

類推と道徳科学

—— J・S・ミルにおける他者の心の論証について ——

岡 本 慎 平

はじめに

私がお心をもつように、他者もお心をもっているのか。もし他者がお心をもつのなら、どのような根拠で私はそれを知っているのか。このような所謂「他我問題」は、古代から現代まで常に重要な哲学的難問の一つとみなされてきた。そして「功利主義論」や「自由論」の著者として名高いジョン・スチュアート・ミルもまた「他者の心実在すること」を我々ほどのように知っているか?」という問いに回答を試みた哲学者の一人であり、彼が「ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討」(以下「検討」)でおこなった他者の心の論証は、「類比からの論証(argument from analogy)」と呼ばれるものである。

しかし残念ながらこの論証は非常に弱い推論であり、ほとんど失敗に終わっていると評価されてきた。一般にミルがおこなったこの論証は、「自己の身体と他者の身体との類似から、自分にお心があるのだから、他者にもお心があるはずである」と結論付ける推論だと理解され、H・J・マクロスキー、ジョン・スコラブスキ、アンデイ・ハミルトンら多くの解釈者もこうした解釈を引継ぎ、この問いに対するミルの論証にあまり高い評価を与えていない⁽²⁾。その一方でフレッド・ウィルソンやジャンニ・トマスは、あくまで類推ではあってもミルの論証は心の因果性に基づいた議論であり、上述の「単なる弱い類推」だという解釈は不当であると主張する⁽³⁾。だがどちらの論者もこれが他我問題への回答であることを強調したため、ミルの倫理学の全体像の中でこの論証が果たす含意を見落としているように思わ

れる。というのも以下で見ると、彼が類推に与えている役割から考えると、この論証それ自体は真理の探究ではなく、何らかの科学を推進するための作業仮説の導出とみなされるべきだからである。この点が見落とされてきたことで、ミルの倫理学における科学の役割を強調する近年の多くの論者の解釈でも、なぜ彼は道徳科学を構想することが可能であると考えたのかという問いへの答えが抜け落ちてしまっている。

本稿の目的は、このようなミルの論証を他の論者の批判から擁護することではなく、ミルの論証した「他者の心」とその含意が、彼の哲学体系の中で重要な役割を担っていることを明らかにすることである。この問いを明らかにすることによって、ミルの道徳科学が抱える一種の「ミッシングリンク」を埋めることができるだろう。

一 類推の役割

まずミルが「類推 (analogy)」という推論をどのようなものとして捉え、どのような役割を与えているのかを確認したい。

「論理学体系」第三篇第二十章「類推について」においてミルは、類推を「本質的には帰納的だとみなされるが、完全な帰納には至らない」推論として定義し、その本性と価値について論じている。そこでミルは狭義の類推、すなわち「関係の類似 (Resemblance of Relations)」から論をはじめ。この「関係の

類似」とは、なんらかの二つの事物の間の関係が別の二つの事物の関係と類似していることに根拠を置く推論である。たとえばミルが例に挙げる事例では、「親と子の関係」と「宗主国と植民地の関係」の類似などがそれである。子どもが両親に対して「従順であったり愛情をもったりすることが適切」だとみなされる一方で、「宗主国と植民地の関係はしばしば親子になぞらえられるため、「植民地が宗主国に対して従順であったり愛情をもったりすることも適切である」と結論付けられる。⁽⁵⁾こうした推論が類推である。

だが、この「関係の類似」は、類推の典型例ではあっても、これのみが類推なのではない。では類推とはどのような特徴をもった推論なのか？ミルはこれを次のように定式化する。

……我々は、Aについて真であると知られているある事実 m について、もしBがAとその性質のいくつかに一致しているならば、(m とそれらの性質の間に関連があるということがまったく知られていないとしても) B と属性 m を持つことが知られている他のものとの間に何の類似性も見つかっていない場合に比べれば、B について m が真である可能性が高い、と結論付ける。

これを先の植民地と親子の事例にあてはめると、次のようになる。まず我々は、親子関係について、「子は親に愛情をもつべきだ」という主張が正しいことを知っている。そして親子関係

と宗主国・植民地関係は、いくつかの点で類似している。それゆえ親子関係について正しかった主張が、植民地関係においても「植民地は宗主国に愛情をもつべきだ」という形で結論付けられる。

もちろんこれは妥当な帰納ではない。なぜなら親子関係と宗主国・植民地関係が共通して持っている性質が、愛情を持つことの原因であるか否かがまったく確認されていないからである（そしておそらく、この推論は正しくない）。この点で単なる類推と正当な帰納はまったく異なる。ミルは次のように述べている。

〔類推と帰納の〕違いは、完全な帰納の場合には、事例の適切な比較によって、前者の性質ないし諸性質と、後者の性質の間に不変の接続があるということが事前に示されているという点である。それに対して類比的推論と呼ばれるものの場合には、こうした接続はまったく示されない。⁽⁷⁾

ミルが「論理学体系」で分類・定式化した帰納の諸方法は、こうした二つの事例間で何が同じ要素であり、何が異なる要素なのかを確定させる操作であると言うこともできるだろう。そして帰納がなければ、推論はこのような「類似がまったくない場合に比べれば真である可能性が高い」だけの類推となる。このように類推は不確かな推論であり、科学的な真理の探求方法としてみれば極めて心許ない。類推に頼つてしまえば、たとえば「地球も月もどちらも天体である」という根拠から、「月にも生

物が住んでいる」と結論付けかねない。⁽⁸⁾これは明らかに偽である。こうした理由から、ミルは類推を誤謬推理につながるものとして注意を促してすらいる。⁽⁹⁾

しかしながら、真理の探究ではなく、仮説の設定という目的にとつては、類推は多大な重要性を持つ推論となる。たとえばミルは光の理論を例にして次のように述べている。「光の二つの理論、すなわち前世紀の粒子説や今世紀の波動説」⁽¹⁰⁾は、（少なくともミルが生きた当時は）検証不可能な理論だった。それゆえどちらの理論も「光と粒子の類似」や「光と波の類似」に根拠を置く類推に基づくかざるをえない。だがこうした理論が検証過程を経ないからといって、真理の探究にとつてまったくの無益であるわけではない。ミルは「才能ある人に実験を考案させたり、あるいは実験のうちで一方を捨てもう一方を選ばせる理由を与えたりする示唆は、科学にとつて最大の利益をもたらす」と、類推によって導かれる仮説の重要性を述べている。⁽¹¹⁾ いわば作業仮説があるからこそ、科学の理論はその仮説を裏証するために進歩するのである。そしてこの作業仮説の設定は、主として類推によっておこなわれるとミルは述べている。

以上のように、ミルは類推を真理の探究のための推論としてはほとんど認めていない。しかしながらその一方で、作業仮説の設定という点に関しては、類推に重要な価値を認めている。したがって、ミルがもし類推によって何らかの主張を提示しようとしているのなら、その目的は真理の探究自体ではなく、真

理の探究のための作業仮説の設定のためであると考えるべきだろう。

二 他者の心の論証

それでは、ミルによる他者の心の論証を見ていこう。まずミルの論証の流れを把握するために、その大まかな枠組みを確認したい。ミルがこの問題を論じたのは、晩年の大著「ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討」第十二章「信念の心理学的理論はどの程度心に適用可能なか？」⁽¹²⁾においてである。この章の目的は、前章で論じられた「外的世界の事物についての信念の心理学的理論」を、事物ではなく心に適用することである。

信念の心理学的理論とは、なぜ我々が外的世界の事物についての信念を抱くようになるのかを、観念連合の心理学法則によって説明することだった。ハミルトンら直観主義者が外界の事物についても直観によって把握可能であると論じたのに対し、ミルは物質を「恒常的な感覚可能性」として定義し、外界の事物は個々の内的な感覚へと還元可能であることを示そうとした。

これが信念の心理学的理論である。そして事物についての信念が主観的な感覚へと還元されるように、ミルは心についての信念をも「感覚可能性」へと還元しようとする。というのもミルにとって「心についての我々の知識も、物質についての知識と同様に完全に相対的だ」というのは明白⁽¹³⁾だからである。そして

ミルは心を次のように定義する。

我々は心の概念を、その意識的な現れから区別されたものとしては持っていない。形而上学者たちが心の状態や変化(modification)という名で呼ぶ一連の多様な感情(feelings)によって表現されるものとして以外には、我々は心を知ることも想像することもできない。⁽¹³⁾

したがって心は「一連の感情」に過ぎないというのがミルの主張である。そしてミルはこうした主張を前提とした上で、「私の同胞存在の实在性について私が持つ証拠は何か？ 超自然的な世界、一言でいえば神の証拠は何か？ そして最後に、不死性の証拠は何か？」という心に関連する三つの問題それぞれに回答を試みる。

ミルによれば、トマス・リードはこれら三つの問題に対して「何もない(Nothing)」と答える。というのも、リードにとつてはこれらの問題は直観を通じて理解されるものであり、経験と証拠に基づく推論によって理解されるものではないからである。

もしリードの見解を受け入れるなら、ミルにとつて「私は宇宙に一人ぼっち」だという結論に陥つてしまう。というのもミルは、直観によって把握しうるものは自己の知覚経験と記憶という私的なものだけだと考えているからである。この破滅的な結論を回避するため、ミルは第一の問題、すなわち他者の心についての経験的証拠が存在するのかという問題に対して肯定的に

答えようとする。そこでミルが提示した議論が次の論証である。

私自身の感情の状態の経験が、他者の存在のしるしである
と証明するような特定のものによって、私は他者の存在を
結論付ける。これらのしるしは前件と後件という二種類の
もの、すなわち感情に先立つ前提条件と、その感情の結果
や帰結である。私が他の人間存在を、私と同じく感情を持
つものだと結論付ける理由は、第一に、彼らも私の身体と
同様の身体を持つという理由による。この身体は、私自身
の場合には、感情の前件として私が知るものである。そし
て第二に、行為や他の外的なしるしを提示することである。
私自身の場合には、これは経験や感情によって引き起こさ
れるものとして私が知るものである。自分自身の場合、私
は斉一的な配列によって結合された一連の事実を意識する。
この配列の始まりは身体の変化であり、中間は感情であり、
そして終端は外的なふるまいである。他の人間存在の場合、
私はこの一連の流れの中で最初のリンクと最後のリンクの
結合の感覚という証拠を持つが、中間のリンクについての
感覚は持たない。しかしながら、最初と最後の配列は、私
自身の場合と同様に一定である。私自身の場合、私は第一
のリンクが中間的なリンクを通じて最後のリンクを生み出
すことを、そして中間のリンクなしには最後のリンクは生
み出されないだろうということを知る。したがって私は経

験から、中間のリンクが存在しなければならぬと結論付
けなければならぬ。⁽¹⁵⁾

この一節は、他者と自分の類似によって他者の心を論証しよう
とする推論の典型例として、現在でも言及されることが多い。
典型的な解釈は、たとえばスコラプスキが示すような単なる類
推という以下の解釈である。⁽¹⁶⁾

- (1) 人は自分自身の場合、身体の変化と感情の変化の相
互関係を知る。
- (2) 他者の場合には、身体の変化が(自分と類似した仕
方で)生じることを知る。
- (3) したがって、他者において身体が変化するのなら、
自分自身と同様に、他者にも感情の変化が生じてい
ることがわかる。

もしこの解釈が正しければ、ミルがおこなった論証は、自分の
身体と他者の身体の類似によって前者に付随する「心をもつ」
という性質を後者にも付随するとみなす推論となるだろう。し
かしながらこの解釈は、ミルの論証の一部分だけを取り出した
ものにすぎない。実際にミルがここでおこなっている論証は、
第一に我々の心は環境や身体の変化という前件をもち、自然の
継起法則に従う因果的なものだという主張であり、第二に、私
自身の場合と同様に、他者の場合もこの継起現象が生じている

という主張である。そうした点に留意し論証を再構成すると、以下のようになる。

- (1) 人は自分自身の場合に、前件である身体の変化と心の変化の因果関係を知る。
- (2) 次に、心の変化とそれにしたがって生じる行為の間の因果関係を知る。
- (3) したがって、身体の変化と生じる行為の間には、心を中間項とした因果関係が成立していることを知る。
- (4) 自分自身の場合には、この因果関係の中間項として心が存在していることが分かっている。
- (5) 他者の場合にも、身体の変化と行為の因果関係を知ることができるため、その中間項としておそらく心が存在することが分かる。
- (6) したがって、他者の場合にも観察可能なものは身体の変化と行為だけであるが、そこに自分自身の場合と同様の因果関係が生じていることが分かる。

この論証は、自己における「身体の変化→心→行為」という因果的連関と、他者における「身体の変化→X→行為」という因果的連関が同一の自然法則に従うものであることを示している。⁽¹⁷⁾そしてこのように解釈すると、ミルの論証には単に「他者に心がある」ということだけではなく、その含意として「人の心は、自身の場合も他者の場合も、普遍的な因果法則に従

う」という主張が含まれていることが分かる。ミル自身がこの論証の含意にどの程度自覚的だったのかは明示的ではない。だが少なくとも後の版で批判に応答する中で、彼はこの論証で示されたことを「因果の連鎖 (the chain of causation)」と呼んでいることは念頭に置いても良いだろう。つまり彼が論証した内容は、単に「他者に心がある」というだけではなく、心が（身体の変化とそれにしたがって生じる行為をつなぐ因果関係の中間項として）存在するということでもある。

ただし、このように解釈したとしてもこの論証だけでは適切な帰納とは言いがたく、ミルの論証は検証過程を経っていない一種の類推だと主張するスコラプスキらの見解は、少なくとも部分的には正しい。だがこの結論を偽であるとして他者の心の存在を疑うに足るような合理的な理由もまた存在しない。ミルは論証に続けて次のように述べている。

この過程は、ニュートンが惑星を軌道に保つ力とリングを地面に落とす力とを同定した過程と完全に一致する。ニュートンにはそれが他のいかなる力でもありえないことを証明する義務はなかった。他の力を想定する必要があることを示すだけで、彼は自分の主張の正しさを示したものと考
えられたのである。⁽¹⁸⁾

換言すれば、身体の変化から行為へという因果的連関のミッシングリンクを埋めるために、ミルは自分自身の場合に「自分の

心」という中間項が判明していることを示せば十分だと考えていた。そして他者の場合にも「他者も心をもつ」と仮定すれば、少なくとも心以外の仮定を置かなくとも行為の因果的連鎖の説
明をおこなうことが出来るのである。⁽²⁰⁾そしてこの論証が正当なものであれば、自分の心と他者の心はどちらも同じ因果法則によつて説明可能である、ということもまた含意されているのである。

三 道德科学の構想

第一節で述べたように、ミルにとつて「類推」によつて導出されるものは、それ単独では真理とは認められず、真理を探索するための科学を動かすために有用な仮説として認められるものである。だとすれば、類推によつて導出された「自分の心も他者の心も等しく因果法則に従う」という仮説は、いつたいどのような科学のための作業仮説となるのだろうか。そこで彼が実際に心を因果的連鎖の一部として捉え、それに基づく「道德科学」を構想していた「論理学体系」に目を向ける必要がある。
「科学の対象となりうるかどうかということに關してすら論争が絶えない」領域である道德や政治という領域の科学の構成を意図していたミルにとつて、「人間の行動に対して、他の現象と同じく厳密な意味で因果の法則が適用されるのかどうか」という問題に答えることはその科学の成否を左右する最重要問

題だった。ところが「論理学体系」におけるこの問題に対する回答は、決定論（必然論）を採用したとしても意思の自由は否定されないのだと両立論的な立場から自由意志論争に答えるだけであり、そもそもの「我々の身体組織に生じる感覚の場合、我々の身体組織の法則と我々の精神の法則とが、外界の対象の法則と同じように、生じた結果を決定するために直接的に働いている」ことの根拠が述べられていない。言わばこの点に一種のミッシングリンクが存在するのである。ここでミルにとつて本当に必要なものは、自分の場合も他者の場合も心には普遍的な因果法則が働いているという前提である。そして前節で述べたように、「検討」におけるミルの他者の心の論証は、心を因果的連鎖の一部として捉えるがゆえに心を科学の研究対象として理解するための——いわば道德科学のための——この作業仮説を提出している。ミルが実際にこうした作業仮説の提示を意図して論証を試みていたとまでは言えないが、この仮説がミルの構想していた道德科学の体系と整合的であり、またこの仮説なしでは道德科学が成立することもありえないことは明らかである。言い換えれば、ミルの道德科学の体系は、実際に「自分の場合も他者の場合も、心に同一の因果法則が働いている」ことが前提となつているのである。そこで以下では、ミルの道德科学の構想を概観することで、前提となつている「心が因果法則に従うこと」がミルの倫理学において果たす役割を検討したい。

前述のように、ミルは人間の心や行動においても他の自然現象と同様に一種の科学としての方法論を確立しようと考へていた。しかし道德科学、とりわけその軸となつてゐる人間本性の科学（心理学）は、化学や天文学と同程度の精密さでは因果法則を描き出せないこともミルはまた認めてゐる。だがそれは心が因果法則から自由なものであるからではなく、たとえ人間の心が自然法則に従つてゐるものであつたとしても、心の前件となる外的環境が限りなく多様であり、個々の行為や社会現象の前件として特定不可能だからである。また、たとえ心に影響を与へる前件がすべて特定可能であつたとしても、それでもまだ人間本性の科学は科学足りえない。というのも、「人間の諸行動や印象は、現在の諸状況の結果としてのみあるのではなく、こうした状況とその個人の性格が結合した結果」⁽²⁴⁾でもあるからである。換言すれば、もし外的環境から心へという入力の場合での因果法則が成り立つとしても、その中間項である心の内部でどのような反応が起こりどのような行為へと至るのか、つまりその出力は個々人で異なつてゐるのである。

ミルはこの問題に対して、人間本性の科学にある一つの下位分野を設けることで対応しようと試みた。すなわち人間本性の科学を科学として十分なものに展開するために、個々人における感受性や傾向性の相違を説明するための科学が必要であると考へていたのである。それは、個々人の性格や傾向性がどのような原因に基づいて形成されるのかを考察する性格形成の科学、

エソロジー (ethology) である。

ミルはこのエソロジーを構想する上で、性格形成の理論としての生理学的な決定論（骨相学）と環境による決定論（オーウェン主義）の双方を拒絶する⁽²⁵⁾。もちろん彼も、生理学的な前件や外的環境という前件が性格形成に与える影響の大きさについて認めないわけではない。むしろ心を因果的連鎖の一部として捉えるならば、前件であるそれらは非常に重要なものである。だが骨相学による性格形成の説明では性格のすべてが先天的な要因に帰されてしまい、環境決定論では人間が自分の意志で自身自身の性格を変化させうることを説明しえない。ミルにとつて、「もし願うのなら、自分の性格を修正することができるのだ」⁽²⁶⁾という二階の意欲こそが「道德的自由の感情」であり、我々が自由意志と呼ぶものの正体である。「検討」においても、「人間の行為の因果性の眞の原則は……我々の行為だけでなく、我々の性格もが、部分的には我々の意思に服することを主張する」⁽²⁷⁾と述べてゐる。たとえこの感情が前件から因果的に説明できるものだとしても、その自由の感情自体が性格形成や行為の前件となることを考慮に入れなければ、性格形成の科学として不十分なものである。

このような意図からミルが構想してゐた性格形成の科学がエソロジーである。ミルは以下のようにこの科学を説明する。

あらゆる人間が同じ環境で同じように感じたり行為したり

するとは限らない。しかし、ある人間が所与の場所である仕方を感じたり行為したりし、他の人が他の仕方をするのはなぜか、また、ある感情や行動の仕方が……人間本性の諸法則に準拠して形成されてきたか、あるいは形成されるかということを確認させることはできる。つまり、人間は単一の普遍的法則をもつてはいないが、性格形成に関する普遍的法則は実在するのである。²⁸⁾

こうしたエソロジ、そしてエソロジに立脚した人間本性の科学は、ミルの道徳哲学全体からみても、大きくわけて二つの点で非常に重要な役割を担っている。第一に、科学と技芸の関係をつなぐ接点としての役割である。「論理学体系」第六篇最終章で「適切に言えば、倫理や道徳は、人間本性や社会に関する科学に対応する技芸の一部⁽²⁹⁾」であると述べ、事実ではなく当為の形で述べられる倫理学にも科学的な基礎が必要であることが強調されている。また「検討」においても、ミルは倫理学という学問は「それが道徳感情論と……経験から明らかに人間の福利に関する状態の調査から成り立つ限り、その言葉のあらゆる意味で科学」であり、「政治の科学は政治現象の法則、すなわち社会的条件下での人間本性の科学を扱う」といったように⁽³⁰⁾、倫理学や政治学といった規範的学問の基礎には人間本性の科学が必要であると述べている。このようにミルは、倫理学には人々がどのようにして道徳的感情を抱くようになるのかと

いう道徳心理学や、実際に生じている社会現象を説明・改善するための社会科学を必要としていた。これらの問題は、個々人の多様性を認めその多様性の根拠を探索するエソロジを前提としており、またエソロジが科学として成り立つためには、その対象である人間の心や性格が自然の因果法則に服することが必要不可欠であった。

第二に、エソロジを含めた道徳科学の構想は、自他の快苦の比較考慮といった『功利主義論』における難問にも解決の糸口を与えるものとなる。科学的研究の対象として認められた「自分の心も他者の心も等しく因果法則に従う」という主張は、次のような過程を経ることによって、自分と他者の快苦の感受性の相違が生じることを説明できる。第一に、我々は自分の意識状態についての反省によって、自分の快楽を認識することができる。次いで、エソロジの原理によって、自分がそのように感じるに至った原因や、そうした原因に基づいて形成された感受性が、他者とどのように異なるのかを考察することが可能となる。そして、性格（感受性）が形成される原因を特定することができればなら、自己の快楽と他者の快楽の相違がどのように異なるうるのか、あるいは同じでありうるのかが判明する⁽³¹⁾。こうした説明は、あくまで心が自然現象として因果的に説明可能なものであるという仮説に基づきながらも、自分と他者の間で、そして様々な個人の間で、快苦の感受性に差異が生じてしまふのかを説明できるのである。

おわりに

まとめにかえて、最後に本稿の議論を要約しておく。本稿では、大きく分けて三つの主張を行った。第一に、ミルにとって類推がもつとも価値を持つのは真理の探究ではなく、真理の探究をおこなう科学的方法を推進するための「仮説」を導出する場合であること。第二に、他者の心の論証は単に「自分の身体と他者の身体との類似から、他者にも心があると結論づける」推論ではなく、心を因果法則に従う自然現象として理解した上で、「(身体の変化)と(行為)」をつなぐ因果的連関のミッシングリンクを埋める推論であり、心を因果的連関の一部として捉えるという仮説が類推によって論証されているがゆえに、道徳科学を推進するための作業仮説となっていること。そして最後に、それに基づく道徳科学がどのようなものであり、ミルの倫理学全体の中でどういった役割を果たすものなのかを概観した。

以上、本稿では「他者の心」の類推を仮説導出のための推論として解釈し、心を因果法則に従うものとして捉えるミルの視点が、その哲学全体にまで射程をもつものであることを論じた。ミルが構想していた道徳科学の体系の要点は、人間の心をどのように自然に位置づけるのかという、この問題に集約されているといっても良いだろう。ミルの倫理学をその基礎から捉える

ためには、これら心や人間本性についてのミルの立場をさらに研究していく必要がある。

注

- (1) 例えばジョン・サタン・タンシーは認識論の議論の一つとしてミルの論証に「のまろな形と言及している」。Dancy, J. (1992) argument from analogy. in "A Companion to Epistemology" (Blackwell).
- (2) McCloskey, H. J. (1971) "John Stuart Mill: A Critical Study". (Macmillan) pp. 153-5; Skorupski, J. (1989) "John Stuart Mill: The Arguments of the Philosopher" (Routledge). pp. 238-40; Hamilton, A. (1997) Mill, Phenomenalism, and the self. in "The Cambridge Companion to Mill" (Cambridge University Press) pp. 170-1.
- (3) Thomas, J. (2001) Mill's Argument for Other Minds. in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 9, no. 3, pp. 507-23; Wilson, F. (2010) Mill: Logic and Metaphysics in "The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy" (Routledge) pp. 601-2.
- (4) A System of Logic (以下SL): CW VII, p. 554. 『ミル引用集』に *Collected Works of John Stuart Mill*, 33 vols. ed. F. E. L. Priestley and J. M. Robson. (University of Toronto Press) から行っている。Collected Works や CW と略記し、巻号をローマ数字で記述する。
- (5) SL: CW, VII, p. 554.

- (6) SL: CW. VII. p. 555.
 (7) SL: CW. VII. p. 555.
 (8) SL: CW. VII. pp. 556-7.
 (9) SL: CW. VIII. pp. 794-9.
 (10) SL: CW. VII. p. 560.
 (11) SL: CW. VII. p. 560.
 (12) *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*
 (Ed. EHP): CW. IX. p. 188.
 (13) EHP: CW. IX. p. 189.
 (14) EHP: CW. IX. p. 190.
 (15) EHP: CW. IX. pp. 190-1.
 (16) Skorupski (1989) p. 239.
 (17) この再構成した議論では、(4)から(5)への飛躍において類推が用いられている。また、トマスも上述のような再構成を行い、因果的系列のミッシングリンクを示すことがシールの意図であったと指摘している。Thomas (2001), pp. 507-23.
- (18) EHP: CW. p. 207ff.
 (19) EHP: CW. p. 191.
 (20) マクロスキーは、他者の心の論証で用いられている類推という形式の推論が「仮説の源泉」としては有益であるところを指摘しているものの、「これが道徳科学の全体へと繋がっているものである点を見逃している」。McCloskey (1971) p. 152.
- (21) SL: CW. VIII. p. 834.
 (22) SL: CW. VIII. p. 836.
- (23) SL: CW. VII. p. 336.
 (24) SL: CW. VIII. p. 847.
 (25) このような性格形成をめぐる骨相学、オーウェン主義、シールのエンロジの対立および技芸の中間原理としてのエンロジの重要性については川名雄一郎(二〇一三)『社会体の生理学：J・S・ミルと商業社会の科学』(京都大学学術出版会)第八章を参照すること。
- (26) SL: CW. VIII. p. 841. このように、ミルの自由意志に対する態度は、いわゆる両立論の一種であると言ってよいだろう。
 (27) EHP: CW. pp. 465-6.
 (28) SL: CW. VIII. p. 864.
 (29) SL: CW. VIII. p. 943.
 (30) EHP: CW. IX. pp. 350-1.
 (31) ライリーによれば、このような快苦の個人間比較の可能性は、ミルの他者の心の論証が自己と他者の心が同様の自然法則に従うことの論証である点を抜きにしては理解できない。ライリーはまた、快の質的差異や個人間の感受性の相違も中間原理としてのエンロジによって原理的には説明可能であると主張している。Riley, J. (1988) "Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J. S. Mill's Philosophy" (Cambridge University Press) pp. 152-4.
 (ちかもと しんぺい・広島大学)