

博士学位論文

帰納を巡る一般化と未来の問題  
ーヒュームを手がかりとしてー

日本大学大学院文学研究科

哲学専攻

成田 正人



## まえがき

今から本論文が試みるのは、われわれの帰納（的な推論や信念）には、一般化の正当性の問題だけでなく、未来の経験の問題があることを解き明かし、そして、それらのうち、われわれに本当に問題となるのは、前者の「認識論的な問題」でなく、後者の「形而上学的な問題」であることを描き出すことである。また、そのための本論文の手がかりとなるのは、ヒューム(David Hume)の哲学である。

大まかに言えば、帰納とは、われわれの個別の経験から、未経験の次の一回の信念や（それを含む）一般化の信念を導く推論である。もちろん、われわれは、現に今ここで経験することや、過去に自ら体験したことは、——ときに誤ることや忘れることはあるが、——帰納的な推論を介さずに、直接に捉えられる。けれども、われわれは、そのような直接の経験から飛躍し、直接の経験でない事柄まで（正しく）知ろうとする。さもなければ、われわれは安心して暮らしていけないからである。とはいえ、今ここに現前しないことや自らの記憶にないことは、——それが（虚構的な）空想でなければ、——ただ気まぐれに想像されるわけではない。そうではなくて、われわれが直接に経験していない（現実の）事柄は、帰納的な推論から生じるのである。

だが、どうして、直接の経験である事柄から、直接の経験でない事柄が導かれるのか。もちろん、われわれが直接に経験してきた事柄には、何らかの規則性が発見されるかもしれない。しかし、既知の事柄を総括するだけでは、それは、推論でなく、それゆえ、帰納ではない<sup>1</sup>。そのため、帰納（の結論）には、未知の事柄が含まれることになる。だが、なぜわれわれは、既知の事柄から、未知の事柄がわかるのか。既知の事柄に規則性があるとして、どうして未知の事柄もそれに適わなければならないのか。もしかしたら、われわれが経験していない事柄は、われわれが経験している事柄と、まったく似ていないかもしれない。すなわち、未知の事柄には、異なる規則性が発見されるかもしれない。あるいは、未知の事柄には、そもそも規則性がないかもしれない。だとすれば、どうしてわれわれは既知の事柄から未知の事柄へと帰納的に飛躍できるのだろうか。

さて、われわれの帰納（的な推論や信念）を巡るこうした問いは、すでに二世紀の古代懐疑論者セクストス・エンペイリコス(Sextus Empiricus)の著作とされる『ピュロン主義哲学の概要』にも見いだせる<sup>2</sup>。だが、いわゆる「帰納の問題(the problem of induction)」を哲学史上もっとも決定的に論じたのは、やはり十八世紀のヒュームである。そのため、本論文は彼の（経験論的な）知覚論を手がかりとするのである。

とはいえ、本論文は、——むろん整合的な解釈を心がけるが、——彼の解釈研究には深く踏み込まない。というのは、彼自身の業績が余りにも多岐に渡るからである。たとえば、彼の業績には、認識論や道徳論はもちろん、宗教論や美学論もある。また、近年の総合的な研究には、さらに彼の経済論や政治論や歴史論も含まれる<sup>3</sup>。たしかに、彼の全体像を正確に描くには、それらの異なる分野を横断的に研究する必要があるかもしれない。しかし、本論

文が志すのは、彼の全体像の描写でなく、「帰納の問題」の解明である。だから、彼（の知覚論）は本論文ではあくまでも手がかりなのである。

また、彼の歴史的な位置付けも非常に複雑である。もちろん、しばしば彼は、いわゆるイギリス古典経験論者として、ロック(John Locke)やバークリ(George Berkeley)の後に置かれる。しかし、たとえば、彼と同時代のリード(Thomas Reid)によれば<sup>4</sup>、彼には、デカルト(René Descartes)やマルブランシュ(Nicolas de Malebranche)の影響が見られる<sup>5</sup>。また、カント(Immanuel Kant)が自ら書いたように、「[カントを]独断論の微睡から目覚めさせた」(カント 1977, 19-20)のは、彼の因果論である。さらに、彼の道徳論に目を向けるなら、彼がベンサム(Jeremy Bentham)の功利主義に与えた影響が指摘される<sup>6</sup>。そして、二十世紀に彼は再び評価される<sup>7</sup>。たとえば、ケインズ(John Maynard Keynes)は彼を自らの確率論や経済論の先駆者と見なし<sup>8</sup>、また、ポパー(Karl Raimund Popper)は彼を介して「帰納の問題」に取り組んだのである<sup>9</sup>。

かくして、彼自身の業績の多様性と他の哲学者との煩瑣な関係は、彼の解釈研究を困難にする。たしかに、彼の解釈は大きく二つに分けられる。第一に、リードやビーティー(James Beattie)の解釈では<sup>10</sup>、彼は懐疑論者と見なされる。——実際に彼は長い間ずっと懐疑論者とされてきた。——第二に、ケンプ・スミス(Norman Kemp Smith)が彼の自然(本性)主義を論じて以来<sup>11</sup>、彼は自然(本性)主義者と(も)見なされる<sup>12</sup>。これら二つの解釈(の対立)は今なお彼の解釈研究の問題とされている<sup>13</sup>。だが、さらに、彼(の因果論)は実在論的に解釈されることもある<sup>14</sup>。つまり、いわゆる「ニュー・ヒューミアン」によれば、彼は因果に関する(懐疑論的な)実在論者なのである<sup>15</sup>。また、彼の因果論に注目すれば、それは、還元主義(的な規則性説)とも見なされるが、情緒主義(的な投影説)とも見なされる<sup>16</sup>。あるいは、彼の因果論はさらに準実在論的にも解されるのである<sup>17</sup>。

さて、こうした入り組んだ彼の解釈的な研究をすべて汲み取る余裕は本論文にはない。にもかかわらず、本論文は、「帰納の問題」を探るために、彼の哲学を手がかりとする。なぜなら、それは、公共的に言えば、やはり彼が哲学史上もっとも決定的に「帰納の問題」を論究したからであるが、個人的に言えば、本論文が彼の(経験論的な)知覚論や(「帰納の問題」を含む)因果論に共感するからである。

さらに個人的なことを言えば、本論文が「帰納の問題」に執心するのは、——また、標準的な「帰納の問題」に会心しないのは、——そもそも本論文で考えたい「帰納の問題」が(子供のときに生じた)次の問いだからである。すなわち、「これまでがそうであるからといって、どうしてこれからもそうであるといえるのか？」

仮にこの問い(こそ)が「帰納の問題」であるのなら、「帰納の問題」が、一般化(の正当性)の問題でなく、未来(の経験)の問題であることは、一見して明らかである。けれども、「帰納の問題」とは、標準的には、一般化の正当性の問題なのである。というのは、個別的な(信念を導く)帰納の正当性は、——いつどこのことが推論されようと、——すべて等しく、一般的な(信念を導く)帰納の正当性に回収されるからである。もちろんそれは帰

納を巡る正統な問題である。しかし、われわれの帰納（的な推論や信念）には、一般化の推論や信念の正当性に関わる「認識論的な問題」とは独立に、われわれの過去と未来の経験のあり方に関わる「形而上学的な問題」がある<sup>18</sup>。なぜなら、われわれの帰納的な信念は、認識論的な正当性とは独立に、未来を経験するときに、実際に当たったり外れたりするからである。もちろん、このことは標準的には「帰納の問題」とは見なされない。というのは、それは言わば帰納を巡る端的な実情にすぎない（とも言える）からである。だが、むしろそれゆえに、それは帰納を巡る自然な問題なのではないか。そして、それこそがわれわれの本当の問題なのではないだろうか。未来の経験の問題を、一般化の正当性の問題から峻別し、本当の「帰納の問題」と表明することが、本論文の目標なのである。

ここで本論文の構成を簡単にまとめておこう。本論文は、大きく三つの部に分けられるが、それぞれに三つの章が割り振られるので、全部で九つの章から成ることになる。

まず、第1部では、帰納を巡る二つの問題を探求する準備として、ヒュームの経験論的な知覚論を概観する。最初の第1章では、われわれの知覚を彼がどのように区別するのかを見て、知覚の活気（の程度）は、たんなる心的な感じでなく、現実や現前の感じである、と論じる。第2章では、彼の「第一原理」と（その反例と言われる）「青の欠けた色合い」を取り上げ、それらが互いに整合的であることを明らかにする。また、そのために、彼の「観念の関係」と「事実の問題」の二分法をそこで確認することになる。続く第3章では、彼が何を可能とするのかを考察する。たしかに彼は自らの議論に頻繁に「思考可能性の原理」を用いる。だが、それが有効に機能するのは、知覚が複雑なときだけである。では、知覚が単純なときには、そもそも何が可能であるのだろうか。

次の第2部では、われわれの帰納（的な推論や信念）に生じる「認識論的な問題」を論じる。もちろん、そのときに問われるのは、帰納的な一般化の正当性である。まず、第4章では、次の一回の（信念を導く）帰納と一般化の（信念を導く）帰納をそれぞれ定式化し、彼の因果論を下敷きに「帰納の問題」を見直す。また、彼の因果論もそこで確認することになる。第5章では、彼の論じる「帰納の問題」を通観するために、彼と共に「自然の斉一性」を検討する。また、そこでは、標準的な見解に倣い、一般化の正当性の問題を明確にしておく。さらに、第6節では、「帰納の認識論的な問題」の懐疑論的な解決を取り上げる。ヒューム自身はそれを自然（本性）主義的に解消する。つまり、帰納（的な推論や信念）は、（原因と結果の恒常的な接続）と（現前する）印象から、自然と生じるときに、正しい（とされる）のである。そして、彼の「確信の程度」や「真理の対応説」に注目するなら、帰納（的な推論や信念）の正しさは、確率論的な定義や理想的な基準から、（大まかには）分かることになる。

最後の第3部では、われわれの帰納（的な推論や信念）に生じる「形而上学的な問題」を論じる。もちろん、そのときに問われるのは、われわれの（過去と）未来の経験のあり方（の違い）である。第7章では、われわれが今ここの経験に感じる現実（の感じ）に再び光を当て、われわれの経験が過去と未来でまったく異なることを述べる。また、「帰納の形而上学

的な問題」は、われわれが未来を帰納的に推論するとき（のみ）、生じることを明らかにする。第8章では、帰納を巡る二つの問題が互いに、どのように異なるのか、また、どのように係わるのかを考える。なお、そこでは彼の時間論にも触れることになる。そして、それら二つの「帰納の問題」のうち、われわれの（自然な）帰納に本当の問題となるのは、「形而上学的な問題」である、と論じる。また、第9章では、そこまでに棚上げにされた、帰納と時間を巡る三つの問いを述べておきたい。とはいえ、そこでも本論文はそれら三つの問いをよく考えられてはいない。しかし、それらが帰納と時間を巡る問いであるのなら、本論文で少しでもそこに切り込んでみたいのである。

われわれの帰納（的な推論や信念）を巡る問題には、一般化の正当性の問題とは独立に、未来の経験の問題があること。そして、われわれの本当の「帰納の問題」は、前者の「認識論的な問題」でなく、後者の「形而上学的な問題」であること。本論文が試みるのは、できるだけ平明に、これらを描き出すことである。ヒューム（の知覚論）はそのための本論文の手がかりである。だが、もし彼が本当に一貫して本論文の手がかりとなるのなら、彼が考える（べき）「帰納の問題」は、もしかしたら、本論文の問いと同じなのかもしれない。

---

<sup>1</sup> ミル(John Stuart Mill)によれば、帰納（の結論）には、観察された以上のことが含まれねばならない（Mill 1973, 304; cf. 矢嶋 1993, 105）。帰納（的な推論）には「既知の事柄から未知の事柄への推移」（Mill 1973, 304）が求められるのである。

<sup>2</sup> たとえば、『ピュロン主義哲学の概要』第二巻の第十五章では、帰納が導く全称的な事柄が信用されるために、すべての個別的な事柄が調べられないのなら、「…帰納において取り残された個別的な事柄のいくつかが、全称的な事柄に反することがありうるから、帰納は不確実であることになるであろう」（セクストス 1998, 228-229）、と述べられている。

<sup>3</sup> Cf. 中才、坂本、一ノ瀬、犬塚 2012, 10.

<sup>4</sup> Cf. Reid 1818, 22.

<sup>5</sup> Cf. 神野 1998, 8-9.

<sup>6</sup> Cf. 中才、坂本、一ノ瀬、犬塚 2012, 19; 林 2015, 2.

<sup>7</sup> さらに、二十世紀には論理実証主義や現象論からも彼は好意的に解釈された、と言える（cf. 神野 1998, 7）。

<sup>8</sup> Cf. 伊藤 2001, 68; 中才、坂本、一ノ瀬、犬塚 2012, 16.

<sup>9</sup> Cf. ポパー 1980, 71; 中才、坂本、一ノ瀬、犬塚 2012, 13.

<sup>10</sup> Cf. 神野 1998, 4.

<sup>11</sup> Cf. Kemp Smith 1995, 208-213; 神野 1998, 5.

<sup>12</sup> たとえば、ストローソン(Peter Frederick Strawson)は、ウィトゲンシュタイン(Ludwig Wittgenstein)の自然主義と共に、ヒュームの自然(本性)主義に注目している(Strawson 2008, 8-16; cf. 久米 2000, 12)。また、フォグリン(Robert Fogelin)は、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』を引用し（cf. Wittgenstein 2001, 114）、ウィトゲンシュタインがそこではヒュームの自然(本性)主義に同調すること指摘している

---

(Fogeline 2003, 131-132)。

<sup>13</sup> もちろん、それら二つの見解は両立しうる、とする解釈はありうる。たとえば、ポール・ラッセル(Paul Russell)は、「…ヒュームの懐疑主義と自然本性主義の意図は調和させられる…」 (Russell 2008, 7)、と述べている (Cf. 中才、坂本、一ノ瀬、犬塚 2012, 27)。

<sup>14</sup> Cf. *ibid.* 25; 矢嶋 2012, 135-136.

<sup>15</sup> たとえば、ライト(John P. Wright)によれば、彼の因果論は、「…われわれの実際の原因と結果の観念が適切であることを否定する点では、懐疑論的であるが、われわれが自然と信じる未知の必然的な結合の存在を措定する点では、実在論的である」 (Wright 2009, xv)。だから、「懐疑論的な実在論(skeptical realism)」が彼の立場をもっともうまく言い表せるのである (*ibid.* v)。

<sup>16</sup> Cf. Coventry 2007, 119-123; 矢嶋 2012, 142.

<sup>17</sup> 準実在論的な解釈に関しては、第6章の第4節を参照。

<sup>18</sup> もちろん、そもそも一般化とは何か、と問われると、(帰納的な)一般化にも形而上学的な問題はある、と(も)言える。また、どのような未来(の経験)の予測が正しいのか、と問われると、未来の経験(のあり方)にも認識論的な問題はある、と(も)言える。しかし、本論文が「帰納の認識論的な問題」と「帰納の形而上学的な問題」と名付けるのは、それぞれ、帰納的な一般化の正当性の問題とわれわれの未来の経験のあり方の問題である。

## 目次

まえがき	i
凡例	viii

### 第1部 ヒュームの知覚論と経験論

第1章 知覚と活気の程度	2
1. 印象と観念	2
2. 記憶と想像	3
3. 知覚の間隙	4
4. 異なる感じ	5
5. 知覚の活気	7
第2章 ヒュームの「第一原理」と「青の欠けた色合い」	15
1. ヒュームの「第一原理」	15
2. 「青の欠けた色合い」	17
3. 「類似性テーゼ」	18
4. 「因果性テーゼ」	21
5. 「観念の関係」と「事実の問題」	23
6. 「確信の程度」と「証明に反する証明」	25
第3章 思考と経験の可能性	32
1. 「思考可能性の原理」	32
2. 経験の可能性	35
3. 知覚の欠如	37
4. 印象の生じる原因	39
5. 印象の原因と因果の实在	42

### 第2部 帰納を巡る認識論的な問題

第4章 帰納と因果	50
1. 帰納の定式化	50
2. 帰納と知覚	51
3. 帰納と観念の連合	53
4. 因果と帰納	55



第5章 「自然の斉一性」と帰納的な一般化の正当性	61
1. 帰納と信念	61
2. 「自然の斉一性」と「観念の関係」	62
3. 「自然の斉一性」と「事実の問題」	65
4. 一般化の正当性と「帰納の認識論的な問題」	67
第6章 「帰納の認識論的な問題」の懐疑論的な解決	74
1. 懐疑論的な解決と自然（本性）主義	74
2. 精神の決定と因果的な必然性	76
3. 正当な帰納の定義	79
4. 「真理の対応説」と準實在論的な解釈	83
<b>第3部 帰納を巡る形而上学的な問題</b>	
第7章 印象の現実と未来の経験	94
1. 「想像上の基準」と「現実の存在」	94
2. 印象の現実（の感じ）	96
3. 過去と未来の印象と観念	99
4. 未来の経験と「帰納の形而上学的な問題」	101
第8章 帰納を巡る二つの問題	110
1. 帰納を巡る印象と観念の問題	110
2. 過去と未来の時間論	113
3. 帰納を巡る当否と正誤の問題	118
4. 「帰納の問題」と「帰納の懐疑論」	122
第9章 帰納と時間を巡る三つの付論	128
1. 未来はなぜ経験されるのか？	128
2. 過去と未来の何が異なるのか？	130
3. 帰納はいつ問題になるのか？	132
あとがき	139
参考文献	140

## 凡例

本論文では、ヒュームの著作には、以下のような略号を使用し、出典を明記する。邦訳のあるものは参照した訳書名を〔 〕で付記するが、引用箇所訳語は文脈に合わせて、表記や表現を変更しているため、訳文は筆者によるものになっている。

T : *A Treatise of Human Nature*, Volume 1. eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press. 2007. 『人間本性論』と表記する。略号として T を用い、巻・部・節・段落の数字を記す。〔『人性論』(一)－(四)巻、大槻春彦訳、岩波文庫、1948-1952 年。 : 『人間本性論 第一巻 知性について』木曾好能訳、法政大学出版局 1995 年。 : 『人間本性論 第二巻 情念について』石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳、法政大学出版局、2011 年。 : 『人間本性論 第三巻 道徳について』伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳、法政大学出版局、2012 年。〕

E : *An Enquiry concerning Human Understanding*. eds. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 2009. 『人間知性研究』と表記する。略号として E を用い、章(・部)・段落の数字を記す。〔「人間知性研究」『人間知性研究 付・人間本性論摘要』斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局 2004 年。〕

A : ‘An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, a Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained.’ *A Treatise of Human Nature*, Volume 1. eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press. 2007, 403-417. 「人間本性論摘要」と表記する。略号として A を用い、段落の番号を記す。〔「人間本性論摘要」『人間知性研究 付・人間本性論摘要』斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局、2004 年、201-226 頁。〕

S : ‘Of the Standard of Taste.’ *Selected Essays*. eds. Stephen Copley and Andrew Edgar. Oxford: Oxford University Press. 1996, 133-154. 「趣味の基準について」と表記する。略号として S を用い、段落の番号を記す。〔「趣味の基準について」『ヒューム 道徳・政治・文学論集』田中敏弘訳、名古屋大学出版会、2011 年、192-208 頁。〕

なお、引用文中の<sup>˙</sup>傍点は原文のイタリック体を示し、引用文中の〔 〕は筆者の補足である。訳語については、必要と思われるときにのみ、( )の英語表記で原語を示す。また、本論文の地の文においては、筆者の強調を表すために<sup>˙</sup>傍点を使い、理解を容易にするために適宜「 」や( )を用いる。

## 第 1 部 ヒュームの知覚論と経験論

## 第1章 知覚と活気の程度

本章では、いかにしてヒュームがわれわれの知覚(perception)を分別するのかを通観しながら、それを(四つに)分ける徴候となる知覚の活気(vivacity) (の程度) がそもそも何でありうるのかを考察する<sup>1</sup>。なぜなら、そうすることで、彼の「帰納の問題」(や因果論)の理解が容易になるからである。彼の「帰納の問題」(や因果論)は、彼の(経験論的な)知覚論に基づいて、論じられる<sup>2</sup>。そのため、彼が論じる「帰納の問題」(や因果論)を検討するには、まずもって彼の(経験論的な)知覚論が確認しておかねばならないのである<sup>3</sup>。

### 1. 印象と観念

まず、ヒュームは、ロック(やバークリ)が用いる当時の慣用法に反し(T Foot.2)、われわれの精神(mind)に現れるすべてを「知覚」と呼ぶ<sup>4</sup>。そして、それが精神に働きかける勢い(force)や生氣(liveliness)の程度の違いによって、知覚をさらに印象(impression)と観念(idea)に二分する(T 1.1.1.1; cf. T 1.3.7.5)<sup>5</sup>。つまり、感覚(sensation)や情念(passion)のような印象はもっとも激しく精神を打つが、その像(image)である観念は思考(thinking)や推論(reasoning)において勢いなく現れるのである(ibid.)<sup>6</sup>。

とはいえ、印象と観念は、「それらの勢いや活気の程度の相違によってのみ、互いに異なる」(T 1.3.7.5)ので、どちらか「一方には見いだせるが、他方には見いだせないような事柄(circumstance)は何もない」(T 1.1.1.3)。すなわち、印象と観念はどちらも同じ対象(object)や性質(quality)を示しうるのでなければならない。だから、たとえば、「暗闇でわれわれが心に抱く赤の観念と日向でわれわれの眼に入る赤の印象は、ただ[活気の]程度においてのみ異なり、[赤の]性質(nature)においては異なる」(T 1.1.1.5)。それらは言わば同じ赤を共有していなければならないのである<sup>7</sup>。

もちろん、もし仮に、暗闇で心に抱く赤の観念が「ぼんやりした赤」とされ、日向で眼に入る赤の印象が「はっきりした赤」とされるならば、それらの知覚は、異なる内容をもつという意味で、互いに異なることになる<sup>8</sup>。しかし、このような意味でヒュームは印象と観念を区別するのではない。そうではなくて、「ぼんやりした赤」には「ぼんやりした赤」の印象と「ぼんやりした赤」の観念があり、「はっきりした赤」には「はっきりした赤」の印象と「はっきりした赤」の観念があるのでなければならない。「どんな色でも、特定の色合いは、他のいかなる変化もなしに、新しい程度の生氣や鮮やかさ(brightness)を獲得することができる。しかし、それ以外の変化を生み出せば、それはもはや同じ色合いや色ではなくなる」(T 1.3.7.5)。だから、印象と観念は同じ内容を共有しうるのでなければならない。そして、同じ内容を共有する印象と観念は活気の程度の相違でのみ互いに異なるのである。

このように、われわれの知覚は、——内容の違いでなく、——活気の程度の違いから、印象と観念に区分されるが、ヒュームは印象と観念をそれぞれさらに二分する<sup>9</sup>。すなわち、

前者は感覚の印象と反省(reflection)の印象に分けられ (T 1.1.2.1) <sup>10</sup>、後者は記憶(memory)の観念と想像(imagination)の観念に分けられる (T 1.1.3.1)。

とはいえ、感覚の印象と反省の印象を分けるのはそれらの活気の程度の相違ではない。なぜなら、反省の印象とは、情念や情動(emotion)に他ならないからである (T 2.1.1.1; cf. T 1.1.2.1)。ヒュームはもっとも生き生きとした知覚を「印象」と名付ける (T 1.1.1.1)。そして、「印象」の名の下には、感覚だけでなく、情念や情動も含まれる (ibid.)。だから、感覚の印象だけでなく、反省の印象もまた、もっとも生き生きとした知覚なのである。そのため、活気の程度の違いから知覚が区別されるとき、二つの印象の区別に注目する必要はない<sup>11</sup>。感覚の印象と反省の印象は、それらの活気の程度に違いはなく、どちらももっとも生き生きとした知覚なのである。

## 2. 記憶と想像

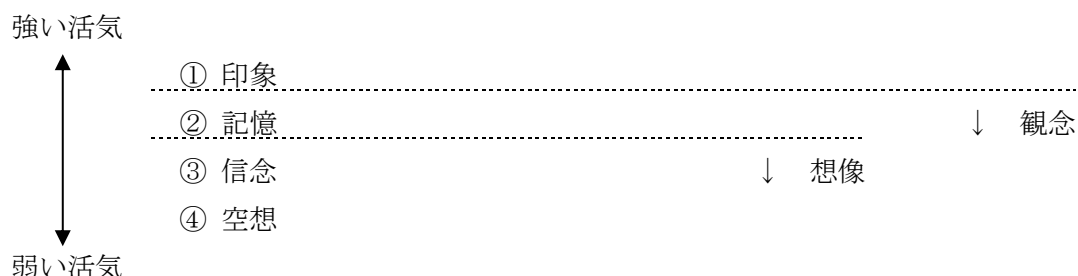
だが、観念を記憶と想像に二分するのはやはりそれらの活気の程度の相違である。「記憶の観念は想像の観念よりもずっと生き生きと(lively)力強く(strong)…判明に(distinct)対象を描き出すのである」 (T 1.1.3.1)。

たしかに、それらの中には、記憶は元の対象が現れた秩序(order)や形態(form)で観念を保ちうるが、想像は元の秩序や形態の拘束から自由に観念を変えうる、という違いもある (T 1.1.3.2-4; cf. T 1.3.5.3)。しかし、ヒュームは、「この違いは…われわれが一方から他方を区別するのに十分ではない」 (T 1.3.5.3)、と考える。なぜなら、「現在の観念と比べて、その配列(arrangement)が正確に類似するかどうかを見るために、過去の印象を呼び戻すことは不可能である」 (ibid.) からである。それゆえ、それらの違いはやはり本質的には「記憶の優れた(superior)勢いと活気」 (ibid.) に存するのである。

すると、想像の観念は印象や記憶の観念より活気の程度が劣ることになるが、ヒュームによれば、想像の観念にも生き生きとしたものがある。すなわち、印象(や記憶)との(自然な)因果関係(causation)から想像される活気ある観念は<sup>12</sup>、「翼をもつ馬や火を吐く竜」(T 1.1.3.4)のような空想(fancy)の観念からは区別されて、「信念(belief)」と呼ばれる<sup>13</sup>。「信念とは、現前する(present)印象との[自然な因果]関係から生み出される、生き生きとした観念なのである」 (T 1.3.7.6)。もちろん、たとえば虚構(fiction)の詩的熱狂が活気ある情念や感情(sentiment)を引き起こすことはありうる (T 1.3.10.10)。しかし、そのような虚構に伴う熱情には、「どこか弱くて(weak)不完全な(imperfect)ところがある」 (ibid.)。だから、われわれが信じることは、印象と記憶の観念を除けば、すべて想像の観念に他ならないが<sup>14</sup>、信念の観念は、「習慣(custom)や原因(cause)と結果(effect)の関係から生じる勢いと定まった(settled)秩序によって、想像の産物にすぎない他の[空想の]観念と異なるものとして、際立つのである」 (T 1.3.9.4)。

こうして、印象と観念だけでなく、記憶と想像や、信念と空想もまた、それぞれの活気の

程度によって互いに区別される。そして、それぞれの活気の程度の強弱に従えば、四つの知覚が次のように並べられることになる<sup>15</sup>。



だが、このように知覚を分ける活気（の程度）とは、そもそも何であるのか。あるいは、ヒュームは「活気（の程度）」と言うことで何を意味しているのか。以下では、主に『人間本性論』の記述や文脈から、知覚の活気（の程度）が何なのかを探っていこう。

### 3. 知覚の間隙

始めによくある誤解を解消しておきたい。すなわち、各知覚の活気の程度は、絶え間なく連続し、徐々に増えたり減ったりするわけではない。たしかに、①印象②記憶③信念④空想の四つの知覚は、それぞれの活気の程度の相違から、上のように並べられる。しかし、たとえばリードが（誤って）述べるように、ヒュームの四つの知覚は、「活気のあらゆる可能な程度を通して」（Reid 1818, 201）、「その活気を徐々に変化させる」（ibid.）わけではないのである。

まず第一に、印象と観念の活気の程度は、——「互いに大いに近づくことも…不可能ではない」（T 1.1.1.1）が、——等しくなることはなく、それゆえ、それらの間には何らかの断絶がある、と言える。というのも、われわれは「誰でも自ら感じること(feeling)と考えること(thinking)の相違を容易に知覚しうる」（ibid.）からである。すなわち、ヒュームによれば、印象とは感じるものであるが、観念とは考えるものである。だから、印象と観念の間にも、——感じることと考えることが入り乱れないかぎり、——そのような断絶があるはずなのである。「記憶や想像 [の観念] は、精神が病気や狂気で乱されなければ、印象と観念の知覚を区別できなくするほどの活気の程度には、けっして到達しえない。…もっとも生き生きとした思考でも、もっともぼんやりした感覚になお劣るのである」（E 2.1）。記憶や想像の観念は、印象と同じ内容を示すことはできても、印象と同じ活気の程度を伴うことはできない。「感じることと考えることの相違」に準ずる間隙が印象と観念の間にはあるからである。

第二にまた、記憶の観念と想像の観念の間にも、絶え間なく続く活気（の程度）があるわけではない。もちろん記憶と想像の観念もまた同じ事柄を共有しうる（T 1.3.5.5）。そのた

め、たとえば、初めは空想と思われた観念でも、それを共に経験した友人と話し、「…記憶に触れる事柄が言及されると、まったく同じ観念が、今や新たな光のもとに現れ、言わばそれまでとは異なる感じ(different feeling)を伴う」(T 1.3.5.4) ことがある。すなわち、想像の観念は、まったく内容を変えることなく、より生き生きとした記憶の観念になりうる。だが、このときまさか、空想の観念が、徐々に活気の程度を増やし、信念ほどの活気の程度を経てから、記憶の観念になるわけではあるまい。そうではなくて、そのとき想像の観念は「直ちに(immediately)記憶の観念になる」(ibid.) のである。だから、記憶と想像(の活気の程度)は一続きに連なるわけではない。記憶と想像の間には互いを決定的に分かつ何らかの違いがあるのである。

さらに第三には、信念の観念と空想の観念の間にも、それらを非連続的に区別する何らかの相違がある、と言える。なぜなら、たとえば、空想される詩の活気には、推論される信念の活気と同じ感じ(same feeling)がないからである(T 1.3.10.10)。すなわち、空想の活気は、信念の蓋然性(probability)がもっとも低いときでさえ、信念の活気と「同じ感じをけっしてもたない」(ibid.)。空想がどれほど精神を熱狂させようと、それは「信念のたんなる幻影」(ibid.) にすぎないのである。たしかに、信念の活気は「いくつもの劣った程度を通過して」(T 1.3.12.2) から「完全な確信(assurance)に達する」(ibid.)。というのは、信念の活気の程度は「[最低度の] 蓋然性から[最高度の] 立証(proof)まで」(ibid.) 絶え間なく続くからである。それらの間には「想像できるすべての確信の程度」(E 10.1.3) があるのである。けれども、信念の活気の程度は、それが信念でなくなるほどに、増減し続けるわけではない。すなわち、そのような活気の程度の連続的な変化は、信念がもちうる活気の程度の領域内でしか起こりえない。だから、信念の観念は、——活気の程度を増やし続けても、記憶の観念にはならないし、——活気の程度を減らし続けても、空想の観念にはならない。この意味で信念と空想(の活気の程度)は連続しないのである。

以上から、①印象②記憶③信念④空想(の活気の程度)は互いに絶え間なく連続するわけではない、と考えられる。もちろん、それら四つの知覚はどれも「活気の程度」という同じ物差しの上に並べられる。なぜなら、各知覚を分けるのは、それぞれの活気の程度だからである。また、それゆえ、どの知覚も、同じ内容を保ったまま、他の知覚になることができるが、そのときには、活気の程度を徐々に変えながら、少しずつ他の知覚になっていくわけではない。なぜなら、各知覚(の活気の程度)の間には、活気の程度が連続的に変わるだけでは、埋め尽くせない違いがあるからである。だから、たとえば、想像の観念は、同じ内容の記憶の観念になるために、それらの間隙を飛び越えるようにして、直ちに新たな活気の程度を得るのである。

#### 4. 異なる感じ

だが、四つの知覚の間に、活気の程度が飛躍すべき間隙があるのなら、各知覚を区別する

のは、それぞれの活気の程度だけではないことになる。すなわち、四つの知覚は、もちろんそれぞれの活気の程度が異なるが、さらにそれぞれを断絶する何か別の違いも有することになる。実際に、『人間本性論』第三巻の初版に付された「付録」では、このことをヒューム自身が認めている。すなわち、そこでは彼は、「…正しくは「勢い」や「活気」の名の下には理解されない他の違いがある」(T App. 22)、と考へ(直し)ている。彼自身が省みるに、「同じ対象の二つの観念はそれらの勢いや活気の異なる程度によってのみ異なることができる」(ibid.)というよりも<sup>16</sup>、「同じ対象の二つの観念はそれらの異なる感じによってのみ異なることができる」(ibid.)というのなら、彼は「より真理に近づけていたはずなのである」(ibid.)。

たしかに、四つの知覚それぞれに異なる感じがあるのなら、各知覚の間には活気の程度の連続的な変化では満たせない隙間があることになる。なぜなら、各知覚がそれぞれに固有の異なる感じから区別されるなら、それらはもはや同じ物差しの上には乗らなくなるからである。たとえば、想像の観念は、記憶の観念になるときは、「異なる感じを伴う」ことになる<sup>17</sup>。「想像は記憶がわれわれに与える対象と同じ対象をすべて表象することができる」(T 1.3.5.5.)。そのため、記憶と想像は「…観念の異なる感じによってのみ[互いに]異なる」(ibid.)のである。あるいは、信念と空想もまた「同じ感じをけっしてもたない」。ヒュームによれば、「同意される[信念の]観念は、空想だけが示す虚構的な観念とは、異なっ感じられる」(T 1.3.7.7)のである。

なるほど、それぞれに固有の異なる感じがあるのなら、四つの知覚は、——仮にそれらの活気の程度が連続すると誤解されても、——明らかに互いに断絶されることになる。というのは、それぞれの活気の程度の違いとそれぞれの感じの違いが、互いに独立の違いであるのなら、活気の程度の連続的な変化は、各知覚の異なる感じが作る断絶をけっして埋められないからである。そのため、各知覚に固有の異なる感じを強調することは、四つの知覚(の活気の程度)が絶え間なく連続するという誤解を晴らすには、たしかに有効であるかもしれない。だが、各知覚に固有の異なる感じがあるとして、それらはそれぞれどのような感じであるのだろうか。

たとえば、記憶の観念には記憶の感じがあるが、空想の観念には空想の感じがある、とは言えるかもしれない。けれども、もし四つの知覚がそれぞれの異なる感じから区分されるのなら、われわれは、四つの知覚の区分に先立って、それぞれの異なる感じが分かっているのでなければならぬ。さもなければ、それぞれの異なる感じが知覚を四つに分けることはできないからである。だが、われわれは、四つの知覚の区別から独立に、それぞれの異なる感じがどのような感じであるかを捉えることはできない。たしかに、異なる知覚には異なる感じがある、とは言えるかもしれない。しかし、それがどんな知覚なのか分からなければ、それがどんな感じなのか言うことはできない。われわれが、記憶には記憶の感じがある、と言えるのは、それが記憶である、と分かるからである。そのため、異なる知覚には異なる感じがあると言うだけでは、ほとんど何も言えていないことになる。



それゆえ、われわれは、各知覚の区別とは独立に、それぞれの異なる感じ（だけ）を捉えることはできない。それぞれに固有の異なる感じが分かるときには、（すでに）四つの知覚もまた分けられているのである。だとすれば、ヒュームの四つの知覚はやはりそれぞれの活気の程度から区別されるべきではないか。というのは、各知覚に固有の異なる感じがあるとしても、それらは（異なる程度の）同じ活気を有するからである<sup>18</sup>。もちろん、それぞれの活気の程度は、各知覚の区別から独立に、高低や強弱で捉えられる。だから、われわれは、——それがどんな知覚か分からなくても、——活気の程度の違いから知覚を並べられるのである<sup>19</sup>。すなわち、知覚が四つに分けられるのは、——それぞれに固有の感じがあるとしても、——それぞれの活気の程度が分かるからなのである。

また、『人間本性論』の「付録」に見られるように、たしかに各知覚の異なる感じが強調されることはあるが、そのために、活気の程度の違いが放棄されるわけではない<sup>20</sup>。たとえば、信念が空想と区別される時、「信念 [の本質] は、観念の性質や秩序にあるのではなく、…精神に向かう観念の感じにある」（T 1.3.7.7）。だが、ヒュームによれば、「…この感じを完全に説明することは不可能なのである」（*ibid.*）<sup>21</sup>。にもかかわらず、彼は、「それを優れた勢い、活気、堅固(*solidity*)、確固(*firmness*)、安定(*steadiness*)と呼んで、この異なる感じを説明しようと努めるのである」（*ibid.*）。それゆえ、各知覚の活気の程度の違いと各知覚に固有の異なる感じは、互いにまったく関連がないわけではない。そして、もしも知覚の異なる感じが説明されないのなら、せめて知覚の活気の程度が解明されなければならない。すなわち、そもそも知覚の活気（の程度）とは何であるのかが明らかにされなければならない。なぜなら、そうすることで、おそらく四つの知覚の違いが浮き彫りになるからである。ヒュームによれば、①印象②記憶③信念④空想は、同じ内容を共有しうるが、活気の程度を異にする。だが、そもそも知覚は、活気の程度が異なると、互いにどのように異なるのか。これを探ることで、われわれは彼の知覚論への理解をさらに深められるだろう。

## 5. 知覚の活気

では、知覚の活気（の程度）とはそもそも何なのか。すなわち、ヒュームは、知覚の「勢い」や「活気」と言うことで、何を言い表そうとしているのか。

まず、彼の「活気」（やそれと同語源の言葉）が知覚の異なる感じを意味するのなら、知覚の活気（の程度）もまた何らかの感じである、と考えられる。たとえば、「過去の出来事(event)を思い出すときには、観念は精神に勢いよく雪崩れ込むが、想像では、知覚が弱々しく(*faint*)不活発(*languid*)で、精神が長い間それを安定して斉一(*uniform*)に保つことが難しい」（T 1.1.3.1）ように、記憶と想像の間には（本質的に）活気の程度の相違があるが、彼によれば、これは「感じられる相違」（T 1.1.3.1）なのである<sup>22</sup>。すなわち、「ヒュームにとって活気は感じである」（*Seppalainen and Coverntry 2012, 42*）。知覚の活気（の程度）とは、われわれが知覚に感じ（う）る何らかの感じなのである<sup>23</sup>。

すると、知覚の「活気」（や同語源の言葉）とは、われわれが知覚に感じる心的な感じを言い表すための心理学的な表現である、と考えられることになる<sup>24</sup>。けれども、実はわれわれが心的に感じる活気（の程度）だけが四つの知覚を区別するわけではない。なぜなら、ヒュームによれば、われわれはそれら四つの知覚を互いに取り違えることがあるからである。たとえば、「睡眠や病熱や狂気のときには、あるいは、心がとても激しい情動をもつときには、観念は印象に近づくかもしれないし、また反対に、印象が観念から区別できないくらい弱々しく貧弱に(low)なることも時には起こる」（T 1.1.1.1）。すなわち、「印象と観念の勢いや生気は通常程度であれば容易に区別されるが、…それらがきわめて近づき合うことも不可能ではない」（ibid.）ので、そのときには、われわれは印象と観念を取り違えうることになる。また、彼によれば、「…記憶の観念が、その勢いや活気を失うことによって、想像の観念と取り違えられるような程度にまで、衰退することがあるように、…想像の観念が、記憶の観念と見なされるような勢いと活気〔の程度〕を獲得し、その信念と判断への影響を偽装することがある」（T 1.3.5.6）。

だが、こうした知覚の取り違えが起こるためには、知覚に感じる心的な感じだけが、知覚を分ける唯一の標準であってはならない。というのは、「…勢いや活気の程度〔の違い〕とは別に、他の違いが何も要請されないのなら、そのような「間違い」や「偽装」は…可能ではない」（Kemp Smith 1941, 232-233）からである<sup>25</sup>。たしかに、異なる知覚に異なる活気（の程度）が感じられるなら、われわれが知覚に感じる活気は、言わば知覚を分けるための徴候にな（りう）る。しかし、われわれが知覚に感じる心的な感じだけが、知覚を分ける唯一の標準であるならば、われわれが知覚を互いに取り違えることはありえない。だから、知覚の取り違えが起こるためには、知覚は他の何らかの標準によっても区別され（う）るの  
でなければならない。

そのため、活気や勢い（の程度）から知覚が分けられるとしても、そこには、われわれが知覚に感じる心的な感じとは別に、他に何らかの意味が込められていなければならない。われわれの心的な感じだけが知覚を分ける標準ではないからである。だが、他にどんな標準が知覚を区別しうるのか。換言すれば、知覚の活気や勢いには、他にどんな意味が込められているのか。ヒューム自身は、自らの「活気」やそれと同語源の言葉が何を意味するのかについて、次のように説明している。

このような言葉の多様性は、とても非哲学的に思われるかもしれないが、それが意図するところは、われわれに虚構よりも現実(reality)を現前させ、現実を思考の中でも重要なものとし、現実が情念や想像に大きな影響をもつようにするような、精神の作用を言い表すことだけにある。（T 1.3.7.7）

つまり、われわれの精神は、知覚に活気や勢いを感じると、知覚（の内容）を現実と見なし、それを情念や想像に強い影響を与える重要なものとする。このように知覚の活気や勢

いはわれわれの精神に働きかけるのである。

さて、ここで、活気ある知覚が、重要なものと思われ、情念や想像に大きく影響することは、彼の「活気」（やそれと同語源の言葉）を理解するのにたしかに有用であるが<sup>26</sup>、むしろ本論文が注目したいのは、活気ある知覚（の内容）が現実と見なされることである<sup>27</sup>。というのは、それが思考や情念に影響を与えることは、それが現実と見なされることの副次的な働きにすぎないからである。すなわち、活気を感じる知覚（の内容）は、——思考や情念に影響を与えるから、現実と見なされるのではなく、——現実と見なされるから、思考や情念に影響を与える。活気の主な（直の）働きは、われわれの精神に知覚（の内容）を現実と捉えさせることなのである<sup>28</sup>。すると、知覚に感じる活気とは「現実の感じ」である<sup>29</sup>、と考えられる。すなわち、ヒュームが「活気」（やそれと同語源の言葉）で言い表そうとするのは、——知覚に感じる心的な感じだけでなく、——活気を感じる知覚（の内容）を現実とする「精神の作用」でもあるのである。

また、われわれが現実と見なす知覚（の内容）について、彼は次のように述べている。

何であれ記憶に現れることは、直接の印象に似た活気を伴って精神を打つので、精神のあらゆる働きでかなり重要になるにちがいないこと、そして、たんなる想像の虚構に優って容易に際立つにちがいないことは、明らかである。われわれは、これらの記憶の…観念から<sup>30</sup>、われわれの内的な知覚や感覚に現れたことを覚えているすべてのことを含む、ある体系を形成する。そして、われわれは、この体系のすべての個別の事柄を、現前する印象に加えて、現実と呼んで憚らないのである。しかし、精神はここで止まらない。というのは、習慣から、あるいは…原因や結果の関係から、この知覚の体系に結び付くもう一つ別の〔知覚の〕体系があることを知ると、精神はこれらの観念の考察に進むからである。そして、精神は、これら特定の観念を見るように言わば必然的に決定されていて、そのような決定をしている習慣や〔原因と結果の〕関係が少しの変化も許さないと感じるので、それらを新たな体系に形成し、同じように現実という称号を与えるのである。これらの体系のうち、第一のものは、記憶と感覚の対象であるが、第二のものは、〔習慣や因果関係からの〕判断の対象である。（T 1.3.9.3）

ようするに、まずは、印象と記憶（の対象）が「現実」と呼ばれるが、さらに、そこに因果的に結び付く信念（の対象）が「現実」と呼ばれる。すると、ここで現実と見なされる（対象の）知覚と活気を感じられる知覚が重なり合うことは明らかである。すなわち、印象や記憶や信念（の内容）は、空想（の内容）と違って、生き生きと感じられるから、現実と見なされるのである。

とはいえ、印象と記憶と信念（の内容）がまったく同じように現実と見なされるわけではあるまい。なぜなら、それらはたしかにどれも活気を感じる知覚ではあるが、それらの間には活気の程度の違いがあるからである。だが、だとすれば、それらの活気の程度の違いはど

のように理解されるべきなのか。そこで、再び『人間本性論』第一巻の冒頭に注目すれば、そこでは印象と観念（の内容）の違いが次のように例示されている。すなわち、「たとえば、現前する(present)論述に引き起こされる知覚のうち、ただ視覚や触覚から生じるものと、それが引き起こしうる直接の快や不快を除けば、[残りの]知覚はすべて観念である」(T 1.1.1.1)、と<sup>31</sup>。さて、ここで「現前する」と言われるのは、もちろん知覚そのもの（が精神に現れること）ではない。なぜなら、その意味では、空想の観念もまた精神に現前するからである。そうではなくて、ここで「現前する」とされるのは、（視覚や触覚の）知覚の内容である「論述」である。すると、「観念と印象の違いとは、主に表象すること(representation)と現前させること(presentation)の違いである」(Dauer 1999, 86)、と考えられる。すなわち、観念は対象を表象するが、印象は対象を現前させる。そして、こうした違いがそれらの活気の程度の違いから生まれるなら、印象に感じる活気とは「現前の感じ」である<sup>32</sup>、と言えるのである。

そうすると、印象（の内容）を記憶や信念（の内容）とまったく同じように「現実」と呼ぶことはできなくなる。もっとも生き生きと感じられる印象（の内容）は、活気の程度が劣る観念（の内容）と違って、現前する今ここの現実とされるからである<sup>33</sup>。もちろん、記憶や信念（の内容）も、生き生きとは感じられるので、現実とは見なされる。しかし、それらは、現前する現実でなく、現前しない現実である。すなわち、記憶や信念の現実は、印象の現実と違って、今ここにはない。だから、われわれは、「精神が病気や狂気で乱されなければ」、印象と観念をけっして取り違えない。本当に生き生きと感じられる知覚は、——「考えること」である観念でなく、——言わば「感じること」そのものである印象である。あるいは換言すれば、本当の現実（の感じ）とは、今ここに現前する印象の現実（の感じ）なのである<sup>34</sup>。

以上から、知覚の活気（やそれと同語源の言葉）は、一方では、文字通りに受け取れば、われわれの心的な感じを言い表している、と考えられるが、他方では、文脈から読み解けば、現実や現前の感じを暗に仄めかしている、と考えられる<sup>35</sup>。もちろん、これらは通常はなぜかうまく一致しているので、われわれは、そこに感じる活気の程度から、容易に知覚を区別することができる。つまり、たとえば、現前する（現実である）印象（の内容）は、もっとも生き生きと感じるので、現前しない観念（の内容）から分けられるし、（現前しない）現実である記憶や信念（の内容）は、生き生きと感じるので、現実でない空想（の内容）から分けられる。しかし、知覚の活気がどれほど感じられるのかと、知覚の内容が現前する現実であるのかどうかは、互いに一致しないことがある。すなわち、知覚（の内容）が、あまり生き生きと感じられないのに、現前する現実であることや、知覚（の内容）が、とても生き生きと感じられるのに、現前する現実でないことがありうる。こうしてわれわれは知覚を互いに取り違えうるのである。

---

<sup>1</sup> 本章の議論は（成田 2014, 223-242）を利用し、それに加筆や修正を施したものである。

---

<sup>2</sup> Cf. 古賀 1994, 69.

<sup>3</sup> Cf. 一ノ瀬 2004, 239.

<sup>4</sup> ロックやパークリが（デカルトの用法を介して）用いた当時の慣用法では、すべての知覚が「観念」と呼ばれる（T Foot.2; cf. 杖下 1994, 24）。

<sup>5</sup> 「[われわれの]精神のすべての知覚は印象と観念の二種類であり、それらはただ勢いと活気の程度の相違においてのみ互いに異なる」（T 1.3.7.5）。

<sup>6</sup> しかし、もちろん感覚的な性質をもつように思い描かれる像だけが観念であるわけではない。なぜなら、ヒュームによれば、観念は思考や推論に（も）現れるので、彼が「観念」で意味するのは、思念や概念で（も）ある（cf. 神野 1984, 71）、と考えられるからである。また、印象が「像」と表現されることもあるので（A 5; cf. 神野 1984, 72）、すべての像が観念であるわけでもない。

<sup>7</sup> とはいえ、なぜ印象と観念は同じ内容を共有しうるものでなければならないのか。あるいは、それらが共有しうる内容はどのように同じでありうるのか。

<sup>8</sup> 内容を同じにする印象と観念の活気の程度が異なることは、カントの「現実の百ターレル」と「可能的な百ターレル」や（cf. カント 2005, 413）、ウィトゲンシュタインの「現実の赤」と「願望の赤」（cf. Wittgenstein 1960, 60）と類比的に、理解することができる。印象と観念の活気の程度の違いがそれらの内容の違いに表れないように、「百ターレル」や「赤」の現実性の差異はそれらの（事象）内容の差異としては表現されないのである（cf. 永井 2012, 125-127）。

<sup>9</sup> また、ヒュームによれば、知覚には、印象と観念の区分とは独立に、ロックやパークリから引き継いだ（杖下 1994, 25）もう一つ別の区分がある。すなわち、印象と観念はそれぞれ単純(simple)と複雑(complex)に分けられる（T 1.1.1.2）。しかし、単純な知覚と複雑な知覚を分けるのは、活気の程度の相違ではない。なぜなら、単純と複雑の区別は「印象と観念の両方に当てはまる」（ibid.）からである。そのため、知覚の単純と複雑の区分については、本章でなく、次章で取り上げる。

<sup>10</sup> また、感覚の印象と反省の印象は、『人間本性論』第二巻の冒頭では、それぞれ「根源的(original)印象」と「二次的(secondary)印象」と呼ばれる（T 2.1.1.1）。

<sup>11</sup> ヒュームによれば、感覚の印象は「知られない原因(unknown cause)から心(soul)に根源的に生じる」（T 1.1.3.1; cf. T 1.3.5.2）が、反省の印象は主に（身体的な）快(pleasure)や苦(pain)の「反省から生じる」（T 1.1.3.1; cf. T 2.1.1.2）。しかし、二つの印象の間のこのような違いはそれほど明白であるだろうか。本論文では第3章の第4節でこれについて詳しく論じる。

<sup>12</sup> ヒュームの因果論では、「因果関係は、隣接(contiguity)と継起(succession)と恒常的な接続(constant conjunction)を含意する、一つの哲学的な関係であるが、われわれが、それに基づいて推論し、そこから何らかの推理を導けるのは、ただそれが、一つの自然的な関係であり、われわれの観念の間に結合(union)を生み出す限りにおいてだけなのである」（T 1.3.7.16）。

<sup>13</sup> ヒュームは次のように述べている。「…私は、想像において、原因から結果へあるいは結果から原因への習慣的な移行のように、永続的(permanent)で不可抗(irresistible)で普遍的な(universal)原理と、…変わりやすく(changeable)弱く不規則な(irregular)原理を区別しなければならない。前者は、われわれの思考や行為(action)の基礎であって、それが無くなれば、人間本性(human nature)は直ちに枯れ滅びるにちがいな

---

い。後者は、人類にとって、不可避でも必要でもなく、生活を送るのに有用でさえない…」(T 1.4.4.1; cf. 杖下 1994, 31-32)。

14 われわれはもちろん印象や記憶の内容を信じていなければならない。なぜなら、「…記憶 [の観念] や感覚 [の印象] に常に伴う信念や同意(*assent*)は…それらの知覚の活気に他ならない」(T 1.3.5.7) からである。

15 ヒュームの四つの知覚をこのように並べることは(伊佐敷 2009, 35)を参考にした。

16 このことは同じ対象の印象と観念にも当てはまる。なぜなら、——たしかに、「付録」では、「同じ対象の二つの観念は…」(T App. 22 強調傍点筆者)と書かれているが、——彼自身がそのように書いたと述べる実際の個所では(cf. T App. 22)、「精神のすべての知覚は…」(T 1.3.7.5 強調傍点筆者)、と書かれているからである。すなわち、そこでは彼は、観念だけでなく、印象にも言及しているのである(*ibid.*)。そのため、彼自身の「付録」の自省は、観念だけでなく、印象にも当てはまる、と考えられるのである。

17 たとえば記憶の観念には過去の感じが伴われなければならない。なぜなら、記憶の内容は過去でなければならないが、それが過去であることは、他の知覚と共有しうる内容には含まれえないからである。また、ヒュームによれば、何かを信じる時も信じない時も、「その [内容の] 観念を抱くことが等しく可能で必要である」(T 1.3.7.3)。しかし、肯定絵(像)を否定絵(像)にすることができないように、現在絵(像)を過去絵(像)にすることもできない(cf. 永井 2004, 140)。彼の知覚論では、否定や時制は知覚の内容には描かれえない。なぜなら、知覚の内容は①印象②記憶③信念④空想のどれにでも共有されうるからである。だから、記憶の観念には、内容とは独立に、過去の感じが伴わねばならないのである。

18 観念に伴う活気は、程度は異なるが、印象に伴う活気と同じである。だから、観念の活気の程度が印象の活気の程度に近づくと、観念はわれわれの精神に印象と(ほとんど)同じ影響を与えるのである(cf. T 1.3.10.3)。特に、記憶の観念は、「…直接の印象に似た活気で精神を打つので、あらゆる精神の働きで重要になる…」(T 1.3.9.3)のである。

19 「…ヒュームの心理学では、心的な活動に関する情報は、活気を通して、基本的な分類上の任務を得る。われわれは、たとえ [心的な] 活動そのものを知ることができないとしても、その質である活気を知ることができる。活気とは、知ることのできる [心的な] 活動の指標なのである」(Seppalainen and Coventry 2012, 41)。

20 たとえば、『人間本性論』の「付録」で第一巻に挿入するよう指示される箇所では、記憶と想像は「…観念の異なる感じによってのみ [互いに] 異なる」(T 1.3.5.5)と述べられた直ぐ後に、「記憶の観念は空想の観念よりもより力強くより生き生きしている」(*ibid.*)と書かれている。

21 というのは、おそらく、それがどのような感じかを言おうとすると、(それぞれに固有の感じから生じるはずの)各知覚の区別に頼らざるをえなくなるからである。

22 『人間本性論』では、記憶と想像の間には「感じられる(*sensible*)相違」(T 1.1.3.1)がある、と言われることもあれば、記憶には想像とは「異なる感じ(*feeling*)」(T 1.3.5.4)がある、と言われることもある。また、『人間知性研究』では、「過度な暑さの苦や適度の温かさの快を感じる(*feel*)ときと、後にこの感覚(*sensation*)を記憶に呼び戻したり想像で先を読んだりするときでは、精神に著しい違いがある」(E 2.1)、と言われるように、ヒュームはそれら二つの「感じ」の言い回しを明確に使い分けてはいないようである。

---

<sup>23</sup> とはいえ、知覚の活気ある感じは、たとえば飢えと乾きや悲しみと喜びのような、感覚や情念ではない。なぜなら、そうした感覚や情念は知覚の内容であるが、知覚に感じる活気は知覚の内容ではないからである。すなわち、①印象②記憶③信念④空想には、——そのような感覚や情念を含めて、——同じ内容が共有されるのでなければならないが、異なる活気の程度が感じられなければならないのである。

<sup>24</sup> たとえば、いわゆる「帰納の問題」においても、本当のヒュームの関心は、認識論的な問題よりも、むしろ心理学的な問題にある、と解釈されることがある。すなわち、彼の関心は、観察されていない事柄についての信念がいかにかに正当化されるのかという認識論的問いよりも、「実際には、…むしろ観察されていない事柄への信念がいかにかに生じるかという心理学的問いにあった」（ビービー 2014, 25）のである。

<sup>25</sup> あるいは、ケンプ・スミス(Norman Kemp Smith)は、印象と観念の取り違えもまた、「もし本当に生気の違い [だけ] がそれらの違いになるのなら、…起こりえない」（Kemp Smith 1941, 210）、と述べている。

<sup>26</sup> というのは、たとえば、活気を感じる信念の観念は、空想の観念と違って、「… [そこに感じる活気や安定といった] 内在的な特徴のみによってではなく、その [情念や行為への] 影響力…によっても、…」(木曾 1995a, 543) 把握されるからである。

<sup>27</sup> たとえば、ヒュームの信念論が解釈されるときには、信念に内在的に感じる活気や勢い、および、信念の情念や行為への影響とは独立に、われわれの精神が信念をどのように思い抱くのかを説明する「精神の作用」が、信念の特徴として注目されることがある(林 2015, 23-24)。だが、それがどのように思い抱かれるか、と例えば、それは現実として思い抱かれる、と(まで)言えるのではないか。そのため、本論文では、さらに歩を進めて、そのような「精神の作用」を言い表そうとした「活気」(やそれと同語源の言葉)とは、すなわち「現実の感じ」である、と考えたいのである。

<sup>28</sup> 木曾好能は、『人間本性論』第一巻の「訳註」で、「ヒュームによれば、われわれが感覚の印象を現実と信じる原因は、感覚の印象に伴う「勢いと生气」にある」（木曾 1995b, 344）、と書いている。また、伊佐敷隆弘も、ヒュームの印象には「経験それ自体の〈現実性〉」（伊佐敷 2009, 32）が反映されている、と考えている。

<sup>29</sup> ワックスマン(Wayne Waxman)は、知覚の「活気」やそれと同語源の言葉を「本<sup>レ</sup>当<sup>ラ</sup>らし<sup>ク</sup>さ(verisimilitude)」（Waxman 1993, 75; Waxman 1994, 33）や「現実(reality)の感覚(や感じや信念)」（Waxman 1993, 81; Waxman 1994, 38）と解釈することを唱えている。

<sup>30</sup> ここで省略した箇所には、「記憶の印象ないし観念(impressions or ideas of memory)から」(T 1.3.9.3)、と書かれている。このように記憶は「印象」と表現されることがあるが(cf. T 1.3.5.1; T 1.3.9.7; T 1.3.10.9. T 1.4.2.43)、そのような表現がときに使用されるのは、記憶の現実の感じが印象の現実の感じ似ていることを強調するためである、と考えられる。とはいえ、印象の現実は、記憶の現実と違って、現前する今この現実であるのだから、過去の現実である記憶を印象とすべき理由は特になく、と思われる(cf. 伊佐敷 2009, 35-36)。

<sup>31</sup> また、「人間本性論摘要」では、「われわれが、現前しない情念や対象を内省するとき、この知覚は観念である」(A 5)、と述べられている。すなわち、観念の内容は現前しないのである。

<sup>32</sup> たとえば、ダウアー(Francis W. Dauer)は、「… [印象と観念の] オリジナルとコピーの違いは、因果

---

的な違いというよりも、現前されること(presentedness)の感覚に示される、あるいは換言すれば、ヒューム的な勢いや活気に示される、現前することと表象することの違いである」(Dauer 1999, 86)、とも述べている。

<sup>33</sup> 木曾によれば、印象とは「現在のあらゆる直接体験のこと」(木曾 1995a, 398 強調傍点筆者)である。また、もちろん、「…印象は、圧倒的な「勢いと生气」を有することによって、「実在」(現実)…とみなされる」(ibid. 401-402)。しかし、印象(の内容)は、記憶や信念(の内容)と違って、現前する今(ここ)の現実なのである。

<sup>34</sup> たとえば、私と今の一致については、私とはそもそも今の私でしかなく、今とはそもそも私の今でしかない、と言えるように(永井 2014, 84-85)、現実と現前の一致については、現実とはそもそも現前する現実でしかなく、現前とはそもそも現実の現前でしかない、——すなわち、現実とはそもそも今ここの現実でしかなく、今こことはそもそも現実の今ここでしかない、——と言える。

<sup>35</sup> たしかに、世界には、一切の知覚がなくても、現実や今(ここ)はある、と考えることはできる。なぜなら、何かが現実であることや、いつか(どこか)が今(ここ)であることと、それ(ら)を知ることは、互いに独立の問題でありうるからである。けれども、ヒュームの知覚論では、そもそも何もわれわれの知覚からは独立ではありえない。「…精神には知覚以外の何も現れず、観念はすべて先に精神に現れたものから生じるのだから、…われわれには、観念や印象と種が異なるものは何も、思い浮かべることさえ、観念を抱くことさえ不可能なのである」(T 1.2.6.8)。そのため、彼にとっては、現実や今(ここ)でさえ、われわれの知覚から独立ではないことになる。すなわち、そこでは、われわれの誰もそれ(ら)を知らないのなら、世界には現実や今(ここ)がないことになるのである。



## 第2章 ヒュームの「第一原理」と「青の欠けた色合い」

われわれの知覚は、そこに感じる活気の程度によって、まずは大きく印象と観念に分けられるが、さらに観念は記憶と想像に分けられ、また想像は信念と空想に分けられる。だが、知覚には「見ておくべきもう一つ別の区分がある」(T 1.1.1.2)。すなわち、われわれの知覚には単純な(simple)ものと複雑な(complex)ものがある(ibid.)。本章ではこれを初めに確認する<sup>1</sup>。そして、その上で、ヒュームの経験論を理解するために、彼の「第一原理(the first principle)」(T 1.1.1.12)と(その反例と言われる)「青の欠けた色合い(the missing shade of blue)」を検討する。また、その中で、彼の「観念の関係(relations of ideas)」と「事実の問題(matters of fact)」の二分法も確認しておく。

### 1. ヒュームの「第一原理」

われわれの知覚は、そこに感じる活気の程度の違いから、——さらに細かく①印象②記憶③信念④空想に区別されるが、——まずは大きく印象と観念に二分される。しかし、ヒュームの知覚には、ロックやバークリから引き継いだもう一つ別の区分がある<sup>2</sup>。すなわち、印象と観念はどちらもそれぞれ単純と複雑に分けられる(T 1.1.1.2)。単純な知覚とは、特定の色や味のように、「いかなる区別や分離も受け入れない」(ibid.)のものであり、複雑な知覚とは、たとえばリンゴのように、異なる性質に区別できるものである(ibid.)。

ここで、単純な知覚と複雑な知覚を分けるのは、もちろん、知覚の活気でなく、知覚の内容である。なぜなら、リンゴ(の知覚)が複雑であることや、その色や味(の知覚)がそれぞれ単純であることが分かるには、知覚の活気がどうであるかが分かる必要はなく、知覚の内容がどうであるかが分かれば十分だからである。たしかに知覚の活気と知覚の内容はどちらも知覚を区別する。しかし、知覚の活気がどうであるかと、知覚の内容がどうであるかは、互いに独立に知覚を区別する。——すなわち、前者は知覚を①印象②記憶③信念④空想に区別し、後者は知覚を単純と複雑に区別する。——だから、知覚の単純さや複雑さは、そこにどれほどの活気を感じられようと、そのために何か変わるわけではない。そして、それゆえに、知覚の単純と複雑の区別は「印象と観念の両方に当てはまる」(T 1.1.1.2)のである<sup>3</sup>。

そのため、われわれの知覚には、活気の違いによる印象と観念の区別と、内容の違いによる単純と複雑の区別が、互いに交差することになる。そして、ヒュームは、そのように区分された知覚の(二つの)関係を考察し、そこに自らの探求の「第一原理」を確立するのである。すなわち、「われわれの単純な観念はすべて…対応する(correspondent) [単純な] 印象から生じる」(T 1.1.1.11)、と。

さて、初めに彼が目をつけるのは「印象と観念の間の大きいなる類似(resemblance)」(T 1.1.1.3)である。つまり、印象と観念は、そこに感じる活気の違いを除けば、どちらか一方

だけに見いだせる事柄は何もなく、互いに類似し対応するようになる (ibid.)。だが、知覚の単純と複雑の区別に鑑みれば、多くの複雑な観念が複雑な印象を正確に表象するわけではない (T 1.1.1.4)。というのも、たとえば、われわれは、実際に見たことがある街並みでも完全には思い出せないが、実際に見たことがない街並みでも自由に思い浮かべられるからである (ibid.)。そのため、印象と観念が互いに類似し対応するのは、それらが単純であるときに限られる。ヒュームによれば、「すべての単純な観念はそれに類似する単純な印象を有し、すべての単純な印象はそれに対応する単純な観念を有する」 (T 1.1.1.5)。すなわち、印象と観念の類似や対応は、それらが単純であるときには、「例外なく」 (ibid.) 成立する。単純な印象と観念の間には、「普遍的な(universal)類似」 (ibid) や対応があるのである。

また、次に彼は、単純な印象と観念は、「一方の存在がもう一方の存在に著しい影響を与える」にちがいない (T 1.1.1.8)、と考える。というのは、それらの類似や対応には「無数の事例」 (ibid.) があるが、「そうした恒常的な接続(constant conjunction)は…けっして偶然には起こらない」 (ibid.) と思われるからである。では、それらの間には「強い結びつきがある」 (ibid.) として、一体どちらがどちらに影響を及ぼすのか。ここでヒュームが目を付けるのは、それらが精神に現れる順序である (ibid.)。彼によれば、「単純な印象が対応する [単純な] 観念に常に先行(precedence)し、逆の順序ではけっして現れない」 (ibid.) ことは、絶えず経験されている (ibid.)。たとえば、子供に緋色や苦さの観念を与えるには、われわれは先に、それらの対象を示して、それらの印象を与える (ibid.)。すなわち、われわれが経験するところでは、印象が観念を生むのである。だから、われわれは、先に観念を与え、対応する印象を与えようとはしない (ibid.)。観念が印象を生むことは、われわれの経験に反する。われわれはそんな馬鹿げた(absurdly)ことを試みないのである (ibid.)。そのため、ヒュームは、「印象が観念の原因であり、観念が印象の原因ではない」 (ibid.)、と結論する。彼にとっては、類似する単純な印象と単純な観念の恒常的な接続は、一方が他方の原因であることの証拠(proof)なのであり<sup>4</sup>、単純な印象の単純な観念に対する先行(priority)は、前者が後者の原因であることの証拠なのである。

したがって、単純な印象と単純な観念の間には、両者が互いに類似し対応するという関係と、前者が後を生む原因であるという関係があることになる。そして、これら二つの関係から、ヒュームの「第一原理」は確立される。すなわち、「すべての単純な観念は、それらの最初の現れにおいては、それらに対応し、かつ、それらが正確に表象するところの、単純な印象から派生する」 (T 1.1.1.7)、と。この「第一原理」はときに「コピー原理(the copy principle)」と呼ばれるが<sup>5</sup>、それら二つの関係のうちどちらが欠けても、単純な観念が単純な印象のコピーであることにはならない。彼の「第一原理」が「コピー原理」と言われるのは、それが「類似性テーゼ(the resemblance thesis)」と「因果性テーゼ(the causal thesis)」から成るからである<sup>6</sup>。すなわち、単純な印象と単純な観念の間には、——ひと言で「コピー原理」と表される関係があるというよりは、むしろ——それぞれ「類似性テーゼ」と「因

果性テーゼ」と表される二つの異なる関係があるのである<sup>7</sup>。

## 2. 「青の欠けた色合い」

ヒュームの「第一原理」は彼の「経験論の原理」（木曾 1995a, 392）そのもので、彼のほとんどの議論を方向付ける<sup>8</sup>。たとえば、因果論では、因果（的必然）性の観念を生み出す印象が探求され（T 1.3.2.4.; T 1.3.14.1）、道徳論では、徳と悪徳を区別する印象が要求される（T 3.1.2.1-2）。また、実体（T 1.1.6.1）や空間と時間（T 1.2.3.1）や自我（T 1.4.6.2）が論じられるときにも、彼の議論は「第一原理」に基礎付けられる。すなわち、彼にとっては、「あらゆる本当の観念を生じさせるのは、何らかの印象でなければならない」（*ibid.*）ので、「第一原理」に適わない観念は、言わば「本当の観念」ではないのである。

けれども、それほど重要な「第一原理」に対し、なぜか彼はその反例と見なせる状況を自ら描いてみせる。それが有名な「青の欠けた色合い」である。

…ある人が、三十年間視力を享受し、あらゆる種類の色を完全に知るに至ったが、たとえば、ある特定の青の色合いは例外で、たまたまそれに出会う機会がなかった、と想定しよう。その色合いだけを除き、すべての違う青の色合いを、最も濃いものから徐々に最も薄いものへと続くように、彼の前に並べるとすると、彼は明らかに、その色合いが欠けているところに空所を知覚するだろうし、隣接する色の間に[他のところ]より大きな隔たりがあるのを感じるだろう。さて、私は尋ねたいが、彼が自らの想像によって、この欠落を補い、これまで彼の感覚に与えられたことがないにもかかわらず、その特定の色合いを彼自身に呼び起こすことはできるだろうか。（T 1.1.1.10）<sup>9</sup>

ここで、ヒューム自身は、この問いに、「できるという意見でない人はほとんどいない」（*ibid.*）、と答え、さらに、「このことは、単純な観念が対応する[単純な]印象から生じるとはかぎらないことの証明(*proof*)になるかもしれない」（*ibid.*）、と述べている。

だが、どうして彼は自らの論及の基礎となる「第一原理」に反例を認めるのだろうか。また、それが「第一原理」の反例であるのなら、なぜ「青の欠けた色合い」はもっと注目されないのか。すなわち、どうして彼は、「その事例は、きわめて特殊で特異なので、ほとんど考慮するに値せず、われわれの一般原則[すなわち「第一原理」]をそれだけのために変更するには及ばない」（*ibid.*）、と言えるのか。そして、もしそう言えるのだとすれば、なぜわざわざ「青の欠けた色合い」は述べられたのだろうか。

さて、こうした問いを考えるには、——もちろん「青の欠けた色合い」がどのような反例であるかを見なければならないが、——そもそも「第一原理」がどのような一般化であるかを見なければならない。なぜなら、「青の欠けた色合い」は他でもない「第一原理」の反例だからである。

まず、もし仮に「第一原理」が必然性を含意するような「普遍的な一般化(universal generalization)」であるならば、そこにはどんな「特殊で特異な反例」も許容されないはずである。というのは、「どんな普遍的な一般化もたった一つの本物の反例によって決定的に反証される」(Flew 1986, 21)からである。たしかに、「青の欠けた色合い」は、実際に起こった事実ではなく、可能と考えられた想定にすぎない<sup>10</sup>。しかし、もし「第一原理」が「普遍的な一般化」で必然性を含意するのなら、その反例が(思考)可能だけで<sup>11</sup>、「第一原理」は、必然的でなくなるので、反証されることになる。すなわち、「青の欠けた色合い」は、「第一原理」が必然性を含意する「普遍的な一般化」であるのなら、それを反証する(思考)可能な反例になるのである。

だが、もしかしたら、「第一原理」は、必然性を含意する「普遍的な一般化」でなく、必然性を含意しない「経験的な一般化(empirical generalization)」であるかもしれない<sup>12</sup>。そして、このときには「青の欠けた色合い」は「第一原理」を(実際には)反証しない。というのも、「青の欠けた色合い」は、思考された可能な反例でしかなく、経験された現実の反例ではないからである。「経験的な一般化」を反証しうるのは、実際に経験される反例である。その反例が(思考)可能であるとしても、「経験的な一般化」はそのことで実際に反証されるわけではない。それゆえ、「青の欠けた色合い」は、「第一原理」が必然性を含意しない「経験的な一般化」であるのなら、——その(思考)可能な反例ではあるが、——実際にはそれを反証しないのである。

つまるところ、「青の欠けた色合い」は、経験された現実の反例でなく、思考された可能な反例である。だから、「青の欠けた色合い」は、「第一原理」が必然性を含意する「普遍的な一般化」であるときには、それを反証しうるのであるが、「第一原理」が必然性を含意しない「経験的な一般化」であるときには、それを反証しえないのである。けれども、「第一原理」がどちらの一般化であるのかは、一概に言えることではない。というのは、「第一原理」は、それ自体単一の原理でなく、「類似性テーゼ」と「因果性テーゼ」から成るからである。それゆえ、ヒュームの「第一原理」が、「普遍的な一般化」なのか、それとも「経験的な一般化」なのかは、画一的に検討されるべきでなく、それら二つの側面から検討されるべきである<sup>13</sup>。

### 3. 「類似性テーゼ」

まずは「類似性テーゼ」から見ていこう。たとえば、「日向でわれわれの眼に入る赤の印象」と「暗闇でわれわれが心に抱く赤の観念」は、——その活気の程度では互いに異なるが、——その内容では互いに異ならない。このとき、この(同じ赤を共有する)印象と観念は互いに類似し対応しなければならない。また、もちろん、「あらゆる単純な印象と単純な観念で事情は同じである」(T 1.1.1.5)。すなわち、どんな単純な印象にも類似の単純な観念が対応し、どんな単純な観念にも類似の単純な印象が対応する。だが、このことは、「普遍的

な一般化」であるのか、それとも、「経験的な一般化」であるのか。

たしかに、ヒュームが言うように、あらゆる単純な印象と単純な観念の類似や対応を、「それらを個別に枚挙することで、証明することは不可能である」(ibid.)、と思われる。というのも、——彼はその理由を述べてはいないが、——すべての単純な知覚を枚挙することは実際にはできないからである。だが、実際にあらゆる単純な知覚を枚挙しなくても、単純な印象と観念が互いに類似し対応することは、「経験的な一般化」と見なせるかもしれない。なぜなら、ヒュームによれば、「誰でも、好きなだけたくさん [の単純な知覚を] 調べ回れば、この [単純な印象と観念が類似し対応する] ことに納得するかもしれない」(ibid.) からである。すなわち、単純な印象と単純な観念の類似や対応を経験的に一般化するには、すべての単純な知覚を実際に調査する必要はなく、納得できるだけ多くの単純な知覚を調査すれば十分なのである。

すると、単純な印象と観念の類似や対応を主張する「類似性テーゼ」は、「経験的な一般化」として納得されうることになる。だが、さらにヒュームは次のように続けている。

しかし、もし誰かがこの普遍的な類似を拒否するならば、それを彼に確信させるには、対応する観念をもたない単純な印象や、対応する印象をもたない単純な観念を示してみよ、と彼に要求するほかない。彼がこの挑戦に応えなければ、彼が [応えることが] できないのは確実であるが、われわれは、彼の沈黙とわれわれ自身の観察から、われわれの結論を確立することができる。(ibid.)

ようするに、「対応する観念をもたない単純な印象」や「対応する印象をもたない単純な観念」があるのなら、それらは「類似性テーゼ」の反例であるので、単純な印象と観念がすべて互いに類似し対応するわけではないことになる。しかし、ヒュームによれば、それらのような反例を示すことが「できないのは確実である」ので、「類似性テーゼ」は確立されるのである。

けれども、どうして彼は、そうした反例を示すことが「できないのは確実である」、と言えるのか。仮に「類似性テーゼ」が「経験的な一般化」と納得される(だけ)なら、「対応する観念をもたない単純な印象」や「対応する印象をもたない単純な観念」は、実際に経験される反例でなければならぬ。なぜなら、(思考)可能なだけの反例は実際には「経験的な一般化」を反証しないからである。だが、ヒュームが「普遍的な類似」と言うときに、そこに必然性を読み取るならば、「類似性テーゼ」は「普遍的な一般化」と理解されることにもなる。そして、このときには、その反例が(思考)可能なことが示されるだけで、「類似性テーゼ」は——「普遍的な一般化」としては——反証されることになる。

だがしかし、もしかしたら、「類似性テーゼ」の反例となる「対応する観念をもたない単純な印象」や「対応する印象をもたない単純な観念」は、そもそも(思考することさえ)不可能なのではないか。というのも、それらの反例はどちらも、それぞれの定義と矛盾するこ

となしには、ヒュームの経験論にうまく適合しないように見えるからである。

初めに、なぜ「対応する観念をもたない単純な印象」は（思考）可能でないのか。たとえば、彼の「第一原理」に従えば、緋色の観念をもたない人にそれを与えるには、実際に緋色（の対象）を見せ、緋色の印象を与えればよいはずである（T 1.1.1.8）。しかし、ここで、その緋色の印象には対応する観念がない、と仮定しよう。すると、その緋色の観念はもちろん、その緋色の印象もまた、与えられなかったことにならざるをえない。なぜなら、われわれの精神に現れた印象（の内容）は、それが再びわれわれの精神に現れるとすれば、（記憶か想像の）観念（の内容）として現れるしかないからである（cf. T 1.1.3.1）。だが、その緋色（の対象）の場合には、その緋色の印象が視覚に現れたことが（実は）あるとしても、その緋色の観念は記憶や想像に現れることはない。その緋色の印象には対応する観念がないからである。だが、——過去の印象を呼び戻すことが不可能で（T 1.3.5.3）、——かつての印象（の内容）が後には観念（の内容）にしかなりえないのであれば、前にその緋色の印象を見たのかどうかでさえ、後でその緋色の観念から思い起こされなければならない<sup>14</sup>。だから、対応する観念をもたない緋色の印象は、その緋色の観念から遡及されえず、そのため、言わばもともと無かったことにされてしまうのである<sup>15</sup>。

もちろん、その緋色の印象（を見たこと）が無くならないためには、それに対応する観念があればよい。そうすれば、その緋色の観念から、その緋色の印象（を見たこと）を思い起こすことができる。しかし、「対応する観念をもたない」緋色の印象が、それに対応する緋色の観念をもてはるはずもない。なぜなら、そのような矛盾を含意することは、そもそも（思考することさえ）可能ではないからある<sup>16</sup>。すなわち、「対応する観念をもたない単純な印象」は、その定義に従うのなら、「対応する観念をもたない」ので、もともと無かったことになってしまうが、対応する観念をもたせると、その定義に矛盾が生じ、そもそも（思考さえ）不可能になってしまうのである。

次に、なぜ「対応する印象をもたない単純な観念」は（思考）可能でないのか。一見すると、それが（思考）可能であることは、「青の欠けた色合い」が仄めかしている、と思われるかもしれない。なぜなら、その男は、その青の色合いの印象を見ることなしに、対応する観念を自ら思い浮かべうるからである。だが、その青の色合いの観念は本当に「対応する印象をもたない」のだろうか。たとえば、その男は、その青の色合いの観念を自ら思い浮かべた後で、その青の色合い（の対象）に出会えば、やはりその青の色合いの印象を見るはずである<sup>17</sup>。また、彼の前には、その色合いの欠如を除けば、すべての青の色合いの印象が並ぶが、彼が思い浮かべる色合いの観念には、その空所を埋める色合いの印象が対応しなければならない。というのは、ある色合いの観念を彼が自ら思い浮かべたとしても、それに対応する印象がその空所を埋めるのでなければ、彼はそこで欠如する色合いの観念を正しく思い浮かべたことにはならないからである。それゆえに、男が自分で思い浮かべた観念にも、対応する印象がないわけではない。彼にその色合いの観念を抱かせるには、その色合い（の対象）を見せて、その色合いの印象を与えることもできたのである。すると、「青の欠けた色

合い」は「対応する印象をもたない単純な観念」の事例ではないことになる<sup>18</sup>。その青の色合いの観念にも対応する印象はあるからである。

たしかに、ヒュームの挑戦に応えるためには、「対応する印象をもたない単純観念」がある、と言わなければならない。だが、おそらく、「彼は、その偽りの観念はどんな印象に由来するのか、と常に尋ねる。そして、彼は、何の印象も示されえなければ、その用語はまったく無意味である、と結論するのである」(A7)。つまり、彼の経験論では、何らかの印象を当てはめることができなければ、それは、言わば「本当の観念」でなく、無意味な「偽りの観念」になる (cf. E 2.9)。もちろん、彼の要求に応じて、対応する印象を示すのなら、それは「本当の観念」になる。しかし、それが「対応する印象をもたない単純な観念」であるのなら、それに対応する印象をもたせることは、その定義に矛盾を生むので、やはり(思考)可能でないことになる。それゆえ、ヒュームの経験論では、「対応する印象をもたない単純な観念」は、その定義に従えば、「対応する印象をもたない」ので、無意味な「偽りの観念」になってしまうが、対応する印象をもたせれば、その定義に反して、(思考すら)可能でなくなってしまうのである<sup>19</sup>。

以上から、単純な印象と観念の類似や対応を表明する「類似性テーゼ」は、必然性を含意する「普遍的な一般化」である、と考えられる。なぜなら、その反例と言われる「対応する観念をもたない単純な印象」や「対応する印象をもたない単純な観念」は、それらの定義に従うのなら、そもそも無(意味)になってしまうが、そうでないのなら、それらの定義に反し、(思考)可能でなくなってしまうからである。そのため、「青の欠けた色合い」はもちろん「類似性テーゼ」の反例ではない。「青の欠けた色合い」は(思考)可能であるが、「普遍的な一般化」にはそもそも反例が(思考)可能でないからである。

#### 4. 「因果性テーゼ」

次に「因果性テーゼ」を見ていこう。そこでは、単純な観念は(対応する)単純な印象から生じる、あるいは、単純な観念の原因は(対応する)単純な印象である、と言われる。だが、このことはいかにして導かれるのか。すなわち、それは、「普遍的な一般化」であるのか、それとも、「経験的な一般化」であるのか。

「因果性テーゼ」は『人間本性論』では次のような手順で論じられる。まず、その考察が始まる前に、すでに「類似性テーゼ」は確立されている。しかし、そこでヒュームは、単純な印象と観念の類似や対応を再び取り上げて、それを「…無数の事例における…恒常的な連接」(T 1.1.1.8)と経験的に捉え直す。すなわち、「類似性テーゼ」は、十分な単純な知覚を実際に調査すれば、「経験的な一般化」として納得されうるのである。次に彼は、そのような恒常的な連接は偶然ではありえないので、単純な印象と単純な観念のどちらか「一方が他方の原因である」(ibid.)にちがいない、と考える。そして、最後には、印象が観念に先行することが、「恒常的な経験から」(ibid.)見いだされ、観念が印象から生じる証拠とさ

れるのである。すると、彼の議論に従えば、「因果性テーゼ」は「経験的な一般化」である、と言える。なぜなら、単純な印象が単純な観念の原因である証拠は、両者の恒常的な接続と前者の後者に対する先行という二つの経験的な事実だからである<sup>20</sup>。

だが、「因果性テーゼ」は、——「類似性テーゼ」のように、——「経験的な一般化」と納得することもできるが、「普遍的な一般化」と理解することはできないのか。もちろん、もしその反例が、矛盾を孕み、それゆえ（思考）可能でないなら、「因果性テーゼ」もまた必然性を含意する「普遍的な一般化」であることになる。しかし、たとえば、【1】印象が観念から生じることや、【2】観念が何の原因もなく生じることとも考えられるし、【3】観念が対応する印象以外の原因から生じることや、【4】観念が対応する印象より前に生じることとも考えられる<sup>21</sup>。そして、これらはすべて（思考）可能な「因果性テーゼ」の反例である、と思われる。なぜなら、それらはどれも矛盾を生まないからである。「因果性テーゼ」は、「普遍的な一般化」でなく、「経験的な一般化」なのである。

とはいえ、それらのうち、【1】と【2】は言わば滑稽で馬鹿げた反例に見える。だから、もちろん【1】の反例は（思考）可能ではあるが、われわれは、「…観念を引き起こすことで、印象を生み出そうと努めるような馬鹿げたことはしない」（T 1.1.1.8）。そうではなくて、われわれは、印象を与えることで、観念を生じさせようとするのである。また、ヒュームによれば、原因と結果の観念は互いに分離できるので、結果の観念だけが唐突に現れる、と考えることもできる（cf. T 1.3.3.1）。すなわち、彼にとっては、【2】の反例も十分に（思考）可能なのであって、それゆえ、存在に存在の原因があることは、「直観的にも(intuitively)論証的にも(demonstratively)確実ではない」（T 1.3.3.8）のである。けれども、もちろん彼はそのことを否定しているわけではない。というのも、それは彼にはむしろ当然とすべきことだからである<sup>22</sup>。すなわち、ヒュームは、なぜわれわれは存在には存在の原因があると考えなのか、とは問うが（T 1.3.2.14）、存在には存在の原因があるのかどうか、とは問わない<sup>23</sup>。それゆえ、【2】の反例は、たしかに（思考）可能ではあるが、やはり無益で滑稽に見えるのである。

だが、【3】と【4】はたんに（思考）可能なだけの馬鹿げた反例であるとは思えない。というのは、【3】と【4】の反例は「青の欠けた色合い」から読み取れるからである。たしかに、その青の色合いの観念は、男が自ら思い浮かべるのだから、それに対応する青の色合いの印象から生じるわけではない。けれども、その青の色合いの観念は、【2】の反例で言われるように、何の原因もなく生じるわけでもないだろう。なぜなら、その男は、その青の色合いを除けば、あらゆる青の色合い（の印象）を見ているし<sup>24</sup>、また、その青の色合い以外の色（合い）はすべてよく知っているからである。すなわち、こうした（経験的な）状況がその色合いの観念が彼に生じた原因であることは、十分に考えられる<sup>25</sup>。すると、彼に生じる青の色合いの観念は、【3】の反例で言われるように、対応する印象以外の原因から生じる、と考えられるのである。

また、前節で述べたように、その男が、その青の色合いの観念を思い浮かべた後で、その



青の色合いの印象を見ることもありえなくはない。なぜなら、そもそも「類似性テーゼ」には（思考）可能な反例がないからである。それゆえ、たしかに彼はその青の色合いの印象をたまたま見たことがないが、——それが「偽りの観念」でないならば、——彼が自ら思い浮かべるその青の色合いの観念にも、対応する印象がなければならない。そして、その男が、その青の色合いの観念を自ら思い浮かべ、その後で、その青の色合い（の対象）を見るのなら、そのときには、【4】の反例で言われるように、その青の色合いの印象よりも前に、その青の色合いの観念は生じていたことになる。そのため、【3】の反例だけでなく、【4】の反例もまた、「因果性テーゼ」の（思考）可能な反例として、「青の欠けた色合い」から浮かび上がるのである。

以上から、「因果性テーゼ」は、その反例が（思考）可能であるので、「普遍的な一般化」ではなく、「経験的な一般化」である、と言える。「青の欠けた色合い」に見いだせる【3】や【4】はもちろん、滑稽で馬鹿げて見える【1】や【2】も、「因果性テーゼ」の（思考）可能な反例である。とはいえ、もちろんそれらはどれも実際に「因果性テーゼ」を反証するわけではない。なぜなら、実際に「経験的な一般化」を反証しうるのは、可能と思考される反例でなく、現実を経験される反例であるからだ。ヒュームが『人間本性論』で論じる手順を見ても、「因果性テーゼ」は「経験的な一般化」である。だから、「青の欠けた色合い」が【3】や【4】のような（思考）可能な反例を示しても、「因果性テーゼ」は実際には反証されないのである。

## 5. 「観念の関係」と「事実の問題」

一見したところでは、「青の欠けた色合い」はたしかに「第一原理」を反証するかと思われる。しかし、「類似性テーゼ」にはそもそも（思考）可能な反例がなく、それゆえ、「青の欠けた色合い」も「類似性テーゼ」の（思考）可能な反例ではない。なぜなら、「類似性テーゼ」は「普遍的な一般化」だからである。また、「因果性テーゼ」は「経験的な一般化」である。そのため、「青の欠けた色合い」は、その（思考）可能な反例ではあるが、「因果性テーゼ」を反証しない。なぜなら、「経験的な一般化」を実際に反証しうるのは、可能と思考される反例でなく、現実を経験される反例だからである。このように「第一原理」と「青の欠けた色合い」を眺めれば、「青の欠けた色合い」はやはり「第一原理」を「変更するには及ばない」のである。

ところで、ヒュームによれば、われわれが人間的に推論し探求しうることは、「観念の関係」と「事実の問題」に分けられる<sup>26</sup>。そこで、彼のこの二分法を「類似性テーゼ」と「因果性テーゼ」を通して確認しておこう。というのは、彼の「第一原理」もまたそのように推論され探求されるものだからである<sup>27</sup>。

第一に、「観念の関係」は「知識(knowledge)や確実性(certainty)の対象」(T 1.3.1.2)である。すなわち、それは「直観的か論証的に確実である」(E 4.1.1)ので、論証的に偽であ

のような「観念の関係」に反することは、「矛盾を含意するので、精神にはけっして判明に思考され(conceived)えない」(E 4.1.2) 28。たとえば、三角形の内角の和が二直角に等しいことは、そこに含まれる観念(の比較)に依存して発見されうるので、「われわれの観念が同じであるかぎり、不変なのである」(T 1.3.1.1)。だから、そうでないことは、——たとえば三角形や直角の観念が変わらないかぎり、——矛盾を生み、思考することさえできないのである。

こうした「観念の関係」の特徴は「類似性テーゼ」にも見いだすことができる<sup>29</sup>。たしかに、「類似性テーゼ」は、実際に十分な数の単純な知覚を調べれば、「経験的な一般化」として納得されうるかもしれない。だが、それは「経験的な一般化」に収まらない。すなわち、むしろ「類似性テーゼ」は、その反例が矛盾を含意し(思考)不可能なことから、「普遍的な一般化」として理解されうるのである。ヒュームによれば、単純な印象と単純な観念は「例外なく」類似し対応しなければならない。さもなければ、彼の経験論では、そもそも(意味の)無いことにされてしまうからである。もちろん、単純な印象や観念は、そうされないためには、対応する観念や印象をもてばよい。けれども、「対応する観念をもたない単純な印象」や「対応する印象をもたない単純な観念」に、対応する観念や印象をもたせることはもちろんできない。というのも、そこに含まれる「印象」や「観念」の定義が変わらないかぎり、そこには矛盾が生じ、もはやそのように思考することさえできないからである。それゆえ、「類似性テーゼ」は、そこに含まれる「印象」の観念や「観念」の観念が同じであるかぎり<sup>30</sup>、不変であることになる。また、そのため、「類似性テーゼ」は「印象」や「観念」の観念(や定義)から論証(や分析)される「観念の関係」である、と見なすことができるのである。

第二に、「事実の問題」は、そこに含まれる「観念に何の変化もなくとも、変わりうる」(T 1.3.1.1)ので、観念(や定義)から論証(や分析)されるわけではない。だから、「事実の問題」の正しさは、証拠がどれほど優れていても、「観念の関係」の正しさと同じものではない(E 4.1.2)。すなわち、「事実の問題」は立証(proof)や蓋然性(probability)の対象なのである(cf. T 1.3.11.2)。また、それゆえに、「事実の問題」には(思考)可能な反例があることになる。というのは、「事実の問題」に反することは、「…けっして矛盾を含意しえないし、まるで現実に一致するのと同じような容易さと判明さで、精神に思考されるからである」(E 4.1.2)。ヒュームにとっては、「どんな事実の問題の反対もなお可能なのである」(ibid.)。

すると、「因果性テーゼ」はもちろん「事実の問題」であることになる。なぜなら、それを立証するのは、対応する印象と観念が恒常的に接続することと、印象が観念に先行することだからである。すなわち、「因果性テーゼ」は、「印象」や「観念」の定義から分析されるのでなく、二つの経験的な証拠から立証されるのである。また、「因果性テーゼ」の反例が(思考)可能なことも「青の欠けた色合い」で浮き彫りにされる。そのため、やはり「因果性テーゼ」は反例が(思考)可能な「事実の問題」である、と言えるのである。

そもそも、(一般的な項目としての)類似性と因果性は、ヒュームの七つの哲学的関係では<sup>31</sup>、それぞれ「観念の関係」と「事実の問題」に割り振られる(T 1.3.1.2; T 1.3.2.1)。すると、ここからも、「類似性テーゼ」と「因果性テーゼ」はそれぞれ「観念の関係」と「事実の問題」と見るべきである、と考えられる。そして、それゆえに、やはり「青の欠けた色合い」は「類似性テーゼ」の(思考)可能な反例ではありえない。というのは、「観念の関係」の反例は、含まれる観念が同じなら、そこに矛盾を孕み、そのように思考することさえ可能でないからである。そうではなくて、「青の欠けた色合い」は「因果性テーゼ」の(思考)可能な反例なのである。というのも、「因果性テーゼ」は「事実の問題」であるのだから、「青の欠けた色合い」のような反例がむしろ(思考)可能でなければならないのである。

## 6. 「確信の程度」と「証明に反する証明」

とはいえ、どうして「青の欠けた色合い」こそが「因果性テーゼ」の(思考)可能な反例であるとされるのか。すなわち、なぜヒュームはそこで、【1】や【2】の反例でなく、【3】や【4】の反例を述べたのか。たしかに、それらはどれも「因果性テーゼ」の(思考)可能な反例ではある。だが、彼によれば、「青の欠けた色合い」に浮かび上がる【3】や【4】の反例は、——滑稽で馬鹿げて見える【1】や【2】の反例と違って、——「単純な観念が対応する[単純な]印象から生じるとはかぎらないことの証明になるかもしれない」のである。もちろん、それらの反例が(思考)可能であるとしても、「因果性テーゼ」は、「まだ不確かさの伴う」(T 1.3.11.2)蓋然性よりも、経験的に優れて証明されている。なぜなら、単純な観念と単純な印象が恒常的に接続することと、単純な印象が単純な観念に先行することは、絶えず経験されているからである。だから、「因果性テーゼ」は、——論証的に確実な知識ではないが、——「原因と結果の関係に由来し、疑いと不確かさから完全に逃れている」(ibid.)立証なのである。

だが、ヒュームによれば、「事実の問題に関する推論には…想像できるかぎりのありとあらゆる確信の程度がある」(E 10.1.3)。そのため、われわれの経験的な推論は、その「確信の程度」が最高度に達する前には、「…いくつもの劣った程度を通して、それらの程度ではたんに…蓋然性と見なされる」(T 1.3.12.2)ことになる。「確信の程度」の移行は「蓋然性から立証へ」(ibid.)と段階的に連続しているのだから、——むしろ明白にどちらかである事例もありうるが、——「強い蓋然性と弱い立証を分ける境界ははっきりしたものではないのである」(Becker 2010, 36)。たしかに「事実の問題」では経験がわれわれの唯一の拠り所である(E 10.1.3)。しかし、われわれの経験は、「必ずしも不可謬なわけではなく、ある事例ではわれわれを誤謬へと導きかねない」(ibid.)。だから、どんなに優れて証明された「事実の問題」でも、そこに「観念の関係」と同じ正しさがあるわけではない。そうではなくて、どんな「事実の問題」にも「ありとあらゆる確信の程度がある」だけなのである。

また、そのため、「事実の問題」には、反例が（思考）可能なだけでなく、「証明に反する証明(proof against proof)」(E 10. 1.11) がありうることになる。たとえば、夕焼けが見えた次の日は、晴れることもあれば、雨が降ることもあるように、相反する事例を経験しているとき、われわれは、どちらの事例にどれくらいの「確信の程度」があるのかを知るためには、それぞれの事例を体験した数を釣り合わせ、一方から他方を差し引かねばならない (E 10.1.4)。そして、「…われわれは、いずれかの側に優位を見いだせば、そちらの側に傾くのであるが、それでもなお、その相手の力に比例して、確信 [の程度] の減少が伴われるのである」(E 10.1.6)。だから、夕焼けの翌日が、晴れであることと、雨であることを比べるのに、一方には百の体験があるが、他方にも五十の体験があるときには、疑わしい期待しかもたらされないが、一方には百の体験があるが、他方には一の体験しかないときには、かなり強力な「確信の程度」がもたらされるのである (cf. E 10. 1.4)。

あるいは、また、われわれは、——相反する事例を自ら経験していなくても、——われわれが経験している事例に適合しない事例を耳にすることがある。たとえば、『人間知性研究』では、次のように書かれている。

インドの王子は、初めは氷結の結果に関する話を信じることを拒否したが、正しく推論したのである。そして、それまで彼が見知らなかったような、すなわち、それまで彼が恒常的で斉一的に経験してきた出来事と少しも類比しないような自然状態に対し彼を同意させるためには、当然ながら非常に強力な証言(testimony)が必要とされたのである。その事実は、彼の経験に反対する(contrary)ものではなかったが、彼の経験に適合する(conformable)ものではなかったのである。(E 10.1.10)

ここで、インドの王子は相反する事例を自ら体験しているわけではない。だから、氷結の事例(の証言)は直接に「彼の経験に反対する」とは言えない。しかし、もちろん彼にはそれに類比する体験があるわけではない。だから、氷結の事例(の証言)は、「彼の経験に適合する」ものでなく、それゆえ「異常(extraordinary)」や「驚異(prodigy)」と見なされるのである (cf. E Foot. 22) <sup>32</sup>。

そのため、インドの王子を氷結の事例に同意させるためには、強力な証言が必要であることになる。だが、いかにして彼は、他人の証言を信頼し、自らの経験を拡大しうるのか。ヒュームはそれを「事実の問題」と考える。つまり、彼によれば、他人の証言から生じる推論は、——原因と結果の関係から生じる推論と同じように、——人の証言の誠実性の観察、すなわち彼(女)の報告と事実の合致の観察に基づいている (E 10.1.5)。だから、人の証言と事柄の結び付きは、恒常的で規則的ではあるかもしれないが、まったく必然的ではないのである (ibid.) <sup>33</sup>。それゆえ、人の証言の正しさは、——「観念の関係」から生じるのではなく、——証言と事柄の合致に関する「事実の問題」から生じることになる。つまり、他人の証言から引き出される証拠は、報告と事実の結合が、恒常的であるときには、立証と見な

されるが、変動的であるときには、(たんなる) 蓋然性で見なされる (E 10.1.6)。このようにして、王子の個人的な経験は、他人の証言を取り入れて、人の経験一般へと拡大されるのである<sup>34</sup>。

すると、氷結の事例(の証言)はもはや「異常」や「驚異」ではなくなる。なぜなら、それは、王子個人の経験には適合しなくても、人の経験一般には適合するからである。けれども、ヒュームによれば、さらに人の経験一般に反対する事例(の経験)が証言されることがある。すなわち、われわれの「確固たる不可変の経験が確立した」(E 10.1.12) 自然法則を侵害するような「奇跡(miracle)」(の経験)が証言されることがある。たしかに、「…どんな証言も、それが確立しようと努める事実よりも、その虚偽性がいっそう奇跡的であるようなものでないかぎり、奇跡を樹立するのに十分ではない…」(E 10.1.13)。しかし、もしも、自然法則を侵害する「奇跡」の証言が、それ自体ではまったくの証明であると見なされるなら、そのときには、いわゆる「証明に反する証明」がありうることになる(E 10.1.11)。

たとえばヒュームは次のような二つの「奇跡」(の証言)を想定している。まず第一に彼は、地球の全区域が八日間にわたって完全な闇に包まれた(と証言される)、と想定する(E 10.2.36)。また第二に彼は、死んだエリザベス女王が埋葬後に復活し再びイギリスを統治した(と証言される)、と想定する(E 10.2.37)。もちろん、これらの「奇跡」(の証言)はどちらも、——(思考)可能なだけの想定ではあるが、——われわれの自然法則の経験に反対する「奇跡」の経験(の証言)である。だが、彼によれば、前者の「奇跡」の想定は、——それが、広範囲で斉一的に証言され、それ自体で証明と見なされるなら、——自然法則の「証明に反する証明」になりうるが、後者の「奇跡」の想定は、——それが、すべての歴史家に証言され、われわれを驚嘆させるとしても<sup>35</sup>、——われわれを欺く滑稽な(ridiculous)物語にすぎない(E 10.2.38)。なぜなら、前者のような「奇跡」は、他の経験との類比から蓋然的とされ、「人の証言からの証明を許容する」(E 10.2.36)が、後者のような「奇跡」は、われわれを驚かせはしても、「まったく信じる気にはなれない」(E 10.2.37)からである。

さて、これら二つの「奇跡」(の証言)の想定に「因果性テーゼ」の(思考)可能な反例を重ねて見ると、言わば滑稽で馬鹿げた【1】や【2】の反例は「まったく信じる気にはなれない」が、「青の欠けた色合い」が示唆する【3】や【4】の反例は「人の証言からの証明を許容する」、と言えることになる<sup>36</sup>。すなわち、「事実の問題」である「因果性テーゼ」には、たんに(思考)可能な反例があるだけでなく、さらに「証明に反する証明」がありうることになる。とはいえ、(思考)可能な反例なら何でも、「証明に反する証明」になるわけではない。つまり、死んだエリザベス女王の復活(の証言)が自然法則の「証明に反する証明」にならないように、【1】や【2】の反例は「因果性テーゼ」の「証明に反する証明」にならない。われわれはおそらくそうした反例をどれも「まったく信じる気にはなれない」からである。だが、地球を覆う八日間の闇(の証言)が自然法則の「証明に反する証明」になるのであれば、【3】や【4】の反例は「因果性テーゼ」の「証明に反する証明」になるので

はないか。なぜなら、それらの反例はどちらも「人の証言からの証明を許容する」ことができるからである。

たしかに「青の欠けた色合い」は正確には【3】や【4】を体験した人の証言ではない。しかし、そこには人の意見が許容されている。すなわち、ヒュームによれば、男が自らその色合いを思い浮かべることが「できるという意見でない人はほとんどいない」のである。だから、「青の欠けた色合い」は、「単純な観念が対応する [単純な] 印象から生じるとはかぎらないことの証明になるかもしれない」、あるいは換言すれば、「因果性テーゼ」の「証明に反する証明」になるかもしれないのである。すなわち、「青の欠けた色合い」（や地球を覆う八日間の闇）の想定は、「因果性テーゼ」（や自然法則）の「証明に反する証明」の標準的な事例なのである。

とはいえ、「青の欠けた色合い」の【3】や【4】でさえ、（思考）可能な反例にすぎないのだから、実際に「因果性テーゼ」を反証するわけではない。だから、ヒュームは自身の「第一原理」を「変更するには及ばない」のである。また、たとえ【3】や【4】の反例が実際に経験されても、それが「特殊で特異な」経験であるならば、やはり「因果性テーゼ」が実際に（決定的に）反証されるには至らない<sup>37</sup>。なぜなら、「事実の問題」の証明に伴う「確信の程度」は、斉一的な経験が増えることで、たんに蓋然性と見なされる程度から、少しずつ段階的に、立証と見なされる程度にまで高まるからである。すなわち、「青の欠けた色合い」が実際に「因果性テーゼ」を（決定的に）反証するには、【3】や【4】の反例がもっと恒常的に経験されなければならない。さもなければ、「因果性テーゼ」の「確信の程度」は、恒常的な経験に立証されているので、ほとんど相殺されないからである。

---

<sup>1</sup> 本章の議論は、（成田 2015, 27-39）を利用し、それに加筆や修正を施したものである。

<sup>2</sup> Cf. 杖下 1994, 25.

<sup>3</sup> 知覚の単純と複雑の区別はもちろん記憶と想像にも共有される。というのは、記憶と想像はどちらも「それらの単純な観念を [元の] 印象から借りる」（T 1.3.5.3）からである。そのため、ヒュームの知覚論では、単純な観念を保有することは「記憶」と呼ばれない。そうではなくて、彼が「記憶」と呼ぶのは、「それらの観念の元の秩序や位置を保存すること」（ibid.）である。

<sup>4</sup> 本論文では、それが、論理的な論証(demonstration)に対し、経験的な証明を意味するときには、「証明(proof)」と表記するが、（たんなる）蓋然性(probability)に比べ、「確信の程度」が高い経験的な証明を意味するときには、「立証(proof)」と表記する。

<sup>5</sup> ヒュームの「第一原理」は、『人間知性研究』では、「われわれの観念すなわち弱い知覚はわれわれの印象すなわち生き生きとした知覚のコピーである」（E 2.5）、と言い表される。また、「コピー」と表現される個所はもちろん『人間本性論』にもある（cf. T 1.1.7.5; T 1.3.1.7）。

<sup>6</sup> Cf. Garrett 1997, 21; Kendrick 2009, 964.

<sup>7</sup> 単純な印象と単純な観念の二つの関係は「表象関係」と「因果関係」と呼ばれることもあるが（cf. 木曾 1995a, 408）、観念が印象の表象であることは、観念の原因が印象であることを含意し、また、観念が印象

---

のコピーであることと同義である、と誤解されうるので、本論文では、それらを峻別するために、前者の関係を言い表すには、「表象」ではなく、「類似」や「対応」を用いたい。また、それら二つの関係を主張するテーゼをそれぞれ「類似性テーゼ」と「因果性テーゼ」と呼ぶことにする。

<sup>8</sup> Cf. Garrett 1997, 41; Coventry 2007, 40.

<sup>9</sup> 「青の欠けた色合い」は『人間知性研究』でもほとんど変更なく描写されている (E 2.8)。

<sup>10</sup> たとえば、ストラウド(Barry Stroud)は、「青の欠けた色合い」は「…仮想的なものであり、誰かがその境遇に実際にいたことやいるだろうことを示すものではない」(Stroud 1977, 34)、と述べている。

<sup>11</sup> ヒュームはいわゆる「思考可能性の原理(the conceivability principle)」を受け入れている (cf. Garrett 2008, 54)。すなわち、彼にとっては、「精神が明晰に思考することは何であれ可能的な存在の観念を含むこと、換言すれば、われわれが想像することは何であれ絶対的に不可能なわけではないことは、形而上学で確立された原則なのである」(T 1.2.2.8)。なお、「思考可能性の原理」は次章で再び取り上げることになる。

<sup>12</sup> たとえば、ガレット(Don Garrett)は、「コピー原理」(すなわち「第一原理」)が「経験的な一般化」である、と考えている。すなわち、彼によれば、ヒュームは「…コピー原理 [あるいは「第一原理」] を、アプリアリや必然的と見なすのではなく、…むしろ経験的な一般化と見なすのである」(Garrett 1997, 55)。また、ベッカー(Lon Becker)も、「…コピー原理 [すなわち「第一原理」] はそれ自体で経験的な原理である」(Becker 2010, 38-39)、と述べている。

<sup>13</sup> ケンドリック(Nancy Kendrick)の解釈によれば、「…ヒュームは類似性テーゼと因果性テーゼをまったく異なるものと見なしている」(Kendrick 2009, 968)。というのも、「すべての印象が対応する観念を有する」という事実から、すべての印象と観念が因果的に結びつくということなる必要はない (ibid.) からである。

<sup>14</sup> 木曾は、「私が或る単純印象について実際に今考えるためには、必ずそれについての観念をもたねばならない」(木曾 1995a, 403)、と述べている。

<sup>15</sup> すなわち、そのときには、われわれの知覚には、「対応する観念をもたない」緋色は端的に無い(ことになる)ので、われわれは、それが無かった、と考えることさえできないのである。

<sup>16</sup> たとえば、『人間本性論』では、「われわれは、谷のない山の観念を作れないので、それゆえ、それを不可能とするのである」(T 1.2.2.8)、と述べられている。すなわち、ヒュームにとっては、「…矛盾のために…何かが思考できないことは、不可能性の目印なのである」(Garrett 2008, 54)。

<sup>17</sup> Cf. Kendrick 2009, 969.

<sup>18</sup> たとえば、神の観念は、一見すると、ヒュームの「第一原理」に縛られないので、「対応する印象をもたない単純な観念」の適当な事例になる、と思われるかもしれない (E 2.6; cf. Kendrick 2009, 972)。だが、彼によれば、それが「無限に知性的で賢明な善良の存在者を意味する」(E 2.6) だけなら、神の観念もまた、「われわれ自身の精神の作用を反省し、これらの善性や知恵の性質を無制限に増大することから生じる」(ibid.) にすぎない。すなわち、彼の経験論では、神の観念の起源も、——生得的に説明されるのではなく、——われわれの「善性や知恵」に関する精神の作用を反省するときに感じる(反省の)印象から、経験的に説明されるのである。

---

<sup>19</sup> そのため、無意味な「偽りの観念」に見えても、それが彼の経験論で有意な「本当の観念」とされるならば、それに対応する印象を示すことはヒューム自身の責任となる (E 2.6)。さもなければ、彼は自らの「第一原理」を放棄することになるからである。だが、もしかしたら、彼の論究自体がその責任を果たしているのではないだろうか。なぜなら、彼の論究そのものが因果性や善悪の観念に対応する印象を示そうとする試みである、と見なせるからである。ヒュームは、生得観念の問題に対して「第一原理」を打ち立てることで、「…われわれの論究において、この原理をこれまで思われた以上に有用なものにすることができるだろう」(T 1.1.1.12)、と述べている。すなわち、彼の「第一原理」は、一方では、彼の論究を方向付けるものであるが、他方では、彼の論究のそうした試みから有用さがわかるものなのである。

<sup>20</sup> たとえば、稲垣良典は、「…ヒュームが二つの心的事实现象 (印象と観念) の間の恒常的连接と出現における先行性という経験的事実が、それらの間の因果関係を立証するものだと明言していることは、因果関係に関するかれの基本的態度を示すものとして注目してよいだろう」(稲垣 2008, 328)、と述べている。

<sup>21</sup> Cf. Kendrick 2009, 968.

<sup>22</sup> ヒュームは次のように述べている。すなわち、「…存在し始めるものは何であれ、存在の原因をもたなくしてはならないことは、哲学の一般原則である。このことは普通は、証明が与えられることも求められることもなく、すべての推論において当然のことと見なされている」(T 1.3.3.1)、と。

<sup>23</sup> よく知られているように、外的な対象に関しては、次のように言われている。すなわち、「われわれは、どんな原因がわれわれに物体の存在を信じさせるのか、と問うてもよいが、物体が存在するか否か、と問うことは無益である。物体が存在するという事は、われわれのあらゆる論究において、当然のこととしなければならない点なのである」(T 1.4.2.1)、と。

<sup>24</sup> Cf. Kendrick 2009, 969.

<sup>25</sup> とはいえ、そのような状況は一体どのようにしてその色合いの観念を男に信じさせるのか。もちろん、このことは「青の欠けた色合い」からは明らかにならない。しかし、ヒュームは別の個所では次のように述べている。すなわち、「印象や情念は、完全に一つになることができ、色のように、完全に混ざり合うので、[元の]それ自体を失って、全体から生じる一様な印象を変えることに寄与するだけである」(T 2.2.6.1)、と。たとえば、ガレットは、この個所が「青の欠けた色合い」の解明に利用できる、と考えているようである (Garrett 1997, 51-52)。

<sup>26</sup> ヒュームの「観念の関係」と「事実の問題」の二分法は、『人間本性論』でも繰り返し言及されるが (cf. T 1.3.1.1; T 1.3.11.2; T 2.3.3.2; T 3.1.1.18)、『人間知性研究』ではさらにはっきりと言明される (cf. E 4.1.1-2; E 4.2.18)。

<sup>27</sup> ヒュームによれば、「あらゆる種類の推論は…二つかそれ以上の対象が互いにもつ…関係の発見に他ならない」(T 1.3.2.2) が、彼の「第一原理」に含まれるのは単純な印象と単純な観念の間の (二つの) 関係なのである。

<sup>28</sup> たとえば、『人間本性論』では、「…想像が論証に反することを思考することは不可能である」(T 1.3.7.3)、と書かれている。また、「人間本性論摘要」では、「論証が成立するときはいつでも、その反対は不可能であって矛盾を含意する」(A 11)、と言われている。



---

<sup>29</sup> コヴェントリー(Angela Coventry)は、「観念の関係」の特徴として、直観的や論証的に確実なことがすべて含まれること、その否定が矛盾を孕むこと、現存の証拠なしでも思考のみで発見されうること、幾何学や代数学や算術が含まれることを挙げている (Coventry 2007, 80)。

<sup>30</sup> もちろんヒュームは「印象の観念や観念の観念」(T 1.3.8.17)を認めている。さもなければ、そもそもわれわれは印象や観念について何も考えることすらできないはずだからである。

<sup>31</sup> 彼の七つの哲学的関係には、類似性、反対、性質の度合い、量や数の比、同一性、時間と空間の関係、因果性がある (T 1.1.5.2-10; T 1.3.1.1)。前の四つは「観念の関係」とされ (T 1.3.1.2)、後の三つは「事実の問題」とされる (T 1.3.2.1)。

<sup>32</sup> ヒュームはインドの王子の事例を挙げた段落の註で「奇跡」と「異常」や「驚異」の違いに触れている (cf. 中才 2001, 21)。

<sup>33</sup> にもかかわらず、どうしてわれわれは互いの証言を信頼し合えるのか。それは、ヒュームによれば、われわれが、真理への傾向や正直さ(*probity*)の原理をもち、虚偽の発見に恥辱を感じるからである。こうした道徳的な性質がわれわれの人間本性に内在していることが経験的に発見されなければ、われわれはおそらく互いの証言を信頼し合えないのである。(cf. E 10.1.5)

<sup>34</sup> たとえば、『人間知性研究』第九章「動物の理性について」の註では、「人の証言や本や会話に確信を得た後では、一人の人間の経験の領域は、そうした確信を得ていない別の人間よりも、はるかに大きく広がる」(E Foot. 20)、と言われている (cf. 中才 2001, 21)。

<sup>35</sup> ヒュームによれば、「奇跡から生じる驚愕(*surprise*)と驚嘆(*wonder*)の情念は、心地よい情動であるので、…そうした[奇跡的な]出来事を信じるような感覚的な傾向を与えるのである」(E 10.2.16)。

<sup>36</sup> ベッカーは、「…青の欠けた色合いは…[コピー原理の]証明に反する証明と理解されるべきである」(Becker 2010, 35)、と述べている。なお、彼の解釈では、「第一原理」は、「類似性テーゼ」と「因果性テーゼ」に分けられるものでなく、それ自体で「コピー原理」として経験的に立証されるものである (cf. *ibid.* 36-39)。

<sup>37</sup> Cf. Becker 2010, 44.

### 第3章 思考と経験の可能性

ヒュームの経験論的な知覚論によれば、われわれの単純な観念は対応する単純な印象から派生する。これが彼の「第一原理」である。だが、そこには、単純な印象と単純な観念の間の異なる二つの関係が含まれる。すなわち、「類似性テーゼ」によれば、両者は互いに対応するのだが、「因果性テーゼ」によれば、前者から後者は派生するのである。さて、彼自身の二分法を用いれば、これらのうち、前者のテーゼは「観念の関係」であるが、後者のテーゼは「事実の問題」である、と言える。なぜなら、「類似性テーゼ」には、——彼の経験論では、——反例が（思考）不可能だが、「因果性テーゼ」には、——「青の欠けた色合い」のような、——反例が（思考）可能だからである。とはいえ、そもそも、思考が（不）可能であると、何が（不）可能であるのか。あるいは、思考が可能でないことは、本当に可能でないのか。これらが本章の前半で考えたい問いである。また、本章の後半では、これらの考察を下敷きに、彼の経験論（的知覚論）がいかんにして可能となるのかを探ってみよう。

#### 1. 「思考可能性の原理」

われわれは、「観念の関係」と「事実の問題」を分けるために<sup>1</sup>、いわゆる「思考可能性の原理(the conceivability principle)」を用いる。すなわち、「観念の関係」の反例（や否定）は、矛盾を含意するので、思考が可能でないが、「事実の問題」の反例（や否定）は、矛盾を含意しないので、思考が可能である。だから、「類似性テーゼ」と「因果性テーゼ」はそれぞれ「観念の関係」と「事実の問題」と見なされるのである。

また、ヒュームは、有名な「帰納の問題」を論じる際にも<sup>2</sup>、「思考可能性の原理」を巧みに用いる。もし仮に「自然の歩みが常に齊一的に同じであり続ける」(T 1.3.6.4) ことが確実であるなら、われわれの帰納的な推論には合理的な根拠があると言える。だが、そのような「自然の斉一性(the uniformity of nature)」は、彼によれば、「観念の関係」でなく、「事実の問題」である。なぜなら、「われわれは少なくとも自然の歩みの変化を思考することができる」(T 1.3.6.5) からである。こうして帰納（的）な一般化の正当化の試みは暗礁に乗り上げる。彼の「思考可能性の原理」によれば、「われわれが思考することは何であれ、少なくとも形而上学的な意味では、可能である」(A 11) からである。

あるいは、彼の知覚論や因果論に援用される「分離可能性の原理(the separability principle)」にも「思考可能性の原理」は不可欠である<sup>3</sup>、と言える<sup>4</sup>。彼の「分離可能性の原理」は次の二通りに表される。すなわち、第一には、「…異なる対象はすべて区別でき、区別できる対象はすべて思考や想像で分離できる」(T 1.1.7.3) が、——彼によれば、その逆もまた真である」(ibid.) ので、——第二には、「…[思考や想像で]分離できる対象はすべてまた区別でき、区別できる対象はすべてまた異なる」(ibid.)、と。これらのうち、「思考可能性の原理」が直に働くのは、もちろん後者である。というのは、第二の「分離可能性

の原理」では、互いの分離が思考できることは、互いに異なると区別できる、とされるからである。

また、そのため、前者の「分離可能性の原理」を支えるのは、「思考可能性の原理」の逆であることになる。たとえば、われわれが白い大理石の球を見るときに受け取るのは、ある一つの丸い白の印象のみであるが、それでもなお、われわれは丸さ（の印象）と白さ（の印象）が異なると区別できる（cf. T 1.1.7.18）<sup>5</sup>。もちろん、このとき実際に丸さ（の印象）と白さ（の印象）を分離できるわけではない。われわれが知覚するのは、一つの（複雑な）印象なのである。だが、われわれは、それら（の印象）は、——それぞれ形と色であるのだから、——互いに異なると区別する。だから、丸さ（の印象）と白さ（の印象）は、互いに異なる二つの（単純な）印象なのである。さて、ここで、第一の「分離可能性の原理」に従えば、丸さ（の観念）と白さ（の観念）は思考（や想像）で分離することができる<sup>6</sup>。すなわち、われわれはそれら（の観念）の分離を思考することが可能なのである。しかし、このことを支えるのは、「思考可能性の原理」でなく、「思考可能性の原理」の逆である。というのも、「思考可能性の原理」は思考が可能なことを可能とするからである。丸さと白さは、それら（の印象）の区別が可能であるから、それら（の観念）の分離が思考可能である<sup>7</sup>。すなわち、そこでは（区別が）可能なこと（の分離）が思考可能であるとされる。だから、ここに働くのは「思考可能性の原理」の逆なのである。

ようするに、第一の「分離可能性の原理」では、（印象の）区別が可能であることは、（観念の）分離が思考可能であるとされるが、第二の「分離可能性の原理」では、（観念の）分離が思考可能であることは、（印象の）区別が可能であるとされる。また、このとき、前者の「分離可能性の原理」には、「思考可能性の原理」の逆が働くが、後者の「分離可能性の原理」には、「思考可能性の原理」が働く。こうして、知覚の単純と複雑の区別は、知覚の印象と観念の区別を横断するのである。

だが、「分離可能性の原理」は、単純な知覚と複雑な知覚を区分するためだけに、使用されるわけではない。たとえば、『人間本性論』第一巻の第二部では、「分離可能性の原理」（の対偶）が用いられ、空間や時間（の分割不可能な最小体）とそれらを満たしうる諸対象（や可感的な諸性質）が互いに不可分であることが論じられる<sup>8</sup>。あるいは、『人間本性論』第一巻の第三部では、（第二の）「分離可能性の原理」が用いられ、原因と結果の間には論証できる必然的な結合がないことが示される。彼によれば、われわれは、原因（とされる対象）と結び付けることなしに、結果（とされる対象）だけが突然に生じる、と考えることができる（T 1.3.3.3）。すなわち、原因（の観念）と結果（の観念）の分離は「…想像には明白に可能である。そして、それゆえに、これら〔原因と結果〕の対象の実際的な分離も…可能なのである」（ibid.）。

さて、このように彼の議論には「分離可能性の原理」がしばしば用いられるが<sup>9</sup>、そこにはもちろん「思考可能性の原理」（や「思考可能性の原理」の逆）が働いていなければならぬ。ヒューム自身は以下のように述べている。

明晰に思考されることは何であれ存在しうる。そして、ある仕方で明晰に思考されることは何であれ同じ仕方で存在しうる。これはすでに承認された一つの原理である。さらに、異なることはすべて区別でき、区別できることはすべて想像で分離できる。これがもう一つの原理である。私が両者から結論するのは、われわれの知覚は、…すべて互いに異なるのだから、互いに区別され分離でき、分離して存在すると思考されうるのだから、分離して存在しうる…、ということである。(T 1.4.5.5)

たしかに、(第一の)「分離可能性の原理」では、互いに区別されることは、互いの分離を思考することが可能であるとされる。だが、そのような分離が、思考や想像でなく、本当に可能であるとされるには、ここにさらに「思考可能性の原理」が作用しなければならない。さもなければ、そうした分離は思考や想像で可能であるとされる)にすぎないからである。そのため、「分離可能性の原理」を十分に機能させるには、そこに「思考可能性の原理」(やその逆)が不可欠であることになる。——しかし、「思考可能性の原理」(やその逆)が機能するのに、「分離可能性の原理」は不可欠でない。——だから、「思考可能性の原理」は「分離可能性の原理」よりもさらに基礎的なのである。

とはいえ、どうして「思考可能性の原理」はそれほどに信頼されるのか。たしかに、「思考可能性の原理」は、——たとえば、デカルトが、それを用いて、有名な心身二元論を論じたように<sup>10</sup>、——当時からすでに確立された原理であった、とは言える<sup>11</sup>。つまり、ヒュームが言うように、「精神が明晰に思考することは何であれ可能的な存在の観念を含むこと、換言すれば、われわれが想像することは何であれ絶対的に不可能なわけではないことは、形而上学で確立された原則なのである」(T 1.2.2.8)。そして、彼によれば、そのような確立された原理には、——教育や嘘つきが反復から同意を生み出すように(T 1.3.9.19)、——反復から生じる同意が伴われうる<sup>12</sup>。すなわち、「われわれが幼少の頃から慣れ親しんでいる意見や物事の考え方は、非常に深く根付いているので、…われわれがそれらを根こそぎにするのは不可能なのである」(T 1.3.9.17)。「思考可能性の原理」は先人たちが反復してきた伝統的に確立された原理である。だから、それは彼に同意され信頼されるのである。

しかし、さらに言えば、「思考可能性の原理」は彼の「第一原理」に適うもので(も)ある。というのは、それを「第一原理」に照らして見れば、可能性(の観念)とは、われわれの知覚から独立であるのではなく、われわれの思考や想像の感じ(の印象)から生じるものである、と言えるからである。ヒュームは必然性については次のように述べている。

…二の二倍を四に等しくする必然性や、三角形の三つの角を二直角に等しくする必然性は、われわれがこれらの観念を考察し比較するところの知性(understanding)の作用にのみ存する<sup>13</sup>。同じように、原因と結果を結び付ける必然性…は、一方から他方へと移行する精神の決定に存する。原因の効力や活力は、原因それ自体や神に委ねられるの

ではなく、…過去のすべての事例で二つかそれ以上の対象の結合を考察する心にまったく属するのである。(T 1.3.14.23)

すなわち、算術や幾何学の必然性(の観念)と因果的な必然性(の観念)はどちらもわれわれの精神が決定される感じ(の印象)から生じる<sup>14</sup>。それゆえ、必然性の観念は、「第一原理」に基づく、言わば「本当の観念」なのである<sup>15</sup>。

さて、必然性と可能性の間には、もちろん緊密な関係がある。たとえば、「三角形の内角の和が二直角に等しいことが必然である」ということは、「三角形の内角の和が二直角に等しくないことは可能でない」ということである<sup>16</sup>。あるいは、「丸い形と白い色を分けることは可能である」ということは、「丸い形と白い色を分けないことは必然でない」ということである<sup>17</sup>。すると、ヒュームは、可能性(の観念)に関しても、必然性(の観念)と同じように、言えるのではないか<sup>18</sup>。すなわち、可能性(の観念)とは、われわれの精神が(自由に)思考できる感じ(の印象)から生じるものである、あるいは、可能性とは、われわれの(自由な)思考の可能性である、と。「思考可能性の原理」は、このように解されるのなら、彼の「第一原理」に(も)うまく馴染むのである<sup>19</sup>。

## 2. 経験の可能性

これまで見てきたように、「思考可能性の原理」によれば、思考が可能であることが可能であるとされる。だが、ヒュームがそれに頼るとき、そこでは、何がどのように可能であるとされるのか。ここでは今一度それを確認しておこう。

まず、彼の知覚論では、思考されるのはもちろん観念である。なぜなら、そこでは、われわれの知覚はすべて印象と観念に二分されるが(T 1.1.1.1)<sup>20</sup>、それらのうち、われわれの思考や想像に現れるのは<sup>21</sup>、印象でなく、観念だからである(T 1.1.1.1; T 1.1.3.4)。「…われわれが明晰で判明な観念を形成しうることは何も…不可能でないのである」(T 1.1.7.6 傍点強調筆者)<sup>22</sup>。

では、観念の思考が可能であると、何が可能であるとされるのか。彼の印象と観念の二元論に鑑みれば、それはもちろん印象であることになる。それゆえ、「思考可能性の原理」では、観念の思考が可能であることは、印象の経験が可能であるとされる、と言える。というのは、観念は想像(や想起)されるが、印象は(現前に)経験されるからである<sup>23</sup>。

このことはヒュームの「類似性テーゼ」からも読み取れる<sup>24</sup>。たとえば、「青の欠けた色合い」で想定される男は、その青の観念を自ら(正しく)想像することができるのなら、その青の印象を経験することができなければならない。たしかに彼がその青の印象を実際に見ることはないかもしれない。しかし、その青の観念の思考が可能であるかぎり、その青の印象の経験は可能でなければならないのである。

われわれが思考できるのは観念であるが、われわれは印象を経験できる。だから、ヒュー

ムが用いる「思考可能性の原理」では、観念の思考が可能であることは、(対応する) 印象の経験が可能であるとされる。彼の知覚論では、「思考可能性の原理」はこのように作用するのである。

とはいえ、観念の思考が可能なとき、印象の経験はどのような意味で可能なのか。たとえば、「人間本性論摘要」では、われわれが観念を思考できることは、「…形而上学的な意味では、可能である」(A 11)、と言われる。だが、「形而上学的な意味」の可能性とは、一体どのような可能性だろうか。もちろん、観念の思考が可能であるとしても、印象の経験が物理的に可能であるとはかぎらない。たとえば、二つの物体が、接触したときに、(何の理由もなしに) 消滅することは、観念の思考は可能であるが (cf. T 1.3.9.10)、印象の経験が物理的に可能であるわけではない。そうではなくて、観念の思考が可能なのは、印象の経験が形而上学的に可能なのである。

そもそも、『人間本性論』の副題が「精神の諸問題(moral subjects)に実験的な推論の方法を導入する試み」とされるように、ヒューム自身の関心は、自然の哲学(natural philosophy)でなく、精神の哲学(moral philosophy)にある (cf. T 1.1.2.1; T 2.1.1.2)。そして、形而上学はもちろん精神の哲学に含まれる<sup>25</sup>。また、『人間本性論』の第一巻が論じるのは、——もしかしたら彼の関心はむしろ第三巻の道徳論にあるのかもしれないが<sup>26</sup>、——たしかに形而上学的な問題である。すなわち、そこでは、因果性はもちろん、空間と時間や、外的な存在や人格の同一性などが取り上げられるのである。

しかしながら、あらゆる形而上学が彼に受け入れられるわけではない。たとえば『人間知性研究』は次のように締めくくられている。

もしわれわれが…スコラ形而上学の書物を手に取ったら、このように尋ねてみよう。それは何らかの質や量に関する抽象的な推論を含んでいるか。否。それは何らかの事実や存在の問題に関する実験的な推論を含んでいるか。否。ならば、それを炎に投ぜよ。なぜなら、それは詭弁と幻想しか含みえないからである。(E 12.3.34)

すなわち、彼の論究自体はたしかに形而上学であるけれども<sup>27</sup>、形而上学には「偽なる粗悪な」(E 1.12) ものがある<sup>28</sup>。彼によれば、そうした粗悪な形而上学は、「…人間の虚栄心の実りなき努力や…民衆的な迷信の奸策から生じ」(E 1.11)、「苦痛で疲れる」(ibid.) だけでなく、「不確実性や誤謬の源泉」(ibid.) である。だから、彼は自ら、「…偽なる粗悪な形而上学を壊滅するために、…真なる形而上学を涵養しなければならない」(E 1.12) のである。

もちろん、ここでは、彼の「真なる形而上学」の解明に立ち入ることはできない。そのため、彼の論究そのものをもっと細かに検討しなければならないからである。そこで、ここでは、彼の「思考可能性の原理」によれば、観念の思考が可能であることは、印象の経験が論理的に可能である、と捉えておこう。というのは、どのような形而上学が彼に受け入れ

られるとしても、形而上学的な可能性の領域が論理的な可能性の領域を超えることはないからである<sup>29</sup>。

また、矛盾の有無が論理的な可能性の領域を決定するのなら<sup>30</sup>、彼の「思考可能性の原理」は、形而上学的な可能性よりも、むしろ論理的な可能性を示唆している、と言える。ヒュームによれば、「精神に明晰に思考されることに矛盾を探しても無駄である。それが矛盾を含むとすれば、それが思考されることはありえない」(T 1.2.4.11) からである。すなわち、彼にとっては、矛盾を含意する観念は思考が可能でなく、思考が可能な観念は矛盾を含意しない (cf. E 4.1.2)。このようにして、彼の思考の(不)可能性は矛盾の有無から決定されるのである<sup>31</sup>。それゆえ、彼の「思考可能性の原理」からは、観念の思考が可能であることは、印象の経験が論理的に可能である、とは言える。われわれは、彼の「真なる形而上学」の可能性の領域を知るには、彼の論究自体を詳細に見なければならぬ<sup>32</sup>。しかし、われわれは少なくとも論理的な可能性の領域を彼の「思考可能性の原理」から知ることができるのである。

### 3. 知覚の欠如

さて、われわれは(なぜか)複雑な印象ばかりを経験するが<sup>33</sup>、複雑な印象と複雑な観念の間には(なぜか)「類似性テーゼ」が成立しない(T 1.1.1.4)。それは単純な印象と単純な観念の間に成立するのである。しかし、複雑な印象と複雑な観念の間にも「思考可能性の原理」は成立する。すなわち、複雑な観念の思考が可能ならば、対応する複雑な印象の経験は可能なのである。

とはいえ、そもそも、複雑な知覚が可能であるためには、単純な知覚が可能でなければならない。というのは、複雑な知覚は互いに異なる単純な知覚から成るからである (cf. T 1.1.4.1)。だが、だとすれば、そもそも単純な知覚はいかにして可能なのか。単純な知覚の可能性は一体どうなっているのだろうか。

たしかに、単純な知覚にも「思考可能性の原理」が成り立つことは、「類似性テーゼ」からも読み取れる。すなわち、単純な観念の思考が可能なのは、単純な印象の経験が可能なのである。けれども、「思考可能性の原理」の逆はどうだろうか<sup>34</sup>。すなわち、単純な印象の経験が可能なことは、単純な観念の思考が可能なのか。

先に「思考可能性の原理」を見ておけば、それが単純な知覚に作用するときには、単純な観念が思考可能なら、単純な印象が経験可能に、あるいは、単純な印象が経験不可能なら、単純な観念が思考不可能になる、と言える。こ(れら)のことはたしかにヒュームの「類似性テーゼ」と整合的である。もし仮に、単純な観念が思考可能なのに、単純な印象が経験不可能なことか、あるいは、単純な印象が経験不可能なのに、単純な観念が思考可能なことが、示されるのなら、そのときには、それ(ら)はもちろん誤りであることになる。しかし、それ(ら)を反駁するようなことが彼の知覚論で示されることはない。なぜなら、彼の経験論

的な知覚論には「対応する印象をもたない単純な観念」は（意味が）ないからである。だから、「青の欠けた色合い」もまた「類似性テーゼ」の反例にはなりえない<sup>35</sup>。その青の観念が思考できるなら、その青の印象は経験できるからである。

次に「思考可能性の原理」の逆を見ていくと、それが単純な知覚に作用するときには、単純な印象が経験可能なら、単純な観念が思考可能に、あるいは、単純な観念が思考不可能なら、単純な印象が経験不可能になる、と言える。こ（れら）のこともたしかにヒュームの「類似性テーゼ」と整合的ではある。なぜなら、彼の経験論的な知覚論には「対応する観念をもたない単純な印象」は（ありえ）ないからである。だがしかし、ヒュームはそれ（ら）を文字通りに受け入れるわけにはいかない<sup>36</sup>。というのは、もし本当にそれ（ら）が正しいのであれば、そのときには、彼の経験論（的な知覚論）が根底から揺さぶられることになるからである。すなわち、そこでは、単純な印象が経験可能なのに、単純な観念が思考不可能なことや、単純な観念が思考不可能なのに、単純な印象が経験可能なことが、ありうる（のでなければならぬ）のである。さもないと、そもそも彼の経験論（的な知覚論）そのものが成立しなくなるからである。

たとえば、フェイジョアの実を食べたことがない人は<sup>37</sup>、その味の印象を経験したことがないので、その味の観念を思考することもできない<sup>38</sup>。というのは、「因果性テーゼ」によれば、——「青の欠けた色合い」のような例外を除けば、——単純な観念は（対応する）単純な印象から生じるからである。けれども、その人（だけでなく、われわれの誰も）が、その味の観念を思考できないとしても、そのために、（その人を含めた）われわれが皆その味の印象を経験できなくなるわけではない。そうではなくて、われわれはもちろん、その人もまた、その味の印象を経験することはできる。しかし、彼（女）には、その味の印象の経験が端的に欠如している。そのために、彼（女）はその味の観念を思考できないのである。ようするに、その人は、その味の印象を経験できるが、それが欠けているがゆえに、その味の観念を思考できない。あるいは、その人だけでなく、われわれの誰もが、その味の観念を思考できないとしても、その味の印象を経験できるのでなければならぬ。さもないと、われわれは一体どのようにして、新たな印象を経験し、新たな観念を獲得しうるのだろうか。

単純な知覚では「思考可能性の原理」の逆は必ずしも正しく機能するわけではない。なぜなら、観念の思考が、その（印象の経験の）欠如のために、不可能になることがあるからである。とはいえ、もちろん、このときに「類似性テーゼ」が覆されるわけではない。われわれは、——少なくとも生まれたときには、——すべての（経験可能な）印象を実際に経験しているわけではなく、すべての（思考可能な）観念を実際に思考しうるわけではない。しかし、そもそも、何か新たな印象が経験されるためには、観念の思考が実践的には不可能であるとしても、印象の経験は原理的には可能でなければならぬ。そして、原理的に経験可能な印象には、実践的に思考可能な観念でなく、原理的に思考可能な観念が対応するのである。さもないと、どうしてヒュームの経験論（的な知覚論）が可能となるのだろうか。

ここで、どんな印象の経験が原理的に可能であるのか、そして、どんな観念の思考が原理



的に可能であるのかは、むしろわれわれの知るところではない。たしかに、われわれは、実践的に思考可能な観念の領域から、実践的に経験可能な印象の領域を知ることができる。けれども、われわれが実践的に思考可能な観念の領域からは、原理的に経験可能な印象（や思考可能な観念）の領域は捉えきれない（のでなければならない）。あるいは、原理的な印象の経験可能性は、われわれの実践的な観念の思考可能性に限られ（てはなら）ない。というのは、ヒュームの経験論（的な知覚論）では、われわれには、実践的な観念の思考可能性が閉ざされていても、原理的な印象の経験可能性は開かれている（のでなければならない）からである。それゆえ、そこでは、原理的な印象の経験可能性は、われわれの実践的な観念の思考可能性を超え出ている（のでなければならない）のである。

#### 4. 印象の生じる原因

われわれには、単純な印象を（実際に）経験することなしに、単純な観念を（実際に）思考することはできない。そして、そのために、われわれは、新たな印象を（実際に）経験する前には、対応する観念を（実際に）思考することはできない。なぜなら、ヒュームの「因果性テーゼ」によれば、単純な観念は（対応する）単純な印象から生じるからである。しかしながら、観念の思考が実践的に不可能であるときに、対応する印象の経験が原理的に不可能になるわけではない。そうではなくて、われわれには、観念を実践的には思考できなくても、新たな印象は原理的には経験できなければならない。さもなければ、彼の経験論（的な知覚論）そのものが成り立たないからである。すなわち、印象の原理的な経験可能性（と観念の原理的な思考可能性）は、われわれの観念の実際の思考可能性を超えていなければならない。このようにして、彼の経験論（的な知覚論）は可能となるのである。

とはいえ、必要な知覚が欠如するために、観念の思考が不可能となるときでなく、矛盾を含意するために、観念の思考が不可能となるときには、——第一の「分離可能性の原理」でそうされるように、——「思考可能性の原理」の逆も正しく作用しうる<sup>39</sup>。なぜなら、矛盾を含まない知覚は、印象の経験も観念の思考も（論理的に）可能であるが、矛盾を含む知覚は、印象の経験も観念の思考も（論理的に）不可能である、と言えるからだ<sup>40</sup>。だが、このときに「思考可能性の原理」（やその逆）が働くのは、複雑な知覚の論理的な（経験や思考の）可能性である。というのは、そもそも矛盾は単純な知覚には生じないからである。すなわち、どんな単純な知覚でも、——矛盾を含意しうるには、他の知覚と関係しなければならぬが、——単純な知覚それ自体で見れば、他の知覚と関係しないので、矛盾を含意しえない。だから、われわれは、論理的な矛盾の有無に訴えても、単純な知覚（の経験や思考）の可能性は捉えられないのである。

だが、それにしても、単純な知覚（の経験や思考）の可能性とは、どのような可能性であるのだろうか。もしかしたら、われわれには、原理的に経験できる印象の可能性（の内実）を知ることができないのかもしれない。なぜなら、われわれが（内実を）知りうるのは、わ

われわれが実践的に思考できる観念の可能性（の内実）でしかないからである。しかし、われわれには明らかに新たな印象の経験が可能である。われわれには、原理的な印象の経験の可能性（の内実）は知りえないが、（なぜか）新たな印象が経験されうる。では、どうしてわれわれは新たな印象を経験できるのだろうか。

たとえば、『人間本性論』では、印象の生じる原因は次のように述べられている。

印象は「感覚」の印象と「反省」の印象の二種類に区分できる。第一種の印象は、知られない原因(unknown cause)から、原初的に心に生じる。第二種の印象は、主に観念から、次のような順序で生じる。ある印象が感覚を打つと、われわれに、熱や冷、渴きや飢え、ある種の快や苦などを知覚させる。この印象のコピーが精神によって作られ、それはその印象がなくなった後にも残る。これをわれわれは観念と呼ぶのである。この快や苦の観念が、心によみがえるとき、新たに欲求と嫌悪や希望と恐怖の印象を生む。これらは、反省から派生するので、反省の印象と呼ばれるのが適当であろう。さらに、これら[の印象]は、記憶や想像にコピーされて、観念となるが、今度はそれらがおそらく他の印象や観念を引き起こす。それゆえ、反省の印象は、それらに対応する観念だけに先行し、感覚の印象には後続し、それらから生じるのである。（T 1.1.2.1）

大きっぱに言ってしまうえば、感覚の印象は「知られない…原因から生じる」が<sup>41</sup>、反省の印象は「主に観念から…生じる」<sup>42</sup>。われわれの印象はこのようにして感覚の印象と反省の印象に二分されるのである。

すると、感覚の印象と反省の印象を分けるのは、——たとえば、記憶の観念と想像の観念を分けるのは、そこに感じる活気の程度の違いであるが、——それが生じる原因の違いであることになる。だが、本当に感覚の印象だけが「知られない原因から…生じる」のか。見方を変えれば、反省の印象もまた「知られない原因から…生じる」と言えるのではないか。あるいは、感覚の印象の生じる原因は、——たしかに「知られない」とも言えるが、——反省の印象の生じる原因と同じく、他の印象や観念に辿ることもできるのではないか。

ところで、ヒュームによれば、（身体的な）快や苦の印象は、反省の印象でなく、感覚の印象である（T 2.1.1.1）。なぜなら、（身体的な）快や苦の印象は「…心または体に原初的に生じる」（T 2.1.1.2）からである。しかし、たとえば欲求や嫌悪の反省の印象が、快や苦の観念（や印象）から生じる、と言えるのなら、どうして同じように、快や苦の印象は、たとえば味や香の印象（や観念）から生じる、と言えないのだろうか。

たとえば、おいしいワインを飲んだときに、快の感覚の印象が生じたとする。また、その快の観念が後に思い出されて、その快を欲求する反省の印象が生じたとする。すると、ここでは、たしかに、その欲求の反省の印象が生じた原因はその快の観念である、と言える。すなわち、反省の印象は他の観念（や印象）から生じるのである。

だが、その快の感覚の印象が生じた原因は何か。それはもちろんそのワインの味や香の感

覚の印象である。すなわち、そこでは、その快の感覚の印象は、「知られない原因から」生じたわけではなく、他の（味や香の）感覚の印象から生じたのである。また、さらに、そのワインの味や香の印象が生じた原因も同じように辿ることができる。たとえば、その原料となった葡萄やそれを熟成させた樽が、その味や香の感覚の印象が生じた原因である、と。

ようするに、われわれは、他の知覚を辿れば、反省の印象の生じる原因だけでなく、感覚の印象の生じる原因も知ることができる。だから、感覚の印象の生じる原因は必ずしも「知られない」とはかぎらない。むしろ、その欲求の反省の印象が生じた原因は、その快の感覚の観念（や印象）である<sup>43</sup>、とは言える。しかし、同じように、その快の印象が生じた原因は、その味や香の感覚の印象である、とも言える。そして、そのワインの味や香が生じた原因は、それに使われた葡萄や樽である、とまで言えるのである。

だが、このときわれわれが知りうるのは、ある（内容の）印象が生じる原因でなく、ある内容（の印象）が生じる原因である。たしかに、われわれには、——原理的な印象の経験可能性が捉えきれないように、——印象それ自体の生じる原因は「知られない」のかもしれない。けれども、われわれは、他の先行する知覚の内容を辿れば、印象の内容の生じる原因を知ることができる。ヒュームはそのようにして反省の印象が生じる原因を探っていくのである。しかしながら、本論文の見解では、こ（れら）のことは感覚の印象と反省の印象のどちらにも当てはまる。すなわち、われわれは、それが反省の印象であろうと感覚の印象であろうと、それに先行する他の知覚の内容を辿れば、その内容の生じる原因を探求することはできる。けれども、印象それ自体の生じる原因は、それが感覚の印象であろうと反省の印象であろうと、われわれには「知られない」のである。

すると、知覚の内容に注目すれば、ワインの味や香から生じた快は、欲求が生じた原因である、とは言える。だが、欲求の印象それ自体が生じた原因は何なのか。もちろん、それは快である、とは言えない。なぜなら、快と欲求の間の因果関係は、各知覚の内容の間に成立するからである。そのため、快と欲求の因果関係は、それらの両方が共に観念であるときにも、成立することになる。しかし、だとすれば、どうしてその欲求は、観念でなく、印象であるのか。なぜ、それらのうち、一方だけが印象でなければならないのか。

おそらくわれわれはこうした問いに答えることはできない。少なくとも知覚内容の因果関係をどれほど言い立てても、そうした問いに答えたことにはならない。だから、われわれには、何かがあることには「知られない原因」がある、としか言えない。われわれには、——印象（や観念）の内容が生じる原因は知られるが、——印象それ自体が生じる原因は「知られない」のである。

もちろん、ヒュームに「知られない原因から…生じる」とされるのは、感覚の印象だけである。というのは、彼によれば、感覚の印象それ自体は、（外的な）対象から生じるのかもしれないし、われわれ（の精神）が生み出すのかもしれないし、あるいは、神（の意志）に生み出されるのかもしれないからである（cf. T 1.3.5.2）。たとえば、その快の感覚の印象が生じた原因は、一方では、ワインという対象にある、と言えるが、他方では、われわれの

精神にある、と言える。というのも、それらのうち、どちらが欠けても、快の感覚の印象は生じないからである。あるいは、そもそも、それらとは独立に、神の意志がなければ、快の感覚の印象は生じないのかもしれない。すると、このときには、快の感覚の印象が生じた原因は神の意志にある、と言えることになる。われわれに何か感覚の印象が生じるとき、どうしてそれは、観念でなく、印象であるのか。その究極的な原因はわれわれには解明できないのである (cf. *ibid.*)。

けれども、同じことは反省の印象にも言えるのではないか。たとえば、その快を欲求する反省の印象は、快を感じた脳の状態から生じたのか、それとも、われわれの心が生み出したのか。あるいは、それを生じさせたのはやはり神 (の意志) なのだろうか。もちろん、われわれは、知覚の内容を見れば、その欲求の原因はそのワイン (の味や香) から生じた快である、と言える。だが、なぜその欲求は、観念でなく、印象であるのか。その究極的な原因はわれわれには「知られない」のである。すなわち、印象それ自体の生じる原因に注目すれば、感覚の印象だけでなく、反省の印象もまた、「知られない原因から…生じる」、と言えるのである。

ようするに、ある内容の印象が生じるとき、われわれが知りうるのは、ある (内容の) 印象が生じる原因でなく、ある内容 (の印象) が生じる原因である。そして、このことは、ヒュームの狙いに反して、感覚の印象と反省の印象のどちらにも当てはまる。すなわち、印象それ自体の生じる原因が知られえないことは、感覚の印象だけでなく、反省の印象にも当てはまるが、他の知覚の内容から印象の内容の生じる原因が知られうることは、反省の印象だけでなく、感覚の印象にも当てはまる。すると、それらの生じる原因には、二つの印象を区別するだけの違いはないのかもしれない。だが、ここでは、それら二つの印象の区別が十分に明白でないことを指摘したいわけではない。そうではなくて、われわれは、印象 (や観念) の内容が生じる原因は知りうるが、印象それ自体が生じる原因は知りえない、と主張したいのである。

## 5. 印象の原因と因果の实在

「思考可能性の原理」によれば、(実践的に) 思考が可能なことは (原理的に) 経験が可能である。しかし、もちろん、(実践的に) 思考可能なことだけが (原理的に) 経験可能なわけではない。なぜなら、原理的な印象の経験可能性が実践的な観念の思考可能に限られると、われわれには (新たな) 印象が何も (原理的に) 経験可能でなくなってしまうからである。そのため、——そこに矛盾が含まれないかぎりは、—— (実践的には) 思考が不可能なことも (原理的には) 経験が可能でなければならない。さもなければ、そもそもヒュームの経験論 (的な知覚論) が成立しえないからである。われわれが知りうるのは、印象 (や観念) の内容が生じる原因であって、印象それ自体が生じる原因ではない。しかし、印象それ自体はわれわれに「知られない原因から」生じ (う) るのでなければならない。われわれに

は、なぜ印象が生じ（う）るのか分からないが<sup>44</sup>、なぜか印象は生じ（う）るのである。

あるいは、『人間知性研究』には、「われわれの印象はすべて生得的(*innate*)である」(E Foot.1)、と書かれている。とはいえ、われわれが、生まれたときすでに、すべての印象を経験しているはずはない。そうではなくて、ヒュームによれば、生得的であることが、「原初的であることや、何らの先行する知覚からもコピーされないこと」(*ibid.*)と解されるなら、そのときには、「われわれの印象はすべて生得的であるが、われわれの観念は生得的でない」(*ibid.*)、と言いつけるのである。ようするに、何の先行する知覚がなくても、印象それ自体が生じることは、原初的に経験されるのでなければならない。われわれには印象の内容が生じる原因しか知りえないが、それがどのような内容であろうと、印象それ自体はわれわれに「知られない原因から」生じ（う）るのでなければならないのである。

ところで、ある内容の印象が生じる原因を二つに分けることは、もしかしたら、因果についての二つの見解を思い起こさせるかもしれない。すなわち、(印象の)内容の生じる原因と印象の(内容の)生じる原因は、因果の規則性説(*the regularity theory of causation*)と因果の实在論(*causal realism*)にそれぞれ親和性がある、と考えられるかもしれない。なぜなら、因果の規則性説によれば、因果(的な規則性)は知覚の内容に見いだされるが、因果の实在論によれば、因果(的な力)は知覚の内容に見いだされないからである。そして、ヒュームの因果論はたしかにどちらの立場にも解釈されうるのである<sup>45</sup>。

まず、これまで長くヒューム(主義の)公式的な見解とされてきたのは、因果の規則性説である<sup>46</sup>。というのは、彼によれば、われわれが原因と結果の関係にある(とする)物事の間に見いだせるのは、次の三つの関係だけだからである。すなわち、第一に、原因と結果は空間や時間で隣接し(T 1.3.2.6)、第二に、原因は結果に時間的に先行し(T 1.3.2.7)、第三に、原因と結果は恒常的に接続する(T 1.3.6.3)。そのため、(純粹な)因果の規則性説によれば、これら三つの(因果的でない)関係が因果(的な規則性)を構成するのだから<sup>47</sup>、(規則性を基礎付けるような)因果的な(産出)力や必然性(の説明)は不要である<sup>48</sup>。われわれは、そうした余分な説明をしなくても、知覚の内容の因果(的な規則性)を十分に知りうるのである。

だが、因果の实在論では、物事の(因果的な)規則性ではなく、物事を規則的にする何らかの(力の)实在こそが、因果(の本質)である、と考えられる<sup>49</sup>。とはいえ、そのような因果的な力(の实在)はわれわれの知覚の内容にはもちろん見いだされない。すなわち、ヒュームによれば、「われわれは何らかの[因果的な]力能(*power*)や効力(*efficacy*)を含むような印象をまったく何ももっていない。それゆえ、われわれは[因果的な]力能の観念をまったく何ももっていないのである」(T 1.3.14.11)。しかし、彼の因果論を因果(的な力)に関する懐疑論的な实在論と解するのなら、彼(の因果論)が狙うのは<sup>50</sup>、因果的な(規則性を生む)力は、われわれ(の知覚の内容)には「知られない」が、外的な対象には实在する(と信じられる)ことを示すことにある<sup>51</sup>、と言えり。すなわち、このときには、彼の因果(的な力)に関する見解は、認識論的には懐疑論であるが<sup>52</sup>、存在論的には实在論である

53、と考えられる<sup>54</sup>。

では、(印象の)内容の生じる原因と印象の(内容の)生じる原因は、これら二つの(彼の)因果論(の解釈)からは、それぞれどのように捉えられるのか。すなわち、それら二つの原因(の区別)は因果の規則性説と因果の实在論(の区別)に重なり合うのか。たしかに(印象の)内容の生じる原因は因果の規則性説によく馴染むかもしれない。なぜなら、因果の規則性説は(印象の)内容の生じる原因をうまく説明できるからである。因果の規則性説によれば、ある(印象の)内容の生じる原因とは、それに恒常的に隣接し先行する他の(知覚の)内容なのである。

けれども、因果の实在論が唱えるのは、印象(の内容)を生む原因でなく、因果的な(規則性を生む)力である。そのため、印象の(内容の)生じる原因は因果の实在論には捉えられない。たしかに、因果の实在論では、因果的な(規則性を生む)力は、——印象の(内容の)生じる原因と同じように、——われわれ(の知覚の内容)には「知られない」とされる。だが、因果の实在論が(対象に)実在すると信じるのは、印象それ自体を生む力ではなく、因果的な規則性を生む力である。すると、因果的な力(を信じること)は、知覚の内容を規則的にする原因(を信じること)にはなるが、印象それ自体が生じる原因(を信じること)にはならない。因果的な規則性はもちろん知覚の内容に見いだされる。——このことはどちらの因果論にも受け入れられる。——そのため、因果的な(規則性を生む)力は、印象(の内容)が生じるときだけでなく、観念(の内容)が生じるときにも、(対象に)実在すると信じられることになる。因果的な(力の生む)規則性は印象の内容と観念の内容の両方に見いだされる。だから、——それが知覚の内容を規則的にするとしても、——因果的な力が規則性を生じさせるのは、印象(の内容)ではなく、観念(の内容)であるかもしれない。それゆえに、因果の实在論が唱える因果的な力は、印象の(内容の)生じる原因ではない。因果の实在論はそもそも印象の(内容の)生じる原因には触れてもいない。

印象の(内容の)生じる原因は因果的な(規則性を生む)力とは異なる。もちろん、印象それ自体を生む原因は、——因果的な(規則性を生む)力と同じように、——われわれ(の知覚の内容)には「知られない」。しかし、われわれに(原理的に)印象が経験され(う)るには、印象それ自体が生じ(う)るのでなければならない。すなわち、印象それ自体の生じ(う)る原因はわれわれには「知られない」が、われわれには「知られない原因」から印象それ自体は生じ(う)る。なぜ印象が生じ(う)るのかはわからないが、なぜか印象は生じ(う)るのである。

---

<sup>1</sup> 彼の「観念の関係」と「事実の問題」の区別は、ライプニッツの「理性の真理」と「事実の真理」と並んで、カント(以降)の「分析的真理」と「総合的真理」の区別の先駆と見なされる(cf. Quine 1953, 20; 杖下 1994, 85)。だが、これらの二分法(とそれが経験論に与える影響)は、「…あらゆる整合的な経験論者に受け入れられねばならない」(Ayer 1952, 72)、と評価されることもあれば、経験論を条件づけてきた根拠なきドグマ(のひとつ)である(Quine 1953, 20)、と批判されることもある(cf. 杖下 1994, 85-

---

86)。

<sup>2</sup> ヒュームの論じる「帰納の問題」の詳細は第5章で確認する。

<sup>3</sup> 「思考可能性の原理」と「分離可能性の原理」は、「コピー原理」や「連合原理(the principle of association)」と共に、(四つの) ヒュームの基本的な原理として並列されることがある (Garrett 2008, 50-56)。しかし、本論文では、「思考可能性の原理」は「分離可能性の原理」よりもさらに基礎的な原理と見なされる。

<sup>4</sup> あるいは、「分離可能性の原理」を援用する議論は「…思考可能性—可能性の推論を直接に利用している」(Gendler and Hawthorne 2002, 21)、とも言える。

<sup>5</sup> とはいえ、丸い白 (の印象) の丸い形 (の印象) と白い色 (の印象) が異なると区別されるためには、たとえば、「黒い大理石の球や白い大理石の立方体」(T 1.1.7.18) との比較から、形や色の類似性が白い大理石の球に見いだされなければならない。すなわち、——丸い白 (の印象) の形と色は、もちろん実際には不可分なのであるが、——丸い形 (の印象) と白い色 (の印象) は、形や色の異なる相(aspect)から眺められることで、互いに異なると区別されるのである (cf. *ibid.*)。

<sup>6</sup> このとき、われわれが思考できるのは、もちろん、それらの印象の分離でなく、それらの観念の分離である。なぜなら、われわれの思考 (や想像) に現れるのは観念だからである (cf. T 1.1.1.1; T 1.1.3.4)。このことは次節でもう一度確認する。

<sup>7</sup> 本論文の第1章の議論に鑑みれば、何かの印象が可能であるということは、それが (現前する) 現実であることが可能であるということである。たとえば、われわれが白い大理石の球を見るとき、われわれが受ける丸い白の印象は、——たんに可能であるだけでなく、—— (現前する) 現実である、と言える。しかし、それが (現前する) 現実であるのなら、それがそもそも可能でなければならないことは、言うまでもない。

<sup>8</sup> 第二の「分離可能性の原理」では、——互いの分離を思考できるなら、互いに異なると区別できるとされるので、——互いに異なると区別できないなら、互いの分離を思考できないとされるが、ヒュームによれば、「…このことはまさに継起する知覚と時間の関係に関して当てはまる。時間の観念は…もっぱら諸印象が精神に現れる仕方(manner)から生じるのである。フルートで奏でられる五つの音はわれわれに時間の印象と観念を与える。…精神はここで異なる音が現れる仕方に注意するだけである。そして、後には、これら特定の音を考えなくても、他の何らかの対象と結び付け、その現れ方を考えるかもしれない。[しかし、] もちろん何らかの対象はもっていなければならない。精神は、何らかの対象の観念をもっていなければ、時間の概念(conception)にはけっして到達しえない。時間は、根源的な別個の印象として現れないのだから、互いに継起する仕方で配列された、異なる観念や印象や対象に他ならないのである」(T 1.2.3.10)。また、彼によれば、われわれは、空間を構成する分割不可能な最小の点を想像するには、それを満たしうる視覚や触覚の可感的な性質を保持しなければならない (T 1.2.3.15)。なぜなら、これらの可感的な性質を取り除けば、それら [最小の点] は思考や想像に対し完全に消滅してしまう」(ibid.) からである。すなわち、第一の「分離可能性の原理」では、——互いに異なると区別できるなら、互いの分離を思考できるとされるので、——互いに分離を思考できないなら、互いに異なると区別できないとされる。空間 (や時間) の分割不可能な点 (や瞬間) とそれ (ら) を満たしうる可感的な性質は、思考や想像で互いに分離できないのだから、互いに異なると区別できないのである。

---

<sup>9</sup> Cf. Garrett 2008, 52-53.

<sup>10</sup> たとえば「第六省察」ではデカルトの心身二元論は次のように述べられている。「私は、一方では、私がただ思惟するものであって延長するものでないというかぎりにおいて、私の明晰かつ判明な観念をもっているし、他方では、身体がただ延長するものであって思惟するものでないかぎりにおいて、身体の判明な観念をもっている。そしてそれゆえ、私が、私の身体から実際に区別され、身体なしで存在しうることが、確実なのである」（デカルト 2001, 100）。

<sup>11</sup> そのため、ヒュームの「思考可能性の原理」は「デカルトから借りた原則」（Coventry 2007, 82）である、と言える。

<sup>12</sup> Cf. Baxter 2008, 15.

<sup>13</sup> ヒュームの知性（の能力）とは、活気が劣る観念を抱く想像（の能力）に、推論（の能力）を加えたものである、と言える。なぜなら、彼によれば、想像（の能力）とは、「…それが知性と対比されるときには、…同じ能力から論証的な推論および蓋然的な推論だけを除いたもの…」（T 2.2.7.Foot.1）だからである。ところで、ここで引用する（T 2.2.7.Foot.1）の脚注は、ノートン編の『人間本性論』では削除されている（cf. 石川・中釜・伊勢 2011, 214）。というのは、ノートン編の編者によれば、ヒューム自身が「…それをこの個所から削除し T 1.3.9.19 の最後に配置するよう手配にしていた…」（T 851）からである。そのため、——そこでは、もちろんほとんど同じことが述べられるが、「知性」の代わりに、「理性(reason)」と言われるので、——本論文はここではセルビービッグ編の『人間本性論』を参考にした。

<sup>14</sup> ヒュームによれば、「…われわれは、一つの対象からそれにいつも伴う対象へと移行し、…それを強い光の下で思考するような、精神の決定を感じる」（T 1.3.14.20 傍点強調筆者）のである。また、彼によれば、「必然性の観念は何らかの印象から生じる。[しかし、]われわれの感覚に伝えられる印象で、この観念を生み出せるものはない。それゆえ、それは何らかの内的な印象すなわち反省の印象から派生しなければならない。[そして、]本件に関する内的な印象は、習慣が作り出す、一つの対象からそれにいつも伴う対象の観念へと移行する傾向(propensity)以外にない。これが…必然性の本質なのである。」（T 1.3.14.22 傍点強調筆者）

<sup>15</sup> 「本当の観念」に関しては第2章の第2節と第3節を参照。

<sup>16</sup> すなわち、「Pであることが必然である」ということは、「Pでないことが可能でない」ということである。

<sup>17</sup> すなわち、「Pであることが可能である」ということは、「Pでないことが必然でない」ということである。

<sup>18</sup> Cf. Gendler and Hawthorne 2002, 15.

<sup>19</sup> たとえば、バクスター(Donald L. M. Baxter)は、「彼の形而上学は、それが彼の経験論と整合的であるかぎり、まったく無害である」（Baxter 2008, 7）、と述べている。

<sup>20</sup> あるいは、『人間本性論』の別の個所では、「…精神には、知覚以外の何もけっして現れず、すべての観念は先行して精神に現れたものから生じるのだから、…われわれには、観念や印象と種的に異なるようなものは、思考することさえ、あるいは観念を形成することさえ不可能なのである」（T 1.2.6.8）、と書かれている。



- 
- 21 木曾によれば、ヒューム（の知覚論）にとっては、「思考する(*conceive*)」ことと「想像する(*imagine*)」は同義である (cf. 木曾 1995a, 442)。
- 22 また、『人間本性論』の別の個所では、「明晰かつ判明な観念で思考されることは何であれ存在の可能性を必然的に含意する」(T 1.2.4.11 傍点強調筆者)、とされている。
- 23 印象の解釈に関しては第1章の第5節を参照。
- 24 ヒュームの「類似性テーゼ」に関しては第2章の第3節を参照。
- 25 当時の精神の哲学には、形而上学だけでなく、論理学や心理学や道徳論などが含まれていた (cf. 木曾 1995b, 331)。また、『人間本性論』はまさに精神の哲学に関する論究であり、第一巻「知性について」は形而上学（や論理学）に、第二巻「情念について」は心理学に、そして、第三巻「道徳について」は道徳論に、それぞれ対応する、と言える (cf. 木曾 1995b, 331; 矢嶋 2012, 40)。
- 26 よく知られているように、ケンプ・スミスによれば、「ヒュームが哲学に入ったのは、道徳という門を通ってであったのである」(Kemp Smith 1941, vi; cf. 矢嶋 2012, 40)。
- 27 たとえば、神野は、それを諸学の基礎となるデカルトの形而上学になぞらえて、「われわれは、ヒュームの「人間についての学問」をいわば彼の形而上学的論究と見てよいであろう」(神野 1998, 37)、と述べている。
- 28 Cf. 杖下 1994, 17-19.
- 29 たとえば、野矢茂樹は、ウィトゲンシュタインの「論理空間」について、次のように述べている。「論理空間はまた、私が世界のあり方についてあれこれ考えるときの思考可能性の総体でもある。論理空間は論理的に可能な世界のあり方の総体であるから、どれほど想像の翼をはばたかせようとも、私は論理空間の外へと飛び出ることにはできない。」(野矢 2011, 27)
- 30 Cf. Gendler and Hawthorne 2002, 4.
- 31 とはいえ、次節で見るように、思考が不可能なことがすべて矛盾を含むわけではない。
- 32 もちろん、形而上学的な可能性の領域は、物理的な可能性の領域よりは広いが、論理的な可能性の領域よりは狭い (cf. Gendler and Hawthorne 2002, 5)、とは言える。
- 33 しかし、たとえば、ある一定の色や音だけが、何の変化もなしに、われわれの視覚や聴覚に現前するとき、われわれにはおそらく単純な印象が見えたり聞こえたりするはずである。
- 34 本章の第1節で確認したように、第一の「分離可能性の原理」が機能するためには、そこに「思考可能性の原理」の逆が作用しなければならないのである。
- 35 「青の欠けた色合い」と「類似性テーゼ」に関しては第2章の第3節を参照。
- 36 Cf. Garrett 2008, 54.
- 37 あるいは、それを食べたことが実はあっても、それ（の味）を忘れてしまった人もまた、その味の観念を思考することはできない。すると、このことから、単純な印象が経験可能なのに、単純な観念が思考不可能なことがありうる、と言える。すなわち、われわれは単純な知覚を忘れうるのだから、必ずしも、単純な印象が経験可能なら、単純な観念が思考可能である、とは言えないのである。
- 38 「たとえば、われわれは、実際に味わったことがなければ、パイナップルの味の正しい観念を形成することはできないのである」(T 1.1.1.9)。

---

<sup>39</sup> Cf. Garrett 2008, 54.

<sup>40</sup> たとえば、「人間本性論摘要」では、「論証が成立するときはいつでも、その反対は、不可能であって、矛盾を含意する」(A 11)、とされている。あるいは、『人間本性論』では、「何であれ不合理なことは理解不可能であり、想像が論証に反することを思考することは可能でない」(T 1.3.7.3)、と書かれている。

<sup>41</sup> 感覚の印象が、「知られない原因から、原初的に心に生じる」(T 1.1.2.1)、と言われるのは、一方では、それを追及するのは、精神の哲学(moral philosophy)の仕事でなく、自然の哲学(natural philosophy)の仕事であるからであるが(T 1.1.2.1; T 2.1.1.2)、他方では、「その究極的な原因は、…人間の理性によっては、まったく解明されえず、それが対象から直接に生じるのか、あるいは、精神の創造的な力によって生み出されるのか、それとも、われわれの存在の創造主から生まれるのかを確実に決定することは常に不可能である」(T 1.3.5.2)からである。

<sup>42</sup> 反省の印象は感覚の印象から直接に生じることもある(T 2.1.1.1)。

<sup>43</sup> ここでは印象と観念の区別はそれほど重要ではない。なぜなら、反省の印象はどちらの知覚からも生じうるからである(cf. T 2.1.1.1)。また、このときに原因と結果の関係にある(とされる)のは、知覚それ自体でなく、知覚の内容である。観念の原因は(対応する)印象であり、対応する印象と観念は内容を共有する。だから、ここでは、それらが同じ内容をもつならば、印象と観念の区別に注意する必要はないのである。

<sup>44</sup> もちろん、われわれはなぜ観念が生じるのかは知っている。すなわち、「因果性テーゼ」によれば、単純な観念は(対応する)単純な印象から生じるのである。

<sup>45</sup> ヒューム自身の因果論は第4章の第4節で再び確認する。

<sup>46</sup> Cf. Psillos 2009, 132.

<sup>47</sup> Cf. 神野 1998, 162; Psillos 2009, 132.

<sup>48</sup> Cf. Psillos 2009, 132.

<sup>49</sup> Cf. Strawson 1989, 84-85; Psillos 2009, 134.

<sup>50</sup> たとえばライトは次のように述べている。すなわち、「ヒュームが一貫して、自然には、われわれの感覚に直接は到来しない、実在の力能や力が存在する、という見解を支持したことを認めなければ、彼の懐疑論的な哲学の主要な狙いを取り損なってしまうことは、私には明白である」(Wright 1983, 129; cf. 矢嶋 2012, 136)、と。

<sup>51</sup> Cf. Coventry 2006, 107; Coventry 2007, 115; 矢嶋 2012, 135.

<sup>52</sup> もちろん、彼の因果的な規則性に関する立場は、認識論的にも懐疑論ではない。

<sup>53</sup> たとえばストローソン次のように述べている。すなわち、「結局のところ、ヒュームの因果の規則性説は、われわれが対象の因果を知りうる限りでの因果の理論でしかなく、対象に存在する因果の理論ではない。対象に存在する因果に関して言えば、ヒュームは因果の存在を信じているのである」(Strawson 2000, 33)、と。

<sup>54</sup> Cf. 矢嶋 2012, 136.

## 第2部 帰納を巡る認識論的な問題

## 第4章 帰納と因果

そもそも、われわれの帰納（的な推論や信念）には、どのような問題があるのか。これを解き明かすことが、これより後の本論文（の第2部と第3部）の目標である。しかし、そのための本論文の手がかりとなるのは、これより前に本論文（の第1部）で見てきた、ヒュームの経験論的な知覚論である。そこで、本章では、（二つの基本的な）帰納を定式化してから、彼の知覚論を下敷きに帰納（の構造）を見直す。また、彼の因果論を瞥見し、因果（的な推論や信念）と帰納（的な推論や信念）の関係を考察する。

### 1. 帰納の定式化

われわれの帰納は、経験している個別的な事柄から、経験していない個別的な事柄や（それを含む）一般的な事柄を推論する。そのため、われわれが、現に今ここで経験していることや、実際に過去に体験してきたことは、——ときに誤ることや忘れることはあるが、——もちろん（帰納的な）推論から知られるわけではない。たとえば、今われわれが、立っているのか、座っているのかを知るために、あるいは、昨日の夕食に何を食べたのかを知るために、（帰納的な）推論が必要になることは（ほとんど）ない。なぜなら、このようなことは（印象の）経験や記憶（の観念）から（たいていは）直に捉えられるからである。

しかし、われわれが、こうした直接の経験を越えて、何かを知ろうとするなら、そのときには（帰納的な）推論が生じることになる。たとえば、われわれは、実際に振り返って見ることなしに、今われわれの背後に何があるかを窺い知ることができる。あるいは、われわれは、本当に明日になるのを待つことなしに、明日の天気が晴れるかどうかを予め知ることができる。なぜなら、そのようなことは（帰納的に）推論されるからである。すなわち、われわれは、——もちろん間違えることはあるが、——そうした直接の経験でないことは（帰納的な）推論から計り知ることができるのである。

では、われわれが直接に経験していないことは、一体どのように推論される（べきな）のか。もちろん、われわれはそれを、気まぐれに想像するのではなく、正しく推論するのだから。しかし、どうしたら直接の経験でないことは正しく推論されるのか。

なるほど、そのような推論の前提は（根底では）直接的な経験でなければならない。なぜなら、そのような推論を無限に背進することは、われわれにはできないからである（cf. T 1.3.4.1）。たしかに、直接の経験でない既知の事柄から、未知の事柄を推論することはできる。だが、そのような推論の前提が直接の経験でないのなら、直接の経験でない前提もまたそのような推論から導出されるのでなければならない（cf. *ibid.*）。もちろんわれわれはそのような推論の連鎖を何度か繰り返すことはできる。しかし、われわれはそのような推論の連鎖を無限に続けることはできない。だから、そのような推論の連鎖も結局は推論の入る余地のない（印象や記憶の）直接の経験に止められることになる（cf. *ibid.*）。そのため、直

接に経験されていない事柄は、直接に経験されている事柄から、導かれなければならない。すなわち、われわれはそのとき帰納的に推論しなければならないのである。

さて、ここで（二つの）基本的な帰納を定式化しておこう。われわれの帰納が「経験している a 種の個体がすべて F である」ことから（1）「経験していない次の a 種の個体が F である」ことや（2）「（経験していない個体を含む）すべての a 種の個体が F である」ことを推論するとき、これら二つの定式化は以下のように書ける<sup>2</sup>。

$$(1) \quad Fa_1, Fa_2, Fa_3, \dots, Fa_n \rightarrow Fa_{n+1}$$

$$(2) \quad Fa_1, Fa_2, Fa_3, \dots, Fa_n \rightarrow \forall x Fx$$

これら二つの基本的な帰納のうち、一般化を導く（2）の帰納は、次の一回を導く（1）の帰納よりも、さらに（論理的には）基本的である。なぜなら、（2）の帰納が（正当に）成立するときには、その全称例化から（1）の帰納も正当に導出できるからである<sup>3</sup>。

そのため、（1）の帰納で導かれる次の一回は、われわれが実際に経験する今この時点の次の（未来の）時点である必要はない。われわれは、（1）の帰納から、われわれが死んだ後の未来の時点も推論することもできるし、われわれが生まれる前の過去の時点も推論することもできる。あるいは、（1）の帰納で導かれる次の一回は、——時間的に並べられる時点でなく、——空間的に数えられる地点であるかもしれない。すなわち、このときには、われわれは、（1）の帰納から、——それがいつのことであろうと、——直接の経験でない離れた地点を推論することができる。そして、そのような（1）の帰納（の正当性）は、それがいつどこのことであろうと、一般化を導く（2）の帰納（の正当性）から、どれもまったく同じように正当に導出される。だから、（1）の帰納が導く次の一回は（文字通りに）次の未来である必要はないのである。

## 2. 帰納と知覚

帰納（的な推論や信念）はわれわれの日常生活に深く浸透している。たとえば、なぜわれわれは、毎年春になると、桜が開花する、と思っているのか。あるいは、なぜわれわれは、昨晚眠りに就いてから、今朝目覚めるまで、ずっと同じ部屋にいた、と信じているのか。われわれはこうした事柄を直に経験し（記憶し）ているわけではない。しかし、そうした事柄は帰納的に推論されるのである。われわれは、帰納的な推論なしでは、そうした日常的な信念を抱くことさえできない<sup>4</sup>。どんなに有り触れた些細なことでも、それが直接の経験でないのなら、それは帰納な推論から生じる信念なのである。

だが、どうしてわれわれは個別の経験から（未経験のことを含む）一般化へと飛躍できるのか。そのような帰納的な飛躍には何か正当な理由があるのだろうか。もちろん、定式化した二つの帰納で言えば、個別的な（1）の正当性は一般的な（2）の正当性に還元され（う）

る。なぜなら、(1)の帰納は(2)の帰納(の全称例化)から(正当に)導出できるからである。だが、そのためには、そもそも(2)の帰納が正しくなければならない。さもなければ、(1)の帰納は(正当に)誤ることになるからである。けれども、どうして、直接の経験だけを前提として、未経験のことを含む一般化が結論されるのか。もしかしたら、直接に経験していない事柄は、直接に経験している事柄と、まったく異なるかもしれない。だとすれば、経験していることがそうであるからといって、どうして経験していないこともそうであるといえるのか。

さて、こうした帰納を巡る問いは、たとえばセクストス・エンペイリコスの著作にも見いだせるが<sup>5</sup>、いわゆる「帰納の問題」を哲学史上もっとも決定的に論じたのは、もちろんヒュームである。だが、帰納が推論である以上、帰納(の問題)は彼の知覚論から検討されなければならない。というのも、彼の知覚論では、われわれの推論は知覚から構成されるものだからである<sup>6</sup>。では、帰納(の問題)は、彼の(経験論的な)知覚論では、一体どのように捉えられるのか。あるいは、どのような知覚がわれわれの帰納(的な推論)に携わるのか。

初めに、われわれの推論(や思考)には、観念が現れる(T 1.1.1.1)、と言える。そのため、推論である帰納には、もちろん観念が含まれる。だが、帰納に含まれる知覚は観念だけではない。ヒューム(の知覚論)によれば、帰納的な推論では、「…印象か…記憶の観念をまったく交えることなしに、精神が有する観念だけに基づいて推論してはならない」(T 1.3.4.1)<sup>7</sup>。すなわち、(帰納的な)推論は、前提が正しく確立されなければ、正しい結論を導出しない。だから、われわれは、帰納的な推論をするときには、まずは帰納の前提を確立すべきなのである(cf. *ibid.*)<sup>8</sup>。そして、彼(の知覚論)によれば、帰納の前提を(根底で)確立しうるのは、印象か記憶の観念なのである<sup>9</sup>。というのは、「われわれの記憶[の観念]や感覚[の印象]の直接的な知覚」(*ibid.*)は、生き生きと感じられ、何らかの推論を挟むことなしに、われわれに直に現実(の感じ)を感じさせるからである<sup>10</sup>。われわれの印象や記憶には直接的な現実の感じがある。だから、われわれは、推論に頼ることなく、それら(の内容)が現実である、と直に信じ(られ)る。そこには、——それらが印象や記憶であるかぎり、——「それ以上の疑問や探求の余地はない」(*ibid.*)のである。

もちろん、自らの直接の経験でなく、他の人の証言が、帰納的な推論の前提になることはある。しかし、われわれが他人の証言を信頼するには、われわれの経験から他の人の経験へと飛躍するための推論が必要である。なぜなら、他人の証言の誠実性(*veracity*)は「目撃者の報告と事実の日常的な合致」(E 10.1.5)から生じるからである<sup>11</sup>。すなわち、他人の証言の誠実性は、証言と事実の恒常的な合致から、立証されることになる(E 10.1.5-6)。われわれの個人的な経験はこうして人間一般の経験へと飛躍するのである<sup>12</sup>。それゆえ、他人の証言を信頼するには、帰納的な推論が必要となる。だが、そこで、人間一般の証言と事実の合致が帰結するためには、われわれ個人の証言と事実の合致の経験が前提とならなければならない。あるいは、他の人間一般の証言の誠実性は、われわれの直接の経験である個別の証言の誠実性から、帰納的に推論されなければならない。すなわち、われわれは、たしか

に他人の証言を信頼し（帰納の前提とし）うるが、そのときには、われわれ自身の証言の経験（を前提とする帰納）から、彼（女）らの証言を信頼するのである。

また、われわれが他人の証言を信頼するとき、証言をする人には、自らの直接の経験があることになる。なぜなら、さもなければ、われわれが彼（女）の証言を信頼することにはならないからである。もちろん、たとえば、「われわれが、シーザーが三月十五日に元老院で殺された、と信じる」（T 1.3.4.2）ときには、われわれはそれを直に経験していない人（や本）の証言を信じることになる。しかし、そのときにも、——われわれがそれを信じるかぎりは、——「その事件に直接に居合わせ、その事件の存在から直接にその観念を受け取った」（*ibid.*）人がいたことになる。すなわち、人（や本）証言の連鎖を辿れば、「…その出来事を目撃者や傍観者であった人々に至る」（*ibid.*）ことになる。すなわち、われわれは、他の人（や本）の証言を信じるときには、それが誰かの直接の経験であると信じるのである。

それゆえに、われわれの帰納的な推論の前提には、われわれの（誰かの）直接の経験である印象や記憶の観念が（根底では）含まれなければならない。ヒュームは次のように述べている。

…記憶 [の観念] や感覚 [の印象] の権威がなければ、われわれの推論の全体が基礎を欠いた空想的な(*chimerical*)ものになるだろう。その場合には、[推論] 連鎖の各環が他の環に依存するが、連鎖の一端に固定され全体を支えうるものは何もなく、それゆえ、そこには何の信念や証拠もないだろう。そして、すべての仮言的な議論は、すなわち仮定に基づく推論は、実際にこのような事態にあるので、それらには、現前する印象もなければ、現実の存在もないのである。（*ibid.*）

彼（の知覚論）にとっては、今ここに現前する印象の現実（の感じ）こそが本当の現実（の感じ）である<sup>13</sup>。そのため、われわれが現実と信じる信念を帰納的に推論するには、直接の経験である印象や記憶が<sup>14</sup>、帰納の前提に含まれなければならない。——さもなければ、すなわち、印象や記憶を前提に含まない帰納からは、たんなる空想しか生まれない。——印象と記憶（だけ）は、推論を介さずに、直接に現実の経験とされる<sup>15</sup>。帰納（的な推論）の（連鎖を止める）前提を確立できるのは、印象か記憶（だけ）なのである。

### 3. 帰納と観念の連合

以上から、帰納的な推論の前提には、印象や記憶の観念が不可欠である、と言える。さもなければ、帰納的な推論の結論は、信念の観念でなく、空想の観念になるからである。しかし、われわれが帰納的な推論をするのは、自らの直の経験でない事柄を（も）正しく知りたいからである。すなわち、われわれが帰納的に推論したいのは、現実と信じられる信念の観念である。そのため、帰納的な推論の結論は、空想の観念でなく、信念の観念になる（べき

なの)である。

とはいえ、信念の観念と空想の観念はどちらも同じ想像の観念である<sup>16</sup>。すると、われわれは印象や記憶の観念から一体どのような観念を想像すればよいのか。なるほど、帰納的に想像される観念は、印象(や記憶)が前提にあるのなら、(空想よりも)活気付けられ、生き生きと感じる(信念になる)かもしれない。なぜなら、「われわれに何か印象が現前するときには、それは、精神をそれに関係する観念に運ぶだけでなく、その観念に勢いと活気を分け与えもする」(T 1.3.8.2)からである<sup>17</sup>。だが、そうだとすると、帰納的な推論では、どんな内容の観念が想像されるべきなのか。すなわち、帰納的な推論の結論となる観念は、どれほどの活気があるとしても、どのような内容であるべきなのか。もちろん、結論の観念(の内容)は、前提の印象(や記憶)に活気付けられることで、生き生きと感じられ、現実と信じられることになる。しかし、帰納的な推論の前提である印象(や記憶)がわれわれに信じさせるのは、それ(ら)とどのような関係にある(内容)の観念なのだろうか。

われわれの精神は、帰納的な推論をするとき、前提である印象や記憶の観念から、結論である信念の観念へと移行する。だが、このときに、どのような内容の信念へと移行するのかを(合理的に)決定する(正当な)理由はない<sup>18</sup>。ヒュームによれば、「…[われわれの]精神が、一つの対象の観念や印象から、別の対象の観念や信念へと移るとき、それは、理性に決定されているのではなく、これらの対象の観念を連合し(associate)、それらを想像で結合する諸原理に決定されている」(T 1.3.6.12)。だから、帰納的な推論から生じる結論は、想像の観念なのである。しかし、われわれは、記憶(や印象)ではそうではないが、想像では観念を自由に変えられる(T 1.1.3.2-4)。そのため、われわれが帰納的な推論をするときには、われわれの精神を前提の印象や記憶から結論の信念へと自然に移行させるような、あるいは、前提の印象や記憶と結論の信念を自然と関係させるような、観念の連合(や結合)の原理がなければならない(T 1.1.4.1; T 1.3.6.12)。さもなければ、われわれはまったくの偶然から観念をばらばらに想像することしかできなくなるからである(T 1.1.4.1)。また、そのときには、われわれは帰納の前提から結論を推論することができなくなるからである(T 1.3.6.12)。

さて、ここでヒュームが目にするのは、次の三つの(自然な)関係である。すなわち、彼が観念の自然な連合を生む原理とするのは、類似の関係と時間や空間での隣接の関係と原因と結果の関係の三つである(T 1.1.4.1; T 1.3.6.13)<sup>19</sup>。だが、彼によれば、これら三つの原理による観念の連合は「分離不可能な結合と考えられるべきではない」(T 1.1.4.1)。なぜなら、われわれの想像ほど自由な知覚はなく(ibid.)、それゆえに、われわれの想像は、いかなる秩序もなしに、次々と物事を不規則に思い浮かべられるからである(T 1.3.6.13)。そのため、それら三つの関係が観念を連合させるのは、言わば「穏やかな力(gentle force)」(T 1.1.4.1)であることになる。しかし、それでも、彼によれば、「…観念を連合させる一般的な原理は、類似と隣接と因果だけなのである」(T 1.3.6.13)。

まず、われわれの想像に、類似の関係(だけ)があれば、「十分な絆や連合」(T 1.1.4.2)



である、と（は）言える。というのは、われわれの想像（や思考）に観念の絶え間ない変転があるとき、そこでは、一つの観念からそれに類似する他の観念が容易に思い抱かれるからである（*ibid.*）<sup>20</sup>。また、類似の関係は、「ある程度は類似する対象しか比較を許さないの」（T 1.1.5.3）、他の（哲学的な）関係の成立に不可欠である（*ibid.*）。——そのため、類似の関係は推論の成立に不可欠である。なぜなら、「あらゆる種類の推論は、比較に他ならず、…関係の発見に他ならない」（T 1.3.2.2）からである。——とはいえ、類似の関係が「…常に観念の結合や連合を生み出すとはかぎらない」（T 1.1.5.2）。ヒュームによれば、類似の関係は、「…原因と結果の関係を手伝って、関係のある観念をより勢いよく想像に植え付ける」（T 1.3.9.5）が、「…単独では…極めてか弱く不確かなのである」（T 1.3.9.6）。

また、われわれの想像は、「…諸対象を思考するときに、空間や時間の諸部分に沿って進む」（T 1.1.4.2）ことがある。なぜなら、われわれの感覚が諸対象（の変化）を、空間や時間の順序に従い、連続的に捉えることに慣れているからである（*ibid.*）。しかし、時間や空間の隣接の関係は、——類似の関係と同じく、——原因と結果の関係を助けはするが（T 1.3.9.5）、それだけでは、不十分で当てにならない（T 1.3.9.6）、と言われる。また、そのため、時間や空間の隣接の関係は、「…原因と結果の关系到、影響するか、影響される場合を除けば、推論ではけっして使われえない」（T 1.3.2.2）。というのは、われわれの精神は、直接の経験である事柄にそれ（だけ）を見いだしても、時間や空間の隣接の関係（だけ）からは、直接の経験でない事柄へと進まないからである（*ibid.*）<sup>21</sup>。そして、直接の経験を比較し、そこに関係を発見することは、「推論」とは呼ばれないのである（*ibid.*）。もちろん、われわれは、ある対象の時点や地点から、他の対象の時点や地点を推論することはある。しかし、われわれは、そのような推論をするときには、対象を然るべき時点や地点に位置付ける隠れた原因がある、と考えているのである（*ibid.*）<sup>22</sup>。ヒュームによれば、「一つの対象の存在や作用から、他の対象の存在や作用が、後続することや、先行することの確信をわれわれに与えるような結合を生むのは、因果関係だけなのである」（*ibid.*）。

それゆえ、観念の（自然な）連合を生む三つの関係のうち、「…原因と結果の関係ほど…強い結合を想像に生じさせる関係はない」（T 1.1.4.2）ことになる。彼によれば、「[われわれの]精神が類似する対象や[時間や空間で]隣接する対象を想像すべき(*feign*)必然性(*necessity*)はまったくない」（T 1.3.9.6）。すなわち、類似の関係と時間や空間の隣接の関係は、観念を必然的に（感じるほど強く）連合するわけではない。「われわれに現実の存在を確信させるには、原因と結果の関係が必要なのである」（*ibid.*）<sup>23</sup>。

#### 4. 因果と帰納

すると、（正しい）帰納的な推論では、前提の印象や記憶（の内容）と結論の信念（の内容）が原因と結果の関係で結び付くことになる。だが、原因と結果の関係とは、そもそもどのような関係であるのか。あるいは、ヒュームに倣って言えば、われわれの因果の観念ほど

のような起源の印象から生じるのか (T 1.3.2.4)。

まず、彼によれば、因果の観念は、何らかの性質ではなく (T 1.3.2.5) <sup>24</sup>、「何らかの關係から生じなければならない」 (T 1.3.2.6)。そこで、彼が最初に目を付けるのは、原因と結果が時間や空間で連鎖的に隣接することと (T 1.3.2.6.)、原因が結果に対し時間的に先行することである (T 1.3.2.7) <sup>25</sup>。しかし、これら二つの關係が見いだされても、原因と結果の關係とは見なされないことがある (T 1.3.2.11)。すなわち、そのような隣接と先行の關係だけでは、因果關係 (の観念) が生じるのに、十分ではないことになる (ibid.)。そのため、原因と結果の關係には、さらに必然的な結合 (necessary connexion) の關係が不可欠である、と考えられる (ibid.)。だが、原因と結果の必然的な結合の観念は一体どんな印象から派生するのだろうか。

ここでヒュームは (この問いを残したまま) 問いを転ずる。すなわち、ここからは、原因と結果の必然的な結合とは何か、あるいは、原因と結果の間に必然的な結合はあるのか、とは問われずに、なぜわれわれは原因と結果の結合が必然的であると思うのか、と問われることになる (T 1.3.2.13-15) <sup>26</sup>。というのは、必然的な結合 (の印象) は、われわれがどんなに原因と結果の事例を観察しようとも、何らかの性質や關係に直接に発見されるわけではないからである (T 1.3.2.12) <sup>27</sup>。

かくして、彼 (の因果論) は、——存在の原因の必然性の後に (T 1.3.3.1-9)、——われわれの因果的な推論 (や信念) を検討することになる。われわれが、原因と結果の一方から他方を推論するのは、それらの必然的な結合を確信するからである。しかし、どうしてわれわれは、原因と結果が必ず結び付くと考え、一方から他方を導くのか (T 1.3.3.9)。そもそも、因果的な推論 (や信念) とは、どのような推論 (や信念) であるのか。

なるほど、因果的な推論の結論は、空想でなく、信念である。なぜなら、原因と結果の關係 (に基づく推論) は「われわれに現実の存在を確信させる」からである。だが、われわれはどうして因果的な推論の結論を現実と信じるのか。もちろん、原因と結果の關係は、「觀念の關係」でなく、「事実の問題」である<sup>28</sup>。だから、われわれの因果的な推論には、論証的に確実な知識が生じるわけではない。そうではなくて、われわれの因果的な推論に生じるのは、蓋然的に確信される信念である。だが、なぜ因果的な推論の結論は信念になるのか。すでに見たように、帰納的な推論の前提は (根底では) 印象や記憶でなければならない。さもなければ、帰納的な推論の結論は、信念でなく、空想になるからである。すると、因果的な推論は、——それが信念を結論とする帰納的な推論であるのなら、——やはり印象や記憶を前提とすることになる。すなわち、われわれは、(印象や記憶の) 直接の経験から、因果 (關係に基づく帰納) 的な (信念を) 推論するのである。

…われわれがある対象の存在から別の対象の存在を推論できるのは、ただ「経験」のみによるのである。[そして、] 経験の本性はこのようなものである。[すなわち、] われわれは、ある種の対象の存在の事例をしばしば体験したことを覚えていて、さらに、

別の種の対象の個体が常にそれらに伴い、それらに隣接し継起する規則的な秩序で存在したことを覚えている。たとえば、われわれは、われわれが炎と呼ぶ種の対象を見たことを覚えている、われわれが熱と呼ぶ種の感覚を感じたことを覚えている。また、われわれは、それらが過去のすべての事例で恒常的に接続したことを思い起こす。[すると、]われわれは、そこからはまったく無造作に、一方を原因と、他方を結果と呼んで、一方の存在から他方の存在を推測するのである。(T 1.3.6.2)

ここに原因と結果の間に新たな関係が発見される。すなわち、原因と結果（の関係にある二種の物事）は、過去（に経験された多くの）事例で、恒常的に接続していたのである。だから、われわれは、——それらの過去の恒常的な接続を記憶していると、——それらの一方から他方を（自然と）想像してしまうのである。

とはいえ、原因と結果の恒常的な接続の関係は、「…同じような対象が常に同じような隣接と継起の関係に置かれてきたことを…暗に意味するにすぎない」(T 1.3.6.3)<sup>29</sup>。そのため、原因と結果の恒常的な接続は、過去（に経験された）事例の数を増やしはするが、何か新たな（内容の）知覚を生み出すわけではない。だから、ここには原因と結果の必然的な結合（の観念）が生じる起源（の印象）はないことになる( *ibid.* )。

では、われわれはいかにして原因と結果の必然的な結合（の観念）を手に入れるのか。少し先取りして言えば、原因と結果の必然的な結合には、何らかの（合理的な）証明があるわけではない<sup>30</sup>。しかし、それでもなお、われわれは、原因と結果は必ず結び付かねばならない、と思うのである。すると、そのときには、それらの結び付きを必然にする因果的な力（の实在）が信じられるのかもしれない。だが、われわれは、そのような無限の因果的な力（の实在）を信じるとしても<sup>31</sup>、そのような力（本当の）観念をもたない(T 1.4.5.31)。あるいは、われわれは、それを原因と結果の結合から定義しようとしても、因果的な力の本性は洞察しえない( *ibid.* )。われわれは、原因と結果の結合（の経験）に先立ち、因果的な力（の实在）を信じるのではない<sup>32</sup>。われわれには、原因と結果の結合の経験が因果的な力の内実なのである<sup>33</sup>。そもそも、——われわれが因果的な力（の实在）を信じるにしても、——どうしてわれわれは因果的な力（の实在）を信じるのか。これがヒュームの解き明かすべき問いである。だから、たとえ彼自身が因果的な力（の实在）を信じていたとしても、彼の問いはそのまま変わらない。すなわち、われわれは原因と結果の結合が必然的だと信じるが、なぜわれわれはそのように信じるのか。これが彼の問いなのである。

たしかに、彼（の因果論）以前には、そのような問い自体が生じ（え）なかったかもしれない。なぜなら、そのときには、原因と結果の結合は必然的な関係だったからである<sup>34</sup>。たとえば、スコラ哲学では、原因は論証されるものであった<sup>35</sup>。だから、そこでは、因果（的な推論）が含まれるカテゴリーは、蓋然性（や臆見）でなく、知識だったのである<sup>36</sup>。すなわち、彼（以前）の時代には、原因と結果の結合は実際に必然的だったのである<sup>37</sup>。

だが、彼の因果論では、原因と結果の関係は、「観念の関係」でなく、「事実の問題」で

ある。すなわち、因果的な推論が導くのは、——たんなる蓋然性ではないが、——知識ではない。だから、(彼の) 因果的な推論 (や信念) は本質的に帰納的な推論 (や信念) なのである<sup>38</sup>。もちろん、すべての帰納的な推論 (や信念) が因果的な推論 (や信念) であるわけではない。なぜなら、われわれは、原因と結果の関係なしに、たとえば類似の関係や時間や空間の隣接の関係 (だけ) から、帰納的な推論をすることもできるからである。だが、彼にとっては、(正しい) 帰納とは、原因から結果 (か結果から原因) への推論に他ならない<sup>39</sup>。原因と結果の関係 (こそ) が「われわれに現実の存在を確信させる」からである。だから、われわれの帰納的な推論は、原因と結果の關係に基づくときに、現実と確信できる信念を生むことになる。われわれが (直接の経験でない) 現実の存在を信じるには、原因と結果の關係が不可欠なのである。しかし、因果的な帰納に生じる信念はもちろん知識ではない。すなわち、原因と結果の關係は「観念の關係」でないので、因果的な信念の否定 (や反例) は (思考) 可能なのである。だから、(彼の) 因果的な推論は、現実と確信される信念を生むが、本質的に帰納的な推論に他ならず、それゆえ、「帰納の問題」を逃れないのである。

---

<sup>1</sup> むろんわれわれの推論には演繹もある。また、——たとえばペース(Charles S. Peirce)の考えるように、——そこには仮説形成(abduction)の推論が (帰納とは独立に) 含まれるかもしれない (cf. 米盛 2007, 1-5)。しかし、われわれは (たいていは) いかなる推論もなしに直接の経験は知りうるのである。

<sup>2</sup> このような帰納の定式化は (一ノ瀬 1993, 321) を参考にした。

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*

<sup>4</sup> たとえば一ノ瀬正樹は次のように述べている。すなわち、「帰納ということを経験からの何らかの一般化という大枠だけで押さえるならば、どんな知識論にも、少なくとも部分的には、帰納が入り込むことは否定しようがないだろう」 (*ibid.* 318) 、と。

<sup>5</sup> Cf. セクストス 1998, 228-229.

<sup>6</sup> Cf. 神野 1998, 95.

<sup>7</sup> ここでヒュームが論じるのは、正確に言えば、帰納的な推論 (や信念) でなく、因果的な推論 (や信念) である。しかし、本章の第4節で見るように、彼の因果論では、あらゆる因果的な推論 (や信念) は帰納的な推論 (や信念) なのである。

<sup>8</sup> すなわち、因果的な推論で言えば、「われわれは、原因から結果を推論するとき、原因の存在を確立しなければならぬ…」 (T 1.3.4.1) のである。

<sup>9</sup> もちろん、前節で述べたように、帰納の前提が帰納的に推論されることはある。しかし、そのような (帰納的な) 推論を無限に繰り返すことはできないので、われわれは最後には印象か記憶の観念に至ることになる (*ibid.*)。だから、そのような (帰納的な) 推論の連鎖を止めうるのは、印象か記憶の観念だけなのである (*ibid.*)。

<sup>10</sup> 木曾によれば、「記憶の観念は、感覚の印象と同様に、推理によらない、対象の存在の直接的信念を含むので、認識論的に感覚の印象と等価であると見なされ、ときに「記憶の印象」と呼ばれる」 (木曾 1995b, 343) のである。

---

<sup>11</sup> 他人の証言の誠実性に関しては第2章の第6節も参照。

<sup>12</sup> Cf. 中才 2001, 21.

<sup>13</sup> 印象の「現実の感じ」や「現前の感じ」に関しては第1章の第5節を参照。

<sup>14</sup> われわれの記憶（の観念）は、——もちろん過去（の印象）そのものを「呼び戻すことは不可能である」（cf. T 1.3.5.3）が、——われわれが直に経験した過去（の印象）から生じているのでなければならない。なぜなら、さもなければ、定義上それは記憶ではなくなるからである。

<sup>15</sup> ヒュームによれば、「…記憶 [の観念] や感覚 [の印象] に常に伴う信念や同意は…それらの知覚の活気に他ならない…。…われわれが原因と結果の関係を辿るとき、判断の最初の作用を構成し、それに基づく推論の基礎となるのは、たんに知覚の勢いと生気なのである」（T 1.3.5.7）。

<sup>16</sup> 想像の観念に関しては第1章の第2部を参照。

<sup>17</sup> また、記憶の観念には印象と同じ（ような）働きがある、と言える。なぜなら、記憶の観念は「直接の印象に似た活気を伴って精神を打つ」（T 1.3.9.3）からである。すなわち、記憶の観念（の内容）は、印象（の内容）と同じように、推論なしに直接に現実の経験であるとされる（ほどの活気がある）。だから、このときには、記憶の観念は、「印象と等価である」（T 1.3.4.1）と見なされ、「記憶の印象」と言われるのである（cf. T 1.3.5.1; T 1.3.9.7; T 1.3.10.9; T 1.4.2.43）。

<sup>18</sup> というのは、——以下の第4節でも言及するが、——原因と結果の結合の必然性は（合理的には）証明されないからである。なお、なぜそれが（合理的に）証明されないのかは、第5章の第2節と第3節で詳しく見る。

<sup>19</sup> これら三つの自然的な関係は七つの哲学的な関係にも含まれる（T 1.1.5.3-9）。

<sup>20</sup> 類似の関係は（直観的な）「観念の関係」とされる（T 1.3.1.2）。なぜなら、「諸対象が互いに類似するとき、その類似は直ちに目あるいはむしろ精神を打つ」（*ibid.*）からである。すなわち、そのような類似の関係は「めったに再吟味を要しないのである」（*ibid.*）。また、どの単純な観念も互いに異なるが、「…異なる単純な観念でさえ互いに…類似しうる」（T Foot.5）、とは言える。たとえば、青が赤より緑に類似するように、単純な色や音や味は、「…何の共通の事柄がなくても、全体的な見かけや比較に基づいて、無限に多くの類似を受け入れるのである」（*ibid.*）。

<sup>21</sup> まず、われわれは、現前する二つ（以上）の対象（の印象）の間に、空間的な関係を見いだせるが、そのこと（だけ）から、「…感覚に直接に現前することを超えて…進めるわけではない」（T 1.3.2.2）。また、われわれは、過去に直接に経験してきた事柄（の記憶）と現前に直接に経験している事柄（の印象）の間に、時間的な関係を見いだせるが、そのこと（だけ）から、直接に経験していない事柄（の想像）に至るわけではない。

<sup>22</sup> たしかに、対象の現れる地点（や時点）は、「…精神には予見できない多くの偶因に左右される」（T 1.3.1.1）、と言われることはある。しかし、ヒューム（の因果論）によれば、「…哲学者に一般に認められるところでは、大衆が偶然と呼ぶのは、密かな隠れた原因に他ならない」（T 1.3.12.1）のである。

<sup>23</sup> また、「この [原因と結果の関係から生じる] 確信が…他の [二つの] 関係に勢いを与えるのに必要である」（T 1.3.9.6）ので、類似の関係と時間や空間の隣接の関係は「…因果関係に大いに劣る効果しかもたない」（T 1.3.9.8）ことになる。しかし、類似の関係と時間や空間の隣接の関係は、「それでも [それらに

---

は] いくらかの効果はあって、意見の確信や思念(conception)の活気を増大させる」 (ibid.)、とはもちろん言える。

<sup>24</sup> というのは、もし仮に因果が何かの性質であれば、それを欠く物事は何の原因や結果にもならないはずであるが、どんな物事でも何かの原因や結果になりうるからである (T 1.3.2.5)。また、実際にあらゆる物事が何かの原因や結果であるのに、あらゆる物事に共有され、それを原因や結果とするような、普遍的な性質は何もないからである (ibid.)。

<sup>25</sup> あるいは、結果の方から見れば、結果は原因に対し時間的に継起する、と言い表すことができる (T 1.3.2.9; cf. 杖下 1994, 57)。

<sup>26</sup> よく知られているように、外的な対象の実在については、次のように書かれている。すなわち、「われわれは、どんな原因がわれわれに物体の存在を信じさせるのか、と問うてもよいが、物体が存在するか否か、と問うことは無益である」 (T 1.4.2.1)、と。

<sup>27</sup> 簡潔に言えば、彼の因果の問題の本質は、原因と結果の(必然的な)結合が見えないということにあるのである (cf. 一ノ瀬 2010, 2-3)。

<sup>28</sup> 「観念の関係」と「事実の問題」に関しては第2章の第5節を参照。

<sup>29</sup> このように類似の関係は原因と結果の関係に含まれる (T 1.1.5.9)。類似の関係はどんな比較や推論にも不可欠なのである。

<sup>30</sup> なぜ因果的な結合の必然性に(合理的な)証明がないのかは、第5章の第2節と第3節で詳しく見る。

<sup>31</sup> われわれはそのような「…無限の力のある存在の観念をもたない」 (T 1.4.5.31) が、仮にわれわれが因果的な力(の実在)を信じるのなら、そのときに(実在が)信じられるのは、あらゆる原因と結果の関係を必然にする無限の力でなければならない。なぜなら、これまでに経験した原因が結果を必然的に生む力を備えていたとしても、これから経験する新たな原因はこれまでと同じ結果を生む力を備えていないかもしれないからである (cf. T 1.3.6.8-10)。

<sup>32</sup> Cf. 矢嶋 2012, 137.

<sup>33</sup> Cf. ibid.

<sup>34</sup> 「…一般にわれわれは因果関係は必然的關係と考えてきた。今世紀に入って以来、因果関係は必ずしも必然的ではないと考えられることもあるようになったが、すくなくともヒュームの時代には、因果関係は必然的關係であった」 (神野 1998, 162-163)。

<sup>35</sup> Cf. Hacking 2006, 180-181.

<sup>36</sup> 「一七三九年の共通の言説では、原因と結果から導出される多くの議論は、…蓋然性に対立し、…原因を含む、知識の候補であったので、(たんに)蓋然的なものとは呼ばれなかったのである」 (ibid.)。

<sup>37</sup> スコラ哲学では、原因と結果の「必然的結合は偶然的に必然的であった。すなわち、第一原理の所与の集合に基づく特定の理論が実際に世界の理論であることは、偶然的な事実の問題である。しかし、…まさにその理論の語の意味は理論に定められるのだから、その理論は分析的なのである。それゆえ、…スコラ哲学の観点では、因果と結果の命題は偶然的に必然的なのである」 (Hacking 2006, 181)。

<sup>38</sup> Cf. 石川 1984, 21-24.

<sup>39</sup> Cf. ビービー 2014, 25.

## 第5章 「自然の斉一性」と帰納的な一般化の正当性

われわれは因果的な推論から信念を得る。すなわち、われわれの想像は、原因と結果の関係に導かれるときに、現実と信じられる（内容の）観念を生むのである。だが、因果的な推論（や信念）は、本質的に帰納的な推論（や信念）であるので、いわゆる「帰納の問題」を逃れえない。なぜなら、原因と結果の関係は「観念の関係」ではないからである。ここにヒュームの「帰納の問題」が生じることになる。すなわち、原因と結果の関係が知識でなくなるところから、彼の「帰納の問題」は始まるのである<sup>1</sup>。では、ヒューム自身は「帰納の問題」をどのように論じるのか<sup>2</sup>。また、そもそも「帰納の問題」とはどのような問題であるのか。本章では、彼の「自然の斉一性(the uniformity of nature)」の議論を通し見て、いわゆる「帰納の問題」が（標準的には）どのような問題であるのかを突き止めておこう。

### 1. 帰納と信念

ヒュームの「自然の斉一性」の議論を追う前に、彼自身の（帰納的な）信念の定義を見直しておきたい。というのも、いわゆる「帰納の問題」が問い質すのは、帰納的な推論と信念の（合理的な）正しさだからである。もちろん、彼の知覚論と因果論に倣えば、信念（の観念）は因果的な帰納に生じるものである。しかし、（因果的な）帰納に生じる信念はどうして正しいといえるのか。また、（原因と結果の関係に基づく）帰納的な推論はなぜ正しいとされるのか。このように（因果的な）信念や推論の（合理的な）正しさが「帰納の問題」では（標準的には）問われるのである。

さて、われわれが（因果的な）帰納に求めるのは、直接の経験である（印象や記憶の）現実でなく、直接の経験でない（信念の）現実である。だが、もちろん、帰納の結論が正しくなるためには、帰納の前提が正しくなければならない。さもなければ、帰納的な推論は、信念の観念でなく、空想の観念を生むことになるからである。それゆえに、われわれが帰納的な信念を正しく得るには、われわれの推論（や想像）は、第一には、前提の印象や記憶に支えられなければならないが<sup>3</sup>、第二には、原因と結果の関係に導かれなければならない<sup>4</sup>。われわれの帰納的な推論は、これら二つの要件が満たされるときに、現実と確信できる信念を生むのである。

すると、われわれの帰納的な信念はそれら二つの観点から定義されることになる。まず第一には、帰納的な信念（の活気）は、知覚の活気という観点から言えば、生き生きと感じられなければならない。さもなければ、われわれはそれを現実と信じられないからである。（正しい）帰納の結論は、空想でなく、信念である。もちろん信念には（空想よりも）活気がないなければならない。だから、（正しい）帰納的な推論は印象や記憶を前提としなければならない。なぜなら、印象や記憶は信念を活気付けるからである。帰納的な信念は、印象や記憶の現実（の感じ）に与るから、生き生きと感じられ、現実と確信されるのである。

また第二には、帰納的な信念は、知覚の内容という観点から言えば、原因と結果の関係から導かれなければならない。われわれは想像（の内容）を自由に変えられる。そのため、われわれは、何らかの関係（や原理）に基づかなければ、想像（の内容）を決めることができない。そこで、原因と結果の関係がわれわれの想像（の内容）を決定する指針となる。すなわち、われわれ（の精神）は、原因からは結果を想像し、結果からは原因を想像する（ように決定される）のである。かくして、（帰納的な）信念は、活気と内容の二つの観点から、定義付けられる。つまり、（帰納的な）信念とは、「現前する印象 [や記憶] と [因果的に] 関係する…生き生きとした観念」（T 1.3.7.5）なのである。

だが、因果的な帰納から推論される信念は、どうして正しいとされるのか。もちろん、それは生き生きと感じられるので、われわれはそれを現実と信じる。しかし、なぜそれを現実と信じるのが正しいとされるのか。そもそも、帰納的な推論や信念は、原因と結果の関係に基づくと、どうして正しいとされるのか。そこには何か正当な理由があるのだろうか。原因と結果の関係から帰納的に推論される信念は、本当に（合理的に）正しいといえるのだろうか。

なるほど、もし仮に原因と結果の関係が必然的な結合であるのなら、原因と結果の関係から帰納的に推論される信念は必ず正しいことになる。けれども、われわれは、原因と結果の間に、それらの必然的な結合（を生む因果的な力）を観察できるわけではない。そうではなくて、われわれが原因と結果の間に発見できるのは、それらの（過去の）恒常的な接続に他ならない。そのため、もちろん、原因と結果の関係はわれわれの経験しているところでは同じである、とはいえる。しかし、経験しているところではそうであるからといって、どうして経験していないところでもそうであるといえるのか。原因と結果の関係は、必然的な結合でなく、恒常的な接続である。すると、もしかしたら、原因と結果の関係はわれわれの経験していないところでは同じではないかもしれない。だとすれば、どうして、原因と結果の関係はわれわれの経験していないところでも同じである、といえるのか。因果的な帰納には何らかの（合理的な）正当性があるのだろうか。

## 2. 「自然の斉一性」と「観念の関係」

では、なぜ原因と結果の関係から帰納的に推論される信念は正しいとされるのか。もしかしたら、因果的な帰納には、何か合理的な正当性があるのだろうか。以下（の第2節と第3節）では、ヒュームの「自然の斉一性」の議論を追いかけながら、なぜ「自然の斉一性」の原理が因果的な帰納を正当化し（え）ないのかを見ていくとしよう<sup>5</sup>。

まず、彼（の知覚論や因果論）によれば、——本論文でもすでに確認したように、——われわれ（の精神）が（感覚の）印象や記憶（の観念）から原因や結果（の観念）を想像しうるのは、「…過去の経験、すなわち、われわれがそれらの恒常的な接続を覚えていることに基づいている」（T 1.3.6.4）。だが、われわれが因果的な帰納から原因や結果（の信念）を推



論することには、何か正当な理由があるのだろうか。あるいは、彼に倣って言えば、われわれの想像をそのように決定するのは、われわれの理性によるのだろうか (ibid.)。

ヒュームは次のように述べている。

もし理性がわれわれ [の想像] を決定するのなら、理性は、われわれが経験していない事例はわれわれが経験している事例に類似していなければならない、そして、自然の歩みは常に齊一的に同じであり続ける、という原理に基づいて、そうするであろう。(ibid.)

つまり、われわれの因果的な帰納に正当な理由があるのなら、それはいわゆる「自然の齊一性」の原理に基礎付けられていなければならない。われわれは、「自然の齊一性」の原理なしには、原因と結果が、——経験しているところでは、恒常的に結び付いている、とはいえるが、——経験していないところでも、必然的に結び付いている、とはいえない。だが、もしも、われわれの経験していない事柄がわれわれの経験している事柄に似ているのなら、われわれが、経験している原因と結果の恒常的な接続から、経験していない原因と結果の必然的な結合を導くことには、合理的な正当性があることになる。すなわち、われわれの因果的な帰納は、自然の歩みが齊一的に同じであるのなら、合理的に正当化され(う)ることになる。

とはいえ、「自然の齊一性」とは、どのような原理であるのか。つまり、それが因果的な帰納を正当化するとしても、それ自体は正当であるのか。そもそも「自然の齊一性」はどのようにして得られる原理なのか。ここでヒュームが拠って立つのは、「観念の関係」と「事実の問題」の二分法である<sup>6</sup>。すなわち、「自然の齊一性」の原理とは、「観念の関係」に生じる知識であるのか、それとも、「事実の問題」に生じる蓋然性であるのか (ibid.)。すぐに容易に気が付くのは、「自然の齊一性」は「観念の関係」からは論証されないことである。なぜなら、われわれは、原因と結果の分離を思考し (T 1.3.3.3; T 1.3.6.1)、「…自然の歩みの変化を思考することができる」 (T 1.3.6.4) からである。すなわち、仮に「自然の齊一性」が「観念の関係」に生じる知識であるとすれば、それに反することは、矛盾を含意し、思考さえ不可能になる (cf. 4.1.2)。しかし、われわれは自然の歩みが齊一的でないことを思考できるので、「自然の齊一性」は「観念の関係」から論証される知識ではないことになる。そして、ヒューム (の「思考可能性の原理」) によれば、われわれに自然の歩みの変化の思考が可能なことは、「…そのような変化が絶対的に不可能なわけではないことを十分に証明する」 (ibid.) のである。

だが、われわれは本当に齊一的でない自然の歩みを思考できているのか。もちろん因果的な帰納から推論された信念も実際には的中しないことはある。しかし、このときに、われわれは、自然の歩みが変わったから、われわれの信念が外れた、と考えるわけではない。そうではなくて、われわれは、そのときには、われわれの信念 (を導いた原因と結果の関係) が間違っていた、と考えるのである。すると、そもそも自然の歩みは齊一的でしかありえない

のではないか。斉一的でない自然の歩みは本当に（思考）可能なのか。どうしたら自然の歩みが斉一的でなくなる（と思える）のか。

なるほど、われわれは、実は本当に自然の歩みが増化したために、われわれの信念が外れたのだとしても、われわれの（信念を導いた）原因と結果の関係がそもそも誤っていた、と考える。しかし、もしそうだとすれば、自然の歩みとわれわれの信念が互いに合致しないときには、われわれが常にそもそも（正しい）原因と結果の関係を捉え損ねていたことになるのだろうか。そして、自然の歩みは常にもともと斉一的であったことになるのだろうか<sup>7</sup>。

だが、そのような自然の歩みをわれわれは「斉一的」と言えるのか。何があるかと必ずそうなるような自然の歩みに「斉一性」があるとわれわれは言えるのか。それは少なくともヒュームの意味する「斉一性」ではない。というのは、彼によれば、「抽象的な観念は、…その表象でどれほど一般的になろうとも、それ自体では個別的である」（T 1.1.7.6）からである。そのため、われわれは、抽象的（で一般的）な観念をもつためには、そもそも具体的（で個別的）な観念（と言語的な習慣）をもたなければならない<sup>8</sup>。すなわち、「すべての一般的な観念はある名辞に結び付けられた個別的な観念に他ならない」（T 1.1.7.1）のだから、「一般的な観念は個別的な観念なしには不可能なのである」（T 1.3.14.13）。たとえば、彼が原因と結果の関係を論じるとき、彼の念頭にあるのは、抽象的（で一般的）な原因と結果（の観念）でなく、「原因」や「結果」と呼ばれる具体的（で個別的）な対象や事柄（の観念）である<sup>9</sup>。たしかに、原因と結果の関係を抽象的に捉えるなら、結果なき原因や原因なき結果は、——谷のない山のように、——矛盾を含意する（思考）不可能な観念になるかもしれない（cf. T 1.2.2.8）<sup>10</sup>。しかし、そのような抽象的（で一般的）な因果（の観念）はどのように理解され（う）るのか<sup>11</sup>。われわれは、具体的（で個別的）な因果（の経験）なしには、そもそも抽象的（で一般的）な因果（の意味）がわからないのではないかと<sup>12</sup>。もしそうだとすれば、彼の経験論的な知覚論（や意味論）が示唆するように、抽象的（で一般的）な観念の思考には、具体的（で個別的）な観念の思考が、——それゆえ、具体的（で個別的）な印象の経験が、——不可欠であることになる。

同じことは「自然の斉一性」についても言える。すなわち、われわれは、具体的（で個別的）な斉一性（の経験）を欠いては、抽象的（で一般的）な斉一性（の意味）を捉えられない、と。なるほど、一見したところでは、われわれの信念と自然の歩みが互いに合致しなくても、自然の歩みはそもそも斉一的である（ことになる）、とは言えるかもしれない。なぜなら、それらが合致しない理由は、——自然の歩みの変化にあるのではなく、——われわれの信念を導いた原因と結果の関係にある（ことになる）、とは言えるからである。だが、われわれは自然の歩みを本当にどこまでも斉一的であると考えられるのか。われわれは、それがどんなに変化して見えても、それを斉一的と見なせるのだろうか。

たとえば、本当に自然の歩みが絶え間なく変化しているために、われわれの信念がことごとく外れるとする。すると、どの信念を導いた原因と結果の関係もけっして正しくはならないので、われわれはいよいよ（信念を導きうる）原因と結果の関係をまったく見いだせなく

なる。そして、自然の斉一性がすっかりばらばらになってしまえば、われわれはさらにいかなる規則性や類似性もそこに見いだせなくなる。こうなると、われわれはもはや、自然の歩みに「斉一性」がある、とは言えなくなる。なぜなら、このときには、——われわれの思考や記憶もばらばらであるので、——われわれには、具体的な規則性や類似性（の経験）が一切なく、それゆえ、そもそも抽象的な斉一性（の意味）がわからないからである。われわれは、具体的（で個別的）な規則性や類似性（の観念）をもつから、何があろうと必ず「斉一的」と言えるような、抽象的（で一般的）な斉一性（の観念）をもつことができる。ヒュームの経験論的な知覚論（や意味論）では、抽象的（で一般的）な「自然の斉一性」（の観念）は、具体的（で個別的）な「自然の斉一性」（の経験）なしには、ありえないのである。

したがって、自然の歩みが斉一的でないことはやはり（思考）可能であることになる。なぜなら、自然の歩みが、具体的（で個別的）な斉一性（の経験）がなくなるほどに、完全にばらばらに変わるとすれば、そのときには、われわれはもはや自然の歩みに抽象的（で一般的）な斉一性（の観念）を帰することはできないからである。かくして、やはり「自然の斉一性」は「観念の関係」から生じる知識ではないことになる。

### 3. 「自然の斉一性」と「事実の問題」

それゆえに、「自然の斉一性」は「事実の問題」から生じる蓋然性（や立証）であることになる。すると、もし蓋然性（や立証）に合理的な正当性があるのなら、われわれの因果的な帰納は蓋然的な「自然の斉一性」に合理的に正当化され（う）ることになる。だが、蓋然的な「自然の斉一性」それ自体は合理的に正当な原理であるのか。すなわち、蓋然性（や立証）には合理的な正当性があるのか。また、そもそも蓋然性とは何なのか。

ヒュームは次のように述べている。

蓋然性は、…観念の関係でなく、対象の関係を発見するので、ある面では、記憶〔の観念〕と感覚の印象に基づき、ある面では、〔想像の〕観念に基づく。蓋然的な推論に何の印象の混成もなければ、その結論はまったく空想的であるだろう。また、〔蓋然的な推論に〕何の観念の混成もなければ、その関係を見る精神の作用は、正しく言えば、推論でなく、感覚であるだろう。それゆえ、すべての蓋然的な推論には、見られるか思い出される何か精神に現れる必要があり、われわれは、このことから、それと結び付く見られも思い出されもしない何かを推論する必要がある。（T 1.3.6.6）

すなわち、彼が「蓋然性」と呼ぶ推論は、われわれが「帰納」と呼ぶ推論に他ならない。われわれが帰納的な推論をするとき、帰納の前提には、生き生きと感じる印象や記憶が含まなければならない。さもなければ、帰納の結論には、活気のある信念でなく、活気のない空想が生じるからである。知覚の活気という観点から言えば、前提の印象や記憶が結論の信念

を活気付けるから、帰納的に推論される信念は現実と確信されるのである。

さらに彼は続けて次のように述べている。

記憶 [の観念] や感覚の直接的な印象を超えて、われわれを導くことができる、唯一の対象の結合や関係は、原因と結果の関係である。というのは、それが、ある対象から別の対象への正しい推論を基礎付けられる唯一の関係だからである。原因と結果の観念は経験から生じるが、それが、そのような特定の対象が過去の全事例で互いに恒常的に接続していたことを、われわれに知らせるのである。そして、それらの対象の一つに似た対象が印象として直接に現前するとなると、そこからわれわれは、それに常に伴っていた対象に似た [もう] 一つの対象が存在する、と決めてかかるのである。(T 1.3.6.7)

ようするに、原因と結果の関係 (だけ) が彼が「蓋然性」と呼ぶ推論を正しく基礎付ける。すると、結局のところ、彼の考える正しい蓋然性とは、因果的な帰納に他ならないことになる。われわれの想像は自由に内容を変えられる。しかし、帰納的な推論 (や想像) から信念が生じるには、現実と信じられる内容が決定されなければならない。そこで、原因と結果の関係が帰納的に推論される信念の内容を導くことになる。知覚の内容という観点から言えば、原因と結果の関係が帰納的な推論を基礎付けるから、帰納的な信念の内容が決定されるのである。

さて、彼の考える正しい蓋然性が因果的な帰納であるなら、因果的な帰納は「自然の斉一性」に合理的に正当化され (え) ないことになる。なぜなら、「自然の斉一性」はそれ自体が「事実の問題」から生じる蓋然性 (や立証) だからである。すなわち、「自然の斉一性」は因果的な帰納から得られる原理である。すると、それ自体が因果的な帰納から生じる信念であるのなら、「自然の斉一性」の信念を生む因果的な帰納を正当化するために、「自然の斉一性」そのものを先取して仮定しなければならない<sup>13</sup>。そのため、われわれは「自然の斉一性」を因果的な帰納から正当に得ることはできない。「自然の斉一性」の信念を生む因果的な帰納を、因果的な帰納の生む「自然の斉一性」の信念で、正当化しようとするれば、論点先取 (や悪循環) に陥ることになる。だから、「自然の斉一性」それ自体には、——それはなお蓋然的な信念ではあるが、——何か合理的な正当性があるわけではない。そして、それゆえに、「自然の斉一性」は因果的な帰納を合理的に正当化し (え) ないのである。

ところで、——これまでに本論文でも何度か言及してきたが<sup>14</sup>、——「観念の関係」に生じる知識から区別された (広義の) 蓋然性は (T 1.3.11.2)、「原因と結果の関係に由来し、疑いと不確かさから完全に逃れている」(ibid.) 立証と「まだ不確かさの伴う」(ibid.) たんなる (狭義の) 蓋然性に区別される (ibid.)。むろんそれらはどちらも「事実の問題」に生じる (広義の) 蓋然性である。しかし、立証と (狭義の) 蓋然性の間には (連続的に) 異なる「確信の程度」があるのである (T 1.3.12.2; E 10.1.3)。だから、われわれが現実と信じるのは、「確信の程度」の低い蓋然的な信念よりも、「確信の程度」の高い立証的な信念

である。すなわち、われわれには、確率の高いことは、確率の低いことよりも、「より起こりそうであり(likely)、よりありそうである(probable)」(T 1.3.11.7)、と思われる。

とはいえ、なぜわれわれはそのように考える(べき)のか。もちろん、ここには、そのように考える(べき)正当な理由はない。すなわち、確率の高い立証的な信念は確率の低い蓋然的な信念よりも実現しそうだと思うことに、合理的な正当性があるわけではない。なぜなら、「どんな出来事であれ、偶然的な事象の数の優る方に落ち着かなければならないことを、確実に証明することは不可能である」(T 1.3.11.7)からである。すなわち、「ここでわれわれは、原因[や結果の関係]から生じる[帰納的な推論や]信念の考察に用いたのと同じ議論をすべて繰り返すことができ、数に優る偶然的な事象がわれわれに同意[や確信]を生み出すのは、論証によるのでも、蓋然性によるのでもない、と同じように証明することができる」(ibid.)。なるほど、われわれは、異なる「確信の程度」から、立証的な信念と蓋然的な信念を(確率論的に)区別することはできる。しかし、われわれには、確率の高い信念が確率の低い信念より実現しそうだと思える(べき)正当な理由はない。そのため、(「確信の程度」から記述される)確率論が因果的な帰納に合理的な正当性を与え(う)るわけではない。因果的な帰納が確率論に合理的に正当化され(う)るためには、やはり「自然の斉一性」が先取され仮定されなければならないのである<sup>15</sup>。

たしかに、「自然の斉一性」が正当な原理であれば、因果的な帰納は「自然の斉一性」に正当化され(う)る。しかし、「自然の斉一性」の原理は、——「観念の関係」に生じる知識でなく、——「事実の問題」に生じる蓋然性(や立証)である。すなわち、「自然の斉一性」はそれ自体が因果的な帰納から生じる信念なのである。だから、「自然の斉一性」は因果的な帰納を正当化し(え)ないのである。

#### 4. 一般化の正当性と「帰納の認識論的な問題」

以上(の第3節と第4節)から、「自然の斉一性」は因果的な帰納を(合理的に)正当化し(え)ない、と言える。そして、このことは、因果的な帰納だけでなく、たとえば枚挙的な帰納のような、すべての帰納(的な推論や信念)に当てはまるのである<sup>16</sup>。もちろんヒューム自身は因果的な帰納について論じている。しかし、いわゆる「帰納の問題」を哲学史上もっとも決定的に論じたのはやはり彼以外にない。なぜなら、「帰納の問題」の主要な論点は彼の(「自然の斉一性」の)議論にすべて見いだせるからである。彼の論じる「帰納の問題」は、——たとえば、「ヒュームの苦境は人間ヒューマンの苦境である」(Quine 1969, 72)、と言われるように、——彼の知覚論や因果論(だけ)に固有の問題ではなく、彼の解釈研究から独立に(も)論じられる哲学のスクャンダルなものである<sup>17</sup>。

だが、帰納(的な推論や信念)にはどのような問題が潜んでいるのか。そもそも「帰納の問題」とはどのような問題であるのか。もちろん、これまでに見てきたように、彼の「自然の斉一性」の議論が辿り着くのは、われわれの帰納(的な推論や信念)には(合理的な)正

当性がないという苦境である。では、なぜ帰納（的な推論や信念）には（合理的な）正当性がないのか。たしかに、彼の言うように、帰納（的な推論や信念）は「自然の斉一性」の原理に（合理的に）正当化され（う）る、とは言える。とはいえ、そのためには、そもそも「自然の斉一性」が（合理的に）正当な原理でなければならない。だが、「自然の斉一性」はそれ自体が帰納的に推論される信念である。すると、——それが（合理的に）正当な原理であるには、——「自然の斉一性」の信念を推論する帰納が（合理的に）正当化され（う）るの  
でなければならない。しかし、「自然の斉一性」を生む帰納はもちろん帰納の生む「自然の  
斉一性」に（合理的に）正当化され（え）ない。だから、「自然の斉一性」は帰納（的な推  
論や信念）を（合理的に）正当化し（え）ないのである。

さて、このように彼の「自然の斉一性」の議論を振り返ると、われわれが何とかしたいの  
は「自然の斉一性」の（合理的な）正当性であることがわかる。すなわち、彼の論じる「帰  
納の問題」の要となるのは、「自然の斉一性」の（合理的な）正当性なのである。むしろ「自  
然の斉一性」は帰納（的な推論や信念）を（合理的に）正当化し（え）ない。「自然の斉一  
性」それ自体が帰納的に推論される信念だからである。だが、仮に「自然の斉一性」が（何  
らかの意味で）正当な信念であるのなら、それはどのような正当性を帰納（的な推論や信念）  
に与え（う）るのか。すなわち、もしも、「自然の斉一性」に、合理的な正当性でなく、何  
らかの正当性があるのなら、そのときには、われわれの帰納（的な推論や信念）はどのよう  
に正当化され（う）るのか。

たとえば、われわれは、われわれ自身の経験から帰納的に推論すれば、「太陽は明日も東  
から昇る」と信じられる。しかし、なぜそれを信じることが正当であるといえるのか。もち  
ろん、このときに、われわれが「太陽は常に東から昇る」と信じるのであれば、それを信じ  
ることは正当であるといえる。すなわち、「太陽は常に東から昇る」（と信じられる）ので  
あれば、「太陽は明日も東から昇る」（と信じられる）のである。なぜなら、後者の個別  
的な信念は、前者の一般的な信念（の全称例化）から、（論理的に）正当に導き出せるから  
である。だが、われわれの一般的な信念はもちろん帰納的な推論から生じるものである。すな  
わち、われわれは、「太陽は東から昇る」という個別事例を何度も経験することで、「太陽  
は常に東から昇る」という一般法則を帰納的に推論することになる。とはいえ、われわれは  
どうして、経験している個別事例（だけ）から、（経験していない個別事例を含む）  
一般的な法則へと飛躍できるのか。ここに「自然の斉一性」は要請される。すなわち、（そ  
れが正当な信念なら、）「自然の歩みは常に斉一的である」（と信じられる）のだから、経  
験している自然の歩みと経験していない自然の歩みは同じである（と信じられる）こと  
になる。われわれはこうして個別事例から一般的な法則へと飛躍するのである。

すると、「自然の斉一性」が正当な信念であるなら、われわれの個別の経験は異なる時点  
や地点でも妥当するように一般化されることになる。すなわち、「自然の歩みはいつでもど  
こでも同じである」（と信じられる）のだから、「太陽はいつでもどこでも東から昇る」（と  
信じられる）のである。とはいえ、もちろん「太陽が東から昇る」ことだけが自然の歩み（の

すべて)ではない。つまり、他のあらゆる一般法則が自然の歩みには含まれる。さもないければ、「常に斉一的である」のは自然の歩みではないからである。それゆえ、ここにはまた別の一般化があることになる。すなわち、「自然の斉一性」が正当な信念なら、「太陽が東から昇る」ことだけでなく、他のあらゆる一般法則が「常に斉一的である」ことになる。言い換えると、「常に斉一的である」ことが異なるすべての一般法則に妥当するように一般化されるのである。それゆえ、「自然の斉一性」には、時間や空間の差異を捨象する一般化とは別に、一般法則の差異を捨象する一般化がある、と言える。こうして「自然の斉一性」はすべてを一般化するのである。もちろん、すでに見たように、「自然の斉一性」はそれ自身が帰納的に推論される信念である。だから、「自然の斉一性」はわれわれの帰納(的な推論や信念)に(合理的な)正当性を与え(う)るわけではない。しかし、われわれは、「自然の斉一性」なしには、個別的な経験から一般的な法則へと飛躍しえない。「自然の斉一性」はもっとも広範な(おそらくすべての)一般化に要請される。そして、「自然の斉一性」による一般化こそが「帰納の問題」の要なのである。

そもそも、個別的な(信念を推論する)帰納の正当性は、一般的な(信念を推論する)帰納の正当性に還元される。あるいは、前章で定式化した二つの帰納で言えば<sup>18</sup>、次の一回(の信念)を推論する(1)の帰納の正当性は、一般化(の信念)を推論する(2)の帰納の正当性に回収される。なぜなら、——(2)の帰納が正当であるときには、——個別的な(1)の帰納は、一般的な(2)の帰納(の全称例化)から、(論理的に)正当に導き出せるからである。だから、帰納(の問題)を論じる多くの哲学者が考えるように、いわゆる「帰納の問題」とは(標準的には)帰納的な一般化の正当性の問題なのである<sup>19</sup>。

なるほど、もしかしたら、俗に「帰納の問題」と言われるのは、「一般化に関する懐疑論的な問題(the sceptical problem about generalizations)」(Hacking 2006, 176)よりは、むしろ「未来に関する懐疑論的な問題(the sceptical problem about the future)」(ibid.)であるかもしれない<sup>20</sup>。しかし、多くの哲学者が、それら二つの(懐疑論的な)問題は等価である、と考える<sup>21</sup>。というのは、もちろん、ヒューム自身の「自然の斉一性」を論じる「帰納の問題」が、「…個別の予測は正当な一般化に基づかなければならないという見解にかなりの信用を与えている」(ibid.)からである<sup>22</sup>。

未来はもちろん帰納的に予測される。われわれは未来を(まだ)直接に経験してはいないからである。だが、われわれが未来を予測するときに生じるのは、個別的な(帰納に推論される)信念である。そして、個別的な(帰納に推論される)信念は、一般的な(帰納に推論される)信念が正当であるときには、(論理的に)正当であることになる。だから、次の一回の信念(の内容)の時制が未来であるかどうかは、それ(を推論する帰納)が正当であるかどうかをまったく左右しない。すなわち、次の一回の信念(を推論する帰納)が正当であるかどうかを(論理的に)決めるのは、——それ(の内容)の時制が過去や現在であるときと同じように、——それ(を推論する帰納)が正当な一般化の信念(を推論する帰納)に基づくかどうかなのである。たしかに、未来向きの信念(や推論)を例に引けば、「帰納の問

題」は単純明快に言い表せるかもしれない<sup>23</sup>。しかしながら、「…帰納的な手続きの正当性の問題は未来の対象や出来事についての推論にはけっして制限されない」(Will 1995, 3)のである。

ようするに、帰納(的な推論や信念)の正当性が問題になるとき、推論される信念(の内容)の時制は論点にならない。だから、(1)の帰納に推論される未来(の信念)は(2)の帰納に推論される一般化(の信念)の言わばたんなる一例でしかないのである。たとえばミルは次のように述べている。

…時間の変容である現在と過去と未来は、信念そのものや信念の根拠とは何の関係もない。われわれは、火は、昨日も今日も燃えたから、明日も燃えるだろう、と信じる。しかし、われわれは、まったく同じ根拠に基づいて、火は、われわれが生まれる以前にも燃えていたし、このまさに同じ日に交趾支那でも燃えている、と信じるのである。われわれは、過去そのものから未来そのものへ推論するのではなく、知られていることから知られていないことへ推論する。あるいは、観察している事実から観察していない事実へ推論する。または、われわれが知覚していることや直接に意識していることから、われわれの経験に入っていないことへ推論する。この後に述べられたことの中には、未来のすべての領域が含まれるだけでなく、現在や過去の広大な部分も含まれているのである。(Mill 1973, 307)

すると、このような見地に立つのなら、帰納(的な推論や信念)とは、——まさにミル自身が定義するように、——「経験からの一般化」(ibid. 306 強調傍点筆者)に他ならないことになる。すなわち、帰納(的な推論や信念)とは、経験されている個別的な事柄から、(すべての経験していない個別的な事柄を含む)一般的な事柄を導くことなのである。

そのため、(1)の帰納に推論されるのは、未来(の内容)の信念である必要はない。もちろん(1)の帰納には次の一回の信念が推論される。しかし、われわれは、次の一回の捉え方を変えれば、(1)の帰納から過去(の内容)の信念や現在(の内容)の信念を得ることができる。すなわち、次の一回(の時点)は、今(の時点)より後に置かれれば、未来(の時点)であるが、今(の時点)より前に置かれれば、過去(の時点)である。あるいは、次の一回(の地点)は、それが空間的に捉えられるなら、(ここではない)現在のどこか(の地点)であるかもしれない。われわれが直接に経験していないことは、——それがいつどこのことであろうと、——(1)の帰納に推論される次の一回の信念(の内容)なのである。

それゆえに、個別的な(1)帰納(に推論される信念)の正当性は、——それがいつどこのことであろうと、——一般的な(2)の帰納(に推論される信念)の正当性に還元されることになる。だから、帰納(的な推論や信念)の正当性が問われるときに、個別の帰納(的な推論や信念)の正当性が問われる必要はまったくない。帰納(的な推論や信念)が、ミルの言うように、「経験からの一般化」であるのなら、帰納(的な推論や信念)に生じる問題



は、帰納的な一般化の正当性の問題でしかない。そのため、「未来についての懐疑論的な問題」は「一般化についての懐疑論的な問題」に回収されることになる。だから、多くの哲学者が、それらの（懐疑論的な）問題は等価である、と考えるのである。いわゆる「帰納の問題」とは、標準的な解釈では、帰納的な一般化の正当性の問題なのである。

ところで、帰納的な一般化の正当性の問題は次のように言い表せる。すなわち、帰納的に推論される一般化の信念はどうして正当である（といえる）のか。あるいは、一般化の信念を帰納的に推論することには、どのような正当性がある（といえる）のか、と。すると、帰納的な一般化の正当性の問題が、われわれの帰納的な推論や信念（そのもの）の正当性に関わることは、一見して明らかである。そこで、本論文では、帰納的な一般化の正当性の問題を「帰納の認識論的な問題」と名付けたい。標準的な解釈では、帰納（的な推論や信念）に生じる問題とは、「帰納の認識論的な問題」なのである。

「帰納の認識論的な問題」で問われるのは、帰納的な（一般化の）推論や信念の正当性である。すなわち、帰納（的な推論や信念）の正当性が問われると、個別的な（1）の帰納の正当化には、一般的な（2）の帰納の正当性が要請され、さらに、一般的な（2）の帰納の正当化には、「自然の斉一性」の正当性が要請される。だが、「自然の斉一性」はそれ自身が帰納的に推論される一般化の信念なのである。だから、そこで問われる（べき）正当性は、一般化（の信念を推論する帰納）の正当性なのである。もちろん、われわれの（正しい）帰納は、——それが（正しい）推論であるかぎりには、——正しい結論を導くためには、正しい前提をもたなければならない。あるいは、ヒューム（の知覚論）に倣えば、われわれの（因果的な）帰納は、（現実と確信できる）信念を結論とするためには、（現実と確信できる）印象や記憶を前提としなければならない。しかし、「帰納の認識論的な問題」では、もちろん印象や記憶の正当性は問われない。なぜなら、印象や記憶は、推論されるのではなく、直接に知覚されるからである（T 1.3.4.1）<sup>24</sup>。「帰納の認識論的な問題」では、徹頭徹尾（一般的な）推論や信念の正当性が問題にされる。いわゆる「帰納の問題」とは（標準的には）帰納的な一般化の正当性に関わる「認識論的な問題」なのである。

---

<sup>1</sup> Cf. Hacking 2006, 180-181. すなわち、ハッキング(Ian Hacking)によれば、「[帰納の] 懐疑論的な問題は、因果関係が知識から臆見(opinion)に移行したときのみ、生じることができたのである」(Hacking 2006, 185)。

<sup>2</sup> ところで、ヒューム自身は「帰納」という言葉をほとんど使わない(Cf. 神野 1998, 258; ビービー 2014, 25)。しかし、「帰納の問題」を哲学史上もっとも決定的に論じたのは、やはり彼以外になく、その主要な論点は彼の議論で十分に理解できるのである。

<sup>3</sup> 帰納の前提となる印象と記憶に関しては第4章の第2節を参照。

<sup>4</sup> 想像の観念を導く原因と結果に関しては第4章の第3節を参照。

<sup>5</sup> ヒューム自身が論じるのはもちろん因果的な帰納（の正当性）であるが、彼の「帰納の問題」はたとえば枚挙的な帰納（の正当性）にも当てはまる。およそ帰納（的な推論や信念）で彼の「帰納の問題」を逃れる

---

ものはない。彼が直接に言及するのは、原因と結果の関係からの帰納（的な推論や信念）であるが、彼の論じる「帰納の問題」は、あらゆる帰納（的な推論や信念）に生じ（う）るのである。

<sup>6</sup> 「観念の関係」と「事実の問題」の二分法に関しては第2章の第5節を参照。

<sup>7</sup> もし、（われわれが、）本当に自然の歩みが変わったために、われわれの信念が外れた（、と考えている）のであれば、それを導いた（誤った）原因と結果の関係が修正される必要はない。すなわち、そのときには、それが合致していた変化前の自然の歩みとそれが合致しなかった変化後の自然の歩みを共に説明するような（正しい）原因と結果の関係が新たに探求される必要はない。しかし、もしわれわれが変化の前後に共通の原因と結果の関係を求めるのなら、このときには、（われわれは、）自然の歩みはそもそも斉一的であるのでなければならない（、と考えている）ことになる。

<sup>8</sup> すなわち、「われわれは、しばしば現れる諸対象の間に一つの類似を見いだすと、それらの量や質の程度にどんな違いが見られようと、また、それらの間に他のどんな違いが現れようと、それらの対象のすべてに同じ名辞を適用する。われわれがこの種の習慣を獲得した後は、その名辞を聞くことで、それらの対象のうち一つの観念が呼び起こされ、想像は、すべての個別的な状況や割合と共に、その対象の観念を思い浮かべるのである」（T 1.1.7.7）。

<sup>9</sup> Cf. 神野 1998, 172.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*

<sup>11</sup> もしかしたら、——彼の経験論的な知覚論（や意味論）を離れて言えば、——われわれは、（抽象的な）言葉を理解するのに、そもそも（具体的な）経験を必要としないのかもしれない。

<sup>12</sup> さもなければ、因果の観念は、彼の「第一原理」に反し、生得的であることになる。しかし、彼の考えでは、そもそも「自然のものはすべて個別的なのである」（T 1.1.7.6）。

<sup>13</sup> ヒュームは次のように述べている。「…蓋然性 [の推論] は、経験している対象と経験していない対象の類似性の仮定に基づいているが、そのために、この [類似性の] 仮定が蓋然性 [の推論] から生じることは不可能である。同じ [斉一性の] 原理がまた別の [斉一性の] 原理の原因であると同時に結果であることは不可能なのである」（T 1.3.6.7）。

<sup>14</sup> 第1章の第3節や第2章の（第5節と）第6節を参照。

<sup>15</sup> たとえば、中島義道は、「（「帰納の問題」と）確率に関して、「「これから」が「これまで」と同じであるという前提によってのみ、確率は意味をもちうる…」（中島 1995, 143）、と述べている。

<sup>16</sup> ヒューム（の知覚論や因果論）によれば、因果的な帰納では（高い確率で）現実と確信できる信念が推論される。しかし、そのような因果的な帰納でさえ彼の「帰納の問題」を逃れえないのである。

<sup>17</sup> Cf. Broad 1951, 143. とはいえ、もしかしたら、哲学のスキャンダルとは、帰納的に推論される信念のような基礎的な信念が正当化できないことを指すのではなく、そのような正当化の（権利）問題があると主張することやそれに正面から解答を与えようと腐心することを指すのかもしれない（久米 2000, 5）。

<sup>18</sup> 二つの帰納の定式化に関しては第4章の第1節を参照。

<sup>19</sup> もちろん、本来のヒューム自身の関心は、帰納的な一般化を正当化する「認識論的な問題」になく、帰納的な信念を推論する精神（の過程）を探求する「心理学的な問題」にある、と解釈されることはある（久米 2000, 5; ビービー 2014, 25）。しかし、彼自身の関心がそこにはない（と解される）としても、彼の関

---

心とは独立に、彼の論じる「帰納の問題」は帰納的な一般化の正当性の問題と捉えられるのである。

<sup>20</sup> ハッキングの考える「未来についての懐疑論的な問題」とは、「…過去の対象や出来事についての既知の事実が、未来の対象や出来事についての信念に何らかの理由を与えることに、疑問を投げかける」(Hacking 2000, 176) ものである。そのため、彼の考える「未来についての懐疑論的な問題」は、——「一般化についての懐疑論的な問題」と等価であると言えるので、——本論文の第7章(以降)で論じられる、未来の経験の問題とは異なる。すなわち、少し先取りして言えば、彼の「未来についての懐疑論的な問題」(と「一般化についての懐疑論的な問題」)は、帰納を巡る「認識論的な問題」であるが、(過去と)未来の経験(の違い)の問題は、帰納を巡る「形而上学的な問題」なのである。

<sup>21</sup> Cf. *ibid.*

<sup>22</sup> たしかに、一方では、——ハッキングが言うように、——個別的な(帰納から推論される)信念は、正当な一般的な(帰納から推論される)信念に基づくときに、正当であることを明らかにしたのは、ヒューム自身の論じた「帰納の問題」に他ならないかもしれない。しかし、他方では、——ハッキングが二〇〇六年版の序論で言うように、——「ヒュームは[一般化への推論よりも]未来への推論により焦点を当てていた」(*ibid.* xxvii) のだから、もしかしたら、ヒューム自身は「未来についての懐疑論的な問題」と「一般化についての懐疑論的な問題」が等価であるとは考えていなかったのかもしれない。

<sup>23</sup> Cf. Will 1995, 3.

<sup>24</sup> もちろん、印象や記憶の正しさを問うことはできる、と思われる。たとえば、『人間本性論』では、印象と観念の区別(T 1.1.1.1)や記憶と想像の区別(T 1.3.5.3-6)が問われることがある。また、ヒュームは(感覚の)印象が生じる(究極的な)原因を問題にすることもある(T 1.3.5.2)。とはいえ、そこで彼はすぐに次のように述べている。すなわち、「そのような問題はわれわれの現在の論点には少しも重要でない」(*ibid.*)、と。たとえば、木曾の解釈では、そこで言われる「われわれの論点」とは、「…われわれが感覚の印象を正しいと信じる原因を、究明すること…」(木曾 1995b, 344)である。しかし、もしかしたら、そこで言われる「われわれの論点」とは、(原因と結果の関係に基づく)帰納(的な推論や信念)を究明することである(と解釈することもできる)のではないか。もしそうだとすれば、そのような問題は「帰納の認識論的な問題」には「少しも重要でない」から、そこで彼はそのように述べていることになる。

## 第6章 「帰納の認識論的な問題」の懐疑論的な解決

「帰納の問題」とは（標準的には）「帰納の認識論的な問題」である。それが認識論的であるのは、それが帰納的な推論や信念（そのもの）の正当性に関わる問題だからである。帰納（的な推論や信念）の正当性が問われるとき、個別的な信念（を推論する帰納）の正当性（の問題）は一般的な信念（を推論する帰納）の正当性（の問題）に帰着する。「帰納の認識論的な問題」とは、帰納的な一般化の正当性の問題なのである。では、われわれ（の帰納）はどうして個別的な経験から一般的な法則へと飛躍しうるのか。「自然の斉一性」（の正当性）はここに要請される。しかし、「自然の斉一性」には（合理的な）正当性はない。なぜなら、「自然の斉一性」はそれ自体が帰納的に推論される信念だからである。帰納的な一般化の正当性に関わる「認識論的な問題」は（合理的には）解決され（え）ないのである。そのため、本章では、「帰納の認識論的な問題」の懐疑論的な解決(sceptical solution)を検討してみたい<sup>1</sup>。

### 1. 懐疑論的な解決と自然（本性）主義

われわれの帰納（的な推論や信念）には「認識論的な問題」がある。すなわち、それは帰納的な一般化の正当性の問題である。個別的な帰納（から推論される信念）の正当性はすべて一般的な帰納（から推論される信念）の正当性に回収されるからである。しかし、われわれはどうしても帰納的な一般化を（合理的には）正当化できそうにない。なぜなら、「自然の斉一性」に（合理的な）正当性がないからである。たしかに「自然の斉一性」は「…帰納の基本原則であり一般公理である」（Mill 1973, 307）。なぜなら、「自然の斉一性」が（合理的に）正当（な信念）であるのなら、帰納的な一般化は（合理的に）正当化され（う）るからである。また、ミルが言うように、われわれはたしかに自然の歩みにいくつもの斉一性を見いだすことができる<sup>2</sup>。だが、もしミルが、そのことから、帰納的な一般化は（合理的に）正当化され（う）る、と考えるのなら、それはもちろん誤謬である<sup>3</sup>。というのは、ヒュームが言うように、われわれの経験する（個別的な）諸斉一性から「自然の斉一性」が生じるのなら、「自然の斉一性」はそれ自体が帰納的に推論される（一般的な）信念であることになるからである<sup>4</sup>。すなわち、「自然の斉一性」それ自体が帰納的に推論される信念であるから、「自然の斉一性」は帰納（的な推論や信念）を（合理的に）正当化し（え）ないのである。

では、われわれは「帰納の認識論的な問題」に一体どのように向き合うべきなのか。たとえば、もしも、原因と結果の間に必然的な結合（を生む力）があるのなら、あるいは、「観念の関係」が「自然の斉一性」を論証するのなら、原因と結果の必然的な結合や「自然の斉一性」は、言わば「帰納の認識論的な問題」の「正面からの解決(straight solution)」（Kripke 1982, 66）になる<sup>5</sup>。すなわち、帰納的な一般化に何らかの（合理的な）正当性が与えられ

(う) るのなら、そのときには、「帰納の認識論的な問題」は正面から解決される、と言える。だが、われわれには、原因と結果の間に必然的な結合(を生む力)を発見することもできないし、「自然の斉一性」を「観念の関係」から論証することもできない。だから、「帰納の認識論的な問題」は正面からは解決され(え)ない。すなわち、帰納的な一般化は(合理的には)正当化され(え)ないのである。そのため、われわれが進むべきはもちろんこの方向ではない。そうではなくて、われわれが(ヒュームと共に)歩むべきは、懐疑論的な解決の方向なのである。

そもそも、懐疑論的な解決が始められるためには、懐疑論的な問題には正面からは答えられないことが、受け入れられなければならない<sup>6</sup>。すなわち、「帰納の認識論的な問題」の懐疑論的な解決は、帰納的な一般化が(合理的に)正当化され(え)ないことを認めることから、始められることになる。だが、「帰納の認識論的な問題」の懐疑論的な解決は、帰納的な一般化の正当性の問題を受け入れるとしても、それでもなお、われわれの帰納(的な推論や信念)に何らかの正しさを与え(う)るものでなければならない<sup>7</sup>。さもなければ、それは解決にはならないからである。

だが、「帰納の認識論的な問題」が懐疑論的に解決されると、われわれの帰納(的な推論や信念)はどうして正しくなるのか。たとえばクリプキ(Saul A. Kripke)は次のように述べている。すなわち、「…われわれの通常の実践や信念は、——反対に[正当化を要求する必要があるように]見えるけれども、——懐疑論者が擁護できないことを示した正当化を要求する必要は[実は]ないがゆえに、正当化されているのである」(ibid.)、と。「帰納の認識論的な問題」は帰納的な一般化に(合理的な)正当性を要求する。しかし、実はわれわれは、そのような(合理的な)正当化をすることなしに、帰納的な推論から信念を正しく得ることができる。すると、われわれが帰納的な推論から正しく信念を得るためには、「帰納の認識論的な問題」が要求する(合理的な)正当性はそもそも必要がないことになる。すなわち、「帰納の認識論的な問題」の懐疑論的な解決では、帰納的な一般化の正当性の問題そのものが言わば解消されるのである<sup>8</sup>。

ところで、ヒューム自身の懐疑論的な解決は、自然(本性)主義的な解消である、と言える<sup>9</sup>。なぜなら、彼の懐疑論的な解決では、因果(的な帰納に推論される)信念や「自然の斉一性」の信念は、——合理的な正当性(や不当性)があるものでないが、——われわれが人間の(自然)本性から抱かざるをえないものだからである<sup>10</sup>。すなわち、彼によれば、われわれが原因と結果の関係から帰納的に推論するとき、「…われわれの想像は、第一の[原因の]対象から第二の[結果の]対象へと、自然な移行によって移るのだが、この自然な移行は、[理性的な]反省の先に立ち、[理性的な]反省に妨げられない」(T 1.3.13.8)のである。また、それゆえに、われわれの「自然の斉一性」の信念には、「…まったく何の証明の余地もありえないのだが、…われわれは何の証明もなしに[自然の歩みが斉一であることを]当然とする」(A14)のである。

われわれが(自然)本性から信じざるをえない信念は「自然的な信念(natural belief)」と

呼ばれる<sup>11</sup>。たとえば、因果（的な必然）性の信念や「自然の斉一性」の信念の他には、外的な対象の存在の信念が「自然的な信念」に含まれる<sup>12</sup>。すなわち、外的な対象が存在することは、——（合理的な）正当性（や不当性）があるわけではないが、——「…われわれのあらゆる論究において当然としなければならない」（T 1.4.2.1）のである。そのため、「自然的な信念」はわれわれのあらゆる思考や行為の基礎となる<sup>13</sup>。たとえば、ヒューム自身が言うように、因果的な（帰納に推論される）信念は、「…われわれのすべての思考と行為の基礎であるので、[われわれ]人間の自然本性は、それがなくなると、直ちに枯れ滅びるにちがいない」（T 1.4.4.1）のである。

すなわち、彼の自然（本性）主義では、因果的な（帰納に推論される）信念や「自然の斉一性」の信念は、われわれ人間の（自然）本性に絶対必要な不可避の「自然的な信念」であるので、そもそも合理的な正当化（や理性的な懐疑論）が及ぶものではない<sup>14</sup>。だから、「帰納の認識論的な問題」は、正面から（合理的に）解決され（う）るのではなく、——正面からの解決を試みる徒勞と共に、——自然（本性）主義的に解消され（う）るのである。

## 2. 精神の決定と因果的な必然性

さて、自然（本性）主義による「帰納の認識論的な問題」の懐疑論的な解決は、帰納的な一般化の正当性の問題を解消するだけでなく、帰納（的な推論や信念）の正しさを確保しなければならない。では、ヒューム自身はそれをどのように成し遂げるのか。われわれはどうしたら帰納的な推論から信念を正しく得ることができるのか。

実のところ、われわれはすでに彼の答えを知っている。というのは、彼（の知覚論や因果論）によれば、原因と結果の関係から信念を推論する帰納（こそ）が正しい帰納だからである。もちろん、われわれが原因と結果の間に見いだせるのは、必然的な結合でなく、恒常的な接続である。しかし、彼によれば、「われわれは、一方の印象から…他方の信念に移行するとき、理性によって決定される(determin'd)のではなく、習慣(custom)によって決定されるのである」（T 1.3.7.6）。なるほど、習慣とは「過去の反復から何の新たな推論もなしに生じる」（T 1.3.8.10）ものである。そして、原因と結果の恒常的な接続とは、原因と結果の接続が過去に反復されていることである（T 1.3.6.3）。そのため、「…[原因と結果と見なされる二種の対象の接続の]頻繁な反復の後では、…[われわれの]精神は、一方の対象が現れると、それに常に伴っていた[もう一方の]対象を考えるように、また、それをより強い光の下で[生き生きと]考えるように、習慣によって決定される」（T 1.3.14.1）のである。

とはいえ、因果的（な帰納から推論される）信念が、何の（理性的な）正当化もなしに、自然と生じるためには、過去に反復された原因と結果の恒常的な接続の習慣だけでは、十分であるとは言えない。なぜなら、それらの観念の恒常的な接続が（たんに）考えられる（だけ）なら、そのときには、一方から他方への習慣的な移行(customary transition)はそのま

まであるかもしれないが、われわれ（の精神）に本当に信念が生じるとはかぎらないからである（T 1.3.8.11）。だから、信念が本当に生じるには、「現前する印象が…絶対に必要なのである」（ibid.）。すなわち、ヒューム（の知覚論）によれば、「われわれに何か印象が現前するとき、それは、精神をそれに関係する観念に運ぶだけでなく、それに勢いと活気を分け与えもする」（T 1.3.8.2）。われわれは、信念（の活気）に本当に現実の感じを感じるときに、信念（の内容）を本当に現実と信じる。だから、そのときには、信念（の活気）は、程度は劣るが、印象（の活気）を真似て、われわれの情念（や行為）に影響するのである（T 1.3.10.3）。しかし、信念（の内容）が本当に現実と信じられるのは、信念（の活気）が現前する印象（の活気）に与るからなのである。すなわち、現前する印象から本当に生き生きとした現実の感じを受け取るときに、われわれ（の意志や行為）に影響を与える信念が本当に生じるのである。彼の知覚論では、現前する印象の今ここの現実（の感じ）こそが、あらゆる現前しない現実（の感じ）の源泉なのである。

それゆえに、因果的な（帰納に推論される）信念が本当に自然と生じるには、原因と結果の恒常的な接続の習慣が信念の内容を決めるだけでなく、現前する印象が信念の活気を生き生きと活気付けなければならない。このことをヒューム自身は次のように述べている。

…原因や結果 [の関係] から生じるあらゆる種類の推論は、…ある二つの対象がすべての過去の経験で恒常的に接続していることと、現前する [印象の] 対象がそれらのどちらかに類似していることに基づいている。…現前する対象 [の印象] が想像を生き生きと活気付け、恒常的な結合と類似性がこの勢いと活気とを関係する [対象の] 観念に伝える。そして、それゆえに、われわれは、それを信じる、あるいは、それに同意する、と言われるのである。（T 1.3.13.25）

ようするに、恒常的に接続する原因と結果のうち、たとえば、原因の印象がわれわれに現前すると、われわれは自然と結果の信念を推論することになる。このようにして、われわれは因果的な帰納から自然と信念を推論するのである<sup>15</sup>。

また、原因の印象から自然と帰納的な推論が為される時、われわれは、結果の信念を生き生きと抱かざるをえないような、「…精神の決定を感じる」（T 1.3.14.20）。そして、ヒュームによれば、そのような精神の決定される感じの印象（こそ）が、われわれに（因果的な）必然性の観念を与えるのである（T 1.3.14.1）。すなわち、原因と結果を結び付ける必然性の観念は、われわれの精神がそれらの一方から他方へ移行させられるような、決定や傾向の（反省の）印象から生じる（T 1.3.14.22）。だから、彼によれば、「… [因果的な] 推論が必然的な結合に依存するのではなく、必然的な結合が [因果的な] 推論に依存するのである」（T 1.3.6.3）。あるいは、因果的な必然性がわれわれの因果的な帰納を正しくするのではなく、われわれの因果的な帰納が因果的な必然性を生むのである。

かくして、われわれは因果的な帰納から正しく信念を推論しうることになる。すなわち、

われわれの帰納（的な推論や信念）は、原因と結果の恒常的な連接（の習慣）と現前する原因か結果の印象（の現実の感じ）から、自然と為されるときに、正しい（とされる）のである。われわれの因果的な帰納は、そこに何らかの（合理的な）正当性があるときに、正当である（とされる）わけではない。そうではなくて、われわれの因果的な帰納は、現前する（原因か結果の）印象から自然と為されるときに、正しい（とされる）のである。

ところで、因果的な信念が印象の現前を契機に習慣的に推論されるとき、われわれが（意識せずとも）自然と為しているのは、次の一回の信念を推論する（1）の（因果的な）帰納である。まず、自然な因果的な帰納の継起となる（原因や結果の）印象は、もちろん個別的な知覚である<sup>16</sup>。なぜなら、「すべての印象は…消滅する…」（T 1.4.2.15）ものだからである<sup>17</sup>。また、そもそも、彼の知覚論には、それ自体で一般的な観念がない（cf. T 1.1.7.1; T 1.1.7.6）。つまり、彼（の知覚論）によれば、それに類似する他の個別的な観念を必要に応じて呼び寄せる、代表の個別的な観念が思考されることで、一般的な観念は思考されるのである（cf. T 1.1.7.7）。そのため、個別的な（原因や結果の）印象を契機とする自然な帰納では、——仮にそこから一般的な信念が推論されるとしても、——まずは個別的な（結果や原因の）信念が推論されなければならない。だから、自然な因果的な帰納から推論されるのは、やはり個別的な（結果や原因の）信念なのである。われわれに自然と為される因果的な帰納は、一般化の信念を推論する（2）の帰納でなく、次の一回の信念を推論する（1）の帰納である<sup>18</sup>。個別的な（1）の帰納は、一般的な（2）の帰納（の全称例化）から（論理的に）正当に導出されるから、正当である（とされる）のではない。（1）の帰納（的な推論や信念）は、現前する原因（や結果）の印象から自然と為されるときに、正しい（とされる）のである。

ようするに、「帰納の認識論的な問題」が彼の自然（本性）主義に懐疑論的に解決されると、——個別的な（1）の帰納（の正当性）が一般的な（2）の帰納（の正当性）に由来するのではなく、——むしろ一般的な（2）の帰納（の正しさ）が個別的な（1）の帰納（の正しさ）に由来することになる。なぜなら、一般化の信念を推論する（2）の（因果的な）帰納には、（因果的な）必然性の観念が含意されるが<sup>19</sup>、次の一回の信念を推論する（1）の（因果的な）帰納が自然と為されるところに、（因果的な）必然性の観念の起源はあるからである。すなわち、われわれ（の精神）は、（1）の（因果的な）帰納が自然と為されると、次の一回の信念が（因果的に）決定されるのを感じる。そして、彼（の因果論）によれば、このときに感じる「精神の決定」の印象（こそ）が（因果的な）必然性の観念を生むのである。だから、彼の自然（本性）主義では、——個別的な（1）の帰納（の正当性）が一般的な（2）の帰納（の正当性）に基づくのではなく、——（必然性を含む）一般的な（2）の帰納が（必然性を生む）個別的な（1）の帰納に基づくのである。

もちろん、それらはどちらも（正しい）帰納（的な推論や信念）である。すなわち、われわれの因果的な帰納には、次の一回の信念を推論する（1）の因果的な帰納と、一般化の信念を推論する（2）の因果的な帰納がある。このことは彼が因果関係の定義を二様に与える



ことから明らかである。彼によれば、原因と結果の関係とは、第一には、「ある対象が、また別の対象に先行しかつ隣接し、それと非常に深く結合しているために、一方の対象の観念がもう一方の対象の観念を形成するように、また、一方の対象(the one)の印象がより生き生きともう一方の対象(the other)の観念を形成するように、精神を決定する」(T 1.3.14.31) ことであるが、第二には、「ある対象が別の対象に先行しかつ隣接し、その際に、前者に類似するすべての対象(all the objects)が、後者に類似するそれらの対象(those objects)に対して、先行と隣接の似た関係に置かれる」(ibid.) ことである。これらはどちらも(同じ)因果関係の定義である(ibid.)<sup>20</sup>。しかし、原因と結果の関係は、自然的な関係と見なされると、前者のように言い表され、哲学的な関係と見なされると、後者のように言い表される(ibid.)。もちろん、これら二つの定義のうち、前者の自然的な因果関係には、次の一回の信念を推論する(1)の因果的な帰納が、後者の哲学的な因果関係には、一般化の信念を推論する(2)の因果的な帰納が、それぞれ重なり合うことになる。すなわち、自然的な因果関係は、——そこでは(二つの)個別の対象(だけ)が言及されるので、——次の一回の信念が決定される(精神の)感じ(の印象)から十分に定義され(う)る。しかし、哲学的な因果関係が定義されるには、——そこではすべての(類似の)対象が言及されるので、——一般化の信念が含意する(因果的な)必然性(の観念)が必要なのである。

そして、ヒュームの自然(本性)主義では、——それらは(同じ)因果関係の二つの見方であるかもしれないが、——やはり自然的な因果関係のほうが哲学的な因果関係よりも基本的である、と思われる。個別的な(1)の帰納は、一般的な(2)の帰納から独立に、原因や結果の印象が現前すると、自然と為され(う)る。このときに、自然的な因果関係は十分に定義され(う)る。だが、哲学的な因果関係の定義には(因果的な)必然性を含意する(2)の帰納が必要となる。しかし、(2)の帰納に含意される(因果的な)必然性(の観念)は、自然な(1)の帰納が精神を決定する感じ(の印象)から、生じるのである。そのため、二つの(因果的な)帰納のうち、彼の自然(本性)主義に基本的であるのは、一般化の信念を推論する(2)の(因果的な)帰納でなく、次の一回の信念を推論する(1)の(因果的な)帰納である。だから、われわれの帰納(的な推論や信念)は、(1)の帰納が自然と為されるときに、——すなわち、現前する原因(や結果)の印象から、次の一回の結果(や原因)の信念が自然と推論されるときに、——正しい(といえる)のである。

### 3. 正当な帰納の定義

われわれの帰納(的な推論や信念)には、推論や信念(そのもの)の正当性に関わる「認識論的な問題」がある。帰納(的な推論や信念)の正当性の問題は、帰納的な一般化の正当性の問題に収斂される。なぜなら、個別的な帰納は(正当な)一般的な帰納(の全称例化)から(論理的に)正当に導出され(う)るからである。しかし、そのためには、一般的な帰納が(正当な)「自然の斉一性」に(合理的に)正当化され(う)るのでなければならない。

だが、「自然の斉一性」には（合理的な）正当性はない。「自然の斉一性」はそれ自体が帰納的に推論される一般化の信念だからである。それゆえに、「帰納の認識論的な問題」とは、帰納的な一般化の正当性の問題なのである。

ヒュームは「帰納の認識論的な問題」を正面から（合理的に）解決しようとはしない。その代わりに彼は自らの自然（本性）主義から懐疑論的な解決を試みる。彼の自然（本性）主義では、われわれの帰納（的な推論や信念）は、原因と結果の恒常的な接続（の習慣）と現前する（原因か結果の）印象から自然と為されるときに、正しい（とされる）ことになる。すなわち、そのときには、一般的な帰納の（合理的な）正当化なしに、個別的な帰納が正しく為され（う）ることになる。また、彼（の因果論）によれば、そのときの精神が決定される感じ（の印象）から、因果的な必然性（の観念）は生じるのである。そのため、「帰納の認識論的な問題」が自然（本性）主義的に解消されるなら、そのときには、——個別的な帰納（の正当性）が一般的な帰納（の正当性）に依存するのではなく、——（必然性を含む）一般的な帰納が（必然性を生む）個別的な帰納に依存するのである。

すると、個別的な（1）の帰納と一般的な（2）の帰納には（因果的な）必然性と（合理的な）正当性を巡る循環があるのかもしれない。なぜなら、彼の自然（本性）主義に即し（因果的な）必然性を軸に捉えるなら、一般的な（2）の帰納が個別的な（1）の帰納に依存するが、彼の自然（本性）主義を離れ（合理的な）正当性を軸に捉えるなら、個別的な（1）の帰納が一般的な（2）の帰納に依存するからである<sup>21</sup>。とはいえ、このような循環はけっして悪いものではない<sup>22</sup>。たとえば、グッドマン(Nelson Goodman)は以下のように述べている。

… [一般的な] 規則と個別的な推論は、どちらも同じように、互いに他と合致させられることによって、正当化される。[一般的な] 規則は、われわれが受容したくない [個別的な] 推論を生むときに、修正させられるが、[個別的な] 推論は、われわれが修正したくない規則を破るときに、拒絶される。正当化の過程とは、[一般的な] 規則と受容される [個別的な] 推論を相互に調整する繊細なものである。双方に必要な唯一の正当化が達成されるのは、まさにその合致の中なのである。(Goodman 1979, 64)<sup>23</sup>

(2) の帰納（の全称例化）は（合理的に）正当に（1）の帰納を導き出せる。だが、このときに、（1）の帰納に（因果的な）必然性（の印象）が感じられないのなら、それを導く（2）の帰納に（因果的な）必然性（の観念）があるといえるのか。また、（1）の帰納は、それが自然と為されるときに、（因果的な）必然性（の印象）を感じさせる。しかし、このときに、それが（2）の帰納に（合理的に）正当化されないのなら、自然と為される（1）の帰納に（合理的な）正当性があるといえるのか。すなわち、個別的な（1）の帰納と一般的な（2）の帰納は循環的に互いを正しくする（といえる）。だから、それらの間にあるのは、けっし

て悪い循環ではない。われわれの（二つの）帰納（的な推論や信念）は、（因果的な）必然性と（合理的な）正当性を巡る循環の中で、正しくなる（とされる）のである。

また、自然と為される（1）の帰納が、われわれが「実際に行い認める」（*ibid.* 63 傍点強調筆者）ものであるのなら、二つの帰納の間には、言わば個別的な（印象の）経験と一般的な（観念の）思考の循環があるのかもしれない。一方で、個別的な（1）の帰納は、それが自然と為されるときに、われわれの精神（が想像する信念）を決定し、われわれに（因果的な）必然性の印象を感じさせる。そして、そこから派生する（因果的な）必然性の観念が、一般的な（2）の帰納に与えられる。すなわち、そのような（印象の）経験がなければ、一般的な（2）の帰納は（因果的な）必然性（の観念）をもてない。だから、一般的な（2）の帰納に含意される（因果的な）必然性（の観念）は、自然と為される個別的な（1）の帰納に経験される（因果的な）必然性（の印象）に依存するのである。他方で、一般的な（2）の帰納は、それ自体が正当であるときには、それ自体の正当性を個別的な（1）の帰納に（合理的に）正当に分け与えられる。なぜなら、個別的な（1）の帰納は一般的な（2）の帰納（の全称例化）から（論理的に）正当に導かれるからである。そして、——それがどのような正当性であろうと、——それを分け与える一般的な（2）の帰納に含まれるのは、代表的な正当性の観念である。もちろんそこで思考される代表的な観念はそれ自体では個別的な観念である。だが、一般的な（2）の帰納に含まれる代表的な正当性の観念は、類似する他の個別的な正当性の観念を呼び出し、それを個別的な（1）の帰納に与えられる<sup>24</sup>。だから、個別的な（1）の帰納に（合理的に）正当に付与される正当性（の観念）は、一般的な（2）の帰納に思考される（代表的な）正当性（の観念）に依存するのである。すると、ここには（印象の）経験と（観念の）思考の循環があるように見える。しかし、それを悪しき循環とするならば、われわれの印象（の経験）と観念（の思考）はもはや互いに対応しなくなる。そのため、われわれが、（印象を）経験し（観念を）思考するためには、また、（観念を）思考し（印象を）経験するためには、（印象の）経験と（観念の）思考はむしろ循環的に調和しなければならないのである<sup>25</sup>。

さて、個別的な帰納と一般的な帰納が循環的に互いを正しくする（といえる）ことから、グッドマンはいわゆる「帰納の問題」を次のように考えるようになる。すなわち、「帰納の問題とは、論証の問題でなく、妥当な予言と妥当でない予言の違いを定義する問題である」

（*ibid.* 65）、と<sup>26</sup>。すると、「帰納の認識論的な問題」とは、われわれの帰納（的な推論や信念）が、どのようにして正当である（とされる）のかを証明する問題でなく、どのようなときに正当である（とされる）のかを記述する問題であることになる。かくして、「帰納の認識論的な問題」は、——あるいは、帰納的な一般化の正当性の問題は、——懐疑論的に解決されると、正しい帰納（的な推論や信念）の定義の問題へと解消される。そして、ヒュームの自然（本性）主義によれば、次の一回の信念を推論する帰納は、原因と結果の恒常的な連接（の習慣）と現前する（原因か結果の）印象から自然と為されるときに、正しい（とされる）のである<sup>27</sup>。正しい帰納（的な推論や信念）は、このように定義され、誤った帰納（的

な推論や信念) から区別されるのである。

そのため、帰納の(広義の)蓋然性が、原因と結果の関係から生じる「確信の程度」の高い立証と、偶然や諸原因から生じる「確信の程度」の低い(狭義の)蓋然性に分けられるなら、(T 1.3.11.2)<sup>28</sup>、それぞれを正しい帰納と誤った帰納と(大まかには)言えることになる。——大まかにしか言えないのは、そこには段階的に異なる多くの「確信の程度」があるからである(cf. T 1.3.12.2; T 1.3.13.19; E 10.1.3)。——すなわち、正しい帰納が推論するのは(かなり)確信できる立証的な信念であるが、誤った帰納が推論するのは(あまり)確信できない蓋然的な信念である。このようにして妥当な帰納と不当な帰納は区分され(定義され)るのである。もちろん、それらを区別する指標となる「確信の程度」とは、知覚に感じる活気の程度である。そのため、次の一回の信念を推論する(因果的な)帰納が自然と為されるとき、そこには(最)高度の「確信の程度」が伴われることになる。なぜなら、そのときに、「…われわれが[原因と] 相関する[結果の] 観念に広める活気を借りるのは…現前する印象からである」(T 1.3.13.19)からである。しかし、われわれの帰納(的な推論や信念)は、伝えられる活気の程度の増減に応じて、「確信の程度」を増減させるのである(ibid.)<sup>29</sup>。だから、「…観念の勢いや強さ[こそ]が…[帰納の] 蓋然性の本性なのである」(ibid.)。

ところで、われわれの帰納は「確信の程度」の高い立証的な信念が推論されるときに正しい(といえる)なら、帰納(的な推論や信念)の正しさは「確信の程度」から確率論的に記述され(う)ることになる。とはいえ、ヒューム自身は実際に帰納(的な推論や信念)に確率論的な定義を与えたわけではない。もちろん彼の確率論は「帰納の問題」と共に注目にするものである<sup>30</sup>。しかし、彼自身は、——(狭義の)蓋然性を複雑に区分するが、——独自の確率論(の体系)を明白に樹立するわけではないし、また、帰納(的な推論や信念)の確率論的な定義を具体的に記述するわけではない。そのため、ここでは、彼の確率論がどのようなものでありうるのかを大掴みに書き付けるにとどめる。

まず、帰納(的な推論や信念)の「確信の程度」は、われわれの感じる活気の程度に比例するが、われわれの個人の間で異なるような主観的なものと見なされるべきではない。なぜなら、ヒューム自身の論じる知覚(の活気)がそもそも私秘的でないからである<sup>31</sup>。そのため、彼の確率論もまた主観(主義)的なものや個人(主義)的なものと解されるべきではない<sup>32</sup>。彼の確率論は、われわれが知覚に感じる「確信の程度」に基づくものではあるが、確率を単純に各個人のもつ信念の「確信の程度」と見なすものではないのである。

だが、彼の確率論は、われわれの信念からまったく独立に、確率を外的な対象の統計的な相対頻度と見なすものでもない<sup>33</sup>。われわれの信念の内容はもちろん外的な対象でありうる。すなわち、「確信の程度」(や因果的な必然性)は、われわれ(の精神)に感じられるものであるが、外的な(世界の)対象に投影されるものである<sup>34</sup>。しかし、彼によれば、外的な対象に向けられる確信(や必然性)は、われわれが知覚に感じる活気(の程度)に基づくものである。そのため、彼の確率論は物理(主義)的な頻度説でもないのである<sup>35</sup>。

すると、彼の確率論は間個人（主義）的なものや論理（主義）的なものであるのかもしれない<sup>36</sup>。なぜなら、われわれの知覚の活気（の程度）は、またそれゆえ、われわれの帰納（的な推論や信念）の「確信の程度」は、——各個人が感じるものであるが、各個人の間で異なるものでなく、——われわれに共通の人間の（自然）本性に基づくものである、と考えられるからである<sup>37</sup>。たとえば、「われわれは、[サイコロを] 投げると、六面のうちどれか一つが結果として生じる、と一般に結論する」（T 1.3.11.12 強調傍点筆者）。すなわち、このときわれわれは、誰もが同じく想像を不偏向にしておくので、皆に共有される一般的な確率を認めることになる<sup>38</sup>。だから、彼の論じる「確信の程度」が、われわれが共有する人間の（自然）本性に基づくものであるのなら、彼の確率論では、確率はわれわれが共有する「確信の程度」と見なされなければならない。それゆえに、彼の確率論は間個人（主義）的なものや論理（主義）的なものと解されるのである<sup>39</sup>。

#### 4. 「真理の対応説」と準実在論的な解釈

本論文が「帰納の認識論的な問題」と名付ける、帰納的な一般化の正当性の問題は、懐疑論的に解決され（う）る。すなわち、帰納的な一般化は（合理的には）正当化され（え）ないが、正当な帰納と不当な帰納の（大まかな）区分は記述され（う）る。だから、このときには、「帰納の認識論的な問題」は、正当性を証明する問題でなく、正当性を定義する問題になる。では、帰納（的な推論や信念）の正しさはどのように定義され（う）るのか。ヒュームはそれをわれわれの（自然）本性から論じる。彼（の因果論）によれば、原因と結果の恒常的な接続はわれわれ（の精神）に習慣（や傾向）を植え付ける。そのため、われわれ（の精神）は、原因（や結果）の印象が現前すると、結果（や原因）の信念を自然と推論することになる。このときにわれわれは自然と為される帰納を不当とすることはできない。なぜなら、われわれ（の精神）は、原因（や結果）の印象に結果（や原因）の信念を生き生きと推論するよう決定されると、そこに因果的に必然的な確信を感じるからである。そのため、われわれの（自然）本性には、自然と為される帰納が正しくない（と感じる）ことはありえない。われわれ（の本性）はそれを自然に正しいとするのである。かくして、「帰納の認識論的な問題」は自然（本性）主義的に解決されることになる。

また、われわれの帰納（的な推論や信念）は、そこに感じられる「確信の程度」から、確率論的に捉えられ（う）る。そのため、彼の言うように、帰納の（広義の）蓋然性は「確信の程度」が高い立証と「確信の程度」が低い（狭義の）蓋然性に（大まかには）分けられるのである。すなわち、（彼の）確率論は、——帰納（的な推論や信念）に（合理的な）正当性を与えるわけではないが、——妥当な帰納と不当な帰納（の区分）に確率論的な定義を与えるのである。なお、彼の考える「確信の程度」とは、われわれの各個人が帰納（的な推論や信念）に感じるものであるが、われわれが共有する人間の（自然）本性に基づくものである。だから、われわれの誰もが口をそろえて、「太陽が明日昇る」（T 1.3.11.2）ことや「す

すべての人間が死ぬ」(ibid.)ことは正しい、と言うのである。

だが、そのような帰納(的推論や信念)の正しさとは、どのような正しさでありうるのか。もしそれが「確信の程度」から確率論的に定義される(だけ)なら、それは結局のところ極めて高い蓋然性にすぎないのだろうか。もちろん、彼によれば、「太陽が明日昇る」ことや「すべての人間が死ぬ」ことは、たんに「蓋然性」と呼ばれるべきでなく、むしろ「立証」と呼ばれるべきである。なぜなら、それらのような信念(を推論する帰納)は、「原因と結果の関係に由来し、疑いと不確かさから完全に逃れている」(ibid.)からである。とはいえ、立証もまた、「観念の関係」から生じる知識でなく、「事実の問題」から生じる(広義の)蓋然性である。すると、因果的な帰納の推論する立証的な信念の正しさは、やはり蓋然性が極めて高いことに尽きるのだろうか。

彼の「真理の対応説(the correspondence theory of truth)」を見れば<sup>40</sup>、そうでないことがわかる。『人間本性論』の第二巻には次のように書かれている。すなわち、「…真理とは…観念の比率の発見に存するものか、または、われわれの対象の観念の現実の存在(real existence)への合致に存するものかのどちらかである」(T 2.3.10.2)<sup>41</sup>、と。もちろん、これら二つの真理の区分は「観念の関係」が生む知識と「事実の問題」が生む(広義の)蓋然性の区分に重なる<sup>42</sup>。すると、われわれの(帰納的に推論する)信念は、「確信の程度」から高い蓋然性を得るだけでなく、「現実の存在や事実との一致と不一致」(T 3.1.1.9)から真理値を得ることになる。そのため、因果的な帰納に推論される信念の正しさには、真(理)であることが含意され(う)る。われわれが帰納的に推論する信念は真(理)や(虚)偽にな(りう)るのである。

だが、そもそもヒュームは「現実の存在」と言うことで何を表しているのか。帰納的に推論される信念が対応する「現実の存在」とは一体どのようなものなのか<sup>43</sup>。もし彼(の因果論)に準実在論的な(quasi-realist)解釈を施すならば<sup>44</sup>、それは理想的な「想像上の基準(imaginary standard)」と見なされる<sup>45</sup>。彼(の因果論)を準実在論的に解釈するコヴェントリー(Angela Coventry)は次のように述べている<sup>46</sup>。

…因果的な判断には、真正の真理値が与えられうる。けれども、私の解釈では、…これらの判断の真理性や虚偽性は、[外的な]対象の因果的な力や必然的な結合との対応から生じるのではない。そうでなくて、そのような対応は…想像の作る理想的な基準との一致から生じるのである。(Coventry 2006, 139)<sup>47</sup>

われわれは、われわれの知覚から独立には、外的な対象や因果的な力の实在を捉えられない。そのため、われわれの因果的な帰納が推論する信念は、そのような实在との対応から真理値を得るわけではない。——もしそうだとすれば、そのような真(理)や(虚)偽はわれわれには何の意味も成さないことになる。——だが、因果的な帰納に推論される信念は真(理)や(虚)偽にならないわけではない。なぜなら、そこには理想的な「想像上の基準」との対

応から真理値が与えられ（う）るからである。

とはいえ、どうして「現実の存在」が「想像上の基準」であ（りう）るのか。まず、コヴェントリーが目を向けるのは「趣味の基準について」である。なぜなら、そこでは、ヒューム自身が「…「現実の存在や事実」という句と「基準」という語を二度ほど結び付けている」（*ibid.* 119）からである。「趣味の基準について」には次のように書かれている。

…知性の決定がすべて正しいわけではない。なぜならば、それは、それ自体を超えた何か、すなわち現実の事実を引き合いに出すからである。そして、それは必ずしもその基準に合致するとはかぎらないのである（S 7）。

…真なる決定的な基準が、すなわち現実の存在や事実が、どこかに存在すると、批評家たちは認めなければならない。そして、彼らは、この基準に訴えることで、彼らと異なる人々を大目に見なければならないのである。（S 25）

彼はこれらの個所では明らかに「現実の存在や事実」と「（想像上の）基準」を同一視している。すなわち、われわれの美学的な判断が真理値を獲得するために対応するのは、「現実の存在」である「真なる決定的な基準」なのである。

また、コヴェントリーは『人間本性論』第一巻の第二部に注目する。そこでは（たとえば等しさの）理想的な基準がどのように想像されるのかが論じられる<sup>48</sup>。まず、われわれが線分の長さや面の大きさを比べるとき、それらを構成しうる（数学的な）点の数はわれわれがそれらの長さや大きさを判断する基準にはならない（T 1.2.4.19）。なぜなら、それらが無限分割不可能な点から成るとしても、それは「…極めて微小で極めて区別し難いので、[われわれの]精神がその数を数えることはまったく不可能である」（*ibid.*）し、あるいは、それらが無限分割可能な点から成るとすれば、「…最小の図形も最大の図形も同じく無限数の部分を含むので、…空間の部分の等や不等がその部分の比に依存することはけっしてありえない」（T 1.2.4.20）からである。だが、実は「…[われわれの]目は、あるいはむしろ[われわれの]精神は、…諸物体の[大きさの]比を一目で決定することができ、それらの微小部分の数を調べたり比べたりすることなく、それらが等しいとか、お互いに大きいとか小さいとか、断言することができる」（T 1.2.4.22）。すなわち、われわれの判断に有用な等しさや大きさ（の基準）は、まずは「…個々の対象の統一された全体の見たと比較から生じる」（*ibid.*）のである。だが、このような全体的な見たとからの判断は、「誤らないときもあるが、常にそうであるとはかぎらない」（T 1.2.4.23）。だから、「われわれはしばしば最初の意見を見直しと反省から修正する」（*ibid.*）のである。すると、われわれの最初の判断の誤謬は修正されうるが、しかし、このときに修正される判断もまた「新たに修正されうる」（*ibid.*）ことは明らかである。そして、われわれ（の精神）は、そのような判断と修正が繰り返される（ことに慣れる）と、「…そのために見たと測定が正確に修正され、

そのために図形が完全にその比に帰着させられるような、等しさの想像上の基準を想定する」(T 1.2.4.24) ようになる。そのような「完全な基準」(T 1.2.4.25) はもちろん想像上の虚構である(T 1.2.4.24)。しかし、そのような基準の虚構は「…極めて自然なものなのである」(ibid.)<sup>49</sup>。

さらに、コヴェントリーは、——彼の美学論と同じように、——彼の道徳論にもまた「想像上の基準」が不可欠である、と考える<sup>50</sup>。なぜなら、ヒューム(の道徳論)によれば、われわれの「道徳的な性質の称賛は…まったく道徳的な趣味から生じる」(T 3.3.1.15) ものだからである。しかし、「われわれは、…[道徳的な]事柄のより安定した判断に達するには、不変的で一般的な観点を決めて、…思考においては常にそこに身を置く」(ibid.) 的でないといけない。そのため、道徳の理想的な基準が、道徳的な判断の反省と修正から、想像されるのである<sup>51</sup>。

詰まるところ、彼の因果論と美学論と道徳論には「想像上の基準」に関する四つの共通点が見いだされる<sup>52</sup>。第一に、因果的な必然性は、美醜や善悪と同じく、われわれの精神に存するが、世界の事柄に帰されるものである<sup>53</sup>。なるほど、彼によれば、因果的な必然性(の観念)は、われわれの精神が決定される感じ(の印象)から生じる。しかし、因果的な帰納に推論される信念(の内容)は、われわれの精神に向けられるのではなく、世界の事柄に向けられるのである<sup>54</sup>。第二に、美的な話や道徳的な話に一般名辞が含まれるように、因果的な話には一般名辞が含まれる(Cf. T 1.3.14.13)<sup>55</sup>。すなわち、理想的な「完全な基準」のような抽象的で一般的な観念を想像するには、彼の知覚論では、「言語の習得が不可欠なのである」(Coventry 2006, 132)。「…社会や会話における感情の交わりが…われわれに一般的で不変的な[道徳の]基準を作らせる」(T 3.3.3.2) ように、因果関係の基準も一般名辞を用いた他人との会話を通して社会的に作られるのである<sup>56</sup>。第三に、彼の因果論には因果的な基準を定めるための八つの一般規則があるように(T 1.3.15.2-10)<sup>57</sup>、彼の美学論には美学的な基準を定めるための一般規則がある(cf. S 9-10, 16)。すなわち、美的な基準の想像には、芸術の一般規則に基づく美的な感情の判断の反省と修正が含まれるのである<sup>58</sup>。第四に、われわれの感じは「想像上の基準」と一致しないことがある<sup>59</sup>。たとえば、好ましく感じられる行為でも、道徳的な基準と一致しないなら、道徳的に善いと判断されないことがある。また、われわれは、自然な帰納に推論される信念に「精神の決定」感じて、それが因果的な基準に一致しないなら、それを因果的に必然的とは判断しないかもしれない。だから、われわれには、そこに「精神の決定」を感じることなしに、「…たった一度の実験から特定の原因の知識を得ることがありうる」(T 1.3.8.14) のである。

さて、以上の解釈が正しければ、因果的な帰納が推論する信念は、因果的な「想像上の基準」との対応から、真理値を獲得することになる。もちろん、「帰納の認識論的な問題」が懐疑的に解決されるなら、正しい帰納と誤った帰納の区分は「確信の程度」から(大まかには)記述され(う)る。しかし、われわれの帰納(的な推論や信念)の正しさは、確率論的に定義付けられるなら、結局は極めて高い蓋然性に尽きることになる。そこで、準実在論的



な解釈を採れば、われわれは帰納的に推論される信念に真理値を与えられることになる。すなわち、帰納的に推論される信念は真（理）や（虚）偽になることができる。だから、われわれは「太陽が明日昇る」ことや「すべての人間が死ぬ」ことが真（理）だと言えるのである。

---

<sup>1</sup> ヒューム自身の「懐疑論的な解決」という表現は『人間知性研究』第五章の標題に見られる（cf. Kripke 1982, 66）。

<sup>2</sup> ミルによれば、われわれは、「諸現象の間に存在する多くの斉一性が、大いに恒常的で、いつでも観察できるように開かれているので、…それらを無意識に認識するように強いられている」（Mill 1973, 318）のである。

<sup>3</sup> Cf. Salmon 1953, 40.

<sup>4</sup> ミルによれば、「問題の斉一性とは、正しくは、斉一性(uniformity)でなく、諸斉一性(uniformities)である」（Mill 1973, 318）。しかし、ヒュームによれば、われわれは、論点先取（や悪循環）に陥ることなしには、個別的な諸斉一性の経験から、一般的な斉一性の原理を（合理的に）正当に得ることはできない。なぜなら、帰納（的な推論や信念）は一般的な斉一性の原理に（合理的に）正当化され（う）るが、一般的な斉一性の原理それ自体が帰納的に推論される信念だからである。なお、ミルがどれほどヒューム（の「帰納の問題」）に精通していたのかは、それほど究明されてはいないようである。そのため、たとえば、ミルはヒュームから「自然の斉一性」を学んだ、と言われることもあるが（矢嶋 1993, 106-107）、ミルはヒュームの「帰納の問題」を知らなかった、と言われることもある（岡本 2015, 43）。

<sup>5</sup> Cf. Kripke 1982, 66.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*

<sup>7</sup> Cf. 飯田 2004, 81.

<sup>8</sup> Cf. 久米 2000, 1.

<sup>9</sup> Cf. *ibid.* 3-5.

<sup>10</sup> Cf. 一ノ瀬 2004, 264; 久米 2005, 37.

<sup>11</sup> なお、「自然的な信念」は、ヒューム自身の用語ではなく、彼の論じる因果（的な必然）性の信念や外的な対象の存在の信念などにケンプ・スミスが用いる呼称である（Cf. 一ノ瀬 2004, 264）。

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*

<sup>13</sup> Cf. 久米 2005, 37-38.

<sup>14</sup> Cf. Kemp Smith 1995, 208-209.

<sup>15</sup> もちろん、結果の印象がわれわれに現前すると、われわれは自然と原因の信念を抱くことになる。しかし、——原因が結果に時間的に先行することが（T 1.3.2.7）自然であるのなら、——結果から原因への推論は、原因から結果への推論よりも、自然ではないことになる。すなわち、ヒュームによれば、「[信念の]対象が過去のものであるとき、現在[の印象]からそれに移行するという思考の進行は、自然に反する…」（T 2.3.7.8）のである。そして、「…われわれの思考を未来の対象[の信念]へ向けるときに、われわれの想像は、時間の流れに沿って流れ、…もともと自然と思われる順序でその対象[の信念]に達するの

---

である」 (ibid.)。

<sup>16</sup> Cf. 木曾 1995a, 406.

<sup>17</sup> 「すべての印象は…消滅する…」 (T 1.4.2.15) と言われるときには、その活気は消滅するが、内容はそのままに、同じ内容の観念は残存する、と考えるべきか、それとも、その内容は消滅するが、活気はそのままに、異なる内容の印象が出現する、と考えるべきか。あるいは、それらはどちらも同じことなのか。

<sup>18</sup> ヒューム自身の言い回しを見ても、自然な帰納が生じ(う)るのは、一つの個別的な(原因や結果の)印象と一つの個別的な(結果や原因の)信念の間である (cf. T 1.3.6.4; T 1.3.8.10; T 1.3.9.7; T 1.3.14.1; T 1.3.14.22)。彼が自然な因果的な帰納を論じるときに、彼の念頭にあるのは、一般的な(2)の帰納でなく、個別的な(1)の帰納なのである。

<sup>19</sup> すなわち、「自然の斉一性」が正当(な信念)であるのなら、一般化の信念を推論する(2)の帰納は(合理的に)正当化され(う)るが、正当な「自然の斉一性」にはあらゆる原因と結果の必然的な結合(の観念)が含意されるのである。

<sup>20</sup> これら二つの因果関係の定義には、それらの定義が等値であるかどうかを問う一連の議論があるが (cf. 神野 1998, 208-213)、それら二つの定義が等値であるかどうかは、本論文の論点にはそれほど重要ではないので、ここでは詳細に立ち入らないことにする。なお、『人間本性論』では、哲学的な関係の定義の後に、自然的な関係の定義が述べられるが (T 1.3.14.31)、本論文では、文脈に合わせて、それらを述べる順序を逆にしている。

<sup>21</sup> Cf. Goodman 1979, 64.

<sup>22</sup> Cf. ibid.

<sup>23</sup> ここでグッドマンが論じるのは演繹であるが、彼自身が言うように、「このことはすべて帰納にも等しく当てはまる」 (ibid.) のである。

<sup>24</sup> もちろん、個別的な(1)の帰納は、一般的な(2)の帰納の(合理的な)正当化なしに、自然と為され(う)る。しかし、自然と為される(1)の帰納は、さらに(2)の帰納に(合理的に)正当化され(う)るのである。

<sup>25</sup> ヒュームの言葉を借りるなら、「… [われわれの経験する] 自然の歩みとわれわれの [思考する] 観念の間には、ある種の予定調和(pre-established harmony)がある」 (E 5.2.21) のでなければならない。そのような「予定調和」がある(とされる)から、われわれの(印象の)経験と(観念の)思考は互いに調和させられるのである。

<sup>26</sup> グッドマンは『世界制作の方法』では次のように述べている。すなわち、「穏当な帰納の正当化は、… [一般的な] 規則と [個別的な] 実践の相互の調整をもたらすことと、投射可能な(projectible)述語や帰納的に正しいカテゴリーをそうでないものから区別すること…から成らなければならない」 (Goodman 1978, 127)、と。

<sup>27</sup> グッドマン(の懐疑論的な解決)によれば、われわれの帰納(的な推論や信念)は、そこで(過去の)規則性を捉えるのに用いられる述語(や仮説)が投射可能なときに、正しい(とされる)ことになる。そして、「投射不可能なカテゴリーによる帰納は、…たんにぎこちない(awkward)だけでなく、誤り(wrong)なのである」 (ibid. 129)。たとえば、彼の有名な「グルー(grue)」のパラドックスで言えば、(われわれに

は、)「グリーン」は投射可能な述語であるが、「ブルー」は投射不可能な述語である。とはいえ、彼によれば、「[述語の] 投射可能性の主な要因は習慣(habit)である。他の点では等価である立派な仮説が対立するとき、決断が順当に向かうのは、[習慣の] 守りがより堅固な(entrenched)述語を備えた仮説なのである」(ibid. 128)。すると、グッドマン(の懐疑論的な解決)とヒューム(の懐疑論的な解決)は、——前者が述語の投射可能性から規則性の捉え方に注目し、後者が自然な帰納の契機となる印象の現前に注目することを除けば、——実質的にはほとんど同じことを述べていることになる。たしかに、グッドマン自身は、ヒュームの正しい帰納(と誤った帰納)の記述は十分に正確ではない、と述べている(Goodman 1979, 65, 82)。なぜなら、グッドマンによれば、「…ある規則性に基づく予言は妥当であるが、他の規則性に基づく予言は妥当でない、ということをヒュームは見逃している」(ibid. 82)からである。すなわち、「…どの規則性であるのかを言うことなしに、妥当な予言とは過去の規則性に基づくものであると言うことは、まったく的を外している。[なぜなら、] 規則性はわれわれがそれを見いだすところにあるが、われわれはそれをどこにでも見いださう」(ibid.)からである。けれども、ヒュームがそのような「規則性の問題」を見逃している、とは言い切れない。たとえば、ヒュームが、「あらゆる対象が互いに原因や結果になることが可能である」(T 1.3.15.2)、と言うとき、そこにはグッドマンの指摘する「規則性の問題」を読み取ることができる。もちろん二人の間には「ブルー」の規則性の捉え方の違いはある。すなわち、「ブルー」の規則性は、ヒュームにとっては、「グリーン」の規則性と異なり、(論理的に)思考が可能なものでしかないが、グッドマンにとっては、「グリーン」の規則性と同じく、(経験的に)確証が可能なものでもある(cf. 一ノ瀬 1993, 365)。しかし、正しい帰納と誤った帰納を区別し(て定義す)るために、彼ら(の懐疑論的な解決)が拠り所とするのは、過去の経験(から生じる習慣)に他ならない。だから、ヒュームが、「…推論が必然的な結合に依存するのではなく、必然的な結合が推論に依存するのである」(T 1.3.6.3)、と言うように、グッドマンは、「…習慣的な投射が投射可能性の判断から生じるのではなく、投射可能性の判断が習慣的な投射から生じるのである」(Goodman 1979, 98)、と言うのである。また、グッドマンは、正しい帰納(や規則性や述語)を定めるには、過去に為した予言の成功(success)や失敗(failure)(の情報)が利用できる、と書いているが(ibid. 85-86)、このことはヒュームの「原因と結果を判定する一般規則」に十分に見て取れる。すなわち、彼の第六の「原因と結果を判定する一般規則」には、「…われわれは、ある事例でわれわれの期待が外れることがわかるときには、この不規則性は原因における何らかの違いから生じている、と結論しなければならない」(T 1.3.15.8)、と書かれている。すると、ヒュームもまた、予言の結果が外れるときには、原因に遡及し、因果的な規則性そのものを捉え直す必要がある、と考えていることになる。グッドマンとヒューム(の懐疑論的な解決)はどちらも過去の経験から正しい(因果的な)規則性を定めようとする。ここには二人(の懐疑論的な解決)の実質的な相違はないのである。

<sup>28</sup> 狭義の蓋然性には「…偶然(chance)に基づくものと…諸原因(causes)から生じるもの」(T 1.3.11.3)がある。とはいえ、「本来ヒュームは偶然を認めない」(神野 1998, 245)。すなわち、彼の(本来の)考えでは、「…偶然は、それ自体ではまったく現実のものでなく、正しく言えば、原因の否定にすぎないので、それが精神に与える影響は因果関係のそれとは反対のものなのである。それゆえ、偶然に本質的なことは、偶然と見なされる対象の存在と非存在のどちらかを考えるために、想像をまったくの不偏向(indifferent)にしておくことなのである」(T 1.3.11.4)。

---

<sup>29</sup> たとえば、「…われわれが強い習慣を生むほどの十分な数の事例を観察していないとき、これらの事例が互いに反するとき、類似性が正確でないとき、現前する印象が弱く生気を欠くとき、経験が多少でも記憶から消えているとき、結合が対象の長い連鎖に依存するとき、推論が、[ある]一般規則に由来するが、[他の]一般規則に合致しないとき、これらすべての場合に、観念の勢いと強さの減少によって、明証性[すなわち「確信の程度」]は減少するのである」(T 1.3.13.19)。なお、これらの場合のうち、前者の三つは、諸原因から生じる哲学的な蓋然性であるが、後者の四つは、非哲学的な蓋然性である。

<sup>30</sup> カルナップ(Rudolf Carnap)やライヘンバッハ(Hans Reichenbach)が試みた帰納(的な推論や信念)に関する確率論(の体系)は、ヒュームの「帰納の問題」と確率論への返答と捉えられる。たとえば、カルナップは、「帰納的な論理は演繹的な論理に確証の程度という概念を導入することで構築される」(Carnap 1945, 74)、と述べている。また、ライヘンバッハは、「…帰納的な推論は究極の割合や出来事の確率を発見するための最善の道具である…」(Reichenbach 1957, 245; cf. 宮地 2003, 85)、と述べている。

<sup>31</sup> たとえば一之瀬は次のように書いている。すなわち、「近世哲学の文脈では、「知覚」に私秘性が備わっているという理解はもともと存在しないのである。むしろ、…ヒュームなど近世の哲学者がいう「知覚」とは、人間が何かを理解しているという(公共的でありうる)状態のことを指す、といったほうが正確であろう」(一之瀬 2004, 239)、と。

<sup>32</sup> Cf. 伊藤 2001, 61.

<sup>33</sup> たとえば、ライヘンバッハの考えでは、「確率言明は…繰り返された出来事の相対的な頻度を表現する」(Reichenbach 1957, 236; cf. 宮地 2003, 124)ものである。

<sup>34</sup> Cf. Stroud 1977, 86; Coventry 2007, 121.

<sup>35</sup> 物理(主義)的な確率論の頻度説とは、カルナップが「確率<sub>2</sub>」と呼ぶものである(cf.一之瀬 2006, 36)。それは、「…経験的な概念であり、ある性質が他の性質に関してもつ、長い目で見た相対的な頻度である」(Carnap, 1945, 72)。また、彼が「確率<sub>1</sub>」と呼ぶものは、——たとえば、確率を諸命題の間に成立する確実性の程度と見なす、ケインズの確率論のような(cf. 伊藤 2011, 75)、——間個人的なもの、あるいは論理(主義)的なものである(cf. 一之瀬 2006, 35)。それは、「…論理的な概念であり、二つの文(あるいは二つの命題)の間に成立する、ある論理的な関係である。また、それは確証の程度概念と同じである」(Carnap 1945, 72)。

<sup>36</sup> Cf. 伊藤 2001, 61; 一之瀬 2006, 35.

<sup>37</sup> Cf. 伊藤 2001, 61.

<sup>38</sup> Cf. 一之瀬 2006, 35.

<sup>39</sup> たとえば、伊藤邦武は、「…彼の確率論は少なくともその本来の精神にかんしては、現代の確率論でいえば、…ケインズが立てた、論理主義的確率論にもっとも近いものである」(伊藤 2001, 61)、と考えている。また、伊藤によれば、そもそも、ケインズの『確率論』が、ヒュームの『人間本性論』の研究に基づくものであり(ibid. 68)、ヒュームの確率論と「帰納の問題」に対し返答したものなのである(cf. 伊藤 2011, 9)。

<sup>40</sup> Cf. Wright 1983, 115; Coventry 2006, 118.

<sup>41</sup> あるいは、『人間本性論』の第三巻には、「真理と虚偽は、観念の現実の関係との一致と不一致に存す

---

るか、または、現実の存在や事実との一致と不一致に存する」(T 3.1.1.9)、と書かれている。

42 Cf. 石川、中釜、伊勢 2011, 221.

43 もちろん、彼の言う「現実の存在」とは、われわれの知覚から独立に実在する何かではない。というのは、もしわれわれがそれを知覚しえないのなら、それとの対応から生じる真(理)や(虚)偽がそもそも意味を成さなくなるからである。なるほど、われわれの知覚から独立に実在する外的な対象や因果的な力は存在論的には信じられるかもしれない。しかし、彼の言う「現実の存在」は帰納的に推論される信念に真理値を認識論的に与えなければならない。だから、それは、われわれの知覚から独立に実在する何かでなく、われわれに知覚できる何かでなければならないのである。

44 なぜ準実在論的な解釈を採用するかといえば、彼の因果論には実在論的な視点と反実在論的な視点が混交するからである。コヴェントリーは次のように述べている。「…反実在論的な解釈は、ヒュームが力や必然的な結合による因果の説明を拒否することを強調する点では、正しいが、このことが彼を還元主義か情緒主義に導くことを想定する点では、誤りである。因果に関する実在論的な解釈は、ヒュームが非還元主義的な真理値を因果言明に帰することを想定する点では、正しいが、これらの言明の真理性や虚偽性が力や力能との対応から生じると考察する点では、誤りである。それゆえ私がヒュームに帰する、この中間の立場は、因果に関する準実在論の解釈なのである…」(Coventry 2006, 106)。

45 コヴェントリーが注目する「想像上の基準」は、ヒューム自身の用語である (cf. T 1.2.4.24)。

46 本論文が取り上げるのはコヴェントリーの準実在論的な解釈である。しかし、彼女の準実在論はブラックバーン(Simon Blackburn)から借り受けたものである (Coventry 2006, 4)。なお、ブラックバーンの準実在論は、ヒュームの道徳論的な立場を道徳的な実在論に対し弁明するために、提唱されたものである (神野 2002, 136)。

47 本論文では *ideal standard* を「理想的な基準」と訳しているが、もしかしたら、それは「理念的な基準」と訳されるほうがよいかもかもしれない。とはいえ、ヒューム自身が考える「想像上の基準」は、けっして経験を越えるものでなく、もちろん経験に基づくものでなければならない。

48 Cf. Coventry 2006, 120-121.

49 また、「趣味の基準について」では、「われわれが趣味の基準を求めるのは自然なことである」(S 6)、と書かれている。「想像上の基準が、精神が批判的な反省の後に歩む自然な一歩であることは、[ヒュームの]多くの主題で明らかなのである」(Coventry 2006, 121)。

50 Cf. Coventry 2006, 129.

51 Cf. *ibid.* 127-129.

52 Cf. *ibid.* 133-137.

53 Cf. *ibid.* 133.

54 もちろん、われわれの精神を世界の事柄と見なすなら、そのときには、因果的な帰納に推論される信念は、世界の事柄としてのわれわれの精神に向けられる。

55 Cf. *ibid.*

56 Cf. *ibid.* 133-134.

57 ここで八つの一般規則すべてを見る余裕はないが、たとえば、原因と結果の時間や空間における隣接の

---

関係や (T 1.3.15.3) 、結果に対する原因の時間的な先行や (T 1.3.15.4) 、原因と結果の恒常的な接続も (T 1.3.15.5) 、 「原因と結果を判定する一般規則」の中に含まれる。

<sup>58</sup> Cf. Coventry 2006, 122.

<sup>59</sup> Cf. *ibid.* 136.

### 第3部 帰納を巡る形而上学的な問題

## 第7章 印象の現実と未来の経験

いわゆる「帰納の問題」とは（標準的には）帰納的な一般化の正当性の問題である。次の一回の信念を推論する（1）の帰納は、一般化の信念を推論する（2）の帰納が正当であるときに、（合理的に）正当化され（う）る。だが、そもそも一般的な（2）の帰納にはどのような正当性がある（といえる）のか。なるほど、一般的な（2）の帰納はたしかに「自然の斉一性」に（合理的に）正当化され（う）る。しかし、「自然の斉一性」はそれ自体が一般的な（2）の帰納に推論される信念なのである。かくして、われわれの帰納（的な推論や信念）には、一般化の正当性の問題があることになる。本論文はそれを「帰納の認識論的な問題」と名付ける。なぜなら、帰納的な一般化の正当性の問題は、われわれの（帰納的な一般化の）推論や信念（そのもの）の正当性に関わるからである。だが、われわれの帰納（的な推論や信念）には、それとは異なるまた別の問題がある。本論文はそれを「帰納の形而上学的な問題」と名付ける。なぜなら、それはわれわれの未来の経験のあり方に関わる問題だからである。帰納（的な推論や信念）を巡る問題には、われわれの（過去と）未来の経験のあり方（の違い）に関わる形而上学的なものがある。これを浮かび上がらせることが本章の目標である。

### 1. 「想像上の基準」と「現実の存在」

「帰納の認識論的な問題」は、正面から（合理的に）は解決され（え）ないが、懐疑論的に解決され（う）る。つまり、帰納的な一般化は「自然の斉一性」（や原因と結果の必然的な結合）に（合理的に）正当化され（え）ないが、正しい帰納と誤った帰納（の区分）は十分に記述され（う）る。あるいは、ヒュームに言わせれば、われわれの帰納（的な推論や信念）は、原因と結果の関係から生じる立証的なものと、偶然や諸原因から生じる蓋然的なものに分けられる。なぜなら、それらの間では、われわれ人間の（自然）本性に基づく「確信の程度」が著しく異なるからである。われわれは、前者の立証的な帰納には（かなり）確信できるが、後者の蓋然的な帰納には（あまり）確信できない。だから、われわれは帰納（的な推論や信念）を「確信の程度」から立証と蓋然性に分けられる。すなわち、われわれの帰納（的な推論や信念）の正誤は「確信の程度」から確率論的に定義され（う）るのである。

また、彼（の因果論）が準実在論的に解釈されるなら、そのときには、帰納的に推論される信念は、理想的な「想像上の基準」との対応から、真理値を獲得しうることになる。もちろん、われわれは、現前する原因の印象から自然と結果の信念が推論されるときには、——そこに「精神の決定」を感じるので、——因果的な基準（や確率論的な定義）なしに、必然的な確信を抱くことになる。しかし、そのような自然な帰納に推論される信念は真（理）であるとはいえない。なぜなら、彼の「真理の対応説」に鑑みれば、われわれが帰納的に推論する信念は、何らかの「現実の存在」に合致するときに、真（理）である（とされる）から



である。また、自然な帰納に推論される信念は、むろん頼りにはなるが、ときに外れることがある。そのため、われわれは、初めの自然と生じる信念を反省し、新たな判断から生じる信念に修正する。そして、このような信念（や判断）の反省と修正が繰り返されると、ついには原因と結果の関係の理想的な基準が想像されることになる。そのような基準はもちろん想像上の虚構である。しかし、彼によれば、理想的な「想像上の基準」は極めて自然な虚構なのである。そのため、準実在論的な解釈に倣い、彼の言う「現実の存在」を「想像上の基準」と捉えるなら、因果的な帰納に推論される信念は、因果関係の理想的な基準との対応から、真理値を得ることになる。すなわち、因果的な帰納が推論する信念は、因果的な基準に合致するときに、真（理）である（とされる）のである。

かくして、われわれが原因と結果の関係から帰納的に推論する信念は、確率論的に「確信の程度」が高い（といえる）だけでなく、原因と結果の関係の理想的な「想像上の基準」に合致するときには、真（理）である（といえる）ことになる。すると、われわれはもはや帰納（的な推論や信念）について何も心配しなくてよいのか。われわれの帰納を巡る問題はこれで本当にすべて解消されるのか。

もちろん、帰納（的な推論や信念）が理想的な基準との対応から真理値を得ることを、本論文はここで否定するつもりはない。なぜなら、——第4章の初めに定式化した二つの帰納で言えば、——（1）の帰納に推論される次の一回の信念は、正当な（2）の帰納に推論される一般化の信念に合致するときには、たしかに（合理的に）正当である（といえる）からである。判断と修正の反復から想像される「完全な基準」（強調傍点筆者）は、もちろん虚構ではあるが、われわれ（の本性）が自然に理想とするものである。だから、理想的な「想像上の基準」とは、われわれの各人が（個人的に）理想とするものでなく、われわれが（社会的に）共同で作り上げる「一般的で不変的な基準」（強調傍点筆者）なのである。それゆえに、原因と結果の関係の「想像上の基準」とは、われわれ（の本性）に自然と理想的に一般化される原因と結果の関係である、と考えられる。そして、個別的な（1）の帰納は一般的な（2）の帰納（の全称例化）から（論理的に）導出され（う）る。だから、次の一回を推論する因果的な帰納は、一般化の信念を推論する因果的な帰納（の全称例化）から導出されるときに、あるいは、われわれが理想的に一般化する因果的な「想像上の基準」に合致するときに、真（理）である（とされる）のである。

なるほど、準実在論的な解釈に倣えば、われわれの次の一回の信念を推論する帰納は、われわれが理想的に一般化する基準との対応から、真（理）や（虚）偽にな（りう）ることになる。だが、それが対応しうる「現実の存在」は本当に「想像上の基準」でしかないのか。ヒューム自身がそれらを同一視することはたしかにある。そのため、準実在論的な観点から見れば、彼の言う「現実の存在」はやはり「想像上の基準」であることになる。しかし、もっと平明に考えるなら、彼の言う「現実の存在」とは、われわれが直接に経験する印象ではないのか。というのは、彼の知覚論では、もっとも生き生きとした印象の現実（の感じ）こそが、記憶や信念の現実（の感じ）の源泉となるからである。また、彼（の知覚論）によれ

ば、現前する印象は「明晰かつ明白で論争の余地がない」(T 1.2.3.1)が、理想的な「想像上の基準」は「臆気で明白ではない」(T 1.2.4.24)。すなわち、われわれに現前する印象は、「大まかな観念」(T 1.2.4.25)でしかない「想像上の基準」よりも、ずっと明らかな「現実の存在」なのである。すると、経験論的な観点から見れば、彼の言う「現実の存在」は現前する印象であることになる。われわれの帰納(的な推論や信念)は、われわれが直接に経験する印象の現実との対応から、真(理)や(虚)偽にな(りう)るのである。

とはいえ、ここで本論文が理想的な「想像上の基準」(や確率論的な定義)を放棄すべき理由はもちろんない。なぜなら、個別的な(1)の帰納は、一般的な(2)の帰納(の全称例化)から導出されるときには、あるいは、一般的な基準(や確率論)に合致するときには、たしかに正当である(といえる)からである。そのため、われわれは、理想的な基準(や確率論的な定義)に照らし合わせれば、帰納(的な推論や信念)が正しいのか誤りなのかを分けられる。だから、それ(ら)はまさに帰納の正誤を分ける基準なのである。けれども、われわれの帰納(的な推論や信念)は、理想的な基準(や確率論的な定義)から分かる正誤とは独立に、われわれが直接に経験する印象の現実と対応しうる。すなわち、それは現に当たったり外れたりするのである。すると、基準(や定義)に照らすと、正しい(といえる)帰納が、現実の(印象の)経験に照らすと、外れることがある。あるいは、基準(や定義)に照らすと、誤り(といえる)帰納が、現実の(印象の)経験に照らすと、当たることもある。それゆえに、われわれが帰納的に推論する信念が、われわれが理想的に一般化する「想像上の基準」(や確率論的な定義)に合致するかどうかと、われわれが直接に経験する印象の現実の的中するかどうかは、互いにまったく独立の問題なのである。

## 2. 印象の現実(の感じ)

ヒュームの「真理の対応説」によれば、帰納的に推論される信念は、「現実の存在」と対応することで、真(理)や(虚)偽にな(りう)る。だが、彼の言う「現実の存在」とは何なのか。もちろん、彼(の因果論)を準実在論的に見るのなら、それは理想的な「想像上の基準」であることになる。すなわち、個別の帰納(的な推論や信念)は、理想的な一般化である基準に合致するときに、真(理)である(といえる)のである。とはいえ、われわれの帰納(的な推論や信念)には、理想的な基準(や確率論的な定義)から分かる正誤とは独立に、当たり外れの経験があ(りう)る。すなわち、帰納的に推論される信念は、直接の経験である印象との対応から、真(理)や(虚)偽にな(りう)るのである。すると、彼(の知覚論)を経験的に見るのなら、彼の言う「現実の存在」は(現前する)印象の経験であることになる。だから、次の一回の信念を推論する帰納は、直接に経験される印象の的中するときに、真(理)である(といえる)のである。

そもそも、彼の知覚論では、もっとも活気のある印象の現実(の感じ)こそが、他のあらゆる知覚の現実(の感じ)の源泉である。そこでは、われわれの知覚はそれぞれに感じる活

気の程度から①印象②記憶③信念④空想の四つに分けられる<sup>1</sup>。これらのうち、もちろん①印象以外の知覚はどれも観念である。しかし、②記憶と③信念は、④空想と違って、生き生きと感じる観念である。すると、①印象（の内容）が現実と信じられるように、②記憶（の内容）と③信念（の内容）もまた現実と信じられることになる。知覚を感じる活気とは、知覚の現実の感じなのである<sup>2</sup>。だが、①印象のそれは今ここに現前する現実（の感じ）であるが、②記憶や③信念のそれは、今ここに現前する現実（の感じ）でなく、今ここに現前しない現実（の感じ）である。そのため、それらは言わば本当の現実（の感じ）ではない。それらの現実（の感じ）は①印象の現実（の感じ）から借り受けているにすぎない。彼（の知覚論）にとっては、本当の現実（の感じ）はあくまでも①印象の今ここに現前する現実（の感じ）である。すなわち、そもそも現実とは今この現実なのであり、そもそも今こことは現実の今ここなのである。

では、印象の現実（の感じ）はどのように記憶や信念に分け与えられるのか。ここでそれら二つの観念に改めて目を通しておこう。

初めに、なぜ記憶の観念は印象の現実（の感じ）を有するのか。記憶の観念は「…想像の観念よりもずっと生き生きと力強く…判明に対象を描き出す」（T 1.1.3.1）とされる。すなわち、記憶の観念には（信念の観念よりも）優れた現実の感じがある。だが、そのような記憶の現実（の感じ）はどのような印象の現実（の感じ）に基づくのか。もちろん、記憶に現実（の感じ）を与えるのは、元の印象に他ならない。記憶の観念は「…元の [印象の] 活気の程度を相当に保持している」（*ibid.*）のである。そもそも、われわれの記憶（の観念）とは、われわれが直接に経験した過去の（印象の）現実である。このことは、記憶そのもの（の意味）を考えるなら、明らかであると思われる。もちろん今ここに過去の印象が現前することはありえない<sup>3</sup>。しかし、記憶の観念には元の印象があつたのでなければならない。さもなければ、それは過去に経験した現実ではなくなるからである。また、もちろん過去の現実がすべて記憶であるとはかぎらない。なぜなら、過去に経験した現実が記憶だからである。すなわち、われわれの記憶は、むしろ過去の現実でなければならないが、さらに直接の経験でなければならない。なぜなら、それが記憶（の意味）だからである。そのため、記憶の観念は過去の印象から派生したのでなければならない。さもなければ、それはもはや、記憶の観念でなく、想像の観念であることになる（cf. T 1.3.5.5-6）。だから、記憶に現実（の感じ）を分有させるのは、過去に経験された印象なのである。

なお、記憶の観念は、印象と同じく、「直接的な知覚」（T 1.3.4.1）であるとされる。すなわち、われわれは、何らかの推論を介することなく、記憶（の内容）を直接に現実であると信じる。記憶の現実（の感じ）は直接に感じられる現実（の感じ）なのである。だから、記憶の観念はもちろん帰納的に推論されない。——またそれゆえ、記憶の観念は、印象の現実（や理想的な基準）と対応することで、真（理）や（虚）偽になるわけではない。——記憶の観念は、帰納の結論でなく、帰納の前提になるのである。もちろん過去向きの帰納はありうる。しかし、帰納的に推論される過去の現実とは、記憶の観念ではなく、信念の観念なの

である。

次に、なぜ信念の観念は印象の現実（の感じ）を有するのか。信念の観念は、空想の観念と同じく、想像の観念である。だが、信念の観念は、「…原因と結果の関係から生じる勢いと定められた秩序のために、想像の産物にすぎない他の〔空想の〕観念からはっきりと区別されるのである」（T 1.3.9.4）。それゆえに、信念の観念はもちろん因果的な帰納に推論されなければならない。しかし、われわれが本当に信念を抱くには、原因と結果の関係は十分ではない。なぜなら、信念の観念は、本当に現実と確信されるには、本当に生き生きと感じられる必要があるからである。では、信念の現実（の感じ）は一体どこから来るのか。もちろんそれは（原因や結果の）印象からである。すなわち、「…現前する印象は、〔原因と結果の〕関係や想像の移行が伴われるときには、任意の観念を活気付けることができる」（T 1.3.8.7）。われわれが現実と信じる信念は、「…現前する印象と〔原因と結果の〕関係から生じる、生き生きとした観念なのである」（T 1.3.7.6）。

信念の観念は、活気の程度が高まれば高まるほど、それだけ「確信の程度」を上げることになる。すなわち、そのとき信念の観念はそれだけ強く現実と確信されることになる。しかし、われわれの信念は、どんなに強固に確信されようと、——あるいは、理想的な基準に合致しようと、——現前する印象の経験に的中するとはかぎらない<sup>4</sup>。なぜなら、われわれの帰納（的な推論や信念）が、確率論（や基準）に合致し正しくなることと、印象の経験に的中し当たることは、それぞれが独立の異なる問題だからである。なるほど、「帰納の認識論的な問題」で問われるのは、われわれの帰納（的な一般化）の（合理的な）正当性である。また、それが懐疑論的に解決されると、われわれの帰納は、正しいものと誤ったものを分けるために、確率論的な定義や理想的な基準との合致が問われる。だが、帰納を巡る問題はここで尽きない。すなわち、われわれの帰納はさらに印象の経験への的中が問われるのである。もちろん（標準的には）「帰納の問題」とは「帰納の認識論的な問題」である。また、たしかに確率論や基準は、帰納の正誤を分けるのに、有用であるかもしれない。しかし、われわれの帰納（的な推論や信念）には「帰納の認識論的な問題」（の懐疑論的な解決）とは独立の問題があるのである。帰納を巡る印象への的中の問題は、すなわち、経験的な当たり外れの問題は、それ（ら）とは異なる「帰納の問題」なのである。

ところで、帰納的に推論される信念は、（自らの）印象（だけ）でなく、（誰かの）記憶に対応することで（も）、真（理）や（虚）偽にな（りう）る。たしかにわれわれの記憶にある過去はわざわざ帰納的に推論されるわけではない。しかし、われわれの記憶にない過去が帰納的に推論されるとき、それを直接に記憶する人がいるのなら、われわれの信念の当否は彼（女）の証言から明らかになる<sup>5</sup>。すると、それを推論する人とそれを記憶する人が異なるときには、前者の信念は、後者の記憶に対応することで、真（理）や（虚）偽になる（といえる）ことになる。すなわち、このときには、記憶の現実（の感じ）が印象の現実（の感じ）の代わりになるのである<sup>6</sup>。

### 3. 過去と未来の印象と観念

われわれは、帰納（的な推論や信念）を、確率論的な定義や理想的な基準に照らし合わせれば、正しい帰納と誤った帰納を（大まかには）分け（て定義付け）られる。しかし、われわれの帰納（的な推論や信念）には、確率論や基準から分かる正誤とは独立に、経験する印象の現実が突き付けられる。すなわち、われわれの帰納（的な推論や信念）は経験的に当たったり外れたりするのである。

とはいえ、帰納（的な推論や信念）なら何でも印象の現実に対応しうるわけではない。たとえば、われわれが十日後の天気（の信念）を推論するとき、われわれは十日後の天気（の印象）を本当に経験することができる。だから、このときには、推論された信念は、推論や信念そのものの正しさとは独立に、経験される印象に的中するかどうか問われる。けれども、われわれが、それ（の記憶）を忘れ、十日前の天気（の信念）を推論するとき、われわれは十日前の天気（の印象）を本当に経験することはできない。すると、このときには、推論された信念は、そもそも印象の現実に対応しえないので、経験される印象に的中するかどうかは問われない。われわれはもはや過去（の印象）を直接に経験することはできない。なぜなら、印象の現実（の感じ）とは、今ここに現前する現実（の感じ）だからである。ヒューム自身が言うように、われわれには「過去の印象を呼び戻すことは不可能なのである」（T 1.3.5.3）。

なるほど、過去と未来はどちらも印象ではない、とは言える<sup>7</sup>。というのは、印象が今ここに現前するのなら、過去の印象だけでなく、未来の印象もまた、今ここに経験することはできないからである。すなわち、過去（の印象）が（もう）経験できない（といえる）のなら、未来（の印象）は（まだ）経験できない（といえる）のである。すると、過去と未来はどちらも観念でしかないことになる。

まず、われわれが知覚しうる過去は、記憶の観念か信念の観念である。たしかに、過去の観念は、われわれが直接に経験した過去である。そのため、記憶の観念は過去の印象から派生しなければならない。だが、このときに、われわれが知覚しうるのは、過去の印象そのものでなく、過去の印象の観念に他ならない。われわれは過去の印象を今ここに経験することはできないからである。われわれが今ここで想起しうるのは、過去の印象でなく、記憶の観念なのである。同じことは信念の観念にも言える。われわれの記憶にない過去は、帰納的に推論される信念の観念である。もちろん、このときには、——記憶の観念が（直接の経験である）過去の現実と信じられるように、——信念の観念は（直接の経験でない）過去の現実と信じられる。だが、本当の現実（の感じ）が印象の現実（の感じ）であるのなら、このとき信念の観念はまさに過去の印象と信じられることになる。すなわち、われわれは、仮にそのときそこに居合わせたのなら、その過去の印象を直接に経験できた、と信じているのである。——もちろん同じように記憶の観念は過去の印象と信じられるのである。——だが、このときに、われわれが知覚しうるのは、やはり過去の印象の観念でしかない。われわれが今

ここで推論しうるのは、過去の印象でなく、信念の観念なのである。かくして、われわれが今ここで知覚しうる過去はすべて観念である（といえる）ことになる。

さて、われわれが知覚しうる未来には、過去の記憶に相当するような観念はない<sup>8</sup>。しかし、われわれはもちろん帰納的に未来を推論することができる。すなわち、われわれに未来を知覚させるのは、帰納的に推論される信念の観念である<sup>9</sup>。このときには当然それは未来の現実と信じられる。だが、——本当の現実（の感じ）が印象の現実（の感じ）であるのなら、——われわれがそれを未来の現実と信じる時、われわれはそれが未来の印象と信じることになる。すなわち、われわれは、そのときそこに居合わせるなら、その未来の印象を直接に経験できる、と信じているのである。だが、もちろん、このときに、われわれが知覚しうるのは、未来の印象そのものでなく、未来の印象の観念でしかない。すなわち、われわれが今ここで推論しうるのは、未来の印象でなく、信念の観念なのである。それゆえに、われわれが今ここで知覚しうる未来もまたすべて観念である（といえる）ことになる。

以上から、過去と未来は、観念を見ると、対称的である、と言えよう。なぜなら、過去と未来はどちらも、そのときそこでは直接に経験される（べき）印象の観念だからである。過去とは、過去に印象だった（はずの）観念である。また、未来とは、未来に印象になる（はずの）観念である。われわれが今ここで知覚しうる過去や未来はすべて観念なのである。

けれども、過去と未来は、印象を見ると、対称的である、とは言えない。なぜなら、われわれは、過去（の印象）は経験できないが、未来（の印象）は経験できるからである<sup>10</sup>。なるほど、過去と未来はどちらも、今（ここで）は経験できない（といえる）のだから、たしかに観念である（といえる）ことになる。しかし、過去と未来では、（印象の）経験のできなさがまったく異なる。すなわち、われわれは、過去（の印象）はもう経験できないが、未来（の印象）はまだ経験できない。もちろん、これがそのまま過去（の存在）と未来（の存在）の決定的な違いになる、とは言い切れない<sup>11</sup>。しかし、それはわれわれが経験する過去（の印象）と未来（の印象）の決定的な違いなのである。

もしも、われわれの印象の経験のあり方が過去と未来でまったく同じなら、過去と未来はどちらも同じく観念であることになる。すなわち、過去と未来はどちらも今（ここで）は経験できないとされる。——すると、このときには、もはや過去と未来（の違い）そのものがなくなるのかもしれない。——だが、われわれの経験のあり方は過去（の印象）と未来（の印象）で同じではない。そのため、過去と未来を一緒くたにして、どちらも今（ここで）は経験できないとするだけでは、われわれの過去と未来の経験のあり方の決定的な違いが見逃されることになる。すなわち、われわれは、過去（の印象）は経験できないが、未来（の印象）は経験できるのである。われわれの印象の経験のあり方は過去と未来で異なる。だから、過去と未来は、印象を見ると、対称的ではないことになる。

たしかに、われわれには、過去（の印象）や未来（の印象）はどちらも今（ここで）は経験できない。しかし、われわれは過去（の印象）や未来（の印象）を本当に同じように経験できないわけではない。そうではなくて、われわれには、過去（の印象）はもう経験できな

いが、未来（の印象）はまだ経験できない。あるいは、過去（印象）は今（から）は経験できないが、未来（の印象）は今（まで）は経験できないのである。もちろんわれわれは今までは過去（の印象）は経験できた（といえる）。しかし、われわれには、過去（の印象）の観念は確信できても、過去（の印象）そのものは本当は経験できない。なぜなら、われわれが本当に経験できるのは（なぜか）今から経験できる未来（だけ）だからである。もちろんわれわれは今からは未来（の印象）は経験できる（といえる）。そして、われわれには、未来（の印象）の観念が確信できるだけでなく、未来（の印象）そのものが本当に経験できるのである。われわれは（なぜか）未来（の印象）だけは今から本当に経験できる。われわれが経験できるのは（なぜか）未来（印象）だけなのである<sup>12</sup>。

われわれの印象の経験を離れたら、過去の存在と未来の存在はもしかしたら対称的であるのかもしれない。だが、われわれの過去と未来の経験のあり方は、すなわち、過去の印象と未来の印象は、まったく対称的ではない。われわれの印象の経験のあり方は過去と未来では決定的に異なるのである。すなわち、われわれには、過去（の印象）は経験できないが、未来（の印象）は経験できるのである<sup>13</sup>。

#### 4. 未来の経験と「帰納の形而上学的な問題」

ヒュームによれば、われわれの帰納（的な推論や信念）は、——「確信の程度」から立証的なものと蓋然的なものに分けられ（う）るだけでなく、——「現実の存在」と対応することで、真（理）や（虚）偽にな（りう）る。だが、彼の言う「現実の存在」とは、そもそも何なのか。もちろん、彼（の因果論）を準実在論的に見るなら、それは理想的な「想像上の基準」である<sup>14</sup>。なぜなら、個別的な信念を推論する帰納は、一般的な信念を推論する帰納に帰着するときに、あるいは、理想的な一般化である基準に合致するときに、たしかに（合理的に）正しいことになるからである。だが、ここで本論文が注目したいのは、むしろ彼自身の経験論（的な知覚論）である。すなわち、彼（の知覚論）を経験論的に見るなら、それは直接に経験される印象である。なぜなら、われわれが帰納的に推論する信念は、われわれが直接的に経験する印象に的中するときに、たしかに（経験的に）当たることになるからである。

すると、われわれの帰納（的な推論や信念）に真理値を与え（う）るのは、理想的に想像される基準であるか、または、直接的に経験される印象であることになる。もちろんこれら二つの「現実の存在」は互いに何の係わりもないわけではない<sup>15</sup>。しかし、基準と印象はそれぞれが独立に帰納（的な推論や信念）に真理値を与え（う）る。なぜなら、前者の「現実の存在」はわれわれが想像する観念であるが、後者の「現実の存在」はわれわれが経験する印象であるからである。

われわれは想像する観念を自由に変えられる（T 1.1.3.4; T 1.1.4.1）。だから、われわれは、判断の反省と修正を何度も反復することができ、理想的な基準を想像することができる

のである (T 1.2.4.23-25)。もちろん、たとえば、現前する原因の印象から、自然と結果の信念が推論されるときには、われわれ (の精神) は、必然的な決定を感じるのだから、それほど自由ではないのかもしれない (T 1.3.14.1)。というのも、このときには、過去の (原因と結果の恒常的な接続から生じる) 習慣がわれわれ (の精神) に反省する間もなく直ち働くからである (T 1.3.8.13; T 1.3.12.7)。とはいえ、もちろん理想的な基準は習慣から直ぐに想像されるものではない<sup>16</sup>。なぜなら、理想的な一般化である基準は、われわれが、長い時間をかけて、多くの判断の反省と修正を繰り返し、社会的に共同で作り上げるものだからである。もし、われわれに、想像の自由がなければ、自由な判断の反省と修正がなく、それゆえ、理想的な基準は想像されなくなる。われわれが理想的に一般化する基準は、判断の反省と修正の反復から、自由に想像されるのである。

だが、われわれは経験する印象を自由に変えられない。なぜなら、印象それ自体はわれわれに「知られない原因から…生じる」 (T 1.1.2.1) からである。たしかに、われわれ (の精神) は、病気や狂気のために、印象と観念を取り違えることがあ (りう) るかもしれない (T 1.1.1.1)。しかし、われわれ (の精神) は、そのときに、それ (ら) の内容を変えるわけではない。そうではなくて、そのときには、それ (ら) の内容はそのままに、それ (ら) の活気 (の程度) が取り違えられるのである。そもそも、われわれの印象は明晰で明白であるので<sup>17</sup>、そこには修正や変更の余地はない (T 1.2.3.1)。そのため、帰納的に推論される信念が経験される印象に的中しないときには、修正されるのはもちろん信念である。われわれには、想像を変える自由はあるが、印象を変える自由はないからである。

とはいえ、われわれはしばしば原因と結果の関係を頼りに本当に結果の印象を引き起こそうとする。たとえば、われわれが暖をとるために暖炉に火を入れるのは、炎と熱の間に原因と結果の関係があるからである。だが、炎の印象が生じると<sup>18</sup>、どうして熱の印象が生じるのか。もちろん、炎が熱の原因であるのなら、あるいは、熱が炎の結果であるのなら、炎が生じると、熱も生じる、とは言える。だから、われわれは炎 (の印象) の経験から熱 (の信念) を確信することはできる。しかし、炎と熱の関係は、それが原因と結果の関係であるのなら、炎の印象と熱の観念の間にも成立しなければならない<sup>19</sup>。すると、どうして炎の印象は、炎の観念でなく、炎の印象を引き起こさなければならないのか<sup>20</sup>。なるほど、諸印象の間関係はそのまま (類似の) 諸観念の間に当てはめられる、とは言える<sup>21</sup>。——すなわち、このときには、炎の印象と熱の印象の関係がそのまま炎の観念と熱の観念の関係に写し取られることになる。——なぜなら、印象は (類似の) 観念の原因だからである。だが、諸観念の間関係がそのまま (類似の) 諸印象の間に当てはめられる、とは言えない。なぜなら、観念は (類似の) 印象の原因ではないからである。すなわち、炎の観念と熱の観念の関係がそのまま炎の印象と熱の印象の関係になるとはかぎらない<sup>22</sup>。われわれには、熱の生じる原因は炎とわかるが、熱の印象が生じる原因は何かわからない。たしかにわれわれが狙った通りの結果の印象が生じることは (なぜか) よくある。そして、そのときには、もちろん結果を生む原因はわれわれに知られている。しかし、そのときにも、何が印象を生むのかは



われわれには知られ（え）ない。すなわち、印象そのものが生じる原因は、われわれにはわからない。われわれが経験する印象は、われわれには「知られない原因から…生じる」のである。

かくして、われわれが想像する基準とわれわれが経験する印象は、——どちらも「現実の存在」である（といえる）が、——それぞれが独立に帰納（的な推論や信念）に真理値を与え（う）ることになる。なぜなら、われわれが、どんな基準を想像するのかと、どんな印象を経験するのかは、互いにまったく異なる別の問題だからである。そのため、基準に合致する帰納（的な推論や信念）が印象に的中しないことや、基準に合致しない帰納（的な推論や信念）が印象に的中することが、あ（りう）ることになる。すなわち、基準上は正しい帰納が経験的に外れてしまうことがあ（りう）る。あるいは、基準上は誤りな帰納が経験的に当たってしまうことがあ（りう）る。だから、われわれの帰納（的な推論や信念）が、想像の基準に合致するかどうかと、印象の経験に的中するかどうかは、それぞれ独立に問われる問題なのである。

すると、帰納的な一般化の正当性の問題が懐疑論的に解決され（う）るとしても、帰納（的な推論や信念）には（経験的な）別の問題が生じることになる。すなわち、われわれの帰納（的な推論や信念）には、想像の基準（や確率論の定義）との合致が問われる正誤の問題とは独立に、印象の経験への的中が問われる当否の問題がある。だから、基準（や確率論）上は正しいことが経験的には外れてしまうかもしれない。あるいは、基準（や確率論）上は誤ったことが経験的には当たってしまうかもしれない。このような端的な実情が帰納（的な推論や信念）にはある。しかし、帰納を巡るこのような端的な実情こそが、本当の「帰納の問題」なのではないか<sup>23</sup>。もちろんいわゆる「帰納の問題」とは（標準的には）「帰納の認識論的な問題」である。だが、それが懐疑論的に解消され、基準（や確率論）から帰納の正誤が分かるとしても、われわれの帰納はなお印象への的中が問われ（う）る。だから、帰納（経験的な）当否の問題は「帰納の認識論的な問題」（の懐疑論的な解決）とは異なる「帰納の問題」なのである。もちろん「帰納の認識論的な問題」は帰納を巡る一つの（正統な）問題である。しかし、帰納（経験的な）当たり外れの問題は帰納を巡るもう一つの（本当の）問題なのである。

それゆえに、われわれの帰納（的な推論や信念）には、第一には、想像の基準（や確率論の定義）に合致するかどうか問われるが、第二には、印象の経験に的中するかどうか問われる。すなわち、前者で問われるのは、帰納（的な推論や信念）の正誤であるが、後者で問われるのは、帰納（的な推論や信念）の当否である。

これらのうち、前者の問いは「帰納の認識論的な問題」（の懐疑論的な解決）に帰着するものである。なぜなら、理想的な基準（や確率論的な定義）は、帰納的な一般化の（合理的な）正当性の問題を（懐疑論的に）解消し、帰納（的な推論や信念）の正誤を区別するために、役立てられるものだからである。

また、われわれは前者の問いには容易に答えられる。そのためには、もちろん理想的な基

準（や確率論的な定義）が必要である。しかし、それ（ら）は、これまでに帰納的に推論された信念（の当否）の反省と基準（や定義）の自由な修正が繰り返されると、自然と作り上げられる。そして、われわれは、基準（や確率論）さえあれば、前者の問いには簡単に答えられる。すなわち、帰納的に推論される信念が正しいかどうかは、われわれ自身が作る理想的な基準（や確率論的な定義）に照らし見れば、直ちに分かることなのである。

だが、後者の問いは「帰納の認識論的な問題」に帰着するものではない。なぜなら、「帰納の認識論的な問題」の争点になるのは、帰納的な一般化の正当性であるが、われわれに経験されるのは、すべて個別の印象であるからである<sup>24</sup>。前者の問いでは、個別的な帰納に推論される信念が合致しうるのは、もちろん一般的な基準（や定義）である。——だから、個別的な帰納の正しさは、結局のところ、一般的な基準（や定義）の正しさに帰することになる。——しかし、後者の問いでは、個別的な帰納に推論される信念が的中しうるのは、個別的な印象の経験である。だから、そのときには、帰納的な一般化（の正当性）はまったく問題にならない。そうではなくて、そのときに問われるのは、次の一回の信念を推論する帰納が次の一回の印象の経験に的中するかどうかなのである。

また、われわれは後者の問いには直ぐには答えられない。なぜなら、われわれは、基準（や定義）は自由に設定できるが、印象は自由に経験できないからである。われわれは、個別の信念を帰納的に推論するとき、予め基準（や定義）を設定しておく。だから、われわれは前者の問いには直ちに答えられる。しかし、われわれは、次の一回の信念を帰納的に推論するとき、予め印象を経験しているわけではない。そもそも、帰納的に推論される信念は、直接に経験されていないことである。なぜなら、直接の経験である印象や記憶は、何の推論も挟むことなく、直接に現実と確信されるからである（T 1.3.4.1）。そのため、われわれが帰納的に信念を推論するとき、それが的中しうる印象がわれわれに経験されていることはありえない。だから、われわれは後者の問いには直ちに答えられない。すなわち、帰納（的な推論や信念）の当否は直ぐには分からない。とはいえ、それは（原理的に）けっして知られ（え）ないわけではない<sup>25</sup>。しかし、われわれの帰納（的な推論や信念）が当たったり外れたりするためには、われわれが本当に印象を経験しなければならないのである。

だから、われわれは、印象を経験するときには、容易に後者の問いに答えられる。帰納（的な推論や信念）は、本当に印象が経験されるときに、当たったり外れたりするのである。とはいえ、われわれは、未来（の印象）は本当に経験できるが、過去（の印象）は本当は経験できない。すなわち、われわれが本当に経験できるのは、未来（の印象）だけである。そのため、われわれが帰納的に未来を推論するときのみ、後者の問いは生じることになる。また、それゆえに、われわれが帰納的に過去を推論するときには、前者の問いだけが生じることになる。

もちろん、われわれが記憶する過去は、われわれが過去に経験した印象である、とは言える。しかし、——そもそも記憶は観念なのだから、——記憶される過去とは、過去に経験された印象そのものではなく、過去に経験された印象の観念なのである。だから、われわれに

は、本当は過去（の印象）は経験できないのである。それゆえに、われわれが過去を帰納的に推論するときには、基準（や定義）に合致するかどうかだけが、問われ（う）ることになる。すなわち、われわれの過去向きの帰納は、印象の経験に対応することなしに、想像の基準に対応するだけで、真（理）や（虚）偽にな（りう）るのである。

けれども、未来向きの帰納（的な推論や信念）は、想像の基準と対応するだけでなく、さらに印象の経験とも対応することになる。そして、——それらがどちらも「現実の存在」である（といえる）のなら、——想像の基準と印象の経験は、それぞれが独立に、未来向きの帰納に真理値を与え（う）ることになる<sup>26</sup>。もちろん、われわれは（経験していない）過去（の信念）と未来（の信念）をどちらも同じように帰納的に推論できる。けれども、われわれは過去（の印象）と未来（の印象）をどちらも同じように経験できるわけではない。すなわち、われわれは、過去（の印象）は本当は経験できないが、未来（の印象）は本当に経験できる。だから、われわれが未来を帰納的に推論するときには、（印象の）経験に的中するかどうか、問われ（う）ることになる。すなわち、われわれの未来向きの帰納だけが、印象の経験への的中を問われ（う）るのである。

未来向きの帰納（的な推論や信念）には、想像の基準（や確率論の定義）から分かる正誤の問題とは独立に、印象の経験から分かる当否の問題がある。本論文ではこれを「帰納の形而上学的な問題」と名付けたい。なぜなら、これはわれわれの（過去と）未来の経験のあり方（の違い）に関わる問題だからである。もちろん、そのときには、過去と未来の違いが論点になるので、そもそも時間が問題にな（りう）る<sup>27</sup>。だが、われわれの経験（や知覚）を離れたら、過去と未来は一体どのように異なるのか<sup>28</sup>。もちろん、仮にわれわれの経験（や知覚）から独立の過去（の实在）と未来（の实在）がまったく同じように今（ここに）はないだけであるのなら、そこには「帰納の形而上学的な問題」は生じ（え）ない。——そのため、そのときには、帰納的に推論される過去（の信念）と未来（の信念）は、どちらもまったく同じように、想像の基準（や確率論の定義）だけから、正しいものと誤りなものに分けられ（う）ることになる。——なるほど、もしかしたら、そこにはなお齟齬があ（りう）るかもしれない。すなわち、われわれの帰納と（われわれを離れた）实在の間には、なお齟齬があ（りう）るかもしれない。だが、そのような帰納と实在の間の齟齬は、——そもそもヒュームの経験論（的な知覚論）では問題にすらならないが、もし問題になるのなら、——過去向きの帰納と未来向きの帰納で同じように問題になる。あるいは、どこか離れた現在（の地点）が帰納的に推論されるときにも、それは同じように問題になる。すなわち、帰納と实在の間に齟齬があ（りう）ることが問題になるのなら、それはあらゆる（個別的な）帰納に問題になる。だから、帰納と实在の間に齟齬があ（りう）るとしても、そこには「帰納の形而上学的な問題」は生じ（え）ないのである。

だが、われわれがどこか離れた地点にこれから行くのなら、そこには「帰納の形而上学的な問題」が生じ（う）ることになる。なぜなら、そのときには、われわれはそこで未来（の印象）を経験することになるからである。——そのため、われわれがこれまでそこへ行った

ことがあるだけなら、そこには「帰納の形而上学的な問題」は生じ（え）ない。——ようするに、「帰納の形而上学的な問題」とは、われわれの帰納（的な推論や信念）が、われわれの経験（や知覚）を離れた実在に合致するかどうかの問題でなく、われわれが経験する未来の印象に的中するかどうかの問題である。なぜなら、われわれは、過去（の印象）は経験できないが、未来（の印象）は経験できるからである。すなわち、われわれの（過去と）未来の経験のあり方（の違い）が「帰納の形而上学的な問題」を生むのである。

また、「帰納の認識論的な問題」が生じるのは、一般化の信念を推論する（2）の帰納であるが、「帰納の形而上学的な問題」が生じるのは、次の一回の信念を推論する（1）帰納である。なぜなら、前者の問題となるのは、一般化の正当性であるが、後者の問題となるのは、未来の経験であるからである。われわれの帰納（的な推論や信念）には、互いに異なる二つの「帰納の問題」がある。帰納を巡る第一の問題は、一般化の正当性の問題である。それがわれわれに問いかけるのは、どのように一般化するのかである。それは帰納的な推論や信念の正当性に関わる「認識論的な問題」なのである。帰納を巡る第二の問題は、未来の経験の問題である。それがわれわれに問いかけるのは、次の一回がどうなるのかである。それはわれわれの未来の経験のあり方に関わる「形而上学的な問題」なのである。

---

1 四つの知覚の（活気の程度）の区別に関しては第1章の第1節と第2節を参照。

2 知覚の活気と現実の感じに関しては第1章の第5節を参照。

3 すなわち、今ここに「…過去の印象を呼び戻すことは不可能なのである」（T 1.3.5.3）。

4 もちろん、信念が的中しうる印象は、それに現実の感じを分与する印象ではない。たとえば、われわれは、原因の印象が現前すると、自然と結果の信念を推論するが、このときに生じる結果の信念が的中しうるのは、それが生じる前に現れた原因の印象でなく、それが生じた後に現れる結果の印象である。

5 とはいえ、われわれが他の人の証言を信じるためには、われわれ自身の経験から他の人の経験へと飛躍するための帰納（的な推論や信念）が必要になる。なお、他人の証言の誠実性に関しては第4章の第2節を参照。

6 たしかに、記憶の観念の活気（の程度）が印象の活気（の程度）にもっとも近く似ているのなら、記憶の現実（の感じ）は印象の現実（の感じ）の代わりになるのかもしれない。しかし、もちろん、記憶の現実（の感じ）は過去に経験された現実（の感じ）であるが、印象の現実（の感じ）は今ここに経験される現実（の感じ）である。

7 もちろん、ここで本論文が論じるのは、空想される過去や未来でなく、「現実」と言える過去や未来である。

8 すると、——たしかに、過去と未来はどちらも観念である、とは言えるが、——われわれに記憶があることを重く見るのなら、過去の観念と未来の観念は対称的である、とは言えなくなる。

9 そもそも、信念の観念には、特定の時制は含意されない。——そのため、われわれは過去と未来のどちらも同じように帰納的に推論できるし、あるいは、ここに現前しない現在も帰納的に推論される。——ヒュームの知覚論では、印象と記憶の現実（の感じ）はそれぞれ今（ここ）と過去の現実（の感じ）でなければ

---

ならないが、信念の現実（の感じ）はいつ（どこ）の現実（の感じ）でもかまわないのである。

<sup>10</sup> もしかしたら、過去（の印象）は（経験）不可能であるが、未来（の印象）は（経験）可能である、と言うと、過去や未来のような時間の概念には、可能や不可能のような様相の概念が不可欠である、と思われるかもしれない。とはいえ、——それらは相互に依存するかもしれないが、——様相の概念（の理解）が時間の概念（の理解）に先立つ必要はないのかもしれない。なぜなら、「ありうる」のような様相の概念はそもそも「なりうる」のような時間の概念から独立には捉えられないかもしれないからである（cf. 青山 2014, 11）。

<sup>11</sup> というのは、過去（の存在）と未来（の存在）の違いは、——われわれの（印象の）経験に言い及ぶことなしに、——過去はもう存在しないが、未来はまだ存在しない、と言い表せるからである。だが、第9章の第2節で考えるように、そのときには言わば「帰納の存在論的な問題」が生じることになる。また、もしそこにわれわれ（の知覚）が介入するのなら、結局のところ、存在するということと、存在しないということとは、われわれが経験しようということと、われわれが経験しえないということになる。また、そもそも「帰納の問題」とは、われわれ（の知覚）から独立の問題でなく、われわれの推論と信念や経験（のあり方）に関わる問題である。それゆえ、「帰納の問題」で問われる（べき）過去と未来の違いは、それらの存在の違いでなく、それらの経験の違いなのである。

<sup>12</sup> 「未来（の印象）だけが今から本当に経験できる」と言うときには、「今から本当に」と言う必要はなく、「未来（の印象）だけが経験できる」と言えば、実は十分である。そもそも、経験できるのは未来（の印象）であるが、経験できないのは過去（の印象）である。だから、そこには「本当に」と付け加える必要はない。また、そもそも、今から（の印象）でなければ、未来（の印象）ではない。だから、そこには「今から」と言い足される必要もない。未来（の印象）は今から（の印象）である。それが未来（の意味）なのである。

<sup>13</sup> もちろん、われわれには、過去（の印象）は経験できたが、未来（の印象）は経験できなかった、とは言える。また、そのように言えるなら、過去の記憶はありうるが、未来の記憶はありえない、と言えることになる。

<sup>14</sup> 準実在論的な解釈に関しては第6章の第4節を参照。

<sup>15</sup> 基準の想像と印象の経験が互いにどのように係わるのかに関しては第8章の第3節を参照。

<sup>16</sup> 第6章の第2節で論じたように、習慣から直ちに想像されるのは、理想的な基準のような一般的な信念でなく、個別的な次の一回の信念である。

<sup>17</sup> われわれが経験する印象は、たとえそれが実は観念である（と後にわかる）としても、それを経験するときには、もちろん明晰で明白である。だから、印象と観念は取り違えられうるのである。

<sup>18</sup> もちろん、暖炉に炎の印象が生じることは、他の多くの印象が生じたことの結果である。たとえば、われわれが、自由に身体を動かし、空気の流れを調節し、マッチを擦って燃やした紙や着火剤が、焚き付けから薪へと燃え移らなければ、暖炉に炎は生じないはずである。しかし、炎の印象が生じる原因は、どうして、これらの観念でなく、これらの印象でなければならないのか。

<sup>19</sup> すなわち、原因と結果の関係は、原因の印象と結果の印象の間にだけ成立しうるのではなく、原因の観念と結果の観念の間にも成立しうるものでなければならないし、原因の印象と結果の観念の間や原因の観念と

---

結果の印象の間にも成立しうるものでなければならない。さもなければ、原因と結果の関係はどうして必然的な結合である（といえる）のか。

20 あるいは、どうして炎の観念が熱の印象を引き起こしてはならないのか。

21 すなわち、「…観念はすべて、印象から生じ、印象のコピーや表象に他ならないのだから、一方に当てはまることは、他方にも当てはまる…」(T 1.1.7.5) とすると、諸印象間の関係（の印象）はそのまま（類似的）諸観念間の関係（の観念）に当てはまることになる。とはいえ、——印象が観念を生むのなら、——印象に当てはまることは観念にも当てはまる、とは言えるだろうが、——観念が印象を生まないのなら、——観念に当てはまることは印象にも当てはまる、とは言えるだろうか。たとえば、第3章の第3節で論じるように、われわれに欠けている（単純な）観念を思考することは、もちろんわれわれには不可能である。しかし、このことがそのまま印象に当てはまるわけではない。なぜなら、もしも、われわれに欠けている（単純な）印象を経験することが、われわれに不可能であるのならば、われわれはそもそもいかなる印象も経験することができ（ず、それゆえ、いかなる観念も思考することができ）なくなるからである。

22 そもそも、印象が観念の原因であるのだから、炎の観念と熱の観念の関係は（これまでに経験されてきた）炎の印象と熱の印象の関係から写し取られたものである。もちろん、——第2章の第3章で論じる「類似性テーゼ」に鑑みれば、——熱の観念が（思考）可能ならば、熱の印象は（経験）可能でなければならない。しかし、ここで論点になるのは、熱の印象が経験されるかどうかではなく、熱の印象が経験されるかどうかなのである。

23 もしかしら、帰納を巡るそのような実情は、——たとえば「帰納の認識論的な問題」が（懐疑論的に）解決され（う）るようには、——（懐疑論的にも）解決され（え）ない問題であるのかもしれない。なぜなら、われわれの帰納（的な推論や信念）の狙いそのものが、そもそも（印象の）経験への的の中である（かもしれない）からである。すると、もし仮にいかなる解決も与えられない問題は本当の問題でない（とされる）のなら、われわれの帰納（的な推論や信念）が経験的に真（理）や（虚）偽にな（りう）ることは、まさに帰納を巡る端的な実情でしかなく、本当の問題ではない（とされる）のかもしれない。しかし、もしもわれわれの帰納（的な推論や信念）がそのような実情を逃れえないのなら、帰納を巡るそのような実情はまさに帰納（的な推論や信念）に本質的な問題である（といえる）のではないだろうか。

24 ヒューム（の知覚論）によれば、われわれの印象は「必ず確定した量と質をもたなければならない」(T 1.1.7.5)。また、同じことはわれわれの観念にも言える (ibid.)。すなわち、「自然にあるすべてのものは個別的なのである」(T 1.1.7.6)。

25 たとえば、外的な対象や他人の意識は（原理的に）知られ（え）ない、と言える。すなわち、（哲学的な）懐疑論は外界や他我を（原理的に）けって知られ（え）ないものとするのである。

26 もちろん、想像の基準が与える真理値と、印象の経験が与える真理値が、互いに一致するとはかぎらない。というのは、帰納（的な推論や信念）が、想像の基準に合致するかどうかと、印象の経験への的の中するかどうかは、互いに独立の問題だからである。また、それらの与える真理値が互いに異なるときには、——われわれが印象と観念を取り違えているのでなければ、——われわれの想像する基準が間違っていることに必ずなる。なぜなら、われわれに自由な修正が許されるのは、印象の経験でなく、想像の基準であるからである。

---

<sup>27</sup> たとえば、永井均は、「これまでそうだったからといってどうしてこれからもそうだと見えるのか」（永井 2014, 68）という問いを、——「帰納の問題」でなく、——「時間の問題」と見なしている（*ibid.*）。

<sup>28</sup> とはいえ、過去の存在と未来の存在は異なる、とは言えるかもしれない。しかし、そのときには、第9章の第2節で論じるように、「帰納の存在論的な問題」が生じることになる。だが、本来のわれわれの帰納は、——存在から非存在への推論でなく、——経験から未経験（を含む一般化）への推論である。だから、われわれの「帰納の問題」の論点になるのは、——過去の存在と非存在の未来の差異ではなく、——過去の経験と未経験の未来の差異なのである。

## 第8章 帰納を巡る二つの問題

われわれの一般化の信念と次の一回の信念はどちらも帰納的に推論される。だが、われわれが一般化をどうするのかと、われわれの次の一回がどうなるのかは、それぞれが独立の異なる二つの問いである。だから、われわれの帰納（的な推論や信念）には、二つの「帰納の問題」があることになる。本論文はそれらを「帰納の認識論的な問題」と「帰納の形而上学的な問題」とそれぞれ名付ける。前者の問いは、われわれの（帰納的な）推論や信念（そのもの）の正当性に関わるが、後者の問いは、われわれの（過去と）未来の経験のあり方（の違い）に関わるからである。では、われわれの帰納を巡るそれら二つの問題は、互いにどのように異なるのか（、また、互いにどのように係わるのか）。これ（ら）を探ることが本章の主な目標である。しかし、本章の最後に言いたいのは次のことである。すなわち、それら二つの「帰納の問題」のうち、われわれ（自然な）帰納に本当に問題となるのは、前者の「認識論的な問題」でなく、後者の「形而上学的な問題」である。そのため、本章では、ヒューム自身の時間論を通し見ることになる。「帰納の形而上学的な問題」は未来の（経験の）問題だからである。

### 1. 帰納を巡る印象と観念の問題

「帰納の認識論的な問題」と「帰納の形而上学的な問題」は、帰納を巡る二つの異なる問題である。だが、それらは一体どのように異なるのか。それは両者の論点を見比べれば明らかである。すなわち、前者の論点はわれわれの（帰納的な）推論や信念（そのもの）の正当性にあるが、後者の論点はわれわれの（過去と）未来の経験のあり方（の違い）にある。それゆえに、前者の問題は認識論的であるが、後者の問題は形而上学的である、と言えるのである。また、ここで両者の論点となる知覚を見比べれば、それらの違いはさらに明らかになる。すなわち、前者の論点となる知覚は、われわれが推論する信念であるが、後者の論点となる知覚は、われわれが経験する印象である。それら二つの「帰納の問題」が互いに異なるのは、それぞれの論点となる知覚が異なるからなのである。

とはいえ、われわれが帰納の前提や結論にする（べき）知覚が、それら二つの「帰納の問題」の間で異なるわけではもちろんない。すなわち、帰納の結論となる（べき）知覚が、空想の観念でなく、信念の観念であるのなら、帰納の前提となる（べき）知覚は、記憶の観念（や印象）なのである<sup>1</sup>。もちろん、「認識論的な問題」が生じるのは、一般的な（2）の帰納であるが、「形而上学的な問題」が生じるのは、個別的な（1）の帰納である。しかし、帰納の結論となる（べき）知覚は、それが一般的であろうと個別的であろうと、信念の観念なのである<sup>2</sup>。すなわち、前者の問題で正誤が問われるのは、帰納的に推論される一般化の信念であるが、後者の問題で当否が問われるのは、帰納的に推論される次の一回の信念である。だから、われわれが帰納的に信念を推論するところまでは、二つの「帰納の問題」の間



に知覚の相違はないのである。

さて、われわれは、信念を推論するときに、すでに帰納の正誤の問題には答えられる。なぜなら、帰納（的な推論や信念）の正誤は想像の基準（や確率論の定義）との合致から分かるからである。——さもなければ、われわれは、そもそも正しい帰納と誤った帰納を区別できていないのに、帰納的に信念を推論していることになる。——だが、われわれは、信念を推論するときには、まだ帰納の当否の問題には答えられない。なぜなら、帰納（的な推論や信念）の当否は印象の経験への的中から分かるからである。帰納（的な推論や信念）が当たったり外れたりするには、印象が経験される必要がある。すなわち、われわれは、信念を帰納的に推論した後に、未来の印象を経験しなければならない。さもなければ、われわれは帰納の当否の問題に答えられない。——あるいは、それが過去向きの帰納であるのなら、そもそも帰納の当否の問題は問われない。——もちろん、未来の印象が経験される前に、未来の向きの帰納が正しいかどうかは分かる。しかし、それが当たるかどうかは分かるには、信念が帰納的に推論されてから、さらに未来の印象が経験されなければならない。だから、帰納の正誤でなく、帰納の当否が問われるには、——前提になる記憶（や印象）と結論になる信念に加え、——経験できる未来の印象が求められる。すなわち、われわれが未来に経験できる印象が、「帰納の認識論的な問題」には必要でないが、「帰納の形而上学的な問題」には必要である。ここに二つの「帰納の問題」の知覚の相違が生じるのである。

すると、どこまでを帰納（に含まれる知覚）と見るのかが、二つの「帰納の問題」の間では異なる、と言える。「認識論的な問題」の論点となるのは、帰納的な推論や信念（そのもの）の正当性である。だから、まさに信念が推論されるときに（のみ）、帰納の正誤は問われる。すなわち、信念が推論された後には、もはや「帰納の認識論的な問題」は生じないのである。だが、「形而上学的な問題」の論点となるのは、帰納（的な推論や信念）の未来の印象への的中である。だから、まさに信念が推論された後に（こそ）、帰納の当否は問われる。すなわち、信念が推論された後にも、印象が経験されるまでは、「帰納の形而上学的な問題」は残るのである<sup>3</sup>。そのため、前提になる記憶（や印象）と結論になる信念だけでなく、未来に経験できる印象までが、われわれの帰納に含まれる（知覚である）、と見るのなら、そのときには、われわれの帰納に、「認識論的な問題」だけでなく、「形而上学的な問題」が生じることになる。われわれは、記憶（や印象）を帰納の前提として、どのような（一般化の）信念を結論するのか。これが「認識論的な問題」の問いである。われわれは、信念を帰納の結論として、どのような（未来の）印象を経験するのか。これが「形而上学的な問題」の問いである。

ところで、帰納（的な推論や信念）が自然と生じるとき以外には、帰納の前提に印象が含まれる必要はない。なぜなら、記憶の観念は十分に「直接の印象に似た活気を伴って精神を打つ」（T 1.3.9.3）からである。われわれは、印象を（現前の）現実と信じるように、記憶を（過去の）現実と信じる（ibid.）。すなわち、われわれの印象と記憶には、推論が介されることなしに、直接に現実（の感じ）が感じられる（T 1.3.4.1; T 1.3.5.7）。そのため、帰

納の前提が現実であることは、——あるいは、帰納の前提が真（理）であることは、——それが記憶から成るのなら、十分に保証されることになる。もちろん、自然な帰納が生じるためには、（原因と結果の関係の）記憶だけでなく、（原因か結果の）印象が「絶対に必要である」（T 1.3.8.11）。とはいえ、自然な帰納の契機となる（原因か結果の）印象は（原因か結果の）観念に置き換えられても、——そのときには信念が本当に生じるわけではないが（ibid.）、——「…それでもなお、それに〔因果的に〕関係する観念への習慣的な移行は残存する…」（ibid.）ことになる。すると、記憶の原因と結果の関係が同じなら、原因の印象から推論される結果の信念と、原因の観念から推論される結果の信念は、同じ内容を有することになる<sup>4</sup>。すなわち、帰納的に推論される信念の内容を決める指針となるのは、——それに本当の現実（の感じ）を分け与える印象でなく、——記憶の内容である原因と結果の関係なのである。

たとえば、ある時点  $t$  以前に経験されたエメラルドがすべてグリーンであるときには、われわれは帰納的に「すべてのエメラルドはグリーンである」と推論できる<sup>5</sup>。また、そのときには、われわれが（規則性を捉える）述語に「グリーン」の代わりに「ブルー」を用いるのなら<sup>6</sup>、われわれは帰納的に「すべてのエメラルドはブルーである」と推論できる<sup>7</sup>。なぜなら、時点  $t$  以前に経験されたエメラルドに関する規則性はどちらの（信念を推論する）帰納もまったく同じように確証する（といえる）からである<sup>8</sup>。

このような帰納（の問題）には印象の出る幕はまったくくない。なぜなら、（因果的な）帰納が推論する信念の内容は、記憶の内容である（因果的な）規則性から、決定されるからである。それゆえに、われわれが帰納的に信念を推論するときに、——それが自然な帰納でないのなら、——印象が現前する必要はない。すなわち、記憶の観念はそれだけで十分に帰納の前提になる。また、帰納の結論はもちろん信念の観念である。だから、われわれの帰納（的な推論や信念）には、そもそも観念しか必要ないのである。

さて、ここで帰納（の問題）の話が終われば、そこに当否の問題が生じることはない。なぜなら、帰納の当否が問われるには、（未来に）経験される印象が必要だからである。われわれは、信念の観念を帰納の結論として、どんな未来の印象を経験するのか。すなわち、われわれの帰納（的な推論や信念）は当たるのか。これが「帰納の形而上学的な問題」の中心にある問いである。もちろん、帰納の正誤が問われるには、（未来に）経験される印象は必要ない。なぜなら、それは全面的に観念の問題だからである。われわれは、記憶の観念を帰納の前提として、どんな信念の観念を推論するのか。すなわち、われわれの帰納（的な推論や信念）は正しいのか。これが「帰納の認識論的な問題」の中心にある問いである。「帰納の認識論的な問題」（や「ブルー」のパラドックス）はどこまでも観念の問題なのである。

だが、われわれの帰納（の問題）は、観念の問題で終わらせられる話ではない。というのは、われわれの（未来向きの）帰納は、そもそも（未来の）印象への的中を狙って、信念を推論するからである。もちろん、そのときに推論された信念は、本当は（未来の）印象の観念でしかない。しかし、そのときに推論された信念は、本当に（未来には）当たったり外れ

たりするのである。だから、「帰納の形而上学的な問題」は（未来の）印象の問題なのである。それが問いかけるのは、推論される信念が正しいかどうかでなく、推論される信念が当たるかどうかである。「帰納の形而上学的な問題」は、推論される（信念の）観念の問題でなく、経験される（未来の）印象の問題なのである。

## 2. 過去と未来の時間論

われわれの帰納（的な推論や信念）には、想像の基準（や確率論の定義）から分かる正誤の問題とは独立に、印象の経験から分かる当否の問題がある。だが、われわれは、未来（の印象は）経験できるが、過去（の印象）は経験できない。だから、未来向きの帰納は（印象の）経験に的中しうるが、過去向きの帰納は（過去の）経験に的中しえない。すなわち、未来向きの帰納には（経験的な）当否の問題があるが、過去向きの帰納には（経験的な）当否の問題はない。われわれの経験のあり方は未来と過去でまったく異なるのである。

なるほど、ヒューム自身もまた過去と未来が異なることに関心の目を向けている、とは言える。たとえば、彼が「自然の斉一性」を「未来は過去に似ている」（T 1.3.12.9）と述べ表すとき<sup>9</sup>、彼の関心は明らかに過去と未来の違いに向いている<sup>10</sup>。しかし、彼自身は（どういうわけか）過去と未来が異なることをどこかで詳しく論じるわけではない。

たしかに彼自身の時間論は『人間本性論』第一巻の第二部に見いだせる。だが、そこで論じられるのは、時間の「…各瞬間が…他の瞬間に後続するか先行する…」（T 1.2.2.4 傍点強調筆者）ことや、時間の「…諸部分が同時に存在しない」（T 1.2.3.8 傍点強調筆者）ことである<sup>11</sup>。というのは、そこでは、空間（の観念）を下敷きに、時間（の観念）が論じられるからである<sup>12</sup>。

たとえば、空間（または延長）の観念は、次のように説明される<sup>13</sup>。

私の目の前のテーブルだけでも、それを見ることによって、私に延長の観念を与えるのに十分である。…しかし、私の感覚が私に伝えるのは、ある仕方(manner)で配列される有色の点の印象だけである。…延長の観念とは、これらの有色の点のコピーに、すなわちそれら [の有色の点] の現れる仕方のコピーに他ならないのである。（T 1.2.3.4）

彼（の空間論）によれば、空間（の観念）は、無限には分割できないので（T 1.2.2.2）、それ以上は分割できない有限の最小体(minimum)から成る。そのため、われわれは、色のある延長する「ある仕方

彼（の時間論）によれば、時間（の観念）もまた無限には分割できない（T 1.2.2.4）。すなわち、時間（または持続）の観念は、それ以上は分割できない瞬間の継起から生じるのである<sup>14</sup>。

時間の観念は…もっぱら印象が精神に現れる仕方から生じる…。[たとえば、]フルートで奏でられる五つの音は、われわれに時間の印象と観念を与える。…精神は、ここでは、ただ異なる音の現れる仕方に注意するだけであるが、その後には、これら特定の音を考えることなしに、…その現れ方を他の対象に結び付けられるのである。…[時間の観念が、]…互いに継起するように配列された、異なる諸観念や諸印象や諸対象に他ならないことは明らかである。（T 1.2.3.10）

すなわち、時間（の観念）の本質は「時間の諸部分が互いに継起する」（T 1.2.2.4）ことにある。われわれは「…時間の観念を観念や印象の継起から形成する」（T 1.2.3.7）のである。

『人間本性論』第一巻の第二部は時間（の観念）を言わば空間（の観念）化する。そのため、そこで論じられる時間（の観念）は、時点の前後（や同時）の関係（だけ）である。では、過去や未来（や現在）の時制は一体どこに見いだされるのか。それ（ら）が見いだされるのはもちろん彼の知覚論である。われわれが直接に経験する印象は、今ここに現前する現実である。なるほど、すべての現在の現実が印象であるわけではない。ここに現前しない現在の現実は、印象でなく、観念である。なぜなら、それは帰納的に推論される信念だからである。とはいえ、われわれの経験する印象が過去の現実や未来の現実であることはありえない。すなわち、すべての印象は今この現実なのである。

また、観念は記憶と想像に二分されるが、われわれの記憶はすべて過去の現実である。もちろん現在の現実の観念や未来の現実の観念はある。しかし、それらは帰納的に推論される信念なのである。また、すべての過去の現実が記憶であるわけではない。たとえば自らの出生前の記憶はありえない。記憶は過去に経験された現実だからである。すなわち、直接の経験でない過去の現実は、帰納的に推論される信念なのである。しかし、過去の現実はすべてが記憶ではないが、記憶はすべてが過去の現実である。現在の現実や未来の現実の記憶はありえないのである。

すると、われわれの印象と記憶にはそれぞれ現在と過去が含意されることになる。また、それゆえに、われわれには異なる知覚の継起（や変化）が生じることになる。たとえば、われわれが変化のない五つの音（の印象）だけを聞くのなら、そのときには、「同時に存在する印象」（T 1.2.3.8）は生じるが、「観念や印象の継起」は生じない。そして、時間（の観念）の本質が「諸部分が互いに継起する」ことにあるのなら、そのときには、われわれに時間（の観念）は生じないことになる。だが、われわれが、印象だけでなく、記憶の観念をもつのなら、それらが互いに継起することは明らかである。なぜなら、——それらの継起は連続的ではないかもしれないが、——印象の現在は記憶の過去に後続する、あるいは、記憶の

過去は印象の現在に先行するからである。たしかに空間（の観念）は印象（だけ）から生じ（う）る。だから、空間（の観念）は「目の前のテーブル」の印象から十分に生じる。しかし、時間（の観念）は「観念や印象の継起」から生じる。すなわち、異なる知覚に（時間的な）前後の関係を与えられなければ、われわれに時間（の観念）は生じない。だが、われわれが印象と記憶を有するのなら、われわれは容易にそれらに（時間的な）前後の関係を与えられる<sup>15</sup>。なぜなら、印象と記憶には現在と過去が含意されるからである。

ところで、われわれの想像にはどの時制も含意されない。帰納的に推論される信念は、もちろん未来の現実であるかもしれないが、過去の現実や現在の現実であるかもしれない。たしかに印象と記憶はどちらも未来の現実ではありえない。だから、未来の現実はやはり信念でなければならない。しかし、われわれの信念がすべて未来の現実であるわけではない。われわれの信念には必ずしも未来は含意されないのである。

そのため、われわれの知覚には、過去を含意するものはあるが、未来を含意するものはないことになる。もちろん過去が含意される知覚は記憶である。すなわち、——われわれの印象が必ず現在を含意するように、——われわれの記憶は必ず過去を含意する。だから、現在の記憶や未来の記憶はありえない。けれども、われわれの信念が必ず未来を含意するわけではない。なぜなら、ここに現前しない現在（の現実）や記憶にない過去（の現実）もまた帰納的に推論される信念だからである。だから、われわれの知覚にはもともと未来を含意するものがない。われわれには、本質的に過去を含意する知覚はあるが、本質的に未来を含意する知覚はない。われわれが記憶の観念を抱くのなら、それは過去である必要がある。けれども、われわれがどんな知覚を抱こうと、それが未来である必要はない。かくして、われわれは過去と未来が異なることをそもそも自らの知覚のうちに見いだすことになる。

では、どうして、過去を含意する知覚はあるが、未来を含意する知覚はないのか。もちろん印象は現在を含意する知覚である。われわれの経験する印象は今ここに現前するからである。だから、過去と未来はどちらも（今は）観念なのである。では、どうして、過去を含意する観念はあるが、未来を含意する観念はないのか。あるいは、なぜ過去の観念と未来の観念のあり方は異なるのか。ここで（互いに対応する）印象と観念の原因と結果の関係に注目するなら、このような問いには少なくとも次のようには答えられる。すなわち、過去の観念と未来の観念のあり方が異なるのは、過去の印象と未来の印象のあり方が異なるからである、と<sup>16</sup>。われわれには、過去の印象は経験可能だったが、未来の印象は経験不可能だった。だから、われわれには、過去の印象の観念が、すなわち、記憶の観念が、あ（りう）る。記憶の観念の原因は過去の印象である。われわれの記憶は過去に経験され（え）た印象から生じた（とされる）のである。だが、われわれの知覚には未来の印象を原因とするものはない。もちろん、未来向きの帰納に推論される信念は未来の印象の観念ではある。しかし、未来の印象の（信念の）観念は未来に経験され（う）る印象から生じる（とされる）わけではない。——それはもちろん帰納から生じるのである。——われわれの帰納が推論する信念の観念は、また、われわれのあらゆる知覚は、未来の印象の結果では（ありえ）ない<sup>17</sup>。われ

われの（今の）知覚は未来の印象からは生じ（え）ない。なぜなら、——過去の印象は（今まで）経験可能だったが、——未来の印象は（今まで）経験不可能だったからである。

とはいえ、過去（の印象）は経験可能だったが、未来（の印象）は経験不可能だったことが、われわれの過去と未来のあり方が異なることのすべてではない。すなわち、われわれには、過去（の印象）は経験不可能になるが、未来（の印象）は経験可能になる。ヒュームの言うように、われわれは（今から）過去の印象を経験することはできない（T 1.3.5.3）。しかし、われわれの過去と未来のあり方が異なるのなら、過去（の印象）が経験不可能になるときには、未来（の印象）は経験可能になる。つまり、われわれは（今から）未来の印象を経験することができる。われわれには、過去（の印象）は本当は経験できないが、未来（の印象）は本当に経験できるのである<sup>18</sup>。

さもなければ、われわれの帰納には「形而上学的な問題」は生じ（え）ない。もちろん、過去（の印象）が経験不可能である（だけ）なら、われわれの帰納には「認識論的な問題」（だけ）が生じ（う）る。だが、未来（の印象）が経験可能でなければ、——帰納（的な一般化）の正誤の問題はなお生じ（う）るが、——帰納（の経験的な）当否の問題は生じ（え）ない。すなわち、われわれの帰納（的な推論や信念）は、未来（の印象）が経験可能であるときに（のみ）、想像の基準（や確率論の定義）との合致とは独立に、印象の経験への的中が問われ（う）るのである<sup>19</sup>。

もちろん、われわれの知覚には未来の印象を原因とするものはない。とはいえ、未来の印象の観念がわれわれに生じ（え）ないわけではない。なぜなら、われわれの未来向きの帰納からは、未来の印象の信念が推論され（う）るからである。たしかに、それは、未来の印象そのものでなく、未来の印象の観念である。しかし、それは未来に経験されうる印象の観念である。というのは、未来向きの帰納に推論される信念は、未来の印象と信じられる観念だからである。未来向きの帰納からは、未来に経験可能な印象の（信念の）観念が推論されるのである。

すると、未来向きの帰納には、そもそも「形而上学的な問題」が生じ（う）るのでなければならぬ。われわれは、未来の印象の信念を帰納的に推論するには、未来に経験しうる印象を確信しなければならない。すなわち、未来の印象の経験は、未来向きの帰納が為されるときには、そもそも（思考）可能なのである。だから、未来向きの帰納は未来の印象への的中が問われ（う）るのである。しかしながら、過去向きの帰納には、もちろん「形而上学的な問題」は生じ（え）ない。われわれは過去の印象は経験できないからである。むしろ過去向きの帰納からは過去の印象の信念が推論される。しかし、過去の印象の信念は、過去に経験されえた印象でしかない。すなわち、それは、経験可能だった印象ではあるが、経験可能である印象ではない。だから、過去向きの帰納は過去の印象への的中は問われ（え）ないのである。かくして、われわれの帰納（の問題）は、われわれの過去と未来の経験のあり方が異なることに、翻弄されることになる。過去向きの帰納は、想像の基準（や確立論の定義）に合致するときに、真（理）である（といえる）。すなわち、そこには正誤の問題だけがあ

る。しかし、未来向きの帰納は、基準（や定義）に合致するとき（だけ）、真（理）である（といえる）のではなく、さらに印象の経験に的中するとき（も）、真（理）である（といえる）。すなわち、そこには、正誤の問題だけでなく、当否の問題がある。だから、われわれの未来向きの帰納（だけ）は、基準（や確率論）では正しくても、経験では当たらないかもしれないのである。

さて、ヒューム自身は時間（や空間）が帰納（や想像）に与える影響を『人間本性論』の第二巻で論じている。彼によれば、そもそも、時間（の観念）は、過去と未来が対称的であるときにも、われわれの帰納（や想像）に作用しうる。すなわち、帰納的に推論される信念は、推論される時点が近くなれば、それだけ活気（や確信）の程度は強くなるが、推論される時点が遠くなれば、それだけ活気（や確信）の程度は弱くなる（T 2.3.7.3）。しかし、同じような効果はもちろん空間（の観念）にもある。たとえば、われわれは、これから乗る電車の遅延は十分でも気にかかるが、これから乗らない電車の遅延は一時間でも気にかけない<sup>20</sup>。すなわち、われわれに近い地点は、われわれに遠い地点よりも、生き生きと想像されるのである。だから、空間的な距離は、時間的な距離と同じように、われわれの帰納（や想像）に作用するのである。われわれは、「…空間的にも時間的にもそれほど遠くない対象に主に関心をもち、…遠く離れたことは偶然や運命の手に委ねている」（ibid.）のである。

時間的な距離が帰納（や想像）に及ぼす作用は言わば空間化された時間の作用である。というのは、空間的な距離も同じ効果を帰納（や想像）に及ぼすからである<sup>21</sup>。だから、そのときには、過去と未来は対称的である（といえる）ことになる。——あるいは、そのときには、そもそも過去や未来が言及される必要すらない。——すると、過去と未来が（非対称的に）異なることは、帰納（や想像）にどのような影響を与えるのか。『人間本性論』には以下のように書かれている。

われわれは自らの存在を後退させるより前進させる。すなわち、われわれは、時間の自然な継起と思われるものに従い、過去から現在へと進み、現在から未来へと進む。…過去と未来における等しい距離は、[信念や] 想像に同じ効果を及ぼすわけではない。それは、われわれが、一方を絶え間なく増大するように考え、他方を絶え間なく減少するように考えるからである。[われわれの] 想像は、物事の歩みを予期し、対象を現在にそうであると考えられる状態で眺めるだけでなく、対象を[未来に] そうなりそうな状況でも眺めるのである。（T 2.3.7.9）

もし仮に過去と未来が対称的であるのなら、われわれは今から三時間前の過去の時点と今から三時間後の未来の時点をまったく同じように期待し心配しなければならない。なぜなら、今の時点からそれらの時点への距離が同じ三時間であれば、時間的な距離はどちらの時点にも同じように影響するからである（ibid.）。しかしながら、われわれは実際にはそれらを同じように気にするわけではない。われわれの帰納（や想像）はどうしても未来ほど過去

を気かけられない。というのは、過去向きの帰納が為されるときには、現在から過去へ移る「…思考の進行は自然に反する」(T 2.3.7.8) からである。しかし、未来向きの帰納が為されるときには、「…われわれの想像は、時間の流れに沿って流れ、…もっとも自然と思われる順序で…」(ibid.) 進むのである。すなわち、彼(の時間論)によれば、われわれに自然な帰納は、過去向きの帰納でなく、未来向きの帰納なのである。

すると、現前する印象からは自然と帰納的に信念が推論されるが、このときには、結果の印象から原因の信念への推論でなく、原因の印象から結果の信念への推論が、さらに自然な帰納であることになる。すなわち、われわれが現前する原因の印象から自然と結果の信念を推論するときに、われわれの帰納はもっとも自然なのである。われわれは遠くの時点(や地点)より近くの時点(や地点)が自然と気になる。また、われわれは過去よりも未来に自然と目を向ける。われわれに次に経験されるのは、過去(の印象)でなく、未来(の印象)である。だから、われわれは、遠い過去がどうであろうと、本当は何も困らない。しかし、近い未来がどうであるかは、われわれを本当に悩ませるのである。

### 3. 帰納を巡る当否と正誤の問題

われわれの(因果的な)帰納は、現前の(原因の)印象から未来の(結果の)信念を推論するときに、われわれ(の本性)にもっとも自然である<sup>22</sup>。すなわち、現前の(原因の)印象から未来の(結果の)信念への推論は、われわれの知覚や経験のあり方に自然な帰納なのである。われわれの知覚や経験では、過去と未来は(非対称的に)異なる。われわれは、未来(の印象)は本当に経験できるが、過去(の印象)は本当は経験できない。だから、現在の(原因の)印象からは、未来の(結果の)信念が、あるいは、未来の(結果の)印象の観念が、われわれには自然と推論されるのである。しかし、まさにこのときに「帰納の形而上学的な問題」は生じ(う)るのである。それは自然な帰納に生じ(う)る自然な「帰納の問題」なのである。

もちろん、われわれの知覚や経験のあり方を離れたら、現前の(原因の)印象から未来の(結果の)信念を推論する帰納がことさら自然であるわけではない。もしかしたら、われわれの知覚や経験から独立には、過去(の实在)と未来(の实在)はまったく対称的であるかもしれない。すると、そのときには、三十分後の未来(の時点)を推論する帰納は、三十年前の過去(の時点)を推論する帰納や、三十光年先の現在(の地点)を推論する帰納と、互いに何も変わらないことになる。なぜなら、それら三つの帰納は、どれもまったく同じように、ある時点やある地点を推論するからである。すなわち、すべての個別的な帰納は、過去や未来(や今ここ)がそこに潜在しないなら、どの時点も推論しようと、また、どの地点も推論しようと、互いにまったく等価なのである。しかし、個別的な帰納がどれも等価であるなら、われわれの(為すべき)帰納は、結局のところ、一般的な帰納であることになる。というのは、個別的な(時点や地点の)信念を推論する帰納は、それらがどれも等価であるの



なら、すべて同じように、一般的な信念を推論する帰納の一例となるからである。

だから、このときには「帰納の認識論的な問題」は生じ(う)る。すなわち、個別的な帰納がどれも一般的な帰納の一例であるのなら、個別的な帰納の正しさは一般的な帰納の正しさに(合理的に)帰され(う)ることになる。しかし、そのためには、もちろん一般的な帰納それ自体が正しい(といえる)のでなければならない。では、どうして一般的な帰納は正しい(といえる)のか。また、どのような帰納的な一般化が正しい(とされる)のか。「帰納の認識論的な問題」とは、帰納的な一般化の正当性の問題なのである。もちろんそれは正統な「帰納の問題」である。なぜなら、いわゆる「帰納の問題」とは(標準的には)「帰納の認識論的な問題」だからである。

われわれの帰納(的な推論や信念)には「形而上学的な問題」と「認識論的な問題」がある。あるいは、前者は言わば帰納の当否の問題であるが、後者は言わば帰納の正誤の問題である。だが、ヒューム自身はこれら二つの「帰納の問題」をどのように考えていた(といえる)のか。

もしかしたら、彼が「帰納の問題」を論じるとき、彼の関心は「認識論的論点というより心理学的論点にある」(ビービー 2014, 27)のかもしれない。すなわち、そのように解釈されるなら、彼の論究が意図することは、われわれの帰納(的な推論や信念)がどのように正当化されるのかを認識論的に問うことでなく、われわれの帰納(的な推論や信念)がどのように生じるのかを心理学的に説くことである<sup>23</sup>。だが、彼自身の関心がどうであれ、彼の論究には「帰納の認識論的な問題」が明らかに読み取れる<sup>24</sup>。たとえば、原因と結果の関係は、必然的な結合でなく、恒常的な接続である、と論じられるとき、あるいは、「自然の斉一性」は(合理的には)証明されない、と論じられるとき、たしかに「帰納の認識論的な問題」は見いだされる。だから、彼自身の関心や意図とは独立に、彼の論究は哲学史上もっとも決定的に「帰納の認識論的な問題」を論じるのである。

とはいえ、「帰納の認識論的な問題」が帰納的な一般化の正当性の問題であるのなら、やはり彼の関心はそこにはないのかもしれない。なぜなら、彼(の知覚論)によれば、それ自体で一般的な観念はそもそもないからである。つまり、一般的な観念とは、ある名辞に結び付き、他の類似の個別的な観念の代表となる、個別的な観念でしかない(T 1.1.7.1)。一般的な観念は、そのような代表の働きがどれほど一般的になろうと、「…それ自体では個別的なのである」(T 1.1.7.6)。また、原因の印象から結果の信念が自然と推論されるとき、原因の印象はもちろん、結果の信念もまた、個別的な知覚である。というのは、自然な帰納から推論される信念(の観念)は、——遠い未来(の印象)の観念や近い過去(の印象)の観念でなく、——(文字通りに)次の一回(の印象)の観念だからである。われわれは、自然な帰納の推論する信念は、次の一回に経験する印象と確信するのである。もちろん、自然な帰納の正当性は、それは個別的な帰納であるのだから、一般的な帰納の正当性に帰することになる。しかし、一般化の信念を推論する帰納の正しさが次の一回の信念を推論する自然な帰納の正しさを(合理的に)保つから、われわれはそれを次の一回に経験する印象と信じ

るわけではない。そうではなくて、われわれは、自然な帰納には（因果的に）必然的な決定を感じるから、それを次に経験する未来の印象と信じるのである。

すると、彼の関心は（一般的な帰納よりは）個別的な帰納にある、と言える。また、彼がひととき熱心に論じるのは、もちろん自然な帰納である。われわれ（の本性）に自然な帰納は現前の（原因の）印象から未来の（結果の）信念を推論する。すなわち、自然な帰納は（文字通りに）次の一回の信念を推論する。次の一回の信念とは、もちろん次に経験される未来の印象の観念である。われわれの知覚には、未来の印象そのものはない。また、未来の印象を原因とする観念はない。しかし、われわれは、（原因の）印象が現前すると、未来の（結果の）信念を、すなわち、未来の（結果の）印象の観念を自然と推論する。だから、われわれの自然な帰納の狙いは、未来の印象への的中なのである。もちろん、未来の印象が経験できなければ、未来の印象への的中を狙うことさえできない。しかし、（未来の）印象は（なぜか）経験され（う）るのである<sup>25</sup>。さもなければ、われわれの（未来向きの）帰納はそもそも当たったり外れたりし（え）ない。なぜ（未来の）印象が生じ（う）るのか、われわれにはわからない。しかし、われわれの（未来の）印象は、われわれには「知られない原因から…生じる」（T 1.1.2.1）のである。

だから、われわれの未来向きの帰納には「形而上学的な問題」が生じ（う）る。われわれが未来向きの帰納から推論する信念（だけ）は、（一般的な）基準（や確率論）との合致だけでなく、（個別的な）未来の印象への的中が問われ（う）る。しかし、もちろん未来の印象そのものはわれわれの知らない原因から生じ（う）るのである。すなわち、われわれの基準（や確率論）から独立に、また、われわれの未来向きの帰納から独立に、未来の印象は経験されるのである。だから、われわれの未来向きの帰納は、——それが正当な帰納であろうと、また、それが自然な帰納であろうと、——未来の印象には的中しないかもしれない。未来向きの帰納の当否は、未来の印象が生じるまでは、けっして明かされないのである。けれども、われわれの未来向きの帰納は未来の印象への的中を狙わざるをえない。なぜなら、われわれを本当に悩ませるのは、本当に経験できる未来（の印象）だからである。

未来向きの帰納は、未来の印象への的中を狙うが、未来の印象には的中しないかもしれない。もちろん、われわれの帰納は、基準（や確率論）に合致するなら、正当である（といえる）し、現前の（原因の）印象から未来の（結果の）信念を推論するなら、自然である（といえる）。しかし、未来の印象は、われわれの帰納から独立に、生じ（う）るのである。だから、未来向きの帰納は、不当な帰納でも当たるかもしれないが、自然な帰納でも外れるかもしれない。すなわち、未来の向きの帰納には、正誤の問題と独立に、当否の問題があるのである。

だが、もしかしたら、彼（の懐疑論的な解決）にとっては、未来向きの帰納が外れうることは、——帰納を巡る実情ではあるかもしれないが、——帰納を巡る問題ではないかもしれない。というのは、われわれの帰納に（経験的な）当否が問われ（う）ることは、「帰納の認識論的な問題」が懐疑論的に解決され（う）るためには、むしろ当たり前要求されるか

らである<sup>26</sup>。たとえば、帰納に（経験的な）当否がないのなら、どうして帰納の正誤が確率論的に定義されるのか。ヒュームは次のように述べている。すなわち、「…われわれが、過去を未来へ、既知を未知へ、投影するとき、すべての過去の経験的な試み(experiment)は同じ重さを持ち、…釣り合いをどちらかの側に傾けられるのは、経験的な試みの数の多さだけである」(T 1.3.12.15)、と。彼（の確率論）によれば、われわれは、経験（的な当否）なしには、確率論（的な定義）を確立できない。つまり、帰納の正誤を確率論的に定義付けるには、帰納の（経験的な）当否は不可欠なのである。また、基準の想像に帰納（的な推論や信念）の当否が必要なことは、さらに明らかである。理想的な「想像上の基準」は、帰納（的な推論や信念）の反省と修正が繰り返された後に、自然と作り上げられるものである（T 1.2.4.23-25）。だが、帰納（的な推論や信念）が反省され修正されるには、それが（経験的に）当たったり外れたりしなければならない。それゆえに、帰納に（経験的な）当否がなければ、理想的な基準は想像できないのである。

そのため、確率論の定義や想像の基準が「帰納の認識論的な問題」を懐疑論的に解決するには、われわれの（未来向きの）帰納は（未来の）印象の経験に的中できるのでなければならない。しかし、（未来向きの）帰納に（経験的な）当否が問われ（う）るのなら、そのときには、もちろん「形而上学的な問題」が生じ（う）ることになる。——とはいえ、ヒューム自身は帰納の当否を問題とは考えないかもしれない。——だから、「帰納の認識論的な問題」が懐疑論的に解決されるなら、「帰納の認識論的な問題」（だけ）が「帰納の問題」である、とは言えない。なぜなら、われわれの（未来向きの）帰納には、正誤の問題だけでなく、当否の問題があるからである。むしろ、「帰納の認識論的な問題」は正統な「帰納の問題」である。しかし、「帰納の形而上学的な問題」は自然な「帰納の問題」である。それらは互いに独立の二つの「帰納の問題」なのである。

ヒュームは、哲学の情念と賭博の情念を類比して、次のように述べている。

われわれが賭博で手にする利益は、われわれの注意を引き付ける。これなしには、われわれは、賭博にも、他のいかなる行為にも、何の楽しみももつことができない。[しかし、]われわれの注意がいったん引き付けられると、運（命）の困難や変化や突然の逆転が、われわれの興味をさらに掻き立てる。そして、その関心から[も]、われわれは満足を得るのである。（T 2.3.10.10）

賭博の得失は賭博の当否に左右される。すなわち、われわれは、得するためには、当てなければならない。このときのわれわれの関心はもちろん賭けの的中にある。しかし、われわれはまた賭博の当否を弄ぶ運（命）に関心を向ける。なるほど、われわれは、賭けに勝ちたいから、運（命）に関心をもち始める。だが、われわれはさらに運（命）それ自体に関心を寄せる。このときのわれわれの関心は、賭けの的中でなく、運（命）そのものなのである。とはいえ、われわれが賭博に満足を得るには、それら二つの関心はどちらも必要である（T

2.3.10.9)。それら二つの関心が結び付くとき、われわれに賭博の快が生じるのである。

すなわち、われわれの賭博の関心は（個別的な）賭けの的中と（一般的な）運（命）の両方にある。賭博の快はこれら二つの関心から生じるのである。われわれの（未来向きの）帰納には同じことが言える。すなわち、われわれの（未来向きの）帰納の関心は（未来の）経験への的中と（正当な）一般化との合致にある。だから、そこには二つの「帰納の問題」が生じることになる。すなわち、われわれの（未来向きの）帰納には「形而上学的な問題」と「認識論的な問題」がある。（経験的な）当否と（一般的な）正誤の両方が（未来向きの）帰納には問われる。（未来向きの）帰納は言わば賭けなのである<sup>27</sup>。

#### 4. 「帰納の問題」と「帰納の懐疑論」

われわれの帰納（的な推論や信念）には「形而上学的な問題」と「認識論的な問題」がある。だが、これら二つの「帰納の問題」のうち、われわれの帰納を巡る本当の問題は、後者の「認識論的な問題」ではなく、前者の「形而上学的な問題」ではないのか。

それらは互いに独立の二つの「帰納の問題」である。なぜなら、それぞれが生じる帰納（的な推論や信念）がそもそも異なるからである。「形而上学的な問題」は次の一回の信念を推論する（1）の帰納に生じる。われわれが経験する印象はすべて個別的である。だから、個別的な（未来の）信念を推論する（1）の帰納（だけ）が、個別的な（未来の）印象の経験に的中しうるのである。そのため、一般化の信念を推論する（2）の帰納には「形而上学的な問題」は生じ（え）ない。そうではなくて、そこに生じるのは「認識論的な問題」である。それはもちろん帰納的な一般化の正当性の問題である。だから、一般的な信念を推論する（2）の帰納には「認識論的な問題」が生じるのである。帰納を巡る「形而上学的な問題」と「認識論的な問題」はそれぞれ個別的な（1）の帰納と一般的な（2）の帰納に生じる。だから、それらは異なる二つの「帰納の問題」なのである。

とはいえ、それら二つの帰納（の問題）はもちろん互いに係り合うことにはなる。なぜなら、個別的（1）の帰納は（正当な）一般的な（2）の帰納（の全称例化）に（合理的に）正当化されるからである。すなわち、個別的な（1）の帰納の正当性は一般的な（2）の帰納の正当性に帰される。だから、われわれが求める（べき）帰納の正当性は、一般的な（2）の帰納の正当性なのである。なるほど、われわれは、端的に一般的な真理を知りたいがゆえに、正当な一般化を求めることはある。しかし、われわれが、それを（1）の帰納の正当化のために求めるのは、（1）の帰納は（経験的に）当たると確信したいからである。すなわち、われわれは（未来向きの）個別的な（1）の帰納を（未来の）印象に的中させたい。だから、われわれはそれを何とかして正しくしたいのである。

もちろん、一般的な（2）の帰納が正当であるときには、個別的な（1）の帰納は（合理的に）正当化される。しかし、一般化の信念を推論する（2）の帰納には（合理的な）正当性はない。なぜなら、それを正当化しうる「自然の斉一性」に（合理的な）正当性がないから

である。だから、ここには「帰納の認識論的な問題」が生じ(う)る。われわれの帰納的な一般化には(合理的な)正当性がないのである。

では、われわれは一体どうしたら(1)の帰納が当たると確信できるのか。この問いにヒュームは自然(本性)主義に答える。すなわち、(現前の)原因の印象から(未来の)結果の信念が自然と推論されるときには、精神(の想像)が原因と結果の関係から必然的に決定される感じがある。このときには、——(未来の)印象への的中は求められるが、——正当な一般化は求められない。すなわち、われわれは、自然な帰納が為されるときには、一般的な(2)の帰納の正当化なしに、個別的な(1)の帰納の当たりを確信することになる。われわれは自然な(1)の帰納は(因果的に)必然的と感じるのである。

すると、「帰納の認識論的な問題」は、——正面から(合理的に)は解決され(え)ないが、——懐疑論的には解決され(う)る、と言える。つまり、帰納的な一般化は(合理的には)正当化され(え)ないが、正しい帰納と誤った帰納は十分に区分され(う)る。たとえば、われわれは確率論的に帰納の正誤を定義できるかもしれない。われわれの帰納(的な推論や信念)には(連続的に)異なる様々な「確信の程度」が伴われる。すると、帰納の正誤は次のように(大まかには)分けられる。すなわち、正しい帰納とは、(かなり)確信のできる立証できなものである(といえる)が、誤った帰納とは、(あまり)確信のできない蓋然的なものである(といえる)、と。あるいは、われわれは、帰納(的な推論や信念)の反省と修正を繰り返すと、理想の一般的な基準を想像するかもしれない。もちろん、そのような理想的な基準は想像上の虚構である。しかし、それはわれわれ(の本性)に自然な虚構なのである。すると、個別的な帰納には、理想の一般的な基準との対応から、真値が与えられ(う)ることになる。すなわち、われわれの個別的な帰納は、理想的な基準に合致するときには、真(理)である(といえる)が、理想的な基準に合致しないときには、(虚)偽である(といえる)。

とはいえ、帰納が当たると信じることは、帰納が当たることではない。自然な帰納に推論される信念(の観念)は、(未来の)結果の印象の観念ではあるが、(未来の)結果の印象そのものではない。つまり、印象の観念は印象ではない。また、印象は(類似する)観念の原因ではあるが、観念は(類似する)印象の原因ではない。だから、(結果の)信念が(結果の)印象を生むわけではない。すると、印象は何から生まれるのか。なぜ印象は生じるのか。もちろんわれわれに印象の原因はわからない。われわれの経験する印象は、われわれには「知られない原因から…生じる」のである。すなわち、われわれの印象は(なぜか)われわれ(の知覚)から独立に生じるのである。

そのため、われわれは自然な帰納に当たりを確信するが、自然な帰納は本当は外れるかもしれない。あるいは、確率の低い帰納が当たるかもしれないが、基準に合致する帰納が外れるかもしれない。なぜなら、確率論的な定義や理想的な基準を作るのは、われわれ自身だからである。むしろ帰納(的な推論や信念)の正誤は確率論や基準から区分され(う)る。しかし、帰納(的な推論や信念)が的中しうる印象はわれわれ(の作る確率論や基準)からは

独立に生じるのである。だから、正しい帰納が外れうるし、誤った帰納が当たりうる。そのため、ここには「帰納の形而上学的な問題」が生じ(う)る。すなわち、われわれの帰納(的な推論や信念)には、正誤の問題とは独立に、当否の問題があ(りう)るのである。

だから、「帰納の認識論的な問題」は(懷疑論的には)解決され(う)るが、「帰納の形而上学的な問題」は(懷疑論的にも)解決され(え)ない。なぜなら、帰納が的中しうる印象は、われわれが何をしようと、われわれ(の知覚)から独立に生じるからである。われわれは、信念を推論するときに、帰納の正誤は(確率論や基準から)分かるかもしれない。しかし、われわれの帰納の当否は、印象を経験するまでは、けっして分からないのである。

もちろん、すべての(個別的な)帰納に「形而上学的な問題」が生じ(う)るわけではない。すなわち、それが生じ(う)るのは、未来向きの(個別的な)帰納だけである。なぜなら、われわれは、過去(の印象)は経験できないが、未来(の印象)は経験できるからである。つまり、過去向きの(個別的)帰納はそもそも過去の印象に的中しえない。だから、そこには「形而上学的な問題」は生じ(え)ない。そこに生じ(う)るのは、「認識論的な問題」だけなのである。——そのため、過去向きの帰納に生じ(う)る「帰納の問題」は懷疑論的に解決され(う)る。——だが、われわれの自然な帰納には、もちろん「形而上学的な問題」が生じ(う)る。あるいは、自然な帰納こそ「形而上学的な問題」を逃れ(え)ない。なぜなら、われわれの自然な帰納は、今ここに現前する原因の印象から、未来の結果の信念を推論するからである。すると、われわれは自然な帰納では未来の印象への的中を狙わざるをえない。だから、「帰納の形而上学的な問題」は自然な「帰納の問題」なのである。

なるほど、もしかしたら、過去向きの帰納に推論される信念は、実は過去の印象そのものとはまったく異なるのかもしれない。すなわち、われわれの過去向きの帰納は実は外れているのかもしれない。だが、われわれは、過去の印象が実はどうであろうと、本当は何も困らない。なぜなら、過去の印象が実はまったく異なるとしても、——あるいは、過去の印象が実はまったくないとしても、——われわれがそれを経験できないなら、われわれ(の経験や信念)は何も変わらないからである。すなわち、それは、「帰納の問題」でなく、言わば「帰納の懷疑論」である。たとえば、世界には実は外的な対象がないのだとしても、また、他人には実は意識がないのだとしても、われわれ(の経験や信念)が変わるわけではない。(哲学的な)懷疑論では、外的な対象や他人の意識はそもそも(原理的に)知りえない(とされる)。だから、過去の向きの帰納の過去の印象への的中を問うことは、「帰納の懷疑論」なのである。われわれは過去の印象を(原理的に)経験できないのである。しかし、過去の印象や外的な対象や他人の意識が実はどうであろうと、われわれ(の経験や信念)は本当は何も変わらない。われわれは「帰納の懷疑論」には本当は悩まないのである。

しかし、未来向きの帰納はわれわれを本当に悩ませる。なぜなら、われわれは未来の印象を(原理的に)経験できるからである。そのため、未来の印象はわれわれ(の経験や信念)を本当に変えることになる。だから、われわれには、未来の印象がどうであるかが、本当に問題なのである。われわれは、実は世界が五分前に生じたとしても<sup>28</sup>、本当は何も困らない

が、実は世界が五分後に無くなるとしたら、本当に困ることになる。すなわち、未来向きの帰納が外れると、われわれは本当に困るのである。だから、われわれの（自然な）帰納を巡る本当の問題は「形而上学的な問題」である。それは「帰納の懐疑論」ではない。それが本当の「帰納の問題」なのである。

---

<sup>1</sup> 帰納を構成する知覚に関しては、第4章の第2節と第3節を参照。

<sup>2</sup> また、ヒューム（の知覚論）によれば、そもそも、それ自体で一般的な観念はなく、一般的な観念とは、名辞と結び付くことで、それに類似する他の個別的な観念を代表する個別的な観念である。すなわち、「…すべての一般的な観念は、ある名辞に結び付けられた個別的な観念に他ならないが、その名辞が、それにより広範な意味を与え、それに類似する他の個別的な観念を呼び起こさせる」（T 1.1.1.7）のである。また、一般的な観念に関しては、第6章の第2節も参照。

<sup>3</sup> もちろん、——「帰納の認識論的な問題」と同じように、——信念が推論されるときには、すでに「形而上学的な問題」は生じてはいる。なぜなら、われわれは、（未来向きに）帰納的に推論をするときには、信念の（未来の）印象への的中をすでに狙っている、と言えるからである。とはいえ、信念が本当に（未来の）印象に的中するかどうかは、（未来の）印象が本当に経験されるまでは、決して分からないのである。

<sup>4</sup> だから、『人間本性論』の八つの「原因と結果を判定する一般規則」には、原因か結果の印象が自然な因果的な帰納に必要なことは含まれない（T 1.3.15.2-10）。しかし、第六の「原因と結果を判定する一般規則」には「…われわれの期待が外れる」（T 1.3.15.10）ことが含まれるので、そこには因果的な帰納に対応する印象が必要なことが読み取れる。

<sup>5</sup> Cf. Goodman 1979, 74.

<sup>6</sup> グッドマンの「グレー」は「…時点 t 以前に調査されたものには、それがグリーンであるときに、それ以外のものには、それがブルーであるときに、適用される」（Goodman 1979, 74）述語である。

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*

<sup>9</sup> もちろん「自然の斉一性」は「自然の歩みは常に斉一的に同じであり続ける」（T 1.3.6.4）とも言い表される。しかし、彼は『人間知性研究』ではそれを「未来は過去に合致するだろう」（T 4.2.19）と述べ表している。また、それは「人間本性論摘要」では「未来は過去に合致するにちがいない」（A 14）と表現される。

<sup>10</sup> そのため、彼の因果論のもっとも重要な論点は、それが過去と未来の違い（の認識）から生じることである、と言われることがある（cf. 一ノ瀬 2005, 66-67）。

<sup>11</sup> すなわち、『人間本性論』第一巻の第二部が論じる時間は、いわゆるB系列の時間なのである。マクタガート(John McTaggart Ellis McTaggart)によれば、時間の捉え方には、A系列とB系列がある。A系列とは、過去と現在と未来の時制から捉えられる時間であるが、B系列とは、時点（や出来事）の前後（や同時）の関係から捉えられる時間である（McTaggart 1927, 10）。

<sup>12</sup> Cf. Coventry 2007, 62; Waxman 2008, 73.

---

13 彼（の空間論）によれば、われわれは「見うるか触れうるものが何もない空間」（T 1.2.5.1）の観念を抱くことはできない（ibid.）。だから、空間の観念とは、延長する対象の配列（の仕方）の（抽象的な）観念なのである。また、彼（の時間論）によれば、「… [われわれの] 精神は、何らかの対象の観念をもっていなければ、時間を思考することはけっしてできない…」（T 1.2.3.10）。だから、時間の観念とは、持続する対象の継起（の仕方）の（抽象的な）観念なのである。

14 とはいえ、彼の時間論では、時間の各瞬間はすべて均一に短いわけではない（Baxter 2008, 30）。

15 さもなければ、われわれはなぜ諸知覚を時間的に並べられるのか。なるほど、もしかしたら、われわれは諸知覚の因果関係からそれらをB系列上に並べられるのかもしれない。だが、ヒューム（の因果論）によれば、時間的な前後関係は因果関係に先立つものである。すなわち、「原因は結果に [時間的に] 先行していなければならない」（T 1.3.15.4）のである。だから、彼（の因果論）にとっては、原因と結果の関係が時間（的な前後の関係）に本質的なのでなく、（原因と結果の）時間的な前後の関係が因果（関係）に本質的なのである（T 1.3.2.7）。

16 とはいえ、過去と未来が異なることは、「観念の関係」であるのか、それとも、「事実の問題」であるのか。もちろん過去と未来は今（まで）は異なる。そして、それが「観念の関係」であるのなら、過去と未来は今からも異なることになる。しかし、それが「事実の問題」であるのなら、過去と未来は今からも異なることにはならない。なぜなら、われわれの今の観念（のあり方）は、——われわれの過去の印象（のあり方）の結果ではありうるが、——われわれの未来の印象（のあり方）の原因ではありえないからである。だが、過去と未来が異なることは、本当に（思考）可能であるのだろうか。

17 われわれの未来（の印象）の観念は未来（の印象）からは生じ（え）ない。すると、そもそも、未来の観念は、——あるいは、未来というときは、——なぜわれわれに生じ（う）るのか。なるほど、現在は（過去に）未来だったが（未来に）過去になる（といえる）なら、現在（の観念）は過去（の観念）と未来（の観念）から捉えられる（のかもしれない）。しかし、われわれの印象と記憶にそれぞれ現在と過去が含意されるとして、現在（の観念）と過去（の観念）から未来（の観念）を捉えることはできるだろうか。あるいは、現在（の観念）と未来（の観念）から過去（の観念）を捉えることはできるだろうか。

18 すると、過去は経験不可能であるが、未来は経験可能である、と言える。過去の経験は、今から不可能になるのではなく、今（すでに）不可能なのである。未来の経験は、今から可能になるのではなく、今（すでに）可能なのである。

19 もちろん、過去（の印象）は経験可能だった、とは言えるので、——われわれがそれを直接に経験し記憶していないのなら、——われわれの過去向きの帰納は、——過去（の印象）は経験不可能であるので、過去の印象への的的中は問われ（え）ないが、——それを直接に経験した他の人の記憶の観念への的の中は問われ（う）る、とは言える。

20 ヒューム自身の例は次のようなものである。「[あなたが] 誰かに三十年後のその人の境遇を話しても、その人はあなた [の言うこと] を気に留めないだろう。[しかし、あなたが] 明日 [その人に] 起こることを話せば、その人はあなた [の言うこと] に注意を傾けるだろう。[また、われわれが] 家にいるときに、鏡が割れることのほうが、… [われわれが] 海外にいるときに、家が燃えることよりも、われわれを心配させる」（T 2.3.7.3）。



---

<sup>21</sup> とはいえ、「…空間的な隔たりの効果は、時間的な隔たりの効果に、はるかに劣る」(T 2.7.3.4)、とは言われる。なぜなら、「…空間すなわち延長は、ある特定の秩序に配列された多数の同時に存在する諸部分から成るので、視覚や触覚に一度に現前しうる…」(T 2.7.3.5)が、「…時間すなわち持続は、同様に部分から成るが、一度に一つ以上の部分はけっしてわれわれに現前しえず、どの二つの部分もけっして同時には存在しえない」(ibid.)からである。

<sup>22</sup> ヒュームの考える「自然」はもちろんわれわれ人間の自然(本性)である。彼は、自然(本性)を「…いわば人間の外側の視点から問題にするのではなく、あくまで人間の立場から、人間が感じ、人間に対して現れる自然を問題にしているのである」(矢嶋 2012, 4-5)。

<sup>23</sup> Cf. ビービー 2014, 25, 27, 29.

<sup>24</sup> Cf. ibid. 25.

<sup>25</sup> もちろん、——第9章の第1節で考えるように、——印象が生じることが、帰納的に推論される信念であるのなら、未来には印象は生じないかもしれない。しかし、(未来に)印象が生じないことは本当に(思考)可能なのだろうか。

<sup>26</sup> 未来向きの帰納に(経験的な)当否が問われ(え)ないのなら、たとえば、「過去の予言とその成功と失敗」(Goodman 1979, 85-86)の記録は、帰納の正誤を定義するために、真っ当に利用できる知識である(ibid.)、とは言えなくなる。

<sup>27</sup> ここで(未来向きの)帰納を賭けと言い表すことは、副査の丹治信春先生が本論文の公聴会で、「[帰納(の当たり外れ)は、]例えば大森莊蔵先生は、要するに賭けなのだと言われる…」、と言われたことを参考にした。

<sup>28</sup> Cf. Russell 2005, 94.

## 第9章 帰納と時間を巡る三つの付論

われわれの帰納（的な推論や信念）には、一般化の正当性の問題と未来の経験の問題がある。前者の論点になるのは、（帰納的な）推論や信念（そのもの）の正当性である。そのため、本論文はこれを「帰納の認識論的な問題」と名付ける。われわれの帰納はそこで正当な一般化を求める。なぜなら、それが帰納の正誤を左右するからである。すなわち、われわれの帰納の正誤（の問題）は一般化の正当性（の問題）に帰着する。だから、一般化の信念を推論する（2）の帰納に「認識論的な問題」は生じるのである。後者の論点になるのは、われわれの（過去と）未来の経験のあり方（の差異）である。そのため、本論文はそれを「帰納の形而上学的な問題」と名付ける。われわれの帰納はそこで経験への的中が問われる。なぜなら、それが帰納の当否を左右するからである。われわれの帰納には、正誤の問題とは独立に、経験的な当否の問題がある。だから、次の一回の信念を推論する（1）の帰納に「形而上学的な問題」は生じるのである。とはいえ、それが本当に問題になるのは、未来向きの帰納（だけ）である。なぜなら、過去は（もう）本当は経験されないが、未来は（まだ）本当に経験されるからである。過去向きの帰納は、言わば「帰納の懐疑論」にはなるが、本当は「帰納の問題」にはならない。われわれの本当の「帰納の問題」になるのは、未来向きの帰納なのである。以上から、本論文は「帰納の問題」を（一般化の正当性の問題よりは）未来の経験の問題と考える。そこで、帰納と時間を巡る問いを本章で三つほど論じてみたい。だが、それらはすべて今まで棚に上げてきた問いである。そのため、ここではそれらの問いが解き明かされるわけではない。あるいは、ここではそれらがどのような問いであるかさえ描き出せないかもしれない。しかし、それらが帰納と時間を巡る問いであるなら、ここで少しでもそれらに切り込んでおきたいのである。

### 1. 未来はなぜ経験されるのか？

「帰納の認識論的な問題」は、——合理的には解決され（え）ないが、——懐疑論的には解決され（う）る。すなわち、——帰納的な一般化（および「自然の斉一性」）に合理的な正当性はないが、——われわれの帰納は、原因の印象から自然と結果の信念を推論するときには、あるいは、確率論的な定義や理想的な基準に合致するときには、正当である（といえる）。だが、「帰納の形而上学的な問題」は（懐疑論的にも）解決され（え）ない<sup>1</sup>。なぜなら、われわれがどんな解決を試みようとして、われわれから独立に印象は生じるからである。もちろん、われわれが本当に経験できるのは、未来の印象（だけ）である。とはいえ、われわれ（の知覚）に未来の印象（を原因とする観念）はない。だから、われわれの経験する印象はわれわれ（の知覚）から独立に生じるのである。

だが、どうして未来の印象は生じる（といえる）のか。なぜ未来に印象が経験される（といえる）のか。なるほど、もしも（未来に）印象が経験されないのなら、そのときには、ヒ

ユームの経験論（的な知覚論）はそもそも成立しない。なぜなら、彼の（経験論的な）知覚論では、（なぜか経験される）印象と（印象から派生する）観念だけが、われわれの（精神の）有する知覚だからである。では、彼の経験論（的な知覚論）では、彼の経験論（的な知覚論）が成立しないことは（思考）不可能なのだろうか。それとも、（未来に）印象が生じないことは（思考）可能なのだろうか<sup>2</sup>。そもそも、（未来に）印象が生じることは、「観念の関係」であるのか、それとも、「事実の問題」であるのか。

（未来の）印象が生じることが「観念の関係」であるなら、（未来の）印象が生じないことは（思考）不可能である。すなわち、そのときには、（未来の）印象は生じなければならぬのである。しかし、（未来の）印象が生じることが「事実の問題」であるなら、（未来の）印象が生じないことは（思考）可能である。なぜなら、そこには「帰納の問題」があるからである。われわれは、これまでは（未来の）印象を経験してきたから、これからも（未来の）印象を経験していく、と考える。もちろんこれは正しい帰納である（といえる）。だが、正しい帰納が外れうるのである。すなわち、これからは（未来の）印象は生じないかもしれないのである。

とはいえ、未来に印象が生じなくなると、われわれ（の知覚）は一体どうなるのか。むしろわれわれはそのときには印象を経験しなくなる。しかし、われわれがそのときにすべての知覚を失うとはかぎらない<sup>3</sup>。なぜなら、そのときには、印象は生じ（え）ないが、観念は生じ（う）るからである。もちろん、観念が（類似する）印象から生じることには、立証的な正しさがある（といえる）。しかし、それは「事実の問題」なのである。だから、観念だけが生じるとは十分に（思考）可能なのである<sup>4</sup>。

未来に観念だけが生じることになると、未来に印象は生じないことになる。だが、印象が生じなくなるときは、そもそも未来である（といえる）のか。たしかにわれわれは今そのような未来を思考できる。しかし、それは未来であるが、それは今になる。なぜなら、今にならないときはそもそも未来ではないからである。だが、今（ここ）を含意する印象が生じないときに、今（ここ）はある（といえる）のか。

彼の（経験論的な）知覚論に即して言えば、われわれの印象には必ず今（ここ）が含意される。しかし、彼の（経験論的な）知覚論を離れて言えば、われわれ（の精神）に印象が生じることと、（世界の）ある時点が今であることは、それぞれが独立の互いに異なることであるかもしれない。すると、観念だけが生じるときに（も）、今はある（といえる）ことになる。そして、それゆえに、印象が生じなくなるときは、やはり未来である（といえる）ことになる。すなわち、（われわれの）印象とは独立に（世界に）今があるのなら、未来に印象は生じなくなるかもしれないのである。

だが、観念だけが生じるときは、どうして今である（といえる）のか。もちろん、（世界に）今があることが（われわれの）印象に依存するのなら、印象が生じないときには、今がない（といえる）ことになる。そして、今にならないときが未来でないなら、印象が生じなくなるときは、やはり未来でない（といえる）ことになる。すると、観念だけが生じるとき

に、なぜ今がある（といえる）のか。もしかしたら、そのときには（観念が）生じる感じがある（といえる）のかもしれない。すなわち、観念が生じるときには、観念が生じる感じの印象が生じる（といえる）のかもしれない。すると、そのときには、もちろん今がある（といえる）ことになる。しかし、それでは、本当に観念だけが生じることにはならない。

では、印象が生じなくなるためには、観念もまた生じなくなる必要があるのか。——それとも、観念が生じるときには、（観念が）生じる感じの印象は生じないのか。——だが、印象と観念がどちらも生じないことは、そもそも（思考）可能であるのだろうか。われわれ（の知覚）がまったくの無であることは（思考）可能なのだろうか。なるほど、無の観念は（思考）不可能であるかもしれない。しかし、——無（の観念）が複雑でないのなら、——無（の観念）の思考が不可能であるとしても、無（の印象）の経験は可能であるかもしれない。もちろん、印象が生じないときに、無（の印象）は経験されない。すると、そのときは、無（の印象）さえ生じない無である（といえる）のか。そして、そのときには、やはり今はない（といえる）のか。そうなるときは、やはり未来でない（といえる）のか。

## 2. 過去と未来の何が異なるのか？

われわれの経験のあり方は（なぜか）過去と未来で（非対称的に）異なる。すなわち、われわれには、過去の経験は不可能であるが、未来の経験は可能である。あるいは、われわれには、過去の経験は可能であったが、未来の経験は不可能であった。だから、われわれの帰納には「形而上学的な問題」が生じるのである。もし仮に過去の経験と未来の経験がどちらも同じように（今は）不可能であるだけなら、われわれの帰納に「形而上学的な問題」は生じない。われわれの過去と未来の経験の差違こそが「帰納の形而上学的な問題」の論点なのである。

もちろん、われわれの帰納に「認識論的な問題」が生じるのは、われわれの過去と未来の経験のあり方が（非対称的に）異なるからではない。すなわち、われわれの過去と未来の経験の差異は「帰納の認識論的な問題」の論点にはならない。なぜなら、それは帰納的な一般化（の正当性）の問題だからである。

とはいえ、「形而上学的な問題」は未来向きの帰納に（だけ）生じる。そのため、過去の経験が可能だったことや、未来の経験が不可能だったことは、そこに（それほど）与するわけではない。すなわち、「形而上学的な問題」が過去向きの帰納に生じないのは、われわれに過去の経験が不可能だからである。過去向きの帰納は、正当な一般化との合致は問われるが、過去の経験への的の中は問われない。過去向きの帰納には、正誤の問題はあるが、当否の問題はないのである。あるいは、「形而上学的な問題」が未来向きの帰納に生じるのは、われわれに未来の経験が可能だからである。未来向きの帰納は、正当な一般化との合致も問われるが、未来の経験への的の中も問われる。未来向きの帰納には、正誤の問題とは独立に、当否の問題があるのである。

われわれは未来（向きに）本当に期待を膨らませ不安を覚える。なぜなら、未来向きの帰納（だけ）は本当に未来の経験に的中しうるからである。だが、われわれの帰納（的な推論や信念）が、過去の経験には的中しえないが、未来の経験には的中しうるのは、われわれの経験が過去と未来で（非対称的に）異なるからである。すると、過去と未来にわれわれの経験の差異がないのなら、過去と未来は対称的であるのか。それとも、われわれの経験を離れても、なお過去と未来は異なるのか。

たとえば『人間本性論』第一巻の第二部の時間論に非対称的な過去と未来はない。ヒュームはそこで時間を空間的に捉える。すると、時間（の各瞬間）に前後（や同時）の関係が認められる。また、ここで、今の前は過去であるが、今の後は未来であるとするなら、過去と未来は対称的であることになる。というのは、今から三年前（の過去）と今から三年後（の未来）は、どちらもまったく同じように、今からちょうど三年の時点にあるからである。だから、空間論を下敷きにした時間論には、対称的な（今の）前（の過去）と後（の未来）はあるが、非対称的な過去と未来はないのである。

しかし、空間化された時間には、そもそも今がなく、それゆえ過去と未来がない。すなわち、そのときには、前後（や同時）の関係はあるが、現在や過去や未来はない。だから、そのときには、そもそも過去と未来がないから、非対称的な過去と未来がないのである。もちろん、仮にどこかを今とすれば、前と後はそれぞれ過去と未来になる。だが、そのときに対称的であるのは、過去と未来でなく、前と後の関係に他ならない。というのは、二〇一〇年の三年前（の過去）と二〇一〇年の三年後（の過去）はやっぱり対称的だからである。

それゆえに、過去と未来の異同を見るためには、空間論を下敷きにした時間論は役に立たない。なぜなら、そこには今（と過去と未来）がないからである。（われわれ経験から独立の）過去と未来の異同を見るには、（われわれの経験から独立の）今がなければならぬのである。

たしかに、過去と未来は、今に比すると、どちらも今は存在しない（といえる）。なぜなら、今は（今は）存在するからである。すると、過去の存在と未来の存在は対称的である（といえる）のか。だが、過去と未来はまったく同じように存在しないわけではない。というのは、過去はもう存在しないが、未来はまだ存在しない（といえる）からである。だから、過去と未来では存在のあり方が（非対称的に）異なる（といえる）。すなわち、過去はもう存在しないが、未来はこれから存在するのである。あるいは、過去はこれまで存在したが、未来はまだ存在しないのである。——そのため、結局のところ、過去と未来の経験の差異はそのまま過去と未来の存在の差異と重なり合うことになる。——過去と未来の存在のあり方は（非対称的に）異なるのである。

だが、過去はこれまでに存在したが、未来はこれから存在するのなら、過去の存在と未来の存在の間には「帰納の問題」が生じることになる。なるほど、原因と結果の関係（を生む力）は、われわれの経験からは独立に、存在そのものに実在するかもしれない。すると、これまでに存在した過去（の存在）には、たしかに原因と結果の関係があったことになる。し

かし、——それが必然的な結合でないなら、——これから存在する未来（の存在）には、原因と結果の関係があるとはかぎらない。なぜなら、未来（の存在）はまだ存在しないからである。それゆえに、これからの未来の存在はこれまでの過去の存在とまったく似ていないかもしれない。すなわち、未来（の存在）は、過去（の存在）が存在したようには、存在しないかもしれない。あるいは、過去（の存在）は存在したが、未来（の存在）は存在しないかもしれない。もちろん、過去と未来の存在そのものの差異に、われわれの経験が入り込む必要はない。われわれの経験から独立に、過去は存在したが、未来は存在しないのである。しかし、過去と未来の存在そのものが帰納（的な構造）を有するのである。だから、そこには言わば「帰納の存在論的な問題」が生じるのである<sup>6</sup>。

とはいえ、もちろん（本来の）帰納はわれわれの帰納である。すなわち、それは、われわれの経験から、われわれの一般化の信念やわれわれの次の一回の信念を推論する帰納である。だから、われわれの帰納を巡る（本来の）問題は「認識論的な問題」と「形而上学的な問題」である。しかし、存在そのものが過去と未来で（非対称的に）異なるのなら、われわれの一般化や経験とは独立に、過去の存在と未来の存在の間に「帰納の存在論的な問題」が生じるのである。

### 3. 帰納はいつ問題になるのか？

われわれの帰納（的な推論や信念）には「認識論的な問題」と「形而上学的な問題」がある。また、われわれから独立の（世界の）存在に宿る帰納（的な構造）には「存在論的な問題」がある。これら三つの「帰納の問題」のうち、本論文が特に注目するのは「形而上学的な問題」である。なぜなら、それがわれわれの自然な帰納の本当の問題だからである。

帰納（的な推論や信念）は、今ここに現前する原因の印象から、未来の結果の信念が習慣的に推論されるとき、われわれ（の本性）にもっとも自然である。もちろん、われわれの自然な帰納に問われるのは、正当な一般化との合致でなく、未来の経験への的中である。なぜなら、自然な帰納が為されるときには、一般化との合致は求められ（る必要は）ないが、経験への的中は狙われる（必要がある）からである。だから、われわれの自然な帰納に生じるのは「形而上学的な問題」である。それは自然な「帰納の問題」なのである。

われわれは、過去（の印象）は本当は経験できないが、未来（の印象）は本当に経験できる。そのため、あらゆる帰納（的な推論や信念）に（一般化との合致から分かる）正誤の問題と（経験への的中から分かる）当否の問題があるわけではない。すなわち、過去向きの帰納には、正誤の問題しかないが、未来向きの帰納には、正誤の問題と独立に、当否の問題がある。印象の経験に的中しうるのは未来向きの帰納（だけ）なのである。——もちろん自然な帰納は未来向きの帰納である。——だから、われわれは未来（向き）に本当の期待や不安を抱くのである。未来向きの帰納の「形而上学的な問題」は、ただの（哲学的な）懐疑論でなく、本当に（経験的な）問題である。それは本当の「帰納の問題」なのである。

もちろん「認識論的な問題」はわれわれの推論や信念の正当性に関わる。しかし、「認識論的な問題」は、一般化の正当性の問題であるから、未来（向き）の本当の期待や不安を生まない。なぜなら、そこには、本当に経験できない過去と本当に経験できる未来の差異がないからである。もちろん「存在論的な問題」は過去と未来の差異に関わる。すなわち、過去と未来は存在のあり方が（非対称的に）異なるのである。しかし、「存在論的な問題」は、存在そのものの問題であるから、われわれ（自身の帰納や経験）からは独立なのである。それゆえに、われわれの帰納を巡る本当の問題は、未来向きの帰納の「形而上学的な問題」である。われわれの自然な帰納はもちろん未来向きの帰納である。だから、われわれの自然な帰納の本当の問題は、「認識論的な問題」や「存在論的な問題」ではなく、「形而上学的な問題」なのである。

さて、われわれの未来向きの帰納が狙うのは、もちろん未来（の印象）の経験への的の中である。だから、未来向きの帰納には「形而上学的な問題」が生じる。しかし、そこに「形而上学的な問題」が生じるのに、未来（の印象）が実際に経験される必要はまったくない。たとえば、われわれが帰納的に「明日は雨が降る」と推論するとき、そこには「形而上学的な問題」が生じる。なぜなら、「明日の雨」の信念を推論した帰納には、気象学（の確率論的な基準）から分かる正誤の問題とは独立に、「明日の雨」の印象の経験から分かる当否の問題があるからである。もちろん、それが（経験的に）当たるか外れるかは、実際に明日になったときに分かる。すなわち、「明日の雨」の信念を推論した帰納の当否は、実際に「明日の天気」の印象が経験されるときに、明らかにされるのである。とはいえ、実際に明日（が今日）になったときには、「明日の天気」（だった「今日の天気」）の印象は実際に経験される。すると、そのときには、「明日の天気」（だった「今日の天気」）はもはや帰納的に推論される必要はない。なぜなら、実際に経験される「今日の天気」は直ぐに分かるからである。「今日の天気」は、帰納的に推論される信念でなく、実際に経験される印象である。だから、実際に明日（が今日）になったときには、「明日の天気」（だった「今日の天気」）の信念を推論する帰納はなく、それゆえ、そこに「形而上学的な問題」は生じない。——もちろん、明日（が今日）になったときにも、「明後日の天気」（だった「明日の天気」）の信念を推論する帰納はまだある。——そのため、未来向きの帰納に「形而上学的な問題」が生じるには、むしろ未来の印象は実際に経験されてはならない。そうではなくて、それが生じるのは、未来の印象が経験されるときでなく、未来の印象が経験されるときである。むしろ未来の印象は未来に経験される。では、未来の印象はいつ経験されうのか。それはもちろん今である。未来の印象の経験が可能であるのは、未来でなく、今である。われわれには未来の印象の経験が今すでに可能である。だから、われわれの未来向きの帰納に「形而上学的な問題」が生じるのは今である。すなわち、今の未来向きの帰納にそれは生じるのである。

たとえば、時点  $t$  以前に経験されるすべてのエメラルドがグリーンであるなら、「グリーン」を用いる帰納は「時点  $t$  以後に経験されるエメラルドがグリーンである」ことを推論す

るが、「グルー」を用いる帰納は「時点  $t$  以後に経験されるエメラルドがグルーである」ことを推論する<sup>7</sup>。もちろん、一見すると、ここには今（や過去や未来）は含まれない。しかし、時点  $t$  が過去や未来であるのなら、すなわち、時点  $t$  が今でないのなら、そこに「形而上学的な問題」が生じることはない。

時点  $t$  が今であるなら、もちろん「形而上学的な問題」は生じる。なるほど、どちらの帰納も（確証的には）同じように正しい（といえる）。しかし、——それらの（確証的な）正しきとは独立に、——それら二つの帰納のうち、時点  $t$  以後（の未来）にエメラルド（の印象）が経験されるときには、一方は当たるが、他方は外れる（か、両方が外れる）ことになる。すなわち、時点  $t$  が今であるときには、未来向きの帰納に、正誤の問題とは独立に、当否の問題があることになる。だから、このときには「形而上学的な問題」が生じるのである。

だが、時点  $t$  が過去であるなら、時点  $t$  以後から現在までは過去である。すると、時点  $t$  以後（の過去）のエメラルド（の印象）はすでに経験されていることになる<sup>8</sup>。だから、そのときには、どちらの帰納が当たった（のか、または、どちらの帰納も外れた）のかは、すでに明らかなのである。すなわち、そのときには、時点  $t$  以後（の過去）に経験されたエメラルドの色を推論する帰納はそもそも必要ないのである。

また、時点  $t$  が未来であるなら、時点  $t$  以前から現在までは未来である。すると、時点  $t$  以前に経験されるすべてのエメラルドがグリーンである、とは言えなくなる。なぜなら、時点  $t$  以前（の未来）のエメラルド（の印象）はまだすべて経験されていないからである。すなわち、そのときには、帰納の前提がそもそも確立されていないことになる<sup>9</sup>。もちろん、時点  $t$  以前のエメラルドがすべて経験されたときには、時点  $t$  以後のエメラルドの色を推論する帰納の前提は確立される。しかし、このときには、時点  $t$  はすでに今になっているのである。

それゆえに、時点  $t$  の前後の帰納には、時点  $t$  が今であることが読み込まれないなら、そこに「形而上学的な問題」が生じることはない。それが生じるのは、今の未来向きの帰納である。すなわち、われわれが未来向きの帰納をする今に「形而上学的な問題」は生じるのである。とはいえ、われわれは（なぜか）いつでも今にいる。すると、われわれが未来向きの帰納をするときは、いつでも「形而上学的な問題」が生じることになる。

では、どうしてわれわれはいつでも今にいるのか。なぜわれわれにはいつでも今があるのか。もちろん、われわれから独立の（世界の）存在に今はあるのかもしれない。しかし、そのときには、（世界の）過去と未来の存在のあり方が（非対称的に）異なるのだから、（世界の）存在の帰納（的な構造）に「存在論的な問題」が生じることになる。だが、われわれの未来向きの帰納（的な推論や信念）に「形而上学的な問題」が生じるのは、われわれの過去と未来の経験のあり方が（非対称的に）異なるからである。だとすれば、そこに「形而上学的な問題」を生むのは、われわれ経験する印象の今なのではないか。すなわち、われわれの印象の経験のあり方が過去と未来で（非対称的に）異なるから、われわれの今の未来向きの帰納に「形而上学的な問題」が生じるのである。ヒューム（の経験論的な知覚論）によれ



ば、われわれの印象は今（ここ）に現前する<sup>10</sup>。だから、われわれが印象を経験するときは今なのである<sup>11</sup>。

そのため、たとえば、二〇一七年の今にいるわれわれが、今から二〇〇〇年に本当に行くとき、われわれの行った二〇〇〇年が（われわれの）今であることになる。なぜなら、そのときには、二〇〇〇年の印象がわれわれに経験されるからである。——さもなければ、すなわち、そのときに二〇〇〇年の観念が生じるだけでは、われわれは本当に二〇〇〇年に行ったことにはならないからである。——すると、われわれが今から過去（や未来）に行くとなると、——われわれの経験の今と（世界の）存在の今は（なぜか）いつも一致している（気がする）が、——われわれの経験の今と（世界の）存在の今は明らかに一致しなくなる。

さて、われわれが過去の二〇〇〇年へ行ったといえるのは、二〇一七年の世界が（存在の）今だからである<sup>12</sup>。——二〇〇〇年の印象を経験するわれわれには、二〇〇〇年が（われわれの）今である。また、二〇一七年から二〇〇〇年に行ったわれわれには、二〇〇〇年は（われわれの）未来である。——すなわち、（世界の）存在は、二〇一七年以前はこれまでに存在したが、二〇一七年以後はこれから存在する。あるいは、二〇〇一七年以前は（存在の）過去であるが、二〇一七年以後は（存在の）未来である。すると、（存在の）今である二〇〇一七年の世界の帰納（的な構造）には「存在論的な問題」が生じることになる。

だが、われわれが本当に二〇〇〇年に行ったのなら、われわれの未来向きの帰納に「形而上学的な問題」が生じるのは、二〇一七年でなく、二〇〇〇年である。なぜなら、——（世界の）存在には、二〇一七年が今であるが、——われわれ（の経験）には、二〇〇〇年が今だからである。たとえば、二〇〇〇年の今にいるわれわれが、二〇〇一年の未来を帰納的に推論するとき、そこには「形而上学的な問題」が生じることになる。というのは、われわれは二〇〇一年の印象を未来に経験できるからである。——もちろん、（世界の）存在には、二〇〇〇年も二〇〇一年も過去である。——なるほど、そのときすでに、われわれには二〇〇一年の未来の記憶があるかもしれない。もちろん記憶にある二〇〇一年はわざわざ帰納的に推論されない。だが、このときには、記憶の観念に印象の経験への的中が問われることになる。なぜなら、われわれは、記憶にある二〇〇一年の観念とは独立に、二〇〇一年の印象を未来に経験できるからである。すると、われわれの記憶には「形而上学的な問題」が生じることになる。しかし、われわれの記憶にそれが生じるのは、われわれの二〇〇一年の記憶が未来の記憶だからである。すなわち、われわれの未来向きの記憶には「形而上学的な問題」が生じるのである。

また、もちろん二〇〇一年のすべてがわれわれの記憶にあるわけではない。そのため、記憶にない二〇〇一年の信念はやはり帰納的に推論されることになる。すると、もちろんここには「形而上学的な問題」が生じることになる。だが、もしかしたら、われわれの二〇〇一年の信念を推論する帰納の真偽は、われわれの記憶にないだけで、実はすでに決定しているのではないか<sup>13</sup>。というのは、二〇〇一年（の世界）はすでに二〇一七年までに存在しているからである。しかし、われわれの帰納の真偽が実はすでに（われわれから独立の）存在そ

のものに決定されているとしても、われわれの未来向きの帰納には「形而上学的な問題」が生じるのである。われわれの未来向きの帰納に問われるのは、(われわれから独立の)存在そのものが決定する真偽でなく、われわれが未来に経験する印象が決定する当否なのである<sup>14</sup>。

二〇〇〇年の印象を経験するわれわれに、二〇〇〇年は今である。そのため、われわれは未来に二〇〇一年の印象を本当に経験することになる。だから、——二〇〇一年(の世界)は二〇一七年までに存在した過去であるが、——われわれは未来に経験される二〇〇一年の印象に本当に期待や不安を覚える。たとえば、われわれの記憶に二〇〇一年の何か悪いことの観念があるのなら、われわれは、それを本当に心配し、それを経験しないように努める。——このときには、われわれの未来向きの記憶に「形而上学的な問題」が生じる。——あるいは、二〇〇一年の何か良いことの信念が帰納的に推論されるなら、われわれは、それを本当に期待し、それを経験するように努める。——このときには、われわれの未来向きの帰納に「形而上学的な問題」が生じる。——二〇一七年から二〇〇〇年に行ったわれわれは、二〇〇〇年の今から、二〇〇一年の未来を本当に気にかける。もちろん二〇〇一年(の世界)は二〇一七年までに存在した過去である。しかし、二〇〇〇年にいるわれわれは、二〇〇一年の未来を本当に気にせずにはいられないのである。

もちろん、「形而上学的な問題」が生じる帰納は、未来向きの帰納(だけ)である。しかし、それがわれわれの本当の「帰納の問題」になるのは、われわれ(の経験)に今があるからである。——もちろん、世界(の存在)に今があるのなら、世界の孕む帰納(的な構造)に「存在論的な問題」は生じる。だが、それはわれわれの本当の「帰納の問題」ではない。——すなわち、それが本当に生じるのは、世界の(存在にある)今でなく、われわれの(経験にある)今である。だから、われわれ(の経験)に今があるかぎり、われわれの未来向きの帰納にはいつでも本当に「形而上学的な問題」が生じる。われわれの本当の「帰納の問題」が生じるのは、われわれの今なのである。

とはいえ、どうしてわれわれ(の経験)には今があるのか。もちろん、われわれ(の経験)に今がなければ、(われわれの)帰納には、「認識論的な問題」や「存在論的な問題」は生じ(う)るが、「形而上学的な問題」は生じ(え)ない。すると、われわれの未来向きの帰納に生じる「形而上学的な問題」は、帰納(的な推論や信念)を巡る問題というよりは、むしろ今(や過去や未来)を巡る問題なのだろうか。あるいは、われわれの帰納(的な推論や信念)を巡る問題は、われわれの時間(的な経験のあり方)を巡る問題に他ならないのだろうか。

---

<sup>1</sup> そもそも「帰納の形而上学的な問題」には懐疑論的な解決があるのか。そして、あるとしたら、それはどのような解決なのか。

<sup>2</sup> たとえば中島は次のように書いている。すなわち、「ヒュームにとっては、そもそも次の未来が到来することさえないかもしれないのであり、明日が「ある」ことは純粋な偶然なのである」(中島 2016, 38)。

---

と。

<sup>3</sup> では、われわれの知覚が無になることは（思考）可能であるのか。また、われわれの知覚がなくなるときは、未来である（といえる）のか。『人間本性論』第一巻の第二部には次のように書かれている。すなわち、時間の「…分割不可能な諸部分は、それら自体では無であるので、何らかの現実や存在に満たされないので、思考不可能である。…あるいは、言い換えると、…現実の存在の継起や変化がない時間を思考することは不可能なのである」（T1.2.4.2）、と。すると、われわれの知覚が無であるのなら、時間は（思考）不可能であるのか。だが、もしそうであるのなら、どうして時間（の諸部分）は「それら自体は無である」と言えるのか。

<sup>4</sup> 「因果性テーゼ」の反例は（思考）可能なのである。なお、（未来に）観念だけが生じることが、すなわち、（未来に）印象が生じないことは、（思考）可能な「類似性テーゼ」の反例ではない。なぜなら、「類似性テーゼ」が要求するのは、思考できる（単純な）観念と経験できる（単純な）印象の対応の関係だからである。だから、観念だけは生じ（う）るのに、印象が生じえないことは、「類似性テーゼ」の反例になるが、観念だけは生じ（う）るのに、印象が生じないことは、「類似性テーゼ」の反例にならない。思考できる（単純な）観念と経験される（単純な）印象は互いに対応する必要はないのである。

<sup>5</sup> ここで生じる感じの印象を考えることは、主査の永井均先生が本論文の公聴会で、「…生じるということそれ自体を印象と呼ぶということもできますが…」、と言われたことを参考にした。

<sup>6</sup> もちろん、過去の存在と未来の存在には、「帰納の認識論的な問題」と「帰納の形而上学的な問題」は生じない。なぜなら、それら二つの「帰納の問題」はそれぞれわれわれの推論や信念の正当性とわれわれの過去と未来の経験に関わるが、過去と未来の存在そのものはわれわれ（の信念や経験）とは独立である（といえる）からである。

<sup>7</sup> というのは、時点  $t$  以前に経験されたすべてのエメラルドがグリーンであるときに、「すべてのエメラルドがグリーンである」ことが確証されるなら、まったく同じように、「すべてのエメラルドがブルーである」ことが確証されるからである（Cf. Goodman 1979,74）。

<sup>8</sup> もしかしたら、時点  $t$  以後から現在までの過去には、エメラルドはまったく経験されなかったかもしれない。しかし、経験されなかったエメラルドの色を推論するのは、過去向きの帰納である。だから、このときには「形而上学的な問題」は生じないのである。——しかし、このときには「認識論的な問題」はもちろん生じる。——また、もちろん、時点  $t$  以後には未来が含まれる。しかし、未来に経験されるエメラルドの色を推論するのは、今から未来向きの帰納に他ならない。すなわち、このときには、時点  $t$  が今であるのと変わらないことになる。

<sup>9</sup> もちろん、時点  $t$  が未来であるなら、時点  $t$  以前には過去が含まれるので、過去に経験されたエメラルドの色は帰納の前提を確立しうる。しかし、過去の経験を帰納の前提にするのなら、結局のところ、時点  $t$  が今であるのと変わらないことになる。なぜなら、このときには、今以前に経験されたすべてのエメラルドがグリーンであることになるからである。

<sup>10</sup> とはいえ、なぜわれわれ（の知覚）にそもそも今（の印象）があるのか。すなわち、なぜわれわれの知覚にそもそも時制が含意されるのか。

<sup>11</sup> とはいえ、なぜわれわれが何か（の印象）を経験するときは今でなければならないのか。また、副査の

---

伊佐敷隆弘先生は本論文の公聴会で、「…「経験と現在のつながり」とが、ことがらとしてつながるのかなと思う…」、と言われたが、もし経験と今がつながるのなら、それらは一体どのようにつながるのだろうか。

<sup>12</sup> われわれ以外の二〇〇〇年に行かない人たちは、もちろん二〇一七年の印象を経験する。すると、その人たちはわれわれが過去の二〇〇〇年に行ったといえる。なぜなら、彼（女）らには、二〇一七年が今だからである。

<sup>13</sup> もしかしたら、二〇一七年から二〇〇〇年に行ったわれわれは、すでに二〇一七年までに存在した（世界の）存在を変えられるのかもしれない。しかし、（世界の）存在そのものが変わるのなら、そもそもわれわれは二〇一七年（の世界）から本当に（同じ世界の）二〇〇〇年に行った（といえる）のか。

<sup>14</sup> （われわれから独立の）存在が決定する帰納の真偽は、もちろんヒュームの言う「現実の存在」ではない。彼の言う「現実の存在」は、われわれの想像する基準か、われわれの経験する印象である。われわれ自身の基準や経験が帰納（的な推論や信念）を真（理）や（虚）偽にするのである。

## あとがき

これまで本論文で「帰納の問題」を考えてきたが、「帰納の問題」をもっとも平明に言い表すのは、やはり（子供のときに生じた）あの問いである。すなわち、「これまでがそうであるからといって、どうしてこれからもそうであるといえるのか？」

たとえば、この問いが、「これまでがそうであるからといって、どうしてこれからもそうであるといえるのか？」、と言われると、そこには過去と未来の差異が照らし出される。すなわち、この問いには「帰納の形而上学的な問題」が潜んでいるのである。

また、この問いには「帰納の認識論的な問題」が含まれる。たしかにそこでは一般化が明言されるわけではない。だが、この問いが、「これまでがそうであるからといって、どうしてこれからもそうであるといえるのか？」、と言われるなら、そこで問われるのは、もちろん推論や信念の正当性なのである。

さらに、この問いが、「これまでがそうであるからといって、どうしてこれからもそうであるといえるのか？」、と言われるのなら、そこに「帰納の存在論的な問題」が宿ることが明かされる。つまり、そこには、われわれからは独立の帰納（的な構造）があることが、浮かび上がる。

かくして、本論文が論じる三つの「帰納の問題」はどれも（子供のときに生じた）その問いにそもそも潜在していたことになる。もちろん、その問いが生じたときには、それが「帰納の問題」であるとは思わなかった。なぜなら、そのときには、そもそも「帰納」が何かさえ知らなかったからである。しかし、そのときには、すでに自然な帰納が為されていた。だから、その問いも自然な帰納に自然と生じたのである。それこそが私の「帰納の問題」なのである。

とはいえ、本論文はもちろん「帰納の問題」を考え尽くしたわけではない。たとえば第9章の帰納と時間を巡る三つの問いには、本論文では大して切り込めなかった。そのため、それら三つの問いは、今後の課題として、これからも考えていかなければならない。

だが、これまでは「帰納の問題」を考えてきたからといって、どうしてこれからも「帰納の問題」を考えていくといえるのか。いや、これまでは「帰納の問題」を考えてきたのだから、やっぱりこれからも「帰納の問題」を考えていくのだろうか。

## 参考文献

- 青山拓央 2014 「時間は様相に先立つか」 『哲学』 第 65 号、日本哲学会、33-44。
- Ayer, Alfred Jules. 1952. *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover Publications, Inc. [『言語・真理・論理』吉田夏彦訳、岩波現代叢書、1955 年。]
- Baxter, Donald L. M. 2008. *Hume's Difficulty: Time and Identity in Treatise*. London and New York: Routledge.
- ビービー, ヘレン 2014 「ヒュームと帰納的懐疑主義」 森岡智文訳、『国際哲学研究』 第 3 号、東洋大学国際哲学研究センター、23-32。
- Becker, Lon. 2010. 'The Missing Shade of Blue as a Proof against Proof.' *British Journal for the History of Philosophy*, Volume, 18, Issue 1. Routledge, 35-44.
- Broad, C. D. 1952. *Ethics and the History of Philosophy: Selected Essays*. London: Routledge & Kegan Paul LTD.
- Carnap, Rudolf. 1945. 'On Inductive Logic.' *Philosophy of Science*, Volume 12, Number 2. The University Chicago Press, 72-97. [「帰納論理について」『カルナップ哲学論集』内井惣七、内田種臣、竹尾治一郎、永井成男訳、紀伊国屋書店、1977 年。]
- Coventry, Angela. 2006. *Hume's Theory of Causation: A Quasi-realist Interpretation*. London: Continuum.
- . 2007. *David Hume: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum.
- デカルト, ルネ 2001 『増補版デカルト著作集 2』 (全四巻)、所雄章・宮内久光・福居純・廣田昌義・増永洋三・川西章訳、白水社。
- Flew, Antony. 1986. *David Hume: Philosopher of Moral Science*. Oxford: Basil Blackwell.
- Garrett, Don. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- . 2008. 'Hume's Theory of Ideas.' *A Companion to Hume*. eds. Elizabeth S. Radcliffe. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 41-57.
- Gendler, Tamar Szabó and Hawthorne, John. 2002. 'Introduction: Conceivability and Possibility.' *Conceivability and Possibility*. eds. Tamar Szabó Gendler and John Hawthorne. Oxford: Oxford University Press, 1-70.
- Goodman, Nelson. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis. Hackett Publishing Company. [『世界制作方法』菅野楯樹訳、筑摩書房、2008 年。]
- . 1979. *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press. [『事実・虚構・予言』雨宮民雄訳、勁草書房、1987 年。]
- Hacking, Ian. 2006. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction, and Statistical Inference*. Second Edition. London: Cambridge University Press. [『確率の出現』広田すみれ・森元良太訳、慶應義

- 塾大学出版会株式会社、2013年。]
- 林誓雄 2015 『檻褻を纏った徳—ヒューム社交と時間の倫理学』京都大学学術出版会。
- Hume, David. 1996. 'Of the Standard of Taste.' *Selected Essays*. eds. Stephen Copley and Andrew Edgar. Oxford: Oxford University Press, 133-154. (S と略記し、段落の番号を記す。) [「趣味の基準について」『ヒューム 道徳・政治・文学論集』田中敏弘訳、名古屋大学出版会、2011年、192-208頁。]
- . 2007. 'An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, a Treatise of Human Nature, &c. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained.' *A Treatise of Human Nature*, Volume 1. eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 403-417. (A と略記し、段落の番号を記す。) [「人間本性論適用」『人間知性研究 付・人間本性論摘要』斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局、2004年、201-226頁。]
- . 2007. *A Treatise of Human Nature*, Volume 1. eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press. (T と略記し、巻・部・節・段落の番号を記す。) [『人性論』(一) — (四) 巻、大槻春彦訳、岩波文庫、1948-1952年。: 『人間本性論 第一巻 知性について』木曾好能訳、法政大学出版局 1995年。: 『人間本性論 第二巻 情念について』石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳、法政大学出版局、2011年。: 『人間本性論 第三巻 道徳について』伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳、法政大学出版局、2012年。]
- . 2007. *A Treatise of Human Nature*, Volume 2. eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press. (T と略記し、頁数を記す。) [『人性論』(一) — (四) 巻、大槻春彦訳、岩波文庫、1948-1952年。: 『人間本性論 第一巻 知性について』木曾好能訳、法政大学出版局 1995年。: 『人間本性論 第二巻 情念について』石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳、法政大学出版局、2011年。: 『人間本性論 第三巻 道徳について』伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳、法政大学出版局、2012年。]
- . 2009. *An Enquiry concerning Human Understanding*. eds. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press. (E と略記し、章(・部)・段落の数字を記す。) [「人間知性研究」『人間知性研究 付・人間本性論摘要』斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局 2004年。]
- 一ノ瀬正樹 1993 「訳者試論(解説に代えて)「グルー」と規則性の問題」R・M・セインズブリー『パラドックスの哲学』一ノ瀬正樹訳、勁草書房、317-368。
- . 2004 「〈解説〉ヒューム因果論の源泉——他者への絶え間なき反転」デイヴィッド・ヒューム『人間知性研究 付・人間本性論摘要』斎藤繁雄・一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局、227-278。
- . 2005 「自由・偶然・必然——ヒューム因果論が遭遇する暗黒」『ヒューム読本』中

- 才敏郎編、法政大学出版局、65-85。
- . 2006『原因と理由の迷宮 「なぜならば」の哲学』勁草書房。
- . 2010「原因と結果と自由と」ヒューム『人性論』土岐邦夫・小西嘉四郎訳、中央公論新社、1-24。
- 飯田隆 2004『クリプキ ことばは意味をもてるか』NHK出版。
- 稲垣良典 2008『講義・経験主義と経験』知泉書館。
- 伊佐敷隆弘 2009「ヒューム『人間本性論』第1巻における印象と観念の区別について」『人文科学』第20号、宮崎大学教育文化部紀要、21-39。
- 石川徹、中釜浩一、伊勢俊彦 2011「訳注」デイヴィッド・ヒューム『人間本性論 第二巻 情念について』石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳、法政大学出版局、205-221。
- 伊藤邦武 2001「ヒュームの確率論」『哲学論叢』第28号、京都大学哲学論叢刊行会、58-68。
- . 2011『ケインズの哲学』岩波書店。
- 神野慧一郎 1998『ヒューム研究』ミネルヴァ書房。
- . 2002『我々はなぜ道徳的か ヒュームの洞察』勁草書房。
- カント、イマヌエル 1977『プロレゴメナ』篠田英雄訳、岩波文庫。
- . 2005『純粹理性批判 中』原佑訳、平凡社ライブラリー。
- Kemp Smith, Norman. 1941. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. New York: Palgrave Macmillan.
- . 1995. 'The Naturalism of Hume (I).' *David Hume: Critical Assessments*. Volume III. eds. Stanley Tweyman. London and New York: Routledge, 207-228.
- Kendrick, Nancy. 2009. 'Why Hume's Counterexample is Insignificant and Why It is Not.' *British Journal for the History of Philosophy*, Volume 17, Issue 5. Routledge, 955-979.
- 木曾好能 1995a「ヒューム『人間本性論』の理論哲学」デイヴィッド・ヒューム『人間本性論 第一巻 知性について』木曾好能訳、法政大学出版局、367-616。
- . 1995b「訳註」デイヴィッド・ヒューム『人間本性論 第一巻 知性について』木曾好能訳、法政大学出版局、331-355。
- 古賀勝次郎 1994『ヒューム体系の哲学的基礎 デイヴィッド・ヒューム研究(1)』行人社。
- Kripke, Saul A. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge and Massachusetts: Harvard University Press. [『ウイトゲンシュタインのパラドックス』黒崎宏訳、産業図書株式会社、1983年。]
- 久米暁 2000「ヒュームの懐疑論と彼によるその解消」『哲学論叢』第27号、京都大学哲学論叢刊行会、1-13。
- . 2005『ヒュームの懐疑論』岩波書店。
- McTaggart, John McTaggart Ellis. 1927. *The Nature of Existence*. Volume II. eds. C. D.



- Broad. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mill, John Stuart. 1973-1974. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Collected Works of John Stuart Mill*. Volume VII-VIII. eds. J. M. Robson et al. Toronto: University of Toronto Press. [『論理学体系』大関将一・小林篤郎訳、春秋社、1949 - 1959 年。]
- 宮地正卓 2003『科学的認識と帰納的推論——ヒューム、ポパー、ライヘンバッハ——』日本図書センター。
- 永井均 2004『私・今・そして神——開闢の哲学』講談社現代新書。
- . 2012『ウィトゲンシュタインの誤診——「青色本」を掘り崩す——』ナカニシヤ出版。
- . 2014『哲おじさんと学くん』日本経済新聞出版。
- 中島義道 1995『哲学の教科書 思索のダンディズムを磨く』講談社。
- . 2016『時間と死 不在と無のあいだで』ふねうま舎。
- 中才敏郎 2001「ヒュームにおける奇跡と蓋然性」『人文研究』第 53 巻第 1 分冊、大阪市立大学大学院紀要、15-30。
- 中才敏郎、坂本達哉、一ノ瀬正樹、犬塚元 2011「〈座談会〉デイヴィッド・ヒュームの思想」『思想』2011 年第 12 月号、第 1052 号、岩波書店。
- 成田正人 2014「知覚の活気とは何か？—ヒュームにおける現実の感じあるいは印象—」『精神科学』第 52 号、日本大学哲学研究室、223-242。
- . 2015「ヒュームの「第一原理」と「青の欠けた色合い」」『イギリス哲学研究』第 38 号、日本イギリス哲学会、27-41。
- 野矢茂樹 2011『語りえぬものを語る』講談社。
- 岡本慎平 2015「J・S・ミルの経験論哲学」(広島大学博士学位論文) [http://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/files/public/37461/20150609104948901766/k6574\\_3.pdf](http://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/files/public/37461/20150609104948901766/k6574_3.pdf)
- ポパー, カール・R. 1980『推測と反駁』藤本隆志・石垣壽郎・森博訳、法政大学出版局。
- Psillos, Stathis. 2009. 'Regularity Theories.' *The Oxford Handbook of Causation*. Oxford and New York: Oxford University Press, 131-157.
- Quine, Willards Van Orman. 1953. *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press. [『論理的観点から』飯田隆訳、勁草書房、1992 年。]
- . 1969. 'Epistemology Naturalized.' *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 69-90. [「自然化された認識論」伊藤春樹訳『現代思想』1988 年 7 月号、48-63。]
- Reichenbach, Hans. 1957. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press. [『科学哲学の形成』市井三郎訳、みすず書房、1954 年。]
- Reid, Thomas. 1818. *An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense*.

- Cambridge: Cambridge University Press. [『心の哲学』朝広謙次郎訳、知泉書房、2004年。]
- Russell, Bertrand. 2005. *The Analysis of Mind*. New York: Dover Publications, Inc. [『心の分析』竹尾治一郎訳、勁草書房、1993年。]
- Russell, Paul. 2008. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford: Oxford University Press.
- Salmon, Wesley C. 1953. 'The Uniformity of Nature.' *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume 14, Issue 1, 39-48.
- Seppalainen, Tom and Coventry, Angela. 2012. 'Hume's Empiricist Inner Epistemology: a Reassessment of the Copy Principle.' *The Continuum Companion to Hume*. eds. Alan Bailey and Dan O'Brien. London and New York: Continuum International Publishing Group, 38-56.
- セクストス・エンペイリコス 1998『ピュロン主義哲学の概要』金山弥平・金山万里子訳、京都大学学術出版会。
- Strawson, Galen. 1989. *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Oxford: Clarendon Press.
- . 2000. 'David Hume: objects and power.' *The New Hume Debate*. Revised Edition. eds. Rupert Read and Kenneth A. Richman. London and New York: Routledge, 31-51.
- Stroud, Barry. 1977. *Hume*. London: Routledge.
- 杖下隆英 1994『ヒューム』勁草書房。
- Waxman, Wayne. 1993. 'Impression and Ideas: Vivacity as Verisimilitude.' *Hume Studies*. Volume 19, Number 1, 75-88.
- . 1994. *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. 'Hume and the Origin of Our Ideas of Space and Time.' *A Companion to Hume*. eds. Elizabeth S. Radcliffe. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 72-88.
- Will, F. L. 1995. 'Will the Future be Like the Past?' *David Hume: Critical Assessments*. Volume II. eds. Stanley Tweyman. London and New York: Routledge, 3-17.
- Wittgenstein, Ludwig. 1960. *The Blue and Brown Books*. Second Edition. New York: Harper Perennial. [『青色本』大森荘蔵訳、ちくま学芸文庫、2010年。]
- . 2001. *Philosophical Investigations: the German Text, with a Revised English Translation*. Third Edition. trans. G. E. M. Anscombe. Malden: Blackwell Publishing Ltd. [『哲学探究』丘沢静也訳、岩波書店、2013年。]
- Wright, John P. 1983. *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester: Manchester University Press.
- . 2009. *Hume's 'A Treatise of Human Nature': An Introduction*. Cambridge and

New York: Cambridge University Press.

矢嶋杜夫 1993 『ミル『論理学体系』の形成』木鐸社。

矢嶋直規 2012 『ヒュームの一般的観点 人間に固有の自然と道徳』勁草書房。

米盛裕二 2007 『アブダクション 仮説と発見の論理』勁草書房。