

第2部 構想期の著作について

1. 修学期から構想期へ — 「ヒュームの懐疑論と独断論」(1911年)

1-0. はじめに

すでに述べたように、シュペートが大学を卒業する際に提出した論文の主題は、ヒュームとカントの因果性に関する説の比較検討であった(『ヒュームとカントにおける因果性の問題 —カントはヒュームの疑念に答えたのか』)。因果関係の必然性に対するヒュームの懐疑的な態度によってカントは「独断のまどろみ」から目覚め、そしてヒュームを乗り越えるべく「批判哲学」へ向かったと言われる。シュペートが卒業論文において注目したのは両哲学者の間にあるこの関係であった。だが、今我々に必要なのはこの大部の周到緻密な学説研究論文の全体を跡づけることではない。我々に重要なのはその論文におけるシュペートの結論のみである。先に示したように、シュペートによれば、因果関係の論理的な必然性に対するヒュームの懐疑はカントによって解消されたわけではない。このように結論したがために、彼はヒュームの疑念にこだわり続けることとなり、大学を卒業し、モスクワで教壇に立つようになってからも、しばしばヒュームを講じたのである。

そうした彼の講義を活字化したのが、1911年に発表された「ヒュームの懐疑論と独断論」である¹。この著作は小論ではあるものの、書評を除くならば、シュペートが当時のロシアの中心的哲学専門誌『哲学と心理学の諸問題』にはじめて発表した論文である。このことのみからしても、これは興味深い著作と言える。だが、管見のかぎりでは、これを取り扱ったシュペート研究はロシア国内外において一つもない。しかし、だからと言って、この論文が彼の研究にとって意義を有さないということではない。むしろ逆に、修学期から構想期へという彼の思想的過渡期に書かれた点において、この著作は極めて重要である。

ヒュームの疑念はカントによって解決されていない。ここに言われるヒュームの疑念は、おそらくシュペート自身の疑念でもあった。シュペートにとって自身の修学時代とは、この疑念とそれから生じる不安の只中にある時代であったろう。しかし、「ヒュームの懐疑論と独断論」において議論の調子に変化が生じている。卒業論文でシュペートがこだわっていたのは、ヒュームの疑念とは何か、その疑念がどれほど理解されていないかといった点であったように見える。一方問題の論文においては、いかにしてヒュームは疑惑と不安から抜け出したのか、そして結局彼はどのような地点に辿り着いたのか、これらがシュペートの関心事であるように思われる。このような変化は彼の思索の前進を表しているに違いない。シュペートはまさにこの時、自身の哲学の構想への第一歩を踏み出したのである。

さて、「ヒュームの懐疑論と独断論」は、先ほど述べたように、もともと講義ノートである。そのため、この論文の大部分はヒューム哲学の概説(『人間本性論』第1巻「知性について」および『人間知性の研究』において示されたヒューム認識論の概説)から成っている²。しかし、そうは

言っても、それは単に教科書的な解説に尽きるというわけではない。シュペートは説明の随所に独自の見解を織り込んでいく（ちなみに、彼は他の著作においても大概、一種の問答法とみなされるべきこうした議論のスタイルを採っている）。我々は論文のこのような性格を考慮し、以下のような手順で検討を進めていこうと思う。まずヒューム哲学の序奏として、イギリス経験主義の認識論、特にロックのそれを概観する。続いてヒュームの認識論の要点のみを『人間本性論』第1巻に即して確認する。だが、ここまではあくまでも前置きであり、こうした準備を済ませた上で、本題であるシュペートのヒューム論の検討へと入ることとする。

1-1. イギリス経験主義の挑戦³

狭義の経験主義、つまり自覚的な哲学的主張としての経験主義は、17世紀末、J. ロック (John Locke 1632-1704) によって開始されたとされる（『人間知性論 (An Essay concerning Human Understanding)』、1689 年刊）⁴。この哲学説の提唱によってロックが目指したのは一体何だったのかと問われたとき、その問いに一言で答えるとすれば、次のようになるであろう。すなわち、人間の知性の何たるかを見極め、それによって人間知性が及びうる限界を定めることであった。これは一見して明らかなように、カントにおいて一層先鋭化する認識論ないし認識批判学の試みであった。だが、ロックは、そして後のカントもまた、こうした目標設定の裏側に次のような本当の目論みを潜ませていたと思われる。それはすなわち、形而上学の破壊である。

我々の普通の常識からして、仮象ではなく実在であると思われるのは何であろうか。それは外界に存在する様々な事物—空や雲や山や川や木々、あるいは机や電灯や壁や床—といったものであろう。心や意識の「内」に在る記憶や空想や思想ではなく、「外」に在る事物こそが本当に在ると考えられているであろう。だが、形而上学者はそこに止まることに満足しない。彼はさらに先に探求を進める。「外」に在る事物の内でも最も先に在るものは何か、普通に「外」に在ると思われる事物ではなく、それら事物の元になっているもの、それら事物がそこから生じるような、そうした源がどこかにあるのではないか（いわゆる「第一原因」の探求）。この探索を続けるうちに、形而上学者は我々の日常の世界、自然な感覚の世界を越え出て行く。彼は普通に外界とされている場所のさらなる「外」、常識的な世界の背後にまで分け入ろうとする。彼の考えでは、そこにおいてこそ始原、根元、超越的な真実を見出すことができるのである。

無論、これはあくまで形而上学的一般の特徴づけにすぎない。だが、ともかく、形而上学にそうした傾向や性癖があることは否定できまい。こうした探求としての形而上学は、古代以来、諸地域の哲学的思索の中核であったと言えよう。そしてロックの時代、17世紀後半の西欧においても、それは一方ではキリスト教神学という絶大な権威として存続していたし、また他方ではデカルト以後の大陸の合理主義という数学や自然科学の方法と成果を恃みとする新興勢力として生まれ変わりつつあった。しかし、ロックの生きた時代はこれら新旧形而上学が並び立つ時代であったばかりでなく、それと同時に啓蒙というもう一つの思想が台頭する時代でもあった。ロックはほかならぬこの啓蒙精神の申し子として、同時代の両形而上学に看過し難い或る欠陥を認めざるをえなかった。それは端的に言えば、自然な世界からの遊離である。形而上学者たちが遙かなる

超越的存在者に思いを馳せれば馳せるほど、そして彼らの捉える真理が権威ある教説あるいは新たな啓示として確立されればされるほど、世界の中心点はさらなる「外」へとずらされ、世界は我々普通の人間から遠のいてしまう。ロックが激しく攻撃したのはまさにこの点である。彼に始まるイギリス経験主義が挑んだのは、形而上学の巨大な伝統に抗して世界を人間の手に取り戻す、このような困難極まる課題だったのである。

『人間知性論』において形而上学への攻撃を開始するにあたって、ロックはまずケンブリッジ・プラトン学派やデカルトらが唱える「生得観念 (innate ideas)」の説を否定する⁵。生得観念とは、特別な存在者である人間だけに刻み込まれた先天的な観念のことである（例えば、道徳的規範や「神」の概念、あるいは「矛盾律」などの原理）。形而上学はこの説に依拠して、自然な世界のさらに「外」に在るような超越的な起源にまで到達しようと主張していた。それゆえ、ロックによるこの種の観念の否認は、それだけで形而上学の可能性の否定を意味するのである。

けれども、もし人間に観念が先天的に備わっていないとしたら、一体何が与えられているというのか。これに対してロックは、何も与えられていないと答える。彼によれば、人間の知性ないし心はもともと「白紙 (white paper)」である⁶。それでは観念はどうなってしまうのかと言うと、それは白紙の上に後から書き込まれるとされる。観念は、ロックの考えでは、「経験 (experience)」(または「知覚 (perception)」) を通じて、あくまでも後から獲得されるのである。だが、経験には二種類あるとロックは言う。一つは外界の知覚としての「感覚 (sensation)」であり、もう一つは心による心自身の知覚としての「反省 (reflection)」である。これら二種の経験から後天的にすべての観念が生じるとみなされる。

多様な観念をロックは大きく二つに分ける。一方は「単純観念 (simple idea)」であり、他方は「複雑観念 (complex idea)」である。ある観念がいかにか複雑であり、いかにか高尚であろうとも、それは所詮、単純観念から合成された複雑観念にすぎない。だから逆に、その複雑観念を諸々の単純観念に分解することも可能である。この考えがロックの説の基礎である。彼によれば、複雑観念はいくつかに類別できるが、その一つに「実体 (substance)」という複雑観念がある。実体は、アリストテレス的・中世神学的伝統においては「基体 (substratum)」と呼ばれていた。基体は、ある物の自然に感じ取られる様子（形、大きさ、色など）の背後に在るような、その物の本体部分と考えられていた。しかしロックは、そのような基体としての実体は、何であるか我々には分からぬものだとする。その上で彼は、我々が普通に知っている諸々の具体的な事物としての実体、これは容認し、だが、その意味での実体は「実体」という複雑観念にすぎないと断ずる。ロックにおいて実体は、基体という意味合いを失い、心の中で合成された観念の一種に変わるのである。このようにして彼は自然な世界のさらなる「外」を否定し、その上で、普通は「外」に在るとされる事物を心の「内」へと引きずり込む。

ロックが目指したのは、世界を形而上学から奪い取り、それをあくまでも人間的な知性の範囲内に止め置くことである。上で見たような彼の議論は、この目的を達するための戦略としては確かに効果的であると思われる。しかし、上で見たところですでに明らかのように、経験主義の考え方にはいささか奇妙なところがある。経験主義者は彼岸の超越を此岸の観念へと変ずるわけである。これはとりあえず良いとしよう。だが、それと同時に彼は、常識において「外」に在ると思われている事物（空だの山だの川だの）をも心の「内」に押し込んでいる。なにしろ彼の説くとこ

ろでは、すべてが観念なのだから。彼は形而上学的な「外」を否定しようとするが、そのためにはどうしても常識的な「外」をも含む「外」一般を否定しなければならないのである。このように経験主義哲学は非常識な形而上学を退けるべく登場したにもかかわらず、皮肉にも、自身がもう一つの別の非常識な説へと墮する危険を犯している。

さて、ロックが形而上学的な発想を否定しようとしたことは確かであるが、そうは言っても、彼は否定に徹し切れたわけではない。彼は意に反して、至るところで形而上学的な「外」を承認してしまっているのである。そうした難点の一つに挙げられるのが、「一次性質 (primary qualities)」に関する彼の発言である。彼によれば、経験 (反省ではなく感覚) から単純観念が生じる際、その観念は、一方では感覚された物体それ自体の性質 (延長、個性、運動、静止など) を表わしている。だがそれは他方で、物体そのものには存しないが、物体が感覚された結果生じる性質 (色、匂、味、音など) を表現しているとされる。ロックは前者を一次性質、後者を「二次性質 (secondary qualities)」と呼ぶ。しかし、この見解は、先に見た「実体とは実体なる観念にすぎない」という考えと整合的につながらないのではないだろうか。彼は或る所では、実体もまた観念であるとしながら、別の所では、観念以前の実体 (基体としての実体) を承認しているのではないだろうか。だが、彼の本心は次のようなものと思われる。すなわち、基体としての実体なるものはおおよそ認められないが、つまり、やはり実体は概して観念としてしかありえないのだが、しかし、物体 (正確には「粒子」という実体、これだけは基体的なものとして認めてもよからう。

ロックのこうした不徹底を正したのが G. バークリ (George Berkeley 1685-1753) である (『人間知識原理論 (A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge)』, 1710 年刊)⁷。バークリは一次性質を認めない。つまり、物体さえも否定する。彼に言わせれば、一次性質とは、実のところ二次性質と同じものである。両者の違いは、前者の方が後者よりも頻りに確実に経験されること、その結果、前者は後者と違って独立自存するかのよう思われやすいこと、これらのみである。したがって、彼の考えでは、物体の知覚から観念が生ずるわけではなく、知覚から物体という観念が生ずるだけなのである。こうして、バークリはロックにも増して明確に「存在するとは知覚されること (*esse is percipi*)」と言い放つ。

一見、バークリに至って、すべては経験から生じる観念と化したかのように思えるだろう。しかし、実際にはそうではない。バークリは、心ないし精神だけは決して観念ではなく、純然たる実体 (基体としての実体) とみなしているからである。彼の考えでは、心だけが能動的な実体としてまず在り、心の働きが他のすべてを観念として生み出すのである。しかも、僧正哲学者バークリにとっては、心というのは、例えば個々の人間のそれに止まりはしない。この熱心な信仰者は、そうした有限な精神たちの後ろに、それらすべてを包み込むような無限な精神を想定しているのである。言うまでもなく、それは神である。バークリはそれを「至高精神 (the Supreme Spirit)」と呼んでいる⁸。

しかし、D. ヒューム (David Hume 1711-1776) は、こうした意味での心や精神すらも否定しようとする。彼にあつては、形而上学的な「基体」はもちろんのこと、ロックの「物」もバークリの「心」も、すべてが例外なしに、実体ではなく観念にすぎないとされるかのようである。ヒュームにおいて、イギリス経験主義は否定の極限へと近づいて行く。

1-2. ヒューム哲学（認識論）の要点

ヒュームの認識批判学的な論考は『人間本性論』の第1巻「知性について」（1739年）⁹において展開されている。

まず、この巻の劈頭でヒュームは、ロックにあっては観念と呼ばれていたものを「知覚 (perception)」と捉え直す。その上で彼はさらに、この知覚を「印象 (impression)」と「観念 (idea)」とに分けている。ヒュームによれば、印象とは心に最初に生じる知覚であり、それゆえ直接的で鮮明である。このようなものとしての印象は、心に保持されるが、しかし当初の生々しい様子のままで維持されるわけではなく、次第に色褪せてしまう。こうして不鮮明になった印象が観念である。だが、印象と観念とは勢いと生気の程度に応じて区別されるだけであり、両者の間に断絶があるわけではない。印象と観念との関係は、原物と模写との関係に似ている。（第1部、第1節）

次にヒュームは、やはりロックに倣い、知覚を「単純 (simple)」と「複雑 (complex)」とに区別する。これによって知覚には、単純印象と複雑印象、単純観念と複雑観念という四種があることになる。さて、今述べたように、印象と観念とはオリジナルとコピーのような関係にある。だが、この比喩は単純と複雑という区別を考慮すると必ずしも妥当でなくなる。なぜなら、複雑印象のうちには、正確に観念に写し取られないものが多く、また複雑観念のうちには、それと対になる印象を持たないものが多いからである。しかしながら、単純印象と単純観念について言うならば、後者はすべて前者に由来し、前者の写しである。（第1部、第1節）

ともかくも、おおよそのところでは、印象は観念に先行するのだから、まずは前者が検討されるべきだと思われよう。しかし、そうではないとヒュームは言う。彼の考えでは、印象には「感覚の印象 (impression of sensation)」と「反省の印象 (impression of reflexion)」とがある。感覚の印象は最も印象らしい印象である。つまり、そうした印象はそれ程生き生きとしているということである。けれどもヒュームは、そのように新鮮な印象を問題にしようとなし。彼によれば、感覚の印象とは根元的な何ものかであり、これがどのようにして生ずるかは不明である。また彼は、感覚の吟味は哲学者の仕事ではなく、解剖学者や自然学者の仕事であるとも言っている。さて、感覚からの印象はやがて最初の鮮やかさを失い、ぼんやりとした観念となる。ヒュームによれば、この観念を反省することからも印象は発生する。しかし、反省の印象は、観念の次に来る印象であり、観念の派生物としての印象にすぎない。以上からヒュームは、まず検討されるべき知覚は、印象ではなく（つまり感覚の印象でも反省の印象でもなく）、観念の方であるとする。（第1部、第2節）

かくしてヒュームは、単純印象および複雑印象の検討を棚上げにし、まずは単純観念と複雑観念のみに関心を集中する。彼によれば、観念は想像において分離したり結合したりする。想像力によって観念の内に亀裂が見出されると、その観念は分離する。そして、この過程が進むと、ついにはもはや分離不可能な単純観念に帰着する。また逆に、想像力によっていくつかの観念の間に何らかの関係が出来ると、それら観念は結合し、結果、様々な複雑観念が生まれる。観念同士のそうした結合をヒュームは「連合 (association)」と呼ぶ。彼が説くには、観念間の連合は自由に基づくが、そうは言っても、それはでたらめな結合ではない。観念たちは自然と結びつくの

だが、そうした結びつきにも規律がある。ヒュームは観念連合に認められる、こうした規則を三つ挙げている。すなわち「類似性 (resemblance)」、「時間または空間における隣接 (contiguity in time or space)」、「原因と結果 (cause and effect)」という三原理である。ところで、ここでぜひ問うておきたくなるような疑問が生じる。それはつまり、こうした連合は一体何によって起こるのだろうかという疑問である。この質問に対してヒュームは、自然界における引力のごとき何か観念たちの間にも働いているからだのごく簡単に答える。しかし同時に彼は、そうした引力によって生まれるもの（複雑観念）は容易に観察されうるが、その引力自体についてはほとんど何も知られていないと言う。（第1部、第4節）

類似、隣接、因果は、今述べたように、ある観念と他の観念とが自ずと結合する際の原理である。それゆえヒュームはこれらを自然な関係と呼ぶ。だが彼は、自然な関係と区別して、さらに「哲学的関係 (philosophical relation)」なるものを考える。哲学的関係とは、つまるところ、殊更に諸観念を比較し接合するパターンのようなものであり、彼によれば、この関係には次の七つがある。すなわち「類似性 (resemblance)」、「同一性 (identity)」、「時間および場所の諸関係 (relations of time and space)」、「量または数における比 (proportion in quantity or number)」、「何らかの性質における度合い (degrees in any quality)」、「反対 (contrariety)」、「因果関係 (causation)」である¹⁰。続いて、ヒュームはこれら七つの結合パターンを二つに区別する。一つは、比較に付される諸観念の内容のみに依存し、観念に変化がなければ変化しないような観念連合の関係であり、この種の関係としてヒュームは、類似性、量または数における比、何らかの性質における度合い、反対を挙げる。彼の考えでは、これら四つの関係に則る連合は絶対的に確実だから、それらの関係は知識や学問の基盤である。もう一つは、比較される諸観念に完全には依存せず、そのため観念が変化しなくても変化するような連合の関係であり、これに相当するのは、同一性、時間および場所における諸関係、因果関係であるとされる。ヒュームによれば、これら三つの関係からは蓋然的な連合しか生じない。（第3部、第1節）

哲学的関係のうちヒュームがより詳細な検討の必要を認めるのは、後者の三つの関係の方である。それらの中で、同一性の関係および時間と場所の関係は、与えられているいくつかの知覚の間にある関係であり、与えられている知覚の範囲内における関係であるよう思われる。よって、ヒュームは差し当たり、これら二つをさほど問題視しない。しかし、彼にとって残りの一つ、すなわち因果関係だけは別である。因果関係には推理が伴う。それは、或る対象の観念から他の対象の観念を、前者の原因ないし結果として推定することで成り立つ。だが、こうした推理は、与えられている知覚の範囲を越えて、与えられていないものへと、つまり知覚以前ないし以後へと向かうことであるように思われる。知覚以外の何もかも認めまいとするヒュームからすれば、これは問題である。こうして、ヒュームは因果関係の解明に関心を集中する。（第3部、第2節）

ヒュームによれば、因果関係にあると思われている二つの対象の観念の間に見出すことができるのは、「隣接 (contiguity)」と「継起 (succession)」のみである。ここで隣接とは、ある対象が他と時間的・空間的に隣り合っていることであり、また継起とは、ある対象が常に他に時間的に先行することである。けれども、ヒュームが指摘する通り、隣接と継起だけでは因果関係とは言えない。というのも、それらのみでは、二つの対象の観念がたまたま偶然連なっている場合と何ら違いがないからである。ヒュームが強調するように、二つの対象が因果関係にあるためには、

両者の隣接と継起では不十分であり、それらに加えて両対象の「必然的結合 (necessary connexion)」が不可欠である。しかし、もう一度繰り返すが、因果関係にあるとされる対象間には隣接と継起の二つしか認めることができない。それでは必然的結合は一体何に由来するのであろうか。(第3部、第2節)

ここでヒュームは因果推理へと考察を転ずる。その過程で彼は「恒常的随伴 (constant conjunction)」なる契機を見出す。恒常的随伴とは、つまり恒常的な隣接・継起である。ヒュームによれば、単発的な隣接と継起はただそれだけのものに止まるが、恒常的随伴は違う。それはやがて二つの対象の観念を結び付ける「習慣 (custom)」ないし「習性 (habit)」と化す。そして、その結果、一方の対象の観念から他方が必ずや推理されるようになる。ここにヒュームは必然的結合の起源を見る。彼の結論するところでは、ある対象の観念と他の対象の観念との必然的結合とは、一方から他方への「習慣的移行 (customary transition)」にほかならず、したがってまた、その必然的結合によってはじめて可能である因果関係というものは、(他の諸関係と同様)客観的ないし実在的な関係ではない。それは文字通りの「虚構 (fiction)」とは区別されるが、虚構に似て主観的なものであり、「信念 (belief)」とでも呼ばれるべきものである。(第3部、第6節から第8節まで、および第14節)

ヒュームは因果性を知覚のメカニズムに還元しようとしたが、彼はさらに「物」や「心」をも同じその仕組によって説明しようとする。物体の知覚は、少々仔細に検討すれば明らかのように、決して連続的ではなく、むしろ断片的である。それにもかかわらず我々は、物体なるものが連続的に存在し、知覚とは関わりなく独立自存すると信じている。この信念は一体どのようにして生じるのであろうか。ヒュームによれば、物体の知覚には恒常性と整合性という特性がある。こうした性質を有するがゆえに、物体の知覚は、実際には断片の集まりであるにもかかわらず、あたかも連続的・独立的に存在する物体そのものであるかのように感じられる。我々はこの感じを自然に受け入れる。こうして件の信念が成り立つのである。しかし、ヒュームに言わせれば、そのような信念は虚構に類するものであり、ただ虚構よりずっと確からしいだけなのである。また彼は、同様の論法によって「心」をも解体する。我々は断片的で相異なる雑多な知覚の集積のうち、何らかの同一性を認めている。それゆえに、我々はある一群の知覚を、中断したり変化したりする同じ一つの知覚とみなすことができる。しかしながらヒュームは、そうした同一性なるものはフィクションであると言う。そして、人格の同一性も例外ではないとされる。彼によれば、心の同一性もまた虚構のごときのものであり、実際には心とは「さまざまな知覚の束ないし集まり (a bundle or collection of different perceptions)」にすぎないのである(第4部、第2節および第6節)。

1-3. シュペートのヒューム論

以上がヒューム認識論の要点である。周知のように、彼のこうした説は哲学史において懐疑論であると評されてきた。これは現代においてもほとんど定説であると言ってよいであろう。このように固定された理解に対して、シュペートはどのようなヒューム像を示すことができるという

のだろうか。だが、もし彼にこれができないのであれば、彼はあえてヒューム論を試みなかったであろう。では、シュペートにとってヒューム哲学とは一体いかなる思索の歩みなのだろうか。そして、どの点にシュペートのヒューム理解の独自性があるのだろうか。これらについて詳述するのが、ここからの我々の課題である。

「ヒュームの懐疑論と独断論」の冒頭で、シュペートはまず次のように指摘している。懐疑論とは、普通に言われている通り、論理的に破綻せざるをえない理論、自殺行為に等しい理論である。それゆえ、哲学史家が或る思想家を懐疑論者とみなすときには、彼はその判定に大きな責任を負わなければならない。さて、ヒュームは懐疑論的だというのが定説である。しかし—と、ここでシュペートは『人間知性の研究』の中の言葉を引用するのだが—ほかならぬヒュームその人が語るによれば、懐疑論が支配的であるときには、あらゆる議論、あらゆる活動が停止し、人は完全な無為に陥るのだ。このように述べるヒューム自身が懐疑論者であるとは一体どういうことなのか。本当にそんなことがありえるのだろうか。これがシュペートの疑問である。こうして、シュペートはヒュームの認識論を解釈する際の中心的な問題を次のように設定する。

ここで不可避免的に生じるのが、はたして我々はヒュームを懐疑論者と呼びうるのかという、権利のいかに関する重大な問題である。それは何をヒュームは疑ったのかという点を正しく確定することによってのみ解決されうる問題である。それゆえ、何より先に我々はこのように問うのである。本当のところ、一体何をヒュームは疑ったのか、そしてまた、彼の懐疑の特徴は何なのだろうか。

どんな懐疑にも十分な根拠があることを思えば、以下のように問い質すこともできる。どこからヒュームの懐疑は発生したのか、すなわち、どこに、どの点に、彼の懐疑の源泉を探し求め、見出すべきなのだろうか。これは根本的な問いであり、これに対してはほかでもない、かの哲学者の思索過程の研究に基づいて答えが出されるべきである。さらには、懐疑とは、良心の呵責にも似て、その心理的な本性からして不安な状態であると前提すると、こうした問いが出される。もし我々が関わっているのが単なる否定でないとするれば、どのようにしてヒュームは自身の懐疑を解消したのか、結局のところ、何によって彼の論理的な良心は安らいだのだろうか¹⁾。

上でシュペートが提出しているいくつかの問いを整理すれば、それらは次の三つになると思われる。①ヒュームを懐疑論者とみなすことは正しいのだろうか。これはシュペートのヒューム論における主要な問いである。②ヒュームは何に対して懐疑を抱いたのか。これは一つ目の問いに答えるために必要とされる準備的な問いである。③ヒュームは自身の懐疑をどのようにして解決したのか。これは二つ目の問いの補足ないし展開であり、したがって、これもまた一つ目の問いに答えるための材料となる。

これら三つの問いの中で、我々が「何より先に」問うべきは第二の問いであろう。その後では、第三の問いへの答えが求められるべきであろう。そして最後に、第一の問いに対してシュペートがどのように答えたかを見ることにしよう。

1-3-1. 何に対してヒュームは懐疑を抱いたのか

ここで我々が確かめたいと思っているのは、ヒュームの疑念の対象についてシュペート本人がどのような意見を持っていたかということである。しかし、この件に関しては、シュペートとは別に、我々もまた自身の見解を明らかにしておいた。まず、それをもう一度ここで確認しておこう。我々の考えでは、ロックに始まるイギリス経験主義全般が目標としたところとは、表向きには人間の知性が及びうる範囲を見定めることであり、だが、その裏で同時に、形而上学の伝統に終止符を打つことなのであった。つまり、我々が思うに、ヒュームを含むイギリス経験主義の認識論上の主張は、次のようなもつともな疑念に根ざしているのである。すなわち、人間知性には限界があるのではないだろうか、したがってまた、際限のない知性という前提の上に立つ形而上学的探求は一切無効なのではないだろうか。

シュペートの意見も我々の意見と同じであると言ってよい。

早くも『人間本性論』の「序論」でヒュームは、自身の課題を定式化して、人間知性の範囲と力という観点から人間本性を研究することと述べているが、この言葉はそうした力の無限界性に対する疑念を表現している。彼はそれらの力に制限を加えるのである。曰く、経験と観察こそがあらゆる学問、つまり自然に関する学問、ならびに精神に関する学問の基礎である。それゆえ、外的な事物や精神の本質を見抜くことは不可能である¹²。

シュペートは触れていないことではあるが、人間の知的能力に対するヒュームのこうした懐疑は、神への懐疑を発端とするであろうことが彼の伝記研究において指摘されている¹³。ヒュームはスコットランドのジェントリー階級の出身である。牧歌的な生活環境のせい、子供の頃、彼はとりわけ信心深かったと言う。その彼が信仰を失ったのは、12歳の時にエディンバラ大学に入学して以降のことであろうと推測されている。何がヒューム少年の素朴な信仰心を打ち砕いたのか、これについてははっきりとしたことは分かっていない。だが、おそらくは、大学での古典教育を通じてストア派の非キリスト教的な倫理思想に親しんだことや、あるいはまた、やはり大学でロックやニュートンらの新しい思想を知ったことが大きく影響したのだろうと言われている。ともかく、ヒュームは十代の後半の頃にはキリスト教からすっかり離れてしまったようである。この後、神に対する彼の疑いがいかにして人間知性に対する疑いに転化したのか、その理路に関しても確かなことは何も言えない。しかし、それは例えば次のような筋道だったのではないかと想像できる。一もし神を信じるのであれば、その神に与えられたものとして人間知性を考えることは可能であり、したがって知性が神的な無限のものである可能性もないわけではない。しかし、もし神を信じないのであれば、人間知性はまさに人間的な知性でしかありえず、つまり知性は有限なものでしかありえない。おそらく、彼の思索はこのようなものであったであろうが、その末に、ついにヒュームは処女作『人間本性論』の筆を執る。彼が24歳の時のことである（その第1巻と第2巻の出版がなされたのは、それからさらに4年後のことである）。

しかしながら、『人間本性論』におけるヒュームの課題は、神の存在への疑いや、人間知性の無限界性への疑いについて、ただ綿々と綴ることにあるのではない。彼はもっと攻撃的な思想家で

ある。ヒュームの考えるところでは、神や神から与えられた知性を前提しなくても、困難はまったく生じない。いや、それどころか、そんなものを前提するからこそ、あらゆる種類の形而上学的妄言がはびこるのである。そこで彼はまず、「神」や「生得観念」という前提を排除する。そして、その上で、それらの代わりとなるような新たな基盤を見出そうとする。だが、彼はそれを人間の「外」に見出そうとするのではない。あくまでも人間の「内」に見ようとする。これがつまり、彼の試みる「人間本性」の探求である¹⁴。この探求の中でヒュームが新たな基盤として何を見出したか、我々はすでに知っている。それは「観念」（およびその原本としての「印象」）であり、そしてまた、そうした観念同士の間にかかる「連合」であった。彼の説によれば、ありとあらゆる事物は、その正体からすれば、単純観念か、あるいは諸々の単純観念の連合によって生じる複雑観念かであり、「外」に確かに在ると思われるもの、すなわち実体とは、所詮、実体という観念に過ぎないのであった。ここに見られるような、ロックに始まる「内」への還元の継承は、シュペートもまた注目するところである。彼はヒュームの次のような言葉を引用している。

さて、精神には、知覚以外の何ものもけっして現前せず、すべての観念は、それより先に精神に現前したものから生じるのであるから、われわれには、観念や印象と種的に異なるようなものは、思いうかべること、観念をいざることさえ、不可能である、ということが帰結する。われわれの注意を、できる限りわれわれの外に向けてみよう。われわれの想像力を、天空に、あるいは宇宙の果てに、駆り立ててみよう。それでもわれわれは、実際はわれわれ自身から一歩も出てはいないのであり、この狭い範囲内に現われたことのある知覚以外には、いかなる種類の存在者を考えることもできないのである。これが、想像力の宇宙であり、われわれは、そこに生じる観念のほかには、いかなる観念ももっていないのである¹⁵。

かくのごとく、ヒュームによれば、人間には「外」に実在する何かと接触する能力はない。それでは、「外」に在ると通常思われている諸々の事物、我々の「外」に広がるこの世界は一体何なのかと言うと、それらはすべて「観念」だと言うのである。つまり、我々は「外」の実物には到達できないが、実物と見まがうほどの模像を自らの「内」に作り出すというわけである。これがいわゆる「現象主義」の発想である。だが、シュペートは言う。「このようにヒュームの懐疑的議論の性質と範囲は今のところ明瞭である。しかし、疑いの念は、罪の意識と同様、適度に止まるということを知らない。はたしてヒュームの疑念は他の諸々の疑念を招き寄せずに済むのだろうか。踏み止まることができるのだろうか。だが、疑念の中から確たる結論を取り出すことは可能なのであろうか」¹⁶。ヒュームは神の存在を疑い、認識能力が無制限であることを疑う。それゆえ、彼は認識能力を観念の獲得と観念の連合との二つに制限する。これらさえあれば、本物にそっくりな像ぐらいは可能であろうし、そうした像さえあれば、すべて納得いくように説明できると彼は考える。しかしながら、シュペートが懸念するように、疑念は他の疑念を招き寄せずにはいない。それら二つのみでは説明できないものがあるのだ。すなわち、あの因果関係がそれである。

すでに見たように、ヒュームによれば、或る二つの観念が因果関係にあるためには、両観念の結合（連合）は必然的でなければならない。そうでなければ、二つの観念が偶然連なっているに

すぎないからである。しかしながら、ヒュームが言うには、因果関係にあるとされる観念の間に認められるのは、隣接と継起という二契機のみである。これらは偶然的結合をもたらすには十分であるが、必然的結合を成り立たせるにはあまりに非力と言わざるをえない。したがって、この観察結果をそのまま受け入れるならば、当然、因果性なる関係の存立ははなはだ疑わしいとせねばならないのである。だがしかし、実際には、因果性という通念を、そのように簡単に疑問に付するわけにはいかない。なぜならこの疑いは、「内」なる模倣としての世界という、ここまでヒュームがかろうじて維持して来た世界すらも否定することへと人を導くからである。この危険について、シュペートは次のように巧みに表現している。

この疑いは、どんな人でもその前で踏み止まるような、そうした全面的否定に帰着せざるをえないだろう。というのも、実際これは、意識に対して超越的な世界が実在することを疑うばかりでなく、これからやって来る一瞬を疑うことになるのだから。つまり、この疑いはいわば「私はこの一文を書き切るだろうか、この思索をなし終えるだろうか」という点にあるのだから¹⁷。

ヒュームは因果性の必然性を疑いつつあるのである。それはつまり、我々を取り巻く様々な出来事の筋道、あるいは、来ては過ぎ行く時の流れの脈絡といったものは、実はそのようではなければならぬというほどのものではなく、たまたまそうになっているといった体のものにすぎないのではないかと疑うことである。例えば、燃え盛る炎に一本の乾いた木片が投げられるのを見た時、我々がすぐさま思うのは、炎はますます盛んに燃え上がるであろうということである。また逆に、炎に水がかけられるのを見た場合、炎は消えるであろうと思うのである。しかしながら、ヒュームの考えからすれば、木片と炎上、水と鎮火という結合には、なんらの必然性も認められないのだ。そうした結合は偶然成り立っているにすぎず、したがって、乾いた木片がまったく燃えず、水が炎を燃え上がらせるといった事態も起こってよいことになるのである。同様に、投げ上げた石が宙に浮いたまま落ちてこなくても構わないし、池に落ちた木の葉が水中に沈んでもよい。石は宙に浮かばず、地に落ちてくるということ、木の葉は水に沈まず、水面に浮かぶということ、そしてまた、これらに類するすべてのこと、つまり、我々が日常眼にする出来事のほとんどすべてだが、これらは皆、そのようではなければならないというわけではなく、たまたまそうになっているにすぎないのかもしれない、もしそうだとしたら、まったく違ったようになったとしても構わないのではないだろうか、こうヒュームは疑っているのである。それからまた、次のようなことも考えられる。我々は昨日訪れた街や、昨日会った友人が、今日突然、まったく知らぬ間に、見分けもつかないほどに変貌したり、あるいは跡形もなく消滅したり、といったことはありえないと思っている。昨日存在した街や友人は、今日もそのままに存在するし、明日もまたそうだろうと思っている。しかしながら、昨日の街や友人は、そのままではなければならないわけではなく、たまたまそのままのままでいるだけなのかもしれない。だとしたら、まったく思いもかけない変化を遂げてもよいであろう。東京が突然パリになり代わってしまってもよいし、友人が突如見知らぬ別人に変わってしまうこともありえるだろう。今日は昨日と同じである必要はないし、明日は今日の続きでなくてもよい。明日、太陽は西から昇るかもしれないし、まったく昇らないかもしれない。だが、事はこれ以上に深刻であるように思われる。昨日と今日ばかりでなく、先程と今との

間にも、脈絡がなくても構わないのではないだろうか。ありとあらゆる物事が、瞬間ごとに思いも寄らぬ方向に進行し、めまぐるしい変転の中にあるといったことがあってもよいのではないだろうか。つまりは、全き混沌である。だが、そうした状況を見やる暇すらないだろう。というのも、我々自身が次の瞬間にはどうなっているか分からないのだから。突如甲虫に変わるかもしれないし、煙のように消滅するかもしれないのだから。シュベートが言うように、これはまさしく「私はこの一文を書き切るだろうか、この思索をなし終えるだろうか」という疑いなのである。

人間の認識能力への不信は、目の前の世界を認識するという、まさに根源的な、いく分困難を伴う課題への疑念を招き寄せる。認識は世界の根本的な本質原理に到達しえないということこのことは、自然の原理をも、つまり、解明されたものとすでにみなされており、我々が今日に到るまでその支えを頼みとしてきたような、そうした自然の原理をも動揺させるのである¹⁸。

この言葉の中には、ヒュームの疑念の所在に関するシュベートの理解が凝縮されている。これを確認し終えた以上、ここで我々は彼のヒューム論における別の問いに目を転じるべきであろう。

1-3-2. いかにしてヒュームは懐疑を解消したのか

ヒュームが因果関係を疑うに到ったと言っても、実際に彼が世界を因果性の通用しない場所として感受したということではない。つまり、上に描いたような混沌状態に、事実、彼が直面したというわけでない。実際には、彼もまた、我々とまったく同様に、世界を秩序あるものと見ていたのである。ただ彼が言いたいのは、自分が推し進めてきた議論からすれば、そうした奇怪な世界も可能に思われるということであり、だからその世界をもありうるものとして承認しなければならないであろうということである。しかし、彼はその一方で、常識的世界の一員として、そのような奇妙な世界の承認はあくまでも理屈の上でのことであって、実際にその世界を受け入れることなどありえるわけがない、とも考えている。だとしたら、こういうことであろう。彼の哲学的思索か、彼の常識的感覚か、どちらか一方が正しく、他方は誤りなのである。正しいのはどちらであろうか。混沌もありえるとする彼のここまでの思索であろうか、それともそれはありえないとする彼と我々に共通の感覚であろうか。前者が正しいならば、後者は単なる思い込みであり、この場合、ヒュームも我々も混沌たる世界への移住を覚悟しなければならない。後者が正しいならば、前者は空理空論であり、こちらの場合、ヒュームは自己の哲学を否定し、形而上学に対する戦いを中止しなければならない。彼は一体どちらを正しいとするのであろうか。

上述のことから明らかにちがいないが、ここで現象主義はジレンマの前に立っているのである。すなわち、極端な懐疑論か、あるいは自らによる否定、つまり自殺行為か。実のところ、問題の解決であり、疑念の解消であるのは、後者の道のみである。ヒュームはこの道を進むことを望まない。しかし一方で、彼は極端な懐疑論という非難に対しても返す言葉を見つけれない。結果、彼は第三の道を歩もうと試みる。すなわち、問題の解決は可能であるとするが、しかし、

疑念をも保持するのである。これがかの著名な、ヒュームの「懐疑論的解決」である¹⁹。

このように、シュペートの理解によれば、ヒュームはどちらも正しいとは考えないのである。自分がここまで練り上げてきた理屈に固執し、「極端な懐疑論」に陥るのは正しくないが、そうかと言って、常識に従うあまり、自己の哲学の命を絶つこともまた正しくない。では、どうすればよいのだろうか。ここでヒュームは一計を案ずる。そもそもの失敗は、因果関係という観念連合に必然性を付与する契機を観念たちの間に見出せなかったところにある。だから、その契機を発見できさえすれば、問題は首尾よく解決されるにちがいない。彼は大枠のところ、このように考える。「こうして、ヒュームの以後の課題は、もはや因果関係を疑うことではありえず、逆にそれを基礎づけることである。しかしながら、この基礎づけは、因果関係に実在的な意味合いを認めることなしに上手く行われるとよい」²⁰。そうすれば、これまでの思索を生かしつつ、常識的感覚にも逆らわずに済むにちがいない。これがヒュームの「懐疑論的解決」であり、彼の進もうとする「第三の道」である。

さて、ヒュームの問題解決への努力については、そのあらましを我々はすでに確認済みである。彼によれば、二つの観念の連合を必然的なものとし、よってその連合を因果関係とするものとしては、とりあえず「恒常的随伴」なる契機を挙げることができる。恒常的随伴とは、要するに、或る観念Aの後に他の観念Bが続くという経験が、何度も繰り返し生じることである。しかしながらヒューム自身、この契機のみでは、いまだ必然的結合を基礎づけるに足りないと考えている。というのも、例えば次のような反論がありえるからである。一観念Aの後に観念Bが続くことが繰り返し生じたとしても、そのことはたまたま偶然生じたにすぎないかもしれない。こうした考えに思い当たることは極めて容易である以上、たとえ観念Aの後に観念Bが続くことが百万回生じたとしても、百万一回目に別の観念が生じるかもしれないという不安もまた極めて容易に起こるのであろう。それゆえ、観念Aの後に観念Bが続くという経験の恒常性が、観念Aと観念Bとを結びつけることを必然とするとは言えない。もし仮に、このような場合に観念Aと観念Bとの結合を必然と感じる人がいたとしても、その人は偶然であるかもしれないことを、必然と思い込んでいるだけである。恒常性は、必然性が何に由来するのかという問いに対する答えとしては、あまりに脆弱すぎる²¹。

このように、ヒュームは今の段階においては、観念Aと観念Bとの連合が必然的であること理由にまで踏み込むことができず、その手前でためらうばかりである。しかしながら、ヒュームは結局のところ、シュペートの表現によれば、「思い切った手段を講じる。それはすなわち、同じ一つの理性に訴えることなのだが、しかし、別の機能における理性に訴えることである」²²。

実際、理性の権利を否定するにつれ、ヒュームはより大きな役割を想像力に割り振るようになっていく。実を言えば、もちろん、因果関係は理性の活動に基づくのだが、しかし、誤りがちで、思い違いをしがちな、推論という理性機能ではなく、もっと堅固で、あたかも（「引力に似た」）自然法則に従うかのような、想像という理性機能の活動に基づく、というわけだ。想像力とは、因果関係を疑念から救出する、そうした原理であり機能なのである。彼は言っている。「想像力とは、私自身の認めるところによれば、あらゆる哲学体系の究極の判定者である」。し

かし、ヒュームにあつては、想像力は二重の意味を有することに気をつけなければならない。[…]ヒュームは想像力に次の二つを区別している。すなわち、「一つは、例えば、原因から結果へあるいは結果から原因への習慣的移行のように、永続的で、不可抗で、普遍的である諸原理であり、もう一つは、変わりやすく、弱く、規則的でない諸原理である」。このように、ヒュームは因果性の権威を想像力と習慣に立脚せしめることによって、その権威を突き崩したいのではなく、反対にそれを強化し、補強したいのである²³。

ヒュームが恒常的随伴を持ち出し、その後すぐさまこの契機の無力を自ら指摘した時、もはや打つ手はないかのようであった。しかし、まさにその時、シュペートの言うように、彼は「思い切った手段」を採ったのである。その手段とはすなわち、以下のような議論の提出である。—今仮に、或る観念Aと他の観念Bとの結合を必然とするもの、それは理性の働きであり、推理であるとしよう。だが、もしその推理というのが、論証的な推理、つまり「推論」に限られるのであれば、その場合、上の仮定は誤りだということになる。というのも、二つの観念の結合を必然とする推論は、いかにしても正しい推論ではありえないからである（例えば、二つの観念が百万回結びついたとしても、そのことはそうした結合を必然とする理由にならない）。だがしかし、もしその推理に、非論証的な推理、すなわち「想像」も含まれるとしたら話は違ってくる。ただし、ここで言う想像とは、空想や妄想といった「変わりやすく、弱く、規則的でない諸原理」のことではない。想像とは言っても、それは永年の経験によって培われた「習慣」（あるいは「習性」）のことである。或る出来事の恒常的な生起の経験は、単なる反復にすぎないのではない。それはやがて習慣という、反復以上の何かへと成長する。観念Aと観念Bとの結合の知覚は、百万回繰り返されたならば、もはやただの知覚ではなくなり、習性とでも言わねばならぬものと化す。我々は観念Aから観念Bへ（あるいはその逆）という移行を、いわば体で覚えてしまい、そのため、何らの理由も論証もないままに、この移行をやり遂げるようになるのである。こうした独特の能力は、人間の本能に関わるものであり、それゆえ、抗い難いほどに堅固な、安定した性質を有する。だからこそ、この能力（想像力）によってなされる移行は、必然的な移行であると思われるのである。この移行こそが、或る二つの観念の必然的結合の起源であり、したがって因果関係の基礎でもある一。

なるほど、一見、これは名案である。ヒュームによれば、想像力は人間の本能であり、極めて安定的である。そのため、想像力による観念Aと観念Bとの結合は必然性を帯びるというわけだ。しかし、ここで我々はすぐさま次のように問い質してみたい。—観念の結合が安定的な本能によるからと言って、なぜその結合が必然的であると言えるのか。安定的な本能による観念結合は、確かに安定的ではあろうが、しかし必然的であるとはまでは言えない。例えば、人間以外の或る生物は、人間とは別の安定的な本能を有すると考えられるが、その場合、この生物は、人間とは別の観念結合を安定的になすであろう。だとしたら、或る安定的な本能による或る安定的な観念結合は、必然的なのではなく、むしろ逆に、或る種の生物に偶然的に備わると言うべきではなからうか。—このような質問に対しては、おそらくヒュームは次のように回答すると想像できる。—ここで本能と言われるのは、あらゆる生物が生存のために是非とも必要とする能力のことであり、したがってまた、あらゆる生物が共通に有するにちがいない能力のことである。それは何か

と云えば、すなわち、実在的な対象に即して観念を結合する能力である。人間の場合、想像力と呼ばれる本能が観念を結合する。別の生物の場合、別の本能が観念を結合するであろう。だが、それら二つの本能による二つの観念結合は、同じ一つの、唯一絶対的な、実在の世界に応じてなされるのであり、それゆえ、二つの本能による二つの観念結合は決してかけ離れたものとはなりえない。もし、それら二つの観念結合がかけ離れているならば、それは、どちらか一方の観念結合、ないし両方ともが、実在の世界に対応していないということである。その場合、実在に即さない観念結合しかなしえない、どちらか一方、ないし両方の生物は、死滅するに違いない。このように、本能による観念結合は、生存し続けている生物たちに関して言うならば、同一的・普遍的なのであり、だからこそ、それは必然的と称しうるのだ²¹。ヒュームはこのように答えるに違いないと思われるのだが、しかし、どうであろうか。我々はこの答えに満足できるであろうか。ヒュームは「極端な懐疑論」を回避するために、観念の結合に必然性を保証する契機を懸命に探し求めている。その努力は我々にも分かる。けれども、彼はその過程で、超えてはならない一線を越えているのではないだろうか。彼はあの奇妙な世界を回避しようとするあまり、彼が何にもまして守るべき基本的立場、すなわち現象主義を突き崩しているのではないだろうか。この点について、シュペートは次のように鋭く指摘している。

しかし、我々が思うに、この「回避」は疑問を惹き起こす。—このようにしてヒュームは自身の現象主義に背いたのではないだろうか。彼はやはり結局のところ、当初の目論見に反して、自身の基本的見解を犠牲にすることで、原因[知覚の原因、つまり実在的な対象 —引用者]を救ったのではないだろうか。無論、そのとおりである。そして、おそらくは、これによって現象主義全般の無力を明らかにしたのである。なにしろ、否定するのに証明を要するものが即座に切り捨てられるならば、論証の過程でそれに立ち戻り、それをあっさりと承認するのは当然だから。そうしたことが潜在的になされるか、顕在的になされるか、これは思想家の気性と明晰さによる。明晰なるヒュームは顕在的にそれを承認している。「自然は我々に手足の使用を、それらを動かす筋肉や神経の知識を我々に与えることなしに教えたのと同様に、自然が外的対象の間に設定したものに対応する過程に従って思惟を進める本能を、我々の内部に植え付けたのである」。ここで外的対象が知覚としてではなく、実在的な対象、物自体として捉えられていることは、次のような結論から明らかである。「自然の過程と我々の観念の継起との間には、一種の予め設定された調和が存在する。そして前者を支配する諸力と諸勢力とは、我々に全く知られていないけれども、我々の思惟と思念とは、依然として自然の他の作品と同一の順序で進行することが認められる」。このように、ヒュームは実際、現象主義を代償とすることで疑念を払拭しているのである。仲裁の道は不可能であり、つまり、排中律によって排される中間物をヒュームは結局見つけることができなかったのだ。独断的に最初に、知覚の秩序を規定する現実の事物の世界が拒否されたのと同様に、独断的に今、それが承認されるのであり、しかもその際、相も変わらず、我々の認識の意義の基礎として承認されるのである²²。

以上に述べられている通り、シュペートの考えでは、ヒュームは実のところ、「第三の道」を開拓することができなかった。彼は「極端な懐疑論」を回避するために、自分がここまで依拠して

きた現象主義という哲学的立場を否定し、実在的な対象の認識を肯定したのである。そして、その結果、ようやく彼は自身の懐疑を解消することができたのである。シュペートのこうした見解に対して何らかの反対意見を示す必要を、我々はまったく認めない。ただし我々は、シュペートが正確に述べておらず、そのために誤解されがちであろうと思われる或る一点に関しては、補足的な説明を加えておきたい。

シュペートが言うように、ヒュームは結局、現象主義を否定し、実在的世界の認識を肯定したのである。しかも、シュペートの言では、ヒュームはそれを「独断的に」肯定したのである。そうだとすれば、そのことは、彼が形而上学との戦いを放棄し、形而上学支持へと転向したということの意味するものであろうか。だがしかし、我々はこの問いに対しては否と答えたいと思うのだ。形而上学とイギリス経験主義（現象主義）との対立の構図をもう一度思い起こしてみよう。形而上学者は、始原、根元、真実在を求めて、遙かなる「外」へと赴くのであった。一方、経験主義者は、形而上学者の発想を逆転させ、「外」との交わりを断ち、「内」に閉じこもろうとするのであった。さて、ヒュームとは言えば、彼は当初は経験主義に則り、ひたすら「内」に止まろうとした。しかし、彼は（例えばパークリとはまったく異なり）、「内」というものにすら疑いの眼差しを向け、それをも解体しかけたのであった（因果関係への疑念と「極端な懐疑論」の危険）。この危ういところでヒュームは「内」へと立てこもるという発想そのものを放棄し、一転、「外」の認識を肯定したわけである。さて、ここで注意深く考えてほしい。なるほど確かに、ヒュームはこの時点で「外」への超出を肯定した。つまり、この時点で彼は形而上学を肯定したのである（ついでに言うならば、彼はこの時に常識的な「外」との接触をも肯定したのである）。しかし、正確に考えれば分かることだが、たとえヒュームが形而上学を認めたということが確かだとしても、このこと自体は決して、彼自身が遙か彼方の超越者を探しに出かけるということの意味するものではない。彼は人がそうした探求に従事することは認めるであろう。だが、それにもかかわらず、彼は自分がそうした探求を行うとは言わないだろう。けれども、そうだとすれば、結局どういふことになるのであろうか。ヒュームは一体何がしたいのであろうか。それは多分、今までと同様であろう。つまり、彼がしたいと思うのは、あくまでも認識論であろう。おそらく、彼にとっては、「外」に在る何かを追い求めること、これはまったく問題ではない。そうではなく、「外」を認識し、「外」へと超出するとは一体どういふことなのか、これこそが彼にとっての問題なのである。この点においてやはりヒュームは形而上学者と一線を画する。

とは言え、実のところ、「外」の認識がいかなるものなのかについては、残念なことにヒュームは何も明言していない。この点で、シュペートがヒュームは「外」の認識を「独断的に」肯定したと言うのは正しい。けれども、我々は是非とも強調しておきたいのだが、ヒュームはそうした認識を暗に示してはいるのである。彼の認識論の要点を思い出してみよう。彼はまず、知覚には印象と観念の二種類があるとした。そして、その際、印象と観念との関係は原物と模写との関係に似ているとされた。ということはつまり、ヒュームにおいては、印象という概念が「外」の認識、すなわち実在的事物の認識を意味しているのである。印象とは生々しい知覚のことであり、したがって、印象がより印象らしいぶんだけ、それは事物そのものに接近する。ヒュームにあつては、究極的な印象とは事物そのものの認識なのだと言えよう。しかし、それにもかかわらず、ヒュームは印象の研究から逃げているように思われる。すでに確認したように、彼は自身の認識

論の冒頭において、印象の検討を棚上げにし、まずは観念の考察を手掛けるべきことを述べているからである。つまり、彼は原物の検討を後回しにし、模写の考察から始めようとしているわけである。このような方針が奇妙であることは言うまでもない。なにしろ模写とは原物あつての模写なのだから。そして、まさにこの点に、彼の失敗の理由が存する。その理由とは、考察の順序の転倒である。ヒュームは観念という模写的知覚の考察から始めるべきではなかった。そうではなく、印象という物自体の知覚を考察することから始めるべきだったのである。このように考えてくれば、ヒュームが現象主義を否定し、実在的事物の認識を肯定したということの真の意味も見えてこよう。すなわち、彼はそのことによって、観念の考察から開始するというそれまでのやり方を否定し、印象の検討から出発することを肯定したのである。あるいは言い換えるならば、より表層的で派生的な知覚で済まそうとしてきたことの非を悟り、より深部の根元的な知覚にまで遡ることの必要を認めたのである。彼自身は、そうした原的知覚（「直接所与」、「直観」等）の研究にまで立ち入ることはしなかった。実際には、誠に残念ながら、彼はその研究の前で立ち止まってしまった。しかし、我々が思うに、彼はそのような研究が必要であること、これだけははっきりと認めたのである。そして、そのことに思い当たってやっとのこと、彼は自身の懐疑を解消することができたのである。

1-3-3. はたしてヒュームは懐疑論者なのか

ここまで述べられたことからするならば、シュペートがヒュームを懐疑論者とみなすかどうか、これに対する答えは明白であると思われよう。シュペートはヒュームが極端な懐疑論を回避しようとしたことを述べている。またさらに、ヒュームが最後には実在世界の認識への懐疑を捨て、そうした認識が可能であると認めたことを指摘している。それでもなお、シュペートがヒュームを懐疑論者とみなすことができようであろうか。しかし、過度の先回りは差し控えるべきであろう。大切なのはシュペートが記した言葉そのものを丁寧に読み解くことである。実際、シュペートによる結論を読むならば、普通に予期されるのとは違った見解が示されていると感じるにちがいない。シュペートは、ヒュームが懐疑論者かどうかを言うよりも、むしろ彼が近代西欧哲学の文脈においていかなる位置を占めるかを見定めることに腐心しているからである。

だが、そうなる、どうだろうか。つまるところ、ヒュームは懐疑論者なのだろうか。

最初に立てられた問い、すなわち、ヒュームは本当のところ何を疑ったのか、そして、彼は自身の疑念をどのようにして解決しているのかという問いに対しては、今や我々は答えを出すことができる。ヒュームは実在的世界の認識可能性を疑ったのであり、そして、その世界に関する何らかの知識を確信することによって自身の疑念を解決したのである。ヒュームが現実的な事物の認識可能性を否定し、我々の認識を現象界に制限しているということのみによって、彼を懐疑論者と呼ぶことができるのだろうか。[或る論者が主張するように 一引用者]本当に、そうした説を不可知論と呼ぶことはおろか、独断的否定主義と呼ぶことさえも、より適切なわけではないのだろうか。こうした疑問が起こるわけだが、それはともかく、ヒュームが懐疑論

者であるのは、カント以上にではないし、カントと同じ意味においてでもない²⁶。

さらに続けてシュペートは、同時代のドイツの哲学者 J. レームケの言葉を引用しながら、次のように言う。

ヒュームは一体何のおかげで、純粹な懷疑論へと続く真っ直ぐな道から外れることができたのかと言うと、レームケの言葉によれば、それはほかでもなく「何も言わずに我々の外部の存在を前提している」からなのであり、そして、まさにこのことがヒュームをカントや彼に続く 19 世紀哲学史よりも独断的ではない懷疑論者に行しているのである²⁷。

自身の卒業論文においてシュペートがカントはヒュームの疑念に答えていないと結論したことを、我々はすでに知っている。シュペートによれば、カントはヒュームの疑念に答えるどころか、ヒュームの疑念を疑念として受け止めることすらせず、それゆえ、ヒュームの疑念はそのまま残されてしまったのであった。シュペートのこうした考えを踏まえるならば、上に引用された彼の言葉を理解することはさほど難しくはないであろう。要するに、彼が言いたいのはこういうことである。すなわち、カントはヒューム以前の段階にいる哲学者にすぎない。

いや、そればかりではない。思うに、シュペートの念頭には、西欧近代哲学に関するおおよそ次のような図式が存するのである。まず、第一の潮流としてイギリス経験主義、すなわちロックに始まり、バークリからヒュームへと到る潮流がある。次に、第二の潮流としてドイツ観念論、すなわちカントに端を発し、フィヒテ、シェリングを経て、ヘーゲルへと達する流れがある。ここで重要なのは、今述べたように、シュペートの頭の中では、カントはヒュームを超えた哲学者ではなく、むしろロックないしバークリの段階まで後戻りした哲学者と考えられているらしいこと、したがってまた、ドイツ観念論はイギリス経験主義を超克した流派ではなく、むしろそれを繰り返す潮流だと考えられているらしいことである。さて、最後に第三の潮流として、シュペートにとっての同時代の哲学潮流、すなわち新カント主義に始まる流れがある。だが、この新カント主義は、その名のとおり、ヘーゲルの段階にまでなんとか発展したドイツ観念論があえなく崩壊した頃、「カントに帰れ」の呼びかけと共に現れた潮流である。だとすれば、シュペートの考えからすれば、彼の同時代の哲学潮流とは、再度イギリス経験主義の歩みを始めから繰り返す潮流にすぎないということになるだろう。シュペートはカントをヒューム以前の哲学者と酷評することで、カント主義の隆盛を許している同時代の西欧およびロシアの哲学を攻撃しているのだらうと思われるのである。そしてまた、同時代に対して、カントを超えてヒュームへ、ヒュームを超えてその先へ、と呼びかけていると思われるのである²⁸。

しかし、それにしてもやはり釈然としないようにも思われる。結局のところ、どうなのだろうか。ヒュームは懷疑論者なのか、それともそうではないのか。このことをもう少しはっきりさせたくもあろう。そこで、以上で見たようなシュペートの見解はもはやそれとして措くことにし、その代わりに、我々はそうした問いに対して独自に答えを出すことにしよう。ヒュームは『人間本性論』の第 1 巻「知性について」の結論部分で、第 2 巻以降への橋渡しの意味も込めながら、次のように言っている。少々長いがすべてを引用したい。というのも、そこにはヒュームが一体

何者であるかが明確に示されていると考えるからである。

熟した想像が哲学に入ることを許され、仮説がもっともらしい見かけと快いという理由だけで受け容れられるならば、われわれは、けっして、日常の行為や経験に適するような、どんな不動の原理もどんな意見も、もつことができないであろう。しかし、ひとたびこのような仮説が取り除かれたならば、われわれは、たとえ真ではないとしても（というのは、真理を望むのは、高望みであるかも知れないからである）、少なくとも人間精神を満足させることができ、もっとも批判的な吟味の試練にも耐えることができるであろうような、一つの体系、すなわち意見の集まりを、確立することを、望むことができるかも知れない。これらの諸問題が探求や論究の主題となった期間の短さを考えるならば、人間の間で次々と生じては衰えていった空想的な諸体系が数多くあるからといって、この目的を達成することを、絶望すべきではない。あのような長い中断とあのような大きな障害のもとにあった二千年という年月は、諸学に我慢のできる完全性を与えるには、短すぎる時間であり、われわれは、おそらく、われわれのもっとも遠い子孫の吟味に耐えるであろうような原理を発見するには、まだ、早すぎる時代にいるのである。私としては、唯一の望みは、いくつかの点で哲学者たちの思弁の向きを変えさせ、そこでのみ確信を得ることが期待できるような問題を哲学者たちによりはっきりと示すことによって、知識の進歩に多少の貢献をしたい、ということである。人間の自然本性が、唯一の人間の学であるが、これが、今までもっともなおざりにされてきたのである。私にとっては、それをもう少しはやらせることができれば、それで十分であろう。そして、この希望が、私の気分をときに私を支配する憂鬱から立ち直らせ、ときに私を支配する無気力から私の気分を元気づけるのに、役立ってくれる。もし読者が私と同じようにくつろいだ気分にあるのであれば、私のこれからの思索についてきてもらいたい。もしそうでなければ、読者は、気持ちの傾きに従えばよく、注意力と陽気さが戻って来るまで待てばよい。哲学をこのように捉われない仕方では学ばない振舞いは、自分のうちに哲学への傾きを感じながら、疑いとためらいに圧倒されて哲学をまったく拒絶してしまう人の振舞いよりも、より真に懐疑的である。真の懐疑論者は、彼の哲学的確信をも、彼の哲学的懐疑をも信じず、おのずと生じる無邪気な満足感を、哲学的な懐疑あるいは確信を理由にして拒絶することは、けっしてしないであろう²⁹。

ヒュームは懐疑論者なのではなく、「真の懐疑論者」なのである。そして、まさにそれゆえに、形而上学者のように、実在認識を独断的に肯定しないし、また、経験主義者や、あるいはカント主義者のように、それを独断的に否定しないのである。彼は実在的事物の認識を独断的に肯定も否定もせず、ただその認識の何たるかを見究めようとする。無論、見究めようとしても見究めきれないであろう。というのも、そのようなことを見究めるには、我々の時代は「まだ、早すぎる時代」なのだから。しかし我々には、いずれは事を成し遂げるかもしれないという「希望」がある。そして、それによって「おのずと生じる無邪気な満足感」がある。ヒュームはこれら以外の何ものをも求めようとしない。だが、我々は思うのだが、こうした態度こそが本当の意味において哲学的な態度なのではないだろうか。

シュペートはヒュームのこうした態度を受容する。そして、そのことによって、彼は大きな一

歩を踏み出す。けれども、その一歩がいかに大きなものであったとしても、それはやはり、まだ最初の一步にすぎない。彼の哲学は今これから構想されていくのである。

1 Шпетт Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма // Вопросы философии и психологии. 1911. Кн.1(106). с.1-18.

2 ヒュームは1739年に『人間本性論(A Treatise of Human Nature)』第1巻「知性について」を(第2巻「情念について」と共に)出版しているが、その後同著の第1巻を簡潔平明に書き改め、1748年に『人間知性に関する哲学的試論(Philosophical Essays concerning Human Understanding)』なる著作として発表している。この後者の方の著作は1758年に『人間知性の研究(An Enquiry concerning Human Understanding)』と改題されており、それ以後はこの題名で知られるようになった。こうした成立事情から明らかなように、『人間本性論』第1巻「知性について」と『人間知性の研究』とは、叙述の様式においては異なるが、内容においてはほぼ同じである。このため、両著作は共にそろってヒュームの認識論上の主著とみなされてきた(だが、より正確に言えば、『人間本性論』の価値が認められたのは19世紀後半になってからである。それ以前は『人間知性の研究』のみが高く評価されており、カントを独断のまどろみから目覚めさせたのもこちらの著作だと言われている)。こうした背景のゆえに、シュペートはこれら二著を併せて検討するのである。

3 以下の記述をまとめるに当たっては、宗像恵・中岡成文編『西洋哲学史 近代編 科学の形成と近代思想の展開』(ミネルヴァ書房、1995年)の第4章「形而上学解体の動き(1)」が、その簡潔さとの確な指摘において大いに参考になった。

4 原典として、次を参照した。

Locke J. *An Essay concerning Human Understanding*, edited with a Foreword by P.H.Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.

5 ただし、『人間知性論』第1巻は「生得思念について(Of Innate Notions)」と題されている。だが、ロックも言うように(第1巻の第1章の第3節)、「観念(ideas)」と「思念(notions)」とは同じ意味合いで使われている。

6 ちなみに、この言葉が、ライプニッツによって「タブラ・ラサ(tabula rasa)」、すなわち「何も書かれていない書字板」と言い換えられ、ロック認識論の標語となった。

7 原典として、次を参照した。

Berkeley G. "A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge", *The Works of George Berkeley D.D.; Formerly Bishop of Cloyne, Including his Posthumous Works*, with Prefaces, Annotations, Appendices, and An Account of his Life, by A.C.Fraser. 4 Vols. Vol.1. Oxford: Clarendon Press, 1901. pp.211-347.

8 このようにパークリの説は神学的であり、つまり、彼は一種の形而上学者である。この点に関して言えば、パークリをロックによる形而上学批判の継承者とみなすことはできない。しかし一方で、パークリは新しい形而上学(デカルトの物心二元論)に反対して心の一元論を唱えたのである。この意味では、彼もまた形而上学の破壊者である。要するに、パークリは古い形而上学の擁護者であり、新しい形而上学の破壊者なのである。

9 原典として、次を参照した。

Hume D. *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A.Selby-Bigge; 2nd Edition by P.H.Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978. (Book I. Of the Understanding. pp. x i - x ix; pp.1-274.)

主たる邦訳に、次の三つがある。

ディヴィッド・ヒューム著、大槻春彦訳『人性論 第1 知性に就いて 上』岩波文庫、1948年、および同著、同訳『人性論 第2 知性に就いて 下』岩波文庫、1949年。

ヒューム著、土岐邦夫訳『人性論』『世界の名著32 ロック ヒューム』中央公論社、1968年、403-532ページ。

ディヴィッド・ヒューム著、木曾好能訳『人間本性論 第1巻 知性について』法政大学出版局、1995年。

大槻訳は絶版のため手に入りやすく、土岐訳は抄訳である。したがって、現在においては木曾訳を基本的な邦訳とみなすべきである。また、木曾訳には、訳者による大部の「解説」(というより、注釈的な研究論文)が付いている。

また、ヒュームの哲学全般に関しては、以下の文献を参照した。

杖下隆英『ヒューム』計勁草書房、1982年。

神野慧一郎『ヒューム研究』ミネルヴァ書房、1984年。

10 「哲学的関係」には不可解な点が多く、これに関してはヒューム研究において数々の議論がなされてきた。例えば、この関係にあたるものとして上記の七つを上げるのはどういう理由によるのか、この点についてヒューム

はまったく述べておらず、いわば言い放しである。また、この七つのうちに「自然な関係」と重複するもの（「類似性」、「時間と空間における位置関係」、「因果」）が含まれるのはどういうわけなのか、これも判然としない。しかし、ここではこうした専門的な議論には踏み込まず、ただヒュームが述べるところをそのまま受け止めることにしよう。

11 Шпетт Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма. с.1-2.

12 Там же, с.4-5.

13 ヒュームの伝記研究にとって最も重要な典拠は彼の書簡集である。

The Letters of David Hume, 2 Volumes, edited by J.Y.T.Greig. Oxford Univ. Press, 1932.

この書簡集の第1巻には、ヒュームの自叙伝『我が生涯 (My Own Life)』が収められている。しかしながら、もっと手軽に参照できる邦語の伝記として、大槻春彦編『世界の名著 32 ロック ヒューム』（中央公論社、1980年）の冒頭に置かれた、編者による解説「イギリス古典経験論と近代思想」の中の「ヒュームの生涯と思想の形成」を挙げておきたい。

前に我々はロック、バークリ、ヒュームの思想を概観したが、その時我々は通常の哲学史の見解に従い、彼ら三人をイギリス経験主義という一つの思想的系譜を形作った人たちと考えたのであった。そのため、我々の記述は彼らの継承関係に焦点を合わせるものとなった。しかし、実際には、彼らの間に継承関係ばかりを見るわけにはいかない場合が多々あるようである。キリスト教に対する三人の態度の違いはその一例である。

ロックは、神の存在それ自体は承認しており、これすらも否定するつもりは毛頭なかったが、その一方で、自然科学の新たな知見の熱心な支持者でもあったため、結果、当時イギリスで台頭しつつあった理神論に近い立場を採ることになった。彼は例えば、神は宇宙の創造者であるが、創造されて以後の宇宙はもはや神の干渉を必要とせず、だからそれは独立自存する、といった説に与した。このような見地に立つことで、彼は科学者の活動領域を確保しようとしたのである。

これに対してバークリは、既述のように僧正であり、一貫して伝統的教説を擁護する立場に立った。彼からすれば、すべては神に従うはずであり、神の干渉を必要としない宇宙などという、そのような科学者の占拠区域は認めがたいのであった。そこで彼は物体の独立自存を否定し、これを心に収容し、さらにこの心を究極の心に帰属せしめたのである。

このように、バークリは言うまでもないが、ロックもまた、決して無神論者ではなかった。この点、ヒュームは例外である。彼は神の存在そのものを疑ったのである。

14 ところで、この探求は連続的な二つの主題に即してなされている。すなわち「知性」と「情念」とである。前者をめぐる探求が『人間本性論』の第1巻であり、後者をめぐるそれが第2巻である。シュペートと我々にとって重要なのは第1巻の方であった。

15 Шпетт Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма. с.8.

Hume D. *A Treatise of Human Nature*. pp.67-68. [木曾訳、86頁。]

16 Шпетт Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма. с.9.

17 Там же, с.10.

18 Там же, с.5.

19 Там же, с.10-11.

20 Там же, с.11.

21 『人間本性論』の第3部、第6節に次のような言葉がある。「しかしながら、実を言うと、この新たに発見された恒常的随伴という関係は、われわれをほんのわずかしかな前進させないように思われるのである。と言うのは、この関係が含意するのは、似た対象が隣接と継起という似た関係に常に置かれていたということに過ぎず、これによってわれわれが、どんな新しい観念もけって発見できず、ただ精神の対象を多数化することができるだけであって、拡大することができないということが、少なくとも一見したところでは明らかであるように思われるからである。[...]或る過去の印象の単なる反復からは、それが無限回の反復であっても、必然的結合の観念のような新しい根源的な観念はけって生じないであろうし、印象の数はこの場合、われわれがただ一つの印象に限る場合と同じ効果しかもたないものである」。

Hume D. *A Treatise of Human Nature*. p.88. [木曾訳、109-110頁。]

22 Шпетт Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма. с.14.

23 Там же, с.14-15.

なお、シュペートが引用しているヒュームの言葉は次にある。

Hume D. *A Treatise of Human Nature*. p.225. [木曾訳、258頁。ただし、文脈の都合で、同邦訳書の訳文を少々変更したものを引用箇所とした。]

24 ヒュームはこう言っている。本能としての想像力は「われわれのあらゆる思惟と行為の基礎であり、それがなくなれば、人間本性はただちに破滅してしまうほかはない」。

Hume D. *A Treatise of Human Nature*. p.225. [木曾訳、258頁。]

また、『人間本性論』第1巻、第3部、第16節「動物の理性について」の冒頭で彼はこう断言している。「いかなる真理も、獣類が人間と同様に思惟と理性の能力を付与されているという真理以上に、より明白であるように

は私には見えない」。

Hume D. *A Treatise of Human Nature*. p.176. [木曾訳、206 頁。]

25 Шпет Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма. с.16.

なお、シュペートが引用しているヒュームの言葉は次にある。

Hume D. *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L.A.Selby-Bigge; 3rd Edition by P.H.Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975. p55. pp.54-55. [D. ヒューム著、渡辺峻明訳『人間知性の研究・情念論』哲書房、1990年、80頁、79頁。]

26 Шпет Г.Г. Скептицизм и догматизм Юма. с.16-17.

27 Там же. с.17-18.

Johannes Rehmke (1848-1930): 哲学を「根本に関する学」とみなす。W. シュッペ (Wilhelm Schuppe) の影響下に、客観主義的な一元論を唱えた。

28 以上に述べたようなシュペートの近代哲学史観に関しては、後述する(第2部3-1.「肯定哲学としての現象学」)。当面、これについては、以下の著作の参照を指示するにとどめる。なお、この著作の翻訳を付録として後ろに収めたので、参考にしてもらいたい。

Шпет Г.Г. Шпет. (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») // Начала. 1992. №1. с.50-52. (G. G. シュペート「シュペート(百科事典『グラナート』の項目)」)

この著作は、我々が検討しているヒューム論の後、1929年に書かれたものだが、この中でシュペートは、カントの批判哲学こそ、近代哲学が乗り越えなければならない壁であることを述べている。そうした乗り越えに最も近づいている哲学者としてシュペートはヘーゲルの名を挙げる。また、彼は同時代の哲学者の中にも超カント的な哲学者を認めている。フッサールがそれである。

29 Hume D. *A Treatise of Human Nature*. pp.272-273. [木曾訳、308-309 頁。]