

# 博士学位請求論文

## バークリの「記号理論」 ——「精神の形而上学」に寄せて——

2013

中央大学大学院文学研究科哲学専攻博士課程後期課程  
竹中 真也

## 目次

|   |    |
|---|----|
| 序論                                      | 1  |
| 第一章 「抽象一般観念」への批判                        |    |
| 第一節 第七、八、九節における抽象理論                     | 3  |
| 第二節 第一〇節の検討                             | 7  |
| 第三節 第一三節の検討                             | 11 |
| 第四節 「抽象一般観念批判」の性格とある反論への応答              | 15 |
| 第二章 「代理する」について                          |    |
| 第一節 バークリの主張のあらまし                        | 17 |
| 第二節 represent は類似の関係を表す                 | 18 |
| 第三節 「代理」が成り立つ条件は「内包」である                 | 20 |
| 第四節 論点先取という懸念                           | 24 |
| 第三章 「示唆する」について                          |    |
| 第一節 「示唆する」という言葉が用いられる背景                 | 26 |
| 第二節 「示唆」には「代理」が前提されねばならない               | 28 |
| 第三節 「任意」は必然に転化する                        | 31 |
| 第四節 「状況 (circumstances)」は「示唆」にとって不可欠である | 36 |
| 第五節 「示唆」的な知識の射程                         | 39 |
| 第四章 意味について                              |    |
| 第一節 ロック的でない言語の使用について                    | 42 |
| 第二節 「恩寵」「力」「精神」という言葉の意味                 | 45 |
| 第三節 「思念」と「意味」の関係                        | 48 |
| 第四節 観念は「精神」の能動的なはたらきを「表示」する             | 51 |
| 第五節 「思念」から「精神の形而上学」へ                    | 53 |
| 終わりに                                    | 56 |
| 文献表                                     | 57 |

## 序論

バークリ哲学の代名詞、非物質論はこれまでに幾度となく俎上に載せられてきた。これに対して、精神を軸とした考察は、管見ではあまりないように思われる。しかしこのことは、バークリ哲学研究にとって望ましいことではけっしてない。というのもバークリは、観念と精神を哲学上の二大原理として、「精神の形而上学」の構築を企てていたからである。こうした現状に鑑みて、本稿はバークリ哲学における精神をわずかながらも明らかにして、「精神の形而上学」の一端を浮き彫りにする。そのために、ここではバークリによる記号や言語に関する学説（以下、「記号理論」と略記）に手掛かりを求める。これから徐々に明白になるように、「記号理論」は精神の理論に深く関与しているからである。そして「記号理論」を解明するにあたっては、『人知原理論』の「序論」に着目すべきであろう（以下、「序論」と略記）。じっさいバークリは、そこにおいて、既存の記号や言語の学説を批判しつつ、彼独自の「記号理論」を提示しているからである。あらかじめ見通しを述べておこう。

第一章においては、「抽象一般観念」に対するバークリの批判を取り上げる。ロックによると、一般的名辞は「抽象一般観念」を表示するがゆえに有意味になるが、しかしバークリはロックの主張を徹底的に批判する。本章は従来解釈を踏まえつつ、この批判の仕方を吟味する。そしてもし「抽象一般観念」が否定されてしまうのだとすると、われわれはいかにして一般的な知識を確保することができるのか。

第二章においては、この疑問に対するバークリの回答、「代理」説と呼ばれている立場を検討する。それによると、ある観念はその他の類似した観念を「代理する (represent)」ことによって一般的になる。このときわれわれは、一般観念ひいては一般的な知識を手に入れる。では「代理」とはいかなることであろうか。この問題に答えるために、まず「代理」という言葉の真意を解明して、「代理」説が成り立つ根拠をつきとめる。これが本章の務めである。だが、「記号理論」は「代理」だけによって説明し尽くされるわけではない。

第三章においては、「示唆する (suggest)」の用法を精査する。この動詞は「序論」では中心的に取り上げられず、むしろ『視覚新論』において術語として導入されている。「示唆する」は「代理する」と緊密な関係がある。しかも、「示唆」を導入することによって、「記号理論」の射程は格段に広がることになる。本章では、「示唆」が用いられた背景を踏まえるとともに、その意味を見定めた上で、「示唆」に基づく世界を素描し、最後に、「示唆」の特徴を提示する。

第四章においては、言語の意味 (signification) を追究する。そのために、言語の「意味」を詳論した『アルシフロン』の第七対話を援用する。言語は観念を「表示」するとき、有意味である。しかし言語は観念を「表示」していなくとも、有意味である。例えば、自然科学上の「力」、宗教の教義たる「恩寵」、形而上学的な言葉「精神」はそうしたものである。そして「精神」という言葉の意味を検討することによって、本章は、「記号理論」を「精神の形而上学」と結び付ける端緒をつかむ。バークリは、「精神」という言葉の「意味」と、「精神」の知識たる「思念 (notion)」を関連させて議論しているので、「記号理論」と「精神の形而上学」の結合はバークリの方針に沿うことであり、決して奇異なことではない。しかるのちに、「思念」の性格の一端を、第二章の成果を拠り所にして明るみにもたらす。こうして、「記号理論」の検討をつうじて、観念の世界にとどまらず「精神」に触れるとともに、バークリの目指した「精神の形而上学」をほんのわずか垣間見ることができると思われる。

## 第一章 「抽象一般観念」への批判<sup>1</sup>

「抽象一般観念」に対するバークリの批判については、これまでにさまざまな研究者たちが取り上げてきた。にもかかわらず、その批判の仕方をめぐって、研究者たちの解釈はかならずしも一致していない。それどころか、その批判が論じられた『人知原理論』の「序論」の構成についてさえも、意見が分かれるありさまである。したがって、われわれはこうした現状に鑑みて、いま一度バークリのテキストに即して、彼の立場を慎重に辿りなおすことにしよう。こうすることによって、「抽象一般観念」への批判がいかなるものであったかを明らかにし、それとともに、この批判にこれまで寄せられてきたある反論に答えることができると思われる。

### 第一節 第七、八、九節における抽象理論

抽象にかんする論敵の立場は「序論」第七、八、九節に述べられており、これにかんしては研究者たちのあいだに異論はないと思われる。しかしながら、それらの節の読み方となると、解釈が分かれる。管見によれば、ウェンツに代表される解釈（Wenz 1982）と、ウィnkラーやダンシーやフレイグが主導する解釈（Winkler 2001, Dancy 1998, Flage 1986）に二分されよう。すなわち、前者によれば、これらの三つの節においてはそれぞれ

---

<sup>1</sup> バークリからの引用はすべて以下のテキストに基づいている。 *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, 9 vols., ed. by Luce, A. A. and Jessop, T. E., London, Thomas Nelson and Sons., 1948-1957. 引用のさいは、『視覚新論』、『人知原理論』序論、『人知原理論』第一部、『視覚論弁明』についてはセクション番号を、『ハイラスとフィロナスの三つの対話篇』（以下『対話』と略記）については対話番号とページ番号を、『アルシフロン』については対話番号、節番号、ページ番号を、『バークリ全集』については巻数とページ番号を引用箇所の末尾に表示した。ここでは慣例に倣って以下の省略記号を使用した。

『視覚新論』；NTV

『人知原理論』序論；I

『人知原理論』第一部；PHK

『対話』；DHP

『アルシフロン』；ALC

『視覚論弁明』；TVV

『サイリス』；S

『バークリ全集』；Works

なお訳出に際して、バークリ（下條信輔、植村恒一郎、一ノ瀬正樹訳）『視覚新論 付：視覚論弁明』勁草書房 1990年、バークリ（大槻春彦訳）『人知原理論』岩波文庫 1970年、バークリ（戸田剛文訳）『ハイラスとフィロナスの三つの対話』岩波文庫 2008年を参照したが、「序論」や『対話』については、おおむね、宮武昭「バークリー『人知原理論』訳解（1）」（中央大学文学部『紀要』哲学第55号、2013年）、宮武昭「バークリー『ハイラスとフィロナスの三つの対話』訳解（1）—（4）」（中央大学文学部『紀要』哲学第50-53号、2008-2011年）に依拠した。なお、二次文献については、本稿末尾の文献表を参照されたい。

別の抽象が論じられているのに対して、後者によれば、第七節の抽象と第八、九節のそれとのあいだに違いがあるだけである。いずれの解釈が妥当であるかは、「抽象」の理解によって決定的な重要性をもつと思われるので、これら三つの節を吟味することから、本章の考察をはじめることにはしたい。

順を追って、第七節からみていこう。

あまねく一致した見解によると、事物の性質や在り方のおのおのはけっして離れてそれ自体で、つまり他のすべての性質から切り離されて (*separated*) ほんとうに存在することはなく、むしろ、いろいろな性質が同じ対象のなかでいわば互いに混合し溶融している。しかし、以下のように述べる人たちがいる。つまり、精神はおのおのの性質をそれだけで、つまりその性質が結びついている他の性質から切り離された (*abstracted*) ものとして考えることができるので、そうすることによって自分自身のために抽象 (*abstract*) 観念を形成する。(I 7)

ここでのポイントは、*abstracted* と *abstract* のつながりにある。これがたんなる語呂合わせでないことは、*abstract* の本来の用法から説明できるだろう。すなわち、*abstract* とはラテン語の *abstraho* に由来し、「引き抜く (*drag away*)、力づくで取り去る (*forcibly remove*)」<sup>2</sup>を意味する。ロックは、この語義に則って、*abstract* と *separate* を互換的に用いている。すなわち、「観念が一般的になるのは、この観念を時間や場所の付随的な細部から、つまり、この観念をあれこれの個別的な存在にしている他の観念から切り離す (*separate*) ことによる。この抽象によって観念は、ひとつ以上の個物を表示できるようになる」(EHU 3. 3. 6 傍点は竹中による)<sup>3</sup>。パークリの用法もこのロックの用法に倣うものである。それゆえ、「抽象された」とは「切り離された」と同義であるがゆえに、「切り離された」性質の観念は「抽象的観念」と呼ばれるのである。このことは先の引用文に続く、具体例を見ると明らかになるだろう。

たとえば、延長していて、色がついていて、運動する対象が視覚によって知覚される。

---

<sup>2</sup> *abstraho* については、*Oxford Latin Dictionary* ed. by Glare. P. G. W. Oxford, 1982.を参照。

<sup>3</sup> 『人間知性論』からの引用は Locke1690 を参照した。なお、引用のさいには、その引用の末尾に、『人間知性論』を EHU と略記して、巻数、章番号、節番号を付した。

精神は、この混合あるいは複合した観念を単純な構成部分に解体し、ついでおのおの部分をそれ自体で、つまり残りの部分を排除して見てとることによって、延長の抽象的観念、色の抽象的観念そして運動の抽象的観念を形成する。こうなるのは、色や運動が延長なしでも存在できるからではない。むしろ、精神が抽象 (abstraction) によって、延長を排除した色の観念を、そして色と延長のどちらも排除した運動の観念を自分自身のために形成できるからである。(I 7 以下、バークリによる強調はすべて下線で表記した)

「延長していて、色がついていて、運動する対象」を構成する三つの要素は、互いに他の構成要素なしに存在できず、「混合し溶融している」。それにもかかわらず、精神は各構成要素を他の構成要素から切り離して、抽象的観念を形成することができる。つまり、切り離されえない諸性質を切り離すことが、第七節において示された論敵の抽象なのである。しかし、こうした第七節における抽象に対して、第八節においては別の抽象が論じられているように思われる。

さらに精神は、感官によって知覚されるもろもろの個別的な延長のなかに、これらすべてに共通していて似ている何かがあること、そしてこれとは別に、これらを互いに識別するあれこれの形や大きさといった特殊な何かもあるということを観察すると、この共通しているものを切り離して考えて、つまりそれだけをより分けて、そこから延長のきわめて抽象的な観念をつくる。すなわちこの延長の観念は、線でも面でも立体でもないし、いかなる形も大きさももってはおらず、これらすべてからまったく隔離された観念である。(I 8)

知覚されうるかぎりの延長の個別的な諸観念のうちから、特殊なところを排除して、「共通しているものを切り離して考えて」つまりは「すべてに共通するものだけを保持して」(I 8)、線で面でも立体でもなく、大きさや形をもたない延長の抽象的観念が形成される。ここでの抽象的観念とは、第七節のようにただ切り離すことにとどまらず、共通の構成要素を保持することによって形成されるがゆえに、抽象された観念であるだけでなく、一般観念でもある。そして、上記のように、延長の抽象的で一般的な観念が論じられたのちに、赤でも青でも白でもない色や、さらには物体も方向も速さもない運動についても同じ議論

が展開される。こうすることによって、議論はより複合的なものへ移行する。すなわち、同じ手法の議論は、続く第九節にまで及ぶことになるのである。

そして精神は、性質や在り方の抽象的観念を自分自身のために形成するのと同様に、前節と同じ隔離によって、つまり精神による分離によって、いろいろな共存する性質を含むもっと複合的な存在者の抽象的観念を手に入れる。たとえば精神は、ピーターとジェイムズとジョンが姿や他の性質において何らかの共通した一致が見られる点で互いに似ているのを観察すると、自分が持ち合わせているピーターとジェイムズおよび他の個別的な人間の複合的なあるいは複雑な観念からそれぞれの人間に固有なものを排除し、すべての人間に共通しているものだけを保持することによって、すべての個別的な人間が等しく分有するある抽象的観念をつくる。どの人間もこれを分有するのは、この抽象的観念を何らかの個別的な存在へと規定するようなあらゆる付随的状況や差異を、精神はことごとく捨象し (abstract) 切り取ってしまうからである。そして、こうしたやり方でわれわれは人間の抽象的観念を、あるいはこう言いたければ、人間性ないし人間本性の抽象的観念を手に入れると言われる。(I 9 傍点は竹中による。)

ここでは、第八節において抽象的で「一般的」な観念が取り上げられていたのと同様に、前節と同じ隔離によって、抽象的で「一般的」な観念が形成されると言われている。じっさい、「それぞれの人間に固有なものを排除し、すべての人間に共通しているものだけを保持する」という表現に注目するなら、この第九節の抽象は第八節における抽象と同じであるとみてよいだろう<sup>4</sup>。とすれば、第八節と第九節は連続した議論である。

以上のように読むことができるなら、第七節から第九節までは、第七節と第八、九節と

---

<sup>4</sup> それでも、次のような懸念があるかもしれない。すでにウィンクラーが指摘しているように、パークリが自覚していたかはともかくとして、第九節には第八節にない作業が含まれている (Winkler 2001 29)。すなわち、人間や動物の一般観念の場合には、抽象された属性の一般観念が組み合わされて、ひとつの観念にされねばならない。こうした作業は第八節には含まれていないがゆえに、この点で第八節と第九節は異なっている。たとえば、ウィンクラーによれば、トマス・リードは、第八節の抽象を「一般化 (generalization)」と呼んで、第九節の抽象から峻別しているようである (Winkler 2001 29)。もしそうだとすれば、第八節と第九節とは分けるべきなのであろうか。しかしおそらくそうではない。パークリの標的は、あくまでも抽象能力および、それによって形成される抽象的な一般観念である。そうであるがゆえに、これから述べるように、パークリは第八節と九節を一括するのである。



に分類される。しかし、これに対しては、第七、八節は性質や様態を、そして第九節は事物を論じているがゆえに、これらの節を第七、八節と第九節とに分類すべきであると言われるかもしれない。しかし、それはパークリの意図するところではない。パークリは、続く第一〇節において、「分離して存在することが不可能である諸性質を互いに切り離すこと」と「個別的なものを捨象する (abstract) ことによって一般的概念 (general notion) を形成できるということ」という「ふたつの抽象」を、論敵の言う抽象とみなす。前者は明らかに第七節における抽象であり、後者は第八、九節の抽象である。そして彼は、これらそれぞれに対して批判を加えていく。このことからすると、パークリは、抽象された対象でなく抽象の仕方から、論敵の主張を分類していたことが分かるだろう。そうだとすれば、上述のような仕方で第七、八、九節を分類することは、ここでは適切でないと言わなければならない。こうした理由から、本稿は、ウィンクラーやダンシーやフレイグの解釈のほうが正しいと考える。そして、第七節の抽象によるものを「抽象的観念」、第八、九節の抽象によって形成されるものを「抽象一般観念」と表記することにする。(ただし、「抽象一般観念批判」と書いたときには両者への批判のことを意図している。) それでは、これらに対して、パークリはどのような批判を繰り出すのか。パークリは、これらの抽象の学説に対して、第一〇節から批判を開始する。

## 第二節 第一〇節の検討

第一〇節は、既述の抽象の学説への反論を試みる。したがって、この節には、第七節と第八、九節への批判が、それぞれ含まれているはずである。ところが、一見しただけでは各々の批判は判別しにくい上に、議論の切れ目も明確とは言えない。加えて、パークリが *consider*, *conceive* などの動詞を *imagine* と同義に用いることもあるがゆえに、「抽象一般観念批判」は想像力による心像の有無だけを問いかけた議論、あるいはひたすら内観 (*introspection*)<sup>5</sup>にのみ訴える素朴で平板な議論にすぎないという印象を読者に与えがちである。しかし、じつのところ、パークリの議論はそれほど単純ではない。そこで、こうした諸々の問題点を解消して、本来の議論を明るみにもたらすために、まず第一〇節を三つの部分に分けて検討することにする<sup>6</sup>。

<sup>5</sup> ここでの内観という言葉は、Flage1987 30 を参照。

<sup>6</sup> 本論ではもっぱらパークリの批判を取り上げるので、第一〇節の第三の部分はこの註で取り上げておくにとどめる。第三の部分は、次節以降とのつながりを付ける部分であり、批判の論証と別にすることができるからである。そこでは次のように言われている。

〔1〕自分には観念を抽象するこの素晴らしい能力があると余人がいくら言い張ったとしても、私自身にかんして言えば、なるほど私は、自分がかつて知覚した個別的な事物の観念を想像したり思い描いたりする能力、そしてそれらをさまざまに複合したり分割する能力をもっている。二つの頭をもった人間や、上半身が人間で下半身が馬のものを想像できる。手や目や鼻のそれぞれをそれ自体で、つまり身体の残りの部分から切り離され分離されているのを思い描くこともできる。しかしその場合、私がいかなる手や目を想像しようとも、それには何か個別的な形や色がなければならない。これと同様に、私が思い描く人間の観念は、白い人間か黒い人間かあるいは黄褐色の人間の観念でなければならない。背筋が伸びているか腰が曲がっている人間の観念、あるいは長身か短身か中背の人間の観念でなければならない。どんなに頭をひねっても、先に述べられた抽象的観念を理解することはできない。そしてこれと同様に、運動する物体から区別される運動の抽象的観念、つまり、速くもなければ遅くもなく、曲線的でも直線的でもない運動の観念を形成するのは不可能であり、同じことは他の抽象的で一般的な観念 (abstract general idea) のすべてについて言える。(I 10)

この第一の部分は、パークリ自身が見出せるかぎりでの能力、および、その能力によって形成される観念に関する、いわば報告である。すなわち、ある観念をその他の観念と複合したり、ある観念からある部分を分離したりする能力はたしかにある。ただし、その能力によって複合されたり、分割されたりした観念はあくまで個別観念にとどまる。パークリに言わせれば、「どんなに頭をひねっても」、自分は論敵の言う抽象能力をもたないし、おのれの能力のかぎりを尽くしても、個別観念以外の観念をもつことはできない。

しかし、こうした報告は、「私自身にかんして言えば」という言葉からすると、パークリ

---

〔3〕そして、ほとんどの人たちが私に賛成してくれると考えるのも故なしとしない。学問とは縁のない単純な大部分の人たちは、けっして抽象的概念 (abstract notion) をもっているなどと言い張りはしないからである。抽象的概念は難しく、手に入れるには骨が折れると言われている。したがって、もし抽象的概念があるとすれば、それは学識ある人びとの専売特許であると結論するのも当然であろう。(I 10)

すなわち、「ほとんどの人たちは」つまりは俗衆 (the vulgar) は以上の批判に対して賛同してくれるが、しかし、学識ある人物たちはそうではない。それゆえ次節以下では、これまでに取り上げた抽象の学説を学識ある人物たるロックの語り口に基づいて再説して、その学説をあらためて批判しよう——これが第三の部分の趣意である。

個人の見解にとどまると言わざるをえない。とすれば、これは論敵に対してかならずしも有効な批判とはならない。というのも、論敵は、件の抽象能力をもつと言ひ張る<sup>7</sup>こともできるからである。そこで、重要な役目を果たすのが第二の部分である。というのは、そこにおいて、もうひとつの別の批判が展開されるからである。

〔2〕率直に言えば、私はある意味では抽象することができる<sup>8</sup>と認める。つまり、何らかの個別的な部分や性質が他の部分や性質と何らかの対象において結合しているけれども、しかしながら他のそれらがなくてもじっさいに存在することが可能である場合には、こうした部分や性質を他のそれらから分離されたものとして考えることができる。しかし、そのように分離して存在することが不可能である諸性質を互いに切り離すことができる、つまり分離して考えることができるということ、あるいは、前述の仕方で個別的なものを捨象する (abstract) ことによって一般的概念 (general notion) を形成できるということ、私は認めない。この後者の二つが、抽象の本来の意味だからである。(I 10)

ここには、第七節と、さらに第八、九節の抽象がそれぞれ明確に読み取れる。すでに論じたように、「分離して存在することが不可能である諸性質を互いに切り離すことができる、つまり分離して考えることができる」は、第七節の抽象にあたる。事実、これは第七節における「混合し溶融する」(I 7) 性質を切り離すことと同義としてよいだろう。さらに、第八、九節の抽象が表現されたのは次の部分である。「前述の仕方で個別的なものを捨象する (abstract) ことによって一般的概念 (general notion) を形成できる」。これは「一般的」なものを形成することであるのだから、第八、九節で論じられていた抽象と同じものと言えよう。そして、パークリはこれらを認めないと言うが、しかし、それはいかなる根拠に基づいてのことなのか<sup>8</sup>。

---

<sup>7</sup> のちに見るように、パークリは、論敵と自分が議論して、互いがおのれの立場を「言ひ張る (pretend)」ことに触れている。「もしも誰かが、ここで記述されているような三角形の〔抽象一般〕観念を自分の精神のなかで形成する能力をもっているとするなら、彼〔ロック〕と論争してこの能力を否定すると言ひ張っても無駄であろうし、私としてもそんなことをするつもりもない」(I 13 [ ] は竹中の補足)。

<sup>8</sup> 以下の議論は、おもにウィンクラー (Winkler 2001) とフレイグ (Flage 1986) を参照している。だが、彼らの手続きに全面的に賛同しているわけではない。ウィンクラーは、第一〇節における批判を示すさいに、のちの第一三節において言われたことを、そこに読みこんでいる。しかし、こうすることは、かならずしも必要ない。それは、のちに本稿の一四頁以下で詳論する

注目したいのは、可能・不可能という様相である。それらの様相に関して、当時、ある流通した原理があった。だからこそ、パークリは上述のようにして件の抽象を認めないと論じることができたのである。それでは、その原理とはいかなるものか。われわれは、それを知るために「序論」の草稿に立ち返る必要がある。上記の引用に対応する草稿には、次のようなことが論じられていた。

不可能なものは理解されえない (an impossibility cannot be conceiv'd) ことは、流通した原理であると思う。それというのも、神が存在させることのできないものを理解すると言ひ張るのは、いったいいかなる被造的知性なのか。いまや衆目の一致するところでは、抽象的あるいは一般的ないかなるものも現実に存在することが不可能である。してみれば、そうしたものは、知性のうちに観念としてさえも存在することができな<sup>い</sup>と思われるべきである (Works, vol. 2 125)。

まずパークリは、「不可能なものは理解されえない」という原理を提示して、それからそれを具体的に適用している。すなわち、神が存在させることが不可能なものは、上述の原理を認めるなら、われわれに理解されえない。より具体的に言えば、「抽象的なもの」あるいは「一般的なもの」は現実に存在することが不可能なものである。そうだとすれば、それらは理解されえないし、観念としてさえも存在しない。これが、第二の部分の原形である。

以上のことからすれば、第一〇節の第二の部分における批判の論拠は、次のようなものであったと考えられる。まず、「抽象的観念」は以下のように批判される。(1) 不可能なものは理解されえない。(2) しかるに、ある性質や様相が現実に切り離されて存在することは不可能である (I 7より)。(3) それゆえ、そうした性質や様相は理解されえない。理解されえないものは心のうちにもない。すなわち「抽象的観念」はないのである。他方で、「抽象一般観念」への批判は以下のようなになるだろう。(1) 不可能なものは理解されえない。(2) 個別的な事物のみが存在する (I 11, EHU 3. 3. 6, DHP 1. 193.より)。すなわち、

---

ように、議論の順序を無視することになると思われる。この点に関しては、フレイグが正しいだろう。それでは、フレイグの主張に全面的に賛同できるのかと言えば、そうではない。彼は、第八、九節の抽象をあまり重要視せずに、おもに第七節の抽象のみを取り上げている。だが、はたしてこれは正当な処置だろうか。パークリは、両者をきちんと視野に入れて批判を展開していると思われる。それゆえ、ウィングラーやフレイグを参照するものの、彼らとまったく同じ仕方で議論するわけではない。

個別性を切り離れた一般的な事物は存在することが不可能である。(3) そうだとすれば、そうした一般的な事物は理解されえない。理解されえないものは心のうちにもない。したがって、「抽象一般観念」はない。

以上のように、第一〇節においては、内観とは異なる仕方での議論も読み取ることができる。しかしここまでの批判の仕方では、どのようにして現実の存在の可能・不可能が決定されるのかは明白ではない。これについて踏み込んだ論証を行うのは第一三節である。それゆえ、つぎにわれわれはその節を検討することにしよう<sup>9</sup>。

### 第三節 第一三節の検討

第一三節において、バークリはロックから引用したうえで、それを批判する。その引用のうち、問題の焦点は次のところである。「たとえば、三角形の一般的観念をつくるのには、(これはもっとも抽象的で包括的で困難な観念のひとつではないにもかかわらず) かなりの苦勞と技量を必要とする。なぜならこの観念は、斜角でも直角でもなく、等辺でも等脚でも不等辺でもなく、これらのすべてであると同時にこれらのどれでもないでなければならぬからである。じっさいこれは、〔現実には〕存在できない不完全な何かである。この観念においては、相異なり相矛盾するいろいろな観念がその部分となって合体しているからである」(EHU 4. 7. 9)。バークリは、こうした三角形に次のような批判を加える。

もしも誰かが、ここで記述されているような三角形の〔抽象一般〕観念を自分の精神のなかで形成する能力をもっているとするなら、彼〔ロック〕と論争してこの能力を否定すると言い張っても無駄であろうし、私としてもそんなことをするつもりもない。

---

<sup>9</sup> 本論が第一〇節と第一三節の議論を直結させようとするには、次のような反論があるかもしれない。すなわち、第一〇節で取り上げた批判の延長上に、のちの第一三節での批判があると言うとき、そこにはひとつ前提がある。その前提とは、第八、九節の抽象と、第一三節における抽象とが同じである、ということである。さもなければ、第一〇節の批判と第一三節の批判とは連続的にならず、別の標的への批判になるだろう。しかし、こうした懸念に対しては、『アルシフロン』を参照すればよい。そこにおいては、『人知原理論』の「序論」第八、九節にあったのと同じ抽象によって、第一三節において取り上げられる「抽象一般観念」が形成されているのを読み取ることができる(ALC 7. 5. 331-333. 1st and 2nd ed.)。たとえば、人間の「抽象一般観念」が取り上げられるとき、その形成の仕方は、ある人間の観念から、その個人に特有なものを省いて、すべての人々に共通するものを保持するというものである。これは第八、九節の抽象である。そして、それと「同じ仕方( *after the same manner* )」三角形の「抽象一般観念」が形成されると言われる。ここでの三角形の「抽象一般観念」の説明は、第一三節におけるそれと同じものである。このことからすれば、バークリが、第八、九節と第一三節を同じ抽象に基づくと考えていたことをうかがい知ることができるだろう。

読者に望みたいのは、こうした観念をもっているかどうかを完璧かつ確実に調べてほしいということだけである。そして、これはけっして難しい仕事ではないと思う。自分自身の思考のなかをほんの少し覗き込んで、三角形の一般観念についてここで与えられている記述にかなうような観念、つまり、斜角でも直角でもなく、等辺でも等脚でも不等辺でもなく、これらのすべてであると同時にこれらのどれでもない三角形の観念を自分の心のなかにもっているかどうか、あるいはもてるようになるかどうかを試すことほど容易なことはないであろう。(I 13)

最初に、パークリは論敵に譲歩する。すなわち、論敵が抽象能力をもつと「言い張」るなら、パークリはそのことを否定できないし、これ以上追及するつもりはない。これは内観からの批判のもつ限界を示している。というのも、パークリが内観に基づいてある種の抽象能力を否定したところで、それは論敵が内観したことまで否定したことにはならないからである。それゆえ、内観からの批判は論敵を批判する決定打にはなりえない。そうではなく、ここでのパークリの真意は、「抽象一般観念」の最大の擁護者の引用を逆手にとって、第一〇節で論じた批判の延長上にある批判を展開することにある。すなわち、「抽象一般観念」の最大の擁護者たるロックによると、三角形の「抽象一般観念」は「斜角でも直角でもなく、等辺でも等脚でも不等辺でもなく、これらのすべてであると同時にこれらのどれでもない」であった。これは、ロック自身が言うように、「相異なり相矛盾するいろいろな観念といういくつかの部分が合体している」(I 13) 観念である。ここで、存在の可能・不可能の根拠は矛盾律におかれているのであり、パークリは、この「矛盾」を強調して「抽象一般観念」を批判している。

だが、一見すると、こうした批判は的外れであるように思われるかもしれない。というのも、ロックの発言の意図は、「抽象一般観念」がじっさいに存在できないことの根拠を示すことだったからである。つまり、ロックが言いたいのは、「抽象一般観念」は心の外では存在しないとしても、心の中における観念としてであれば、存在することができるということではないか。とすれば、ここで「抽象一般観念」が「矛盾」を含むと指摘したところで、それはロックへの批判にならないであろう。

たしかに、上述のロックの引用のみを取り上げて、「矛盾」を指摘することにとどまるのであれば、それは効果的な批判でないかもしれない。というのも、論敵は、「抽象一般観念」が「矛盾」を含まうとも、心の中であれば存在できる、とふたたび言い張ることができる

からである。しかし、それにもかからず、ここでは「矛盾」に注目すべきである。じつはバークリは、『視覚新論』においても「抽象一般観念」を批判していたのであり、そのおりバークリは、上述のロックからの引用（EHU 4. 7. 9）をあげていた。しかしバークリは、そこでは、それとともに次の一節をも引用していた。

矛盾した観念が組み合わされる混合様相<sup>10</sup>の観念は、精神のうちにさえ存在しない、すなわち、理解されえない。（EHU 3. 10. 33）

つまり、「矛盾」を含んでいる観念は、精神のうちにさえ存在しない、すなわち、理解されえない。このロックの主張を念頭に置いていたからこそ、バークリは「矛盾」を強調したのである<sup>11</sup>。このことを踏まえると、われわれは、「抽象一般観念」への批判を以下のようにまとめることができるようになる。——「抽象一般観念」はじっさいに存在することが不可能なものである。というのも、そうしたものは「矛盾」を含んでいるからである。しかるに、「矛盾」を含むものは理解されえない、すなわち精神のうちにさえ存在しない。したがって、そうした観念は存在しない。これが第一三節における「抽象一般観念」への主要な批判である<sup>12</sup>。

---

<sup>10</sup> 混合様相とは、個別観念を組み合わせることで作る、責務、酔い、嘘、偽善、聖物冒瀆、殺人、勇気などといった道徳的な事柄（EHU 2. 22. 1-3）、さらには三角形といった幾何学的な図形（EHU 2. 31. 3）を含む複雑観念の一種である。

<sup>11</sup> ここで、とりわけ混合様相だけが「矛盾」を含むときに精神のうちにさえ存在しない、理解されえないと言われたわけではない。混合様相は、心のうちで作られる典型的な観念であるゆえ、ここでもちだされているからである。それゆえ、バークリがこの引用から引き出したこととは、「矛盾」を含んでいるどんな観念も、精神のうちにさえ存在しない、すなわち、理解されえない——このことである。

<sup>12</sup> 「抽象一般観念」への批判は、他の方面（I 14-15）からも行われている。第一四節においては以下のとおりである。すなわち、ロックは知識を伝達するために、たとえどんなに苦勞してでも「抽象一般観念」がぜひとも必要であると考えている。というのも、もしそうした観念がなければ、われわれは意思疎通のさいに、単語の一つ一つに応じて個別観念を相手の目の前に提示しなければならず、滑稽で煩瑣な手順を踏むことになるからである。しかし、「抽象一般観念」を形成する「苦勞」をロックは主張していたが、はたして、いつわれわれはそうした「苦勞」を経験しているのか。ロックは大人になってからだと言うが、そうではない。というのも大人は苦勞せずに、意思の疎通を図ることができるからである。となると、そうするのは子供の頃になる。だが、子供ならば、なおのこと、そうした抽象の「苦勞」などしていない。子供には荷が重すぎるからである。それゆえ、ロックの主張は事実と反する。

さらに、第一五節においては以下のように論じられる。すなわち、ロックは知識の拡張のためにも、「抽象一般観念」をもちだすのであるが、しかし、バークリはこれも否定する。ここでの知識の拡張とは、ある知識を普遍的にすることを意味する。つまりロックは、普遍的な知識を得るには、「抽象一般観念」を形成しなければならないと考える。しかしバークリは、「抽象一般

このようにバークリは、ロックの発言に基づいて、「抽象一般観念」を批判した。とすれば、ここでの批判は、基本的には、第一〇節の第二の部分（本稿一〇頁）で見た批判の延長上にあるとすることができる。第一三節での議論を加味するなら、第一〇節における批判は次のようになるからである。（１）不可能なものは理解されえない。（２）個別的な事物のみが存在する（I 11, EHU 3. 3. 6, DHP 1. 193.より）。すなわち、個別性を切り離れた一般的な事物は存在することが不可能である。というのも、個別性を切り離れた一般的な事物は「矛盾」を含んでいるからである（第一三節より）。（３）そうだとすれば、そうした一般的な事物は理解されえない。理解されえないものは心のうちにもない。したがって、「抽象一般観念」はない。このように、第一〇節での批判に対して、第一三節は、（２）の条件の理由を付け加えているのである<sup>13</sup>。

こうすることによって、抽象の学説の権威たるロックを批判するとともに、第一〇節での批判をより丁寧に論じるという二重の狙いが果たされる。第一三節における批判は、第一〇節での批判を補強している。すなわち、第一三節においては、「矛盾」という論拠を、

---

観念」がなくとも、普遍的な知識を手にできると主張する。このことについては、第二章において詳論する。

このように、ロックへの批判は本稿で取り上げた以外にもあるが、しかし、それらはいくまでも補助的なものであり、重要なのは本稿が詳論した批判である。

<sup>13</sup>存在の可能・不可能が矛盾の有無によることを、バークリはしばしば用いている。

たとえば、それは『対話』から示すことができる。（Pはフィロナスという名前の省略したもので、彼はバークリの代弁者である。Hはハイラスという名前の略記したもので、彼は物質主義者であり論敵である）。

P あるものを考えてみたら矛盾が含まれていたとしよう。一体全体、こうしたものがほんとうに存在することは可能だと思うか。

H けっして思わない。

さらに、『アルシフロン』においても次のように言われている（ALC 7. 6. 333-334. 1st and 2nd ed.）。以下に登場するユーレイナーはバークリの代弁者であり、アルシフロンは論敵である。

ユーレイナー …アルシフロン、まったく不可能だとあなたが言うであろうものとは、  
どういうものか。

アルシフロン 矛盾を含むようなものだ。

ユーレイナー 矛盾を含むものの観念を形成することはできるのか。

アルシフロン できない。

ユーレイナー したがって、まったく不可能なものはなんであれ、あなたはその観念を  
形成することはできないのだ。

アルシフロン 認めよう。

なお、当時、神でさえも矛盾律を犯しえないことは、デカルトを除いて、通説とされていた（Weinberg 1965 14, Winkler 2001 77）。



ロックの引用を逆手にとって示したのである。それゆえ、第一〇節と第一三節の批判は連続して読まれるべきである。

#### 第四節 「抽象一般観念批判」の性格とある反論への応答

これまで見てきたように、バークリは、第一〇節と第一三節において、おもに三つの批判を展開していた。すなわち、はじめに、内観を用いる批判、つぎに、様相（可能・不可能）に関する当時の通念に訴えかけている批判、さいごにその様相に論理的な根拠を加えた批判である。後者の二つは、論敵の主張を逆手に取るという意味での対人論法と呼ぶことができるものである。

「抽象一般観念批判」がこのとおりであるなら、バークリの議論に対して長らく向けられてきたある反論がいささかの外れであったことが、いまや理解できるようになる。その反論とは以下のようなものである。すなわち、抽象を容認する人々の言う「抽象的観念」ならびに「抽象一般観念」は、心像などではなく、むしろそれとは位相の異なるものにほかならない。それにもかかわらず、バークリはそれを心に現前する心像に類したものとしたり、たうえで、「抽象一般観念批判」を行っていた。そうだとすればバークリの批判は、まったく的外れであるし、その批判の矢は彼らに届いていない<sup>14</sup>。

こうした反論は、バークリが内観を用いた批判のみを用いていたのなら、たしかに有効である。事実、内観を用いた批判とは「抽象的観念」や「抽象一般観念」が個別観念のように知覚されるかどうかを論敵に問うて、それらが知覚されえないという答えを引き出す批判であったからである。しかし、すでに見たように、バークリの批判はそれに尽きるわけではなかった。バークリは、第一〇節の第二の部分や第一三節において、論敵の認める主張ないし原理を用いて、彼らを批判していたのであった。そしてそのおり、問題となったのは、観念が心像か概念かということではない。論敵の認める主張ないし原理からおのずから導かれる帰結なのである。そうであるとするなら、バークリの批判は、居もしない論敵に向けられたものではないし、無意味なものであったわけでもない。「抽象一般観念批判」におけるバークリの放った矢は、確実に論敵に的中していると言っていることができるのである<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> 「抽象一般観念批判」は、観念を心像とみなすがゆえに成り立つ議論であるということを指摘する者には、Craig 1968, Hicks 1968, Mackie 1976, Pitcher 1977 などがいる。

<sup>15</sup> ここでの批判は、ロックという限定された論敵にのみ有効であるにとどまるのではないのか。そうした懸念があるかもしれない。だが、そうではない。バークリが批判を向ける相手は、確

だが、そうだとすれば、バークリは、普遍的な知識の根拠となるはずだったものを破壊したことになるだろうか。第八、九節の抽象は、「共通の構成要素を保持する」ことを含んでいたからこそ、バークリは、第八、九節における抽象によって形成される観念を、「抽象的観念」でなく、「抽象一般観念」と呼んでいた。しかし、バークリはその抽象を否定してしまった。そうだとすると、バークリは、観念がもつはずであった「一般性」（すなわち普遍性<sup>16</sup>）をも破壊してしまったことになるのではないか。となれば、われわれはいかにして普遍的な知識をえることができるのであろうか。次に問題になるのはこのことである。

---

実に多くいた。というのも、ワインバーグが指摘していたように、アリストテレス以来の伝統的な抽象理論は、バークリの時代まで連綿と続いていたからである。それゆえ、バークリの批判の射程はけっして狭いものではない（Weinberg 1965 5-13）。

<sup>16</sup> バークリはしばしば、一般的（general）と普遍的（universal）とを互換的に用いている。

## 第二章 「代理する」について

われわれは、「抽象一般観念」を形成する能力を持ち合わせていない。かりにそれを形成しようとしても、それは「矛盾」を含むがゆえに不可能であり、したがって理解されえない。そうだとすれば、「抽象一般観念」は心の中にも存在しない。われわれは、「抽象一般観念」のおかげで一般的な知識を持つわけではない。では、一般的な知識はいかにして獲得されるのか。本章は、この問題を説明することを目的とする。

### 第一節 バークリの主張のあらまし

観念が個別的なものであるなら、われわれは一般的な思考というものをどのような位相のもとに捉えればよいのか。この難問を解消するためにバークリがとった方策のあらましをまず見ておこう。バークリは「序論」の第一節で、ロックの主張と対比しながら、こう述べる。

彼〔ロック〕は「存在するものはすべて個物でしかないのだから、われわれはいかにして一般的名辞を手に入れるのか」と問うて、こう答えている、「言葉は〔抽象〕一般観念の記号とみなされることによって一般的になる」(『人間知性論』第3巻、第3章、第6節)。しかし、ある言葉が一般的になるのは、それが抽象一般観念の記号とみなされることによってではなく、いろいろな個別的観念の記号とみなされることによるのであり、こうしてその言葉はこれらの個別的観念のどれをも精神にたいして無差別に示唆するのである。(I 11)

ロックの言う「一般観念」は明らかに「抽象一般観念」である。しかし、第一章においてすでに述べたとおり、「抽象一般観念」は「矛盾」を含んでいるのがゆえに理解されえないし、心の中にも存在しない。したがって、ロックが提出した回答は破壊されたも同然である。そこで、バークリはこれに代えて、「ある言葉が一般的になるのは、…いろいろな個別的観念の記号とみなされることによる」(I 11)と主張する。このことを敷衍したのが第一二節であり、ここにおいて、バークリは以下のように言う。「観念がいかにして一般的になるのかをよく見てみるなら、言葉がいかにしてそうなるのかについてもっとよく判断できるようになる」(I 12)。それでは、いかにして個別観念が「一般観念」にされるのか。

さて、無意味な言葉は口にせず、理解できることだけを語ろうとするなら、われわれは次のことを認めることになると思う。すなわち、それ自体では個別的でしかない観念が一般的になるのは、同じ種類の他の個別的観念のすべてを代理する (represent) あるいは代表する (stand for) からである、と。このことを明らかにするために例を出してみよう。ある幾何学者が一本の線を二等分する方法を論証しようとしている。そこで彼は、たとえば長さ一インチの黒い線を引く。この線は、それ自体においては個別的な線であるにもかかわらず、その表示のはたらき (signification) に目を留めてみるなら、一般的である。なぜなら、そこで使用されている線はおよそ個別的な線のすべてを代理していて、したがって、この線について証明されることは、すべての線についても、換言すれば、線一般についても証明されるからである。そして、この個別的な線が表示のはたらきによって一般的になるのと同様に、それ自体では個別的でしかない線という名前も、表示の役割を担うことによって一般的になる。そして、前者がその一般性を、抽象的あるいは一般的な線を表示することに負っているのではなく、およそ存在しうるすべての個別的な直線を表示することに負っているのと同様に、後者もまたその一般性を同じ根拠から、すなわち、線という言葉はさまざまな個別的な線が無差別に指示するということから得ていると考えなければならない。(I 12)

「一般観念」とは、その他の類似した諸観念すべてと結び付けられた、ある個別観念である。同様にして、一般的名辞とは、類似した同じ種類の個別観念を「代理するあるいは代表する」ものである。それゆえ、観念にせよ言語にせよ、「代理するあるいは代表する」というのはたらきにこそ、一般性の源泉がある。第一一節で提起されていた「存在するものはすべて個物でしかないのだから、われわれはいかにして一般的名辞を手に入れるのか」という問題に対する、パークリの回答のあらまは以上のとおりである。

## 第二節 represent は類似の関係を表す

以上のパークリの主張にとって、represent が鍵概念である。それゆえ、われわれは本節において represent の意味を検討することにしよう。

この represent という言葉は、当時の哲学者たちにしばしば用いられてきた含蓄ある言葉

である<sup>17</sup>。それはたとえばロックによって、次のように用いられている。「精神が観想する事物は、精神自身を除けば、いずれも知性には現前 (present) しないので、ある別の事物が、精神の考察する事物の記号すなわち代理物 (representation) として、知性に現前しなければならぬ。これが観念である」(EHU 4. 21. 4)。つまり知覚される観念は、知覚されない物質的実体を「代理する」。このとき、観念は記号である。というのも、一般に記号とは不在のものを「代理する」ものであるのだとすれば、ここでの観念は現前していない物質的実体を「代理する」からである。だが、注意すべきだが、観念を記号たらしめるのは、観念そのものでなく、むしろ represent という機能のほうである。観念はこの機能をもつからこそ、記号と呼ばれうる。このように、represent は、あるものを記号たらしめるために用いられていた動詞である<sup>18</sup>。

バークリが represent を用いたとき、彼がこの記号的な用法を念頭においていなかったとは想像しがたいことだろう。とはいえ、バークリは、これとまったく同じ意味で represent を用いることはできない。というのも、もしそうするなら、バークリはロックの立場に逆戻りすることになるからである。バークリ哲学の提唱する非物質論がこの用法を拒絶するはずである。そうであるがゆえに、バークリは represent を観念と観念の記号関係にのみ用いる。すなわち、represent は心のうちとそこにあるものの対応関係でなく、心のうちにある、観念と観念との関係に用いられるのである。

この represent は「表示する (signify)」という動詞と対比的である<sup>19</sup>。たとえば、言語はいかなるものでも無差別に「表示する」ことができる。すなわち、言語と対象の関係は、「任意 (arbitrary)」である。たとえば青という単語は、目で知覚される青色を「表示」す

---

<sup>17</sup> この言葉は当時だけでなく現代においても、「表象的实在論 (representative realism)」(Bennet 1971 69) という呼称に生かされている。その多様な用途は枚挙に暇がないほどである。

<sup>18</sup> バークリは論敵の主張を紹介するさいにも、represent をしばしば用いている。そのときには、論敵の主張を次のようにフィロナスに語らせている。「君〔物質肯定論者ハイラス〕の意見によれば、われわれが感官によって知覚する観念は、本当に存在する事物でなくて、これらの事物の似像 (images) あるいは写し (copy) だ。したがって、われわれの知識がこうした事物についての知識であるのは、われわれの観念がそうした原型 (originals) の真の代理物 (representation) であるからにはほかならない」(DHP 3. 246.)。これは明らかにロックの用法である。

<sup>19</sup> 本段落は、ウィンクラーを参照しているものの、彼の主張に全面的に賛同しているわけではない。というのも、ウィンクラーは、represent の用法を提示するさいに、本節の第二段落であげた論敵によるロック的用法とバークリによる用法を混同しているようにも見受けられるからである (Winkler 2001 14-17)。represent の用法は論敵とバークリの間では決定的に異なる。

るが、しかしこの単語はそれ以外の知覚される色であっても「表示」することが可能だろう。このとき、言語と対象との「表示」関係は「強制的 (compulsory)」(Winkler 2005 132) ではない。しかし、represent はそうではない。ある観念がその他の観念を represent するとき、それらの観念は「強制的な」関係をもつように思われる。このことの根拠は、represent に関するバークリの用法のうちにある。

バークリは『人知原理論』第一部の第一節と第二節において、おのれの基本的な立場を提示している。彼はそこで、観念や精神といった言葉の定義をしており、represent は、その中において以下のように用いられる。すなわち、想像力は「感官や反省によって最初に知覚されたもの〔観念ないし対象〕を複合したり分割したり、あるいはたんに再現したりする (barely representing)」(PHK 1)。このとき、「たんに」とは、「再現 (represent)」が想像力のもつ「もっとも根本的な機能」(Winkler 2005 134) であることを含意する。つまり、バークリは represent を、原義に基づいて、「再 - 現前 (re-present)」という意味で理解しているのである。

このように、represent とは想像力による「再 - 現前」を意味する。このとき、「再 - 現前」とは、かつてあったものを再び目の前に置くことである。その場合、その置かれたものは、何でもよいわけではなく、かつてあったものと類似したものはずである。さもなければ、それは再び現前したものと呼ばれないだろう。とすると、represent とは、ある観念と類似しないさまざまな観念ではなく、類似した観念のみをもたらすことである。そうだとすれば、represent において、観念と観念のあいだには「強制的」な関係があることになる。つまり、「強制的」ということの根拠は類似なのである。それでは、こうした類似を見出すことはいかなる条件のもとで可能になるのか。

### 第三節 「代理」が成り立つ条件は「内包」である

「代理」の役割を果たす観念は、すべて個別的な観念である。たとえば、「序論」において挙げられた例では、直角三角形、直角二等辺三角形、不等辺三角形などの観念であり、これらは直角や等辺や不等辺といったある個別的な角度や辺の長さを持っている。しかし、ここで用いられる観念が個別的なものとなる集合でしかないなら、これらの観念を知覚することだけからは、それらが類似しているということとは出てこない。というのも、複数の観念を知覚することと、複数の観念の類似するところを知覚することとは、同じではないからである。われわれは、ある観念がその他の観念と類似するところを知覚するとき、

それらに、ある特別な操作を施さねばならない。すなわち、われわれは個別的なところを捨象して、類似するところに注目できなければならないのである。

ここで認めねばならないことだが、角の個別的な〔直角や斜角といった〕特性や辺の個別的な〔等不等の〕関係に注目しなければ、それだけである図形を三角形として考えることができる。そのかぎりでは抽象できるのだが、しかしだからといって、三角形の抽象一般観念を形成できるということにはならない。この観念には矛盾が含まれるからである。これと同様に、知覚されるもの〔個別的なもの〕のすべてが考慮されないかぎりでは、ピーターを人間として、あるいは動物として考えることができるが、しかし、人間のそれにしろ動物のそれにしろ、前述の抽象的観念を形成できるわけではない。(I 16 傍点は竹中による)

この抽象によって、われわれはある類似の視点を手に入れる。そしてこれは、研究者たちによって「選択的注意 (selective attention)」と呼ばれている<sup>20</sup>。パークリはすでに、第一六節に先立つ第一〇節で、切り離すことができるものを切り離すことも抽象としていた。だが、この第一六節ではそれと異なる抽象をパークリはあらたに認めている。ただしこれは、すでに批判されたロック的な意味での抽象ではない。ロック的な抽象とは、たとえば、複数の複雑観念の中からそれぞれの観念に固有なものを排除し、すべてに共通しているものだけを保持することであった (I 9)。そして、これは観念の側を変形させることを主眼とする。だが、「選択的注意」はこれとは異なる。それは、観念のある「相 (aspect)」<sup>21</sup>に着目しないことであって、何であれ新たに観念を形成するわけではないのである。

このように、「代理」においては、「選択的注意」がはたらく。それでは、この「注意」はいかなる条件のもとで成り立つのか。それを可能にするものはいったい何か。それは、個別観念同士がどの点で類似するかを決定するものであるから、もはや個別観念ではない。というのも、もし類似を決定するものが個別観念であるなら、その個別観念と既存の個別観念との類似を決めるために、さらに別の個別観念が必要になるからである。そうだとすると、ここで必要になるものとは、心像としての個別観念でなく、個別観念とは位相の異なるもの、その個別観念が何であるかを理解させるようなものである。つまり、複数の三

<sup>20</sup> 「選択的注意」については、Dancy 1998, 33-34, Winkler 1989 39-43 を参照。

<sup>21</sup> ここでの「相」という言葉は、とくに Dancy 1998, 196, note.13 を参照。

角形の個別観念において、ある類似点に注意するとき、そのことは、それらの観念を「直線で囲まれた図形」として認知する同一の視点を要請する。さもなければ、われわれは個別観念のどこに注目すべきかがわからないであろうし、そもそも、個別観念をいかなるものとしても知覚できないであろう。しかるにここで要請されるものとは、すべての個別観念が何であるかを理解させるようなものであるから、個別に対する普遍の位相にあらかじめあるものと言わねばならない。ここでの普遍的なものを概念と呼び、そうしたあらかじめある普遍の位相に対してア・プリアリという形容詞を用いることが許されるのであれば、バークリは「代理」説を成り立たせる条件として、「ア・プリアリな概念」を要請しなければならない。ロビンソンも言うように、「個別的な観念の三角形性に選択的に注意することのうちに含まれるその種の注意は、たんに観念の空間的なある部分に焦点を合わせるのではなく、それはその心像の概念的な特徴 (conceptual feature) に焦点を合わせることである・・・」<sup>22</sup>。そして、こうしたロビンソンと同じ発想のもとで、ジョンストンは、「概念」を論理的な道具立てを用いて詳説した。すなわち、ここでの「概念」は、ジョンストンに言わせれば、「内包 (connotation or intension)」と呼ぶことができる。(じっさい、ジョンストンは「内包」と「概念」を互換的に用いる。) 他方で、ある観念によって「代理」される類似した諸観念は、「外延 (denotation)」と呼ぶことができる。そして、「内包」とは、その「外延」を成り立たせるものである。つまり、「記号において重要なことは、記号が表示する個別的な諸事物ではなく、記号によって内包される (connoted) [諸事物に共通する] 諸性質である。というのも、その性質のおかげで、記号は個別的な諸事物を外延にする (denote) ことができるからである」(Johnston 138)。ここでの「内包される諸性質」は、もはや個別的な諸性質ではない。それはそれらに共通するもの、つまり「内包」(Johnston 138) である。かくして、バークリの「代理」説を論じるにあたっては、「内包」という、観念以外の要素が必要とされねばならないことが明らかになる。じっさいこのことは、バークリの議論の仕方から窺い知ることができる。

たとえば、私が三角形にかんする命題を証明するとき、私は三角形の普遍的観念〔一般観念〕を念頭においていると想定されている。しかしだからといって、等辺でも不等辺でも等脚でもない三角形の観念を私が形成できるということにはならない。ここで想定されている事態はむしろ、私が考えている個別的な三角形は、それがどの種類の三角形

---

<sup>22</sup> Robinson 1996 31 を参照。



であろうとも、およそ直線三角形のすべてを等しく代表ないし代理し、その意味で普遍的になっているということではない。(I 15 傍点は竹中による)

ここで「私が三角形にかんする命題を証明するとき」と書かれていることからすると、証明する以前にわれわれがその命題を理解していることが前提されている。たとえば、「三角形の内角の和は二直角に等しい」という命題を証明するように指示された人は、まずもってその三角形や内角や和といった言葉を理解していなければ、そうすることができないだろう。そして、そのときに直角三角形を用いたなら、彼は、その三角形における辺の長さや角度の大きさなどから注意をそらして、その内角の和を思考する。彼は、三角形であるかぎりでの観念において、その証明を行えばよいからである。だが、もしその同じ人がピタゴラスの定理を証明しようとして、その同じ三角形を用いようとするなら、直角から注意をそらすことはできない。というのも、その定理は直角三角形において証明されうるからである。ただし、いずれの場合にせよ、われわれはそれらの観念をある記号として、それにはたらきかけており、三角形や直角三角形という「内包」を理解した上で証明を進める。このかぎりでは、この証明は「外延」にも及ぼすことができるのである<sup>23</sup>。

「代理」説が以上の通りであるなら、これは、ある観念が現れれば、その他の観念も活気づいて喚起されるという、心理的な連合関係とは異なるものであるといわねばならない。むしろそれは、「内包」と「外延」という論理的な骨格をそなえた議論にほかならないのである<sup>24</sup>。

---

<sup>23</sup> フレイグも、ジョンストンと同様にして、「内包」と「外延」の関係のもとで、パークリの普遍に関する議論を捉えかえした。彼は「外延」を重視するものの、そうすることが「内包」を排除するものでないという意見を提示している (Flage 1987 97)。

<sup>24</sup> ここで注意すべきなのは、「ア・プリオリな概念」ないし「内包」の扱い方である。もしそれが言語や観念なしに認知されるものだとして解されるなら、それは誤解であるし、パークリの容認できないものである。つまり、精神のはたらきにせよ、言葉の意味にせよ、それらは観念や言葉において確認されるのである。それゆえ、これまでに示した、「代理」「選択的注意」「ア・プリオリな概念」ないし「内包」は別々にあるわけではない。「代理」と「選択的注意」という分け方自体が、すでにわれわれの恣意によるものであろう。のみならず、「ア・プリオリな概念」ないし「内包」は「選択的注意」を可能にするかぎりにおいて認められるものであるがゆえに、それは「選択的注意」から切り離されるべきではない。しかも、「ア・プリオリな概念」ないし「内包」は「代理」という観念間の類似の「関係」にとって不可欠なものであり、この「関係」にかならず含まれるものなのである。このとき、われわれは「選択的注意」を用いて、個別観念を「ア・プリオリな概念」ないし「内包」のもとで眺めている。このように、「代理」「選択的注意」「ア・プリオリな概念」ないし「内包」は切り離されるべきでないひとつのことがらである。それらは、主題や議論の力点に応じて現れてくる見え方とも言うべきものなのである。

#### 第四節 論点先取という懸念

「序論」における「代理」説は以上のとおりである。だが、これに対しては次のような反論があるかもしれない。ロックは、一般的名辞がいかにして有意味になるのかを問うて、その根拠を「抽象一般観念」に見出した。これに対して、バークリはそれを否定して、「代理」説を唱えた。すなわち、「それ自体では個別的でしかない観念が一般的になるのは、同じ種類の他の個別的観念のすべてを代理する (represent) あるいは代表する (stand for) からである」(I 12 傍点は竹中による)。そして、ここでの「同じ種類の他の観念」が認識されるためには、すでに述べたように、あらかじめ「内包」が知られていなければならないのであった。しかし、もしそうであるなら、バークリは「抽象一般観念」という一般性の根拠を否定したあとで、それに代えて「内包」という一般的な事物を、あらかじめ証明もなしに導入したにすぎないのではないか。となると、バークリは論点先取の虚偽を犯していないか。

たしかにバークリのこうした措置は問いのすり替えだと思われるかもしれない。しかし、単純にそう言い切ることはできないと思われる。じっさい、ロックのように、白紙の状態から一般的な知識を成り立たせる根拠を再構築するという企て自体がすでにミスリーディングである可能性がある。われわれは気づいたときにはすでに一般的な知識を手に入れてしまっている。そしてその一般的な知識の獲得の過程を描き出そうとするのは、それを手に入れたのちのことである。さもなければ、われわれは、一般的な知識を手に入れる過程を問題にすることなどないだろうからである。そうだとすれば、バークリは、あくまでわれわれの現状に基づいて考察を展開したのではないか。

つまりわれわれは「代理」説を、バークリの哲学上の方法、手続きから得られた学説であると考える。じっさい「代理」説は、われわれの現状における、一般的な知識の成り立ちの一面を確実に捉えている。それゆえ「代理」説が論点先取を犯していると言って、それを一蹴すべきではないのである。だが、「代理」説は、一般的な知識のありようを説明することだけに用いられるわけではない。これはバークリの「記号理論」を理解するための第一歩にもなる。すなわち、観念と観念のあいだの類似の関係を含意する動詞、「代理」は「記号理論」を成り立たせる原理でもある。しかし観念と観念のあいだには、類似だけでなく、他にもさまざまな関係がある。「記号理論」は、当然のことながら、そうした関係も射程に入れるはずである。では、それについて、バークリはどのように考えていたのであろうか。その手掛かりは「示唆する (suggest)」という動詞にあると思われる。それゆえ、次章に

おいて「示唆」を取り上げることにしよう。

### 第三章 「示唆する」について

すでに第二章において、「代理」という言葉にとくに目を向けて、バークリの「記号理論」を検討してきた。しかし、「記号理論」にはより広範で豊かな内容がある。そして、この点を解明するための糸口になるのは、「示唆する (suggest)」である。それゆえ、この動詞がいかに用いられているかを足掛かりにして、バークリの「記号理論」をさらに解明してみよう。本稿はそのために、『視覚新論』をおもに用いることにする。というのは、「示唆する」という動詞が術語として最初に導入されたのはこの著作においてだったからである<sup>25</sup>。

#### 第一節 「示唆する」という言葉が用いられる背景

『視覚新論』においてバークリは、視覚にかんする三つのトピック、すなわち距離、大きさ、位置を、当時の最先端の問題とからめて検討した<sup>26</sup>。これらの問題をより具体的に言うなら、奥行きがいかにして見られるのかという問題、地平線上の月がなにゆえ大きく見えるのかという月の錯視の問題、網膜の倒立像がなにゆえ正立して見えるのかという問題である。そして、いずれの問題においてであれ、バークリの回答は、細かな違いを脇に置けば、基本的に同じものである。本節では距離を用いて、その回答を詳しく見ておこう。こうすることによって、「示唆」がいかにして導出されるのかを確かめることができるだろう。

当時——あるいは現代においても同様であるが——距離の知覚は、幾何学によって説明がつくとする立場が優勢であった。そして、この立場をとったほとんどの哲学者たちが模範としたのは、まぎれもなくデカルトの『屈折光学』である<sup>27</sup>。デカルトによると、ある盲人がふたつの棒を左右の手に一本ずつ持って交差させる。すると、彼は、その左右の手の

---

<sup>25</sup> ただし、『視覚論弁明』をここで用いることは許されるであろう。これらの著作は、バークリ自身が明言したように、論述の仕方において異なるとしても、事柄としては同じことを論じているからである。

<sup>26</sup> これら三つのトピックは別々に取り上げられたものの、それらの知覚はたがいに有機的に関連しており、厳密には切り離さない。それゆえ、これらの問題の分類は便宜上のものである。というのは、距離を知覚するさいには、大きさや位置がかかわるし、その逆も十分にありうるからである。

<sup>27</sup> デカルトが当時ひとつのモデルとされていたことについては、栗田論文を参照（栗田 1983 79）。しかし、「生得的な幾何学」だけをデカルトは用いたわけではないゆえに、それだけを取り上げて、デカルトの説明を批判するのは、少なくとも公平さに欠けると思われるかもしれない。というのは、デカルトは、視知覚の成り立ちを「生得的な幾何学」だけでなく、「眼球の形の変化」、視覚像の「判明さ、混乱、光の強弱」、視覚像の「大きさ、形や色の違い」をも用いて説明したからである。しかし、「生得的な幾何学」なしに視知覚は成り立たないとデカルトはみなしている以上、バークリはけっして居もしない論敵を批判したわけではない。

間の長さを底辺とする三角形を作り、棒がなす角度の広狭から近さや遠さを、さらにそれらの棒の交点から距離を認識できる。というのは、こうした両手の棒やそれがなす角度こそ、両眼に対する光軸やその軸の角度と同様のものだからである。このときにデカルトが念頭に置いているのは、「一種の生得的な幾何学の知識」(NTV appendix)であり、われわれは、まさに「測量士」よろしく距離を計算することができる。そしてバロウ、モリヌークスなどの当時の名だたる哲学者たちも、距離の知覚を、デカルトと軌を一にするようにして、あるいはその延長線上において説明したのであった。

しかし、パークリは、こうした時代的な趨勢に抗い、彼らの著作をときに引き合いに出しながら (NTV 21,40,42)、彼らを批判する。しかるに、なにゆえパークリは彼らを批判するのか。それは、端的に言えば、彼らの説明が経験的な事実と反するからである。つまり、距離を見るとき、われわれは幾何学的な線や角度を現実には知覚していない。これがパークリの言い分である。もちろんパークリとて、距離の知覚における幾何学的な説明を全面的に否定するわけではなく、その有用性を認めている (NTV 38)。しかし、そうした説明は見ることに直接的に含まれておらず、後づけされたものにすぎない。それでは、いかにしてわれわれは距離を知覚するのか。パークリは以下のことから議論を始める。

距離がそれ自体で直接的に見られえないということは、すべての人によって同意されていると私は考える。というのは、距離とは、目にまっすぐに向けられた直線であるから、それは眼底にただ一点しか投影しないし、その一点は距離が長かろうと短かろうと、つねに不変なままだからである。(NTV 2)

距離それ自体が目に見えないことは、万人が認める。このことから、パークリは議論を説き起こす。しかるのちに、視覚の何らかの観念が、距離を知覚するための媒介だと言及ぶ。というのは、視覚の観念のうちにはいかなる媒介となる観念もないなら、見ることによって距離はまったく知覚されえないからである。しかるに、パークリによると、距離を知覚するにあたって、われわれは次の観念を用いる。すなわち、明るさや色の知覚に伴う、両目の回転の感覚 (NTV 16)、ぼやけた見え (NTV 21)、目の緊張 (NTV 27)、対象の数や大きさや種類 (NTV 28) である。しかし、これらの観念は媒介であるがゆえに、それらを知覚することだけで、距離の知覚が成立するわけではない。距離とは本来、視覚に属するのではなく触覚 (ことに身体の運動感覚) に属する事柄だからである。したがって、こ

これらの観念を用いた距離の知覚は以下のように説明される。

明るさや色と、上述の媒介観念と、触覚の観念とが結合されているのを、われわれは繰り返し知覚する。つまり、それらの観念同士の「習慣的な結合」(NTV 17, 21, 77, 147)をわれわれは知覚する。すると、ある視覚の観念を知覚するやいなや、いかなる触覚の観念が次に続いてきそうかをわれわれは思い浮かべられるようになる。このようにして、視覚において距離は知覚されるのである。

デカルトやその影響下にある哲学者たちとは対照的に、バークリは視覚における現象をありのままに記述しようとした。では、デカルトたちとバークリとを分かちことになった背景には何があるのか。それは、「抽象一般観念」への態度である。つまり、デカルトたちが幾何学を用いた背景には、視覚の観念と触覚の観念を生み出す数的に同一な延長が存在するとともに、その延長における線や角度といった図形も存在するという思考が控えている (NTV 48, 121)。この延長や図形を、視覚の観念と触覚の観念をつなぐ媒介観念だとみなしたがゆえに、距離の知覚を説明するために、彼らは安んじて幾何学を用いることができた。しかし、バークリに言わせれば、視覚の観念と触覚の観念に共通の延長などなく、そうしたものはバークリの否定する「抽象一般観念」である (NTV 122-125)<sup>28</sup>。それどころか、視覚の観念と触覚の観念はまったく「別個で異質」であり、両者は共存するにすぎない。視覚における一次的で直接的な観念は明るさと色の多様にほかならず (NTV 46)、それと結合されたいっさいは二次的で間接的な観念なのである<sup>29</sup>。

純粋な視覚の観念と、それから分離された触覚の観念とは、たんに共存するにすぎない。そして、こうした別個で異質な観念同士の関係に、バークリは「示唆する」という動詞を用いたのである。

## 第二節 「示唆」には「代理」が前提されねばならない

「示唆する」とはいかなることか。このことを明らかにするために、まずは『視覚論弁明』<sup>30</sup>から引用しよう。というのは、この著作は『視覚新論』を簡潔にまとめた著作であり、

---

<sup>28</sup> 『視覚新論』においても、抽象一般観念は、『人知原理論』序論第一三節と同様の論法で批判されている (NTV 125)。

<sup>29</sup> 「空間、外在性、離れた場所に位置する事物などの諸観念」は、厳密に言えば、視覚の固有の対象ではなく、二次的な対象である (NTV 46)。

<sup>30</sup> この著作は、『視覚新論』において示された結論を先に述べて、しかるのちに位置、大きさ、距離それぞれにかんしておのれの意見を打ち出していく。言い換えれば、原理から、位置や大きさや距離の知覚という個別事例へと言い及んでいくという「総合的な方法」(TVV 38)が用

パークリの言いたいことが集約されているからである。以下の引用文は、「視覚とは…言語である」<sup>31</sup>というテーゼを打ち出した直後の節に置かれ、そのテーゼがいかんして導出されるのかを論証する出発点になっている。

ある観念は他の観念と結合しているのが観察されると、一種の記号と考えられるようになり、その記号によって、現実にはその感官では知覚されない事物が想像に表示され示唆される<sup>32</sup>ようになる。(TVV 39)

「ある観念がその他の観念と結合している」とは、すでに述べたように、観念同士が「習慣的な結合」(NTV 17, 21, 77, 147)をもつということである。しかし、観念同士の「習慣的な結合」を言い立てるパークリの議論には隠れた前提があり、それを見逃すなら、パークリの議論そのものが成り立たないように思われる。

たとえば距離の知覚には、明るさや色の知覚に伴う、両目の回転の感覚 (NTV 16)、ぼやけた見え (NTV 21)、目の緊張 (NTV 27)、対象の数や大きさや種類 (NTV 28) と、触覚の観念がともに知覚されるのであった。だが、このときに知覚される観念は、一度しか知覚されない個別観念とはみなされていない。かりにそうみなされるなら、その観念間の結合は、もはや「習慣的」と呼ばれえないだろう。現在知覚される諸観念は、過去に共存した観念と類似するからこそ、それらの結合は「習慣的な結合」と呼ばれうるはずである。それゆえ、「記号と考えられるようになる」観念と「表示され示唆される事物」はともに、「これ」としか呼ばれえない個別観念ではない。そうではなく、ここでの観念や事物はそれぞれ、過去に知覚された、類似した個別観念すべてを「代理する」個別観念、つまりは一般観念でなければならない。そうだとすれば、ここでの「記号」にも、「代理する」という動詞が関与すると言わねばならないのである。

---

いられた。それゆえ、この著作の前半部分を用いることによって、われわれはパークリが言いたいことを原理の形で手に入れることができる。

<sup>31</sup> この部分を省略せずに引用すると、「視覚とは自然の創造主の言語である」となる。ここで、「自然の創造主の」という語句を伏せたのは、自然の創造主を一旦は脇において、視覚がいかんして言語たりうるかを検討するためである。

<sup>32</sup> 「表示する (signify)」という動詞は、「代理する」や「示唆する」としばしば並べて用いられているゆえ、「表示する」はもっとも広い用法をもつ動詞であろう。けれども、「代理する」と「示唆する」が並べて用いられてはいないことには注目してよいだろう。このことは、それらの動詞が別の含意をもつことを暗示しているからである。

さらに、「示唆」がいかなることかを、先ほどの引用の続きから確認しておこう。

一般にすべての記号は表示される事物を示唆する。というのも、しばしばそれと連結されてきた他の観念を心に差し出すことができないような観念は存在しないからである。ある場合には記号はその相関物を模造として示唆するかもしれないし、他の場合には結果として、また他の場合には原因として、それを示唆するかもしれない。しかし、そのような類似や因果の関係もいかなる必然的な結合もまったくない場合でも、二つの事物が共存しているだけで、あるいは二つの事物がたんに一緒に知覚されるだけで、それらは互いを示唆したり表示したりできるのである。しかし、それらの結合は徹頭徹尾、任意なものにとどまる。なぜなら、互いに示唆し合うというこのような結果を引き起こしたのは、観念のたんなる共存に由来するその結合だけだからである。(TVV 39)

ここで「示唆」は、類似や因果の関係や必然的な結合によりも、むしろ、「任意」の関係に用いられると言われている。じっさい、距離の知覚の場合、視覚の観念と触覚の観念は類似や因果の関係をもつのも必然的な結合をもつのもなく、任意に結合するのであって、パークリは「示唆する」という動詞をこの結合のために用いようとしているのである。

しかし、ここでの「任意」の関係は、一度きりたまさか訪れた関係、あるいは次々と目まぐるしく変化する関係ではない。「習慣的な結合」における「習慣的な」という形容詞からすれば、この結合すなわち「示唆」にも、一般化は関与する。じっさい、『視覚新論』では、距離や大きさや位置にかんする、視覚の観念と触覚の観念との恒常的ないし一般的な関係が取り上げられる。したがって、「任意」の関係といえども、一度きりのものではない。観念同士の「任意」の関係は、少なくとも一般的にされた「任意」の関係と言わねばならないのである。

このようにみると、視覚の一般観念と触覚の一般観念との、一般的な「任意」の関係が上記の引用文 (TVV 39) において含意されていたことになる。かりに「示唆」に一般化の原理としての「代理」が含まれないなら、「習慣的な結合」に基づくパークリの立論は成り立たないだろう。だが、「示唆」に「代理」が含まれるからといって、両者の区別を撤廃しようと言うのではない。「代理」は類似した観念同士を結合させることであったのに対して、「示唆」は類似でも因果でも必然でもない観念同士を結合させることである。それゆえ、それらは、それぞれの規定に基づいて区別されるべきである。しかし、「代理」なしに「示



唆」は成り立たない以上——逆に「代理」は「示唆」なしに成り立つのだから——、前者は後者の前提だと言うべきである。そして、このことは距離にとどまらず、大きさや位置の知覚にも妥当する。なぜなら、それらの知覚においても、視覚の観念と触覚の観念の「習慣的な結合」が用いられるからである。したがって、一般化の原理としての「代理」と、類似でも因果でも必然でもない「任意」の関係を取り結ぶ「示唆」という二重のはたらきによって、『視覚新論』でのパークリの議論はじつは支えられていたのである。

### 第三節 「任意」は必然に転化する

これまで論じたように、「示唆」は一般的な「任意」の関係からなる。だが、「一般的な任意の関係」という表現は自己矛盾していると思われるかもしれない。じっさい、「任意」ということが偶然的ということの意味とするなら、それはただ一度かぎりのことでありうる。しかし、一般性すなわち普遍性とは、一度かぎりのことでなく、あまねく行き渡ることである。このとき、「一般的にされた任意の関係」という言い方が自己矛盾する。そうだとすれば、「任意」と「一般的」は両立しない事態なのではないか。

こうした反論に対しては、言語におけるいわゆる体系内必然という考え方を、ここで適用すればよいのではなかろうか。体系内必然とは、シニフィアンとシニフィエの関係は自然的には「任意」であるにもかかわらず、その言語体系内においては必然的であるということである<sup>33</sup>。これと同じことを、観念間の関係にも適用することができるように思われる。つまり、視覚の観念と触覚の観念とは「任意」に結合するが、しかしいったんこの結合が定められた体系内においては、一般的つまりは必然的である。だが、このことはパークリの論述のうちに見出せるのか。それは可能だと思われる。ただし、そうするにはやや異なった文脈で用いられた議論を参照しなければならない。その議論を正確に理解するためにも、その文脈を踏まえてパークリの意見を見ていこう。

その議論は『視覚新論』を四分割したときの四番目（NTV 121-159）にある<sup>34</sup>。そこでの主題は、視覚の観念と触覚の観念とが種的に別個だということである。そして、その根拠は、「実験」（NTV 128）、「経験」（NTV 129）、「概念」（NTV 131）という三つの観点から

---

<sup>33</sup> 丸山 1983 201 を参照。

<sup>34</sup> 『視覚新論』においては、一番目に距離（NTV 2-51）、二番目に大きさ（NTV 52-87）、三番目に位置（NTV 88-120）、四番目に視覚と触覚の観念の異質性（NTV 121-159）が論じられている。

説明されている<sup>35</sup>。まず、「実験」的な観点は、医学的な事例を用いている。つまり、「…生来の盲人が初めて視覚を回復させたときには、自分が見ている事物が触覚の対象と同じ本性をもつとか、触覚の対象と共通な何かをもっているとは考えない。むしろ彼は、それらが観念の新しい集合であって、新しい仕方では知覚され、おのれがかつて知覚したことのあるすべてのものとまったく異なっていると考えるであろう」(NTV 128)。だが、このような観点は、健全な知覚能力をもつ人々にたいして訴える力に乏しいので、つぎにそうした人々に有効な観点がとりあげられる。すなわち、明るさや色が触覚によって知覚されないという、日常的な「経験」に訴えるという手法が用いられている。「わたしの考えでは、光と色それ自体が触覚によって知覚されうる、とは誰も言わないであろう」(NTV 129)。このことは各自に検証されうることであり、もっとも率直にわれわれの心に訴える力がある。けれども、これは「大衆 (the vulgar)」に説得的であるとしても、「学者 (the learned)」にとってはそうでないかもしれない。それゆえ、パークリは「概念」的な説明をも用意している。そして、この説明こそがもっとも重要だと思われる。

わたしの考えでは、同じ種類のものの量は相互に加えることができひとつの完全な総和を構成する、というのは普遍的に承認された公理であろう。……わたしは青い線と赤い線なら、両者が相互に加えられてひとつの総和になり、ひとつの連続的な線になることを想定することができる。しかし、わたしの思考において、視覚的な線と触覚的な線とを相互に加えてひとつの連続的な線を作り上げることは、はるかに困難な仕事であり、実現させることはできないとさえ言えるように思う。(NTV 131)

以上の三つの根拠に基づいて、視覚の観念と触覚の観念とは異質で別個であることになる。だが、パークリは、おのれに次のような仮定の反論を提出する (NTV 139)。それなら、なにゆえ視覚の観念と触覚の観念は同じ名前 (音声) で呼ばれるのか。やはりそれらが同じ種類であるから、それらには同じ名前が与えられたのではないのか。こうした反論に対して、パークリは次のように応じる (NTV 140)。たとえば、正方形という書かれた言葉と、それによって表示される正方形は同じ種類ではない。にもかかわらず、それらは同じ音声で呼ばれる。そして、これと同様にして、視覚の観念と触覚の観念は同じ種類でなくとも、同じ名前と呼ばれうる。これがパークリの回答である。しかし、さらなる反論が用意され

---

<sup>35</sup> この三つの区別は Berman 1981 に基づいている。

ている (NTV 141)。すなわち、視覚における正方形は、視覚における円よりも、触覚における正方形に似ていないか。そうだとすると、視覚の観念と触覚の観念は同じ種類であるということ、視覚的な形と触覚的な形は同じ種類であるがゆえに、前者は後者を表示するのに適しているということ、視覚的な形は、書かれた言葉のような任意の記号ではないということ——これらのことが帰結するのではないか。この反論の狙いは、視覚の観念と触覚の観念の関係がやはり任意という脆弱なものでなく、同じ種類であるがゆえ強固だと主張することにある。

こうした反論に対して、バークリは、この相手の言い分を全面的に否定するわけではない。たとえば、二番目に挙げられた、視覚的な形が触覚的な形を「示唆する」のに適していることを、バークリは容認する (NTV 142)。というのは、視覚における正方形はたしかに四つの部分 (四つの角) をもつがゆえに、触覚における正方形に対応しやすいからである。しかし、こうした数的な対応があるからといって、それらが同じ種類であるとまでは言えないし、そうせずともわれわれは、視覚の観念と触覚の観念には強固な関係を築くことができる。

[たしかに視覚的な形と触覚的な形には数的な対応関係があることを、私は認める。]

しかし、このことから、視覚の観念と触覚の観念の両方において、部分の数だけではなく、種類もまた同一であることが示されないなら、視覚的な形は、それが対応している触覚的な形に似ているとか、同一の種類のものであるということにはならないであろう。

[そしてそれらの観念は同じ種類のものではない。それらは任意でありながらも、強固な関係を取り結べる。] このことを明らかにするために、私は次のように主張する。すなわち、視覚的な形が触覚的な形を表示するのは、書かれた言葉が音を表示するのと、まったく同一の仕方による。さて、この点にかんして、言葉は任意ではない。というのは、どの書かれた言葉でも、それが何らかの音を表示することは、どうでもいいことではないからである。(NTV 143)

ここでは、視覚の観念と触覚の観念の関係がさきほど (NTV 140) と異なり、——さきほどは視覚の観念が文字で触覚の観念がその指示対象であった——文字と音声に言い換えられている。しかし、この変化はバークリの論述に不整合を生むわけではない。というのは、いずれの関係にせよ、バークリにとっては互いに類似していない観念間の関係だから

である。それよりもむしろ着目すべきなのは、「この点にかんして、言葉は任意でない」、「どの書かれた言葉でも、それが何らかの音を表示することは、どうでもいいことではない」という部分である。ここで言われたことは、一見すると、これまでのバークリの議論と矛盾し、「任意」の関係が否定されたかに読める。しかし、その「任意」性が全面的に否定されるわけではない。バークリは以下のように続けて、第一四三節を締めくくっている。

一般に、いかなる言語の文字であれ、それが何らかの音を表現することはまったく任意である。しかし、文字のどのような組み合わせがどの特定の音を表現するかが取り決められたなら、そのことは任意でなくなる。(NTV 143 傍点は竹中による)

つまり、文字と音声の関係がいったん「取り決められた」ならば、それらの関係は任意の関係ではなくなる。そして、視覚の観念と触覚の観念の任意の関係もこれと同様である。いずれの関係であっても、それらの関係は最初は任意なものであった。だが、視覚の観念と触覚の観念との関係、あるいは文字と音声との関係が、一般的な体系として設定されるやいなや、それらの体系はともに任意でなく、必然的なものに転化してしまう。こうして、第一四一節で提起された再反論にも答えられる。すなわち、視覚の観念と触覚の観念は異質であるとしても、それでも、両者には強固な必然的な関係が与えられるのである。

しかし、ここでの観念間の必然的な関係は、論理的な必然性でも因果的な必然性でもない。通常、必然性とは、ほかの可能性がありえないということである。しかし、視覚と触覚の観念の結合の仕方は別様でもありうる。たとえば、われわれの視力を顕微鏡や望遠鏡と同等のものにして、それを触覚の観念と結合するという想定は可能である。この意味でこれらの観念の結合は任意すなわち偶然的である。だが、いったんそれらの結合が定められた世界においては、それらの結合は偶然でなく、限定付きではあるが、必然的とされる。それゆえ、ここでの必然性は、つねに他の可能性がないという論理的な必然性ではない。さらに、ここでの体系内の必然性ということで言いたいのは、ある原因からかならずある結果が生じるという因果的な必然性でもない。というのは、ここでの必然性は、明るさや色と触覚的な大きさという観念間の共存に基づくものだったからである。

それでは、この観念間の必然性を支えているのは何であろうか。それは——自然の創造主のことはいまはおくとして——経験を通じて知覚され学習された観念の使われかたである。言い換えれば、観念とは、知覚するおのれ自身のものであるとともに、おのれの生

み出したものではない。われわれは観念間の共存を、自然から経験をつうじて学んできたのであり、その観念の共存の仕方は自然次第である。もちろん、われわれは、ある視覚の観念にどんな触覚の観念でも「示唆」させることができる。このことは十分に可能である。しかし、好き勝手にこうするとき、われわれは適切に行為できず、目の前のコーヒーカップを手に取りることさえ難しいだろう。こうした事態に陥らないためにも、われわれは、自然においてその視覚の観念がいかんして用いられているかを、自然にいわば相談し、自然におけるその観念の使用がいかなるものかを確かめてきた。つまり、観念間の関係の仕方にはじつにさまざまな可能性があるが、われわれはその中から、自然に基づいて適切な関係を絞り込んで、観念間の「示唆」の体系を築いてきたのである。こうしたことはバークリの言語観とも合致する。言語における体系内の必然性を保証しているものは、バークリの言語観からすれば、社会における使用である。水という言葉と水という事物との関係を一定に保つように強制するのは、ひとりの人間ではなくその言葉を用いる社会全体である。もしわれわれが公共における言語の使用を無視して、水という言葉で火を意味していたら、そうしたことは可能であるとはいえ、われわれはもはや意思疎通できないことになるからである<sup>36</sup>。

したがって、観念間の体系内の必然性を支えていたものは、以下のようにまとめることができる。「代理」と「示唆」という二つのはたらきによって、たしかに観念間の結合は説明される。しかし、これらは、いかなる観念間の結合にも用いられるわけではない。これらのはたらきは、自然に方向づけられている。この方向づけのおかげで、観念間の結合の体系は必然性をもつことになる。つまり、知覚にせよ言語にせよ、そこで恒常的に用いられる観念や言語の使用がその体系内の必然性を支えている。それゆえ、かりに経験の教えるところが変わるなら、別の体系内の必然性をわれわれは形成するだろう。だが、こうした

---

<sup>36</sup> このことに関連して、『対話』のうちの第二対話において、フィロナスは次のように論じている。

…なんらかの言語における普通名詞には、誰もが理解できる固有な意味が結びついている。この意味を誰でも好き勝手に変えられるだろうか。たとえば、ある旅行者が君に、ある国では火傷もしないで人間が火をくぐり抜けると言ったとする。しかし、よく聞いてみると、彼は火という言葉で、他の人たちが水と呼んでいるものを意味していたことが判明したとしてみよう。あるいは、その旅行者が、その国では二本足で歩く木があると言っているけれども、その木という言葉で「人間」を意味しているとしてみよう。君はこうした言い方を、理にかなっていると思うだろうか。（DHP 2. 216. 傍点の強調はバークリによる）

他にも、第三対話でも同様な発言が見受けられる（DHP 3. 250.）。

変化は人間の能力に依存するのではない。われわれは自然といわば対話して距離や大きさや位置の知覚、それらの体系内の必然性を保っているのである。

#### 第四節 「状況 (circumstances)」は「示唆」にとって不可欠である

「示唆する」ことによる記号関係は、すでに述べたように体系内において必然性をもつ。しかし、ここでの記号関係は、あるひとつの観念が、かならず別のひとつの観念を「示唆する」、という一対一対応の記号関係を言うものではない。言語にとって文脈や状況があるように、「示唆する」ことにとっても「状況 (circumstances)」は無視できないからである。そして、「示唆」による知識に「状況」を組み込むことは、それを一挙に複雑多岐にわたる体系へと押し上げる。それゆえ、「示唆する」ことを徹底的に究明するなら、ここで「状況」について注目することは無駄ではない。ただし、「状況」の重要性は、バークリが大きさについて議論するときに明らかにされているゆえに——もちろん大きさ以外の認識にも適用されうるし、されねばならないことがらである——、大きさの知覚についての議論をはじめに一瞥しておこう。

大きさの知覚の成り立ちは、距離の知覚とほぼ同じである。すなわち、大きさは幾何学的な線や角度によって測定されるのではなく、明るさや色に伴う、「ぼやけ」や「力強さあるいは弱々しさ」(NTV 56)、「目の配置、さらに中間にある対象の形、数、位置、かつて観察された大小の触覚的な大きさに伴うその他のさまざまな状況」(NTV 57)によるのである。これらの観念が触覚の観念と共存するのを観察すると、われわれは、前者が後者を「示唆する」と言う。こうしたことを確認したのちに、バークリは月の錯視の問題に取り掛かり、そこにおいて「状況」をもちだす。

月の錯視の問題とは、地平線に近い月と天高く上った月の大きさは「月の直径に対応する視角度」(NTV 67) (あるいは同じ量の視覚点) からなるにもかかわらず、なにゆえ前者は後者よりも大きく見えるのか、という問題である。こうした問題にたいして、バークリはおおむね二つの回答を与えた。地平線の近くで月が大きく見えることのひとつめの理由とは次のことである。すなわち、地表近くを通して月をみるときに通過する水蒸気の量は、天頂を見上げて月をみたときの水蒸気の量よりも多いがゆえに、前者の場合の光線は、後者の場合のそれよりも拡散し弱々しく見える。だから、月は大きく見える。これは地象説

と呼ばれる<sup>37</sup>。このことも「状況」と呼ぶことができるだろう。しかし、この問題にたいするもうひとつの回答として、月を見るとき身体の「姿勢」があげられ、「状況」ということがよりいっそう表立って論じられることになる。

弱々しさ〔視覚の一次的な対象〕が大きさや距離を示唆するのは、他のすべての観念すなわち知覚〔された観念〕が大きさや距離を示唆するのと同様の仕方においてである。そしてこのことは、言葉が、自分がそれに付随させられている思念を示唆するのと同じ仕方においてである。ところで、周知のように、ひとつの言葉は、一定の状況の下で、あるいは他のいくつかの言葉との一定の文脈の中で発音されるのであり、そのように発音された言葉は、他の状況や別の文脈で発音された場合とは、同一の趣旨や意味をもつとはかぎらないのである。弱々しさおよび他のすべての点にかんしてまったく同じに見えている姿も、もしそれが高い所に置かれるなら、目の高さにおいて同じ距離だけ離して見られた場合に示唆するのと、同じ大きさを示唆しないであろう。その理由は、われわれはきわめて高いところの対象を見る機会が少なく、それに慣れていないからである。

(NTV 73)

観念 X という「記号」はつねに観念 Y だけを「示唆する」、という素朴な考えをバークリが抱いていたわけではない。「記号」と「表示され示唆される事物」の固定的で一義的な関係を、バークリはここできっぱりと否定している。もちろん文脈や状況から切り離された言語を扱うことが可能であると同様に、「状況」に関わらない「記号」を考察することは可能であろう。だが、バークリにとって、「記号」と「表示され示唆される事物」の関係については「状況」を考慮に入れるべきである。

このように、ある観念は「状況」に応じて、さまざまな観念を「示唆」しうる。そこで、この件を詳細に論じた、ランドの論文「バークリの言語学」(Land 1978)を参照しよう。彼は、バークリが観念を言語(記号)とみなすさいに用いた道具立てを考察し、それがソシュール言語学の道具立てときわめて類似することを指摘した。その過程においてランドも、われわれと同様にして、バークリが「状況」を重視すると言い、このことをつい先ほど引用した『視覚新論』の第七三節から裏づけた。

「状況」の重要性を説明するために、ランドの図式を借用するなら、観念 X が観念 P を

---

<sup>37</sup> この地象説という言葉については、一ノ瀬 1990 201 を参照。

「示唆する」ことは、 $X \rightarrow P$  と表わされる（以下、アルファベットは観念、あるいは観念の集合を、矢印は「示唆する」ことを意味する。）だが、「状況」によっては、 $X$  は  $Q$  を「示唆する」こともある。それゆえ、 $X \rightarrow Q$  もありうる。そして、 $X$  が何を「示唆する」かは、 $X$  が置かれる周囲の観念ないし観念の集合、つまり「状況」に依存する。こうしたことを定式化するために、状況に相当するものを、たとえば  $(C\_D)$  と表記する。 $X$  は  $P$  を「示唆する」。しかし、もし  $(E\_F)$  という「状況」があれば、 $X$  は  $Q$  を「示唆する」。ランドは、同じひとつの観念  $X$  でも、「状況」に応じて、異なる観念を「示唆する」ことを示そうとして、 $X \rightarrow P (C\_D)$  や  $X \rightarrow Q (E\_F)$  <sup>38</sup>と表記したのである。

だが、この図式そのものには、もう少し改良の余地がある。ランドの図式を敷衍してみれば、パークリの言いたいことは以下になるはずである。たとえば、 $X \rightarrow Q (E\_F)$  が意味するのは、 $X$  が  $(E\_F)$  という状況におかれると  $Q$  を示唆するということである。このことは  $EXF \rightarrow Q$  と表記できる。そして、のちに  $Q$  が現実<sup>39</sup>に知覚されるとする。このとき、 $Q$  にも「状況」 $(F\_G)$  のときに、 $R$  が示唆されるとする。そうすると、 $FQG \rightarrow R$  となる。ここまでの流れは、 $EXF \rightarrow FQG \rightarrow R$  と表記される。しかし、さらにこのとき、 $R$  は  $(G\_H)$  のときに、 $S$  を「示唆」するとしよう。すると、今度は  $GRH \rightarrow S$  が生じるが、 $S$  も同様に「状況」 $(H\_I)$  のもとで、 $T$  を示唆するとする。こうして、これまでのことをつなげてみるなら、 $EXF \rightarrow FQG \rightarrow GRH \rightarrow HSI \rightarrow \dots$  という連鎖が生じるのであり、以下、同様に続くであろう。（こうした連鎖のうちで、状況を表示する符号の下線部においてもっとも頻繁に用いられるのは視覚の観念だと思われる。われわれは眼から多くの情報を獲得することが圧倒的に多いからである。）

このように、「示唆」が適切であるには、知覚されるかぎりの「状況」の観念群が動員されねばならない。このことは、われわれが現在行っているような知覚の場面にのみかぎられることではない。われわれは、「記号」と「表示され示唆される事物」の共存をはじめて学習していくときのことを思い返すべきである。じっさい、最初に観念が「記号」とされるまさにそのときにも「状況」が知覚されていなければ、「示唆する」関係は適切に学習されえない。「状況」とともに、「記号」や「示唆される事物」がそれぞれ切り出されるはず

<sup>38</sup> Land 1978 ランドはこの図式とは別の図式を、同じ論文のなかで提案しているけれども、それよりはこの図式を崩さずに敷衍していくほうが、パークリの議論にふさわしいと思われる。というのは、パークリの議論にとって、観念間の結合は時間的な系列のもとにおかれるが、しかしランドがのちに提案した図式ではその時間性が読み取りにくいからである。これは本文の以下で述べるとおりである。



である。もちろん「状況」の観念は当初わずかしか気付かれぬことが多い。しかし、記号関係を読み取ることに熟達していけばいくほど、われわれはその「状況」の観念の集合をますます多く知覚できるようになる。このことは、言語を習得していく過程とも似ている。事実、言語が学習される時、その状況や前後の語句や文脈については、はじめの頃にはわずかしか読み取られない。だが、言語の使用に熟達してくると、やがてその周囲の語や状況を徐々に詳細に読み取っていくだろう。このように、知覚においてであれ言語においてであれ、われわれは知覚されたり読まれたりするひとつの観念や単語という部分からではなく、知覚される全体、文章全体から観念や言語の使用を学習しはじめるのである。

したがって、ある観念がもうひとつの別の観念を「示唆する」ことを、適切に習得し解読するためには、「示唆」の関係にある観念全体をまずもって「状況」として知覚せねばならない。しかし、「状況」の知覚もひとつの切り取りである。そして、ある「状況」はその他の「状況」と完全に切り離されえないがゆえに、ある観念の集合体における「状況」は多層的なものである。ひとつの観念はじつにさまざまな事物を示す「記号」にされる。そして、ひとつの「記号」には、さまざまな「状況」を読み取ることができるがゆえに、「記号」の「示唆する」事物もそれに応じて多様になる。そうだとすれば、自然とは、さまざまな「状況」のもとにある「記号」と、「示唆」される事物（これも「記号」となりうる）との幾重にも重なる「示唆」的なネットワークからなる。自然はいわば重層的な厚みのある世界である。このように、「示唆」という動詞の用法をバークリの言葉に従ってつきつめていけば、ある観念がもうひとつの観念を「示唆する」という至極単純な言明とほうらはらに、複雑極まりない世界が出来てくるのである。

## 第五節 「示唆」的な知識の射程

これまでの議論を振り返っておこう。「示唆する」ことは類似でも因果でも必然でもなく、「任意」の関係を取り結ぶことであった。そして、「任意」の関係は一度きりの関係ではなく、「習慣的」なものであるゆえ、「代理」という一般化の作用が前提されていた。ただし、ある観念がその他の観念を「示唆する」ことは、われわれが好き勝手に設定できるものではない。すなわち、いかなる観念が共存するのかを、われわれは自然から学習するのであり、この意味で、「示唆」による観念の体系は方向づけられている。体系内において、観念間の関係はもはや「任意」ではなく必然的である。しかも、体系内の必然性において、観念と観念とは一対一対応だけするものではない。ある観念は「状況」に応じてさまざまな

観念を「示唆する」のである。

このことを歴史的な流れのうちに位置づけるとするなら、バークリの以上の議論は、理性的な推論に基づく絶対確実な知識というデカルト的な要求に対する、想像力による知識の再評価の流れのうちにおくことができる。というのは、「示唆する」ということは想像力に属する能力であったからである。「他の観念と結合しているのが観察された観念は、一種の記号と考えられるようになり、その記号によって、現実には感官によって知覚されない事物が想像に表示され示唆されるようになる。それらのものは想像力の対象であり、想像力だけがその事物を知覚するのである」(TVV 39)。絶対確実な知識に基づくいわゆるデカルト以来の哲学の流れにあらがうもうひとつの流れとして位置づけることによって、『視覚新論』という著作やそこでの議論の意義もまた明らかになってくるだろう。そして、バークリの議論にとって特徴的であることは、想像力による知識が実践知であったことである。この知識は厳密な推論による理論的なものというよりも、むしろ実践において効果を発揮する。つまり、「示唆」による知識は、エピステーメーというよりも、フロネーシスつまりは実践知とみなされる。ここでの実践知とは、絶対的な確実性には達することはできないけれども、日々の待たなしの日常業務においてはきわめて有用なものであり、この知識のおかげでわれわれはほとんど場合、適切に行為することができるのである。事実、距離や大きさや位置の知覚が数学的な必然性によるのではないからといって、バークリは、「示唆」による知識が不完全で無用だと批判したわけではまったくない。むしろこの知識は行為を導くために不可欠なものであり、行為にとっての導きだとさえバークリはみなしていた。

「示唆」による知識が実践的だということは、『人知原理論』においても引き継がれ、そこにおいて実践知としての性格がより表立ってくる。事実、「示唆する」という動詞と同じ用法を表すために言い換えられた語として、「予知 (prognostic)」(PHK 44)、「前もって警告する (forewarn)」(PHK 45)という言葉が見受けられるようになる。それでは、何のために「予め知らせ」たり、「前もって警告し」たりするのか。しかるにその目的とは、快楽を得て苦痛を避けるというものである。それゆえ、「示唆する」ことは、快を得て苦を避けるという目的のもと予知ないし予告することとも言い換えられる。もともと suggest が、暗示する、ほのめかすという意味をもつ言葉だということを思い出せば、こうした言い換えはけっして不当ではないだろう。このように、「示唆する」という言葉に込められた実践的な響きを、われわれは見逃してはならないのである。だが、実践に関わる、もうひとつ

別の知識があって、それは言語の使用において見出される。つぎにそのことを検討しよう。

## 第四章 意味について

これまでに、観念と観念の関係に基づく「記号理論」を検討してきた。しかしバークリは、「序論」において、言語の意味も検討しており、それも「記号理論」に組み込まれる。ここでの言語の意味の理論は、現代の言語行為論に近いものだと評価できる。しかも言語の意味は、のちに示すように、「思念 (notion)」という精神の知識にも深く関与している。したがってわれわれは、本章の議論をつうじて、「記号理論」を拡張するとともに、「精神の形而上学」の一端を垣間見ることができるだろう。

### 第一節 ロック的でない言語の使用について

ロックは『人間知性論』において、あるひとつの言語観を提出した。言語は明晰な観念を表示するなら有意味であるが、さもなければ無意味である。ロックは、こうした either/or の二者択一を言語の使用に迫っていた<sup>39</sup>。だが、バークリは『人知原理論』の「序論」において、「抽象一般観念」への批判を終えたのちに言語について論じる。

言葉によって表わされる観念を伝達することが言語の主要で唯一の目的だ、と一般に想定されているが、しかしそうではない。たとえば、ある情念を引き起こす、ある行為を喚起するあるいは躊躇させる、精神を何らかの個別的な傾向に陥らせるといった他の目的もある。前者の伝達という目的は、多くの場合、この後者の目的にとって従属的ではないし、これらの目的が前者なしに達成される場合には、まったく無視されることもある。このことは言語のいつもの使い方で頻繁に見られることだと思われる。何らかの言説を読んだり聞いたりしたとき、恐怖、愛憎、称賛、軽蔑等々といった情念が、ある言葉を知覚した途端に精神のなかにじかにわき出てきて、その間に観念が現われることがないかどうか——読者諸賢がみずから顧みてこのことを考えていただきたい。なるほど、最初のうちは、こうした感情を生むのに適した観念を言葉が引き起こしたのかもし

---

<sup>39</sup> この言語観はさまざまな方面に影響を及ぼし、バークリにはまったく容認しがたい結果を生んだ。その典型例は、トーランドによる『キリスト教は神秘的でない』にある。すなわち、信仰に関わる言語、たとえば「恩寵」「三位一体」「原罪」「来世」は、ロック的な言語理論からすると、無意味である。じっさい、それらはいかなる観念も表示などしていないし、それらは感覚で捉えられるものでもない。そうだとすれば、われわれは、そのような迷信じみた言葉でなく、知性のうちにある観念を眺めて、それを表示する言語だけ用いることにしよう。トーランドはこのように言う。この either/or という表現や、トーランドについては Berman 1993 を参照。

れない。しかし、私が間違っていなければ、言語がいったんなじみのものになると、音を聞いたり文字を見たりするだけで、そうした情念がじかに付随してくることがしばしばある。これらの情念は最初は観念の介在によって生み出されるのが常であったのであろうが、しかしいまとなってはこの観念はまったく除外されている。(I 20)

ここで語られたことは、バークリ中期の著作『アルシフロン』<sup>40</sup>において詳述されるので、以下ではこの著作に基づいて、言語の意味を検討することにしよう。そこでまず自由思想家アルシフロンによるロック的な言語観の説明に、耳を傾けることから始めることにする。

アルシフロンは自説を展開するにあたって、前提として以下のように述べている。すなわち、言語は記号であるのだから、観念を示唆するし、そうすべきである。というのも、言語は観念を示唆するかぎり有意味だからである。だが、いかなる観念も示唆しない言語は無意味である。したがって、自分が利用するどんな言葉にも明晰な観念を結び付ける人は意味あることを語っているが、しかしそのような観念が欠けている場合には、その人は意味あることを語っていない (ALC 7. 2. 287.)。アルシフロンはこう述べたのちに、この発想を信仰に関わる言語である *grace*(「恩寵」)に応用する。

わたしは、たったひとつのことを教えてもらうことを望む。それは、*grace* という言葉によって表わされた明晰判明な観念とは何かということだ。例の〔スコラ的な〕ありとあらゆる学識ある探求の深みへと分け入らずとも、人はある語のあるがままの意味を知ることができると思う。もしそのような語に結び付けられた観念があるのなら、

---

<sup>40</sup> 『アルシフロン』は、いまだ邦訳がなく、取り上げられることも少ないがゆえに、その内容は不明なことが多いかもしれない。それゆえ、ここで、その主題や登場人物や構成をあげておくことは無駄ではないと思われる。バークリ中期に属するこの作品は、初期の著作では表立って論じられることがなかった道徳と神学を主題にしている。その形式はダイオンなる人物によって書簡体で報告された対話篇である。この対話に参加するのは、バークリの代弁者ユーフレイナー(哲学的な素養を備えた地元の農夫)、その友人のクリトー、さらに論敵のリシクルスとアルシフロンである。リシクルスは過激な自由思想に染まった若者だが、この作品の表題にもなっているアルシフロンは、彼よりも冷静で老獪な自由思想家で、バークリの議論の矛先は、もっぱらこの人物に向けられている。対話は七編からなる。導入部の第一対話に続いて、第二対話と第三対話は道徳を論じ、第四対話から第七対話は神学の議論にあてられている。後者はさらに、神の存在証明を論じる第四対話、キリスト教の有用性と真理を主題にする第五対話と第六対話、そして神学用語の有意味性をめぐって「意味の情緒説」が集中的に展開される第七対話に細分される。

こんなことはたしかにたやすいことだからだ。だが、もし観念がないのなら、その語は理性的な議論の主題でもないし、真なる信仰の対象でもありえない。じっさいのところ、人々は自分自身や他人を欺いている。つまり、その人々は、本当を言うと、たんなる言葉の上の戯れにすぎない論拠や信仰しかなくせに、議論し信仰するふりをしているのだ。grace [という言葉] が、普通の意味で、優雅や好意として理解されるなら、わたしはそれを簡単に理解できる。だが、それが、人間の精神に影響しはたらきかける能動的で生命的な支配する原理、しかも、いかなる自然な〔つまりは物理的な〕力や動因からも切り離された原理を意味するなら、わたしはそれを理解することができないし、それについての判明な観念を形成することができない。したがって、それに関する命題に同意することができないだけにとどまらず、それについていかなる信仰ももつことができない。そして、神がどんな人にも不可能なことを強制しないことは、自明な真理なのだ。(ALC 7. 4. 290. [ ] は竹中の補足)。

こうしたアルシフロンによる挑発にたいして、パークリの代弁者たるユーフレイナーは反論する。かれは、トランプ台で用いられる点棒を例にあげて、アルシフロンに次のように問いかける。「点棒それぞれが示す判明な合計や価値〔貨幣単位〕の観念を形成することは、これらの点棒がゲームの進行を通じて使用されるたびごとに、必要なことなのか」(ALC 7. 5. 291. [ ] は竹中の補足)。アルシフロンは、ゲームの前に点棒の価値を設定しておくだけでよいと答える。ゲームの最中に、点棒の数にのみ注意を向けて、それを使用することができるからである。しかもアルシフロンは、ゲームののちに合計を計算するさいにも、貨幣の価値すなわちポンド、シリング、ペンスなどの観念を形成する必要がないことにも同意してしまう。じっさい点棒の合計を計算するときには、その数を操作しさえすればよいからである。こうしたアルシフロンの返答から、ユーフレイナーは次のことを引き出している。

以上のことから、次のことが帰結すると思われる。言葉は使用されるたびごとに、それが表示する観念をわれわれの心に喚起しないとしても、無意味ではない。というのも、それらの記号を、機会に応じて、事物すなわち観念に置き換える〔換金する〕ことが可能だということ十分だからだ。さらにまた、次のことも帰結すると思われる。判明な観念を表わし示唆するという言葉の使用に加えて、別の言語の使用がある。す

なわち、その使用とは、われわれの行動や活動に影響を与えるというものだ。そしてこのことは、われわれが行為するにあたっての規則を形成することによってか、あるいは、ある情念や傾向や感情をわれわれの精神のなかに引き起こすことによって行われる。それゆえ、行動の仕方を命じたり、ある行動の実行や制止を喚起したりする言説は、この言説を構成する単語のおのおのが判明な観念をわれわれの精神にもたらしことがないとしても、有用で有意義でありえると思われる。(ALC 7. 5. 291-292. [ ] は竹中の補足)

パークリは点棒の例から、二つのことを引き出している。すなわち第一に、言語を使用するにあたって、観念は「機会に応じて」喚起される状態にとどまっていればよい。換言すれば、われわれは言語の使用に「馴染む (familiar)」(I 20) につれて、観念の喚起を省略できる。このことからすれば、パークリは、ロックの言語観を完全に否定したのではない。パークリが退けたのは、あくまで言語が観念をつねに表示しなければならないという発想である。だが、パークリが点棒の例から引き出したいのは、むしろ第二のこと、すなわち第一の使用とは「別の言語の使用」である。その「言語の使用」はふたつある。まず、「規則」を形成するような言説は、行動の仕方を命じたり、行動の実行や制止を喚起する。このとき、この言説は判明な観念を表示していなくとも、行動に影響を与えているかぎり、有意義になる。さらにある言語は、「情念や傾向や感情」に影響を及ぼすなら、同じく有意義になる。以上が、パークリがここで示した、「別の言語の使用」である。つぎに、それらを適用した例を見ていこう。

## 第二節 「恩寵」「力」「精神」という言葉の意味

パークリは、この「別の言語の使用」を、学問の学説と宗教の教義にそれぞれ適用する。まず自然学における「力」の学説から見ていこう。

「力」という言葉は個別観念を表示しないし、ましてや「抽象一般観念」を表示するわけでもない。「抽象一般観念」が存在しえないことは、すでに本稿第一章において指摘しておいたとおりである。それでも「力」という言葉は有意義でありうる。パークリはその理由をこう述べている。「力の学説を考えることによって、人々が力学における多くの発明に関する知識に到達して、道具を形成することを教わり、そうしたことを介して、それなしには困難で不可能であることが行われるとするなら、つまり、この世できわめて有用であ

る同一の原理が天体の運動の本性を発見するための鍵としても役に立つのなら、われわれは、力についての判明な観念をまったくもたないからといって、その学説が、実践においてであれ理論においてであれ、有用であるということを否定するだろうか」(ALC 7. 7. 295-296.)<sup>41</sup>。つまり「力」という言葉は、われわれの物体の扱い方、それに対する行為の仕方に影響を与えるがゆえに、有意味である。ここでの行為には、身体的な運動だけでなく、論争や計算することまでも含まれる。だからこそ、「力」の学説は、観念を表示していても、「実践においてであれ理論においてであれ」有意味であると言われているのである<sup>42</sup>。

パークリは、以上のことを踏まえて、つぎに宗教の教義に言い及ぶ。すなわち、「力」という言葉がわれわれの行動に影響を与えるがゆえに有意味であるのなら、「恩寵」という言葉も同様に有意味である。たしかにわれわれは、「恩寵」それ自体を見たり触れたりすることはできない。しかし、「恩寵」という言葉は「悪い習慣を破壊してよき習慣を生み出す原理として、われわれの生活や行動に影響することができる」(ALC 7. 7. 296.)ので、観念を表示していても有意味になりうる。

このようにして、「力」や「恩寵」という言葉はともに有意味とされる。そしてパークリは、もし一方の言葉が有意味であることを否定するのなら、他方の言葉も否定することになると言って、さらに畳み掛ける。すなわち、「…力に関して認めることを、恩寵に関してはどういふわけで否定することができるのか。もし一方に関して、疑問や論争や難点や考えや意見の違いがあるなら、他方についてもそれらはある。もしわれわれが一方に関して精密で判明な観念を形成できないのなら、他方に関してもそうできない。したがって、理由の同等性によって、一方に関して他方に関して種々の真理や有用な命題がおそらくありうるということが結論されないだろうか」(ALC 7. 7. 296.)。

このように、自然学の学説と宗教の教義は、ほとんど同様な言語の使用の仕方に基づくことから、有意味とされる。事情は、算術や代数学の記号、宗教の他の教義「三位一体」(ALC

---

<sup>41</sup> 「力」については『運動について』において詳しく論じられている。そこでパークリは「引力」や「作用と反作用」が本当に存在する性質でなく仮説にすぎないと言う。それゆえ、パークリにとって、自然学上の真理とは、唯一無二の絶対的な類のものでなく、現象をより整合的に説明する真理なのである。

<sup>42</sup> これは今日、「道具主義」と呼ばれる立場に相当すると言える。なお、パークリの立場は、実践にかかわる学問にのみ関わるのではなく、理論的な学問の部門にも適用される。このことについては Flew. 1974 220 を参照。この論文において、フリーューはベネットを批判する。ベネットは、本稿が見てきたような「言語の使用」を、実践にかかわる学問にのみ見出せると指摘していた。だが、フリーューはそれに明確に反対した。



7. 8. 297.) や「原罪」(ALC 7. 10. 301.) などについても同様であり、これらの記号や言葉も、行動や感情に影響を与えることによって、有意味になりうるのである<sup>43</sup>。

では、今度は、精神や魂や靈魂 (mind, soul, spirit) など (以下、「精神」と略記) という形而上学的な言葉はどうなるのであろうか。試みに「精神」という言葉に「別の言語の使用」を適用してみよう。すると、この言葉は当時も現代も、宗教的な色彩を帯びて用いられているがゆえに、宗教の教義と同様にして有意味になりうるだろう。例えば、「精神は不滅である」という文章を取り上げるなら、ある人はこの文章をつうじて、おのれの振る舞いを見直して、生活を改めるかもしれないし、別の人はその文章を論駁する著作を書き始めるかもしれない。さらに別の人は、ある種の宗教的な感情を抱くかもしれない。このように、すでに示した「別の言語の使用」によって、「精神」という言葉は有意味になる可能性がある。

しかし、もし「精神」という言葉が「別の言語の使用」によってのみ有意味になるのなら、それはバークリ哲学の根幹を揺るがしかねないだろう。というのも、この「別の言語の使用」は、バークリが否定するはずの、物質や物質的な実体などの言葉も有意味にしてしまうからである。じっさい、「この世界には精神などなく、物質のみが存在する」という唯物論的な発言は、何らかの感情や行動を喚起できないわけではないだろう。したがって、もし「精神」という言葉を「別の言語の使用」によってのみ有意味にするなら、それは「物質」という言葉を復活させることにもなる。とすれば、バークリはやはり「別の言語の使用」によるほかにも、「精神」という言葉を有意味にしなければならないだろう。だからこそ、ユーフレイナーは「観念は不活発である」ことをアルシフロンに納得させた上で、以下のように論じているのではないか。

ある作用者、すなわちある能動的な精神ないし靈魂が観念であることや観念に似ていることはありえない。そこから、ある能動的な原理や魂や靈魂を表示する言葉は、厳

---

<sup>43</sup> もちろん、自然学と宗教はまったく同じ範囲の意味をもつわけではなく、異なるところもあるだろう。すなわち、自然学の「力」の場合、その意味はある種の真偽を含むものである。というのも、この言葉は、現実とつき合わせて、真か偽かを確かめられるものである。これに対して、「意味の情緒説」にはそうした真偽はない。この学説における語の意味は、すでに論じたように、感情や行為の喚起を目的とする。それはちょうどあいさつや掛け声や詩的言語が感情を喚起するのと同様である。あるのは、適切か不適切かである。このように、自然学と宗教における二つの言語の意味はいささか性格を異にすると言わざるをえない。ただし、言語は、その指示対象でなく、使用において有意味になるという点で、自然学と宗教の言語は一致すると、バークリは言いたいのである。

密で固有の意味において、観念を代理しないということになるだろう。しかし、それらの言葉は無意味ではない。なぜなら、私や私自身は観念であったり観念に似ていたりすることはなく、むしろ観念を思考し意志し把握し、観念に働きかけるものであるにもかかわらず、私は、それらの言葉によって表示されていることを理解しているし、あるいは、それが何を意味するのかを知っているからだ。正確に言えば、私自身、意志、記憶力、愛すること、憎むことなどという言葉がそれと同数の判明な観念を示唆していないとしても、われわれは、これらの言葉によって何が意味されているのかを理解し知っているし、それらについてある思念 (notion) をもつ、ということとはたしかに認められねばならない。(ALC 7. 5. 292. 傍点は竹中による)

つまり、われわれは色や形の観念をもつのは対照的に、「精神」の「思念」をもつことができる。「精神」には「思念」が存在するのであって、「物質」と「精神」はその点において決定的に異なるのである<sup>44</sup>。それでは、「思念」とはどのようなものであろうか。

### 第三節 「思念」と「意味」の関係

「思念」という言葉は『人知原理論』の初版から用いられた表現である。しかし、それはのちに、「精神」の認識を表現する術語として自覚的に導入されることになった。このことは第二版から行われた。『人知原理論』ではその「思念」が第二七、八九、一四〇、一四二節に追記された (PHK 27, 89, 140, 142)。さらに、『対話』では一か所だけ術語としての「思念」が追記された (DHP 3. 233.)。そして、この言葉をめぐってさまざまな解釈がありうるが、いま重要なのは、その論述の仕方である。まず『人知原理論』の第二版でのパークリの言葉をあげておこう<sup>45</sup>。

…われわれは心、魂について、例えば意志する、愛する、憎むという精神のはたらきについて、これらの言葉の意味を知り理解するかぎり、ある思念をもっている。(PHK

---

<sup>44</sup> 物質を否定して精神を容認する決定打として、パークリは物質には「思念」がないと言うが、これは『対話』にも見出せる。「私が物質的実体の存在を否定する理由は、私がある思念をもたないということだけではない。この実体の思念が矛盾するということ、換言すれば、そのような思念が存在するということは矛盾だということも、その理由だ」(DHP 3. 232.)。すなわち、フィロナスによると、「物質」の「思念」(概念)は矛盾を含むからこそ存在しないのである。

<sup>45</sup> ここまでにおいて、「思念」の論述の仕方を二通り示してきたが、こうした分類や、「かぎり」を「すなわち」としてみなす解釈は、Woozley 1975 を参照した。

27)

私の精神という言葉、そして観念についての私の精神のはたらきという言葉——こうした言葉によって意味されていることを私が知り理解しているかぎり、私は精神やそのはたらきに関するある知識すなわち思念をもっている。(PHK 142)

これらの「思念」の論述にはある特徴が見受けられる。つまり、「言葉の意味を知るかぎり」、「思念」をもつことである。それではこの「かぎり」とはいかなることか。かりにこの「かぎり」を条件として読んでみるなら、上記の引用において、「意味」と「思念」とが別のものとして考えられており、——たとえこの「意味」がいかなるものだとしても——、「意味」から「思念」が推論されるということになる。これは一見すると、妥当な読み方だと思われるかもしれない。しかしもしこう読んでしまうと、「思念」は「意味」を経由して得られることになる。ところが、バークリは「意味」と「思念」のそうした関係について著作のうちで何も論じていない。そうだとすれば、「かぎり」を条件とみなして「思念」について考察することは、バークリの著作から離れることを意味する。それゆえ、われわれは、ここでの「かぎり」を条件として読まない解釈をさがすべきであろう。では、それはいかなる解釈なのか。われわれは、「思念」の他の論述に目を転じてみよう。

じっさい、広い意味では、われわれは精神の観念を、あるいはむしろ精神の思念をもつとすることができる。すなわち (that is)、われわれはその言葉の意味を知っている。さもなければ、われわれは、その言葉について何かを肯定したり否定したりできないであろう。(PHK 140)

ここでは、「思念」をもつ、すなわち、言葉の意味を知る」と言われる。もしバークリが「かぎり」を「すなわち」のつもりで書いていたのなら、このとき「思念」は「意味」と別のものでないことになる。となると、先述のような、「意味」と「思念」の関係を考察するという難点は、ここでは少なくとも解消されるだろう。しかし、そうだとすると、ここでの「意味」をどのように解するべきか。

ここでの「意味」は、ひとまず、先述の「別の言語の使用」における「意味」とすることができる。つまり言語を適切に使用することが、「思念」をもつことである。例えば、「精

神」という言葉を用いることによって、おのれのうちにある行動や感情を喚起できるなら、われわれはその言葉の「意味」を知る、すなわち「思念」をもつのである。これは言語の実践的な使用であろう。むしろ、それだけではない。言葉の「意味」を、理論的な使用とすることもできる。「精神」という言葉を「定義」して、それを矛盾なく用いることが、その言葉の「意味」を知ることであり、このとき、われわれは「精神」という言葉の「思念」をもつのである。このように、「思念」をもつことは、言葉を矛盾なく使用とすること、きちんとした「定義」をもつことである——このことも、「思念」の解釈としては十分に有望であろう。実践的であれ理論的であれ、「思念」をもつとは、言語を適切に使用できることであるとも言える。

しかし、すでに論じたように、もし言葉の使用からの「意味」を「思念」と同一視するのであれば、バークリは「物質」を——理論的には無理でも——実践的には有意味として、復活させてしまうことになる。これはバークリの望むことではない。それゆえバークリは、「精神」という言葉の「意味」を、その使用からの意味にとどめるわけにはいかない。それでは、「精神」という言葉のもつ、もうひとつの意味としての「思念」とはいかなるものか。この「思念」は、バークリが自分以外の他の「精神」について論じるさいにとりわけ明確になる。

われわれは自分自身の存在を内的な感じあるいは反省によって理解し、他の精神の存在を推論によって理解する。われわれは自分自身の精神に関して、すなわち魂や能動的な存在者に関してある知識すなわち思念をもつとすることができるであろう。(PHK 89)

つまりわれわれは、おのれの「精神」を、内的な感じや反省によって理解し、それについて「思念」をもつことができる。ここでの自分自身の「精神」に関する「思念」は直接的に知られるものである。バークリは神の「精神」を論じる場面であるものの、その前提としてわたし自身の「精神」の在り方に触れていた。このときバークリは、「わたしは、わたし自身の「精神」と観念について、直接的に知る」(DHP 3. 232.)と主張していたのである。それゆえ「思念」は、純粹に言葉の上でのみ処理されるわけではなく、内的な感じや反省によって直接的に理解されるものなのである。すなわち、ウーズリも言うように、「精神」という言葉は、「精神」の「思念」を「表示する (denote)」(Woozley 1975, 433-434)。

#### 第四節 観念は「精神」の能動的なはたらきを「表示」する

以上のように、「精神」という言葉は「思念」を「表示」する。それでは、「思念」とはいかなるものであろうか。パークリが「精神」について説明しているところを参照して、「精神」という言葉の「意味」すなわち「思念」の一端を見出すことにしよう。「精神」のまとまった説明は、『原理論』第一部の開巻まもなくの第二節に見出せるが、とはいえ、第二節は第一節と連続して読まれるべきところであるので、はじめに第一節に触れておくことにする。

パークリは『原理論』第一節において、観念を論じた。観念は、「感官にじっさいに刻印される観念」(PHK 1)、いわゆる五感であるか、「記憶力や想像力の助けを借りて形成される観念」(PHK 1)である。これらの観念は、パークリによると、「受動的で惰性的 (passive and inert)」である。「受動的で惰性的」とは、他のものを変化させたり何かを生み出したりできないことにほかならない (PHK 25)。じっさい、赤色が運動 (視覚の観念と触覚の観念) を生み出したり、音が黄色を作り出したりすることはおそらく不可能だろう。だが、「精神」は、観念と別の性格をもつ。

このような〔感官の観念や想像の観念という〕果てしなく多様な観念すなわち知識の対象すべてのほかにさらに、これらを知るあるいは知覚する何かが、そしてこれらを意志する、想像する、思い出すといったさまざまな作用を行使する何かが存在する。この知覚する能動的な存在者は、私が精神、心、魂あるいは私自身と呼ぶものである。これらの言葉によって私が指示しているのは、私の観念のうちのどれかではなく、これらの観念からまったく区別される事物<sup>もの</sup>である。(PHK 2)

ここで重要なのは、「精神」が「認知する、知覚する、意志する、想像する、思い出す」という動詞で表現されて、それらがすべて能動形だということである (PHK 1)。「精神、心、魂あるいは私自身〔私の自我〕と呼ぶもの」<sup>46</sup>が、能動的な存在者であることを強調するために、パークリはこれらの動詞の形に細心の注意を払っている。つまり、観念は知覚「される」という受動性にその本領があるが、しかし「精神」は観念を知覚「する」とい

---

<sup>46</sup> パークリは、精神、心、魂、私自身という表現をほとんど区別せずに、能動的な存在者という意味で用いているが、私自身という言葉については注意が必要であろう。他者とのかわりのなかで独自の意味を帯びてくると思われるからである。

う能動性にその本領がある。ここにおいて観念と「精神」の対比は頂点に達する。

だが、観念と「精神」の関係は受動と能動の関係に終始するものであって、その他にいかなる関係ももたないのか。あるいは、それらは何らかの関係をもつのか。もし観念と「精神」が関係をもつなら、それはいかなる関係なのであろうか。このことを検討するにあたって、われわれは以下のルースの発言に含まれるある言葉を吟味するのがよい。「何度も主張された、バークリの基本的な主張のひとつは、精神やそのはたらきの観念 (ideas of the mind and its operations) がないということである」(Luce 1968 40)。ここでの「精神やそのはたらきの観念」(以下「精神の観念」と略記)という言葉进行分析することによって、観念と「精神」のあいだのある関係が露呈するのである。

「精神の観念」という言葉は、一見すると、バークリの立場に反することを意味するように見える。つまり「精神の観念」という表現は、先述のような、観念の受動性と「精神」の能動性とを混同しており、「精神」を観念に改竄している。しかしながら「精神の観念」という表現は、別の角度から眺めてみるなら、バークリの主張と齟齬をきたすことがなくなるだろう。そしてここから、「精神」の認知について重要な示唆を得ることができる。問題は「精神の観念」における「の (of)」がいかなる意味をもつのかということである<sup>47</sup>。

すなわち、もし「の」が同一性 (identity) を意味するなら、「精神」は観念と同一視されるがゆえに、「精神の観念」という言い方は否定されるだろう。これはルースの指摘したことである。

あるいは、もし「の」が「代理 (represent)」を意味するならどうであろうか。これも、「精神」が観念と類似することを含意するがゆえに、否定されねばならない。この解釈は観念と「精神」の対比に抵触するからである。じっさいバークリは、「観念は観念にしか似ることができない」(PHK 8) という「類似の原理 (likeness Principle)」<sup>48</sup>を提唱していた。この「類似の原理」からすれば、観念は「精神」と似ることができない。したがって「代理」という意味の「の」をもつ「精神の観念」という表現は否定されるだろう。

では、「の」が「表示する (signify)」ことを意味するなら、どうであろうか。このときバークリは、「精神の観念」という表現を容認できるのではないか。「の」が「表示」であるなら、「精神の観念」は「精神を表示する観念」のことであるのだから、観念と「精神」

---

<sup>47</sup>この以下の「の (of)」に関する議論は、Flage 2006 を参照している。ただし、本稿とフレイグでは、その解釈を用いる目的が異なる。

<sup>48</sup>「類似の原理」については、Cummins 1966, Dancy 1998 23-24 を参照した。

は混同されていない。例えば、顔色の変化は目には見えない感情の変化を「表示」する (NTV 9)。このとき顔色はたんなる色でなく、感情を「表示」するような観念である。さらに、コップを取ろうと手を伸ばす身体の運動は意志 (ないし意図) を、さらには、文字や記号などの首尾一貫した観念の連続は思考を「表示」する。この他にも、観念はさまざまな「精神」のはたらきを「表示」することができるはずである。

このように、観念と「精神」のあいだに「表示」の関係があるのだとすれば、ひるがえって、「精神」という言葉は、この「表示」の関係を背景にして、「思念」を「表示」することになるのではないか。これはバークリの論述から離れたことではない。筆者がいま指摘した「表示」は、『アルシフロン』におけるある発言に基づいたものなのである。

さて、われわれが反省する前に想像し、想像する以前に感官によって知覚すること、そしてすべてのわれわれの感官の中で、視覚がもっとも明晰で判明で多様で心地よく包括的であるということは確かだ。したがって、知性を想像力によって助け、想像力を感官によって助け、他の感官を視覚によって助けることは自然なのだ。ここから、比喩、隠喩、暗喩、象徴が生じる。物的な事物によって精神的な事物を説明し、音を思考の代わりにし、書かれた文字を音の代わりにする。紋章や象徴や象形文字を、あまりに曖昧な印象しか与えない事物や、あまりに多様ではかないゆえに保持されえない事物の代わりにするのだ。われわれは、理解されうる事物の代わりに想像されうる事物を、想像されうる事物の代わりに感覚されうる事物を用いる (ALC 7. 13. 306.)。

この発言は、あきらかに伝統的な認識能力の区別を前提している。すなわち、もっとも下位の感覚、中間の想像力、最上位の知性である。この位階構造<sup>ヒエラルキー</sup>がいまの発言に反映されているとするなら、上記の「表示」をこの位階関係の階梯の「表示」と関連させることはできないだろうか。さらに、感官の「観念」という下位の階梯が (想像力の位置づけにかんしてはいま問わずにおくとしても)、「精神」の「思念」という上位の階梯を「表示」することが可能であるなら、その「思念」とはより具体的にはどのようなものであろうか。

## 第五節 「思念」から「精神の形而上学」へ

「思念」の特徴の一端は、フレイグも指摘しているように、「関係的 (relative)」であることだと思われる (Flage 1985)。この「関係」こそ、「思念」を解き明かす有力な手掛か

りになる。そして「関係」の「思念」は、これまでの本稿第二章や第三章における議論とけっして無縁なわけではない。この「思念」はすでに「序論」のうちに胚胎していたと考えられる。したがって、まず第二章での議論を簡単に振り返っておこう。

われわれは普遍的な知識を見出すさいに、観念のある点に注目する。その観念を見出すには「ア・プリオリな概念」つまりは「内包」を要請しなければならないのであった。というのも「内包」のおかげで、われわれは観念を何かとして認知できるからである。「内包」それ自体は表立って論じられていないものの、これなしにバークリの議論は成り立たない。だがバークリは、普遍性を「内包」それ自体ではなく、観念と観念との「関係」にこそ見出そうとしているのである。すなわち、「普遍性は、わたしの理解することができるかぎりでは、ある事物の絶対的な肯定的な本性ないし思念にその本領があるのではなく、ある事物がそれによって表示され代理される諸個物に対してもつ関係にその本領がある…」(I 15 強調は竹中による)。ここで「関係」とは、われわれがある観念とその他の観念を(おのれの目的や意図に従って)結合するということである。じっさい、ある観念にどの観念を結合するかは、ほとんどの場合、われわれの側の関心に依存して決定されるはずであろう。(同様なことは「示唆」についても言える。われわれが何を目的とするかに応じて、「示唆」の関係は決定されるからである。) そうだとすると、「関係」にはわれわれの側からはたらきかけが含まれているし、そのはたらきかけは、みずから自発的に行うものであるのだから、「能動的」なものと呼んでよいだろう。しかるに、バークリにとっては「精神」だけが「能動的」なものだったのである(本章第四節を参照)。そうだとすれば、「関係」には「精神」の能動性が含まれていなければならないのではないか。事実、バークリは「思念」を論じたおり、「関係」を付け足していた。

すべての関係は精神のはたらきを含むので、事物の間関係ないし連関の観念をもつという言い方は適切ではありえない。むしろ関係ないし連関の思念をもつと言うべきである。(PHK 142)

われわれは、事物のさまざまな「関係」、類似、同等、調和、比率、従属などの「思念」を見出すことができる。だが「関係」は、観念と観念の間にとどまらずに、観念と「精神」の間にも成り立つはずである。このときには別の「思念」が現れる。すなわち、ある認識対象において、それに応じた認識能力の「思念」が見出される。例えば、感官の観念は



感覚能力を、心像は想像力を、思考され判断された対象は理性を、直観される対象は知性を「表示」する。そしてこれらの認識能力は、互いにまったく無関係ではない。こうしたことは、『サイリス』において以下のように詳論される。

感覚の認知は粗雑である。しかし、感覚の中にも違いがある。調和や比率は感覚の対象ではないが、しかし、目や耳は、精神が調和や比率の両方を把握するための素材を提供する器官である。感覚の経験を通じて、われわれは魂のより下位の能力を知る。さらに、それらの能力から、徐々に（第二七五節を見よ）発展し上昇することによって、われわれは最高のものに到達する。感覚は記憶力に心像を与える。これらの心像は想像力がそこで働く対象である。理性は心像を思考しそれについて判断する。さらに、理性のこれらの〔思考し判断する〕働きは〔直観能力としての〕知性への新しい対象になる。こうした階層において、それぞれのより下位の能力は、その上位の能力へと導く土台である。そして、その最高のものはおのずと神へと導く。(S 303 [ ] は竹中の補足)

ここでは、「精神」を認知する過程がより詳細に描き出されている。すなわち、感官から記憶力、想像力、理性、知性まで、より下位の能力と対象に基づいて、より上位の能力と対象が姿を現す。一步一步階梯を登りつめることによって、「精神」に関する知識は深化する。つまり最下位の対象は、徐々に、他の種々の対象や能力をも「表示」するものとなる。ある感官の観念をもつとき、そこには想像力から知性までの対象や能力が畳み込まれていくのである。こうして、感官の観念は「精神」に関する知識を「表示」する。

しかも、このことは、本稿第三章で述べた「示唆」に関連させることができるだろう。すなわち、「示唆」とは視覚や触覚の観念などの異質な観念のあいだの関係であった。しかし、いまやそれが、感官の観念の世界すなわち自然から、「精神」の能力や対象にまで拡張された。つまり感官の観念は、他の感官の観念を「示唆」するだけにとどまらずに、「精神」の能力も「示唆」することになったのである。しかしそれだけではない。上記の階梯を踏まえるなら、この「示唆」は神の領域にまでも拡張されるだろう。このことは奇異なことではない。われわれは本稿第三章において、「示唆」の根源として「自然」を名指しておいた（本稿三五頁）。この「自然」は、なるほど物質的実体とも解釈されかねないものである。「自然」つまりは物質的実体が観念間の対応関係を生み出しており、観念は物質を模写し

ている。物質主義者であれば、このように観念の原因を想定するかもしれない。しかしバークリは、物質的な実体を不可知のものとして、それをさまざまな手法を用いて執拗にしりぞける。そしてバークリによると、観念を生み出したり「関係」させたりできるものは、「精神」の他に見出せない。したがってバークリは、物質的な実体のかわりに、別の大いなる「精神」を要請することになる。すなわちバークリは、観念の原因として神を指定するのである。そしてもしこのとおりだとすれば、バークリにとって、観念や「示唆」の関係を成り立たせる根拠は、「自然」すなわち神の「精神」だということになる。となると、「示唆」による「重層的な」構造の考察は、観念の世界にとどまらず、人間の感官の領域を突き抜けて、そこから神的な知性にまで飛翔するのではないか。このとき、自然世界はわれわれの日常世界ではなく、神の「精神」のはたらきを表現する「象徴 (token)」(PHK 148)の世界に変貌するのではなかろうか。

かくして、われわれが観念のあいだの「示唆」の構造を読み解く試みは、自然世界すなわち感官の観念がいわば記号体系を構成しており、その記号体系がその創造主の「精神」のはたらきを表現することへと向かう。これが「自然の創造主の言語」説 (NTV 140, 147, 152, TVV 38, 40, PHK 44, 66, 148)であり、この学説こそが「記号理論」の最終の到達点である。そうだとすれば、『人知原理論』の「序論」からはじまるバークリの計画は、当初から、上述の形而上学的な位階に依拠しつつ、神に向けて実行に移されていたのではないか。つまり、最下位の感官の観念から始まって最上位の「思念」に至る位階構造が、物質をひたすら攻撃することに集中するあまり、「精神」を顧みないかに見えるバークリの考察の背後には控えていたのではないだろうか。

## 終わりに

これまでに本稿は、「記号理論」を通じて、「精神」の意味の吟味を経て、最後には「自然の創造主の言語」説を垣間見た。しかしながら、「感官の観念の哲学」と「精神の形而上学」のあいだには、かなりの径庭がある。一方の言葉の意味は個別的な観念を「表示」するが、しかし他方の言葉の意味は「感情や行動を喚起する」といった実践的な含意がある。さらには、ある言葉や観念が「思念」を「表示」することもある。これら是一体いかなる関係にあるのだろうか。そもそも「思念」とはいかなるものか。少なくとも、これらの問題が残されたままである。したがって、「精神の形而上学」を提示するという筆者の当初の目論見を完遂するにあたっては、この径庭を埋めることが今後の課題である。

## 文献表

### 一次文献

バークリの作品からの引用は以下の全集による。

*The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, 9 vols.*, ed. by Luce, A. A. and Jessop, T. E. London, Thomas Nelson and Sons., 1948-1957.

Berkeley, G. 1707-1708. *Philosophical Commentaries*. In *The Works of George Berkeley*, vol. 1. London.

———, 1709. *An Essay towards a New Theory of Vision*. In *The Works of George Berkeley*, vol. 1. London. [ジョージ・バークリ (下條信輔、植村恒一郎、一ノ瀬正樹訳) 『視覚新論 付：視覚論弁明』勁草書房、1990年]

———, 1710. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. In *The Works of George Berkeley*, vol. 2. London. [ジョージ・バークリ (大槻春彦訳) 『人知原理論』岩波文庫、1970年]

———, 1713. *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. In *The works of George Berkeley*, vol. 2. London. [ジョージ・バークリ (戸田剛文訳) 『ハイラスとフィロナスの三つの対話』岩波文庫、2008年、ジョージ・バークリー (宮武昭訳) 「バークリー『ハイラスとフィロナスの三つの対話』訳解(1) — (4)」(中央大学文学部『紀要』哲学第50-53号、2008-2011年)]

———, 1732. *Alciphron or The Minute Philosopher*. In *The Works of George Berkeley*, Vol. 3. London.

———, 1733. *The Theory of Vision, or Visual Language Shewing The immediate Presence and Providence of A Deity, Vindicated and Explained*. In *The Works of George Berkeley*, Vol. 1. London.

———, 1744. *Siris*. In *The Works of George Berkeley*, Vol. 5. London.

### 二次文献

Adams, R. M. 1973. "Berkeley's "Notion" of Spiritual Substance." In *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 47-69.

Beal, M. W. 1971. "Berkeley's linguistic criterion." In *Personalist* 52, 60-66.

- Belfrage, B. 2007. "Berkeley's Four Concepts of the Soul(1707-1709)." In *Reexamining Berkeley's Philosophy*, ed. by Daniel, S. H. Toronto : University of Toronto. 172-187.
- Bennet, J. 1971. *Locke, Berkeley, Hume : Central Themes*, Oxford University Press.
- Berman, D. 1981. "Cognitive Theory and Emotive Mysteries in Berkeley's *Alciphron*." In *George Berkeley – Alciphron in Focus*, ed. by Berman D., Routledge, 200-213.
- Craig, E. J. 1968. "Berkeley's Attack on Abstract Ideas." In *The Philosophical Review* 77, 425-437.
- Creery, W. E. 1972. "Berkeley's Argument for a Divine Visual Language." In *International Journal for Philosophy of Religion*, 212-222.
- Creery, W. E. ed. 1991. *George Berkeley: Critical Assessments III*, London, Routledge.
- Cummins P. D. 1966. "Berkeley's Likeness Principle." In *Journal of the History of Philosophy*, 63-69.
- Dancy, J. ed. 1998. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Oxford.
- Daniel, S. H. 2001. "Berkeley's Pantheistic Discourse." In *International Journal for Philosophy of Religion*, 179-194.
- Daniel, S. H. 2007. "The Harmony of the Leibniz-Berkeley Juxtaposition." In *Leibniz and the English-Speaking World*, ed. by Phemister, P. and Springer B. S. 163-180.
- Daniel, S. H. 2008. "Berkeley's Stoic Notion of Spiritual Substance." In *New Interpretation of Berkeley's Thought*, ed. by Daniel, S. H. Humanity Books, 203-230.
- Daniel, S. H. 2010. "Berkeley and Spinoza." In *Revue Philosophique*, 123-134.
- Davis, J. W. 1959. "Berkeley's doctrine of the notion." In *Review of Metaphysics* 12, 378-389.
- Doney, W. 1983. "Berkeley's Argument against Abstract Ideas." In *Midwest Studies in Philosophy* 8, 295-308.
- Flage, D. E. 1985. "Berkeley's Notions." In *Philosophy and Phenomenological Research* 45, 407-426.

- Flage, D. E. 1986. "Berkeley on Abstraction." In *Journal of the History of Philosophy* 24, 483-501.
- Flage, D. E. 1987. *Berkeley's Doctrine of Notions*, Croom Helm.
- Flage, D. E. 2006. "Berkeley's Ideas of Reflection." In *The Berkeley Newsletter* 17. [<http://people.hsc.edu/berkeleystudies/>]
- Flew, A. 1974. "Was Berkeley a Precursor of Wittgenstein ?" In *George Berkeley – Alciphron in Focus*, ed. by Berman, D., Routledge, 214-226.
- Hicks, G. D. 1968. *Berkeley, Russell and Russell*.
- Jesseph, D. M. 1993. *Berkeley's Philosophy of Mathematics*, Chicago : The University of Chicago Press.
- Johnston, G. A. 1965. *The Development of Berkeley's Philosophy*, Russell and Russell.
- Kearney, J. K. 1975. "Thought, Language, and Meaning in Berkeley's Philosophy." In *The New Scholasticism* 49, 480-494.
- King, E. G. 1970. "Language, Berkeley, and God." In *International Journal of the Philosophy of Religion* 1, 112-123.
- Kline, A. D. 1987. "Berkeley's Divine Language Argument." In *George Berkeley – Alciphron in Focus*, ed. by Berman D., Routledge, 185-199.
- Land, S. K. 1978. "Berkeleyian Linguistics." In *Linguistics*, 213, 5-28.
- Locke, J. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Nidditch P. H., Oxford University press, 1975.
- Luce, A. A. 1937. "The Unity of the Berkeleyian Philosophy(II.)." In *Mind* 46, 180-190.
- Luce, A. A. 1943. "The Alleged Development of Berkeley's Philosophy." In *Mind* 52 141-156.
- Luce, A. A. 1967. *Berkeley and Malebranche*, Oxford.
- Luce, A. A. 1968. *Berkeley's Immaterialism*, Russell and Russell.
- Mackie, J. L. 1976. *Problems from Locke*, Oxford.
- McGowan, W. H. 1982. "Berkeley's Doctrine of Signs." In *Berkeley: Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 231-246.
- McKim, R. 1980. "Wenz on Abstract Ideas and Christian neo-Platonism in Berkeley." In *Journal of the History of Ideas*, 665-671.

- Migely, G. 2007. "Berkeley's Actively Passive Mind." In *Reexamining Berkeley's Philosophy*, ed. by Daniel, S. H. University of Toronto Press, 153-171.
- Olscamp, P. H. 1970. *The Moral Philosophy of George Berkeley*, Martinus Nijhoff.
- Pitcher, G. 1977. *Berkeley*, London.
- Rome, S. C. 1946. "Berkeley's conceptualism." In *The Philosophical Review* 55, 680-686.
- Taylor, C. C. W. 1978. "Berkeley's Theory of Abstract Ideas." In *The Philosophical Quarterly*, 97-115.
- Turbayne, C. M. 1970. "Berkeley's Metaphysical Grammar." In *Berkeley, Principles of Human Knowledge, Text and Critical Essays*, ed. by Turbayne, C. M. Indianapolis, 3-36.
- Turbayne, C. M. 1982. "Lending a Hand to Philonous : The Berkeley, Plato, Aristotle Connection." In *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, ed. by Turbayne, C. M., Minneapolis, University of Minnesota Press, 295-310.
- Turbayne, C. M. ed. 1982. *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Weinberg, J. R. 1965. *Abstraction, Relation, and Induction : Three Essays in the History of Thought*, University of Wisconsin Press.
- Wenz, P. S. 1976. "Berkeley's Christian neo-Platonism." In *Journal of the History of Ideas*, 537-546.
- Wenz, P. S. 1982. "Berkeley's Two Concepts of Impossibility: A Reply to McKim." In *Journal of the History of Ideas*, 228-237.
- Winkler, K. P. 1983. "Berkeley on Abstract Ideas." In *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 63-80.
- Winkler, K. P. 2001. *Berkeley : An Interpretation*, Oxford.
- Winkler, K. P. ed. 2005. *The Cambridge Companion to Berkeley*, Cambridge ;Cambridge University Press.
- Woozley, A. D. 1975. "Berkeley's Doctrine of Notions and Theory of Meaning." In *Journal of the History of Philosophy*, 427-434.
- Yolton, J. W. 1993. *A Locke Dictionary*, Blackwell Publishers.

- 一ノ瀬正樹 1990 「『視覚新論』とバークリ哲学——神・身体・同一性」、  
『視覚新論 付：視覚論弁明』所収、頸草書房。
- 一ノ瀬正樹 2007 「バークリ」、松永澄夫編集『哲学の歴史6』所収、中央公論新社。
- 栗田充治 1983 「バークリの視覚の哲学」、『亜細亜大学教養学部紀要』27、亜細亜大  
学教養学部。
- 富田恭彦 1991 『ロック哲学の隠された論理』、頸草書房。
- 名越悦 1965 『バークリ研究——非物質論の課題とその本質』、刀江書院。
- 丸山圭三郎 1983 『ソシュールを読む』、岩波書店。