

ミルの功利主義の構造

一 はしがき

道徳理論ないし社会選択理論としての功利主義は、行為または規則を選択するに当って、それによって影響を受ける人々の純満足の総計を極大にすることを基準としている。近代経済学は社会の観察にさいして方法論的個人主義に立脚し、個人の効用ないし満足の極大化行動を想定しているが、その結果、規範的な分析においては、旧厚生経済学に見られたように、それが功利主義ときわめて密接な関係をもつことは明らかである。同時に、近代経済学が功利主義に含まれている効用の基数性や効用の個人間比較の仮定から脱却して、効用の序数性のみを仮定したり、個人の選択行為そのものを究極的要因とみ

なしたり、さらに社会選択に当ってはパレート基準を想定するにとどめたりすることによって、功利主義の接近から一線を画するにいたっていることも明らかな事実である。

しかし、大局的にみれば、近代経済学と功利主義とは、個人の効用を基礎にして効率の原理を展開している点において共通の部類に属しているということが出来る。人間の幸福の極大化という意味での効率原理は、技術的な表現形式の違いはあれ、両体系においてそれぞれ根柢をなしているのである。

われわれは規範的な価値原理をたんに与えられた究極的なものとみるのではなく、正当化の根柢をもった思想の構造として理解することに⁽¹⁾関心をもつ。価値原理とし

塩野谷 祐一

ての功利主義がどのようなモデル構造によって成立するかを検討することは、道徳理論の展開にとって意義があるばかりでなく、上述した関連からみて、経済学の哲学的基礎を明らかにするものとして重要であろう。われわれはロールズの社会契約論との対比において、功利主義の演繹体系を一般的な形で論じたが、⁽²⁾ 個々の代表的な功利主義哲学者の体系にそくして功利主義原理がどのような導出されるかを検討することが不可欠である。功利主義の一般的体系は、結局、誰のものでもないからである。

このような観点からは、功利主義の原理的内容やその応用を扱った議論よりも、功利主義の方法論的研究に重点をおいた議論を取り上げるのが適切であり、ジョン・スチュアート・ミル、ヘンリー・シジウィック、R・M・ヘアなどの功利主義哲学者が取り上げるべき候補者となる。彼らはいわゆるメタ倫理学に関して異なった方法的立場に立っているので、同じ功利主義の体系を構想する上での異なった接近方法を示すものとして、相互に比較することができよう。周知のように、ミルは自然主義、シジウィックは直覚主義、ヘアは指図主義を代表する。

以下ではわれわれはミルを論ずることにするが、彼の功利主義には固有の問題がある。周知のように、ミルの思想体系は多側面においてアンビバレンスを含んでおり、一義的な解釈を許さない。このことは彼の功利主義思想についてもいえる。したがって、われわれの議論は疑問の余地のないミルの思想を構造として再構成するというのではなく、むしろそのような再構成を通じてミル解釈を試みるということになる。

二 功利主義の「証明」

ジョン・スチュアート・ミルの『功利主義』⁽³⁾は、功利主義の主張に合理的基礎を与えることによって、それを弁護しようとしたものである。功利主義の基礎づけに当たってのミルの方法的立場は、彼が道徳原理の正当化に関して直覚主義の立場にも、帰納主義の立場にも反対であったこと⁽⁴⁾によって示唆されるであろう。直覚主義は道徳原理を直覚的に自明なものとみなし、帰納主義は道徳原理が日常的な常識道徳から導出されるとみる。ミルは、道徳的規範の世界においては基礎的な第一原理の確立が先決的に必要であると考えており、この点において、道徳的

正邪の判断基準を既存の常識道徳の中に求める帰納主義と立場を異にするのである。この見方は、ミルにとって科学理論と道徳原理との違いを意味しており、実践的行為はつねに目的志向的であるから、目的が個々の行為に先立って与えられなければならないという。また、彼はこの基礎的な道徳原理を曖昧な直覚のたぐいによって基礎づけるのでは十分ではないと考えており、この点において直覚主義の接近に対して終始厳しく批判的であった。かくして彼は、道徳の基礎づけを与えるものとしての功利主義を「証明」するという問題に取り組むのである。

しかし、ただちに明らかになるように、「証明」といっても、科学理論と道徳原理との違いが考慮に入れられなければならない。「これが通常の一般に用いられている意味での証明ではありえないことは明らかである。究極目的の問題は直接的な証明に従うものではない。」⁽⁵⁾もちろん、道徳的規範の世界においても、なんらかの善に対する手段として善であるものについては、目的・手段の関係を証明すればよい。問題は、目的としての善、あるいはそれ自身としての善、あるいは内在的善をどのよう⁽⁶⁾に証明するかということである。ミルによれば、「証

明という言葉にはもっと広い意味があり、その意味では、この問題も哲学上の他の論争問題と同じように証明されるのである。問題は理性的能力の認知する範囲内にある。その能力は問題をたんに直観という方法によって処理するのではない。知性がこの学説を承認するか否認するかを決定することのできる考察が提示されるであろう。これは証明に等しいものである。」⁽⁶⁾これがミルの問題設定であり、『功利主義』の第四章「功利の原理はいかなる種類の証明を可能にするか」は、このような特殊な意味での「証明」を与えようとしたものである。

ミルに従えば、人間の実践的活動を評価する究極的な判定基準は幸福である。「功利主義の理論は、幸福が目的として望ましく、しかも望ましい唯一のものである」という。⁽⁷⁾「幸福は人間行動の唯一の目的であり、幸福の増進はあらゆる人間行為を判断する基準である。」⁽⁸⁾これが広い意味での「証明」の対象となる命題であって、功利主義の定義と呼ぶことにしよう。

若干の重要な注釈をつけ加えるなら、ここで「幸福とは快楽を、また苦痛の不在を意味する。」⁽⁹⁾また、快楽の評価に当っては、その量だけではなく、その質も同時に

問題であつて、「ある種類の快楽は他の種類の快楽よりもいっそう望ましく、いっそう価値がある……」⁽¹⁰⁾「さらに、「功利主義の基準は行為者自身の最大幸福ではなく、全体としての幸福の最大量である」⁽¹¹⁾。

ミルのいわゆる「証明」は『功利主義』第四章の第三および第四パラグラフに与えられているものを指すが、伝統的解釈によると、ほぼ三つの段階の議論から成り立っている⁽¹²⁾とみなされている。それらを(一)類推論、(二)集計論、(三)排他論と呼ぼう。

第一に、ミルは類推論として次のような悪評の高い文章を書いている。「ある対象が見える (visible) ということについて与えることのできる唯一の証明は、人々が実際にそれを見る (see) ということである。ある音が聞える (audible) ということの唯一の証明は、人々がそれを聞く (hear) ということである。われわれの経験の他の源泉についても、同じである。同じ仕方であるものが望ましい (desirable) ということを示しうる唯一の証拠は、人々が実際にそれを望んでいる (desire) ということである、と私は思う」⁽¹³⁾類推論というのは、「見える」が「見ることができるとを意味し、「聞える」が

「聞くことができる」を意味するのと類推的に、「望ましい」が「望むことができる」を意味すると考えられることを指す。しかし、「望ましい」はたんに「望むことができる」というだけでなく、「望むに値する」あるいは「望まれるべきである」という価値的意味を含んでいるのが普通である。ミルに対する伝統的評価によれば、ミルは desirable と visible ないし audible との間の接尾辞の類似性から、「望むに値する」という意味の「望ましい」が「望むことができる」を意味すると考えた点で誤りを犯している。これは、論理学において文章曖昧の誤謬と呼ばれるものである。

ミルの類推論に従えば、人々があるものを望んでいる (欲求している) という事実から、その欲求されたものが望ましいもの、あるいは善いものであるということが導かれる。いいかえれば、人々があるものを欲求しているという自然的事実から、それが望ましいという価値判断が導かれるとみなされる。ミルは、「各人は自分自身の幸福を欲求している」という前提から出発するから、「各人の幸福はその人にとって善である」という判断が導かれるのである。G・E・ムアはこれを自然主義的誤

謬と名づけ、ミルのこの論点を一挙に有名にした。⁽¹⁶⁾

第二に、集計論は、右の「各人の幸福はその人にとって善である」という命題に続けて、各人にとって幸福が善ならば、「全体の幸福はすべての人々の集計にとって善である」と結論する。ここで言われていることは、各人が「全体の幸福」(the general happiness)を欲求しているということではない。各人はめいめいの幸福を欲求しているにすぎないが、各人の幸福が各人にとって善ならば、人々の幸福の集計は人々の集計にとっても善であると論じられているのである。伝統的にこれは合成の誤謬とみなされている。

第三に、排他論は、人々は幸福のみを欲求し、したがって幸福のみが排他的に唯一の道德の基準であると主張する。「功利主義の理論は、幸福が目的として望ましく、しかも望ましい唯一のものであるという。」⁽¹⁸⁾ミルによれば、人々が欲するすべてのものは幸福のための手段であるか、幸福の一部である。したがって幸福以外に欲求されるものはない、ということになる。この議論については、ミルが目的と手段とを混同する誤謬、および快い観念 (pleasant thought) と快樂の観念 (thought of a

pleasure) とを混同する誤謬を犯しているという批判が加えられている。⁽¹⁹⁾

以上のミルの「証明」の過程に含まれている命題をまとめると、次のように要約される。

- (1) 「各人は自分自身の幸福を欲求している。」
- (2) 「各人の幸福はその人にとって善である。」
- (3) 「全体の幸福はすべての人々の集計にとって善である。」

(1') 「各人は自分自身の幸福のみを欲求している。」

(2') 「各人の幸福のみがその人にとって唯一の善である。」

(3') 「全体の幸福のみがすべての人々の集計にとって唯一の善である。」

類推論は(1)から(2)を導き、集計論は(2)から(3)を導く。排他論は(1')から(2')を経て(3')を導くのである。

以上が伝統的にミルの「証明」およびその誤謬と考えられてきたものである。しかし、過去二、三十年の間にミルを好意的に再解釈しようとする試みが現われてきた。もともとミルの「証明」はきわめて不明確であった。伝統的な評価はこれを著しく割り切って解釈し、ミルは単

純な誤謬を犯したとみなしたのである。最近の再解釈はさまざまな方向を含んではいるが、ミルが言われているような単純な誤謬を犯すはずはないと考え、ミルの明確な論述の中に彼が本当に言おうとしたことは何かを見出そうとしているのである。ここでわれわれはミルについての再解釈をもれなく展望することはできないが、そこに見出される二つの主張を重視し、その観点からミルの功利主義の再構築を考えてみたい。

第一は、以上の三段階の議論はたしかに「証明」に含まれる要素ではあるが、「証明」そのものではないという主張である。⁽²¹⁾ミルは多くの機会に科学と規範との区別を論じ、規範の究極目的の「証明」は不可能であると述べており、第四章のいわゆる「証明」は厳密な「証明」を与えようとしたものではないということが想起されなければならぬ。最も多くの論者が指摘している点は、類推論についてのミアの極端な誤解である。ミルは、望ましいことの証拠は人々が望んでいる(欲求している)ことであると言っているにすぎないのに、ミアはそれを、善い(望ましい)が欲求されることを定義的に意味すると解した。善の定義不可能性はミアの主張として認めて

よいとしても、ミルはそれに違反する例として誤用されたとはいわざるをえない。

それでは、ミルの議論はどのような道徳的推論の方法によって、功利主義の「証明」を与えたのであろうか。この点について意見の一致はえられていない。⁽²²⁾われわれは、上述の三段階の議論は功利主義の「証明」そのものであるよりも、「証明」すべき命題の構造を示したものであると考える。ミル自身は問題のパラグラフに先立って、「この理論(功利主義)を信奉すべしとする主張を正当化するためには、これについて何が要求されなければならないか——この理論はいかなる条件をみたされなければならないか」と書いているが、三段階の議論はこのような条件を列挙したものにほかならず、「証明」は別の方法にゆだねられているのである。われわれがそれらの議論を「証明」すべき命題の構造と呼ぶのは、功利主義原理を成立させるための条件がどのような道徳的推論のしくみを構成しているかという点を重視するからである。広い意味での「証明」はこのしくみの中に別途に導入されなければならない。

第二の主張は既定観念をもつ人々の意表に出るもので

あるが、ミルの功利主義は道徳原理ではないという議論である。⁽²⁴⁾先に引用したように、功利主義の定義は「幸福は目的として望ましい唯一のものである」というきわめて抽象的、一般的なものである。功利主義はすべての行為を目的論的にとらえ、それらを評価する一般的基準を与えたものである。「すべての行為はなんらかの目的のためのものである。行為のルールは、行為が従っている目的からすべての性格と色どりを受け取ると想定するの
 が自然であると思われる。」⁽²⁵⁾「幸福の増進はあらゆる人間行為を判断する基準である。このことから、必然的に次のことが導かれる。すなわち、幸福は道徳の基準でなければならぬ。なぜなら、部分は全体の中に含まれるからである。」⁽²⁶⁾功利主義は「人生の理論」⁽²⁷⁾であって、それ自身道徳の理論ではないけれども、人生の一つの分野である道徳を評価する基準ともなりうるのである。そのため、功利主義を道徳の理論とみなすという混同が生じがちである。

この第二の観点はきわめて重要な認識を導くように思われる。これは一見したところ、功利主義の適用範囲を拡大するにすぎないようにみえるが、功利主義が道徳的

規範の分野を超えた人生一般に妥当するものであるとすれば、功利主義の「証明」を道徳的規範にのみかかわるものとみえることは不適當となるからである。すなわち、第二の観点は功利主義の範囲について再考を迫ることによって、第一の観点のもとで現われた功利主義の方法という問題について光を投ずると思われるのである。

三 「人生の規範」としての功利主義

ミルの功利主義論を考えるさいに最も重要な鍵となるのは、彼にとって功利主義はたんに道徳原理ではないということである。彼の『功利主義』は主として道徳原理に適用された功利主義を論じようとしているが、しかし、功利主義そのものは道徳原理を超えた、人間行動の諸側面を支配する一般原理である。

『功利主義』に先立って書かれた大著『論理学体系』⁽²⁸⁾は、第六巻において人間科学(moral sciences)の論理学を扱っているが、その最終章である第十二章は「実践または規範の論理学について」と題している。これは科学(science)と対比される規範(art)な、し実践(Practice)の分野を対象とするものであって、いわば価値判

断の方法論を展開することを予想させるが、特筆すべき議論を行っているわけではない。しかし、この章の議論は功利主義を位置づけるには十分な枠組みを示している。

規範はルールや命令の形で与えられるが、ミルはこれらは必ずしもなんらかの望ましい目的を前提としているとみなしている。これはミルを基本的に特徴づけている目的論の思想である。たとえば、建築家の技術は建物を建てることを望ましいとし、建築美学は美麗荘厳な建物を建てることを望ましいとし、衛生の技術は健康の維持を望ましいとし、医療の技術は病気の治癒を望ましいとしている⁽²⁹⁾。これらの例に見られる技術ないし規範は、特定の目的を実現するためにはどうしなければならぬかを命じている。しかし、ミルはさらにこれらの具体的な目的を超えて究極的な目的を考え、目的論の究極的な基準として一切の人間行動を支配する第一原理を構想しなければならぬ、と考える。

このような究極的基準と、それから演繹される主要な結論とによって、「人生の規範」(Art of Life)と呼ばれる理論体系が形成される、とミルは述べている。これは三つの部門に分かれ、「道德」(Morality)、「利己」(Pri-

dence or Policy)、「および」審美」(Aesthetics)から成る。それぞれは正(Right)、「得策」(Expedient)、「および美ないし高貴」(Beautiful or Noble)を特徴とする⁽³⁰⁾。この「人生の規範」に対しては、上述の例のような他のすべての規範は従属的とみなされる。すなわち、「人生の規範」としての原理は、特定の規範における具体的な目的が望ましいかどうか、それらの優先順位はどのようなかを決定するのである。それはあらゆる実践のルールを支配する究極的原理である。功利主義こそはそのような原理にはかならないのである。この一般的レベルにおいて、功利主義は「幸福の増進が目的論の究極的原理である⁽³¹⁾」と表現される。

ここで明らかにされなければならないのは、行為の究極的原理としての功利主義と、行為の三部門との間の関係である。功利主義が三部門に共通に適用されるとしても、行為の分野がもつ性質の相違のために、各分野に適用された功利主義は異なる内容や形式をとることが当然に予想されるからである。ミルはこの問題を『論理学体系』においてこれ以上明示的に展開せず、功利主義の議論を『功利主義』に譲っている。しかし、『功利主

『義』においても功利主義と三部門との関係は明示的には述べられておらず、三部門の一つである「道徳」を基礎づけるものとしての功利主義の説明が主要な課題となっている。われわれは、適切な解釈を通じて功利主義と三部門との関係を明らかにすることが、多くの混乱とみえるものを解明することに役立つであろうと考える。

まず、三つの部門ないし領域がどういうものであるかを明らかにしなければならぬ。⁽³²⁾「利己」の領域とは、人々が自分の利益を高めるように、目的・手段の関係を考慮して合理的に行動する側面をいう。この領域における人間行為を評価するさいには、自分の目的に照らして手段としての行為が適当であるか、得策であるか (expedient or inexpedient) という判断がなされるのである。次に、「道徳」の領域では、人々は自分だけの利益を考へるわけにはいかず、他人との関係において行動が規定され制約される。そこには正直とか正義とか約束の履行といった個々の道徳的ルールが存在しており、この領域における人間行為は、ルールに適合するかどうかにか照らして、正しくないか (right or wrong) が評価されるのである。最後に、「審美」とは、人間行為の崇高性

ないし高貴性を問題とする領域であって、「利己」のように自分の利益のためとか、「道徳」のように個人間ルールのためという計算には基づかない。それは行為の動機や性質にかかわる特徴づけである。そこでは人間行為は一方では美しいとか高貴であるとか有徳であるとかと評価され、また他方では下品であるとか低劣であるとか評価される。しかし、このような賞讃や非難の評価がなされるとしても、「審美」はいわば超道徳的、超義務的な (supererogatory) 行為の領域である。

この三分法は『功利主義』において積極的に展開されていない。ここではもっぱら「道徳」の領域が扱われており、わずかに「道徳」と「得策」(expediency) および「有徳」(worthiness) の領域とを区別する特徴が論じられているにすぎない。⁽³³⁾「得策」と「有徳」はそれぞれ「利己」と「審美」に相当するものであろう。ミルの『ベッサム論』においては、別の三分法が用いられていることが指摘されよう。⁽³⁴⁾ここでは、人間行為の三側面として、「道徳的」、「審美的」、「共感的」(sympathetic) 側面が区別され、それぞれは正・不正、美、愛らしさ (loveliness) にかかわるとされる。ここには「利己」に相当

する活動が示されておらず、ここでの「審美的」と「共感的」とは一括して、先の「審美」または「有徳」に相当するといえよう。

いずれにせよ、ミルの功利主義はたんに「道徳」の領域を基礎づけるものではなく、「人生の規範」ないし「人生の理論」として、すべての人間活動を評価するものとしてとらえられている。そしてこのように広い範囲を設定したこと、とくに「利己」と「道徳」に加えて「審美」の領域を設けたことは、「利己」を前提として「道徳」の領域しか取り扱わなかったベンサムの功利主義の狭隘さに対するミルの強い反撥と結びついたものである。「審美」または「有徳」は人間の性格の向上につながる側面を表わしており、ミルの功利主義にとって特徴的な快楽の質を規定する重要な要因であると解釈される。

ここで、上述したミルの功利主義の「証明」についての議論を想起しよう。単純化のために、(一)類推論と(二)集計論のみを取り上げ、(三)排他論を(一)の中に含めて考えることにする。そうすると、類推論は、人々が幸福のみを欲求するという心理的事実(上述の命題(1))と、幸福のみを人々の善とみる倫理的価値(命題(2))とを連結させ

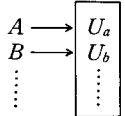
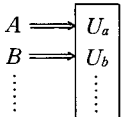
ており、集計論は、この個人的価値(命題(2))と、全体の幸福を全体にとっての善とみる社会的価値(命題(3))とを連結させている。ここには、一方において事実と価値、他方において個人と社会という二重の次元が含まれている。この二重の次元を組み合わせると、われわれは次図のような四つの思想体系を概念することができ。

[1]心理的利己主義は、個々人A、B、……が自分の幸福 U_a 、 U_b 、……を欲求するという事実認識を表わす。[2]心理的利他主義は同じく事実認識として、個々人が自分の幸福と他人の幸福とを同じように望み、したがって集計としての社会的幸福を欲求する状態を表わす。[3]倫理的利己主義は、個々人は自分自身の幸福を追求すべきであるという道徳原理である。[4]功利主義は、個々人は社会全体の幸福の集計を追求すべきであるという道徳原理である。

ここで目的とされているものが幸福ないし快楽であるという点を考慮に入れれば、[1]は心理的快楽主義、[3]は利己的快楽主義、[4]は普遍的快楽主義とこれまで呼ばれてきたものであることが分る。

この図を念頭におくと、ミルの功利主義の「証明」に

(69) ミルの功利主義の構造

	個人的評価	社会的評価
心理的事実	〔1〕心理的利己主義 (心理的快樂主義) $A \rightarrow U_a$ $B \rightarrow U_b$ ⋮	〔2〕心理的利他主義 $A \rightarrow U_a$ $B \rightarrow U_b$ ⋮ 
倫理的価値	〔3〕倫理的利己主義 (利己的快樂主義) $A \Rightarrow U_a$ $B \Rightarrow U_b$ ⋮	〔4〕功利主義 (普遍的快樂主義) $A \Rightarrow U_a$ $B \Rightarrow U_b$ ⋮ 

(注) 矢印→は事実としての欲求を示し、矢印⇒は規範としての追求を示す。矩形□は個人的幸福の集計としての社会的幸福を示す。

含まれた類推論は〔1〕から〔3〕への移行とみることができ、集計論は〔3〕から〔4〕への移行とみることができるかもしれない。しかし、〔3〕倫理的利己主義が道徳原理として成立しないことはよく知られている。論理的にみて各人の幸福が唯一の善であるということは自己矛盾であるし、実際のみにても、各人の利害の対立は無条件には調整され

えないからである。したがって、〔3〕は排除されなければならない。そうすると、ミルの類推論、すなわち命題〔1〕から命題〔2〕への移行は、〔1〕から〔3〕への移行ではなく、〔1〕の内部において、個人の幸福の追求という事実を目的論的に解釈して、個人にとって幸福の追求は望ましいものであるとみなしたと解釈しなければならない。したがって、個人の幸福のためにはある適当な行動をとらなければならないという、いわば仮言的命法が成立するのである。そうであるとすれば、類推論に対して事実から価値への飛躍という批判は当たらないのである。先に述べたように、ミルの「証明」をめぐる議論において、「望ましい」が「欲求することができる」と「欲求されなければならない」との両義を含むという点が問題とされたが、われわれは「望ましい」が「個人にとって望ましい」と「社会にとって望ましい」との両義を含むことに注意しなければならない。類推論は「各人の幸福のみがその人にとって唯一の善である」と結論するものであって、〔1〕の内部における叙述である。そしてこれが「人生の規範」の一つとしての「利己」の領域である。

次に、集計論は、右の図にそくしていえば、むしろ〔1〕

から[4]への移行とみることができる。ここには、事実から価値への飛躍と、個人的評価から社会的評価への飛躍とが同時に起こっているということが出来る。[4]は部門の中の「道徳」の領域にほかならない。

[2]は「証明」の議論の中では利用されていないが、部門の「審美」の領域であるということが出来る。

以上の説明は、ミルの功利主義の「証明」の議論と、彼の「人生の規範」の領域とを重ね合わせたものである。

その結果、[1]心理的利己主義 || 「利己」、[4]功利主義 || 「道徳」、[2]心理的利他主義 || 「審美」という対応が成立する。「人生の規範」としての功利主義という包括的な理解に従えば、[1][2][4]の行動パターンはいずれも功利主義によって正当化されるものであり、[4]はとくに道徳原理に適用された功利主義であるということが出来る。

[1]心理的利己主義 || 「利己」の領域を目的論的に解釈し、ここに幸福の追求という基準を適用することが出来ることについては、すでに触れた。[2]心理的利己主義 || 「審美」の領域については、功利主義の適用はどのように説明できるであろうか。これはミルの排他論によって答えられる。ミルは、一見したところ幸福と無関係に思

われる目的として、権力、名声、貨幣などと並んで徳を挙げ、本来幸福の手段であるものが幸福そのものとして追求されるという観念連合の心理学を用いて説明している。もう一つはいわば他人に対する外部効果の議論である。高貴な人間と自己犠牲の行為は、他人の幸福を高める場合のみ、功利主義によって有徳として是認されるのである。最後に、[4]功利主義 || 「道徳」の領域において、「人生の理論」と「道徳の理論」とがどのように関連づけられるかはミルの功利主義の方法を問う最も重要な場面である。次にこれを取り上げることしよう。

四 功利主義と道徳原理

道徳理論の構造を明らかにするためのヒューリスティックな方法として、R・M・ヘア⁽³⁵⁾の道徳的推論の枠組みを利用することが出来る。われわれは彼の概念を若干変更して、「価値前提」「論理的条件」「性向」「情報」「統合」という用語を用いることにする。⁽³⁶⁾この概念的枠組みの上に、ミルの功利主義を再構成しようというのが以下の試みである。

ミルの道徳理論において最も鮮明なものは、彼が理想

として描いている人間像である。これは主として彼の『自由論』⁽³⁷⁾に述べられている。彼が重要とみなしたものは、個人の自発性、獨創性、多様性、道徳能力の陶冶、自己完成への努力、創造的能力の發揮、高貴な性格の形成といったものであり、これらを可能にするものが個人の自由であった。その人間像は一口でいえば、「進歩する存在としての人間」⁽³⁸⁾である。これをミルの道徳理論の体系における基礎的な「価値前提」とみなすことができよう。

この人間像をさらに社会的な文脈において展開すると、社会連帯によって結ばれた利他的な個々人の集まりという觀念が生まれる。「人々が協力している限り、彼らの目的は他人の目的と同一視される。少なくとも一時的にせよ、他人の利益は自分の利益だという感情がある。社会連帯がますます強化し、社会がますます健全に成長すれば、だれもが他人の福祉にますます強い個人的関心を事実上抱くようになるばかりでなく、だれもが自分の感情と他人の善とをますます同一視するようになり、少なくとも他人の善をますます事実上考慮するようになる。」⁽³⁹⁾このような「あらゆる他の人々との一体感」⁽⁴⁰⁾によって

支配される行動パターンは、上述の分類によれば[2]心理的利己主義である。これが成立する社会はミルにとっていわば理想的社会であって、現実のものではない。ミルの集計論をめぐる議論において、しばしば次の有名なミルの文章が引用される。「全体の幸福がすべての人々の集計にとって善であると私が述べたとき、各人の幸福が他の各人にとって善であるということを意味したのではない。もっとも、社会および教育の良い状態ではそうであると思う。私がこの文章において言おうとしたことは、Aの幸福が善であり、Bの幸福が善であり、Cの幸福が善であるから、これらのすべての善の合計は善でなければならぬということにすぎない。」⁽⁴¹⁾この文章は[2]が社会の理想像にすぎないことを示すと同時に、ミルの「証明」が[1]心理的利己主義↓[2]心理的利他主義↓[4]功利主義という過程をとったのではないことをも示している。さて、以上のような人間と社会の理想像を実現するためには、広い意味での社会的制度が必要である。社会的制度は人々を物質的、精神的に社会的協同の活動に参加させるものであって、一方で人々を拘束すると同時に、他方で人々の自由の領域を保証する。「それでは、個人

の自己に対する主権の正当な限界は何か。社会の權威はどこから始まるのか。人間生活のうちどれだけが個人に帰属し、どれだけが社会に帰属する⁽⁴²⁾のか。」

社会が個人に対して干渉や拘束を加える領域こそが、ミルの「人生の規範」の一部門としての「道德」の領域である。「道德」の領域のメルクマールとなるものは、ミルによれば、制裁 (sanction) または刑罰が伴っているということである。これらに対応して、義務が成立している。制裁には三種類のものがあり、法、世論、および良心がそれであって、前二者が外部からの制裁であり、良心の呵責が内部からの制裁である。そして、この人間の内なる感情こそが、道德の究極的な強制力であって、この感情の性質は上述したような社会連帯の道德感情である。

われわれはミルの解釈として、「道德」の領域を支配する具体的な道德原理は功利主義のものではないという見解をとる。道德原理は彼のいう「二次的原理」「補助原理」あるいは「ルール(規則)」であって、具体的に人々を支配するのはこれである。功利主義は「人生の規範」一般を究極的に支配する「第一原理」あるいは

「根本原理」であって、直接に個々の行為に適用されるものではない。それは「実践のあらゆるルールが従わなければならない一般原理であり、ルールを判定する基準⁽⁴³⁾」である。しかも「私は幸福の増進がそれ自身であらゆる行為の目的でなければならぬか、あるいは行為のあらゆるルールについてさえそうでなければならぬ」と主張するつもりはない。それはあらゆる目的を正当化するものであって、その支配者 (controller) でなければならぬ⁽⁴⁴⁾。」

以上から示唆されるように、われわれは、ミルの功利主義がそれ自体として道德原理ではなく、きわめて一般的な「人生の規範」原理であると同時に、道德に適用された場合には、いわゆる行為功利主義ではなく、規則功利主義である⁽⁴⁵⁾と考える。すなわち、功利主義は二次的原理としての道德ルールが正しいかどうかを評価するものである。第一原理に訴える必要があるのは、二次的原理の間に衝突が生じたときである、といわれているのも、そのためである。

そうすると、「道德」の領域を具体的に支配する二次的原理は別の根拠から導出されなければならない。ミル

が重要な分析を加えている。道徳原理として、正義と自由を指摘することができる。正義は道徳的義務の中で最も強制力の強い原理であって、その侵害に対して強い制裁を加えるが、そのメルクマールは個人の権利を伴っていることである。寛大や恩恵はそのような性質をもたない。⁽⁴⁶⁾ 社会がさまざまな種類の権利を承認する根拠として、安全の利益という効用が挙げられるのである。⁽⁴⁷⁾ また、自由については、他人に対して害が加えられる場合、そのような害をもたらす行為の自由は制約されなければならない。その場合を除けば、個人の自由にゆだねられなければならないと主張される。⁽⁴⁸⁾ ただし他人に対する有害な行為とは、道徳的非難の対象となるもののことをいう。このことは、自由の原理が道徳の原理と表裏の関係にあることを意味する。自由を「道徳」の領域において制約することの根拠は、制裁による自由の制約はいかなる場合にもそれ自身として悪であるけれども、他人の正当な利益にかかわる「道徳」の領域においては、悪を上回る利益がえられるということである。

一般化していえば、「道徳」の領域に附随する制裁は費用と便益を伴っているが、道徳ルールは費用を上廻る

便益がえられる場合に正当化される。これが功利主義による道徳原理の正当化の方法である。⁽⁴⁹⁾ いま例に挙げた正義や自由の道徳原理は、功利主義とは別個の理由から導かれているのであって、ここにこれらの義務的道徳原理と功利主義という効率原理とのミルの統合の姿が見られるのである。

かくして、ミルの全体としての道徳的推論は二重構造から成り立っている。一方で、「道徳」の領域を支配する二次的原理としての道徳ルールが存在し、これらは制裁によって特徴づけられているが、制裁による道徳的義務の強制力の究極の源泉は人間の社会的一体化の感情である。この人間の道徳感情はダイナミックに動いていく。したがって「人間の精神が進歩している状態では、二次的原理の改善は無限に進行していく。⁽⁵⁰⁾」他方で、「道徳」の領域のみならず、あらゆる人間の実践的行動を支配する第一原理としての功利主義が存在する。これはミルによって不明確な形で「証明」されたが、いずれにせよ、これが包括的な目的論である限り、われわれが「価値前提」として特徴づけた人間像と整合的でなければならぬ。そして、この功利主義が先に述べた道徳原理に対し

て正当化のテストを行うという形で、二つの構造が結びつけられるのである。

こうして、ミルの道徳的推論は、「価値前提」↓功利主義↑道徳原理↑道徳感情、という一種のロールズ的な内省的均衡の過程から成ると考えられる。ミルが功利主義と道徳原理との間の均衡化ないし整合化の関係を「功利と義務感情」との観念連合と呼んでいることに注目すべきである⁽⁵¹⁾。しかも功利主義道徳を受け入れる感情の自然の基礎がなければ、この連合を教育によって教え込まれても、結局その関係は分解してしまうだろうと述べている。しかし、彼は社会的一体化の道徳感情の基礎は現実に存在するから、「この基礎は、ひとたび全体の幸福が倫理的基準として認められるならば、功利主義道徳の強みを形成するのである⁽⁵²⁾」という。つまり功利主義がそれと整合的な道徳原理を通じて受け入れられるというのである。

この均衡化の過程は内省的というよりも、歴史的なものであるが、かりにこのような均衡化が進行するとすれば、そのことは人々の道徳感情が「価値前提」としての人間の理想像の方向に近づくことを意味する。ミルが人

間の性格に対する教育の効果を重視するのはこのためである。逆にいえば、「価値前提」そのものは、アプリアリなものというよりは、現実の傾向の中から抽出したものとすることができるといえる。しかし、道徳原理およびその基礎にある道徳感情が弾力的、動態的に変化するのに対して、「価値前提」および功利主義の内容が固定的である点が注意を惹く。このことはミルの功利主義がきわめて一般的、抽象的であるために、「幸福が目的として望ましい唯一のものである」という命題は道徳原理のかなり広範な変動を包摂しうるのである。ただし、そのさい、第一原理も二次的原理も道徳命題としての「論理的条件」をみたしていなければならぬ。

現代の論者は道徳命題の「論理的条件」として普遍化可能性あるいはそれに類したものを想定することが多いが、それに対応するミルの条件は、おそらく「一人の人の幸福が他の人の幸福と等しい程度（種類を適当に考慮した上で）であるなら、正確に同じように数えられる」というものであるろう。この条件は、各人が幸福への平等な請求権をもつことを意味し、すでに功利主義のタームで表現されているが、そこに含まれている中立的な条件

は、人々の幸福が同じ尺度によって計測されるということである。これは幸福計算の上で表現された普遍化可能性である。

さて、道徳的推論の枠組みにおける残された要素について、要約的な議論を述べよう。「性向」について、ミルは人々がたんに利己心をもつだけではなく、利他心や道徳感情をもつことを前提とする。これは先に述べたように、ベンサムの狭隘な人間観に対する批判と結びついている。その結果、人々は社会連帯を志向すると同時に、自己完成に努力する存在としてとらえられる。次に、事実に関する「情報」についても、通常功利主義に仮定されるような完全情報の想定はミルにはない。功利主義は帰結主義であるから、幸福に対してどのような帰結が生ずるかをすべての代替的な行為や規則について知らなければならぬ。しかし、ミルは「人類は、全体の幸福に対する行為の影響についてまだ知らないことが多いことを私は認めるし、むしろ熱心に主張するものである」⁽⁵⁴⁾と述べている。彼が行為功利主義でなく、規則功利主義をとったと解されるのも、このことと関係があらう。彼が「情報」の問題として重視したのは、人間の性質であり、

これについては帰納法に基づく心理学と、演繹法に基づく性格学 (ethology) との綜合に期待をかけたのである。性格学は精神科学の「中間公理」であって、単純な観察の結果である経験的法則とも違ふし、最も高度の一般化とも違ふ⁽⁵⁵⁾。規則功利主義は、このような中間レベルでの傾向法則に依拠すると考えることができよう。

「性向」と「情報」とは道徳原理の選択に当って必要とされる実体的な素材である。それでは原理選択を行う主体は誰であろうか。これが「統合」の条件である。ミルは、異なった質および量の快楽を比較する能力をもった人を想定している。「質の基準、および質と量とを比較的考量するルールは、経験の機会、さらに自己意識と自己観察の習慣という点に関して比較の手段を最もよく備えた人々の感ずる選好である」⁽⁵⁶⁾。また「自分自身の幸福と他の人々の幸福との間の選択に関して、功利主義は行為者に対して、特定の利害にとらわれない、博愛心をもった観察者のように厳密に公平であることを要求している」⁽⁵⁷⁾。これは、個人間効用比較の能力を備えたいわゆる理想的観察者であるが、ミルにふさわしい表現でいえば、卓越した能力をもった少数の天才ないしエリート

である。功利主義が「統合」に関してこのような観察者
を必要としている限り、ニーチェ的な超人の恣意的な支
配を生む危険がある。

結局のところ、ミルの功利主義の「証明」とは、人々
が幸福を欲しているという心理的事実を経験的証拠とみ
なすことを内容としている。その点において、ミルの方
法は自然主義的であるといえよう。しかし、その「証
明」は、類推論に対する批判が考えているように、人々
が実際に欲しているものがただちに善であるという定義
づけによって成り立っているのではない。上述のような
「性向」と「情報」を前提にして、高度の洗練された幸
福の追求が「統合」能力をもつエリートの価値評価を通
じて選択されるのである。一般的な形態での功利主義に
おいては、幸福の社会的集計量の極大化という形式的な
定式化が与えられることが多いが、そのような定式化は
ベンサムには当てはまるとしても、ミルには当てはまら
ないであろう。ミルにおいては、人間の性格は質的に向
上していくものとしてとらえられており、したがって所
与の選好を前提とした静態的な幸福の極大化は意味をな
さないし、個性的な人間の幸福を集計することも困難で

ある。ミルにおいては、卓越性という観点から取捨選択
された個々人の幸福のルースな集合という概念が基準と
なっているというべきであろう。このような基準を受け
入れることが「価値前提」としての人間像と整合的であ
ると思われる。

ベンサムの個人主義が個人をたんなる事実として認め、
結局は快楽に還元してしまう過渡的なものであるのに対
し、ミルの個人主義は個人を規範的かつ最終的な存在と
みている。⁵⁸したがって、ミルは個々人の幸福を集計して、
単一のスカラー値を求めているとは考えられない。集計
論批判はミルの合成の誤謬について語っているが、ミル
は功利主義を論ずるさい個々人の幸福を算術的に集計し
なければならぬとは思っていなかったであろう。彼は
全体の幸福というとき、いわば個々人の幸福のベクトル
を想定したにすぎないであろう。

ミルの道徳理論における論理的難点は、一般的原理と
しての功利主義にあるよりも、むしろそれと整合化され
るべき具体的道徳原理にある。正義および自由の原理は
一応功利主義とは別個に展開されることになってはいる
ものの、結局幸福の一部として位置づけられるに終って

いる。しかし、一面からみれば、ミルが本来功利とは縁のないこれらの原理を功利主義に接続させた点に、通俗的功利主義を超える特徴があるというべきかもしれない。われわれはここに、一方で正義および自由という義務論的原理と、他方で効率という目的論的原理との間の、不完全ではあるが一つの結合を見ることができるところである。

- (1) 塩野谷祐一「価値理念の方法論」一橋大学研究年報『経済学研究』23、昭和五十六年。
- (2) 塩野谷祐一「ロールズの社会契約論の構造」一橋大学研究年報『人文科学研究』21、昭和五十六年。
- (3) J. S. Mill, *Utilitarianism*, 1861, *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. X, University of Toronto Press, Toronto and Buffalo, 1969, (伊原吉之助訳『功利主義論』世界の名著『ケンサム・J・S・ミル』中央公論社、昭和四十二年)
- (4) *Ibid.*, p. 206. (邦訳『四六二一三ページ』)
- (5) *Ibid.*, p. 207. (邦訳『四六四一ページ』)
- (6) *Ibid.*, p. 208. (邦訳『四六五二ページ』)
- (7) *Ibid.*, p. 234. (邦訳『四九六二ページ』)
- (8) *Ibid.*, p. 237. (邦訳『五〇一三ページ』)
- (9) *Ibid.*, p. 210. (邦訳『四六七二ページ』)

- (10) *Ibid.*, p. 211. (邦訳『四六八二ページ』)
- (11) *Ibid.*, p. 213. (邦訳『四七二二ページ』)
- (12) ミルの功利主義についての伝統的解釈および批判については、次を参照。J. B. Schneewind, "Concerning Some Criticisms of Mill's Utilitarianism, 1861—76," J. M. Robson and M. Laine (eds.), *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference*, University of Toronto Press, Toronto and Buffalo, 1976. (杉原四郎他訳『ミル記念論集』木鐸社、昭和五十四年) A. Quinton, *Utilitarian Ethics*, Macmillan, London, 1973.
- (13) J. S. Mill, *op. cit.*, p. 234. (邦訳『四九六一七ページ』)
- (14) *Ibid.*, p. 234. (邦訳『四九七二ページ』)
- (15) *Ibid.*, p. 234. (邦訳『四九七三ページ』)
- (16) G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903. (桑谷昭三訳『倫理学原理』新版、三和書房、昭和五十二年)
- (17) J. S. Mill, *op. cit.*, p. 234. (邦訳『四九七二ページ』)
- (18) *Ibid.*, p. 234. (邦訳『四九六二ページ』)
- (19) G. E. Moore, *op. cit.*, p. 72. (邦訳『四九四二ページ』)
- (20) 最近の主要なミル再解釈の文献については、次を参照。J. Kleinig, "The Fourth Chapter of Mill's Utilitarianism," *Australasian Journal of Philosophy*, August 1970.
- (21) 最近のミル研究はほとんどすべてこの観点に立って

- をとりかへておられる。
- (22) ライトマンは、ミルからかなる種類の証明を与えたかの解釈に「ミルの三つの可能性を指摘して居る。(一)論理的分析、(二)事実による証明、(三)道徳的議論。A. Ryan, "Mill and the Naturalistic Fallacy," *Mind*, July 1966, p. 424.
- (23) J. S. Mill, *op. cit.*, p. 234. (邦訳「四九六頁」)
- (24) D. G. Brown, "What is Mill's Principle of Utility?," *Canadian Journal of Philosophy*, September 1973. A. Ryan, J. S. Mill, Routledge & Kegan Paul, London, 1974. D. Lyons, "Mill's Theory of Morality," *Nous*, May 1976.
- (25) J. S. Mill, *op. cit.*, p. 206. (邦訳「四六二頁」)
- (26) *Ibid.*, p. 237. (邦訳「五〇一頁」)
- (27) *Ibid.*, p. 210. (邦訳「四六二頁」)
- (28) J. S. Mill, *A System of Logic*, 1843, 8th ed. 1872, *Collected Works*, Vols. VII & VIII, 1973 & 1974. (大関将一・小林篤郎訳『論理学体系』全六巻 春秋社、昭和二十四—三十四年)
- (29) *Ibid.*, Vol. VIII, p. 949. (邦訳「第六巻」二〇六一—二〇七頁)
- (30) *Ibid.*, p. 949. (邦訳「第六巻」二〇七—一八二頁)
- (31) *Ibid.*, p. 951. (邦訳「第六巻」二一一—二二〇頁)
- (32) A. Ryan, "John Stuart Mill's Art of Living," *Listener*, October 21, 1955, pp. 620—1.
- (33) J. S. Mill, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 247. (邦訳「五二二頁」)
- (34) J. S. Mill, "Bentham," 1838, *Collected Works*, Vol. X, p. 112. (杉原四郎・山本重一訳『J. S. Mill 初期著作集』第三巻、御茶の水書房、昭和十五年「二八四—二八五頁」)
- (35) R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, Oxford, 1963.
- (36) 植野谷村「ロマンク社会契約論の構造」上掲。
- (37) J. S. Mill, *On Liberty*, 1859, *Collected Works*, Vol. XVIII, 1977. (早坂純訳『自由論』世界の名著『ミル著』中央公論社、昭和四十二年)
- (38) *Ibid.*, p. 224. (邦訳「二二六頁」)
- (39) J. S. Mill, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 231. (邦訳「四九三—四九四頁」)
- (40) *Ibid.*, p. 232. (邦訳「四九四—四九五頁」)
- (41) A letter to Henry Jones, dated June 13th, 1868, *Collected Works*, Vol. XVI, 1972, p. 1414.
- (42) J. S. Mill, *On Liberty*, *op. cit.*, p. 276. (邦訳「三〇一—三〇二頁」)
- (43) J. S. Mill, *A System of Logic*, *op. cit.*, p. 951. (邦訳「第六巻」二一一—二二〇頁)
- (44) *Ibid.*, p. 952. (邦訳「第六巻」二一一—二二〇頁)

- (44) J. S. MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 226. (邦訳、四八七ページ)
- (45) *Ibid.*, p. 247. (邦訳、五二二—三ページ)
- (46) *Ibid.*, pp. 250—1. (邦訳、五七—七ページ)
- (47) J. S. MILL, *On Liberty*, ch. IV.
- (48) D. Lyons, *op. cit.*, pp. 109—10.
- (49) J. S. MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 224. (邦訳、四八五—六ページ)
- (50) *Ibid.*, p. 231. (邦訳、四九二—三ページ)
- (51) *Ibid.*, p. 231. (邦訳、四九三—四ページ)
- (52) *Ibid.*, p. 231. (邦訳、四九三—四ページ)
- (53) *Ibid.*, p. 257. (邦訳、五二六—七ページ)
- (54) *Ibid.*, p. 224. (邦訳、四八五—六ページ)
- (55) J. S. MILL, *A System of Logic*, *op. cit.*, p. 870. (邦訳、第六卷、六八—六九ページ)
- (56) J. S. MILL, *Utilitarianism*, *op. cit.*, p. 214. (邦訳、四七一—二ページ)
- (57) *Ibid.*, p. 218. (邦訳、四七七八—九ページ)
- (58) R. P. Anschutz, *The Philosophy of J. S. Mill*, Clarendon Press, Oxford, 1953, p. 19.
- (一橋大学教授)