

# ウィリアム・ハズリットの人格同一性論

森村 進

## 序

『人間行動の諸原理に関する試論』  
「自己愛と仁愛」(後篇)

## 解説

- 1 ハズリットの『試論』の議論の形成と影響と獨創性
- 2 心理的利己主義の論駁
- 3 人格の同一性
- 4 過去と未来の重要性の相違
- 5 死の恐怖

## 序

本稿は、イギリスの評論家・随筆家ウィリアム・ハズリット (William Hazlitt, 1778-1830) の人格同一性に関する議論を翻訳して紹介し、それに解説を加えるものである。

翻訳はハズリットの最初の著作である①『人間行動の諸原理に関する試論』(1805年)(以下本稿では『試論』と呼ぶ)の補論を除く本論の本文と、23年後の晩年にその要旨をもっと平明に述べた、生前単行本未収録の随筆②「自己愛と仁愛」(1828年)の第二部(後篇)からなる。なお「自己愛と仁愛」の最後の部分には『試論』本論の最後の長大な段落がそのまま引用されているが、この個所は重複するので省略した。

・ 翻訳について——①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, 1805. Pp. 264. のうち、補論にあたる *Remarks* を除く本論の本文を訳出したものである。

テキストとしては1969年にJohn R. Nabholzによる序文つきで、“History of Psychology Series”の一冊としてScholars’ Facsimiles & Reprints (Gainesville, Florida) から刊行された初版復刻版を用いた。同一の内容が、Duncan Wu編集の九巻本ハズリット選集にも収録されている (Wu [1998] Vol. 1)。

原文は何の章や節にも分けられていないので、参照の便宜のため、訳文では段落ごとに漢数字で番号を付し、さらに原書各ページの最初の文章が始まるところに [ ] でページ数を入れた。\*で示された原書の脚注の内容は、短いものは本文中に ( ) に入れて訳出し、長大なものは [ ] の中で要旨を紹介した。その他にも [ ] の中は訳者森村による訳注である。長い文章の内容を分かりやすくするため、従属節の内容を < > に入れた箇所がある。原文の中で強調のためイタリックになっている部分は訳文では太字にした。いくつかの重要な語句は、訳語に原語も付記しておいた。(なお interest は文脈によって「関心」「利益」「利害」と訳しわけたが、原文では同一である。disinterestedness は「無私性」、benevolence は「仁愛」と訳した。前者よりも後者の方が他の人々に対する積極的な利他性を表現しているようにも感じられるが——すべての人に対して冷淡な「無私性」というものも考えられるから——、実際にはハズリットは両者をほとんど同義語として使っている。) 訳文のあとに、内容を概観できるよう、段落ごとの内容目次を付した。

②の“Self-Love and Benevolence”第二部(後篇)(初出は *New Monthly Magazine* 1828年12月号)のテキストとしては、Cook編のアンソロジー (Hazlitt [1991]) を用いた。こちらは対話の形式をとっているので、文体もそれに合わせて会話体で訳した。訳注にはCookの注が大変役に立っ

た。それによれば対話者のうちLはチャールズ・ラム、Hはむろんハズリット、AはWilliam Ayreton (音楽家)、MはMartin Burney (海軍軍人のCaptain James Burneyの息子で、ハズリットの死の床にも付き添った友人)、JLはラムの兄のJohn Lamb (1821年死亡)である。この随筆はラムの家で1806年から1810年代まで定期的にかかれていた、文学史上有名な「木曜(時には水曜)の晩の集い」での会話という体裁だが、内容がどの程度事実を写しているのか不明である。もし事実の記録だとすると、スコットの『ウェイバリー』からの引用があるから、1814年以後のことだということになる。その一方、この随筆の第一部ではJames Burneyと思われる「C船長」という人物がハズリットの発言に口を挟んでいるが(Hazlitt [1910] p.259)、ジェイムズはその妹の作家Fanny Burneyの小説をハズリットが酷評したことが原因で1815年5月以降ハズリットと仲たがいで口もきかない関係になったそうだから(Howe [1928] pp.182-4, 190; Wu [2008b] p.176)、この対話はそれ以前ということになろう。しかし末尾近くのバイロンの『サルダナパロス』(1821年12月に刊行。ハズリットはこの本について長い書評を書いている。Wu [2008b] p.310.)からの引用はいずれにせよ早すぎる。だがともかくこの随筆はラムの「木曜の晩の集い」の雰囲気伝えるという価値も持っているだろう。

なお私は『試論』の人格同一性論について最近の論文(森村 [2009])の中で触れたが、それはマーティンとバレスの書物(Martin and Barresi [2003]; [2006])における紹介だけに基づくものだった。その後ハズリットの本書を手に入して読んで、もっと詳しい紹介と検討の必要性を感じたために本稿を書くことにしたのだが、人格の同一性に関する今日の議論と私自身の見解については、上記の論文(とそこに挙げた文献)を参照されたい。

人間行動の諸原理に関する試論：人間精神の本来的無私性を擁護する議論。  
これにハートレイとエルヴェティウスの体系への所見が加えられる。

一 [1] 〈人間精神は本来無私 naturally disinterested である〉、つまり〈人間精神は、我々が自分自身の利益を追求するように駆り立てられるのと同じの仕方、同一の直接の動機から、他の人々の福利 welfare にも本来関心を持つ〉ということを示すのが、以下に続く試論の目的である。

二 精神が関心を持つ対象は、過去か現在か未来のいずれかである。このうち最後のものだけが、理性的あるいは随意的 voluntary な追求の対象たりうる。過去も現在も、意志のいかなる努力によっても善悪いずれの方向にも変えられないからである。人が道徳的行為者になるのは、未来の対象が引き起こす関心による以外にはありえない。[2] つまり人が利己的だとかその反対だとか言われるのは、彼が自分自身あるいは他の人々の未来の利益に関わるものに影響される仕方による。私がここで証明したいのは、〈精神は特別の機械的な仕方ですれ自身の福利に本来関心を持つが、それはその過去あるいは現在の印象に関わる限りで関心を持つにすぎない〉ということである。私は私自身の現実の感覚や印象への関心を意識によって持ち、私の過去の感覚への関心を記憶によって持つ。だが私はそのような関心を他の人々の過去あるいは現在の感覚については持てない。なぜならこれらの能力は、私に直接かつ本来的な影響を及ぼすものに対してしか行使されえないからである。感覚あるいは記憶に関しては、私はもっとも厳密な意味での私自身に関係することにしか関心を感じない。しかしこの区別は、未来の対象にも、また私の随意的行動を決定する印象にも、あてはまらない。私は私の未来の存在や福利には、同一の種類の排他的あるいは機械的な自己利益を持つのではない。[3] なぜなら私は、私の未来の感覚に直接の現在の関心を与えるような特別の能力を持っていないし、他の人々の感覚へのそのような関心も全然持たないからである。私は想像力に

よってしか、未来の対象を予期したりそれに関心を持ったりすることができないが、その想像力は、私をいわば私の未来の存在へと前に投げ出しそれに関心を持たせるプロセスと同一のプロセスによって、私を自分自身から引き出し、他の人々の感覚の中に入れてはならない。私は他の人々を愛せなければ自分自身を愛せないのである。この意味での自己愛は、その根本的な原理において、無私の仁愛と同じものである。

三 人間精神の本来的利己性というドクトリンを奉ずる人々は、人は自分自身を愛さねばならないということを自明の真理として常に当然視している。つまり、〈人はなぜ自分自身の福利に関心を持つべきなのか〉と問うことは、〈現実を楽しんだり苦しんだりしている人は、なぜ自分に快楽を与えるものを好み苦痛を与えるものを嫌うべきなのか〉と問うのと同じようにばかげているというのである。[4] 彼らの言うところでは、私が他人の福利を促進することについては、何の必然性も積極的な理由も存在すると考えることができない。なぜなら、私はまず他人になってみなければその人の快楽も苦痛も感ずることができないからである。我々の利害は我々自身と同様に、必然的に別々のものである。私が別人に与える善は、それ自体として、またそれ自体にとって、私には無である。善とはそれを享受する存在だけにとつての相対的な言葉である。自分が感じない善などというものは、その人にとっては全くどうでもよいことである。私にとって何の利益にもならないのに、私が誰か別人のために苦勞したり現在の利便を犠牲にしたりすることをどうして要求できようか？ ところが私が私の現在の安楽や利便を犠牲にして未来における一層大きな善を実現するときには、今苦しむ存在が将来に快を得るのであり、損失も利得も私のものだから、私は全体としては現実の享受において得をしており、それゆえ自分自身に対して正当化ができる。[5] 私は現実の実質的利益を持つ目的のために行動するのである。人間の魂は——と、これらの著作者の一部は続けて言う——本来幸福を追い求めている。それは享受するか、享受を求めている

る。それは常に幸福の保持を求め、幸福を自分に引き寄せてそれに包まれようと努力している。だが精神は自らの中に保持するものの中でしか善を享受できないように、それが享受できる善しか作り出せない。〈幸福あるいは善への愛情が人を駆って他人のために自分自身の利益をあきらめさせる〉などと考えるのは空虚なことである。それはちょうど、他人に水を飲ませることによって自分の猛烈な渇きを癒そうとするようなものである。

四 さて私は、〈人は自分自身の現実の感覚が何であれ、それらを感じずるといふだけの原因で、それらに必然的に関心を持たざるをえない〉と考えることができる。[6] 人は自分に苦痛を与えるものから苦痛を受けないわけにはいかないし、快楽を与えるものから快楽を得ないわけにはいかない。しかしながら私は、〈人は自分自身に関する事、あるいは自分自身の快楽と苦痛が何であれ——一般的に言って、それを感じるのであれ感じないのであれ——、それらに同一の必然的・絶対的な関心を持つ〉ということがどうして可能なかわからない。この種の推論は、それ自体としては単なる言葉の遊びに基づいているにすぎないので、自己という観念が万人の精神に習慣的にしっかりとはりついていなければ、思考する人々の同意を得られることなどなかっただろう。ところがこの観念は呪文のように人間精神を呪縛し、その区別能力を失わせ、過去と現在の印象にしか属さない連想を混乱させて、我々の想像上の存在全体に拡張している。それゆえこのように習慣によって、あるいは「長い時間によって、言葉の慣習によって、反省の欠如によって」[バークレイの『視覚論』] 編まれてきた諸観念を分けることが難しくなっているのである。[7] もし、ある人の連続する特定の諸利益を自己という一つの言葉の下で包括して、自己利益という一つの一般的な感覚にすべてまとめてしまうことが可能ならば、あるいはもし、拷問台の上の人が一年前の刑罰の恐怖と同じ苦しみしか実際には感じていないならば、〈精神は自己の過去と現在と将来の感覚について同一の絶対的な関心を持つ〉と想定するこの推論に何らかの基礎があることにな

るだろう。[しかし実際にはそうでない。] 私は言いたい、ここで用いられている詭弁は、我々が他の人々の福利に関心を持つ動機と自己愛の機械的刺激とを結びつけるところにある。それはあたかも、〈我々は自分の感覚に対象が現実を与える印象によって機械的に影響を受けるが、それと同じ仕方では他人の感覚によって影響を受けられないのだから、我々自身に関する我々の感覚はすべて同じ種類のものに相違ない。また我々はそれと同じ仕方の刺激にしか関心を持ちえない〉というようなものである。だが明らかに、我々は快楽と苦痛の現実の感覚に影響されるのと同じ仕方あるいは同じ必然性によって、自分の一般的な遠く離れた福利に関心を持ってはいないのである。[8] 我々は自分の最大幸福と意識的あるいは無意識的に結びついているような、将来の感覚との本能的な秘密の共感などを持っていない。我々は大部分自分の最大幸福について無関心であり、無知である。将来我々自身に起きるであろうことについて我々は確実に知らないし、同じようにほとんど気にしないことがしばしばである。それは決して起きなかったことと同じ程度にしか、我々に影響を与えない。もしこの近視眼と非感受性が存在しないとしたら、個人的な賢明さ personal prudence の規則は何の役に立つだろうか、あるいはどうなるだろうか？

五 私知っているが、〈このことは本題と無関係である。というのは、感じようが感じまいが、いかなる人も、他人の福利については持つことができない真の利益を自分自身の福利については持っているからだ〉と言われるだろう。[だがこの回答に対して私は反対する。] 第一に、これは議論の土俵を変えてしまっている。というのは、どうして人が自分が感じもしないことについて利益を持つと言えるのかを述べる必要があるからである。人が自分の現実の感覚的な快楽と苦痛に関心を持たないと考えるのとは違って、自分が持っていない感覚に特に関心を持たないと考えることには明確な矛盾がない。[9] 第二に、私は〈何かについて利益を持つことと感ずることとは、常に互換的な用語ではない〉ということを進んで認めよう。

つまり、利益がある個人に何らかの仕方で属するが彼は同時にそのことを感じていない、ということがありうるのである。私が何かの対象について真の *real* 利益を持っているということは、そのような対象がいつか存在するだろうという事実に言及しているのかもしれない。さてその存在が真実かどうかは、私がそれについて利益を感じていたかには依存していない。また他人の快樂や苦痛が真実かどうかも、私がそれらについて持つべきであるような利益を感じているか否かによって影響されない。他の人々の感覚は私自身の感覚と同じように、それ自体として明らかに真のものであり、事実である。それゆえ、〈真であるもの〉と〈単に想像上存在するにすぎないもの〉あるいは〈まったく存在しないもの〉との間のこの区別は、真の利益という言葉で真の対象にかかわる利益が意味されているならば、この問題にはあてはまらない。[10] というのは、この対象は心の中に何の直接あるいは真実の関心もかきたてないと最初から想定されているからである。主張されうる別の相違は、〈私は自分自身の将来の感覚について、他人の感覚については持てないような、真の感じる利益を持つだろう *shall have*〉ということである。それゆえ私は、同一の個人として、それらの感覚について同一の必然的な利益を現在持っているというのである。これは私の個体としての存在の絶対的・形而上学的同一性という想定から来ているのかもしれない。そうだとすると、この原理を肯定して言うことは何でもいつでも厳密に論理的に真であるに違いない、ということになるが、これはばかげた不条理な考えである。あるいはまた、[将来の感覚についての利益は] 私の現在と未来の自我の間の、何かもっと厳格でない結びつきに言及しているのかもしれない。その結びつきの結果として私は同一の存在とみなされ、私の生涯の中の別々の事件と印象は、意識された感覚の一つの規則的継続を構成するのである。この意味で、〈私は私の将来の福利に関することすべてについて一般的利益を持つ〉という言明は、〈私はその福利について利益を持つだろう〉、あるいは〈私はその福利について真の利益を持つであろう存在と、名目上そして他のいくつかの面で同

一である〉という主張以上のものではないということになる。[11] なぜ我々が利益の真の同一性を同一人物にそれほどたやすく帰するのかというと、その原因は、我々は拡張された意識という漠然たる観念と感覚の共通性とが、同一の思考する存在にとって本質的だと考えているということにある。その結果、ある時点で私に関心を持たせることは、別の時点でも私に関心を持たせるか持たせられるに違いないということになる。さてこの継続した意識は、私の過去の印象と現在の印象とを結びつけることにしか役立たない。それは遡及的にしか働かないのである。私は自分の過去の感覚について持つのと同じ共感を、自分の将来の存在についてついぞ持つことがない。従って、私の過去について持つのと同じ自然な関心あるいは必然的な関心を、私の将来の福利についても持たない。最後に、〈私自身に影響する快樂あるいは苦痛という観念それ自体の中に、生き生きとした避けがたい関心を私の精神の中にかきたてる何者かがある〉と言われるかもしれない。[12] ここに述べられたような効果が単なる自我の観念だけでどのように生み出されうるのか、私にはわからない。だがもし自己愛というものを、文字通りに自己への愛、つまり我々自身の人身への適切な愛着として考えるならば、そして我々に影響しているかすぐに影響しうるような物事が我々のうちにひきおこす欲求とか嫌悪とか希望とか恐怖などの感情に言及するのではないならば、話は違う。思考する存在に多くのそのような対象が及ぼす印象の結果として、疑いもなく我々は自己利益の感覚を、正にその存在や我々の血液の運動や生命それ自体と一体化させる。そして特定の積極的感覚が引き起こした関心の感情を、一般的に言う我々自身の利益へと次第に移行させる。しかしこれには時間がかかり、習慣と反省の結果であって、人が自分自身の福利を追求したり自分自身の感覚に関心を持ったりすることの自然な理由たりえない。[13] そこで私は次のように考える。最初は、個人的な快樂あるいは苦痛の観念は、それ自体で欲求あるいは嫌悪の対象であるものの独自の観念としてのみ精神に影響しうる。そして自己の観念とは、快樂と苦痛を受け取ることができる存在について

我々が最初に、そしてもっとも明確に持つ観念以上のものではない、と。以下の試論の大部分の仕事は、これらの点をもっと明確に述べることである。

六　すでに述べた二つの対立する立場のいわば中間を占める別の仮説がある。それについてはすぐに述べる。この気前のよい哲学の信奉者は、彼らの中に人間らしい善意の傾向の意識があって他の人々にもそれがあることを否定できず、それでもこれらの感覚を人間の利己性とされるものといかにして調和させるかがわからなかったので、習慣から来る善意の感情のさまざまな刺激、あるいは他の人々と我々の快苦の間の恒常的關係を説明しようと努力してきた。[14] この関係によって、我々はやっ自分自身の利益と他の人々の利益を混ざり合わせ、我々自身の利益を考えることなしに彼らの福利への同一の心配を感じるようになる。その仮説によると、人が他の人々に結び付けられるのは、木とか石とか他のどうでもいい indifferent 対象に結び付けられるのと同じである。それは熟知 familiarity、そして我々の直接の満足とそのどうでもいい観念との頻繁な連想作用 association から来るのである。そしてこの結びつきがひとたび形成されると、その後彼は望もうが望ままいが、他の人々の福利に関心を持たざるをえない。学校の子供たちをこの例にとることができる。子供はその学校友達と一緒に授業を受けさせられる。彼は教師の機嫌のよさの影響を他の学友と一緒に感ずる。授業時間が終わると、彼らは解放されて一緒に遊ぶ。彼は一般に他の子供たちと同じ遊びを好み、彼らが一番にぎやかな時、一番上機嫌な時、ゲームの最高潮の時、一番天気の良い時、一番気持ちの良い場所で、一番楽しんでいる。彼らは休日に同じ愉快的な休みをとり、しばしば天気の良い朝には知らない喜びを求めて散歩し、一緒に疲れて失望して戻ってくる。[15] 喜びと悲しみをこうしていつも共にした結果、彼が仲間の幸運と不運へのいくらかの感受性と彼らへの真の善意を持つようになるのは奇妙なことだろうか？ 我々の快樂の大部分は習慣に基づく。そして

他の人々への親切心と無私の結びつきの行為から生ずる快樂は一番ありふれていて、一番長続きして、一番悪と混じることが少ないから、そして他の人々との結びつきを全く欠いた人の心は自分自身の利益以外には何も感じられないほど硬直していて自分の生存もなかなか維持できないだろうから（というのは、彼の中には生命の源泉と活動的原理が失われているだろうから）、結論として、我々は単なる利己心からでも、他の人々への善意と親切心を涵養すべきだということになる。[16] 徳の実践という義務は、実際には、それが我々自身の幸福という本性上の元来の対象に寄与するというに依存している。というのは、何にせよ疎遠な考慮のために自分自身の究極の福利を犠牲にすべき義務など誰にもないのだから、しかしながら徳のもたらす利益というものは、自由学芸の利益と同じように、それに伴う直接の満足から、それが精神にもたらす必然的な効果から来るのであって、自己利益の粗雑な計算から来るのではない。この効果が一番大きいのは、我々が真に私心なき善意を持つときのように、徳のための徳への愛情が最大である場合である。それゆえ、他の人々への善意の習慣と彼らの福利を向上させたいという意欲は、我々の直接の利益が要求する際にはいつでも勝手に無視できるというものではないのだから、そのような特別の偶然的な利益などは一般的責務のためにすべて無視し、かくして習慣を原理にまで固めることが必要になる。

七 [17] 我々が最初に無私の感情を獲得する仕方がどうであれ、この感情を利己的な起源にまで遡り、徳への理由と動機との間の一種の隠れんぼ遊びを始めて、徳が依拠すべき基盤として洗練された自己利益しか残さないことは、私はあまり有益とは思わない。〈この理論が精神にもたらす影響は真の善意や純粋に私心なき性格を生み出すかだろうか〉という問題を立ち止まって考慮しなくても、次のことには疑いの余地がない。この目的は、哲学理論あるいは抽象的区別の信念が我々の習慣となった行動原理に影響を及ぼす限り\* [ハズリットはこの長大な注で、ここで問題なのは抽

象的な命題が行動に影響するかではなく、それが行動の原理になるか否かだと主張する], ずっと効果的に達成されなければならない。その方法は、人に以下のことどもを示すことによつてである。——人間性は元来そして本質的に私心がない。[18] 随意的な行為者として、人は私心なき行為者でなければならない。[19] 人は他の人々の幸福の中に自分自身の利益を必然的に認めさせるような能力を持っていなければ、自分自身の幸福を望むことも意欲することも追求することもできない。[20] 人格の同一性は、人の未来と現在の自己との間のいかなる積極的な交わり communication をも含むものではないし、また含むことができない。それは人に自分の未来の存在への機械的な関心を与えるものではない。人が行動するとき、彼はその人のために自分が行動するところの人 *for whom he acts* が自分自身であれ他人であれ、その人の感覚から絶対的に独立しており、それによる影響を受けていない。そして最後に、すべての道徳、すべての理性的・随意的行為、すべて自分自身か他の人々をはっきりと目指して行われる行為は、未来に関係しなければならぬ。つまり、想像力を通じてしか精神に働きかけることができず、そうしてしか自然な影響を与えられないような事柄を目的にしなければならぬ。そのような事柄は、自分自身の未来の存在との関係でも、他の人々の未来の存在との関係でも考えられる。

八 私はこの主題を大変長く考えてきた。そしてそれは私の精神の中で、それについて取りうるほとんどすべての見解を説明すると私に思えるような単一の抽象的な形態にまで深化してきた。[21] そのため私はこの主題を独立に、あるいは詳細に考慮することが難しい。またその一般的な推論の形式に至るような特定のいくつかの観察と、もう覚えていないがそれに付随した一連の感情があつて、それらに慣れ親しんできたために私には自明の真理だと思えられることがたくさんあるのだが、それらは他の人々にとっては極めて不十分かつ曖昧にしか表現されていないと思われるだろうと私は確信している。しかしながら私が望むには、論理的かつ必然的に真

であるか、さもなければ全く真でないかのいずれかに違いないこの原理の単純さそれ自体のおかげで、それは許容できるほどの正確さで述べられさえすれば、十分に理解可能になるだろう。

九 随意的な行為すなわち意志から生まれる行為のすべて、あるいはある出来事を生み出そうとする精神の努力は、必ず未来に関係する。その未来の事柄の存在は、問題のあるものであり、決定されておらず、それゆえそれらを生み出すか否かを念頭に置いて利用される手段によって影響を受ける。[22] しかし未来のこと、まだ存在しないことはそれ自体としては何の関心もひきおこせず、想像力による以外には精神に働きかけることもできない。それゆえ直接の一時的な動機、あるいは精神を何物かへの意志へと決定する衝動は、すべての場合において、想像力によって考えられたその物の観念か、さもなければ単なる観念だけに依存しているに違いない。というのも、その物自体は非存在だからである。それが意欲される *willed* という正にそのことによって、それは存在しないと考えられる。それはいかなる物でもないし、いかなる物の原因でもありえない。我々は意志の真の究極的な実践的対象であるその物自体には決して関心を持たない。随意的行為に結びついている欲求や嫌悪といった感情は、それらの物が存在する前にそれらの観念によって常にひきおこされる。随意的行為の真の衝動が存在するのは精神の中でしかありえない。その精神を持つ存在は、事物の帰結を予見し、自分の精神にかくして刻み込まれた想像上の印象によってそれらの事物に関心を持ち、自分が欲求することあるいは恐れることを作ったり妨げたりするために必要な手段を選ぶことができるのである。[23] この区別は、もしそれがあるならば、絶対的であり、普遍的にあてはまるに違いない。私を駆って私自身の福利を追求させる動機は、欲求や嫌悪の対象である物の直接の印象の結果でも、私の現在と未来の感覚との間の実在的交流の結果でも、行為者の利益と行為の対象との間の一種の実体的結合の結果でもないが、そのことは、私に他の人々の福利への関心を

持たせる動機の場合と全く変わらない。私は他の人々の感覚について持たないような、真の实在の利益を自分自身の現実の感覚について持っている。それは事実である。しかし現実の快樂と苦痛は随意的行為の対象ではない。現実中存在するもの、私の感覚に刻まれているものの存在あるいは不存在を意欲することは、何の役にも立たず端的にナンセンスである。それは私が望もうが望ままいが、存在する程度が変わるわけではないのだから。

[24] 我々は苦痛を与えるものから身を引くが、もし我々が〈我々に苦痛を与える物体は、我々がそれと接触している間は苦痛を与え続けるだろう〉ということを知らずにそうするならば、それはいかなる点でも意志や理性の行為とみなすことはできない。一般に大きな苦痛に伴う単なる機械的な動きは、病気によって生ずる筋肉の痙攣やゆがみと同様、適切な用語法における自己愛とは何ら関係がないと私には思われる。——別の言い方をすれば、意志の対象は決して意志の原因ではないのである。動機、あるいは私を駆って何らかの対象を追求させる内部の印象は、仮定上、善の現実の享受あるいは占有の観念に属するようないかなる利益とも両立しない。特定の意志の真の対象は常に、その意志の単純な物理的な帰結である。なぜなら、さもなければそれは存在しないという正にその理由からそれは意志されるのだし、また精神が随意的行為によって作り出そうとする効果はその行為に引き続くものでしかありえないからである。[25] それゆえそれ〔意志の対象〕は私の現在の意志と行為に何の力も及ぼすことができない。もしそれが存在する前に働くと考えたら話は別だが、それはばかげている。というのは、精神の中には、過去の印象が記憶によって働きかけるような仕方未来の印象がその予感を引きおこすことができるような能力など存在しないからである。我々が〈未来の対象は想像力によって精神に働きかける〉と言うとき、それが意味しているのは、そのような対象が想像力に本当に力を及ぼすということではなくて、〈我々が物事の蓋然的あるいは必然的な帰結を予見でき、それらに関心を持つのは、この能力のおかげである〉ということだけである。

十 それ自体としていかなる議論によってもこれ以上明快にできないほど明快な論点をどのように主張すればよいか、私にはわからない。私がただ望むのは、一般的な立場の意味を私にできる限り厳密に定義して、表現の曖昧さから生ずる誤解があればそれを防ぐことである。[26] というのは、絶対的に証明してこの種の誤りをすべて避けることによる確実さを通じてしか、精神の抵抗を排してこの区別を十分にその帰結すべてに至るまで認めさせることはできないからである。この区別は、抽象的には単純だが、人間精神の最深部に根を下ろしている感覚の一つを直接覆すものである。その感覚とは〈我々が全力を尽くして自分自身の福利を促進することについて我々が持つ利益と、我々が他の人々の福利を促進することについて持つ利益との間には、本質的な相違がある〉という感覚である。ほとんど誰もが〈自分は前者には真の利益を持つが後者についての利益は想像上のものでしかない〉という感覚を持っている。前者についての利益は絶対的で自分から独立している。それは自分が感じようが感じまいが、追求しようが無視しようが同じ力をもって存在しており、自分自身の一部で、それとの絆を断ち切ることは自分自身の存在を変えてしまうことになる。それに対して、人が他の人々の福利について持つ利益は、好きなように取捨できる随意的な利益で、その人が感じるものがなくなれば消えてしまう。[27] 自分自身の福利についての利益は、いくら離れていても現在の彼に等しく影響を及ぼさざるをえない。彼は実際には、将来快樂や苦痛を経験する存在と同一なのだから。しかし他人が経験することになる快樂と苦痛の感覚については、彼はなんら直接の現在の利益を持たず、間接的な未来の利益も持ちえない。それらは彼にとって無である——。こういったところが普通の感じ方で、それはごく偏狭で利己的な精神にとってと同様に、極めて親切な人にとってもおそらく普通だろう。というのは、親切な気質の人は、自分自身の直接的利益を犠牲にすることを真の犠牲だとみなし、その犠牲を喜びとし、また自分が利己的動機の粗野な影響を受けないという思いを楽しむだろうからである。しかしながら、随意的行為に関して私が主張し

た上記の区別が無意味な言葉の遊び以上のものだとしたら、この感覚全体は全くの虚偽で根拠のないものに違いない。[28] というのは、精神は実践的追求の対象として、厳密に想像上のものにはしか関心を持ってないのだから、自分に関するのであれ他の人々に関するものであれ、いかなる対象についても、精神がそれに真の関心を持つことができると考えるのはばかげている（私はこのことはすでに十分に証明されたと信ずる）。またいかなる対象についてであれ、私の未来の利益が真のものだからといって、現在のその対象について私が真の利益を持つことにはならない。もっとも〈私が同一の個人である帰結として、私は私の未来の快苦の感覚に必然的な共感を持っていて、そのおかげで、それらの感覚はあたかもその対象が現在本当に存在するかのように、私の中に同一の機械的な衝撃を引きおこす〉ということが証明できれば話は別だが〔そんな証明はされていない〕。神経の一つの端を刺したピンの刺激は、その神経全体を通じて感じられる。四肢のいずれかの激痛は全身の秩序を失わせる。私は体の正反対の場所の印象を同時に感じている。同一の意識的原理が私のすべての部分にいきわたっていて、それは私の手にも足にも目にも耳にも同時に存在する。あるいはともかくこれらのどれに与えられた印象によっても直接影響を受ける。その原理は時間ごとにあれやこれやの器官に限定されるのではなく、意識あるシステム全体に等しい関心を持つ。そのいかなる部分を通るものも、私にとってはどうでもよいものではありえない。[29] これらのことから、我々は人格の真の個別性 *real individuality of person* という独自の観念を持ち、それに続いて利益の同一性という観念も持つ。私の未来の感覚と現在の衝撃との間にも何かそのような拡散した意識の原理があって、両者間の真の関係を作り出し、ちょうど私の身体中の印象が一つの共通の思考原理に結びつけられるのと同じように、私の連続する別々の瞬間も一つの代表的な自己利益の感覚にまとめられ統一される、ということが示されない限り、〈私は自分の未来の感覚についても現在の感覚と同じ利益を持つ。なぜなら私は同じ個人だからだ〉と私に言っても無駄である。私が未来の

自己といくら近く結びついていようが、似ていようが、その他にもどんな関係を持っていようが、現在と未来の間に思考と感覚のこの相互共同性がない限り、絶対的分離がある限り、そこには越えられないバリアーがひかれている。だから現在の私は私が将来感ずるはずのものではないし、それによって影響を受けることもありえない。私はいかなる道徳的あるいは実践的な目的でも、同一の存在ではない。[30] 本性の上での不可能性は、表現の単なる礼儀作法に譲歩を強いられることがない。「しかし私は自分がその存在になることを知っている。」その場合、私がそれについて持つ利益はその知識に基づいているのであって、私の精神がまだ感じていないだけでなくそれ自体としてこれから生ずる出来事、つまり私の現在の存在から私の未来の存在への移行に基づいているのではない。私が将来感ずるであろうことは、私はそれについて前もって何らかの観念を持っているからでなければ、またその限りでなければ、私にとって何を意味するだろうか？ 私の現在の行動にどのように影響しうるだろうか？あるいは影響すべきだろうか？ \* [この注でハズリットは、行為への動機 motive と理由 reason との間の区別はここでの議論に影響しないと主張する] [31] 私が私の未来の利益を傷つけるかもしれないという害は、確かにいかなる種類の反作用によっても、私自身の幸福を私が無視したために私を罰するように戻ってはこない。この意味で、私は常に自分の行為の帰結から免れている。——行為者の利益と苦しみを受ける者の利益は決して同じではない。両者は直接に同一の原因の影響によっても、また機械的な共感によっても、左右されない。追求の対象である善と、それを追求の対象たらしめる動機とは、決して同時に存在しない。いかなる者であれ、それが追求する善とは常に距離がある。その願望と努力は常に現実ではなしに、「はかない想像上の善」によって、善の観念によってよって引きおこされる。しかし現実については、いかなる欲求も追及もありえない。[32] 我々はすでに持っているものを得ようと努力することはできない。すでに存在するものに二重の現実性を与えることはできないのである。それゆえ、私の真

の利益は私が取り扱えるもの、感じたり見たりできるものではない。それは聴覚や味覚や嗅覚の器官に場所を占めるものではなく、いかなる感覚の対象でもなく、いかなる意味でも、通常真の実質的な利益として理解されるものではない。それは逆に、根本的に、また起源上、また本質的に、反省と想像力の産物である。そして何であれこれらの主題になりうるものは、我々自身に関係するにせよ他の人々に関係するにせよ、意志と行動の動機たりうるほどに強力な関心の対象でもありうる。では私が私自身の福利を追求するかそれとも全く無視するかは私にとっていかなる相違をもたらさうのか、私はそれに関心を持つべきいかなる理由を持ちうるのか、と質問されるならば、私の答えは、〈利己的な仮説によれば、それは何もない〉というものである。[33] しかもし我々が〈善悪という正にその概念の中に、本質的に欲求あるいは嫌悪を引きおこすもの、それ自体として行為の適切な動機であるもの、真の道徳的必然性によって精神を駆って片方を追求させ他方を避けさせるものが存在する〉と認めるならば、私の行為の結果として、私であれ他人であれ誰かが幸福か不幸になると私が信じているかどうかは、私にとってどうでもよいことではありえない。私が私の善（それが何に存するにせよ）を欲求し追求するのは自然なことだが、それは単純に、私の中に利益や熱情の感情を引きおこさせるに足るほど暖かく生き生きとしたその観念を持つことから来る。そして私は全く同じ理由から、他の人々、親戚や友人や家族や共同体や人類全体の善を愛し追求する。

十一 私はこちらである図式の一般的輪郭を描こうとしているが、それは我々の感情の起源を説明しようとする通常の方法とは次の点で異なる。それは、〈我々の感情の中にある個人的あるいは利己的なものは、時間と習慣が成長させた産物であって、個人的な区別にこだわらない善それ自体をそれだけのために私心なく愛するという原理は、残りのものすべての源泉である〉と想定しているという点である。[34] この意味で、自己愛はその起源上、全く私心のない感覚、あるいはこういってよければ、非人格的

*impersonal* 感覚である。子供が最初自分自身の善を特に欲して追求するのは、それが自分のものだからではなくて、それが善だからである。同じ理由によって、子供が他の人々の満足よりも自分の満足を選ぶのは、他の人々よりも自分が好きだからではなくて、他の人々の欲求や快樂よりも自分自身のそれの方がはっきりとわかるからである。習慣と連想がなければ、引きおこされる感情の強さは観念の強さに比例しており、それと関係する人が誰かには、間接的にしか依存しない。子供が他の人々の善に無感覚なのは、彼らへの善意を欠いているからでも、自分のことばかり考えているからでもなくて、知識が不足しているからである。[35] 実際子供は、利益がどこに存するかを知った結果として、初めて自分自身の利益にも他の人々の利益にもこだわるができるようになる。その理由から、子供が個人的な快樂や苦痛を感じた後でそれを得ようとか避けようとかするのも自然である。我々は生まれつき善意を持っているのではない。つまり我々は、自分が知らないことについての欲求や自分が知らない人に対する好意をもって生まれつくのではない。この意味で同じように、我々は自己愛の原理と共に生まれるのでもない。自己という観念も、同じように獲得されるものだからである。それゆえ私が〈人間精神は生まれつき善意を持っている〉と言うとき、それは善一般についての生得の抽象的な観念を指しているのでも、一般的な不定の未知の善への本能的な欲求を指しているのでもなく、幸福の観念とそれへの欲求との間の自然な関係を指している。その関係は、それを感ずる人物と特別に結びついているものではない。

十二 善の知識を前提する、善への一般的な愛情と、そのような知識を前提しない、善への愛情への一般的な傾向との間には大きな相違がある。[36] この相違を念頭に置くことが必要である。さもなければこの上ない混乱が生ずるだろう。磁石に引きつけられるということは鉄の一般的な性質だが、この効果は鉄の近くに磁石が置かれた結果としてしか生じない。その断言はそれ以上のことを意味するものではない。[同じように] 善へ

の現実の欲求も、人間精神に内在するものではない。なぜならその欲求が生ずるためには、何かの付随的な対象あるいは観念が必要だからである。しかしその傾向それ自体、つまり〈ある対象によってそのような影響を受けるようにさせる〉という精神の性質は、人間に内在しており、人間性の一部である。それはちょうど、快苦の現実の感覚は外界のある対象の印象によって引きおこされるが、快苦への感受性は人間に生まれつき備わっているというようなものである。私自身の特定の善への愛情は他の人々の特定の善への愛情に先立つに違いない。なぜなら私は最初に前者を知るからである。同じ理由から、特定の善への愛情は、私自身のか別人のか一般的なものを問わない一般的な善への愛情に先立つに違いない。[37] それゆえ元来私は私自身の特定の善を、一般的な善の一部として、つまり全体の善の中の私の精神を特に指して、愛しているのではない。というのは、私はまだ全体という観念もそれへの配慮も持っていないからである。しかし私は何らかの望ましい対象を最初に考える際に私自身の特定の善を愛するわけだが、その理由は、私がお後になって既知の善を、私自身の善であれ他人の善であれ愛する理由と同じである。その理由とはつまり、それがすべての善に共通の本質的性質を持っているということである。その性質がなければ、それは善であることをやめる。またその性質は、私の精神の中にある特定の感情を引きおこすという一般的な傾向を持っている。私の考えでは、善の多様な種類に関する認識はこれらの善への愛情あるいは欲求に至らざるをえない。そして多様な善についてのこの認識には、善についての媒介的な、あるいは混合的な、あるいは不確定な観念が伴っているに違いない。後者も同一の一般的性質を持っているのだから、それ自体が欲求の対象である。[38] さてこれは抽象的観念である。疑いもなくこの観念は、それが取り出されたり適用されたりする事物の数に従って無数の不確定性の程度を容れて、最後には単なる言葉あるいは論理的定義にまで純化されるだろう。この場合、その観念が行動への動機として持っている力はすべて、習慣あるいは連想によるものだろう。というのは、その観

念が善を表現する感情あるいは真の感覚を含んでいる限りで、その力を直接持つのであり、それもこの感覚が力や深さを有する程度においてのみ持つからである。＊ [この注でハズリットは、類似性という概念を検討する.]

十三 [39] 一般的で包括的な仁愛にせよ、一般的で包括的な自愛にせよ、それらの原理が生まれながらに備わっているという想定についても、同じ反論が明らかにあてはまる。[40] 両者の想定 of いずれも、精神が無限定の抽象能力を持っていたと想定しているが、それは生来の状態ではない。[41] 両者のいずれも、多くの現実の快樂と苦痛、多くの忘れられた感覚と半回想、希望と恐怖と感じられない欲求から作り上げられるものでしかない。その片方、つまり一般的な仁愛の感情は、我々が知っている人々に常に関心を持つことによって彼らに共感するという、精神の生来の傾向の習慣的涵養からしか生じない。また他方の、抽象的な自己利益の感情は、それが存在する程度において、我々自身の特定の感覚と利益に精神を長い間閉じ込め、直接我々に関わらないどんなことについても進んで無感覚になることによって引きおこされるに違いない。純粹に人工的な感覚であって本来の利己性だと私がみなすものは、我々自身の善へのこの過剰な執着である。それはその善が我々のものだという理由、あるいは我々自身の快苦の真の想像とは直接関係のない抽象的観念のために生まれる。[42] その利己性は、我々自身の善のもっと直接の認識から生ずる、善それ自体への一般的愛情の自然な帰結である自己愛ではない。他の人々への我々の執着についても同様である。彼らとの関係で働く一般的原理も、単に利己的な方向を向くときと同じような変更を習慣から受けるのだから。我々の感情は自分自身と同様に他の人々にもかかわる。感情は事物から人格に移る。「私は誰でも知っていることで書物を一杯にしたくない」が、もしそうでなかったら、その移行がどのように起きるかについて、ここで二十人もの異なった著作者から引用して詳細な記述を与えることもできる。だが観念

というものはしばしば繰り返されたからといって一層よくなるものではない。次のように言えば十分である。これらの習慣となった執着の場合すべてにおいて、行為への動機が依存しているのは、追求の対象である事物への真の関心であるよりも、その特定の人物の役に立ちたいという一般的な傾向であり、それが引きおこされるのは、以前の親切の習慣によってであるか、あるいはその人物の福利に役立つものへの関心が彼の善一般という抽象的観念に移行することによってである。[43] この命題を友情や家族愛や隣人感情といったケースにあてはめたり、これらの執着から生まれる敵意やえこひいきや反感、そしてその結果生ずる、共感や人間性や正義愛などの自然な感情の抑圧を考察したりすることは、読者に任せる。また一般的あるいは抽象的な関心を習慣となった肯定的感覚に結びつけるというこの同一の過程が、同じ仕方で自己愛の影響を説明する——自己愛だけが人間精神にとって自然な排他的原理であると想定することなしに——かどうかを考えることも読者に任せる。私としては、これらのケースは厳密にパラレルだと信じている。だから自己愛と家族愛との関係は後者と隣人愛との関係と同じで、それは隣人愛と祖国愛の関係、あるいは祖国愛と人類愛の関係と同じだと考えることができる。[44] ここで人類愛は所与の確定したもので、ある程度まで連想された *associated* 感覚であると考えられる。この比較は、自己愛と親戚や友人や隣人への愛情と、赤の他人への愛情との間では少々違った形でなされるだろう。我々の愛情の自然なバランスとでも呼べるものは、彼らのそれぞれの福利を促進したいという我々の願望を、我々の支援が役立つと思われる程度に釣り合わせることにある。その際、よく知られた言い方を使えば、えこひいきをしない *without respect of persons* ののである。ところでここでは、我々が他の人々の感覚に無感覚なのは、彼らに共感したくないからでも、愚かにも我々自身の利益に囚われるという習慣のせいでもないと考えられている。粗野な動物的欲望を理性的自己利益に従わせるのと同じ規則によって、他人に対する我々の感情と行為を意志的に規制すべき何らかの高次の原理というものが、

我々の一般的本性の中にあるのかどうか、それは将来の検討の対象にしてよからう。[45] 私の現在の目的にとって必要なのは、次のことを明確にしたということだけである。——自然な自己愛と自然な仁愛の原理、そして洗練された自己愛と洗練された仁愛の原理は同一である。その片方を認めれば、他方も認めなければならない。そしてそれ以外のいかなる原理が両者と結び付けられるとしても、両者は成立するもしないも一緒である。

十四 それゆえ私は、生まれつきと習慣の間の借方貸方勘定についての難問で自分が悩んだり読者を悩ませたりするつもりはない。習慣の力がどうであれ、またその影響がいかに微妙で普遍的であれ、それはすべてではないし、主要なものでさえない。我々は植物を植える前に土壌の性質を知っているべきである。第一に、その土がそもそも何かに適しているか否かを、第二に、それが何に適しているかを、我々が何を耕作するかはこの二つの問題に依存する。[46] それを決めた後で、生産物のどれだけが耕作のおかげでどれだけが土壌の性質のおかげかと論ずることは無益である。我々が確信すべきことは、土壌を最善に利用したということだけである。しかし我々は土壌が本来何を生み出せるかを知らないうちは、それを確信できない。とはいえ私はあまり論争を呼ばないであろう二つの一般的な格言を述べよう。第一に、混乱した観念連合のため不可分と考えられてきた二つの事物の間に本性上いかなる関係もないならば、理性的な区別によってその幻想を打ち砕き、そして、強化され永続化されている習慣的感覚の力を理性の確信によって弱めることは可能である。たとえば、直接的意識の感覚が本質的に個人の印象に属しているために、一般的自己利益の原理は個別性と不可分だと考えられてきた。そして意識、私秘的共感、絶対的自己利益のこの感覚は、慣習と空想によって自我という抽象的観念に移行されてきた。[47] それゆえこれらの諸観念を区別すること、あるいはそれらからすぐに生ずると考えられてきた強力な偏見が理性にも事物の本性にも基礎を持たないと示すことは、有意義である。〈精神はそれ自体と永遠に

一つであって自己利益だけに集中している」というこの想定だけでも、精神は自分自身の中に引きこもり縮こまってしまうに違いない。第二に言えることはこうである。——この自然な関係が欠けている場合、つまり、ある感覚とある観念との習慣的な関係が、精神の中の自然な影響の傾向性から生ずるのではなしに、精神に与えられる特定の方向あるいは感覚と観念間の頻繁な連合作用から生ずる場合、精神に別の方向を与え、他の対象に一層大きな注意を向けることによって、反対の習慣を作り出すことができる——。[48] そうすると、元来私に他の人々の福利への関心を持たせる能力と私自身の福利に関心を持たせる能力とが同一か否か、また私は本来私自身の福利と間接的に関係しなければ他の人々の利益に何の関心も持てないのか否かは、どうでもよいことではありえない。習慣というものはその性質上ある程度恣意的で変わりやすいものである。精神の元来の傾向、つまりそれがあれやこれやの習慣を獲得あるいは保持する傾向だけが、固定して変わらないものである\*。[この注でハズリットは、すべての習慣が観念に基づくわけではないと主張する。] [49] しかしながら従来習慣の力が利己的感覚の方にあり、常に必ずそうであるとしても、我々がそれに対抗させることのできる習慣の力には理性と精神の自然な傾向とが味方していて、最終的には親切心と美徳を自己利益の「貧しい受給者」とする必要がないと考えるのはいくらかの慰めになる。\* [この注でハズリットはルソーの『エミール』第2巻192ページのフランス語原文を長々と引用する。]

十五 [50] 私はここまで論理的な演繹によって、人間精神は本性上私心がないということを示そうとしてきた。これからは同じことをいささか別の仕方で、もっと詳細に示したい。

十六 〈精神は本来善の選択と悪の排斥において、自己への配慮だけによって決定されている〉と考えることは、両者に無差別の状態を想定するこ

とになるが、それでは自己利益のような感覚の存在が全く不可能になってしまう。善と悪の観念の中に、本来前者を直接的欲求の対象たらしめ後者を嫌悪の対象たらしめるものが何か存在しなければ、精神がそもそもどうして前者の獲得と後者の回避に関心を感じなくなるのか理解しがたい。

[51] 我々が生まれつき持っている幸福への欲求と苦痛の恐怖から自己愛それ自体を引き出すのではなしに、自己愛の原理から幸福への欲求と苦痛の恐怖を引き出すことは大間違いである。自己へのこの種の執着は我々自身の観念への愚かな自己満足を示すものでしかない。それは無意味な溺愛、自分自身の抽象的存在の偶像崇拜である。それは精神を自己以外のあらゆるものに無関心にさせて、それを生命への愛と死への恐怖を説明する新理論の基礎としない限り、行為へのいかなる動機とも結びつかなくならざるをえない。個人が存在して五体満足でいる限り、この原理は満たされている。しかしそれがどのような仕方 で存在するか、いかなる対象によって影響を受けるか、ある存在の仕方を別の仕方よりも選好するかどうか、これらはみな決定されないまま残る。もし自己愛の意味することが、ある生存の仕方への欲求と別の仕方への嫌悪、あるいは我々自身の福利への欲求であるならば、この福利を構成するものは何か？

[52] 事物それ自体の性質の中に、我々とは独立に、望ましいとかその逆だと精神に思わせるようなものが存在するに違いないということは明らかである。それらは我々の精神に印象づけられることによって善や悪に転換するのではなしに、本質的に善や悪だから我々の精神にある仕方 で影響するのである。このことは、〈それらの対象やそれらが精神に与える影響はこの人やあの人に向けられることによって完全に換えられる〉という想定とどのようにして調和できるだろうか？ 私は繰り返して言う。自己利益は、精神が関心を持つある対象と感覚があるということの意味する。自己利益がそのような対象すべてから独立に存在しうるとか、われわれがある対象に執着するのはもっぱら自己への執着から来ていてそれに規制されているなどと考えるのは、明々白々たるナンセンスである。

十七 [53] やけどして火をこわがるようになった子供の例をとってみよう。我々は言うだろうが、この恐怖は抽象的に考えられた苦痛の恐れだけにとどまるのではない。その子供は、苦痛のこの恐れと、それを感じようとする自分自身の観念（極めて判明 distinct なものではないが）とを結びつけるのである。そのとき最初に、火が現実の子供にやけどさせるということが明らかである。それは子供が自分自身のことや火がやけどさせることを考えているからではなく、火はやけどさせるという性質を持ち、子供の手は苦痛を感じずという性質を持っているからである。そして苦痛が現に存在するときに子供がそれを嫌うということは、苦痛の感覚 *sense* の直接的・必然的・生理的帰結であって、確かに子供の自己愛の間接的・反省的な結果でもなければ、苦痛というものは自分を苦しめるから悪いものだという事後的考慮でもない。また私の理解するところでは、現実の痛みがなくなった後で、それは苦痛として考えられ回想され続ける。[54] 別の言い方をすると、苦痛の感覚はその対象の回想と結びついて離れないような、対応する印象を記憶の中に残し、子供を不随意的にそれから避けさせるが、そのことも同じ種類の必然性から起きる。それは人間精神の本性と回想された印象とから来るのであって、子供が火を自分自身の過去に歴史的に結びつけることから来るのではない。同様にして、私の考えるところでは、苦痛のこの観念が他の状況と想像によって結び付けられ、その子供の未来に移されるときにも、それは苦痛を与えるという元来の傾向をやはり保持し、子供は同一の苦痛の感覚の再起を必ず恐怖と嫌悪をもって見るが、それは子供がそれを自分自身の観念との関係で考えるからではなくて、苦痛として考えるからにすぎない\*。[ハズリットはこの注で、この説明はまだルースなものなので、本論の後の方でよりよい説明を与えると言う。65 ページを参照。] また我々の推論全体に関する不変の原理として覚えておかれるべきことだが、子供が未来の苦痛の経験主体としての自分について持つ印象は、想像による観念以上のものではなく、その苦痛が存在する直前までは、何らかの種類の予期によってそれを感じずということなど不

可能なのである。[55] 自分に加えられるであろういかなる特定の苦痛も精神の中に嫌悪と恐怖の真の源泉をもたらすのだが、そうすると、人がこれほどまでにこの理念的な自己に排他的に執着していると考えられることを、どのように説明すべきだろうか？ 一見するとそれを満足のいくように説明できると思われるかもしれない方法が二つある。一つは人格の同一性の観念から説明するものである。[56] これはすでに考察したが [五]、もうすぐ再び考察しよう [二十二以下]。もう一つの方法は大体次のようなものである。火でやけどして、自分がやけどしたことの回想からやけどの痛みを知っているだけの子供は、自分がもう一度やけどする危険にさらされると、過去経験した苦痛の極めて生々しい回想が精神の中に引きおこされる。そしてこの観念を自分の直接の恐怖に代入するという一瞬の転移によって、彼は自分がさらされている危険を考える際に、自分がこれから感ずるはずの苦痛とすでに現実を感じたことがある苦痛とを混同する。だから彼が実際に避けるのは、すでに感じたことがある苦痛の方である。私が言いたいのはこういうことである。——その子供は自分が感じたその特定の種類の苦痛を力強く回想 *recollect* する。そして彼はその効果を誰か他人について回想することはできないから、未来における同一の観念との関係における悪としてしか、つまり自分自身に影響するものとしてしか、それを見ることができない。そして誰か他人に影響すると思われるときには、それに対して全く無関心である。[57] あるいは別の言い方をすればこうである。彼は自分がやけどしたことを現実の感覚として覚えているが、自分以外の誰の現実の感覚も覚えていない。それゆえ彼は、自分の現在の感覚を自分の過去の印象に遡らせることができ、そして片方を他方と比べると極端に弱いことに印象づけられて、自分が意識して恐れている限りでの自分の直接の懸念と想像による恐怖とに屈する。それはそれらの感覚が現在の感覚状態にまた戻ってくるという可能性の恐れである。

十八 私はここで書いたような類の想像力の幻想が精神の中でごく早くに

生じて、その後もさまざまな原因によって強力になり続けるということを否定はしない。私が主張したいこと（そしてこれが私の議論が要求することのすべてなのだが）は、〈これは副次的・間接的な状況における相違を本質的な種類の相違に格上げしてしまう、想像力の幻想にすぎず、それ以上のものではありえない〉ということである。[58] 他人の危険への子供の想像上の共感が、まるで直接の線でつながっているかのように、他人の過去の苦痛の現実の感覚から、あるいはその感覚と自分自身の感覚との直接の結びつきから導き出されているに違いないとしたら、そんなことは馬鹿げているから、反論は実際に成立するだろう。だが〈子供は他人の現実の苦痛を自分自身の現実の苦痛として感ずることができた〉とか、〈他人への子供の共感、個人的な苦痛への彼の恐怖が彼の以前の意識から導き出されるのと同じ仕方、この元来の有機的共感の真の継続であり結果である〉とか考えられているのではない。他の人々への子供の共感、彼自身の過去の経験の産物に他ならない。もし彼が自分自身ではいかなる事物も感じなかったとしたら、彼が他の人々のために感ずるということはとうてい不可能である。私は想像力という能力に関する特定の分析に入ることによってこの議論にいくらかでも光が投げかけられるとは思わないし、この能力が十分強くなって子供が他の人々の感覚に独自の関心を持てるようになるのはいつかを定めるつもりもない。[59] 私は次のように言うだけで満足しよう。——この能力は、子供が自分自身の未来の利益や他の人々の利益について理解や配慮をいくらかでも持つために必要である。自分自身の元来の受動的印象を倍化し変化し拡大し結合し比較するこの能力がなかったら、子供は未来に盲目で無関心で、現在の一瞬を超えたいかなるものにも無神経で、希望や恐怖やいかなる種類の努力とも一切無縁で、最も苦痛な印象を避けることもできなければ、その除去を望むことも単に考えることもできない。火から自分の手を遠ざけることも、激しい渇きを癒すために唇を動かすこともできない。自分の感覚にまだ印象づけられていない事物のことを考え、似たものから似たものを引き出すこの能力がなければ

ば、子供は予見や自己運動や自己利益感覚を全く欠いたままに違いない。それは恐れられざる苦痛と求められざる快樂に動かされる受動的な器械であって、様々の外界の対象が彼の感覚に働きかけ続ける間中、抵抗も欲求もなしに苦しんだり楽しんだりして、重い知的障害以上の状態にある。彼が自分を未来の中に投げ出して、現実でない出来事を予期し自分自身の想像上の利益に影響させられるようにすることを可能にするこの能力があつてこそ、子供は多かれ少なかれ他の人々の感覚と利益に入り込み、その結果の影響を受けることができるのである——。[60]（子供の知覚と行為が一貫した形をとり始めて、それが推論の主題になりうようになった時には）火傷の苦痛を経験から知っていると考えられ、そして再びその危険にさらされた子供は、すぐに恐怖に満たされ、手をすぐに引っ込めて何かをつかむか、救いを求めて叫ぶかして、恐怖の対象を避けようとする。このとき子供の記憶と感覚が彼に与えるものは、それ自体としては善でも悪でもない外界のある事物と、その事物あるいは類似した事物に以前結びついた激痛の記憶だけである。[61]もし子供がこれら以外の能力を何も持っていなかったら、彼はそこで終わらざるをえない。彼は自分の体が急速に火の方に向かっていくことを見て感ずるだろうが、彼の理解はその現実の運動よりも先に行かない。彼は自分が火に近づいていくことを彼を動かす力の結果としては考えないだろうし、自分が実際にやけどするまで自分が火に入るとは夢にも思わないだろう。仮に彼がその結果を予見できたとしても、それは彼にとっては恐れる対象ではないだろう。なぜなら、彼には推論する想像力が欠けているので、目の前に見える炎と、同種のものが以前現実の接触によって彼に与えた激痛の観念とを結びつけないだろうし、またできないだろうからである。しかし実際には、彼は火に入る前に、それへの自分のさらなる接近を想像する。想像力のおかげで、彼はやけどさせる力を火に帰し、感覚能力を備えた理念的な自己を考える。そして想像力だけによって、自分が前に感じたのと同じ苦痛の感覚の再現を予期する。[62]彼は理念的な存在が持つ理念的感覚にすぎないこの苦痛を、自分に

とって真の、現在の、必然的で抵抗できない関心事とみなし、それが意志的能力の即座の行使によってしか避けられないと知って、自分に思いつける最初的手段によってそれを避けるための突然の真剣な努力をするわけだが、もしそうだとしたら、同じ苦痛が他人に加えられるだろうという認識を持った場合にも、人は同じ種類の関心と恐怖に動かされて、彼を救うための同じ努力をするはずではないだろうか？ 人はその他人も自分と同じ感覚を持っていると信じているに違いないし、自分自身の想像上の感覚に共感するのと同じ仕方でその他人の感覚に共感できるに違いないのである。  
\* [ハズリットはこの注で〈人間の本来の利己性の仮説を証明するためには、他人の利益ではなしに自分の利益だけが行動の動機でありうるということを示さなければならない〉ということ自分を当然視していると述べる.]

十九 [63] 〈自分自身の場合には、自分の未来の存在を過去の存在と混同し、未来の想像上の苦痛の観念を過去に意識された苦痛の回想と混同する自然な錯覚が存在する [が、自分の苦痛と他人の苦痛との間にはそのような関係がないから、直前の議論は成立しない]〉と言われる。だがともかく、これは無意識に起きるに違いない。もし現在の危険の感覚が行為者に精神に強力に作用して過去の感覚の回想を呼び起こし、彼の恐怖の現実の対象の代わりにその回想を提出して、そのため彼が差し迫った危険を避けようとしているとき実際に考えているのは過去の苦痛のことだけなのに本人はこの観念の混乱に気づかないとするならば、程度は小さくても、他の人々に関しても全く同じことが起きるに違いない。[64] 差し迫った恐怖が現実的印象の一層強力な回想に移行するために、彼が自分自身の未来の利益を求める前に、それを過去の利益と混同することが必然的だと考えられるならば、私はこう答える。——同じ種類の代入によって、過去の危険に似た明らかな危険が彼の精神に以前の状況と感覚を力強く思い出させるときはいつでも、彼は自分自身の利益を他の人々の利益と同一視するだろ

う。記憶のレンズは後者のケースでは共感を引きおこし、前者のケースでは個人的恐怖を引きおこすのだが、いずれの対象も、それ自体としては等しく想像上のもので、従ってこの仮説によればいずれも全く無差別である——。しかし私は、〈想像力の直接かつ固有の影響は、個人的恐怖という影響を説明するためには不十分であるか、あるいはそれ自体としては何の力も持っていない〉というここでの想定には何ら根拠がないと主張すべきである。というのは、想像力による観念が、それと本質的に組み合わせられる、記憶による観念と同じくらいの効力を持つてはいけない理由は何もないからである。[65] それらの実体は同一であり、同じ骨肉を備えている。両者は同じ生命原理によっている。〈想像力は人間精神に直接影響しない〉と考えることは、事物の本性と理性からそう考えるべき動機が何もないにもかかわらず、疑われていない事実からの自明の推論を退けることである。この考えは哲学的な信仰条項としては受け入れられない。それが受け入れられうるのは、あたかも快楽と苦痛の感覚の中にある本質的性質が想像の中を通る際に蒸発してしまうかのように、観念 *idea* という言葉の用法を抽象的な観念や外部的形態だけに不当に制限するからである。あるいは、想像力という言葉に、単なる擬制的な状況や出来事、つまり決して本当には存在しないし存在しないだろうと考えられ、それゆえ行動の対象とならないような状況や出来事を結びつけるからである。\* (二つ前の注 [54 ページの注] を見よ) [66] さらに、確かに想像力はその作用において我々の他の能力の間接的な支援を受けて強力になるが、行為の直接の源泉かつ指導者に違いないのは [想像力という] この能力である。もしその源泉を、意志を越える内在的で独立した能力に帰して、それが状況のあらゆる変化、利益のあらゆる蓋然性に従うと考えない限りはそうである。想像力はまた、連合した機械的感覚の盲目の衝動をコントロールし、それらを特定の何らかの目的達成に従わせる力である。言い換えれば、与えられた目的それ自体を意志し、その目的達成のために直接必要な手段を用いる能力がなければ、意志も行為も、理性的な恐怖も目的の着実な追求も、英知

も愚かさも、親切心も利己心も存在しえない。機械的衝動と極めて単純な対象を獲得しようとする直接的欲求との偶然的一致にすべてが委ねられることになるだろう。というのは、それ以外には、偶然も習慣もいかなる理性的目的をも実現できないようだからである。[67] しかしながら、私がこの反論に対する上記の回答〔本段落冒頭?〕で述べたことに戻ろう。すべての人々が他の人々の苦しむ苦痛や災厄に同情する傾向があるということは明らかであって、このことは、その原理の作用がたとえ真だとしても、それは利己的な対象にだけ限定されるものではないということを証明する。常に我々の共感、苦痛についての、そして苦しむ人の性質と感覚についての、我々の知識に比例して直接にかきたてられる。だから我々自身に関しても、我々は自分が感じたことがなくてそれゆえほとんど知りえないような肉体的苦痛を恐れることはほとんどない。このケースでは、他の人々にはさらに小さな共感しか持たない。他の人々が歯痛やその他のふとした身体不良のためにしばしば苦しんでも、我々はそれを信じなかったり無感覚だったりする。このことは誰もが述べたことがあるに違いないし、その行き過ぎはこっけいなほどである。[68] 人がそれについてどんな説明をしようが、その趣旨は同じである。——我々の自己愛と共感と同じ原因に依存していて、常に相互に一定の比率を保っている。少なくとも同一人物内ではそうである。我々の恐怖を引きおこすその同じ苦痛の認識が、我々をしてその苦痛にさらされた人々への共感を容易にする。子供のころ私は腕を脱臼したが、私は今日に至るまで、同様の事故のために腕をつっている人を見ると腕が神経質にびくびくするのを感じる。私の論ずる主題のこの部分は、スミスや他の人々が詳論してきたので、これ以上主張する必要がない。奇異であるために人々にショックを与え注意をひきつけるような厭わしい外観を呈するような病気があるが、それは適切に我々の共感や同情をかきたてることがない。だがもし自分自身がその病気にかかったことがあれば、共感や同情をかきたてられるだろう。[69] 子供は他の人々の苦しみの外に表われた印について大人よりも一層自然に共感し、そ

の共感の特定の原因を考えないようである。その原因は、苦痛についての子供の観念が素朴で単純であり、そのために一層一様で、たやすく相互に置きかえられるからかもしれないし、あるいは、大人はもっとたくさんの観念を持っていて、他の人々が感じていることを知ることによって彼らに共感することが一層しばしばできるので、その知識を共感の基礎にするからかもしれない。＊ [ハズリットはこの注で、イギリス人と比較したフランス人の国民性に関する考察を行う.] 一般に、我々が現実を経験したり、その性質上誰にでも大体同じような効果をもたらしたりするような身体的損害は、情操や道徳的原因に依存する損害よりも、直接で自然な共感を引き起こすに違いないと思われる。[73] しかしながら、それは後者ほど完全でも長続きするものでもない。というのは、後者は想像力の産物だから、それ自体が想像力の行為である我々の共感に対して、単なる身体的損害ができるよりも一層強く我々の共感に訴えかけるからである。そのことは我々自身に関するものであれ、他の人々に関するものであれ変わらない。[75] 身体的損害への我々の共感はまだ一層不愉快な感覚であって、それゆえそれがかき立てられることには一層の抵抗が伴う。だから我々の共感の量を判断するに当たっては、苦痛の性質とそれが我々の共感を引き起こすにふさわしいかという、上記の二つの点の外にも別の状況を考慮に入れる必要がある。[76] これは当該の問題には相違をもたらさない。

二十 〈子供はやけどの苦痛を自分自身の観念との関係で思い出すにすぎず、だからそれを自分自身との関係でしか悪とはみなせない〉と主張することは、実際には想像力という能力の存在を否定することである。子供は過去の感覚が同一の存在つまり自分自身の中にまた生じそうだと考えることができるが、正にそれを可能にする精神の能力によって、彼は苦痛の同一の観念を別人に移転することもできる。前者の場合彼は対象を作り出し、自分の観念を自分の記憶と感覚の境界を越えて延長するのだが、後者の場合でもそれ以上のことをするわけではない。もし彼の精神がその作業にお

いて単に受動的なものにすぎなければ、彼は新しい印象の予期などせず、古い印象をいまだに夢見ているだけだろう。事物が感覚の上に印象される順序を変え、同一の性質を異なった対象に結びつけ、そして異なった性質を同一の対象に結びつけ、我々の元来持っていた印象をすべての可能な形に結合しこれらの印象それ自体を大幅に変えること——これが想像力の本性に他ならない。[77] 想像力を欠いた人間は理性的な行為者ではない。それは最も愚かな野獣以下である。それゆえ〈人間精神は他の人々の快苦を決して感じないのだから、それらのことを考えたり関心を持ったりすることはありえない〉と主張するなら、それは何か別の仕方では証明されなければならない。

二十一 この反論を述べる一番微妙な方法は次のように考えることである。——子供が危険を恐れて火に近づかない傾向を生み出すものは、恐怖の念あるいは行為への動機となるような力を決して持たない（と彼らは言う）観念それ自体ではない。それは、その観念を彼の精神の中の現実の感覚に結びつける能力と、もし自分が同じ危険にさらされるならばそれは自身自身に関して再び同一の深刻な状態に至るだろうという認識である——。[78] さてここで、我々は単に反省に反省を積み重ねているにすぎない。〈よく知られた恐るべき苦痛の直接の観念は精神に何の影響も及ぼさないが、この観念が同一の意識の中で苦痛に変わる、あるいはとって代えられるであろう観念の方は、それを防止しようとする最大の努力をすぐさま引きおこすだろう〉と考えられているのである。恐怖の対象が感覚にとって現実化されるだろうという予測は確かにそれへの恐怖を強めるが、それは想像力を通じてである。それはちょうど、自分が長年会っておらず再会を切望している人物が隣の部屋にいるということを知ったならば、あたかもその人物が目前にいるかのような鮮やかさでその顔や姿の印象を思い出すようなものである。精神は継続した意識との関係で未来の苦痛を予期するが、その力は、観念の強化によって意志的行為をもたらず傾向を持ちうる

だけである。だがそれがこの効果を持ちうるのも、精神が予見するいかなる苦痛もそのような傾向、つまり嫌悪をかきたてるような傾向と、苦痛が時にいくら小さくても予防する意志とを持つことが本性だからである。

[79] この最後の反論の根底にある誤りは、行為の原因あるいは動機としての未来の苦痛の観念と、行為の対象である現実の事物としてのその観念についての後からの反省とを混同しているところにあるようである。多くの場合、危険についての最初の認識と一時的な恐怖が去っても、それを避けるための理由は変わらずに残っている。精神はこのことを見出すと、行為の真の原因を、遠く離れた対象の移ろいやすい観念よりも、しっかりして長続きするものの中にたやすく求めるようになるだろう。そして、欲求の対象であれ嫌悪の対象であれ、それは真剣な追求あるいは回避の対象になる以前に、想像力への一時的な影響よりも強い効果を個人に及ぼすはずだ、と精神は考えるだろう。しかし事物の観念それ自体が行為の究極の根拠で本来の対象なのではなく、事物それ自体こそが精神にとって理性的で長続きする関心の唯一の確固たる基礎であると考えるとき、我々がしているのは対象の最初の直接の観念に立ち戻ることである。[80] その対象を表現するその観念は、それ自体が絶対的な事物である思考対象の二次的な反省とも間接的な意識とも異なる。それは感覚が観念と異なり、現在の印象が未来の印象と異なるのと同じである。これまで述べてきたこの理論の中には、真と偽の間の根本的な区別を覆すものもなければ、それらを判定する通常の方法を覆すものもない。古い境界と標識はすべて昔あったところに残っている。未来の対象の現実性は精神によって判断するしかないが、それだからといって、事物の蓋然的な帰結と決して起こりえないことを精神は区別できないとか、意志や空想の衝動を何でも真理とみなしてしまうということには決してならない。[81] また未来の対象が精神に外から作用しえないからといって、我々の諸観念がそれらの対象やその他精神の外部にあるものを指示できないとか適切に表現できないとか、諸観念自体の意識による観照にすぎないということにもならない。

二十二 前者とかなり重なるがそれとは区別され、そして自己利益の感覚と一層強く結びついている別の感覚がある。それはすなわち、継続する人格の同一性の感覚である。これはすでに取り扱ったが、私はここで問題をまた取り上げ、最終的に答えたい。議論の重点はここにあるからである。自分がやけどする危険にさらされていることを知っている子供は、自分の現在と未来の自己を二つの別々のものとしてではなく、同じ一つの存在として見ている。彼はいわば自分を未来に向けて投影し、未来の自己と同一化しているのである。彼は自分が自分自身の未来の快樂と苦痛を感ずるだろうということ、それゆえそれらがあたかも現在のものであるかのように同じだけの関心を持たなければならないということを知っている。[82] 未来のことを考えるとき、彼はいかなる変化も自分の中に本当に起きるとは考えないし、自分の現在と未来の存在の間に何かがあるか介在しているとも考えず、自分の未来の感覚は、自分が今これほど真剣で不可避の関心を持っている、そのままに同じ意識ある存在に影響するのだとみなしている。我々は〈この子供が火から引込めた手は、そうしなかったら次の瞬間激痛にさらされたであろう同じ手である〉と言う。しかしそのことは内面的な意識の原理については一層真理である。その原理だけが、我々の存在の引き続く時点を一緒に結びつける。我々の外面的諸器官はすべてその原理の道具にすぎず、行為と感覚のやむことのない変化に従っているのである。時間の相違が彼の現在と未来の存在を本質的に区別し完全に分離する基礎だとして、あたかもそれだけが注意すべきことであるかのように言うことは、平明な事実は無意味な詭弁を対立させることである。時間の単なる間隔は意識の個別性を破壊しないのだから。[83] 今の彼は一瞬後、あるいは一時間後、あるいは翌月、あるいは翌年の彼と同一の意識ある存在である。それゆえ個人としての彼の利益は彼の存在と同様、同じものでなければならない。少なくとも、彼の過去の印象の意識がそれらの印象を一様な感覚の連なりの中に結びつけている限りは、そうであるに違いない。というのは、継続した同一性のこの感覚が睡眠や無意識や何かで中断されても、

それが後から回復されることで、この点を一層明確に証明するように思われるからである。つまりそれは、〈特定の偶然的変化すべてにもかかわらず、同一であることをやめないような深い内的原理がある〉ということを示すように思われるのである。

二十三 子供は自分にとっての事物の帰結をはっきりと予見できる限り、自分が同一の存在であり自分自身の福利に直接の絶対的利益を持つと考えている。このことには疑いがない。しかし彼が自分を未来の存在と同一視し、この想像上の存在があたかも彼の現実の実体と合併しているかのようにその存在に共感しているこの状況自体が、想像力の強さの最善の実例である。[84] ところが利己性の仮説の主張者は想像力をほとんど無力な能力として描こうとする。

二十四 〈この未来の想像上の自己は、一種の形而上学的化体によって、実際に彼の現在の存在の中に体现されている。だから彼が未来に受ける印象は、前もって彼に間接的に伝えられている〉と真剣に主張しようとする人は誰もいないだろうと私は考える。というのは、実体それ自体や思考が存在すると考えられる基礎的要素について我々がどう考えようと信じようと、外界の対象に働きかけられ特定の現実の思考や感覚（それだけが行為の動機たりうる。つまり、精神をあの方向やこの方向に動かせる）に影響を受けるその要素が常に変化しているということは明らかだからである。[85] またいつであれそれが経験する変化がそれまでに経験した変化に影響を及ぼせないということも明らかである。以前の変化はその後の変化の原因ではあるかもしれないが、結果にはなりえないのだから。この意味で、個人は異なった時点を通じると決して同一でない。ある時の彼について真であることは、いかなる別の時点での彼についても、決して厳格に特別に真ではない。〈彼は一般的に言えば同一人物である。彼は同一の一般的利益を持っている〉と言っても無駄である。というのは、彼は一般的な意味

での人間でもあるからである。この議論によれば、彼は人類一般に関係するものには何であれ一般的な利益を持っているということが証明される。実際のところ、この言葉はこの問題に適用されると何も意味しない。問題は、〈個人は彼に関係するすべてのことに等しい絶対的な利益を持ち、未来に持つ印象があたかも現在の印象であるかのように、未来の印象が彼に作用し現在の印象と同じ機械的力をもって彼に行動させる——というような仕方で、個人は同一の存在であるのか〉というものである。[86] これは真理からかけ離れている。彼が将来持つ印象は彼の行為に少しの影響も及ぼさないし、機械的な仕方ではいささかも彼に作用しない。この哲学の教義問答は次のようなものだろう。汝は必然的に汝の未来の感覚に関心を持つか？ はい。なぜそうなのか？ なぜなら私は同一の存在だからです。汝は同一の存在によって何を意味するのか？ 同一の存在とは同一の個人ということです。つまり、同一の利益、同一の感覚、同一の意識を持ち、そのためどの時点で彼に影響することも、彼の全体的存在に広がらざるをえないのです。それゆえ彼はすべての時点で同じようにそれに関心を持たなければなりません。すると汝は汝の未来の感覚が実際に存在する前にそれを感じずるのか？ いいえ。それならばどうして、汝は未来の感覚によって影響を受けられるのか？ なぜなら同一の個人として云々。つまり、子供が感ずることになる苦痛は存在していないというまさにその想定によって、彼は無論それを感じていないし、あたかもそれが存在するかのようにそれによって影響を受けたり関心をひきつけられたりすることもありえないのだが、その舌の根も乾かないうちに、巧妙な論理の転換によって、彼は同一人物なので、将来苦痛を感ずるときと同じようにそれを感じ関心をひきつけられ影響を受けるに違いないと証明されるのである。[87] しかしそれなら、彼が同一人物ではないということもその含意から巧妙に出てくるだろう。というのは、ある対象から感覚に印象を受ける前と後では、影響の受け方が同じではありえないからである。また苦痛の恐怖あるいは想像上の懸念も、苦痛を現実感に感ずることとは違うからである。自分で苦

痛を感じることと別人がそれを感じずるだろうと信ずることの間にも、ちょうど同じ相違がある。

二十五 私はこの議論全体を通じて、次のことを念頭に置いていただくよう読者に願います。私が〈子供は自分の未来の感覚を感じない、関心を持たない〉と言って、そのことを、子供が真実のあるいは個人的な関心を何ら持たないということと同一視するとき、私が言いたいのは、〈子供が前もって未来の感覚を感じたりそれによって影響を受けたりすることは、決してない。彼は常にそれとのいかなる種類の交わりからも必然的に断ち切られている。未来の感覚が行為への動機として彼の精神に作用したり、何らかの衝動をかきたてたりすることは、いかなる状況でもいかなる仕方でもありえない〉ということである。[88] そして私は、〈彼が他の人々の感覚による以上に自分の未来の感覚によって直接に影響を受けるというような生来の能力が何か存在するのでなければ、彼自身の未来の自己がいかなるものであれ、それに対する彼の関係は、彼が他の人々の福利については持たないような真の積極な関心を、自分の未来の福利について持つための根拠とはなりえない〉と主張しても、それは思弁の洗練の行き過ぎではないと考える。いかなる対象についても、それへの一般的あるいは抽象的あるいは反省的関心は、その対象について前から積極的な関心を持っていたか、あるいはそのような仕方で影響を受ける生来の能力が精神の中に存在していたということを意味する。それだから、私はある対象への一般的な関心からそれを追求するが、そのとき私の精神の中では何の関心も感情も引きおこされていない、ということがありうる。そのとき私はそれを習慣で追求しているのである。あるいはその印象があまりにも頻繁に繰り返されるので、関心をかきたてるための新しい衝動などなくてもそれを追求しようとする機械的な傾向性が生じているのである。[89] 同じことは、あるいは意志的行為者としての私の一般的な性質についても言えるかもしれない。それが意味するのは、〈私が気づくことなしに関心を持つと思わ

れる対象は、それ自体として、私にとって興味深いものである。私がおの対象を知るや否や、私は関心を持つことができるし、必ず持たざるをえない。私はその対象の種類全体に一般的な関心を持っている。そして包括的にこれに関心を持っていると述べることができる〉ということである。ここからさらに進んで、〈真理を代表するものとしての精神は、事物が個人に直接影響する仕方とは無関係に、真にそれ自体として興味深いものとしての事物に関心を持っている、あるいは持つべきである〉と述べるならば、それは〈あらゆる対象は自己との関係においてのみ、善だったり悪だったり、望ましかったりその逆だったりする〉と想定する、利己性のいかなる原理の基礎をも破壊することになる。しかし私は同じことをこれほど何回も繰り返すのには疲れた。というのは、「少しの思考の苦痛をも厭う人々について言えば、言葉をいくら繰り返したところで、彼らに真理を理解させたり、私の言いたいことを正しくわからせたりすることはできないだろう」\*（パークレイの『視覚論』）からである。

二十六 [90] 元に戻ろう。同一の個人の間には、未来の感覚がその力を現在の衝動に伝えて理念上の動機に借り物の現実性をまともさせることができるといったような馬鹿げた関係をかりに想定しても、あらゆる感覚の性質あるいは絶対的存在は、意志的行為とは両立できないものである。いかなる対象にせよ、それについての私の未来の利益の現実性が（予期によって）私が現在その対象の追求に真の利益を持つ理由にどうしてなるのだろうか？ それがかつて実在したとしても、今ではもはや追求できないのに、意志的行為と結びつく欲求や嫌悪などの感覚は、その対象が存在する前の観念によって常に刺激されなければならない、現実の苦しみあるいは享受に属するような利益とは全く両立しない\*（22 ページ以下を見よ）。[91] 感覚が現実の対象それ自体に属する利益、あるいはいわば観念を対象に最終的に浸すことから生ずる利益は、この両者〔対象とその観念？〕の分離を必然的に含意する、能動的あるいは意志的な行為とは何の関係も持ちえ

ない。従ってそれは意志的行為との関係で定義されるような、利益の起源・原料・最終的基礎ではありえない。——それでも、それが何であるかを説明するのがいくら難しくても、我々を我々自身に常に結びつけ、各個人を別人から区別された同一人物たらしめる、何らかの種類の要素が存在するとは言われるだろう。そしてもし私が、自己の観念の起源とその観念が我々の行為に及ぼす影響を、これまでの議論と調和するように十分説明できると思わなければ、私はそれを問題なしにあきらめるべきである。[92] というのは、説明されていないままの人間性の共通感覚に反対しながら、そうする根拠を明確に示さずに安全に立てることができる推論は存在しないからである。私は人格の同一性の真の観念が私にはどこに存すると思われるかを（現在の議論に必要な限りで）進んで述べることにする。これが人の過去と現在の感覚の間にある継続した関係に完全に存するというを示すのはたやすいと私は信ずる。それは前に言われたように逆に未来と現在の感覚の間にある関係に存するのではない。そんなことは馬鹿げていて不可能である。

二十七 あらゆる人間は他のすべての人間と、数的にも numerically 性質的にも characteristically 区別される。人は他人ではなく自分と同一であるという想定によって、数的に区別される。[93] しかしながら、二人の個人が同一の絶対的な性質を保有すると考えることに矛盾はない。だがこれらの元来の性質は、その後彼らの状況の必然的な相違のため、異なった仕方に変化するに違いない。さもなければ、彼らはそっくりそのまま対応する二つの別のシステムの中で同一の相対的な状況を占めていると考えざるをえない。現実には、たとえ元来の性質ではなくても生活の状況と出来事とその結果である観念において、誰もがどの別人とも本質的に異なっている。複数の個人を考えると、私は彼らが皆それぞれに私とも別の誰とも様々の点で異なっていると想像している。体格において、肌の色において、容貌において、表情において、年齢において、生涯の事件と行動にお

いて、状況において、知識において、気質において、能力において、彼らは異なる。彼らの真の相違のこの認識のおかげで、初めて私は人類の複数の人々をそれぞれ区別することができるようになる。またそのおかげで、個性という極めて一般的な観念が生ずると思われる。その認識は、第一に正数 [?] positive number を示し、第二に、個人間に本性上多かれ少なかれ実在する、あるいは公平な観察者や完全な知性ある存在にとって存在する、相違の総体を示すのである。[94] しかし私は実際には、別の個人が他の個人と異なる以上に他の人々と異なっているわけではない。また私は、自分が彼らと異なっているのは彼ら同士がそれぞれ異なっているのと同様だとも考えている。そうすると、私自身の観念から誰か別人の観念への移行を、誰でもいい個人の観念からまた別人の観念への移行よりも、私にとって大きな相違たらしめるもの、大きな相違だと感じさせるものは、何だろうか？ 私が個別的な存在であるということも、他の人々とは別人であるということも、それ自体としては、個性を形成したり、私に自己という観念を与えたりするものではない。[95] 私はこの観念を持たずにも、他の人々が存在するということを知り、彼らの現実の相違を比較できるからである。

二十八 さらに個別性というものは、絶対的な相違あるいは個々人の間の区別だけでなしに、その個人のそれ自体との関係あるいは比較をも表現する。我々はこれによって、それがそれ自体と何らかの仕方で同一であることを確認する。ある意味では、あらゆる存在について、それがそれ自体と同一であり別のものではないということは真である。それぞれの物はそれ自体であり、その個物であって別のものではない。そして事物のそれぞれの結合はその結合であって別の結合ではない。だから個々人も必然的に自分自身と同一であり、別の言い方をすれば、個人を表現する諸観念のその結合はその結合であって他の結合ではない。これはいかなる事物についても肯定できる唯一の真の絶対的な同一性である。明らかに、それは

一般的な観念を構成する異なった部分同士の比較から生ずる同一性ではなく、それ自体との同一性、あるいは全体を構成する部分全体の同一性である。[96] 形而上学者でない大部分の人々が（形而上学者は無論のこゝと）、〈人は自分自身と同一でない〉と聞いて感ずる当惑の根底には何かこの種の観念がしばしばあるのではないかと私は考えざるをえない。彼らの同一性の観念というのは〈人はすべての他人と積極的に異なっている限りで自分と同一だ〉というものである。彼らは自分自身の現在の存在を他の人々の現在の存在と比較し、自分の継続する存在を他の人々の継続する存在と比較するのである。かくして彼らが〈人は同一の存在である〉と言うとき、彼らが意味していることは〈二十歳の彼は六十歳の彼と同一である〉ということではない。彼について彼らが持つ一般的な観念はこの両端を共に含んでおり、それゆゑ、同一人物とは集合的な観念であつて、片方であると同時に他方でもある。だがこれは粗野な論理である。この難点を避けるために同一の個人を別々の形而上学的部分に区別してそれらを比較し校合し対照するという過程をよく理解せずに（我々は最初自分自身を分析に付することが何と下手なことか！）、精神は部分的に現実で部分的に幻想である二重の個人を作り出す。あるいは同一の観念を二度繰り返す。[97] この場合、片方がすべての部分において他方と対応するわけでない想定するのは矛盾である。この場合には、それ以外の絶対的な同一性は存在しない。

二十九 すべての個人（あるいは、我々がその名で呼ぶもの）は、それぞれ似ていない事物の集合体である。するとここでの問題は、〈我々はどうのようにしてある個人を別の個人から区別するのか、あるいは事物を別の事物から区別するのか〉という、絶対的真実である区別についてではなくて、〈我々はどうのようにして複数の事物を一緒にするのか、同一物とみなすのか〉という問題である。これについては厳格な真理はありえない。それゆゑこの観念にかかわるのは、複数の事物を一つの全体として見させるよう

な事物間の関係である。その全体内部のそれぞれの事物は、それら相互の間で、そこに含まれない別の物との間よりも、密接で長続きする関係にある。[98] そのため結局のところ部分間の関係の程度は、集合的観念であるその物の名前を結びつけることによって決定する必要がある。(精神をして複数の事物を同一の個体と考えさせる原因と同一の原因は、無論それに対応して、それらと別の事物との間の区別を行う。後者をその個体の一部とはしない。)目は耳と同じものではないが、両者は同一の身体の部分であって、身体はこれらや他の無数の区別を含んでいる。それはどうしてかという、目の部分すべては耳の部分すべてと明らかに別の性質、別の使い道を持ち、相互に独立しているが、それと同時に、目と耳の関係は身体のそれ以外との関係と同様に、同一の種類他の身体との関係に比べればはるかに大きいからである。後者との関係は無である。[99] 類似性は一般的には存在するが、従属的な状況がこの関係を決定する。というのは、目と他の個人の目との間には、同一人物の目と耳との間よりも確かに大きな類似性があるが、我々は個人を想像する際にこのアナロジーに従って諸観念を結びつけるわけではないからである。このアナロジー自体は、そのように分離し再結合される事物自体以上の役に立つわけではない。むしろ我々は、それらが本性上機械的に結びつく秩序の中でそれらのことを考える。なぜなら相互に作用しあい一緒に他の事物に作用し作用を受けるというそれらの力は、この秩序に基づいているからである。今私の念頭に浮かんだ例をあげてみよう。部屋の隅に、先端が金でできた二つの杖が一緒に立てかけてあるとしよう。私は無論どちらの杖でも同じ杖とみなす。それは杖につけられた金の類似性のためではない。二つの杖は一緒に取っても一つの杖の役を果たさず、私には一つで十分である。[100] また私はその片方を動かすと必然的に両方を動かしてしまうのだが、それは諸部分の近接性(二つの杖は接触していると想定しているのだから)のせいではなく、それらがそのように結びついているからである。私の持っている諸観念の間の最も密接な関係を形成するものは、事物を利用する際に注意す

ることが一番必要な関係、つまり特定の目的に多くの事物が共同して役に立つことである。たとえば杖について私が持つ観念は、その特定の目的のためにそれを使う行為の単純さによって定義される。しかしながら、同一の事物の同一性の別々の程度あるいは種類を何かの一般的な規則によって定義することは難しいと思われる。たとえば我々は同じ木とか同じ森とか同じ川とか同じ野原とか同じ国とか同じ世界とか同じ人とか言うが、それが同じと言われる意味は、その物の性質が一番よく指し示すだろう。＊ [ハズリットはこの注で、個体が別々であるとはどういうことかをさらに述べる。] [102] ——私は同一のものではなく、多くの異なったものである。性質の絶対的な単純さが個性に本質的なものと主張することは、すべての個性を破壊することになる。[103] そう主張することは、同一の存在の中にある限りの思考や感覚や行為や性質と同じだけの別々の個人を想定することにつながるだろうからである。それぞれの思考が別々の意識になり、それぞれの器官が別のシステムになるだろう。個々の思考はその性質上別物であり、私の思考の多くはたとえば私自身の感覚よりも他の人々の思考によく似ているが、それにもかかわらず私の感覚と思考は同一の存在の一部とみなされる。全体としての存在の継続した同一性とは、私の思考が私の過去の思考と、私の感覚が私の以前の感覚と、またその他のものが私の以前のものと同様継続しているということだが、これは決してその個人を定義したり特徴づけたりするものではない。というのは、人類もまた同一性を保っており、昔と同じものだと言えらるだろうからである。ある個人が同一であり続けると我々が言えるためには、特定の時点における同一の人物を形成するものが何であるかを先に決める必要がある。原因と結果の関係もこの点を決めることはない。[104] 子供の父親は子供ではないし、子供は父親ではない。この場合は明らかにそうでない。だが自然な継続が起きて原因が完全に結果の中に失われるときにも、我々は同じ区別をする。我々は子供が生まれる前に同一性の観念を子供にまで拡張すべきでないし、成虫と芋虫とは同じでない。ここでもまた、我々は似ているとい

うことが同一性にとって本質的なものとみなしている。

三十 しかしここでもっと特定して、我々の自己の観念、すなわち思考する存在とそれ自体とのこの関係の起源を説明することにする。これはまず、我々自身の精神の中で起きることについての我々の意識だけによって知ることができる。すると次のように言うべきである。——パーソナリティが生ずるのはあれやこれやの人であるからではなく、また思考する存在が異なった時点あるいは同一の時点でそれ自身と同一だからでもなく、まして他の人々と似ていないからでもない。そんなことはパーソナリティにとって全然必要ではない。それが生ずるのは、人間としての同一の意識ある存在の様々な能力と知覚の間に存在する独自の関係からである。そのため、自分自身の反省あるいは意識の主体として、その能力のいずれかに同一物の印象が同じように与えられたとしても、彼にはいかなる他の人とも違う影響がもたらされる——。[105] パーソナリティとは、意識を持つ個性に他ならないと思われる。それは精神がそれ自身の作用や感覚や観念の直接的反省によって、自分が存在することと自分が何であるかを知る能力である。それは他の人々の精神の中に存在する印象と観念によっては、同じ直接的な仕方では影響を受けない。そうでなければ、これほどたくさんの精神は存在せず、唯一の同じ精神だけが存在することになるだろう。というのは、この意味での同じ精神とは、その内部で別々の諸観念と諸能力が相互にこの直接の交流を持ち、作用し反作用を受けあうような精神だろうからである。これに加えて、そのような内面的原理と、それが同じ固有の関係と親密な共感を持つような物質的原理との関係を付け加えれば、この組み合わせは同一の人物となるだろう。

三十一 [106] ある人自身の体の視覚的印象は、彼自身にはパーソナリティの観念を全く与えない。それは別人の視覚的印象がそうしないのと同様である。なぜなら両者は視覚の対象として、共に等しく明確であり、同一

の直接的な印象を目に与えるからである。そして内面的知覚はいずれの場合にも同様に、他者に交流できない。人格の同一性の感覚が（少々間接的に）我々の外面的身体に拡張されるのは、他の物が身体に触れたり身体それ自体が触れたりして触覚に影響するからである。その理由は、物体と我々の身体との接触に伴って触覚的印象あるいは熱さ冷たさ硬さ軟らかさなどの感覚が生じるのは我々の直接の接触によるしかないからである。

[107] つまり、必然的に身体は、これらの感覚が精神に伝達される道具である。感覚は他の人々の身体に与えられた印象によっては決して精神に伝達されないのだから。その一方、視覚の対象あるいは物質一般が外から目というその特定の器官に作用するとき、それが精神の中に引きおこす印象は、他のいかなる身体が引きおこす同様の印象とも変わることがない。疑いもなく、その後になって視覚的イメージがやってきて、触覚の不完全な結論を強化し明確化するのである。＊ [ハズリットはこの注で、『アラビアン・ナイト』に出てくる〈銀の腿を持った男〉の例をあげて本文の主張を敷衍する.]

三十二 [108] 私が自己という一般的観念を獲得するのは、私が自分自身の印象・観念・感覚・能力などについて持つ知識を、他の人々における同一あるいは類似の印象・観念などについての私の知識と比べるか、あるいは、彼らの精神の中で起きる、私の精神の中で起きるのとは本質的に異なると思われる出来事についての、私の一層不完全な観念と比べることによってである。もし私が他の人々の精神の中で起きることについて何の観念も持たないならば、あるいは、彼らの感覚や知覚に関する私の観念が完全な表現、つまり意識への単純な再現であるならば、人格間の本来の区別はすべて失われて、純粋な自己利益か純粋な普遍的共感が生ずるだろう。前者の場合、私は私自身の意識の唯一の対象になるので他の人々よりも自分を優先させるということが不可能になる。[109] 後者の場合、私は私を含めた全員が等しくメンバーである全体の一部にしかすぎなくなるので、私

自身と同様にすべてのほかの人々を愛さざるをえない。私はここでもう一度付け加えて言うが、人格間のこの区別は、私と性格・性質が正反対の人々と私自身との間に存在するのと同様に、私に酷似する人々と私自身との間にも必然的に完全に存在する。なぜならその区別は、絶対的にそれ自体として考えられたこの人とあの人との間の相違やこの物とあの物の間の相違に関係するのではなくて、事物が我々に直接に作用するか、あるいは他の人々に作用すると思われる際の、我々の限られた不完全な能力から見た限りでの、作用の仕方や力と確実さの程度の相違に関係しているからである。実際、人格間のこの区別は対象あるいは印象が内在的に同一であればあるほど顕著でわかりやすいものになる。[110] それはそのとき、この区別の基礎である真の原理を誤解することができなくなるからである。その原理とは、二人の人の感覚の間に直接的交流がないということである。このことは、我々と他の人々との間の相違の方が他の人々の間の相違よりも我々にとって必ず大きく思われる——本当はそうでないにもかかわらず——のはなぜかを示す。

三十三 人間を、自分たち自身との関係あるいは相互間の関係というこの二種類の関係で考えてみると、つまり、我々自身の思考の主体として、あるいは他の人々の思考の対象として考えてみると、精神がそれ自体を他者と比べる際に感ずる、あの広い絶対的な区別の源泉が二つの能力に限定されることがわかるだろう。それは感覚 *sensation* あるいはむしろ意識 *consciousness* \*（区別の際限ない細かさを避けるために、私はここで意識一般について説明しない。しかし同一の議論が両者にあてはまるだろう。）と記憶である。この二つの能力の作用は、完全に排他的で個人的なものである。[111] そして両者の作用が拡大する（しかしそれ以上には行かない）限りで、人は個人的存在、あるいはそう言いたければ、利己的な存在である。真っ赤に熱された鉄片が私の身体の一部に当てられることによって私の中に引きおこされる感覚は、単純で絶対的でそれ自体で完結してお

り、それを越えたものを表現するわけでもなければ、他の感覚によって表現されたり他の存在に伝達されたりすることもありえない。同じ感覚が同じ手段によって別人の中に引きおこされるかもしれないが、この感覚は私になんら関わらず、私に意識されることがない。私の神経と別人の脳の間には、私の感覚によって私と同様に彼が影響を受けるような交流関係は存在しない。私の中のこの感覚について別人が持ちうる知覚、あるいは別人の中の同じような感覚について私が持ちうる知覚は、想像による以外ない。私は私の外にあるその苦痛の想像による観念を形成することができる。しかし私がそれを感覚として感ずることができるのは、それが現実に私に印象づけられるときだけである。[112] 別人にとっての印象は、私には感覚の原因とも対象ともなりえない。この感覚が私の中に残し、そして後になって同一の状態で鉄片を見ることなどによって引きおこされる、印象あるいは観念は、本来は記憶の観念である。この観念は必然的に私の精神の中の何らかの過去の印象に言及する。そしてその印象の結果においてしか存在しえない。それは別人が感ずる印象からは引き出せないのである。私は自分以外の誰の感覚も思い出さない。私は他の人々にこれこれしかじかの感覚を引きおこしたに違いない対象やその感覚に伴った情熱の外面的兆候を覚えているかもしれないが、それらは私自身の直接の印象の記憶、私が見たり聞いたりしたことの記憶にすぎない。そして私が感覚自体の観念を形成できるのは、それがなくなった後であって、私はそのときに想像によってそれを行わなければならない。だが人間精神から想像の力をすべて取り去っても、私自身の感覚はその後に何らかの痕跡かその表象を残し、それらは同一の性質を保有して、意識ある原理と、同じように直接に結びつく。[113] その一方、もし私が私自身の未来の感覚を、それが何であれ、予期しようと欲するならば、私は過去のものであれ現在のものであれ他の人々の感覚を想像するのと同じ能力に頼らなければならない。私の未来の出来事と感覚の印象を前もって与え、魔法の鏡のように私の未来の生涯の鏡像を私に、そして私だけに見せてくれる特別の能力など私は持っていない

い。私がこれから持つはずの印象が、事前にそれと対応する印象を引きおこすとか、予感させるとか、秘密の共感によって私の精神に機械的に作用するなど想定することは馬鹿げている。私にできることは、私の現在の存在から私を抽象して私の未来に関心を持つことだけだが、それは私が自分自身から完全に離れて他の人々の精神と感覚の中にはいり込むのと同じ意味、同じ仕方によるしかない。[114] 要するに、個人が自分の過去とつながっているのと同様の関係を前もって自分の未来の存在との間に与えてくれるような要素、自分の過去の感覚が記憶を通じて伝達されるのと同様の意識を自分の未来の感覚についても遡及的に感じさせてくれるような原理は、個人には備わっていないし、ありえないのである。川の水の味も川の広さも、すでにそれに流れ込んだ水に依存する。その流れを元に戻すことはできないし、源泉に続く流れは、そこにその後流れ込む水によって影響を受けない。しかし我々はそのどちらも同一の川と呼ぶ。人格の同一性の性質もそのようなものである。\* [ハズリットはこの注で、海岸に建設されつつある埠頭の同一性を人格の同一性になぞらえる。] もしこの説明が正しいならば（そして私自身としては、これを考えるときに念頭をよぎる唯一の当惑は、それと反対のことを想定することもできないということから来ている）、そこから〈自己を形成すると言うことができ、その作用が自己という観念を精神にもたらす諸能力は、その材料をすべて過去と現在から引き出す〉という結論が出てくるだろう。[116] だが意志的な行為はすべてもっぱら未来だけに関係するはずである。つまり、利己的感覚、あるいはもっと正確に言えば個人的感覚と本来結びつかざるをえないすべての印象あるいは観念は、行為の動機とは全く無関係なものでしかないのである。

三十四 もし人間精神が現在か過去を変えることができ、すでに起きたことを呼び戻したり、あるいはそれを一層際立った仕方で再現させて一層大きな現実性を与えたりすることができるならば、〈人は個人的動機の機

械的刺激によらなければ、過去あるいは現在の対象を追求するよう強いら  
れることが本性上ありえない」と考えることもいくらか合理的に見えるだ  
ろう。この場合、想像と共感の衝動はあまりにも軽く取るに足りないもの  
で人間本性から遠いので、我々の現実の行動に影響を与えることができな  
いと言われるだろう。また賢人がこの直接の避けられない心からの関心  
を持たないようなものは、彼による配慮に値しないとと言われるだろう。  
[117] しかしながらこれは一瞬たりとも考慮する必要がないほど馬鹿げた  
想定である。すでに感覚の対象として存在しているものが存在することも、  
もう存在してしまって記憶の対象になっているものが存在していたことも、  
私は意欲 *will* しない。私はまた、現実存在するものが存在しないこと  
も、現実に存在したものが存在しなかったことも、意欲できない。意志的  
行為の適切な対象は（必然的に）未来の出来事だけである。未来の出来事  
は想像力によらなければ、精神の中に関心を決してかきたてられない。そ  
してこれは、我々自身に関係するのであれ他の人々に関係するのであれ、  
想像力というこの能力に同様に直接訴えかけるが、それは目が我々の外部  
の身体の影響も他の人々の身体の影響も、同じように直接に受けるのと同  
じである。

三十五 一般的・絶対的な自己利益の想定に含まれる矛盾にもかかわらず、  
どうして精神はこの見解が真理だと深く習慣的に感ずるようになるのか。  
それをこの仕方で見取るのはたやすいことだろう。[118] 精神はそれ自  
体の中に過去の印象の継続した意識を感じているので、そこには同じ種類  
の同一性と意識をその存在全体に帰する傾向がもともと備わっている。そ  
れはあたかも、それ自体に属すると一般的に言われるものはその存在自体  
と決して切り離せないかのように感ずるようなものである。我々の現実の  
存在は絶え間なく未来の存在に変わりつつあり、そして意識というこの内  
的感覚を一緒に運んでいるので、我々は我々の本性のその恒久的部分の中  
で未来の存在とすでに同一化しているかのように思う。また我々が過去の

自己に対して将来持つと同じ種類の必然的な共感を、予期によって我々の未来の自己に対しても感ずるかのようにも思われる。我々は記憶の石板を取ってそれを裏返し、まだ名前しか持たない存在である自己の像をそこに記すのである。そうすると、常に時間の経過よりも先を行く想像力が、時間の経過に沿って個性の連続したラインが想像されるときに、事物の必然的相違を無視して、私の未来の利益に現実性を付与し、本当は存在しえないにもかかわらず私の現在の感覚との結びつきを与えるということには、何の不思議もない。[119] 私 *me* と呼ばれる、この継続した意識を持つ存在、この不定の単位が今後感ずるはずの利益は、私の存在の全部分において必然的に私に影響するように思われる。第一に、我々は自分の存在の引き続き変化、特に一時的な個別の諸利益を抽象して、一つの単純な性質と自己利益という一般的原理にまとめ、そして人工的媒介としてのこの名前だけの抽象物を用いて、それらの個別的な現実の諸利益をすべて相互に密接に隣り合い統一されたものにしてしまう。それはちょうど、同一の中心で出会う別々の直線が相互に交わるようなものである。——他方では、私は常に他の人々とは完全に区別されるのだから、私が彼らの過去や現在の感覚について持つ利益は（彼らの未来の感覚について持つ利益と同じく）想像と共感の影響にすぎない。同一の幻想や観念のばかげた移転、すなわち身体的刺激と行為の理性的動機との混同がそれについて起きるはずがない。[120] 実際、他の人々に対する私の感覚の性質は均一なのだから（彼らの福利への私の関心は常に共感という同一の源泉を持っている）、このことからの類推によって、私自身への私の関係においても同様の単純さが確実に推定される。つまり、この自己に関係するものすべて、私の現実の存在に限定されず私の全存在を越えて拡張されたすべてについて、積極的に自然で絶対的な利益が存在すると想定される。私が感ずるいかなる感覚も、あるいはその後私の記憶に生き生きと再生されるいかなる感覚も、自己という感覚を強める。その感覚は機械的な意味で強化されて、一般的観念と、私の遠い未来の想像上の利益とに移転される。だが他の人々の感覚

への我々の共感は常に想像上のものなので、感受しうる利益を持たず、それを動かすような止むことのない機械的衝動を持たないので、我々を他の人々と結びつける絆はゆるく弛んでいて、我々が彼らの福利について持つ関心は、我々の胸の奥に触れず、移ろいやすく、恣意的であり、我々が自分自身の福利の追求について持つ必然的・絶対的・恒常的な利益に正面から反するように思われるのである。

三十六 [121] しかし我々の利己的感觉の源泉と成長については、今述べたような単なる恣意的な観念連合に基づくものではなく、人間精神の必然的組成から生ずるような仕方ですそれを説明する、検討すべき別の考慮（それも主たる考慮）がある。私自身の善を私に追求させる動機と他の人々の善を追求させる動機との間には、本来何も本質的な違いはない。だが性質の違いはなくても程度の違いはある。私は私自身の未来の感覚がどうかを、同じようなケースにおける他の人々の感覚よりもよく知っている。私は私の未来の快樂と苦痛を想像する際に、記憶の材料を利用することが一層容易に、一層大量にでき、それを浪費したりその元来の鮮明さを失わせたりすることがない。[122] 要するに、私は自分の快樂と苦痛を一層簡単に想像でき、それゆえ一層関心を持たざるをえない。私の過去の印象の回想から未来の印象の想像に移ることがこのように容易なため、その移行はほとんど気がつかないほどで、後者は一見したところ現実性を持ち、想像は現在性 *presentness* を持つ。そのため他の人々の感覚は決して同じ程度には痛切に感じられない。このように我々は他の人々の心の中よりも自分自身の心の中を容易に確実に見ることができるが、主としてそのために、（大部分の精神において）最終的にはいかなる好意ある感覚をも圧倒してしまう、自己へのあの強力で不安な執着が生ずるのである。すでに私が示したことと思うが、それが生ずるのは、人の心の生まれつきの硬さからでもなければ、その思考と目的のすべてが自己利益という排他的感覚に必然的に吸収されてしまうからでもない。

三十七 常に我々は、他の人々を長い付き合いから知っている程度に応じて、彼らの感覚の性質を彼らの立場で感ずるし、また自分自身に次いで我々が強い愛着を持つのは身近の親戚と友人たちだが、彼らは血の絆による以上に、感覚と状況を相互に共有していることによって、我々自身の一部だと真に言うことができるだろう。このことは今述べた説明を強化する。[123] さらに、人は他の人々の欲求や快樂よりも自分のそれを提供する方に一層継続的に従事しているに違いない。同様にして、人はいかなる確実な絆によっても結びついていない人々よりも自分の家族縁者たちへの直接の福利の提供の方に、はるかに多く従事している。そしてその結果、これらの対象に費やされた関心と時間と苦痛は、それに比例した程度の不安と愛着とを、自分自身と自分の縁者たちの利益に与える。しかしだからといって、彼の好意が生来の必然によってある限度内に限定されていてそれを越えることができないという結論を出すのはばかげている。[124] このようにいかなる対象の追求にも、それに対する我々の習慣的関心が一般的に結びついているのだが、そのことはまた、子に対する親の愛情はあらゆる愛情の中で最も強く、しばしば自己愛をも圧倒するという周知の事実も説明するだろう。しかしながらこの事実は、〈社会における愛情はすべて、究極的には結合からか、あるいはある人物の観念と直接の利己的な満足との繰り返された関係から導かれるはずである〉という想定と衝突する。だがもしこの想定が本当だったら、我々は自分が最大の親切を与えた人たちではなしに自分が受け取った相手の人たちに最大の愛着を感ずるはずだし、あるいは最大量の利己的享受がどうしてもよいような観念と結びついていた場合にもそうなるはずである。ジュニアス [1769-72年に、匿名でホイッグの立場から発表された一連の政治的書簡の著者の筆名。今日では Sir Philip Francis と同定される] は言った。友情を作り出すものは「利益を与える能力ではなくて、利益が受け取られ、そしてもしかすると返されるにあたっての平等である。」

三十八 [125] ここまで私はわざと、我々の身体的欲望と、それが前記の議論の原理に及ぼすと考えられるかもしれない様態という主題について、何も言ってこなかった。一見したところ、それらの欲望は私が確立しようと努めてきた一般的な結論と矛盾するように思われる。それらはすべて、専らあるいは主として個人的満足に向けられており、そしてまたこの満足の源泉として、何らかの未来の対象あるいは想像上の対象に言及するからである。これらの欲望が意志に与える衝動は機械的だが、その衝動は盲目でありながらも、何らかの理性的目的の追求に向けられ、それと癒着する。つまり、ここには目指される目的があり、既知の善への欲求と規則的な追求があり、これはすべて明らかに機械的な動機によって作り出されたものだが、精神を利己的な方向にしか動かさないのである。この問題では、活動している衝動が積極的な享受への欲求から直接来ているのか、それとも積極的な不愉快さを除きたいという願望から来ているのかは、何ら相違をもたらさない。[126] そして私は次のように言いたい。——このケースにおいて純粹に身体的な、あるいは（どうでもいいが）本能的な性質のものを別にすると、我々の意志に対する欲望の影響は、身体的感覚の特別に刺激的な状態の自然な影響という前記の仮説によって、十分首尾一貫した形で説明できる。それは、快い感覚への感受性を高めて満足させ、あるいは比例した程度に生々しい苦痛の感覚を除去させるものの観念を与える。それはまた、身体が無関心の状態にあるか、あるいはその特定の満足には普通程度にしか感受性を持たないときに、その同じ観念がもたらしうる以上の強力な欲求の対象をも与える——。たとえば身体的感覚の刺激を恒常的に新しく与えられ続けると想像による欲求が鋭くなるが、同時にその方向はこの新しい刺激のバイアスに従って決定される。それは第一には間接的に、我々自身の直接の感覚に注意が集中することによってであり、第二には、身体的欲望の圧力によって程度が強くなるその固有の満足が、その欠乏を感ずる人物、つまり私に一次的かつ固有に関係せざるをえないためである。[127] 欲望が含んでいる現実的な不満が私自身の身体の刺激によつ

てしかかきたてられないように、それに対応する満足への欲求 desire が欲望 appetite と呼べるほど強く存在するのは、それが正にその不満を軽減する傾向がある場合に限られる。空腹の場合がそうである。そこで最初にあるのは神経系と筋肉系の強力な機械的運動で、これは私自身が楽になることへの理性的な欲求と協力して、それを実現させようとする。次に、それが要求する満足が差し止められる時間が長くなるほど、この不満の状態はますます猛烈なものになり続ける。——空腹は拒絶を受け入れず、妥協に耳を貸さず、おだてに乗らず、遅延にめげない。それは無視されるにつれて一層かたくなになり、その要求は一層声高になる。[128] 個人的安楽を求める一般的な愛情が肉体的苦痛から受け取る最初の衝動のために、私と同じ状況にある他の人々に共感する私の傾向よりも、その愛情の方が優位に立つ。そしてこの相違は、苦痛が除去されるまで刻一刻と増大する一方である。このようにして、仮に私が最初は共感か意志の努力かによって私自身の欲求を無視し、私の仲間たちの一層差し迫った必要の満足だけに専念するとしても、この努力は最後にはあまりに大きくなってしまって、私は私の感覚の激しさかそれを軽減する手段以外のものには何も関心を持たなくなるだろう。このことは我々の欲望の一つについて明らかである。私が言っているのは性欲のことである。そこでは、別人における同一の情念の満足が自分自身の情念を満足させる手段であり、そして我々の身体的感受性が異性の欲望への我々の共感を刺激するが、その一方この相互の共感の感覚は両者の身体的欲望を増大させるのである。[129] 実際これが性的情念の主たる基礎である。もっとも私の信ずるところでは、その直接の決定的原因は、ここで軽く触れられない別の諸原理に基づいている\*（ワーズワースの詩集への序文を見よ。）[『抒情歌謡集』第2版（1800年）の長大な序文の中で、「異なるものの中に似たものを知覚することによって心が獲得する喜び」が「我々の精神活動の大きな源泉」であり、「性欲やそれに関連するあらゆる強い感情の流れ方もこの原理に発している」と述べている個所（宮下 [1984] 245 ページ）を指す.] 多くの事柄から、

〈(理性ある存在においては少なくとも一般的に) 単なる欲望は自己運動する機械の断片，一種の半機関にすぎず，その目的の達成においてさえ副次的手段であり，そしてそれを教導く別の能力の助けがなければほとんどあるいは全く何もできない〉ということ容易に示せるだろう。このことについては，ルソーが彼自身の情念の進展を語る際にいくつかの顕著な例を与えている。(彼の『告白』の第一巻を見よ。) 欲望の衝動が目的の規則的追求に移る前に，その衝動はまず知性に伝達され，それを通じて意志を動かさなければならない。それゆえ，欲望の最終的な満足への欲求は，身体的な不満足にすぎない欲望それ自体ではなく，それが思考あるいは想像に伝達された間接的な結果なので，意志に対する欲望の影響は，特定の対象の観念が欲望のおかげで有する，非常な程度の力と生々しさに依存するに違いない。[130] またこのことから，利己的満足の欲求をかきたてるその同一の原因が，他の人々が持つ同一の欲求と満足に対する我々の共感を高めるということもわかる。この場合，彼らの欲求や満足は我々のものと一致するが，身体的衝動の激しさが他の考慮をすべて圧倒するということはない。

三十九 [私の主張への] 反論をせいぜい利用するがよい。——それは意志が別の能力の粗野な影響の下にある間の意志決定についてしかあてはまらないのだが，その能力は意志と生来同じ方向を向いているわけではないし，意志を一般的に支配しているわけでもない。私が考察しようと提案してきた問題は〈人間精神の中には利己性という一般的な原理があるだろうか〉，あるいは〈人間精神は本来無私でないのだろうか〉である。[131] さて欲望の影響は人間精神の本来的利己性を確認するにはほど遠く，我々はむしろその影響のために，他の人々にとって有害である以上に我々自身の周知の明確な永続的利益に反するような行為にしばしば導かれるほどである。「短命な快樂」と「永続的な苦しみ」が同一人物の運命に降りかかる。——私はもう一つだけ例を挙げて，それでおしまいにしよう。飲酒の

快樂に中毒した人は、一定量の酒を飲んでそれがもたらす現実の快樂と興奮を感じたあとになると、全く素面だったときよりもこの傾向を支配しにくくなる。ひとたび酒が、よく言われるように彼の頭の中にはいると、それが彼の支配的感覚に与える力は他のあらゆる観念を圧倒して、その時から彼はすべての自己支配力を失う。しかしながらその前もその後も、彼を駆るその同じ現実の刺激の感覚のために、彼は自分の仲間たちが浮かれ気分であるところに一層機嫌よくはいりこむ。[132] そして人は自分が自己を抑制できないようになるほど他の人々も酒を飲むことをいつも望むのである。

四十 これに付け加えて言おう。欲望が理性への重荷となって人につきまとう例が一つだけあって、それは性欲である。ここでは動物的感受性のこの恒常的状态がもたらす利己的習慣に対しては、それへの直接の釣り合いとなる重りとして、両性の相互の共感を自然が与えてくれるように思われる。この一般的な感受性それ自体が、その特定の主題について刺激的想像力が振るう影響なのではないか？ これも検討すべきである。（[ルソーの]『人類不平等論』への注も見よ。）私はこれが上記の反論の力を十分に弱め、この主題自身についての満足すべき説明の手がかりを与えるのではないかと希望する。

四十一 これまでの推論の例証として、私がこの主題に初めて出会ったときの仕方を語るよりもよい方法を私は考えられない。[133] ——孤独な思索者の人生には、征服者である英雄にとっての偉大な勝利の夕べにあたるもの——それも一層真実の深い喜びをもって長く記憶される穏やかな勝利——がある。そして群衆の歓声が彼の成功を喝采しなくても、華美な戦勝碑や音楽の響きや甲冑の輝きや軍馬のいななきが彼の喜びと交じりあわなくても、彼はその栄光の記念碑と証人に欠けていない。それは深い森、柳茂る小川、冬空の雲の集まり、あるいは彼自身の部屋の沈黙の暗がり、

「彼の努力と歓喜の成功を思い出させるもの」[クーパー Cowper の2つの詩句の利用] であって、それらはたゆみなく真理を求める根気強い精神と、他の人々の思考と精神の中に生き続けようという希望とを今でも目覚めさせる。——私は思い出す。私はミラボー（『自然の体系』の著者 [その著者は本当はドルバック]）が〈最後の審判〉の際に無神論者と思われる男に語らせた演説を読んでいた。[134] そしてその後何らかの仕方、〈もし人が他の人々の代わりになるということが可能だとしたら、誰かが自分自身の最終的な幸福を誰か別の誰かあるいは人々の幸福のために犠牲にすることは有徳な行為だと適切に言うことができるだろうか〉という問題を考えるに至った。それが私自身の場合だとしてみよう。二十人の他人のために苦しむことに自発的に同意すれば彼らを救うことが私にできるとしてみよう。なぜ私は親切な行為をすべきでないのか？ そして神のみぞ知るいつか私に降りかかるかもしれない帰結を気に病んだりすべきではないのか？ [「自己愛と仁愛」での引用ではここで改行] ——人が自分自身の未来の福利を他の人々の利益よりも優先させるべき理由は、彼は前者について必然的・絶対的な利益を持っているが後者については持っていない、というものである。またこれは、彼が常に同一の人物であるという、継続した同一性の帰結でもある。私が考えた相違はこうである。つまり、私が未来の時期における私自身の利益についていくら無感覚でも、その時が来れば私の感じ方は違うだろう。[135] その時私はそれを真の確実な対象の現実の印象から判断するだろう。そして未来の私は過去の感覚をまだ意識していて、私自身の愚行と無感覚さを痛切に後悔するだろうから、理性的行為者としての私を現在決定すべきものは、自分の行為の帰結を一番深く合理的に感ずるであろう時の私が、しておけばよかったと考えるであろうところのものである。私の未来の福利に関係するものに私の直接の関心を与え、そしてすべての時点における私をして私自身の行動について私自身に対して責任者たらしめるもの、それは私自身の感覚のこの継続する意識である。それゆえ、もし私が生き返るとしたら、この意識が死後再び私の中

に再生されるだろうから——だが待て——私は私自身であるためには私の過去の感覚を意識していなければならず、またこの意識ある存在は私自身であるのだから、もしその意識が何か他の存在に移されたらどうなるだろうか？ 私は同一性についての誤った主張を押し付けられていないということはどうしたら知ることができるだろう？——だがその疑問はばかげている。なぜなら人は、正にこの意識から生ずる自我しか持たないからである。[136] さてこの自我は、同一の意識を持ち続けることが適切だと神が考えるだけの異なった多数の存在の中に倍化されうる。それが随意にいかなる存在の中にも再生されうるとしたら、それは明らかに百の他の存在の中にも再生されうる。私はこれらすべてを等しく私自身だとみなすだろうか？ 彼らすべての運命に等しく関心を持つだろうか？ あるいはもし私が、彼らのうち特に誰か一人だけを私の代表者で今一つの自我だと決めなければならないならば、私はいかにして選択すべきなのか？——ここで私は絶対的な自己利益と人格の同一性に関する私の思弁が尽きたことを知った。私には以下のことが明確にわかった。私が自分自身の感覚に関心を持ち続けることの基盤とされる私の感覚の継続性は、かつて存在しなかったことにも、存在しないであろうことにも、延長されることはありえない。私の自分自身との同一性は、私の過去と現在の存在との関連に限定されねばならない。私の未来の感覚あるいは利益との関係では、それらは単に未来のものだというだけの理由で、私の現在の感覚と利益と交流したり、それらに影響を及ぼしたりすることはありえない。[137] 私が本当に同一の人物であるにせよ、あるいは単に同じ意識を更新しているにすぎないにせよ、私は将来私の過去の感覚と行動の回想によって影響を受けるだろうし、同じように、私の過去の愚行と遅まきながらの知恵を反省することによって悔恨にくれるだろうが、この悔恨が遡って私の現在の感覚を変えるとか、私の未来の感覚がまだ存在しないうちにそれへの直接的な関心を私に与えるとか考えることは、明白な用語法上の矛盾である。それは想像上の観念として、あるいは真理の観念としてのみ、私を動かしうるにすぎない。だ

が他の人々の利益も同様かもしれない。そして提出される問題は、〈すべての肯定的な観念が私の精神に与える一般的印象を別にすると、私は自分自身との直接の結びつきの結果である私の未来の存在と関係するものすべてに、何らかの現実的・必然的・絶対的な利害を持つことはないのではないか〉というものである。では意識の統一性と称されるものがどうして可能なのだろうか？ [138] それは過去からの反映にすぎず、私を未来とほとんど結びつけないので、私はそれ [意識] がどれだけ続くのか、それが死によって完全に中断するのかそれとも死後更新されるのかを一時たりとも述べることができないのに、意識はいくつかわからないほどの多数の異なる存在の中に分裂し、こんがらかった苦しみによって延長するかもしれないが、そのおかげで私がいくらかでも賢くなるわけではない。この種の要素のために私の現在の利害が未来の利害と同一化するなどと、私はどうして言えるだろうか？ またあたかも現実に私の感覚に印象づけられたかのように、私が自分に全然影響を及ぼさないものに関与するようになるなどと、どうして言えるだろうか？ この意識ある存在は、解体されるかも、完全に破壊されるかも、再び更新されるかも、あるいは多数の存在の中に分裂するかもしれないし、またこれらのうちのどれが起きるとしても、私の現在の存在にはまったく何の違いも生み出せないのだから——私が何であるかは私が何になるかに依存しておらず、また私の未来の利益と私の現在の行動の動機たるべきものとの間には何の交流もないということは明らかである。[139] 私の現在の行動に対して私が将来持つかもしれない感情が現在の行動に影響を及ぼしえないのは、私が別の行動をしていけばよかったと欲することによって私が過去の行動を変えられないのと同じである。私は、私の現在の自己と未来の自己との間の直接の関係から生ずる積極的な自己利益の原理を持ちえない。そのような関係は、存在しないか不可能かだからである。私は未来にもかかわらず、現在の私であるものである。私の感情と行為と利益を決めるものは、すでに存在し活動している原因であって、未来から完全に独立している。感覚の相互共同性のないとこ

ろ、利害の同一性もありえない。私の個人的な利害関心が向かうのは、次の両者のいずれかでしかありえない。一つは対象の現実の印象によって引き起こされる利害だが、その印象はその存在以前には感じられず、印象が続いている間しか残らない。もう一つは、対象が存在しなくても私自身の印象の観念によって私が自動的に感ずる特定の様態である。[140] それゆえ私は私の未来の印象についてなんら固有の個人的利害を持ちえない。未来の対象についての私の観念も、それについての私の感覚も、[未来の]印象それ自体やそれに伴う観念や感覚によっては、直接にも間接にも引き起こされることがありえないからである。もしそんなことが可能だとしたら、自然の中で影響が継起する順序が完全にひっくり返ってしまう。私が他の人々の利益よりも私自身の未来の利益を優先させる唯一の理由は、私が前者よりも後者を、現在の想像力の一層大きな暖かさをもって期待しているということから生ずるに違いない。ある意味で私の未来の感覚と私の現在の存在とが同一化するの、私が未来の感覚にはいりこむ際に一層生き生きと力強くそうするからである。そしてこの同一性の観念が一旦形成されると、精神はそれを利用して、個人的な動機が決して持ちえない現実性と絶対的真理性とをそのような動機に与えることによって、習慣的な傾向を強める。だから、私の現実的・実質的な利益は、何か間接的な仕方では対象自体の与える印象から引き出されえない。[141] それはあたかも、それが私の現在の感覚と何らかの種類の交流を持てるか、あるいは私の精神の中に利害関心をかきたてることができるかのように見えるが、実際にはそれは想像力のおかげである。想像力は本性上、未来の善悪のプロスペクトによって、ある仕方で影響されるのである。

#### [143] ハートレイとエルヴェティウスの体系への所見

私の見るところ、私は読者に二つの説明をしなければならない。一つは観念連合に関するものである。ハートレイと他の著作者たちは、そこから我々のすべての感情の起源、それどころか自己愛それ自体の起源までも導

き出した。もう一つはエルヴェティウスが述べた自己利益という機械的な原理に関するものである。

〔「ハートレイとエルヴェティウスに対するハズリットの迷路のような反論は、この拙く書かれた書物の中で一番退屈なページの一部をなす」(Baker [1962] p.152) ので、以下は要約する。まずハズリットは、観念連合のドクトリンを検討して批判する(144—219)。続いて、〈ハートレイの体系は一般的仁愛の不存在を証明するものだ〉という、マッキントッシュ(Sir James Mackintosh)が公開講演で述べた見解は間違っており、ハートレイの体系は人間が本来利己的か否かという問題については何も言わない、と主張する(219—239)。次に〈人は他人の不幸を軽減しようとするときも、自分の感ずる不満足を軽減しようとしているにすぎないから、人の行動は無私ではありえず、すべて利己的である〉という、ホップズやラ・ロシュフコーが唱えて最近エルヴェティウスが採用した説の批判に移る。それに対する第一の反論は、〈現実には人が他人の苦しみに共感するという事は、無私の仁愛という言葉が通常意味しているものだ〉というものである(239—242)。第二の反論は、バトラー僧正が提出したもので、〈愛情を持つ主体は個人でしかありえないが、だからといってすべての愛情が自己愛だということにはならない。自己愛とは自己への愛情だが、自己以外のものへの愛情もたくさんある〉というものである。共感や仁愛は観念連合ではなくて想像力に基づいている。(242—263).〕

## 内容目次

- 一 本論の目的
- 二 未来への配慮と仁愛は共に想像力による
- 三 本来的利己性というドクトリン
- 四 そのドクトリンへの反論
- 五 私の反論に対する可能な回答
- 六 「中間説」——連想による共感の説明

- 七 その説に対する消極的評価
- 八 私の思索の歴史
- 九 機械的な行為と違い、随意的な行為は未来にのみ関わる
- 十 私と他人が別人であるように、未来の私と今の私も別人である
- 十一 自己愛の起源、通常の発想とは違い、自他の区別は後から来る
- 十二 善の一般性
- 十三 洗練された自己愛と仁愛も、自然な自己愛や仁愛と原理は同一である
- 十四 習慣の果たしうる力
- 十五 次の議論への移行
- 十六 自己利益よりも快苦の感覚の方が先
- 十七 やけどした子供はなぜ火を恐れるのか、説明その一——過去の苦痛の生々しい回想
- 十八 私の別の説明
- 十九 それに対する反論に答える
- 二十 その反論は想像力を否定する
- 二十一 もっと微妙な反論
- 二十二 人格の同一性の継続という発想
- 二十三 しかし未来の人格との同一性は想像力の産物にすぎない
- 二十四 私は未来の私と同じではない
- 二十五 一般的な利害＝関心について
- 二十六 これまでのまとめ
- 二十七 人格の同一性は個人の別個性とは違う
- 二十八 別個性とは何か
- 二十九 個人の同一性を形成するものは意識の類似性である
- 三十 自己という観念の起源は意識にある
- 三十一 視覚的印象は人格の同一性と関係がない
- 三十二 自他の区別は感覚間の不交流から来る

- 三十三 人格間の区別の二つの源泉である感覚と記憶は、現在と過去にしか関わらない
- 三十四 他方、意志は未来にのみ関わる
- 三十五 過去から未来への誤った一体化
- 三十六 利己性の別の主たる自然な原因——未来の想像の容易さ
- 三十七 その説明の傍証——親しい人々への愛着
- 三十八 身体的欲望、特に食欲の存在は私の議論と全く矛盾しない
- 三十九 欲望は必ずしも自己利益と結びつかない
- 四十 性欲の特徴
- 四十一 結語、人格が分裂したら、私は誰になるのか

#### 自己愛と仁愛（後篇）（1828年）

「ハズリットはこの対話形式のエッセイの前篇で、「一見最も気前がよく私心のない人でさえ、すべての行為の底には自愛がある」というホップズ、マンデヴィル、エルヴェティウス等が唱えた心理的利己主義の主張を〈自愛とは自己が持つ愛情一般のことではなくて、自己への愛情のことだ〉というバトラー僧正の『説教集』序文の議論を敷衍して退け、自愛だけが行為の動機ではないと証明した。この主張は『試論』（1805年）に付された「ハートレイとエルヴェティウスの体系への所見」の終りの方（pp. 239-262）で展開されていたし、その骨子だけなら『人さまざま』（1823年）106節でも述べられていた。続いてハズリットは前篇の倍近い後篇で、人格の同一性の問題にとりかかる。後篇は大体において『試論』本論の三十二—三十八段落の内容を（特に未来の自己の不確定性と非現実性を一層生き生きと述べながら）述べたあとで最後の長大な四十一段落を引用して終わるが、その文体ははるかに読みやすくなっている。Bakerはこの対話編について次のように評している。「『試論』から「自己愛と仁愛」への移行は思想における進歩ではないが、文体の変化には驚かされる。前者は無味乾燥でごたごたした論述だが、後者は私心のなさというドクトリンを機

知とアイロニーに満ちた仕方で述べて、芸術と『形而上学』を融合させている」(Baker [1962] p. 395).]

L 僕の思うに、君が適切だと認めるような仕方で限定された人格の同一性が自己利益のドクトリンの根拠になるということを、君は否定しているのだね？

H その通り、排他的で絶対的な意味で僕は否定する。つまり、形而上学者たちが肯定し、そして通常信じられている意味では、ということだ。

L 専門用語を使わずにその根拠を簡単に説明してくれないか？

H それは容易なことではないが、僕が難しいところにはいりこんだら止めてくれ。——人は常に必然的に同じ自己だという理由で、自分が感じている現実の感覚と（一般的に言って）全く同じように、自分自身の福利についても積極的に実質的な利益を持っていると信じ込んでいる、あるいは習慣的にそう感じている。従って、ある時点における彼の利益は等しくそれ以外のすべての時点における彼の利益なのだ。このことは自明の命題として当然視されている。彼はこの現在の時点では特定の利益が損失を感じていないとしても、やはりそれを感じることになるのは彼なので、同じことになるというのだ。この継続する人格の同一性のあるところ、それに対応した利益の同一性もまたあるはずだ。僕は何であれ自分自身に降りかかりうる何についても、抽象的な不可避の利益を持っていて、それは生きていかなる他人についても、自分が持ったり感じたりできないものだ。なぜなら僕は常に、いかなる状況下でも同一の個人であり、他のいかなる個人でもないからだ。要するに、この自己 *self* という言葉は（いくつもの連想観念がそのまわりにしっかりと巻きついて、それと一緒に固まっているのだが）、いわば与えられた固定的実体のように、本性上可能な限り一つのものを表わすと考えられている。それは中心あるいは基体 *substratum* で、その中に僕の存在のさまざまな印象と分枝が出合い、分解できないように一緒に結びついているのだ。

A そして君は、「この一個の完全無欠の<sup>かんらん</sup>橄欖石」[『オセロ』5幕2場148行を参照]、この自己、「魂の高貴な宝石」[『お気に召すまま』2幕1場14行を参照]、人類が多年にわたり信仰を築いてきた基盤であるこの岩を取り上げて、大槌の一撃で粉々にするか、形而上学のレンチでその想像力の拘束を取り除こうと、まじめに提案しているわけだな？

H 僕はその目的のために最善の努力を尽くしたい。

L 実際そうすべきだ。君は全世界の偏見を相手にしているのだから。

H その偏見が軽視できないものだということは認める。そして僕の説の理由の方が一層強いと考えていなければ、僕は絶望するところだろう。それに、全世界の意見を変えることはできなくても、一人か二人の知性ある人の賛同を得られれば、僕としては満足できるかもしれない。

L いや、君はお世辞で成功するだろう、たとえ議論でではなくても。

A それは他の何よりもありそうもないことだ。

H 親愛なる A よ、「単純な真理は言葉の花を必要としない」[ポーブ『ホラティウス第一巻第六書簡の模倣』1・3を参照]。

L 君の言うことを正しく理解させてくれ。僕が CL でなくて君が WH でないとか、僕たちは共に互いに場所を換える可能性もないのに、章の終わりまでそのままであることがないだろうとか、君は言いたいのか？

H そこまで行くと、「私があなたと取り違えられる」[J. Hill 博士のパンフレットに対する、俳優デイヴィド・ギャリックの返答のもじり] チャンスはほとんどないだろう。しかし君の言う、この厳密な個性や不可侵の同一性にもかかわらず、こう質問させてくれたまえ。君は二十年前の君から、いくらか（確かに、大部分の人々ほどではないが）変わっているのではないだろうか？あるいは君は、今から二十年後も同じに見えると期待しているだろうか？

L 「もし俺が好きなら、もう話すのをやめてくれ」[『ヘンリー四世・第一部』2幕4場274行を参照]だね。我々は自分が何であるかを知っているが、何になるかは今は分からない。

H それならもうやめたまえ。だが君が自分の役を果たそうとしないなら、君の後でそれを試みる人はきっと誰もいないだろう。

L どうかこれ以上前置きなしに、君の逆説を説明してくれたまえ。

H では僕の逆説を君の偏見に対抗させてみよう。君の偏見はどんな影響も受け付けないほど固くよろわれていることがわかったから、どうやらその鋏に狙いをつけなければならないようだ。もし僕がその鋏的に当てて、それを（丸くて滑らかなのだが）三つに割って、そのうち二つは実体だが三つ目の重要な部分は影にすぎないということを証明しなければ、二度と僕の言うことを信じないでくれ。君の真の自己は、君の自己利益なるものが始まるところでまさに終わる。そしてこの要素を、堅固な、永続的な、絶対的な、自明の真理として前提して計算する際に、君は名前にたぶらかされているのだ。

L どうしてそうなる？ そう聞いてもわけがわからない。

H この同一の、不可分の、表面上の自己が、過去と現在と未来という三つの部分にともかく区別できるということを、君は認めなければならないだろう？

L そのことには特に問題がなさそうだ。

H 僕が要求することはほとんどそれだけだ。さて、君がこれらの自己の最初の二つについて、固有の、はっきりとした、伝達不可能な、排他的な利益あるいは仲間意識を持っているということを僕は認める。しかし君が最後の自己、つまり君の未来について、そのような自然な、絶対的な、不可避の、機械的な利益を持っているということを僕はきっぱりと否定する。君が未来について持つ利益は、(習慣と環境によって助けられた) 理性と想像力の産物に他ならず、それは君が他人の福利について持つ利益に似ている。それなのにこの自分の未来についての利益だけが、理性的で意志的な追求の対象であるとか、他人の利益と衝突するとか考えられているのだが、この考えも僕は否定する。

L 僕にはまだ議論の筋道がつかめない。

H 自明の理に近いくらい、ごく単純な命題に君の注意をひきつけることになって、僕としてはほとんど恥じっている。僕は自分の現在の自己について、特別の、限定された種類の利益を持っているのだが、それは僕が自分の現実の感覚を感ずることと、程度だけでなく仕方においても対応している。僕がそれを感ずる能力は、他人の感覚をほんの少しでも僕に感じさせてくれないのだ。僕はいかなる他人の感覚も決して感ずることができないし、またその結果として、他人の感覚それ自体にわずかな利益を持つこともできない。僕は別人の脳と交流する神経も持っていなければ、別人が今現在その感覚によって感じているかもしれない快樂や苦痛を僕に伝えるような神経も持っていない。したがってこの限りで、つまり僕の現在の自己あるいは直接の感覚に関する限りで、僕は他人とのいかなる共感からも断ち切られている。僕は世界の中に一人で立っている。完全に絶縁された個人であり、僕の周りで起きるすべてのことと、必然的に、そしてまったく無限定な意味で無縁だ。そしてそれは第一に僕自身に何にも影響しない。というのは、僕自身以外に関して僕は有機体の感覚の問題として、いささかもそれを意識することがないし、またできないからだ。それはちょうど、モグラが光を感じず、耳の聞こえない蛇が音を感じられないのと同じだ。

L 神託のようなことを言うね。

H また、僕は僕の過去の自己についても、同様の特別な、機械的な、移転できない利益を持っている。なぜなら僕は過去の感覚を（対象が取り除かれた後でも）記憶していて思い出せるが、それもまた、他人の過去の感覚への洞察とか共感を僕に少しも与えないような仕方によるものだからだ。僕は彼らの過去の感覚がどのようなものか推測したり空想したりすることがあるし、実際そうしている。しかし僕は、彼らの胸の中に起きたかもしれない良いことについても悪いことについても、何ら記憶 *memory* あるいは継続した意識を持たない。また、もはや存在しない希望や願望にふるえたり、過去という部屋を現実と同じ確実さで開けたり、僕自身が感じた

ことのある感覚の場合と同じ親密な仕方では他人の感覚と同一化するような秘密の源泉を持たない。ここでもまた、自己の観念が依拠する、現実の、疑いえない、原始的で確実な基礎がある。というのは、僕の以前の自己と過去の感覚との関係では、僕は自分を特別に自分自身に結びつける能力を持っていて、その能力はまたその存在の周りに、明確で越すことができない線を引き、それを他のすべての存在から区別するからだ。僕の現在の意識と僕の過去の感覚との間ではいつでも交流の扉が開かれているが、それは〈自然〉の手と人間の理性の構造とによって、他人の精神がいくら努力して侵入しようとしても、それには閉ざされている。僕はほんやりと反省によって彼らの真の歴史の中を覗き込むことができるにすぎない。彼らの喜びや苦しみに共感して彼らの現在あるいは過去の状況に自分を置くためには、推測によって進み、想像力という共通の能力を借りなければならない。そこで僕は次のことを認める用意がある。——現在と同様過去についても、僕自身と他人との間には厳格な形而上学的区別があって、これまでの僕の人格の同一性、あるいは僕の過去と現在の印象の間の、密接な、継続した、不可分の関係の中での人格の同一性は、しっかりと確立されているのだ。

L 君の調子は上々だ。これまでのところは十分明らかだ。

H だがここで困難が生ずる。というのは、その点を越えると僕は、人格の同一性と（その帰結としての）自己利益のドクトリンが基づいている基盤は、名前と観念の混同にすぎないと考えるからだ。そのドクトリンは事物や人間精神の性質には何の基盤も持っていない。というのは、僕は感覚によって現在の瞬間を感じ、記憶によって過去の瞬間を感じないようにできているが、それと同じような仕方では自分を未来に投影したり、僕の未来の感覚と、明白な、手で触れられるような、直接の、排他的交流を持ったりできるような能力は何も持っていないからだ。もし僕がまさにそのような目的のために作られた能力を持っているならば、言ってくれ。もし僕がそのような能力を何も持っていないならば、僕はそのような利益を持つこと

ができない。僕が同じ強い親密な仕方では生涯を生き、呼吸し、感じ続けるように固有の人格の同一性を持てるためには、僕の引き続き印象をブレンドして統合するような何かの一般的な媒介あるいは能力を持ち、この並外れた利益を維持し支持することが絶対に必要だ。ところが僕の未来をこのように現在の自己に統合するようないかなる基盤もなく、両者の間にはいかなる関係の絆も、いかなる共感も、いかなる反応も、いかなる相互的意識も、いやそれどころか、その種のもののいかなる可能性も、機械的で人格的な意味では存在しない。我々が立っている場所である現在に至るまでは、人格の同一性のドクトリンは妥当した。自己が行う誇らしい排他的な主張は「ここまでは来てもよいが越えてはならない」[『ヨブ記』38・11]のだ。それ以外は空気だ、無だ、ただの名前だ。あるいは理性と人間性という共通の根拠があるにすぎない。もし僕がこの点を越えて僕自身の未来の運命を覗き込み、現実にかき起る前に僕の未来の幸福と不幸を予期したいと望むならば、僕は他人の福利と存在と利益には入り込みそれらを僕自身と同一視するための手段になる能力を使うことができるが、それ以外の能力ではできない。もう言ったように、僕はその場合のために作られた、特別の自己利益の器官なり能力なりを何も持っていない。僕は僕自身に将来起きることについて、何の感覚も、何の予感も、何の本能的共感も持っておらず、したがってそれについて何の抽象的かつ不可避の自己利益も持っていない。ここで気をつけてくれ。僕自身と他人との間に大きな越えられない障壁が存在するのは、僕の過去と現在の存在についてだけであって、未来のものについては、絶対的で根本的な区別は何も存在しないのだ。しかし理性的あるいは実践的関心の対象になるのは未来のものだけだ。自己という観念は本来感覚と記憶の対象に結びつくが、これらの対象は行為や意志的追求の対象には決してなれない。行為や意志的追求というものはその想定上、必ず未来の出来事に目を向けている。だがこれらの出来事については、自己利益の鎖は我々のまさに必然的な本性によって解体されてばらばらになる。そして自己に対する我々の責務は、盲目的な、機械的な、

非社会的原理だが、それは我々の能力と知識の範囲で善を追求することを我々に命ずる一般的な法則の中に失われるのだ。

A 実にごちなく無力な結論だと言わざるをえないね。君は君が自分自身の福利について持つと同じ利益を、別人の福利について本当に持っているとは断言するつもりなのか？

H 僕は何事も論証なしに断言するつもりはない。もし君が君自身についてこの特別の利益を持っているならば、それを君に与える能力は何なのか——それはいかなる呪文や魔力のおかげなのか——教えてくれないか？またそこから引き出せる馬鹿げたことや不可能なことすべての証拠として考えられるのは、自己という名前だけではないだろうか？

A 僕はこれまで君がそんな馬鹿げたことや不可能なことを指摘したとは思えない。

H 何だって！ 君が全然仲間感覚を持たない別人になるということが不可能でなくて何だ？

A 別人だって！ そう、僕は自分が別人になるのは常に不可能だということを知っているさ。

H そうだ、君自身も、そのような仲間感覚が必要だ。それが自己を構成するのだから。そうでなければ君が自己という言葉で何を意味しているか説明してくれ。だが君にとっては、その魔法の音を偏見と言葉の曖昧さの中に埋もれたままにしておく方が都合がいい。どうか注意してもらいたいが、こういった些細な区別や勝手な議論を始めたのは僕ではない。僕は常識と自然な感情という正道をとって、普通の実践的な意味では人類は自己利益によって強く動かされているが、その同じ通常の意味で、善意とか共感とか友情とか美徳といった動機によっても支配されていると主張しているのだ。さてこのことを、君たちの現代の形而上学者たちはすべて否定する。彼らはあらゆることを抽象的な自己利益に還元し、厳格な哲学的意味における、それ以外のさまざまな動機や社会的絆を排除しようとする。彼らはスコラ哲学的な微細な区別や新しくこしらえた用語によって僕を僕の

立場から押し出そうとする。それでは僕がそれらの武器を使って彼らの言葉をとらえ、撃退しようとしても、僕を咎められるだろうか？ この問題について、もったいぶらない平凡な観念を使い続けるか、そうでなしに用語と議論の分析における洗練を求めるなら、僕が真理に達するために彼らのひそみに倣ったりさらに一步を進めたりしても腹を立てないでくれ。この了解のもとで進んで行こうか？

A お好きなように。

H 僕が誤解していないなら、そして僕が見つけれられないような議論の穴がないならば、我々がこれまで到達したのは次のことだ。過去と現在だけが我々の利己的な能力に訴えかけることができるのだが、それは行為の目的ではない。そして未来だけが行動による追求の唯一の対象たりうるのだが、それは自己に対して何ら特別の要求や支配ができない。すべての行為、すべての情熱、すべての道徳と自己利益は将来を向いているのだ。

A 君はまだその点を十分明らかにしていない。では未来でない現在の利益とか、今の時点の満足というのは何を意味しているのだい？

H 厳密には何も意味していない。あるいはむしろ普通の言い方では、近い利益を意味している。それは時によって、一瞬後だったり一時間後だったり翌日だったり来年だったりする。

A 何と！ 僕がろうそくの炎から手を引っ込めるのは未来の計算によるものだと僕に信じさせようというのか？

L (笑って) Aはその問題にかかずらわらない方がいい。それはHの十八番なんだ [『試論』十七段落以後を見よ]。Hの昔からのお気に入りの例さ。

H 君は苦痛からの解放を求めて炎から手を引っ込めるのではないだろうか？

A 疑いもなくそのためだ。

H ではこの事態は行為の結果であり、行為自体はそれを引き起こした苦痛の感覚の結果ではないだろうか？

A そうかもしれないが、その時間差は気付かないほど小さいものだ。

H 自然というものは我々よりも細かい区別をするのさ、同じような原理に基づかなければ、君は食べ物を口に運ぶことができない。食べ物は確かに魅力的だ。しかし君をひきつけるのが食べ物の姿か匂いだけだったら、君はそれだけで満足したままだろう。だが君は目的への手段を使う。目的も手段も、君がそれを使ったり作り出したりする前は決して存在しなかったのだし、それらを予期する知性が現実の対象の前にやってきて欲求を満たさなければ決して存在しないだろう。もし君がそれを習慣と呼ぶなら、それは部分的にはそうだ。だがその習慣も、常に時間的順序に従って起きる原因と結果の間の関係がなかったら、決して形成されないだろう。この原因と結果は、ヒュームが前件 *antecedents* と帰結 *consequents* と呼ぶものだ。

A 正直に言って、これはひどく顕微鏡的な物の見方だと思うね。

H それでも君は、もっと漠然とした一面的な一般論に対しても同じように反対するさ。だがこの結び目を僕にもう少しきつく結ばせてほしい。それは、僕の意見では道德感情の全世界を担うほどの重要性を持つからだ。すべての随意的行為は未来に関係せざるをえない。しかし未来は想像と予想の対象としてしか、存在したり心に影響を与えたりできない。それゆえ、随意的行為への動機、我々が求めたり避けたりする対象すべてへの動機は、すべての場合において理想的 *ideal* で問題をはらんだものたらざるをえない。追求の対象である物それ自体は、それを追求の対象たらしめる動機と決して共存できない。過去が予防や追求の対象でありうるなどとは誰も言えない。過去は非随意的な後悔の対象になるかもしれないし、情熱を引き起こしたり失わせたりするかもしれないが、それを回復したり変えたりすることには誰も真面目に取り組まない。また現在存在したり感覚の対象になったりしているものも、同時に行為や意志の対象になることはありえない。なぜならもしそれが現に存在するならば、僕のいかなる意志も努力も、この時点でそれを違うようにすることはできないからだ。僕はその存在を終わらせることは実際できるが、これは未来にかかわる。つまりその対象

の想定された非存在にかかわるのであって、僕に対するその対象の現実の印象にかかわるのではない。あるものが意欲される *willed* ためには、それは必ず存在してはならない。僕の過去と現在の印象に対して僕の意志は何ら支配できない。詩人によれば、それらは運命の手のかなたに置かれており、ましてや人間が左右できるものではない。何であれ、僕がそれについて効果ある一貫した関心を持ち、希望か恐怖、欲求か危惧の対象となりうるためには、それはこれから来るもの、まだ疑わしいものでなければならぬ。それはそれをもたらすか避けるための手段と状況に依存しているのだ。その存在あるいは不存在を決めるものは僕の意志だ。(さもないければ、わざわざそれにかかずらわっても何にもならない。) それは僕の意志に決定的な避けられない指令を下すわけではない。それはいまだに非実体、単なる可能性であり、(そして熟慮の合理的対象であるためにはそうでなければならない)、無は何の原因にもなりえないということは明らかだ。存在しないものは行動できないし、まして機械的・物理的・全能的に行動するということは不可能だ。あるものへの現実的関心と実践的関心とが互換可能な用語だということは全く真実から遠くて、実践的な関心は決して現実的関心ではありえない。後者は現実の対象の存在か機械的な共感による刺激で生ずる。現存の対象のために、僕がそれを存在させようとするなどということは確かにありえない——それが僕にとってそれ以上に現存するということはありえない。あるいはもしそれが過去のものならば、その瞬間を今取り返したり妨げたりすることを考えても遅すぎる。しかし未来だが、それはすべて我々のものだ。あるいはむしろ、未来は等しく他の人々のものだ。すると行為の世界、仕事と快楽の世界、自己愛と仁愛の世界は、ただの硬いばねによって動かされる硬い質量から成立しているわけではない。それは我々にとっても他の人々にとっても、本質的に空虚だ、非現実の見せかけだ。それは人間の思考と目的によって、中身と生氣と運動を与えられるにすぎない。熱情と行為と適切な関心の要素は、決して実証的で単純素朴な具体的存在ではなくて、未来の胸に抱かれた出来事の象

徴的表象であり、それは適切な予期と熱意によって、我々自身と他の人々の未来の福利を織りなすように教えるのだ。

A 我々は少なくとも同じような善意によって彼らに災いをもたらすことが時々あるのではないだろうか？

H 我々自身に災いをもたらすことほどは多くないさ。

A それは僕には回答というよりもアンチテーゼのように思われると言わざるをえない。

H 今度だけはそういうことにしておこう。

A だが確かに、現実の利益と想像上の利益は違うだろう？ 歴史はロマンスではない。

H 違うさ。だがこの意味では、他人の感覚や利益も最終的には現実的なものだ。僕や君のものと変わらない。世界の歴史はロマンスではない。だが君も僕もその小さな一部分を占めるにすぎない。君はすべてのことを自叙伝に入れることができる。他人の利益も僕自身の利益に比べていくらかでも偽物だったり幻想だったりするわけではなく、真実に基づいている。そしていずれの利益も、想像と共感の力によって僕の心の琴線に触れるのだ。

L だが君がそれほど大騒ぎするこの共感に加えて、僕自身の未来の利益にしっかりとした現実の関心を感じるのは僕であって、僕は他人の利益にはそんな関心を持たないだろう。このことで事情は大きく、いや、全く変わるのではないかい？ 僕は他人に対する以上の愛着を僕自身の血と肉に感じてはならないのだろうか？

H 確かに事情はまったく変わるだろう——もしも君自身への愛着が君自身の利益への愛着に基づいているのではなく、その逆に、君自身の利益への君の関心が自分自身への愛着に基づいているとしたならば、もし君が、他でもない君のものだというだけの理由だけで君自身の利益に執着するならば、君は君自身の不利益にも同じように執着するのが当然だろう——両方とも同じように君のものだから！ 君自身の身体と他の人々の身体が君

にとって異なる重要性を持つのは、君がいずれかの感覚について持つ共感の程度の差によるものだと僕は思う。快樂と苦痛の感覚と予期を取ってしまえば、君は自分自身について、自分の髪の毛や爪の先ほどにしか配慮しないだろう。髪の毛や爪を切ったからといって、君はその時もその後も何ら不満を感じないのだ。

L だが君は今まで、僕が自分の自己に特別の関心を持つことを認めていた。ではどこで僕は止まればいいのだ？ つまり、僕の現実の同一性と想像上の同一性の間の線をどこに引けばいいのだ？

H その線は事物の本性が君のために引いてくれる。あるいは、現実と想像の間の区別が君にわからないほど小さいならば、そのことは想像の強さを示すだけだ。確かに我々は**理念的**で**比喩的**な意味でなければ、別人と入れ替われないのと同様、自分自身の未来を予期することもできない。だが同じように、僕が現在他人の感じていることを現実を感じて関心を持つことができないように、僕は自分の未来の感覚についても、現実を感じて関心を持つことができない。我々の一次的能力における本質的でどうしようもない相違のためにそれは不可能だ。次の瞬間であれ、我々の心に親しい対象であれ、未来はただのブランクで、盲人にとっての対象と同様、不透明で目に見えず、理性と反省の光もそれを照らすことができない。我々はその飛び去る描かれた本質に向かって「来い、お前を捕まえてやる！」[『マクベス』2幕1場34行] と言うことはできない。それは空気のようなもの、我々の目の前を飛ぶ幻であって、我々はそれを追いかける。そして、もはや行為の対象でない我々の過去と現在の感覚以外のすべてについて、我々は虚無の縁でよるめき歩いている。我々は自分の前の未来に自己を投影し、それを自分の代理人とし、我々の現実の実質的利益がまだ想像の中でしか存在しない時にそれらを自己に体现させ、現在の我々に差し戻すが、それは我々自身の影、習慣と熱情と偏見の塊にすぎず、理性の光か探求の到来によって粉々に碎け散る。確かに我々は、そのような想像上の自己とそれに対応する関心を作り上げる。自己に過去と現在との連想をま

とわせ、言葉で飾り立て、情熱で強め、愛着で温める。その結果、我々は我々の全存在を「自己という」一つの項目の下にまとめ、我々の将来が我々の直接の存在の、堅固で永続する現実的な継続であるかのように思い込むまでになっている。しかしこれらすべては、そのような構造物を部分的なものにすぎない基礎の上に建設する想像力と習慣の力を示すにすぎず、事物の真の性質と区別を変えるものではない。同じ基礎の上に、これとほとんど同じくらい高く、自然な愛情や友情や祖国愛や宗教なども建設されている。だがこれについては間もなく話そう。自己利益のドクトリンがいくら頭を高く上げようと、いくら難攻不落に見えようと、それは単なる「矛盾」であって「用語においては誤謬、事実においてはフィクション」[出典不明]だ。このことを示すのは、次の考慮だけでいい。つまり我々は将来起きることを知らない、いや一瞬先に起きることも知らないし、自分が一年後、一ヶ月後、さらに明日生きているかどうかもわからないのだ。我々は我々を待ち受けているものについて、未来を瞬間のうちに感じさせる[『マクベス』1幕5場54行]予知を持っていない。実際未来へのそのような予知は矛盾したものだ。もしそれがあるならば、我々は運命の手に捕らえられた受動的な道具にすぎなくなってしまう。これから二十四時間たつ前に、僕が家を出ようとするとき家が頭の上に崩れ落ちてしまうかもしれないし、馬車が僕を轢いてばらばらにしてしまうかもしれないし、僕の希望を打ち砕くニュースがもたらされるかもしれないが、それでも僕は自分を待ち受ける打撃について何も感じていない。僕は元気で笑っている。僕はその事件についても結果についても予告を受けていない。(もし実際に受けていたら、僕は可能ならそれを避けるだろう。)過去と現在と未来の僕の関心のすべてを等しく見守り、それらすべてを一つの強力な不変の行動原理に集中させる、この継続的自己利益はここでは役に立たず、僕の最大の必要に際してなすすべがなく、動かず、語らず、死んでいる。そして僕は、そのようなことが決して起きない場合や月世界の人に起こる場合と比べて、近い将来自分に影響することについて一層意識したり心配した

りしているわけではない（他の自然な手段によって自分の危険を見出すまでは）。

「そして来たるべき出来事はその影を前に投げかける」〔トマス・キャンベルの詩「ロキールの警告」〕

この美しい詩句は生活という日常的散文の中では正しくない。そのことは君の素敵な、実際の、本能的で、抽象的で、包括的で、一様な自己利益原理にとって痛撃だ。そうは考えないかね、L？

L 君に答えるつもりはないね。僕は空虚な詭弁のために自分の存在をあきらめるべきなのか？ 君は謎に謎を積み上げるが、僕は謎を受け付けない。僕はやはり自分が座っている椅子を感じないように僕の人格の同一性を感じず。もっとも僕は煙草の煙と言葉の雲に包まれているがね。一つ単純な質問に対する君の答えを聞かせてくれ。——もし実際に馬車がやってきて僕を轆きそうになっているのが僕に見えたら、僕は他の誰よりも先に自分を助けようとするのではないだろうか？

H いや、君は最初に姉さんを救おうとするだろう、もし姉さんが一緒だったら。

A それは確かに自己というものの極めて稀な一例にすぎないだろう、もっとも僕はそのことを否定しないが。

H 僕はそう思わない。僕の信ずるところでは、自分よりも誰か別人を優先しようとししない人はほとんどいない。たとえば『ウェイヴァリー』〔1740年代のスコットランドを舞台にして1814年に公刊されたウォルター・スコットの長編歴史小説。以下の引用は68章から〕を見てみよう。

A 何だって、それが君の哲学をするやり方なのか。小説やロマンスが健全な証拠でもあるかのように、そこから例を取るなんて。

H もし僕の結論が前提と同様に自然に即しているなら僕は満足する。僕が引用しようとしたのはこの文章だ——。

「閣下、私はこう言いたかったです。」イーヴァンは取り入るような口調だと自分で考えるもので言った。「もし閣下が、そしてこの法廷が、

すぐにヴィッチ・イアン・ヴォーを釈放してフランスに戻して、二度とジョージ王の政府に面倒を掛けさせないならば、彼の氏族のうち最上の者から六人が進んで彼の代わりに処刑されようとするでしょう。そして閣下が私をグレンナクォイクに行かせてくだされば、私はその人たちを自分で閣下のところに連れてきて、首を刎ねさせるなり吊らせるなりするでしょう。私をその最初の男にしても構いません。」

A だがこんな例は習慣と強い偏見の産物だ。これほど野蛮な社会を基に議論することはできないよ。

H その点で申し訳ないが、僕は我々自身に対する我々の選好も全く同様に習慣の産物で、極めてしばしば一層不合理で説明しがたいと主張する。

A 君がそれをどう立証できるか聞きたいものだ。

H 僕が言おうとすることを君が聞く前に僕を非難しないならば、やってみよう。君は認めるだろうが、我々が話していたケースで、Lは君や僕のためならば、おそらく小さな危険を冒すだろう。だがそれがもし赤の他人だったら、Lは足の限りに逃げ出して、赤の他人を放っておくだろう。

A そうだ。そのことは君の理論全体を覆すのではないかい？

H 君が考えたがるほど僕の理論が常識を欠いているならばそうなるだろう。つまり、僕が自然の中の原始的・絶対的区別（そのようなものはないのだが）を無視しているために、その結果、状況や親しさや習慣や知識や種々の付随的原因が我々の愛情や行動に影響しているということまで僕は否定しなければならないとしたらだ。僕の議論はその正反対だ。君はLが赤の他人のことを全然知らないというこの単純な理由のために、赤の他人にほとんど配慮しないと言うだろう？

A その通り。

H そしてLは君や僕のことをもっとよく知っているから、我々にもっと配慮するだろう？

A そうだ、そう思える。

H そしてLはさらに一層姉さんに配慮するだろう？ 同じ想定によると、

L は姉さんのことを一層よく知っていて、一層一緒にいたのだから。

A それは否定しない。

H すると（一般的に言って）人は他の誰よりも自分についてよく知っているために自分自身のことを一番配慮するという、この同一の原理があるからこそ、人は自分自身の内密の思考と感覚に親しく、自分自身の欲求と願望を満たす習慣があるわけだ。人は自分の欲求と願望が一層近くに「過去の事柄によって作り出された」[『トロイラスとクレシダ』3幕3場177行] ために、それを他人のものよりも生き生きと確実に予期できるのだから。この詩的なフィクションは、親族の絆や交友の習慣によってと同様、自分自身との交友によって支援される。自己利益と人格の同一性についてこれ以上のアプローチはなされていない。

L M よ、ここでHが、僕は僕自身でないと説得しようとしているよ。

M 実際、君は時々我にもあらずだからな。

L だがHが言うには、僕はいつでも僕でないようだ。——それとも、僕は将来僕でなくなるというだけなのか？

H いや、「この悪党め、お前は存続させられるだろう」[『尺には尺を』2幕1場181行] であってほしいね——「ここでそしてこれから先、最後になるとも」[バイロンの悲劇『サルダナパルス』4幕1場]。君はこの四十年間、君自身でいた。（誰も君のようではない。）だが次の二十年間を早まって計算に入れることはできない、それを済ますまでは。

L 絶対に早まったりはしないさ。僕はその二十年を楽しみにしているのだから。

H とはいえ、もし君がその期間を古い本や旧友やなじみの場所の間で過ごすだろうと期待していなかったら、君の楽しみは減ると思う。もし君がこれらすべてから切り離されたら、君は自分に残されたものをあまり構わなくなるだろう。

L 僕は全然存在しなくなるくらいなら、さまよえるユダヤ人になりたいものだ。

H だがそれなら君は僕がいつも考えていたような君でない人物になるだろう。

L 全然存在しなくなるよりも、さまよえるユダヤ人になる方を望むということは、状況や習慣とは独立に、自己や単なる生存への抽象的な愛着があるということの意味するように思えるのだが？

H それは極めてルースで曖昧な考えだ。君は自分の古い思い出やお気に入りの観念を将来の君と結びつけ、それらを君の新しい性格が持つものと思込んでいる。そうでもなければ、君は将来の自分についてほとんど気に掛けないはずだ。もし君がそこに何らかの形をとっていないとしたら、さまよえるユダヤ人がいくら厳密に自分の匿名を維持していたとしても彼が地上から消滅するとしたら君には残念だなどというのは単なる口先だけの言葉にすぎない。

L それには一理ある。また僕は思いでしたが、僕が読んで君と話したことがある君のオリジナルな『試論』の中に、この点に関する奇妙だがとても神秘的な例証があった。

H あったと思う。だがAは反論を言うのに疲れたし、僕も無用に反論に答えるのには疲れた。

L 僕はその本を戸棚に入れているから、もし君が構わないならばそこに行ってみよう。サウジーがその時に、何かミルトンの散文著作とジェレミー・テイラー [17世紀半ばに活躍した宗教的著述家] の中間のようだとしたのは、情熱的な回想（あの本の中で唯一のものだが）の奔流の後だった。

H ああ！ その時には、彼が桂冠詩人になるとも、僕がけばけばしい散文作家とみなされるようになるとも、思っていなかった。

JL が弟からその本を受取り、そこから次の個所を読んだ。

〔『試論』本論の最後、第四十一段落全体の引用〕

JL これは私が聞いた中で一番奇妙な話だ。

CL こいつは一番変わった男ですよ、ジョン兄さん！

## 解説

### 1 ハズリットの『試論』の議論の形成と影響と獨創性

『試論』を構成する基本的な発想は、すでに青年ハズリットが1798年に詩人たちと最初に出会った時には頭の中で成立していた。ハズリットが30年後に「詩人たちとの最初の出会い」(1828年)で回想しているところによれば、彼はその年の1月にはシュロプシャーでコウルリッジに、5月にはデヴォンシャーでワーズワースに会った際にその発想を話したが、いずれにも理解されなかった(Wu [2008a] p. 400 n. 1, p. 401 n. 1, p. 777 n. 58, p. 781 n. 90)。ワーズワースの方は、この「現代の道徳哲学の書物にいくぶん淫している友人との会話から」(『抒情歌謡集』初版「趣意書」末尾宮下 [1984] 4ページ)、読書よりも自然との共感を称揚する「諫めと答え」と「反論」という二編の詩を書いて『抒情歌謡集』に載せた。しかしハズリットはコウルリッジの好意的な反応(彼にバトラーの議論を教えたのもコウルリッジだった)に励まされて、それから7年後によく『試論』を完成させ、ウィリアム・ゴドウィンとのつてを利用して(Baker [1962] pp. 140-1; Wu [2008b] pp. 102-3)匿名で出版した。

ハズリットはほとんど反響を呼ばなかったこの最初の著作を、生涯にわたって自分の最も重要な仕事だと考えていた。彼は1818年の「Zへの返答」では『試論』を書いたことを自分の最高の誇りとした(Baker [1962] pp. 140-2, 375)。また彼は1819年のパンフレット『ウィリアム・ギフォード氏への手紙』の末尾(Wu [1998] Vol. 6, pp. 376-83; Hazlitt [2000] pp. 241-6)でも、また「自己愛と仁愛」でも、『試論』の内容を要約した。

『ギフォードへの手紙』は『試論』最終段落の大部分を再利用してから、未来の自分との同一性は想像力の産物にすぎず、未来は不存在である、そしてこの想像力によって我々は他人と共感すると説き、この「形而上学的発見」を誇り、自らを何よりも思想家、真理の探究者として位置づけた。確かにこのような議論をする人は当時いなかったから、ハズリットの自負

ももっともである。

それだけではない。後でもっと詳しく述べるが、現代の哲学者の中にはパーフィット (Parfit [1984] Part 3) のように人格の同一性の実践的重要性を否定して無私性 (パーフィット流に言えば「行為者中立性」) を擁護する論者もいるが、管見の限り、ハズリットのように、〈過去と違って未来の自己はまだ存在しないから、未来の自己との人格の同一性は現実的なものではない〉と主張する論者はいない。彼らはハズリットのように過去向きの同一性と未来向きの同一性とを区別しないのである。たとえばパーフィットは〈実践的に重要なものは、人格の同一性それ自体ではなくて、それを構成する要素である、異なった時刻の人格間の心理的關係だ〉と主張したが、ハズリットならば〈過去の人格との心理的關係は重要だが、未来の人格はまだ存在しないのだから、未来の自己との心理的關係は他人との心理的關係と本質的に変わらない〉と主張するだろう。かくしてハズリットはパーフィット以上に強い理由をもって、未来については、無私の仁愛が自己愛よりも合理的だということを主張できる。私の見るところ、パーフィットの〈自己利益説〉批判は、自己利益に反する普遍的な配慮も合理的でありうるということを示してはいるが、それが自己利益説よりも合理的であるということまで証明しているとは思われない。ところがハズリットは未来の自己の非現実性を指摘することによって、(意識や想像力といった心理的要素を重視する限り) 自己愛よりも仁愛の方が合理的だということを、少なくとも理屈の上では説得的に論じたのである。

『試論』は、ハズリットの時代にはジェイムズ・マッキントッシュやジョン・キーツによって高く評価されたが、一般にはほとんど読まれなかったし (Baker [1962] pp.142-6; Natarajan, Paulin and Wu [2005] Introduction), その無視あるいは軽視は、ハズリット研究者の間でも最近まで続いた。たとえば第二次大戦前に日本でハズリットの伝記を書いた佐藤正治はこの本について「固より哲学論としては価値あるものでもなく、彼一人としての懸案解決以上に出ない」(佐藤 [1936] 57 ページ) と評して

いる。ところが最近になって英語圏では、ハズリットの再評価に伴い、にわかに関心が高まって、出版二百周年の2005年には本書に関する書き下ろしの論文集である『形而上学的ハズリット』(Natarajan, Paulin and Wu [2005])という本まで出た。しかしそれでも研究者の関心の多くは文学史的なもので、この本、特にその「想像力」論がハズリットの文芸批評にいかに関与しているか(上坪 [1997] 第二節; Natarajan [1998]; Natarajan, Paulin and Wu [2005] Part I の諸論文)とか、同時代の詩人にいかに関与した(かもしれない)か(キーツにつき, Bromwich [1999] ch. XI; Natarajan [1998] pp. 107-19, ワーズワースにつき Paulin [2005], シェリーにつき Natarajan [2005])といったテーマは論じても、直接その哲学的な議論を検討するものはほとんどない。

その中でマーティンとバレスの一連の共著(Martin and Barresi [2000]; [2003]; [2006])は人格同一性論の関心から、バーバレットの最近の論文(Barbalet [2009])は社会学と経済学における「自己利益」概念の再構成という関心から、それぞれ『試論』の議論を紹介している。本稿は彼らの著作からの示唆を受けながら、彼らを取り上げていない論点やハズリットの他の著作にも触れて、彼の議論の妥当性と意義を考える。ハズリットの著作の「真骨頂は理論化することよりも……個々の対象に密着した精緻な分析批評にある」(『集英社世界文学事典』の山内久明執筆の項目「ハズリット」と言えるが、最初の『試論』に限っては例外的に体系的な論文だから、理論的検討に適している。

## 2 心理的利己主義の論駁

『試論』の主題はその副題にも言うように「人間精神の本来の無私性を擁護する議論」、つまり反面から言えば利己主義(ハズリット風に言えば「自己愛の教説」)に対する批判だが、ここで言う「無私性」や「利己主義」は、倫理的あるいは規範的な意味と心理的な意味の二つの意味で理解することができる。利己主義を例にとれば、倫理的あるいは規範的な利己

主義とは、誰でも人は常に自分自身のための最大の善を促進すべきである、あるいはそうするのが合理的である、とする説であり、心理的な利己主義とは、人は常に自分自身にとっての最大の善をもたらすと考えるものを行う、とする説である（両者の利己主義についてフランケナ [1975] 25-38 ページを見よ）。両者は無関係ではないが異なった説である。たとえば心理的利己主義はとらないが倫理的利己主義をとって、〈人は常に自分の利益を最大化しようとしているわけではないが、理性的な人ならそうするのが当然だ〉と考えることもできるし、現実にそのような前提に立って他人に勧告や助言を与えている人も少なくない。ところがハズリットが「無私性」や「自己愛の教説」について語る時、それが倫理的利己主義を意味しているのか心理的利己主義を意味しているか、必ずしも明確ではない。彼は倫理的にも心理的にも利己主義は間違っていると考えているのだが、彼の個々の議論がどちらを対象としているのか、曖昧なことが多いのである（Bromwich [1999] p. 47）。その原因は少なくとも部分的には、ハズリットの理解では、自己愛の教説を信じる人々が、「〈人はなぜ自分自身の福利に関心を持つべきなのか〉と問うことは、〈現実に楽しんだり苦しんだりしている人は、なぜ自分に快樂を与えるものを好み苦痛を与えるものを嫌うべきなのか〉と問うのと同じようにばかっている」（第三段落冒頭）と考えているからである。言いかえれば、厳格な心理的利己主義をとれば、倫理的利己主義に反対することは論理的には可能であっても全く非現実的な仕事になってしまう。そのため、倫理的利己主義に反対するハズリットはその前提として心理的利己主義にも反対せざるをえない。

ハズリット自身が自己愛＝利己主義のこの二つの意味を明確に区別していないとはいえ、『試論』の本論は主として倫理的利己主義の論駁、そしてここで訳出しなかった補論は心理的利己主義の論駁として読むことができる。「自己愛と仁愛」では論述の順番が逆になって、第一部はバトラー・僧正の議論に依拠して心理的利己主義を否定し、第二部では倫理的利己主義を否定しているが、その文体は『試論』の繰り返しが多い無味乾燥な文

体とは比較にならないほど読みやすくなっている。なお『人さまざま』(1823年) 105-6節にも心理利己主義への簡潔な批判がある。

心理的利己主義の反駁だけなら、ハズリット自身がバトラー僧正の議論(私は直接読んでいないが、フランケナ [1975] 35-38ページにわかりやすい紹介がある)に依拠しているくらいで、孟子のような独断的な性善説よりもよほど説得的ではあるが、独創的とは言えない。それに何よりも、現実の人間行動を見てみればそのすべてを自己利益の追求によって説明しようとする説はもっともらしくない。しかしながら、不注意に読むとハズリットが主張しているらしく思われるように、心理的利己主義と正反対に〈人間行動はすべて仁愛に起因する〉と考えるのも、それと同様に、いやそれ以上にもっともらしくない。人間行動の中には純粹に利他的なものもあるが、それ以上に自己愛から来ているものが多い、というのが現実に即した見方だろう。実際にはハズリットもそのことは認めている。無私性や仁愛が「ナチュラル」だと彼が言う時に意味しているのは〈いつも人間は現実に利己的でない〉ということではなくて、〈人は生まれながらにして利己的なわけではなく、利己性は「時間と習慣が成長させた産物」(第十一段落冒頭)にすぎず、また冷静に考えれば利己的な行動よりも無私の行動の方が合理的だ〉ということである。さらにハズリットの後期の著作、特に『人さまざま』の多くのアフォリズムや『直言家』(1826年)に収められた「憎むことの喜びについて」では、彼が人生経験を積んだせい、苦々しい性悪説的人間観が前面に押し出されてくる。ではなぜ人は現実にはかなりの程度まで利己的なのだろうか？(この点については Grayling [2005] も参照。)『試論』にはその原因にも触れている。

ハズリットはまず、火傷して火を恐れるようになった子供の例をとって、〈過去の経験の回想が現在の本人にとっての感覚として感じられるので、その感覚を持たない他人にとっての苦痛には人は無関心である〉という説を詳細に批判的に検討する(第十七―二十一段落)。その検討は込み入っていて難解だが、ともかくその説に対するハズリットの反論の主要なもの

は、〈人が苦痛を自分自身との関係でしか悪とみなせないというその説は、結局人間が想像力という能力を持っていないと前提していることになるが、想像力を持たない人間はそもそも理性的な行為者でなく獣以下の存在である〉というものである（第二十段落）。

ハズリットはむしろ、〈過去から未来へと継続する人格の同一性〉という（彼から見れば誤った）観念の中に自己愛の原因を見出す（第五、十一、二十一、二十二―二十四、三十五、四十一段落）。〈過去の自分も未来の自分も同じ人物なのだから、過去の自分にとっての利益も未来の自分にとっての利益も、同じように自分にとって重要だ〉と一般に考えられているのである。しかしハズリットによれば、人は記憶によって過去の自己と結びつくが、この同一化は遡及的にしか成立せず、未来の自己との同一性は幻想にすぎない。それなのに人は過去から現在へと続いてきた自己人格をまだ存在しない未来にまで不当にも投影して、想像上の未来の自己と一体化してしまう。また「私」とか「自己」といった言葉が過去と現在だけでなく未来の自己を指すためにも用いられることも、未来の自己との一体化を促進してしまう。かくして常に変わりつつある人の利益や福利が、統一的なものであるかのように考えられてしまう（Barbalet [2009] pp.202-4）。「この自己という言葉は、いわば与えられた固定的実体のように、本性上可能な限り一つのもを表わすと考えられている」（「自己愛と仁愛」後編Hの2番目の発言）のだが、それは「恣意的な観念連合に基づくもの」（第三十六段落冒頭）にすぎない。

しかしハズリットは自己愛の中には自然なものもあると認める。第一に、過去の記憶と現在の感覚から直接に機械的に生ずる関心は自然なものである。「[感覚と記憶という]二つの能力の作用は、完全に排他的で個人的なものである。そして両者の作用が拡大する限りで、人は個人的存在、あるいはそう言いたければ、利己的な存在である」（第三十三段落。pp.110-1）。ただし両者は未来に向かう意志的な行為の動機ではない。

また食欲や性欲のような生理的欲望も身体的刺激によるものだから、こ

れも本当に意志的な行為の動機ではない。それにこれらの欲望は、本人の利益になるよりもむしろ害を与える行為に人を導くことがある。性欲について言えば、それは利己性だけでなく相手との共感を伴う（第三十八—四十段落、Whale [2005] pp. 57-59 も参照）。

次に、人は自分自身の未来の感覚の方を他人の未来の感覚よりもよく知っており、自分の未来を他人の未来よりも容易に想像できるから、自分の未来の方に一層関心を持つ。私が自分の善について持つ観念は「私の中に利益や熱情の感情を引きおこさせるに足るほど暖かく生き生き」している（第十段落末尾）。同様にして、人は赤の他人よりも家族や友人のことをよく知っているから、彼らへの強い関心を持つのも自然である（第三十六—三十七段落、また「自己愛と仁愛」最後近くの L と A の問答）。この説明は限定された利己性の心理学的説明というだけでなく、限定された利己主義の道徳的正当化にもなりうる。なぜなら人はよく知らない他人の未来の幸福よりも、自分や家族や友人の未来の幸福の方を一層確実あるいは容易にもたらすことができるだろうからである。しかしこの正当化は状況に依存するプラグマティックなものである。もし同じコストで自分よりも他人の未来のいっそう大きな幸福を実現できるならば、無私の観点から見れば後者を選ぶべきである。さらに〈各人が現実によく多くの場合自己の利益を優先させることは進化論的な観点から生存価値があるとか、より豊かな住みやすい社会に至るから道徳的にも合理性がある〉といった議論も可能だが（Grayling [2005] pp. 155-6 を参照）、ハズリットはそのような議論を検討していない。

なお子供は利己的なように見えるが、それは彼らにまだ知識が不足していて、他の人々も自分と同じような欲求と快苦を感じるということがわかっていないので、自分の満足を優先させるからにすぎない。だから正確な意味では、子供はまだ利己的でも利他的でもない（第十一段落）。

ハズリットは仁愛と自己愛を未来に向かう行為との関係で理解する。「人が道徳的行為者になるのは未来の対象が引き起こす関心による以外に

はありえない」(第二段落冒頭)。そして彼によれば、人は未来の自己にも未来の他人にも同じ関心を持つのが当然だとされるが、この発想は人格の同一性に関するハズリット独特の見方に基づいている。次にそれを検討しよう。

### 3 人格の同一性

ハズリットによれば、人は過去の自己に依存しており、またそれと心理的に結びついているが、未来の自己には依存していない。人が未来の自己と結びつくのは想像によってでしかない。未来の自己など今はまだ存在せず、意識できないからである。過去の自己は現在の自己と同一だが、現在の自己と未来の自己はそうでない。未来の「自己」なるものは本質的に他人である。過去から現在を経て未来に続く自己という概念は言葉と人為的習慣の生み出した擬制にすぎず、幼児は持っていない。人々は道徳を自己利益の観念に基づかせるのではなく、むしろ、誰の幸福であれ望ましく誰の不幸であれ避けるべきだという自然な配慮に基づかせるべきである。その一方、未来の自分の快苦は現在の自分にとって他人の快苦よりも重要なわけでない。

ハズリットは人格の同一性の基準として、以前のロックや現代のパーフィットと同様に心理的基準説を当然視している。彼によれば「全体としての存在の継続した同一性とは、私の思考が私の過去の思考と、私の感覚が私の以前の感覚と、またその他のものが私の以前のものと類似し続けているということ」(第二十九段落、p.103)である。ハズリットは心理的状态の中でも感覚(あるいは意識)と記憶を人格の同一性および別個性にとって根本的なものと考えている(第三十三段落)。心理的状态は他者と共有できない内面的なものである。それに対して人の身体は、その接触が本人の触覚的印象に影響する(しかし他人の精神には影響しない)ために、そこまで人格の同一性の感覚が延長されるにすぎない(第三十一段落)。かくしてハズリットは人格の同一性に関する身体的(物理的)基準説を退け

ている。(なおハズリットは後に『直言家』に収録された「古い本を読むことについて」(初出 1821 年)で、人は昔読んだ本を再読することによって過去の自分と結びつくことができると主張している。)ただしこのことは彼の議論がイギリス経験論の伝統に属しており、さらに非宗教的でもあるということを防げるものではない。彼は人の意識や思考が身体と不可分に結びついていることを当然視しており、議論に神を持ち出すことがあっても、それは思考実験としてにすぎない。

ハズリットはさらに二世紀近く時代に先駆けて、一つの意識が多数の存在の中に再生されるという例を想像して、パーフィット以前に、人格の同一性(それは異時間の人格間の一対一対応を必要とする)と心理的継続(それはこの一対一対応を必要としない)とは同じでないということに気づいていた(第四十一段落)。だがこの独創性は最近マーティンとバレスィ(Martin and Barresi [2000]; [2003]; [2006])が指摘するまで気づかれなかったし、彼らの指摘後でさえもほとんど知られていない。確かにハズリットは〈人格の分裂〉という思考実験をこの個所でしか行わず、パーフィットのように〈実践的に大切なものは人格の同一性ではなく、その構成要素である心理的關係だ〉とまでははっきりと主張しなかったが、その主張の一手手前にまで行った。その代わりに、むしろハズリットはこの思考実験によって現在の人格と未来の人格との間に密接な関係がないということを実感し、極端な反・自己利益説に至ったのである。つまりハズリットによる〈人格の分裂〉の思考実験は、未来の自己の非実在性を一層補強するためのものである。

実際ハズリットの議論の一番独特なところは、〈人格の分裂〉の例を先駆的に考え出したこと以上に、未来がまだ存在しないという事実から〈未来の人格の非現実性〉という観念を導き出し、〈未来の自己の利益も他人の利益も想像力の産物という点では同じだ〉という実践的帰結を引き出したことにある。人格の同一性の不確定性を強調し、そこから利他的行動の合理性を擁護したパーフィットでさえ、こんな議論の力業はしなかった。

またハズリットの道徳哲学が「共感」の役割を重視したヒュームやスミスに影響を受けたということはよく指摘されるが、後二者は人間の自己愛を当然の前提として、それが他の人々にも共感によって拡張されると考えたのに対して、ハズリットは普遍的仁愛だけでなく（未来向きの）自己愛もまた想像力によって生ずるという点で基本的に同じ性質のものであると考えた（Bromwich [1999] pp. 48-52; [2005] pp. 23-4）。彼は共感によって人間の道徳性を説明しようとする発想に対して、「徳が依拠すべき基盤として洗練された自己利益しか残さないことは、私にはあまり有益とは思われない」（p. 17. 第六―七段落全体も見よ）と批判的だった。徳は自己利益からではなく想像力から生まれるというのである。

ハズリットが知らなかった例をあげて比較すれば、彼の「仁愛」は家族愛から始まり段々遠くにまで及ぼされる儒教の仁よりも、墨子の普遍主義的兼愛に近い。「自己愛と家族愛との関係は後者と隣人愛との関係と同じで、それは隣人愛と祖国愛の関係、あるいは祖国愛と人類愛の関係と同じ」（第十三段落. pp. 43-4）である。上記2で指摘したように、人が赤の他人よりも家族や友人に共感がちだということはハズリットも進んで認める事実だが、それはたまたま後者の方が想像しやすいことが多いからにすぎない。

ハズリットはさらに、人間がいかにして自他の区別をするようになるかに関する発達心理学的な説明も提出した（たとえば第十一、三十一―三十二段落. Martin and Barresi [2000] pp. 144-5）。

ハズリットが人間精神の本来の無私性を主張した原因は、人格の同一性を論じてきた他の多くの論者よりも彼の方が〈時間の向き〉というものを重視し、過去と現在と比較した未来の不存在を徹底して主張したところにある。多くの論者は〈未来の自己はまだ存在しないとはいえ、未来になれば過去や現在的人格と心理的に結びつくのだから、未来的人格と過去や現在的人格とは同一である〉と想定するが、ハズリットはそのようには考えない。彼の考えでは、未来になれば確かにそう言えるだろうが、それでも

やはり今はまだその未来の人格なるものは存在しないのだから、未来ならぬ現在の時点で未来の人格との同一性を語ることはできない、ということになるのだろう。

私はこのハズリットの議論をコロンブスの卵のような発想だと感じて、かなりの妥当性を認めないわけにはいかない。仮に存在論の上では未来の事物や事件もリアルである（リアルという言葉をどう理解するのであれ）と考えても、あるいはさらに未来はすべて決定されていると仮定してさえも、人間心理の上では、過去の記憶に対応するような未来についての意識はなく、また未来はおおむね予知できないから、未来と過去に対する実践的態度が違ってくるのは当然だからである（この帰結については次の節も見よ）。未来の状態は自分の行為によってある程度左右できるが、その未来の状態は現在直接経験できず、想像と共感の対象であるのだから、現在の自己にとって未来の自己の状態と他人の状態の実践的な重要性は根本的に変わらないと考えるのは自然な帰結のように思われる。

ただしハズリットの議論には問題点もある（次にあげる第一と第二の問題点について Martin and Barresi [2000] p. 142 が参考になった）。

第一の問題点は心理学的なものである。ハズリットは未来については想像力の重要性を強調するが（彼の著作全体における「想像力」の重要性を指摘するものとして、上坪 [1997]; Natarajan [1998]; Bromwich [1999], [2005]）、『試論』では、過去の記憶は過去の経験をそのまま客観的に反映したものと考えているように思われる。しかし自伝的記憶に関する最近の研究書（佐藤＝越智＝下島 [2008]）を読むと、記憶というものはそれほど機械的に固定されるものではないらしい。たとえば遠藤 [2008] によると、最近の心理学の研究は、自伝的記憶が単純に過去の経験と結びついているわけではなく、現在において主観的世界の中で構成されるものだという事を明らかにしている。また白井 [2008] は、現在における過去の意味づけが未来への展望に動機を与えらるゝとも指摘している。これらの事情をハズリットの用語で言えば、記憶にも部分的には想像力が働いており、未

来への想像力にも記憶は影響を及ぼすということになるだろう。記憶と想像力は、ハズリットが考えるほど独立した別々のものではないのである。

ただしハズリットも『試論』とは違って、『卓上談話』（1821-22年）に収められた「遠く離れたものはなぜ好ましいのか」では、「空想 fancy が記憶の形態さえも抹消するときに、それが未来の展望を良いと考えるように色づけることは驚くべきではない」とか「時間は苦痛の棘を取り去る。……我々の元来の印象の中で残っているものは、我々がそうあってほしいと望むようなものだけである」などと述べて、記憶が過去をよい方に歪曲しがちだということを強調している（Wu [1998] Vol. 6, p.229）。ハズリットはコウルリッジと違い、fancy と imagination とを特に区別しない（Bromwich [1999] pp.425-6 n.5）から、彼はここで記憶が想像力に大きく影響されていると認めていることになる。それでもハズリットは〈過去の記憶は現在において構成されているということは言えるとしても、本人が経験した事実に基づくという点で、未来への想像とは基本的に違う〉と主張して『試論』の基本的発想を擁護できるだろう。

ハズリットの議論の第二の問題点はもっと形而上学的なものである。なおここで「形而上学的」というのは、ハズリットの時代におけるような「哲学的」に近い広い意味ではなくて、「存在論的」という意味である。多くの有力な哲学者は、人（さらに存在者一般）を何らかの時点で空間の中に三次元的に存在するものではなくて、時間的な部分を持った、誕生から死亡まで続く四次元的な全体として見る（以下この段落は Sider [2001] ch.1 による）。この四次元主義によれば、ある人の体の一部、たとえば手がその人の空間的な部分にすぎないように、ある時点の人もその人の全体ではなく、瞬間的な時間部分にすぎない。この説では、人の一生の中の時期は「人段階（person stage）」と呼ばれる。他方四次元主義に対する三次元主義によれば、人はそれが存在するいかなる時点でも「余すところなく現れている」。人は四次元主義が考えるように時間の中に「広がって」存在するのではなく、時間の中を「進んでいく」のである。四次元主義の

発想では、現在だけでなく過去も未来も同様に実在する、つまりリアルである。それはここにある物だけでなく、遠く離れたところにある物も実在するのと同様である。この発想は事態を無時間的な観点から見るので「永久主義」と呼ばれる。その正反対は「現在主義」で、現在存在する対象だけが実在すると考える (Ibid., ch. 2)。四次元主義者はたいてい永久主義をとるが、三次元主義者には永久主義をとる者も現在主義をとる者もいる (Ibid., ch. 3)。この点ハズリットの発想が永久主義でないことは明らかだが、だからといって現在主義でもなく、両者の中間で、過去は現在と同様実在するが、未来は実在しないという「成長するブロック宇宙」説に近い (Ibid. 邦訳 38 ページを参照)。永久主義の観点からハズリットを批判すると、現在の人が未来の出来事についての記憶を持たないことは事実だが、現在と未来の心理的状态は (時間を越えた観点から見れば) 密接に結びついており、現在の自己と未来の自己は同一人物の別の時間的部分なのだから、現在の人が未来の自己を配慮する理由はやはり強いということになるだろう。

もっとも私はハズリットがこの批判に納得するとは思わない。ハズリットは〈そもそも永久主義は間違った存在論で、時間の向きと未来の不確定性を真剣にとらえていない。未来は未来である限りリアルではありえない〉と反論するかもしれない。彼が人間行動の決定論的などえ方に常に批判的だったことを考えれば、これはありそうな反論である。また百歩譲って、抽象的な存在論の問題としては永久主義が正しいとしても、神ならぬ人間の実践的な観点からは我々は特定の時点における人格としての観点を取らざるをえないのであって、その観点からは未来は意識や記憶の対象とならず、未知のものなのだから、未来の自己という人格を今の時点で考えることはできない、とハズリットの説を擁護することもできよう。

第三の問題点は「善」の概念に関するものである。ハズリットは善とか価値というのは普遍的・非人格的なもので特定の誰かだけにとっての性質ではないと想定している (たとえば第十一—十二、二十五段落。Martin

and Barresi [2000] p. 143). しかし主観主義的な価値概念をとる人は〈善悪や価値というものとは必然的に評価と結びつくから、誰かにとってのものでしかありえない。評価主体から独立して存在する価値なるものはありえない〉と主張するだろう。そしてこの立場からハズリットに対して、〈各人にとっての善は別々のものだから、私が自分にとっての善だけでなく他の人々にとっての善をも欲求することは不可能である。他人にとっての善が私にとっての善と一致する場合は別として、両者が異なる場合に、私が他人にとっての善を欲求する理由はない〉と反論されるかもしれない。

しかし私はこの反論が完全に成功しているとは思わない。確かに『試論』のハズリットは共感や想像力を強調する一方で、個々人の価値観の多様性を軽視しているように思われる。だが仮に価値というものをハズリットと違って主観主義的に把握して、〈非人格的な価値など存在せず、あらゆる価値は特定の人物にとってのものだ〉と考えても、彼の人格同一性観をとれば、未来の自己を未来の他人より質的に重視するのはやはり恣意的である。なぜなら過去の自己と違い未来の自己は現在の自己と直接に意識によって結びついてはおらず、その点で未来の他人と同じ地位にあるからである。現在の人にとっては、未来の自分にとっての価値も他人にとっての価値も、想像力によって存在するという点で同じ意味を持つ（あるいは持たない）ものなのだから、未来への関心は利己的ではない無私のものとなるのが自然である。

このようにして、〈未来の自己に対して特別の関心を持つことは不合理であり、無私的態度こそが自然だ〉というハズリットの議論は、心理学的にも存在論的にも価値論的にも問題点を抱えてはいるが、それらの問題点はいずれも致命的とは思われない。

それにもかかわらず、「自己愛と仁愛」の対話者たちと同様、ハズリットの主張に説得される人はほとんどいないだろう。我々の大部分は、自分の将来への配慮は捨てられないし、不合理でもないと感じるだろう。私にとってハズリットの議論は、論駁はできないが納得もできない議論である。

ハズリットの議論は心理的状態の分裂の思考実験や非人格的倫理の提唱など現代のパーフィットを思わせる点があるが、そのパーフィットでさえ、未来は存在しないという理由で現在と未来の人格の間の同一性や心理的連続性（彼の言う「R関係」）を否定したりはしなかった。おそらく我々は〈確かにハズリットが強調するように未来の自己はまだ存在していないにせよ、存在することになれば現在の自己と結びつくのだからやはり重要だ〉と感じているのだろう。

ハズリットがそう考えないのは、自己利益（と他の人々の利益）や人格の同一性に関する彼の議論が現在の本人の観点だけからなされていて、誕生から死亡までを全体として見る観点からのものではないからである。今日の人格同一性論に誰よりも大きな影響を与えたパーフィットは、自己利益を論ずる際に人々が過去と未来に対して違う態度をとることを重視したが（Parfit [1984] 第2部、特に第8章）、人格の同一性を論ずる際には、過去の人格との同一性と未来の人格との同一性をほとんど区別していないようだ（第3部）。それに対してハズリットにとっては、過去の自分との同一性は語れるが、未来の自己はまだ存在しない想像上の存在だから、それとの同一性も想像上のものでしかない。想像を通じてしか共感しないという点では未来の自分も他の人々も同じなのだから、両者への関心が根本的に異ならなければならない理由はないということになる。未来の自己に対する我々の関心が、誤った形而上学的想定あるいは情報に基づいている程度において、ハズリットの議論には妥当性がある。（実際、今日の心理学者は、人が未来の自分のことを予測するときに現在の自分を投影しすぎて、未来の自分に似ている他の人々に関する情報を十分利用していないと指摘する。ギルバート [2007]、特に第6部を見よ。）

だがともかく現に我々は未来の自分と程度の差はあれ同一化している。そのことの原因をハズリットはいくつか推測していて（十三、三十六—七段落）、その同一視が錯覚にすぎないことを示そうとしている。しかし人々が将来自分に生ずる痛みに対して抱く恐れと将来他人に生ずる痛みへ

の恐れとは質的に異なるというのが事実だろう。また他人の利益よりも自分や自分と近い人々の利益を優先させるという傾向は、赤ん坊や余命いくばくもないことを意識している人をもっともな例外とすれば大部分の人々が持っている傾向である。これらの人類に普遍的な態度は哲学でも軽視できない。それはちょうど、大部分の親は自分の子供に愛情を持つという事実を無視して親子関係を語れないようなものである。

#### 4 過去と未来の重要性の相違

過去と未来が有する実践的意義の相違について、ハズリットは別のエッセイでも書いていた。1815年の「精神と動機」後編（Hazlitt [1991] pp. 183-189）では〈快樂や苦痛の感覚だけが行為の動機になるわけではなく、能力や行為への愛情も動機になる〉と説き、快苦の感覚が行為の動機にならない例をいくつもあげ、ホッブズ『人間論』の幸福や欲求に関する論述を肯定的に引用する。ハズリットはそれについて、〈過去と未来は現在と違って非現実である（むしろ、結果が今残っている過去の方こそ存在していると言える）にもかかわらず、未来の重要性が過大評価されている〉と主張する。彼の考えるところでは、未来が過大評価される原因は、それが行為によって影響されるからにすぎない。しかし過去の観照も未来向きの行動と同じくらい快く、現実的である。「過去は今も、自分がたどって来た道を振り返る余裕があってそこから『彼らの孤独をいやすグリンプスを捕える』[ワーズワースの詩「浮世の瑣事が多すぎる」] ことができる人々の記憶の中に生きている。」（pp. 187-8. この文章を含む段落は、下記の「過去と未来」にも再利用されている。）彼は最後に〈このような形而上学は何の役にも立たないかもしれないがそれにひかれる人々にとっては魅力がある〉と述べる。

ハズリットはさらに『卓上談話』に収められた「過去と未来」では「私は生まれつきほとんど想像力がなく、あまり楽観的な性質ではない。私は現在の善を楽しもうといういくらかの欲求と過去へのいくらかの愛情を持

っているが、空中に城を築こうとか、未来がもたらす輝かしい幻想を確信や希望とともに待ち望もうといった気には全然ならない」(Wu [1998] Vol. 6, p. 18) と書き始め、過去の記憶と回想が人生においていかに重要であるかを「精神と動機」よりも一層雄弁に語り、未来の過大視を戒めた。「我々がよりよき日々を知っていた事物は、我々の現状の重みを支え、未来の運命を待つ力を与えてくれる支柱である。未来はすべての事物を我々の視野から遮る壁か濃霧のようなものだが、過去は輝かしい事物や壮麗な事物でわきかえり、尽きせぬ興味を持っている。」(p. 21)

なおこれとそっくりの感情をチャールズ・ラムも『エリア随筆』(1823年)の「除夜」の中で、彼らしく一層情緒的に語っている。岩波文庫の戸川秋骨訳から引用すれば、たとえば——「私は今達した年配に満足して、静かに立ち止まっている。私も私の友人たちも、若くもならず、金持ちにもならず、奇麗にもならず、このまま居たく思う。私は老年のために引き離されて行きたくない。また世間でよく言う通り、熟した果実のように墓場に落ちて行きたくない。」

この随筆を『ロンドン・マガジン』1822年1月号で読んだハズリットは、その編集者でラムと共通の友人であるジョン・スコットに次のような文章を含む手紙を書いた。

「あなたは「過去と未来」[の原稿]を持っているのでしょうか？ お分かりのように、ラムはその題材について同じ説を述べています。もし私が気にしなければあの「若い主人」は私の発見すべてを予期することになるでしょう」(Howe [1928] p. 309).

私はラムとハズリットがこのテーマについていつか語り合ったことがあるのではないかと想像せざるをえない。もっともハズリットはラムほどには退嬰的でなかった。彼は「過去と未来」の最後では、目的追求への過剰な欲求——それはたいてい失望に終わる——と激しい情念を精神の平静と幸福の敵としていましめる一方で、〈芸術と学問の領域では過去に満足することのない未来への意欲が進歩を生み出す〉とも認めている。

ハズリットがこれらのエッセイで幸福にとっての過去の影響力を強調することは、多くの哲学者の幸福論でそれが軽視されがちであることを考えると高く評価すべきである（例外的にそれを強調するものとして、ポーランドの哲学者タタルキエヴィッチ（タタルキエヴィッチ [1991]; Tatar-kiewicz [2008]）がいる。しかしタタルキエヴィッチは未来の見通しの影響も強調する。心理学の知見については大石 [2009] 40-3, 54—5 ページを見よ）。

ただし、ハズリットは〈人が未来を重視するのは、それを自分が変えられるからにすぎず、もし変えられなかったら、過去と同じように平然と受け取るだろう〉と主張するが（Wu [1998] Vol. 6. p. 22）、それは説得力がない。人は自分の未来の苦痛を避けられないと知っていても、それを過去の苦痛とは違って恐れるだろう（Parfit [1984] ch. 8, esp. sec. 64）からである。過去と未来に対する時間的非中立性は、合理的であれ不合理であれ、人間にとって普遍的な態度だが、それはハズリットが主張するように〈未来に対する関心の相対的な弱さ〉という形ではなく、逆に未来への強い配慮という形で現れることも多い。大部分の人はハズリットのように〈未来の自分は現在の自分と別人であって想像力の産物である〉とは考えないのである。

## 5 死の恐怖

ハズリットはリー・ハントとの共著『円卓』（Hazlitt and Hunt [1817]）に収録した随筆「生命への愛について」（初出 1815 年）で、〈人々が自分の生命を愛するのはなぜかという、それは現在の生に満足して幸福であるからではなくて、情念によって何らかのものを求める行動をしているからだ〉と主張する。生命への愛着が強い人は現実に自分の生活を楽しんで満足している幸福な人であるよりも、むしろ失望を繰り返して来ながら情念や欲求に駆り立てられている人であることが多いというのである。さらにハズリットは 1823 年の『人さまざま』35 節では「死は最大の悪である。

なぜならそれは希望を断ち切るからである」と言うが、これも「生命への愛情について」の議論と合致するだろう。

ところがハズリットは『卓上談話』末尾のエッセイ「死の恐怖について」（中川 [1991] 129—131 ページにはこのエッセイの紹介がある）では、それとは異なった仕方で生命への愛着と死の恐怖を説明する。彼はその冒頭で、

「おそらく死への恐怖に対する最善の処方は、生命は終わりと同様に始まりも持っているということを反省することだろう。我々が存在しなかった時があったが、我々はそのことを気にかけない。それならなぜ、我々が存在しなくなる時が来るということが我々を悩ますのだろうか？ 私は百年前やアン女王の時代に生きていたかったという望みを持たない。私は百年先の誰かの治世に生きないということをなぜ残念に思うべきなのだろうか？ [原文改行] ……死ぬとは、我々が生まれる前の状態に戻ることである。だがこのことを考えても、誰も悔恨や嫌悪を感じない。それはむしろ、精神から重荷を下ろし、安らわせるものである」

と述べ、誕生前と死後の状態を夢を見ない眠りになぞらえて、死の恐怖を不合理だと断ずるかに見える。だが続いて彼は、

「誕生前の状態という観念の中には、死後の生存の期待とは違って我々の願望をかきたてるものは何もない。我々は自分が生まれた時に生き始めたことに満足している。それ以前に人生行路を始めたかったという野望を持たない」（Wu [1998] Vol. 6, pp. 288-9）

として、誕生前と死後の非対称性を認める。その理由は、過去は既知だが未来は未知だという点にあるのではない。彼によればそれは現状への愛着から来る。死の恐怖は結局現在の自己の生存への執着から来ているのである。

「生命への愛は習い性となった執着 habitual attachment であって、抽象的な原理ではない。……我々は未来のいかなる期間を選ぶよりも、たとえば一千年から五十年あるいは六十年の期間をとるよりも、今「時のこちらの岸辺と浅瀬に」[『マクベス』1幕7場6行] あることを選ぶ。このこと

から示されるのは、我々の執着は存在することやよくあることに結びついているのではなくて、我々はあるがままの我々の現在の存在への頑固な偏愛を持っている、ということである」(Ibid. p. 290)

それはちょうど、いかなる幸運な他人の生存よりも自分の生存を選ぶのと同じだと言われる。

確かにハズリットの見解では、過去と未来は対称的ではなく、過去と現在がリアルであるのに対して未来は(本人が死のうが生きていようが)想像の上でしか存在しないのだから、死の恐怖の原因としては、単純に未来が存在しないということではなくて、現在の存在への執着の方が説得的である。つまりこの説では、「死の恐怖について」の冒頭でいう「最善の処方」(これについては後述)と違って、死への恐怖と時間的偏頗性(現在への執着)とが結び付けられているのである。

なお「自己愛と仁愛」の終り近く、『試論』からの引用の直前でも、この発想は〈さまよえるユダヤ人〉を例にして簡潔に述べられ、対話の相手のラムはそれにあっさり納得している。前述のラムの「除夜」も同様の感情を述べて死を恐れていたことが思い合わされる。

また「人格の同一性」(1828年、Hazlitt [1991] pp. 190-202に収録)では、誰もよほど例外的な場合でもなければ自分以外の者になることを望まないだろう——たとえば自分が王侯や大芸術家になれるとしてさえも——、それは今この自分の存在への執着を誰もが持っているからだ、と主張する。(ただし最後に、誰もがなりたいと思うであろう唯一の例外として、自分の恋する人に愛されている恋敵をあげる。「憎悪すらも羨ましさに道を譲るのである。」)「人格の同一性」という題名からは紛らわしいが、このエッセイで論じられているのは『試論』で論じられているような過去から未来へ続く人格の同一性(の脆弱さ)ではなくて、他人と対照された自分に固有の特徴(の重要さ)なのである。

「生命への愛について」と「死の恐怖について」は、人類に普遍的な死の恐怖という同一のテーマを扱っているが、その恐怖の原因は、前者では

未来に向かう企図と欲求の存在に求められたのに対して、後者（と「人格の同一性」）では自己の現在の状態への愛着に求められた。この二つの主張は矛盾しないだろうか？

おそらく両者は両立するものなのだろう。『試論』を手がかりにハズリットの思想を検討したナタラジャンは、彼の数編の随筆を論じて、「ハズリットが特定のトピックが主導的テーマに立ち戻るとき、典型的には彼はそれに新しい光を当て、自分の最初の取り扱いに時には反対し、またしばしば補強し敷衍する」（Natarajan [1998] p.185）と言っているが、これもその一例と言える。つまり「死の恐怖について」はハズリット自身の哲学からも出てくる思想であるのに対して、「生命への愛について」は強すぎる情念の不合理性を理解していない迷妄の中にある人々の思想を記述したものと理解できる。

ここで死への態度に関するハズリットの思想を、現代の哲学者の議論と比較してみよう。最近の何人かの哲学者は、死が本人にとって害悪か、またそうだとしたらいかなる意味で害悪であるのかについての議論を、ローマの詩人哲学者ルクレティウスが『事物の本性について』（前1世紀半ば）第3巻830行以下で死の恐怖に対して述べた反論を手がかりにして行っている。ルクレティウスのその反論の論拠は次の二つに大別できる。一つは「主体の不存在」とでも呼ぶべき議論で、〈死んだ人は何も感覚を持たないのだから、死は我々にとって何でもない。死によって不幸になる人は存在しない〉というものであり、これはすでにエピクロスが「メノイケウスへの手紙」の中で説いていたものである。もう一つは「死後と誕生前の対称性」とでも呼ぶべき議論で、〈自分の死ぬ時刻は決まっていて変わらないと仮定しても、自分の生まれる前に自分が存在していなかったことを悲しむ理由がないなら、自分の死後に自分が存在しなくなることを悩む理由もまたない〉というもので（832—840行）、これはルクレティウスが初めて提出したものであり、ハズリットが「死の恐怖について」の冒頭で持ち出したものでもある。

前者の「主体の不存在」の議論を今日そのまま受け入れる哲学者はほとんどいない。〈死んだ人はもはや存在しないから不幸でも幸福でもないとしても、もし生き続けていればその生が本人にとって価値あるものならば、その生が失われることは本人にとっての損失である〉と考えることは可能だと思われるからである (Parfit [1984] 補論 G; Bradley [2009] ch. 3. しかし安藤 [2007] 243-5 ページも見よ)。

これに対して後者の「死後と誕生前の対称性」の議論に対する態度は分かれている。これを受け入れて、死は害悪でないと考えるのは一つの可能な態度だが、実際にはそういう人はいないようだ。もう一つの態度は、この議論の推論の妥当性は認めながら前提を否定して、〈死は生きていれば得られるはずの善を失わせるのだから悪いものである。また人はもっと前から生きていなかったことを死と同様に残念に思うのが合理的だ〉と主張するものである。現代アメリカの哲学者 Fred Feldman はこの説を唱えているそうだが (McMahon [2006] pp. 216-8, Bradley [2009] pp. 62-4 も参照)、これは反直観的である。そこで多くの論者は、〈死は本人にとって悪いことだが、誕生前に生まれなかったことはそうでない〉として対称性を否定しようとする。この否定論の中にもいくつかのバリエーションがある。それは〈ある人格が現実にも生まれるよりも前あるいは後に生まれたら、それは現実の人物と同一人物ではないから、自分がもっと前に生まれるなどということは不可能だ〉という存在論的議論 (ネーゲル [1989] 第 1 章)、〈人が自分の誕生前の不存在と死後の不存在に対して異なった態度をとるのは、進化論的に見てそのような非対称的な態度をとるのが本人にとって有利だからだろう〉という進化論的議論 (Fisher [2006])、〈我々は自分に親しい特定の人々や場所やプロジェクトに愛着を持っているので、それらと結びつく未来には関心を持っていても、それらとの結びつきを絶ってしまう、一層前からの生存は望まない。だから我々はもっと早く生まれていたかったとは思わないのだ〉という心理学的議論 (McMahon [2005]) などである。「死の恐怖について」のハズリットの見解は最後の心理学的

議論に属すると解釈できる。そして私もこの議論が正当だと考える。なぜなら死への恐怖は、たとえば蛇に対する本能的な嫌悪感や高所恐怖症と違って、合理的理由が（ある程度）あるものであり、そしてその理由は存在論的議論があげるような深遠なものではなく、もっと日常的な人間心理に即したものだと思えるからである。

しかしまたよく考えてみると、『試論』の人格観によれば、「死の恐怖について」で述べられたような心理学的説明もやはり不合理だということになるのではないだろうか。なぜなら人が死を恐れる場合、死ぬとされる主体は現在の自己そのものではなく未来の自己なのだから、それがいくら現在の自己とつながっているとしても、それはハズリットに従えば、まだ想像上の存在でしかないからである。未来の自己の利害を他人の利害よりも重視することがハズリットの考えるように不合理ならば、未来の自己の死を他人の死よりも恐れることも同様に不合理なはずである。換言すれば、「死の恐怖について」の議論が妥当であるためにも、人は将来の自己に対して、他人に対するのとは根本的に違う種類の利害関心を持っていなければならない。

#### 参考文献

- 安藤馨 [2007] 『統治と功利』 勁草書房  
遠藤由美 [2008] 「自己と記憶と時間」 佐藤＝越智＝下島 [2008] 所収  
大石秀宏 [2009] 『幸せを科学する 心理学からわかったこと』 新曜社  
上坪正徳 [1997] 「ハズリットの批評と想像力の共感作用」 中央大学人文科学研究  
所研究叢書 17 『ヴィジョンと現実 19世紀英国の詩と批評』 中央大学出版部  
ギルバート、ダニエル [2007] 『幸せはいつもちょっと先にある』（原題 *Stum-  
bling on Happiness*, 2006. 熊谷敦子訳） 早川書房  
佐藤浩一・越智啓太・下村裕美（編著） [2008] 『自伝的記憶の心理学』 北大路書店  
佐藤正治 [1936] 『ハズリット』（研究社英米文学評伝叢書 39） 研究社  
白井利明 [2008] 「時間的展望と自伝的記憶」 佐藤＝越智＝下島 [2008] 所収  
タタルキエヴィチ [1991] 『こう考えると生きることが嬉しくなる』（原題 *Anal-  
ysis of Happiness*. 加藤諦三による抄訳） 三笠書房

- 中川誠 [1991] 『ハズリットの世界——モンテーニュの友として——』 彩流社
- ネーゲル, トマス [1989] 『コウモリであるとはどのようなことか』 (原題 *Mortal Questions*, 1979. 永井均訳) 勁草書房
- ハズリット [1990] 『ハズリット箴言集——人さまざま——』 (原題 *Characteristics*, 1832. 中川誠訳) 彩流社
- フランケナ, W. K. [1975] 『倫理学 改訂版』 (原題 *Ethics*, 1973. 杖下隆英訳) 培風館
- 宮下忠二 (訳) [1984] 『ワーズワス コールリッジ 抒情歌謡集』 大修館書店
- 森村進 [2009] 「個人はいかにして存在するか」『岩波講座哲学 10 公共性／社会の哲学』 岩波書店
- Baker, Herschel [1962], *William Hazlitt*, Harvard University Press.
- Barbalet, Jack [2009], “Disinterestedness and Self-formation”, *European Journal of Social Theory*, Vol. 12, No. 2.
- Bradley, Ben [2009], *Well-Being and Death*. Oxford University Press.
- Bromwich, David [1999] (1983), *Hazlitt: The Mind of a Critic*, Yale University Press.
- Bromwich, David [2005], “Disinterested Imagination and Impersonal Feeling” in Natarajan, Paulin and Wu [2005].
- Fisher, John Martin [2006], “Earlier Birth and Later Death: Symmetry through Thick and Thin”, in McDaniel, Raibley, Feldman and Zimmerman [2006].
- Grayling, A. C. [2005], “‘A Nature Toward One Another’: Hazlitt and the Inherent Disinterestedness of Moral Agency”, in Natarajan, Paulin and Wu [2005].
- Hazlitt, William [1805], *An Essay on the Principles of Human Action and Some Remarks on the Systems of Hartley and Helvetius*, reprinted with an introduction by J. R. Nabholz, Scholars' Facsimiles and Reprints, 1969.
- Hazlitt, William [1910], *English Comic Writers and Miscellaneous Essays*, Everyman's Library.
- Hazlitt, William [1991], *Selected Writings*, edited by Jon Cook, Oxford University Press.
- Hazlitt, William [2000], *The Fight and Other Writings*, edited by Tom Paulin and David Chandler, Penguin Books.
- Hazlitt, William and Hunt, Leigh [1817], *The Round Table*, reprinted with an introduction by Jonathan Wordsworth, Woodstock Books, 1991.

- Howe, P. P. [1928], *The Life of William Hazlitt*, New edition, Martin Secker.
- McDaniel, K., Raibley, J.R., Feldman, R. and Zimmerman, M.J. (eds.) [2006], *The Good, the Right, Life and Death: Essays in Honor of Fred Feldman*, Ashgate.
- McMahon, Jeff [2006], "The Lucretian Argument", in McDaniel, Raibley, Feldman and Zimmerman [2006].
- Martin, Raymond and Barresi, John [2000], *Naturalization of the Soul: Self and Personal Identity in the Eighteenth Century*, Routledge.
- Martin, Raymond and Barresi, John (eds.) [2003], *Personal Identity*, Blackwell.
- Martin, Raymond and Barresi, John [2006], *The Rise and Fall of Soul and Self*, Columbia University Press.
- Natarajan, Uttara [1998], *Hazlitt and the Reach of Sense: Criticism, Morals, and the Metaphysics of Power*, Oxford University Press.
- Natarajan, Uttara [2005], "Circle of Sympathy: Shelly's Hazlitt", in Natarajan, Paulin and Wu [2005].
- Natarajan, U., Paulin, T. and Wu, D. (eds.) [2005], *Metaphysical Hazlitt: Bicentenary essays*, Routledge.
- Parfit, Derek [1984], *Reasons and Persons*, Oxford University Press. (森村進訳『理由と人格』勁草書房)
- Paulin, Tom [2005], "One Impulse: Wordsworth and *The Principle of Human Action*", in Natarajan, Paulin and Wu [2005].
- Sider, Theodore [2001], *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*. Oxford University Press. (中村康夫監訳『四次元主義の哲学』春秋社)
- Tatarkiewicz, Wladyslaw [2008], "Happiness and Time", in S. M. Cahn and C. Vitrano (eds.), *Happiness*, Oxford University Press. (初出は1966年)
- Whale, John [2005], "Hazlitt and the Selfishness of Passion", in Natarajan, Paulin and Wu [2005].
- Wu, Duncan (ed.) [1998], *The Selected Writings of William Hazlitt*, 9 vols., Pickering and Chatto.
- Wu, Duncan [2005], "The Road to Nether Stowey", in Natarajan, Paulin and Wu [2005].
- Wu, Duncan (ed.) [2008a], *Romanticism*, 3<sup>rd</sup> ed., Blackwell
- Wu, Duncan [2008b], *William Hazlitt: The First Modern Man*, Oxford University Press.