

ヒューム認識論における信念の考察

岡本 藤一

一 出発点

ヒュームは当時における諸学の現状を、整合性や確証性を欠き、無意味な議論をくりかえしていると批判し、この混乱と墮落からいかにして諸学を救うべきか、という建設的な問題意識に思索の出発点を求めた。そして「諸学は人間の自然本性 (human nature) に基く」との基本的な思想的立場から、再建すべき諸学の基礎論として、人間学 (a science of man) を建設する事により、根源的な人性の諸作用、諸原理を解明し、人間知性の活動範囲や限界を明らかにせんとした。しかもこの人間学に確実な根底を与えるためには、今までの学が仮説や推測に基いて迷妄、虚想をほしのままにしていたが故に、近代自然学に輝かしい成果をもたらした実験的方法 (experimental method) の導入が要求される。したがって諸学の基礎論は、個別的な「経験と観察」から最少の普遍的な原理を見出し、これによって人性の諸作用を統一的に解明する「経験的」人間学でなければならず、究極的にはこの確固たる根底の上に「精神諸学の完全な体系」を樹立せんと、遠大な構想をたてたのである。

そこで経験的人間学確立の意図を実現すべく、イギリス経験論の伝統をふまえながら、認識論の絶対不可謬な前提として、我々に直接与えられかつ知られる知覚 (perceptions) をたて、認識は人間知性に伴う先入見や迷信の不純物を排除した、いわば直接的明証性をもつ知覚を通して確立される、との現象主義 (phenomenalism) に立脚する。したがって認識の対象は、知覚の現象界或いは心的現象界に限定され、所謂哲学の伝統的領域であった超経験的・形而上学的世界は虚妄の世界として拒否される。

そして内観的な経験分析に、その公理ともいいうべき自然学的原理 (原子論及び数量主義) を適用する事により、知識構成の素材を抽出する。即ち経験の体験的契機を、勢と活気 (force and vivacity) の程度の相違に基づいて、それらのみちた印象 (impression) とそれらの微弱な観念 (idea) に二分し、他方理論的契機を「基礎となるもの」と「基礎づけられたもの」の論理的区別によって、単純な要素と複雑な複合体に二分する。⁽⁶⁾ この場合体験的契機たる印象と観念の区別が勢と活気の種類によるとすれば、他方の単純、複雑の理論的契機は、印象と観念の区別に何んらかかわらない純粹に一般的な論理的事態なのであって、具体的経験の両契機は鋭く峻別される。しかも印象が観念の素材の原因として根源的であるのに対し、観念は印象のノエマ的影像 (copy) として派生的とされ、印象優先の経験論的な基本原則⁽⁶⁾がたてられる。しかし観念が印象の模写であるという一対一の対応関係は、正確には単純な観念と印象の間にのみいえる非論理的、体験的関係であり、複合体たる複雑観念が印象に対応物を見出すとは必ずしもいえない。ヒュームは峻別された両契機を交錯させて、単純な印象と観念、根本的には原子的、消滅的な単純印象を知識構成の究極的素材とする。

そしてこれら単純要素から、類似・接近・因果性という観念聯合 (association of ideas) の原理に基づいて、複雑観念を産出する構成作用が、想像力 (imagination) なのだ。しかもこの構成された複雑観念に同時に印象から伝達される勢や活気が、観念の真偽を決定する基準となる。印象の活気は観念妥当性の最終的な根拠でもある。このように経

験分析における自然科学的原理と経験論の結合を出発点とし、想像力と印象との協同作用によって認識生成のメカニズムを解明せんとするのが、因果性及び外的世界の信念解明を貫くヒュームの基本的構想である。

ヒュームは、この原子論的印象主義、或いは体験主義の立場から、信念の産出過程及び本性を分析・記述する心理学的問題にとりくむ。換言すれば觀念の意味或いは理解生成の問題である。このような心理学的アプローチは、「何故に」から「如何に」への、自然科学における問題性格の変ぼうに対応するものであり、さらには認識の何故を問う正当性を問題とした合理的な説明原理の排除を意味する。いわば経験的な脈絡のなかでの認識の発生的考察であり、同時にこの制約内で信念を虚想から区別する妥当性の問題が論究されるのだ。

本論の課題は、以上の意図・方法・原理の定立により、近代認識論の基本概念たる因界性及び物的実体という複雑觀念の生成を、「人性論」(a Treatise of Human nature)において、ヒュームがいかに説明しその妥当性を基礎づけているか、の究明である。しかも本論の意図は、単にその否定面の批判に留らず、あくまでもヒュームに即した内的考察により、所謂懐疑論をこえて高次の包理的な自然本性を開示した認識論の内部、その究極的立場に迫る事にある。

(一) ヒュームの根本的立場は、発生的には青年時代の思想形成期に発見された、「真理を確立する新たな方法」[「思想の新しい情景 (new scene of thought)』と自らが呼ぶ観点に求められる。彼は渡仏前、或る医者に当てた書簡でこの新情景が、十八才の頃に見出されたと告げている。これは、「人性論」の最初の二巻が出版される十年前一七二九年の事である。

ところでこの「新情景」の内容についてであるが、これには研究家の間で見解が分れている。スマイスはヒュームがハッチソンの道徳感情説の影響によって、感情の原理を認識論にまで拡大・一般化したのだ、と主張するが (The Philosophy of D. Hume, K. Smith, p. 14~p. 20)。¹⁾ パスモナはニュートン自然学の影響による聯合主義的思想である、と異なった見方をしてる (Hume's Intentions, Passmore, p. 131)。²⁾ しかンロイルス (R. D. Broiles) はスマイスが証拠としてあげた書簡を検討して、「新情景」に言及してゐるところは、古代以来哲学者が人性を何んら考察する事なく、しかも仮説や発明に訴えてゐる

誤りをさけるべく、経験の地盤に立って人性を吟味しようとの、今後の研究方針を語っているのであるから、ヒュームの「新情景」は、人性の研究に実験的方法を導入する事によって学の原理を確立せんとするの観点に求められると主張する (The moral Philosophy of D. Hume. R. D. Broiles, p. 34~p. 36)。なお問題の書簡については、スミス著の「ヒュームの哲学」一四頁〜一六頁参照。

少年時代のヒュームは、カルビニズムの厳しい宗教的ふんい気のおかげで成育したのであるが、その後の広範囲にわたる自然学や哲学の学習(キケロ、ウエルギリウス等の古典、ペーコン、ロック、ニュートン或いはペイル、さらにはフランスの古典にいたる)が、次第に彼を反宗教的思想態度に導いていった。そして折りしも理神論論争盛んな時代背景のなかで、宗教問題に関する理性と情緒 (reason and passion) の対立の問題にとりくみ、やがてハッチソン・モンテーニュの影響によって理性に対する懐疑を深めながら、人間の本性を理性ならぬ新たな基礎の上に確立せんとする方向に思想を進展させたといえる (The Pursuit of Certainty, S. R. Lewin, p. 18~p. 40)。この意味で「新情景」の発見にハッチソンの影響は無視出来ないけれども、他方ニュートン自然学による方法論的影響も否定出来ない。先のプロイルズの見解が総合的な広い視野に立つものとして有効だと思ふ。

(2) 諸学が人間精神の活動する特殊な領域、例えば論理・道徳・政治・文芸批評を対象とするのに対し、人間学は諸学の根元である人性自体の働きを研究する。人性の二大領域としての知性(広義)と情緒の作用・原理を探求する学である。端的に言えば人性そのものの学として勝義の哲学である。このうち知性が「人性論」第一篇の課題なのだ。

(3) 「人性論」の副題が、「実験的方法を精神上の主題に導入する一つの企てである」と記されている事は周知のところである。この導入はニュートンの影響と考えられるが、ヒュームの場合実験的方法は経験論の立場に制約されて実証主義的に把握され、学樹立の土台となるべき個々の具体的な「経験と観察」を意味し、厳密な構造をもつ科学的実験ではない。

(4) 精神諸学は、自然学に対する人文科学ともいふべき諸学の意味で、論理学・道徳学・政治学・文芸批評を含む。原語は moral philosophy, moral science である。

(5) この経験分析の観点は、森口美都男氏の見解に負うている。講座・哲学大系・イギリス経験論・二六四頁。

(6) この原理によって印象に源泉の見出せない観念は、無意味な虚想として否定される。即ち実証主義 (positivism) の表明であり、彼固有の意味論を示すものである。ヒュームの意味論は、意識心理学的内観によって観念の印象を求めようとする限り、心理学的であるといわねばならない。ただこの意味論には致命的な問題点がある。というのは、観念の有意性を決定す

るには、その根源たる印象を提示しなければならぬが、消滅的な印象を想起し観念と比較する事は出来ないからである。ここで記憶に言及すれば、記憶は印象を勢と活気をもって反復する機能とされている。しかし活気よく反復された観念が印象に対応した観念かどうかを決定する事は出来ない。ただ想像に比較して勢よく観念を把握するだけである。この事は結局ヒュームの実証主義を破綻させるのである。

(7) ヒュームは観念の意味發生の心理学的分析、記述の問題と同時に、観念或いは信念の眞理性の根拠を問う論理的問題にもとりこんでいる事。結局ヒュームの課題は、パスモアの表現をかれれば、「虚想を勢づける事なく嗜好及び心持ちに場所をあげる論理」(Hume's Intentions, Passmore, p. 10)の形成にあるといえるが、ヒュームにあっては論理学は根本的には心理学と異なるものではなかった。

二 — 因果性の信念 —

実証主義的意味論に立つヒュームは、先ず因果性 (causality) の起源としての印象を、原因結果と呼ばれる事物の観察によって見出さんとするが、そこにはただ事物の接近 (contiguity) 及び継起 (succession) の関係が発見されるにすぎない。したがって事物の必然的結合 (necessary connection) としての因果性の所在が、これら事物の経験的な関係からは導出されない、という困難に直面する。

しかしこの問題を一般的因果律と特殊の因果律に区別し、それぞれの必然性の理由を問う事で困難打開の道を模索する。そこではじめに因果性の一般命題の必然性が、⁽¹⁾ 理知的原理によって絶対確実な根拠をもつとされてきた哲学的伝統に対して独自の挑戦を開始する。伝統的な知識の二分法を踏襲するヒュームによれば、⁽²⁾ 絶対確実な知識 (absolute knowledge) は観念間の不変な関係にかかわる直覚的知識 (類似・反対・質の程度) 及び数学的知識 (量及び数の割合) に属するに反し、因果性は観念に依存せず経験に基く事実的認識の故に蓋然的知識 (probable knowledge) といわねばならない。因果律の普遍的命題における必然性は、原子論の原則によって、論理的必然性をもたず絶対的確

実性を有しない事が明らかにされる。即ち事物の始元における原因の必然性については、原因と結果が別個な觀念であるため、両者は想像力によって容易に分離出来、そこに何んらの矛盾・不合理を見出す事がないからである。

しかし一般的因果律が絶対的確實性を否定されたとしても、直ちに因果律自体の妥当性の否定を意味しない。ヒュームはさらに経験と観察に訴え、経験がいかにして因果律を産出するかを問い、問題を第二の具体的経験で働く特殊因果律の疑問に移し、この検討が第一の普遍的命題解明に役立つと考える。

さて特殊因果律の必然性が経験の具体面で問われる時、問題は「経験のいかなる場合に因果的推論を行使するか」に置き変えられるのであるが、過去の経験を比較反省した結果、「二つの事物が常に規則的に接近及び継起の順序で存在した場合」、即ち所謂因果間の恒常的連結 (constant conjunction) が因果的推論の働く基本条件である事が見出される。⁽³⁾

では過去の経験の恒常性を根底にして帰納的推論 (inductive inference) を行う時、この因果的推論の正当性の根拠はどこに見出されるか。換言すれば類似の事例の反復が一般的命題発想の根拠たりうる場合のその根拠は何か。それは理知 (reason) と想像力のいずれに基くのであるか。先ず前者によるとすれば、因果的推論の根底には、当然未経験的な事物の事例と、すでに経験された同種類の事物の事例との間における類似、即ち自然における斉一性 (uniformity) の根本原理が正当な根拠をもつものとして前提されている筈である。例えば次のような因果の演繹的推論 (deductive inference) が成り立つのでなければならぬ。

大前提 「いまだ観察されない事例とすでに観察された同種類の事例は類似していなければならぬ」。

小前提 「炎の観察事例は今まで熱を伴っていた」。

結論 「したがって将来のいまだ観察されない炎も熱を伴う」。

問題は、この因果的推論における結論の正当性をなう大前提としての斉一性の原理が、いかにして成り立つか、で

ある。

ヒュームは、絶対的知識と蓋然的知識の二分法に立脚して、次のような否定的解明を試みる。先ず我々は自然の経過に変化を考える事が出来、そこに変化の可能性が存する故に、斉一性の原理は絶対的知識に基づく事は出来ない。何故なら絶対的知識によるとすれば、反対を思う事自体が、論理的矛盾によって直ちに不可能となる筈だからである。例えば谷のない山は自己矛盾として考える事が出来ず存在の可能性をもたない。斉一性の原理は、思考可能の原則 (the principle of conceivability) の適用によって、絶対的知識に基かず論理的正当性を有しない事が明らかにされる。しかし他方、蓋然的知識によってもこの原理の正当性の証明は可能ではない。というのは、当の蓋然的知識自体がすでに過去の恒常的な経験に基づく斉一性の原理そのものを必要とするため、この知識で証明を試みるとすれば、証明すべき原理が証明されるべき原理を先取る羽目になり、所謂論点先取 (petitio principii) の誤謬推理に陥って、帰納と斉一性の原理の循環論を結果するからである。即ち斉一性の原理は過去の経験に訴える帰納的正当化によって、その理論的正当性を証明しえない。したがって因果的推論が演繹推論のような妥当性を有しえない事、換言すれば類似的事例の反復が一般的命題発想の論理的根拠たりえない事が決定的に証明される。⁴⁾

経験の恒常性に基づく因果的推論の理論的正当性は、以上のように絶対的知識、蓋然的知識のいずれによっても、換言すれば先天的 (演繹的) にも後天的 (帰納的) にも証明されない事が明らかにされた。この合理的根拠不在の証明は、世界の事實的認識が合理的に可能であるとする近代合理主義 (演繹法にしる帰納法にしる) に対する尖鋭的な懐疑の表明である (ヒューム認識論の批判的機能)。ヒュームは、従来自然学の原理に合理的な正当性を保証してきた理論的創造的機能に対する批判から、ひるがえって諸学再建の基礎論たるべき人間学確立の新たな地平を発見せんとする。経験と観察による精神諸学樹立の意図は、自然学の根本原理における合理的妥当性に対するこの懐疑論に根ざすといえる。

したがってヒュームは、その正当性が証明されないとしても、依然として過去の恒常的経験から因果的推論を行使している人性の不可抗的な日常的事実を、さらに積極的に理知ならぬ新たな想像力の機能に訴えて解明せんとする（ヒューム認識論の積極的機能）。想像力は従来の理知に代って、印象の多様を総合し新たな認識の地平を開くべき探求、発見の原理として登場する。ヒュームが否定したのは、因果性の存在そのものではなく、事象的認識（因果的推論）における合理的理知の機能であった。しかも理知の否定が直ちに哲学或いは人生の絶望を意味しない。ここには理知の抽象的思弁と独断を排し、あくまでも経験的事実に即して人性の問題を究明せんとするリアルな哲学的エートスが脈打っているといわねばならない。

では恒常的経験の場合、我々は何の理由もないに拘らずいかにして因果的推論を行使するのか。恒常的連結はそもそも二つの事物の連結の反復、(repetition)であり、それは外的事物の間にはなく逆に我々の内に、人間の効果として一つの変容即ち習慣 (custom, habit) を生み出す。これによって心は、何んら理知の媒介なしに無自覚的、条件反射的に、或る一定方向への強制的な作用傾向をもつに到る。即ち認識主体は、習慣を介して作り変えられるのであり、しかも逆に想像力が、この新たな方向性に強制されて相互作用的に対象に向かい、一つの事物に日頃伴う他の事物の観念を構成する。この場合一つの事物即ち現在印象（この事物は原因或いは結果として現在印象により知覚される）は、その性質によって構成観念に自らの勢と活気を伝達する。いわば現在印象は想像力の開拓した水路を通して関係する観念に活気を伝える。即ち想像力と印象の協同作用は、生き生きと活気にあふれた観念を産出し観念の信念性を成立させる。我々はこのようなメカニズムによって因果的推論の結果を事実として信じるのだ。この意味でヒュームは、信念 (belief) を「現在印象と聯合した生氣ある観念」と定義づけている。以上のような印象と観念の自動的、機械的聯合による信念解明は、自然界における物質の運動とのアナロジーに立脚し、認識の発生を一つの自然過程的なメカニズムとして把握したものとわねばならない。そこには自然と人間を本質的に同一視する方法論的態度が前提

されている。

ところで信念生成が以上のように解明される時、必然的結合としての因果性の観念は、我々にとっていかに理解され、いかなる意味をもつか。即ち因果観念そのものの起源の問題である。恒常的連結が我々の内に習慣を生み、一つの事物から他の事物へ移るべく心を強制する事は前述したところである。この場合、一方から他方への習慣的推移は、内省が働く時、観察者の心に一定方向への内的限定の自覚を生む。我々はこの自覚を介して自己限定を感じる（内省の印象）。我々に理解される因果性の起源とは、対象の側ではなく、観察者としての心の側に感じられる、この内的限定即ち内的必然性なのだ。「あった」を「あらねばならぬ」に転ずるもの、「この後」を「これによって」となす秘密は、この内省の印象たる必然性の感じに存するのである。こうして因果性の観念の起源は、習慣に基く内的限定の自覚態即ち内省の感じとして、認識主体の心理学的地平で解明される。これは、従来理知の必然性に帰せられていた因果性が感じの必然性に内在化、主観化された事を意味する。⁽⁶⁾

さてヒュームは、因果的推論において働く想像力を永劫的・不可抗的、普遍的な原理として、想像力のもう一方の脆弱・不規則な原理から区別する。因果的推論において想像力が恒常的連結の条件に基く場合は、反省的吟味に耐える普遍的な規則性が見られるからである。この規則性は、個別的経験の限界を越え、他人や書物の証言に補足されて広汎な範囲に作用し、原因・結果の連鎖によって結合された体系―現象主義的実在界―を形成する。ヒュームにおいて、この普遍的原理としての想像力が、事実認識に働く狭義の経験的知性⁽⁷⁾(understanding)なのだ。判断や推理或いは原因結果を判定する「一般規則」(a general rule)がこの知性の働きに負う。我々はこの一般規則の適用によって、因果関係における偶然的事情と本質的状況を区別し、信念を仮象や熱狂から守る事が出来る。

ヒュームは、原因・結果を判定する一般規則の確立によって、信念を虚想、熱狂から区別する合理性或いは論理を樹立したかに見える。しかし、想像力の普遍的原理も、それに固執するならば一切を否定する全的懷疑論⁽⁸⁾(total

scapism) を免れないのであり、信念の妥当性を保証する根拠たりえず、結局は前述の印象の勢及び活気を観念妥当性の究極根拠とする活気説に帰らざるをえない。

では信念の本性を観念把握の活気という主体的様式に見出す観点に立って、果して信念の妥当性を確立しうるか。例えば虚想・幻想等が異様な興奮のため、強烈な活気をえる場合、果して正当な信念と虚想を区別する手段は見出されるか。活気説が勢及び活気という心理学的確実性に立脚する限り、現実の体験と夢或いは幻想中の体験とをどのようにに区別出来ようか。「脳の作り出すあらゆる妄想が、事後的推断という名称を以前に奉った一切の推論と同じく、また時として感官の印象とさえ同じく活気にとみ強烈なのだ」とヒュームがいう時、結局は信念と虚想を、真と偽を、或いは正気と狂気を区別する手段など存しない、とのさんたんたる帰結をもたらす他ない。これは、まさしく主観主義的な経験論的認識理論の当然陥るべき深刻な破綻といわねばならない。

したがってヒュームは、「人性論」の附録で再び信念の固有な本性について問い、「勢・活気・鞏固 (solidity)・確固 (firmness)・不動 (steadiness)」と様々な規定を試みているのであるが、ここでも結局信念の完全な定義は不可能であり、最終的には認識主体個々の直接的な感じそのものに訴える他ないとして、信念解明の困難さを告白している¹⁰。しかし右の信念規定の多様性は、「諸々の实在物を虚想より間近く心にあらわし、思惟において重からしめ、情緒及び想像に及ぼす影響をさらに優らしめる心の働きを表現せんためだ」と述べ、信念の本性を「はや印象の勢及び活気の伝達に基けるのではなく、实在物への一層深層的な心的作用によって解明せんとする。信念の感情説は、なおノエマ的な印象 (活気説) の立場をより主体的根源的な心的作用の地平に深化したものと見られる。

さらに活気が現在印象との習慣的連結から起る場合は、真実な或るもの (something real) があるのに反し、虚想はいかに灼熱し強烈であるとしても、その真中に或る弱い不完全なものが見られるのであり、ヒュームは、信念の本性がもはや活気の単なる強烈さに還元しえない、或る異質な感じに存する事を示唆する。また詩的熱狂と真面目な確信

とにおける感じの相違の原因に言及し、それが或る程度まで省察及び因果に關する一般規則から生ずると説いて、信念の生成過程における規則性、論理性を反省し、信念の真实性の根拠に言及している。

したがって信念は、単に直接的な主観的な感情の地平に還元できない。信念そのものは、いかに特異な感じとして直接体験されようとも、その客観的な産出過程が我々の支配出来ない恒常的連結及び習慣に基く規則性を有するため、⁽¹²⁾ 真実な或るものであり、その省察・反省により他の偶然的事情による感じから区別され同意・納得がえられる。この意味で特異な感じ (a peculiar feeling) は、単なる直接知につきない認識的性格を有するものとして、そこに普遍的な感情ともいふべき特異な認識の地平が開示される。ヒュームは、先述のメカニズムによって人間の深層に開かれる真実な感じとしての信念に、認識論的な機能を与えんとする。ここで従来の知的認識の主観は、新たに情的認識の主体として根本的にとらえ直される。

以上感情説は、信念の本性をその生成過程の規則性、法則性の省察を通して、虚想の活気とは全く異質な感じに出す点で、確かに一歩前進であり活気説の修正に相違ない。⁽¹³⁾ しかしこの感情説に対して、さらにそれが依然として活気説と共通な意識・心理学的内観の立場を超出していない事、またそれが単なる感じでもなければ単なる規則性、合理性でもない、という脱出のすべないジレンマに陥っている事を指摘し、それが果して信念の真实性、妥当性を十分確立するか、と問う事が出来、⁽¹⁴⁾ 感情説が理論の経験への還元であり、妥当性の問題と発生的問題の直接的同一化である等の批判をあげせる事が可能である。だがこのような外在的批判のみによっては問題は説明されない。ヒューム認識論の内在的把握をめざす本論の立場にとって、ヒュームが最終的にはこの信念に自らをコミットさせている限り、彼が感情説によっていかなる認識地平を確立し信念の妥当性を説明したかをヒュームに即して考察する事が最も重要だからである。したがってこの残された根本問題を、次の外的世界の信念と合せて最後の四章で取扱う事にする。

(1) 一般的因果律とは、「おおよそ存在に始元を有するすべてのものは、必然的に原因を有す」という普遍的命題をさし、特殊

的因果律とは「某の原因から某の結果への必然的な推論」の意味である。ヒュームは普遍的原理としての因果性と経験の具体面に働く因果性とを区別する。

(2) もっと実際には三分法——これは蓋然的知識をさらに比較的確実な因果的知識と不確かな狭義の蓋然的知識に二分する立場——に立脚しているとの見方も出来る。また分析的判断である数学的知識も蓋然的と見れば、二分法は問題となる。全的懷疑論を主張する時のヒュームの立場がこれである。

(3) ヒュームはこの連結を印象間の連結とも事物間の連結ともいっている。即ち印象と事物は交換可能な (interchangeable) ものと考えられているのだ。

(4) ヒュームの因果性批判は、現実世界から世界創造の原因としての神の存在を推論する因果律から、その妥当性をうばう点でも、伝統的な形而上学に大きな衝撃を与え、神の存在証明に強力な懷疑を投げかけるものである。

ところで因果律に対する懷疑的帰結の妥当性は、恒常的連結 (事例の反復) による因果的推論の根拠は何か、という問題のたて方の妥当性に帰着する。このようなヒュームの設問は、帰納法をベーコンが否認した「單純枚挙による帰納」にまで逆もどりさせるものだ、との批判が市井三郎氏によってなされている (『哲学的分析』・市井三郎著一四九頁)。

(5) 先に事件の反復は一般化に何んらの根拠を与えるものでない事が証明されたのであるが、「事例の反復」優位の思想そのものは、積極的な認識論においても信念を誘発する条件として固持されている。

(6) この説明によって、経験的継起より以上の、因果の必然的結合とは、その実我々にとっては心理学的な問題にすぎない事が露呈される。しかもこの内的必然性が心の向癖によって対象化され、客観的な事物の関係として想定され信じられると説いている。これが人性の事実の心理主義的分析にすぎず、何んら内的必然性の客観的意義に関する認識論的問題の解明でない事はいうまでもない。

(7) ここで狭義とは、情緒 (passion) と区別される限りでの、精神活動の知的側面を総括する広義に対しての意味である。しかしこの知性と等値される想像力は、それが印象の恒常的連結という条件に基きそれに制約される限り、根本的には受動的機械的な性格のものといわねばならない。「探求の能力」としての想像力は、もっと自発的能動的な機能を果すべきではないか。

(8) 全的懷疑論とは、蓋然的知識が反省的観点から理知の吟味にさらされ、理論的確実性が問われる時、最初の判断は次第に確証の度を減じ、ついには絶滅する故に、我々は何ものも確かなには知りえない、とする観点である、即ち最初の判断が蓋然的であるところに、判断機能自体の弱さに基く新たな不確実が発見され、さらにこの判断に対する評価自体の不確実が加わる。

このように判断作用が無限に反省される時、確実性は全く無に帰するという。この場合ヒュームは知識の二分法を否定し、絶対的知識を含めてあらゆる知識は蓋然的である、との見方をしている。数学的知識の規則自体は確実であっても、その具体的適用において我々の能力は誤まる事もある故に、数学的知識も蓋然的であるとす。ヒュームはこの懐疑論で判断作用そのものへのデカルトの懐疑を徹底しているのであるが、そこには重要な誤りがある。例えば「ある出来事が $\frac{1}{2}$ の蓋然性をもつ」という判断において、この判断自体に $\frac{1}{2}$ の蓋然性しかない事が反省された場合、先の出来事の蓋然性は $\frac{1}{4}$ に減少する事になるが、判断自体の蓋然性は出来事の蓋然性を含むものではないからである。とにかくヒュームによれば蓋然性に確実性を求めようとするれば我々は全的懐疑論に陥いる。しかし我々が蓋然的知識を信じ続けるのは何故か。ヒュームの主張は、それは合理的な確実性によるのではない、という事なのだ。

(9) Treatise, Bk. I, Part III, Sect. X.

(10) 「人性論」の本文で、すでに信念の本性を正確に語る事がきわめて困難である事、信念を勢や活気で定義する事で満足してゐるのではない事が示されている。信念の定義に関して主観主義の迷路に陥りながら、他方このような不満と反省と緊張が見られるのである(同書・第一篇・第三部・第八節)。

(11) Treatise, Appendix.

(12) ヒュームは、この感じについて、「意志に依存しない或るもので、我々の支配出来ない一定限の原因及び原理から起る」(人性論・附録)と述べてゐる。

(13) この修正には、重要な問題が出現する。それは、活気とは異質な感じがいかかにして活気を本性とする印象と想像力の協同なるメカニズムによって産出可能か、という問題である。或いは印象と観念の区別を「特異な感じ」の観点から根本的に修正すべきなのか。もしそうだとすれば、両者を二分した自然科学的な数量主義の原理によって、この感じがいかかにして導出されるのか。感情説への修正は、逆に経験分析の原理と矛盾し、認識理論の根底をおびやかす由々しい問題を提起すると思われる。

(14) ヒュームの恒常的連結によって因果律を説明する理論には、それが新たな現象・一回きりの現象における因果的認識を不可能にし、他方客観的には因果関係のない現象を因果関係と誤認させる点で致命的な問題点のある事が、わが国の研究家によってすでに指摘されている。(「カント哲学の研究」、哲学会編、因果律と決定論、岩崎武雄著参照)。

三 一 外的世界の信念

外的実体の問題は、因果性とは別個に「人性論」第一篇第四部第二節で扱われているが、その冒頭で實在論⁽¹⁾の立場から、物体の存在の有無を問う事は、それが一切の論究において許されねばならないが故に無駄だと述べ、基本的な発生的考察の観点から、問題の所在を物体の存在を信じさせる原因の心理学的究明に見出している。この場合物体 (body, external world) の認識論的定義として、「連続的存在」(continuing existence) と我々の心や知覚から「別個な存在」(distinctive existence) をあげ、批判的及び建設的意図に立つてこの物体存在の信念を産出するのは感官か、理知か、想像力かを問題とする。

先ず感官に対する否定的論究から始めるなら、感官が連続的存在という観念を産出する事は、そのためには感官は作用してない時も働かねばならない故に、名辭の矛盾という事態に直面する。また感官が別個な存在の観念を産出する場合、感官は印象を別個な対象の再現として表わすのか、別個な対象それ自体として表わすのか。第一の再現説は、それが別個な存在の再現を問題にするものとして、直接的な所与の背後に感官のかかわりえない推論の結果たる何もかかを予想する限り、感官に基く事は出来ない。感官は心に直接出現するものを伝えるだけで、それ以上の何もものもかかわらないからだ。第二の感官が我々より別個な対象自体を表わす、という観点においては、別個な対象及び我が感官そのものにすでに明白でなければならぬが、我々自身という同一性の問題は難解で感官のみによって説明されようがなく、また感官が別個な即ち外的、独立的な対象を表わす、という観点も無根拠な錯誤である。先ず対象の外在性について考察するなら、例えば私が何かを書いている場合、紙、卓子、壁、窓等は身体の外に存在するものとして知覚されるが、現象主義的観点からいえば、身体が認識論的には感官の印象に還元される故に、それを基準にして論議する事は、所謂論点先取の誤謬推理に陥いる。また感官によって対象の独立性が知られるためには、我々より

の知覚の独立性が成り立たねばならないが、平凡な日常的経験によっても一切の知覚は認識主体の諸器官、神経及び動物精気の性向に基く事が明らかである故に、知覚は何んら我々から独立ではない。⁽²⁾ 知覚の独立性は経験の保証を欠くのだ。

従来感官の印象には、物体の「形、運動、固性」(所謂第一性質)と、「色、音、熱、寒」(第二性質)及び「身体的快苦」の三種があり、哲学者は第一種の印象に連続性を帰し、一般の俗衆は第二種の印象も同様に考え、第三種の印象のみが両者によって単なる内的知覚とみられてきた。ヒュームは、パークリの現象主義的観点で踏襲しながら、このような伝統的区別に反ばくし、内観的分析の立場から、これら三種の印象様式を感官が判定者である限り全く同様であると断定する。これら全印象は直接心に現れる限り、同様に知覚として在るがままに現れる。したがって第二性質が対象に存しないとすれば第一性質も例外ではないのだ。いわば全印象は認識論的な価値に関しては、優劣のつかない中性なのである。しかも感官のみに依存する時、その印象が原子的、消滅的存在である限り、対象世界は単に非連続的な知覚の断片に還元される他ない。以上のようにヒュームは、感官のみからは物体存在の観念を産出しえないとして、「感官による物体の知覚」に対する懐疑を表明する。

しかし他方、この物体の観念が理知に基いて産出されるのではない事は、無学な大衆が理知に反して知覚と対象を同一視し、外的世界を堅く信じている事実から明白である。彼等は哲学的議論によって外的世界を信じるのではない。またもし知覚と対象を区別する反省的観点に立つとしても、推論は知覚とは別個な物体にはなく、知覚の現象界にのみ有効なのだから、理知によって知覚から物的存在を推論する事は出来ない。⁽³⁾

このように感官と理知の機能を物体存在の観念産出にかかわらないとして順次否定し、最後に積極的肯定面として想像力による解明を論究の主題とする。しかも基本的には因果性の場合と平行的な、即ち外的世界の信念は印象の特別な性質と想像力の諸性質の協同に基く、との観点からそのメカニズムを追求している。

連続的存在の帰せられる対象の印象は、単に主観に依存して不斷に変化するものと違い、特異な恒常性(constancy)がある。例えば眼前の山、家、樹等は、知覚が中断された後も同じ斉一的な様式で我々の知覚に復帰し、中断によって変化しない高度の類似性が見られる。恒常性は、我々の支配出来ない所与条件として、いわば対象の時間的経過における同一性(類似性)、或いは無変化性なのだ。⁽⁴⁾

ではこの印象の恒常性の場合、連続的存在の信念はいかにして産出されるか。先ず第一段階において、標準的な場合としての対象の自己同一性即ち個性(individuation)の原理が究明される。対象の自己同一性(self-identity)は、唯一の対象の観察によっても、逆に多數的存在の観察によっても共に不可能である。前者はせいぜい単一性(unity)の観念を与えるだけであり、後者は単なる多(number)の観念を与えるにすぎないからである。したがって対象の自己同一性は、単一性と多の統一、いわば不変な対象が持続的变化を享有する事によって成り立つ。しかし持続観念即ち時間観念の導入は想像の虚想に基く。不変な対象に持続的变化を持たむ事は、主体の側の想像による以外にないからである。さて不変な対象に時間を導入する時、対象を二つの見方によって眺める事が出来る。即ち時間の任意の二点において同時に、つまり時間を横の關係に客観化(空間化)して対象を眺める見方(これは対象の多の観念を与える)と、二点の時間的隔りにおいて、即ち縦の時間的継起によって対象を眺める見方(これは対象の中断しない単一の観念を与える)である。時間を客観化する前者と、他方時間を主体的に眺める後者の両観点をふまえ、主客のいずれにも偏しない中間的観点に立つ事によって、多である対象が単に多でなく同時に単一なもの、即ち自己同一なものとの見方が成り立つ。以上不変な対象に時間を導入する事によって対象の自己同一性が成立する時、個性の原理は、「仮定された時間変動を通じての或る対象の無変動と無中断に他ならない」⁽⁵⁾のである。

しかし問題の知覚が中断を含み、個性の原理のうち、無変動即ち斉一的な復帰を有するだけに拘らず、いかにして知覚の同一性(連続的存在)が産出されるのか。この場合問題が単に客観的な見方のみでは説明されない故に、ヒ

ユームは、標準的な個性の場合の認識主体の心的性向と、目下の相互に類似する知覚が復帰する場合の心的性向に着目し、これらを比較する事によって次のように論ずる。先ず対象の完全な自己同一の場合は、対象が無変動、無中断であるため、心は想像によって何の変化もなく瞬間から瞬間へ円滑に進行する。また類似な知覚の恒常性の場合も同様に、観念は自然的関係（類似の関係）によって容易に結合され、一つの観念から他の観念への想像の移行は円滑である。即ち両者は心的移行の円滑性という同じ性向をもつ。しかも「心を同一性または相似の性向に置く観念は、すべて甚だ混同されやすい」という性向説⁽⁶⁾ (disposition theory) から、両者の観念（対象）は混同され、類似な知覚に中断があるにも拘らず自己同一性が帰せられる。しかしこの同一化は、想像の自然な虚像の結果として、厳密には性質的に類似している知覚が、教的にも同一であるとすると、所謂性質的同一性 (qualitative identity) と教的同一性 (numerical identity) の混同に基くものである事はいうまでもない。

ところで問題の知覚は、いかに高度の類似性を有するとはいえ、反省的観点に立てば、その出現の中断は同一性に反対である以上、我々は知覚の同一性と個別性の矛盾に直面せざるをえず、この矛盾は心に不快感或いは不安感（反省的印象）を与えずにはおかない。しかし心はこの不快感に安住出来ないものであって、矛盾の不安から脱出すべく、類似する知覚に同一性を帰する自然な向癖 (propensity) に従って、知覚の連続的存在を仮定する。

しかし知覚の出現の中断とその連続的存在とは自家撞着であり不合理ではないか。ヒュームは、第一に知覚が消滅しないで心から姿を消す事、第二に知覚が新しく創造されないうで再び心に現れる事にいかにして納得出来るかの疑問に置きかえてこの問題を説明する。即ち心における知覚の出没が知覚の創造と消滅を意味しない事がいえねばならぬのであるが、それには、心を個々の知覚の集合 (collection) しかも一定の關係に基いて結合された有機的な集合体と見る観点に立たねばならない。この場合原子論の原則によって、一切の知覚は他の個別的な知覚から區別出来、分離して存在しうる故に、特殊な知覚は知覚の集合体たる心から分離出来る。知覚が知覚のまま得心から姿を消す事が

不合理でないならば、逆に知覚が新しく創造されなくて心に現れる事も不可能ではない。即ち外的対象を見る、感じるとは、対象が知覚の有機的結合体たる心と關係をもち、対象（知覚）が心に現れる事であり、逆に見ない、感じない場合は、対象が心との關係を断ち、知覚が心から分離する事を意味する。このように知覚の中断を伴う出現は、必ずしも知覚の存在の中断を意味せず、したがって知覚の連続的存在の仮定は、何んら矛盾、不合理を含まない。

しかし先に日常的經驗にてらして、一切の知覚の非独立性が明らかである事を思えば、このいわば不感^レ的^ナ連続的存在の仮定が、經驗的な根拠を欠くものである事は論をまたない。またヒュームが心的な知覚と心から別個な物体存在とを明確に区別して論議を進めて来た立場を反省する時、心から分離される特殊な知覚の仮定は、論理的な矛盾に陥っていないか。したがって連続的存在の仮定の妥当性に関して問題が残るのであり、この仮定は、ヒューム自らが断定している通り、想像の自然な向癖に基く捏造 (Fälsch) だと規定するのが至当であろう。

だがヒュームは一見奇妙に感じられるけれども、この捏造物を我々は放棄するどころか積極的に信ずると述べ、再び活氣説にたち帰^リつて次のように説明する。即ち今まで中断の後に復歸した知覚の類似（記憶印象に基く）は、中断した知覚を自己同一と考える性向を生み、さらに中断から生ずる矛盾（不安感）を脱出^スすべく、連続的存在の虚想を捏造する向癖を生み出したのだ。つまり連続的存在の觀念自体が、知覚の類似を示す記憶印象から、自然的、反省的關係によって産出されたものである限り、現存する記憶印象（これには現在印象も含まれる）が、關係する連続的存在の觀念に、その勢や活氣を伝達するのは、人性の一般原則に基く当然の帰結ではないか。こうして我々は、連続的存在の活氣をおびた觀念即ち信念を得る事が出来る。いわば物的実体は、以上のメカニズムによって人性の心理学的な信念に解体、還元される。この場合因果性の信念生成において中心的な働きをもった觀念聯合の原理よりか、心の性向や向癖がメカニズムの核心として強調されている事を看過すべきではない。即ち前述した通り類似する知覚に同一性を帰する根拠としての相似な心的性向、さらに知覚の同一性と個別性の矛盾を克服すべく連続的存在を仮定した

心の向癖がそれである。この心的主体面の強調は、因果性の場合に比較して思考法の変容を示すばかりでなく、認識主体の関心や性向によって対象世界を支配せんとする一種の実用主義的 (Pragmatic) 観点を示唆するものであり、ヒューム認識論の関心的実践的性格を物語る。

しかしヒュームは、外的世界の信念生成のメカニズムを解明した後で、「空想のかくも虚偽な仮定に指導される些細な性質が、いかにしてかりにも何等かの鞏固且つ合理的な体系に至るか思いもつかない」⁽⁹⁾、或いは「かかる信念を自己自身に対してなりと、いかに正当化出来るであろう」と、その物体論の妥当性に対し率直な懐疑と不信の態度を表明する。確かに連続的存在は、いかに印象の恒常性の下で産出され、広義の規則性、法則性を有し単なる迷信や虚想と同列に扱う事は許されないとしても、結局は理知的、経験的根拠を欠く虚像の自然な虚想にすぎなかった。それは個性性の原理における虚像の虚想を加えれば、類似する知覚に同一性を与える心的性向、及び連続的存在を仮定する向癖と、いわば虚想性の三重に交錯した最も主観主義的な信念であったのだ。信念が単に虚想でもなければ、単に合理的な観念でもない点で、ヒュームが深刻なジレンマに陥っている事はいうまでもないが、ここでこの主観主義的な信念がいかにして客観的意義をもつか、或いは現在印象の助けがあるとしても、いかにしてこの説得力のとばしい虚像の虚想を信じえようか、などの外部的批判を試みたところで、我々の問題の解明に到る事は出来ない。自らの信念に懐疑の視線を投げたヒューム自身、この態度に固執してもいず、最終的にはこの外的世界の観念を信ずる立場に到るのだからである。我々はさらに一歩踏込んで、ヒューム認識論の究極的地平にまで迫り、この微妙な信念の妥当性の問題がいかに解明されているか、を考察しなければならぬのである。

(1) これは物体存在の信念を人性の抜きがたい自然に基くとする、自然主義的な實在論の意味である。

(2) ここで「我々から」とは、我々の心や知覚からの意味ではなく、実際は物質的な存在としての我々の諸器官や神経からの意味である。

- (3) この理知概念は、前者では反省的分析的認識の意味として、後者では因果的推論の意味として使用されており、因果律批判の場合における論証的な理知概念ではない。したがって外的世界の解明で積極的な機能を果す想像力は、因果性の場合と同一ではない。
- (4) ヒュームは外的世界の信念を生む条件として、印象の恒常性の他に整合性 (coherence) をあげ、整合性がこの信念を生むには脆弱であるために、恒常性が付加されねばならないとして、両者の協同関係を示唆しているのであるが、実際の信念解明では恒常性の条件が最も著しい効果を有するとして独立的機能を与えている。この意味もあって本論では整合性の条件については省略した。
- (4') ヒュームは外的世界の信念を解明する場合、連続的存在優先の立場にたち、別個な存在は連続的存在から自然に導き出されるとして、その解明を省略している。
- (5) Treatise, Bk. I, Part VI, Sect. II.
- (6) この性向説は、類似関係が単に観念を聯合させて間違わせるだけでなく、観念を思ふ心的性向を聯合させ、心の相似性或いは同一性を成立させる、との観察に基づく。
- (7) スミスは、外的世界の信念においては、信念の本性が単なる活気より以上の、心の向癖や働きとして本来的に規定されているため、活気説は修正されている、と主張するけれども (The philosophy of D. Hume, N. K. Smith, p. 222)、「直ちにそう断定出来ないと思う。「向癖は心に現にあらわれている記憶印象によって信念をひき起す」(「人性論」第一篇・第四部・第二節)というのが、ヒュームの観点なのであり、依然活気説に立脚しているとしなければならぬ。
- (8) この思考法の変容について、パスモアは次のように述べている。「知覚の連結や反復よりも心の関心や傾向が宇宙のきずな (the cement of the Universe) になつてゐる」(Hume's Intentions, J. A. Passmore, p. 122)
- (9) Treatise, Bk. I, Part, VI, Sect. II.

四 — 結 論 —

ヒュームは、「人性論」第一篇の結論で今までの論究を回顧しながら、「私は一切の既成の説をすて、よって真理を追いつつあると確信出来るか」と厳しく自問し、「私は自己」の論究のうちで最も厳密且つ正確な論究を行なった後で

さえ、この論究に同意すべき理由を与える事が出来ない。私はただ事物をその現れたままの状態で強く考察する強い向癖を感ずるだけである」と、同様に甚だ内気かつ懐疑的な心境を吐露している。しかし我々がここから直ちに次のような結論を引出す事は、速断のそしりを免れない。即ち「経験と觀察」に基くヒュームの認識論は、精神的諸学再建の確実な基礎たらんとする最初の革新的・建設的意図に反して、我々の信念（事実認識）から合理的正当性を否定する懐疑論を導出するにすぎなかったと。ヒュームの認識論を懐疑論に等値とする観点は、ヒュームの一側面をとらえてその本質を見失う危険をおかすものだからである。むしろ我々は、ここでようやくにしてヒューム認識論の究極的立場は何か、という根本問題を問うべき最後の段階に達したといわねばならない。

ヒュームは、因果性の信念に対する懐疑から救われる道として、我々が因果性において「自然の絶対的な且つ制御し難い必然性によって、呼吸し感じると同じように判断すべく限定されている」事⁽¹⁾をあげ、「研究」(Enquiries)でより明確な形で、「事実と存在に関する因果的推論においては、自然の行程と観念の継起の間にはある種の予定調和があり、所謂習慣はかかる応対 (correspondence) の結果する原理である」⁽²⁾、或いはさらに「自然はそれが外的対象間に確立したものと対応すべく思考を進める本能を我々に植えつけている」と説く。

他方的世界の信念に関しても同様に、「知覚の連続的存在は虚偽であっても最も自然な考えであり、心に好適な一種の本能即ち自然的衝動による」⁽³⁾と述べ、この存在に対する懐疑は粗漏と不注意 (carelessness and inattention) によって救われ、我々は凡俗と哲学者の区別を問わず、「現在の考えがどうであれ、一時間後には外的世界の存在を堅く信じる」と説く。

このように認識過程を自然の営為に還元する自然主義的な思想態度には、懐疑論に対するヒューム独自の反省と吟味が含まれる。我々は、先に因果性、外的世界の信念解明において、想像力が積極的な発見的原理として立てられた点に理知への徹底的な懐疑を見た。勿論両者の場合において懐疑の意味は同様ではなかったけれども、想像力の登場

は、根本的には合理主義的理知への懐疑に基く。しかし懐疑論は、独断論と同様な理知の究極的主権 (supremacy) を前提した上でそれに挑戦している限り、最終的な立場とはいえない。ヒュームにとって根本問題は、理知が主権をもつか否かではなく、人性における理知の正当な機能は何かである。⁽²⁾ この意味で否定的にはあれ、なお理知の主権を前提する懐疑論は反省の主體的深化によって止揚されねばならない。ヒュームは「理知は情緒のしもべであり、且つしもべであらねばならない (reason is and ought to be the slave of the passions)」の根本的観点に立つ。⁽⁴⁾ いわば独断論・懐疑論の主知主義的共通基盤に対するアンチ・テーゼである。⁽⁵⁾ しかしこの事は、先の懐疑論自体が直ちに無効を宣告される事を意味しない。それは人間の理知の陥りやすい迷妄・虚想に対する安全弁としては、依然として有効な武器なのであり、無効性は人間自然に立脚した反省の深化に基くのみだから。したがって懐疑論は、デカルト的な方法的意味をもち経験的人間学にとってむしろ盟友なのである。しかもやがて人性の究極的眞実の前に自らの限界を自覚せざるをえない従属的な盟友なのだ。ヒュームは、このように反省の深化に即しながら、懐疑論の正当な役割と限界を明らかにする。

信念は理知によって正当化されず、逆に理知的懐疑によって破壊される事もないのだ。懐疑論を脱出せしめる究極的地平は、「単なる観念及び内省によっては滅されない生きたある気持 (sentiment) である」⁽⁶⁾。換言すれば「論理的に通約されえない生の直接的事実」⁽⁷⁾である。創造的理知の機能を徹底的に批判するヒュームは、観念の意味或いは理解の発生機構の知的把握に留らず、いわば経験の客体的ノエマ化としての「観念の道」をもこえて、生きた体験的感情の地平に帰り、そこから人間学及び諸学のあり方をとらえ直さんとする。

ここで我々は、純粋な観察者から直接的な行為者或いは参加者の立場へ、ノエマからノエシスへ一八〇度の転回をとげる。この立場の転回によって、我々は理論的な懐疑論から実践的な実在論 (realism) に達する (実践優位の立場)。観察者の立場でいかに懐疑の或いは絶望の深淵に陥いるとも、我々は結局人性の自然な傾向によって、或る観念 (事

物)を信じ或る行為を決断する(人間は本性上信念をもつ)。そこには外的対象の構造に観念を適應せしめる本能或いは衝動の働きがある⁽⁸⁾。

認識主体と対象世界との断裂をつなぐものとしての「適應」(adaptation)は、しかし自然科学的原理であるよりは生物学的(biological)原理である。信念は理論的根拠に基づく選択の問題ではなく、外物との適應を通して我々の内部に生成する(grow)認識のノエシスの様式なのだ。ヒュームは自然科学的存在の世界(a world of being)を、⁽⁷⁾生物学的な生成の世界(a world of becoming)をたてる。知識は孤立した自己完結的な何かではなく、主客の相互作用的な過程に織込まれる。この意味で我々は、ヒュームの思考法が根本的には自然学を範とするニュートンの観念聯合の原理によりか、ハッチソンの適應の原理によっている、とのスミスの洞察を正当なものと認めねばならない。そこに我々はヒューム認識論の究極の本質を見出す。

しかし生物学的というのは、精神的生命と区別された低い次元を意味しない。適應の根底には所謂対象的物理的自然ではない、人性の内的原理として根源的自然が働いている限り、それは生の根源性として原自然(urnature)の意味である。したがってこの自然への適應は、ノエマ化出来ない、ノエシス的な「信」の問題であり、認識主体自らの委託(commitment)の問題⁽⁸⁾である。

とはいえ、「自然」は単に相対的な非合理の地平に還元さるべきものでもない。ヒュームの自然概念は、多義的であり哲学或いは懷疑の必然性さえも排除しない包⁽⁹⁾理的原理なのだ。「日常茶飯の生活において他の人々と同じく生き・語り・行う」⁽¹⁰⁾のが自然の傾向であれば、他方「読書や座談に際して論議百出した主題へ視線を送る」のも心の自然な傾性なのである。理知はこの自然本性に自らの基底を、自らの主体性を見出す。ここで重要な事は、自然本性をそれとして自覚する高次元の立場が出現した事である⁽¹¹⁾。しかも包理的な自然自体は、もはや理知である事は出来ず、理知の及ばないより高次の立場として、理知を止揚・統御する超理知的自然である。このような自然は、所謂対立的

な主・客の区別以前における、両者を相互に適応・融合させる根源的作用⁽¹²⁾というべく、究極的には人性の働き自体が、人間の自然として根源の自然に基く。いわば人間は自然の内部に自然⁽¹³⁾内⁽¹⁴⁾存在として連続的に包含される。ヒュームは、主・客の対立を根本前提とする近代の論理をこえた地平から、諸学の再建を試図したといえる。

しかし「自然」に基くのは、単に人性の働きのみではない。ヒュームは、方法的な比較心理学的考察によって、自然の概念を動物の領域にまで拡張し、動物の本能も同じ原理によると考える。いわば人間の相対化によって人間と動物の働きは、自然の原理から連続的に説明され、自然は両者を統一的に成立させる共通の根源者とされる。もっともヒュームは、人間の諸能力が動物に比較していかに秀れているかに決して盲目ではないけれども、両者の相違は質的な断絶を意味せず程度上の問題にすぎない⁽¹⁵⁾。

このように考察を進める時、根源的包括者たる自然は、人間主体性の立場が根本的な転回を要求される、或る意味で超越的な「究極者」の意味をもつ。ヒュームの信念は、そこに超越的原理としての自然が働き、それへの主体的な「信」が説かれる限り、いわば宗教的次元の地平にまで徹底・深化される⁽¹⁶⁾。確かにヒュームは、神の存在証明の論議に対しては、理論的に極めて懐疑的な見解を示しているけれども⁽¹⁷⁾、実際の実践的態度としては必ずしも反宗教的・非宗教的ではなく、人間学的事実としての宗教を認めている点がある。しかも究極的原理としての自然は、経験と観察だけからは導出不可能な主客の対応(調和)を基底としている。このような意味で信念は、自然主義(naturalism)を基調とする宗教的な世界観、換言すれば一種の「自然」或いは「人性」の形而上学(metaphysics)に裏うちされている側面をもつ⁽¹⁸⁾。しかしこの帰結は、経験論的認識論の立場の破綻を意味する。ヒュームの認識論は究極的には経験的に把握されるものをこえた全体的統一的原理としての世界観をとり入れているとみられる。したがって生きた或る感じとしての信念は、人間の深層に開かれた、微妙な奥行きをもつ心理学的事実というべく、このような信念は、もはや他によって保証される何かではなく、むしろ自らが経験的知識の正当化を終結させる根源的地平なのだ。

それにしても従来の合理主義的認識及び自らの認識原理に対する批判、即ち他も我をも共に切る諸刃の剣に示された尖鋭的な知性は、日常的意識の穏和な現実性のなかに止揚されている。懐疑論から實在論へのこの転回について、ラッセルは「或る意味で彼の懐疑論は不誠実である」と評し、またライヘンバッハは、「知性と意志のアンバランス」、⁽¹⁷⁾或いは「経験主義に対して自ら提起した決定的告発を親しげな微笑で追いはらう哲学者の奇妙な一面」⁽¹⁸⁾として批判する。これらは確かにヒューム認識論の含む深刻なイロニーを突く鋭い指摘ではあるが、ヒューム自身に即していえば、この立場こそ人性の自然な事実在即するリアリズムの如実な発現であり、認識論の発想が単に理論的関心よりか、人間の自然本性に基づく諸学再建という実践的関心に裏うちされている事を物語る。いわば哲学の重心が認識の問題よりか實在の問題におかれている事である。この転回は、ヒュームがすでに出発点で創造的原理としての理知を排し、生きた直接的経験に立脚している事を思えば、むしろ本来の立場への復帰というべきである。いや単なる同一的立場への復帰ではなく、それは経験論的な認識理論の自己破綻を媒介してさらに主体的・根源的に深められた立場である。信念が単に経験からは導出できない「自然」の形而上学に裏うちされているとはこの意味である。

以上の考察を通してはじめて、我々は暗中模索のなかからヒューム認識論哲学の究極的な姿を浮彫にする事が出来る。信念は理知的確信に基づくのではない限り懐疑論に立脚しているといわねばならないが、他方根源的自然に基づく限り所謂懐疑論をこえている。人性の真実の前で懐疑論は相対化され、「穏和な懐疑論」⁽¹⁹⁾(a mitigated scepticism)となる。この自らを反省、吟味する懐疑論こそ真の懐疑論なのである。ヒュームは、これを「自己の哲学上の確信についてと同様、自己の哲学的懐疑についても内気な (to be diffident of his philosophical doubts, as well as of his philosophical convictions)」自覚的立場と規定する。真の哲学は、一つの原理或いは観点を無媒介に絶対化し、それによって尖鋭的な断定(確信にしろ懐疑にしろ)を下すより、人性の根源的自然に従って「穏和で適度な意見(sentiments)」⁽²⁰⁾を表明出来るだけなのだ。ここにはいふまでもなく探求の限界の自覚が含まれている。限界内における経験的知識が

信念の形をとるのだ。

ヒュームの認識論哲学は、確かに意図において人間に関する認識（精神諸学）を科学のレベルにまで高めようとする革新的な試図であった。しかしその理論は、結局科学的認識とそうでない認識とを区別する合理的基準を明らかにしえないまま、実践的世界観の地平で決着をつけざるをえなかった。この事は、経験論的認識論の破綻以外の何ものでもない。問題は批判的機能面で因果的推論（事象的認識）の合理性に対して尖鋭な懐疑論を表明し、他方積極的機能でそのアンチ・テーゼとして直接的な体験的感情の地平に立脚し、そこから諸学の体系を再確立せんとしたところにある。ヒュームが、自然の中に帰る事によって一切を直接的経験の人間の此岸にひきよせ、理論的世界を捨象した事はおおうべくもない⁽²¹⁾。しかしこのような否定面の指摘によって、ヒューム認識論の積極的肯定面を看過してはならない。

ヒュームは、精神諸学再建の確固たるべき基盤としての経験の大地が、皮肉にも理知の厳密な論証を欠いた蓋然的な信念を約束するにも拘らず、懐疑論をこえてこの信念にコミットしている、という微妙な人間学的事実を明らかにしたのであり、さらに特異な感情的地平の開示によって、観念や論理の基礎に主・客未分的な原体験がある事を解明し、実在を固定した存在の世界としてではなく、人間主体がすでに内在化された流動的な生成の世界として展開しえたのである。人間的知識の経験性・地上性の洞察とその主体的深化によって導出された信念の立場は、近代の人間不在的な対象化的実在把握をあくまでも拒否し、客観化以前における統一的な地平から知識の体系を再構成せんとしたのであり、認識原理の人間の具体化、人間の生と学の結合、或いは「生の過程と認識過程の統一」、換言すれば自然科学に対する精神諸学の登場を準備するものとして、その問題意識は積極的に評価されるべきであろう。この信念が概念化・論理化されなかった事は、方法の問題に帰着するけれども、外的条件としてヒューム哲学の歴史的・社会的環境との関連も無視出来ないのである⁽²²⁾。

- (1) Treatise. Bk. I, Part IV, Sect. I.
- (2) Enquiries. Sect. V, Part II.
- (3) Treatise. Bk. I, Part IV, Sect. II.
- (3') ヒュームが認めたのは、与えられた観念を比較分析する反省的な理知の能力である。
- (4) Ibid. Bk. II, Part III, Sect. II.
- (5) しかしヒュームは、論証的絶対的知識として教養を認めている点、必ずしも反合理主義者ではない。またその「自然的原理」も反理知ではなく包理知的である。
- (6) Treatise. Bk. I, Part IV, Sect. I.
- (7) 講座・哲学大系、2「イギリス経験論」(森口美都男著)二六三頁。
- (8) 外的世界の信念の場合は、適応の原理に言及されてはいないが、それでも認識主体の性向が、印象の恒常性という所与条件に制約されて働く限り、外的世界への広義の適応があるといえる。
- (9) The philosophy of D. Hume, N. K. Smith, p. 76.
- (10) Treatise. Bk I, Conclusion.
- (11) 「近代イギリス哲学の形成」(山崎正一著)六六頁～六七頁。
- (12) この事は、かつて理知によって神に近づこうとした人間が、経験的此岸に立脚する事によって神よりも動物に近い地位におかれる事を示す。
- (13) 宗教的次元を示すことばとして、次のものをあげる事が出来る。「およそ何事かを推理し或いは信するすべての者は、絶対確実に愚者である。そしてまた同じ愚者でなければならぬとするにせよ、私はその痴愚を少くとも自然で快適な痴愚としたい」。或いは「自然に任せた所から生ずる無邪気な満足を拒む事は決してない」。(Treatise. Bk. I, Conclusion)。ヒュームは、根源的自然に従う事で心の「解脱」に到達したといわねばならぬ。
- (14) これについては「研究」第十一節及び「自然宗教に関する対話」(Dialogues Concerning Natural Religion) 参照。
- (15) これは誤りの形而上学に代る真の形而上学の確立を意味する。ヒュームは一切の形而上学を否定する経験論者ではない。ヒュームが「自然に従う」という時、厳密には事実的認識の側面と形而上学的思想的側面の二重構造に立脚しているのである。
- (16) 「ヒュームの信念の理論は、経験科学そのものに宗教的な基礎を与えようと試みた思想の系譜の継続であり、その皮肉な

解決に他ならなかった」とは、カッシーラーの評価であるが、ヒュームはまさしく信念という形で人間学的な基礎を与えたといい得よう。(Die Philosophie der Aufklärung, E. Cassirer. 邦訳七六頁)。しかし信念を純粋に心理学上の根拠にもとづくにすぎない、と見るカッシーラーには同意出来ない。ヒュームの信念には形而上学的思想の意味が含まれているからである。

- (17) History of Western Philosophy, B. Russell. 邦訳一四八頁。
- (18) The Rise of Scientific philosophy, H. Reichenbach. 邦訳八七～八八頁。
- (19) Treatise, Bk. I, Conclusion.
- (20) Ibid. Bk. I, Conclusion.
- (21) 信念を虚想から区別しその妥当性を確立する道は、信念の基礎である根源的自然を対象化・論理化する他に見出し難い。これはヒュームが理論的にはなお懐疑的・否定的にししか把握しなかった「自然」を、さらに積極的・肯定的にとらえる立場である。そのためにはヒュームの出発点に立ち帰ってその基本的な立脚点を再吟味する必要のある事はいうまでもない。この場合、ヒュームの自然が人間を連続的に包含する事によって人間化された自然である限り、認識主体と自然自体の間に依然として「割れ目」の介在する事に思いをいたすべきである。
- (22) 信念が適応を原理とし、生の直接的な感情に基く事は、背景としては当時のイギリス市民社会の先進性・安定性を反映するものといえる。これは哲学の形成と社会的環境との關係を示唆する。最後にヒュームの肯定面を単にそれとしてのみ把握すべきでない事はいうまでもない。実際は肯定面が同時に先述した否定面をも含む、とらう二重の性格においてある事をことわっておきたい。

参考文献

- (1) The Philosophy of David Hume. (by N. K. Smith)
- (2) Hume's Intentions. (by J. A. Passmore)
- (3) Hume Precursor of Modern Empiricism. (by F. Zabeeh)
- (4) Hume's Philosophy of Belief. (by A. Flew)
- (5) David Hume. (by A. H. Basson)
- (6) The moral Philosophy of David Hume. (by R. D. Broiles)
- (7) The Pursuit of Certainty. (by S. R. Lewin)

- (8) The Genesis of Twentieth Century philosophy. (by H. Prosch)
- (9) History of Western Philosophy. (by B. Russell)
- (10) The Rise of Scientific Philosophy. (by H. Reichenbach)
- (11) Die Philosophie der Aufklärung (von E. Cassirer)
- (12) 講座・哲学大系・2「イギリス経験論」(森口美都男著)
- (13) 「近代イギリス哲学の形成」(山崎正一著)
- (14) 「英国経験論における外界存在の問題」(小池平八郎著)
- (15) 「ルネサンス及び先カントの哲学」(朝永三十郎著)
- (16) 「ヒューム」(土井虎賀寿著)

(筆者 大津中央高校教諭)

Hume's theory of belief

by Tōichi Okamoto

This paper tries to cast some light on the positive and constructive side of Hume's theory of belief in tracing his analyses of the causal relation and of the existence of the world. Special attention is paid to his scepticism. This is, as it were, a double-edged sword drawn not only at rationalists' arguments but also at his own theory. He evades it by finally committing himself to the belief, based upon immediate experience, in human nature. After all Nature is what makes the subject and the object acceptable to each other, covering human reason as well as animal instincts.

Intentionality

by Shinya Kimura

Intentionality is not a mere linguistic fact. It is essential in mental acts. For why have we just intentional language? Here I agree with Chisholm, who ascribes the intentionality of our language to that of our mind. Sellars' "direct realism", I think, conceals preposterousness and is untenable. To see the matter clearly we must get over Chisholm's argument, which is still too linguistic.

Indeed those who rejected the sense-datum theory have gone to the other extreme and regard "sense data" as fake. But the fact is that, though what appears to us is nothing but a physical object, yet it appears only via its various *appearances*. We should do justice to both of these points. It is concluded that, when we have a perceptual consciousness, we refer to or *intend* "something" via appearances, and this "something" is the object of our consciousness while the appearances are not.

This "something" is not a Meinongian "pure object". Strictly speaking, we *just* intend. But here, as it were, a pseudo binary relation is effected, one of whose "terms" is the "something". (My expressions may be mislead-