリ傳二二二頁にある(A. A. Luce, The Life of George Berkeley, p. 222 f.)。

(2) Cf. Sirtis, 194. 210. Berkeley's Philosophical Commentaries, (以下 P. C.) 略記(3) 390. 1) けれど De Motu (Of Motion) からの引用はルース版により、他はすべてフレイザー版による。

(3) Luce, Berkeley's Immaterialism, p. 21

若いバークリは、「われわれは自分の足は自分で動かす。足の運動を意志するのはわれわれ自身である。ここが私はマルブランシと違うのだ。」(P. C. 548)と書いた。「すべてのものを神においてみる」マルブランシに近づきつつ、バークリが自分を區別する要めは、身體を動かすものは神ではなく自分だ、という點にある。⁽¹⁾バークリの意志は死後の身體にまで及んだわけである。若いバークリと死に臨むバークリとは相應じている。⁽²⁾「われわれが救われるのなら、われわれ自身の方でも何事かをしなければならぬ。クリストの受難と功德とに全くまかせきるのでなく、自分の救いを恐れとおのきを以てつくり出さねばならぬ。」⁽³⁾と、バークリは説教した。「われわれ自身の方」にあるものは、⁽⁴⁾心身合一ないし相關の事實である。「われわれは身體を持つている。」(Siris, 290)

(1) バークリがマルブランシと異なる諸點は、彼自らによつて要約がある。Cf. Three Dialogues between Hylas and Philonous, (以下 Dialogues と略記する) p. 427. なおバークリは一七一四年一月二六日パリでマルブランシにあつてゐる。

(2) バークリがタール水のためにプラトニズムに轉じて初期の立場を捨てたということが問題になる。つまり Siris も含まねばバークリの全體にならぬとか、或いはその三分の二までが古典の抜書であるこの書を考慮する必要はないとか、という議論である。いずれもバークリが立場をかえたと前提している。ルースはバークリは首尾一貫してて立場はかえていないと強調する。われわれは、『サイリス』にあるものはすでに『人間知識の原理』にもある、という意味でルースに賛成である。例えば『對話』の中で、一方では「純粹悟性」を否定し(四〇四頁)、他方でイデアの存在をみとめる(四七五頁)。これは矛盾のようであるが、前者は人間に關してであり、後者は神に關してなのである。そしてバークリには人間の立場の方が重大なのである。神は「超越した」隠された神であり、人間には全く理解しえない存在である。また、バークリは、『サイリス』の中に引用した新プラトン風の説はすべて假設であるという (Siris, 350)。

(3) The Mission of Christ; Fraser, Vol. IV p. 201

(4) これを明確にすることが道德の根本であり、虚榮の治療にもなるという。「われわれ自身のもの、われわれ自身のことだけが賞讃されうる。」(P. C. 694)

バークリは心身合一から出發する。デカルトのいうように、「ひとが心身の統一を解するのは、ただ生と日常の會話にたずさわることに於いてである」ならば、バークリはこの原始的事實としての生から離れない。生の中の先見を得て、「生の利益のために自分の行動を統べる」ことこそ哲學である。哲學の「すべては實踐と道德とに向けられる。」そして、このためには「(1)神が近く通くいますことを明かにすること、(2)科學等の中の無用の骨折を切りすてること」が必要なのだ、と若いバークリは考えた。マルブランシから「機會因」を取りさると共に、「隣國のニュートン」の骨折の中から無用のものを除くことが、「われわれアイルランドびと」の務めだ、と考えたのである。結局、(1)はバークリが感覺の觀念を神の「目に見える言語」(Visual Language)とする考えとなり、(2)はバークリによる、感覺の「原因」としての「物質」(Matter)の否定となつたわけである。バークリの「抽象的一般觀念」ないし「物質」の存在の否定を支えるものは、ほかならぬ彼の心身統一の直接的經驗なのである。彼の知識論の大前提、「存在するとは知覺されることである」という「原理」はこれを意味する。「存在する」といふものは、すべて、心身合一の事態において「存在する」ものだけである。デカルトが二元論的形而上學から出て心身統一の「神秘」を残すのに顧みて、バークリは、デカルトに近い姿勢で立ちながらも、心身統一を直接の事實としてここから出發し、自らの二元論的(精神と觀念との)形而上學をもそのうちにとどめよう、と努力する⁽²⁾。このような出發點は、どのような歸結をもたらしたか。彼の死後に残された「身體」は何を意味するか。

(1) A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge [Part I]. (以下 Principles と略記する) 31

(2) バークリはこのような出發で精神と觀念とを立てることによつてこそ、精神と物質との關係というデカルト以來の難問を免れられるという(Dialogues, p. 479)。

I フェノメナリズム (感覺の觀念)

— esse est percipi

バラが花瓶にさされて卓上にある。朝の光を照りかえず白色の大輪である。しかし私はその香を感じない。私は立ちあがつて歩みよる。私はバラの香をかぐ。そして、そのバラが思つたよりさらに大きく、しかも淡いピンクであることを知る。私が十歩の距離の違いで知覺したこの二つのバラは同じバラなのか。その色は白なのかピンクなのか。その大きさはどうなのか。私は、卓の向うにまわる。もはやそのバラは葉むらに隠れて見えない。私の見たバラはやはり今も「ある」のか。そして、まだにおうこの香は「バラ」の香なのか。その香ははじめも後もやはり「ある」ものなのか。もし空間が無限に可分割であれば、空間を離れてはならない感覺的諸性質もまた無限に可分割となるから、「バラから無限の距離のところでも、そのバラの香が幾分か存在しなければならぬことになる。」(P. C. 87) 果してそう考へるべきなのか。いわゆる「微小知覺」は「ある」というべきなのか。かつてデカルトは、蜜蠟の薄片を火に近づけて、ついにそれが煙となつて消失するのを見て、しかも「かかる變化の後になお同じ蜜蠟が存続していることは認めねばならない。誰もそれを疑わない。誰にもそうとしか思われぬ。」(省察二)と獨白し、感覺をこえて悟性の計算によつてこそ蜜蠟の存在を追求すべきことを主張した。これもまた果して「誰にもそうとしか思われぬ」であろうか。パークリは、ライブニッツともデカルトとも異なる「疑い」を、バラについて蜜蠟について持つたのである。「存在する」(to exist)とはいかなることか。バラがある。消えた後にも蜜蠟がある。私が存在する。善がある。神が存在する。現實存在と可能存在、實在と想像的存在、能動と受動、有限存在と無限存在、われわれが使う「存在する」「ある」という言葉を、同じ意味ないし統一ある定式をもつ言葉として「定義」できるであろうか。むしろ、われわれは「存在」の基準ないし定義を選ばねばならぬのではないか。パークリは選んだのである。「まず最初に事

物とか實在とか存在とかという言葉の意味を確定してしまふことが最も重要である。」(Principles, 89)つまり、事實における論理的「個別」として何をとるかを選び得る⁽¹⁾。

(一) このような選びは、眞偽以前の哲學的回心である。かのウィットゲンシュタインの變貌にみられるのと同様の、いわば視角の轉換である。バークリ自身、自分の立場を「證明」できるとは信じたが、「檢證」できると信じたのではなかつた。 Cf. G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900*, P. 141.

「私がその上で書いている机を、私は、存在するという。それはとりもなおさず、私がそれを見、それに觸れるということである。」(ibid. 3)これが、「存在するとは知覚されることである」(esse est percipi)というバークリの「新しい原理」である。

このバークリの「知覚」とは何か。彼にはその明確な定義はなく、解釋の混亂もここに起因する。おおよそをいへば、そのものの觀念をくまひる (frame) 力をもちこと (ibid. 6)、想像する (imagine, conceive) ならし表象する (represent) ことができると (ibid. 10)、つまりイメージをもてるという心理的事實を指している。ここから、「抽象一般觀念」(abstract general idea)が、諸性質から離れた實體 (ibid. 7)、特殊觀念の共通者としての一般者 (ibid. 8)、複合物(種)の類似による類 (ibid. 9)にわたつて、すべてその心理的不可能によつて否定されるわけである。⁽¹⁾「私の理解力ないし想像力は現實存在すなわち知覚の可能性を越えては及ばない。」(ibid. 5)ここには確かに循環がある。しかし、これはバークリがしたように、「例によつて示す」という手段で免れるより仕方がない。そして、バークリはしばしば「あなた自身の心の中をのぞきさえすればよい。」(ibid. 22. 24 etc.)という、いわゆる「挑戦の方法」(Method of Challenge)⁽²⁾である。これは、哲學における否定的主張を證明する唯一の手段といわれる。しかしこれは勿論、説得の方法であつて證明ではない。バークリも「抽象一般觀念」の非存在を證明できたのではない。

(一) バークリのこの心理的攻撃は、それだけでは無効である。思惟においては普通が必要であるというプラトン以來の「論理

的」主張が倒されない限りは、*non potest esse*。 Cf. C. R. Morris, *Locke, Berkeley, Hume*; p. 72. バークリは、「知覚できない」という心理的事實と「矛盾を含む」という論理的不可能性を混同したのである。 Cf. *Mciphron*, VII, 6 (omitted in the third edition)

(c) Cf. D. G. C. MacNabb, *David Hume*, p. 18-19, p. 105. バークリはこの方法を「道徳」で最も有効に使っている。
Passive Obedience, 40

ともかく、われわれはバークリの「知覚」はすでに「想像」であつて、それと「感覚」との區別が曖昧である點を注意しよう。

さて、*esse est percipi* は、「感性的事物」(感覺的對象)の存在の基準である。バークリは、その「存在」が「知覚されること」と別だと主張するのは、「明白な矛盾を含む」(*Principles*, 4)という。「なぜなら、それらの感覺的對象は、われわれが感覺するもの以外の何であるか〔必要條件〕。また、われわれは、われわれ自身の觀念ないし感覺の外に何を知覚するであろうか〔十分條件〕。従つて、われわれ自身の觀念ないし感覺のどのひとつ、もしくはそれらのかなる結合物も、知覚されないで存在するというのは明かに矛盾ではないか。」明かなように、彼の「新しい原理」は、事實問題というよりもむしろ論理問題なのである。

この原理の否定が「明かに矛盾である」と無條件にいえるであろうか。知覚から超越獨立した物質ないし外的物體の存在は論理的に不可能であろうか。バークリ自身、次のようにもいうのだ。われわれが持つと同じ感覺ないし觀念を、外的物體の助けをかりずに持つ知性(天使)を想定することは、論理的に可能であるし、しかもその知性が物體的實體の存在を信ずる——デカルト風には想像する——ことも、論理的に可能なのである (*Ibid.*, 30)。しかし「存在」を心理的に規定するバークリは、これによつて「心の外の物體の存在を證明するために自分が持つていると考える證明の力を疑わせるに十分である。」と、理性に對する疑いを表明した。しかし、これが兩刃の劍であるという、論

理的側面を輕んじた。彼は上の「天使」の假設における前半の可能性を強調し、例えば夢や狂氣などにおいて起ることをみれば「外的物體の假定は、われわれの觀念を産み出すために必要〔必然的〕(necessary)ではない。」(ibid. 18. 4c)ということ、後半の可能性を「アプリオリな論證」(ibid. 21)で否定しえたと思つた。しかし、あつても無くても同じだ、という「オッカムの剃刀」の使用は、無いという證明ではない。

(1) バークリは「原理」を維持するために、人間創造以前の「天使」の存在を想定する (Dialogues, p. 473. P. C. 723)。

「たとい外的な物體が存在するとしても、われわれがそれを知る (know) にいたることは絶対に不可能である。」といつても、これは「知る」ということを感覺ないし知覺に限つてはじめて言うことであつて、理性の證明による物理的實在論を彼はとらず、いわゆる知覺の表象説 (representative theory) を彼が捨てることを表明しているだけである。「存在」の論理的可能性をバークリの「新しい原理」に制限する證明は、論理的にはバークリにもない。外的物體の存在を蓋然的に (probabiliter) 想定できる、というデカルト風の議論 (省察六) に對しても、マテリアリストに外的物體を與えても、それとわれわれの觀念との必然的關係を説明できず (ibid. 18) 、それだけ近く、われわれの觀念が産み出される仕方を知るのではない (ibid. 19) という、「オッカムの剃刀」による名目論のない實際的主張と、神が全く無用で神の目的に何の役にも立たぬ無数のものを創造したと假定することになる (ibid. 19) という、神學的議論によつて、拒けることができるだけである。

(1) バークリはこれを「感官對象の二重存在」の説 (ibid. 86) として拒ける。つまりアウグステヌス、デカルト、特にロックに反對してゐるのである。Cf. Dialogues, p. 475.

(2) そのくせバークリは自然の無駄の豊富さは神の弱さではなく、力の豊かさを示す、という (ibid. 152)。

バークリの「新しい原理」も、アプリオリに (つまり論理的に) 證明されたというより、彼が選んだものである。すなわち、「外的物體がなくても、われわれがわれわれのあらゆる (all) 感覺を持ちうることは、〔論理的に〕可能で

ある。」(ibid. 19) という可能性の方を、バークリは選んだのである。簡単にいつて、物理的實在論を捨てて實證論をとるということである。そして、彼の「原理」は、「存在する(exist)」という言葉を感性的事物に適用する時意味されていることに注意すれば、自明である。」(ibid. 3. 45)、あるいは「言葉の意味の説明にすぎない。」(ibid. 49)といわれるように、それは、言語使用の規則を導入するという、いわば権利問題であつて、事實問題ではないのである。あるいは、認識論の方法論の問題である。つまり、バークリの *esse est percipi* は、感覺的事物が存在することによつて意味されるべきことを決定するために、われわれがこの「原理」をうけいれるべきか拒否すべきか、を決めねばならぬ状況を表現しているのである。勿論バークリでは、今日のフェノメナリスト流に新しいセンス・ディタ言語の規則を立てるのではなく、現に常識的に用いられている「存在」という言葉の一義的に嚴密な意味を摘出することなのであるが、ともかくこの「原理」は、經驗的に檢證されたり拒けられたりできないものである。「存在」という言葉の意味の「定義」である。⁽¹⁾

(一) バークリはこの「原理」が矛盾をひきおこさない限りは、「假设」であつてよいという (ibid. 133)。
 さて、*esse est percipi* とは、「Xが存在する」という命題は「Xが知覺される」という命題に等しい、ということである。兩命題が相互に依存して獨立でなく「論理的に必然的である」トートロジイだということ、兩者が互の必要十分條件であるということである。このような主張は、バークリでどういう歸結を持つてあろうか。知覺されることが存在することの十分條件となるには、その知覺は絶対に誤らないものでなければならぬ。もし「誤る」ことをゆるせば、存在することもしないことも可能になる。つまりバークリの知覺は誤謬を犯さないものである。

ここでバークリの「夢」による議論を考慮しよう。バークリもデカルトの議論を念頭においていたであろう。すでにふれたように、バークリは、「天使」の假設だけでなく、夢や狂氣や幻覺などの現象によつても、外的物體の存在は必然的ではなく、従つてその否定は議論の餘地がない、と考へた。なぜなら「われわれの觀念が時々(sometimes)

「夢のように」外的物體の協力なしに、われわれが現に觀念を見ているのと同じ秩序で——「例えば、夢の中で、ものがたいへん遠く離れて存在する、と知覺するように」——産み出されること「事實」は誰も認めるし、従つてそれらが常に、(always) 外的物體の協力なしに産み出されるのも、おそろく可能(Possible)であること「想定」を誰も認めねばならない。」(ibid. 18) そこでバークリは、この夢の議論から「たといわれわれの觀念に似た物體が心の外に存在しなくても、われわれが現に持つあらゆる(all) 觀念で刺激されるかもしれないことは可能である。」という可能性を選んだのであつた。

(1) バークリは因果的な力は、後にのべるように、「精神」にしか認めないので、ロックのように外的物體を感覺の「原因」として要請する可能性も認めないのである。

バークリは、感性的物體の「存在」に關して、事實の個別性、特殊性(some)を起點として、單に論理的な可能性の一般性、全稱性(all)を制限する。いいかえれば、特稱的事實を全稱的可能性に擴大するのである。すべての感覺より獨立した外的な「物質」、「物自體」、不可視の「原子」等々の存在は可能である。しかし、事實として、夢においてのように、外物なしに「外」(externality)を経験する。例外があることは、論理的にも經驗的にも必然的關係ではない。⁽¹⁾そして、事實問題としては、むしろその例外が全稱となりうるのである。ものの外的存在という同じ問題に關しては、その例外的事實をも含めた領域がより全稱的であるからである。バークリはデカルトの夢ないし錯覺の議論を逆手にとつて、だからこそ夢を謬らないものとして假定せよ、というのである。勿論、デカルトの議論も、實は感覺の誤謬ではなく感覺にもとづく「判断」の誤謬なのであつた。それではバークリで夢と現實との區別はどうなるか。感覺の觀念と想像の觀念とは、強度や秩序や齊合性、あるいは精神への依存の少さ等において、前者が「より多くの實在性」を持つという(ibid. 30. 33. 36)。心理的相對的な程度の差である。しかも夢は、想像とは異り、その内容を自ら選べないという點では感覺と同等である。夢と現實との區別をするものは、究局的には經驗的な齊合

性よりない。パークリには、論理的には、うつし世は夢である。事實としてわれわれが夢の中に住んでいる、というのでなく、夢の中に住んでいるのではないことを証明はできない、ということである。

(一) 理性主義者からは、パークリの「外物」および「觀念」の定義が既に彼の「原理」の上に立っていると反論できるであろう。彼らの「外物」も「觀念」も知覚のみで定義されるのではないからである。

感性的事物の「存在」に關し、論理的に退きうるのは、この夢や狂氣や幻覺のところまでである。つまり心身が合一した「感覺によつて直接に知覺される」(Dialogues, p. 388) 直接與件のところまでである。夢にせよ現つにせよ「感覺は絶対に私を欺かない。」(Ibid. p. 412, p. C. 693) その保證にデカルトのような「神の誠實」は不要である (Ibid. p. 388)。側では淡いピンクのバラが十歩の距離で白色に見えても、そのピンクにも白にも誤りはない。むしろ、感覺的事實は、知覺が「事實」に直通して、それは眞偽から無色な二項目間の關係である。「感覺は推論をしない。」(Dialogues, p. 388) それは單純に生起する (It simply occurs.) のみであることを認めねばならない。

以上、*percipi* が *esse* の十分條件となるために、「Xが知覺されればXは存在する」の論理的必然性を、やゝくどくどしく述べたが、この場合、逆に「Xは存在する」から直ちに「Xは知覺される」といえば、後件肯定の虚偽になる。現實的に知覺されない物質的物體の存在を主張することは、論理的矛盾を含まないからである。従つて、知覺されることが存在することの必要條件でもあるためには、つまり、「Xが存在すればXは知覺される」のであるためには、知覺されない存在の可能性は排除しなければならぬ⁽¹⁾。ある假言的な條件が満たされれば實現するであろうような可能的知覺(例えばラッセルのいわゆる *sensibilia*, *possible sense-datum*) も除かねばならぬ⁽²⁾。パークリは、「感覺の觀念」の存在については、そののたんに知覺可能な (*perceivable*) ものの存在を消去する。「觀念は現實に (actually) 知覺されることなしに存在できるか。できはせぬ。」(Dialogues, p. 451) という。存在することの必要條件としての知覺は現實的な知覺でなければならぬのである。かくして、パークリにおいて、誤りを含まず現實的な知覺は「感官の

上に現實的に刻印された觀念」(Principles, 1) すなわち、夢の觀念にまで退いた彼の「感覺の觀念」である。esse est percipi の「原理」は感覺の觀念に限定しなければならぬ。この知覺とは感覺である。

(1) カントの先天的綜合判斷の「論理的」必然性も、この可能性の排除による必然性である。バークリは、しかし、カントの如き先驗的論理の道へは進まない。バークリの「原理」はカントの意味で先天的ではない。「すべての經驗から及びすべての感覺の印象からさえも【論理的に】獨立である。」とはいわない。 Cf. S. Körner, Kant, p. 24.

(2) この點に關しバークリが一貫性を持つていたわけではない。なおラッセルはかつてセンシビリアを要請したが (Mysticism and Logic, p. 142) 、ハイヤーはフェノメナリズムにおけるセンシビリアの必要性を否定している。 Cf. A. J. Ayer, Philosophical Essays, p. 165.

たしかに、現實的な感覺事實は絶対に誤らないことを、知識論(認識論)の原理として設立することは可能である。このようにして、感覺から獨立の「物質」の存在を認める物理的實在論を、論理的に誤つた構成であるとして、バークリが斥けるのは當然になる。「いわゆる物質ないし物體的實體なる概念そのものがその中に矛盾を含むことは明らかであり」(Principles, 6) 、「それは「直接の矛盾であり全く理解しえないことである。」(ibid. 17) と、強い論理的議論として、バークリがそれを否定するのは、彼の「原理」を認めれば正しい。しかし、それは、「存在」の基準についてのバークリの選びの上に立つた議論であつたのである。

(1) デカルト・ニュートンの「物理的アトミズム」に對しては、感覺の有限な最小量、「感覺の最小量」(minimum sensible, visible, tangible) の主張によつて、それを否定する。 Cf. An Essay Towards a New Theory of Vision, 54. Principles, 132. バークリのこの考えにはスールの影響があるといわれる。 Cf. Luce, Berkeley's Immaterialism, p. 143.

バークリの esse est percipi の percipi は「感覺」に限定せられ、その「感覺」は「夢」にまで退くべきものであることが、これまでのわれわれの主題であつた。バークリのフェノメナリズムにおいて、われわれは更に別の一步を退かねばならぬ。すなわち、やはり「感覺の觀念」に關してである。バークリにとつては、實は、私は机を見、机に

觸れるのではない。視覚によつては光と色との觀念を持ち、觸覺によつては様々の種類と程度を持つた堅さ柔かさ・温かさ冷たさ・運動・抵抗の觀念を持つただけである (Principles, 1)。これら種々の感官による觀念の相伴つた集合 (to go together, to accompany) が机なりバラなり石なりの「感性的事物」(sensible thing) を、心理的にせよ論理的にせよ、アルファベット文字から單語をつくるように (ibid. 65)、構成する (constitute) のである。パークリの「感覺によつて直接に知覺されるもの」は五官ばらばらの觀念なのである。もちろん、これも心理的「事實」としてそうだといいのではない。「方法」としてである。そうだとすれば、「感覺の觀念」の存在と「物」の存在とは區別されなければならぬ。パークリはこの兩者の區別を方法的に明確に貫かず、「感覺の觀念」も「物」も存在に關して同じ次元にあると考えているように見える。彼の關心は、無神論者の據點となる「抽象一般觀念」ないし「物質」の存在を否定することに集中するあまり、折角自らの立てた「物は感覺的觀念の集合である」という劃期的な主張の別の重要性を見落したのである。かのジョンソン、スウィフト、カントらの誤解も、パークリ自らのこの點の曖昧さに責任がある。彼は兩者の區別を「感覺の觀念」と「想像の觀念」という心理的區別ですませたが、また一方では感覺と想像とを同等とみなし、その心理的區別的論理的認識論的重要性を見落したのである。ヒュームとカントにそれぞれの仕事を残したのである。

(一) 『視覚論新考』と『原理』との間に方法上の相違があることはよく指摘される。「觸覺の觀念」に關してである。ヒックスは、パークリには、觸覺の觀念は知覺されることは獨立に存在する、と考へた段階があつたと解している(『新考』は一七〇七年以前に起草されたとして)。『新考』一二一節以後、視覺と觸覺とに共通觀念はないという認識論的問題を論ずるようになって『原理』と同じ立場になつた、とヒックスは解釋する (G. D. Hicks, Berkeley, p. 39-40, p. 60)。パークリ自身は自分に立場の變動はない、という (Principles, 44)。パークリの「インマテリアリズム」の考へは一七〇六年末にはじまると考證するルースはヒックスの説には勿論同じない (Lucas, op. cit. p. 2)。ただ、『對話』でパークリを代辯するフィロヌスが、自分にかつては物質の存在を肯定する時期があつたことを認めているのは、ヒックス説の傍證となりうるかも知れない (Dialogues,

p. 456)。ただし、『原理』以前のバークリにこのような時期があつたとしても、それが、バークリが精神をヒュームの考えた時があつたということの證明になるわけではない。ヒックス自身もバークリは一度もヒューム的にはならなかつたとしてい
 る (Hicks, p. 150)。

(2) 今日のフェノメナリストが、物理的対象はセンス・データからの「論理的」構成である、と考えるのとは異つて、バークリが心理主義であることは更めていうまでもない。むしろ、バークリは、はじめて、「心理學」は經驗の事實を外からの觀察者としてでなく、經驗している主體そのものの立場から取扱うべきであつて、物理學的、あるいは生理學的の見方が心理學にはいるべきでないことを、はつきり方法とした所に意義があるのである。 Cf. Hicks, op. cit. p. 40

ここまでが、フェノメナリストとしてのバークリの分析である。esse est percipi は經驗の「分析の原理」である。彼は、經驗はすべて「感覺の觀念」(いわゆる sense-data)にまで分析できる、⁽¹⁾ という「原理」を立てたのである。フェノメナリズムとしての問題は、「感覺の觀念」を、バークリがしたように、「心」に結びついたり、あるいは、バークリが正當に斥けたように、それを「物質」に結びついたりすることではなく、心とか物質的事物とか物理的空間の概念を「感覺の觀念」で如何にして分析すべきか、ということにある。バークリは「心」に關しては、ヒュームの懷疑に自分は譲れないものがある、と信じたのである。esse est percipi でバークリの分析の理論は終る。彼は、名目論ないしは實證論に「精神」の形而上學を結合するといふ、もとより失敗すべき離れ技を演じ、⁽²⁾ 經驗の「綜合」を志す。彼の「綜合の原理」は「心の中にのみ存在する」(to exist only in the mind) という「公理」である。彼は、感覺の觀念は與えられる「個別」であつて、それに關しては esse は問題にはならないことを、いわば逆説的に esse est percipi の「原理」で示した。いわゆる「論理的アトミズム」ならば、ここから「存在とは命題函數 (Propositional function) の性質である。」⁽³⁾ という論理的方向に進むが、バークリはその心理的アトミズムから直ちに「心の中にのみ存在する」という形而上學の方向に進んだのである。

(1) Cf. J. O. Urnson, Philosophical Analysis, pp. 100-101.

- (2) もづろん(この only は、パークリでは、not in Matter を意味する。
 (3) B. Russell, *Logic and Knowledge*, p. 232. (existence=sometimes true)

II 感覺の形而上學

— to exist only in the mind

パークリは「觀念」とは全く異なる「精神」(spirit)の「存在」を主張する。なぜ彼は *esse est percipi* とは別に *esse est percipere or velle, i. e., agere* (P. C. 429. 429a) といわなければならないか。

パークリは、「存在する」とは「心の中にのみ存在する」ことである、という「直觀的知識」ないし「公理」(Principles, 10)をかかげる。かの「原理」(要請)を立てれば、これは果して「公理」として直觀的に自明であろうか。少くとも、同一の意味と考えることは、パークリ自身ルーズに用いているが、誤りであろう。「Xは心の中に存在する」とは如何なる意味か。この空間的比喩のため、パークリの觀念論はさまざまに解釋される種をまいたが、「中に」という比喩的表現は、なんらかの「關係」を意味し、しかも「Xは心と關係する」という命題が「必然的」關係を示すものであることを意味するのであらう。つまり、この命題(ないし命題函數)の否定が自己矛盾になることを示すと思われる。

(1) カントが、『純粹理性批判』の冒頭で、「述語Bは概念Aに含まれるものとしてその主語Aに屬する。もしくは述語Bは概念Aの外にある。」という比喩的表現で判断を分類したのと同巧であらう。

しかも、パークリは「延長とか形状とかの性質は、心によつて知覺されるときのみ心の中にある。すなわち、様態ないし屬性という仕方ではなく、ただ觀念という仕方でのみ心の中にある。」(Principles, 9)という。感覺的性質が「心の中にある」のは、スピーザの空間が神の「中」にある、あるいは感情や情緒が心の「様態」である、というの

とは違う。つまり、「心の中にある」とは「心に關係して」「心の對象として」あることである。主観と客観との關係である。そして「觀念という仕方である」とは、主観と客観との「關係」が、論理的には、「主體ないし實體（主語）の述語とされる」という包攝の論理形式であることに、バークリが反對していることを示すのである。⁽¹⁾それは外的な關係である。バークリは、主客の外的な關係が論理的必然的關係である、といっているのである。⁽²⁾バークリは、感覺の觀念の絶對的個別性を認めつつ、他方では、觀念あるいは自然的存在が「それだけで (apart by itself) 存在する」というのは背理である」(ibid. 146) という。⁽³⁾バークリもカントと同じく、経験における「綜合」の不可缺性を主張しているのである。

(1) バークリは、「全體」と「部分」とで論理を考えるのは道德においてである、という。 Cf. Alcipron, 67. バークリにとつて道德哲學は「混亂した數學」(mixt mathematics) であり、「定義」であり、言葉の「内含」(including) 關係による意義づけなのである。 Cf. P. C. 676. 755. 853.

(2) これに對して、周知のように「夫と妻」との關係を例としたヒュームの反對論がある。このヒュームの議論からバークリが如何にして論理的に安全でありうるかが疑問になるわけである。

(3) ここでバークリが意味していることは、このことの論理的側面ではない。すなわち、いわゆる general fact の問題、あるいは、ラッセルがアトミック・ファクトの分析において、個別的な constituents ととも要請する普遍的な components の必須性、をバークリが指摘しているのではない。バークリの問題はあくまで認識論的である。

バークリにとつて、心と關係して「心の中に存在する」のが、現實存在の十分な理由である。esse est percipi が「存在」という言葉を矛盾律によつて定義する主語述語形式による分析命題とすれば、この方はいわば理由律によつて「存在」という事實を關係形式によつて規定する綜合命題である。「中に」という言葉は事實眞理の眞偽の基準となる十分な理由を要求しているのである。これは、單に心理學的問題ではなく認識論的主張である。

事實眞理として、主観と客観との「關係」の最も直接的なものは、「觀點」(point of view) の關係である。存在す

るものは、ライブニッツのモナドにおいて強調されるように、ある「観點」、ある「視野」(perspective)の關係の中においてある。これが「感覺」の「主觀性」を示すのである。パークリは、「観點」を主張することによつて彼の「感覺の觀念」の主觀性を立てているのである。⁽¹⁾このことの論理的意味はライブニッツも形而上學的比喩によつてのみ示した。パークリも、傳統的な support なる比喩によつて (Principles, 135)。しかし、これはあくまでも事實眞理に關する立論である。主觀と客觀の關係、つまり「観點」の關係は、ノミナルにせよリアルにせよ、因果の關係であろう。パークリは、事實眞理の理由として、ひとつの因果關係が實在的、關係でなければならぬことを、「心の中にのみ存在する」という彼の「公理」で示したのである。「中に」という必然的關係は、論理的必然性であるよりも、むしろ因果的な認識論的必然性であつたのである。「様態や屬性という仕方」(主語述語の關係)でなく「觀念という仕方」(主觀客觀の外的關係)で、というのは、このことをいつていたのである。パークリでは、その「主觀」は直ちに心理學的な「心」「精神」となるから、主客の關係の論理的必然性と因果的必然性とをはずり區別することはできなかつた。ラッセルのそのような論理的アトミズムが、さまざまな「観點」の集合を物理的「空間」として論理的に構成し、因果關係をすべてノミナルとし、「主觀」を「論理的假構」(logical fiction)⁽²⁾としてその實在性を消去しようとするのに對して、パークリはもつぱら「主觀」の側の心理的事實にひきつけて、心と觀念との關係、心身の關係のみはリアルな因果關係と信じて、この「観點」を認識論的に考察するのである。

(1) Russell, Our Knowledge of the External World, p. 70

(2) 「主觀」は觀察すべきなまの class なし series を示す、言葉の上での方便なのである。 Cf. Russell, The Analysis of Mind, p. 141

つまり、パークリはここでも、論理的可能性(全稱)を心理的意識の事實(特稱)で制限する。ないしは、その兩者をひとつにするのである。そしてヒューム的見地からの因果性の批判を、パークリも觀念ないし物相互の關係では

明確に肯定した。しかし、心身關係ないし意志の働きに關しては、その因果關係の實在性を彼は疑うことはできなかつた。「自分の手足は自分が動かす」のである。バークリは、心身という原因と結果のみは、それを「完全に別のもの」(totally different⁽¹⁾)とヒュームのようには考えられなかつた。そして、この關係の實在感だけはデカルトの「惡しき靈」の假設からも安全だ、とバークリには信じられた。ここから彼の哲學は出發したのであつたからだ。その實在感が論理的保證とひとつになり、彼の「原理」となつたのである。そして、感覺的なものが心に相對的である、という彼の「公理」も、認識論の一般的な公理とされるわけだから、直ちに、このあるいはあの心に關係づけられることを意味しない(Principles, 48. Dialogues, p. 452)が、それが「私の心」となる心理的獨我論の道を、バークリは趣味わるいともしないのである⁽²⁾。

われわれは、これから、バークリの「感覺の觀念」をたえず見つめながら、彼の「心」の實在を削りとつてなお残るものを見きわめよう、と思う。

(1) Hume, Enquiries concerning the Human Understanding, Sec. IV P. I. 25

(2) バークリは彼の思考を「孤獨な人間」(Solitary man)の設定からはじめることを好んだ。 Cf. P. C. 588. 727. 728. etc.

a 「物」(想像の觀念)

——esse est percipere

バークリは、「感覺の觀念」について、「直接に知覺されるもの」(對象)と「感覺」作用 (sensation)、「對象」と「心の働き」(act) とを同一とする。感覺は意志の作用を含まず受動的であると考へる⁽¹⁾。しかも、既に觸れたように、「感覺的諸性質の結合」(Principles, 37. 38. Dialogues, p. 384.)「觀念の結合」(Principles, 4. Dialogues, p. 406)「觀念の集合」(Principles, 1)にまで分析された「感性的事物」(sensible thing)——われわれはこれを「物」とみなす——を、

それぞれの感官の觀念と等しなみに「感覺の直接的對象」と考えている (Dialogues, p. 406)。そして共にその存在は知覺されることにあり、「心との關係を持つ」と考えている (Ibid. p. 384)。バークリは、「嚴密に言えば、感覺は何も知るのではない。」 (Siris, 253) という。われわれは「嚴密に」いなければならない。

(1) Dialogues, p. 405-7. 『原理』第二版の五節の終りには「實をいへば、對象と感覺とは同じものであり、従つて互いに抽象されえない。」とあつた。(第二版では削除された。)

(2) すでにヒュームの用語が見られる。すなわち、「印象の集合」(congeries of sensible impression) (Dialogues, p. 469)

まず、「物」については心理的にその存在を疑いうることを注意せねばならぬ。誤ることが可能である。バラの色は白もピンクも誤りから無縁である。しかし「あれはバラだ」と判断した「物」が實はムクゲであつた、という誤りはある。想像はあやまることがある。その對象は單一のもの(個別)ではなく、關係であり事實である。そして、眞偽はいわば三項の關係の認識ではじまる。つまり、判断、想像、意志、一言でいつて「信ずること」の對象は、「あれはバラだ」という命題である。命題については眞か偽かの問題がおこるのである。感覺的諸性質の結合として、「物」はそれらの間の「關係」を含む。そしてバークリにとつて、後に論じるように、「關係」は「心の働き」を含み、單に受動的ではない。サクランボは「心によつて」ひとつの「物」にされる (Dialogues, p. 469)。すなわち、バークリにとつても「感覺の觀念」と「物」とは同一次元の存在を持つのではない。esse est percipi の「知覺」が「感覺」だとすれば、「物」の存在は「知覺される、すなわち知られる」(Principles, 6) のである。

さきに論じたように、バークリの「感覺の觀念の存在」は現實的なものに制限せられた。「物」の存在もそうでなければならぬか。「物」の存在に關しては、その檢證において、「可能的な知覺」(the perceivable)、「可能的な感覺觀念」をゆるさねばならぬのである。バークリの「物」は嚴密には「現實的な感覺觀念および可能的な感覺觀念の結合」である。「私」がその上で書いている机が存在する、と私はいう。そして、私が書齋を出たとすれば、机は存在

した、というであらう。その意味は、もし私が書齋にいたら机を知覚できたであらう、または、ある他の精神が現に机を知覚している、という意味である」(Principles, 3)からである。あるいは、地球の運動が存在するというのは、「地球と太陽との兩者からこれこれの位置および距離に置かれたとすれば、地球は星の群れの間を動いて、あらゆる點で星のひとつと見える、と知覚されるであらうと推定する」(ibid. 36) のと同じことだ、ともバークリはいう。知覚の可能性を論理的可能性にまで擴げねばならぬのである。「物」の存在を知ることに誤りが可能な理由である。

「物」が存在する、という基準は、ある條件がそろえばそれを知覚するであらう、というさまざまの假言的命題が真であることである。⁽¹⁾そして「物」の存在(およびその檢證條件となる可能的な感覺觀念)は、現實的な感覺觀念のそれとは異り、一般的であり無差別不定である。バークリの現實的な感覺觀念が一定の個別性を持つのに反して、可能的な感覺觀念は、彼の抽象の可能性の説において、不判明さ不明晰さ、一般的にいつて曖昧さ(vagueness)⁽²⁾を持つことを認めねばならないであらう。そして、それらの假言命題は、われわれのひとつの現實的知覚の内容を記述する命題から演繹されるものではなく、歸納的に見出されねばならないのである。従つて、「物」の存在に關しては、誰も現實的にそれを知覚していない時にそれが存在することを信じてよいのである。物理的な地平での「物」は、どんな個々の觀察者からも獨立でありうるのである。バラの花が運び去られたらそれは見えなくなるが、光の状態やわれわれの神經組織やその他、今の知覚に對應していた要素は前と變りないのである。それらの條件に私の知覚は因果的に依存するけれども、それらの條件は私の知覚に因果的に依存しないのである。⁽³⁾

(1) こういうフェノメナリストの立言をすれば、現實の存在が單なる可能性に依存するという不條理を主張することになるとしばしば非難される(cf. G. J. Warnock, Berkeley, p. 180)。しかし、これに對しては、それが cause と events とどう言葉の曖昧さから生ずる非難である、とウィヤヤーの明快な反論がある。 Cf. Ayer, Philosophical Essays, p. 145-7.

(2) Russell, The Analysis of Mind, p. 208. p. 219.

(3) 結局「定義」の問題である。「物理的対象は知覚されなくても存在する」と定義する必要があるのである。 Cf. Ayer, *The Problems of Knowledge*, p. 119.

パークリにおいては、主観と客観（知覚するものと知覚されるもの）との関係が「物」の存在の必要十分条件であるから、すべての「物」の定義に「知覚されている」という事實が含まれねばならず、われわれの現実的知覚ないしわれわれの知覚能力を越える「物」の存在には、究局的には、「神が知覚している」ことが要請せられる。そして心理主義をとる結果、基準として常に「心」が必要なのである。誰も見ていない公園の木々、書庫の中の書物を想像するとしても、その人自身がその間いつもそれらの観念を知覚しているは考えているのだ、とパークリはいう。⁽¹⁾「われわれが全力をつくして外的物體を想像する時、われわれはその間いつもわれわれ自身の観念を観想しているだけなのである。」(Principles, 23. Cf. P. G. 472)パークリの心理主義はここまで進むのである。パークリは論理的に獨我論から出られない筈である。

(1) 公園の木の「心像」の問題ではなく、「あの公園に、誰も知覚して、誰も想像していない木がある」という命題は理解できる命題であるかどうか、という論理問題とすれば、この命題の眞偽は別として、これは矛盾した命題ではない。矛盾の命題であるためには、パークリーのするように、「木」の定義に「知覚される」という事實が含まれねばならぬ。 Cf. Russell, *History of Western Philosophy*, p. 678.

ところで、「物」の存在における主観と客観との関係には、われわれの「身體」が介在せざるをえぬ。パークリは『視覚論新考』で、われわれは空間を見ないと論じ、視覚の観念は觸覚の観念のサインである、すなわち、視覚の観念に空間的性質を附與するには観察者の身體の運動が加わることが必要だ、と主張した(Essay, 16. 45)が、これは「感覺の観念」そのものについての議論ではなく「物」についての議論である。視覚の観念は、パークリには minimum visible という心理的な點であるけれども、われわれは視覚の観念にはひろがりも大きさも、色と同じく、「與えられ

る」のであり、その視野は三次元——バークリでは平面——であると考えてよいであろう。バークリは感覺觀念と「物」の存在の次元を嚴密には區別しなかつたので、ここでも物理的空間と主観的な感覺空間との相違に氣づかなかつたのである。觀察者の身體的運動が介入するのは「物」の存在に關してである。物理的地平の「物」は、「感覺觀念」(センス・デイク)と觀察者の一連の運動とを結びあわすことによつて構成せられうる。この「身體」という觀念の束を「觀點」としてとるよりほか、われわれに「物」の知識はない。ライブニツツの corps である。バークリの「身體」とは何か。彼はいう、「われわれは身體に縛りつけられている。すなわち、われわれの知覺は身體的運動と結合されている。われわれの自然の法則によつて、われわれの感覺的身體の神經の諸部分におけるあらゆる變化に應じてわれわれは刺激される。この感覺的身體は、正しく考察すれば、心によつて知覺されることは別の存在を持たないような諸性質ないし諸觀念の複合體にすぎない。そこで感覺と身體的運動とのこの結合も、自然の秩序における直接的に知覺される諸觀念ないし物の二つの組の間の對應以外のものを意味しなご。」(Dialogues, p. 459)と。これは實證主義者の見地として有効であつて、ここまでは、「主観」ないしその働きは經驗的に觀察されるものでなく(あるいは、要請しなければならぬものでなく)構成せられる論理的假構である、という見地に合致するのである。バークリの「主観」は必ずしも「心」でなければならぬことはなく、カメラであり信號の受信所であつてよいのである。私の心とは私の身體である。

(1) バークリは「身體」が「空間」の基準となることを論じている (Of Motion, 55)。

(2) フェノメナリストの見地からは、觀察者自身に關する命題以外は、觀察者なしの分析をしなければならぬ。「フェノメナリストの語る物語には作者は含まれない。」 Cf. Ayer, *Philosophical Essays*, p. 163.

むしろバークリはここでとまらない。サクランボをひとつの「物」にするのは「心によつて」であつた。そして、その心とは想像である。「物」の存在にバークリによつて要請せられる主観客觀の關係の「主観」は想像するもので

あり、彼の *esse est percipere* の「知覚」は「想像」である。サクランボはひとつのものと想像されることによりひとつの「物」になつた。それはまず「名前」——しるし——をつけられることではじまる(*Dialogues*, p. 469)。われわれはここからバークリの「心」にはいつてゆこう。バークリの「想像」は「心」の働きである。「身體」をひとつの観點ならしめる「原理」(*Dialogues*, p. 450)をバークリも「心」ないし「精神」と呼ぶ。「心」とは、「記號」をあやつるもの、である。

b 記號 (ノーション)

——*esse est percipere*

バークリは(心理的)事實問題として、「観念」の存在と共に「観念を認識ないし知覚し、また意志・想像・記憶」といふさまざまの作用(*operations*)を観念に行使し、また行動するもの」(*Principles*, 2)つまり心・精神・たまし・自我、の存在を認める。観念と心とは「全く別のもの」「異質のもの」(89)「全く異なるもの」(42)であるといふ。しかし、「知覚するもの」と「知覚される対象」との區別・関係にとどまる限り、「オッカムの剃刀」によつて、それは、バークリの「身體」のように、観念と観念とのノミナルな記號の「對應」関係でもよいわけである。心はひとつの「複合観念」(*P. C.* 154)「知覚の束」(58)であり、「観念の存在そのものがたましいを組み立てる」(57)のであつてよい。「精神」を「知覚するもの」として「唯一の實體」(*Principles*, 7)といつても、その「實體」は、バークリが「物質的實體」についていつたように、同様に單に「言葉の意味の説明にすぎない」(*Ibid.* 49)のである。バークリが観念と精神との二元性を貫いて「能動的で不可分な」精神の實在を主張する根據が追求されねばならぬのである。

人間の知識の對象は、バークリがロック風に規定する所では、現實的な「感覺の観念」と「記憶や想像の助けで形

づくられる観念」と「心の情念や作用に注意することにより知覺される對象」(ロックのように観念とはいわない)との三種である⁽¹⁾(Principles, I. 89)。パークリははじめロックにならつて、人間の知識はすべて観念についての知識である、と考へていた(P. C. 378. 522)。しかも「大きな誤謬は、われわれが心の働きの観念を持つ、と考へることだ。」と早くより反省もしていた(P. C. 176a)。この状況からは、心というそれに對應する観念のないものの存在を否定することもできたし、観念と異なる存在を認めることも可能であつた。しかし、パークリはその早い時期(P. C. の時期)において後の道を選んだ。その動機は言葉の意味ないし使用の經驗的な反省である。すなわち彼は「すべて意味ある言葉は観念にあたる」(P. C. 378)、従つて「観念なしにいかなる言葉も使われるべきでない」(P. C. 422)というロック的主張から轉じて、『原理』では、「言葉は観念の傳達以外の目的を持たない」とか「すべての意味ある名前は観念にあたる」とかいう考へは誤りだ、というにいたる。言葉には「ある情念をかきたてるとか、ある行動を喚起しまた阻止するとか、心のある特殊な意向におくとか、という別の目的がある。」(Principles, 20)と指摘する⁽²⁾。パークリは、個別的な観念をなす、言葉の對象の意味のほかに、言葉の作用的(in use, あるいは、いわゆる emotive)な意味を認め、このような「言葉」の作用によつて「ある性癖ないし習慣」(Alphron, VII. 14)をくぐるものとして「心」を要請したのである⁽⁴⁾。

(1) パークリはより自己流に「観念と精神と關係とが、すべてそれぞれの種類において、人間知識の對象である。」という(Principles, 89)。Cf. P. C. 676. 853.

(2) この新しい「言葉の意味」の發見が P. C. と『原理』とを言語理論において區別する點である。しかし P. C. にもこれの豫想はある。すなわち「分子」とか「意志」とかいうような、観念にあたらぬ言葉も、それが「心の作用すなわち意志作用」にあたるという(667)。

(3) パークリにとつては、この意味も個別的である。例へば happy も good も個別的意味しか持たないのである(Principles, 100)。「存在するものはすべて個別である。」(Dialogues, p. 403)

(4) われわれは、バークリの「心」の分析が十分だとは信じないが、また言葉の「意味」をセンテンスまたは「場」における使用のみで規定できる、と考える論理實證主義や今日の日常言語派にもくみしえない。いわゆる対象言語の意味(ないしは單語それ自身の意味)の問題、バークリやヒュームの注目した問題を軽んじることができない。われわれはラッセルの歩んだ線を見失えないと思う。

この「言葉」の意味の議論に立つて、バークリは、「心とか心の働きとかいふ言葉の意味を知る限り」、その観念を持つとはいえないとも、それについてのある知識ないし「ノーション」(notion)を持つ、という。そして、「あらゆる關係は心の働きを含むから」、「もの間の關係ないし連關(habitudes)」の観念ではなくノーションを持つ、というのが正確ないい方である(Principles, 129)という。これらのかなり曖昧な表現によつて、彼の方法上の術語「ノーション」は『原理』第二版で導入せられた。⁽¹⁾われわれは、バークリの「精神」の心理的「事實」の主張としては、この「ノーション」は結局「意識」を指すと解するが、また一方、それが言葉の意味の問題としては、「關係」の知識を指すと考える。それは、記號ないし言葉による觀念の「關係」つまり「命題」の知識を意味しうる。つまり、彼の心理主義をはずす努力をすることである。バークリは心の働きの關係ともの間の關係とを明確に區別せず、その結果、言葉の意味に關しても、作用的(情動的)意味から獨立した科學言語も専ら實際的に解しがちになつた。しかし、また、心との關係から離して——ヒュームの理性(Rason)のように——もの關係をノミナルに考察する可能性も認めている。つまり彼は精神と觀念との實在的な因果關係の他にノミナルな記號關係をも認めるのである。『原理』第二版での加筆で、バークリは、「心のある知識ないしノーションを持つ」のと「相似た仕方で」「物あるいは觀念の間の關係のノーションを知りかつ持つ」(89)という。「相似た仕方で」とは、彼にとつて、心理的には「意識する」ということであるが、認識論的には「言葉の個別的な作用的意味を知ることによつて」であると共に、「觀念を持たないで、つまり記號によつて」ということを指すと考へるのである。

(一)「關係」の強調が、『原理』第一版にも『對話』にもみられぬ『原理』第二版の特徴である。同様の追加が、二七・八九・一四〇・一四二節で行われたのである。

觀念あるいは物の間の關係は、バークリにとつて記號關係である。そして、觀念相互間の記號的關係を「見出す」ことが、バークリの認める「抽象」である。バークリも「現實に引き離して知覺できるものを、分離して想像する (conceive)」(Principles, Introduction, 10) という想像による抽象は承認する。しかし『原理』第一版ではただ否定的に「感性的なものを私の心の中でその感覺ないし知覺から分離して想像することは不可能である。」(5)とだけいわれたが、第二版で、「物ないし觀念の間の關係は、關係づけられた觀念ないし物とは、われわれが前者を知覺せずに後者を知覺できる限り、別のものである。」(88)と補足せられる。つまり、バークリは、觀念から主觀客觀の「關係」は抽象しえないが、觀念相互の「關係」は觀念から抽象しうる、と考へる。その意味でノミナルである。同じく、序論一六でも加筆されて、ひとつの三角形の個別的性質に「注意せずに」(without attending to the particular qualities) あるいは「言及しないで」、關係のみを「考察」(consider) できることを認める。「そこまでは抽象できる。……知覺されるすべてを必ずしも考察しない限りにおいて。」つまり、バークリの「抽象」は「注意しない」という消極的否定的後天的なものである。この「關係」のみを考察する心理的可能性が記號化(言語化)の作用をゆるすのである。「考察する」とは記號化することである。ひとつの特殊的觀念(例えば紙に書かれた直線)が、およそ存在しうる「同じ種類」の他のすべての特殊的觀念の記號として、それらを表示するように、「直線」という特殊的な「名前」は、それが「無差別に」表示するさまざまな特殊的な直線の觀念の記號となる (Introduction, 15)、とバークリはいう。この場合、さまざまな觀念を「同じ種類」にするものは、バークリには觀念の間の「類似」(likeness, resemblance) だけなのであるが (ibid. 8)、「これも「注意しない」という抽象によるわけなのである。バークリは、このような議論によつて、實在論・概念論いずれもの「抽象一般觀念」を除去した。しかし、またそれによつて、「觀

念」(感覺的性質)を、ある個別的な基準への「類似」という考えによつて、「關係」に還元していたのである。⁽²⁾ パークリのノミナルな「一般觀念」(general idea)あるいは「一般名辭」(general name)は、「それ自身は個別的な」觀念であつて、「その記號作用に關して」(with regard to its signification)「無差別な」一般的關係を持つ。「普遍性は、私の了解できる限りでは、あるものが、記號となつて代表する他の個別的なものに對して、持つ關係に存する。」といわれる。しかし「一般名辭」と個別觀念との「關係」は、「一般觀念」と個別觀念との關係のような「類似」ではない。パークリで「言葉」と「觀念」との關係が分析されていず、それは、ヒュームの仕事として殘された、と一般には判定されている。しかし、パークリにおいても、その關係が「習慣」による結合であることが、間接的にせよ、示されていることを指摘した。

(1) Cf. P. C. 254

(2) Russell, *Logic and knowledge*, p. 206.

パークリは、類似を持たない觀念相互の關係は「言葉が、その言葉で表示するようにされた觀念を、示唆する(suggest) のと同様である。」(Essay, 51. Principles, 43) という。パークリは「示唆」と「推論」(infer) とをはつきり區別する。「推論」できるのは「その結合が必然的である」場合だけである。そして「必然的」關係は原因と結果の結合である。「示唆」は「類似もせず因果關係もなくどんな必然的結合もない」觀念の間での結合なのである。(The Theory of Vision or Visual Language, Vindicated and Explained, 42)。視覺の觀念は觸覺の觀念とは本来、類似も因果關係もなく、いわゆる「共通觀念」(common idea) をもたぬ異質のものである。⁽¹⁾ それを結ぶのは「習慣」にもとづく「想像」だけである(ibid. 9. 50)。もちろんその前に「共在」(coexistence) した、ないし「一緒に知覺された」という「記憶」が働く(ibid. 39)。色と距離とは、經驗が教える「習慣的結合」(habitual or customary connexion) (Essay, 17) によつて、前者は後者を「示唆する」ようになる。前者は後者の「記號」ないし「豫報」である。いわゆる

る目測は、バークリにとつて、觸覺の觀念を記憶によつて想像していることである。觀念間の結合は「記號とそれにより表示されるものとの關係 (the sign and the thing signified) を含意するだけである。」(Principles, 65) 直接的に知覺される觀念が現存しない觀念を「想像力」に「示唆」するのである。目に見えないバラの香をバラの、と「習慣」によつて想像するのである。われわれの言葉——これ自身視覺、聽覺ないし觸覺の觀念である——とそれが指す觀念との關係も、これと全く同じ習慣によるのだ、と説明されるわけである。

(一) バークリは、視覺と觸覺との間に「共通觀念」を否定することによつて、いわゆる第一性質と第二性質との區別を消して、外界に對する實證主義的見地をきり開いたのである。(同書一五節參照)

記號が「無差別に」觀念を代表するとはどういうことか。この記號作用の一般性の觀念ないしイメージはありえない。バークリは、「關係のノーション (記號) を持つ」といつた。その場合、習慣が記號の無差別な一般性にかかわるとはどういうことか。「無差別に」とは、anyである。「バラ」という名前は、既にわれわれが知つているバラの全體 (all) の名前であるだけではない。それは、個別から出發することである。そして、もしわれわれがそれを見るなら既に知つているバラとの「類似」によつて、「バラ」と呼ぶであろう。無際限な數の「存在しうる」やはり個別的なバラを代表しているのである。「バラ」という言葉の一般性は、こういう心の「習慣」ないし「傾き」(disposition) からうまれる。こうして、われわれは、バラを一般的に「想像」もできるのである。(この「言葉」の一般性は、森にかくれた鳥の鳴聲だけで鶯を想像する、觀念と觀念との習慣的結合と同じである。) 習慣によつて言葉を正確有効に「使える」ことが、その言葉の「意味」を知つてのことである。「言葉」の一般性ないし「一般觀念」は「言葉」と「習慣」との結合がつくり出すのである。もちろんこの點を明確に分析したのはヒュームである。⁽¹⁾しかしバークリにそれがないというわけではない。ただバークリは、逆にまた、「言葉」が「心の傾向ないし習慣をうみ出す」(Alphron, VII. 14) とつて、「言葉」ないし「記號」の能動的「作用的」(operative) 性質を強調することに力點を置いた

のである。パークリは言葉の用法として、観念を代表し示唆し傳達するという効用の他に、「われわれの行動に影響する」というより重要な用法があることを、正當に指摘した。それは、われわれの行為の規則 (rules for us to act by) をつくるか、もしくはわれわれの心に、ある情念や傾向や情緒をひきおこすか、いずれかに「言葉」を用いることである (ibid. 5)。その目的は、人間を個別的な、ある「幸福」、ある「善」の追求にむかわせる。そして、この點に關しては、數學の記號 (number, functions, infinitesimals, etc.)、科學の記號 (force etc.) も、宗教の記號 (自由・原罪・恩寵・三位一體等) も同じだ、とパークリはいう。それは「有用な真理」なのである。観念を持ちえないことには、いずれも「心の同意」(an assent of the mind) が含まれる (ibid. 11)。この「實用上の信仰ないし同意」(ibid. 9) という點では科學も宗教も同様で、言葉がそれをうみ出すのである。記號ないし言葉をプラグマチックに操作的にみるというモダンな考えを、パークリはうち出したのである。(3)

パークリは、記號と観念、「定義」と観念、われわれの言葉と心の中でえがいていること、を混同するな、としばしばいう (e. g. A Defence for Free-thinking in Mathematics, 48)。しかし、「關係は記號の助けなしには理解されえない」のであるから、數學においてだけでなく、「心」に關しても、「定義」すなわち無差別に代表する記號への代置、の意義をパークリは考慮することが必要であつたであろう。(4)

パークリにおいて、「誰も見ていない木が公園にある」という命題が自己矛盾になるのは、彼の「木」の「定義」に「知覺される」という主客の關係が、抽象されえないものとして、含まれているからだ、と彼はいつているのだからである。パークリは、もつぱら、この命題を見えないし聞くひとの心の中にこの「木」があるではないか、そうでない「例」を示しうるか、と挑戦し、心理的な説得をすることにこだわりすぎたのである。

(1) Hume, A Treatise of Human Nature, B. I. P. I. S. VII. pp. 20-21. (Oxford edition)

(2) パークリの言葉ないし記號の評價には動搖がある。すなわち、われわれの誤謬の原因を「言葉」にもとめ「知識のうるわしい木を見るには言葉のカーテンを取り除き」「観念を剃き出して裸のままみる」ことをすすめる (Principles, 21. 24) だと、

記號、言葉の實際的有用性を認めることとの間にである。

(3) パークリは數學も實用的見地でのみ考える。幾何學も「測量」以外のことは無用なのである (The Analyst, Qu. 53)。感覺觀念と觸覺觀念との習慣的結合の理由も、それが快苦の感覺にもとづくプログラミングに考えるのである (Essay, 59)。

なおパークリの數學論のすぐれた要約は、三宅剛一『數理哲學思想史』(一九四七) 参照。

(4) パークリに「ノーション」を「定義」の意味に用いた用例がある。Of Motion, 38.

「習慣」によつて觀念間の關係を一般無差別に「想像」することによつて「自然の一般法則」を「見出す」ことができる。自然の法則は「經驗によつて學ば」れる。すなわち、「自然の定まつた法則の觀察」(Principles, 62) と「個別からの歸納」(Ibid. 50) によつて、いくつ感覺の觀念が束ねられるとそれがある「物」の記號となるか。いくつの感覺觀念の束といくつの感覺觀念の束とが示唆しあう記號關係(いわゆる物理的因果關係)に立つか。「物體」は質的な感覺觀念の量的構成である。パークリにとつて、感覺の觀念は「自然の造り主が制定した記號(言葉)」(Ibid. 66) である。「自然の言葉」(とくに視覺の觀念は「視える言葉」 Visual Language, Optic Language) である。そして、「科學は自然の言葉の文法であり、哲學はその意味である。」(そして、最良の文法がニュートンの力學である) (Ibid. 109, 110) といわれる。「どんな理由によつて、かくかくの機會にかくかくの觀念がわれわれの心を感觸するか」を明かにする「現象の解明」(Ibid. 50) も、パークリにとつては、單に觀念間のノミナルな記號關係——實證主義としてはこの因果關係の解明だけで十分なのであるが——を明かにするだけにとどまらず、實在的必然的な「因果關係」を問うことなのである。つまり、自然における記號關係を成立させる「習慣」の心理學ないし形而上學がパークリの「精神」の場所である。それは、雨だれが穴をうがつた石と異ならないであらうか。

(1) このような、フェーメナリズムのめざす「還元的分析」の不可能の指摘から、今日のいわゆる日常言語派の哲學がはじまつていることは、もはや周知のところである。どれだけの感覺觀念についての假言的命題が「物」についての命題の眞理性の「十分條件」となるかは示しても、それが「必要條件」でもあるとは示しえないのである。 Cf. J. O. Urmon, Philosophical

c 精神 (ノーション²)

—esse est velle, i. e., agere

バークリは、實證主義的因果關係(彼の記號關係)のほかに實在的な因果關係を、どのようにして主張するか。「心像ないし類似という仕方」(Principles, 27. 137)つまり「觀念という仕方」その感性的觀念を知覺しない、という點では、彼の「精神」も「物質」と同等である。しかも、「私の心とか、觀念に對する私の心の働きのついて、私はある知識ないしノーションを持つ。」とバークリはいう。この場合のノーションはノミナルな記號關係の知識とは違う。「ノーションを持つ」とは「意識する」ということである(バークリの notion は常に單數である)。「われわれは自分の存在を内的感情ないし内省 (inward feeling or reflection) によつて了解する。」(ibid. 89) バークリはより單純に「私は私自身の存在を知る、すなわち、私自身の存在を意識する⁽¹⁾ (I am conscious of my own existence.)」(Dialogues, p. 450)という。しかし、バークリはデカルトのように自己を純粹に實體としてみうる、とは考えていない⁽²⁾。「われわれは實體を知るのに固有の感官を缺いている。」新しい感官を得たとしても感性的觀念を得るだけである (ibid. 136)。そしてバークリには、對象化できる觀念は感性的觀念のほかにはないのである。「私は私の諸觀念ではなくか別のものである」という「何か別のもの」とは「意識⁽³⁾」を指している。バークリは、「心」を「反省」(論理的な能力)としてよりも、あくまで心理主義的に「意識」によつて定義する。そして、この「はつきりした事實の内的な明證性」はどのような微妙精細な議論からも安全だ、とバークリは安んじるのである⁽⁴⁾ (Alciphron, VII, 18)。

(1) われわれは自己を「一種の内的意識で知る」(conscientia quadam interna cognovimus, De Motu, 21)と同じ表現がある。

- (2) バークリは心を「實體」ということもあり、また「精神の存在をその思惟から區別するのは容易でない」(つまり可能である) (Principles, 98) ところから、自己の純粹直観を全く否定してゐるのでもなう。
- (3) conscience とさう語を心理學的意味に(フランス語で)はじめて用いたのはデカルトである。 Cf. G. Lewis, Le Problème de l'Inconscient et le Cartésianisme, p. 39. しかし英語では逆で、バークリも當時の人も consciousness をまだあまり用いなかつた (Fraser, Vol. I, p. 27 note)。
- (4) 「意識」は實在する「もの」の名前ではない、という實證主義的反論は可能である。しかし、I think を There is a thought in me. へ還元できるとしても、その in me は省きえないであらう。「観點」の主観性というバークリの主張は、極端なノミナリズムに立たぬ限り、有効だと思われる。同意ないし「信すること」は經驗されることで、要請せられるものとはちがうからである。 Cf. Russell, the Analysis of Mind, p. 233.

そして、バークリの「意識」の働きは、何よりもまず「意志」である。「正しくいえば、心とは意志である。」(P. C. 478 a. 712)といわれる。「ひとつの観念とそれの知覚とは區別できない」(P. C. 609)としても、「意志作用は對象すなわち観念とは別のもの」(612)なのである。「意志」において、観念ないし観念の結合には還元できない、バークリの「精神」ないし「心」が発現する。「精神」を「意識」で定義し、「意識」を「意志」で性格づけるわけである。そして意志の作用は、ロックと同じく、想像の観念を自在にうみ出すこと、および身體を動かすことにしほられる。つまり、「記號」を自由に作り出すことである (P. C. 732. Of Motion, 71)。「存在するとは意志すること、すなわち行動すること」である。「意志は行動をめざす。「現實的に知覚しないものを確信するにも行動への傾向がある、同意がある、意志がある。」(P. C. 756)心はその働きと別のものではない。バークリが言葉の作用的意味から「精神」の存在を主張することと精神を意志として規定することが相應するのである。バークリは、知覚を説明するために要請して單に論理的統一點として「心」を立てるのでなく、行動の統一點として「心」を要請するのである。實在する心とは意志の働き、意識とはその實在の内的感情(觸覺)である。「私の身體は私が動かす」という心身合一の事實、その

直接的「關係」が、バークリにとり最も明證的なのである。「内的感情」で「觸れ」られる「私」は「身體を持つ私」である。バークリの「觸覺の感念」は身體分離に對する心の抵抗感なのである。この「身體」は、單に自然における知覺の對應關係でみられる「觀念の束」とは異なる。もつと感情で彩られたものである。⁽²⁾受動性に堪える胸の痛みである。パッションである。バークリの「意識」はここに誕生する。「堪えるということ、なやむこと、すなわち感官によつて何かに觸れるということ」(Dialogues, p. 456)。「不完全さ」がすなわち「身體」なのである。抵抗において身體のノーションを持つ(Siris, 290)。われわれが感覺を持つという事實そのものがわれわれの「身體」である。だからこそ、バークリの「心」は常に「意志」している。「私は存在する。すなわち、私は、ある觀念を持つている間、常に絶えまなく意志している。私が現在の状態に甘んじている(同意している)ことは、意志していることである。」(P. C. 791)そして、意志はひとつである(788)。

(1) 「知覺されるもの、知覺するもの、いずれも意志しはしなす。」(P. C. 659)

(2) バークリのパッションの最も根源的なものは「快と苦」である。彼はフロイト風に、「いくら讃嘆しても足りない快苦の法則」という。プラグマチックにないし神學的に解するのである(Principles, 146)。彼はまた「快苦の感覺」ともいう。そして苦を火の性質として、對象の性質と感覺の性質とを區別せず(Dialogues, p. 385)。主観的觀念論者となつた。しかし、これは、心身合一の事態の説明と考えることができる。このことは、デカルトとは異り、愛憎のような感情を單に「受動」とせず心の作用とする考えをもうみだしたのである(Principles, 27)。「サイリス」では心身結合の「動物精氣」を光すなわち「感覺の觀念」と考へてゐる(Siris, 226)。

バークリは、意志の能動性とその意識的明證性を土臺として、われわれが感覺を持つという事實の「原因」をたずねる。觀念ないし物の間のノミナルな偶然的記號關係を心と觀念との間の必然的因果關係に還元する。ひなたに出ればいやおうなく一定の感覺觀念をうけとる、その「外在性」——デカルト、ロックらの against our will (malgré nous) による證明——だけではない。波長六四ないし八一オングストロームの光と赤色とを對應させても、なぜそれ

をわれわれが赤くみるかの事實、われわれが持つ赤の感覺の理由は説明されない。赤の感覺の觀念は計算から獨立の「感じ」である。バークリはこれの「原因」をも尋ねたいのである。バークリはわからないとはいわない。必ずその「原因」がある。それがバークリの神である。バークリの神の存在證明は要約すれば次の如くなる。(1)すべて存在する觀念は原因を持つ。(2)感官によつて現實に知覺される觀念は私の意志に依存しない。(3)觀念は觀念の原因にはならない。いかなる觀念も「その中にどんな力(Power)も能動的働き(activity)も知覺されえなう。」つまり「觀念という存在そのものが内に受動性と無力性とを含意し、何事かの原因ではありえなう。」(Principles, 25) (4)故にそれは直接には知覺されない原因を持たねばならぬ。(5)それは神である。(6)このバークリの議論を支えているのは、彼が「經驗を證據として絶対確實である」(Ibid. 28)という「想像の觀念は私の意志に依存する」、否、より直接的には、「心が意のままに手足を動かす」という心理的事實である。「その事實の究局の説明がどうあろうと」この「自分の經驗」は疑いえない、とバークリは頌張る(Of Motion, 25, 31)。運動の原理を「物體」に求めるのは、却つて「經驗にもとづいていない」という。

(1)「感覺の觀念」を認識根據とするこのバークリの證明は一種の宇宙論的證明であるが、カントの反論に對して、バークリは人間の意志を第一原因とすることで自分の證明は有効だと考へるのであろう。

このバークリの證明に對しては、因果關係は少くとも原理的に觀察可能である物ないし出來事との關係でなければならぬ、という實證主義的反論をすることが可能である。特に(4)の議論には何ら經驗的證據はないのである。バークリにとつても、これはアナロジーによる議論である。自分の意志の「力」の經驗から、他人および神を、經驗の連續性(ものの存在の持續)のために要請する(Principles, 6, 89)か、「觀念の介在」によつて間接的にアナロジーで證明する(Ibid. 145-7)か、どちらかよりなう。「私は、端的かつ直接に神を見る、と想像するものではなく。」ある一定の觀念の集合が私に似た「思惟および運動の別個の原理」の記號になつていると考へさせる。「神をみるのもこれ

と同様である⁽²⁾。」(Ibid, 148) ただ、「その存在のプロバビリティがある」(Dialogues, p. 450) だけである。パークリに
つて、自分ないし自分の意志の存在の「原因」は神であるよりも「自分」自身なのである。さらに、(3)の議論でい
れるように、「感覺の觀念」そのものに、結果を原因に結びつける性質ないし關係、特に受動性、無力性という如き
性質がある、というのは不當な主張であると反論できるであろう⁽³⁾。ただ、パークリは感覺觀念にも、主觀客觀の關係
(因果關係)を「觀點」の必須性として内含させ、特に「意志」の「力」によつてのみ因果的必然性を認めるアニミス
チックな立場をとつたのである⁽⁴⁾。しかし、意志作用の經驗を持つという前提からは、期待された結果が必ず實際にあ
らわれるだろう、と演繹しえないばかりでなく、所期の結果があらわれる場合すら、意志の働きがその生起に不可缺
であつた、とは證明できない。意志されなかつたなら同じことが生起しなかつたであろう、と演繹的に證明できる十
分の前提はないのである。意志と觀念との關係は論理的にも因果的にも必然的關係ではない。ただ信じたい者が内的
經驗によつて「信じる」ほかないのである。パークリは頑固に信じた。その根據は、「罪」を身體の運動から「内心」
のみにとりもどすという、後にヒュームが論難したような道德的理由にもあるであろう(Dialogues, p. 450)。パークリ
には、力ないし因果的必然性(must)までを習慣による想像力の所産とする⁽⁵⁾、ヒュームへまでは、また、心身の合一
を知る「内的感覺の本能」(instinct du sentiment intérieur)もあやまることがあるという、マルブランシへまで
は、自分の「心」を譲れなかつたのである。パークリも、ヒュームが断定するように、スケプチックである。しかし
パークリは獨我論を、夢を「信じる」スケプチックである。

- (1) パークリは、さらに、自由に記號を用いて「言葉ではなしかける」ことが他人の存在を知らせるといふ(Micphron, IV, 6)。
(2) パークリは、この自分の説がクリスト教と異なるところを、むしろ強調する。神からでなく感覺的事物から、自分が出發す
るという(Dialogues, p. 425)°。パークリにとつては、「神がある、だからこそ目をつむつた時にも机がある。」のではなく、
「目をつむつた時にも机がある。だからこそ神がある。」のである。

(3) いわゆるセンス・データが観察者を存在の必要條件にするか、フェノメナリスト自身明瞭ではない。例えばエイヤーも近頃は「センス・データの観察者は implicit だが、explicit にする必要はない」として譲歩している (Cf. Ayer, *The Problem of Knowledge*, p. 123)。ただ因果関係が問われるのは物理的地平においてであり、センス・データは物理的時空の中にあるのではない(ことは)どこまでも注意されねばならない。

(4) 因果的「必然性」は、アニミズムの「力」の概念に立つか、あるいは因果関係を論理的必然性(包攝形式)の一形式と考えるか、いずれかにより主張されるのが常である (Cf. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge*, p. 186)。バークリが「生得観念(つまり生得のノーション)はある」(P. C. 643)という時、それは「力」なのである。しかしデカルトのように「神」を生得観念とするか、バークリで明白ではない。神の「力」を示す感覚の観念——彼のいう「いくつかの原初的観念」(Principles, 65)は生得なのかどうか。赤坊は生れてすぐ身體は動かすが眼はみえない。

(5) Hume, *Enquiries*, P. I. Sec. vii

バークリは、観念ないし物の間の関係は「習慣」による記號關係にとどめ(ここでは實用的な「目的原因」が支配する)、心身關係にもとづいた精神と観念との間に實在的な「作用原因」による關係を認めた。そして、バークリは、前者、すなわち「自然の法則」(いわゆる物理的因果性)をも、後者、すなわち心理的な記憶の因果性(いわゆる mnemonic causation)で考えようとする。観念間の關係つまり知識は主観と客観(心身)の合一關係のいわば函數になる。そして、神と人間とは「感覚の観念」においてつながる。バークリにはデカルト、マルブランシらの「外界」はない。「感覚の観念」は「その起源に關してのみ外的といえる。」(Principles, 90)のである。つまり、バークリの外界とは神である。感覚はパッションである (Siris, 289)。「感官で知覚するものはすべて、神の力の記號ないし結果であり、人間のつくりだす運動そのもののわれわれの知覚さえも同じく神の力の記號ないし結果なのである。」(Principles, 148)われわれが他人に働きかけるには、人間の意志の對象は、ただ自分の手足の運動以外にはない。そして確かに「われわれの身體にあれこれの運動を喚起する (excite) のはわれわれだ。」(ibid. 44)。しかしそうした運動が他人の心の中になんらかの観念を喚起する (excite) ことは、「全く造物主の意志に依存する」(ibid. 147)。バークリにと

つて、人間の「自分の方のもの」は、ひたすら「意識していること」「意志していること」である。神の力の前に絶えず「目覚めている」のでなければ人間の獨立はなくなる。デカルトの「心」と同じく、バークリの「心(たましい)」は常に思考する。」(P. C. 651. Principles, 98) しかし、デカルトと異なり、バークリには、「眠っている時、人事不省の時には心は存在しない。」(P. C. 651) バークリにおいて、時間は心のうちの觀念の繼起以外のものではない (Principles, 98. Dialogues, p. 400) からである。⁽¹⁾ この「無時間」つまり、夢の中、無意識の中、「習慣」の中にこそバークリの神はあらわになる。バークリが「感覺の觀念」にまで「意識」を加え「意志」との關係を主張する時、その「感覺」は無意識な判断に變じている。無意識的に「示唆」されるものは、人間の習慣のつくる記號關係である。バークリに於て、それらはただ「與えられる」のである。すべてのものを同時にあらゆる「觀點」から知覚する「ノーション」と考えられる、バークリの神は夢の神、無意識という神である。⁽²⁾

(1) バークリは、「人格の同一性」は理論的「悟性」で考える「意識」の中には求めることができない、それは「人間の意志と行動の中にあらわれる實踐的信仰ないし承認である」(Alciphron, VII. 8. 9.) とづいている。「無意識」で「意識」をつなぐねばならないのである。彼には、二人の人間が「同じ」物を見えるというのもコミュニケーションが不可能になるという「實踐的信仰」なのである (Dialogues, p. 467)。

(2) バークリにとつてもデカルトと同様に「無意識」は本來排除すべきものであり、ライブニッツとは志向が異なる。ただ人間に關する限りの無意識である。Cf. G. Lewis, op. cit. p. 271. ただし、バークリの「客觀性」が感覺の受動性にもとづくだけのものである限り、外(神)の力の概念をもとめることなしに、人間の精神の無意識の働きの所産として説明できるから、バークリの人間精神はライブニッツのモナドとなりうる可能性は認められるのである。Cf. Hicks, op. cit. p. 269

「われわれは關係づけられた觀念ないし物を、その關係を知覚することなしに、知覚しうる。」(Principles, 89) 關係を知覚しないという「無意識」においてバークリは「觀念」を裸のままに見る。また、ある言葉を知覚すると、心はずぐ恐怖・愛情・憎悪・輕侮などの情念が起つて、中間に觀念が入つてこないことが、しばしばある。その効果は

人々の心に「全く刹那的に」産み出される。「習慣」はそれほど直接的な結合をつくり出す (*Principles, Introduction, 20*)。この習慣による「想像の觀念」——これは人間のものである——の省略がいわば極大になつたもの（無意識）が「感覺の觀念」である。感覺の觀念において、バークリが對象と感覺作用との區別を否定するのは、主客の關係からいへば、逆に、この關係を失つて、それが「意識」の「外」になることである。心身合一 (*esse est percipi*) を出發點としつつ、なお精神と觀念との二元論をとるバークリは、この兩者を意識無意識の流れでむすぶのである。

「われわれは心臓の收縮擴張や横隔膜の動きを意識しないことを認めざるをえぬ。だからといって、それから、自覺のない自然がわれわれ自身と同様に、規則正しく動くとは推論されない。正しい推論は、自己意識的個體すなわち人間がそれらの自然運動の眞の作者ではない、ということである。事實、それらの運動が正常でなくても、誰も自分を責めはしないし、正常だからといって自分の手柄にもしない。同じことが音楽家の指についてもいわれうる。彼の指は無意識の習慣によつて何かの樂器を演奏せねばならないのである。規則正しく行われることは、その規則を知つている何物かから起らねばならぬことは明白である。それ故、これらの運動が音楽家自身から生れるのでない以上、何か他の能動的知性から生れるのでなければならず、これは恐らく、蜜蜂や蜘蛛を支配し夢遊病者の手足を動かすところの知性と同じものであるう。」 (*Stris, 257*) 意識しないものは、意志しないものは、すべて神に歸る。

死んだバークリには「時間」はない。彼は永眠しているのである。彼は目なくて色を見、耳なくて音を聞くような「死」をえがいていた（一七二九年六・二五ジョンソンへの手紙、フレイザー第二卷一七頁）。地上に五日残されたバークリの身體が、心の妨げなしに、何を感じたか。知る人はない。

(了)

(筆者 神戸大學文學部〔倫理學〕講師)

theoretical significance of these *Fechnerian* laws?

According to the usual scale-construction methodology, the magnitude of sensation is inferred indirectly from a set of judgment-to-stimulus data, assuming a linear relationship between judgment and the underlying sensory response. On the other hand, various physiological or psychophysiological experiments have revealed, more or less directly, the characteristics of the response of the sensory system in question to the relevant stimulus continuum. The examination of the relation of these two sets of data, or expressed more concretely, the comparison of the judged magnitude of sensation with the magnitude of underlying response of the sensory system, should be of great theoretical importance, especially for the analysis of the functional relationships between sensory and judgmental processes in the whole organization of behavior.

Along with this line of thought, an attempt was made to relate the subjective brightness (B), obtained by the method of fractionation, to the response strength (P) of the visual system, estimated from the rate of appearance in binocular rivalry experiment. Both B- and P-function were determined for the same subjects and with the same range of stimulus intensities. The B-to-P function thus obtained showed considerable non-linearity, which was interpreted to reveal how the characteristics of the sensory system would be transformed into those of judgment or verbal responses.

Berkery's 'Dream'

—Phenomenalism and Metaphysics—

by Mineo Hashimoto

In Berkeley's philosophy we can see a typical case of how we must try to bring philosophy back to the facts of experience and to keep it inside the range of possible experience, so that we may not "first raise a dust and then complain we cannot see". Where and to what extent does the empirical analysis of human experience still involve metaphysical argu-

ments? From this point of view the writer traced some logical relation between Berkeley's phenomenalism and his spiritualistic metaphysics, and made those logical postulates stand out which his theory of psychological atomism needed to acknowledge. To ignore the distinction between logic and experience has usually been the dream from which the metaphysician will never awaken. Berkeley was one of such dreamers. And in fact his theory of the dream is curious. It was a kind of psycho-analytical interpretation, to the effect that the dream represented the dualism between 'idea' and 'spirit' in his metaphysics.

The main points are as follows:

(1) Berkeley starts from the belief in unity of mind and body. Characteristically he says; "we move our legs our selves". This sort of evidence supports his criterion of truth or existence, formalized as *esse est percipi*.

(2) For this axiom to be the criterion (i. e., a necessary and sufficient condition) of existence, we must confine what exists to the actual sense-data which never deceive us. This led him to accept the dream-sensation as infallible as the data of ordinary sensation.

(3) With this *psychological* atomism (which is of course dissimilar to modern *logical* atomism,) Berkeley's theory of knowledge opened a way to positivism concerning the external world. But he could not do justice to the difference of logical dimension between the 'idea of sensation' and the physical 'thing'.

(4) He identified *esse est percipi* with *esse est percipere* and also with *esse est velle, i. e., agere*. With this identification Berkeley seems to try to account for another aspect of the problem. This seems to have led him to assume that we know the inter-relation of the sense-atoms and 'things' and hence we know the reality of mind or spirit. But he has backed up this argument in a peculiar way. He conceives mind as a supporter of the meaning of sign or language, in the same way as that of the so-called emotivist today.

(5) There are two aspects in Berkeley's '*notion*'. First, it means our knowledge of relations which is expressed by means of language or signs. Secondly, it means consciousness or its function. But in the end the second

aspect prevailed. He reduces the sign-function to our custom or habitude, anticipating Hume. Also the relation of mind and body he takes as that of the conscious and the unconscious. And the conception of God itself he somehow tries to install in the region of the unconscious.