Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-06-07

(翻訳)ウィリアム・ハズリット著『人間の行為の原理について : 人間精神の生得的公平無私性を擁護するための議論』(上)

松家, 理恵

(Citation)
近代,109:17-44

(Issue Date)
2013-11

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81005480

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81005480

〈翻訳〉

ウィリアム・ハズリット著

『人間の行為の原理について
―人間精神の生得的公平無私性を擁護するための議論―』（上）[1]

松家　理恵　訳

以下のエッセイにおいて、人間の精神が生まれつき公平無私な(disinterested)ものであること、すなわち自己自身の利益(interest)追求に駆り立てられるのと同じ仕方で、また同じ直接的な動機にもとづいて、本性的に他者の幸福(welfare)に関心を寄せるものであることを示すつもりである。

精神が関心を寄せる対象は、過去か現在か未来のいずれかのものだろう。そのうち未来の対象だけが理性的あるいは自発的追及の対象となり得る。というのも過去と現在についてはどちらも、意志のいかなる努力によってもより良いものにもより悪いものにも変えることができないからだ。人が道徳的行為者になったり、あるいは利己的と呼ばれたり、あるいはまたその反対の呼び方をされるのは、ひとえに未来の対象によってその人の内にかき立てられた関心によるのであり、その人自身あるいは他人の未来の利害(*future* interest)に関わるものによってその人が影響を受け

るあり方によるのである。そこで私が提示しようと思うのは、精神はただその過去あるいは現在の印象に関する限りにおいてのみ、特有の機械的な仕方で本性的に自己自身の幸福に関心を寄せるということである。私は意識をとおして私自身の現在の感情や印象に、また記憶をとおして私の過去の感情に関心を抱くのだが、他人の過去や現在の感情に対しては関心を抱くことができない。なぜならこの意識や記憶の働きというのは、私自身に直接かつ適切に影響するものに対してのみ作用することができるからである。感情や記憶に関しては、私は最も厳密な意味で私自身に関わるもの以外にはいかなるものにも関心を抱くことができない。しかしこの区別は、未来のことがら、あるいは私の自発的行為を決定づけるような印象に対しては、あてはまらない。私は自己の未来の存在や幸福に対しては現在や過去と同じような排他的あるいは機械的な利己心を抱くことはない。なぜなら私は現在の時点で自己の将来の感情に対して直接的な関心を抱けるような明確な能力を有しておらず、それは他者の将来の感情に対してとまったく同様だからである。私が未来のことがらを予期し、あるいはそれに関心を寄せ得るための唯一の手段は想像力(imagination)であり、その想像力によって私が自己の未来の存在へと投げ込まれ、それに関心を寄せるのとまったく同じプロセスによって、私は自己自身から他者の感情の中へと運び出されるのである。もし私が他者を愛することができなければ、私自身を愛することもできないだろう。この意味において自己愛(self-love)とは、その根本的な原理において公平無私の善意(disinterested benevolence)と同じものである。

人間の精神は生まれつき利己的であるという教義をかかげる人々が常に自明のこととしてきたのは、人は自己を愛するほかはない(*a man must love himself*)ということであり、あるいは人がなぜ自分自身の個人的幸福に関心を持つのかと問うことは実際に悦楽または苦しみの状態にある人がなぜ自分に喜びを与えてくれるものを好み苦痛を与えるものを嫌うのかと問うのと同じほどばかげている、ということであった。彼らによれば、おそらく私は他人が感じ

ている喜び(pleasures)や苦しみ(pains)については、まず当事者であるその他人になるのでなければ感じることはできないので、私が他人の幸福を増進しようとすることには必然性もまたいかなる積極的理由も考えられない。またわれわれの関心はわれわれ自身と同様必然的に明確に認識できなければならず、本質的に善それ自体のために私が他人に対して行う善は、私にとってまったく意味がない。善(*good*)とは、それを享受する者にのみ関係する用語である。自分が感じない善など、まったくの無関心事であるはずだ。私が何の恩恵も受けないとすれば、私が他人に奉仕するために骨を折り、現在の便利さを犠牲にすることがいったいどうして私に要請されるだろうか。私は自分の力をそれが生み出す結果の恩恵をまったく受けることなく浪費することになるのだ。一方、私が将来のある時点での自分にとってのより大きな善のために現在の安楽や便利を犠牲にする場合には、今苦しむ者と後で享受する者が同じであり、損も得もどちらも私のものなので、私は全体として実際の喜びの獲得者であり、したがって私は自分自身に己の行為を正当化できる。すなわち私は自分が現実の実質的な利益を得ることができるような一つの目的をめざして行為するのである。このように主張する人々の中には、さらに続けて、人間の魂は本性的に幸福を渇望するものであり、今楽しんでいるかあるいは楽しむことを希求しているかのどちらかだと言う人がいる。彼らによれば魂はたえず幸福を摑もうとして手を前に差し出し、幸福を己のもとに引き寄せてそれに身を浸そうと躍起になっている。しかし精神は自己のうちに所有するもの以外はいかなる善も楽しむことはできないので、自分が楽しむことができる善以外のいかなる善も生み出そうと努めることはできない。幸福や善への愛が己の利益を他者のために放棄するように促すなどと想定することは、激しい喉の渇きを他人に飲み水を与えることによって和らげようとするのと同じほど根拠のないものだというのである。

さて私は、人は何であれ自分自身の実際の感情に対して、ひとえにそれを感じるがゆえに必然的に関心を寄せるは

ずだと想定することができる。人は自分に苦しみを与えるものから苦しみを受け取り、喜びを与えるものから喜びを受け取らざるをえない。しかし私には、人が自己に関わることなら何にでも、つまり実際に感じていようといまいと概して自己の喜びと苦しみに対して、同じ必然的で無条件な関心を抱くことができるなどとはおよそ考えられない。こういった種類の推論は、そもそも最初から単なる言葉遊びにもとづいており、もし自我の観念(the idea of self)が習慣的にあらゆる人の精神にしみついて呪文のように精神を縛り、その判断能力を鈍らせ、ただ過去と現在の印象にのみ関係する混乱した連想をわれわれの想像上の存在全体の上に広げる力を有しているのでなかったなら、とうてい思慮ある人々の同意を得ることはできなかっただろう。したがってこのように習慣によって、言い換えれば「長い時間の経過によって、言葉の使用によって、そして熟慮の欠如によって」結び合わされた諸観念を引き離すのは困難になる。もし人のある特定の連続する諸関心が、すべて自我という同じ言葉のもとに理解されるがために、利己心(self-interest)という一つの漠然とした感情で一括りにされてしまうことが可能なら、あるいはもし今拷問台の上にいる人が、一年前に彼がその同じ罰について抱いた危惧から感じたことと大差ないことを感じているというのなら、精神は過去、現在、そして未来の自己の感情に対して、等しい無条件の関心を抱くと想定するこの推論にいくばくかの根拠があることになるだろう。つまりここで使われている詭弁は、われわれが他人の幸せに関心を寄せる動機を自己愛の機械的な衝動と比較するところに存する。それはあたかも以下のように主張するかのごときである。すなわちわれわれは対象が己の感覚に与える実際の印象によって機械的に心を動かされ、そのような形で他者の感情に心を動かされることはあり得ないので、自己自身に関するわれわれのあらゆる感情は同種のものでなければならず、われわれは同じように機械的に呼び起こされたもの以外いかなるものにも関心を抱くことはできないと。だが、われわれが喜びや苦しみの現実の感覚に影響されるのと同じ仕方で、あるいは同じ必然性によって、自己の漠然として遠く隔たった幸

福に関心を寄せることがないのは明らかである。われわれはそれによって自己の最大の善に意識的あるいは無意識的に引き寄せられるような、自己の将来の感情への本能的で密やかな共感というものを持ってはおらず、たいていは自己の将来の感情については無関心であり、無知である。実際われわれは将来自分自身に起こるであろうことについて知らず、また非常にしばしばほとんど気にもかけない。つまりそのような自己の将来のできごとは、それが将来決して起こることがないとした場合と同様に、われわれに影響を及ぼさないのである。もしわれわれにこのような近視眼と無感覚がなかったとしたら、個人の慎重な思慮分別のルールなどにいったい何の用があるだろう。

感じていようといまいと人はだれでも自分自身の幸福に対して、他人の幸福に対しては持ち得ない現実の関心を抱いているのだから、このようなことは議論の目的とは関係ない、と言われるだろうことは分かっている。まず第一に、この主張は議論の場を変えることになるだろう。なぜなら人がいかに自分の感じていないものに関心を抱くと言えるかを立証することが要求されるからだ。人が自分の感じていない感情に特段の関心を寄せないと想定することには、人が実際に感じている喜びや苦しみに関心を寄せないと想定する場合におけるのと同じ矛盾は明白には存在しない。第二に、何かあることに関心を抱く(*to have*)ということと感じる(*to feel*)ということはかならずしも常に言い換え可能なものではないということは私もすすんで認めよう。すなわち、関心というものは人がそれをそのとき感じていなくとも、なんらかの形でその人個人に結びついていたりその人のものであったりするかもしれないのだ。私が何らかの対象に現実の関心を抱いているということは、そのような対象がいつかは存在するだろうという事実を指し示しているかもしれない。しかしながら対象の存在の現実性は、私がそれに対して前もって関心を感じていたということに依存しないことは間違いない。同じく他者の喜びや苦しみの現実性も、私がしかるべき関心をそれらに感じていないということに影響されたりはしない。他者の感情は、明らかに私自身の感情と同じように現実のものであり、

それ自体事実である。したがってこれまでのところ、本当であるものと単に想像上の存在を持つもの、あるいはまったく存在しないものとの間の区別は、実際の関心によってある現実の対象が指示されるかどうかという問題には適用されない。というのもこの対象が精神にいかなる直接的あるいは現実的な関心もかき立てないということが最初に想定されているからだ。主張されるであろうもう一つ別の違いというのは、次の点である。すなわち私は自己の将来の感情に対して、他人の将来の感情に対してはおそらく抱くことができないような、現実の実感される関心を抱くだろうということである。そうすると私は現在において自己の将来の感情に対しても、同一の個人として同じ必然的な関心を抱かざるをえないということになる。このことから、さらに次のいずれかの説が導き出されるだろう。一つには、私個人の存在について、絶対的で形而上的な同一性(identity)を想定するようになり、その結果、まったく的外れでおろかな見解ではあるが、いつでもその同一性の原理を認められるものは、あらゆる場合において厳密かつ論理的にその原理にあてはまらなければならないというものである。二つ目は、私の現在の自我と将来の自我との間のそれほど厳密でない別の結びつきを指し示すものであり、その結果として私の人生のさまざまな出来事や印象は意識された諸感情の一つの整然とつながる連続を構成し、私は同一の存在とみなされるというものである。この意味においては、何であれ私の将来の幸福に関することに漠然とした関心を私が抱くのだと言うことは、実際はその幸福に関心を私が抱くだろうということ、あるいは私は、名義上またその他の点で、今後私の将来の幸福に実際の関心を抱くだろう者と同一の存在であるということを肯定しているにすぎない。われわれが同一人物にそれほどあっさりとさまざまな関心の現実的な同一性を与えてしまう理由は、われわれが延長された意識について、また同一の思考する存在にとって不可欠なものとしての諸々の感情の共通性について、ぼんやりとした観念を持っているからである。その結果、何であれある時点において私の関心を引くものは、他の時でも私の関心を引くに違いない、あるいは私の関心を引くこと

ができるはずだ、ということになるのである。さてしかし、この持続された意識は、単に私の過去を私の現在の印象と結びつけるのに役立つにすぎない。それはただ回想的にはたらくだけである。私は自分の過去の存在に対してと同じ共感を自分の将来の存在に対して前もって抱くことはないし、またその結果私が自分の過去に対して抱くのと同じ自然で必然的な関心を自分の将来の幸福に対して抱くこともない。最後に、私自身に影響を与えるものとしての喜びあるいは苦しみの観念(*idea*)そのものの中に、私の精神に生き生きとした避けがたい関心をおのずとかき立てる何かがあるという主張がなされるかもしれない。しかし私には、自己愛が文字どおり自己への愛にあると想像するのでなければ、すなわち自己愛がわれわれ自身に影響を及ぼす、あるいはただちに影響を及ぼすことになるであろうことがらによってわれわれの内にかき立てられた欲望や反感、希望、恐怖等々の感情を指すのではなく、自己自身の人格に対する正しい愛着にあると想像するのでなければ、単なる自我の観念がここで述べられたような影響を生み出すことができるとは考えられない。われわれの感情をかき立てるそのような多くのことがらが思惟する存在に刻みつける印象によって、われわれはきっと私益の感覚をまさにこの存在に、おのれの血の流れに、そして生そのものに結びつけるようになるのだろう。そして特定の肯定的な感情によってかき立てられた関心の気持ちを、一般に言う自己自身の利益の観念へと次第に転移することだろう。しかしながらこれは時間の作用、習慣のもたらす斬新的な結果や反省の作用にほかならず、なぜ人が自己の幸福を追求するのか、あるいは自分自身の感情に関心を寄せるのかということの自然な理由ではあり得ない。それゆえ私はまず第一に以下のように考える。すなわち個人の喜びや苦しみの観念は、それ自体が欲望や反感の対象となる一つの明確な観念として精神に影響を及ぼすことができるだけであり、自我の観念は、われわれが喜びや苦しみを感受することができる存在について持つ、最初でかつ最も明確に認識される観念であるにすぎないのだと。以下のエッセイにおいては、これらの論点をさらに明確にすることが主眼となるだろう。

すでに述べた二つの相対立する仮説の中間的な位置を占めるもう一つの仮説があるが、それについては単に言及するだけにしておく。このよりリベラルな哲学の信奉者たちは、自分自身の中の人道的で善意に満ちた性向についての、また他者の中にあるその性向の証についての意識を抑えることができなかったが、しかしそういった慈善の感情を、人間の本性にそなわっていると想定された利己主義とどのように折り合いをつけさせたらよいのか分からなかったので、寛大な好意のさまざまな衝動を習慣によって、つまり他者あるいは自分自身の喜びと苦しみとの間の絶えざる結びつきから説明しようと努力してきた。そのような習慣の助けによってわれわれはついには己自身の利益と他者の利益とを混同し、なんら自己の有利を期待することなしに他者の幸福に対して自分の場合と同じ熱望を感じるようになるというのである。この仮説に従えば、人は慣れ親しむことによって、そしてしばしば自分の直接の満足を利害と無関係な観念に結びつけることによって、たとえば木や石といったどんな無関係な対象に対しても愛着を持つようになるのと同様に、他者に対して愛着を持つようになる。そしてひとたびこの愛着(attachment)が形成されれば、人はそれ以後みずから欲するかどうかにかかわらず、他者の幸福に関心を寄せることになるのである。この一例として、学校の生徒たちのケースが挙げられるだろう。少年は彼の学友たちと一緒に課業に縛られている。従って彼は先生の機嫌の良し悪しの影響を他の生徒たちと同じように感じ、授業が終わると、皆が一緒に自由に開放されて遊ぶ。彼は大概他の生徒たちと同じゲームを好み、級友たちが一番にぎやかに大騒ぎをするとき、そしてゲームが白熱したときや、素晴らしい天気の日、あるいはとても居心地のよい場所で皆が上機嫌のときに、自分も一番うれしい気持ちになるだろう。彼らは休暇の喜びにあふれた解放を共に味わい、しばしば陽の輝く朝に何か未知の楽しみを求めてさまよい歩き、そして疲れ、失望して、共に帰ってくるのだ。もしこの喜悦と悲しみの絶えざる共有が少年のこころの中に仲間の幸運や不運への感受性を育み、仲間への本物の善意を産み出さなかったとしたら、それはむしろ奇妙なことではな

いだろうか。われわれの喜びの大部分は習慣に依存している。そして親切心や他者への私心のない愛着の行為から生じる喜びは、最も一般的で最も長続きし、最も悪意が混ざることの少ないものであるので、さらにはまた、まったく頑なこころを持ち自分自身の関心以外のあらゆることに無関心で、他者への愛着をまったく持たないような人はほとんどその存在を維持することができないだろうから（というのもそのような人にあっては、命の泉と活発な生の原理は消えてしまうだろうから）、われわれは単なる利己的な理由から他者に対する寛大さと思いやりの気持ちを培うべきだという議論が続くことになる。徳の修練の義務は、実際はわれわれの本性の本来の目的、すなわち自分自身のふさわしい幸福に寄与することをあてにしている。というのも誰しも何であれ自分とは無関係なことへの配慮のために自己の究極の幸福を犠牲にする義務はないからである。しかしながら徳のもたらす利点は、学芸の場合と同様にそれに伴う直接的な満足、つまりその精神に対する必然的な影響に由来するのであって、私益の総計の計算から生じるのではない。この影響は、徳それ自体への愛が最大であるときに、われわれは本当に公平無私の心を持ち寛大になるので、その場合に最も大きくなるはずである。それゆえ他者への寛大な気遣いの習慣、そして他者の幸福を進んで促進しようとする気持ちは、われわれの直接的な利害が要求する個々のあらゆる場合に随意に妨げられるということがあってはならないので、そのような個別の偶発的な利益を普遍的な義務のために無視すること、したがって習慣を原理へと強めることが必要となるのである。

われわれが公平無私の感情を最初に獲得するのがどのようなやり方であれ、このような公平無私の感情の起源をふたたびある利己的な源にまで辿り、理由(*reasons*)と動機(*motives*)との間の一種のかくれんぼゲームを始めることで、徳に対して洗練された私益の原理以外の基盤を残さないことに、大した意味があるとは私は思わない。この理論の精神に及ぼす影響が、はたしてまったく本物の寛大さ、あるいは人格の公平無私な誠実さを生み出すかどうかを立ち止

まって問うことをしなくとも、哲学理論またはある抽象的特性への信奉がわれわれの習慣的な行為の原理に絶えず影響を及ぼす限りは、1 以下のことを示すことによって、この目的がはるかに効果的に達成されるはずであることは疑い得ない。すなわち、人間の本性はもともと本質的に公平無私なものであること。自発的行為者として人間は公平無私な存在であるに違いないこと。人は必然的に自己を越え出て他者の幸福に関心を抱く能力を有しているのでなければ、自分自身の幸福を欲することも望むことも、また追求することもできないだろうということ。個人の同一性というのは、その人の将来と現在の自我との間のなんら明確な意思疎通を意味するものではなく、また意味し得ないということ、個人の同一性は、自分の将来の存在に対する機械的な関心を与えるものではないということ、人は行為するとき誰かのために行為するが、その誰かが自己自身であろうと他人であろうとその人の感情からは常に完全に独立し、影響をうけないということ。そして最後に、あらゆる道徳性、あらゆる理性的で自発的な行為、自己自身あるいは他者を明確に考慮して企てられることはすべて、将来に関わるものに相違ないということ、すなわちただ想像力という手段によって精神の上に作用することができることがらをその目的とするはずであり、そしてそれらのことがらが自分自身の将来の存在と関連して想像されるにせよ他者の将来の存在に関して想像されるにせよ、どちらにせよ精神に対して当然同じように影響を及ぼすということである。

私はひじょうに長い間この主題について考えてきたので、そしてその主題は言ってみればそこから考えられるほとんどすべての他の見解を説明しているように見える一つの抽象的な形態となって私の精神の中にきわめて深く沈みこんでいるので、困難なしにはそれを切り離してあるいは細部にわたってつぶさに検討することができないほどである。私は数多くの特定の見解や、忘れてしまったがそれに付随する一連の感情を、推論のそのような普遍的形態にゆだねることに慣れてしまっているので、私にとってはまったくの自明の理に見える多くのことがらが他の人々にはきっと

ひじょうに不完全であいまいに述べられているように見えることだろうと思う。しかしながら、ある程度の正確さで語ったならば、論理的かつ絶対的に真であるか完全に間違っているかのどちらかであるはずの原理そのものの単純さは、十分に理解され得るだろうと願っている。

あらゆる自発的行為、すなわち意志から、あるいはある事象を生み出そうとする精神の努力から生じるあらゆる行為は、将来に、つまりその存在に疑問の余地がありはっきりしないものに、したがってそれを生み出す目的あるいはその反対の目的のために用いられる手段によって影響され得るようなことがらに関係があるはずである。しかしいまだ存在しない将来のことがらは、それ自体関心を呼び起こすことができず、想像力という手段による以外に精神に作用することができない。それゆえ何かを意志することを精神に決心させる第一の直接的な動機あるいは衝動は、どんな場合でも想像力が考え出したその何かについての観念に、そしてもっぱらその観念だけに依拠しているはずである。というのもそのことがらそれ自体は非・実在物だからである。それが意志される(*willed*)というまさにその行為によって、それは存在していないものと想定される。それはいかなる実体でもなく、いかなるものの原因にもなり得ない。実在し、最終的で、実際的な意志の対象そのものには、われわれはけっして関心を寄せない。つまり自発的行為と結びついている欲望、反感、等々の感情は、つねに対象が存在する以前に、それについての観念によってかき立てられるのである。自発的行為への真の衝動はただ、ことがらの成り行きを予測できる存在、自身の精神に刻まれた想像上の印象からそのことがらに関心を寄せることができ、己が望むものを生み出し、また怖れるものを妨げるのに必要な手段の選択を行うことができる存在の、精神の内においてのみ存在し得る。仮にそうだとしたら、この区別は絶対的かつ普遍的に適用されるはずである。私に自分自身の幸福を追求するように駆り立てる動機は、欲望あるいは反感の対象となっているものについての直接の印象の結果ではなく、また私の現在の感情と未来の感情との間の何らかの現

実の意志疎通の結果でも、行為する者と行為を受ける者のそれぞれの関心の間の一種のペルソナ的結合の結果でもないのは、私が他者の幸福に関心を寄せる動機がそうであり得ないのとまさに同様である。なるほど私が自分の実際の感情に対して、他人の感情に対しては感じない現実の積極的な関心を抱くのは確かである。しかし実際の喜び、そして苦しみは、自発的行為の対象ではない。実際に存在するもの、私の感覚にしっかり感じ取られているものを、意志によって存在させたりさせなかったりしようとすることは、まったく無駄であり、まぎれもないナンセンスである。なぜなら私がそれを欲するからといって、あるいは欲さないからといって、その存在が増えたり減ったりはしないだろうから。もしわれわれが自分に今苦痛を与えているものが、それに接触したままでいるかぎりは苦痛を与え続けるだろうことを知らないとすれば、われわれが自分に苦痛を与えるものからしりごみすることは、いかなる観点からも意思決定の行為、あるいは理性の行為とは考えられないだろう。肉体的病いによって引き起こされる発作的な動きや筋肉の捻じれよりも、一般的に大きな苦痛に伴う単なる機械的な動きが、ふさわしく自己愛と呼ばれるものにより一層関係しているとは、私には思われない。――言い換えれば、意志の対象はけっして意志の原因ではないということである。私に何らかの対象を追求するように駆り立てる動機あるいは内なる印象は、何か望ましいことの実際の楽しみや所有の観念に分類上属するような関心とは相容れないものであると想定される。何かある特定の意志の現実の対象は、つねにその意志の単なる実際上の結果にすぎない。というのもその対象は、さもなければまったく存在しないだろうというまさにその理由から欲せられるからであり、また、精神が何か自発的行為によって生み出そうと願う結果は、必ずその行為の後に起こるからである。したがって意志の対象は、存在する前に作用すると仮定するのでなければ、私の現在の意思や行為になんら影響力を及ぼすことができないが、それはばかげた話である。なぜなら精神には、過去の印象が記憶という手段によって精神に作用するのと同じ仕方で、将来の印象がそれ自身を想起させるとい

う能力は備わっていないからである。将来の対象が想像力という手段によって精神に作用するとわれわれが言うとき、それはそのような対象が想像力に対して現実の力を及ぼすということを意味しているのではなく、われわれがものごとの蓋然的あるいは必然的な結果を予見できそしてその結果に関心を寄せるのは、この想像力の力によるものだということを単に意味しているだけなのである。

元来きわめて単純明白なためにいかなる推論によってもそれ以上明白にされ得ないことがらについてどうやって力説してよいか、私にはほとんど見当がつかない。ただ私は一般的な立場の認識をできるだけ厳密に定義づけしたい、そして可能ならそれを表現の曖昧さから生じるいかなる誤解からも守りたいと願うだけである。というのも完全な証拠の確実性、そしてこの種の誤りをすべて避けたということの確かさだけが、ひとつの明確な特質を十分にまたそのあらゆる帰結において認めることをしぶる精神に打ち勝つことができるからだ。その特質は、理論的にはいかに単純であろうと、人間の精神の最も根深い感情の一つを、すなわち自分自身の幸福をあらゆる可能な手段を尽くして促進することに対してわれわれが抱く関心と他人の幸福を促進することに対して抱く関心との間には本質的な相違があるという感情を、直接覆す結果を引き起こすものである。ほとんどすべての人は、自分が自己の幸福の促進には実際の関心を抱くが、他人の幸福の促進に寄せる関心は単に想像上のものに過ぎないという思いを抱いている。つまり自己の幸福への関心は絶対的でその人から独立したものであり、それは人が感じようと感じまいと、追求しようと無視しようと、同じ力を持って存在しており、その人自身の一部であり、自己の存在自体を変えない限り、人はその絆から自由になることはできないと感じている。他方、他人の幸福に対する関心というのは、好きなように抱いたり、捨て去ったりできる自発的な関心であり、自分がそれを感じなくなればもはや存在しなくなるものだと感じている。自分自身の幸福への関心は、どれほど先のことであっても将来それを楽しむ人間、あるいは苦しむ人間と自分が実際同じ

人間なので、現在においても等しく自己に影響を及ぼすはずである。しかし他の人間が将来楽しんだり苦しんだりする喜びや苦しみの感情に関しては、人はいかなる直接的な現在の関心も持ってはいないし、またいかなる間接的な未来の関心も持ち得ない。つまり、それらは自分にとって無であると感じているのである。これが、一般的な感情である。そしてそれはおそらく最も寛大な精神の人においても、最も狭量で利己的な精神の人においてと変わらないほど一般的である。それというのも寛大な性質の人は、それが本当の犠牲と考えて、自己の直接的な利益を犠牲にすることに喜びを感じ、利己的動機の低俗な影響に対する自己の優越性に勝ち誇った喜びを感じることを好むだろうからだ。しかしながら、もし先に私が自発的行為に関して主張した人間の特質が、意味のない言葉遊び以上のものだとすれば、このような感情のすべてがまったくの偽りで、根拠のないものということになる。なぜなら精神は、厳密に想像的であるものをのぞいて、いかなる実際的な追求の対象にも関心を寄せたり抱いたりできないからである。つまり精神が自己自身に関するものであれ他人に関するものであれそのような実際的追及の対象に直接的に現実の関心を抱くことができるなどと仮定することはばかげているのである。（このことについては、私はすでに充分に明らかにしたと信じている。）また、もし私が同一の個人である結果として自分の将来の喜びや苦しみの感情に必然的に共感を抱くということが明らかにされ得るのでなければ、つまり自分の将来のそのような感情の対象があたかも現実に今あるかのように私の内に同じ機械的な衝動を生み出すというのでなければ、いかなる対象に対する私の将来の関心の現実性も、現在においてその対象に対する現実の関心を私に与えることはできないのである。ピンで刺されることによってある一つの神経に引き起こされる極度の刺激は、その神経の全ての領域にそって知覚される。四肢の一つにおける激しい痛みは体全体に異常をきたす。私は自分の体の正反対の部位にそれぞれ加えられる刺激を同時に感じる。同じ意識の原理が私のあらゆる部分に浸透している。それは同時に私の手に、足に、眼に、耳に在り、あるいはともかく何であ

れ私の体のあらゆる部位に加えられた刺激によって即座に影響される。その原理はしばらくの時間あれこれの特定の器官に限定されるということはなく、感覚システム全体に等しい影響力を持ち、そのいかなる部分に起こったことも私にとって無関係ということにはならないのである。ここでわれわれは人の本当の人格についての、またその帰結としての関心の同一性についての明確な観念を得る。そのような拡散性の意識の原理が存在し、私の将来の感情と現在の衝動との間の実際のつながりを生み出し、ちょうど私の身体の異なる部位に与えられた刺激がすべて一つの共通する思考の原理に移されるように、私の存在の異なる連続した瞬間を利己心という一つの一般的で代表的な感情の中に集め、結合することが示されるまでは、同一の個人であるという理由で、私が自分の将来の感情に対して、あたかもそれらの感情が現在あるかのように関心を抱くのだと私に説いても無駄である。私が私の将来の自我にどれほど親密に結びつき、どれほど似通っていようとも、その他どんな関係を私が将来の自我に対して持とうとも、この思考と感情との共同がない限り、また私が将来に感じるだろうことによって現在影響されておらずまたおそらく影響され得ないように現在と未来との間に絶対的な分離、克服できない障壁が固定される限り、私はいかなる道徳的あるいは実際的な目的に対しても同一の存在ではない。本来不可能なことがらは、単に言葉の表現への儀礼のために譲歩したりはしない。「けれど私は自分がその存在になるだろうと知っている。」つまり将来の自分の存在への私の関心がもとづいているのはこの知識であり、私の精神が感じていないだけでなくそれ自体まだ生じていない出来事、言い換えれば私の現在を私の将来の存在に移すことにもとづいているのではない。ただ私が前もって私の将来の存在についてのなんらかの考えを持っているという理由以外、あるいはその限りにおいてでなければ、いったいどうして将来の私の存在が私がこの先感じることになるものを私に知らせるのか、あるいはどうやってそれが私の現在の行動に影響を与えるのだと、あるいは与えるべきだと言えるであろうか。[2] 私が自分の将来の利益に対して加えるかもしれない損害が、

何らかの反作用によって、自己の幸福をないがしろにしたことに対して私に報復するなどということはきっとないだろう。この意味で、私は常に自分の行為の結果から自由である。――行為する者の関心と行為の結果を受けて苦しむ者の関心とは、決して同一ではない。両者の関心は、同じ原因の影響によって直接的にもまた機械的な共感によっても揺らぐことはない。追求の対象である善は、その善を追求の対象としている動機とは決して同時に存在することはできない。人が追求する善は、常にその人から離れて在る。彼の願望や努力は、常に「想像上の、抽象的善」[2] によって、つまり現実によってではなく、善についての観念によって駆り立てられるのである。このことがなければいかなる欲望も、いかなるものの追求もあり得ないだろう。われわれは自分がすでに所有しているものを獲得しようと努力することはできない。つまりわれわれはすでに存在しているものに二重の実在を与えることはできない。それゆえ私の現実の関心は私が対処することができる何か、感じたり見たりすることできる何かではない。それは聴覚や味覚や嗅覚の器官の中にはなく、いかなる感覚の対象でもなく、いかなる点においても現実の、実体のある関心だと一般に了解されているものではない。その反対に私の現実の関心とは、根本的に、またその起源において、まさにその本質において、省察と想像力の産物である。そして何であれ省察や想像力の主題となり得るものは、われわれ自身に関係していようと他人に関係していようと、意志決定や行為の動機となるに充分なほど力強い関心の対象ともなり得るだろう。私が自分自身の幸福を追求しようとそれを完全に無視しようとそれが私にどんな違いを生むのか、自分の幸福にそもそも関心を持つために私はどんな理由をもち得るのか、ともし問われたとしたら、私は利己心の仮説によってはどんな違いも理由も考えられないと答える。しかしもしわれわれが善または悪の観念そのものの中に何か自然に欲望や反感を呼び起こし、それ自体が行為の正しい動機であり真の道徳的必然性によって精神に善を追求し悪を避けるように強いるものがあると認めるなら、その場合には、誰かが私の行為の結果幸福になったり不幸になったりすると私が信

じるかどうかということ、そしてこの誰かが私自身か他人かということは、私にとって無関心事ではあり得ない。私は当然ながら自己自身の善を（それがどういうものにあるとしても）、単にそれについて自己の内に関心や情熱の感情をかき立てるほど生々しく鮮明な観念を持っているがために欲し、追求する。そして私はまさに同じ理由から、他人の、ある親族の、ある友人の、ある家族の善を愛し、追及するのである。

私がここでその概要を辿ろうと努力してきた私の議論の計画は、次の点においてわれわれの感情の起源についての一般的な説明の方法とは異なっている。すなわちこの議論は、われわれの感情における個人的あるいは利己的なものは時間や習慣から生まれ育ったものであると想定し、善そのものへのあるいは善そのもののための公平無私の愛の原理が、個人的な特質にかかわりなく、その他すべての感情の基盤であると想定するものである。この意味で自己愛とは、その起源において完全に公平無私の、あるいは言ってみれば非個人的な感情（*impersonal* feeling）[3]である。子供がまず最初に自分自身の善を欲し追及するのは、それが自分の善だからではなく、それが善（*good*）だからである。同じ理由で、子供が自分自身の満足を他人の満足よりも好むのは、自己を他者よりも好むからではなく、自分自身の欲求や喜びについてのほうが、他人の欲求や喜びについてよりも明確な観念を持っているからである。習慣や連想とは独立して、かき立てられる感情の強さはその観念の強さに比例しており、その感情が関係する人が誰であるかには、間接的かつ含蓄的な形をのぞいては、まったく左右されない。子供が他人の善について無頓着なのは、他人への善意の欠如によるのでも、自我への排他的な愛着によるのでもなく、他人の善についてよく知らないからに他ならない。実際子供は、自分自身の利益に対しても他人の利益に対しても、それが何であるかを知らずには、強い愛着を持つことはできない。その理由で、子供がどんなものかを感じ取った後に、個人的な喜びを獲得しようと努めたり、あるいは個人的な苦痛を避けようと努めたりすることがより自然でないということはない。われわれは生まれつき寛大であ

るというわけではない。つまりわれわれは自分が知らないものへの欲望を持って生まれないし、知らない人の幸福への願いを持って生まれることもない。しかしまたこの意味において、われわれは自己愛の原理を持って生まれるのでもない。というのも自我の観念もまた後に獲得されるものだからだ。したがって私が人間の精神は生まれつき寛大であると言うとき、それは善一般についての生得的な抽象的観念や一般的で漠然とした未知の善への本能的願望について述べているのではなく、幸福の観念と幸福の願望との間の自然な結びつきについて、その幸福を感じることになる人間への特定の愛着とは切り離して述べているのである。

善についての知識を伴う善への一般的な愛と、善を愛するという一般的性向とのあいだには大きな違いがある。後者は善についての知識といったものをいっさい含意しない。われわれはこの区別をしっかりと心にとどめておく必要がある。さもなければ大きな混乱が起こるだろう。磁石に引き付けられるというのは、鉄の一般的な性質である。しかしこの効果は、磁石が鉄に近づけられる結果においてのみ生じ得る。善を求める実際の願望は、人間の精神に生まれつき備わっているものではない。なぜならその願望はある付随的な対象あるいは観念によって引き出される必要があるからである。しかしその性向そのもの、つまりある種の対象によってそのように影響を受けやすくしている精神の特性は、人間に生来備わっており人間の本性の一部である。それはちょうど、実際の喜びや苦しみの感覚はある外的な対象の印象によってはじめて引き起こされるが、喜びや苦しみへの感受性は人間に生まれつき備わっているものであることが否定されないのと同じである。私自身の特定の善への愛が他人の特定の善への愛に先立ってあるのは、私はまず最初に自分自身の善を知るからである。そして同じ理由から、特定の善への愛は、私自身の善であれ、他人の善であれ、あるいは人類一般の善であれ、ともかく一般的善への愛に先立ってあるはずである。したがって私は本来、一般的善の一部として、あるいは私の精神の中で全体の善へのはっきりとした考慮をもって、自分自身の特定の絶対

的善を愛するのではない。というのも、私はまだ全体についての観念や気づかいを持ってはいないからである。しかし私は己自身の特定の善を、何か一つの望ましい対象について私が最初に抱く観念の中にあるものとして愛するのだが、それは後に私が、自分自身の善であれ、他人の善であれ、またその善が一つのことがらにあるものと考えられようと複数のことがらにあるものと考えられようと、なんであれ他の既知の善を愛する場合と同じ理由からである。それというのも、そのような善はあらゆる善に共通の本質的な特質、つまりそれなしではおよそ善ではなくなるような特質、そしてある特定の感情を私のこころに呼び起こす一般的な傾向を持つ特質を備えているからである。多くのさまざまな種類の善についての知識は、それらすべての善への愛や願望につながり、そしてこの多様な善についての知識は同じ一般的な性質を保っているので、それ自体が願望の対象となるような、善についての中間的で複合的あるいは不明瞭な観念を伴うはずであると私は考える。つまりこれは今や一つの抽象的観念である。おそらくこの観念には、それが引き出されてきた、あるいはそれが適用されることがらの数に応じて、不確定さの無限の程度を許す余地があるだろう。そしてそれは純化されてついにはただの一語に、あるいは一つの論理的定義になるだろう。この場合、その観念は行為の動機としての力のすべてを習慣あるいは連想に負うことになるだろう。というのも観念が行為の動機としての力を持つのは、それが直接的あるいは本質的にある心情、つまり善を表す現実の感情を含む限りにおいてであり、またこの感情が持つ力と深さの程度に比例してのみだからである。[3]

同様の異議が、一般的な包括的善意(general comprehensive benevolence)についての本来的原理の仮定に対して、また一般的かつ包括的な自己愛(general and comprehensive self-love)の仮定に対しても明らかにあてはまる。両者はどちらも精神が、それ本来の状態ではないにせよ、無限の抽象化の力を獲得したと想定している。善意と自己愛は共に、数多くの実際の喜びや苦しみ、多くの忘れられた感情と半ば朧な回想、さまざまな希望と恐れと気づかれぬ願

望とから成り立っているはずである。前者すなわち一般的な善意の感情は、絶えず既知の人々に関心を抱き、見知らぬ人々のことを心に思い描くことによって他者の感情に共感できるよう、精神の天性の性質を習慣的に陶冶することからのみ生じ得る。それは他方抽象的な私益の感情が、一般的に程度の問題であるが、長い時間をかけて精神をわれわれ自身の特定の感情や関心へと狭めることによって、そして自己に直接関係しないことがらすべてに対する自発的無感覚によって生み出されるに相違ないのと似通っている。純粋に人為的な感情であり、また本来の利己心であると私がみなすのは、それが自分のものであるという理由から、あるいはわれわれ自身の喜びや苦しみについての現実の想像と直接関係を持たない抽象的観念であるがために、このように自己自身の善に過度に執着することなのであって、早晩自身の善についてのより直接的な知識から生じ、善それ自体としての善への一般的な愛の自然な結果である自己への愛のことではない。われわれの他者への愛着についても同じことが言える。というのも他者に関して行使される一般的原理は、それが利己的な傾向のみを持つ場合と同様に、習慣による修正を受けるからである。われわれの愛情は、自分自身の上に注がれると同じように他者の上に注がれる。その感情はことがらから人へと移る。「私は一冊の本を世界中が知っていることで満たしたくはない。」いやそれとも、私はこの移行の起こり方について二十人の異なる作家から得たきわめて入念で正確な報告をここで提示することもできるだろう。しかししばしば繰り返されることによってそれだけ考えがより良いものになるとも思えない。このような習慣的愛着のあらゆる場合において、行為の動機は追求の対象への現実の関心によって決まるというよりはむしろ、ある特定の人物の役に立とうとする一般的な気持ちにかかっていると言うだけで十分である。そのような気持ちは、それまでの情け深い親切の習慣によって、そしてその人物の幸福に資する数多くのことがらに現実の関心を寄せる感情をその人の善一般という抽象的観念に移し変えることによって、生み出されたのである。このことを友情や家族愛や隣人の影響等々の事例に適用すること、そ

してそのような愛着から生じる反目、偏愛、嫌悪について、またその結果として生じる思いやりや博愛の自然な感情や正義への愛に耳を傾けることへの抵抗について考察することについては、読者に任せることにしたい。さらに読者には、一般的あるいは抽象的な関心をある習慣的な現実の感情に植えつけるというこの同じ過程が、自己愛の影響を同様に説明するとすれば、必ず自己愛を人間の精神にとって本性的な唯一の原理として想定することになるかどうかを検討してもらおう。私自身としては、上記の事例はまさに相似（パラレル）だと信じている。したがって自己愛が家族愛に対して持つ関係は、家族愛がより一般的な隣人愛に対して、隣人愛が祖国愛に対して、祖国愛が人類愛に対して持つ関係と同じだと考えられるだろう。ここでは人類愛は、すでに所与の、明確で、ある程度連合された感情（*associated feeling*）であると理解される。自己愛と親戚や友人への愛、隣人愛、そしてまったく見知らぬ人への愛との間の微妙な違いから比較を行うことはできるかも知れない。感情の自然なバランスと呼ばれるものは、上の誰であれその人の幸福を促進したいというわれわれの熱望を、よく知られた言い回しを使えばえこひいきなしに、自分が助けになれるという感覚に釣り合わせるということに存している。ちなみにこのことは、他人の感情に対するわれわれの無感覚は、他人に共感することに気乗りしない気持ちから、あるいは自分自身の関心に愚かにも夢中になる習慣から生じるものではないということを想定している。粗野な動物的欲求が理性的利己心に服従させられる場合と同じ規則に従って、他人に関するわれわれの心情や行為がそれに合わせて自発的に規制されるような、われわれの一般的本性のより高い原理があるかどうかということについては、将来の研究のテーマとなるだろう。私の目下の目的に必要なことは、生来の自己愛の原理と生来の善意の原理と、洗練された自己愛の原理と洗練された善意の原理とはそれぞれ同じものだということ、つまりもし一方を認めたならば他方も認めざるを得ないということ、そしてそれらの原理に他のいかなる原理が結合されようとも、それらは命運を共にするということを明らかにしておくということだけである。

それゆえ私自身や私の読者を本性と習慣との間の貸し借りの勘定書の煩雑さで悩ますことは私の意図ではない。習慣の持つ力がどんなものであれ、またその影響力がいかに捉え難く広範なものであれ、それがすべてではないし、主要なものですらない。われわれは作物の植え付けを行う前に、当然その土地の性質を知るべきである。つまりまず最初にそれがそもそも何かを植えるのによい土かどうか分かるように、そして次にその土が何に適しているかを知るために。われわれがその土地でどのような耕作を行うかは、この二つの問いにかかっている。この問題が解決した後では、生産物のうちどれだけが耕作によるもので、どれだけが土地の性質によるものかを議論しても無益である。われわれはただその土地を最大限に利用したと確信すればよいのである。だが、われわれはその土地が本来どれだけの能力を持っているかを知るまではこのことを確信できない。しかしながら私は、この問題についてあまり論争の余地がないような二つの一般的格率を主張したい。一つは、何であれ二つのものの間にいかなる本来的なつながりもないが、しかし観念の混乱した連合から切り離し難いと想定されている場合、この想像力の幻想を合理的な区別によって打ち壊し、その結果、知的判断力が確信することによって固められ恒久的なものにされている習慣的な感情の力を弱めることは可能だということである。例えば、直接的意識の感情が本質的に個人の感想に属し、そしてこの意識の感情、つまり親密な共感の、あるいは絶対的な利己心の感情は、慣習と空想の両者によって自我という抽象的観念に移し変えられてきたために、一般的な利己心の原理は、個人の人格から切り離しがたいものと想定されてきた。それゆえに利己心と個人の観念を切り離すこと、つまり理性にもことがらの本質にも、それらの観念から直接生じると考えられてきた非常に強固な先入見のためのいかなる基盤もないということを示すことには、いくばくかの効用がある。自己と利己心の強烈な集中とのこの不断の一致という単なる仮定のせいで、精神はまとめられねばならず、縮小され、それ自身の内に縮み込まねばならないのである。二つ目は、このような自然な結合がない場合、すなわちある感情とある

観念との習慣的結合が、他のものよりもある対象によってより強く影響されるという精神の性質からではなく、精神に与えられたある特定の傾向から、あるいはそういった感情と観念とのより頻繁な連合から生じるという場合、精神に異なる方向性を与え、そして他の対象により多くの注意を向けさせることによって、正反対の習慣を生みだせるかもしれないということである。そうすると、私が生来他者の幸福に関心を寄せることができるための能力は、私が自分自身の幸福に関心を寄せるための能力と同じであるかどうかということ、あるいは私は自分自身の幸福と間接的に関係する場合を除いては他者の幸福にはほんの少しの関心も感じることは当然できないものなのかどうかということは、どうでもよい問題ではあり得ない。習慣とは、本質的にある程度任意で変わりやすいものであり、精神の本来の性質、つまりあれこれの習慣を身につけたり維持したりしようとする傾向のみが、確固として不変のものなのである。[4] しかしながら以前の習慣の力は利己的な感情の側にあり、また常にそうであるに違いないので、われわれがこれに対立させようとする習慣の力が、理性によって、さらに精神の生来の性質によって支援されると考えること、そしてついにわれわれは寛容と徳を、利己心に寄生する「痩せた寄宿人」[4] だと認める必要がなくなると考えることは、多少の慰めになるのである。[5]

注

1　抽象的なあるいは単なる知的な観念が行動に大きな影響を与えてきたかどうかという問いは、十分には語られてこなかった。肝心なのは、私が昨日確信したある抽象的命題が（それが真実であれ誤りであれ）、私のそれまでのすべての習慣や先入観を覆すことができるかどうかということではなく、この種の観念が頑固な先入観そのものや行為の強固な原理の基礎となり得ないだろうか、ということである。宗教に関する諸観念は、十分に抽象的な性質のものである。しかし若い頃に刻みこまれたこの種の観念が、人生において将来の行為に何らかの影響を及ぼすということは反論されないだろう。たまたま二人の人間が出会ったとして、

それがこれまで一度も出会ったことがなかった人たちの場合には、宗教や政治についての論争は、半生にわたって親しく遣り合ってきた人たちの間におけるよりも、互いにより激しい反感を抱かせる結果になるだろう。これは虚栄心が傷つけられたことによるものだと反論される。しかしわれわれの虚栄心が他の話題よりもこれらの話題についてたやすく苛立ってしまうのは、ただ知性によって宗教や政治の問題に附与された重要性による以外にあるだろうか。道徳性の問題は、かならずしもそれらと同じほどの激しい敵意をかき立てるわけではない。そして私が思うにその理由は、道徳性の問題には本来論争をきちんと認める余地があまりないためであり、またそれほど頻繁に派閥や権力の道具にされたりすることはなく、したがって世論や票の数に頼ることが少ないためであり、また誰しも己自身の胸に自分の意見の真実性を求め、論争の継続の原因を自分自身の議論の力不足にあるのではなく、自分の論敵に正しい感情が欠けているためだとするからである。――ここで私は、最後に述べた考察に関連した所見を少しつけ加えておこう。人々が一般的に自己の誠実さよりも自己の知性についての意見のほうを気にかける理由は、本当に誠実さがそれほど重要ではないと考えているからというよりもむしろ、人はいつも自分の胸の内に去来するものについては自分自身が最良の判事だと信じているからである。それゆえ人は、他人が良い評価をしてくれているからといって、それだけ自分のことをより高く評価することはほとんどない。実際人はこの点に関して他人の賛成票をせいぜいのところ一種の出しゃばりとみなし、またその話題に対する幾分かの疑念を含むものと考える。そして他人の率直な非難に関しては、人は常にある感情や動機を自分自身の心の中に見出すか、あるいは他人の知らない状況を見出すかするのであり、そのことは彼の考えではこの問題において決定的な違いを生むのである。作法（マナーズ）に関して、また好ましい（*pleasing*）と言われる道徳的性質に関しては、やはり他人の判断に依存する。そしてこの場合も、センスやウィット等々に関する場合と同様、他人の意見に対するねたみが観察されるのである。

2　行為の動機とその理由との区別はここで主張される議論に影響を及ぼすことはない。実際はこれこれの動機に支配されていないが、支配されるべきだと言われる場合、これは、そのようなことが私の有する能力の正しい行使の結果となるだろうということを意味する（さもなければ何も意味しない）に相違ない。それゆえ、あれこれのやり方で行為する義務というものはそのような能力の特性から、そしてある対象によってあるやり方で心を動かされる可能性から、推論されなければならない。

3　類似とは、部分的に同じであること（*partial* sameness）と定義されてきた。曲線は、一般的な類似を、つまりそういうものとして相互の相似性を持っている。ではこの類似（resemblance）は、部分的に同一であることに存するのだろうか。このことが言えるのは、同種の曲線をより長く引くことから相違が生じている場合だろう。なぜならより短いほうの曲線に書き加えることに

よって、それをもう一つの曲線と等しいものにできるからである。しかし楕円にどんな線を書き加えても、それを円に変えることはできない。なぜならこの二種の曲線は、およそ考え得る最小の部分においても決して一致することはあり得ないからだ。そこでその二つの曲線の類似は、それらが部分的に同じであるということからは、すなわち何かある一つの厳密に同じで、両者に共通なものを持っているということからは推論できないと思われる。しかしそれらは曲線としての同じ一般的な性質を持っている。確かにそうだが、しかしこの抽象的な同一性（アイデンティティー）は本来何に存するのか。それは類似と同じではないのか。こうしてわれわれは出発点に戻ってしまう。白状すれば私には、部分的に同一だと言うことによってはこの主題にどんな光も当てられないように思われるのである。同じ種類の推論が、すべての善をただ一つの単純な原理あるいは本質に帰着させることができるかどうかという問い、あるいは実際善であるものあるいはなんらかの感覚において喜ばしいもののすべてがまったく同一の感情、つまり善の同じ雷光の入射であり、そしてその他のものはすべて善の性質とは完全に無関係であり単に善が精神に伝達される形式や手段にすぎないのではないか、という問いにも適用されるのである。しかしながら私は、われわれの感情が単に多い少ないという点でのみ異なっていると言うことには納得できないし、また美しい絵を見たり美しい音楽を聴いたりすることから得られる喜び、善い行いをすることから得られる満足、そして牡蠣を飲み込むことに伴う満足は、実際のところ根本的に同じ喜びであるなどと言うことには納得できない。酒は、それが通過する容器の味がする。われわれの感情は、その感情をかき立てる対象の性質によってその性質が異なると想定することが最も理にかなっているように思われる。ただし対象は感情とほとんどあるいはまったく関係のない非常に明確な観念を呼び起こすことがあるので、必ずしもその対応の度合いが同じであるとは言えないが。そもそもなぜ、喜びと苦しみというたった二つの種類の感情しかないということになっているのか。自分自身の感情についてじっくり顧みたことのある人ならだれしも、感情のすべてを善か悪かという同じ一定不変の基準にゆだねるのは、あるいは感情にとって本質的なものを失うことなく単なる殻や屑を捨て去ることによって、量だけでいかなる感情においても善または悪の正確な程度を測ることができるような、あらゆる場合において同じある一つの単純な原理に到達するのは、不可能だということがわかるはずである。ある感情は他の感情と似ている。これがわれわれがこの問題について知るすべてであり、種類あるいは部類（*genus*）を形成するのに必要なすべてである。これとは反対の推論の方法は、種類においてともかくも異なる事がらはそっくり違っているはずであり、相互にまったく異なっているに違いない、それゆえ種類における類似は部分における、あるいは類似していることがらに関する限りにおける、完全な一致を意味しているにちがいない、という想定のうえに行われる。――アッシャーの『人間精神論序論』を

見よ。[5]

4　あらゆる習慣が必然的に観念連合に依存していると考えることははなはだしい誤りである。観念の連合の真相として、むしろ習慣的運動によって筋肉に与えられる力を考えてみたほうがよいだろう。頻繁な行使によって感情に与えられる力や繊細さ等々は、習慣のおかげをこうむっている。何らかの二つの感情あるいは観念がしばしば結合して繰り返され、そのことによって一方に属する特性が習慣的に他方のものに移されるとき、それが連合である。

5　「こうして、かれを」[若者を]「その同類に結びつける最初の絆がつくられる。あらわれはじめたかれの感受性をそこへ導いていきさえすれば、かれはいきなりあらゆる人間を抱擁するなどと思ってはいけない。人類ということばがかれにとってなんらかのものを意味することになると考えてもいけない。そんなことはない、その感受性は、はじめはかれの仲間にむけられるだけだろうし、かれにとっては、仲間とは知らない人ではなく、自分に関係のある人たち、習慣によって親しいものになっているか、必要になっている人たち、明らかに自分と共通の考えかた、感じかたをしていると思われる人たち、自分が悩んだ苦しみにさらされていることが、自分が味わった喜びを感じることがわかっている人たち、一言でいえば、本性の同一性がほかのものにおけるよりもいっそうはっきりあらわれていて、たがいに愛し合おうとする気持ちを、ほかのものよりもいっそう強く感じさせる人たちをさす。天性をいろんなふうに育てていったのちにはじめて、自分自身の感情と他人のうちに観察される感情について多くの反省をしたのちにはじめて、かれはその個人的な観念を人類という抽象的な観念に一般化するにいたり、かれをその同類に同化することができる愛情を個人的な愛情に結びつけることができるようになるのだ。」『エミール』巻2、p.192.[6]　―この文章には何もつけ加える必要はない。自明の理である。

「人類にたいする愛とは、わたしたちにあっては、正義にたいする愛と別のものではないのだ。」前掲書、p. 248.[7]

凡例

＊原注は番号を付し、末尾にまとめた。訳者注は[ ]付の数字を付し、本文の後に置いた。編者による注は、その旨を括弧内に明記したうえで訳者注と一緒にまとめて最後に置いた。

＊原文のイタリック表示はすべて傍点を付して表記した。

＊イタリック表示の語を中心に重要な語句については、主に初出箇所において原語を括弧内に附記した。

＊本書の中心概念の一つである〝interest〟の日本語訳は、基本的に「関心」としたが、文脈上「利益」または「利害」とした場合もある。また、利害関心を持たないという意味で用いられているその否定形の〝disinterested(ness)〟には、「公平無私」の訳語をあてた。〝self-interest〟については、基本的に「利己心」と訳したが、文脈上「私益」とした場合もある。

訳者注／編者注

[1] 本稿は、William Hazlitt, *An Essay on the Principles of Human Action: Being an Argument in Favour of the Natural Disinterestedness of the Human Mind. To Which Are Added, Some Remarks on the Systems of Hartley and Helvetius.* (London: printed for J. Johnson, 1805) の日本語訳である。テクストは、Duncan Wu ed., *The Selected Writings of William Hazlitt Vol. 1* (London: Pickering & Chatto, 1998) を使用したが、1930・40年出版の全集、P. P. How ed., *The Complete Works of William Hazlitt Vol. 1* (Tokyo: Yushodo Booksellers, LTD., 1967) も参照した。ここで（編者注）と記しているのは、Wu による注のことである。

ウィリアム・ハズリット（William Hazlitt, 1778-1830）は、政治批評、文学・舞台批評をはじめ多様なジャンルの批評を新聞・雑誌に発表し続け、現代につながる批評のスタイルを開拓した19世紀はじめのイギリスを代表する批評家。しかし一九九〇年代に入るまでは、主にロマン主義文学、特にキーツに与えた思想的影響の観点から読まれてきたにすぎなかった。『人間の行為の原理について』は、ハズリットが最初に出版した著作であり、また彼の唯一の思想書である。その後批評家に転じた彼の真骨頂とも言うべき、簡明かつ雄弁な文体とは全く異なった、長く複雑で読み辛い文体と入り組んだ論理展開のせいもあり、出版当時から現代に至るまでほとんど注目されることがなかった。しかし本書は、利己主義を前提とした功利主義が思想の主流となる中で、人間精神の本性的な善意、公平無私性を緻密な分析によって論証しようとしたきわめて野心的な著作であり、ハズリットの生涯の著述活動を貫く思想が提示されている。近年の主にイギリスでのハズリットに対する評価の高まりとそれに伴う本書の評価の動向については、「訳者あとがき」で触れたい。

[2] （編者注）*an airy, notional good*] a recollection of Prior. *Solomon, or the Vanity of the World* [マシュー・プライアー『ソロモンの虚栄』]. I. II. 15-17:

Fugitive Theme

Of my pursuing Verse, Ideal Shade,
Notional Good, by Fancy only made . . .

[3] （編者注）*impersonal feeling*] Howe［1930-40年版全集の編者］は以下を参照している。*Table Talk*. 'On Familiar Style'：「私はこの点に関して気難しい。そしてキングズ・イングリッシュを贋造するくらいなら、新しい王国の通貨を造り出したいくらいだ。私はこれまで一語（感情に適用した"impersonal"の語）以外、いかなる言葉にも新たな我流の意味を発案したりつけ加えたりしたことはない。そしてその例外は、きわめて難しい特質を表現しようとする形而上的議論において行ったのだ。」(see vol. 6, p. 218, below).

[4] （編者注）*lean pensioners*] Howe が注で指摘した、Young［エドワード・ヤング］の *Night Thoughts*, I, 66 への言及ではないと私は思う。おそらくハズリットは Cowper［ウィリアム・クーパー］の *Task*, v, l. 93 を念頭に置いていただろう。そこでは冬の鳥たちは 'Lean pensioners upon the trav'ller's track' とうたわれている。

[5] （編者注）James Usher (1720-72), *An Introduction to the Theory of the Human Mind*, was published in 1771.

[6] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres completes*, IV (Gallimard, 1969), p. 520. ルソー『エミール』（中）今野一雄訳（岩波文庫、1963年）、p. 53.

[7] *Ibid.*, p. 547. 前掲書（日本語訳）、p. 93.

（まつや・りえ　英文学）