

『アルシフロン』における自由思想家批判の論点

— マンデヴィル批判の隠れた論点 —

中野 聡 子

1. はじめに
2. 『アルシフロン』におけるマンデヴィル批判の従来解釈
3. 『アルシフロン』におけるコリンズ批判
4. バークリのマンデヴィル解釈
5. エピキュリアンの無神論とマンデヴィル思想
6. 認知活動のランダム性とマンデヴィルの思想

1. はじめに

自由思想家 (freethinkers) とは、1690年代から1730年代にかけて、啓示宗教 (revealed religion) のキリスト教的な立場を打ち崩す議論を多方面から展開した人々で、John Toland (1670-1722), Anthony Ashley Cooper, third Earl of Shaftesbury (1671-1713), Matthew Tindal (1657-1733), Anthony Collins (1676-1729) などがあげられる。自由思想家は、大きな流れとして、18世紀に影響をもつ理神論 (deism) の流れにつながるが、自由思想家の解釈については、歴史家のあいだでも合意が成立しているわけではない。自由思想家は、無神論的な議論を展開しつつも、明確にその立場を標ぼうするものではない。彼らは、著作だけでなく、コーヒーハウスなどで、レトリカルな議論を展開した。自由思想家達の間でも、一貫した立場があるわけではなく、個々の論者によって議論の方向性にも相違がある。そのため、自由思想家の議論の内容と範囲を特定する

のは難しい。

Rivers (2000) は、自由思想家の共通の特徴を次の3点で説明している。第一に、一般的に反キリスト教的スタンスをとっていること。特に、聖職者の伝統的な影響力に対して批判的である。第二に、理性を用いることにより、宗教的議論がどのような意味を持つかを検討しようとする方法的態度を共有している。第三に、キリスト教のなかで、自然宗教 (natural religion) を強調する立場をとる。一方で、この自然宗教とは、啓示宗教が不要であるとみなす点で重要な違いがあるものの、総じて広教会派 (latitudinarian) とおなじように解釈することもできる。つまり、この立場は、「理神論」と理解されている立場である。しかし、他方では、自然宗教とは、レトリカルな表現で、実のところ宗教的意味合いを否定する唯物論の立場を意味する場合もある。いずれにせよ、Rivers (2000) は、1690年から1730年にかけての、自由思想家の試みは、反宗教的な意図をもつものもあればそうでないものもあり、大局的には、倫理学を宗教から引き離すもの、つまり、道徳的

な議論の基礎を人間本性の性質をもとに位置づける試みとしてとらえている。

経済学の誕生をアダム・スミスの『国富論』の登場を契機にとらえるなら、それは大きな流れとしては、理神論の流れにさおさすものである。そして、特にシャフツベリの道徳論のながれから、スミスの道徳論は登場してくる。つまり、スミスの思想は自由思想家の文脈では、シャフツベリの流れに属するということである。スミス周辺の思想史研究はかなり進められているものの、自由思想家としてのシャフツベリとマンデヴィルの対立のなかから、経済学がどのように胎動してきたかということは、それほど明確にされているわけではない。

そもそも、シャフツベリとマンデヴィルの対立は、マンデヴィルが1723年の『蜂の寓話』(Mandeville (1924))に含まれる「社会の本質についての探求」(A Search into the Nature of Society)においてシャフツベリを批判したことに端を発する。この両者を、自由思想家として、哲学者バークリがその著『アルシフロン』において批判の対象とした。(Berkeley, George (1732 first London) *Alciphron: or the Minute Philosopher. In Seven Dialogues. Containing an Apology for the Christian Religion, against those who are called Free-thinker.*) この『アルシフロン』は、啓示宗教と理神論のぶつかり合いである。いわば、イギリス経験論の哲学的基礎の上で、神ないし神の概念をどう位置づけるか？ さらにそのうえで、どのように道徳、社会秩序、人間本性、経済をとらえていくかという問題の根がここにある。

だが、これまでのマンデヴィル研究において、マンデヴィルが自由思想家であることは自明であるものの、その詳細な位置づけはあまりなされて

こなかった。それは、バークリの『アルシフロン』が、啓示宗教の立場からの自由思想家批判の基本文献であり、そのなかで、マンデヴィルの議論がバークリによって誤解され、誇張されていると解釈されてきたからである。つまり、自由思想家たちの議論のなかで、マンデヴィルは取り立てて議論されるべき論点をもたないものとして見過ごされてきたのである。

しかし、著者は、Nakano (2001) および中野 (2002) を通じて、マンデヴィルの分業メカニズムの理解が、ロックおよびバークリの経験論的認識論と接点を持ち、特にその懐疑主義的な展開として特徴づけられることを見出した。このことによって、バークリの『アルシフロン』におけるマンデヴィル批判が、通り一遍の通俗的なマンデヴィル理解に依拠するものではなく、バークリ哲学の根本にかかわる重要な論点を含んでいる可能性を見出した。

また、『アルシフロン』の批判対象に、マンデヴィル、シャフツベリ以外に、A. コリンズがいることを明確にした⁽¹⁾ バーマンは、『アルシフロン』には著述法として「隠された、秘伝の立場 (esoteric position)」が織り込まれていることを指摘している⁽²⁾。つまり、議論を表面的に読んだだけではわからないような、自由思想家のなかで繰り広げられた、その道の人にだけわかる議論が、織り込まれているという。そこで、バーマンの解読法を参考に、著者は、バークリのマンデヴィル理解を解読したところ、これまでバークリの誤解として指摘されていた部分は、バークリのマンデヴィル批判の本筋ではないことが見えてきた。そして、バークリの自由思想家批判は、スピノザ的なコリンズの無神論批判にロジックの中心がある

(1) Berman (1988) 等を参照されたい。

(2) Berman (1993) pp.10-11. を参照されたい。

ものの、それに付随してエピキュリアンの無神論に関連するものとしてマンデヴィルが批判されていることが、判明した。

エピキュリアンの無神論とは、秩序が原子の集まりの偶然的運動から生まれると考える古典的な無神論である。マンデヴィルが、モリヌクス問題をもとに、人間の認識が、感覚経験の偶然的な任意の結合によっていかようにも形成されるという懐疑的認知論を展開したことは、別稿（中野2002）で議論した。この議論をマンデヴィルは分業社会の理解に適用し、人間の流動的な認知活動に基礎を持つモードやファッションが、分業の進展ひいては経済的繁栄の基礎であることを議論した。認知活動の偶然性にもとづいて分業社会を説明するマンデヴィルの思想は、当時の自由思想家たちの文脈で、エピキュリアンの無神論に関連したもものとして議論された可能性がある。

パークリは、マンデヴィルの議論のこの側面を攻撃の対象にすえていた。啓示宗教の立場から人間の経験的認識が神の存在に裏付けられることを議論するパークリにとって、人間の経験的認識が、偶然によってあるいは人間の恣意的・操作的働きかけに左右されることを論ずるマンデヴィルは、もっとも近くて最も危険な思想家に他ならない。おそらく、マンデヴィルの議論の本質を知らない人には、あえて説明したくない内容であり、それでいて徹底的に反論しなくてはならないものであったのではなからうか？

どのような理由にせよ、パークリの『アルシフロン』におけるマンデヴィル批判の本筋がいままで不鮮明であったため、理神論論争を通じて築かれた経済学の哲学的基礎についての思想史的理解が不明確になったのである。特に、ロック、パークリ、ヒュームのイギリス経験論の流れから、経済思想が枝分かれする分岐点のなかでマンデヴィ

ルがどのような位置を占めるかが、埋没してしまったのである。

現代からみれば、マンデヴィルの議論は、人間の認知活動の相互依存関係を土台とした進化的理論としてその特異性、先駆性を見ることができる。ダーウィンの進化論よりも100年以上早いものであり、しかも、認知活動の相互依存性という、現代までに十分な展開を得ていない領域である。本稿は、マンデヴィルのかような重要性を掘り起こすための、『アルシフロン』解読の試みである。

2. 『アルシフロン』におけるマンデヴィル批判の従来の解釈

パークリによる『アルシフロン』の第二の対話における議論は、マンデヴィルに対する批判とみなされている。この批判に対する評価には、従来、二つの立場がある。一つは、パークリのマンデヴィル批判は正当であるとする立場、そして第二の立場は、それが不当であるとするものである。前者の代表は、Jessop (1950) であり、後者の代表は Balfour (1908), Dobree (1954) および田中 (1966) である⁽³⁾。

そこで、パークリがマンデヴィルの議論のどの部分を批判していると解釈されてきたかを整理する。まず、Jessop (1950) は、マンデヴィルの『蜂の寓話』を娯楽的な皮肉の書物と評価する。そのうえで『アルシフロン』の第二の対話における、パークリによる『蜂の寓話』の要約は不当で

(3) 近年のマンデヴィル研究でも、たとえば、フンデルト (Hundert (1994) p.57.) は、パークリはマンデヴィルを誤解しているとする。「パークリは、マンデヴィルの風刺的意図をまったく理解しこなって、『アルシフロン』のなかで、マンデヴィルの本当の意図は、単に悪徳を促進しようとするものであると主張した。」

はないとする⁽⁴⁾。そして、マンデヴィルの議論を次のようにとらえている。

「主な主張は、人間は自然的にそしてまた手に負えないほど利己的であるということ、（ここでマンデヴィルはホブズに従っている。）さらに、悪徳と考えられているものが、社会の力と繁栄のまさに基礎に他ならないということである。」

また、「いわゆる美德と考えられているものは、偽善にほかならない。」という議論が、パークリの批判対象となっていると解釈されている。つまり、1) ホブズの自己保存に見られるような社会性のない動物的な人間の利己性を強調すること、2) 社会の繁栄の基礎としての悪徳をとらえること、3) 美德の人為性、偽善性を指摘すること、これらである。

田中（1966）は、「ジェソップの見解は、パークリの側だけに立った狭いものであり、パークリのマンデヴィルに対する誤りは、……正しく指摘されねばならない。」としており⁽⁵⁾、パークリが誤っているとみなす点でジェソップの評価と異なる。しかし、正当か不当かは別として、パークリがマンデヴィルをどう解釈し、批判しているかという点については、田中（1966）と Jessop（1950）の間に大きな隔たりがあるわけではない。田中（1966）は、第二の対話の終わりの方の、クライトウの言葉を引用し、パークリがマンデヴィルの議論を要約しているとする。

「神の摂理は存在しないこと。人間は滅亡する野獣と同様であること。人間の幸福は野

獣の幸福と同じく動物的本能、欲望、および感情に従うことにあること。あらゆる良心の呵責や罪悪感教育の偏見であり、誤りであること。宗教は国家のトリックであること。悪徳は社会に有益であること。人間の魂は物質的であり、火焰や水蒸気のように分解消滅すること。人間は運動の法則に従って動かされる一つの機械であること。したがって彼は行為者すなわち犯罪の主体ではないこと。賢明な人は、この現在の生活における自身の特定の個人的利益を彼のすべての行為の規則と尺度たらしめるであろうということ。以上、かかる意見が小哲学者の教説であると考えられる。」⁽⁶⁾

つまり、1) 神の摂理の存在否定、2) 宗教が国家的トリックであること、3) 人間は野獣と同様動物的本能、欲望、感情に従うこと、またそうすることを公益のためと称して奨励すること、これらがマンデヴィルの議論のなかで、パークリの批判的となったと解釈された。

マンデヴィルの反論の著作 *A Letter to Dion* を復刻し、その序文を著したドブレーは、次のように述べて、パークリの議論を批判する。

「パークリは非常に賞賛されるべき人物であるが、ここではパークリはまったくフェアとは言えない。彼は、あまりに嘲弄しすぎているとしか思われぬ。実際のところ、想像力を面白おかしく無制限に働かせすぎていることに、彼は気づいていたようにみえる。」
(Dobree (1954) p. vii.)

(4) Jessop (1950) p.9.

(5) 田中（1966）p.92.

(6) 田中（1966）p.85. Jessop (1950) p.107.

これに引き続いて、ドブレーは、『アルシフロン』の2版以降のアドバタイズメントからの引用に言及する。

「アルシフロンやリシクリスの考え方のすべてが、正確に著者たちの考え方に対応しないからといって、著者たちが誤って表現されていると考えられるべきではない。ある紳士は、私的な会話でほかの人達が書き記すよりも平易に語るであろうし、彼らがほのめかしたことを改良することもあるし、また彼らの原理からさまざまな結論を引き出すであろう。」

つまり、ドブレーは、アルシフロンやリシクリスという登場人物が、特定の著作者に直接対応するとは限らないということ、パークリがある種の言い訳として認めているとする。マンデヴィルの議論の細部や弁明をパークリは無視して、マンデヴィルの議論を誇張しているあるいは誤解していると、ドブレーも田中も理解している。そして、マンデヴィル自身、第二の対話においてマンデヴィルにむけられた批判を読み、『ダイオンへの手紙』のなかで、パークリは『蜂の寓話』を読まずに、世間の誤解をもとにして自分の議論を解釈しているとしか思えないと述べている (Mandeville (1732) p.6)。果たして、そうなのであろうか？

3. 『アルシフロン』におけるコリンズ批判

パークリについて哲学史の側からの研究を行ってきたバーマンは、『アルシフロン』が、自由思想家の誰を論敵としているかを明らかにする研究を行い、その重要な論敵に、マンデヴィル、シャフツベリ以外に、A. コリンズがいることを指摘

した⁽⁷⁾。『アルシフロン』の登場人物が、個々の著作者に明確に対応しているとはかぎらないとパークリが述べるのは、誇張して書いたことを認めたある種の言い訳と、ドブレーは解釈した。これに対して、バーマンはドブレーの見方とは異なる視点を提供している。つまり、バーマンによれば、アルシフロンやリシクリスの議論には、自由思想家たちの「隠された、秘伝の立場 (esoteric position)」が表明されているというのである⁽⁸⁾。だから、議論を表面的に読んだだけではわからないような、自由思想家のなかで繰り広げられた、その道の人にだけわかる議論が織り込まれているという。バーマンによると、一般に、理神論 (deism) の議論を検討すると、表向きと本音を使い分けるような議論が散見される⁽⁹⁾。

まず、コリンズがパークリの重要な批判のターゲットである理由として、バーマンが指摘するのは次のようなものである。『アルシフロン』のアドバタイズメントで、神の非存在証明をした無神論者についてパークリは言及している。

「思索的な無神論者 (speculative atheist)

- (7) Anthony Collins (1676-1729) 自由思想家。エセックスの法律家の豊かな家の出身、コリンズ自身は弁護士資格はとらなかった。ロンドンの銀行家で裕福な家の娘と結婚し、宮廷の人々が庭の散歩に来るようなロンドンのタウンハウス住み、また、晩年は、エセックスの田舎の郷紳として豊かに暮らした。コリンズについては、O'Higgins (1976) を参照されたい。
- (8) Berman (1993) pp.10-11. を参照されたい。
- (9) バーマンは、この議論の仕方を、「神学的うその術 (the art of theological lying)」と名づけている。トーランドは、「表向きと内輪の区別」 ("exoteric and esoteric distinction"), W. ワーバートンは「二重原理」 ("double doctrine"), シャフツベリは「防御的冗談」 ("defensive railery"), コリンズは「皮肉」 ("irony"), ヒュームは「秘密のほのめかし」 ("secret insinuation") と、それぞれが呼んでいるものが「神学的うその術」に対応するとされている。Berman (1987) を参照されたい。

などというものはいないといわれてきたが、何人かの無神論者は、思索を装っていることを認めなければなりません。著者は、それが真実であることを知っております。キリスト教に反対するわれわれの時代で最もよく知られた著作者のひとり、神の存在を否定する証明を発見したと宣言したということを、充分確証しています。」(Berkeley (1950) p. 23.)

この神の非存在証明をしたという人物が、コリンズであるとバーマンはいう。その論拠をバーマンは次のように説明する。『アルシフロン』のなかに、神の存在を否定する証明をした人物についての言及は、他に2箇所ある。一つは、第一の対話の12項、そしてもう1箇所は、第四の対話の第16項である。この箇所で、その人物をダイアゴラス(Diagoras)と呼んでいる。この名前は、その他の自由思想家の主張を、やはり仮名で列挙したあとに最後にでてくるものである。したがって、一人の人物を指している可能性がある。このダイアゴラスは、神の属性が人間の通常感覚によって捉えられないものであることを主張する(第四の対話17項)。神の属性が、認知的に基礎付けられないならば、その考え方は、バーマンが述べるように、容易に無神論につながり、神の非存在証明をもたらす(Berman (1988) p.73.)。そして、実際この考え方は、キング(W. King)が、その著書(*Sermon on predestination* (1709))で展開したものを、コリンズが(Collins (1710)において)狡猾に流用したものである。このような状況証拠によって、ダイアゴラスがコリンズであり、すなわちコリンズが神の非存在証明をしたと宣言した思索的無神論者であることが推察される。

また、これに加えて、パークリの友人S. ジョンソンが、手紙(*A Letter to Mr. Jonathan Dickinson*, Boston 1747)のなかで直接的に次のように述べていることが、証拠として挙げられている。コリンズは「会話のなかで、またそこにいた人から私は聞かされたのだが、神が存在しないことを証明したと言いつつ放ったようだ。」とジョンソンは述べている。そこにいた人というのが、パークリであることは、ジョンソンの自伝からわかる。ジョンソンの自伝には次のように書いてある。「彼(パークリ)は、学識のある彼らのクラブ(自由思想家の集まるクラブ)に行ったことがあると、ジョンソン氏に語ったようである。……そのとき一度あるとき、コリンズ(Collens(原文のまま))が神の存在しないことを証明したと宣言したのを、パークリは聞いたということだった。」⁽¹⁰⁾

このように、『アルシフロン』におけるパークリの自由思想家批判は、自由思想家の集まるクラブで展開された日常会話をも含む、解釈上難解な含意が含まれていることがわかる。そして、パークリの批判は、隠蔽された形で表現されている。そこで、パークリのマンデヴィル批判も、第二の対話のリシクルスの言動を単純にマンデヴィルそのものと解釈するのでは、パークリの真意を読み解けない可能性がある。

4. パークリのマンデヴィル解釈

『アルシフロン』のなかで、パークリが明確に脚注をつけてマンデヴィルを言及しているのは、次の2箇所である。2箇所とも、Berkeley (1752 London), いわゆる第3版とよばれているものから、加筆されたものである。すなわち、マンデヴィ

(10) 以上の考察について、Berman (1988) pp.71-74を参照されたい。

ルの反論を踏まえうえて、付け加えられたものと解釈できる。

一つは第一の対話、16項 アルシフロンのせりふである。

「実際、立法者、神職者そして政治家は、宗教や道徳についての俗な観念で人々に恐怖を感じさせておくことが、人類の幸福にとって必要であると主張してきたのを知っている。」(Berkeley (1950) p.60.)

この部分に次のような脚注が、1752年版から挿入されている。

“‘The moral virtues are the political offspring which flattery begot upon pride’, *Fable of Bees*, Part I, p.37.”

ここで、パークリがマンデヴィルの考え方として指摘しているのは、道徳とは、政治家などが人為的に作り出したもので、とくに、人間のプライドという情念に、追従という作為的な行為を通じて働きかけて、生み出すものであるということである。そして、そのような人為的操作性が、人類の幸福につながるという考え方である。

もう一つは、第二の対話、12項 リシクルスのせりふである。

「今日、偶像的な美徳に畏敬の念を人々がもつべきであること、このことは、今日最も有名な人が効果的に明らかにし探求したが、彼はまた次のことも示した。つまり、人は感覚によって感じられる対象物によって刺激され、動かされるエンジンにすぎないということ。そして、道徳的美徳は、単に名目的なも

の、思念的なもの、妄想、熱狂、あるいはせいぜい不確かで変わりやすい流行にすぎないということ。」(Berkeley (1950) p.82.)

また、同様に、この部分に次の脚注が、1752年版から挿入されている。

“‘In morals there is no greater certainty than in fashions’ *Fable of Bees*, Part I, p.379.”

また、ここでパークリが指摘するマンデヴィルの思想の特性は、一つには、上の指摘と同様、道徳が人為的であることである。さらに、人間が感覚経路を通じて受け取る刺激を、受動的に処理すること、そしてそのような認知処理の上に成り立つ可変的、変動的、普遍性のないファッションとして美徳をとらえているという点である。

以上2点、脚注でマンデヴィルを言及している部分については、パークリはマンデヴィルを誤解しているのではないと考えられる。リシクルスが、第二の対話において、人間を野獣のような欲望で特徴づけるのを、マンデヴィルの議論としてとらえているわけではない。人間を、欲望のエンジンとする議論は、容易に人間の野獣性の議論と結びつきやすいし、実際、パークリは、第二節での引用でも、接点があるかのように議論を進めている。しかし、パークリがマンデヴィルの議論の核心を人間の野獣性にみているのではないということ、より明確にするには、パークリが、クライトのせりふを通じて、自由思想家 (minute philosophers) の議論のタイプを整理している部分を参照するとよい。

第一の対話の12項で、クライトは、架空の名前、モーション (Moshon)、ゴルギアス (Gor-

gias), サイモン (Cimon), トライフォン (Trypon), トラセノー (Thrasenor), デミラス (Demylus) を列挙する。そのあとで、リシクルスが、ダイアゴラス (Diagoras) を挙げており、これがコリンズに対応していることを考慮すれば、これらの架空の名を使った議論の整理が、対応する自由思想家の議論を念頭に置いたものであると解釈してもさしつかえないであろう。

「モション (Moshon) は、人間と野獣が、実際は同じ性質のものであることを証明した。つまり、結果的に人間は、その感覚や食欲にふけることによってのみ、獣と同じように幸福になれるということである。ゴルギアス (Gorgias) は、さらに次のようなことを示した。人間は、時計仕掛けのような機械であり、思考や理性は、一つのボールが別のボールとぶつかり合うときにおきる衝撃と同じようなものであるということである。サイモン (Cimon) は、高尚にもこれらの発見を利用して、数学における命題の証明のように明らかに、次のことを証明した。良心は気まぐれであり、そして道徳は偏見であるということである。トライフォン (Trypon) は、確固として、悪徳の有用性を著述した。トラセノー (Thrasenor) は、無神論の共和国で人々が幸福に暮らしていることを示すことによって、無神論に反対することは愚かな偏見であるとして論駁した。デミラス (Demylus) は、忠誠心を物笑いにし、世間の人々に、忠誠心には何の実体もないことを確信させた。彼にとって、同種の哲学者にとって、この時代は、公共心が、意志の弱い心のみをとらえる根拠のない熱狂に過ぎないことを発見することに、多くの恩恵を受けている。」 (Berkeley

(1950) pp.51-52.)

編者のジェソップは、トライフォンは、あきらかにマンデヴィルであると指摘している (Berkeley (1950) p.51)。しかし、マンデヴィルに該当するのは、それだけにとどまらなると考えられる。バークリが、脚注でマンデヴィルを言及している部分の議論は、上記のように、道徳が人為的であること、操作的であること、人間が感覚経路を通じて受け取る刺激を、受動的に処理すること、そのうえで可変的、変動的、普遍性のないファッションとして美徳がとらえられているということである。これらの議論は、ゴルギアスとサイモンの議論と共通する部分がある。ゴルギアスの議論は、人間の機械性、理性の偶発性に言及するものである。そしてサイモンは道徳が、人為的で普遍性のないものであることに言及しているからである。

他方、モションのような議論は、ゴルギアスやサイモンの議論とは、一応区別されており、バークリがマンデヴィルの議論として脚注をつけた部分とは、別のものと解釈することができる。だから、バークリが、マンデヴィルの議論を、野獣のような人間の利己性、欲望とする見方と誤解しているわけではない可能性がある。むしろ、バークリのマンデヴィル批判の中心的論点は、感覚経路を通じた刺激を理性がどう処理するかということについて、受動性、偶然性によって説明すること、そのうえで道徳を可変的で操作的なものであるととらえることにむけられていることに注目すべきである。

この議論は、第二の対話の終盤でも要約されて、リシクルスによって次のように語られている。

「小粒な哲学者 (minute philosopher) の原理によれば、彼は、感覚の対象物によって

刺激を受け、かきたてられる生物組織であり、食欲と情念によってあちこちに動き回るボールのようなものである。非常に微妙に、彼は、巧妙な理屈で、このようなすべての議論を主張することができ、また、鋭い視野で、物事の奥底まで見通しながら、非常に興味深いオカルト的な知恵が、唯一の真の知恵であることを発見した。小粒な哲学者の特性をまとめると、この奇妙な時計仕掛けが、そのうちに何の行動原理ももたず、そして自由な思考や運動をもつこと、あるいは持ちうることを否定しながら、自由の後援者であると称し、熱心に自由思想を主張している。」(Berkeley (1950) p.107.)

以上のマンデヴィル批判に関連した部分に、繰り返し挿入される議論は、マンデヴィルの議論の何をさしているか？ すなわち、以下の議論である。「人は感覚によって感じられる対象物によって刺激され、動かされるエンジンにすぎない。」「人間は、時計仕掛けのような機械であり、思考や理性は、一つのボールが別のボールとぶつかり合うときにおきる衝撃と同じようなものである。」「彼は、感覚の対象物によって刺激を受け、かきたてられる生物組織であり、食欲と情念によってあちこちに動き回るボールのようなものである。」これらの議論に共通にあらわれている考え方は、人間が感覚を通じて受け取る刺激を、理性を通じて処理する際に、ランダムに処理するということである。すなわち、認知活動のランダム性である。

この認知活動のランダム性の議論は、エピキュリアンの無神論と関連するものと推測される。『アルシフロン』でパークリが批判した自由思想家達は、彼によって思索的無神論 (speculative

atheist) と呼ばれているが、エピキュリアンの無神論は、その無神論の文脈のなかで、コリンズとは異なる一翼として位置づけられる。

5. エピキュリアンの無神論とマンデヴィル思想

ショウペンハウエル (Schopenhauer, A. (1819)) によると、カントにいたるまで、世界を秩序付けているものを何によって説明するかについて、二つの見方が対立していた。一つは、盲目の偶然 (blind chance) とする考え方、他方は、目的と概念とに基づいて外から秩序をあたえる神の智能によるとする考え方である。そして、前者は物質主義であり無神論であるとされ、後者は有神論の立場であるとされた。エピキュリアンの無神論が、この前者の立場である。そして、カントが、この二つの立場とは、異なる第三の立場を切り開いたという位置づけになる⁽¹¹⁾。また、ダーウィンの進化論は、より後の19世紀に登場し、どちらかといえば物質主義的ではあるが、盲目の偶然 (blind chance) によらないもので、有神論的説明に取ってかわる説明法にあたる⁽¹²⁾。

(11) Hundert (1994). pp.55-56. は、カントがマンデヴィルの見方を流用しているとする。カントの非社会的社会性 (ungesellige Geselligkeit) の概念について、マンデヴィルの『蜂の寓話』の悪徳がもつ人類の歴史をパラドキシカルなかたちで推進していくメカニズムの考え方から影響を受けていると述べている。

(12) バーマンは、この整理の仕方に若干の問題点を指摘している。カント以前に、有神論的説明でも、カントの説明法でもなく、盲目の偶然 (blind chance) に依拠しないもので、進化論的説明に近いものがあったという。バーマンが、指摘しているのは、Denis Diderot, David Hume, Baron d'Holbach らである。Berman (1988) p.28. を参照されたい。また、ハイエクが、マンデヴィルおよびヒュームを自発的秩序の進化的アプローチの先駆者としたことについては、Hayek (1967) (1978) を参照されたい。

ギリシア初期の原子論は、万物の生成と消滅を原子間の集合や離散として説明している。原子は、分割不可能で、微小かつ無数の物質で、たえず運動している。一方、空虚は原子の運動の場で、非物質体で、いわば真空である。初期原子論者たちは、この原子の運動を自然の必然性による運動という機械論的な見方であらえていた。これに対して、エピクロスは、原子に重さを付し、原子の原初の運動は、無限空間における等速で垂直な落下運動であるとし、さらに、この落下運動からの偶発的な方向の偏りによって原子相互間の衝突が生じると想定した。ここで、偶然性を主張することによって、必然性による運動という考え方を脱却し、人間の自由意志の成立根拠をあたえることになった⁽¹³⁾。エピキュリアンの無神論は、エピクロスの原子論にもとづき、物質主義の立場をとり、また、原子運動の偶然性 (blind chance) に秩序の根拠をもとめることによって、人間の意志や行為に自由を与え、神が秩序を作るとする有神論の立場ではなく、無神論の立場をとる。

バークリが、ボールの衝突運動のランダム性にたとえる議論は、エピキュリアンの無神論の議論の前提とする盲目的偶然 (blind chance) をさすものと推察される。というのは、エピキュリアンの無神論は、当時、自由思想家の議論の対象となっていたので、コリンズに対する無神論批判と関連して、エピキュリアンの無神論が、バークリの批判対象となることは十分考えられるからである⁽¹⁴⁾。実際、バークリは『アルシフロン』第四の対話の 16 項において、無神論的な神についての考え方を列挙し、ホップズの肉体的な神、スピノ

ザの宇宙を神とする考え方とともに、エピキュリアンをあげる。そして「エピキュリアンは、神の存在を許容するが、その神は怠惰な神で、人事に無関心である。」と述べられている。(Berkeley (1950) p.105.)

バークリのターゲットとされるコリンズも、この盲目的偶然、すなわちエピキュリアンの無神論を批判するという立場をとっている。コリンズの神の非存在証明は、バーマンによると、決定論に依拠しながら、スピノザの無神論を引き出すものである。コリンズは、決定論を支持するために、まず非決定論をしりぞける。このときの論拠はつぎのようなものである。つまり、非決定論は、偶然が秩序をもたらすというエピキュリアンの無神論に基礎をあたえるからというものである。

「原因が必然的なものでなければ、原因は結果に対して適合しないあるいは無差別となる。すると、エピキュリアンの偶然の体系 (Epicurean System of Chance) が成立可能となる。そして、この秩序だった世界は、無秩序な偶然の原子の集まりで生み出されたことになってしまう。」(Collins (1717) p. 58.)

コリンズはこのように述べて、エピキュリアンの無神論を無神論として否定する。ところが、その実、コリンズは、決定論にもとづきながら無神論を主張しており、この議論が、バークリの『アルシフロン』における批判的であることは、バーマンの示すところである⁽¹⁵⁾。

しかし、思索的無神論 (speculative atheist) とバークリが批判する対象のなかに、コリンズ以

(13) 生松敬三他編 (1984) を参照されたい。

(14) 「エピクロスは、あらゆる時代を通じて、偉大な自由思想家 (Free-Thinker) として際立っていた。」とコリンズは、述べている。Collins (1713) p.129. を参照されたい。

(15) Berman (1988) p.81. を参照されたい。

外の可能性、すなわちエピキュリアンの無神論と関連した自由思想家がいたのではないかと考えられる。つまり、マンデヴィルである。

マンデヴィルは、エピキュリアンの無神論について、『蜂の寓話』の第二巻で議論している。マンデヴィルは、クレオメネスに次のように語る。

「最初の間がなにかによって作りだされたに違いないことは明らかであり、僕が人間について知っている事柄は、一般にすべての物質や運動についても恐らくいえるだろう。あらゆるものが原子の集合と偶然の寄せ集めに由来するというエピクロスの説は、ほかのいかなる愚かな考えにもまして奇異で無茶だな。」(Mandeville (1924) vol.2. p.310, 邦訳 p.329.)

この議論の前後を通じて、マンデヴィルはエピキュリアンの無神論を批判し、有神論の立場をとるように見える。「どのようにして無から有が生じうるか、君にはわかるのか？」とたずねるホレイショに対して、クレオメネスは次のように答える。

「白状するが、永遠とか神そのものと同じように、わからないな。しかし、どうしても存在しなければならぬと、僕の推理力が確信させてくれる事柄をのみこめないとき、その罪は僕の能力不足、理解力の浅さにあるということほど、僕にとって明らかな確率とか立証はないのさ。太陽や星、それらの光度や隔たりや運行、それから僕たちがもっと身近に知っている、動物の体格や組織のはっきりと肉眼で見える部分について、僕たちがもっ

ているわずかばかりの知識から、こう論証できる。それらは理知的な原因にもとづく結果であり、力だけでなく知恵においても無限の存在の企図である、とな。」(Mandeville (1924) vol.2. p.311, 邦訳 p.330.)

さらに、因果論を引き合いに出しながら、スピノザの無神論の議論に言及し、エピキュリアンの無神論よりも相対的に有害であることを示唆する。ホレイショが、「この全体つまり宇宙は、まったく永遠の昔からあったというのだね。」(邦訳 p.331.)と述べ、スピノザの汎神論つまり神と宇宙を同一視する立場に言及する。それに続いて、クレオメネスは、次のように述べる。

「あらゆるものをでたらめな偶然から、しかも無感覚な原子の非意図的な争いから引き出しているエピクロスの説よりも、ずっと満足とか理解しやすいということではないのさ。僕たちの推理力が教えるところによれば、僕たちの理解をはるかにこえる程度の知恵や力なしには、生み出されなかつただろうと思われる事物を目にすると、その高度の知恵や大きな力がありありと発揮されている事物が、それらを工夫してつくった知恵や力そのものと同時存在であるということほど、まさしくその推理力に反し、それと衝突するものがあるであろうか？ けれども、スピノザ哲学の縮図であるこの説は、何年間も無視されたあとでふたたび広がりだし、原子が歓迎されなくなるのだな。というのは、迷信はもちろん無神論にもさまざまな種類があって、長らく論駁されたあとで周期がめぐって回復するからさ。」(Mandeville (1924) vol.2. pp.311-312, 邦訳 p.331.)

以上のように述べ、さらに、迷信と無神論の類似性を、マンデヴィルは指摘する。両者が、「真実を見分ける能力の不足や神の本質に関する生来の無知から生じる。」とクレオメネスは語り、さらに、迷信は「弱い精神の持ち主や、無知と卑しい身分の中で育てられる人々、運命にひどくさらされる」(Mandeville (1924) vol.2. p.312, 邦訳 p.332.) 人たちが、迷信に傾くという。それにたいして、「才能と活気があって思索と熟考をする人々、自由の主張者たち、数学や自然哲学にかかわるような人たち、そして、安楽で潤沢に暮らしている私心のない人たちが、真の宗教の原理を十分に基礎から教えられていなければ、無信仰におちいりがちである。」(Mandeville (1924) vol.2. p.313, 邦訳 p.332.) とクレオメネスは主張する。スピノザの議論に基礎をおく無神論に言及した直後なので、安楽で潤沢に暮らしている無神論者として、コリンズをマンデヴィルが、念頭においていた可能性は高い。

有神論の立場をとるようにみえ、一方で、迷信や無神論を批判するマンデヴィルの立場の真意はどこにあるか。マンデヴィルの立場は、ベイルのそれに近いのではないか。つまり。神の問題について、人間の理性の及ばない範囲として、信仰そのものを重視する立場である⁽¹⁶⁾。そして、他方で、人間の理性や知覚が、真理や神の価値にたどり着かない不十分なものであるという哲学的懐疑を指摘しようとする態度を、マンデヴィルはベイルと

共有している。

そこで、エピクロスのようにさまざまな現象を偶然に帰する考えを、マンデヴィルは批判するものの、それは人間の知識が及ばないケースを偶然という言葉で表現したに過ぎないという弁護的な議論を展開している。たとえば、以下のようなボールの運動を例にして、偶然に帰する考え方は、本来人間の無知によるものであり、人間の知識が進歩すれば偶然に見えていたものの中に、必然的な関係が見えてくることを示唆する。

「神についてはいかなるものも偶然には起こりえないだろう、ということも確信している。……原因のない結果はありえないように、何であろうとも、その原因を知らない者に関して以外、偶然に起こるとはいえないのさ。テニスコートについて何も知らない人間にとり、ボールが軽く飛びはね、跳ね返るのは、まったく偶然であるように思われる。ボールが落ちる前にうける、いくつか異なった指示を彼には推測できないのと同じく、ボールが明らかに最初に指示された場所にぶつかったあとすぐに、どこに落ちるかは彼にとって偶然だ。それに反して、経験をつんだ競技者はボールがたどる過程をまったくよく知っているので、きっとボールが手の届く範囲内にやってくる場所にもうすでにそこにいなければ一直線に行く。……だから明らかに「偶然の」「思いがけない」という言葉は、僕たちの知識や先見の明や洞察力の欠如にもとづいている、ということ以外の意味を持たない。」(Mandeville (1924) vol.2. pp.261-263, 邦訳 pp.276-277.)

つまり、マンデヴィルは有神論的な立場をクレ

(16) マンデヴィルの信仰が、見せ掛けのものか、真摯なものかについては、意見が分かれる。Kaye, Viner (1958) は、真のキリスト教信仰が、経済社会とはいかに無関係であるかを示すことが本意であり、信仰そのものには重点はないとする。James (1975), Chiasson (1970) は、マンデヴィルの信仰を真摯なものとして解釈する。Primer (1975) は中間的な見方で、矛盾性に関心があるとみす。

オメネスに表明させるが、有神論的な説明を展開することに本筋があるわけではなく、神の立場から見れば必然のすべての諸現象を限りある知識しかもたない人間の立場から説明しようとする。だから、一見偶然に見えるできごとを通じて、社会の秩序が形成されることを、マンデヴィルは議論する。「偶然か精励かによってこれまでに見つげられた事柄は、おきざりにされてまだ発見されていないままの、ひじょうに多くのもっと重要な問題に比べると、数の上でも価値の点でもきわめて取るに足りない。」(邦訳 p.336.) とマンデヴィルは述べ、偶然と長い時間の作用を組み合わせた、進化的議論、すなわち法制度進化論を展開する。

「人間の案出なるもっとも賢明な法は、一般に悪人どもの逃げ口上が原因でできたのであって、彼らは悪知恵により、ずっと不注意に作成された以前の法令の効力をのがれていたのである。」(Mandeville (1924) vol.2. p. 319, 邦訳 p.338.)

この文章に注目したビアンキ (Bianchi (1993)) が、指摘するように、この議論は、法の穴をくぐるような、これまでの法律では罰せられない悪人の行為が引き金になって、法改正がなされ、新しい法令が作られることによって、法体系が長い年月をかけてよりよいものに進化してゆくという議論である。この議論からわかるように、マンデヴィルはエピキュリアンの無神論をばかげているといながらも、一見偶然にみえる進化的な作用を、社会秩序の説明法として採用しているのである。したがって、マンデヴィルの思想は、エピキュリアンの無神論と関連するものと解釈することができるのである。

ただ問題は、バークリが「思考や理性は、一つ

のボールが別のボールとぶつかり合うときにおきる衝撃と同じようなものである。」と述べるとき、理性や思考の作用における偶然性による議論とは何をさすのかということである。つまり認知活動の偶然性、ランダム性という議論が、マンデヴィルの議論のなかに見出せるかということである。そこで、以下、このことを明らかにする。

6. 認知活動のランダム性と マンデヴィルの思想

バークリが指摘する認知活動のランダム性の議論は、マンデヴィルがモリヌクス問題を懐疑的に展開したことを指していると解釈できるというのが、ここでの主張である。マンデヴィルによるモリヌクス問題の展開については、別稿で議論した⁽¹⁷⁾。マンデヴィルは、バークリの議論したモリヌクス問題を援用しながら、バークリの意図とは異なり、認知活動が変動的で、さらに人為的コントロールにさらされことを議論の中心に据えた。

距離それ自体は、人間の視覚の直接対象物ではなく、触覚経験と結びつきながら、繰り返し視覚経験のなかで学習されるものであると、『視覚新論』(Berkeley (1948)) でバークリは主張する。バークリのこの議論は、一面では現代の神経学的コネクションニズムあるいは「ニューラル・ネットワーク」などの議論に通じる部分がある。しかし、バークリの主旨は、あくまで啓示宗教的な立場から、認知活動の議論を構成することにある。バークリにとって、視覚は「神の言語」であり、神の存在を示すものとして、議論され、『アルシフロン』の第四の対話において再論され、強調される

(17) 中野 (2002) を参照されたい。

ところである。認知は、神の啓示を通じた活動であることを主張し、あえて『視覚新論』を同時に再復刻したパークリの真意はどこにあるのか？ 『視覚新論』の議論を、エピキュリアンの無神論の偶然の議論として敷衍することに対する反論が、一つの重要なメッセージではなからうか？ そしてこのような敷衍をおこなったのが、マンデヴィルに他ならない。

マンデヴィルは、モリヌクス問題の距離についての議論、すなわちパークリの議論を出発点に、同様の学習プロセスを前提としつつも、その認知学習が実体や真理、あるいは真の価値というものにたどりつかない場合の議論を展開する。そして、マンデヴィルは、そのような認知活動に基礎をおく美（プリクム）と正（ホネストム）が可変的で不確実なものであると主張する。マンデヴィルは、認知学習が、人間の知覚によってのみ基礎付けられているがゆえに、いかようにも誤りうると、懐疑的に議論を敷衍する。

この敷衍された認知学習の議論は、「私悪即公益」によって表現される分業社会のメカニズムの基礎となっている。公益をもたらす分業交換社会で、「モード」や「ファッション」にみられるように、経済活動を繰り返す人々の消費パターンが変わりやすく、変動するものであることをマンデヴィルは繰り返し議論する。マンデヴィルは分業の進展を、社会的な職業分化、専門化を通じてとらえている。特に、専門化していく職業間で中間財を含めた取引の複雑な連鎖が、需要の変化と増大に応じて調整されていくプロセスとして分業の進展をとらえている。この調整プロセスは、生産性の向上つまり分業の利益の潜在的な可能性を、社会全体としてどう引き出すかという問題にかかわるもので、価格による市場の調整能力だけでは解決できない問題を含んでいる。マンデヴィルは、

「モード」や「ファッション」にみられる人間のうつろいやすい、しかも他者にうながされる消費行動の変動が、分業の調整プロセスに参加していることを読み取っている。というのは、人々の可変的な消費パターンの変化は、一方で有効需要の増大を局所的に生み出しつつ、他方でその需要の増大にあわせて引き出される分業パターンの調整を引き起こしている。つまり、消費と生産の双方における複雑な協調行動が、「モード」や「ファッション」による無意識の認知学習を通じて実現されていると、マンデヴィルは洞察していた⁽¹⁸⁾。

ここで、個人の認知学習は、普遍的な法則性や原理に従うわけではない。「物事を選択にあたって、僕たちは、しっかりとした推理力とか僕たち自身の理解力よりもしばしば、流行の気まぐれや時代の習慣によって導かれることが多いのさ。」（Mandeville (1924) vol.2. p.247, 邦訳 p.260.）とマンデヴィルは述べている。他者の追従と自身の自負心をよりどころに、変動的な欲望や需要のパターンが、生み出されていくと考えられている。まさに、この議論が、パークリのマンデヴィル批判の論点となる、認知活動のランダム性ではないかと考えられる。

だが、マンデヴィルは、分業社会の基礎となる変動的な認知活動を、まったく偶然のものとしてとらえていたわけではない。前節で議論したように、人間の知識や推論に限界があるため、「偶然のとか思いがけない」という表現をもちいるだけで、全能の神の見地からすると整然とした法則や計らいがあるはずであると、マンデヴィルは考えている。法制度の進化論においても、突然変異的な偶然の行為が長い年月の作用をうけて進化してゆくと考えられていた。また、「女子の出生数は

(18) 詳しくは、(Nakano (2001)) のなかで論じた。

男子の出生数に比べていつもずっと少ない。」という事実が、「戦争や航海によって男性に大きな被害が生じるのを補うための、自然の備え」であるとされた。そして、「これはまず偶然の結果ではありえない。」とホレイショに語らせている⁽¹⁹⁾。

分業社会の議論において、神の意志が働いていると思われる調節作用を、マンデヴィルはどの部分に読み取ることができると考えていたのか。「ある社会において人間の数が多ければ多いだけ、彼らが多様な欲望を広げれば広げるだけ、欲望を満足させることが習慣により彼らのあいだで入念になればなるだけ、お金を使う機会があるところでは、君のいう悪弊の結果がその分だけ有害でなくなるという事実さ。」(Mandeville (1924) vol.2. p.350, 邦訳 p.370.)⁽²⁰⁾と述べる時、マンデヴィルは、ある種の全体的な調節が機能しているとみている。つまり、たとえ個々の消費行動が気まぐれのように偶然的なものであっても、その行動の多様性が拡大することによって、有益な分業を実現する可能性、あるいは蓋然性を高められるということである。

パークリは、マンデヴィルのこの議論を的確に理解している。パークリは、リシクルスに次のように述べさせている。「一国家において交通や富の急速な循環をもたらすためには、食欲や情念の軌道から外れた不規則な動きをしなくてはならないのである。」そして、ユーフラノーは、これに対して次のように答える、「一国がかかえる人間の数が多く、人々が幸福であればあるほど、国は

ますます繁栄するといえるであろう。この点で、我々は一致していると思う。」(Berkeley (1950) p.79.) 不規則な消費活動、またそれをささえる人々の欲望の変動性が、富を増加させる傾向をもっていることが、リシクルスによって述べられている。ユーフラノーは、マンデヴィルの上の命題と一見似たようなことをのべている。

しかし、パークリは、両者が次の点で一致していないことを指摘する。つまり、富は究極的目的ではなく、幸福を受けるための手段にすぎないので、手段は目的を知らないでは役に立たないと、ユーフラノーは述べる。これに対して、リシクルスは、国家が栄え幸福になるためには、富だけで十分であると考えている⁽²¹⁾。ここでの両者の対立は、一見、リシクルスの物質的欲求の重視とユーフラノーの精神的幸福の重視の対立に見える。が、より重要な対立は次の点にある。一方で、個人の認知において、手段と目的の適合性が真の価値いわずに神の価値の認識から引き出されてくる。これが、パークリの認知的神学(cognitive theology)のなかで展開される認識論である。他方で、たとえ個人の認知はランダムなものであっても、その多様性が拡大すれば、全体的な蓋然性の中で、富の増加傾向が示されることを指摘する。これが、分業社会の認知的基礎を指摘するマンデヴィルの認識論である。パークリにおいて、個人の認識はランダムなものではなく、神の言語の読み取りでなくてはならないのである。マンデヴィル自身は、エピキュリアンの無神論をそのままの形で支持しているわけではないが、パークリの立場からすれば、極めて偶然の知覚や理性に依拠したものと映っていたと考えられる。パークリが「思考や理性は、一つのボールが別のボールとぶつかり合うときに

(19) 邦訳 p.272. を参照されたい。

(20) 同様の命題は、第一巻にも登場する。「商売や製造業の種類が多ければ多いだけ、それらが骨の折れるものであればあるだけ、多数の領域にわかれているだけで、ますます大勢の人間がおたがいが邪魔することなく社会のなかに包含され、いっそうたやすく富裕で強力で繁栄する国民になるであろう。」(Mandeville (1924) vol.1. p.367, 第一巻邦訳 p.338.)

(21) Berkeley (1950) p.80. を参照されたい。

おきる衝撃と同じようなものである。」という表現で批判した議論の真意は、以上の点に見出されるのである。

パークリの『アルシフロン』全体の構想は、自由思想家の議論の交錯関係についてのもう少し詳細な考察のうえに今後研究されるであろう。ただ、本稿で指摘したことは、マンデヴィルの議論をパークリが曲解していたわけではないということ、そしてエピキュリアンの無神論に関連する議論としてマンデヴィルが理解されていたということである。そして、そのマンデヴィルへの反論は、隠蔽された形で、しかもコリンズ批判と絡み合いながら間接的な形でなされている。このことが、これまでパークリの真意をわかりにくくしてきた。

アルシフロン自身が、第一の対話において、自分のロジックを説明する。それは、つぎのようなものである。第一に、真実は、安定的で、永続的で、そして単一の性質のものでなければいけない。モードやファッション、そして想像力に依存するもののように、多様で可変的であってはならない。次に、キリスト教を表明しているが、異なるあるいは対立した意見を持っているさまざまな分派の異なる意見は拒絶し、共通の部分だけ残す。これによって、広教会派 (latitudinarian) となる。さらに、キリスト教であれユダヤ教であれ、マホメット教であれ、それぞれ異なる信仰のシステムを持っているが、一神教である点で一致している。その点だけを残すと、私は、理神論家 (Deist) となる。そして最後に、地球上に住むあらゆる人の見方をみると、さまざまな信仰があり、一致するところがない。そこで、私は、無神論者になるのだ。無神論は自由思想家の行き着く頂上である⁽²²⁾。

(22) Berkeley (1950) pp.43-44. を参照されたい。

このロジックの進め方は、まず真実は、唯一的なもので、多様なものであってはならないということを出発点にするが、これは、コリンズの議論の進め方に特有なものである⁽²³⁾。と同時に、マンデヴィルの認知の可変性、多様性の議論を、アルシフロンがコリンズのスタンスをとることによって排除するという形をとる。そして、そのアルシフロンによるコリンズ流の論法が、無神論に行き着くことを指摘しているのである。そこで、この論法を断ち切るために、出発点そのものが変更される。パークリは、第一の対話の 15 項において、「物事についての意見の多様性が、ものごとやそれについての意見の一つが真実である可能性を妨げるものではない。」ということを示明する⁽²⁴⁾。しかし、このことはマンデヴィルの認知の可変性、多様性を容認することを意味しない。パークリは、第一の対話の 16 項において、ランダムに行動する人とデザインをもって行動する人を比較し、アルシフロンにデザインをもって行動する人のほうが賢いことを認めさせる⁽²⁵⁾。たとえ人々の間に多様な意見があったとしても、そのなかに、手段と目的の適合性が真の価値いわば神の価値の認識から引き出されてくるものが存在しうることを、パークリは主張している。

マンデヴィルの *A Letter to Dion* (Mandeville (1932)) におけるパークリへの反論の大半は、パークリのマンデヴィルの議論の曲解と誇張に対する疑問と弁明にむけられている⁽²⁶⁾。マンデヴィルは、『アルシフロン』の第二の対話についての議論を

(23) Collins (1713) p.57. を参照されたい。

(24) Berkeley (1950) p.59. を参照されたい。

(25) Berkeley (1950) p.61. を参照されたい。

(26) マンデヴィルは、『アルシフロン』の第二の対話に自分の書物からの引用がないことを指摘している。(Mandeville (1732) p.2.) パークリが、『アルシフロン』の 1752 年版から、引用を脚注に挿入したことは、すでに本文中で言及した。

みると、パークリが自分の書物を読んでいないと確信するとまで述べている (Mandeville (1932) p.6.)。また、マンデヴィルの言葉の端々に、彼がパークリを哲学者として尊敬していること、そして自分の書物を読んでいたら第二の対話におけるような誤解をするはずがないとマンデヴィルが思っていることが伝わってくる⁽²⁷⁾。

そして、多様性のなかに真の価値が存在しうることを主張する上の議論に関連する、第一の対話の14項に登場するユーフラノーのせりふを、マンデヴィルは引用する。ユーフラノーは、アルシフロンにたずねる。「公平なる理性によってなぜ次のように結論できないのか？ つまり、すべての人に見出されず、見出されても普遍的に同じでなくても、ものごとは人類にとって自然的でありうる。」(Berkeley (1950) p.47.) そして、マンデヴィルは、そのように考えることはできるが、その場合、人間が後天的に獲得したものと生来のものとの区別がつかなくなることを指摘する。マンデヴィルとパークリの違いは、「あなたの意図は、人間を美しいオリジナルのコピーにすることであり、そしてその威厳にしたがって生きていこうとすることである。それに対して、わたしは、教育の必要性を強化し、そして、情念を抑制しようとするのである。」(Mandeville (1732) pp.48-49.) 後天的に人間が獲得するものを現実的にとらえていこうとする態度が、マンデヴィルによって表明されている。そのうえで、マンデヴィルは、次のように述べる。「そのような譲歩のうえで、あなたと私は、著述家として、いかにお互いに助けあうことができ、有用であるかをあなたに示したいと思う。」

(27) 「有能な人、論理にたけた人、そして綿密な形而上学者であり、しかも、詭弁やあやまった見せ掛けではない。」とパークリを表現している。Mandeville (1732) p.5.

実のところ、マンデヴィルの目からは、コリンズやシャフツベリとマンデヴィルの対立あるいは彼らとパークリの対立に比べれば、パークリと自分の議論が、非常に近いものとして映ったのではなかろうか。推測の域を超えないが、逆にそれゆえにこそ、パークリはあえて誇張と隠蔽を用いてまで、マンデヴィルとパークリの対立を際立たせたのではなかろうか。この点については、自由思想家の相互関係について、さらなる考察を必要とするであろう。

参考文献

- Balfour, A. J. (1908) Balfour's biographical introduction in *The Works of George Berkeley*, edited by George Sampson, Vol. I.
- Berkeley, George (1732 first London) *Alciphron: or the Minute Philosopher. In Seven Dialogues. Containing an Apology for the Christian Religion, against those who are called Free-thinker.* 2 vols, London, J. Tonson.
- , (1732 Dublin) *Alciphron* 2 vols.
- , (1732 second London) *Alciphron* 2 vols.
- , (1752 London) *Alciphron* 1 vol.
- , (1950) *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, Vol. 3, Thomas Nelson and Sons Ltd.
- Berman, David (1987) "Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying" in *Deism, Masonry and the Enlightenment*, edited by J. A. Leo Lemay, University of Delaware Press.
- , (1988) *A History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, Croom Helm.
- , (1993) Introduction in *Alciphron, or the Minute Philosopher in focus*, Routledge.
- Binanchi, M. (1993) "How to Learn Sociality: True and False Solutions to Mandeville's Problem," *History of Political Economy*, Vol. 25, No. 2, pp. 209-238.
- Chiasson, J. (1970) "Bernard Mandeville: A Reappraisal," *Philological Quarterly*, 49, pp. 489-519.
- Collins, Anthony (1710) *Vindication of the Divine Attributes*, London.
- , (1713) [1978] *A Discourse of Free-*

- Thinking*, British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries, Garland Publishing.
- , (1717) [1978] *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, British Philosophers and Theologians of the 17th & 18th Centuries, Garland Publishing.
- Dobree, Bonamy (1954) Introduction in *A Letter to Dion by Bernard Mandeville*, University Press of Liverpool.
- 生松敬三他編 (1984) 『西洋哲学史の基礎知識』有斐閣
- Hayek, F. A. (1967) “The Legal and Political Philosophy of David Hume”, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Routledge & Kegan Paul LTD.
- , (1978) “Dr Bernard Mandeville”, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul LTD.
- Hundert, E. J. (1994) *The Enlightenment's Fable, Bernard Mandeville and the Discovery of Society*, Cambridge University Press.
- James, E. D. (1975) “Faith, Sincerity and Morality: Mandeville and Bayle” in *Mandeville Studies*, edited by Irwin Primer, Martinus Nijhoff.
- Jessop (1950) Editor's Introduction in *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, Vol.3, Thomas Nelson and Sons Ltd.
- Mandeville, B. (1924) [1714] *The Fable of the Bees: or Private Vices, Public Benefits*, Vol.1 and 2, edited by F. B. Kaye, Oxford. 邦訳『蜂の寓話 私悪すなわち公益』(1985)『続・蜂の寓話 私悪すなわち公益』(1993) 泉谷治訳 法政大学出版局
- , (1732) *A Letter to Dion, Occasion'd by his Book Call'd Alciphron, or The Minute Philosopher*, London, J. Roberts in Warwick Lane.
- Nakano, S. (2001) Mandeville's 'Vice' as a Cognitive Process: A Neglected Mechanism for the Development of the Division of Labor. Paper presented at HES annual meeting Winston-Salem, NC.
- 中野聡子 (2002) 「マンデヴィルとイギリス経験論の接点——モリヌークス問題を端緒として——」『経済研究』(明治学院大学) 第124号 1-16頁
- O'Higgins, J. (1976) *Determinism and Freewill; Anthony Collins' a philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, Martinus Nijhoff, the Hague.
- Primer, Irwin (1975) “Mandeville and Shaftesbury: Some Facts and Problem” in *Mandeville Studies*, edited by Irwin Primer, Martinus Nijhoff.
- Rivers, Isabel (2000) *Reason, Grace and Sentiment: A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*, Vol.II, Shaftesbury to Hume, Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (1819) [1966] *The World as will and Representation*, trans. E. F. J. Payne, New York, Vol. 1, 512.
- 田中敏弘 (1966) 『マンデヴィルの社会経済思想』有斐閣
- Viner, Jacob (1958) *The Long View and the Short*, Glencoe, Ill.

(2002年10月17日経済学会受理)