

## 情念・観念説・共感

石川 徹

### はじめに

ヒュームは情念に対して、観念説の枠組みにおいて反省の印象という理論的位置づけを与えた。このことのヒュームの理論内部での内在的意味に関しては、すでにいくつかの箇所でもかなり詳しい検討を与えている(石川(2005)、石川(2011)3章及び4章)。ごくかいつまんで言えば、ヒュームは、精神の諸々の働きを別個のものとして取り扱わず、観念説の枠組みの中で自身の因果論を援用して統一的に論じようとした。したがって、情念も観念説の中でしかるべき位置づけを与えられなければならない。それを反省の印象としたことで、情念という現象を、ヒュームの「人間学」の枠組みで理論的に取り扱えるようになったと同時に、現実の現れとしての情念という現象を超えて、その存在の性格にある種の限定を加えることになった。このような理解を前提として研究は進められた。まだ、残された問題は多いものの、情念論の解釈に関してはよりよい見通しが得られたと考えている。

しかし、一方でヒュームの議論は当時のさまざまな議論から影響を受け、また、当時の論争に対して、彼なりの解決を試みたものである。したがって、ヒュームの議論が当時の文脈においてもっていた意義についても検討しなければならない。本論はそのような観点からの考察に取り組むためのラフスケッチのようなものである。18世紀英国の情念に関係する思想に関する研究は数多くあるが、そのような研究のほとんどは、道徳論に焦点をあてたものである。ヒュームをめぐる哲学者たちの議論から、情念論をそれ自体として引き出して検討することはほとんど試みていられないので、検討の価値のあるテーマであると思われる。

当時の状況を概観しておこう。ヒュームの記述を参考にすれば(T2.1.7.2)<sup>(1)</sup>、道徳が人間の自然本性に由来するか、人為と教育から得られるのかという哲学者たちの論争が存在し、さらに本性に由来するとするものに、理性を起源とするという主張と、道徳感情を根底に持つという主張がある<sup>(2)</sup>。これを、情念を中心に述べ直せば、人為と教育を道徳の原理とする者は一般に人間の利己心を人間本性の中心におき、人間本性のうちに道徳の基礎としての感情をおく者は何らかの意味で他者に対する配慮を人間の本源的な感情として認める。理性を道徳の基礎におく者は、情念そのものに対して、理論的な重要性を感じていないか、あるいは少なくともヒュームとはまったく異なる原理として情念を捉えていると考えられる。本論においては、これらすべてについて詳細な論を展開しようとするものではない。

ただ、単に道徳論において情念が問題にされてきた文脈を超えて、情念論の系譜を取り出して試みるのささやかな一歩であると考えている。利己心を強調する哲学者としてマンデヴィルを、道徳感情を主張する哲学者としてハチスンを取り上げ、両者の論争の中にヒュームの議論において何が見えてくるかを検討することにする。

## 1. マンデヴィルの議論

マンデヴィルは『蜂の寓話』によって最もよく知られているが、この書物は、イギリス社会が世俗的な繁栄を謳歌しつつ同時にそれとは相容れない旧来の美德を称揚する態度の偽善性を風刺することが第一の目的であり、一貫した理論的整合性を目指し書かれているわけではない。その主張は「私悪すなわち公益(private vices, public benefits)」という副題によく表現されている。すなわち社会の経済的繁栄を追い求めることと私的な欲望を抑制することは相反するのであり、国家の繁栄を願うのであれば、私的な欲望をいたずらに抑制することはやめなければいけないという国民経済的な主張と同時に、人間の本来的な行為の動機は私的な欲望の追求であり、美德の奨励が抑制するのは、人間の活動そのものであるという人間本性に関する洞察の双方を含んでいる。後者の主張を行なうために、マンデヴィルは人間の中に利他的な感情を見ようとする論者、とりわけシャフツベリーを批判の対象とする。

シャフツベリーが情念に関わる議論を展開するのは、人間の行動を利己主義的な欲望に還元しようとする論者たちに対する批判としてである<sup>(3)</sup>。彼はまず社会契約論者のように独立して存続しうる個人を理論的前提とすることを否定する。他者と関わることは、人間本性にもとづく本来の活動であり、他者と良き関係を築き、自らの所属する共同体を愛することも人間本性に基づく。このような観点にもとづき、シャフツベリーは利己主義者の幸福についての考えを批判する。人間の本性が社会性にあるのであれば、他者との交遊や他者への配慮も人間の幸福にとって本来的な要素として考えなければならない<sup>(4)</sup>。

一般に利己主義者の主張は、すべての欲求は、たとえその欲求の直接の目的が利他的なものであったとしても、最終的にはその当人の満足が目的であると考えられる故に、利己的であるという主張と、自己愛が、他のすべての要素を圧して強力であるという二つの主張が組み合わされ、使い分けられている。利他心を主張する論者の主張は、利他心が存在するという事実にもとづき、そのような利他心が道徳の基礎となるという主張である。両者の論点は、本来道徳的な行為が何に基づくかをめぐる主張であるが、これを道徳論ではなく情念論として見た場合どのようなことになるであろうか。それは人間における利己心と他者に対する配慮の実際のあり方をどう見るかという事実に関わる問題と、すべての欲求が利

己的であるという原理に関わる問題の二つに分かれるであろう。そして、マンデヴィルにおいてはこの二つの問題の関わりはおおよそ次のようになると思われる。

現実の人間の心の動きを観察したとき、そこにどれほどの強さを認めるかはともかく、利他心とか道徳的感情と呼べるようなものが存在することは否定できない。したがって、利己主義者は一見利己心とは見えないものを、何らかの形で、利己的な動機から説明できなければならない。また、このような道徳の起源に関する問いとは独立に、いかなる種類の欲求も利己的な動機を持つと言う行為の原理に関する主張をなし、現実の人間の利他的な行為には、必ず利己心が混入していることを示し、その偽善性を明らかにすることも利己主義者の仕事である。『蜂の寓話』の主たる部分は後者に向けられていると言っていい。言うまでもなく、このような議論は決定的なものになることはない。たとえ、ある利他的な行為の動機が利己的であったり、利己的な動機が混入したものであっても、それだけで、すべての利他的な行為が利己的な動機をもつと結論づけることはできない。さらにすべての欲求が利己的であるという原理は主張可能だとしても、その際には、そもそも我々が現実の行為に適用している、利己的利他的の区別をする意義そのものが不明になってしまう。すべての行為の動機が利己的であるという主張における場合と、利他的に対比されて使われる場合では「利己的」という語の意味が異なってしまうからである。

利己心が道徳的な行為の動機となる点については、一般的には名誉心によって説明される。すなわち徳のある行為をなす事は他者からの承認という利益をもたらすため欲求されるというのである。しかし、ここでは社会的な承認をなぜ人が欲するのかの説明されていない。しかも、利他的な行為がなぜ社会的な承認に結びつくのかそれについての説明も不明である<sup>(5)</sup>。マンデヴィルの答えは「熟練した政治家の技巧」によると言うものである。この回答は直接には私悪がそのまま公益であるというわけではなく、私悪を生み出す動機がどうやって公益を生み出すような活動に調整できるかという問題に対するものではあるが、この問題に対する回答も同様であると考えられるであろう。この語句を字義通りにとれば、我々の社会は、人間本性をよく知った統治者が全体を見通した計画によって、このような社会を作り上げたことになる。しかし、これでは自由な人間の欲望の発露が全体の利益に繋がるという社会のあり方を説明できるようには思われない。

マンデヴィルはまた別の言い方もしている。このような熟練した政治家達とは、特定の傑出した人物を指すわけではなく、このような仕組みも長い時間を経て形成されてゆくものであるという主張である。つまり、熟練した政治家とは、特定の個人ではなく、個人の私的な利益の追求と全体の利益とのつながりを、部分的にでも直観した人間が個別的、具体的に行なってきたことの積み重ねが現在のような社会を構成したと考えていると解釈でき

る<sup>(6)</sup>。そして、そのような社会を造ろうと努力してきた政治家の動機も、やはり利己的なものと考えられる<sup>(7)</sup>。

## 2. ハチスンのマンデヴィル批判

さて、このようなマンデヴィルの議論を批判の対象として議論を展開したのがフランシス・ハチスンである。彼の主著である『美と徳の観念の起源』には副題として「『蜂の寓話』の著者に反対して、故シャフツベリー伯爵の原理が説明、擁護される」と明記されている。ただし、本論では、この主著ではなく『笑いについての考えおよび『蜂の寓話』についての意見を述べた六通の手紙』という小著を取り上げる。マンデヴィルの議論とのより直接的な対比で、両者の主張の相違をよりよく理解できるであろう。

笑いに関する議論では直接にはホップズの理論に基づいてアディスンが描いたエッセイが問題にされる<sup>(8)</sup>。アディスンによれば、「笑いの情念は他者の弱点もしくは自分の以前の弱点と比較することによって、我々自身の中に生まれた卓越性を突然に思い描くことから生じる(Hutcheson, 1989, p.2)。」つまり、笑いとは何らかの意味での自己の優越性の感受から生じるということになる。このように笑いが自分の優越感の認識からくるという分析の源泉となっているのは、結局において人間のすべての行為は、自己愛をその源泉としているという、利己心を人間の中心に据える理論家たちの前提である。したがって、もし彼らの笑いの分析が間違っているとすれば、利己心がすべての行為の源泉であるという利己主義者の前提の信憑性も疑われるということになる(Hutcheson, 1989, P.5)。つまり笑いという情念に関わる現象についての利己主義者の説明を検討することで、その基づく原理を批判の俎上に乗せようというのである。

批判は以下のようなものである。すなわち、すべての行為の動機が自己愛ならば、行為の動機となりうるような人間の情念をすべて自己愛に関係づけて説明しなければならない。笑いの場合では、我々は笑いを楽しいものとしてとらえ、それを求める。ある場合には笑われることを嫌い避ける。つまり、利己主義者は笑いを自己愛に結び付けて説明しなければならない。笑いは単に喜ばしいというだけではなく、自己愛にとって喜ばしいものでなければならない。すなわち、端的にすべての人にとって心地よいというだけでは行為の動機として不十分なのである。

ハチスンは利己主義者の説明が笑いの一部にしか妥当性をもたない事に気づいて、この欠点が利己主義者の理論の構造自体から生じていると考えた。利己主義者がこのような不十分さゆえに、人間の実際の情念のありのままを見ようとしないで、みずからの理論に合わせた理解しかできず、人間本性の諸事実の多様性を切り捨てているということを示そう

としたと考えられる。

ハチスンが第一論文において、上記の説明の当てはまらない事例を挙げる(Hutcheson, 1989 pp.5-8)。問題となるのは、自己と他者との比較がつねに存在するかどうかであり、また笑っている際に人はつねに優越感を感じているかである。

もちろん、このような笑いは数多くある。ハチスンがあげるのは第一に古典的な作品のパロディなどである。我々はこのような機知に対して、むしろ尊敬の念をいだく。ゆえにこれに関連するものに対して優越感をいだくということはない。そもそも自分との比較ということが考えられない。

また、他者との比較について言えば、自分に比べてみじめな境遇にある人を見た場合、そのような人が笑いの対象となるとは限らない。また優越感が笑いを引き起こすのであれば、対象が我々より劣っていればいるほど笑えることになるし、また逆に差があまりなければ笑えない事になるはずである。しかし、そのような事は日常の観察に反する。また、非常に自己評価が高い人はつねに笑っていてもよいことになるがそのようなことは起こらない(Hutcheson, 1989 pp.10-13)。

このように、日常の多様性の事実を認めているという点においては、明らかにハチスンの方が優れている。しかし、ハチスンは事実の説明に関して、利己主義者に対して対案を示しているわけではない。あるいは、分析することが難しいゆえに、(美や道德に関してそう主張するように)独自の感覚にもとづく判断と主張するかもしれない。そして、このような主張は複雑な現象を分析する可能性を放棄した安易な道であると反論することも可能である。しかし、それはともかく、ハチスンの議論は利己主義者の笑いの説明が適用範囲が狭く、不十分であることを示すのみならず、その狭さが人間の社会性を人為的なものであると考えることからくることを明らかにしていると言える。

では、このような観点でハチスンは『蜂の寓話』に対してはどのようなことを主張しているだろうか。まずハチスンはマンデヴィルの「私悪すなわち公益」という語句がさまざまに解釈することができ、マンデヴィル自身も必ずしもその点をはっきりさせていないという(Hutcheson, 1989 pp.57-58)。つまり、論理的に整合的な主張となっていないので、一貫した論理的な反論ができていないと分析する。このような分析の後で、ハチスンはマンデヴィルの悪徳の定義が不当に広いことを指摘し、また、私的な悪徳が公的な利益(繁栄)に結びつくことはあるにしろ、その結びつきは必然的ではなく原理的には可能であるという主張を行なう。

その議論は以下のようなものである。ハチスンは幸福を欲求の満足と苦痛の欠如と定義したうえで、欠乏の苦痛によってまず動かされる種類の欲望を *appetite*、対象が良きもので

あるという信念によって、まず引き起こされるものを *affection* ないし *passion* として区別する(Hutcheson, 1989 pp.59-61)。これは、人間の生存に欠くべからざる生理的な欲求とそれ以外の後天的に得られた欲求との区別に対応するであろう。そして、マンデヴィルが *affection* ないし *passion* に相当する欲求をすべて、贅沢を求めるものとして悪徳に関係させていると非難する。そして、どちらにせよ、すべての欲望を満足させることも、抑制することもできないので、ハチスンが社会が幸福であるためには、欲望をうまく統御する必要があるという。この点ではマンデヴィルも私悪が公益になるためには熟練した政治家の技巧が必要になると言っているため、両者の主張は構造上さして違わないように見える。ではどこが異なるのだろうか。結局人間の幸福に資するのが、どのような欲求であるかという相違になるであろう。ハチスンもシャフツベリーと同じく人間の社会性に基づく快が人間の幸福にとって必須のものであると考える。

これを踏まえた上でならば、一般的には国の富の増加は国民の幸福を増加させると言ってもよいであろう(Hutcheson, 1989 p.79)。その場合、国の富を増加させるものが悪徳であるという主張は悪徳の定義の問題にすぎない。結局、両者のもっとも大きな相違は人間の社会的な欲求が本性に由来するものか、あるいは人為的、派生的なものかということであり、言い方を変えれば、人間の本性的な欲望が利己的なものに限られるか否かということになる。

### 3. ヒューム情念論の意義

以上簡単にマンデヴィルとハチスンの議論を取り上げ、利己主義者と道徳感情論者の論争を見たが、このような論争から明らかになった観点から、ヒュームの情念論を見直した場合、どのようなことが新たに言えるか考察してみよう。

先に述べたように、ヒュームの情念論は観念説を前提としているところに特徴がある。観念説は認識論の問題を扱う際に当時最も強力な理論的装置であった。しかし、他の哲学者たちの議論をみる限り、情念に関しては、観念説に基づいて議論をしているわけではない。ではなぜヒュームは情念を論じるのに、その枠組みとして観念説を採用したのだろうか。もちろん自らの人間学において各部門を一体的に統合する理論的基盤を求めたことが大きな理由だが、情念が議論される仕方にも疑問を抱いていたのではないかと推測できる。利己主義者に関して言えば、ハチスンも指摘するように、ホップズの笑いの定義も、マンデヴィルの個別的な情念の取り扱いも満足のゆくものではない。利己心が行為の源泉であるという彼らの前提を公理として保持するために、不自然な分析であったり、個別の感情を恣意的に分析しているといった体のものである。一方その批判者のシャフツベリーやハチ

スは、利己主義者の説明の不十分性や恣意性を指摘するものの、代わりに提出している議論は、人間は本性的に他者に対する情念を持っていると言うだけである。要するに、最終的にそれぞれの主張の根拠は、人間本性に対する恣意的な直感である言うほかはない。とすれば、両者の主張はすれ違うだけであり、雌雄を決することも、また互いに折り合うことも期待できない。両者を共通の土俵に載せて論じることが困難である。ヒュームは、観念説を採ることで両者の主張を自分の体系に取り込むことができた。つまり、情念に関わる様々な議論を一つの理論的基盤の上に乗せて検討することも、ヒュームの議論の射程にあったと考えることができる。そして、そのことを明らかにしている事例として考えられるのが、ヒュームが考えた共感というメカニズムである。

#### 4. 共感の役割

共感(sympathy)はヒュームの理論的用語としては、特定の情念の現われを意味するのではなく、他人の情念を自分の情念へと、転換もしくは伝達するメカニズムである。

共感のメカニズムは典型的には以下のように働く<sup>9)</sup>。まず、他者の情念の外的な現われである表情や言葉などの徴を感覚から受け取る。観察者は、それらの徴と原因結果の関係により結びついていると考えられる、それらの原因となる情念の観念を持つ。それは情念の観念であり、まだ情念ではない。しかし、印象と観念は勢いと生気の程度においてのみ異なるのでどこかから生気がその観念に供給されれば、観念は情念へと転換する。ヒュームはその生気の供給源を自己の観念であるとして観念は印象に変わる。つまり他人の情念が自分の情念になる。この印象は他人の情念についての情報なのではなく、自分の情念である。つまり、他人の気持ちが理解できるのではなく、まさにそのものとして伝達されるというのである。

さらにこのような典型的な場合だけではない。共感は元となる他者の情念が実際には存在しなくても発生する。つまり人は他者の気持ちを感じるだけではなく、他者の置かれた立場にあれば当然感じるであろうと思われる情念をも感じるができるのである。これは自分の中に情念として発生するが、もとの情念が存在しないのだから、情念の伝達とは言えない。したがって、印象の発生メカニズムの一つとして考えることが妥当である(石川, 2011, 第8章3節)。しかし、本稿で問題にしたいのは、そのことよりも、この共感というメカニズムがほとんど自動的に発動するということである。つまり、人間はほとんど自動的に他者の気持ちを自分の精神のうちに、しかも自分の情念として取り込んでしまうのである。このヒュームの指摘が、利己主義者と道徳感情論者の間の論争を介してみたとき、どのような意義を持つように見えてくるかを考察しよう。

利己主義者の思考においては、すべての行為は自己愛に基づくという前提が優先される。それゆえ笑いのように、基本的な情念に関わるように思われるものも、かなり強引に自己愛と結びつけなければならない。さらに自己利益に直接結びつかないような感情に関しては、名誉欲といった他者評価を自己利益として欲求する回路を、別に設定して説明しなければならない。これは多分に不自然でもあるし、少なくとも人間の幸福を考えるさいにおいては、かなり狭隘な考えであると言わざるを得ない。しかし、にもかかわらず、ここにはある一定の説得力が存在する。

その理由はこうである。人間の行為に関して利己主義者も道徳感情論者も、同じような前提に立っている。それは、行為には行為の原因となる動機が必要であるということである。通常行為の動機は個人的な欲求もあれば、道徳律や法律のように社会的に共有されているものもある。後者の場合、我々はそれが道徳であるあるいは法律であるという事実を理由として行為している。しかし、たとえば、したがわなければ何らかの罰を受ける恐れがあるとか、他者の眼が気になるといった理由で従う場合は我々を動かしているのはルールではなく、個人的な欲望である。また、積極的に合法的な行為を為している場合でも、こうした個人的な欲求が入りこんでいる場合がある。このような個人的な欲望を抜き去った場合でも人間を行為へと向かわせるものは何か。日常では我々はこれを理性と呼んだりするが、普遍的な理性が、それだけでそのような行為へと人間を動かす力があるなら、道徳律がもっと強力に働いても良いはずである。これを考慮すれば、人間はこのような普遍的な理性によって直接動かされるわけではなく、行為を動かすとしても、それは精神内の個人的な欲求がそうであるのと同じようなメカニズムに変換されてのことであると考えられる立場が生じる。この立場では、人間を行為させるものは、同一種類のものでなければならない。様々な欲求が精神に存在するが、それらのうち最も強力なものが最終的に行為を生み出し、それが意志と呼ばれる。つまり、この立場からすれば、明らかに、理性的行為と呼ばれるものも利己的な欲求からの行為も、その動機は同じ資格で競合するものでなければならない。さらに、人間が本性的に快を求め、苦を避けるという事実と、欲求の満足が快をもたらす不満足が不快をもたらすという事実を基盤にして、欲求が行為の動機としての力をもつと考えられる。利己主義者はこのような行為論を基本的に採っているが、道徳感情論者もまたこの枠組みを共有している。すなわち、人間が欲求(情念)によって動かされる存在であり、人間の行為の動機を利己的であるか否かという問題は別にして、利己主義者の主張と同じように、一人一人の精神の中で直接的に原因となる欲求という形をとらねばならないという前提である。そしてこの前提に立つかぎり、道徳感情論者も、利己主義者の最後の根拠である「行為への動機の力は、結局においてその欲求の持主が自らの欲求を満た



すことによって得られる快から生じる。その意味で、すべての人間は欲求を満たすために行為するのであり、その快が当人の快である以上、人間の行為の動機はその目指す目的が何であろうと利己的であると言いうる」という議論に対してやはり一定の力を認めざるを得ない。欲求の中に利己的な欲求と社会的な欲求の区別を設けることは現実の人間のあり方を考える上では重要だが、人間の行動の原理を精神の中の欲求にのみ認めるという利己主義者の最後の根拠を認めていることで、人間の行為がある意味自己中心的な構造を持っていると認めることになる。

道徳感情論者は、現実の情念の観察においては、利己主義者より眼を配っているが、独自の情念と道徳を結びつける理論をもっていない。しかも利己主義者と同じ行為論の枠組みをとっているので、利己主義者の議論を決定的に反駁するための理論的根拠を持っていないように思われる。

さてこのように理論の対立構造を整理してみると、理論的装置としてのヒュームの共感の意味がよりよくわかる。

ヒュームは一般に道徳感情論者の一人として位置づけられる。道徳がある種の情念に基礎づけられるという点ではまさにそのとおりである。しかし、道徳感情論者の中では、道徳感情のある意味客観的な性質の存在を、その感情の発現の前提にしているような、正しくは道徳感覚説と呼ぶべき論者が存在する。ヒュームは道徳感情説ではあっても道徳感覚説ではない。そもそも感情は、立場や状況に対して相対的で同じ対象に対して異なる感情が生じるであろう。しかし、道徳的判断は、そのような相対的な感情を超えた普遍性を持たなければならない。しかし、中立的な観察者であればこのように感じるであろうというだけでは十分ではない。それはまだ観念であって自分の情念すなわち印象にはなっていないからである。つまり、道徳が行為の動機になるためには、その観念が印象になる機構が存在しなければならない。ヒュームの哲学においてはそれが共感である。

利他主義者は、道徳的判断と道徳的な行為を結びつける理論を厳密には持っていない。彼らは利己主義者の行為の理論を原則的に受け入れているからである。これを乗り越えるためには社会的な情念の存在を認めただけでは不十分である。その社会的な情念が個人の行為の動機にどうしてなるかを説明しなければならない。

ヒュームも同じく利己主義者の行為の理論を受け入れているが、人間の持つ社会性を行為の動機へと結びつける装置を考えている。これが共感の大きな役目の一つである。

人間は否応なく他者の情念を受け取る。しかも、それを情念として受け取る。つまり好むと好まざるに関わらず他者の気持ちから影響を受け、時に動かされるのである。利己主義者は名誉欲を梃子に、人間の社会的な目的を個人的な欲求の動機づけに変換する仕組み

を考えている。しかし、この考えでは、まずかなり人為的に思われる名誉欲の存在を設定しなければならない。そして、これを利用して人間を統制することによって、人間を社会化しようとするのだが、これだと社会化の前に社会的な欲求が存在することになる。これは、ヒュームが人為的徳の動機に関して提出した問題と同じであると考えられることができる<sup>(10)</sup>。ヒュームは、これを同意(convention)と共感という仕組みを導入することによって説明したのである。他者やそして、このような因果論的な機構の導入を可能にしたのが情念論における共感の導入なのである。他者や他者の考えは共感によって自分の精神の印象として影響を与える。それゆえ、最終的な行為の動機は個々の人間が感じる快不快であるにしても、人間本性の中に社会性への通路が織りこまれていることになる。行為の動機の理論は保持していても、人は他者の幸不幸を感じ取りそれが自分自身の幸不幸に直結してしまう生き物である。ヒュームはこのような本性の事実を見ると同時に、道徳的な心情と行為の欲求との関係をつぎつぎに結びつけることに成功した。それは、道徳的な情念をめぐる論争をかたる理論的な基盤として観念説を導入した事の成果であろうと考えることができる。ただし、このことでヒュームの理論は一つの大きなディレンマを抱え込むに事になったが、これに関しては別に稿を改めて論じることにしたい<sup>(11)</sup>。

本論文は平成21年度～24年度の科学研究費補助金基盤研究(C) (課題番号21520018)の成果の一部であり、またその研究成果報告書として印刷した内容と一部重複している。

## 註

- (1) 『人間本性論』の参照箇所は慣例に従い(T巻・章・節・段落番号)の形で示す。
- (2) より詳しくは『人間本性論』の(1)の箇所の訳注を参照せよ。
- (3) マンデヴィルがこの批判を展開するのは、『蜂の寓話』Vol. 2の対話編においてである。
- (4) シャフツベリーについて詳しくは柘植(2009)第2章を参照。
- (5) この問題は、ヒュームが『人間本性論』において、自然的徳と人為的徳を区分する際に、使用した議論(T3. 2. 1)、すなわち人為的徳の場合にはその行為をなす自然な動機が見当たらず、したがって、その行為が良いことであるという以外に動機はない。しかし、であるとすると、よいという判断の前に、良いという動機で行為が行なわれなければならないが、これは矛盾しているというものである。
- (6) 政治家の熟練した技巧に関しては崎田康男・生越利明(2009)に詳しい。
- (7) このような問題と回答が註(4)であげたヒュームの「人為的徳」の形成に関わる議論と並行的であると考えられる。ヒュームはもちろんマンデヴィルの議論から影響を受けていると思われるが、そのメカニズムを精緻に描いているという点で、理論的水準としてははるかにマンデヴィルの上をいくものである。
- (8) ジョゼフ・アディソン (Joseph Addison 1672-1719) が自ら発行していた雑誌『スペクテイター』に寄稿した随筆を引用して批判したものである。
- (9) ヒュームが共感のメカニズムについて論じているのは(T2. 1. 11)及び(T2. 2. 5)である。しかし、共感

さまざまな個所で現れ、論述が進むに従ってさまざまな役割を担っていく。この点については石川(2011)第7章及び8章を見よ。

(10) 註(5)における説明である。ヒュームの議論が何故ここにおかれているか分かりにくいだが、利己主義者の道徳的行為の動機の説明の不十分性、すなわち社会的な評価を受けることが自己利益となるとしても、そのような社会的評価が生じる根拠の説明が不明であるという点から、自然的徳と人為的徳の区別を構想したのであると考えると、この議論の役割がより鮮明になる。本論で述べたこと以上にヒュームは、ハチスンとマンデヴィルを調停することを考えていたと思われる。

(11) このディレンマとは、ヒュームが観念説において、理性も情念も同じ知覚として、同一の因果的説明の枠組みの中で捉えたこと、つまり因果論の枠組みの中で情念も理性も質的に差がないということと、行為の動機となるという点において、理性に因果性を認めず情念にのみ因果性を認めたという点である。この点に関してはヒュームの批判者である、トマス・リードの批判とともに稿を改めて検討したい。

## 文献

- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature, A Critical Edition*, 2Volumes, D.F.Norton and M.J.Norton, Oxford University Press (1994, 木曾好能訳, 『人間本性論』第一巻「知性について」、2011, 石川徹・中釜浩一・伊勢俊彦訳, 『人間本性論』第二巻「情念について」、2012, 伊勢俊彦・石川徹・中釜浩一訳, 『人間本性論』第三巻「道徳について」、法政大学出版局.)
- Hutcheson, F. (1989). *Thoughts on Laughter and Observation on 'the Fable of the Bees' in Six Letters*, 1758, Thoemmes Press, 1989
- Hutcheson, F. (2004). *An Inquiry into the Original of Our Ideas of beauty and Virtue*, Wolfgang Leidhold ed., Liberty Fund (山田英彦訳, 『美と徳の観念の起源』, 玉川大学出版部.)
- 石川徹 (2005). 「ヒュームの情念論」, 中才敏郎編『ヒューム読本』
- 石川徹 (2011). 「解説 ヒューム情念論における情念論」, デイヴィッド・ヒューム『人間本性論—第二巻情念について—』
- Mandeville, B. (1988). *The Fable of the Bees: Private Vices, Publick Benefits* in 2vols, F.B. Kaye ed., Oxford: Clarendon Press, 1924; Liberty Fund (1985, 泉谷治訳, 『蜂の寓話—私悪すなわち公益』, 1993, 泉谷治訳, 『続・蜂の寓話』, 法政大学出版局.)
- 崎田康男・生越利明 (2009). 「マンデヴィルにおける「熟練した政治家」」, 『商大論集』60(4), 1-31 頁.
- 柘植尚則 (2009). 『イギリスのモラリストたち』, 研究社.

[香川大学教授・哲学]