

シジウィックの功利主義の構造

塩野谷祐一

目次

- 一 はしがき
- 二 倫理学の方法
- 三 直覚主義の枠組み
- 四 道徳原理の基礎づけ
 - (一) 自明の公理の構造
 - (二) 自明の公理と合理性
 - (三) 道徳原理の構築
- 五 功利主義の証明と内省的均衡
 - (一) シジウィックにおける内省的均衡
 - (二) 無意識的功利主義
 - (三) 実践理性の二元性
- 六 方法としての規則功利主義

一 はしがき

ヘンリー・シジウィックの『倫理学の方法』⁽¹⁾は倫理学史上重要な地位を占める古典である。この書物の出版後、十分な時間的距離をおいて与えられた三つの評価を挙げてみよう。ブロード、シュニーウインド、およびロールズのものである。

「シジウィックの『倫理学の方法』は全体として、これまでに書かれた道徳理論の著作の中で最も優れたものであり、イギリス哲学の古典の一つである、と私は思う。……彼は心からの道徳的熱情を持ちながら、完全に冷静であり、道徳的狂信から免れていた。問題のあらゆる側面を見て、それらの相対的重要性を評価する彼の能力は類い稀れであった。彼の分析力はきわめて高度であった。彼は、重要な問題について、証拠が不十分であったり矛盾している場合にも、決断を下そうとする自然の欲求に駆られて結論を急ぐということはなかった。」⁽²⁾

「これ『倫理学の方法』は道徳哲学の体系的著作であって、この主題に関するこれまでのいかなる書物よりもはるかに広範な問題を詳細に検討し、用語の正確さ、説明の明晰さ、議論の慎重さにおいて新しい標準を設定した。……『倫理学の方法』において、シジウィックは彼以前の異なった学派の倫理思想を総括しようと意図した。彼は少くとも道徳哲学の近代的取扱いの典型をつくり出すことに成功した。」⁽³⁾

「『倫理学の方法』は近代道徳理論における傑出した業績である、と私は信ずる。……シジウィックの『方法』は道徳理論における最初の真にアカデミックな業績であって、方法および精神の双方において近代的である。それは、倫理学を他のいかなる知識分野とも同じように研究すべき学問として取り扱うものであって、道徳理論を形成する包括的比較研究を——初めてではないにしても——典型的な仕方方で定義し実行したものである。」⁽⁴⁾

このような第一級の評価を与えられたシジウィックの書物は、何をどのように論じたものであろうか。右に掲げた評価はいずれもシジウィックの書物の接近方法に関する特色について述べたものであり、それについては以上の文章からある程度共通したイメージを窺うことができる。しかし、その書物において何が主題であり、それに関して何が達成されたかについては、これらの評価は何も語っていない。じつはこの点に関して従来正当な評価がなされていないのである。

右の第一の評価を与えたブロードを含めて、人々の一般的な理解は、『倫理学の方法』は功利主義の正当性を論証し、他の倫理學体系を批判したものであるというものであった。功利主義哲学の歴史を書いたアルビーも、人々がシジウィックの書物をそのように受け取ってきたということから、躊躇なしに、「したがって、われわれはそれを伝統的功利主義の最新の権威ある叙述とみなすことが正当であらう」と述べたのである。

このような一般的理解が誤りであることを最近になって指摘したのは、ピーター・シンガーが最初である。⁽⁶⁾ たしかにシジウィックが規範的倫理学としての功利主義の信奉者であったことはまぎれもない事実である。しかし、『倫理学の方法』においては、功利主義を含むいくつかの倫理學体系が「中立的な立場からできるだけ公平に説明され、批判されている」⁽⁷⁾のであり、しかも彼は第二版の序文の中で、そのような意図が人々によって正当に理解されていないことについて、それをわざわざ「一つの根本的な誤解」と呼んだほどであった。シンガーの指摘は正当であるし、重要であると思われる。じつはシンガーは以前のシュニウインドとロールズを引き合いに出して、彼らがこのような一般的な誤解を受け継いでいることを批判したのである。その後、二人は明らかに見解を変え、その上で上掲のようなシジウィック評価を書いたのである。

ロールズが正義の理論の展開に当って功利主義に対して激しい攻撃を加えたにもかかわらず、このようにシジウィ

ックを高く評価したのは、シジウィックがロールズのいう道徳理論研究の近代的先駆者であることを認めたためであろう。彼のいう道徳理論とは、まさにシジウィックが試みたように、道徳体系の構造的しくみを解明し、異なった道徳体系を比較研究することである。⁽¹¹⁾

われわれはいま、シジウィックの書物についての一般的解釈が誤りであるというシンガールの指摘を取り上げたが、このような指摘は、それによってシジウィックの功利主義についてなんらかの新しい解釈や発見をもたらさない限り、あまり意味のあるものではない。われわれはこのような観点をとることによって、積極的に彼の功利主義について新しい解釈を試みるができるかと考える。

われわれの検討課題の第一は、功利主義を含む道徳原理を、われわれの用意するいっそう一般的な道徳理論の枠組みの中で再構成することである。これは、道徳原理を標準化されたモデル構成上の諸要素を明示化する形で再構成するものであって、それらの比較研究を可能にするであろう。シジウィックの功利主義そのものの再構成という観点からすれば、この仕事だけで十分のように思われるかもしれない。しかし、上述のように、それは彼の真意ではないし、じつのところ、そのような功利主義の孤立的な取り上げ方は、功利主義の正当化が成功したかのような誤解を惹き起こす原因であったように思われる。そのため、彼の意図に従うならば、功利主義と他の二つの倫理体系（直覚主義および利己主義）との直接的な対決を検討することが不可欠となってくる。そこで第二の課題は、功利主義と直覚主義との関係を究明することであるが、われわれはシジウィックの直覚主義は三重の仕方（功利主義と結びついているという解釈を示し、彼の功利主義がこの意味で直覚主義の概念的フレームワークをフルに駆使している様相を明らかにする。直覚主義との関係における一つの側面では、彼の功利主義が規則功利主義として解釈される可能性が検討される。第三の課題は、功利主義と利己主義との関係を取り上げることであり、シジウィックが「実践理性の二元性」と

呼んだ問題に対して新しい光を投ずることである。

以下では、第二節においてシジウィックの研究主題の概要を述べた上で、右に述べた三つの課題についてのわれわれの分析を展開することにする。ただし、叙述の順序は三つの課題の順序にはよらない。まず第三節において直覚主義の概念的フレームワークを提示し、直覚主義が功利主義の展開に対して三重の役割をもつことを主張する。その三重の役割のそれぞれについて、第四節は功利主義の基礎づけ、第五節は功利主義の証明、第六節は功利主義の方法を論ずる。功利主義そのものの体系的再構成、およびその他の二つの倫理体系との比較という上述の課題は、このような叙述の中で検討されるのである。

二 倫理学の方法

シジウィックは『倫理学の方法』の課題について、「本書は、人類一般の道德意識の中に——明示的にあるいは暗黙裡に——見出される、何をなすべきかについての理性的確信を獲得する方法の解説的および批判的検討を意図している」(傍点引用者)と述べている。倫理学の方法という概念は本書の中心を占め、本書の題名とさえなっているものであって、その何気ない言葉にもかかわらず、その意味を十分に明確にしておかなければならない。

倫理学の方法とは、「個々の人間が何をなす『べき』か——あるいは彼らにとって何が『正しい』か——をわれわれが決定する合理的手続⁽¹³⁾」を意味する。そしてこの合理的手続とは、「われわれがある倫理的前提から出発するならば、いかなる結論に到達するか」(傍点引用者)を示すものであって、このような前提から結論を導く推論の手続が倫理学の方法と考えられているのである。

人々は日常生活において何をなすべきかを判断するさい、無意識的にこのような方法を用いている。しかし、それ

はいわゆる常識的道德 (Common Sense Morality) の中に慣習や規則となって暗黙裡に作用しているものであり、しかも必ずしも整合的な推論の手續に従ったものではない。また常識的道德は相互に矛盾する異なった方法を含んでいる。そこでシジウィックが倫理学の方法を検討するといふとき、彼は(1)常識的道德の中にごちゃ混ぜになって含まれている倫理学の方法を抽出し、それらを明示的かつ整合的に再構成しようといふのである。そればかりでなく、彼は(2)異なった方法の間の相互関係を明らかにし、また(3)それらが互に対立するときには、その問題点を定義することを課題とみなしている⁽¹⁵⁾。そのさい彼は、「二つの方法が対立するとき、そのどちらかは修正されるか拒否されなければならぬ」という命題を「倫理学の基本公準」と呼んでいる⁽¹⁶⁾。彼がこのように、諸方法の整合化を達成して始めて、妥当な倫理学の体系を構築したことになる点とみなしているのは、特に念頭におくべきである。

ここでわれわれは、シジウィックが以上の問題設定に当って、倫理学の知的状況について抱いていた意識を明らかにしておかなければならない。人々は行動ルールの対立する状態は合理的とみなされないといいるところから、それらを調和させる必要を感じ、「その結果、異なった原理や方法が混乱したまままぜ合わされるか、あるいはそれらの無理な未熟な妥協が図られるのが普通である。」⁽¹⁷⁾シジウィックは、人々が現実的考慮から十分な分析なしに性急な綜合に進んでいることを非難し、倫理学の理論的研究が現実的適用からもっと超越すべきであると述べている。したがって功利主義のような特定の道德原理を弁護したり主張したりすることは、彼の主要な目的ではなかった。「私は読者の注意を一貫して倫理思想の結論よりも過程⁽¹⁸⁾に向けることを望んだ。」(傍点引用者) また彼は倫理学の問題の困難性を無視したり陰蔽したりする傾向があることを非難し、未解決の問題を明らかにすることが必要であると述べている⁽¹⁹⁾。こうしたシジウィックの問題意識を特徴づけているものは、倫理学を曖昧な知識の状態から救おうとする科学的精神であり、また解決できないものを解決できないものとして認める知的誠実さである。倫理学の一つの調和的体系が

構築されず、上述の「倫理学の基本公準」がみだされないと、このような誠実さは悲観主義に転ずるのである。

さて前提が与えられたとき、それから結論を導くものが方法であるとした場合、何をなすべきかの結論は常識的徳そのものにおいて与えられているから、方法の再構成にとって必要なことは前提を発見することである。かくして、常識的徳徳から出発しさい、「私の唯一の目的はわれわれの共通な道徳的推論の暗黙裡の前提を明示的にすることである。」⁽²⁰⁾そしてこの前提を明らかにするものが、なすべき人間行動の究極の理由に関する原理にほかならない。それは倫理学の自明の第一原理と呼ばれるものであって、この前提ないし原理に関するシジウィックの特徴的な見解は、それが倫理外の要因には還元しえない⁽²¹⁾、証明することもできない⁽²²⁾が、理性によって命令される合理的なものだということにある⁽²³⁾。かくして、「もし人が何らかの目的を究極的かつ最高のものとして受け入れるときには、彼はこの目的を最もよく導く行為は何かを決定する推論のプロセスを、暗黙裡に彼の『倫理学の方法』として受け入れているのである。」⁽²⁴⁾（傍点引用者）

それでは、人間行動を説明する究極理由とは具体的にどのようなものであろうか。シジウィックは二つの究極目的の観念（幸福と卓越）と義務の観念とを挙げ、これらの三つに対応して倫理学の方法を定義する。義務の遵守は行為の究極理由の一つと考えられ、その説明は目的論に対する義務論を構成するが、義務の遵守をも語義違反ではあるが究極目的とみなすことが許されるならば、⁽²⁵⁾三つの究極理由⇨究極目的に対応して三つの倫理学の方法があるということになる。

まず、幸福 (Happiness) について、個人的な幸福の実現を目的とする方法を利己主義と呼び、普遍的な幸福の達成を目的とする方法を功利主義と呼ぶ。シジウィックは幸福を快樂によって定義するから、前者の方法は利己主義的快樂主義、後者の方法は普遍的快樂主義とも呼ばれている。次に卓越 (Excellence) または完成 (Perfection) とは、

「他人に対する優越を主とするものではなく、人間的完成という理想タイプの部分的実現ないしそれへの接近⁽²⁷⁾」を意味する。卓越は一応は目的とみなされたが、シジウィックは卓越ないし完成の中で道徳的卓越を最も重要なものとし、道徳的卓越は義務への一致によって果されると考えた。その結果、卓越という目的は固有の方法をもたないことになり、卓越を目的とする方法は、むしろ義務への一致を究極理由とする直覚主義の特殊な形式として位置づけられたのである。⁽²⁸⁾このようにして、シジウィックは検討の対象とする倫理学の三つの方法、すなわち利己主義、功利主義、および直覚主義を導き出すのである。

しかし、倫理学の方法という概念は誤解を招き易いものである。第一に、一見したところでは、それは規範倫理学とは別個のメタ倫理学ないし倫理学方法論を扱っているように見えるかもしれない。たしかにシジウィックの分析においては、直覚主義が規範倫理学を基礎づけ、正当化するという側面が扱われるけれども、それは明らかに彼の倫理学の方法の意味ではない。第二に、彼が倫理学の方法として上述の三つの規範的倫理学（利己主義、功利主義、直覚主義）を挙げている限り、それは倫理学の原理を指しているように見えるかもしれない。しかし、彼は倫理学の方法と倫理学の原理とを区別し、⁽²⁹⁾上述のように、究極目的に関する前提から出発して、何をなすべきかの結論に到達するための合理的手続を倫理学の方法と定義しており、彼のような倫理学の方法は究極目的に関する前提を含まない。他方、前提は、個々の行為が正しいかどうかを判断するために、どのような性質が正しさの究極理由を与えるかを示すものであって、これを明らかにするものが倫理学の原理である。もちろん、シジウィックは異なる方法は異なる原理と論理的に結びついていることを認めているから、⁽³⁰⁾倫理学の原理に関する部分⁽³⁰⁾が検討されることは不可避であるが、そのことによって原理と方法との混同が生じ易いのである。彼の主題は倫理学の方法である。

われわれは、従来のシジウィック研究においてはシジウィックの主題への理解がまったく欠如していたように思う。

自分の幸福を追求すべしという利己主義や、一般的幸福を追求すべしという功利主義は究極目的を示す倫理学の原理にほかならないのであって、それが与えられたとしても、個々の場合にいかに行動すべきかは明らかとならない。これを決定する手続が「実践的倫理学」としての倫理学の方法である。

F・H・ブラッドリーは長文のシジウィック批判の中で、「シジウィック氏にとっては、道徳科学は実践的決疑論 (Casuistry) である⁽³¹⁾」と軽蔑の意をこめて述べた。ブラッドリーにとっては、「倫理学は実践的なものではなく、純粹に思弁的な学問⁽³²⁾」であったから、この批評はシジウィックの倫理学の対照的な性格を的確に指摘したものであった。シジウィック自身、知覚的直覚主義を批判したさい、この言葉を使っている。すなわち、もし人々が一般的ルールに言及することなしに、個々の場合について道徳的判断能力を發揮することができるならば、一般的ルールに依拠する判断の仕方を軽蔑的に「決疑論」と呼び、それを無用のものと断ずることができる、と彼は述べている。⁽³³⁾「決疑論」とは、彼の言葉では、「個々の場合に対して一般的ルールを適用すること」である。この「決疑論」に相当するものが、シジウィックのいう倫理学の方法である。倫理学の方法は、繰り返せば、「任意の具体的な場合において、正しい行為を決定する合理的手続⁽³⁴⁾」である。⁽³⁵⁾

シジウィックが主題として掲げた倫理学の方法という概念は、倫理学を「実践的倫理学」として把握することと根本的に結びついている。彼がたんなる倫理学の原理の構築という分野を超えていたことを理解することによって、われわれは彼の独自の貢献を正当に評価することができるのである。

さて、三つの倫理学の方法に立ち帰ると、この分類には問題があろう。卓越主義 (Perfectionism) を直覚主義に吸収してしまう代りに、非快樂主義的な究極目的をもつ別個の目的論の一つのカテゴリーとして設定すべきであるという批判が成立するからである。⁽³⁶⁾ たしかにそのような代案も考えられ、G・E・ムアの理想的功利主義はその一例であ

ろう。またこの問題は、効用主義に対する非効用主義の原理を、義務論として位置づけるか、目的論として位置づけるかという現代の問題意識とも関係している。⁽³⁷⁾

シジウィックの卓越の観念は、J・S・ミルの強調した快楽の質の一側面を取り出したものと見る事ができる。満足した豚と不満足な人間との相違、または満足した馬鹿と不満足なソクラテスとの相違は、感覚経験の流れにおける相違ではなく、流れの基礎にあるストックとしての人間存在における相違である。このような相違は、プッシュ・ピンの生む快楽と詩の生む快楽との相違と違って、快楽の量的相違に還元することはむづかしいであろう。シジウィックは、快楽主義の立場において、快楽の質の相違をそれらが量の相違に還元される限りに対して承認するが、それを超える質の問題を直覚主義の領域に割り当てたのである。彼は、ミルのように快楽の量と質の二つの基準を同時に用いることは、「直覚主義と快楽主義との複雑な混合である」と解釈し、その混合をいっそう純粹な要素に分解しようとしたのである。こうして幸福と義務の二つが最も基本的な道徳原理のカテゴリーを与えることになる。しかし、のちに見るように、その上でシジウィックは両者の結合を図るのであって、快楽の質や卓越の問題が最終的に目的論の領域からまったく切り捨てられてしまうわけではない。

三 直覚主義の枠組み

さて、三つの倫理学の方法の中で直覚主義は特異な地位と役割をもっている。しかもシジウィックの全理論構造を理解するためには、彼の議論の中で直覚主義の糸が縦横に張られており、そのことよってきわめて複雑な意匠が多様に織り上げられているという姿をとらえなければならない。そこでまずシジウィックが直覚主義に対して与えた入り組んだ意味合いを知っておく必要がある。彼は直覚主義について広義および狭義の二つの意味を区別し、さらに三

つの局面を分類している。

「直覚主義とは、「ある種の行為の正しさがそれに伴う帰結を考慮することなしに知られると仮定する方法をいう」⁽³⁹⁾とか、「ある規則あるいは無条件に指図される義務の命令に合致することが、道徳的行為の実践的に究極的な目的である」とみなす倫理学の見解を指す」とか、「直覚主義の基礎的仮定は、われわれは、いかなる行為がそれ自身で正しく合理的であるかを明瞭に知る力をもっていることである」⁽⁴¹⁾といわれる場合、これらは狭義の直覚主義を意味している。利己主義および功利主義と並置される直覚主義はこの意味での直覚主義である。

それに対して、広義の直覚主義は利己主義にも功利主義にも適用される考え方であって、「両者の体系が、第一原理として幸福のみが行動の合理的な究極目的であると主張するとき、それは直覚的に知ることができるものでなくてはならない」⁽⁴²⁾。また、快樂主義とは別に、芸術や知識の促進を目的とした卓越主義あるいは完成主義に対しても、直覚主義の語を用いることができる。この場合の用法は、「その結果が生み出す快樂の経験からの推論によってではなく、ただちに、(immediately)それが善であることが判断される」ということを意味している。これらの場合に見られる広義の直覚とは、「何をなすべきか、あるいは何を意図すべきかについての即時的(immediate)判断」⁽⁴⁴⁾をいうのである。

別の言葉でいえば、一方、狭義の直覚主義は「正しい行動の性質」についての分類であって、ここでは利己主義および功利主義が目的論であるのに対し、直覚主義は非目的論ないし義務論を表わしている。他方、広義の直覚主義は「道徳判断を行う活動の性質」についての分類であり、ここでは道徳判断の根拠に関する推論主義(Inferentialism)に對して、直覚主義はまさにその反対物としての即時的な直覚の自明性を強調する。⁽⁴⁵⁾現代倫理学の用語に従えば、狭義の直覚主義は規範倫理学上の分類としての義務論に相当し、広義の直覚主義はメタ倫理学上の分類としての直覚主義

と考えるのが適切であろう。

次に、シジウィックは直覚主義に三つの局面を区別し、それらを知覚的直覚主義 (Perceptual Intuitionism)、⁽⁴⁶⁾ 教条的直覚主義 (Dogmatic Intuitionism)、および哲学的直覚主義 (Philosophical Intuitionism) と呼ぶ。⁽⁴⁷⁾ 『倫理学の方法』の第一版では、知覚的直覚主義は同時に本能的 (Instinctive) 直覚主義とも名づけられ、哲学的直覚主義は同時に合理的 (Rational) 直覚主義とも名づけられていた。⁽⁴⁷⁾ これらの三つの局面あるいは段階に共通しているものは、それぞれの段階において与えられる価値言明の正しさが直覚的に、すなわち即時的に判断されるといふ性質であって、この局面の区別はメタ倫理学の観点からの区別である。三つの局面の区別は、究極的に妥当と認められる直覚的確信の一般性の相違に基づいている。⁽⁴⁸⁾

まず第一に、知覚的直覚主義においては、個々の場合について特定の行為が直覚的に正しいかどうか判断される。これは個別的判断にすぎず、個々の場合や個々の人に応じて判断が異なり、繰り返し適用される方法と呼ぶには値しない。しかしこの単一の判断によって終わる直覚の作用も、ともかく具体的な判断を下すことができるものであるから、意味を広く取って、方法と呼ぶことができる。⁽⁴⁹⁾ 第二の教条的直覚主義は一般的な規則を設定しており、これに対応して、ある種の行為が直覚的に正しいかどうか判断される。これが直覚主義の典型的な方法である。常識的道德のそれぞれはこの方法を示したものにほかならない。しかし、このような日常的道德律は相互に整合的ではなく、矛盾することがあり、また曖昧さを含み、完全に自明とはみなされない。そこで、いっそう根柢にまで遡った哲学的研究が必要とされ、第三の哲学的直覚主義は、基本的な直覚によって受け入れられることのできる明確で整合的な少数の第一原理を提出する。知覚的および教条的直覚主義がともかく特定の行為を倫理的に評価することを可能にする方法であるのに対し、哲学的直覚主義はそのような評価を与えるほどに特定化されたものではない。哲学的直覚主義は、そ

れから個々の倫理学体系を導き出し、個々の倫理学体系を基礎づける原理にほかならない。それは倫理学の方法ではなく、倫理学の方法の基礎を与える⁽⁵⁰⁾。哲学的直覚主義の局面において見出される原理は、帰結主義とは反対の狭義の直覚主義の意味で直覚的なのではなく、自明の原理であるという意味で、すなわち広義の直覚主義の意味で直覚的である⁽⁵¹⁾。また、この原理は道德原理そのものではなく、その前提となる基礎理論の一部であるといえよう。

このように義務論としての直覚主義の次元を掘り下げていくと、メタ倫理学としての直覚主義に到着する。シジウィックは、一方で、狭義と広義の直覚主義を区別し、他方で、直覚主義の三局面を区別することによって、義務論としての直覚主義とメタ倫理学としての直覚主義とを分離し、さらに、メタ倫理学としての直覚主義に基づいて、義務論および目的論を含む全倫理学体系を基礎づけるのである。このようないくつかの様相を直覚主義という一つの概念の中に盛り込むことは混乱であるという批判が成り立たないわけではない。しかし、伝統的な直覚主義そのものがこれらの要因を渾然と含んでいたのであって、むしろシジウィックがその中から道德理論を構築する立体的な骨組みを作り出した点に重要な功績が認められるのである。

以上のことを前提として、シジウィックにおける直覚主義の役割を明示的に次の三点に総括しよう。これは、われわれがシジウィックの理論を再構成するさいの仮説的枠組みとなるものである。

第一に、狭義の直覚主義、すなわち常識的道德としての直覚主義（教条的直覚主義）は、シジウィックにとって倫理学研究の出発点を与える素材である。道德原理はこれらを説明し、体系化するものでなければならぬ。道德原理はそれに成功することによって、ある意味での「証明」をかち取ることができる。素材としての常識的道德という考え方は、道德的思考を科学的思考と同じように正確かつ客観的なものにしようとするシジウィックの科学観に基づいている⁽⁵²⁾。科学的思考の最も重要な特徴は、一般に合意された手続的方法あるいは推論のパラダイムが存在するという

ことである。常識的道德は「人類の合意」によって保証された道德的真理の「一団」⁽⁵³⁾とみなされるものであって、道德の世界において合意された手続に最も近いものはこの常識的道德に訴えることであると考えられたのである。これがシジウィックにおける原理の「証明」の過程を形成する。

ここで常識的道德が倫理学の方法や原理の正当性を判定する証明能力をもつか、という問題が生ずる。⁽⁵⁴⁾すなわち、道德原理は常識的道德と一致することによって正当化されるか、という問題である。シジウィックは、常識的道德は大旨健全であるが、しかしいっそう合理的な総合を必要としており、逆にそれ自身が整合的な原理によって説明され、体系化され、修正されなければならないとみる。この問題に対する答えを見出すためには、シジウィックの広義の直覚主義の次元に進まなければならない。

そこで第二に、いっそう重要な直覚主義の機能が現われる。シジウィックは常識的道德という素材の綿密な検討を通じて、その中から自明の第一原理という純粹成分を抽出し、それによって倫理学の二つの体系（利己主義と功利主義）を再構成しようとする。これは広義の直覚主義、すなわち認識論的基礎としての直覚主義（哲学的直覚主義）であって、ここでは直覚主義は規範的倫理学の究極的基礎づけという役割を担っている。いま述べた正当化の問題については、道德原理の正当化の源泉はその基礎におかれる第一原理の自明性に求められ、道德原理が素材としての常識的道德と合致するということには存しないのである。

しかし、問題はそれほど単純ではない。たしかに一般に直覚主義における自明の公理は、それ自身が究極的な正当性の源泉であるとみなされており、いっそう基礎的な言明によって支持される必要はない。したがって道德原理は自明の公理によって基礎づけられることを通じて正当性を獲得することになる。これは認識論における基礎主義の典型である。しかし、自明性に訴えることが不満足な仕方であることは明らかである。そこでシジウィックは自明な第一

原理がいかなる基準をみたさなければならぬか、を問うている。⁽⁵⁵⁾ 彼が挙げている四つの基準のうち、用語の明晰正確および慎重な内省による自明性の確認の二つを別として、直覚的命題相互間の整合性および直覚的命題に対する一般的合意の二つは、直覚主義の方法論にとっては似つかわしくないものである。整合性の基準は先に述べたシジウィック自身の「倫理学の基本公準」に関連したものであって、直覚的義務相互間の対立が不可避免的に残されるという、直覚主義の難点を解消しようとしている。また合意の基準は、合意がえられればただちに正当化されるというのではなく、合意がえられなければ正当性に疑問が生ずるという消極的なチェック条件ではあるが、道徳理論における素材としての常識的道徳との合致が求められている。この二つの点を通ずる原理の「証明」は、明らかに基礎主義とは異なる整合主義の要素を持ち込むものである。したがって、われわれはすでにこの段階において、シジウィックの方法論が自明の原理による基礎づけ、および素材としての常識的道徳との合致という二つの側面をもちながら、両者が原理的に統一されていないという危惧の念を抱かざるをえない。これを「正当化の二元性」と呼んでおくことが便利であろう。

この議論はただちにロールズの「内省的均衡」の方法論との対比という問題を生む。シジウィックの正当化の方法論が素材としての常識的道徳との合致を問題とする内省均衡論ではなく、自明の原理による基礎づけという側面を基本とするときなす解釈はそれ自身としては正しいが、⁽⁵⁶⁾シジウィックの接近における問題点を明確にするために内省均衡論を参照の枠組みとし、その中で議論をすることが有益である。

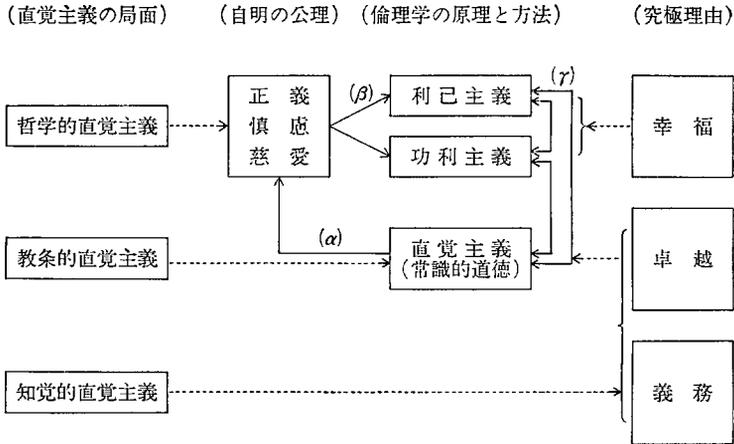
第三に、規範倫理学としての直覚主義が一般に義務論という性格をもつ中で、第二局面の直覚主義は義務の一般的規則という形式をとっている。したがって行為の規則としての直覚主義（教条的直覚主義）は、功利主義を現実的に適用する方法として活用される。

前節において、われわれはシジウィックにおける倫理学の方法、という概念を重視した。事実、シジウィックは利己主義についてはそのような方法として、経験的快樂主義、客観的快樂主義、演繹的快樂主義を検討したのであって、しかもそれが利己主義を扱った第二編の主要内容を構成している。そして功利主義については、彼はまさにそのような方法として直覚主義に依拠する必要を論じたのである。ここでの直覚主義は功利主義を具体的に適用するいわば「中間公理」として扱われている。われわれはこれを規則功利主義として理解するのである。

要約しよう。直覚主義はシジウィックの道徳理論において三つのまったく異なった役割を伴って登場する。彼は単純に直覚主義者であるといわれるが、その場合、直覚主義は彼の規範倫理学の展開に当って(1)倫理学研究にとっての素材、(2)道徳原理の基礎づけ、(3)人々の選択を決定する方法という三重の役割を担っていることに注意しなければならぬ。この三重の役割のそれぞれに対応して、直覚主義的言明は次の三つの形態をとる。(1)倫理学研究にとっての素材となる直覚主義の言明は一群の常識的道徳である。(2)道徳原理の基礎づけを行う直覚主義の言明は数個の自明の公理である。(3)人々の選択に対して実践的方法を与える直覚主義の言明は義務として課せられる規則である。また、彼は功利主義と直覚主義とを総合したといわれるが、事態はそれほど単純ではない。右の直覚主義の三重の役割や形態に依じて、両者の総合は次の三つの命題の形をとっている。(1)素材としての直覚主義は潜在的に不完全な功利主義であり、功利主義によって最終的に体系化される。これを無意識的功利主義 (Unconscious Utilitarianism) ないし快樂主義的直覚主義⁽⁵⁸⁾という。(2)功利主義は直覚的公理によって基礎づけられる。これを規則功利主義と呼ぶことができる。(3)功利主義は義務としての規則という実際的方法を通じて適用される。これを規則功利主義と呼ぶことができる。これらを明確に区別しておくことが、シジウィックの理論構造を説明するに当って不可欠であると思う。

以上がシジウィックの倫理学研究の枠組みであって、それを次図のように要約することができる。そこには、まず

第1図



「究極理由」ないし「究極目的」が「倫理学の原理と方法」に対応することが示されている。すなわち、幸福が利己主義および功利主義に対応し、卓越および義務が直覚主義に対応する。次に、「直覚主義の局面」について見ると、知覚的直覚主義は義務ないし卓越を究極理由として個別的判断を与えるにすぎないが、教条的および哲学的直覚主義はそれぞれ、常識的道德および自明の公理を与えることが示されている。さらに、以上の諸要素の材料をもとにして、(α)素材としての直覚主義の検討から自明の公理が導かれること、(β)自明の公理によって利己主義および功利主義の原理の基礎づけが図られること、(γ)利己主義、功利主義、および直覚主義の間の相互関係については、常識的道德に対する功利主義の「証明」、功利主義の方法としての常識的道德の活用、功利主義と利己主義との二元性といったいくつかの主要論点が展開されることが示されている。

この図において、実線によって描かれた(α)(β)(γ)という関係はシジュウィックの道德理論における基本的な構造を表わしている。しかも、(α)(β)(γ)という関係が、認識論的にいえば、(A)基礎理論—(B)道德原理—(C)道德判断という広義の内省均衡論の枠組みに

等しいことに注目すべきである。⁽⁶¹⁾

四 道德原理の基礎づけ

(一) 自明の公理の構造

以下でのシジウィックの道德理論の検討を通じて、われわれは(A)の基礎理論を構成する道德的推論の概念的枠組みとして、(I)「価値前提」、(II)「道德的観点」、(III)「情報」、(IV)「性向」、(V)「統合」という概念を用いる。⁽⁶¹⁾

素材としての直覚主義から出発して、(α)の過程を取り上げることにしよう。教条的直覚主義の局面に位置づけられる常識的道德は、日常的な道德律そのままのものではない。シジウィックは広範な日常的道德律をいっそう高度の正確さをもった定式に洗練化する。この仕事は『倫理学の方法』において一六〇ページを超える龐大な分量を占めている。⁽⁶²⁾ 取り上げられている道德律は、叡智、慈愛、正義、約束、真実、誠実、自制、純潔、勇氣、謙讓などである。

彼は命題が自明性をもつための基準として次の四つを挙げている。⁽⁶³⁾ (一)用語の明晰正確、(二)慎重な内省による自明性の確認、(三)命題の相互整合性、(四)命題に対する一般的同意。彼は常識的道德の個別的な検討のすえ、これらの基準が日常的道德律によってはみだされず、日常的道德律がそのまま自明の倫理的第一原理とはなりえないと結論し、いっそう高次の段階において直覚的に自明な公理を確立しようとする。これが直覚主義の第三局面としての哲学的直覚主義である。ここでシジウィックが提起する自明の公理は「正義」(Justice)、「慎慮」(Prudence)、「および」慈愛」(Benevolence)の三つである。一八世紀および一九世紀における一連のイギリス直覚主義者たちは道德律および道德的第一原理についてさまざまな観念を与えてきた。⁽⁶⁴⁾ シジウィックの三つの観念はすでにそれらの中に含まれているものであって、新しい項目ではないが、説明の仕方はユニークである。次に三つの公理を逐次説明しよう。

(1) まず「正義」の公理は、簡単にいえば、同じ状態における個々人は同じように取り扱われるべきであるというものであるが、シジウィックが与えている表現は次のようである。

「人がある行為を自分にとって正しいと判断したならば、彼は暗黙のうちに、それが同じ状態におけるすべての同じような人々にとっても正しいと判断している。」(シュニーウィンドに従って、この命題を J_1 と呼ぶ。以下同じ。)

「もし私にとって正しい(あるいは悪い)ある種類の行為が他の人にとって正しく(あるいは悪く)ないならば、それは、私と彼とが異なった人間であるという事実とは別のなんらかの相違が二つの場合の間にあるという根拠に基づかなければならない。」(J_2)

「AとBが異なった人間であるというだけの理由で、また二人の間で異なった取扱いをする合理的な理由といえるような性質や状態の相違が存在しないのに、BがAがある仕方を取り扱うのが悪いとすれば、それと同じ仕方ではAがBを取り扱うことが正しいということはない。」(J_3)

以上の「正義」の公理の表現は少しずつニュアンスの相違を含むが、 J_3 が最も厳密な言明であるとみなしてよいであろう。⁽⁶⁹⁾「正義」の公理は行動の「正しさ」あるいは行動「すべき」であるという概念を含んでいるが、具体的に正しい行動を決定する指針としては十分なものではない。なぜなら、これは人々に対する処遇や規則の適用において、公正性を主張するものであるが、いかなる内容の処遇や規則がとられるべきかを述べていないからである。その意味で、この公理は道德のみたすべき形式的、論理的条件であり、シジウィックにおける(II)「道德的観点」の一つを構成しているとみることができる。これをヘアの普遍化可能性の基準と同一視することができる。

われわれは、この公理が「論理的全体あるいは類 (a Logical Whole or Genus) を構成する個体の類似性」を考慮することによってえられるというシジウィックの考え方に注目したい。この考えは、同質的な部分がいわば「数学

的あるいは数量的全体 (a Mathematical or Quantitative Whole⁽⁷²⁾)」を構成してるとき、各部分は同じものであるから、それらに対しては偏りのない、公平な配慮が払われなければならないというものであって、ここに自明性のよってきたる根拠があるというわけである。重要なことは、彼がこの「数学的全体論」の考えを次に善 (Good) の概念に適用し、善はそのような数学的全体であるとみなしたことである。これはけっして自明のことではなく、われわれはこれを「善の全体論」あるいは「全体としての善」(Good on the Whole) の概念と名づけ、シジウィックにおける重要な (I) 「価値前提」であるとみなす。

上述の「正義」の公理をこのようにとらえられた善に適用することによって、「慎慮」の公理と「慈愛」の公理が導かれるのである。この意味で、「正義」と「慎慮」および「慈愛」との間には認識論上の大きな相違がある。「慎慮」と「慈愛」は善に関する上述の「価値前提」を認めることなしには成立しない。シジウィックは三つを同じように自明の公理と呼んでいるが、それは正確ではない。彼がそのように言うのは、三つの公理の中に「数学的全体論」が共通に含まれているという理由からである。「常識的に認められている『正義』、『慎慮』、および『合理的慈愛』の原理の中には、抽象的直覚によってただちに認識される、少くとも一つの自明の要素が存在し、それはそれぞれの場合において、個人および彼らの個別的目的が全体および全体の他の部分に対して部分としてもつ関係に依存している⁽⁷²⁾。」しかし、「正義」の公理における「数学的全体論」はたんなる抽象的一般論にすぎないが、「慎慮」および「慈愛」の公理の場合には、それは善に対して適用された「数学的全体論」、すなわち「善の全体論」であるという相違に留意しなければならない。

いま導入された善の觀念に時間と空間の二つの側面が区別される。第一は、単一の個人における、異時点にわたる「全体としての善」(個人的善 own good) という觀念であり、第二は、異なった個人を含む「全体としての善」

(普遍的善 universal good) という観念である。「慎慮」の公理は単一の個人の時系列的な善の全体を対象とし、それを構成している各時点の善を差別なく、公平に取り扱わなければならないという。「慈愛」の公理はあらゆる個人、人の横断的な善の全体を対象とし、それを構成している各個人の善を差別なく、公平に取り扱わなければならないという。どちらの公理も善の極大化を命ずる原理ではなく、善の評価原理、すなわち善の各部分を評価するさいの公正性の原理であることに注意すべきである。⁽⁷³⁾

(2) 次に、「慎慮」すなわち「合理的自愛心」の公理は、次のように述べられている。

「人は自分の意識的生活のあらゆる部分に対して公平な関心をもつべきである。」⁽⁷⁴⁾ (P₁)

「将来、それ自身は現在と比べて同等に配慮されるべきである。」⁽⁷⁵⁾ (P₂)

「たんなる時間的前後の相違は、一方の時点の意識に対して他方の時点のそれよりもより多くの配慮を向ける合理的根拠となるものではない。」⁽⁷⁶⁾ (P₃)

「(現実性の相違を考慮に入れた上で) 小さな現在の善を大きな将来の善よりも選好すべきではない。」⁽⁷⁷⁾ (P₄)

われわれは、「慎慮」の公理は抽象的な「正義」の公理を個人的善の観念に応用したものであるというふうに着実に解釈する。そのようにみると、上掲の定式化における P₁ および P₃ は「意識」または「意識的生活」という未規定の概念を含んでいる点で行き過ぎである。これは、善が望ましい意識であるという快樂主義的な特定化を善の観念に代入した結果得られるものである。いまの段階では、公理の自明性の程度を認知するためにそのような特定化を排除しておくことが望ましい。また P₂ は異時点間の配慮をいかなる対象に対しても行うかが明確でない点で不十分である。シユニウィンドは P₃ が最も優れた表現であるといっているが、われわれは以上の理由からそうは考えない。P₃ をとるならば、少くとも「意識」という語を「善」によって代えなければならぬ。⁽⁷⁸⁾

「慎慮」の公理は、 P_4 が示すように、異時点における善が同じ量および同じ確実性において得られる場合に、時間選好の公正性を要求したものである。のちにA・C・ピグーは厚生経済学の構築に当って、貨幣によって表現される需要価格を欲望の尺度にも満足の尺度にも適用しうるとみなしたが、欲望と満足とを乖離させる重要な例外の場合として、人々の将来に対する望遠能力の欠陥を挙げた。⁽⁷⁹⁾人々は一定量の現在の満足を、等量の、しかも等しく確実な将来の満足よりも選好し、したがって願望の大きさは将来の満足に対して遞減的となる。これは時間にわたる資源配分が非合理的な時間選好に基づくことを意味する。シジウィックの「慎慮」の公理は、近視眼的な現在への欲求を抑制することが正しいとみなすのである。

(3) 「慎慮」の公理が単一の個人における異時点間の善の時系列比較を問題とするのに対して、「慈愛」あるいは「合理的慈愛」の公理はすべての個人の間善の横断面比較を問題としている。「慈愛」の公理によれば、個人間の善は普遍的善という同質的全体の中の一要素にすぎず、それぞれは公正に取り扱われなければならない。その公理的表現は次のとおりである。

「任意の個人の善は、全体の観点からすれば、他の個人の善よりも重要であるということはない——一方の場合に、他方の場合よりもより多くの善がえられると信ずる特別の理由がない限り。」⁽⁸⁰⁾(B_1)

「合理的存在として、私は善一般——私の努力によってそれが達成可能である限り——を目的とすべきであって、その特定の部分のみを目的とすべきではない。」⁽⁸¹⁾(B_2)

「各人は他の個人の善を自分自身の善と同じようにみなすことが道徳的に義務づけられている——公平にみて、彼が他人の善を小さいか、あるいは彼によって確実に知られないか、あるいは彼によって達成されないと判断するのではない限り。」⁽⁸²⁾(B_3)

「私は自分の小さな善を他人の大きな善よりも選好すべきではない。」(B₄)⁽⁸³⁾

右のような「慈愛」に関する規定は、いづれも善のチームで行われているから、先ほどの「慎慮」の場合のような行き過ぎた定義の問題は生じない。B₁—B₄の中で特に優れていたり、より基本的であるという表現はない。もっともシジュニーウィンドはB₁を基本的とみなしている。また、彼はB₂を「慈愛」の公理とはみなさず、「慈愛」にも「慎慮」にも適用される、特別の機能をもった公理(P₃とB₂とから利己的帰結主義を導き、B₁とB₂とから普遍的帰結主義を導くという)とみなしているが、それには賛成しがたい。たしかにB₂だけを孤立的に取り上げてみれば、「善の一般および部分」という表現を個人的善にも普遍的善にも応用することができるが、シジュウィックがB₂を述べているのは明らかに「慈愛」の説明の箇所においてであるから、シジュニーウィンドの解釈は無理である。また、以下で述べるように、シジュニーウィンドがB₂に与えた特別の機能は異なった仕方でも説明されるべきである。

(二) 自明の公理と合理性

さて、われわれはいま、シジュウィックの道徳理論の中核ともいべき自明の公理を対象としている。彼の道徳理論において、自明の公理こそは倫理学体系を基礎づける根底的役割を担っているからである。われわれは三つの公理の自明性を究明するに当って、次の二点を指摘した。第一に、「正義」の公理は、論理的あるいは数学的全体と部分との間の関係から示唆される、公正性の形式的条件を意味し、(II)「道徳的観点」を構成する。第二に、「慎慮」および「慈愛」の公理は、善の觀念に対して「正義」の公理を適用したものであって、その適用の前提として、善が数学的全体であることを仮定している。これは「善の全体論」ともいべきものであり、(I)「価値前提」と解釈すべきである。「慎慮」および「慈愛」の公理はそれ自身において自明というよりも、明らかに派生的なものである。

それでは、第一に、「道徳的観点」を表わす公正性としての「正義」の公理と、第二に、「価値前提」を表わす「善の全体論」とにおける自明性の源泉はどのようなものであろうか。たんにこれらの二つの要因が自明のものとして与えられるというだけでは十分ではない。認識論的に基礎主義とみなされるシジウィックの直覚主義的アプローチにおいて、その基礎づけの機能を明らかにするためには、今指摘した二つの要因との関連で理性(reason)ないし合理性(rationality)の意義をとらえなければならぬであろう。十八世紀および十九世紀を通ずる直覚主義者の間の基本的な論争点は、道徳的判断を与える能力は感覚か理性かという問題であった。⁽⁸⁵⁾シジウィックは理性に重点をおく立場に属しており、この特徴が彼の理論の中核部分において解明されなければならないのである。

シジウィックが主として用いる価値言語には二種類のものがある。それは、行為の究極理由としての義務と幸福との二つに対応した、正と善とである(いっそう完全な形でいえば、もう一つの究極理由としての卓越に対応して、徳の概念があるが、のちに述べるように、徳は正および善に還元される)。前者は主として行為にかかわり、正しい行為あるいは行うべき行為を指図する。後者は主として欲求にかかわり、望ましい欲求の対象を指図する。シジウィックにおいて特徴的なことは、理性が道徳的推論の本質とみなされ、正および善が合理性あるいは理性によって命ぜられるもの、あるいは理性と調和するものとして規定されていることである。「理性に訴えることはあらゆる道徳的説得の本質的部分である。」⁽⁸⁶⁾「私は、われわれが正しい、あるいは行うべきであると判断する行為は『理性的』、あるいは『合理的』なものであり、また究極目的も同じように『理性によって命令される』ものであると述べた。⁽⁸⁷⁾上述のように、究極目的である善を個人的善と普遍的善とに分けると、個人的善は「私自身の存在のみが考慮されると仮定した場合、私の欲求が理性と調和するとき、私が実際に欲求すべきもの」⁽⁸⁸⁾を意味する。そして、普遍的善は「私自身⁽⁸⁹⁾があらゆる存在に対して平等な配慮を払うと仮定した場合、私が合理的存在として欲求し、実現を求めべきもの」

を意味する。

このように、正および善が一貫して理性ないし合理性によって基礎づけられようとしていることは一見して明らかであるが、合理性の支配のしくみがさらに解明されなければならない。シジウィックは、正しいという概念はたんに目的に対する手段の適合性についていわれるだけでなく、さまざまな義務観念におけるように、目的とのかかわりなしに行為そのものについてもいわれるし、さらに目的そのものの採用についてもいうことができると述べている。⁽⁹⁰⁾この三つの用法のうち、第一のものは目的・手段間の適合関係における古典的合理性にはかならない。第二のものはそれ自身で正しいと考えられる義務に関するものであるが、シジウィックにおいては、これらの義務は結局究極目的としての幸福ないし善のタームによって再定式化されるべきものとみなされるから、第一のものに還元される。第三の目的採用に関する正しさは、目的の正しさに帰着する。そして「究極目的も同じように『理性によって命令される』ものである。⁽⁹¹⁾」このように目的の正しさを合理性によって評価することは、合理性を善に対して論理的に先行させるものであって、善と合理性との間の関係を逆転させるものであるということができよう。⁽⁹²⁾

そこで、究極目的の正しさを合理性のタームによって説明することが、最も基礎的な課題となる。目的達成のための最適の手段について正の概念が問題となる場合には、正は善によって説明される。しかし、正が目的そのものについて適用される場合には、正の概念は「究極的かつ分析不能⁽⁹³⁾」である。いいかえれば、しなければならぬとか、正といったような基本的な倫理概念は「あまりに基礎的であって、いかなる形式的定義も許されぬ⁽⁹⁴⁾」。これはのちにG・E・ムアによって有名にさせられた論点であるが、シジウィックは究極目的の正しさをたんなる直覚に依拠させて終りとするのではなく、目的の正しさを合理性の意味において理解し、その合理性の構造ともいべきものを積極的に提示しようとしていると考えられる。シジウィックが自明の公理を定式化したのは、究極目的の合理的再構成

のためであるということが出来る。

シジウィックの分析においては、自明性の条件のテストによって、究極目的としては善のみが残されることになり、「慎慮」と「慈愛」の公理が善にかかわる二つの公理として導出されている。それに対して、「正義」の公理はそれ自身としては善とは関係のない一般的な公正性ないし不偏性の形式的原理であった。先に述べたように、「正義」の公理の源泉は全体と部分との間の論理的、数学的關係を示す「数学的全体論」であって、これはデカルト的な意味で自明な明証性をもつ。この「数学的全体論」こそがシジウィックにおいて目的を評価する合理性の意味であると考えられる（目的・手段の適合関係とは別に）。彼は目的の正しさを評価する合理性を直覚的合理性と呼び、これを「論理学や数学の公理のような普遍的真理を把握することに限定する」のである。（目的・手段の適合関係における伝統的な合理性は、手段的合理性と呼ぶことが出来る。）「究極的に、これほど完全な明晰さと確実さをもって直覚的に知られうる要素はないと思われる。」かくして「数学的全体論」は公正性と合理性の概念を結合している。善の観念がこの公正性⁽⁹⁶⁾、合理性の条件をみたすことができるならば、そのときに初めて、善は理性的に欲求されたものであるという、究極的善の合理性ないし合理性としての善という観念が導き出されるのである。

デカルトは明証性をもつものの例として、数およびそれによって表現される普遍者 (universalia) の概念を挙げている。「これらの普遍者は、単に同一の観念が、相互に類似するすべての個体を思惟するために、使われるにすぎない。それは同じ名称が、その観念で表わされたすべての事物に与えられるごとくであって、この名称が普遍者なのである。例えば、われわれが二つの石を見、それらの本性ではなく、ただ二つであることだけに注目するとき、二と呼ばれる数の観念が形づくられる。」⁽⁹⁷⁾シジウィックが依拠した全体と部分との数学的関係の公理はこの種のものと解釈できよう。

われわれは道徳的推論の過程を規制する(Ⅱ)「道徳的観点」が公正性と合理性の二つの要素を含むものであると考え、いまやシジウィックにおいてはそれらは二つの関係を構成していることが明らかである。一つは、公正性が数学的明証性を与えられることによって合理性とみなされるといふ関係であり、合理性の要求は公正性の確保を意味する。いま一つは、目的・手段の適合関係についての合理性が要求される。前者はシジウィックの直覚主義を特徴づけ、後者は彼の帰結主義を特徴づけるものである。

さて次に、「正義」の公理から「慎慮」および「慈愛」の公理に至るためには、われわれが「善の全体論」と呼んだものを導入しなければならない。個人的善を構成する部分は異時点における一個人の善であり、普遍的善を構成する部分は異なった個人々の善である。それらがそれぞれの全体の中の同質的部分であるかどうかということは、いまや実体的な問題であって、抽象的な自明の問題ではない。これは個人の自己同一性(Personal identity)の問題であって、個人は時間的に記憶、性格、動機などについて同一性、連続性、統一性を維持するかどうか、したがって個人は他人と異なった存在であるかどうかについて、判断を必要とする。シジウィックはこの問題を深く掘り下げないまま、一つの立場を取っているが、われわれはこれを彼の「価値前提」の一つとして明示しなければならない。

個人の自己同一性と道徳理論との関係を指摘したのはパーフィットである。彼は自己同一性を絶対的とみる見解と程度の問題とみる見解との二つについて論じ、功利主義の道徳理論は、直接にはではないが、後者の見解によって支持されることを主張している。後者の見解によれば、人間は時間的に変化していくものであって、同一の人間の存在は限られた程度においてのみ妥当するにすぎない。そのような場合、自己同一性は道徳的に重要な事実とは考えられず、このことから個人の間の分離性あるいは相違性は道徳的に重要な事実とはみなされないのである。

自己同一性を重視しない立場から出発した場合、個人と全体、あるいは部分と全体の関係について二つの考え方が

可能である。一つは、一個人の内部における時系列的な自己は連続性のない異なった存在であり、それはちょうど異なった個人間の相違と同じようなものであるとみる見方である。この場合には、同一の個人内における善の全体という観念も、異なった個人間にわたる善の全体という観念も成立しない。各部分はユニークなものであり、相互に分離可能ではないからである。この考え方は、パーフィットによれば、個人の場合にも社会の場合にも集計概念が成立しないから、個人内にも個人間と同じように分配原理を適用するように、分配原理の適用範囲を拡張することを意味するといえるが、別の言い方をすれば、個人間の相違性を前提として、これを個人内に類推的に適用したものである。この考え方は、異なった個人の善の集計を認めないから、反功利主義的である。

もう一つの考え方は、異時点における個人の自己同一性が存在しないにもかかわらず、一人の個人という概念が成立するという事実を個人間に適用して、異なった個々人の集団を一人の個人のようにみる見方である。各個人の統一性、したがって個人間の相違性は重視されず、個人間の境界は無視される。社会の中の個々人はちょうどアメーバがくっつき合ったようなもので、お互いの間の仕切りの膜はないも同然である。この見方は、個人内においても個人間においても分配原理の適用を排除するものである。したがって個人を構成する各部分あるいは社会を構成する各部分は相互に比較し集計することが可能であり、「数学的全体」としての個人的善あるいは普遍的善という観念が成立するのである。パーフィットによればこの考え方が功利主義を支持するという。

このように、個人の自己同一性に関する否定的な見解から出発しながらも、分配原理を適用するか否かによってまったく正反対の帰結が導かれる。かくして、(I)「価値前提」としての「善の全体論」に到達するためには、個人の自己同一性を道徳的に重視しない見解に加えて、分配の観点を採用しないという条件が必要である。分配の観点を採用しないということは、善がある全体の中で発生している場合、どの部分に発生しようと問わないということである。

シジウィックが自己同一性の問題について、次のように述べていることが注目されてよいであろう。「自我というものはたんに首尾一貫した現象の体系にすぎず、永久的な同一の『自己』というものは、ヒュームやその追隨者が主張するように、事実ではなく虚構であるということ⁽¹⁰⁰⁾を認めるならば、自我を構成している感情の系列の一部分が同じ系列の他の部分を配慮しなければならぬのは、任意の他の系列を配慮しなければならぬのと同じである。」ここでシジウィックは、第一に、自己同一性を絶対的なものとはみない立場をとった上で、第二に、なおかつ自己がばらばらの相互に無関係な自己から成るのではなく、なんらかの首尾一貫性があることを想定している。これは右に述べたように分配の観点を採用しないことを意味するであろう。シジウィックはこれらの前提に基づいて、個人的善と普遍的善とが「数学的全体」としての概念構成の同格性をもつことを主張しているのである。

この文脈にとって密接な関係のある問題として、ベンサム「各人を一人として数え、誰をも一人以上としては数えない」という有名な定式を取り上げよう。これはしばしば功利主義における分配原理を表わすものと考えられることがあるが、それは誤りである。この定式は、善の数学的全体を求めするために、各人に同一のウェイトを付して計算するというものにはかならない。この点についてのシジウィックの理解はまったく正しい。彼は次のように述べている。「ベンサムの定式は、究極目的を最もよく達成するための行動の規則を直接に規定したものと解釈すべきではなく、一人の幸福は一般幸福の一要素として、他の人の幸福（等しい大きさのものと想定）と同じ大きさとして数えられなければならないと主張することによって、たんに究極目的の概念を正確にしたものと解釈しなければならない⁽¹⁰¹⁾。」つまり、ベンサムの定式は、功利主義が究極目的とみなす一般幸福を「数学的全体」として定義したものであって、個々の部分に対する評価原理というべきである。それはシジウィックの「慈愛」の公理に等しい。ついでにいえば、功利主義における分配原理は、この一般的幸福という集計量を極大にする場合に成立している個々人の幸福の分配状

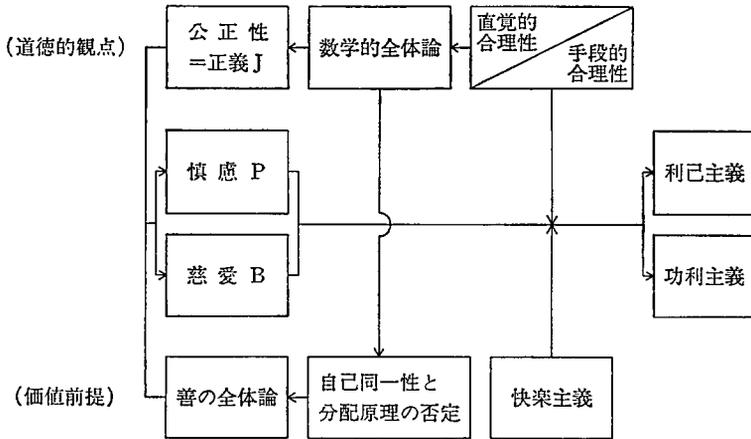
態を正しいとみるものであり、幸福の不平等分配は当然のこととして承認される。この分配原理は右に述べた評価原理と矛盾するものではない。

われわれは以上において、第一に、(Ⅱ)「道徳的観点」を表わす公正性としての「正義」の公理と、第二に、(Ⅰ)「価値前提」を表わす「善の全体論」とにおける自明性の源泉を探るために、理性ないし合理性の観点からそれらを解釈することを試みた。われわれは一方において、「数学的全体論」が公正性の概念と合理性の概念とを媒介し、したがって「正義」の公理の基礎をなすことを論じ、他方において、「善の全体論」は個人の自己同一性および個人と社会との関係(分配原理)についての価値判断を土台とすることを論じた。この土台の上で、「善の全体論」は「数学的全体論」が内包する公正性 \parallel 合理性の性質を受け入れることができるから、合理性としての善という道徳的観念が可能となる。「善の全体論」に公正性 \parallel 合理性の条件を適用することによって、善の二側面に対応して、「慎慮」および「慈愛」の二公理が導出される。シジュウィックは善にかかわるこれらの二つの公理について、「慎慮」を「合理的利己主義」とか「合理的自愛」と呼び、「慈愛」を「合理的慈愛」とも呼んでいるが、これは合理性としての善の観念を反映したものである。これらの善については、各部分を公平に、偏りなく欲求することが合理的なのである。

以上の議論を総括したものが次の第2図である。ただし、以上の議論は、「慎慮」および「慈愛」の二公理を導出する段階で終わっており、それらから利己主義および功利主義を導くためには、さらに「道徳的観点」を構成する合理性のもう一つの側面として、目的・手段の適合性を示す手段合理性を取り入れなければならないし、また「価値前提」のもう一つの要素としての快樂主義を展開しなければならない。これが次の課題である。

(三) 道徳原理の構築

第2図



シジウィックは三つの公理を直覚的に自明な公理と呼び、これに基づいて倫理学の原理を直覚主義的に基礎づけようとする。われわれが最初に示した第1図でいえば、これは(β)の部分に相当し、道徳理論の枠組みの中では、基礎的な前提から道徳原理を演繹するという過程に相当する。また、いっそう詳細な第2図でいえば、すでに確立された「慎慮」および「慈愛」の公理から利己主義および功利主義の原理を導出するという過程がそれである。シジウィックが倫理学の方法として、利己主義、功利主義、および直覚主義の三つを挙げていることはすでに述べたとおりであるが、規範的倫理学としての直覚主義は常識的道德であり、これは、人々がそれに従って具体的に行動を決定できるという意味で、倫理学の方法を与えるけれども、第一原理としての倫理学の原理を欠いているとみなされている。そのために、倫理学の原理は利己主義と功利主義の二つである。

「正義」の公理は(II)「道徳的観点」を構成するものであって、いかなる倫理学原理にも含まれるべきものとして、他の二つの公理を導く基礎となった。いまや「慎慮」の公理は利己主義を導き、「慈愛」の公理は功利主義を導くことが論じられるはこびとなる。

とくに功利主義に関していえば、シジウィックは「かくして、私は真に明晰かつ確実な倫理的直覚の追求によって、功利主義の基礎原理に到達したことになる」と述べている。

功利主義の基礎づけを求めることは、シジウィックの多年にわたる倫理学研究を主導するモチーフであった。彼の短い自叙伝的ノートが明らかにしているように、彼は最初 J・S・ミルの功利主義に心酔し、ヒューウェルによって代表される直覚主義の恣意性と曖昧性に強く反撥した。しかし、やがてシジウィックは、人々が自愛心をもつにもかかわらず、全体の幸福を求めることがいかなる根拠に基づいて正しいといえるかについて、ミルの証明が不十分であると考えるようになった。シジウィックはカントの普遍立法の考え、パトラーの自愛心と良心との両立の議論、アリステレスの常識的道德の検討の仕方などを通じて、直覚主義の方法を彫琢することに思い至った。こうして、シジウィックは最初直覚主義に冷たい敵意を抱いていたが、基礎的直覚の必要性を認め、この直覚なしには功利主義は整合的なものになりえないと考えるようになったのである。「かくして、私は再び功利主義者になったが、今度は直覚主義を基礎としたのである」。

われわれはシジウィックの功利主義の理論構造を検討するに先立って、彼の思考の原点ともいうべきミルの議論と対比してみよう。シジウィックはミルの功利主義の証明の欠陥を次のように考えている。ミルは究極目的の問題、すなわち倫理的第一原理は直接には証明しえないと述べたが、それは正しい。必要なことは功利主義の基礎をなす真の第一原理を明示し、直覚主義の手續に従ってそれを正当化することであり、これがミルにおいて欠落している、とシジウィックはみるのである。

具体的な問題の焦点は次の点にある。「この原理〔功利主義〕の表現として『一般的幸福は望ましい』と述べたさうい、彼〔ミル〕は、それが各個人の欲求しなければならぬものであるという意味で述べたと理解されなければなら

第3図

	個人的評価	社会的評価
心理的事実	(1) 心理的利己主義	(2) 心理的利他主義
倫理的価値	(3) 倫理的利己主義	(4) 功利主義

ない。……しかし、たとえ現実に欲求されるものがこの意味で望ましいと正当に推論できると認めたとしても、この命題はミルの推論によっては確立されないのである。なぜなら、各個人の欲求が一般に幸福の異なった部分に向けられているとき、この現実の欲求を集計しても、一個人の中に一般的幸福への現実の欲求を形成することにはならないからである。そしてミルは、たしかに一個人の中に存在しない欲求が個人々の集計の中に存在しうるとは主張していない。したがって、この推論に従う限り、一般的幸福への現実の欲求は存在しないから、一般的幸福が望ましいという命題はこの方法によっては確立することができない。⁽¹⁰⁶⁾」

われわれはミルの功利主義を検討したさい、一方で心理的事実と倫理的価値とを分け、他方で個人的評価と社会的評価とを分け、この二重の区分を交又させることによって、(1)心理的利己主義、(2)心理的利他主義、(3)倫理的利己主義、(4)功利主義を分類した。⁽¹⁰⁶⁾ 次の第3図はそれを簡略化した要約である。

この分類を用いていえば、功利主義の証明に関するシジウィックのミル批判は、かりに(1)から(3)を導き出したり、あるいは(2)から(4)を導き出すことができたとしても(実際には、シジウィックはこのように事実から価値を導出することを否定する)、(1)から(2)を導くことができない限り、(1)から(4)を導くことはできないというものである。シジウィックが上の文章において、各個人がめいめいの幸福を欲求しているとき、この欲求を集計しても、一個人の中に一般的幸福への現実の欲求を形成することはできないと述べているのは、(1)から(2)を導くことができないという意味である。彼のミル批判は、心理的事実から倫理的価値を導出する自然

主義的誤謬に重点をおくのではなく、個人的評価から社会的評価を導く構成の誤謬を決定的とみている。シジウィックは、ミルの証明におけるギャップは「慈愛」の直覚によって始めて埋められると考えるのであって、この公理が[4]の功利主義そのものを直接的に基礎づけるために使われるのである。

なお、シジウィックのいう利己主義は[3]の倫理的利己主義であり、これは「慎慮」の直覚によって基礎づけられる。上述のように、彼は[1]から[2]への移行を不可能とみてミルを批判したが、[3]から[4]への移行が不可能であるという論点は、のちに述べるようにシジウィック自身を苦悩に陥れる「実践理性の二元性」という大きな問題となる。

以上のような基礎づけに見られる限りにおいて、シジウィックとミルの相違点は次のように要約できよう。第一に、シジウィックは心理的事実としての[1]心理的利己主義を否定する。彼は、自分自身の善のみがつねに個人の行動の究極目的であるという心理的利己主義が正しいならば、倫理的原理は成立しないとみる。すなわち、倫理的原理が心理的に不可能なことを主張するならば不合理な原理であるし、それが心理的に不可能なことを主張するならばトリビアな原理である。第二に、シジウィックは[1]から[3]へ、あるいは[2]から[4]へというように、心理的事実から倫理的価値への移行が科学的に可能であるとは考えない。心理的命題と倫理的命題との間に必然的關係はない。道徳言明の前提は道徳外的なもの、自然的なものではなく、純粹に道徳的なものでなくてはならない。したがって、第三に、シジウィックにとっては心理的事実の次元にかかわる必要はなく、もっぱら倫理的価値の次元にとどまって、[3]と[4]を倫理学研究の対象とすることだけで十分である。彼が最初から常識的道徳という倫理的価値を素材としていることは、ミルと比べて著しい特徴である。[3]と[4]を特徴づけるものはそれぞれ個人的価値評価と社会的価値評価であって、その評価基準としてそれぞれ「個人的善」(own good)と「普遍的善」(universal good)が挙げられ、この二種の善に対応して、それぞれ直覚的公理としての「慎慮」と「慈愛」が確立されたのである。

それでは、「慎慮」と「慈愛」の二つの公理から利己主義と功利主義の原理がどのようにして導かれるのであろうか。この肝心の基礎づけの手續について、シジウィックはきわめて曖昧である。彼は次のように述べているにすぎない。「慎慮の公理は、一般に受け入れられている合理的利己主義に含まれている自明の原理である。……合理的慈愛の公理は、私の考えでは、功利主義体系のための合理的基礎として必要とされる。」⁽¹⁰⁾しかし、二つの倫理学体系は二つの公理のみからただちに導かれるのではない。利己主義と功利主義を導くためには、われわれは先の第2図に示したように、さらに次の二つのものが附加せられなければならないと考える。第一は、合理性概念のもう一つの適用としての善の極大化原理であり、第二は、善の観念を特定化する快樂主義の原理である。これらについて述べよう。

第一。先に述べたように、「慎慮」および「慈愛」の公理はそれぞれ個人的善および普遍的善の概念を構成するために、個人的善の各部分および普遍的善の各部分を評価する原理であった。この原理によって、個人的善および普遍的善という全体概念が構成されたのである。そして次に述べるように、この善は人が意図し、欲求し、追求すべきものであり、究極目的として位置づけられるものである。以上のことが与えられるならば、いまや最大の善を実現するように努めることが当然に合理的と考えられ、最大の善を実現する行為が正しいと規定されるのである。ここに含まれる合理性は古典的な手段合理性の概念である。目的と手段との間の適合関係（極大化原理）を媒介として、善と正とが結びつけられる。それが目的論ないし帰結主義の本質である。

自明の公理に関して論じたように、善の観念は直覚主義的に自明と認められる公正性の評価原理の適用によって形成されたが、正の観念はこの目的としての善に照らして、帰結主義的に手段について語られるのであって、極大化原理によって決定されるということができる。評価原理と極大化原理はともに合理性概念の適用として統一的に解釈することができる。先にそれらは直覚的合理性および手段的合理性と呼ばれた。一方で、目的を直覚主義が与えるとい

う仕方と、他方で、手段を帰結主義が与えるという仕方とは、シジウィックにおいては、ともに理性の命令するところである。われわれはこの合理性を、公正性と並んで、彼の(II)「道徳的観点」を形成するものと解釈する。

第二。快樂主義は望ましい究極的善が快樂ないし幸福であると規定する。「快樂とは……知的存在によって経験されたときに、少くとも暗黙のうちに望ましい、あるいは——比較した場合に——選好されるものと理解される感情である」⁽¹⁰⁾。あるいはそれは望ましい意識の状態である。この快樂主義の定義は、快樂を欲求と同一視する見解をしりぞけ、欲求の強さが快樂の強さを表わしているという考えを否定する。またそれは、快樂が欲求とまったく無関係であるという見解をもしりぞける。シジウィックの定義はそれらの見解の中間として、快樂は望ましいものとして欲求の対象となるというにとどまっております、両者の関係は緩やかである。

さて、快樂主義はたんに善を快樂という概念によっておき代えるだけでなく、快樂計算を行うことを目的とする。そのため、快樂主義は基本的仮定として、あらゆる快樂および苦痛の通分可能性 (Commonsibility) を仮定する⁽¹⁰⁾。これは快樂および苦痛が基数的測定可能性と個人間比較可能性をもつことを意味している。快樂はプラス、苦痛はマイナスの値をもち、相互に相殺可能な関係にあり、したがって中立的な感情の状態としてゼロの原点が想定される。そればかりでなく、強度や持続度や質などの点で異なる快樂は一つの共通の尺度に還元されて測定される。そして快樂の測定は異なった個人の間でも可能であると仮定される。快樂主義は、人々が快樂と苦痛の差を最も大きくするように行動すると想定するが、以上のような仮定によって、快樂計算において極大化すべきものが確定されるのである。

快樂主義は人々の行動の究極目的を倫理的に規定するものであって、シジウィックの道徳理論において(I)「価値前提」の役割を演じていると考えられるが、それは同時に、人々の(IV)「性向」にもかかわりをもっている。快樂主義を

この二つの項目の観点から説明しよう。「価値前提」という言葉によってわれわれが意味するのは、一つの道徳原理の体系が、最も基礎的なレベルにおいて人間および社会の理想像をどのように規定しているかということである。われわれはすでに、二つの公理の導出に当って前提とされている「善の全体論」を自己同一性の概念によって解釈し、それを「価値前提」の一つとして指摘した。いまやこの善の観念に快樂主義的内容が与えられ、規範原理が導かれるのであって、この段階で善に関するこれまでの議論の全過程を「価値前提」の観点から改めて整理することが必要である。

われわれは二つの公理の導出に当ってはいきなり「善の全体論」から出発し、この善の観念に公正性としての「正義」の公理を適用したのであるが、何故善が引き合いに出されるのかは明らかではなかった。じつは論理的にはそれに先立って、善は幸福（快樂）であり、幸福が究極目的であるという快樂主義の基本的な主張が予想されており、そのような善について「数学的全体論」が適用されたのである。

すでに見たように、人間行動の究極目的あるいは究極理由という概念は、シジウィックの道徳理論の枠組みを構成する上で重要である。行為が正しいかどうかは、これらの目的や理由に照らして判断されるのであって、これらの究極目的が特定の道徳原理を形成するのである。先の第1図に示されているように、幸福（快樂）、卓越（完成）、および義務の三つが究極理由とみなされるが、これらは日常的な道徳の中に見出されるものである。この三者がそのまま第一原理として認められるのではなく、シジウィックの快樂主義は幸福のみを究極目的として許容するのである。快樂主義の基礎的議論は次のようなものである。

まず、シジウィックは、上述の三つの究極理由が人間存在の最も基本的な区別に対応していると考ええる。幸福（快樂）は「究極的に欲求される、あるいは望ましい種類の感情」であり、卓越（完成）は「永続的存在と考えられた人

間の発展の理想的な目的」であり、義務は「行うべきであると考えられる種類の行為」である。⁽¹⁰⁾ すなわち、人間を(1)欲求ないし感情、(2)存在ないし性格、(3)行為の三つの側面に分けると、幸福(快樂)は(1)を特徴づけ、卓越(完成)は(2)を特徴づけ、義務は(3)を特徴づけている。そして各側面について、主としてそれぞれ特有の価値言語が使われる。善は(1)について、徳(virtue)は(2)について、正は(3)について使われる。

次に、シジウィックは幸福を究極理由として認め、他の二つをその地位から排除するが、これは次のような人間の三側面についての目的論的な評価に基づいていると考えられる。人間の行為は選択である。したがってそこには行為にとって究極理由となる目的がなくてはならない。目的は望ましいものを実現するという欲求を含蓄する。行為は欲求によって意義づけられ、動機づけられる。性格ないし存在の性質はそれ自身で価値をもつのではなく、それが生み出す行為やその心理的帰結(欲求の充足)に照らして価値をもつ。このようにして、行為は欲求に従属し、存在はこれらのものに還元される。すなわち、人間は欲求によって行為するという存在であるとみなされる。価値言語のタームでいえば、正しい行為は究極的善を実現するものである。正と善とがこのように目的・手段の関係によって関連づけられるのに対し、徳の独特の地位は否定される。徳は普通には常識的道德を構成する命令に合致することを意味するが、義務と一致する行為は正しい行為にはかならない。そして正しい行為は究極目的としての善によって決定される。したがって、シジウィックは徳が究極目的ないし究極的善であるという主張を循環論とみなすのである。

シジウィックの(I)「価値前提」における第一の要素は以上のような快樂主義であり、第二の要素はすでに上述した「善の全体論」である。これについては改めて述べることはしないが、個人の相違性を希薄なものと見るこの見方が、個人を存在や性格として見ないという前段の見方と結びつき易いという関連を指摘することができる。もちろん個人を欲求や感情の心理的側面から見ることはただちに個人の相違性を無視することにはならない。しかし、善の内容を

快樂主義的に規定することによって、この関連は完全なものとなるのである。なぜなら、快樂計算を導入することによって、善は完全に集計し極大化することのできる数量的全体概念であることが保証されるからである。

「善の全体論」および快樂主義という二つの要素によって特徴づけられた人間像は、シジウィックの(I)「価値前提」であると同時に、(IV)「性向」とも関係をもっている。「性向」は人間の行為を規定する動機、誘因、目的、関心といったものの総体と考えられるが、シジウィックの「価値前提」における人間像は、快樂主義の側面において「性向」と部分的に重複している。この重複関係の性質を説明する論点を二つ挙げよう。

第一に、シジウィックは心理的利己主義あるいは心理的快樂主義を否定する。^(III)もしこれらを厳格に解釈し、人々は現実に自分のことだけ、あるいは自分の快樂だけを目的として追求するということが正しいならば、いかなる倫理的規範も意味を失うからである。^(II)シジウィックの見解は、人々は自分以外の人々のこと、また自分の快樂以外のことも追求するというものである。この見解は次のことを意味するであろう。一方、倫理的規範は人々の選択可能な範囲内に含まれなければならない。しかし、他方、それが人々の必ず選択する唯一のものであるなら、それを倫理的規範として命ずることに意味はない。したがって、倫理的規範は人々の選択可能集合の中の部分集合である。

シジウィックの(IV)「性向」は、人々が抱いている常識的道德の中に経験的に見出されるものと考えてよいであろう。先に述べたように、行為の究極理由として、幸福(快樂)、卓越(完成)、および義務が挙げられたが、これらは人々が現実に行為の目的とみなしているものである。しかし、(I)「価値前提」はこれらに対する論理的検証と整序化を通じて、このうちの幸福(快樂)のみを第一原理の位置に据えるのである。また、シジウィックは人間存在の側面として、上述のように、(1)欲求・感情、(2)存在・性格、(3)行為の三つを区別し、それに対応して、(1)善、(2)徳、(3)正の価値言語を使用した。これらは彼にとって(IV)「性向」を規定したものと考えられる。しかし、彼の(I)「価値前提」はこ

れらを目的論的に整序化し、意識としての快楽を究極的善として最高位に位置づけたのである。

この究極目的としての快楽も、人々があるがままに追求しているものではない。「この〔快樂主義の〕原理は経験からの帰納によって知ることはできない。経験がわれわれに教えることができるのは、せいぜいのところ、すべての人々はつねに快樂を彼らの究極目的として追求しているということだけである。経験は、人がそれを追求すべきであるということ⁽¹³⁾を教えることはできない。」快樂主義は直覺的合理性によって規制されている。

第二に、シジウィックは、理想的に完全な人間から成る社会を構想することによって、現実の人間社会の倫理的問題を解こうとする企てに反対する⁽¹⁴⁾。理想的な社会における人間の「性向」が現実の人間のそれと異なるならば、すなわち現実の常識的道德の範囲を超えるならば、それは単に可能ではないとして退けられねばならない。「倫理学の第一義的な目的は、理想的社会において何をなすべきかを決定することではない。したがって、倫理学は準備としてもそのような社会の理論的構築を必ずしも必要としない。」⁽¹⁵⁾社会的規範は現在の状況のもとで、現在の人間本性を前提としなければならぬというのである。つまり「価値前提」の中に定型化された人間像は、現実の「性向」に根ざしたものである。

以上のような「価値前提」と「性向」との重複ないし離反関係は、シジウィックの道德的推論を特徴づける重要な性質である。彼の「道德的観点」は合理的直覺主義によって貫かれており、そのために彼はもっぱら直覺主義者として規定されているが、その他の点では彼はきわめて経験主義的である。ダーウオールがシジウィックの快樂概念の解釈に当って、経験主義的特徴を強調しているのは正しい⁽¹⁶⁾。しかし、彼がシジウィックの快樂を経験主義の認識論における「所与」のようにみなし、基礎主義的な自明性を快樂に与えているのは誤りであろう。快樂はたしかに経験的な素材ではあるけれども、その快樂がそのまま規範的意義をもつのではなく、上述のように、それが合理性の条件をみ

たすということが不可欠な前提となっている。われわれが「価値前提」とみなしたものは、まさに経験的な快樂を取り上げる規範的な形式を示している。すなわち、合理性によって基礎づけられた「善の全体論」は快樂主義を心理的でなく、倫理的なものにするのである。

われわれは以上のようにして、利己主義および功利主義の原理が一応構築されたと解釈する。ここで留意すべき点が三つある。第一に、シジウィックはこれらの原理は直覚によって基礎づけられるものであり、具体的には三つの自明の公理によって基礎づけられるものであることを強調しているが、この基礎づけの過程には三つの公理以外に多くの要素が含まれているし、「慎慮」および「慈愛」の公理はそれ自身自明なものではなく、「正義」の公理のみがデカルトの意味での自明性をもつにすぎない。われわれはこの基礎づけの過程を、(II)「道德的観点」と(I)「価値前提」を明らかにするという仕方でも再構築し、そこに含まれる諸要素を整理した。附随的に(IV)「性向」に関する議論も行われた。第二に、以上の議論は二つの道德原理を一応構築したことにはなるが、それらの妥当性を確定したことはなっていない。シジウィックは原理の妥当性がより優れたものであるときに、それが他の原理を却下し、人々によって受け入れられることになると考えている。とくに功利主義がそのような妥当性をもつことを、彼は功利主義の「証明」と考えている。これはわれわれの言葉でいえば、(V)「統合」の問題である。また、第三に、以上の議論は二つの抽象的な道德原理を一応構築したことにはなるが、それらを現実に適用するための実践的方法ないし手続を確定していない。シジウィックが倫理学の方法と呼ぶものは後者であって、二つの種類の快樂主義がそれぞれどのような方法をもつかを検討されなければならない。これはわれわれの言葉でいえば、(III)「情報」の問題である。

以上の第一点はすでにわれわれが議論した過程を回顧したものにはかならないが、第二点および第三点はこれから議論する問題を予告したものである。利己主義および功利主義という道德原理を導出する演繹過程に関する限り、両

者がともに直覚主義的公理によって基礎づけられるという点を除けば、両者の間の関係は問題とはならなかった。しかし、第二点および第三点を論ずる場合には、利己主義、功利主義、および直覚主義の相互関係が議論に本質的な形で入り込んでくるのである。

五 功利主義の証明と内省的均衡

(一) シジウィックにおける内省的均衡

シジウィックにとって、功利主義の「証明」とは、自明の第一原理に基づいて構築された功利主義が人々の合意を獲得することである。「もし功利主義を、すでに他のなんらかの道徳原理を信奉している人——真実、正義、権威への服従、純潔などの原理を最終的なものとみなしている直覚主義的道徳家であれ、自分自身の利益を彼の行為の究極的に合理的な目的とみなしている利己主義者であれ——に対して証明すべきであるとすれば、その過程は、功利主義の出発点となった前提に対して、実際に妥当性においてより優れた結論を確定するものでなくてはならないと思われ⁽¹¹⁾る。」いいかえれば、「功利主義が受け入れられるためには、直覚主義および利己主義に優越するものとして受け入れられなければならない。」⁽¹²⁾そして、「この過程は明らかに通常の証明とは異なったものである。」⁽¹³⁾

以上の考えはシジウィックにおいて特徴的なくつかの問題を含んでいる。われわれはまず彼の「証明」の方法論を内省的均衡の枠組みに照らして説明した上で、具体的に「証明」の過程を二つに分けて論じたい。第一は、直覚主義に対する功利主義の証明において問題となる「無意識的功利主義」について、第二は、利己主義に対する功利主義の証明において問題となる「実践理性の二元性」についてである。シジウィックはこれまでのところ、研究対象として取り上げた利己主義、功利主義、および直覚主義の三つのうち、直覚主義が原理的基礎をもたないとみなしたこと

を除けば、利己主義と功利主義とを同格の地位をもつものとして扱ってきたし、倫理学の方法としては利己主義、功利主義、および直覚主義の三つについて優劣を論じてこなかった。しかし、いまや彼は功利主義が他に対して優位をもつことを「証明」しようとするのである。

シジウィックの功利主義の「証明」の仕方は、彼の特徴的な問題設定を反映したものであり、彼の直覚主義のアプローチがたんに道徳原理を抽象的な自明性の上に基礎づけて終わるのではないことを示している。われわれは彼の「証明」が成功しているとは考えないが、合意の過程としての「証明」の試みは、功利主義の特質と限界を一つの論理的極限において明らかにしていると思う。

さて、証明ということを通常の意味に解するならば、第一原理は他の言明によって証明することはできないし、また証明する必要もない。そのような証明がなされるなら、それは第一原理ではない。シジウィックはこのことを明瞭に認めている。「もし証明ということが、問題となっていて原理を、その原理が確実性の根拠として依存している前提から推論によって導く過程を意味するならば、「第一原理を『証明』することは不可能である。」「なぜなら、その場合には、前提から導かれた推論ではなくて、前提そのものが第一原理となってしまうからである。」⁽¹⁰⁾

シジウィックは自明の公理の上に利己主義および功利主義を構築したが、以上のことが正しいならば、これらの道徳原理は改めて証明を必要としないように思われるかもしれない。しかしそうではない。彼は別の意味で「証明」を必要とすると考えている。その理由は、かりに道徳原理が自明の公理のみから導出されるとしても、自明の公理および道徳原理の自明性を保証するために「補完的」な手続が必要だということである。上述したように、彼は自明の公理のみたすべき基準として(1)明晰性、(2)自明性、(3)他の命題との整合性、(4)合意の四つを挙げた。(1)および(2)はデカルト的な基準にほかならないが、シジウィックはそれでは不十分であると考え、いわば自明性をテストする外部的な

基準として(3)および(4)を提起したのである。(3)と(4)のテストを行うことが、彼のいう別の意味での「証明」を行うことである。

ある命題がそれ自身で自明であるならば、それ以上のことは必要ではないと考えられるかもしれないが、シジウィックは「そのような考えはわれわれの知的過程の複雑さを十分に考慮していない」といい、われわれの直覚能力の失敗に対して防禦するために、他の直覚との整合性および一般的合意という基準を用いようとする。もちろん、これらの基準だけによってただちに命題の正当性が保証されるものではないが、命題について矛盾対立や不一致がないことは「われわれの確信の確実さの不可欠の消極的条件」とみなされるのである。したがって、このような「証明」が命題の究極的妥当性をテストするものではないことに留意しなければならない。

(3)整合性のテストと(4)合意のテストとは一括して、シジウィックの功利主義の「証明」の過程を構成している。功利主義を利己主義者に対して「証明」することは、功利主義の第一原理と利己主義の第一原理との間に整合性があるかどうかを問うことであるということもできるし、また功利主義が利己主義者によって合意され受け入れられるかどうかを問うことであるということもできる。同じことは、功利主義を直覚主義者に対して「証明」するさいにもいうことができる。整合と合意とは具体的には認識論における整合主義のテストとみなしてよいであろう。またこの「証明」過程は、すでに利己主義または直覚主義を信奉している人々に対して功利主義の優越性を主張し、それを納得させ、それに改宗させようとするものであって、「個人的判断に働きかける議論」(*ad hominem argument*)と呼ぶこともできよう。⁽¹²⁾

さて、以上のような概念的過程は、(A)基礎理論—(B)道徳原理—(C)道徳判断、というロールズの内省的均衡の枠組みと類似している。シジウィックにおいては、(A)基礎理論として明示的に自明の公理が前提され、そこから(B)道徳原理

として利己主義および功利主義が構築され、それらがいま(C)常識的道德判断と対比されるのである。(C)道德判断は人の信奉する原理が何であるかによって、利己主義者の道德判断であったり、直覚主義者の道德判断であったり、功利主義者の道德判断であったりするであろう。(B)道德原理にはさし当って利己主義と功利主義しか考えられていない。内省的均衡の枠組みでは、(B)と(C)に択一的な項目を入れることが可能である。もし(B)に功利主義を入れるならば、(C)には利己主義者の道德判断および直覚主義者の道德判断が交互に入れられる。このような内省的均衡における対比の試みは、上述の「個人的判断に働きかける議論」にはかならないのである。いずれも整合ないし合意を達成することを意図した試みである。逆に、(B)に利己主義を入れるならば、(C)には功利主義者の道德判断および直覚主義者の道德判断が入られるであろう。(C)道德判断をシジウィックのいう直覚主義ないし常識的道德に限定する必要はない。

さて、この内省的均衡の枠組みの中で、シジウィックの常識的道德に対してどのような「証明」能力を与えるかについては解釈が分れている。シュニーウィンドは、第一原理の要件についてのシジウィックの考えは自明性と合意との二つであるとみなしているが、シンガーはそれに反対して、シジウィックの場合には、直覚的な自明性が第一原理の真理の基準であって、合意はそれを結果的に確認するにすぎないと述べている。シンガーはまた、人々の意見を交えさせ、合意を獲得するという過程は道德原理の妥当性の究極的テストにはならないという。⁽¹⁷⁾

われわれはこの問題を「正当化の二元性」と呼んだが、これについてのわれわれの解釈は次のようである。もしシジウィックの道德原理が数個の自明の公理のみから導出されるならば、シンガーのいうように、合意の過程はすでに独立に確定された正しい結果を確認し、チェックするにすぎないであろう。シジウィック自身が実際の観点から、内省的直覚能力における誤りを防ぐために一般的合意を必要とすると述べたさいには、合意の「証明」能力はその程度の働きをする副次的、消極的なものにとどまると考えられていた。しかし、われわれがすでにみたように、シジ

ウィックにおいても道德原理はたんに自明の公理のみから演繹されるものではない。それは、(I)「道德的観点」の下で、「善の全体論」および快樂主義といった(II)「価値前提」に基づいて推論されたものである。さらに、快樂主義は人々の(IV)「性向」という具体的要因を含んでいる。われわれはまだシジウィックの(A)基礎理論の全要素を説明し尽くしてはいないが(III)「情報」と(V)「統合」については以下で論ずる)、内省的均衡の枠組みに照らしていえば、(B)道德原理は(A)基礎理論を構成する一群の諸要素(I)―(V)から推論されたものとみななければならない。そして(A)の諸要素はけっして自明の命題であると考えすることはできない。それらは道德的推論というモデル構成における仮説的な諸要素であって、その帰結である(B)道德原理が(C)道德判断と整合的であるかどうかを検討することは、シジウィックがいうようにたんに直覚能力の瑕瑾を補正するにとどまるものではない。

人々の抱く道德判断は道德原理にとつての直接的な素材である。このことはシジウィックにおいても明瞭に認識されている。「倫理学の目的は、行為の正しさあるいは合理性について大部分の人々が抱いている一応の認識を体系化し、誤りを除くことである。」⁽¹³⁾もちろん、道德原理は現存の道德判断をたんに記述するといふ道德人類学ではないが、人々の道德判断から無関係ではありえない。(A)基礎理論に含まれる諸仮説は現実の道德判断の中からいわば本質的と思われるものをつかみ出したものである。したがって、内省的均衡の枠組みの中では、一方において、(A)基礎理論全体が自明性をもつことによつて認識論上の特権をもつものでもなく、他方において、(C)日常的な道德判断が同じように自明性をもつことによつて認識論上の特権をもつものでもなく、両者は錨のない筏のように浮動的なものである。シジウィックは前者の点については、自明の公理が絶対的な真理性をもつことを肯定し、後者の点については、常識的道德が自明性をもつことをはっきりと否定する。したがって、この限りにおいて、シンガーの解釈は正しい。しかし、シジウィックは道德原理を自明の公理によつて基礎づけるだけで十分だとは單純に考えていない。なぜなら、自

明の公理はあまりにも抽象的、普遍的であって、現実の適用に役立たないからである。「われわれが人間やその環境についての知識を拡大するにつれて、また異なった時代や国に存在したさまざまな人間性や状況を理解するにつれて、われわれは、例外なしにあらゆる人間に適用することのできる絶対的なルールの確定的な集大成が存在すると信ずる気にはならなくなる。」⁽¹⁹⁾そこで、彼は道德原理が現実の中に根を下ろすための手掛りを人々の常識的道德に求めようとするのである。われわれの解釈では、そのために、常識的道德に照らして功利主義の妥当性を「証明」してみせるのが一つの道であり、常識的道德を利用して功利主義を適用する「方法」を工夫するのがもう一つの道である。

これは内省的均衡モデルの特殊な形態である。シジウィックにおいては、(A)基礎理論は自明の公理を通じて基礎主義の錨をおろしており、(B)道德理論はそれによって正当化の基礎づけをえたと考えられている。(B)道德理論の現実的側面においてのみ(C)道德判断との合致が問題とされているにすぎない。しかし、(C)道德判断は(A)基礎理論の変更をもたらすような機能を認められておらず、したがって(A)(B)(C)の関係は広義の内省的均衡のメカニズムを構成していないのである。シジウィックの(A)基礎理論を形成している諸要素の中には、抽象的な直覚による自明性をもちえないものがあり、そのため(B)道德理論の現実的帰結と(C)日常的道德判断との間の不一致が生じた場合、本来の内省的均衡のモデルにおいては、その不一致を(A)基礎理論にまで遡って調整することが必要であるが、シジウィックのモデルではそのような調整のメカニズムが与えられていないのである。

結論的に述べれば、シジウィックは一方において、基礎主義としての哲学的直覚主義によって道德原理を基礎づけ、正当化を果したと考えたが、他方において、道德原理の現実的展開の必要から人々の道德判断との合致を不可欠とみなした。しかし、基礎主義の考えを内省的均衡の枠組みの中に持ち込むことは矛盾である。したがって、シジウィック自身が両方の議論を必要としている限り、彼が一方だけの議論を整合的に貫徹していると解釈することは正しくな

いのである。すなわち、彼が道徳理論の正当化に当って直覚的自明性に依拠しているからといって、内省的均衡の手續を必要としていないというのは正しい評価ではないし、また彼が道徳理論と道徳判断との間の合意や整合を強調しているからといって、内省的均衡の手續に従っているというのも正しい評価ではない。要するに、シジウィック自身が矛盾した試みをしているのをそのままに評価することが必要である。彼が功利主義を利己主義および直覚主義に対して「証明」しようとする過程において見出される諸困難は、彼自身の全接近方法における認識論上の矛盾に基づくものであると考えられる。そこで具体的に「証明」の過程に向かうことにしよう。

(二) 無意識的直覚主義

まず(教条的)直覚主義すなわち常識的道徳に対する功利主義の「証明」を取り上げよう。シジウィックは両者の関係を論ずるに当って、消極的および積極的の二つの関係を指摘した。⁽¹⁰⁾一つは、常識的道徳において直覚的自明性をもつとみなされている原理はじつは自明の第一原理ではなく、従属的な妥当性をもつにすぎず、より高次の原理を必要とするという消極的な関係である。今一つは、功利主義が常識的道徳の妥当性を支持し、対立する常識的道徳を総合し、体系化するという積極的な関係である。シュニーウィンドの言葉を用いれば、前者は従属論(dependence argument)であり、後者は体系化論(systematization argument)である。⁽¹¹⁾

すでに述べたように、シジウィックは功利主義の「証明」という問題を、利己主義や直覚主義を信奉する人を功利主義によって説得し、それに改宗させることができるかどうかということと解している。第一原理をいっそう確実な原理によって証明するということは不可能であって、原理の「証明」とは、人々がさまざまな原理を受け入れるに当たっての比較優位の獲得を意味するということができる。従属論と体系化論は直覚主義に対して功利主義が優位をも

つことを示し、直覚主義者に対して功利主義の「証明」が行われることを意味するのである。

従属論の要点は次のように述べられる。功利主義の第一原理は「慎慮」の原理であるが、教条的直覚主義も似たような原理を自明の第一原理のようにみなしている。しかし、功利主義の第一原理は「唯一あるいは最高」のものであり、他のものは「従属的かつ付随的妥当性」をもつにすぎない、⁽¹³⁾というのが従属論のいおうとすることである。そのため、第一に、常識的道德における原理は、例外や修正を含むものであって、それらの例外や修正を規定するいっそう高次の原理が必要であること、第二に、それらは曖昧であって、いっそうの明確化のために高次の原理が必要であること、第三に、それらは相互に対立するものであって、その調整のために高次の原理が必要であること、第四に、それらは人によって異なった定式化が与えられており、その統一化のために高次の原理が必要であることが論じられるのである。

次に、体系化論の要点は、まさに功利主義の原理が右のような常識的道德の要請に応えることができ、常識的道德を完全な調和的体系にまで総合することができるというのである。

こうした両面からの議論と並んで、シジウィックは「常識的道德は無意識的に功利主義的である」⁽¹³⁾という命題を提出している。「無意識的に功利主義的」であるということは、「本能的に」功利主義的⁽¹³⁾であるという意味でもあるが、無意識的功利主義について、ある論者は次のような定義を与えている。第一に、人々は全体的幸福を極大にすべきであるという見解をみずから自覚的にもっているとは考えていない。第二に、しかし、彼らは全体的幸福を極大にすべきであると考えている人と同じよう⁽¹³⁾に行動する。この二つの条件のもとで、人々は無意識的功利主義者であると呼ばれる。しかし、この定義における第二の条件は、功利主義原理と常識的道德判断との間の究極的な均衡の状態を指すものであって、シジウィック自身の関心になっていない。彼は明らかに両者の間に距離があることを認め、⁽¹³⁾む

しる常識的道德を「未発達な、不完全な功利主義⁽¹⁷⁾」と呼んでいるからである。

このような不均衡を認めながらも、シジウィックは常識的道德が根柢において、一般的に功利主義的であるとみなし、この不均衡を次第に縮少し、常識的道德を洗練していくことが必要であると考えた。不均衡の縮少や常識的道德の体系化は功利主義道德の社会的機能であり、これに見合って功利主義の「証明」が行われると考えることができるが、常識的道德と功利主義とのおおよその合致を主張する命題は、道德的確信の形成に関する社会学および心理学の問題である。そこで、無意識的功利主義の命題を敷衍するために、上記の第二の条件の代わりに、次の三つの条件を加えることができる。第一に、常識的道德と功利主義との間の合致は完全ではない。第二に、常識的道德のルールが全体的幸福をもたらさない場合には放棄され、より多くの幸福をもたらすルールが採用される傾向がある⁽¹⁸⁾。この傾向が究極的に行き尽くした状態では、常識的道德と功利主義とは完全に合致する。ギバードはこれをシジウィック均衡と呼んだが、先の第二条件はこの均衡を叙述したものとみなすことができる。したがってそれを用いたような形で採用することができる。第三に、道德的確信の形成過程において達成される均衡状態では、人々は全体的幸福を極大にすべきであると考えている人と同じように行動する。

さて、もし常識的道德がすでに無意識的に功利主義的であって、常識的道德と功利主義とがおおよその合致を示しているというのであれば、上述の体系化論が効力をもってくることは理解できよう。したがって、「無意識的功利主義」の命題は功利主義の「証明」ととっての支柱となる。

「無意識的功利主義」の命題の根柢は、常識的道德が「幸福をもたらす明白な傾向⁽¹⁹⁾」をもつというところにある。シジウィックは、功利主義の主張のためには、常識的道德の帰結と功利主義の帰結とが絶対的に一致することを確認することは必要でないし、また常識的道德が他のルールよりも大きな普遍的幸福をもたらすことを論証することも必要

ではない、というのである。功利主義は常識的道德の中に見出される「幸福をもたらす明白な傾向」をいわば梃子として使うことによって、両者の間の距離を縮小し、常識的道德を功利主義の方向に移行させようとするのである。

このシジウィックの議論には明らかに欠陥がある。たしかに、常識的道德として形成されているルールが幸福を促進するという効果をもつことは認められるであろう。その限りにおいて、常識的道德の中には功利主義に向かう傾向があるといつてよい。しかし、常識的道德と功利主義とが完全には一致していないという現実の状況を考えると、同時に常識的道德の中には非功利主義に向かう傾向があるといわなければならない。したがってシジウィックの命題が成立するためには、功利主義に向かう傾向が強いという仮説の方が、逆のことをいう仮説よりも優っていることを証明しなければならぬが、彼はたんに後者の傾向が非合理的であることを当然のように仮定しているにすぎない。⁽¹¹⁾たとえそのように仮定したとしても、現実には、功利主義は逆の傾向に従う常識的道德を改宗させることはできないであろう。本来ならば、常識的道德を説明する多くの択一的な仮説が可能であるのに、彼は競争的な仮説を単純に封じ去ってしまっている。そのため、「無意識的功利主義」の命題は、ある常識的道德のルールが究極的に普遍的幸福を目的とする⁽¹²⁾と解される限りにおいてのみ、それは功利主義とおおよその合致を示すというトリビアルな命題にとどまっている。その命題は、常識的道德のすべてのルールが功利主義と究極的に合致し、功利主義によって体系化されるというものではない。

それでは、シジウィックがこのような接近方法に追い込まれた理由は何であろうか。ラファエルは、シジウィックの功利主義の「証明」の議論においては、功利主義の原理が常識的道德の中には含められておらず、常識的道德相互の間の対立を解消する超原理 (superprinciple) としてのみ持ち込まれているのはおかしいと批判している。⁽¹³⁾このような問題設定においては、功利主義と常識的道德との間の対立は問題とはならないのである。常識的道德の中には、

哲学的内省を加えれば功利主義原理によって基礎づけられるものがあろう。そのような常識的徳徳が他のものと対立している場合には、超原理による基礎づけを受けることのできる前者が、徳徳的發展の過程を通じてつねに優越するということにならう。シジウィックにおいては、常識的徳徳よりも高次元において基礎づけられる原理は功利主義と利己主義とに限られているから、功利主義と対立しうるのは、のちに「実践理性の二元性」の問題として取り上げるように、利己主義のみである。

かくして、今や次のことが明らかである。シジウィックが常識的徳徳が功利主義に向かう傾向をもつと当然のように仮定することができたのは、功利主義が超原理としての特権的な位置をあらかじめ与えられていたからである。しかし、常識的徳徳の間の対立を解消し、それらの相互関係を体系化することのできるものはつねに功利主義に限られるわけではない。ラファエルが指摘するように、それは非功利主義的な正義の原理である場合もあるし、良心といった徳目である場合もある。もちろん、常識的徳徳のルールが自覚的に道徳的推論によって構築されていないことは認めてよい。しかし、それらはわれわれのタイムでいえば、(I—V)の道徳的推論の諸要素を規定することによって再構築しうるものであって、これが可能なのはけっして功利主義と利己主義に限られるものではない。しかも功利主義や利己主義は、シジウィックが考えているように、直覚的自明性の要素のみから成り立ちうるものではないのである。このように考えるならば、「無意識的功利主義」の命題はきわめて恣意的な問題設定に基づいているといわなければならない。

周知のように、功利主義が分配的正義の問題を顧慮していないことは功利主義の最大の欠陥であり、しかもそれが常識的徳徳と背離する点であるとみなされている。他方で、シジウィックは普遍的幸福の原理は分配の原理によって補完されなければならないと主張した点で、古典的功利主義と異なるといわれている。⁽¹⁹⁾そこで分配問題を例にとって

功利主義と常識的道德との関係を考察してみることが、たんにシジウィックにおける「無意識的功利主義」の主張の具体例を知るというだけでなく、分配的正義の問題に対する発想の仕方を知る上で有益であろう。

われわれがここで取り上げるのは、常識的道德の一つとしての正義であって、自明の公理の一つとしての「正義」ではない。シジウィックは、正義の観念は望ましいものあるいは望ましくないもの（貨幣、その他の幸福の物質的手段、自由、特権、賞讃といった非物質的財、負担、制約、苦痛、損失など）を個人間に分配し割当てるさいの適切さの基準を指すものと解している⁽¹¹⁾。常識的道德としての正義の観念の中には、この基準に関するさまざまな要素が混入しているが、彼はそれらを逐次検討し、それらがいずれも正義の原理としては不完全であり、結局は功利主義によって総合されなければならないと結論する。検討される個々の要素についての彼の評価は次のようなものである⁽¹²⁾。

(1) まず第一に、恣意的な不平等の否定という意味での公平性 (Impartiality) がある。これは分配を規定する一般的な規則の遵守、執行、策定に当っての平等性をいう。しかし、これは自明の「正義」の公理の特殊な適用であって、何が正義であるかを規定していない。

(2) 法の遵守を正義とみる考え方については、法は必ずしも正義を実現していないから、法の侵害をつねに不正とすることはできず（常識的道德ですらこのことを認めている）、また法の領域以外にも正義が考えられねばならない。

(3) 個人間の約束や契約や了解の履行、および既存の社会秩序から当然に生ずる期待の充足が正義であるという考え方についても、(2)と同じように、それは既存の制度的、慣行的秩序を前提としている点が批判される。しかも、これらの要求の拘束力は場合によって異なっており、曖昧である。

(2)と(3)は既存の秩序の維持を前提としている点で、保守的正義と名づけられる。シジウィックによれば、それらは社会的幸福に及ぼす影響によって統一的に評価されなければならない。法秩序の維持は一定の社会的効用をもつし、

逆にその否定が社会的に望ましい場合もある。また契約や約束の義務も約束された人の抱く正常な期待を充足させる点に意義があり、正常な期待の充足もそれが生み出す社会的幸福によって評価されねばならない。常識的道德も詐欺や暴力による契約の効用を認めていない。

(4) 保守的正義に対して理想的正義がある。これは現状を改革することを意図して、何らかの観点から望ましい基準を提出するものである。⁽¹⁶⁾理想的正義には、個人主義的なものと社会主義的なものがある。個人主義的立場における理想的正義は自由の実現を重視する。すなわち、自由の平等が正義とみなされる。この考え方によれば、現実に見られる不平等が恣意的でないのは、それが活動の自由を保証した結果だからである。シジウィックの評価によれば、「行動の自由は行為をする人々にとって幸福の重要な源泉であり、彼らの活力を引き出す社会的に有益な刺激である」⁽¹⁷⁾という意味で、自由が重視されなければならないのである。しかも最大の自由を求めることはできず、自由はつねに制約されねばならないが、その原理は自由の原理そのものからは出てこない。自由原理を従属的に位置づけることができるのは功利主義である。

(5) シジウィックが社会主義的と呼んでいる理想的正義は貢献(Desert)に対する応報の原理である。これを社会主義的と呼ぶのは現代的用法ではないが、上述の自由が行為の前提を問題とするにすぎないのに対し、応報は行為の帰結を問題とする点で異なる。自由の保障は功績に対する応報を実現する手段とみなすことができるが、必ずしもつねに功績に対する応報をもたらすわけではない。功績に対する応報とは、行為の内在的価値に比例して報酬を受けるということであるが、この原理も曖昧さを免れていない。なぜなら、功績に対する応報とは、なされた努力に対する応報を意味するのか、それとも達成された結果を意味するのか、明らかでないし、また功績が生得能力、教育、好運などの異なった理由に基づいている場合、それらをすべて道徳的価値として認めることができるかという問題もある。

功績応報の原理によれば、幸福を生む行為に対して報酬を与えることによって、全体的幸福の増大を奨励することができるから、功績の原理は功利主義と大ざっぱには調和しているが、両者は同じものではない。功績応報のシステムとして市場機構が考えられるが、そこでの価格評価はサービスの社会的効用を必ずしも反映しているとはいえない。かくして、シジウィックは「正義の観念の中に含まれている異なった諸要素を還元する共通の基準をわれわれに提供するのは功利主義である」と結論するが、以上から明らかのように、彼の論法は、常識的道德としては功利主義的基礎づけの可能なもののみを取り上げ、相互に対立する常識的道德であっても、それらが社会的幸福への帰結をもつ限り、それらを功利主義によって統一的に包摂しようとみなすものである。今日、社会主義的と呼ぶべき正義原理はニーズ（必要）の原理であるが、これは考慮の外におかれているのである。

さて、功利主義そのものの正義原理としては、積極的にとどのような定式化が与えられるであろうか。功利主義は集計的原理であり、正義原理は分配的原理である。したがって功利主義には独立の分配的原理は考えられないということもできる。しかし、功利主義の分配的インプリケーションを問うことはできよう。

じつは、シジウィックは、適合 (Fitness) の観念が功利主義の分配原理とみなされるべきであると述べている。⁽¹⁶⁾ 適合は功績と混同され易いが、別の観念である。功利主義は社会全体の幸福の総計を極大化することを主張する。正義の原理は直接には幸福の分配という次元においてではなく、先に述べたような項目、ロールズの言葉を使えば「社会的基本財」の分配という次元において表現される。シジウィックの適合の原理によれば、「社会的基本財」は全体的幸福を最も多く生むのに適合した形で傾斜的に分配されなければならない。「われわれは手段はそれを最もよく使用することのできる人々に与え、機能はそれを最も有能に果すことのできる人々に割当てることが合理的であると考える。しかし、この人々は過去において最も大きなサービスを行った人々ではないかもしれない。また、特定の物質

的享樂手段は特定の種類の快樂を感じることでできる人々に向けるのが合理的であると思う⁽¹³⁾。功績の原理は過去の行為に対する後向きの評価であるが、適合の原理は将来の行為に対する前向きの評価である。両者は対立することができる。ただ功利主義が功績の原理をみずからにとって近似的、調和的なものとみなしうるのは、功績に対して報酬を与えることによって、幸福への貢献が促進されることを期待することができるからである。

以上のような適合の原理は功利主義の分配的側面に関する系であって、独立の原理ではない。したがって、この点についてのシジウィックの貢献は特筆するには値しない。しかし、他方で、彼が幸福の平等分配の原理を主張したという解釈があり、しかもその場合、平等分配の原理は功利主義と両立しないという批判が加えられている。これは完全に誤った見解である⁽¹⁴⁾。たしかに、シジウィックは幸福の平等分配を論じているが、それは全体の幸福量が同じ場合に、どのような分配の仕方を選んだらよいかの問題となる限定的なケースに妥当するにすぎない⁽¹⁵⁾。もちろん功利主義の原理はこれに答えることはできない。この場合に、シジウィックは恣意的でない唯一の分配方法として幸福の完全平等を挙げたのである。これが恣意的でなく、特別の正当化を要しないとみなされたのは、功利主義の原理が作用しないこの場合に、自明の公理としての「正義」が直接に適用されたためであろう。

彼はこの分配原理が必要となる場合として二つの例を挙げている。一つは、択一的な行為が幸福に及ぼす影響が「情報」の不足のために正確に知りえない場合には、大ざっぱな推計の結果、幸福の総量ははっきりとは相違しないことがある⁽¹⁶⁾。もう一つは、配分すべき「社会的基本財」がそれを受け取る人々の行為と関係をもっていない場合には、幸福への貢献という考慮が配分の判断の中に入り込まないであろう⁽¹⁷⁾。このような場合には、幸福の極大化という功利主義の基準によって行為の選択を行うことはできず、平等分配の基準が採用されるのである。人々の幸福享受能力に差があるならば、幸福を実現する手段の分配は当然に不平等である。

このように彼の平等原理はあくまでも功利主義に従属する地位を占めるにすぎない。先に見たように、常識的道德のさまざまな正義観念はすべて社会的幸福への帰結という共通の基準によって評価されたが、同じ幸福総量の下でとられる平等分配の状態ですら、さらにそれがもたらす社会的幸福への帰結によって支持されているのである。すなわち、人々是不合理を嫌い、他人に対する劣等感を嫌うという理由から、平等分配は社会的幸福を増進するというのである。⁽¹⁵⁾これは功利主義が正義観念、さらには常識的道德一般を扱うさいのシジウィックの一貫した方法を例証している。

(三) 実践理性の二元性

次に、功利主義を利己主義に対して「証明」する過程を取り上げよう。功利主義を直覚主義に対して「証明」するさいに明らかになったように、すでに他の原理を信奉している人々に対して功利主義への合意を求めることができるためには、他の原理が一応は妥当であることを認めながらも、なおそれらは不完全であって、功利主義によって体系的に基礎づけられなければならないという議論が必要であった。功利主義を利己主義に対して「証明」するに当って、シジウィックは次のような注目すべき発言をしている。⁽¹⁶⁾「この議論が適用できるかどうかは、利己主義の第一原理が定式化される仕方に依存していることに注意しなければならない。」そして彼は次の二つの場合を区別している。

第一の場合。「もし利己主義者が、自分自身の幸福ないし快樂を自分の究極目的とみなさなければならぬという確信を述べることに厳密に固執しているならば、いかなる議論をもってしても、彼を第一原理としての普遍的快樂主義に向ける余地はないように思われる。彼自身の幸福と他人の幸福との違いが彼にとって重要なものではないということ論証することはできないのである。」⁽¹⁷⁾

第二の場合。「しかし、利己主義者が、自分の幸福ないし快樂はたんに彼にとつて善であるばかりでなく、全体の観点からも善であるという命題を暗黙裡にまたは明示的に主張している場合には、……全体としての善の中で、彼の幸福は他の人の同量の幸福よりも重要な部分ではありえないということをも、彼に指摘することは意味をもってくる。こうして、彼自身の原理から出発しながら、彼は普遍的幸福ないし快樂を、絶対的かつ無条件に善ないし望ましいものとして受け入れるようにさせられるのである。」⁽¹⁸⁾

利己主義の第一原理は「慎慮」である。シジウィックがここで述べていることは、利己主義者が「慎慮」を受け入れながらも、第二の場合のように、功利主義の第一原理である「慈愛」をも受け入れる余地をもっているならば、彼を功利主義に賛同させることができるが、第一の場合のように、「慎慮」以外の第一原理を認めないならば、改宗の働きかけは成功しないということである。同様の論法は常識的道德に対する「証明」のさいにも見られた。常識的道德が功利主義的基礎づけを許す限りにおいて、常識的道德に対する功利主義の「証明」が成功するとみなされた。シジウィックは常識的道德に対する「証明」の場合には、非功利主義的原理による基礎づけの可能性を暗黙のうちには排除していたから、功利主義と常識的道德との間の不整合は表面化しなかった。しかし、彼にとって利己主義は第一原理によって基礎づけられた合理的な命題であるから、功利主義との間に不整合が生ずる場合には、それを単純に無視するわけにはいかないのである。

もちろん、第一の場合においても、功利主義のもつ社会的強制力のために、それに従って行動することから生ずる快樂とそれを守らないことから生ずる苦痛とを示すことによって、利己主義者にも利己的な計算に基づいて功利主義的行動を行わせることはできよう。しかし、これは、利己主義者が全体的幸福をみずからの究極目的として原理的に承認したのではなく、利己的幸福のための手段として便宜的に用いたにすぎず、「証明」にはならない。

しかし、原理的にせよ便宜的にせよ、また自発的にせよ結果的にせよ、功利主義の命ずる行為と利己主義の命ずる行為とが一致するならば問題はない。両者の不一致が困難な問題を提起するのである。

「(a)もし私が私自身の幸福を犠牲にすることによって、私自身の幸福を減少させるよりも大きな程度で他人の幸福を増大させることができるならば、私自身の幸福を犠牲にすべきであるという基本的な道徳的確信と並んで、同時に、(b)もし私自身の幸福の犠牲がいつの日にか私自身の幸福への同量の増加によって償われることがないならば、私自身の幸福のいかなる部分をも犠牲にすることは非合理であろうという確信——これを『道徳的』確信と呼ぶことは逆説的かもしれないが、やはり基本的な確信である——が見出される。私は、自分の心の中のこれらの基本的な確信は双方ともに内省的反省の過程が提供しうる限りの明晰さと確実さをもっていると考ええる。また、私は人類の常識の中にそれらに対する圧倒的な合意——少なくとも暗黙裡の——を見出すのである。」⁽¹⁸⁾

かくして、(a)と(b)、すなわち功利主義と利己主義、徳と利己心、「慈愛」と「慎慮」は「実践理性の二元性」⁽¹⁹⁾を形成し、両者の間の対立は「何が合理的な行動であるかについてのわれわれの明白な直覚における究極的、基本的矛盾」⁽²⁰⁾を意味する。「慈愛」と「慎慮」との間の調和が見出されない限り、それらを自明のものとして命じた直覚には矛盾が含まれているというのである。すでに見たように、命題の自明性の要件として他の自明的命題との整合性が要請されるからである。

シジウィックは調和を図るための窮余の策として、「証明」に代わる「強制力」(sanction)という概念に頼ることを試みている。「慈愛」を受け入れる余地のない利己主義者からは、先に見たように、功利主義に対する自発的な合意としての「証明」を勝ち取ることはできない。そのような「証明」が失敗した場合、何らかのメカニズムが働いて、功利主義のルールに適合した行動には快楽の報酬が与えられ、それに違反する行動には苦痛の刑罰が与えられるなら

ば、功利主義と利己主義とは結果的に調和を実現することができるであろう。すなわち、自分の最大の幸福を促進する行動が、全体の最大の幸福を促進する行動に一致するならば、完全な調和が実現する。このような調和を実現するメカニズムが功利主義の「強制力」と呼ばれるものであって、法律的、社会的、良心的、宗教的などの強制力がそれである。シジウィックはこれらのものを通ずる道徳的秩序の支配を想定しない限り、道徳を合理的に説明するという考え方を放棄しなければならず、そのさいには、「対立は二種類の非合理的衝動のうち、どちらが相対的に優勢であるかによって解決されなければならないであろう」と述べている。

以上のように、シジウィックは利己主義に対する功利主義の「証明」の試みを通じて、「強制力」の問題にまで追い込まれた。これは彼にとって倫理学研究全体の妥当性にかかわる根本問題であった。なぜなら、彼は道徳原理を自明の公理の上に基礎づけるといふ直覚的合理的接近を採用してきたが、功利主義と利己主義とが相互に両立しないとなると、その接近の合理性は幻想に終わってしまうからである。そこで、彼は何らかの「強制力」、とりわけ神の摂理による二つの原理の調和を仮説として想定したのである。しかし、彼はそのような仮説が現実にみたされていないことも、またそれが直覚によって自明視されないことも認めている。シジウィックは功利主義がどの程度常識的道徳と適合的であるかを検討したのと同じように、利己主義がどの程度常識的道徳と適合的であるかを検討している。前者の場合には、適合性はかなり全面的と判断されたが、後者の場合には、さまざまな形の「強制力」をもってしても、経験的根拠に基づいて適合性は完全でも普遍的でもない判断された。このように見ると、シジウィックの「強制力」の仮定が何を意味するのかわただちには明瞭ではない。

「利己心と義務との調和を想定しないならば、道徳の合理的説明は崩壊し、道徳世界は混沌としたものになる」という主旨の主張は、肯定的にも否定的にも解釈することができる。すなわち、われわれは調和を想定できないから、道

徳の合理的説明は失敗に帰し、道德世界は混沌とみなされる、という悲観的解釈も可能であるし、また道德世界は混沌ではありえず、道德の合理的究明は可能であるから、われわれは調和を想定しなければならぬ、という楽観的解釈も可能である。シジウィックがこれらの解釈の間でどっちつかずであったように見えるのはたしかである。⁽¹⁴⁾しかし、道德の合理的説明に取り組んできた彼が、楽観的解釈を意図したことは容易に理解できる。ただし、多くの論者が一致して指摘しているように、そのような意図の下で矛盾の解消ないし調和の確保が必要だからといって、調和の想定が必要がその仮説を事実認識として導くことにはならないであろう。⁽¹⁵⁾いいかえれば、そのような想定そのものがシジウィックの直面した理論的不整合を解消するものではない。⁽¹⁶⁾つまり徳は報われるべきだという願望があったとしても、それが行われることの証明にはならないのである。⁽¹⁷⁾

この批判は明らかに正しい。われわれは、調和の確保に関するシジウィックの想定は一つの作業仮説とみなされるべきであり、調和の確保を検討するためには、むしろ内省的均衡の枠組み全体の中で、道德理論の前提となる基礎的な諸仮定にまで遡った検討が必要であると考える。實際上シジウィックにおいて残された不調和の性質は、内省的均衡の枠組みの中で説明されるべきである。以下では、このような観点からいくつかの論点を吟味することにしよう。

(1) まず第一に、功利主義と利己主義とが合致しないということは、常識的道德の中に功利主義を支持するものと利己主義を支持するものがあることを意味する。利己主義を支持する常識的道德は、利己主義の根柢にあるいかなる基礎理論によって説明されるであろうか。シジウィックは、義務のために利己心を犠牲にすることが非合理であるとみなす合理的根柢を十分に示していないという批判に対して、利己主義の基本仮定を次のように述べている。「その仮定とは、一個人と他の個人との間の区別は本当のものであり、根本的なものであるということ、したがって私⁽¹⁸⁾が他人の存在の質には関心をもたないという根本的に重要な意味において、『私』は個人としての私の存在の質に関心

をもつということである。⁽¹⁶⁾ われわれはこれを「個人の絶対的相違性」と呼ぼう。シジウィックはこれを無造作に自明の命題とみなしているが、上述した彼の自明の公理に属するものではない。「個人の絶対的相違性」は、われわれのチームでいえば利己主義における新しい(I)「価値前提」とみなすべきものである。

われわれは先に功利主義および利己主義の再構成に当って、「善の全体論」を(I)「価値前提」として定式化したのが、「個人の絶対的相違性」を「善の全体論」との関連で説明しなければならぬ。「善の全体論」は利己主義にとっても功利主義にとっても共通に(I)「価値前提」として適用されている。利己主義の場合には、一個人における部分としての異時間的善に対して一個人における全体としての全時間的善が確立され、部分を差別することなく、公平に取り扱うべきことが前提とされた。功利主義の場合には、社会における部分としての個人的善に対して全体としての社会的善が確立され、部分を差別することなく、公平に扱うべきことが前提とされた。しかし、個人と社会との関係に注目すると、功利主義においては特定の個人に関する偏向は否定されているが、利己主義においては「個人の絶対的相違性」が確立していることが明らかである。この二つは完全に矛盾し対立する「価値前提」である。

ところが、シジウィックは人間は他人から本質的に異なった個人であると同時に、全体の中の類似した部分の一つであるという二重の観念が必然的にとられるから、人間が自分自身の幸福を究極目的とみなすことも、他人の幸福のために自分の幸福を犠牲にすることもともに合理的であると主張し、この主張に不整合性は存在しないと述べている。⁽¹⁶⁾ そして、彼は結局において、功利主義と利己主義との対立は、「強制力」の作用が十分でないために、二つの原理の命ずる結果が正確に一致しないという現実の問題にすぎないとみているように思われる。この考え方は、内省的均衡の枠組みの中でみれば、道徳理論の基礎的前提には疑問の余地はなく、対立や矛盾は現実の人々の常識的判断との関係においてみられるにすぎず、現実の次元における対立や矛盾は道徳理論の「証明」力や「強制力」によって結局は

解消するはずだとみるものである。これは先にわれわれが指摘したように、基礎主義の考えを内省的均衡の枠組みの中に持ち込んだことのもう一つの表われであるといえよう。しかし、二つの原理の対立の根源は現実局面における対立にあるのではなく、「価値前提」における対立にある。

(2) 次に、ここで「実践理性の二元性」の問題についての二、三の代表的な解釈を取り上げてみよう。ムアによれば、利己主義は各個人の幸福を唯一の善、すなわち普遍的善とみなしており、これは自己矛盾であると批判されている。⁽¹¹⁾しかし、シジウィックの利己主義は、各個人の幸福はその人にとって善であるというものである。ムアはこれを普遍化して、もしある人の幸福がその人にとって善であるならば、その人の幸福はすべての人にとって善でなくてはならず、このことがあらゆる人の幸福についていえなければならないから、「尨大な数の異なったものが、それぞれ唯一の善であるという利己主義の基本的矛盾が生ずる」⁽¹²⁾というのである。これは異様な普遍化可能性のテストの仕方であるが、かりにこれが認められたとしても、ムアの議論は問題を解決したことにはならない。なぜなら、彼の議論によって利己主義が道徳の地位から追われ、その結果功利主義と並置されることはなくなるけれども、依然として合理的な利己心と道徳との対立という形で利己主義と功利主義との間の関係が問われることに変わりはないからである。

その他のどのような理由によって利己主義を道徳ではないとみなしたとしても、シジウィックの直面した問題の実際には変わりはない。すなわち、道徳の二元性の代わりに、「実践理性の二元性」が存在するからである。⁽¹³⁾

ブロードは、二つの原理は論理的に相互に両立せず、シジウィックがそれらの基礎として自明とみなしたものは誤りであったと述べ、シジウィックの問題はいわば原理的に解けない問題であったと論評した。⁽¹⁴⁾しかし、この解釈については、二つの原理が論理的に両立しないということの意味が明らかにされるべきである。もしその意味が、道徳としては一つの原理しか認められないということであれば、ムアの場合と同じ結果になろう。そして二人に共通してい

る欠点は、彼らが原理段階でのシジウィックの矛盾を指摘することで終わり、その矛盾とみられるものが「強制力」の想定とどのように関連しているかの解明にまで及んでいないことである。

シュニーウィンドは、ムアやブロードと違って、二つの原理が始めから相互に矛盾することのないような定式化を与え、道徳的秩序の仮定が問題の解決に資すると考えうるような解釈を見出そうとしている。すなわち、個人的善または普遍的善がそれぞれ唯一の究極目的であると定式化すると、それだけですでに矛盾を避けることはできないから、彼は、それらはそれぞれ究極目的の一つにすぎないと定式化する。その上で、もしこの二つの原理の指示する行為が完全に一致するならば、二つの原理は独立に妥当とみなされる。つまり、原理上の対立の可能性は事実的命題によって取り除かれるのである。この条件がみたされるかどうかは現実の問題であるが、もしこの条件がみたされなければ、二つの原理が同時に真であることは論理的に不可能である。このシュニーウィンドの解釈は、先のムアやブロードと正反対に、原理段階での矛盾の可能性をまったく度外視し、原理の同時的正当化の責任のいっさいを現実に負わしめている。この解釈はシジウィックの真意に最も近いと思われるが、現実が事実上の二原理の完全な調和を示していないのだから、原理段階において二つの原理あるいはその基礎にある二つの直覚が矛盾しているという可能性に立ち帰らざるをえない。

(3) われわれはさらに進んで、功利主義と利己主義との関係は、個人的価値から社会的価値への(V)「統合」の問題であると考える。シジウィックはこの手順を踏むことなしに、個人的善の極大化の原理と普遍的善の極大化の原理とを並置している。「統合」の問題とは、個人に関する「価値前提」その他の条件から出発したさい、個々人の集合においてどのようなようにして社会的価値を整合的に考えることができるかということである。

功利主義は「善の全体論」を個人と社会との関係に適用することによって、「個人の絶対的相違性」を否定する。

個人的善は普遍的善の中の同質的、非個人的部分として全体の中に埋没する。道徳的推論の枠組みにそくしていえば、功利主義がこのような個人に関する基本的「価値前提」から出発して、さらに善の快樂主義的解釈（「価値前提」として）および善の極大化の原理（「道徳的観点」における合理性として）を採用することは、われわれがすでに第四節において述べたとおりである。しかし、功利主義が個人的価値を集計して極大化の原理を適用することができるためには、個人的価値から社会的価値を導く「統合」のルールを明示的にしなければならない。功利主義においては、「統合」は、一人の理想的観察者が個人間の効用比較を行うことによって効用の社会的集計量を導くという過程である。前提として効用が善とみなされ、個人的効用が同質的変量とみなされ、個人の相違性が否定される場合、一元的な主体による個々人の効用の集計という「統合」のルールはそれらの前提と適合的である。

それに対して、利己主義における「個人の絶対的相違性」の前提は功利主義のそれとは異なるものであるから、利己主義の下での「統合」は、個人のほかに理想的観察者を想定し、個人を全体の中に埋没させるという方式を許さないのである。しかし、シジウィックは利己主義の下でどのような「統合」の方式が可能であるかを論じていないのであって、これが彼が矛盾の性質を認識しえなかった基本的理由であると思われる。

シジウィックは一方において、「個人の絶対的相違性」とその否定とをともに合理的であると認め、したがって利己主義と功利主義とをともに合理的な道徳原理として認めながら、他方において、社会的価値のレベルにおいては功利主義的な普遍的善しか認めず、したがって理想的観察者による集計的「統合」の方式しか認めていない。その結果、シジウィックの功利主義は、道徳的推論の枠組みの中では、(V)「統合」について一元集計方式を規定することによって整合的に成立するが、内省的均衡の枠組みの中では、その道徳的推論の枠組みの全体が(B)道徳理論の前提である(A)基礎理論として位置づけられ、(C)道徳判断と対比されるのである。ところが(C)の中には、シジウィック自身が認め

るように、合理的であると承認された利己主義の要素が存在しており、功利主義はこれに働きかけて改宗させることはできない。

そうだとすれば、内省的均衡のメカニズムが示唆することは、「個人の絶対的相違性」と両立する「統合」のルールを考えることが必要だということである。シジウィックは功利主義と利己主義を二つの倫理学の原理とみなしながら、それぞれについて「統合」のルールを考えずに、利己主義における個人的善を、功利主義の「統合」のルールによって集計することによって功利主義における普遍的善を導くことができるかのように考えた。すなわち、「この過程（功利主義の証明）の適用のためには、利己主義者が自分自身の最大幸福は自分にとって合理的な究極目的であるばかりでなく、普遍的善の一部でもあることを、暗黙裡にあるいは明示的に肯定することが必要である。」⁽¹⁶⁾これは決定的な矛盾である。利己主義における個人的善は、功利主義的に「統合」しえないものである。功利主義的に「統合」しうる個人的善は、利己主義的な個人的善ではない。利己主義における個人的善を利己主義的に「統合」するルールは社会契約の方式であろう。

偶然ではあるが、シジウィックは社会契約について論じている。それは常識的徳徳としての正義の一要素としての自由および違法との関連で論じられたものである。⁽¹⁷⁾彼は、社会契約が人々の平等な自由を保証しつつ、違法にともなう自由の制限を説明するものであると受け取りながら、曖昧な自由の原理から「契約によって自由を制限する制限された権利」⁽¹⁸⁾を導くことは不可能であるとして、これを退けている。またその代りに譲渡不可能な自然権を想定し、これを奪うような法を不当とみる試みも、明白な原理から導くことはできないと述べている。自由の制限は効用原理というはつきりとした原理によって基礎づけられなければならない、というのが彼の考えである。社会的効用以外に最高の原理が認められない場合には、社会契約の概念が十分な検討なしに拒否されるのは当然であろう。しかし、社会

契約による「統合」のルールが前提とされる場合には、功利主義は人々の合意をかち取ることはできないであろう。

かくして、利己主義対功利主義の対立を利己心対義務の対立として表現することは誤りである。むしろそれは二つの異なった義務的原理の対立である。すなわち、利己主義は「個人の絶対的相違性」に基づき、社会契約の方式によって義務を結論する立場であり、功利主義は「個人の絶対的相違性」を否定して、理想的観察者の一元的評価の方式に基づいて義務を結論する立場である。シジウィックにおいては、利己主義の社会的帰結が「統合」の問題を通じて追求されていないために、利己主義と功利主義とが利己心対義務という誤った形で対比されているのである。

(4) 「統合」という概念は、(Ⅲ)「道徳的観点」の要件としての普遍化可能性の概念と関連をもっている。道徳理論のもつ普遍化可能性という基本的観点が「統合」の仕方を規定づけているのである。

先にムアに言及したさい、われわれは利己主義についての彼の普遍化のテストは異様であると述べた。利己主義によれば、個人AはAの幸福になることを行うべきであるが、この命題が普遍的に正しいとすれば、Aの幸福は個人B、C、……にとっても究極目的とならなければならない、とムアはいう。もしAがBは何をすべきかを問われるならば、Aは、BはAの幸福になることを行なうべきであると答えなければならない。⁽¹⁷⁹⁾このような普遍化は明らかに矛盾を生み出すが、利己主義の普遍化の仕方には別のいっそう合理的なものがある。すなわち、個人AはAの幸福になることを行うべきであるが、この命題が普遍的に正しいとすれば、個人BはBの幸福になることを行うべきであり、個人CはCの幸福になることを行うべきである、というものである。⁽¹⁸⁰⁾個人Bにとって個人Aの幸福は究極目的とはならない。これが常識にかなった利己主義の考え方である。

ムアのような普遍化の仕方の下では、矛盾を避けようとすれば、あらゆる個人A、B、C、……の幸福は、あらゆる個人A、B、C、……にとっても究極目的でなくてはならない、という結果がえられる。そして、この考え方では、

行為者に応じて究極目的とするものが異なることは許されないから、究極目的としての個人A、B、C、……の幸福は一元的な集計値によって表わされるのである。このような究極目的を主張するのが功利主義にほかならないのであって、先に述べたように、功利主義における「統合」は個人の相違を否定して、一元的な幸福の集計値を誰もが共通に追求しなければならぬ究極目的として導くのである。

それに対して、利己主義における普遍化の仕方は、めいめいがめいめいの幸福を究極目的として追求することを許すものであって、そこには共通の価値はなく、究極目的の内容は人によって異なり、相互に対立し合っている。利己主義において共通に追求されているものは、各人の利己心という形式的価値であって、功利主義におけるような実態的価値ではない⁽¹⁸⁾。利己主義における対立・競争を調整するために、それと適合的な正義の原理が必要であろう。これが利己主義における社会的「統合」によって生み出されるべき制度的ルールである。かくして、シジウィックが功利主義と利己主義との間に見た「倫理学の根本的矛盾」の中に、われわれは功利主義対社会契約論、あるいは効用対権利という価値の対立の原型を見るのである。

(5) このように複数の価値原理が対立している場合、一般にどのような解決の仕方が考えられるであろうか。倫理学はいくつかの解決の仕方を示唆している⁽¹⁹⁾。一つは、対立する諸原理をいづれもロスのいう一応の義務 (*prima facie duty*) とみなし、その上でどれを取るか直覚主義的な判断や実存主義的な決断にゆだねるという仕方である。いま一つは、諸原理を現実の義務とみなし、その上でそれらの間に優先順位をつけたり、矛盾を含まないようにならざるを改訂するという仕方である。シジウィックの調和の想定は後者の見方に属するが、その想定の下では、どの原理も無差別の現実の義務原理になるという特徴をもつ。

対立を解決する仕方としてどれをとるべきかは、問題となっている対立の性質に依存するであろう。利己主義と功

利主義との対立のように、基本的な「価値前提」の対立に根ざしている場合には、右の解決法のリストに含まれていない方法を考える必要があるように思われる。個人に関する基本的な「価値前提」は行為の部分的属性についてではなく、行為の全体としての属性について評価を行うものであるから、「価値前提」の相違に基づく二つの原理を一身の義務とみなすことはできない。そして現実の義務としての二原理の間の選択に当っては、調和や妥協の試みよりも対決の試みが必要であって、そのためには内省的均衡の枠組みの中で両原理のインプリケーションをさらに展開しなければならぬ。とくにシジウィックにおいては、利己主義の下で個々人の善の対立をどのように調整するかという「統合」の考察が欠落していた。利己主義がそれ自身として道徳原理でないという批判はこの意味で正しい。利己主義に適合的な道徳原理を展開し、少くとも功利主義と対決しうるだけの用意をすることが先決である。対決の一例は次の問題の中に示唆されている。

(6) シジウィックが利己主義と功利主義との調和のためのメカニズムとして提起した「強制力」の仮定は、その後、神の摂理の支配する神学の世界ではなく、金銭の支配する世俗的な経済の世界について科学的に展開された。完全競争の市場機構の下で、人々の利己心の追求は結果的に全体としての効用の総和の極大を保証する、という命題は経済学の基本的命題となった。シジウィックに最も忠実な思想的伝統の中で、この命題を展開したのはエッジワースの『数理的心理学』⁽¹⁸⁾である。エッジワースにとっては、シジウィックの「実践理性の二元性」の問題提起は、個人の利益と全体の利益との調和を単純に想定することが幻想であることを警告するものであった。⁽¹⁹⁾エッジワースはこの挑戦に答えて、「経済学の第一原理は、あらゆる個人は利己心のみによって動機づけられているというものである」と規定し、シジウィックの問題を経済の世界において展開したのである。その後の経済学における経済人の想定は、この哲学的問題提起を一貫して反映していると解釈することもできよう。⁽¹⁸⁾

経済学がシジウィックの問題提起に答えたのは、人々の快樂や苦痛という内省的経験を價格という客觀的尺度によってとらえることができたためであろう。シジウィックは功利主義の「強制力」を論じたさい、具体的には法律的、社会的、良心的、宗教的「強制力」を取り上げ、結局において神の摂理による調和という形而上学的信念に依拠した。彼がこの問題との関連において、経済的「強制力」にまったく触れていないのは不可思議に見える。しかし、先に見たように、彼は功績に対する応報の制度として市場価値を取り上げている。そこでの彼の結論は、人々の知識の欠如、外部性、独占などの事情のために、応報の評価づけはきわめて複雑な不完全なものであり、「すべてのサービスの内在的価値に正確に比例して報酬を受けるといふ理想的な正義の社会秩序の建設は、非現実なものとして断念しなければならぬ」というものであった。経済学者が想定する完全競争市場はこれらの事情を仮定によって單純に排除しているのであって、シジウィックの經驗主義的態度はそのような抽象を許さなかつたのであろう。したがって、たとえ虚構の世界について調和が保証されても、彼にとっては助けにはならなかつたかもしれない。

しかし、この点に関するシジウィック自身の最終的な態度はさし当り問わないとして、かりに市場機構が二つの原理の調和を近似的に保証するとした場合、その解釈として次の二点が重要である。第一に、市場機構の下で個々人は利己主義の原理に従った行動をとることができ、市場機構という制度的ルールは個々人を利己主義的に「統合」した一つのケースである。そこでは個々人に対して自分の幸福や利益以外の究極目的は課せられてはいない。それにもかかわらず、市場機構が功利主義道徳を実現するように解釈できるのは、市場競争下の人々の幸福のパフォーマンスを結果的に金銭のタームによって一元的に評価することができるからにはかならない。かくして、利己主義を第一原理とする経済学において、奇妙にも功利主義的厚生経済学が発足するのである。

第二に、倫理学的省察によって解決できない問題が経済学的考察によって解かれたということは、シジウィックが

危惧するように、倫理学を独立の基礎の上に構築することを妨げるものではなからう。彼自身が最終的に神の存在によって原理の調和を想定したとき、倫理学は神学から根本的な仮定を借りてこななければならないのかもしれない、という危惧を抱きながらも、追いつめられた上での賭けに出たのである。しかし、われわれが道徳・制度・経済の少くとも三者からなるモラル・サイエンスの構図を念頭におく限り、社会の制度機構や経済活動の論理からまったく別個に道徳の世界を考えることは不毛であろう。経済活動は参加者に対して一定の「強制力」を課す制度的ルールの下で行われるが、その制度的ルール自身は道徳原理によって評価され、基礎づけられるものだからである。したがって、利己主義と功利主義との中間に制度的ルールを介在させて考えることは、神学的想定よりもはるかに現実的であろう。しかし、シジウィックの調和の想定を全体としてのモラル・サイエンスにおける作業仮説と考える限り、彼の直観はかなりの確なものであったといえよう。

かくして、今やわれわれは功利主義におけるルールの問題を取り上げる場面に来たようである。これはわれわれの道徳的推論の枠組みの中で最後に残された(Ⅲ)「情報」の問題に該当する。

六 方法としての規則功利主義

原理として構築された利己主義と功利主義は、それぞれ個人的善と普遍的善を極大にするように行動することを要求する。しかし、さまざまな選択の可能性の中で具体的などのような行動をとるべきかを判断するためには、個々の行動が目的としての善を極大化しているかどうかを判定する方法が必要である。これがシジウィックの倫理学の方法という概念である。

利己主義と功利主義は共通して善を究極目的とみなしている。シジウィックは善に快樂主義的解釈を与え、これら

の二つの原理を適用する方法として、快樂計算の具体的方法を検討するのである。もしわれわれが、これらの原理は快樂計算に基づいて正しい行動の選択を命ずるといふにとどまるならば、シジウィックの倫理学の方法という問題意識を把握することはできないであろう。善を快樂と規定し、快樂の極大を求めよという快樂主義は、原理の問題であつて、快樂計算をどのように行うかが方法の問題である。原理は行動の目的を指示するにすぎず、そのための手段的手続を明らかにするものが方法である。実践的倫理学は当然にこのような方法を明らかにしなければならぬ、というのがシジウィックの考えである。

まずシジウィックは利己主義の実践のために、經驗的快樂主義、客觀的快樂主義、演繹的快樂主義の三つを取り上げてゐる。これらは異なつた快樂主義の原理ではなく、利己的快樂主義の異なつた方法である。

第一に、經驗的快樂主義すなわち快樂主義の經驗的・内省的方法 (empirical-reflective method) とは、「物理的および心理的原因についてのわれわれの知識に基づいて、われわれの選択しうる異なつた行動から期待される異なつた系列の感情をあらかじめ示し、そのような系列のうち、あらゆる確率を考慮に入れた上で、どれが全体として望ましいかを判断し、それに対応する行動を採択するといふものである。」⁽¹⁹⁾ ここで經驗的・内省的方法といふとき、經驗的とは演繹的と対立する意味であり、また内省的とは客觀的と対立する意味である。すなわち、經驗的とは、実際に發生する快樂に基づいてどの行動をとるべきかが判断されるといふことである。しかし、判断の基礎となる将来快樂の比較は想像の中で内省を通じてしか行ふことができない。これが内省的といふ意味である。快樂主義のための客觀的方法および演繹的方法はのちに取上げられる。

T・H・グリーン⁽¹⁸⁾やF・H・ブラッドリー⁽¹⁹⁾といった理想主義者は快樂主義を批判し、そもそも感情としての快樂を、それが生ずる条件から独立に概念することはできず、また時間とともに消え去ってしまう快樂を集計することはでき

ないと述べた。これらは快樂主義の内在的困難と考えられたものであるが、シジウィックはこれに反論し、⁽¹⁹⁾快樂主義が成立しうることを弁護している。

彼がいっそう重大な反論とみなしているのは、快樂の比較を正確に行うことができないというものである。⁽¹⁹⁾先に述べたように、異なった快樂が比較可能であり、望ましさについて確定的な尺度があるということは快樂主義の根本的な仮定であるが、これは經驗的証明のできないアプリアリオリな仮定にとどまる。人々が快樂の比較を行っていることは事実であるが、それはごく大ざっぱな形で行われているにすぎないことを、シジウィックは承認している。とくに労働と休息、興奮と静穏、知性と感性といったような異なった種類の快樂を比較することは困難である。

シジウィックは快樂計算そのものを厳密な形で行うことができないことを認めるが、かりにそれができたとしても、快樂を行動と結びつけるさいにいっそうの困難があることを指摘している。人々は行動の決定に当って、さまざまな行動がもたらすと考えられる快樂を想像の中で比較しなければならぬが、想像された快樂は現実の快樂と一致するとは限らない。そこには予測の誤りがある。シジウィックは予測の誤りは二つの理由から生ずると考えている。⁽¹⁹⁾想像ないし内省は主としてわれわれ自身の過去の快樂の経験によって影響され、さらに部分的に他の人々の経験によって影響される。したがって、第一に、過去の経験に基づく内省は、われわれ自身の選好が変化するさいには、適切な将来予測を与えない。第二に、他人の経験に基づく内省は、人々の選好が相互に異なるさいには、適切な指針とはならない。かくして、經驗的・内省的方法は放棄されることはないが、けっして完璧な方法とは見なされないのである。

そこで第二に、客観的快樂主義と呼ばれる方法が取り上げられる。これは幸福そのものを追求したり幸福そのものを計算しようとするのではなく、「幸福の客観的条件や幸福の源泉」⁽¹⁹⁾を追求し計算するものである。もし幸福ないし快樂の源泉について意見の一致がえられるのであれば、上述のような内省的方法にともなう困難を回避することがで

きるであろう。常識的な合意によって幸福の源泉とみなされているものには、次のようなものがある。健康、富、社会的地位、名声、権力、家族、友人、知識、文化、娯楽など。⁽¹⁸⁷⁾ シジウィックはこれらが永年にわたる人類の経験の蓄積によって明らかにされたものであり、常識によって支持されていることを認めてはいるが、これに依拠する方法にきわめて冷淡であった。これらの幸福の源泉は平均的な人間にとって意義をもつにすぎず、特定の個人にとっては指針とはならないという。また、これらのものの相対的価値については、一義的な答はありえないという。見よ、ソロモンの栄耀も野の白百合に如かざるを。

要するに、シジウィックの論点は、快樂主義をとる限り、人々がどのように感ずるかが問題であって、客観的な対象そのものが確定的な価値をもつのではないということである。いいかえれば、個人の効用関数において、効用に影響を及ぼすと常識的に考えられる客観的対象が取り上げられるさい、これらの要因は効用ないし快樂という一元的な意識の次元に投影されて始めて評価されるのである。

第三に、ハーバート・スペンサーの主張⁽¹⁸⁸⁾として、演繹的快樂主義の方法が検討される。これは、個々の行為の帰結について快樂の直接的推定をする代わりに、経験からの帰納によって一般化を行っておき、これに依拠していかなる種類の行為が幸福をもたらすかを演繹的に推論するというものである。⁽¹⁸⁹⁾ この方法は、客観的快樂主義のように幸福の源泉のみを考慮するのと違って、あくまでも幸福に対する帰結を考慮するけれども、経験的快樂主義のように個々の行為がもたらす幸福をそのつど、その場その場で直接に予測するのと違って、幸福の原因に関する一般的理論を個々の場合に適用しようとするのである。しかし、シジウィックはそのような一般的理論は存在しないとして、演繹的方法を退けている。

シジウィックは上述のような快樂主義の三つの方法に加えて、常識的道德の示す義務に従って行動するという方法

が自分の最大幸福を実現する手段であるという考えを検討している。⁽²⁰⁾しかし利己主義と義務との一致、あるいは個人的幸福と徳との一致は完全でも普遍的でもないというのが彼の結論である。かくして、利己的快樂主義を實踐するための方法としては、不完全ではあれ、經驗的快樂主義に頼らざるをえないとみなされるのである。

以上は利己主義の方法についての議論である。次に、功利主義の方法についてはどうか。シジウィックにおいては、利己主義も功利主義もともに快樂主義を内容としているから、利己主義に関して述べられた快樂主義の議論がそのまま功利主義の場合にも当てはまると考えられるかもしれない。たしかに、客観的快樂主義や演繹的快樂主義が功利主義の場合にも拒否されることはない。しかし、第一に、利己主義の場合に依拠すべき方法とみなされた經驗的快樂主義は、いまや功利主義を實行する方法としては新しい困難に直面する。第二に、利己主義の場合に役に立たないとみなされた常識的徳徳は、いまや功利主義に対しては適合的な関係にあることが示される。この二つの理由に基づいて、功利主義の方法は利己主義の方法とはまったく異なった形で展開されなければならない。

ともすれば、ペンサムやミルが試みたように、功利主義と利己主義とがともに幸福を追求するということから、道徳的実践において両者を密接な関係をもつたものとして類同的にとらえることが行われがちである。シジウィックは両者を混同すべきではないと主張しているが、それは個人的幸福と普遍的幸福とを区別しなければならぬという当り前のことを意味するのではない。個々の場合において何が正しいかを決定する方法そのものが両者の間で異なっているというのが、シジウィックの意味することである。かくして、「功利主義と直覚主義との間の實際的類似性は、快樂主義の二つの形態〔功利主義と利己主義〕の間の類似性よりもはるかに大きいことは否定しがたいように思われる」という彼の文章が理解されるのである。

もし經驗的快樂主義の方法を功利主義に適用するとすれば、二者択一的な行為の結果生ずると予想される快樂や苦

痛を比較して、社会全体の人々にとって最大幸福をもたらすような行為を選択するという手続がとられるであろう。利己主義の場合には、経験的快樂主義はたんに一人の行為者にとって最大幸福をもたらす行為を選択しさえすればよかった。もちろんその場合にも不確実性がつきまとうという困難はあり、大ざっぱな形でしか経験的快樂主義を適用することができなかつた。しかし、功利主義の場合には、既述の困難に加えて個人間効用比較という難問が生ずる。⁽²⁰⁾この困難性が彼にとって克服しがたいものであった基本的な理由は、「一個人と他の個人との間の相違は絶対的かつ根本的である」という信念であろう。シジウィックの功利主義の方法への探求は、この利己主義の想定を前提として行なわれ、利己主義と功利主義との實際的調和を求めるものであったと考えられる。

ここで直覚主義すなわち常識的徳徳が救いの神として登場する。すでに指摘したように、シジウィックにおいては直覚主義と功利主義との関係は異なった三面を含んでいる。(1)常識的徳徳としての直覚主義(教条的直覚主義)は、功利主義によって説明され、体系化されるべき素材である。(2)認識論的基礎としての直覚主義(哲学的直覚主義)は、功利主義の究極的基礎づけを与える。(3)行為の規則としての直覚主義(教条的直覚主義)は、功利主義を適用するための方法を与える。われわれは(2)については第四節において論じたし、(1)については第五節において論じた。いま問題にしようとするのは(3)である。

(1)と(3)はいずれも教条的直覚主義と功利主義との間の関係であるが、通常両者の間の関係として論じられるのは(1)のみであつて、(3)はまったく看過されているように思われる。しかし、(1)の関係は、功利主義の「証明」という観点から功利主義と常識的徳徳との関係をとらえたものにすぎず、われわれは両者の間のもう一つの関係として、功利主義の「方法」の確立という観点から(3)が成立すると考えるのである。(1)の關係を通じて、功利主義は常識的徳徳を整理づけ、体系化し、基礎づけるのに対し、(3)の關係を通じて、功利主義は常識的徳徳から規則という形式を受け取る

のであって、ここに功利主義と常識的道德との間のギブ・アンド・テイクが成立する。シジウィックが実践的な倫理学を考え、倫理学の方法という概念を中心においたことを考えると、われわれは、功利主義がその方法の確立において常識的道德ないし教条的直覚主義から不可欠の支柱を受け取っていることを強調しなければならない。われわれはこれをシジウィックにおける規則功利主義の主張と解釈する。

われわれの主張はシジウィックの書物の構成からも明らかであるように思われる。(1)の関係については、上述のように消極的な関係についての従属論と、積極的な関係についての体系化論とが与えられる。従属論は第三編とくにそれを総括した第十一章「常識的道德の検討」において述べられる。第三編は「直覚主義」と題しており、ここでは、常識的道德がそれ自身において第一原理をもつものではないということが論じられるにとどまる。体系化論は、第四編「功利主義」の第二章「功利主義の証明」という導入部に続いて、第三章「功利主義と常識的道德との関係」において展開される。この議論が功利主義の「証明」という観点から行われていることは明らかである。この第四編第三章の題名は、ここでのみ功利主義と常識的道德との関係が論じられているかのような印象を与えるが、ここでの議論は、功利主義の「証明」という観点から、原理的に不完全な常識的道德としての直覚主義が功利主義によって説明され、体系化されるという関係を明らかにすることに限られている。

(3)の関係は功利主義の「方法」という新しい観点から発生する。この議論は、第四編第四章「功利主義の方法」と第五章「功利主義の方法(続)」において行われている。シジウィックは直覚主義に対してのみではあるが、功利主義が原理的成功をみたと考えた上で、ここでは功利主義の現実的適用に当たっての方法的確立を試みるのである。第四章の最初の文章は取り上げる問題の移行を明らかにしている。「前章(第三章)において、常識的道德の一般的な功利主義的基礎について述べられた見解が十分に確立されたと考えられるならば、われわれはいまや、功利主義を受け

入れることが、実際において正しい行為を決定するいかなる方法を導くかをいっそう綿密に考察することができる。⁽²⁴⁾」
 このような導入部に続いて、功利主義を適用する方法として再び常識的徳徳に脚光が浴びせられる。シジウィックの規則功利主義はこのような観点から展開されるのである。

さて、周知のように、行為功利主義は個々の行為について、何をなすべきか、何が正しいかを決定するさい、行為の帰結として最大の普遍的幸福をもたらすような行為が選ばれるべきであるという。それに対して、規則功利主義は個々の行為について、何をなすべきか、何が正しいかを決定するさい、行為はある特定の規則に従うべきであるが、その規則は、すべての行為がそれに従った場合に、帰結として最大の普遍的幸福をもたらすものでなくてはならないという。

規則という概念そのものは規則功利主義においてだけでなく、行為功利主義においても取り入れることができる。かつてロールズ⁽²⁵⁾が明らかにしたように、規則には二つの異なった概念がある。一つは、正しい行為がすでになんらかの基本原理に従って個々に規定されている場合に、それらを事後的に要約し総括した経験則である。個々の行為の選択に当って、そのたびごとに原理に照らして判断をする手間を省くために、このような便宜的なガイドが形成されているのが普通である。経験則はあくまでも便宜的な手引にすぎないから、個々の行為を直接に原理に照らして判定した場合に経験則に反する行為が命ぜられるならば、この規則を破ることが正しいのである。行為功利主義における規則はこのような性質をもつ。

もう一つの規則の概念は、規則そのものが制度として先決され、その規則によって初めて個々の行為が規定されるというものである。この場合には、個々の行為は規則に反することは許されない。この場合の道徳原理はどのような規則ないし制度が採用されるべきかを決定するのである。規則功利主義における規則の概念はこのようなものである。

われわれは以下において、シジウィックの功利主義が規則功利主義として解釈されることを示すテキスト的証拠を述べることにしよう。

(1) シジウィックをJ・S・ミルやベンサムと並べて行為功利主義者とみなすのが通説である。⁽¹²⁸⁾ たしかに、シジウィックは功利主義を次のように定義している。「功利主義とは、ある与えられた状態の下で、客観的に正しい行為は全体としての幸福の最大量をもたらすものであるという倫理学説を意味する。」これを見る限り、行為と幸福への帰結とが直結されており、この規定を行為功利主義とみなすことは自然であるかもしれない。しかし、これは功利主義の原理を述べたものと理解すべきである。道徳の原理はつねに行為の評価の仕方にかかわるものであって、上掲の文章が行為に言及していることは、必ずしも行為功利主義を意味するわけではない。上掲の定義はむしろ行為の正しさについての究極的な理由ないし根拠を述べたものである。それに対して、シジウィックは道徳の方法ないし倫理学の方法という概念をもち、それは個々の行為が原理に照らして正しいかどうかを判定する手続である。規則功利主義はこのような方法として、個々の行為は功利主義によって基礎づけられた一定の規則に従うべしと述べるのである。

(2) シジウィックが功利主義の方法を考えるさいに、個々の行為が従うべき規則の有力な候補とみなすものは常識的道徳である。もちろん、常識的道徳の全体がただちに功利主義の最善のガイドとして受け入れられるというのではない。先に「無意識的功利主義」の議論においてみたように、シジウィックは常識的道徳が幸福を促進する傾向をもつことを認めるが、常識的道徳と功利主義との間の単純な調和がすでにえられているとは考えていない。このことおよびこのことの意義をはっきりとさせておかなければならない。「われわれは現在までのところ、常識的道徳規則を、全体としての幸福の最大量を生む傾向をもつ種類の行為に関して、有能な判断者の合意を表わしたものとみなすことはできない。むしろ、これらの規則の完全な改訂を行うことが、体系的功利主義の避けることのできない義務である

と思われる。」⁽²⁸⁾しかも常識的道德と功利主義とが絶対的に一致することが明らかであるなら、功利主義の現実的意義はなくなり、功利主義の原理を採用することはどうでもよい問題になってしまう。「むしろ、功利主義者は常識的道德から功利主義への自然的移行を示すことが要請されるのである。その移行とは、特定の実践分野において、熟練をへた本能や経験則に頼ることから、科学的結論を適用する技術的方法に頼ることへの移行のようなものである。」⁽²⁹⁾

かくして、功利主義が常識的道德の規則の改訂に従事すべきであるということは、たんに教条的直覚主義が不完全であり、功利主義によって体系化されなければならないということを示すことによって、功利主義の「証明」を果そうとするにとどまらず、規則概念を、正しい行為を要約した経験則から正しい行為を定義する一般則に改変することによって、功利主義の「方法」を確立しようとするのである。このような規則の扱い方は行為功利主義ではなく、規則功利主義にはかならない。

(3) ところが、功利主義の原理から無条件に規則の体系を導き出すことはできない。功利主義は人々の幸福を目的とするものであるから、現実の人間における感性や知性から離れて、人間一般についての規則をつくるのは馬鹿げている。人間性は時代により場所により異なるものであるから、現実にくすした人々の幸福を考えるのであれば、現存の道德から出発しなければならぬ。このように考えるシジウィックは、常識的道德を功利主義が具体的な規則を設定するための不可欠の素材とみなすのである。

シジウィックはこの常識的道德の性質について次のような要約的表現を与えている。常識的道德は「一方において」人間一般に対して最大可能な幸福を生み出すように、大ざっぱかつ一般的には適合しているが、しかし正確かつ完全には適合していない規則・慣習・感情の機構(machinery)とみなされ、「他方において、この目的を達成するための現実に確立された機構——われわれはこれをいきなり他のものによって置き換えることはできず、漸次的にの

み修正していくことができる——として受け入れられる。」すなわち、常識的徳徳は功利主義にとっての具体的内容を与えると同時に、功利主義に基づいて行動するための具体的規則を与えるのである。その結果、功利主義の適用は、現存の道徳的規則のピースミールな変更を意味する。⁽²¹⁾

(4) それでは、功利主義の観点から常識的徳徳の修正・改訂はどのように行われるのであろうか。ここで問題となるのは異なった行為の比較ではなく、異なった規則の比較である。すなわち、「現在確立されている所与の規則を維持することと、その代わりに提案される規則を導入することからそれぞれ期待される快樂および苦痛の総量の間の比較」⁽²²⁾である。これが規則功利主義における快樂計算の仕方である。シジウィックはそのための唯一の方法として経験的快樂主義の方法しか残されていないと考えている。⁽²³⁾

しかし、すでに見たように、これは困難を伴っている。シジウィックは、功利主義的帰結を判定するために、普遍的幸福に及ぼす個々の行為の影響を推定することと、行為の集計としての規則の影響を推定することとの間に、どのような相違があるかを論じていない。彼は規則の評価に当って、さまざまな経験科学から知識をえて、経験的快樂主義を適用するしか他に途はないという。たしかに個々の行為の帰結を推定するよりも、一定の規則の下における種類としての行為の帰結を推定する方が、傾向的観察に依存できるというメリットをもつであろう。しかし、経験的快樂主義の適用を利己主義から功利主義に移すさいには、新たに個人間の幸福の比較という困難な問題が発生するが、これは規則功利主義の下でも解消することはないはずである。シジウィックは功利主義原理の現実的適用において、個々の行為が規則に合致すべきことを主張することによって、個々の行為に対していちいち経験的快樂主義を適用することから免れたが、規則そのものの選択にさいして再び直面するはずの方法的困難を克服していない。彼は一個人の快樂比較において生ずるのと同じ程度、あるいはそれを少し上廻る程度の不確実性が、個人間の快樂比較においても

生ずるにすぎず、經驗的快樂主義の方法がまったく不可能になるわけではないと想定しているようにみえる。

(5) 最後に、規則功利主義を理解するに当って重要な基準となるのは規則違反の問題である。一般にある規則に従うことが普遍的幸福に貢献することは否定しえないが、しばしば規則に従わないことがより大きな普遍的幸福をもたらすような場合には、規則への例外が認められるであろうか。シジウィックは次のように述べている。「一般的根拠に基づいて例外を認めることは、たんにいっそう広範・単純な規則の代わりに、いっそう複雑・微妙な規則をつくることにすぎない。なぜなら、もし一つの場合にそのような例外を認めることが一般的善をもたらすならば、すべての類似の場合においても同じようにそうであるからである。」⁽²⁴⁾ 最初規則に対する例外と見られるものもつねに一般化されなければならず、それによって新しい規則が形成されるのである。道德の变革はこのように規則の变革を通じて行われる。「合理的功利主義者は、類似の状態におけるあらゆる人々に対して実行するように望んでいる一般的原理に基づいて進むのが普通である。」⁽²⁵⁾ これは明らかに規則功利主義の立場から規則をとらえたものである。

ところで、以上のものとは異なつた種類の例外のケースがあり、シジウィックはこれを規則功利主義の立場から承認する。それは、ある種の行為が個人によって単独に行われることは望ましい帰結をもたらすが、その行為が規則となつて一般に普遍化されることは望ましくないという場合である。ある種の行為が全体として行われるとき善よりも悪がもたらされるとしても、同じ種類の単独の行為は必ずしもそのような帰結を生まないからである。「社会行動の規則の中には、それを一般的に遵守することが社会の福祉にとって必要であるけれども、ある程度の非遵守が遵守よりもかえって望ましいというものがあろう。」⁽²⁶⁾

このようなケースを認めることは、普遍化可能性の原則ないしカントの普遍的立法の原理に反するように見えるが、これはシジウィックが行為功利主義であることを意味するであろうか。私はそうではないと思う。シジウィックはこ

の場合について、次のように注意深く述べている。「その行為が広く模倣されることはないという確信が、カントの原理の適用によってテストしようとしている格率の本質的な条件である。」⁽²¹⁾ いかえれば、ある行為が例外にとどまるような固定化の傾向が存在するならば、遵守と非遵守のあるパターンは一つの規則を構成しているといえるのである。シジウィックは結婚制度に対する例外としての独身の場合を挙げている。大学のキャンパスにおいて芝生の上を歩くことは一般に禁じられているが、教官のみは例外が許されるというのもこの例であろう。しかし、嘘をつくという行為は容易に模倣され、普遍化するから、例外的に嘘をつくことを認めるといふルールは成立しない。

単一の例外的行為を事実上例外にとどめる働きをもつものとして、シジウィックは公示性 (publicity) の程度を挙げている。たしかに、公けに知られると望ましくない行為も、秘かに行われるならば望ましいことがある。しかし、秘密が守られないならば、その考えはとられるべきではない、という。この場合も、例外的行為を含んだ全体的状態が一つのルールとして成立し、その状態が望ましい帰結を生むならば、その行為は正しいとみなされるといふことを意味する。これは単一の行為そのものを判断する行為功利主義の議論ではない。

さて、私の知る限り、シジウィックを規則功利主義者と解釈することの可能性を吟味したのはシュニウインド⁽²²⁾である。彼はシジウィックの議論のいくつかの側面に規則功利主義を思わすような要素があることを認めているが、シジウィックの次の文章を引用することによって、規則功利主義という解釈を退けている。「功利主義者は、人が最大の普遍的幸福をもたらすと信ずること以外のことを、承知の上で行うのはつねに誤りであると主張しなければならぬ。⁽²³⁾ この文章だけを取ってみれば、より大きな幸福をもたらす行為があるのを知りながら、なんらかの規則に合致するように行動するのは誤りであると述べているようにみえるかもしれない。しかし、この文章は、卓越と義務とを区別することは功利主義者にとっては認め難いという主張についての理由として述べられたものである。すなわち、

功利主義にとって義務とは幸福をもたらすがゆえに行うべきものであって、それ以外に賞讃の対象となるものはないからである。したがって、人々は最大の幸福をもたらすような規則に従うことを要求されるといふ規則功利主義の主張は、右の引用文と矛盾しないであろう。シジウィックは規則への例外をそれが一般化ないし固定化できない限り承認していないから、右の引用文を最大幸福をもたらす例外的行為を認めたものとして解釈することはできない。

もちろん、他にもシジウィックが行為功利主義者であると解釈されるような片言隻句を見出すことはできよう。しかし、それらはいずれも功利主義の原理を示したものであって、功利主義の方法を示したものではない。方法とは、人々が現実意思決定をするための手続という意味である。われわれがシジウィックの功利主義の原理を考えるだけであれば、意思決定の手続という問題を省略することができるから、それを行為功利主義とみなすことは可能である。いずれにせよ、われわれの議論は、功利主義の原理に関する行為功利主義と、方法に関する規則功利主義とを総合する見方を可能にする。

彼が方法という観点を重視し、したがって規則功利主義とみなされる意思決定の手続を採用したのは、快樂計算における「情報」獲得の困難性を認識したためであると思われる。功利主義の快樂ないし効用計算にはさまざまな理論的、実際の困難が伴う。それらは、第一に効用の測定可能性、第二に個人間効用の比較可能性、第三に善を快樂に限定することの恣意性、第四に帰結の確定可能性である。今日までのところ、これらの困難を回避する部分的な試みは次のようなものであった。第一の困難に関しては、基数的効用の概念を放棄し、それに代って序数的効用の概念を想定することである。第二の困難に関しては、個人間の効用比較を否定することである。しかし、この二つのことの結果として、基数的効用の社会的集計値を極大化するという伝統的功利主義の基礎は失われるのである。この状態において、功利主義にできるだけ近い形で議論を再構成するためには、次の二つしか道はない。一つは、新厚生経済学に

おけるように、個人の序数的効用概念に基づき、個人間効用比較を排除したパレート原理を採用することである。功利主義において、効率がただちに正義を意味していたのと異なって、パレート原理は効率のみを定義するにとどまる。もう一つは、ピグーの旧厚生経済学が試みたように、経済的厚生と同格の対象として国民所得を取り上げ、効用そのものではなく、効用の客観的規定因について効率と正義を別々に規定する。これはシジウィックが客観的快樂主義と呼んだものに相当する。

しかし、功利主義を維持するためには、以上のような試みを取るわけにはいかない。現代功利主義も最初の二つの種類の困難にはほとんど眼をつむるのである。第三の困難に関連して、功利主義は快樂主義的功利主義とも理想主義的功利主義とも異なる選好功利主義の立場をとることができる。しかし、この場合にも合理的選好と非合理的選好とを区別するという、何らかの恣意性から免れない。第四の困難については、功利主義の二つの新しい定式を位置づけることができる。一つは、将来における帰結の不確実性を考慮して、確率概念を導入し、期待効用の極大を図るという平均的功利主義である。いま一つは、シジウィックが提案した形の規則功利主義である。シジウィックにおいて規則功利主義の構想がとられたのが、実践的倫理における「情報」の問題を通じてであるというところに、彼の強い経験的思考の現われを見ることができるといえる。

われわれは先に「実践理性の二元性」の問題を解決する一つの試みとして完全競争市場の制度的ルールに言及した。周知のように、市場機構という制度は、個々人の利己心の発動を認めた上で、人々が個人間に分散している知識を自分の目的のために利用することを可能にするものであって、「情報」の効率的利用を本質としたものである。市場のルールは利己主義と両立する制度の例である。シジウィックがそれとは逆の方向ではあるが、一元的な社会的価値の評価にとまらぬ「情報」制約を乗り越えるために、功利主義と両立する制度的ルールを求めたということは、「情報」

と制度との本質的関連を示している点で興味深い。

それだけではない。彼にとって制度的ルールは個人に対する「強制力」を担うものであって、「実践理性の二元性」の難問は規則功利主義の考え方によって解決の展望をうることができる。実践的倫理学のための規則功利主義のもとでは、功利主義によって基礎づけられたある制度的ルールが個人に課せられるのであり、規則功利主義は功利主義原理の実践的適用に含まれる情報問題に解決を与えると同時に、功利主義と利己主義との二元性の問題に対して、両者を両立させる形で解決を与えることが可能である。シジウィックがこのように考えていたとは思われないが、彼の議論は、適切に整理されるならば、この方向を指しているように見える。彼が「実践理性の二元性」の問題において到達した「強制力」と、功利主義の方法の問題において到達した「制度的ルール」とを連結することに思い至っていないならば、彼の功利主義はいっそうの整合性をもちえたであろう。ただし、その連結に思い至るためには、利己主義のもとでの適切な「統合」によって制度的ルールが形成されなければならなかった。

- (1) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Macmillan, London, 1st ed. 1874, 7th ed. 1907. 以下に断らない限り、本書からの引用は第七版による。
- (2) C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, London, 1930, p. 143.
- (3) J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1977, p. 1.
- (4) J. Rawls, "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy*, September 1980, pp. 554-5.
- (5) E. Albee, *A History of English Utilitarianism*, Swan Sonnenschein, London, 1902, p. 358.
- (6) P. Singer, "Sidgwick and Reflective Equilibrium," *Moralis*, July 1974, pp. 501-2, 505.

- (7) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. vi.
- (8) *Ibid.*, p. x.
- (9) J. B. Schneewind, "First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics," *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 45, Heft. 2, 1963.
- (10) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1971. (矢島鈞次監訳『正義論』紀伊國屋書店、昭和五十四年)
- (11) J. Rawls, "The Independence of Moral Theory," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1974-75, November 1975, p. 5. J. Rawls, "Kantian Constructivism," p. 554.
- (12) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. v.
- (13) *Ibid.*, p. 1.
- (14) *Ibid.*, p. vi.
- (15) *Ibid.*, p. 14.
- (16) *Ibid.*, p. 6.
- (17) *Ibid.*, p. 12.
- (18) *Ibid.*, p. 14.
- (19) *Ibid.*, p. 13.
- (20) *Ibid.*, p. 338.
- (21) *Ibid.*, p. 25.
- (22) *Ibid.*, p. 418.
- (23) *Ibid.*, p. 23.
- (24) *Ibid.*, p. 8.

- (25) *Ibid.*, p. 78.
- (26) *Ibid.*, p. 96.
- (27) *Ibid.*, p. 9.
- (28) *Ibid.*, p. 11.
- (29) J. B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics*, pp. 194-5.
- (30) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 78.
- (31) F. H. Bradley, "Mr. Sidgwick's Hedonism," 1877, in *Collected Essays*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1935, p. 115.
- (32) *Ibid.*, p. 114.
- (33) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 99.
- (34) *Ibid.*, p. 78.
- (35) M・G・シンガーはシジウィックの倫理学の方法について、(1)前提から結論を導く推論の手續、(2)適用の方法、(3)究極目的の概念のらうの意味をめぐって論じているが、(1)と(2)を区別する必要はなく、(3)を含めるのは正しくなる。M. G. Singer, "The Many Methods of Sidgwick's Ethics," *Monist*, July 1974.
- (36) J. B. Schneewind, *op. cit.*, pp. 202-3.
- (37) 塩野谷祐一「価値研究の方法と問題」『一橋論叢』昭和五十七年六月。
- (38) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 95.
- (39) *Ibid.*, p. xxv.
- (40) *Ibid.*, p. 96.
- (41) *Ibid.*, p. xxviii.
- (42) *Ibid.*, p. 201.

- (43) *Ibid.*, p. 97.
- (44) *Ibid.*, p. 97.
- (45) D. D. Raphael, "Sidgwick on Intuitionism," *Monist*, July 1974, p. 406.
- (46) H. Sidgwick, *op. cit.*, pp. 98-102.
- (47) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 1st ed., p. 89.
- (48) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 103.
- (49) *Ibid.*, p. 100.
- (50) M. G. Singer, *op. cit.*, p. 436.
- (51) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 102.
- (52) W. D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, St. Martin's Press, New York, 1980, pp. 29-30.
- (53) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 215.
- (54) J. B. Schneewind, *op. cit.*, pp. 260-1.
- (55) H. Sidgwick, *op. cit.*, pp. 338-42.
- (56) P. Singer, *op. cit.*, p. 509
- (57) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 454.
- (58) J. E. McTaggart, "The Ethics of Henry Sidgwick," *Quarterly Review*, October 1906, p. 411.
- (59) J. Seth, "The Ethical System of Henry Sidgwick," *Mind*, April 1901, p. 172.
- (60) 塩野谷祐一「価値理念の構造」一橋大学研究年報『経済学研究』23、昭和五十六年、一三九ページ。
- (61) 塩野谷祐一「価値研究の方法と問題」『一橋論叢』昭和五十七年六月、五ページ。
- (62) H. Sidgwick, *op. cit.*, pp. 199-361.
- (63) *Ibid.*, pp. 338-41.

- (6) W. D. Hudson, "Ethical Intuitionism," W. D. Hudson (ed.), *New Studies in Ethics*, vol. 1, Macmillan, London, 1974.
- (65) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 379.
- (66) J. B. Schneewind, *op. cit.*, pp. 295-7.
- (67) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 379.
- (68) *Ibid.*, p. 380.
- (69) J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 293.
- (70) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 380.
- (71) *Ibid.*, p. 381.
- (72) *Ibid.*, pp. 382-3.
- (73) J. B. Schneewind, *op. cit.*, pp. 304-5. シェニーウィンドはこれを分配原理と呼んでゐるが、これは評価上の原理にすぎない。分配原理と財貨の量の問題とは異なる。
- (74) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 381.
- (75) *Ibid.*, p. 381.
- (76) *Ibid.*, p. 381.
- (77) *Ibid.*, p. 381.
- (78) J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 294.
- (79) A. C. Pigou, *The Economics of Welfare*, 4th ed. 1932, Macmillan, London, p. 25. (永田清監訳『厚生経済学』1、東洋経済新報社、昭和二十八年、三〇—一ページ)
- (80) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 382.
- (81) *Ibid.*, p. 382.

- (32) *Ibid.*, p. 382.
- (33) *Ibid.*, p. 383.
- (34) J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 295.
- (35) W. D. Hudson, *A Century of Moral Philosophy*, p. 1.
- (36) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 23.
- (37) *Ibid.*, p. 23.
- (38) *Ibid.*, p. 112.
- (39) *Ibid.*, p. 112.
- (40) *Ibid.*, p. 26.
- (41) *Ibid.*, p. 23.
- (42) K. Baier, "The Conceptual Link Between Morality and Rationality," *Notes*, March 1982, p. 79.
- (43) H. Sidgwick, "Some Fundamental Ethical Controversies," *Mind*, October 1889, p. 480.
- (44) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 32.
- (45) *Ibid.*, 1st ed., pp. 26-7.
- (46) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 380.
- (47) R・チカハト・桂寿一訳『哲学原理』岩波書店、昭和三十九年、七五ページ。
- (48) D. Parfit, "Later Selves and Moral Principles," in A. Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations*, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.
- (49) シンプルな見方 | 単純な見方 | 単純な見方 | Simple View | シンプルな見方 | 単純な見方 | 単純な見方 | Complex View | シンプルな見方 | 単純な見方 | 単純な見方 |
- (50) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 419.

- (10) *Ibid.*, p. 432.
- (102) *Ibid.*, p. 387.
- (103) H. Sidgwick, "Prof. Sidgwick's Ethical View; An Auto-Historical Fragment," *Mind*, April 1901.
- (104) *Ibid.*, p. 291.
- (105) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 388.
- (106) 横谷谷村「『心』の功利主義の構造」『一橋論叢』昭和五十六年十一月、六九ページ。
- (107) *Ibid.*, pp. 386-7.
- (108) *Ibid.*, p. 127.
- (109) *Ibid.*, p. 123.
- (110) *Ibid.*, p. 78.
- (111) *Ibid.*, pp. 39-54.
- (112) *Ibid.*, pp. 51-2.
- (113) *Ibid.*, p. 98.
- (114) *Ibid.*, pp. 18-22, 470.
- (115) *Ibid.*, p. xxiii.
- (116) S. L. Darwall, "Pleasure as Ultimate Good in Sidgwick's Ethics," *Momist*, July 1974.
- (117) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 419.
- (118) *Ibid.*, p. 420.
- (119) *Ibid.*, p. 420.
- (120) *Ibid.*, p. 419.
- (121) H. Sidgwick, "The Establishment of Ethical First Principles," *Mind*, January 1879, p. 108.

- (122) *Ibid.*, p. 109.
- (123) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 342.
- (124) P. Singer, *op. cit.*, p. 498.
- (125) J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 263.
- (126) P. Singer, *op. cit.*, p. 498.
- (127) *Ibid.*, p. 500.
- (128) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 77.
- (129) *Ibid.*, p. 379.
- (130) *Ibid.*, pp. 421-2.
- (131) J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 264.
- (132) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 421.
- (133) *Ibid.*, p. 424.
- (134) *Ibid.*, p. 463.
- (135) G. Ezorsky, "Unconscious Utilitarianism," *Momist*, July 1974, p. 468.
- (136) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 463.
- (137) *Ibid.*, p. 427.
- (138) A. Gibbard, "Inchostately Utilitarian Common Sense: The Bearing of a Thesis of Sidgwick's on Moral Theory," in H. B. Miller and W. H. Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 74.
- (139) *Ibid.*, pp. 74-5.
- (140) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 425.

- (141) A. J. Simmons, "Utilitarianism and Unconscious Utilitarianism," in H. B. Miller and W. H. Williams (eds.) *op. cit.*, p. 96.
- (142) D. D. Raphael, *op. cit.*, pp. 416-7.
- (143) A. Quinton, "Utilitarian Ethics," in W. D. Hudson (ed.), *New Studies in Ethics*, vol. 2, Macmillan, London, 1974, p. 90. この中で「それは、ライオンは、第一に、心理的快楽主義の否定、第二に、分配原理の重視、第三に、慎慮と慈愛との不一致の指摘、第四に、道德知識の理論(メタ倫理学)としての直覚主義の採用という点において、シシウィックは古典的功利主義から離れていくと評価している。
- (144) *Ibid.*, pp. 265-6, 268.
- (145) シシウィックが常識的道德としての正義をまとめて論じているところは次の三箇所である。(一)第三編第五章「正義」(二六四—二九四ページ)。(二)第三編第十一章「常識的道德の検討」第五節(三四九—三五二ページ)。(三)第四編第三章「功利主義と常識的道德との関係」第四節(四三九—四八二ページ)。
- (146) シシウィックの保守的正義と理想的正義との区別は、のちにラフマエルによって、保守的正義と補正的正義の区別に受け継がれ、正義概念の枠組みの一つとなっている。D. D. Raphael, "Conservative and Prosthetic Justice," *Political Studies*, 1964.
- (147) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 442.
- (148) *Ibid.*, p. 447.
- (149) *Ibid.*, p. 283.
- (150) *Ibid.*, p. 283.
- (151) たとえば、ヘンリースキーは誤りの一例である。G. Ezorsky, *op. cit.*, p. 473. ほか、もっと遊ばば、同じ誤解はヘンリー・エッジワースの F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics*, C. Kegan Paul, London, 1881, p. 124.
- (152) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 416.

- (153) *Ibid.*, p. 416.
- (154) *Ibid.*, p. 447.
- (155) *Ibid.*, p. 447.
- (156) *Ibid.*, p. 420.
- (157) *Ibid.*, p. 420.
- (158) *Ibid.*, pp. 420-1.
- (159) H. Sidgwick, "Some Fundamental Ethical Controversies," p. 483.
- (160) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 404.
- (161) *Ibid.*, p. 508.
- (162) *Ibid.*, p. 508.
- (163) *Ibid.*, pp. 162-75.
- (164) J. L. Mackie, "Sidgwick's Pessimism," *Philosophical Quarterly*, October 1976, p. 317.
- (165) *Ibid.*, p. 326.
- (166) C. D. Broad, *op. cit.*, p. 253.
- (167) J. B. Schneewind, *op. cit.*, p. 371.
- (168) H. Sidgwick, "Some Fundamental Ethical Controversies," p. 484.
- (169) *Ibid.*, p. 486.
- (170) G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903, pp. 96-104. (森谷昭三訳『倫理学原理』新版『三和書房』昭和五十一年「一二四—三六ページ」)
- (171) *Ibid.*, p. 101. (邦訳「一二一ページ」)
- (172) W. K. Frankena, "Sidgwick and the Dualism of Practical Reason," *Monist*, July 1974, pp. 461-2.

- (173) C. D. Broad, *op. cit.*, p. 253.
- (174) J. B. Schneewind, *op. cit.*, pp. 373-4.
- (175) 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、一九一—二〇三ページ。
- (176) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, p. 497.
- (177) *Ibid.*, pp. 276, 297-8.
- (178) *Ibid.*, p. 276.
- (179) W. K. Frankena, *Ethics*, 2nd ed., Prentice-Hall, N. J., 1973, p. 19. (杖下隆彦訳『倫理学』改訂版、培風館、昭和五十年、三三二頁—三三)
- (180) J. Kalin, "In Defense of Egoism," in D. P. Gauthier (ed.), *Morality and Rational Self-Interest*, Prentice-Hall, N. J., 1970, p. 75.
- (181) *Ibid.*, p. 77.
- (182) W. K. Frankena, "Sidgwick and the Dualism of Practical Reason," pp. 460-1.
- (183) F. Y. Edgeworth, *op. cit.*
- (184) *Ibid.*, p. 52.
- (185) *Ibid.*, p. 16.
- (186) A. K. Sen, "Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory," in H. Harris (ed.), *Scientific Models and Man*, Clarendon Press, Oxford, 1979, pp. 1-5.
- (187) H. Sidgwick, *op. cit.*, pp. 289-90.
- (188) *Ibid.*, p. 507.
- (189) 塩野谷祐一「価値研究の方法と問題」『一橋論叢』昭和五十七年六月、一三—一六ページ。

- (190) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 131.
- (191) T. H. Green, *Prolegomena to Ethics*, 5th ed., Clarendon Press, Oxford, 1906.
- (192) F. H. Bradley, *op. cit.*
- (193) H. Sidgwick, *op. cit.*, pp. 131-4.
- (194) *Ibid.*, p. 140.
- (195) *Ibid.*, pp. 147-50.
- (196) *Ibid.*, p. 151.
- (197) *Ibid.*, pp. 135, 153.
- (198) H. Spencer, *The Data of Ethics*, 1879.
- (199) H. Sidgwick, *op. cit.*, pp. 177-8.
- (200) *Ibid.*, pp. 162-75.
- (201) *Ibid.*, p. 85.
- (202) *Ibid.*, p. 460.
- (203) *Ibid.*, p. 498.
- (204) *Ibid.*, p. 460.
- (205) J. Rawls, "Two Concepts of Rules," *Philosophical Review*, 1955.
- (206) J. J. C. Smart, "Utilitarianism," in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, Macmillan, New York, 1967, p. 207.
- (207) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 411.
- (208) *Ibid.*, p. 467.
- (209) *Ibid.*, p. 425.

- (210) *Ibid.*, p. 475.
- (211) *Ibid.*, p. 474.
- (212) *Ibid.*, p. 477.
- (213) *Ibid.*, p. 476.
- (214) *Ibid.*, p. 485.
- (215) *Ibid.*, p. 486.
- (216) *Ibid.*, p. 486.
- (217) *Ibid.*, p. 486.
- (218) J. B. Schneewind, *op. cit.*, pp. 340-9.
- (219) H. Sidgwick, *op. cit.*, p. 492.