

第二章 人間という海に向かって

1 光と見るもの

合理論と経験論

哲学の営みについて、哲学者自身によって示された二つのイメージがある。(建築)と(発見の道)。この二つは、ベーコンやデカルト以降の哲学の展開を知るうえでも、重要なキー・ワードになる。

ふつう十七・十八世紀の西洋哲学の流れは、「大陸の合理論とイギリスの経験論という二つの異なった思潮があり、それがカントで統合される」という図式で説明されることが多い。大陸の合理論とは、フランスのデカルトやオランダのスピノザ(1632-1677)に代表される考え方であり、デカルトに見られたように、学問的認識の基礎(＝土台)を理性の明証性に求めようとするものである。一方、イギリスの経験論とは、ベーコンやホッブズ(1588-1679)を先駆者として、ロック(1632-1704)、バークリ(1685-1753)、ヒューム(1711-1776)によって展開される考え方であり、主として感覚的経験を人間の認識の源泉と考えるものである。

生身の哲学者の思想を一概に合理論か経験論かに割りふることはそもそも無理があるが、お

おまかな傾向によつてこう分類しても、それほど大きな誤差は生じない。

幾何学・遊獵・航海

合理論や経験論などと言つと、それだけで話が味もそつけないものになつてしまふそうだが、これをそれぞれ〈建築〉および〈発見の道〉という言葉に置き換えて、次のように言うこともできる。大陸には哲学という〈建築〉の完成をめざすグループがあり、イギリスには哲学という〈発見の道〉を探索しようとするグループがあつて、この二つがカントによつて統合された、と。

たとえばスピノザの『エティカ（倫理学）』は、〈建築〉の発想によつて書かれた典型的な著作であると言えよう。この本には「幾何学的秩序によつて証明された」という副題が添えられているが、このことからもうかがえるように、スピノザが企てたのは、定義—公理—定理—系という一連の補助具を用いて、幾何学の体系と同様の堅固な建物を構築することであつた。

一方、ロツクは、彼の『人間知性論』の試みを「航海」あるいは「鷹狩り、遊獵」に喩え、またヒュームも彼の『人性（人間の本性）論』の企てを「航海」に、しかも果てしない深い海に乗り出す航海に喩えている。この比喩には、哲学に対する彼らの関わり方の共通点と相違点とが暗示されている。彼らは、哲学の営為を真理の発見と捕獲に至る〈道〉としてとらえる点で共通しているが、このアプローチを楽しむと感じるか、それとも苦難の道と見なすか、という点で

は異なっている。この相違は、彼らが切り開く道の様相の相違でもある。

カントの『純粹理性批判』

カントはどうか。話の筋書きからすれば、カントには〈建築〉と〈発見の道〉という、哲学に對する二つの見方が存在しなければならないことになる。そして実際、そのとおりなのである。

カントは、彼の『純粹理性批判』の企てを、新たな形而上学の〈建物〉の建設に向けて「その全設計図を建築術的に、つまり原理にもとづいて作成する」企てであるとしている。しかしまた彼は同時に、この「批判」の企てを、「理性の航海」に対して「航海術の確実な原理」に習熟した「操舵手」を提供する企てであるとも述べるのである。

問題は、〈建築〉と〈航海〉というこの二つの見方がカントのなかでどのようなようにむすびつけられているかである。この問題には、いまは立ち入らず、のちに取りあげるつもりだが、いま一つ言えることは、この二つがここでは無自覚的に差し出されているわけではなく、また、ベーコンの場合がそうであったように、一方が他方からの変質の結果生じたものというわけでもない、ということである。

哲学を〈建築〉としてとらえる観点には、哲学に知識の確実性と完全性の保証を求めようとするカントの要求がむすびついている。また哲学を〈航海〉としてとらえる観点には、哲学に、

我々の知識を実質的に拡張するような真理の獲得という役割を与えようとするカントの要求がむすびついている。この二つの要求を同時に充たすような学問体系の構築に向けて、その立地条件の調査をおこなうことが、カントの「批判」の当面の意図なのである。

『エティカ』の道

どうも話ができすぎている、と訝る向きもあるだろうから、ここで、こうした図式からはみ出る側面についても、少し触れておこう。図式に収まらない面にごそ個々の哲学者の個性が現れている、という点から言えば、この面に注意を払うことも必要である。

たとえばスピノザであるが、彼は自分の体系が〈建築〉であるとはどこにも断わっていない。それどころか彼は、『エティカ』の最後で、この著作の全体を振り返り、これを「きわめて険しい道」と呼んでさえいる。このことはいったい何を意味しているのだろうか。

自己の営為を「険しい道」と見るこのスピノザの観点は、実は、彼の主要な関心が魂の救済という倫理的・宗教的な問題へと向けられていたことに由来している。私たちが「感情から生じる心の動揺」を脱して「精神の至福」に達する〈道〉を示すこと——それが『エティカ』の真のねらいであった。そして、そのために彼の用いた手段が、幾何学的方法だったのである。幾何学的な〈建物〉の構築がそのまま求道的なモチーフにむすびついているところに、スピノザ哲学の特

質があると言つてもよい。

彼の立場は、万物を、原因である神の本性から必然的に生じた結果と考える汎神論の立場であるが、この原因—結果の必然性をちようど三角形の本性と「内角の和が二直角に等しい」という性質との間に成り立つ必然性と同等のものと考ええるスピノザにとつて、この必然性を示すために幾何学的方法を導入することは、それこそ必然的なことであつた。しかもこのようにして、すべての出来事が必然的な法則によつて生じることが知られるとき、恐怖や嫉妬や落胆といった心を乱す感情は消え、そこに精神の至福がもたらされるのである。

人間への道

ロックやヒュームはどうかといえ、彼らの考える〈道〉もまた独特のものである。自分の企てを「遊獵」や「航海」としてとらえる彼らの発想は、目標（＝真理）をまだ見いだしてはいない、という明確な自覚に支えられている。この点では彼らはベーコンと共通しているが、〈道〉の到達点に設定されたこの目標そのものは、しかしベーコンのそれと同じではない。

ベーコンの目標は、世界の構造の究明に定められていた。だがロックやヒュームの探究は、そうした世界認識に立ち向かう人間の知性そのものの、その構造の究明に向けられている。このことは、彼らの主著のタイトルにも明確に示されている。ロックは自分の主著に『人間知性論』と

いう標題をつけ、ヒュームは自分の主著に『人性論』（＝人間の本性についての論考）という標題をつけた。その『人性論』の冒頭で、ヒュームはこう言明している。

あらゆる学問は多かれ少なかれ人間の本性と関係していること、たとえ学問のうちには人間の本性からどんなに遠く離れ去っているように見えるものがあるにしても、それでもやはりいづれかの道筋をたどってそこに立ち戻ること、これは明らかである。（中略）重要な問題で、人間の学のうちはその解決が含まれていないようなものは一つとしてなく、我々がこの学問をまだよく知っていないのに確実に解決できるようなものはないのである。

（『人性論』序論）

認識の対象（＝世界）から認識の主体（＝人間）へ、というこの探求の方向転換は、ベーコンの所説そのもののうちですでに始まっていたと見ることもできるだろう。人間の知性の本性に根ざす「種族のイドラ」について論じるベーコンの見地には、人間の世界認識の、その本質的な限界に対する自覚が含まれている。世界の実相の認識を不可能にする要因が人間の知性の、その構造のうちに潜んでいるとするなら、世界についての認識を企てる前に、何よりもまず認識する主体であるこの知性そのものの実相を究明する必要がある、と考えるのは、必然の成り行きなのである。

奇妙な囚人たちの話

もつとも、ベーコンやロックやヒューム以前に「人間の本性」がまったく問われなかったのかといえ、そうではない。哲学者の探求のまなざしが世界の実相の究明に向けられる場合でも、その世界には、当然、人間の存在が含まれている。そうである以上、哲学者の世界認識の視野には、人間の有様がなほどこかの位置を占めるはずである。

プラトンの「洞窟の比喩」がそのよい例である。ここでは、知る主体としての人間の有様が、イデア論との密接な関わりの中で語られている。彼の世界認識がそのまま「人間の本性」の把握にむすびついているのである。

この「洞窟の比喩」は有名なものであるから、ことさら引用して紹介するには及ばないかもしれない。引用すればやや長くなるという事情もある。だからその要約だけを紹介することにしよう——だがそう思って『国家』第七巻を読み返してみると、要約という作業の難しさをすぐに思い知らされる。つまりプラトンの描写には無駄がないのだ。それでいて実に豊かなイメージを喚び起こすのだから、そんな文章を書くプラトンはさすがである。妙な具合に感心してしまったが、そんなわけだから、やはりプラトンの文章を、その説明描写のさわりの部分だけでもそのまま引用することにしよう。

「我々人間の本性を、次のような状態に似ているものと考えてくれたまえ。

——地下にある洞窟状の住まいのなかにいる人間たちを思い描いてもらおう。光明のあるほうへ向かって、長い奥行を持った入口が、洞窟の幅いっぱいに開いている。人間たちはこの住まいのなかで、子供のときからずっと手足も首も縛られたままでいるので、そこから動くこともできないし、また前のほうばかり見ていることになって、縛めいましのために、頭を後ろへめぐらすこともできないのだ。彼らの上方はるかところに、火が燃えていて、その光が彼らの後ろから照らしている。

この火と、この囚人たちの間に、一つの道が上のほうについていて、その道に沿って低い壁のようなものがしつらえてあるとしよう。それはちょうど、人形遣いの前に衝立が置かれてあって、その上から操り人形を出して見せるのと、同じような具合になっている」

「思い描いています」とグラウコンは言った。

「ではさらに、その壁に沿ってあらゆる種類の道具だとか、石や木やその他いろいろの材料で作った、人間およびそのほかの動物の像などが壁の上に差し上げられながら、人々がそれらを運んでいくものと、そう思い描いてくれたまえ。運んでいく人々のなかには、当然、声を出す者もいるし、黙っている者もいる」

「奇妙な情景の喩え、奇妙な囚人たちのお話ですね」と彼。

「我々によく似た囚人のね」とぼくは言った、「つまり、まず第一に、そのような状態におかれた囚人たちは、自分自身やお互いどうしについて、自分たちの正面にある洞窟の一部に火の光で投影される影のほかに、何か別のものを見たことがあると君は思うかね？」

「いいえ」と彼は答えた、「もし一生涯、頭を動かすことができないように強制されているとしたら、どうしてそのようなことがあり得ましょう？」

「運ばれているいろいろの品物については、どうだろう？　この場合も同じではないかね？」
「そのとおりです」

「そうすると、もし彼らがお互いどうし話し合うことができるとしたら、彼らは、自分たちの口にする事物の名前が、まさに自分たちの目の前を通りすぎていくもの名前であると信じるだろうとは、思わないかね？」

「そう信じざるを得ないでしょう」

「では、この牢獄において、音もまた彼らの正面から反響して聞こえてくるとしたら、どうだろう？　「彼らの後ろを」通りすぎていく人々のなかのどれかが声を出すたびに、彼ら囚人たちは、その声を出しているものが、目の前を通りすぎていく影以外の何かだと考えられると思うかね？」

「いいえ、決して」と彼。

「こうして、このような囚人たちは」とぼくは言った、「あらゆる面において、ただもつばら

さまざまな器物の影だけを、真実のものと認めることになるだろう」
「どうしてもそうならざるを得ないでしょう」と彼は言った。

〔『国家』第七卷 第一章〕

牢獄としての世界

自分を「まるで囚人のようだ」と感じるとき、そこにはたいいてい、現状から脱出して別の世界に行きたいと願う強い渴望と憧憬の気持が働いている。たとえば学校の教室で、授業中にそんな気持を味わった経験はだれにでもあるはずだ。授業をしている当の教師にしてからが、なおさらそんな気持にとらわれていたりするのだから……。

ともあれ、そんなとき、だれもが「こんなところは自分のいるべき本当の世界ではない」と思い、本当の世界のなかにいる自分の姿を想い描く。それは街のハンバーガー・シヨップだったり、リゾート地の浜辺だったりするが、しかしそれがアイデアの世界であるところに、この比喩が哲学者の比喩であるゆえんがある。人間を地下牢の囚人に擬するこの比喩によって、プラトンが語るうとしているのは、ほかならぬ彼のアイデア論なのである。

人間が見ている現実の世界、それは本当の世界ではない。本当の世界は別のところであり、我々人間はこの本当の世界の、つまりアイデア界の、その影を見ているにすぎない、とプラトンは

言う。本当の世界を知らないという意味で、人間は無知にとらわれた囚人なのである。ふつう、人間が自分をそのような囚人とは思わないのは、彼が現実の世界・感覚の世界を本当の世界と見なす誤った考えにとらわれているからである。牢獄のなかで生まれ育った者は、そこが牢獄であることさえも気づかないのである。

囚人の解放としての教育

ところで、プラトンが「人間の本性」についてこのように語るとき、彼の考察の力点は、そのような人間をいかに教育するか、という点におかれている。この比喩の続きの部分では、太陽が〈善〉のアイデアのメタファーとして提示されているが、プラトンによれば、この〈善〉のアイデアに照らされた白日の世界へと人間を連れ出すことが、真の教育にほかならない。教育とは解放なのである。

だが、この教育はどのようにしたら可能なのだろうか。この比喩に沿って考える限り、そんなことは不可能であるように思われる。まず、教育をおこなう者の問題がある。彼は当然、すでに白日の世界にいる者でなければならぬ。だがそのような者は、地下の囚人たちの世界に降りていったとき、「暗闇に慣れていない」ので「へまなことをして、ひどく滑稽に見え」たりするものだ（同前、第三章）。ソクラテスがそうだったように、彼は囚人たちからは解放者として受け

いれられないのである。

仮にこの教師が首尾よく囚人たちを牢獄から解き放つことができたとしても、永い間、闇を見ることに慣れた囚人たちの目が、はたして白日の光景を見ることに耐えられるだろうか。まして太陽そのものを直視することなどできるだろうか。

この疑問に対しては、プラトンのイデア論がすでに解答を用意している。白日の世界、つまりイデアの世界は、そもそも目によって〈見られる〉ようなものではないのである。

しかしそれならば教育はしよせん不可能なのかというと、むしろプラトンはそうは考えなかった。

「一人ひとりの人間が持っているそのような〔真理を知るための〕機能と、各人がそれによって学び知るところの器官とは、はじめから魂のなかに内在しているのだ。ただそれを——あたかも目を暗闇から光明へ転向させるには、身体の全体と一緒に転向させるのでなければ不可能であったように——魂の全体と一緒に生成流転する世界から一転させて、実在と、実在のうち最も光り輝くものを観ることに耐えられるようになるまで、導いていかなければならないのだ。そして、その最も光り輝くものというのは、我々の主張では、〈善〉にほかならない。そうではないかね？」

「そうです」

「それならば」とぼくは言った、「教育とは、まさにその器官を転向させることがどうすればいちばんやさしく、いちばん効果的に達成されるかを考える、向けかえの技術にほかならないということになるだろう。それは、その器官のなかに視力を外から植えつける技術ではなくて、視力ははじめから持っているけれども、ただその向きが正しくなくて、見なければならぬ方向を見ていないから、その点を直すように工夫する技術なのだ」

(同前、第四章)

人間は感覚器官の眼(Ⅱa)のほかに、思考機能というもう一つの眼(Ⅱb)をそなえ持っている。ふつう、人間はこの思考の眼(Ⅱb)を、肉体の眼(Ⅱa)によって〈見られる〉もの(ⅡA)に向けて働かせているが(たとえば「処世の知恵」などがそれである)、この眼(Ⅱb)をその本来の対象であるイデアの世界(ⅡB)へと向けかえるように導くことが真の教育だとプラトンは言うのである。

〈光〉と〈見るもの〉

プラトンの「洞窟の比喩」は、一つはつきりした特徴を持っている。それは、この比喩が、人間の本性をもつばら〈見る〉という角度から問題にしていることである。このことは、万物の究

極原因とされる〈善〉のアイデアが〈太陽〉に喩えられることと密接に関連している。すでに見たように、プラトンは〈見る〉ことと〈思考する〉こととの相違をも強調しているが、相違の認識は、両者を同じ土俵の上で比較するからこそ可能になる。「アイデア」という言葉も、もともと「姿」あるいは「形」を意味する言葉であり、人間の〈見る〉働きと深く関わっている。

〈善〉のアイデアが太陽のようなものと考えられるから、それを〈見る〉人間の能力が問題にされるのか、あるいは、人間のいろいろな認識の働きのなかで〈見る〉働きが最もすぐれたものと考えられるから（プラトンよりも前の時代の哲学者ヘラクレイトスの言葉に、「眼は耳よりも正確な証人だ」という言葉もある）、〈善〉のアイデアが太陽のようなものと考えられるのか、そのあたりの事情は分からない。そうした「ニワトリとタマゴ」のような問題はさておいて、ともかく、このように「〈光〉と〈見るもの〉」という図式のなかで人間の本性が考察されたことは、きわめて重要なことだと言わなければならない。というのも、この図式が、それ以降の西洋哲学の流れを大きく左右することになるからである。

光の伝播

プラトンの哲学は、新プラトン学派のプロティノス（205―270）によって、豊かな体系的展開を与えられた。そのプロティノスは、万物の究極原因を〈一者〉と呼び、この〈一者〉を著作の

あちこちで〈太陽〉ないし〈光〉に喩えている。

プラトンの精神は、このプロティノスを通してその後中世のキリスト教的精神世界に受容され浸透していくのだが、そこには、万物の究極原因を〈光〉としてとらえる観点が大きな役割を果たしている。この発想は、それ自体がキリスト教の教えの根本に通じるものだったからである。初代キリスト教会の最大の教父アウグスティヌスは——『告白』（第七卷第九章）が語るように、「プラトン派の書物」を読んで、そこに聖書の次のような言葉を重ね合わせている。

はじめに、ことばがあった。ことばは神とともにあつた。ことばは神であつた。この方は、はじめに神と共におられた。すべてのものは、この方によって造られた。造られたもので、この方によらずにできたものは一つもない。この方にいのちがあつた。このいのちは人の光であつた。光は闇のなかに輝いている。闇はこれに打ち勝たなかつた。

（「ヨハネの福音書」）

情念の闇

〈別の世界〉を望む心に現実が牢獄と映るように、〈光〉を求める心には、この世は闇と映る。己れの現実を闇と感じたとき、この心はすでになほどうかの光芒をかいま見、その源の豊かな輝

きのなかに立ちたいと願う。

アウグステイヌスの場合、闇とは、薄っぺらな観念の闇ではなく、生々しい肉体の情欲であった。『告白』のなかで、彼は、自分が「みだらな暗い情念」(第一卷第一八章)のとりこになり、「さまざまな薄暗い情事」(第二卷第一章)にふけていた青年時代を振り返って、「色欲の闇」(第三卷第一章)のなかにいた自分の姿を、「とらわれの身」となった「奴隸」(第二卷第六章、第四卷第一六章)になぞらえている。

〈光〉を讃えるアウグステイヌスの哲学は、光を希求する心と、闇に引き寄せられる心との、葛藤の苦渋のなから生まれたと言ってよい。

二つの闇と一つの光

アウグステイヌスが見た闇の内実は、プラトンのそれとは異なっている。にもかかわらず、人間存在に関する彼らの了解は、たいへんよく似かよっている。それは、彼らが〈光〉の比喻を通して、ほぼ同質のイメージ空間を共有しているからである。

人間の本性がどれほど知ることを欲し、どれほど欺かれることを嫌うかは、だれでも狂気のうちに喜ぶよりも、正気のうちに悲しむことのほうを欲することからも、理解できる。この驚

くべき偉大な力は、人間以外に、可死的な生命を持つものには存在しない。それらのうちのあ
るものには、形体的な光を見るために、我々よりもはるかに鋭い視覚があるが、それらのもの
は、あの非形体的な光に——我々の精神がある仕方ですべてに照らされて、すべてについて正し
く判断できる、あの非形体的な光に、触れることができない。我々は、その光をとらえること
ができる限りで判断することができるのである。

〔神の国〕第一一巻 第二七章

光と理性

確認しておきたいのは、アウグスティヌスが、プラトンと同様、〈光〉を見る人間の能力を、
無条件に認めているということである。この能力を「理性」と呼べば、人間は「理性を持つ動物」
であり、この点で他の動物とは異なっているということになる。形体的な（感覚的な）光を見る
器官として眼があるように、非形体的な（イデア的な）光に対しては、それを認識する機能とし
て理性があり、この機能は、人間だけがそなえ持つ独自のものだ、ということである。真理を
〈光〉として把握する観点には、それを〈見る〉機能の存在を自明のものと見なす観点がむすび
ついている。

ヨーロッパの形而上学の伝統は、人間の理性に対する絶大な信頼によって支えられているが、

そこには、真理を〈光〉としてとらえる哲学者のイマジネーションが大きな役割を演じている。時代は下るが、十七世紀に壮大な形而上学の体系を構築したスピノザは、その書『エティカ』のなかで、こう書いている。

あらかじめあることを知っていないなら、自分がそれを知っていることをだれが知ることができるだろうか。言い換えれば、あらかじめそのことができるからについて確実にないなら、自分がそれについて確実にあることを、だれが知ることができるだろうか。真理の規範として、真の観念以上に明瞭で確実なものがあるだろうか。実際、光が自分自身と闇とを明らかにすると同じように、真理は真理自身と虚偽との規範なのである。

(『エティカ』第二部 定理四三 注解)

自然の光と光の付与者

興味深いのは、あのデカルトでさえもが——近代の初頭に旧来の思考様式の全面的な破壊を企てたデカルトでさえもが、こうした発想を無批判のまま受けいれてしまっていることである。そればかりではない。彼が破壊の武器とした「懐疑」という方法さえもが、この発想に支えられているのである。このあたりの事情をよく示すのは、たとえば次の文章である。

ここで私が、私は自然によってこのように教えられた、と言う場合、それはただあるおのずからの傾動によって私がこれを信じるようにされたということを意味するのであって、ある自然の光によって真であると私に明示されたということを意味するのではない。この二つのことは、まったく異なっている。つまり、自然の光によって私に明示されるあらゆること、たとえば、私が疑うということから私は存在することが帰結すること、その他これに類することは、決して疑わしいものであることができないのである。なぜなら、この光と同等に私の信賴できるような、またこの光によって私に明示されることを真でないと私に教えることができるような、どんな他の能力もあり得ないからである。

（『省察』一）

デカルトがここで「自然の光」と呼ぶのは、人間の理性のことである。この言葉は、彼の著作のあちこちに顔を出し、彼の論証の正当性を示すための論拠として用いられるが、この「自然の光」がそのようなものと見なされるのは、それが「神から我々に与えられた」（『哲学原理』第一部三〇）ものと考えられているからである。デカルトが自らの論証の、その明証性の保証を神の存在に求めている、という事情についてはすでに触れたが、彼のこうした考え方の根底にあるのは、神を「あらゆる光の付与者」（『哲学原理』第一部二九）としてとらえる観点なのである。

光を遮るもの

肉体の眼が太陽の光によって感覚的世界を見るように、理性の眼は神の光によってイデア的な世界を見る。このイデア的な世界こそが世界の実相なのだ、と考えるとき、求められるのは、我々の眼を肉体から純化することである。肉体は、神の光を遮る一つの洞窟なのだ。

だが、人間は、肉体を離れて存在することはできない。そうである以上、肉体から理性を完全に分離することが、はたして可能だろうか。むしろ、この洞窟のくぼみを不可分のものとして抱え込んでいるということこそが、人間の理性に与えられた宿命ではないのか。人間の理性が神の光を受けとめる鏡であるとしても、それが肉体によって歪められた「でこぼこの鏡面」であったとしたらどうだろう。

人間存在についてのこのような自覚は、プラトンにもあった。だからこそプラトンの描くソクラテスは、次のように語るのである。

学を愛する人々は、以下のことに気づくのだ。哲学が自分たちの魂をあずかるとき、魂はどうしようもないほど肉体に縛りつけられ、膠着させられてしまっており、事物を考察するにも、まるで牢獄の格子を通してのように、肉体を通して見ることを余儀なくされ、自由に自分だけ

で見ることができず、そのためまったくの無知のなかに落ち込んでいるということに。そして哲学は、この肉体という牢獄の巧妙さを知っているのだということにね。

（『パイドン』）

しかし、プラトンのこうした自覚も、人間の理性それ自体がくぼみを抱え込んでいるのではな
いか、という問いの発想にはつながらなかつた。このような疑問は、経験的認識を重視する思考
のなかでこそ生まれる。経験的認識は、（アイデアを見る眼としての）純粋な理性だけから成り立
つような認識ではないからである。

2 知性の海へ、ロックが漕ぎだす

「生得観念」の港からの船出

人間の内面世界への新たな旅は、〈心〉に関する従来のイメージとの対決から始まる。「人間知性」の構造の究明を企図したのはイギリスのロックであるが、この大海に向けて船出するとき、彼があとにしたのは、デカルトの「生得観念」という港であった。デカルトのように、理性を神から与えられた「自然の光」と見なし、その明証性を前提すること、それは、「いわば人間の心に捺印された文字があつて、靈魂はそもそも生まれるはじめにこれを受け取つてこの世に携えてくる」と考えることに等しい。

ロックは、そのような考え方を退けて、「生得の原理」の存在を否定する。このとき、ロックが抱いていたのは、人間の〈心〉に関するまったく別のイメージである。『人間知性論』のなかで、ロックはこう書いている。

心は、言ってみれば文字をまったく欠いた白紙であつて、観念は少しもないと想定しよう。

どのようにして心は観念をそなえるようになるのだろうか。人間の忙しく果てしない心が心にとんと限りなく多種多様に描いてきた、あの膨大な貯えを心はどこから得るのだろうか。どこから心は理性と知識のすべての材料を獲得するのだろうか。これに対して、私は一語で、経験からと答える。この経験に私たちの一切の知識は根底を持ち、この経験から一切の知識は究極的に由来するのである。

『人間知性論』第二卷 第一章 二

心を（文字をまったく欠いた白紙）としてとらえることは、ロックのオリジナルではなく、同様の考え方はすでにアリストテレス（『デ・アニマ』）にも見られる。アリストテレスの見解が、それを受け継いだ中世のスコラ哲学とともに近代の激しい批判的となったことはすでに見たとおりだが、心に関するアリストテレスのイメージは、そうした批判の動向のなかでも生き残り、経験論の観点を具体化するリアルなイメージとして受け継がれた。プラトーン・デカルトの港から出航したロックの船は、アリストテレスという深海流によって導かれていたと言つてよい。

白紙としての心

さてロックの了解に従えば、私たちは経験によって白紙の心に文字を書き込んでいく。この文

字を、ロックは「観念 (Idee)」と名づけている。「観念」などという話は堅苦しくなるが、この言葉でロックが考えているのは、私たちの心に浮かぶさまざまな意識内容のことである。「およそ心が自分自身のうちに知覚するもの、言い換えると、知覚とか思念とか知性とかの直接の対象であるもの、これを私は観念と呼ぶ」(同前、第二卷第八章八)とロックは書いている。

心を「白紙」と見なしたとき、ロックが解決しなければならなかったのは、この白紙に文字がどのようにして書かれるのか、観念の起源は何なのか、という問題であった。観念の起源は経験にある、というのがロックの答えである。彼はこの経験に外的・内的という二種の区別を設けた。外的経験とは「感覚」であり、内的経験とは「反省」である。

これら二つ、すなわち、感覚の対象としての外なる物質的な事物と、反省の対象としての内なる私たち自身の心の作用、これだけが私たちの一切の観念のはじまる起源のように私には思われる。

(同前、第二卷第一章四)

ロックは、心を「暗室」にも喩えている。この比喩は「自然の光」としての理性を前提するデカルトに対するアンチ・テーゼであるが、この比喩に沿って考えれば、感覚と反省は、それだけが「暗室へ光のさしこむ窓」(同前、第二卷第一章一七)なのである。

観念の形成

感覚と反省という二つの窓から入り込んでくる最も原始的な観念を、ロツクは「単純観念」と名づけ、私たちの知識はこれらの単純観念の複合から成り立つ、と考えた。ちょうどアルファベットの二十六文字から、いろいろな英文が書かれるようなものである。文章を書く（単純観念を組み合わせる）のは、区別や比較、抽象といった知性の能動的な作用である。内・外の経験によつてさまざまな観念が形成されていく過程を、ロツクは次のように描写している。

まずはじめに、いろいろな感官が個々の観念を取り入れて、それまで空だった収納庫にそなえつける。そして、心は観念のあるものにだんだん慣れ、そこで観念は記憶に宿り、これに名前がつけられる。その後さらに進んで、心は観念を抽象し、一般名辞の使用をだんだん学ぶ。こうして心はその推論機能を行使用する材料の観念と言語をそなえるようになる。そして、理性が使われるこうした材料がふえるにつれ、理性の使用は日ごとに顕著になる。けれども、一般観念を持つことと一般語や理性を使うことは通常あい携えて進むが、どうしてこれが仮にも一般観念の生得を証明するのか、私には分からない。

（同前、第一巻第二章 一五）

ロツクは、同一律（AはAである）や矛盾律（AがBであると同時にBでないことはあり得ない）が生得原理であることを否定し、神の観念の生得性をも否定した。彼が生得原理の存在を否定するのは、それを認めることが「盲目的軽信の姿勢」につながり、「怠け者を探求の労苦から免れさせる」ことになる、と考えたからであつた。「先入見にとらわれない、自己自身による経験と観察」を重視する姿勢が、そこにはある。ロツクは言う。

雲にそびえ天まで高くとどく崇高な思想も、すべてここから起り、ここを基礎にしている。心がさまようあの大きな領域のどこでも、心を天翔けさすと思われれるあのはるかな思弁のなかでも、心は、熟考するために感官あるいは反省の提供した観念をいささかも出ないのである。

（同前、第二卷第一章一二四）

普遍的な知識は本当に存在しないのか

心を（白紙）としてとらえ、経験によって与えられた文字を使って知性がそこに文章を書き込んでいく、と考えるのは、自然な見方であるように思われる。生まれたばかりの赤ん坊は、何の知識も持たない。この赤ん坊がどんな知識の持ち主になるかは、育つ環境や受ける教育によって異なってくる。

だが、そうであるとすると、知識はすべて環境や境遇によって左右されるものであって、普遍的な知識——どこの国のどんな人間も共通に持つような知識——は存在しない、ということになるのではないだろうか。

ロックは、心という内面世界の航海記ともいふべき『人間知性論』のほかにも、現実的な政治的関心にもとづいた『統治論』を書いている。ところが、以上のような『人間知性論』の見解を踏まえてこの『統治論』を読むと、その叙述は異様に映る。たとえばこんな具合である。

自然状態には、それを支配する一つの法があり、何人もそれに従わなければならない。この法である理性は、それに聞こうとしさえするならば、すべての人に、一切は平等で独立であるから何人も他人の生命や健康や自由や財産を傷つけるべきではない、ということを教えるのである。人間はすべて、ただ一人の全智全能である創造主の作品であり、すべて、ただ一人の主である神の僕であって、その命により、またその事業のために、この世に送られたものである。かれらはその送り主である神の所有物であり、ただ神の欲する限りにおいてだけ——決して他の者の欲するままにではなく——生存できるように作られている。そして、同様の能力を付与されている我々すべては、皆同じ自然を共有財産として持っているのである。

自然法

普遍的な理性の教え、それをロックは「自然法」と名づける。『統治論』はそうした「自然法」の存在を前提にし、それを軸にして議論を進めている。人間の間にはだれもが従うべき法が存在し、それは人間の理性に由来している、とするロックの思想は、君権神授説を否定するものであり、アメリカ独立宣言の理論的支柱になるとともに、フランス革命にも大きな影響を与えた。

しかし問題は、こうした『統治論』の思想が『人間知性論』の見解に抵触しないかどうかである。ロックは、哲学と政治という異なった領域で、自分の見解を意図的に、あるいは無自覚的に使い分けていたのだろうか。しかし、「自然法」の思想は、生得観念の存在を否定する『人間知性論』の主張の根幹に関わっている。二つの思想の関係について、ロックが無自覚的であり得たはずはない。

興味深いことに、ロックは「自然法」の思想を、『人間知性論』の見解と相容れないものとは考えていなかった。このことは、彼が『人間知性論』のなかで「自然法」の存在に触れて、次のように書いていることにも示されている。

神の存在はいろいろな面で明々白白であり、神に対して私たちのなすべき服従は理性の光に

まったく合致するので、人類の大部分は自然法の存在を証言している、と私は認める。

（『人間知性論』第一卷 第三章 六）

だが、このロックの主張は、人間の理性を神から与えられた「自然の光」と見なすデカルトの見解と、どう違うのだろうか。次の文章も、『人間知性論』のなかに見られるロックの叙述である。

力と善性と知恵の無限な、私たちがその作品であってそれに依存している至高な存在者の観念と、知性を持つ理性的な創造物としての私たち自身の観念とは、私たちのうちで明晰な観念である。それゆえ、正しく考察し追究すれば、これらの観念は私たちの義務や行動の規則の根底をしっかりと与えて、論証できる学の仲間（道徳をおくことができるだろうと私は思う）。（中略）（所有権のないところに不正義はない）というのは、ユークリッドのどんな論証とも同じように絶対確実な命題である。

（同前、第四卷 第三章 一八）

神の存在と生得観念

ロックがこう書くとき、彼は「生得観念」の存在を否定する自分の立場を忘れてしまったかのようである。だが、そんなはずはない。この立場は、『人間知性論』の出発点をなす基本的な前提なのである。相反するように見える二つの見解は、ロックのなかでどのようにむすびついているのだろうか。以下の文章は、そのむすびつきがどのようなものであったかを示している。

神は、ご自身の生得観念を私たちにお与えにならなかつた。私たちが神のいますことを読める本源的な刻印を私たちの心に捺印したまわなかつた。だが、なおかつ、私たちの心に付与されてゐる諸機能をそなえたもうたので、ご自身を証言なしに放置してはおかれなかつた。なぜなら、私たちには感覚や知覚や理性があつて、私たちが自分自身を持ち続けることができる限り、神の明晰な立証を欠くはずがないからである。(中略) それゆえ、私たちは神が存在すると知ることができること、すなわち、そう確認できることを明示するには、また、どのようにして私たちはこの絶対的確實性を得られるかを明示するには、自分自身を越えたり、自分自身の存在について持つあの疑いなき知識を越えたりするには及ばない、と私は考へる。

(同前、第四卷第一〇章一)

この文章からも明らかのように、ロックは、あくまでも神の觀念の生得性を否認している。否認しながら、それでもなお「私たちは神が存在すると知ることができる」と言う。私たちの心には神の觀念が生得的なものとして与えられているわけではないが、それでも私たちは、自分自身の存在を通して、神の存在を論証的に知ることができるというのである。

つまり、こういうことになるだろう。白紙の心が存在する。そこには「神」という文字は書かれていない。しかし、白紙が存在するということが、そしてこの白紙に文章を書き込んでいく知性の機能が存在するということが、このことが、その創造主の存在を、つまり神の存在を証明している、と。

明証性の根拠

だが、ロックのこのような「神の存在証明」に対しても、次のような疑問を提出することができるだろう。この証明は、デカルトのそれとどう違うのか、と。デカルトの場合には、「私の存在の不完全性」から、完全な存在者としての神の存在を推論するのに対して、ロックの場合には、「心的存在者としての私の存在」から、その存在の原因としての神の存在を推論している、という相違はあるが、いずれの推論も「ものごとには原因がある」という考え方を、つまり「因果性」

の見地を支えとしてゐる点では変わらない。

問題は、因果性の見地に支えられたこの論証そのものの明証性を保証するものがいったい何なのか、ということである。デカルトはこの明証性の根拠を問い、その答えを神に求めた。ロックが批判したのは、このデカルトの答えである。理性の明証性の根拠を神に求めること、それは、「我々の心にはあらかじめ神によつて書かれた文字がある」と考えることにほかならない。しかし、これはロックには承伏できないことであつた。

では、そのロックの答えはどうなのか。彼は次のように書いている。

およそ神の啓示したもうたことはすべて絶対確實に真であつて、これを疑うことはできない。これは信仰本来の対象である。が、神の啓示であるかないかは、理性が判断しなければならぬ。

(同前、第四卷 第一八章 一〇)

この言葉のなかに貫かれているのは、「理性こそ、あらゆるものごとの最後の審判者であり、導き手でなければならぬ」(同前、第四卷 第一九章 一四)というロックの強い主張である。だが、その理性の明証性は、そもそも何によつて保証されるのか――。

ロックは、この問いを問わなかつた。もし問えば、やはり彼もデカルトと同じ思考の渦巻きの

なかに入り込まざるを得なかったに違いない。しかしそれでは彼の航海は、離れたはずの港に舞い戻ってしまうことになる。ロックの船は、新たな港を見いだせないまま、当てどなく心の海をさまようしかなかった。むしろ、彼は意図してこの漂流を選んだと言えなくもないのである。

心は〈白紙〉なのか——ライプニッツの問い

心の海へ漕ぎだしたロックの船だが、それに向かって、やがて大きな波が打ち寄せた。この波の名は、ライプニッツというドイツ生まれの哲学者（1646—1716）である。法学、数学、物理学といった分野でも非凡な才能を発揮し、また外交官・政治家としてヨーロッパの国際政治の舞台で活動して、パリやロンドンに滞在の経験も持つライプニッツは、対話篇『人間知性新論』を書き、ロックの『人間知性論』に対して逐条的な批判を展開している。

ライプニッツが問題視したのは、心を〈白紙〉としてとらえるロックの発想そのものであった。ロックに対する彼の立場は、次の文章のなかに端的に示されている。

私たちの意見の相違は、かなり重要な諸問題についてである。それは、次の点に関わっている。つまり、心はそれ自体では、アリストテレスや『知性論』の著者の言うように、まだ何も書かれていない板（タブラ・ラサ *tabula rasa*）のようになつた空白なのかどうか。そして

心に記される一切のものをもつばら感覚と経験に由来するのかどうか。それとも、心はもともと多くの概念や教説の諸原理を宿しており、機会に応じて外的対象がそれら呼び起こすのかどうか、という点である。

〔人間知性新論〕序文

心を〈白紙〉として、あるいは〈何も書かれていない板〉としてとらえること、それは、心の内実がすべて感覚的な経験によつて獲得されたものだと考えることである。だが、このような考えは事実と反している、とライプニッツは言う。なぜなら、数学や論理学、形而上学や道徳学といった学問が現に存在するが、それらの知識は、決して経験からは得られない「普遍的必然性」を持つてゐるからである。

たとえば「二プラス二は四である」という命題は、いつでもどこでも必ず真として通用する。だが、これに対して、「昼の後には夜が、そして夜の後には昼が訪れる」というような命題はどうだろう。この命題は、経験から得られた命題であり、しかも「普遍的必然性」を持つてゐるように思われる。だから私たちは、夜寢床につきながら、明日も夜が明けるだろうことを疑おうとはしない。なぜ疑おうとしないのか。それは、私たちが生まれてこのかた——あるいはそのずっと以前の昔から——太陽は輝き続け、地球はその周りを自転しながら公転し続けてきたからである。しかし、明日、あるいは明後日、太陽が大爆発を起こさないとだれが言いきれぬだろうか。

これまでずっとそうだった、という事実は、その根拠とはなり得ない。「一般的真理を裏書きするすべての事例は、どんなにその数が多くとも、この真理の普遍的必然性をうち立てるのに充分ではない」のである。

そんな大げさなことを持ち出すまでもない。たとえば北極圏や南極圏の地方には、ある期間、白夜が訪れる。この場合には、「昼の後には夜が、そして夜の後には昼が訪れる」という命題は、真理としては通用しない。つまりこの命題は、「普遍的必然性」を持つような命題ではないのである。経験から得られた命題は、数学的命題とは異なっている。

大理石としての心

ライブニッツは、「普遍的必然性を持つ知識が存在する」ことを理由に、心を〈白紙〉としてとらえることを否定し、生得原理の存在を主張した。心が一枚の紙、あるいは板であるとしても、そこにはすでに文字が書き込まれている。もともと、とライブニッツは次のように付け加える。

たしかに、ローマの執政官の布告がことさら研究などしなくとも苦もなくその揭示板から読み取れるのと同様の仕方、理性の永遠な法則が心の内に読み取られ得る、などと思ひ込んではいけない。けれども、注意を向ける機会が感覚によって与えられ、その注意の力によって

我々の内にそれらの法則を発見できるということで充分である。

(同前)

つまり、生得的な諸原理は、「衝撃によって火器から飛び出す火花」と同じで、「私たちの心のなかに隠れているが、感覚に出会うと現れる」というのである。

哲学史上よく知られていることだが、ライプニッツは、「感覚から来ないものは心の内には何もない」という経験論者のスローガンに対して、「知性そのものは別として」という言葉を付け加えることで対抗した。この主張を具体化するために、彼は心に関して一つの新しいイメージを提示している。

私は、まったく均質な大理石あるいは何も書かれていない板、つまり哲学者たちによってタブラ・ラサ (Tabula rasa) と呼ばれているものの比喩を用いるよりも、むしろ石理せきりのある大理石の比喩を用いることにしている。

というのも、もし心が何も書かれていない板に似ているとすると、真理が私たちの内にある仕方は、へある大理石がヘラクレスの像になろうが他の形になろうがまったくかわらないにもかかわらずこの大理石の内にはヘラクレスの像がある」といった具合であるだろう。

しかし、もしヘラクレスの像のほうが他の像よりも相応しいことを示すような石理がそのな

かにあるのなら、この石はヘラクレスの像へとよりいっそう決定されているのであり、ヘラクレスはある意味でそれに生得的であることになるだろう。もつとも、石理を発見し、それが現れるのを妨げているものを削りとり、磨きをかけて仕上げるための仕事が必要ではある。

(同前)

生得原理の存在をめぐる

心についてのライプニッツの見解は、その思想的内実という点で、いったいどの程度の独自性と新しさを持っているのだろうか。生得原理の存在を主張するというだけであれば、そのような見解は、デカルトのそれでもあったし、また彼自身が認めているように、プラトンの「想起説」にも見られる観点である。

そればかりではない。ライプニッツは、ロックの理論のなかにも、自分の見解との類似性を読み取っている。というのも、ロックは観念の源泉の一つを「反省」に求めているが、反省とは「我々の内にあるものへと注意を向けること」であり、したがってロックは、観念の源泉が我々の内にあることを、つまり「我々はいわば我々にとって生得的である」ことを認めているからである。

だが、これによって、ライプニッツの見解がデカルトやロックのそれとほぼ同じものかどうか、

両者の折衷だと考えたとすれば、それは早計である。心についての彼の見解には、いくつかの点で、デカルトともロックとも大きく異なる独自の観点が含まれている。そしてこの相違点にこそ、彼の思索の核心が織り込まれているのである。

3 心の海底探査——ライプニッツとヒューム

心は「窓」を持たない

ライプニッツの独自の観点、その一つは、彼が〈心〉に「外部から」の作用を認めない点である。『人間知性新論』以前に書かれた『形而上学叙説』のなかで、彼はこう書いている。

自然的には何ものも外から私たちの精神のなかに入ってこない。まるで私たちの心が外から遣わされたなんらかの形質を迎え入れるとでもいったふうに、また、私たちの心が戸口や窓を保持しているとしてもいったふうに考えるのは、私たちの持っている悪い習慣である。私たちは、精神のうちにこれらの形相をすべて保持しているのであり、どんなときにも持っているのである。

（『形而上学叙説』二二六）

すでに見たように、ロックは、感覚を「外的経験」として特徴づけ、それを「暗室へ光のさしこむ窓」としてとらえた。心を「窓を持つ暗室」としてとらえること、それは、感覚の源泉が私

たちの「外部」にあると見なすことである。経験論の主張は、そのような観点の上に成り立っている。ライプニッツが否定するのは、このような観点なのである。

「内から」か「外から」か

ライプニッツの主張——「私たちの心に触れて、直接私たちの表象を喚起するような外的対象など存在しない」という主張は、だが、もう一つの彼自身の主張に矛盾するもののように思われる。彼は、私たちの心の内にある生得原理が、「ローマの執政官の布告がことさら研究などしなくとも苦もなくその揭示板から読み取れるのと同様の仕方です」心のなかに存在するわけではなく、「衝撃によって火器から飛び出す火花」と同様、「私たちの心のなかに隠れているが、感覚に出会うと現れる」ものであると主張していた。

この主張においても、なるほど、生得観念の起源は心の内にあると考えられている。火花は火器の「内から」生じる。しかしライプニッツは、同時に、それが感覚という「衝撃」によって起こると述べている。こう述べるとき、彼は、心への「外から」の作用を認めているのではないか。それとも、彼は、感覚を「外から」の作用によって生じるものと見る見方をも否定しているのだろうか。

実用の言葉と形而上学という言葉

ともあれ、ライブニッツの言葉に耳を傾けよう。

アリストテレスはむしろ好んで、私たちの心を、まだ空白で文字を書き込む余地のある板に喩え、私たちの悟性の内には感覚に由来しないものは一つもないと主張した。そのほうが一般の人々の考え方に合致しているが、それこそまさにアリストテレス流のやり方である。プラトンは、それとは反対にもっと根底に迫っている。けれどもこの種のもっともらしい言葉や、実用に便利な言葉も、ふつうには通用することができるのであって、たとえばコペルニクスの説に従う人でもやはり太陽が昇るとか沈むとか言うのとほとんど同じことなのである。(中略)

それと同じ意味で、私たちは感覚を介して外から知識を受け取る、と言うこともできるだろう。(中略)

しかし、形而上学的真理の厳密さが問題になる場合には、私たちの心の広範さと独立性とを認めることが大切である。私たちの心は、ふつうに考えられているよりも、はるかに限りなく遠くまで及んでいる。ところが日常生活の習慣では、他のものより明白に意識されるもの、また特別な仕方ですらに属するもの(「身体」)だけが、私たちの心に帰せられている。それ以

上進んでもなんの役にも立たないからである。

(同前、二七)

世界そのものとしての〈私〉

私たちは、よく日常の会話で、「日が昇る」とか「日が沈む」という言い方をする。しかしこの言葉は、事態の正確な表現ではない。太陽が地球の周りを回っているのではなく、地球が太陽の周りを回っている、というのが真相だからである。太陽が地球の周りを回っているように見えるのは、地球の自転のためである。

もちろん現代の私たちなら、そんなことはだれでも知っている。知っていながら、それでも「日が昇る」とか「日が沈む」という言い方をするのは、それが「実用に便利な言葉」だからである。

「私たちは感覚を介して外から知識を受け取る」という言い方をライブニッツがしたとしても、そこには、彼の明確な自覚が伴っている。つまり、このような表現は、あくまでも便宜的なものであって、「形而上学的真理の厳密さが問題になる場合」には——「心はまだ空白で文字を書き込む余地のある板である」という表現と同様、退けられねばならないものなのである。

ふだん私たちは、自分の身体を元にして「内」と「外」を区別している。日が沈んでしだいに

暮れていく窓の外の風景の移ろいを、だれも自分の「内の」出来事とは考えない。だが、そのようにして私たちが通常自分の「外の」ものと見なすものをも、ライブニッツは「内の」ものと考ええる。だから、心はそれ自体独立したものであって、「外から」の作用は受けない、と言うのである。

「私たちの心は、ふつうに考えられているよりも、はるかに限りなく遠くまで及んでいる」とライブニッツは述べるが、この主張は、ふつうの意味で私たちの「外の」ものと言われるものが、真実には「内の」ものと見られなければならない、さらには世界全体が〈私〉そのものと考えられなければならない、という彼独自の見解にもとづいている。「心はその独立性と広範さによって、あらゆる外界の事物に対して絶対的に安全な位置におかれているが、それというのも、心は自分だけでその世界全体を作っているからである」(同前、三三二)とライブニッツは言う。

もつとも、彼は、神だけは例外視した。だから、次のように書いている。

すべて心は「それだけで独立している一つの世界」のようなもので、神以外のどんなものにも依存していない。どこまでも不滅で、「他からの作用を受けない」というだけではなく、その実体のなかには「自分に起こるすべてのこと」の痕跡が保存されている。

(アルノー宛て書簡草稿)

宇宙の鏡

(神を除いて) 他からの作用を受けず、独立性を保つもの、それをライブニッツは「実体」と名づける。心は実体なのだ。

神の問題はさておき、心は実体である、というライブニッツの考え方について見れば、このテーゼは、常識の理解を超えるいくつかの見解につながっている。私の「外」が私の「内」にある、という考え方からして、もうすでに私たちの通常の感覚を超えている。それに、この見地に立てば、心によって知られるすべての知識が——数学や論理学の諸原理だけでなく、経験から得られるとされる知識(ライブニッツのいう「事実の真理」)でさえもが、私たちの心の内に内在している、つまり生得的である、ということになる。

一見奇妙に思われるこうした見解を、彼はどうして抱くようになったのか。あまりにも「哲学的」すぎて、とてもついていけない、と思うのは、こんなときである。だが、なんとか理解しようと思つてテクストの森に分け入ると、たとえば次のような文章に出会う。

どの実体も一つの完結した世界のようなものであり、神の鏡、あるいは全宇宙の鏡のようなものである。実体はそれぞれ全宇宙を自分の流儀に従つて表出する。いわば、同一の都市が、

それを眺める人のさまざま位置に従ってさまざまに表現されるようなものである。だから宇宙は、いわば実体が存在する数だけ存在することになる。

〔形而上学叙説〕九

私もあなたも、同じ一つの世界のなかに住んでいる、と思っている。まず一つの世界があり、その「内に」私たちは存在すると思っている。だが、私たちの一人ひとりに対して現れる世界の姿は、それぞれ異なっているはずだ。私が見ている世界と、あなたが見ている世界とは、決して同じではない。

つまり、私たちはそれぞれ別の世界のなかに住んでいるのである。私に住む世界、それは「私の」世界でしかない。

すべての人々が同一の現象を表出するにしても、だからといってその表出が完全に同じだということにはならない。ただ、その表出が比例しているだけで充分である。それはちょうど、多くの見物人がそれぞれ自分の視点に従って見たり話したりしているのに、同じものを見ていると思い、しかも実際にお互いどうし話を通じるようなものである。

（同前、一四）

世界のなかに住むこと、それは、だから一種の皮膚感覚に似ている。いま、私とあなたが同じ部屋のなかにいるとしても、この部屋の気温を快適と感じるかどうかは、私とあなたとは違っている。〈暑さ〉や〈寒さ〉が私の「外に」それ自体として存在するわけではない。〈暑さ〉や〈寒さ〉は、あくまでも「私の」それ、あるいは「あなたの」それではないのである。

心の実体性

さて、ライブニッツのこうした見地に立てば、知識や観念だけではなく、私たちのあらゆる行為が、他からの作用を受けず、各人の純粹な自発性にもとづくもの、そして各人の内的必然性に従うものだということになる。こうした事情を、ライブニッツは次のように表現している。

心は個体的実体であるから、その概念、すなわち観念、本質、本性は、それに起こるべきすべてのことを含んでいなければならない。

(アルノー宛て書簡)

実体はすべて完全な自発性を持っていて(観知的実体においてはそれが自由となる)、実体に起こることはすべてその観念またはその存在から出てくる結果であり、神だけを除けば何ひ

とつ実体を決定するものはない。

〔『形而上学叙説』三三二〕

たとえば、私が明日、どこかにぶらりと旅に出たいと思つているとしよう。そして実際に旅に出たとき、この場合、私が旅に出るということ、そして旅行先をどこにするかということとは、たしかに私の自発的な選択にかかつている。そして、その行為が私の内的必然性に従うものだとも言えるだろう。

たとえばそのとき、戦場の空気に嫌気がさして私が旅をしたくなつたのだとしても——つまり、「戦場の空気」という外的な事情が働いていたとしても、それを〈嫌だ〉と感じるかどうかは、私自身にかかつている。また、旅行先をまったく気まぐれに選んだとしても、そこに行くことを、私は心の奥で望んでいたのかもしれない。行き先をサイコロで決めたとしても、私は「サイコロで決められた行き先」を自発的に選んだのだ。

だが、私が旅に出なかつた場合はどうだろう。たとえば、その晩、ふらりと入つた飲み屋で、つい飲み過ぎてしまった。思わぬ料金を請求され、ふところが淋しい。朝、眼を覚ましたら、二日酔いで気分が悪い。たしかにこの場合でも、それも「身から出た錆」なのだから、私が「旅に出なかつた」ことも、私自身の内的必然性に従うものであると言えるだろう。

では、急に思わぬ仕事が無い込んできて、旅をする時間がなくなつてしまつた場合はどうか。

この場合も、仕事が無い込んできたことは私の職業上、必然的に生じたことと考えれば、二日酔いのケースと同じことが言える。

しかし、運悪く列車事故があつて、行きたいと思つていた地方への旅をとりやめざるを得なかつた、というような場合はどうだろう。この場合にも、ライブニッツは、私が「旅に出なかつた」ことを、私の内的必然性に従ふことと見なすのだろうか。そうなのである。「列車事故」という私の「外」の出来事も、実は私の「内」にある、と考えるからだ。私という「実体」の概念のなかに、私がおこなうあらゆる出来事が、そして私にふりかかるあらゆる出来事が含まれているし、その出来事が起こるときのあらゆる状態も、その状態を引き起こす外界の事物の全系列も含まれている、とライブニッツは考える。そのような意味をこめて、彼は次のように述べるのである。

アダムの個体概念は、いつかアダムに起こることをすべて含んでいる。

(アルノー宛て書簡草稿)

ユリウス・カエサル（シーザー）が終身の独裁執政官となつて共和国を手中に収め、ローマ人の自由をくつがえすことになる以上、この行為はカエサルの概念の内に含まれている。なぜなら、私たちは、述語が主語に含まれるように、つまり「述語が主語に内在することができる

ように」あらゆるものを含むというのが、主語の持つ完全な概念の本性であると仮定しているからである。

（『形而上学叙説』一三）

十分な存在の理由

しかし、列車事故まで私のせいにされてしまったのでは、たまらない。ライプニッツとはなんと「非常識」な男であることか。

だが、このようなライプニッツの考え方も、そこに前提されているものを考慮に入れば、それほど「非常識」なものではないことが分かる。この前提とは、〈神〉の存在である。A氏にまつわるあらゆる出来事は、A氏という「実体」の個体概念のなかに含まれており、それによって決定されているとしよう。では、A氏の個体概念をどのように決定したものは、何なのか。それこそ神なのだ、とライプニッツは答える。つまり、私たちにまつわるあらゆる出来事の究極的な決定根拠は神であり、一切は神の摂理に貫かれている、というのが、ライプニッツの主張なのである。これは、敬虔なクリスチャンからすれば、きわめて「常識的」な考え方ではないだろうか。

しかし、それでは世界には偶然は存在しないのか。ライプニッツは、経験によって得られる真理、「事実の真理」を、「偶然の真理」とも呼んでいる。彼は偶然的な出来事の存在を認めている

のではないか。

たしかに、そうである。この世には偶然が存在する、と彼も考えている。しかし、ライブニッツに言わせれば、それは、私たちが神の摂理を見通す能力を持っていないからにすぎない。「この〔神の〕選択のみごとな摂理を説明するということは、私たちがこの世で旅をしている間は不可能である」(同前、三〇)。

神の眼を持たない私たちにとっては偶然的であるものも、すべて神の摂理にもとづくものであり、それなりの充分な存在の理由を持っているのである(このテーゼを、ライブニッツは「充足理由律」と名づけた)。

〈神〉の物語

だが、こうしたライブニッツの見解に対しては、すぐに次のような疑問が出されるだろう。それでは私たちは意志の自由を持たないのか、また、世界に悪が存在するのはなぜなのか、との疑問は、神と人間との関係が問題になるとき、必ずと言っていいほど生じる難問である。

ライブニッツは、この問題に対して、次のような答え方をしている。神は私たちの意志を強制的に決定するわけではなく、傾かせるだけであり、人間の自由を否定するものではない。

また、この世に悪が存在するのは、音楽における不協和音の効果のように、あるいは甘いもの

の味を引きだしたため辛いものや苦いものが必要なように、世界の完全性のためには不完全性が必要だからであり、悪とはそうした不完全性に由来するものである、と。

なんとも苦しい言い訳のように聞こえるが、そう思うのは、私が不信心だからかもしれない。しかし、不信心な者にも納得できるのでなければ、それは少なくとも「哲学的」な主張とは言えないだろう。

実際ライブニッツの哲学は、その宗教的色彩の強さのために、これまで、単なる形而上学的思弁の産物と見なされ、哲学史上の一つのエピソードのようなものとして扱われることも多かった。だが、その宗教的な色彩に幻惑されて、彼の哲学に含まれるいくつかの重要な洞察まで見逃すようなことがあつてはならない。この洞察とは、〈人間〉についての洞察、特に〈心〉についての洞察である。

〈無意識〉への着目

〈心〉についての洞察のうち、これまでとりわけなおざりにされてきたのは、〈無意識〉の存在についての彼の着目である。彼の見解は、意識にのぼらないほど小さな「微小表象」が存在するのだ、という主張の形をとるが、こうした〈無意識〉への着目こそ、彼がデカルトともロックとも異なる自分独自の観点と自認するものであり、〈心〉についての彼の洞察の、その核心にある

ものなのである。

すでに見たように、ライブニッツは、私たちの心はそれぞれ独立した世界を形成している、と主張していた。この場合、もし〈心〉という言葉で〈意識〉の存在だけが考えられているのだとしたら、この主張は、きわめて観念論的―独我論的な見解の表明だということになる。

たとえば、ロックに続くイギリスの哲学者バークリは、「存在するとは知覚されることである」〔『人知原理論』〕と主張した。この主張は、〈私〉とその観念だけがある、という独我論の見解につながっていく。独我論に陥ることを避けようと思えば、バークリがそうしたように、〈神〉を持ち出さなければならぬ。

だが、ライブニッツの場合には、事情は異なっている。私たちが知覚しなくても、つまり明確に意識しなくても、世界はやはり存在する、と私たちは考えるが、その点ではライブニッツも変わらない。ただ、ライブニッツはさらに、こう主張する。それでも世界は〈私〉の内に存在する、つまり「表象」として存在する、と。それをライブニッツは、矛盾だとは考えなかった。意識されない表象、「微小表象」が存在する、と考えるからである。

微小表象

たとえば、身についた習慣や記憶の蓄積は、常に意識にのぼっているとは限らない。このよう

な例を引きあいに出しながら、ライブニッツは、「意識されない表象が存在するのだ」と主張し、さらに「海岸で聞く海鳴りや海のざわめき」の例を取りあげて、この主張を補強しようとしている。

実際聞いているようにこのざわめきを聞く人は、この「ざわめきという」全体を構成する諸部分を、つまり一つひとつの波の音を聞いているに違いない。これら小さな音の一つひとつは、他のすべての音が一緒になって混雑した寄せ集まりのなかでしか、つまり海鳴りそのものなかでしか知られはしないし、海鳴りを作っている波が単独であったなら、気づかれもしないだろう。

この波の運動は、私たちになんらかの印象を与えているに違いないし、どれほど微小であっても、これらのざわめきの一つひとつは、なんらかの仕方で私たちに把握されているに違いない。そうでなければ、十万の波についてどんな印象も持つことができないからである。無が十萬集まっても、何ものかを成すことはできないのだから。

私の「内」としての「外」

この例がはつきりと示すように、ライプニッツの見解は、独我論とはおよそ異質のものである。むしろその対極にあるものと言ってもよい。世界全体が私の「内に」ある、という彼の主張は、世界を構成しているそのあらゆる部分が、そうとは意識されなくても、私の存在と分かちがたいほど深く私の「内に」食い込んでしまっている、という事態の表現なのである。

私たちが時として陥る「不安」という心の状態は、このことをよく物語っている。現代のドイツの哲学者ハイデガー（1889—1976）が『存在と時間』のなかで分析してみせたように、「不安」は「恐怖」とは異なっている。「対人恐怖」や「赤面恐怖」、「私は犬が怖い」という言葉が示すように、「恐怖」には明確な対象があるが、「不安」にはそのような対象は存在しない。私たちは「な」となく「不安になるのである。特定の対象が存在しない、という意味で、あえて言えば不安の対象は〈無〉であり、さらに言えば、私が世界のなかに存在するということ（世界—内—存在）そのものである。「微小表象は、あの不安の原因にもなっている」とライプニッツは述べるが、このとき彼が見ていたものは、ハイデガーが見ていたのとほぼ同じものであったと言ってよい。

世界は、私の意識の「内に」存在するのではない。この意味では、世界は私の「外に」あり、私はその「内に」いる。だが、私に意識されないさまざまなもの、私の「外に」あるさまざまな

ものが、私の内にまつわつてきて、私の心の状態を形作るのである。

身体——〈無意識〉の存在領域

〈無意識〉の存在へのこのような着目は、私たちの〈身体〉を重視する観点につながっている。〈身体〉こそ〈無意識〉の存在領域であると考えられるからである。ライプニッツは、〈心〉と〈身体〉との不可分のむすびつきを強調し、〈身体〉を「広がりを持った心」とも呼んで、次のように書いている。

私たちの感覚の表象は、たとえそれが明晰な場合であつても、必ずなにか雑然とした知覚（サンチマン）を含んでいるはずである、ということが分かる。というのも、宇宙のあらゆる物体は共感しあっているので、我々の身体は他のあらゆる物体の印象を受け取るわけだし、また、我々の感覚はすべてのものに関わりを持つてはいても、心がそれを一つひとつ注意することとはできないからである。私たちの雑然とした知覚が、まったく際限のないほど多様な表象の結果であるのも、そのためである。それはいわば、海辺に近づく人の耳にする雑然としたざわめきの音が、無数の波の反響の集合から生じてくるようなものである。

モナドとしての心

〈心〉と〈身体〉の関係は、ライプニッツでは、デカルトの場合とはまったく異なったものとしてとらえられている。デカルトは、〈心 \parallel 精神〉と〈身体 \parallel 物体〉とを、それぞれ独立した「実体」であると考えた。しかしそう考えると、〈心〉と〈身体〉との密接な相互関係が説明できなくなってしまう。

ライプニッツは、両者の不可分のむすびつきを認めながら、それら相互の直接的な作用関係を否定している。直接的な作用関係を否定しながら、〈心〉と〈身体〉とがそれぞれ独立した「実体」である、という考え方を否定している。

〈心〉と〈身体〉との関係についてのライプニッツの見解は、ほぼ以下のような考え方から来ている。身体は物体であるから、延長を持つている。延長を持つ限り、それはどこまでも部分へと分割することが可能なものであり、したがってそれは諸部分からなる〈多〉、つまり複合体である。しかし、それでもそれはやはり〈一つ〉の個体として存在するのだから、そこには、〈多〉を統合する一つの統一原理がなければならぬ。この統一の原理こそ、その物体をその物体たらしめるもの、つまりその物体の「実体」である。

ライプニッツは、それぞれの物体の統一原理を、それぞれの「モナド」あるいは「エンテレケ

「イア」と呼ぶが、この「モノアド」あるいは「エンテレケイア」は、延長を持つようなものではなく、そうである以上、それは心的なものと考えられなければならない。だから、どんな物体にも、心的な要素が含まれている。「モノアド」は、心的な働きを持つものであるから、「表現」をその本質としているが、ふつう私たちが〈心〉と呼ぶもの、それは、そうした「モノアド」のうち、判然とした表象を持ち、記憶を持つものなのである。

心の視座としての身体

私たちそれぞれの身体は、その統一原理として、それ固有の〈心〉を持っている。逆に言えば、私たちそれぞれの〈心〉には、それ固有の〈身体〉が属している。私たちの〈心〉が世界の内に存在の座を持ち、世界の出来事を受容するのは、己れに固有の〈身体〉によってなのだ。身体は心の視座そのものだと言ってもよい。

創造されたモノアドは、どれも全宇宙を表現しているが、特別にそのモノアドのためにあてられていて、そのモノアドを自分のエンテレケイアにしている物体（身体）を、より判明に表現する。そして、充実したもののなかでは、あらゆる物質がむすびあっているから、この物体（身体）において全宇宙が表出されていることになるが、心は、特有の仕方で自分に属しているこの物

体（身体）を表現することによって、同時に全宇宙を表現するのである。

『モノドロジー』 六二

「哲学史の常識」というフィクション

「合理論」の哲学者であるはずのライプニッツが（無意識）の存在や（身体）の意味を重視するのは、奇妙に思われるかもしれない。しかし、そう思われるとすれば、それは、あまりにも「哲学史の常識」にとらわれた眼でライプニッツを見ているからである。

事情は、なにもライプニッツに限らない。やはり「合理論」の哲学者とされるスピノザの場合も同様である。たとえば『エティカ』には、次のような文章が見いだされる。

身体は何をなしうるのか、今日まで身体の能力の限界を明確にした者はいなかった。（中略）
 身体のすべての機能を説明し尽くすことができるほど、身体の構造の正確な知識を持ちあわせる者がこれまでなかったのである。

人間の知恵をはるかにしのぐ多くのことが、動物のなかにしばしば観察されることや、また夢遊病者が、覚醒中にはつとめて抑制しているようなことを睡眠中にしばしばおこなっていることなどについて、ここで言及する必要はないだろう。ただこのことは、明らかに精神でさえ

驚くような多くのことを身体が自己の本性の法則だけに従ってなしうるといふ事実を、あますことなく示している。(中略) 私はここで、人間の身体の構造そのものが、人間の技術によって作りあげられたどんなものよりもはるかに複雑で精巧であるということを描きおきたい。

〔エティカ〕第三部 定理二 注解

スピノザは、人間の意志の自由を否定している。ふつう、このスピノザの見解は、一切が「神の本性の必然性」に従って生起するのだ、という彼の思想のコンテクストのなかでしか扱われなないことが多い。しかし、このスピノザの見解が、精神と身体とのきわめて密接な関連についての彼の洞察にもとづいている、という点も見逃してはならない。「精神の諸々の決定は、〔身体的な〕衝動以外の何ものでもない」とスピノザは書いている。

ライブニッツの不幸

話をライブニッツに戻せば、彼の哲学が受容される事情には、不幸な運命がまつわっている。彼がロックへの反駁の書『人間知性新論』の出版を計画していたちようどその頃、当のロックが死亡して、彼はその出版を断念せざるを得なかった。結局、この書が出版されたのは、ライブニ

ツツの死後四十九年もたつてからで、一七六五年のことである。

『形而上学叙説』の場合はもつとひどい。彼がこの論文を書いたのは一六八五年から八六年にかけてであるが、それが出版されたのは、なんと百六十年後の一八四六年のことである。それまで、ライプニッツの理論は、その弟子ヴォルフ（1679—1754）によって教科書的に歪曲された形でしか伝えられなかった。

歳月の流れは重い。その間に、ライプニッツが批判した考え方——「意識されない表象を無と見なす」という、デカルトやロックに共通の考え方——が、すっかり支配的なドグマとなつて十八・十九世紀のヨーロッパに根をおろし、ライプニッツの哲学そのものが、そうしたドグマの枠内ではか理解されなくなつていた。「哲学史の常識」は、こうして出来上がる。

〈無意識〉の存在や〈身体〉の意味の大きさが注目され出したのは、やっと二十世紀に入つてからである。その引き金になつたのは、ニーチェ（1844—1900）であり、フロイト（1856—1939）であるが、さすがにニーチェは、ライプニッツのこのような思想を見逃さなかつた。『悦ばしい知識』のなかで、彼はこう書いている。

ライプニッツの比類のない洞察、それによつて彼はデカルトに対してばかりでなく、彼以前の哲学的思考のすべてに対して正当性を獲得したのだが、それによれば、意識的であることは表象の単なる偶有性であつて、その必然的かつ本質的属性ではない、したがつて我々が意識と

名づけているものは、我々の精神的・心的世界の単なる一状態（おそらくは病的状態）をなすにすぎず、断じてこの世界そのものではないのである。

『悦ばしい知識』三五七

ニーチエにしてもフロイトにしても、その思想は当時すぐには理解されなかったが、彼らの二世紀以上も前に、すでにライプニッツはほぼ同様の発想を抱いていたことになる。ライプニッツの著作がもつと早く出版され、生のままの姿で理解されていたら、哲学の歴史はまた違ったものになっていたかもしれない。

〈意識〉からの出発

デカルトも、デカルトを批判したロックも、一つの共通の前提の上に立っている。それは、「意識されない表象を無と見なす」という前提である。この前提の問題性を突いたのがライプニッツであるが、彼の見解は、哲学史の表舞台に現れることなく、皮肉にもその〈無意識〉の深部へと没し去った。ロックからバークリへ、そしてヒュームへと進む、いわゆる「イギリス経験論」の展開は、デカルトとロックのそうした前提を前提として受けとめ、それを極端にまで押し進めた結果であると言えるだろう。ヒュームは、その著『人性論』のなかで、次のように書いている。

どんな種類の印象あるいは観念でも、我々がともかくそれを意識し、あるいは記憶している限り、存在するものとして思い抱かれたいようなものはない。そして、明らかにこの意識に存在の最も完全な観念と確信とが起因するのである。

〔『人性論』第一篇 第二部 第六節〕

この引用にも表れているように、ヒュームは、私たちの知覚表象に、「印象」と「観念」という二種の区別を設けている。「印象」とは、勢いと生氣を持つ原初的知覚であり、「観念」とは、勢いや生氣を失った知覚である。

たとえば陽光のもとで、りんごの赤色を見る。この〈赤〉は「印象」としての知覚表象であるが、この〈赤〉を暗闇のなかで思い出すとき、そこで知覚されているのは、「観念」としての〈赤〉である。りんごにしても、バラにしても、血液にしても、私たちはなんらかのものによって赤の「印象」を持つことなしに、赤の「観念」を持つことはできない。

いま、手元にある国語辞典で、「赤」や「青」の項目を見てみよう。「赤」の項目には「色の名。血や夕焼け空のような色。三原色の一つ」とあり、「青」の項目には「晴れた空のような色」とある。この説明は、だが、血や夕焼け空や晴れた空を実際に見たことのある人にしか通用しない。こうした例からも分かるように、「観念」は「印象」に由来し、「印象」は「観念」に先立っている。そして、リアルに感じとられる「印象」にしても、記憶や想像によって思い浮かべられる

「観念」にしても、意識のうちに現前するそうした知覚表象こそが、確実に存在するとと言えるものだ、とヒュームは言う。

私の内の宇宙

だが、ここに問題がないわけではない。知覚から出発する思考は、いつまでもその「外」に出ることはできないからである。ヒュームの次の文章は、この事情をよく物語っている。

知覚以外には何ものも心に現前しない。また、観念はすべてそれより先に心に現前するあるものに由来する。だから、観念や印象と異なったどんなものについても、我々はその観念を思い抱くこと、形作ることさえできないことになる。注意をできるだけ我々の外に向けてみよう。想像を天空に、宇宙の果てにまでめぐらせてみよう。そうしたところで、実際は我々自身から一步も外に踏み出してはいない。我々は、心というあの狭い範囲の内に現れた知覚以外には、いかなる種類の存在も思い抱くことができないのである。これが想像にとつての宇宙であり、そこに作り出されるものを除いて、どんな観念も持たないのである。

(同前、第一篇 第二部 第六節)

これではまるであの独我論——「私と、その知覚だけが存在する」というパークリのあの独我論ではないか、私たちがまず受けるのは、そういう印象である。実際、パークリは次のように書いている。このパークリの考え方と、ヒュームの見解とは、どこがどう違うのだろうか。

家や山や川や、一言で言えばあらゆる可感的事物が、知性によって知覚されるのとは別個に、自然的ないし真実の存在を持っている、という説は、人々の間に奇妙に流布している説である。しかし、こうした原理がどれほど多くの真憑しんびようと黙諾もくだくとをもって世間に迎えられようと、これを胸中で問題にする者があれば、私に間違いのないかぎり、その人は、この原理が明白な矛盾を含むことを見て取るだろう。なぜなら、それらの事物は、私たちが感官によって知覚する事物でなくて何だろうか。そして、私たち自身の観念ないし感覚のほかに何を私たちは知覚するのだろうか。また、これら観念ないし感覚のどれかが、あるいはそのなんらかの組み合わせが、知覚されずに存在するということは、だれにも分かるように背理ではないか。

〔『人知原理論』四〕

哲学的思考と日常感覚

知覚されるものだけが存在するとすれば、存在するものはすべて私の意識の「内の」ものだ

いうことになる。(私)の外に出るためには、「神の意識」に登場願わなければならない。

では、ヒュームもそう考えたのだろうか。外的事物の存在に関しては、たしかにヒュームは、基本的にはバークリと同様に考えたと言つてよい。だが、バークリと同じ出発点に立ちながらも、ヒュームの思考は大きな揺れを示している。

冷静に深く反省してから作られる意見と、心に適合し合致しているために一種の本能もしくは自然の衝動によって抱かれる意見との間には大きな相違がある。もしこれら二つの意見が相反するようになるとき、どちらが優位に立つか、見越すのは難しくはない。

注意を問題に傾けているかぎりには、哲学的な、深く考えられた原理のほう有力かもしれない。しかし、思考を弛めたとたんに、自然が現れ出て、我々を以前の意見へ引き戻すだろう。それどころか、時には、自然が影響を及ぼして、きわめて深く反省している最中でも進行をとめ、いずれかの哲学的意見からのすべての帰結をたどるのを差しとめることもある。

こうして、いまの場合、明らかに我々の知覚が独立性も持続性も持たないことに気づくのはあるが、これ以上に進むのをやめ、そのために「外的事物という」独立した持続的存在の思いを捨てたりは決してしないのである。そのような意見はイマジネーションに深く根ざしており、これを根絶するのは不可能である。

哲学者ヒュームは、常識人としてのもう一人の自分との間を揺れ動いていた、と言えなくもない。彼の日常感覚は、私たちがそうであるように、自分の「外の」事物の存在を拒むことができないのである。

だが、このヒュームの揺れは、もっと深いところから生じている。それは、「我々がある見解を（真実）だと判断して受けいれるとき、我々は何を根拠にそう判断するのか」という問題をめぐる彼の思考である。

経験の重さ

たとえば、近所の小学生の男の子が、「ぼくは昨日、百メートルを十秒で走れたよ」と言ったとしよう。私はこの男の子の言ったこと（観念）を理解はするが、それを（真実）だとは判断しない。なぜなら、私はこの子の言ったことを信じないからである。なぜ信じないのか。それは、私がこの子の脚の筋肉やこれまでの走りぶりを見た経験から推し量って、そう思うからである。

このように、ある主張や見解が（真実）だと判断されるかどうかは、私たちの「信念」にもとづくことであり、この「信念」はこれまでの経験と、それによって形成される習慣とによつてもたらされる、とヒュームは言う。

だが、たとえば「カエサルの死」というような歴史的事実に関する言明の場合はどうだろう。事典を見ると、「カエサルは紀元前四十四年三月十五日に、元老院で暗殺された」と書いてある。この記述を私は〈真実〉だと信じて疑わないが、私は「カエサルの死」を経験したわけではない。この私の「信念」はどこから来るのか……。経験から、とやはりヒュームは答える。私がこの記述を〈真実〉だと信じるのは、「事典に書かれていることは嘘ではない」と考えるからだ。なぜそう考えるかといえば、「事典の記述には、専門の学者が関与している」と考えるからである。これまでの経験から、私は、「専門家は、ほとんどの場合、そのことに関しては誤った見解を述べない」ということを習慣的に知っている。

では、専門家——この場合は歴史学者——の言うことは、なぜ〈真実〉だと考えられるのか。それは、歴史学者の見解が過去のさまざまな記録や歴史家の証言に立脚したものであり、これらの記録や歴史家の証言は、その事件の現場に居あわせた者たちの直接の体験やそれについての伝聞に、つまり経験にもとづくものだからである。

信念の体系

ある理論がどれほど整合的なものであっても、それだけでは人を説得するものにはなり得ない。私たちがそれを〈真実〉だと判断するかどうか、信じるかどうかは、私たちの経験と、

そこから形成された習慣に深く関わっている。ヒュームが「哲学的」な理論を展開しながらも、「一種の本能もしくは自然の衝動によって抱かれる意見」を簡単に退けられない理由は、ここにある。「一種の本能もしくは自然の衝動によって抱かれる意見」を「常識」と言い換えれば、「常識」とは、私たちの永年の経験と習慣によって形成された「信念」の体系なのだ。

「信念」をめぐるヒュームの見解には、彼の思考の経験論的な特徴がよく現れている。この見解は、「すべての観念は経験に由来する」という経験論のテーゼの一つの必然的な展開形態であるとも言えるだろう。

だが、問題なのは、まさにこのことである。というのも、「外的事物の存在」をめぐる彼のあの独我論的な見解も、やはりそうした経験論的な立場からの必然的な帰結だからである。経験論的な立場から出発すると、「外的事物の存在」は否定しなければならない。他方、彼の「信念」はそれを拒んでいる。しかし、経験論的な立場に立つと、彼はこの「信念」も否定することができない。そこで彼はこの二つの間を揺れ動くのである。

劇場としての心

常識的な「信念」に反するのは、「外的事物の存在」をめぐる見解だけではない。私たちの〈心〉の存在についても、彼はきわめて「非常識」な考え方を展開している。いま私はヒューム

の見解を「独我論的」だと述べた。しかし、実はこの言い方は正確ではない。(我)の存在を、彼は否定するからである。この点で、ヒュームとバークリの考え方の間には、決定的な違いがある。「私と、その知覚だけがある」とは、ヒュームは考えなかつた。そんな(私)などは存在しない、そして、それはやはり経験論的な立場からの必然的な帰結なのだ、と彼は考える。

ヒュームの見解は、心を「劇場」としてとらえる彼のイマジネーションのなかに、端的な形で示されている。

私は次のように確信してもよいだろうと思う。すなわち、人間とは、思いもつかぬ速さで次々と継起し、たえず変化し、動き続けるさまざまな知覚の束あるいは集合にほかならない、ということである。(中略)心のどんな能力であれ、おそらく一瞬間にせよ変化せず同じままにとどまるものはただ一つとして存在しない。心とは、一種の劇場なのだ。そこでは、いくつもの知覚が次々と出現する。それらは通り過ぎ、ふたたびやってきて、流れ去り、混じりあつて無限に多様な心構えと状況を作り出す。

どれほど我々が心の単一性や同一性を想像する自然の性癖を持つてはいえ、本当は、一つの時間における単一性も、異なる時間を貫く同一性も、心には存在しない。「もつとも、こう言ったからといって」劇場との比較に欺かれてはならない。心を構成しているのは、継起する知覚だけである。さまざまなシーンが演じられる場所の概念や、その場所を構成する材料

の概念を、我々は持っていないのである。

(同前、第一篇 第四部 第六節)

〈心〉は存在しない

ロックは心を〈白紙〉に喩え、ライブニッツはそれを〈大理石〉に喩えた。ヒュームはそれを〈劇場〉に喩える。心に関して提示されるこうしたイメージの相違は、それだけで心に関する彼らのとらえ方の相違を物語っている。心が〈白紙〉として、あるいは〈大理石〉として提示されるとき、そこには心の存在が自明のものとして前提されている。心が〈劇場〉に喩えられる場合も同じではないか、と言われるかもしれない。だが、ヒューム自身が補足しているように、「劇場」という言葉で考えられているのは、演劇の場所を提供する建物のことではなく、演劇そのもの——さまざまのシーン(＝知覚)が次々と現れては消え去るという事態そのものである。「劇場」という言葉で建物のことをイメージしないでほしい、とヒュームは断わっている。

知覚するもの・されるもの

しかし、心が存在しないなどと考えられるだろうか。知覚されるものは存在する。それならば、

知覚するものも存在するのではないか。そして、それが「心」と呼ばれるものではないのか。そう考えたのは、ほかならぬバークリである。

すべての果てしなく多様な観念ないし知識の対象のほかに、またあるものがあって、それらの観念を知り、つまり知覚し、また、観念について意志したり想像したり記憶したりといった種々の作用を営んでいる。この知覚する能動的な存在者は、私が心とか精神とか魂とか私自身とか呼ぶものである。これらの言葉によって、私は自分の観念のどれをも指し示さず、観念とはまったく別のものを指し示す。そして観念はその内に存在する、あるいは同じことであるが、観念はそれによって知覚されるのである。

（『人知原理論』一）

バークリの考え方は「神秘的で熱に浮かされた観念論」だとカントは評したが、そのバークリがここではきわめて常識的な考え方を展開している。

だがこのような考え方を、ヒュームは受けいれなかった。この考え方は、ヒューム自身の一——そしてバークリ自身の一——立論の前提に反するからだ。この前提とは、「知覚されるものだけが存在する」という考え方である。この前提に立つとき、〈私〉ないし〈心〉の存在は否定されざるを得ない。なぜなら、そのような「知覚する能動的な存在者」そのものは、知覚されないから

である。

我々は、〈自己〉のどんな観念も持っていない。なぜなら、いったい、この観念はどのような印象から生じるというのだろうか。実際にある観念を生じさせるのは、いずれもある一つの印象でなければならない。しかし、自己もしくは人格は、何か一つの印象ではなく、いくつかの印象や観念がそれと関わりを持つとされているようなものである。

それに、もしなんらかの印象が自己という観念を生じさせるとすると、その印象は我々の一生を通じて変わらずに同じままでなければならない。というのも、自己はそういう仕方では存在するとされているからである。しかし、恒常的で不変な印象などどこにもない。快や苦、悲しみや喜び、いろいろな情念や感覚が次々に継起し、決してすべてが同時に存在することはない。だから、これらの印象のどれかに、あるいはなんらかのほかの印象から自己の観念が生じることはあり得ず、したがって、そのような観念は何もないのである。

（『人性論』第一篇 第四部 第六節）

フィクションとしての〈私〉

宝くじが当たって喜ぶ〈私〉、そしてその翌日には友人の死を知って悲しむ〈私〉、そのいずれ

もが同じ〈私〉だと考えるとき、私は、そう考えている〈私〉も含めて、自分が単一で同一性を保つ存在だと考えている。だが、そのような単一の同一的存在を想定すること、それは一つのフィクションにはかならない、とヒュームは言う。

ヒュームの論理はたしかに説得的だが、しかし、「うん、なるほどそうだ」とそれに心から同感できる人は、そんなにはいないだろう。たとえ〈心〉の存在がフィクションだとしても、私たちはそうしたフィクションを作り出す根強い性癖を持っている。

たとえば私たちは、〈一匹の蛙〉や〈一頭の馬〉の存在を疑わない。動物の身体は新陳代謝によって刻々と変化し、決して同じ状態にはとどまっていない、つまり同一の〈蛙〉や〈馬〉は存在しないのに、である。

〈心〉の存在は〈一匹の蛙〉や〈一頭の馬〉と同様、私たちの性癖が作り出したフィクションなのだ、とヒュームは考える。〈心〉や〈私〉の存在を否定するヒュームの論理が納得できない者に対しては、「東京大学は存在するか」という問いを投げかけてみればよい。もちろん「東京大学」ではなくて、「京都大学」や「筑波大学」でもかまわないのだが、この問いにあなたならどう答えるだろうか。

「なにを馬鹿なことを。東京大学は東京都の目黒区と文京区にちゃんと存在しているし、昔からそこに存在し続けてきたではないか」という答えが返ってくるかもしれない。しかし、目黒区や文京区に存在するのは「東京大学の敷地」や「東京大学の建物」であって、「東京大学」そのもの

のではない。しかも、その敷地や建物でさえも、年々変化して、同一のものにはとどまっていな
い。学生や教職員が大学の構成メンバーだと考えられるとしても、そのいずれもが年々変化して
いく。つまり、同一の「東京大学」なるものはどこにも存在しないのだ。「栄光の読売巨人軍」
もしかり、「阪神タイガース」もまたしかりである。それがフィクションだといえば、フィクシ
ョンをめぐつて一喜一憂しているのが私たちの姿だということになる。

「つながり」というフィクション

もつとも、次のような異論が出されるかもしれない。メンバーが変わっても「東京大学」や
「阪神タイガース」は一つの〈組織〉として存在する。それと同様に、〈心〉も一つの〈組織〉と
して存在するのではないか、と。〈組織〉とは、メンバーとメンバーとのつながりの全体である。
さまざまな知覚が現れては消えていくとしても、それらの間に一連のつながりがあるとすれば、
そのつながりの全体こそが〈心〉や〈私〉と言われるものではないのか。

たしかに、知覚と知覚との間に統一的なつながり（必然性）があるとすれば、そう言えるだろ
う。したがって、〈心〉は存在するとも言えるだろう。しかしヒュームの見解は、まさしくこの
「つながり（必然性）」の存在を否定するものである。

心を構成する要素となる別々の知覚は、どれもそれぞれ別々の存在である（中略）。ところが、知覚がどのように区別を持ち分離しているにもかかわらず、我々は、続いて起こる知覚の全体が同一性によって、一つにむずばれていると想像してしまうのである。

（同前）

知覚と知覚との間に一連の「つながり」を想定すること、それも一つのフィクションにほかならない。「必然性は対象のなかにあるのではない」からである。

原因と結果

たとえば親しい友人の死は、私を悲しませる。この場合、「友人の死」という観念が原因となつて、「悲しみ」の感情という結果が惹き起こされたのだ、と私たちは考へる。

また、ガスコンロの炎に手を触れれば、私は「熱い」と感じる。私の手は火傷をするかもしれない。炎は「熱さ」という結果の原因であり、「火傷」という結果の原因にもなる。「炎」と「熱さ」、「炎」と「火傷」は、〈因果〉という関係によって分かちがたくむずびついている。それを知っているから、私は炎に手を触れるような馬鹿な真似はしないのである。

だが、そのような〈因果〉の必然的なむずびつきは、実のところフィクションにすぎない、と

ヒュームは言う。フィクションを作り出したのは、私たちの習慣（経験の蓄積）である。

一つの対象の存在から他の対象の存在を推理できるのは、ただ「経験」によってだけである。この経験の本性とは、次のようなものである。まず、ある一つの種類の対象が存在した実例に、かつてしばしば出会ったことを思い出す。また、対象の他の種類に属する個物がいつもそれらに伴い、しかも、それらに対して近接と継起の一定のあり方を保って存在していたことを思い出す。

こうして、たとえば炎と呼ばれる種類の対象を見たこと、また熱さと呼ばれる種類の感覚を感じたことを思い出す。それにまた、過去のすべての実例で両者の間に恒常的な相伴があったのを思い起こす。そのとき、もはやこれ以上こだわらずに、我々は炎を原因、熱さを結果と呼び、一方の存在から他方の存在を推理するのである。

（同前、第一篇 第三部 第六節）

〈因果〉のむすびつきは、なぜフィクションだと見なされねばならないのか。それは、〈原因〉と私たちが呼ぶもの（A）と、〈結果〉と呼ぶもの（B）とのむすびつきの必然性を、私たちは見いだすことができないからである。ライブニッツもそう考えていたように、経験からは「必然性」は得られない。なるほどこれまでの経験では、いつもAの後にはBが起こった。だが、これ

からいつでもそうなるという確実な保証は、どこにもない。これまで常にそうだったのだから、これからもそうなるだろう、と予測するのは自然である。しかし、だからといって、必ずそうなる、と言い切ることは不可能である。つまり、AとBとの関係は「蓋然的」なものであって、決して「必然的」なものではないのである。

懐疑論という暗礁

〈心〉の存在を否定するヒュームの見解は、〈因果〉の関係をめぐる以上のような理解にもとづいている。ヒュームは、〈因果〉の関係についてのこの理解を、私たちの知識全般について妥当なものと考へた。あらゆる知識は——物理学や数学の知識でさえ——蓋然的なものであって、必然性や普遍性を持つようなものではない、というのである。

経験論の立場を徹底化していったとき、そこから生じる帰結は、ヒューム自身にとって重大な、そして深刻なものであった。あらゆる知識が、それだけでなく外的事物の存在そのものが、そして〈私〉の存在さえもが不確かなものになってしまう。ヒュームの航海は、「懐疑論」という暗礁に乗り上げたのである。

私という人間は、これまで幾度も浅瀬に乗り上げたり、狭い入江を通るのに危うく難破を免

れたりしながら、それでもまだ、水漏りのする雨風に打たれた同じ船で向こうみずに海へ乗り出そうとし、さらにはこんな悪条件のもとで地球の一周を考えるほどに野望を燃やしている人間、そんな人間のようだ。

(中略) こうした自分の危険をにわかに見て、私は憂いに閉ざされる。(中略) 私はまず、自分の哲学のためにおかれている絶望的な孤独におびえ、途方に暮れる。外を見ると、どこからでも論争、否認、怒り、中傷、非難が起ることが前もって分かっている。眼を内に転じると、見いだすのは疑いと無知だけである。

(同前、第一篇第四部 第七節)

懐疑論がなぜ暗礁なのかといえば、それは、そこを通過する者が自己破綻に陥らざるを得ないからである。懐疑論を主張する者は、この自己の主張をも懐疑の否定に曝さなければならぬ。こうして、すべては確かな足場を失い、暗雲につつまれる。

だが、ヒュームの場合、この暗雲から逃れる一つの手だてが残っていた。

理性はこうした雲を吹き払う力を持っていないが、はなはだ幸いなことに、自然みずからがその目的を充分に果たして、心のこうした傾きを和らげるなり、あるいは感覚機能がなにか気晴らしを求め、生き生きとした印象を得てこういう妄想をすべてぬぐい取るなりして、この哲

学の憂いと錯乱から私を癒してくれる。私は友人たちと食事を共にし、すぐろくで遊び、会話を交わして楽しむ。こうして二、三時間、気を紛らしたあとで、さきほどの思索に戻ろうとすると、これらの思索はきわめて冷ややかで、無理に作られた、愚かしいものに見え、これ以上入り込む気にはなれないのである。

(同前、第一篇 第四部 第七節)

本能としての理性

友人たちとの遊興によつて「哲学の憂いと錯乱」から逃れようとするこのヒュームの姿を、どう評価すればよいのだろうか。受験勉強の重圧から逃れようとパソコン・ゲームに熱中する中学生や高校生、帰りがけに飲み屋で上司の悪口を言い合つて職場での憂さ晴らしをするサラリーマンたち——そんな姿が連想されないわけではない。だが、ヒュームの姿は、そんなストレス発散の姿とは少し違っている。

すでに触れたように、ヒュームは、「一種の本能もしくは自然の衝動によつて抱かれる意見」としての常識を重視していた。このヒュームの姿勢も彼の経験論的な観点に由来するものであるが、いま、彼が友人たちとの遊興のなかに求めるのは、まさしくそうした「常識」の堅固な地盤の上で——哲学的な反省や論理によつては破壊されない自然的・日常的感觉の地盤の上で——自

分の身を立て直すことなのである。

注意しなければならぬのは、ヒュームが知識の「蓋然性」を主張するとき、彼はそれによつて、私たちの知識がすべて誤りであると言おうとしているわけではない、ということである。ふつうには理性的で必然的なものと考えられている〈因果〉の推論も、実は決して合理的なものではなく、経験によつて形成された習慣にもとづくものなのだ、とヒュームが言うとき、彼はそれによつてむしろ、そうした習慣を形成する私たちの本能が「理性的」な性格を持つという「驚嘆すべき」事実を示そうとしているのである。

人間は、自分自身の理性の働きには驚嘆しないにもかかわらず、動物の本能を称賛して、その解明に困難を見いだしている。その唯一の理由は、動物の本能を人間の理性とまったく同じ原理に還元できない点にある。しかし、問題を正しく考察すれば、理性とは、観念の一定のつながりに沿つて我々を動かし、またそれらの観念が持つ特殊な状況や関係に應じて特殊な性質をそれらの観念に与えるような、我々の魂の驚嘆すべき不可解な本能にはかならないのである。

(同前、第一篇 第三部 第十六節)

私たちの経験は記憶によつて蓄積され、やがて〈無意識〉の暗部へと沈澱していく。「過去の経験は、気づかれぬくらい目だたぬ仕方

ことさえある」とヒュームは述べるが（同前、第一篇第三部第八節）、こう述べるとき、彼はライプニッツときわめて近いところに立っていると云えるだろう。（因果）のつながりの必然性を認めない点でも、経験の構成要素として無意識的な知覚を認めない点でも、ヒュームの考え方はライプニッツのそれとは大きく異なっている。だが、合理的な反省をしのぐ「習慣」の影響にヒュームが着目するとき、彼はたしかに〈無意識〉の存在を感じとっている。もしヒュームがライプニッツの著作を読むことができたとしたら、彼の哲学はまた新たな展開を見せたかもしれない。

〈身体〉の欠落

「習慣」という言葉も、「本能」という言葉も、身体的なものの存在を強く暗示している。ヒュームの言う「印象」、つまり生氣を持ち勢いを持つ原初的知覚の存在にしても、同様である。しかしヒュームでは、〈身体〉は、たとえば次のような文脈のなかで取りあげられるにすぎない。

こんなふうにする者があるかもしれない。思考する実体（「心」）の同一性についての形而上学的問題はさておいて、我々自身の身体は明らかに我々に属している。そして、いくつかの印象は身体の外にあるようにみえる。だから我々はそれらの印象が我々自身の外にあると考えるのだ、と。私がいま書いている紙は、私の手の向こうにある。テーブルは紙の向こうにある。

(中略) こうしたすべてのことから、身体の外存在を確信するには、感官のほかにも必要な機能も必要としない、と推論する者があるかもしれない。

しかし、このような推論を防止するには、次の点を考察すれば充分である。(中略) つまり、正確に言えば、我々が手足を注視するとき、我々が知覚するのは、我々の身体ではなくて、感官によって入ってくるなんらかの印象である。

(同前、第一篇第四部第二節)

引用が示すように、ヒュームは〈身体〉の存在をも「印象」に還元してしまっている。このような思考においては、〈身体〉の問題は、〈意識〉の問題の射程のなかでしか考察されないことになる。だが、意識上の存在としてとらえられた〈身体〉は、意識の「外へ」の通路とはなり得ない。ヒュームが懐疑論から脱け出す足場を「本能」や「習慣」の自然的・日常的感覚に求めたとしても、〈身体〉をめぐる考察がそこに見られないのは、そのためである。その意味ではヒュームの「常識」は、デカルトやロックの思想圏内で育った哲学者の常識なのである。