

カラダはココロである（その4）

—快楽の哲学のために（14）—

原崎 道彦

（高知大学教育学部・哲學研究室）

Body is Mind(4) For the Philosophy of Pleasure (14)

Michihiko Harasaki

Laboratory of Philosophy, Faculty of Education, Kochi University, Kochi, Japan

This time, I will use J. Rock, G. Berkeley and D. Hume. Although Descartes had privileged a part of visual experience as super-sensuous of independent of experience and called it "material", Rock, Berkeley and Hume tried to bring it back again into the sensuous experience. I think that their attempt was right, but they were unable to completely accomplish this. A super-sensuous thing remained as the primary quality of matter (in Rock's philosophy) or the cause of perception (in Berkeley's philosophy) or an unknowable thing (in Hume's philosophy). For them, body as material exists out of mind. As a result, in their philosophy, body is only body and mind is only mind, namely, body is never mind and mind is never body. In this sense, they also stayed in Descartes' Paradigm (the dualism of mind and body).

前回の「その3」のはじめでも書いたことだが、デカルトの（モノとココロの）二元論の影響力はやはり巨大だった。デカルトがおこなったのは、私たちの視覚的経験の一部分（空間体験）に徹底的な抽象化をほどこしながら、それを私たちの経験を超越したものとして特権化することだった。そしてそのようにして特権化されたものがモノと呼ばれ、その他のものはひとくくりにココロと呼ばれたのだった。もちろん私としても、抽象化そのものを否定するつもりはない。わずかの抽象化もともなわないような体験というのはおそらくありえないことだし、さまざまなものレベルの抽象化をともないながらいとなまれてゆくのが私たちの経験世界というものなのだ。その限りで、どれほど抽象化されたものであっても、それは私たちの経験世界に属するものであるし、属するものでしかりえない。つまり、どれほど抽象化されたとしても、それは私たちの経験世界が抽象化されたものでしかないのだ。が、デカルトは、その抽象化されたものを、抽象化されたものとみなすことなく、私たちの経験世界を完全に超越といふか超絶したものとみなしたのだった。デカルトの（モノとココロの）二元論はそのようにして成立したものであるわけだけれども、その二元論はデカルトの死後も、まさに圧倒的な影響力をもつてゆくことになった。

スピノザはデカルトの二元論を深く修正するものだった。つまり、デカルトのようにモノとココロとの関係を因果関係とみなすのではなく、そこに並行関係を見ようとするものだった。私もそれは最善の修正だったと思うし、その理由については、今回もあらためて書かせていただくことになると思う。しかし、それでもそれは修正でしかなかった。つまり、モノとココロへの二分割というデカルト的な世界は、そのまま受けつがれていた。それはスピノザをも固く縛りつけたままだった。そしてそうした事情はライブニツツでも（こう言ってよければ）悲しいほどいつしょなのだ

つた。

並行論の最大の問題点は、自由意志の存在が認められなくなることだつたと言つていいだろう。モノの世界が必然性に支配されたものであるとすると、モノの世界とココロの世界とが並行するということは、ココロの世界も必然性に支配されたものであることになり、自由意志なるものがなりたちえなくなるのだ。だが、さらに大きな問題は、自由意志が存在しないということになると、その自由意志の總本山とでも言うべき神が、つまり自由意志でもつてこの世界を創造したはずの神が、やはり存在しないことになつてしまつた。実際に、スピノザはそういう（世界を創造したものとしての）神をあつさり否定してしまつたし、ライプニッツの哲学とは、折り合いのつくはずのないその二つに何とか折り合いをつけようとする（涙ぐましい）苦労だつたと言えなくもない。

だが、今回、最初に扱いたいと思うジョン・ロックにおいては、そうした（デカルト哲学の最善の修正としての）並行論はあつさりと姿を消してしまい、おもわず「デカルト的、あまりにデカルト的」と言いたくなるような世界へと戻つてゆく。そもそもロックにとつて並行論は最初からオブンションとして存在していなかつた。スピノザはデカルトと格闘し、ライプニッツはデカルトやスピノザと格闘した。が、ロックが格闘するのはデカルトやホップズであり、スピノザやライプニッツではなかつた。ちなみに、五七歳のロックが『人間知性論』を出版した一六八九年とは、スピノザの友人たちの手によつて出版された遺稿集（エチカ）はそこで初めて活字となつた）が無神論の答で禁書となつた翌年でもあつた。とはいゝ、スピノザを批判するのであれば、いくらスピノザに触れても何も問題はなかつたはずなのだ。ロックがスピノザの哲学についてほとんど何も、あるいはまったく何も知らなかつた可能性もある。

が、間違いなくライプニッツのことは知つてゐた。いまだ知る人ぞ知る的な存在だったライプニッツは、すでにヨーロッパ中にその名がとどろいていたロックとの文通を求めて、イングランドの友人を介して『人間知性論』への批評をロックに送つたのだった。が、ロックは返事を書かなかつた。ライプニッツは無視されたわけだが、それでもロックからのレスポンスを求めた。ライプニッツが、ロックの『人間知性論』への詳細な批評である『人間知性新論』を書いたのも、ひたすらロックからのレスポンスがほしかつたからだつた。だからライプニッツは、一七〇四年にロックの死を知つたとき、すでに書き上げていた『人間知性新論』の出版をやめた。さて、第一巻の第八章では、その、感覚の外に存在するものが、どのようにして

のだった。
スピノザやライプニッツにおける並行論のさらなる発展といったものは、ロックのどこをさがしても何も見つからない。が、ならばなぜ私はこれからそのロックに眼をむけようとするのか？

それは、ロックやバーカリ、ヒュームにおいてデカルトの一元論がおちいつていつた隘路がどのようなものだつたかを確かめるためであり、そしてそれをとおして、その隘路からのどのような抜け出しかたがなされなければならないかを確かめるためなのだ。隘路そのものが、隘路からのどのような抜け出しかたがなされなければならないかを指示してくれているのだ。

『人間知性論』その一

さつそくロックの『人間知性論』から見てゆこう。

ロックによれば私たちの思考の対象となるのは「観念」であるわけなのだが、第一巻「観念について」の第一章「観念一般について」では、その「観念」のみならずとして二つが語られる。

ひとつは、「対象が感官を感發する」⁽¹⁾ といふにして生じる感覚であり、これは外的な対象とのかかわりによって生じる。もうひとつは、私たちの心のはたらきへの内省であり、こちらは外的な対象とのかかわりをもたず、心が自分自身のうちの自分自身の作用を内省することで生じる。

「対象が感官を感發する」という言い方からだけでもわかるように、ロックは、感覚の外に存在するものを想定しながら、それが感官にはたらきかけることによつて感覚が生じるというふうに、感覚の外に存在するものと感覚とのあいだに因果関係を考えている。デカルトそのままだ。スピノザやライプニッツはそうは考えなかつた。彼らも感覚の外に存在するものを想定はしたけれども、それと感覚との関係は、感覚の外に存在するものにおいてしかるべきことがおきるとき、それと並行して、かかるべき観念が生じると考えたのであり、そこに因果関係を見はしなかつた。が、ロックはそう考えなかつた。デカルトそのままに、そこに因果関係を見て

感覚を産み出すかが語られている。ロックによれば、感覚の外に存在するものは、私たちのうちに感覚を産む「性質」⁽²⁾をもつてているという。その、私たちのうちに感覚を産む「性質」についてロックは、まず、こう語る。

「九 物体のうちにこんなふうに考えられる性質は、第一、物体がどんな状態であれ、物体からまったく分離できないようなもの、物体がどんな変更・変化を受けようど、どんな力が物体に加えられようと、それらを通じて物体が不斷に保有するようなもの、知覚するにじゅうぶんなかさの物質分子のすべてに感官が不斷に見いだし、また、たとえ単独では感官が知覚するのに小さすぎる物質であっても、すべての物質分子から分離できないと心が見いだすようなもの、そうしたものである。たとえば、一粒の小麦をとつて、二つの部分に分割しよう。それぞれの部分はやはり固性・延長・形・可動性をもつていて。また、分割しよう。やはり同じ性質を保有する。こうして、部分が感知できなくなるまで、分割してゆこう。部分はそれをそぞうした性質をやはりすべて保有するに違いない。なぜなら、（製粉機やすりこ木やその他なにかの物体が他の物体を、感知できない部分に砕くさい、他の物質に対して行うこととは、まったく分割ということだけだが）分割は、ある物体から固性・延長・形・可動性のどれにもせよ、取り去ることがけつしてできず、前にはただ一つであつた物質のかたまりを二つまたはそれ以上の個別な分離したかたまりにするだけであり、それら個別なかたまりはすべて、分割ののちそれだけ多数の個別な物体と数えられて、ある一定の数を作るのである。こうした性質を、私は物体の本源的性質ないし一次性質と呼ぶ。この性質が私たちのうちに単純観念、すなわち固性、延長、形、運動あるいは静止、数を産むことは、私たちに観察できようと思う」⁽³⁾。

このパラグラフについて私が言いたいことは、ほほ、『省察』を見たいにすでにさんざん言わせていただいたことでもあるので、とりあえずここではもう何も言わずに、さきへすすもう。

「一〇 第一に、本当は物質自身にあつてはその事物の一次性質によって、すなわち、事物の感知できない部分のかさ・形・組織・運動によって、多種多様な感覚を産む力能であるにすぎないような性質であり、たとえば色、音、味などである。これを私は『一次性質と呼ぶ』。

物質がもつのは、かさ・形・組織・運動だけなのだが、それらは、色、音、味などの感覚を私たちのうちに産み出すこともあるのであり、物質のそうした力を「一次性質」と呼びたい、とロックは言う。色、音、味などの感覚を私たちのうちに産み出すのも（物質の）かさ・形・組織・運動なのだ。その意味では「一次性質」なのだ。が、それがとくに色、音、味などの感覚を私たちのうちに産み出すものであるとき、「一次性質」と呼ばれるわけなのである。

続いてロックは、その物質がどのようにして私たちのうちに感覚をひきおこすかについて語り始める。

「一一 次に考察すべきことは、物体が私たちのうちに観念を産む仕方である。そして、これは明々白々に、物体が作用すると想念できる唯一の道である衝撃によ

覚するとき、固性・延長・形・可動性が物質から分離することができないものとしてつねに見いだされるのは、それらが、物質そのものに属するものであるからなのであり、その限りで、それを知覚する私たちに依存しないものだからなのだ。したがつて、私たちが物質に知覚する固性・延長・形・可動性は、物質そのもののすがたなのであり、そして、物質そのもののすがたによって産み出されたものなのだ」ということだ。

「このパラグラフが、基本的に、デカルトが『省察』の「二」でおこなつていた議論（いわゆる「蜜蜂の比喩」）そのままのものであることは、デカルトを知っているものならば、誰でもすぐに気がつく。というよりもそもそも、このパラグラフは、デカルトのそこでの議論がくりかえされようとしているということに気づかなければ、理解できないものだし、ロックもそのことを読者に期待していたと考えないわけにゆかないものだ。そう考えると、このパラグラフのあまりの言い足りなさも理解できる。

洛克がここで言つたのは、次のことだ。つまり「私たちが物質を知

るのである。

一二 そこで、外的対象が私たちの心に観念を産むとき、心と一体になつていなければならないとすれば、しかも、私たちは、感官へ単独に入つてくるような対象で前記の本源的性質を知覚するトすれば、明らかに、私たちの身体のある部分による運動がこの対象から脳、いいかえれば感覚の座まで、私たちの神経ないし動物精気によつて続ければ、この脳いいかえれば感覚の座で、それら本源的性質について私たちのもつ特定の観念を心に産むのではなければならない。で、ある観察できる大きさの物体の延長や形や数や運動は視覚がある距離を置いて知覚できるのであるから、明らかに、単独では知覚できないある物体が、観察できる大きさの物体から目までやつて来て、これである運動を脳に伝えるのでなければならず、この運動が、観察できる物体について私たちのもつ観念を私たちのうちに産むのである⁽⁵⁾。

ロックがおこなおうとしているのは、デカルトが『人間論』で試みたことだつた。つまり、私たちの感覚体験を物質におけるできごととして説明しきるということだ。さらにロックは色、匂い、音、味などの感覚についても、それをおこなおうとする。

一三 これら本源的性質の観念が私たちのうちに産み出されるのと同じやり方で一次性質の観念も産み出されると、すなわち、感知できない分子が感官へと作用することによると、考えることができよう。というのは、私たちの感官のどれによつても一つ一つのかさや形や運動を発見できないほど小さな物体が、しかもたくさんの物体が、明々白々にある。この点は、空氣や水の分子やその他それより極端に小さな分子で明白であり、そうした分子は、事によると、空氣や水の分子が豌豆や電の分子より小さいのと同じくらい、空氣や水の分子より小さいだろう。そこで、さまざまに運動するさまざまな形・かさ・数のこうした分子が私たちの各種の感官を感覚して、私たちのうちに物体の色や匂いからくるさまざまな感覚を産むと、差し当たつては想定しよう。たとえば、すみれは、独特の形とかさの、さまざまな程度と変容の運動をする、こうした感知できない物質分子の衝動によつて、この花の青い色やよい匂いの観念を私たちの心に産むようにすると、想定しよう。というのも、神はこのよつな「すみれの色や匂いの」観念を、これとすこしも相似しない「すみれの分子の衝撃」という、こうした運動に結びつけたもうと想定することは、神が痛みの観念を、この観念にすこしも類似しない、肉を裂く鋼鉄片の運動に結びつけたもうと想定することと同じように、できなくなはないのである。

一四 色や匂いについて言つてきたことは、味や音やそのほかの似かよつた可感的性質についても理解できよう。それらは、どれほどまちがつて実在するとされにせよ、本当は、事物自身にあつては多様な感覚を私たちのうちに産む力能にすぎず、前述のように事物の一次性質、すなわち部分のかさ・形・組織・運動にもどづくのである⁽⁶⁾。

形や大きさをもつものとしてある物質が、私たちのうちに形や大きさの感覚をひきおこすといふのはわかるとしても、色や匂いをもたない物質が、どのようにして私たちのうちに色や匂いの感覚をひきおこせるのか…。ロックはそこに説明困難なものを感じる。「が、神サマならばそれも不可能ではないだろう」ということにして、とりあえずここは切り抜けている。

ロックはこれまでの議論を次のようにまとめた。

一五 これからして、次のことがよういに言えてくると思う。すなわち、物体の一次性質の観念は物体の類似物であり、その範型は物質自身に実在するが、それら一次性質によつて私たちのうちに産みだされる観念は、物体にすこしも類似していないのである。〔二次性質の場合〕私たちの観念に似よりのものは、物質自身のうちにない。二次性質は、この性質ももとづいて「たとえば甘いなどの」名まえで呼ぶ物体では、そうした感覚を私たちのうちに産む能力にすぎない。で、観念で甘いとか暖かいといふのは、私たちがそう呼ぶ物体自身では、感知できない部分のあるかさ・形・運動にすぎないのである⁽⁷⁾。

が、「物体の一次性質の観念は物体の類似物だ」という言い方は、いくら何でも反則ではないだろうか。ロックは、私たちが物体を知覚するとき、それはつねに形や大きさの観念をともなうものとしてあるといふことから、形や大きさは物体そのものに属するものだと考えたのだった。形や大きさはまず私たちの観念としてあったのだ。それが、物質そのものの性質と推測されたのだった。だから、「物体は形や大きさといった観念の類似物だ」というのが正確な言い方なのである。「形や大きさの観念は物体の類似物だ」というのは、あたりまえなのだ。なぜなら、もともと物体が形や大きさの観念に「類似」したものとして立てられているからだ。

ロックとしては、物質は、私たちがそれをどのように感覺してもしなくて、もともと形や大きさをもつたものとしてあるのであり、私たちが形や大きさをもつたものとして物質を知覚するとき、その形や大きさは物質そのもののそれなのだ、と

いうことを強調したかったのだと想う。けれども、それでも、「形や大きさの観念は物体の類似物だ」という言い方はやはり反則なのではないだろうか?

私はさきに、ロックから「デカルト的、あまりにデカルト的」という印象を受けたと書いた。しかし、あたりまえのことだけれども、ロックはデカルトではない。その違いが、いま見たテクストにもあらわれている。

モノが私たちの感覚を超えたところに存在していて、それは形や大きさをもつものとしてある、という考えはデカルトとロックに共通している。異なるのは、私たちに感覚される形や大きさの位置づけだ。デカルトにとって、私たちに感覚される形や大きさというのは、けつしてモノそのものがもつ形や大きさではなかつた。デカルトにとって、モノそのものがもつ形や大きさは、感覚的に経験されるものではなかつた。デカルトによれば、私たちがモノそのものがもつ形や大きさを知るのは、感覚によってではなく、感覚や(感覚の延長である)想像力とは次元の異なる能力としてある「精神」によってなのだ。デカルトはそのことを『省察』でも強調したし、『世界論』の書き出しでも、モノがもつ形や大きさは、私たちが目にする形や大きさとはまったく異なるものだ、ということをしきりに強調していた。

が、ロックにとって、私たちが感覚する形や大きさは、モノがもつ形や大きさの「類似物」なのであり、その限りで、モノがもつ形や大きさは、私たちによって感覚的に経験可能なものとしてあることになる。もちろんロックも、モノがもつ形や大きさは、私たちが感覚的に経験するそのものなのだ、とは言わないだろう。しかし、かといって、モノがもつ形や大きさは、感覚的に経験されることがまつたくないものだ、とも絶対に言わないだろう。モノがもつ形や大きさは感覚的にもそれなりに経験されるものなのだ。ロックの立場が「経験論」と分類されるゆえんでもある。

『人間知性論』その二

さて、ロックが、形や大きさしかもたない物質が、どのようにして私たちのうちに色や匂いの感覚をひきおこせるのか、という問題でアタマをかかえながら、「が、神サマならばそれも不可能ではないだろう」と切り抜けていたことは、さきに見た

とおりだ。が、キリスト教徒としての信仰のあつかつたロックとしては、神サマをいささか都合よく利用しすぎていると感じたのかもしれない。第一巻の二二章から二三章にかけてのところで、ロックはふたたびこの問題に触れている。まず「一章の七三節から」。

「かりにもし色や音や味や匂いなどのいろいろな感覚を私たちのうちに産む微小物体のいろいろに変容された延長や運動を知覚するほど鋭敏な機能をもちさえしたら、それら色などやその他私たちのもついつさいの観念の本性は、上にあげた本源的観念によって説明できよう、私は想像するのである」⁽⁸⁾

同じ主張が「三章の一節でもこう語られる」。

「——かりにもし私たちの感官が鋭くて、物体の微小部分すなわち物体の可感的性質がもとづく真実の構造をじゅうぶん識別したとしたら、疑いもなく感官は私たちのうちにまつたく違った観念を産んだだろ。〔たとえば〕いま金の黄色であるものは、そうなると消え、その代わりに、私たちは一定の寸法と形の諸部分の賛嘆すべき組織を見るだろ。これを顕微鏡はだれにもわかるように私たちに知らせる。というのは、ある色を私たちの肉眼に産むものが、こうして「顕微鏡によって」私たちの感官の鋭さを増すと、まつたく違う事物だと知らされるからである。こうして、色のついた事物の微小部分のかさの、私たちの通例の視覚に対する割合のいわば変更は、前に産んだのと違った観念を産む。たとえば砂やすりガラスは、肉眼には不透明で白いが、顕微鏡小では透明だし、いまこんな風に見える毛髪は、前の色を失い、いちじるしく透明で、ダイアモンドその他の透明な物体の反射から出るようあるキラキラ輝く色が混じる。血液は、肉眼にはすべて赤く見えるが、血液のいつそう少しの部分が見えるよい顕微鏡では透明な液に浮かぶ少数の赤い小球を示すだけだ。で、千倍も一万倍もなお拡大できる顕微鏡を発見できたら、この赤い小球がどんなに見えるかは、しかとはいえない」。

私たちの感覚がもつと鋭かつたら、色は見えずに、しかるべき形や大きさが見えただろう、という。つまり、色が見えるのは、私たちの感覚のニブさゆえといふことになる。もちろん、それは色についてだけでなく、音や味や匂いについても当てはまる。もし私たちの感覚がもつと鋭かつたら、音や味や匂いも感じられず、形や大きさだけをもつたできごとが感じられるはずだ、ということになる。

なつて見えるのは形や大きさであつて、色はどれほど拡大しても変らないのではないか、と。小いうちは丸く見えたものが、拡大してみたら六角形だった、ということはあるとしても、赤色はどれほど拡大しても赤色ではないか、と。しかし、ロックが言いたいのは、たぶんそうしたことではない。今日風の言い方をすれば、こうしたことだらう。もし私たちの感覚がもっと鋭ければ、色ではなく電磁波の存在が、音ではなく空気の振動の存在が、匂いではなくかかるべき化学物質の存在が感じられるはずだ、と。もちろん私たちの感覚はそこまで鋭くはなれない。それは、「千倍も一万倍もなお拡大できる顕微鏡」というようなさまざまな測定装置によって観測されるような世界なのだ。形や大きさをもつたモノのふるまいだけが観測される世界だ。

そのように読めば、ここでロックが語っているのは、おそろしいほど超デカルト的世界であることになる。デカルトにとって、モノそのものは感覚によつてはどちらにないことができないものだつたが、ロックによれば、それがそうであるのは私たちの感覚がもともと二づいものであるからなのであり、したがつて、私たちの感覚が（さまざま測定装置の助けを借りるとかして）より鋭いものとなれば、モノそのものをそのまま知ることができるようになるはずだ、ということになる。そしてそのとき世界は形や大きさしか存在しないものとなる。しかしロックによれば、それこそは世界そのもののすがたであることになる。形や大きさ以外のものがすべて消去された世界。あなどりがたい超デカルト的な世界だ。ロックの「経験論」はここでデカルトに急速に接近してゆく。

だが、デカルトならば「今は無理でも、そのうち絶対に可能になるはずだ」と宣言するはずのことをロックはためらう。

第四卷「真知と憶見について」の第二章「人間の真知の範囲について」でロックは言う。まず、私たちのうちにさまざまな感覚をひきおこす物体の微細な構造がわからない、と。が、わからないのは、物体の微細な構造だけではない。物体のどのような構造が、どのような感覚と結びつくのかも、わからぬ。

「一三 およそ一つの物体の寸法・形・運動がもう一つの物体の寸法・形・運動にある変化を生むだらうということ、これは私たちの想念を超えない。〔いいかえれば、想うことができる。また、〕一つの物体の部分の、もう一つの物体の侵入にもとづく分離、衝撃などづく静止から運動への変化、これらや似よつたことは相互に

ある結合をもつて、私たちには思われる。で、かりにもし物体のこうした一次性質を知つたとしたら、物体相互のこうした作用についてもつとたくさん知ることができるだらうと、そう希望するのも道理といえだらう。が、私たちの心は物体のこうした一次性質とその一次性質によつて私たちのうちに産みだされる感覚との間になんの結合も発見できない。したがつて、たとえ一次性質を直接産むような「物体の」不可視な部分の寸法・形・運動を発見できたとしても、私たちには、ある一次性質の「一次性質から」の帰結いかえれば「一次性質との」共存「ないし必然的結合」について絶対確実で疑えない規則を確立できるはずがけつしてないのである。私たち、「ある物体の」部分のどんな形・寸法・運動が「たとえば」ある黄の色・ある甘い味・ある鋭い音を産むかを知るどころではない。したがつて、ある分子のある寸法・形・運動が、どんな色・味・音であれ、ある色・味・音の観念をどのようにして私たちのうちにかりにても産めるか、かつして想定できない。分子の寸法などと色などの観念との間には、想定できる関係がないのである⁽¹⁰⁾。

だが、わからぬことはもつとある。物体のどのような構造が、どのような感覚と結びつかざるをえないかがわからないということは、あるひとつ構造をもつ物体に結びつかざる観念がいくつあるかわからないということでもあり、したがつて、あるひとつの構造をもつ物体において、いくつどのような観念が寄り合わなければならぬのかもわからないことになる、という。そのことが次の一四節でこう語られる。

「一四 それゆえ、ある実体の私たちの複雑観念「を作りいろいろ」の観念にどんな他の観念がいつも決まって連結されると見いだされるものなのか、これを（絶対確実で普遍的な真知の唯一の道である）私たちの観念によつて発見しようと努力してもむだだらう。というのは、私たちは、実体の複雑観念の諸性質がもとづく微小部分の実在構造を知らないし、この微小部分を知つたとしても、これと一次性質のあるものとの必然的結合はすこしも発見できなかつたが、「ある実体での」一次性質の必然的結合を絶対確実に知ることのできる前にこの発見をする必要があるのである。それゆえ、ある種の実体の私たちの複雑観念を思うままのものにしてみよう、「そうしても」この複雑観念に包含される単純観念からは、どんな他の性質であれ、その性質の必然的結合を絶対確実に決定することはまづできない。こうした探求のすべてで、私たちの真知は私たちの経験以上にはごく僅かしか届かないるのである。

なるほど、ある少數の一次性質は相互に必然的に依存し合い、目に見えて明らかに結合する。たとえば、形は必然的に延長を想定し、衝撃による運動の受容あるいは伝達は固性を想定する。が、これらやおそらく私たちの観念の他のあるものは必然的に結合するとはいへ、相互に目に見えて明らかに結合するものはそれらのうちごく少數であり、したがって、私たちは、実体に合一されるといいだされるはずの諸性質のごく少數「だけ」の共存を直感あるいは論証によつて発見でき、実体がどんな性質を包含するかを私たちに知らせるのは、ただ私たちの感官の援助にまかせるだけである。というのは、ある主体に共存する性質のこうした相互依存と明白な結合がなければ、それら性質のすべてのうちに二つが共存するとは、私たちの感官によつて経験が私たちに告げる以上に絶対確実に知ることができないのである。たとえば、私たちは黄の色を見るし、試してみて金の一片に合一している重さ・展性・溶性・固形性を見いだすが、しかも、それらの観念のどれも相互に明白な依存ないし必然的結合をすこしもたないから、それらのどれか四つがあるところには第五もあるうとは、どんなに蓋然性が高かろうと、絶対確実に知ることはできない。なぜなら、最高の蓋然性も絶対確実性にならないが、絶対確実性がなければ、本当の真知はあるはずがない。というのは、この共存は、知覚される以上に知ることができないが、個々の実体で私たちの感官の観念によるか、「一般的に観念自身の必然的結合によるか、そのどちらか以外には知覚されることができないのである」。⁽¹⁾

なぜわからないのかと言えば、それは、私たちの感覺的経験のもつ限界のせいなのである。私たちの感覺的経験はそうしたことについて絶対に確実なことを何も教えてくれない、とロックは言つ。しかし、ロックが言う「千倍も一万倍もなお拡大できる顕微鏡」のような装置をもつて感覺の限界をおぎなうならば、その確実性はどうまでも高まってゆくはずである。絶対に確実なことがわかるには至らないかもしれないが、そこに向かつてどこまでも近づいてゆくことはできるはずなのだ。しかし、そうした（デカルトならばおこないかねない）宣言をロックはおこなわない。絶対に確実なことはわからないというロックの立場からすればあたりまえのことをくりかえすだけなのである。

もちろん、並行論の立場から言えば、どれほど高感度の装置をもつて（モノとして）カラダを觀察したとしても、カラダにおけるできごとが、どのようにして（感覺

といった）ココロのできごとをひきおこすかということを知ることはできない。私たちが知ることができるのは、カラダにおけるどのようなできごとに、ココロにおけるどのようなできごとがともなうか、あるいは、ココロにおけるどのようなできごとに、カラダにおけるどのようなできごとがともなうかといふことだけなのである。したがって、どれほど高感度の観測装置ができたとしても、ロックが言うような、形や大きさしか存在しない世界に至ることもありえない。高感度の装置によつて観測された（モノ）の世界は、そうした世界にゆきつくかもしれない。と言つて、高度度の装置が世界をモノとして観測するもので限り、それはもともとそうした世界をめざすものとしてある。が、そうした世界が高感度の装置によつてこのうえなく詳細に観測されているときも、観測された（モノ）の世界と並行して、ココロの世界は存在をやめないだろう。モノの世界のなかにココロの世界が吸収されることもないだろうし、モノの世界の拡張によつてココロの世界が消去されるということもないだろう。

『人間知性論』 その三

すでに見たように、ロックはデカルトと同じように、カラダとココロとのあいだに因果関係を考えていた。カラダにおける（眼球に光が差し込み、その刺激が脳に伝わるという）できごとが原因で、ココロにおける（眼が見えるという）できごとが結果するのであり、あるいは逆に、ココロにおける意志が原因となつて、カラダにおける動きが結果する、と考えたのだった。したがつて、やはりデカルトのように、そもそもかかわりをもつことができるはずのないカラダとココロとがどのようにして、そうしたかかわりをもつのか、ということに悩まないわけにゆかなかつた。

しかし、デカルトとロックを比べると、ロックははるかに大らかだ。感覺がもつと鋭くなればモノそのものも感覺できるはずだ、といふような、デカルトならば絶対に言わぬいようなことをロックは口にしていたわけだが、それと同じ大らかさでもつて、ロックは、ココロとはカラダの能力だ、といふのだ。

これもまたデカルトならば絶対に言ははずがないことである。もしデカルトがこのロックの発言を耳にしたならば、徹底的に批判したはずだ。デカルトによれば、モノとココロとはもともとまったく別ものなのであり、ココロが、たとえカラダで

あれ、モノでしかないものの能力であるなどという絶対にありえないことなのだ。カラダとココロのかかわりは、もともと不可能な」といふざわしく、カラダのなかのただの一点（松果線）においてからうじてなりたつものなのである。感じたり考えたりというのはココロの能力なのであって、モノでしかないカラダには、感じることも考えることもできない、とデカルトは考えた。感じることも考えることもできないカラダが、感じたり考えたりということとかかわりをもるのは、感じたり考えたりする能力をもつココロと、その一点（松果線）においてつながっているからでしかないのだ。

だが、ロックはそう考えない。モノとしてあるカラダそのものが、感じたり考えたりする能力をもつのだ。もちろん、モノでしかないカラダがどうしてそういう能力をもつことができるのかという問題でロックは悩まないわけにゆかない。

第四卷・第三章の五節から

「たぶん、ある单なる物質的な存在者が思考するか思考しないかを知ることは、けつしてできないだろう。というのは、私たち自身の観念を観想すること〔だけ〕で、啓示がなければ、全能者がある適当に配置された物質の体系〔すなわち身体〕に知覚し思考する力を与えたもうなかつたかどうか、あるいはそうでなくて、そのように〔適当に〕配置された物質にある志向する非物質的实体〔すなわち心ないし靈魂〕を連結し固定したもうなかつたかどうか、これを発見すること〔いいかえれば明らかにすること〕は私たちにできないのであり、それというのも、私たちの思念にかんしては、神は、もし思しめられるなら、思考する機能を物質に添えたもうただろうと想念することには、思考する機能をもつほかの实体を物質に離れていないのである。なぜなら、私たちは、思考がどこに存するかを知らないし、全能者が次のような〔思考といふ〕力を、すなわち、創造主の慈悲深い思しめしとみ恵みにただ依る以外にはどんな被造の存在者にもあるはずのない力能を、どんな種類の实体に与えたもうてあつたかを知らない。というのは、最初の永遠な思考する存在者〔すなわち神〕は、もし思しめされたら、適当とお考えになるように集められた被造の無感覺な物質の一定の体系にある程度の感官覚・知覚・思考を与えたもうただろうということ、これに私はなんの矛盾も見ない。もつとも、〔本書の〕

本性では明白に感官覚と思惟を欠く」物質があの永遠な最初の思考する存在者であると想定することは矛盾にほかならない。「が、また思つに、」たとえば快苦のようある知覚は、これが身体の諸部分の運動にもとづいてある非物質的実体〔すなわち心ないし靈魂〕にあろうというのと同じように、一定のやり方で変容され、運動させられる、ある身体自身にないだろうという、どんな絶対確実な真知をだれがもてるか。というのは、私たちが想念できるかぎり、「身体を含めて」物体はただ物体に当たり影響することができるだけであり、運動は私たちの観念の届く限りでは、運動のほかにも産めない。それゆえ、運動が快または苦を産み、あるいは色または音の観念を産むことを容認するとき、私たちはやむをえず私たちの理知を捨て去り、観念を超えて進み、そうした〔快苦や色・音の観念を産む〕ことを私たちの作り主の慈悲深い思しめしのせいにするのである。というのは、作り主は、運動が産めるとはなんとしても想念できない〔快苦や色・音の観念という〕結果を「身体なし物質の」運動に結びつけたまわれてしまつたと容認しなければならないのだから、物質の運動がなにかの仕方で作用できると想念できないある主体〔すなわち心ないし靈魂〕に〔快苦などの結果が産みだされるように定めたもうた〕と同じように、そういう結果をもてると想念できないある主体〔すなわり物質的身体〕に結果が産みだせるように定めたもうことができなかつたと、そう結論するどんな理由があるか⁽²⁾。

モノでしかないカラダがどうして感じたり考えたりといふココロの機能をもてるのか、という問い合わせにロックがだした答えは、「私たちの作り主の慈悲深い思しめし」というものだった。つまり神サマが私たちのカラダをそのようなものとして作つてくっているのだ、というわけである。もちろん、それが答えになつていないことはロックもわかつっていた。だけでも、カラダとココロとのあいだの因果関係といふことは、デカルトにとってそうであつたように、ロックにとつても、まぎれもない事実だつたのであり、ロックは、その事実をどのように説明していいのかわからず、やむをえず神サマにすがつたわけなのである。もちろん、因果論の立場にたたない私としては、ロックを、もつとましの説明を考えべきだつたとケナすつもりもないし、やはりそう考えるほかないのだとタタえるつもりもない。

ことは、ココロとカラダの因果論の図式を崩すものなのではないか、という疑問だ。確かに、機能になつものと、それによつてになわれる機能とのあいだにあるのは、単純な因果関係ではないかもしない。が、見落とされてならないと思うのは、機能になりたたせているのが、やはり因果関係だということだ。複雑にいりこんでいるかもしれないが、因果関係なのだ。そしてその限りで、機能になつものと、それにになわれる機能という関係は、因果関係を語ることができるところでしかなりたたないのでないかと思う。したがつて、因果関係を語ることができない、カラダとココロとのあいだでは、機能になつものと、それにになわれる機能という関係を語ることができないとと思う。

私も詳しい話をする自信はないのだけれども、たとえば、自動車が荷物を運ぶという機能をもつ、というとき、自動車も、運ばれる荷物も、荷物の移動も、すべてモノであるか、モノがくりひろげるでき」とだ。モノが、モノを動かすという機能を果たしているのだ。

確かに、モノがもつ機能が、モノならざるもの(=ココロ)とかかわることがある。たとえば、スピーカーが、音を聞くという体験を生じさせるという機能になつていふかのようにもとれる言い回しだ。が、残念ながら、スピーカにできるのは振動することだけであり、その振動につくりだせるのは空気の振動だけなのだ。ただ、その空気の振動が、鼓膜の振動をつくりだし、それが蝸牛^{かきゅう}に電気信号^をを発生させ、それが大脳の聴覚野に伝わり、そこでシナプス間での電気信号のやりとりをつくりだすのであり、そしてそのときそれにもなつて、私たちに音が聞こえるのだ。スピーカには、空気を振動させる機能があると言えるし、鼓膜を振動させる機能があるとも言えるし、聴覚野のシナプス間での電気信号のやりとりをつくりだす機能があるとも言える。そして、スピーカーが聴覚野におけるシナプス間での電気信号^をのやりとりをつくりだす機能をはたすとき、それとともに、音が聞こえるということがおきるのだ。スピーカーが音を生じさせる機能をもつ、という言い方は、実は、そうしたこといきなり短縮した言い方なのだ。

モノとしてのカラダがもつことができるモノとしての機能だけなのだ。たとえば、私たちのカラダは、カラダの一部が傷ついたとき、そこでしかるべき電気信

号を発生させ、その電気信号を脳のしかるべきところに送り届ける、という機能をもつている。そしてカラダがそうした機能をはたすとき、それにもなつて、私は痛みを体験する。「私たちのカラダはカラダがケガしたことを痛みとして伝える機能がある」という言い方がされることがしばしばあるけれども、やはりそれはそうしたことをいきなり短縮した言い方なのであり、その限りで不正確な言い方なのだ。カラダには痛みを伝える機能はない。カラダがカラダとしてしかるべき機能をはたすときに私たちは痛みを体験する、というだけなのである。

ロックがあまり具体的なことを語ってくれていないので断言できないのだけれども、ロックが、ココロとカラダのあいだに因果関係を考えながら、ココロをカラダの機能と考えたときにおこなつたのは、そういうことだったのではないかと思う。あいかわらずロックは、ココロとカラダのあいだに因果関係を見つづけていたのだ。

が、ここまで私の考察にお付き合いくださつたかたにここでぜひあらためて語つておかなければと思うことがある。それは、カラダとココロとの関係を見ようとするとき、カラダはどのようにしてココロにはたらきかけるのか、ココロはどうのうにしてカラダにはたらきかけるのか、という難問にまきこまれる、ということではない。

あえて正面に打ち明けさせてもらつけれども、こうした事情は、実は、並行論でもそれほど変わらないのだ。つまり並行論であれば、確かに、ココロからはたらきかけや、ココロへのはたらきかけと、いうことを抜きにモノの世界における因果関係をモノの世界の内部で完結させることができるという利点があるものの、やはりなぜカラダにおけるできごととココロにおけるできごととは並行するのか、という難問がまちかまえているのであり、その問題が因果論がかかえる問題よりも易しいということはかつしてないと思う。そういう意味では、並行論は、因果論のかかえる難問題を解決するためのものではかなはずしものである。では、いつたい何のためのものなのか?

こう言つてよければ、カラダとココロの並行論は、カラダとココロとのより深いかかわりを語るためのものであり、カラダとココロとは「のうえなく深いかか

わりをもつものであることを宣言するためのものなのだ。

それはこういったことだ。カラダとココロの並行論とは、カラダにおけるできごとは、からだにおけるできごとをともなうし、ココロにおけるできごとは、からだにおけるできごとをともなわないココロのできごとは何もないし、ココロにおけるできごとをともなうと考へる立場だ。カラダにおけるできごとをともなわないカラダにおけるできごとは何もないのである。ココロはそのまま完全にカラダと重なり、カラダはそのまま完全にココロと重なるのだ。私がここ数回のものに「カラダはココロである」というタイトルをつけたのはそのためだった。

それにたいして、カラダとココロとの関係を因果関係とみなすとき、ココロにおけるすべてのできごとが原因あるいは結果としてカラダにかかわりをもつ必要はないくなるし、また、カラダにおけるすべてのできごとが原因あるいは結果としてココロとかかわりをもつ必要はなくなるのである。ココロにおけるできごとの一部だけがカラダとかかわりをもち、カラダにおけるできごとのもつものでもかまわなくなるのだ。と言うか、むしろ、ココロにおけるできごとのすべてが原因あるいは結果としてカラダとかかわりをもち、カラダにおけるできごとのすべてが原因あるいは結果としてココロとかかわりをもつ、ということは不可能だろう。それでは、カラダそのものにおける因果関係、ココロそのものにおける因果関係がなりたたなくなる。つまり、カラダそのものにおける因果関係、ココロそのものにおける因果関係をなりたせながら、カラダとココロとのあいだにも因果関係をなりたせようすれば、デカルトがそう考えたように、カラダにおける因果連鎖の一端がココロにおける因果連鎖の一端と因果的につながり、ココロにおける因果連鎖の一端がカラダにおける因果連鎖の一端と因果的につながるというふうに考へるほかなくなるのである。それだから、カラダとココロとのあいだに因果関係を見ようとすると、カラダとかかわりをもつのはココロにおけるできごとの一部だけであり、ココロとかかわりをもつのはカラダにおけるできごとの一部だけであることにならざるをえないのだ。

そして、そのようにしてココロとカラダとが疎遠になつた分だけ、因果論においては、モノとしてのカラダを、モノでしかないものと貶める余地がでてしまつたのだ。因果論だからからだが貶められるというわけではないとしても、ココロの側に自由意志なるものがおかれたならば、もはやカラダはその自由意志によ

つて操作されるべきものでしかなくなるのである。

もちろん、カラダとココロとの関係を詳しく見れば見るほど、そこにあるのが並行関係であることは明らかであるし、並行関係こそが事実であると私は考えるのだけれども、そのことについてあえてデカルトやガリレオにまでさかのぼりながら、このようなものを書き続いているのは、因果論（とりわけ自由意志とセットになった因果論）によって、モノとしてのカラダが貶められることに、どこか耐えられないものを感じるからであるのだ。このシリーズ全体に「快楽の哲学のために」というサブ・タイトルをつけさせてもらつていて、あえて言うと、カラダを貶めることによつて、私たちは「快楽」をゆがめ、そして「快楽」から遠ざかってゆくのだ。あるいは、「カラダはココロである」というタイトルは、カラダを貶めることにたいするプロテストでもある。カラダを貶めることは、実は、私たちのココロそのものを貶めることでもあるのであり、私たちの存在そのものを貶めることでもあるのだ。

ロックにもどうう。

あまりに説明がくどくくりかえされすぎて、語られていくことがかえつてわからなくなつてゐるのではないか、という印象もある『人間知性論』なのだが、私がもつともきわどいと思つたところを引用しながら、そろそろ『人間知性論』ともお別れにしたいと思う。

引用するのは、第一巻・第二三章「空間とその単純様相について」の第二五節なのだけれども、引用の前にやはり少し説明がいるだろう。

ここでロックはデカルトを批判しようとしている。デカルトこそは、「延長」としてのモノを登場させた張本人だったわけだが、デカルトがものをただただに「延長」として語ることができしたことには、デカルトが空間をモノで充満したものと考へたということもあつた。つまり、何も存在しない空間（＝真空）は存在せず、モノがそのまま空間であり、空間がそのままモノであることになる。

それにたいしてロックは、ガッサンディ風の原子論の立場にたつた。つまり、眞空のなかにモノが散らばつていると考えるのだ。もちろんその（眞空のなかに散らばつてゐる）モノはデカルト的なモノであるわけなのだが、この場合、モノがそのまま空間ということにはならないし、空間がそのままモノということにもならない。そのた

め、ロックは、モノをただたんにあつさり「延長」とだけ語れないのであり、モノをただたんにあつさり「延長」として語るデカルトを批判しなければならなくなつたわけなのだ。

ロックは、「延長」としてのモノをこう批判する。

「二五 なるほど、延長の観念はすべての可視的性質とまったく分離できないよ

うに結びついており、したがつて、私たちは延長の印銘〔ないし印象〕も取り入れずには外的事物を一つも見るわけにいからず、ごく僅かしか触るわけにいかない。このように延長はいつも絶えず他の観念を伴うと即座に覺知されるが、私の推測ではこれが機会因〔ないし機縁〕になつて、物体の全本質は延長に存するとする人々があるようになつたのであり、こうしたことでも、人々のなかには（私たちのすべての感官のなかでもつとも忙しい）視覚と触覚によつて自分の心をまったく延長の観念で満たし、いわばこの観念ですっかり占めるようにしてしまつて、延長をもたないものに存在をすこしも容認しない者があるのであるのだから、ひどく怪しむべきことではないのである。私はいま、あらゆる存在者の尺度と可能性を自分の狭く大ざっぱな想像からだけ取るような人々とは議論しないだろう。ただ、ここでは、どんな物体のどんな可感的性質も延長なしには想像できないからと云つて、それゆえに物体の本質は延長だと結論するような人々を相手にする。そこで、私はそうした人たちに次のことをして、すなわち、味や匂いの観念を視覚・触覚の観念と同じくらいよく省察したら、いや、飢渴その他いくつかの苦の観念を検討したら、これらの観念には延長の観念がすこしも含まれないと見いだされようということを、考えてほしいと望もう。この延長というのは、私たちの感官が発見できる「味など」他の観念と同じよう位の感覚態にすぎず、私たちの感官は、事物の純粹本質をのぞきこめるほど鋭くはまざないのである。⁽¹³⁾

まずロックは、私たちが「延長」をもたないようなモノを思い浮かべることができぬといふことを認める。デカルトが、モノをあつさり「延長」として語つたのも、そうした理由だった。が、ロックは、そのことを認めたうえで、驚くほかないのも「延長」をもつとは限らないではないか、というのだ。

デカルトがこれを聞いたら、笑うだろう。そしてこう反論するだろう。「すべてが『延長』であるとは誰も言つていない。『延長』でないものもある。味や匂いや苦し

みも『延長』ではない。だから、それらはモノではなくて、ココロなのだ」と。モノとは「延長」をもつもののことであり、「延長」をもつのはモノだけなのだ。そのほかのものはすべてココロに属する。それがデカルト哲学の常識だ。それだから、「味や匂いは『延長』ならざるものではないか」という問いは、デカルトからすれば、意味不明なおろかしさとすることになる。

だが、ここでのロックのすごいところは、その「延長」を、「延長」ならざる「味や匂いや苦しみ」と対等の「観念」とみなしたところなのだ。ロックは、「延長」も味とか同じように「観念」にすぎないのであり、モノの「純粹本質」ではない、と言つてはいる。これはデカルト哲学の前提の破壊にほかならない。

しかし、ここでロックのすごいところといふのは、たんにデカルト哲学の前提を破壊していることだけではない。ロックはこの発言によつて、実は自分の哲学の前提も破壊してしまっているのだ。ここでロックが破壊したデカルト哲学の前提は、ロック自身の哲学の前提もあつたのだ。

さきに見たように、ロックは第一巻・第八章・第九節で、「固性・延長・形・可動性」を私たちのたんなる「観念」ではなくて、モノそのものの性質だと考えたのだった。その理由は、モノが「固性・延長・形・可動性」をもたないことも、もたなくなることも考へられないから、ということだった。そしてのほかの「観念」は、「観念」にすぎないものであり、モノには属さず、私たちのココロにのみ属するものとみなされたのだった。

自分の哲学のそうした出発点をロックはここでみすから破壊している。

ロックにそのことの自覚があつたかどうかわからない。「延長」も「観念」でしかないのではないか、という疑問が、デカルトやロック自身の哲学を破壊する、といふことに気づいていたかどうかわからぬ。が、そのことに気づいたものがいた。言うまでもなくジョージ・バークリーだ。

『人知原理論』その一

二五歳のジョージ・バークリーが『人知原理論』の第一版を出版したのは、ロックの死の四年後の一七一〇年だった。

バークリーのロックにたいする批判の基本は、ロックのいう形や大きさは、もともと知覚されたものでしかない。が、デカルトやロックは、それを他の知覚されたものから切り離し、それだけでなくさらには、知覚することそのことからも切り離したのだった。しかし、知覚されたものが

バークリーのロックにたいする批判の基本は、ロックのいう形や大きさは、もともと知覚されたものにはならないのであり、知覚を超越したもの、知覚の彼方にあるもの、知覚にまつたく依存しないものになることはできない、ということだった。

この批判はそのままデカルトにもあてはまる。そしてこれは私がデカルトやロックにたいして繰り返し言つてきたことでもある。

デカルトにとつてもロックにとつても、知覚の彼方にあるモノのみが存在すると言えるものであり、知覚されたものはあくまでも知覚されたものでしかなく、存在するとは言えないものだった。が、バークリーによれば、私たちにできるのは、さまざまに知覚することだけであり、その限りで、存在するのは知覚されたものなのであり、存在するとは知覚されることなのである。その「存在するとは知覚される」とである」という有名なフレーズが初めてでてくる第三節から見えておこう。

「三 一たい、私たちの思想とか情緒とか或いはまた想像の形成する観念とかが心の外に存在しないことは、すべての人の容認すると思われることである。ところ

で、これに劣らず明白に思えるが、感官に印銘される多様な感覺ないし觀念も、いかに混じり合わされ組合わされているにせよ（すなわちいかなる事物を構成するにせよ）、そ

れら觀念を知覚する或る心のうちよりほかに存在できないのである。存在するとい

う名辭が可感的な事物に適用されるとき何を意味するかに注意する者なら、この点に関する直感的知識はえられるであろう、と思う。[例えば] 私が書きものをして

いる机は存在する、と私は言う。すなわち、私はその机を見ると、これに触れるのである。[…] 句いがあつた、すなわち、嗅がれたのである。音があつた、すなわち、聴かれたのである。色彩や形状があつた、換言すれば、視覚や聽覚によつて知覚されたのである。これが、そうした表現や似寄つた表現で私の理解できるすべてである。けだし、思考しない事物の、知覚されることとなんらの関係もない・絶対的存在について言わること、そうしたことについていえば、これは完全に不可能であるようと思われる。そうした事物の存在するとは知覚されることである。換言すれば、そうした事物が心の外で、すなわち、それらを知覚するところの思考する事物

の外で、かりそめにも存在することは、不可能なのである。⁽¹⁴⁾

バークリーによれば、形や大きさも、もともと知覚されたものでしかない。が、デカルトやロックは、それを他の知覚されたものから切り離すことはできる（バークリーはここでそれを「抽象」と呼んでいる）。たとえば、色から形を切り離すことはできる。しかし、知覚されたものを、知覚することそのことから切り離すことはできない。知覚されたものが知覚されたものであり限り、知覚するといふことから切り離すことはできないないし、それを知覚といふことがなされないところに存在させることはできないのだ。そのことが第五節ではこう語られる。

「五 もし私たちがこの「事物の外的 existence」という教説を十分に検討すれば、おそらく、この教説が基底においては抽象觀念の理説に依存するということを見出すであろう。けだし、可感的事物の存在をその知覚されることから区別して、可感的事物が知覚されずに存在すると想うほど、見事な抽象的努力はありますか。光と色彩、熱と寒、延長と形状、一言でいえば私たちの見たり触れたりする事物、これらは、それぞれ、感覺・思念・觀念でなくて、換言すれば感官上の印銘でなくて、なんであるか。そして思惟においてさえこれらのどれ一つでも知覚から分離できるか。私自身についていえば、もしそうしたことができるなら、一つの事物をその事物自身から分けることも同じく容易にできるであろう。なるほど私は、感官によつてはおそらく決して分けて知覚しなかつた事物を、思惟によつて分けることができるだろ、換言すれば別々に想うことができるであろう。例えば私は、人間の身体について手足のない胴を想像する。或いは、薔薇自身を考えないで薔薇の香を想う。そのかぎり、もし真実に引き離して存在できる事物を、換言すれば、現実に引き離して知覚できる事物を、分離して想うだけに止まることが抽象と呼ばれてしかるべきであるとすれば、私は抽象できることを否定しないであろう。しかしながら、私の想う力能ないし想像する力能は、真実の存在の可能性すなわち知覚の可能性より以上に及ぶことはない。それゆえ、或る事物を現実に感覺せざにはその事物を見ることも触れることも私にはできないが、それと同じく、或る可感的な事物ないし事物を私の思惟のなかで感覺ないし知覚から個別に想うこととは、私に不可能なのである。⁽¹⁵⁾

知覚されたものは、どれほどいじりまわされても、知覚されたものであることをやめることはできない。言うまでもないことだけれども、バークリーが批判しようとしているのは、ロックが「第一性質」と呼んだものだ。形や大きさだ。ロックによれば、それは、知覚の彼方にあるものとされた。が、バークリーによれば、それは、他の観念に似ることができるでや大きさとして知覚されたものにはならない。知覚された形や大きさは、どのようにいじりまされても、知覚されたものであることをやめることはできない。

さらにバークリーは問う。形や大きさが知覚の彼方にあるものならば、どうしてそれが形や大きさとして知覚されることがあるのか、と。形や大きさが形や大きさと知覚されるものである限り、知覚の彼方にあることはできないのではないか、と。それが第八節。

「八　が、観念それ自身は心の外に存在しないが、観念に似た事物がありえて、観念はその模写ないし類似物であり、そしてこのような事物が心の外に、思考しない実体のうちに、存在する、かように「反対論者の」諸君はおっしゃる。私は答えるが、およそ観念は観念に似ることができるだけである。一つの色彩や形状はいま一つの色彩や形状に似ることができるのである。もし私たちがほんの僅かでも自分の思想を覗き込むとすれば、私たちは見出そうが、観念相互間を除いては似寄りを想つことができないのである。更に私は訊ねるが、私たちの観念が写像ないし表象であるようないわゆる原物ないし外物はそれ自身知覚されるかどうか。もし知覚されるなら、それら原物ないし外物は観念であつて、私たちの論は勝利を占める。が、もし知覚されないとおっしゃるなら、私は誰に向かっても訴えるが、色彩が不可視な或る事物に似るとか、硬軟が不可触な或る事物に似るとか、そのほか同様なことを主張するのは、意味の通じることであるかどうか」⁽¹⁵⁾

続く第九節では「第一性質」が名指しで批判される。形や大きさは、知覚された形や大きさなのでしかない、とバークリーは言う。

「九　また、第一性質と第二性質とを区別する者がある。その人たちは、前者によつて延長・形状・運動・静止・固性ないし不可透入性・數を意味し、後者によつて他の一切の可感的性質を、例えば色彩や音や味などを、指表する。「さて、」後者の観念が心の外に存在する・すなわち知覚されない・或る事物の類似物でないこと、これはその人たちも承認する。が、第一性質の観念は心の外に・物質とその人たちの呼ぶ或る思考しない実体のうちに・存在する事物の型像ないし心像である、と主

張する。それゆえ、「この主張によれば」物質は無力無感な実体で、そのうちに延長や形状や運動が現実に存在するものである、と理解すべきである。が、すでに〔第七節および第八節で〕明示しておいたところから明らかに、延長や形状や運動は、心のうちに存在する観念にすぎなく、そして観念は他の観念に似ることができるで起きるだけであり、従つて延長も形状も運動も、またその原型も、知覚しない実体のうちに存在することは不可能である。それゆえ誰にもわかるように、いわゆる物質ないし形体的実体という観念そのものは矛盾を内に含んでいるのである」⁽¹⁶⁾。

形も大きさも知覚されたものでしかない。それだから、他の知覚されたもの（色や音など）と結びついている。もちろん、切り離して（＝抽象して）語ることはできる。たとえば、形は色ではない、というふうに。が、バークリーは言う。どのような色ももたない形をイメージすることができるか、と。それができない限りで、形もまた知覚されたものなかまであり、知覚されたもののひとつでしかないことになる。それが次の一〇節。

「一〇　一たい、形状や運動やその他の第一次性質ないし根源的性質は心の外に、思考しない実体のうちに、存在する、と主張する人たちは同時に、色彩や音や熱や寒やその他の第二性質が、心の外に存在しないことを承認する。その人たちは語るが、第二性質は心にだけ存在する感覺であつて、そうした感覺は物質の微小分子のさまざま大きな嵩や組織や運動に依存し、それらによつて惹き起されるのである。これは、その人たちによると疑いない真理で少しの除外例もなく論証できるとされる。さて、かりにもし絶対確実に、あの根源的性質がいま一つの可感的性質「すなわち第一性質」と不可分離的に接合されて、思惟においてすら後者から抽象されないとすれば、誰にもわかるように、それら第一性質は心にのみ存在する道理になる。ところで私は望むが、誰でもよいから反省して、思惟の抽象によつて物体の延長と運動をその他の一切の可感的性質なしに想うことができるかどうか、試してもらいたい。私自身はといえば、私は明らかに知るが、「単に」延長を有して運動させられる物体〔だけ〕の観念を形成することは私の能力になく、心のうちにのみ存在すると承認される色彩その他の可感的性質を同時に附与しなければならないのである。要するに、他の一切の可感的性質から抽象された延長や形状や運動は、これを想うことはできない。それゆえ、他の可感的性質の在るところ、そこに延長や形状や運動も存しない。すなわち、心のうちにあって、それ以外のどこにも存しないのでければならない。すなわち、心のうちにあって、それ以外のどこにも存しないので

なければならない」。⁽¹⁸⁾

この節を読みながら私が思つたのは、モノとココロの二元論の元祖であるデカルトはそれなりに周到だった、ということだ。どのような色ももたない形をイメージすることができるか、という問いかけに、すでにデカルトはこう答えていたのだった。それをイメージすることはできないが、知性にはそれを把握することができる、と。デカルトによれば、モノがもつ大きさや形とは、そもそも知覚されるそれではなく、知性によつてのみ把握されるものにはならないのであり、その限りで、知覚の彼方にあるものなのだ。

しかし、デカルトによる反論もそこまでだろう。デカルトがそうしたモノとして提示してみせたものは、あまりにも、見られたものそのものでしかなかつた。せいぜい、注意深く見られたものでしかなかつた。もちろん、デカルトの「すこさ」はそこにあつたと言えば、そこにあつたのだ。つまり、徹底的に大きさや形だけを見ようとしたことだ。他のことをすべて切り捨てて、徹底的に大きさや形だけを見ようとするとき、世界がどのようなものとして見えてくるか、ということを徹底的にしめそくとしたところがデカルトの「すこさ」だったのである。デカルトは、見るということの「すこさ」をしめしたのだ。もし「徹底的に大きさや形だけを見ようとする」といふものが見えてくるぞ」といったことがデカルト自身の口から語られていたら、デカルトは完べきだつた。

が、デカルトはそれを口にしなかつた。デカルトによれば、それは見られたものではなかつたし、見られるものでもなかつた。見るということを超越したところにあるものだとデカルトは考えたのだった。そしてその限りで、バークリーがここで指摘したことはまったく正しかつたのだ。

『ハイラスとフイロナスの三つの対話』

『人知原理論』の三年後に出版された『ハイラスとフイロナスの三つの対話』においてバークリーの考察はひとつのピークに達する。この著作は、ロック的な立場に立つハイラスと、バークリーの分身であるフイロナスとのあいだでかわされる対話というスタイルで書かれていて、ハイラスがフイロナスに完全に説得されて終わるというお決まりの終わり方をするわけなのだけれども、フイロナスの発言のなかに、

私がバークリーの考察におけるピークとみなさないわけにゆかないところがでてくる。いずれも第三対話でのフイロナスの発言なのだが、まずそのひとつめ。

「私たちは身体につながっています。つまり、私たちの知覚は、形体的事物の運動に結び付けられているのです。自然の法則によって、私たちは、可感的身体の神経部での、あらゆる変化の作用を受けます。その可感的身体とは、正しく考察されれば、心によつて知覚されることから別の存在を持たないような性質や観念の組み合わせ以外の何ものでもないのですがね。その結果、感覚と形体的事物の運動との結合は、二組の観念の、または直接に知覚できるものの、自然の秩序における対応を意味しているだけなのです」。⁽¹⁹⁾

たたつこれだけで、しかもあまりにもさうと語られすぎているのだけれども、バークリーがここで口にしているのは、明らかに、スピノザやライプニッツの（カラダとココロ）並行論を、バークリーの立場から読み替えたものそのものなのである。それでも、あまりにさらりと語られているから、バークリー本人もそのことに気づいていなかつたかもしれない。しかし、間違いなく、スピノザやライプニッツ風の並行論をバークリーに風に読み替えたものがここで語られている。

スピノザもライプニッツもデカルトからその（モノとココロの）二元論を受けつぎながら、モノとココロとのあいだに因果関係を考えたデカルトとは異なり、モノとココロとのあいだに並行関係を見たのだった。その並行論がここでは、身体として知覚されたものと感覚との並行論として語られている。バークリーは「並行」ということばを使わずに「結合」や「対応」という言い方をしているけれども、「結合」や「対応」といふことばをそのまま「並行」ということばに置き換えるても、フレーズの意味はまったく変わらない。

つまり、ここにでバークリーが語つてゐる並行論は、エルンスト・マッハの並行論そのものなのであり、私の立場そのものもあることになる。それだから、あまりにもさらりとしか語られないことが、私としてもかなり寂しいのだけれども、ピークとはそうしたものかもしれない。一瞬なのだ。

もうひとつの個所もありに短い。やはりフイロナスの発言から。

「私は、物を觀念に変えたのではなく、むしろ、觀念を物に変えたのです。君によれば、知覚の直接の対象は、物の現われでしかないのですが、それを私は、実在のものだと考へてゐるのです」。

やはりバークリーによつて語られなければならないことだつた。「存在するということ」とは知覚されると「いうことだ」ということをバークリーは『人知原理論』でも繰り返し語つていた。ここではそのテーマがひつくりかえされる。つまり「知覚されるということが存在するということなのだ」というふうに。

デカルトやロックによれば、知覚されたものはあくまでも知覚されたものでしかなく、存在するものではなかつた。存在するものは知覚されるものの彼方にあるものだつた。「存在するということ」とは知覚されるということだ」というテーマは、その、存在するものを、知覚されるものへとひきずりおろすものだつたと言える。それにたいしてこの「知覚されるということ」が存在するということなのだ」というテーマは、反対に、知覚されるものを存在するものへと押し上げるものだと言える。

世界は知覚されたままに存在している。もちろんそれはバークリーの主張から導き出されないわけにゆかないことであるのかもしれない。しかし、それは『人知原理論』ではついに明言されることはなかつたし、この『ハイラスとフィロナスの三つの対話』でもここで語られているだけなのである。そしてそれだからそれを私はピーコと呼んだのだつた。一瞬なのだ。そして一瞬であるがゆえに維持されることはない。

『人知原理論』その二

私がバークリーの『人知原理論』や『ハイラスとフィロナスの三つの対話』を読んでいて苦しくなるのは、バークリーがあまりにもしばしば「心の中」ということを口にするからだ。「心の外にあるとされているしかじかのものは實際は觀念なのであり、心の中にしか存在しないものなのだ」というような言い方だ。そういう言い方がほとんどのページでくりかえされ、そのたびに私は苦しさがつのつていく。というのとは、その言い方は、「心の外」なるものの存在を想定した言い方にほかならないし、そうした言い回しを口にすればするほど、「心の中」は「心の中」でしかないものといからだ。

実際にバークリーは「心の外」にある存在を考えていた。神と魂だ。神も魂も知覚されることはない。神からはたらきかけによつて魂に知覚が生じるとバークリーは思つた。

考えた。神も魂もそうしたものとして想定されているから、当然、知覚されることがないものとなる。知覚されることはないが、知覚をひきおこす原因として、あるいは知覚がひきおこされるものとして論理的に存在が要請されるものなのである（『人知原理論』一四〇—一四九節）。

こうした要請が「存在するとは知覚されるということだ」という原理とぶつかりはしないか、というと、私としてもかなりアブないのではないかと思うのだけれども、私が危惧するのは、知覚を超えたところに存在するものが想定されることによって、知覚されたものがやはり知覚されたものでしかないものとなり、それが存するものとなるための証のようなものを別に必要とするようになりはしないか、ということなのだ。そして実際にバークリーはそのせとぎわにいた。「存在するとは知覚されるということだ」という原理をみずから手で危うくしているのだ。

『人知原理論』の第三節をもう一度見てみたいと思う。さきに引用したときは話をややこしくなくするために一部を省略したのだが、その省略箇所をもとにもどして、あらためて全文を引用しよう。傍点の個所がさきに省略した個所だ。

「三 一たい、私たちの思想とか情緒とか或いはまた想像の形成する觀念とかが心の外に存在しないことは、すべての人の容認すると思われることである。ところで、これに劣らず明白に思えるが、感官に印銘される多様な感覺ないし觀念も、いかに混じり合わされ組合わされていてるにせよ（すなわちいかなる事物を構成するにせよ）、それら觀念を知覚する或る心のうちよりほかに存在できないのである。存在するという名詞が可感的な事物に適用されるとき何を意味するかに注意する者なら、この点に関する直感的知識はえられるであろう、と思う。「例えば」私が書きものをする機は存在する、と私は言う。すなわち、私はその机を見るし、これに触れるのである。また、書斎を出たとすれば、机は存在した、と言うであろう。その意味は、もし私が書斎にいたら机を知覚できたであろう、という意味であり、また、或る他の精神が現実に机を知覚している、という意味である。匂いがあつた、すなわち、嗅がれたのである。音があつた、すなわち、聽かれたのである。色彩や形状があつた、換言すれば、視覚や聽覚によつて知覚されたのである。これが、そうした表現や似寄った表現で私の理解できるすべてである。けだし、思考しない事物の・知覚されることとなんらの関係もない・絶対的存在について言わされること、そうしたことについていえば、これは完全に不可能であるように思われる。こうした

事物の存在するとは知覚されることである。換言すれば、そうした事物が心の外で、すなわち、それらを知覚するところの思考する事物の外で、かりそめにも存在することは、不可能なのである」⁽²¹⁾

ここで「或る他の精神」というのは他の人間のことだ。私が机のある書斎のそとに出たとたんに、私は机を知覚することはできなくなり、私は「書斎にいたら机が知覚できるだろう」としか言えなくなる。が、もし書斎に他の人間がいたならば、机はその人間によつて知覚されるだろう。そうバークリーは言う。

第六節では、他の人間にくわえて神が登場する。「他のなんらかの被造的な精神」というのは他の人間のことであり、「或る永遠な精神」とは神のことだ。

「六　一　たゞ、真理のなかには、心に極めて近くかつ分明で、これを見る人はただ眼を開けさえすればよいほどのものがある。そして私は、次の重要な真理をもつてこの種類であるとする。それはほかでもない。およそ天の群れと地の備えとの一切は、一言でいえば世界の巨大な仕組みを構成するすべての物体は、心の外に少しも存立しなく、物体の在ることは知覚されること、すなわち知られること、であり、従つて、物体が私によつて現実に知覚されないと、換言すれば私の心に存在しないとき、或いはまた、他のなんらかの被造的な精神の心に存在しないとき、それらの物体は全く存在しないか、もしくは或る永遠な精神の心のうちに存立するか、そのいずれかでなければならないのである。ただし、物体のいかなる一つの部分にせよ、これに精神から独立な存在を帰属することは、完全に不可能であつて、抽象のあらゆる矛盾を含むのである。この点を承認するには、読者はただ反省して、自分自身の思惟のなかで可感的な事物の或ることをその知覚されることから分離するよう試みるだけでよいのである」⁽²²⁾（傍点は引用者による）。

私に知覚されず、他の人間によつても知覚されないならば、それは存在しないことになるが、ただし神がそれを知覚してくれてさえいれば、それは存在することになる、という。もちろん、神もそれを知覚しないのならば、それは完全に存在しないことになる。

これもまたバークリーのそれなりに有名な議論であるわけだけれども、やはり危うい。「存在するとは知覚されるということだ」という原理にそつた話であるかのようではあるのだが、はたしてそうだろうか？

机の例で考えてみよう。いま私が部屋のなかで机を見ているとしよう。私に机が

見えなくなるのには、いろいろなかたちがある。部屋からそとに出れば机は見えなくなる。あるいは、目をつぶつても机は見えなくなるし、目の前に手をかざしても机は見えなくなるし、後ろをふりかえつただけでも机は見えなくなる。あるいは、窓を閉め切つて真つ暗になれば机は見えなくなる。もちろん、部屋にもどる、目をあける、手をのける、正面をむく、窓を開けるとかのことをすれば、机はふたたび見えるようになるはずだが、しかし絶対にそつたとは限らない。部屋のそとに出るとかのことをしていたそのあいだに、誰かが机を部屋からもちだしていったならば、部屋にもどるとかしても、私が机をふたたび目にすることはないだろう。あるいは、私でも誰でもいいのだが、机を壊すか燃やすかしたならば、私が目にすることは、残骸が灰だけだろう。もう一度机を見るとはないだろう。

そうしたことを私は見て知つていて。そして私は、部屋のそとに出で机が見えなくなるということと、机が壊されて目にできなくなることが違うことであることはも知つていて。つまり、部屋のそとに出ても、もどればまた机を目にすることはできるはずだが、机が壊されたら、もう机を見ることは絶対にない、ということを私は知つていて。部屋のそとに出で机が見えなくなつたからといって、机が灰になつたわけではない、ということも知つていて。私は机をそのようなものとして知覚しているし、私にとつて机はそのようなものとして存在している。もちろん、机がそのままのやうなものとして存在しているだけではない。存在するあらゆるもののが、それぞれしかるべきものとして知覚され、存在している。そしてそのようにして世界が知覚され、存在している。

これが「存在するとは知覚されるということだ」ということの意味することであるはずだ。それは、机は、私が部屋のそとに出たとき、あたかも燃やされて消滅するよう、消えてなくなる、ということではないのだ。机は、私がまた部屋にもどればそこにあるはずのものとして存在しているのであり、そこには、他の人間がおこなう知覚も、神がおこなう知覚も必要ない。*

*もちろん、ここで私が言いたいのは、他者が存在しない、ということではない。私が描く世界のなかに「他者」がどのように存在することになるかについては最後にお話したい。

「机は部屋にあつたし、誰かが燃やしたり持ち出しでもしない限り、今もあるはずだ」で十分なのである。他の人間や神をもちだしたとき、バークリーはそれ以上を求めてしまつたということになる。つまり、知覚されたものがもつことができる確

かさ以上の確かさを、だ。そのために、私が知覚するだけでは足りなくて、他の人間によつて知覚され、神によつて知覚されなければならなくなつたのだ。

しかし、私は他の人間でもないし、神でもない。かりに他の人間や神がどれほど知覚してくれたとしても、私が知覚することの代わりにはなりえないのだ（そもそも他の人間や神が知覚してくれているということを、私はどのようにして知るのだろうか？）。が、

私がここであらためて思はないわけにゆかないのは、知覚とはそれほど当然にならないものなのだろうか、ということだ。私たちは知覚をさらにさらにどこまでも深めることができると、私たちが世界を深く知覚すればするほど、世界の存在はその深さをどこまでもましてゆくのだ。それが「存在するとは知覚されるということだ」ということだつたのではないのだろうか？

これが私が「知覚を超えたものをもちだしたら、その分だけ、知覚されたものは知覚されたものでしかないものになる」と書いたことの意味だ。あるいは、「もともと最初からバークリーにとって知覚されたものが知覚されたものでしかなかつたから、知覚を超えたものをもちださないわけにゆかなかつたのだ」と言うこともできるかもしれない。バークリーには、私が部屋のそとにて机が見えなくなるということが、あたかも、机が燃やされて灰になり消滅することと等しいことであるかのように思えたのかもしれない。バークリーにとって、知覚された机はそうしたものでしかなかつたのかもしれない。

だとすれば、それこそはまさにデカルトの呪縛と言うほかないものだろう。デカルトが口にした「観念」ということばを、デカルトと同じ意味で口にしてしまつたとき、バークリーはすでにデカルトの呪縛にかかつたといふことかもしれない。バークリーには、私が部屋のそとにて机が見えなくなるということが、あたかも、机が燃やされて灰になり消滅することと等しいことであるかのように思えたのかもしれない。バークリーにとって、知覚された机はそうしたものでしかなかつたのかもしれない。

*それにしてもバークリーが『人知原理論』の後半でニュートンの絶対空間や絶対時間を批判するくだりを読んでいると、カール・ポパーでなくとも、これはマッハ哲学のさきどりではないかという印象をもたないわけにゆかない。すでに見たレーニンの『唯物論と経験論批判』でもマッハ哲学はバークリー主義としてコテンパンに批判されていたわけだが、実際にマッハ哲学にバークリー哲学そのものを見たものは多かつたらしい。それにたいしてマッハは『知覚の分析』でこう書いている。「もう一度、私はバークリーとの差異について一言述べておくべきだらうか？ バークリーは『要素』はそれの外部にあるもの、不可知なもの（神）によつて規定されていると看做している。〔：〕しかるに、本書で述べた私の觀方では、『諸要素』相互間の依存関係ということで実際的にも事足りる」と信じている（須藤喜之助・廣松涉訳、法政大学出版会、三〇三頁）。バークリーでは、知覚されたものは、知覚の彼方にあるものとの関係で、知覚されたものでしかないものであることをひきずり続けている。が、マッハにおいては、知覚を超えたものはまったく存在せず、

そのため、知覚されたものは知覚されたものでしかないものであることを完全にやめており、それゆえマッハはそれをもはや「知覚されたもの」とは呼ばずに、ただたんに「要素」と呼ぶわけなのである。

『人性論』その一

バークリーが『人知原理論』を出版したのは一五歳の一七〇四年だったが、デイヴィド・ヒュームが『人性論』の第一巻・第二巻を一七三九年に出版したのはヒュームが二八歳のときだつた（第三巻の出版は翌年の一七四〇年）。

デカルトが口にした「観念」といふことはヒュームにもひきつがれるが、それが意味することをヒュームは第一篇・第一部で微修正する。ココロにあらわれるものの全体が「知覚」と呼ばれ、その知覚が「印象」と「観念」との二つに分けられる。なまなましい「知覚」が「印象」であり、思考におけるその淡い影が「観念」と呼ばれる。

「およそ人間の心に現れる一切の知覚は、帰するところ、二つの別個な種類となる。私はその一つを『印象』と呼び、他を『観念』と呼ぼう。両者の相違は、両者が心を打つて思想乃至意識へ入り込むとき両者に伴う勢と生気の程度にある。極めて勢よく烈しく入つて来る知覚は、それを印象と名づけることができる。そして私は、初めて心に出現した感覚・情緒・情感の一切をこの印象という名前之下に包括する。また私は観念を以つて、思考や推理に於けるこれら感覚・情緒・情感の淡い影像を意味する」。

さらに「印象」は二つに区分される。一つめは直に生じる「印象」であり、ヒュームはそれを「感覚」と呼ぶ。もう一つは、その「感覚」の淡い影である「観念」によってふたたびココロのうちにひきおこされるものであり、ヒュームはそれを「内省」と呼ぶ。

「」たい、印象は一種類に、即ち「感覚」の印象と「内省」の印象とに、区分できる。最初の種類は、未知の原因から精神に原生的に起る。第二の種類は概ね観念から来るが、その順序は次のようである。即ち、印象が先ず感官を打つて様々な種類の寒熱や快苦を知覚させる。この印象は心によつて模写され、その模写は、印象がなくなつたのちも残る。これが観念と呼ばれるのである。ところでこの快苦の精神面に戻ると、欲望や嫌惡、希望や恐怖などの新しい印象を産み出す」（傍点は引用者

による)。

つまり、感覚がいちばん^{生ま}印象であることになるわけだが、私が注目しないわけにゆかないので、その感覚についてヒュームが「未知の原因から精神に原生的に起る」と書いていることだ。感覚を生じさせる「未知の原因」が想定されているのである。もちろんその「未知の原因」は、感覚の「原因」であるのだから、感覚されるものとしてすることになる。もちろんそれがどんなものであるかは「未知」であるわけだが、それでも感覚はかかるべき「原因」によって生じたものである」とになる。

しかしそれにしても、「未知」としか言えないのであれば、「原因」について語ることにどのような意味があるのか、そもそも、「原因」があくまで「未知」であるとすれば、なにゆえ、その「原因」によつて生じたということが言えるのか、といった疑問があたまをかすめないわけにゆかないわけだけれども、ヒュームはその「未知の原因」について、このあとも語ることはなし*。

*第二篇の冒頭ではそれがもう少し具体的に「身体組織や動物生氣や或は事物」と説明されるのだが(ディ・ヴィード・ヒューム『人性論』(三)大蔵書譯・岩波文庫)一頁)、やはりそれ以上の説明はなされない。

その代わりに、というわけではないのだろうけれども、ヒュームが□にするのは、バークリそのままの「存在するということは知覚されるということだ」というテーマだ。第三部・第六節からそのところを引用しておこう。用いられることがヒュームのそれになつてゐるけれども、主張はバークリとほぼ同じなので、あらためて「およそ如何なる種類の印象にせよ観念にせよ、いやしくも意識に上がり記憶に存する限りは悉く存在すると想われる」。

「存在観念は、存在すると想われるものの観念と同じである。およそ何物かを單に省察することとその物を存在するものとして省察することとは、少しも異なる」とではない。存在観念は、或る対象の観念に連結されたにせよ、後者に何者も附加するものではない。想わられるものはすべて存在すると想われる。我々の好んで造る一切の観念は存在の観念である。そして存在の観念は、我々の好んで造る一切の観念である。⁽²⁵⁾

さきほど書いたことをくりかえそう。その「外的事物」がどのようなものであるかを語ることができなければ、それによつて「知覚」がひきおこされる、といふことを語つても意味がないし、そもそも、どのようなものであるかを語ることができないものによつて、どのようにして「知覚」がひきおこされるのか、という問題もでてくる。

もしこの件についてヒュームが語つていることがこれだけであるとしたならば、せいぜいバークリの主張そのままでしかない。違いは、バークリは「知覚」の原因として「神」を考えたのにたいして、ヒュームはそれを「未知の原因」とか「外的事物」と呼んでいるということでしかない。だから、もしヒュームの主張がそれだけだったならば、私がここでヒュームをとりあげなければならぬ理由もなかつた。が、私がヒュームをとりあげたのは、もちろん、ヒュームが語つてることがそれだけではなかつたからだ。

である。これは哲学者の普く許容するところであるし、それのみならず相当に自明なことであるといえよう⁽²⁶⁾(傍点は引用者による)。

「さて、このように知覚の他には何者も決して心に顯れないし、そして又すべての観念は、前以て心に顯れた或る物から来るのである。然らば、観念又は印象と種類の異なる何者かの観念を想うこと即ち造ることも亦決してできない道理になる。我々の注意を能う限り自己の外へ注いで見よう。想像を天涯に追い、宇宙の四方の果てまで趨らせて見よう。しかも我々は眞実のところ一步たりとも自己自身を出ないものである。この「自己」の心という狭隘な範囲に嘗て出現した知覚より以外には如何なる種類の存在も想うことができないのである。この狭隘な範囲が想像の宇宙である。そこに於いて産み出される観念より以外には如何なる観念は持たないのである」⁽²⁷⁾。

さきに自分が語つたことをくつがえすかのようには、第四部・第一節で、こう語り始める。

「いかなる原因が我々を誘致して物体の存在を信じさせるかと訊ねることは差支えないが、物体は有るか無いかと訊ねることは無駄である」。⁽²⁹⁾

ここで「物体」と言わわれているものが、さきに「未知の原因」「外的事物」と言われていたもののことだとすれば、ここで語られているのは、その「未知の原因」「外的事物」の否定ということになる。つまりここでヒュームが語っているのは、さきに「未知の原因」「外的事物」と言わっていたものは、そうしたもののが存在すると私たちが「信じ」ているにすぎないものなのであり、したがつて、その存在を「信じ」ることをおこなつてゐる私たちとは関係なく存在するものではないのであり、それだから、その存在を「信じ」ということをおこなつてゐる私たちが、その私たちとは関係なく存在するとされるそれについて、それが存在するのか、しないのか、と問うことはまったく無意味だ、ということであることになる。そしてここでヒュームが求めてゐるのは、どのようにして私たちがそうしたしたもののが存在すると「信じ」るようになるのかを問う」とだけだ、ということになる。

だが、そうではない。このあとヒュームは、まさに「いかなる原因が我々を誘致して物体の存在を信じさせるか」という問い合わせにこだわり続けてゆくのだけれども、それを読んでわかるのは、ヒュームがここで「物体」と言つてゐるものは、さきにヒューム自身が「未知の原因」「外的事物」と言つていたもののことではないということだ。では、ここでヒュームが「物体」と呼んでいるものは何なのかといふと、ふだん私たちが私たちから独立に存在しているものとみなしているものとであり、哲学の世界において、やはり私たちから独立に存在しているものとみなされてきたもののことだ。そして第四部の第二節から後はすべて、どのようにして私たちがそうしたものの存在を「信じ」るようになるか、ということを分析することに費やされてゆく。

なぜ私たちがそうしたものの存在を「信じ」るようになるか、についてのヒュームの考えはシンプルでわかりやすい。私たちの知覚するものが「恒常性」および「整合性」をもつからだ、まず「恒常性」についてヒュームはこう言つ。

「例えば、いま眼前に横たわる山々・家々・樹々は、これまで常に同じ順序で私の心に現れて來てゐる。そして、私が眼を閉じたり頭を廻らしたりしてそれらを見

失う時も、それらは軽て再び些少の変更もなく視界に戻ることを見出す。また、私の寝台・卓子・書物・紙類の顕れる様式も同じ齊一的で、見るのを中断すればとて、知覚するのを中断すればとて、そのために変化することはない」。⁽³⁰⁾

わかりやすい話だ。眼をつぶつて開けると、眼をつぶる前に見えていたものが見える。何度も目をつぶつても、眼をつぶつていたあいだも、それは存在していたのだ、と考えることになる。目をつぶつていたあいだもそれが存在していたからこそ、眼をあければそれがまた見えるのだ、ということになるのだ、とヒュームは言う。

統いて「整合性」についてはこう言つ。

「とはいへ〔厳密に言えば〕この恒常性はそれほど完全ではなく、甚だ著しい例外を許可する。即ち、物体はしばしばその位置及び性質を変化して、多少とも姿を消せば、言い換えると知覚が中断されれば、我々は該物体を知ることが殆どできなくなる。しかしながら、この場合にも言い得ることであるが、物体はかような変化のうちにも或る整合性を保存して、「変化の前と後とは」規則的に依存し合つてゐる。そしてこれが、「物体に就いてその変化を通じて」因果性に基く一種の推理をさせる根底であり、物体の連続的存在といふ所信を産むのである。例えば、私が一時間ほど居室を空けた後居室に戻ると、炉火の状況が去つた時と同じでないと見出す。しかし、そのとき私は、他の種々な事例に於いて、私が居合わせると居合わせないと拘わらず、また近くに居ると遠くに居ると拘わらず、似寄つた時間に似寄つた変更が産み出されることを見慣れている。「従つて、私は同じ火であることを怪しまないのである」。それ故、かような変化のうちに存するこの合成は、恒常性と並んで外的対象の一つの「しかも重要な」特徴なのである」。⁽³¹⁾

この話もわかりやすい。部屋に戻ると、さきほど暖炉で燃えていた薪が灰になつてゐる。私が部屋を出ていたときも、薪は燃え続けていたのであり、燃えるということによつて少しづつ灰になつていたのであり、その結果が部屋に戻つたときに目に見えた灰なのだ、と私たちは考える。もし私が部屋に戻るのがもう少し早ければ、灰になりきらない薪を目にすることができたはずだし、実際に私はそのことを経験してゐる。そこから、薪は、私がそれを目にしてないときも、燃え続けて灰になつつつあるものとして存在しているのだ、ということになる。

私たちが目にするものがそうした「恒常性」や「整合性」をもつがゆえに、私たち

ちはそれが、私たちがそれを目にしているか目にしていないかとはおかまいなしに、つまり、私たちがそれを見るといつてから独立に、しかるべきものであり続いていると考えるようになるのだ、とヒュームは言う。

が、ヒュームによれば、私たちが私たちのふだんの生活においてそのように考へるというだけではない。ヒュームによれば、そうした考へは哲学の現場でもひきずりされており、その結果、哲学の世界においても、私たちの知覚から独立にあるものの存在が想定されることになるのであり、たとえばデカルトやロックが「知覚から独立に存在する」と考へたものも、まったくそしめたものでしかなかつた。

そしてこのあとヒュームがおこなうのは、私たちが私たちが目にするものに「恒常性」や「整合性」を求めるのはなぜなのか、私たちにおける何がそれを私たちに求めさせるのか、についての分析であり、そして、そのようにして私たちが私たちの目に対するものに求める「恒常性」や「整合性」が、それがまさに私たちが求めるものでしかないがゆえに、どれほど危うく疑わしいものであるか、についての分析なのである。

ここでは、その分析に立ち入ることはしない。というのは、その分析がどのような結論に至るかということは、すでに、ヒュームの「存在するとは知覚されることだ」というバーカリ的な立場から約束されるものでしかないからだ。つまりヒュームによれば、「恒常性」や「整合性」をもつものとして存在するものはすべて、「恒常性」や「整合性」を求める私たちによって「捏造」されたものにはならないことになる。存在するとは知覚されることなのであり、したがって、存在するものは知覚されたものなのであり、それが存在するのは、知覚されているあいだだけなのである。知覚されていないときには、それは存在しないのだ。

が、では、ヒュームにとつては知覚されたものだけが存在するのか、とすると、かならずしもそうではない。確かに、それそのものとしては知覚されたそのときだけのものでしかないものの彼方に、しかるべき「恒常性」や「整合性」をもつたものが存在する、とヒュームは考へない。しかし、それにもかかわらず、知覚の向こう側には「未知の原因」「外的事物」が存在するのだ。「外的事物」としてある何かが「未知の原因」となつて、知覚ということがひきおこされるのだ。もちろん、それがどのようなものかを語ることはできない。が、語ることができない何かが存在しているのであり、それが知覚をひきおこしていることになる。だがさらに、それ

がそもそも知覚されるものではない限りで、たとえそれが知覚をひきおこす「未知の原因」であるとしても、それと(それによってひきおこされる)知覚とのあいだに因果関係を語ることはできない。ヒュームによれば、因果関係とは、知覚されたものどうしのあいだでしか語ることができないものなのだ。ヒューム自身のことばによれば「異なる知覚のあいだにこそ連結即ち因果関係が観察できるが、知覚と対象とのあいだには因果関係を決して観察できない」⁽³⁾。

このようにして、語るにつれて、語ることができることがどんどん減つてゆき、あたかも、語ることができることを減らすために語り続けているかのようなヒュームのテキストを読んでいると、「ヒュームと言えば懷疑主義」とされるのもむべなるかな、という実感がこみあげてくるわけなのだけれども、私がここでヒュームにたいしてどうしても言わなければならないことを、できるだけコンパクトにまとめれば、次の三つになる。

ひとつ目は、知覚するとはどういうことか、についてだ。たとえば、いま私が目の前に一本の鉛筆を知覚しているとする。しかし、その鉛筆は私にとって、いま私の前にあるだけのものではない。それは、今まで書くことに使われてきたものであるし、これからも書くことに使われてゆくはずのものとして存在している。それは、これまで書きものをするために私が手にしてきたものであり、そしてこれからも、書きものをするために手にするはずのものだから、私はそれを鉛筆と呼ぶのだ。これまで書くことに使われたこともなく、しかもこれからも書くことに使われるはずがないものを私は鉛筆とは呼ばないだろうし、それは私にとって鉛筆ではないだろう。それだから、私がそれを鉛筆と呼ぶとき、それは私にとって、いま私の目の前にあるだけの存在ではないのだ。裏返して言えば、それが、いま私の目の前にあるだけの存在であったならば、私はそれを鉛筆とは呼ぶことはないのだ。

したがつて、「存在する」とは「知覚されることだ」というテーマを、「知覚されているそのときしか『それが存在している』とは言えない」という意味にとるとすれば、それは私たちがあつう「知覚」と呼んでいることを否定するテーマとなるだろう。私たちがおこなう「知覚」ということは、「知覚」ということがなされている今という時のうちで閉じているものではないのだ。今という時に閉じ込めてしまつたならば、「知覚」はなりたたなくなつてしまつのだ。

もちろんこの指摘はヒュームへの反論とはならないかもしれない。というのは、

ヒューム自身がすでに、しかるべきものがしかるべきものとしてしかるべき存在を続けるということ（つまり持続性・同一性）にたいしては、深い疑いを向けているからだ。つまりヒュームにとって、私たちがおこなう「知覚」が疑わしいものとしてあるのは、「知覚」が「知覚」がなされる時で閉じたものではなく、「知覚」がなされる時を超えた（時間的な）広がりをもつものだからなのだ。が、ヒューム風にもつと厳格に言えば、「知覚」がなされている時であつたとしても、その「時」が（時間的な）広がりをもつならば、というか、広がりをもつほど、「知覚」は疑わしいものになつてゆく。時間をかけて「知覚」がなされているあいだに「知覚」の中身がゆれ動かないわけにゆかず、それがゆれ動けばゆれ動くほど、私たちはそこに「恒常性」「整合性」を求めることになり、そして私たちがそれを求めれば求めるほど、私たちは「恒常性」「整合性」をもつものを「捏造」することになるからだ。

が、それならば、「恒常性」「整合性」をもつものを求めることをすっぱりと諦め、ひたすら（時間的な広がりをもたない）瞬間の確かさだけを生きようとするか、あるいはそれが無理ならば、「恒常性」「整合性」をもつものには疑わしさがつきまとうこと

を前提としながら、どのようにして「恒常性」「整合性」を高めるかということだけに集中すればよさそうな気もするのだが、ヒュームはそのどちらにもふみきることができるない。そのうえでヒュームは、私たちは「恒常性」「整合性」を求めるわけにゆかないし、かといって、どれほど「恒常性」「整合性」をもつもの求めてもそれは「捏造」されたものでしかない、と嘆くのだ。

ヒューム研究者でも何でもない私なので、無茶を承知であえて言わせていただくと、ヒュームは、デカルトやロックが考へたような、私たちの知覚を超越したところに超然と存在するものに深く憧れていたのと思う。だから、それが「捏造」されたものでしかないことに深く悩み、うろたえているのだ。

そしてヒュームのそうしたところがそのまま、知覚をひきおこす「未知の原因」なるものをふつくることができないところになつていて、これが言わなければならないことの二つ目だ。おせつかいがすぎるかもしれないが、ヒュームが認めるべきだったのは、知覚が何ものかによつてひきおこされると考へることが可能となるのは、私たちの知覚を超越したところに存在するものを「捏造」することによってであり、そしてさらに、それと知覚とのあいだに因果関係を設定することによってなのだ、ということだった。

『人性論』その一

ヒュームは、デカルトやロックが考へたような、私たちの知覚を超越したところに超然と存在するものが、どれほど「捏造」されたものでしかないか、ということを熱心に語つたのだった。であればさらに、しかるべきものによつて知覚がひきおこされるという考え方そのものが、そつしたデカルト的・ロック的なものを想定しなければ不可能なものだということをも認めるべきだったのだ。

ここでも私は、私がヒューム研究者でも何でもないことを言い訳に、こう言わなければならぬ。ヒュームは、私たちの知覚が、私たちの知覚を超越したところに超然と存在するしかるべきものによつてしかるべきひきおこされるものであつてはしかつたのであり、そのようにして私たちの知識が確実なものとなつてほしかったのだ、と。だから、感覚を超越したところに超然と存在するはずのものが「捏造」されたものでしかないことに深く悩み、うろたえないわけにゆかないのだ、と。

そして私が言わなければならぬことの三つ目は、スピノザ的な（カラダとココロの）並行論のゆくえについてだ。ヒュームが並行論の立場にたたなかつたことは、すでに明らかであるけれども、ヒュームの『人性論』には、ひょつとするとそのスピノザ的な並行論を念頭におきながら書かれているのかとも考へられる個所がある。第四部の第五節にその個所はある。少し長くなるけれども、ていねいに引用しながら見ておこうと思つ。

実はこの個所は、ヒュームが並行論を悲しいほど理解していなかつたということがあらわになつてくる個所であるのだけれども、しかしヒュームがおこなう考察は、私がこれまで繰り返し語つてきたことから始まる。つまり、空間あるいは延長は、視覚的・聴覚的な体験にもとづくものでしかない、ということだ。

「一たい、〔第二部第三節に述べたように〕空間即ち延長の念の最初は、ただ視・触の兩感覺から来るだけである。換言すれば、有色或いは可触なものを除くとき、空間観念を伝えるように配置された部分を有する物は一つもないものである。例えば、或る食味を増減する模様は、或る可視的対象像を増減する模様と異なる。また、若干の音が一時に聴覚を刺激するとき、それらの音の由つて来る物体の距離及び接近の程度の観念は、〔聴覚それ自身から本源的に得られるのではなく〕習慣と

省察によつて心に造られるだけである。「更にまた、延長は内的印象から造られない。

何故なら」およそ自己が存在する場所を印すものは、延長を持たなければならぬか、或いは部分ないし構成のない数学的点でなければならない。然るに延長あるものは、四角形や円や三角形のように特定の形状を持たなければならぬ。が、これらのはいずれも、欲望「のような内的印象」に該当することではないだろう。いや、実を言えど、上掲の視・触の二つの感官の印象と觀念とを除く如何なる印象或いは觀念にも該當しないであろう。次に、欲望は、「数学的点と同じく」分割できないとはい、数学的点とは考えるべきではない。何故なら、数学的点とする場合は、他の欲望を附加して欲望の数を二つ・三つ・四つとすることができます、且つ、これらを一定限の長さ・幅・厚さを有するように配置し位置させることができよう。けれども、これは明白な不合理である。⁽³⁾

空間あるいは延長は、視覚的・聽覚的な体験にもとづくものなのであり、したがつて、視覚的・聽覚的に体験されることがない音や味覚や欲望は、空間のうちに位置や場所をもつことはない、とヒュームは言う。

が、位置や場所をもたないということは、「どこにも存在しない」ということでもある。「どこ」とは、位置や場所をさそうとすることばにほかならないからだ。したがつて、「どこかに存在する」ことができるのは、視覚的・触覚的に体験されるものだけなのであり、視覚的・触覚的に体験されることがないものは、「どこにも存在しない」ことになる。もちろん、そうしたものでも（視覚的・触覚的ではないけれども）それなりに体験されるものとして存在する。しかし、どこにも存在しない。存在するけれども、どこにも存在しないのだ。そのことをヒュームは続けて次のように語る。

「さて、このことが「即ち空間觀念を伝えるものは視覚及び触覚だけであること」が判つてしまえば、私が一つの根本問題を述べ立てたにせよ、即ち、いく人かの形而上学者によつて非とされ且つ人知の最も確実な原理に反対すると見做されたような根本原理を述べ立てたにせよ、敢えて驚くに足りないのである。その根本原理とは、事物は何處に居なくとも存在できる、という原則である。そして私は主張するが、この根本原則の説くところは單に可能であるだけでなく、實に存在物の大部 分がこのように存在しているし、また存在しなければならないのである。「その理由は次のようにある。」たゞ、事物の部分相互の間に於ける位置の取り方が或る形状ないし〔空間〕量を造らないとき、又は事物全体の他物体に対する位置の取り方が

近接或いは距離の念に応じないとき、該事物は何處にも居ないと言うことができる。さて、これが明かに、視・触の二つを除いたすべての知覚と対象との場合である。例えば、道徳上の反省は或る情緒の右側にも左側にも置くことができない。匂いや音は円形や四角形であることができない。これらの知覚や対象は或る特定の場所を必要とするどころではなくて、却つて絶対的に場所と相容れなく、想像すら、それらの知覚や対象に場所を帰属することはできない。更に、知覚や対象が何處にも居ないと想定することはやはや不合理であると言つ者があれば、次の点を考えるのが良い。即ち、若し情緒や情操が知覚されるとき或る特定の場所を持つように見えるとすれば、延長觀念は、視覚や触覚から贏ち得られると同じく、情緒や情操からも贏ち得られるであろう。けれどもこれは、既に「第一部第三節で」確立していることと反対である。そして、若し情緒や情操が或る特定の場所を持たないよう見えたるとすれば、恐らく同じように「場所なく」存在することができるであろう。何故なら、すべて我々の想うものを在りえるからである。⁽³⁾

視覚的・触覚的に体験されるものは視覚的・触覚的に体験されるだけなのであり、視覚的・触覚的に体験されることがないものは視覚的・触覚的に体験されることはない。それでは、視覚的・触覚的に体験されるものと、視覚的・触覚的に体験されることがないものとのあいだにはどのような関係があるのか？

もちろんそれは、場所的な関係ではない。どこかに存在するものどうしであれば、場所的な関係をもつことはできるが、どこかに存在するものと、どこにも存在しないものとでは、場所的な関係はありえない。が、ヒュームによれば、私たちはふだん、どこかに存在するものと、どこにも存在しないものとのあいだに場所的な関係を見てしまう。たとえは、視覚的・触覚的に体験される「あれ」や「これ」に、「甘い」とか「苦い」といった味覚的な体験をむづびつけながら、「これは甘いが、あれは苦い」と言つたりする。そして「これ」が存在するところに「甘さ」が存在し、「あれ」が存在するところに「苦さ」が存在すると考へてしまつ。しかしヒュームによれば、それは「錯覚」なのだ。そのことをヒュームはこう語る。

「ところで、既述のように、関係は、或る共通性質を根底としない限り不可能である。従つて、上記のような単純で何處にも存在しない知覚が、延長を持ち且つ分割できる物質ないし物体と場所的に少しも連結できないことは、改めて説明する必要もなかろう。寧ろそれより注意に値することは、事物の局所的連結という本問題

が、ひとり精神の本性に関する形狀學的議論に於いて起るのみならず、日常生活にあつてすら、いかなる瞬間にもこの問題を検討する機会があることであろう。何故なら、例えば無花果と檸檬との二つの果実をそれぞれ卓子の一端と他端に置いて考察するしよう。然らば明かに、これら二つの果実という實物の複雜觀念を造るに當つて最も分明な觀念の一つは、両者の異なる食味の觀念である。そしてまた同じく明かに、我々はこれらの食味という性質を有色又は可触な諸性質と合体し連結するのである。即ち、一方の苦味と他方の甘味とは可視的物体そのものの中に存して卓子の長さ全体だけ分離している、と想定するのである。これは、極めて注目に値すると共に一面では極めて自然な錯覚である。従つて、この由つて来る原理を考察することとは適切といえよう⁽³⁵⁾。

続いてヒュームは、そうした「錯覚」がどのようにして生じうるのかの分析にとりかかるのだけれども、ヒュームが悲しいほどあつさりと並行論のかたわらを通り過ぎてしまうのは、そこにおいてなのだ。ともかく次の段落を引用しておこう。

「一たい、延長を有する事物と場所ないし延長を少しも持たず存在する事物とは場所的に連結できない。とはいへ、両者は他の關係を数多く許すのである。例えば或る果実の味と匂いは、その果実の他の性質である色彩及び可触性と分離できない。そして、いざが原因又は結果であるにせよ、確かにこれらの性質は常に同時に存在している。いや、同時に存在すると一般的に言われるだけでなく、心に出現する時間も時間も同時である。即ち、延長ある物体が感官に当たるとき、我々は果実の特殊な味と匂いを知覚するのである。然らば、延長ある事物と如何なる特定の場所もなく存在する性質とのあいだに存するような因果性と、並びに出現時の接近と、この二つの関係は心に非常な影響を及ぼすに相違ない。心は、該關係の効果として、一方の出現によつて直ちにその思惟を他方の想念へと向けるであろう。いや、これだけに止まらない。我々は、二つの事物の上記のような關係の故に思惟を一方から他方へ向けるだけでなく、推移を更に容易且つ自然ならしめるために一つの新しい關係を、即ち場所的連結の關係を、与えるように力めるのである。蓋し、我々は、事物が何らかの關係によつて接合されるとき、この接合を完全無欠にするため或る新しい關係を事物に附加する強い向癖を持っている。この性質は、今後も人性中に認められる機会が頻繁にあるうし、また適切な場所に於いて猶一そつに解明しよう。が、ともあれ、我々は諸々の物体を配列する場合、類似する物体同士同士を常に必ず接

近させて置く。少なくとも、対応する視点の下に置く。その理由は何故か。他でもない。ただ、接近關係を類似關係に加えるとき、換言すれば位置の類似を性質の類似に加えるとき、我々は満足を感じるからである。この向癖の効果は、或る特定印象とその外的原因とのあいだに我々が即座に仮定する類似を考察したとき、既に觀察して置いた。しかしながら、我々の見出す最も明白な効果は、ここに考察中の事例であろう。即ち、二つの事物の因果性と時間的接近との關係から、両者の結合を強めるために場所的連結の關係を捏造する場合であろう⁽³⁶⁾（傍点は引用者による）。

私が傍点をうつた個所をもういちど見てほしい。ヒュームは、しかるべき視覚的・触覚的體験と、しかるべき味覺的體験や嗅覺的體験とが同時に存在することを認めている。「同時に存在すると一般的に言われるだけでなく、心に出現する時間も同時である。即ち、延長ある物体が感官に当たるとき、我々は果実の特殊な味と匂いを知覚するのである」としつこいくらいに念を押している。しかしそれにもかかわらず、ヒュームがそれらのあいだに認めるのは、並行關係ではない。あくまでも因果關係なのだ。それらが同時に存在することを認めるさいにも、「いざが原因又は結果であるにせよ」という但し書きがそえられており、そしてその但し書きどおりに、話は「延長ある事物と如何なる特定の場所もなく存在する性質とのあいだに存するような因果性」についての話へと移つてゆくわけなのである。こう言つてよければ、ヒュームの辞書に並行關係という文字はない。あるのは、因果關係という文字だけなのだ。

ヒュームが批判するのは、視覚的・触覚的に体験されるものと視覚的・触覚的に体験されることがないものとのあいだに因果關係を見ることではない（それはヒューム自身の立場にはかなならない）。ヒュームが批判するのは、視覚的・触覚的に体験されるものと視覚的・触覚的に体験されることがないものとのあいだに因果關係を見ながら、その因果關係を、あたかも、視覚的・触覚的に体験されるものどうしの因果關係であるかのように考へてしまふことなのだ。つまりそのようにして、視覚的・触覚的に体験されることがないものが、あたかも、視覚的・触覚的に体験されるものであるかのようにみなされ、視覚的・触覚的に体験される世界のなかに場所をもたされてしまうことなのだ。

そのように考へてしまふとき、どのような矛盾にまきこまれることになるかを、ヒュームは次の段落でこう指摘する。

「」のように我々は、無花果のような延長ある物体とその特定の味との場所的接合に關して極めて混乱した思念を造る。とはいえた確かに、我々は反省するとき、この接合のうちに全く理解できない矛盾したものを觀察するに相違ない。蓋し、我々が一つの分明な疑問を、即ち物体の域内に含有されると想われる味は物体のあらゆる部分にあるか或いは只一つの部分にのみあるかという疑問を、自分自身に訊ねるとしよう。然らば、我々は忽ち当惑するに相違なく、従つて、得心できる答を断じて与え得ないことを看取するに相違ない。我々は第一、味が只一つの部分にのみあると返答することができない。何故なら、経験は、あらゆる部分が食味を有する」とを承服させる。また同様に、あらゆる部分にあると返答することもできない。何故なら、あらゆる部分にあるとすれば、味が延長と形状とを持つと想定しなければならない。然るに、これは不合理で了解できないことである。然らばここに、二つの端的に反対な原理が影響している。即ち、一つは空想の傾性で、これによつて我々は味と延長ある物体とを合体するように限定される。またいま一つは理知で、これによつてかような接合の不可能が明示される。かくて心は、これら二つの対立する原理に分割させられる。が、心はそのいづれをも廢棄せず、却つて事柄そのもののを甚しい混乱と晦渺とに巻き込んで、対立をもはや看取しないのである。換言すれば、味は物体の域内に存在するが、その存在様式は、全体を満たして延長なく、分離せずしてあらゆる部分に「残りなく」完璧に存する、と想い做すのである。要するに、我々は例の学院式な原理を、即ち露骨に提示されれば極めて聳動的に見える原理を、最も手近な考え方のうちで用いているのである。その原理とは即ち、全部に全部が、しかもあらゆる部分に全部が、という原理である。そしてこれは、恰も物が或る場所にあつてしかも其處にないと言うのに全く等しいのである。⁽³⁸⁾

視覚的・触覚的に体験されることがないものが、視覚的・触覚的に体験される世界のなかに場所をもたされるときに生じる最大の問題は、その場所がどこか、といふことだということは私もわかる。もともと、どこにも存在するはずがないものなのだ。しかしそれにしても、ヒュームによる問い合わせ方はアンフェアなどころがあるのではないか？

ヒュームは「視覚的・触覚的に体験されることがないものが、視覚的・触覚的に体験される世界のなかに場所をもつて考へるとしても、『どこか一個所』がその場所であると言えない。たとえば、視覚的・触覚的に体験されるさまざまなもののが味を

「」のように我々は、無花果のような延長ある物体とその特定の味との場所的接合に關して極めて混乱した思念を造る。とはいえた確かに、我々は反省するとき、この接合のうちに全く理解できない矛盾したものを觀察するに相違ない。蓋し、我々が一つの分明な疑問を、即ち物体の域内に含有されると想われる味は物体のあらゆる部分にあるか或いは只一つの部分にのみあるかという疑問を、自分自身に訊ねるとしよう。然らば、我々は忽ち当惑するに相違なく、従つて、得心できる答を断じて与え得ないことを看取するに相違ない。我々は第一、味が只一つの部分にのみあると返答することができない。何故なら、経験は、あらゆる部分が食味を有する」とを承服させる。また同様に、あらゆる部分にあると返答することもできない。何故なら、あらゆる部分にあるとすれば、味が延長と形状とを持つと想定しなければならない。然るに、これは不合理で了解できないことである。然らばここに、二つの端的に反対な原理が影響している。即ち、一つは空想の傾性で、これによつて我々は味と延長ある物体とを合体するように限定される。またいま一つは理知で、これによつてかような接合の不可能が明示される。かくて心は、これら二つの対立する原理に分割させられる。が、心はそのいづれをも廢棄せず、却つて事柄そのもののを甚しい混乱と晦渺とに巻き込んで、対立をもはや看取しないのである。換言すれば、味は物体の域内に存在するが、その存在様式は、全体を満たして延長なく、分離せずしてあらゆる部分に「残りなく」完璧に存する、と想い做すのである。要するに、我々は例の学院式な原理を、即ち露骨に提示されれば極めて聳動的に見える原理を、最も手近な考え方のうちで用いているのである。その原理とは即ち、全部に全部が、しかもあらゆる部分に全部が、という原理である。そしてこれは、恰も物が或る場所にあつてしかも其處にないと言うのに全く等しいのである。⁽³⁸⁾

おそれらくヒュームは「一個所でもなく、あらりとあらゆるところでもなく、何所かにおいてだ」と答えるだろう。然らば、同じように「視覚的・触覚的に体験されることがないものは、視覚的・触覚的に体験される世界のなかのあちらこちらに存在する」と言つともできるはずなのだ。

それはともかく、ここでヒュームによれば、視覚的・触覚的に体験されることがないものが視覚的・触覚的に体験される世界のなかに存在するのは、一個所といふわけにもゆかず、あらゆるところというわけにもゆかず、したがつて、そうした場所はどこにも存在しないことになる。これまでの議論のそつしたまとめが次の段落だ。

「」のような不合理はすべて、場所を全く附屬できないものに附屬しようと力めるとこから生ずる。そしてこの努力はまた、事物に場所的連結を帰属し依つて以て因果性と時間的接近とに基く接合を完全無欠にしようとする心の傾性から起る。しかしながら、苟くも理知の力が偏見を征服するに足るとすれば、確かに今の場合こそ理知は打ち勝たなければならない。何故なら、この場合に選択すべく残されていることはただ、或るもののが何らの場所もなく存在すると仮定するか、形状と延長とを有すると仮定するか、延長ある物体と合体するとき全部は全部のうちにつあらゆる部分に全部があると仮定するか、それらのいづれかだけである。そして第一及び第二の仮定の不合理は、第一の仮定の真正であることを十分に証明する。

もつからだ。だとすれば、「あらゆるところ」がその場所であることにならざるをえないのではないか。が、それもおかしすぎるだろう」という問い合わせ方をしているわけだけれども、たとえばそうした場所が「複数個所」あつてもいいのではないかだろうか？

且つまた、このほかに第四の説のようなものは全くない。何故なら、数学的点のようには存在すると仮定すれば、これは帰するところ第一の説となる。即ち、例えば若干の情緒は円形に置かれることができると仮定し、或いは、ある数の音と連結する或る数の匂いは十二立方時の物体を成すことができると仮定することになる。が、かような説は、只單に述べただけで滑稽に想われる」。

さて、ヒュームからの引用はだいたい以上なのだけれども、問題は、果たしてこれはスピノザ的な並行論への批判として書かれたものなのだろうか、ということだ。

客観的に見れば、そのような批判として読むことはできない。ヒュームが視覚的・触覚的に体験されるものと想覚的・触覚的に体験されることがないものとのあいだに因果関係しか見ることができなかつた時点で、ヒュームは悲しいほどあつさりスピノザ的な並行論のかたわらをとおりすぎている。なぜ並行論ではダメなのか、ということは、一言も語られない。並行論への何の批判もないまま、考えられることがあたかもそれしかいかのように、あつさりと、因果論が語られているのだ。そして言うまでもなく、ヒュームがおこなつてゐるその後の議論は、スピノザ的な並行論とは完全に無関係である。

それでは、誰が批判されているのか。もちろん、デカルトでもないし、ロックでもないし、バークリーでもない。すでに見てきたように、彼らはヒュームがこの上で批判しているようなことを考えていない。では誰なのだろうか？

この問題をややこしくするのは、次の段落がこう書き出されていることだ。

「(1)のように事物を見る時は、一切の思想を延長と連結する唯物論者を非とせざるを得ない」。

「一切の思想を延長と連結する唯物論者」といえば、スピノザしかいない。「唯物論者」ということばかりはホップズも連想されるけれども、ホップズの立場はモノ元論であり、ヒュームがここで批判しているような主張ではない。哲学史のビッグ・ネームではやはりスピノザしかない。とりわけ「一切の思想を延長と連結する唯物論者」ということになれば、ほんとにスピノザしかいなくなる。もちろん、そうでないのかもしれない。これまでヒュームが語ってきたのは「ひとびとはしばしばこのような錯覚におちいる」という一般論なのかもしれない、そしてそのほこさきを少しスピノザにも向けてみただけなのかもしれない。ヒューム研究者ではない

私にその結論をだすことはできない。

が、もしも「(1)」でヒュームが批判しているのが実際にスピノザだったとしたなら、やはり悲しきるだろう。スピノザ的な並行論がヒュームにまったく理解されなかつたということが悲しいだけでなく、スピノザ哲学と完全にすれちがいながら、そのことに気がつかないままそれへの批判ならざる批判を書き続けるヒュームのすがたも悲しい。

私はこれまで、デカルト的な心身二元論の登場とその展開を、ガリレオ、デカルト、スピノザ、ライプニッツ、ロック、バークリー、ヒュームというふうに、哲学史のありふれた教科書どおりの順番で見てきた。もし教科書どおりの順番でこの考察を続けるとすれば、このあとフランス啓蒙主義とかドイツ観念論あたりを扱わなければならぬんだろう。もちろんそこでおしまいにはならない。すでに扱つたマッハやベルクソンはとばすとしても、今日のクオリア論にいたるまで、扱うべき素材はぎつしり存在している。

しかし私は「(1)」の考察を閉じることにした。再開することはあるかもしれないけれども、そうしたことは予定せずに、閉じることにしたいと思う。というのは、ややくたびれたことのほかに、基本的な論点については、すでに出尽くしているのではないか、という気がするからだ。つまり、ありがたいことに、もし、これまでの私の考察におつきあいくださつたかたがいたならば、そのかたには、私がこれから何を語つてゆくことになるかをだいたいは予測していただけるだろう、ということだ。

おもわせぶりはやめて、少し書いておこう。

たとえばドイツ観念論は、ほぼデカルト的な二元論の延長そのままである。ココロと（モノとしての）カラダとのあいだに（はたらきかけたり、かけられたり、といふ）因果的な関係を見る二元論という点では、デカルトそのままである。いちばんデカルト的でないはずのヘーゲルにしても、たとえば、その最初のまとまつた心身論が展開される（精神現象学）のなかの「観察する理性」を見てみると、あまりのデカルトぶりに、あつけにとられる。カラダはココロに影響をおよぼすものでありながら、最終的にはココロによつてあとかたなくコントロールされるべきものとしてある。デカルトのように、ココロと（モノとしての）カラダとがもともと別々に存在し

ているものとされるのではなくて、（モノとしての）カラダは最初からココロによってあとがたなくコントロールされるべきものとしてあり、ココロは最初から（モノとしての）カラダをあとがたなくコントロールすべきものとしてある、といふところが違いといえば違ひだけれども、違ひはそこにしかないといえ、そこにしかないのだ。

心身論の展開という点で言えば、見るべきものがあまりないのだ。
あるいは、いきなり二世紀にとんでも、クオリア論を含む現代的心身論。私の印象を一言でいわせていただければ、今日の自然科学が解き明かしてくれているモノの世界の巨大さに圧倒されてなのか、その（自然科学が対象としている）モノがいかなるものであるかに切り込もうとしていないところに最大の問題があると思う。言うまでもなくそれはデカルト的なモノにほかならない。それは、私たちの体験の一部に抽象化をほどこしながら、体験を超越したものへと特権化したものにほかならないと私は考えたわけだけれども、デカルト的なモノのそうした成り立ちに切り込むことのないまま、こうしたモノの存在を前提に考察を出発させれば、デカルト的なモノのそうした成り立ちに由来するさまざま問題にふりまわされないわけにゆかない。クオリア問題はその典型だと思う。

このくらいにしておこう。

他我問題

往生際がわるくなるけれども、いよいよおしまいといふことになると、その前にどうして書いておかなければならぬことがいろいろ出てくる。が、どうしても、ということをひとつだけ。それは、いわゆる他我問題を私がどのように考えるか、ということだ。

私がこれまで主張してきたことに呼び名をつけるとすれば、どのような呼び名がいいだろうか、ということを考えていて浮かんだのが、「体験がすべて」主義という呼び名だった。私にとっては私が体験していることがすべてなのであり、その外に出ることはできない。というより外は存在しない。存在するのは私が体験していることだけなのだ。そこには、体験を加工して作り出されたものも含まれる。加工がなされている分だけ、それは私の体験そのままではない。けれども、あくまでも私の体験が加工されたものでしかない限りで、それもまた私の体験の延長なのであり、

体験の一部であるのだ。これが「体験がすべて」主義の簡単な説明といういうことになる。

哲学を多少ともかじったことがあるものならば、いま私が口にしたようなことを口にするものがいたなら、問わないわけに問い合わせがある。それは「オマエのその体験のなかに、他者はどのようにあらわれるのか。あるいは、あらわれないのか」という問い合わせだ。哲学の世界で他我問題と呼ばれる問題だ。

「他者は存在しない」と答えられたら、いちばんすつきりするかもしれない。「存在するのは世界を体験しているオレ様と、オレ様が体験している世界だけだ。オレ様が体験している世界は、あくまでも、オレ様によって体験されている世界なのであり、そこには、もうひとりのオレ様は存在しない。オレ様のように世界を体験する」ということをおこなうものは、オレ様だけなのだ」というわけである。だが、そう答えることにはどうしても抵抗がある。もし私がその問い合わせにどのように答えたとすれば、それは、こうした問い合わせを発した者がいたからだつたのだ、ということを含めて、他者の存在は「オレ様のたんなる体験でしかない」と言つには、あまりにも存在感がありすぎるのだ。やはり「他者はいる」と言わないわけにゆかない。

が、問題はそこからなのだ。私の体験が私の体験であり、私の体験が私の体験でしかないとすれば、こうした体験を他者もまたおこなっているということ、あるいは、こうした体験をおこなっている他者が存在するということを、私がどのようにして知るのか、という問題がおきてくるのだ。私にとってでは私の体験していることがすべてであり、その外に出ることはできないし、そもそも外は存在しない。私は私の体験を抜け出して、他者の体験へと入りこむことはできない。それなのになぜ、あるいは、どのようにして、私は私がしているような体験をしている他者がいるということを知ることができるのだろうか。

この問題は、デカルトではまだ発生しなかつた。私の経験を超越したモノの世界があつて、モノの世界はココロの世界と因果的につながりをもつものとしてあつたからだ。私のココロが私のカラダというモノと因果的につながつてゐるものである限りで、私のカラダならざるカラダとして認識されるモノ（＝他者の身体）は、しかるべきココロと因果的にむすびついているはずのものであるのだ。

この問題はスピノザやライプニッツでも発生しなかつた。というのは、私の経験

を超越したモノの世界があつて、モノの世界にはココロの世界が並行するはずのもとのとしてあつたからだ。私のココロが私のカラダというモノと並行するものである限りで、私のカラダならざるカラダとして認識されるモノ（＝他者の身体）には、しかるべきココロが並行しているはずなのだ。

この問題が発生するのは、私の経験を超越したモノの世界が否定されるときなのだ。私の経験を超越したものであつたはずのモノの世界を私の体験の世界のうちに回収しようとしたのがバークリだつたわけだが、そうであるがゆえにバークリは、他我をめぐる問題に直面しなわけにゆかなかつた。つまり、私がこの世界を体験しているようにこの世界を体験している他者の存在を、私が体験しているこの世界のうちにどのようにして見いだすことができるのか、という問題だ。

見いだせない、というのがバークリの答えだつた。では、バークリは他者の存在を認めないのかと言えば、そうではなかつた。バークリにとって他者は、その存在が「想定」されるものだつた。『人知原理論』の一四〇節でバークリはこう書いていと想定して、前者によつて後者を想う⁽⁴¹⁾。

私が体験している世界には、私がこの世界を体験しているようにこの世界を体験している他者の存在は見いだせないのである。つまり、私が体験しているこの世界のうちに私が見いだすことができるのは、デカルト的なモノだけなのだ。デカルト的なモノの世界が、私の体験を超越したものとしてではなくて、私の体験する世界そのものとして見いだされるのだ。が、それはあくまでもモノの世界でしかない。ココロはそこには見いだされない。ココロはそこに見いだされるのではなくて、そこにあると「想定」されるのである。

そのことが一四八節の中ごろでもう少し詳しく述べられる。

「およそ人の精神なし人格は観念でない。従つて、感官によつて知覚されない。それゆえ、或る人の〔皮膚の〕色や〔身体の〕大小や形態や運動を見るととき、私たちは自分自身のうちに或る感覚なし観念を知覚するだけである。そしてこれらの感覚なし観念は種々の個別な集合を成して私たちの視界に顯示するので、私たち自身に似寄つた・有限でかつ創造された・精神の存在を私たちに標現するに役立つのである。それゆえ、誰にもわかるように、私たちが或る人間を見ると言つ」という点でも、アンペアの規則などは足許にも及びません」。

き、もし人間の意味をもつて私たちと同意に生命を有して働き知覚し思考するものとすれば、私たちは人間を見るのではなく、ただ観念の或る一定の集合を見るだけである。すなわち、その集合によつて私たち自身に似寄つた・思惟および運動の・別個な原理が該集合に伴い、該集合によつて表示される、と考えようになるのである⁽⁴²⁾。

私たちが知覚できるのは「或る人の〔皮膚の〕色や〔身体の〕大小や形態や運動」だけなのである。が、私がたんにそつとした「〔皮膚の〕色や〔身体の〕大小や形態や運動」をもつだけの存在であるだけでなく、「知覚し思考する」存在であるよう、私にそつした「〔皮膚の〕色や〔身体の〕大小や形態や運動」として知覚されるものもまた「知覚し思考する」ものであるはずだと考えられる、とバークリは言つのだ。

実は、他者の存在にかんするこの考え方は、このシリーズのいちばん最初に私の考えに限りなく近い考え方をしているものとして、あつかつたエルンスト・マッハにまつたくそのまま受けつがれてゆくことになる。『感覚の分析』でマッハはこう書いている。

「他人の身体や動物の身体の観察から彼らの感覚を推論する場合にも、また自己の身体が感覚に及ぼす影響を研究する際にも、齊しく、われわれは観察事実を類推によって補完しなければならない」。

マッハにおいても、知覚されるのは（他者の）身体だけなのである。その身体が、私の身体のように感覚や意志をもつものであるといふことは、「観察事実」を「類推」によって「補完」することではじめて知られることなのだ。

『感覚の分析』で他者問題があつかわれているのはこの短いフレーズだけなのだけれども、「科学の基本的性格——思惟経済の体系」では、問題がもう少し詳しくこう説明される。

「私共は磁針の動きかたを、磁気の流れのうちにあるアンペア浮尺を考えることによつて具象的に思ひうかべます。それと同様に、私共は自分自身の感覚や感情や意志に類するものが他人の身体にも結びついていると想定することによつて、他人の行為を思考のなかで具象化します。人々が本能的におこなつてゐるこの具象化は、子供さえ無意識のうちにそつしてゐるという事実がないとしたら、極めて巧妙な科学的技巧だと映するにちがひありません。それがもつ意義の点でも天才的な創案だ

磁針の動きによって知られる、しかるべき磁場の存在には、それに結びついたしかしるべき電気の流れの存在が「想定」されるように、私たちは、他者の身体に「自分自身の感覚や感情や意志に類するもの」が結びついていると「想定」するというのだ。マツハにおいても、他者の「感覚や感情や意志」は「自分自身の感覚や感情や意志に類するもの」として「想定」されたものとしてあるわけなのだ。

ここで「私もそう考えます」と書けば、それでおしまいとなる。何だかんだと言つてもマツハはビッグ・ネームだ。「マツハと同じ考え方です」と言っておけば、ボコボコにされることはない。が、マツハを読みながら、マツハ主義者になりかけている自分を感じないわけにゆかなかつた私なのだけれども、ここでは「マツハの言うとおりです」と言うわけはどうしてもゆかない。それどころか、マツハは他我問題の扱い方において、なおデカルトの強力な引力圏のうちにある、と言わないわけにゆかないのではないか、という気さえしている。

それはすでに書いたように、マツハにおいても（バークリーにおいても）、「他者が知覚されるのは、モノとしてある身体としてだけだ、といふ」とだ。もちろん、モノとしてある（他者の）身体は、知覚を超越したところにあるものではないし、知覚されたものそのものとしてある。が、それでも、知覚されたものとしてある（他者の）身体には、デカルトが、知覚の彼方にあると考えたものを、知覚のうちに回収したものでしかないと言つてもいいところがあるのである。

確かにマツハ的な世界では、形や大きさは、それと対等なものとして色や音や匂いや味や触感をともなうものとしてある。デカルトのように形や大きさだけを特権化することはない。他者の身体は、形や大きさをもつだけでなく、色をもち、匂いをもち、味をもち、肌触りをもつものとしてあらわれる。つまり、形や大きさが感じられるだけでなく、色が感じられ、匂いが感じられ、味が感じられ、肌触りが感じられるものとしてある。

だが、残念なことに、そこまでなのだ。感じられるのは、形や大きさ、色、匂い、味、肌触りまでなのだ。つまり、感覚するということをおこなつておられるという氣配も、感情がいだかれている氣配も、何かを意志しているという氣配も感じられることがないのだ！

私が考えようとしていることは、もうおわかりだと思う。私にとって他者の身体

とは、それが感覚するということをおこなつておられるということが感じられ、感情をいたくということをおこなつておられることが感じられ、何かを意思するということをおこなつておられることが感じられるものなのだ。たとえば、何かを見ていると感じられ、悲しんでいると感じられ、ご飯を食べようとしていると感じられるのだ。より正確に言うために、より微妙な言い方を許していただきながらば、見られているものが感じられ、悲しみが感じられ、食欲が感じられるのだ。

もちろんそれは、私が何かを見ているときの感じとは異なるし、私が感じている悲しみとも異なるし、私が感じている食欲とも異なる。それそのままではない。もし、それそのままであり、まるつきり同じものが感じられたならば、そこにあるのは他者ではなくて私であることになる。そのままではないのだ。だから他者なのだ。しかしそれでもそこには、私が見ている何かのような何かが感じられ、私が感じている悲しみのようなものが感じられ、私が感じている食欲のようなものが感じられるのだ。

そしてそれが私にとっての他者なのである。もしさうしたものが何も感じられないかつたならば、それは私にとって他者であることはできない。もちろん、何かそれなりの存在はあるかもしれない。しかし私はそれを他者と呼ぶことはできない。私がものを見るようにして見るということをおこなつておられるということが感じられなければ、他者ではないのだ。念のために書いておくと、その感じとは、「自分自身の感覚や感情や意志に類するもの」として「想定」されたり「類推」されたものではない。「自分自身の感覚や感情や意志に類するもの」がまさにそこに感じられるのである。

もちろん、人間ならざるもの（さらには、生き物ならざるもの）に、そうしたものを感じるということもあるかもしれない。あるいは逆に、人間であるはずものであるのに、そうしたものがあるつきり感じられないということもあるかもしれない。が、それでもかまわないのだ。私たちにとって、そうしたものが感じられ続けるものであれば、それはどんなものでも私たちにとって他者であるだろうし、いかにしてもそうしたものを感じることができないものであつたならば、それがどんなものであつても私たちにとって他者であることはできないだろう。

なるべく誤解がないように、私たちが体験していることに即して、もう少し正確に言い直しておこう。それは、私の悲しみを感じるということがまずなされていて、

その悲しみに「類したもの」を他者に感じる、ということではないということだ。つまり、誰に感じられたのでもない悲しみが感じられているのであり、それがやがて、私の悲しみと他者の悲しみへと微妙に区分されるのだ、ということだ。誰によつてもなく見られたリングがあるのであり、それがやがて、私に見えたリングと他者に見えたリングとに微妙に区分されるのだ。

もちろんそれは、誰によつてもいまだ見られていないリングがあり、それが私に

よつて見られたり、他者によつて見られたりする、ということではない（それではデカルト的な世界に完全に逆戻りしてしまう）。確かに、次のように言うことはできるだろう、つまり、私の体験世界と他者の体験世界とへの区分がおこなわれる以前のことである

としても、客観的に観察すれば、その体験をおこなっているのは私であり、私がおこなっている体験はやはり私のおこなっている体験でしかないのではないか、と。

私もそのことは認めてもいい。けれども、こうしたことが言えるのは、やはり、誰のものでもない体験世界を私の体験世界と他者の体験世界とへと区分するといふこと

があらかじめなされた結果なのだ。それがあらかじめなされていなければ、そもそも、悲しみを「私の悲しみ」と呼ぶことができない。「私の悲しみ」が「私の悲しみ」であるのは、「私の悲しみ」ならざる「他者の悲しみ」との関係においてである

し、「私の悲しみ」ならざる「他者の悲しみ」が存在するからなのだ。

居直りのようになつてしまつけれども、私はかなりふつうことと言つているつ

もりだ。これがふつうに感じられないとすれば、それは、私が感じることができるのではなく私が感じていることだけであり、他人が感じていることは感じられない、とい

うドグマでかんじがらめになつてゐるからだと思つ。が、もし私が感じることができ

きるのが私が感じていることだけだったとしたならば、なぜ私たちはひとの顔を見て、「悲しんでいる」ということがわかるのだろうか。それは私たちがそこに悲しみ

を感じるからなのだ。なぜ私たちはひとを見て、そのひとが痛がつてゐるということ

とがわかるのだろうか。それは私たちがそこに痛みを感じるからなのだ。なぜ私たち

ちはひとの眼を見て、そのひとが見るとということをおこなつてゐるということがわ

かるのだろうか。それは、私たちがそこに、見られているものを感じるからなので

はないだろうか？

(27) (26) (25) (25) (23) (23) (21) (20) (19) (18) (17) (16) (15) (14) (13) (12) (11) (10) (9) (8) (7) (6) (5) (4) (3) (2) (1) ジョン・ロック『人間知性論（一）』（大槻春彦訳・岩波文庫）一三四頁。
 同 (2) 一八六頁。
 同 (2) 一八八頁。

(24) バークリー『人知原理論』四四・四五頁。
 同四七頁。

(22) バークリー『人知原理論』ハイラスとフイロナスの三つの対話』（戸田剛文訳・岩波文庫）一八二一・一八三頁。

(21) ディヴィッド・ヒューム『人性論（一）』（大槻春彦訳・岩波文庫）一七七頁。

(20) 同一九〇頁。

(19) ジョージ・バークリー『人知原理論』（大槻春彦訳・岩波文庫）四四・四五頁。

(18) 同五〇・五一頁。

(17) 同四九・一五〇頁。

(16) 同四八・一四五頁。

(15) 同四六・一四七頁。

(14) ジョージ・バークリー『人知原理論』（大槻春彦訳・岩波文庫）四四・四五頁。

(13) 同 (2) 三三・一三三頁。

(12) 同 (2) 四三・一四五頁。

(11) 同 (2) 一九一・一九一頁。

(10) 同 (2) 一八九・一九〇頁。

(9) 同 (2) 二三・一九頁。

(8) 同 (2) 二五三・一五四頁。

(7) 同 (2) 二五三・一五四頁。

(6) 同 (2) 一九〇・一九一頁。

(5) 同 (2) 一九一・一九一頁。

(4) 同 (2) 一八八頁。

(3) 同 (2) 一八六・一八七頁。

(2) 同 (2) 一八六頁。

(1) ジョン・ロック『人間知性論（一）』（大槻春彦訳・岩波文庫）一三四頁。

- (28) 同一八一一九頁。
- (29) デイヴィッド・ヒューム『人性論（二）』（大槻春彦訳・岩波文庫）一五頁。
- (30) 同二五頁。
- (31) 同二六頁。
- (32) 同四三頁。
- (33) 同四八頁。
- (34) 同七八一七九頁。
- (35) 同七九一八〇頁。
- (36) 同八〇一八一頁。
- (37) 同八一一八二頁。
- (38) 同八一一八三頁。
- (39) 同八三一八四頁。
- (40) 同八四頁。
- (41) ジョージ・バークリ『人知原理論』（大槻春彦訳・岩波文庫）一六〇頁。
- (42) 同一六六一六七頁。
- (43) エルンスト・マツハ『認識の分析』（須藤吾之助・廣松涉訳、法政大学出版会）四五頁。
- (44) エルンスト・マツハ『認識の分析』（廣松涉・加藤尚武訳、法政大学出版会）四