

功利と義務と

木 阪 貴 行

序. 見えるものと見えないもの

G.E. ムーアの有名な議論によれば、善とは、何らかの「自然主義的」な仕方では把握可能な性質ではない⁽¹⁾。本当にそうなのだろうか。もしも善が通常の「自然的」な仕方ではまったく把握不可能な何かであるのならば、それを扱うことができるのは結局は形而上学でしかないだろう、と私は思う。だが、ムーアは「自然的」な仕方ではない「直覚 (intuition)」によるその把握を主張した。しかし「直覚」なるものが公共的な言語によっても同定される一般的な知的源泉である、という保証はどこにあるのだろうか。少なくとも私はそのような仕方では善なる性質を「直覚」などできていない、と思う。

すると、結局のところムーアは、誰にでも分かる、とは言いがたい何らかの能力に訴えてもいるのではないだろうか。もしも理性的人間であるのならば誰もがそのような「直覚」を持っていると言うのであれば、もはや善の実質的内容に関して、わざわざ言葉を使ってあれこれ議論する必要などないはずである。だがそうはなっていない。

「自然的」に把握できるものにだけ自己を限定する実証的な科学的探求は、形而上学から離れて目覚ましい発展を遂げてきたし、また昨今のその成果はさらに甚だしい。それに対して、いわばそのようには見えないものを扱うはずの形而上学、特に善を対象にする形而上学は、18世紀のカント以降、凋落の一途を辿っているようにも見える。だが、焦慮してか、いきなり「直覚」に訴えるのでは、実はたんに問題の回避にしかならないのではないのだろうか。見えるものと見えないものとの間にある緊張関係、さらには今日生じて来ているような、前者の後者に対する何か圧倒的な強大化が生む困難な問題群が、見えないものをも見てしまうような一種の知的直観の要請によって解消するとは思えない。

善は、もちろん単純に見えるものでも、またたんに見えないものでも、ともになさそうである。では、どういうものなのか。

カントより少しだけ後の時代を生きたベンサムは、善を、見えない何かとしてではなく、逆に徹底して見えるものによって明確な仕方では定義し直そうとした。ベンサムに限らず一般に功利主義とされる立場では、「非自然的」な性質であるかもしれない善を、基本的には「自然的」性質である快と苦によって説明し、あるいはむしろ積極的に、人為的に功利によって代替することになる。ベンサムはこの点で特に際立っている。彼は善に関わる実践的計量の学とでも言ってよいも

のを、独特の仕方でも展開したように思える。その立場はそれを引き継いだとされる J.S. ミルとは違うだけではなく、そもそも価値倫理的伝統にも簡単には収まりきらない。ここから検討してみよう。

1. ベンサム「功利の原理」

よく知られているようにベンサムは、人間の行為はすべて快 (pleasure) と苦 (pain) とによって支配されている、と述べたとされている²⁾。しかしながらこのことはベンサムによる「功利の原理」を誤解させる元にもなっていると思われる。まず、『道徳および立法の諸原理序説』の著名な冒頭部分により、この原理の内実を確認するところから始めよう。

功利の原理 (the principle of utility) とは次のような原理のことである。つまり、利益が問われている当該の人たちの幸福が、増大するようか、それとも減少するようか、いずれかをなさしめるような、その行為が有しているように思われる傾向性によって、または同じことを別の言葉で言いかえただけであるが、その幸福を促進させるか、それともそれに対立することになるような、その行為が有しているように思われる傾向性 (the tendency it [=action] appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness) によって、なんであれすべての行為を、是認したり、または否認したりするところの原理、を意味する。すべての行為、と私は言った。したがって、それは一個人のすべての行為だけではなく、政府のすべての政策をも含んでいる³⁾。

焦点はまず「その行為が有しているように思われる傾向性」という表現にある。結果としての快苦の増減に関わるところの、当の行為が有していると考えられる傾向性こそが、その行為の是認・否認のための原理であると考えられている。計量ということを併せて言えば、「功利の原理」とは、「利益が問われている当該の人たちの幸福」という目的に対して当該行為が有する因果的なその実現可能性を数量的に予測する原理である。言い換えれば、特定の目的に則して判断される、当該行為が有する当該目的実現の「傾向性」を計量する原理である。

行為の是非を決定するのはその「傾向性」の総量であることになる。だが実践の是非が問題になる限り、それはたんに客観的な事実であるだけではなく、喜びを目指して行為する人間の可能的諸行為から特定の行為を選ぶ動機として機能しなければならない。どのようにしてか。改めて人間の行為は快苦によって全面的に支配されているというベンサムの基本的な立場を検討してみよう。

自然は人間を喜びと苦しみという絶対の支配者のもとに置いた。私たちが何をなすべきであるか (what we ought to do) を指示し (point out)、また

私たちが何をしようとするか (what we shall do) を決心させる (determine) のはこの両者だけである。この玉座には、一方に善 [正しさ] と悪 [間違い] の基準 (the standard of right and wrong) が、他方に原因と結果の鎖 (the chain of causes and effects) が、縛り付けられている。私たちのすること、言うこと、考えることのすべてにおいてそれらは私たちを統治している。私たちがその服従を投げ捨てようとしてできる努力はどれもみな、そのことを証明し、確かめることにしかならないだろう⁵⁾。

「善 [正しさ] と悪 [間違い] の基準」と「原因と結果の鎖」とが事実的に常に一致していれば、最初から当為は問題になりえないだろう。それらが必ずしも一致しないものであるからこそ、それらを一致させるための行為選択原理として「功利の原理」が立ち上がることになるはずである。「功利の原理」がそれらを一致させることができるためには、「何をなすべきか」の「指示」が、同時に「何をしようとするかを決心させる」動機として機能しなければならないだろう。これを最初の引用にあった区分で「一個人のすべての行為」について具体的に言えば、「傾向性」として把握された功利が、それが現実に動機となるような仕方でも、予測されたその人の喜びを具体的に「指示」していなければならないということである。この場合の喜びは、抽象的な量としての喜び一般の、つまり快の、ではなく、特定の喜びの予想でなければ、その人にとっての動機とはならないはずである。むしろ、まず個人の次元で求めたい喜びが複数あるときに、それらを比較考量することが必要になる。ベンサムが挙げた計算方法がその考量原理として働き、特定の喜びを数量的な快としての把握に置き換えるだろう。ベンサムが言う「功利」、つまりある行為が有する「傾向性」は、喜びを快として把握し直した上で、行為をその比較考量によって選択する過程の中でこそ、その選択に関わる機能としての意義を有している。

ここでムーア的な問題設定に戻って考えると、「傾向性」なるものは上のように人為的構成物であるとしても、それがもし自然的な次元のことがらであるのなら、それは、善、つまり道徳的な価値とは別種のものである。当該行為が予想させる特定の幸福の実現可能性の総量とは、ムーアが考えていたような直覚の対象ではない⁴⁾からである。すると「傾向性」の総量によってその行為の善さが人為的に代替されているということになる。だが、功利が非自然的な善を自然的に代替できることについて、そのこと自体を功利が保証しているわけではない。非自然的な善の直覚に訴える道がないところで、たんに自然的に計量される功利を善に置き換えるということは、特定の幸福を実践的に善に置き換えるということにしかならない。

ところで、最初の引用箇所末尾でも、個人の行為は「政府のすべての政策」と同格で並べられていたように、ベンサムの観点は常に「立法者」のそれでもあり、

たんに私的な利益を追求する一個人に立脚しているのではない。この著が『道徳および立法の諸原理序説』というタイトルを冠していることに関わる重要な点である。実際、上の二つ目の引用に続けて彼は、「功利の原理」は、とにかくまずこの「服従を認め」たうえで、むしろそれを承認したからこそ可能になるであろう、「法と理性との手によって至福の構造 (the fabric of felicity) を立ち上げることを目的とするところの体系の基礎」となると述べている。

最終的な課題は実際の法律と現実の社会とを、「功利の原理」の適用により幸福を最大化する構造に変換することである。それは実際にベンサム自身がそうであったように、「政府のすべての政策」の決定と実行に関わる実践でなければならない。

個人的なレベルであろうと、社会的次元であろうと、ベンサムが相手にしているのは特定の幸福、特定の功利、特定の政策、等を念頭に置く具体的実践であり、功利一般、幸福一般といった抽象物は意味をなさない。もちろん問題となる是非について、客観的な規範とか価値とかと言われるべき、具体的実践に対して超越的で非自然的な何かによって基礎づけられることなど思いもよらない。そして実践を支えるそのような暗黙の価値意識が、ある程度までは共有されているにしても幾分かは主観的であるしかないことを批判するような、どこか超越的な観点は、有限な私たちの世界にはまたどこにもないだろう⁽⁶⁾。

「功利の原理」は、すでになんらかの実質的な目的が、つまり何らかの幸福が、不可避的に主観的な仕方を実践的に志向されているときに、当該の幸福（喜び）の実現へ向けて「傾向性」を具体的に数値として計量することにより、はじめて特定量としての功利を設定できる。これを特に<功利>と表記するなら、ベンサムが目指している体系とは、倫理から立法までを貫いて、行為が有する「傾向性」の<功利>による評価に従って、個人と国家社会を組み直そうとするプランの基礎付けである。

2. 功利と公正—トロッコ問題

『道徳および立法の諸原理序説』は1789年に最初に出されたが、30年以上も経った1822年、十分には理解されていないと思われた自らの立場をより明白にするために、ベンサムは上で引用したその冒頭部分に註を付けた。それによると、「功利の原理」は今（同年7月）では「最大幸福、または至福の原理 (the greatest happiness or greatest felicity principle)」とされているが、これはたんに短く言ったものにすぎず、本来は「人間の行為の正しく適切な、それも唯一正しく適切で普遍的に望まれる目的であるところの、利益が問われている当該の人々の最大幸福を明言する原理であり、すべての状況における人間の行為の目的を明言し、個別的には政府の権力を行使している公職者、あるいは一群の公職者の目的を明言

する原理」であるという。「功利」よりも「幸福」の方が快苦との結びつきが分かりやすいのでそう改めるということだけではなく、特に、「条件」としての「利害関係者の人数」への配慮が曖昧になるという点に眼目があるという。「一方では幸福と快楽があり、他方では功利性の理念 (the idea of utility)」があり、しかしこれらのあいだに「十分に明白な関係がこうして欠けていること」が、「この原理が受け入れられることへの障碍」となっていることを「かねがねいつも十分に気づいていた」と言っている⁷⁾。

一方でそれが快楽 (喜び) によって計量され、他方でそれが行政による政策において現実的に捉えられ、この両者は幸福に関わる当事者の「最大幸福」という目的にこそ収斂している、ということが「功利」という言葉だけでは分かりにくいので、「最大幸福、または至福」という言葉に代えた、ということである。ベンサム意図は、現実的な幸福を増進するための具体的な原理を提言する文脈で、「条件」としての「利害関係者の人数」への配慮を確保した上で、「功利」の意味を「幸福」という言葉で明確にすることにあつた。

その後ほぼ200年の間に、ベンサムの述べたことの多くはすでに相当程度、一般的な考え方の一部となったのかもしれない。ところで最近、と言ってもすでに50年ほどは経っているようだが、功利主義から帰結すると考えられることが、正義や公正、人権といった義務原理に反してしまう場合を特にある種の極限状況を設定することによって指摘し、倫理学説としての功利主義には根本的な欠陥がある、という指摘をする流行がある⁸⁾。確かにその指摘自体は間違っていないが、ベンサムの目指していたことがらとはかなり問題場面が違う。

例えば顕著な議論の一つに、フィリップ・フットに端を発するいわゆる「トロッコ問題」がある。制御不能になって暴走するトロッコがあり、そのまま何もしなければ逃げ場のない5人が轢死する。ポイントを切り替えて別の線路へ引き込めば、別の人だけが一人轢死するだけですむ。功利主義、つまり「利害関係者の人数」を確定した上でその「利益が問われている当該の人々の最大幸福を明言する原理」に従って考えれば、恐らくは後者を選択しなければならないだろう。だが、そういう結論に従った者は晴れやかな心でいることができるだろうか。そもそもその1人の人がなぜ他の5人のために殺されなければならないのか。例えば人間の尊厳とそれを根拠とする平等、殺人の禁止、あるいは虚言の禁止といったような、義務論が主題とするところの重要な問題群は功利の原理だけでは扱えないのではないか。

この批判はもっともであるようにも見える。だが、価値倫理学の近代的な一種の実践的バージョンである功利主義に、そもそも価値倫理とは原理を異にする義務倫理的内容が組み込まれていない、という批判を向けてこれを叩くというのは、そのままではやはり酷である。価値倫理がそのままでは義務倫理を包含しえない

ことは、その逆もそうであるのと同様に、よく知られたことである。しかも、ベンサムも同様であったと思われるが、ミルの場合であれば特に明示的に、ミルが言うところのベンサムの格言（これは次節で引用する）について、以下のような留保を付けている（傍点強調は本阪）。

道徳家と立法者による評価では、幸福への誰しもの平等な要求はその中に、人間生活にとって不可避の諸条件であるかぎりこれを平等なものからは除いて、幸福のための手段すべてへの要求を含んでいる⁹⁾。

つまり、生死そのものはもちろんのこと、一般に「人間生活にとって不可避の諸条件」が問題になっているときには、平等なものとして無差別に対象を扱う功利の量的評価は必ずしも単純には問題に関わらない、ということである。ミルはあまり極端な場合は想定していないと思われるが、しかしそれにしてもトロッコ問題の当事者にはこの留保が当てはまり、5人の方も1人の方も併せて6人とも、単純な最大幸福原理についてはその適用外であることになる。そこで問われる利害とはそのまま直接的に生死そのものだからである。

トロッコ問題のような問題群は伝統的に言うといわゆる決疑論に属する。そのような問題の立て方はもともとながし義務論的な問題設定であるが、ここではその問い方それ自体が問われてよいと思われる。アリストテレスに従って言うと、そのような問題設定は対象の性質を理解せずに、無駄に誤った仕方でも数学的な厳密さを倫理的なことがらに求めている誤りであることになろう¹⁰⁾。

むしろ古く伝統的には、例えばそもそもポリス全体を扱う「政治学」の一部でしかないアリストテレスの「倫理学」は、最高善を扱う古典的な価値倫理学であるとともに、しかしその固有の問題設定からするとそれ以上に、倫理的に優れた人間の魂の状態、つまり徳を扱う徳倫理学でもあった。つまり、価値原理と義務原理との現実的な、しかし容易ならざる統合は、国家社会においてだけでなく、むしろ優れた人間の魂の徳においてこそ追求されていたし、その上に国家の在り方と個人の徳の間には類比が想定されていたわけである。そこには当然ながら社会契約の当事者としての平等な理性的主体といった近代的な想定はなかった。むしろこの一致は倫理的徳を体現できた指導者によって可能となることが期待されていた。

だが、ベンサムに話を戻すと、彼にとって「社会」とは、「いわばその成員を構成すると考えられる個々の人々から形成される、擬制的な団体」にすぎない。そしてあくまで「社会の利益」とは「社会を構成している個々の成員の利益の総計にほかならない」¹¹⁾。するとトロッコ問題とは、極限的な状況を仮定することによって「擬制的」なフィクションとしての社会という想定が破綻する場面を取り出している、ということになろう。

人間世界の現実的な在り方に関連して、アリストテレスにしても、個人の徳に

については関心が希薄あるいは寛容であった当のベンサムにしても、最近流行っている仕方のように先鋭的に極端な場合など想定しなかったという点では、一方は古典的に健全な仕方、他方は近代的に実践的な仕方¹²⁾、共にやはり樂觀的なのである。ただし上で見たようにベンサムは、快苦が人間のあらゆる行為を究極的に支配しているということを承認せよと直裁に主張し、そのことに基づく<功利>を基本原理とした。伝統的な徳を消去して、ある種の即物的な計量をそれに取って代えたともいえる。だが、いわば世界観のそのような転倒の如きものを含みベンサムの大変にキッパリとした提案は、従来からの常識とは簡単には両立しなかった。ミルもベンサムの功利主義を質的に変容させて、そこにある種の徳倫理的要素を再び組み込んだわけである。快苦、あるいは訳語を換えれば、喜びと苦しみ、当該の人間の質的狀態の差異によって内容的、質的に区別されることになったのである。

ベンサムの時代以降、ミルによるこの周知の変更をも通して功利主義はより精緻に分類できる仕方様々に議論されて来たが、その中でも特に単純で一貫した行為功利主義の立場であるならばともかくも、普遍化主義的功利主義や、規則功利主義の立場であれば、現実世界に関わる経験的に知られるはずのある種の事実をやはり幾分かは樂觀的に前提にすることにより、功利の原理が正義と公正に反する結論を出さないで済むことを期待することはできる。

説得的な例で言えば、ニーチェが主張しているとも考えられる徹底して一貫した利己主義は、自他の相互援助を互いにすべて拒絶することになるから論理的には普遍化可能であるが、それでは例えばホッブズが描いたような「万人の万人に対する闘争」が生む「悲惨」にも陥ることとなり、功利の原理には反してしまうので、人間の弱さという経験的事実の下では一貫した利己主義は道徳的原理とはなりえず、結論として道徳は相互扶助でなければならない、というような議論がある。実際ホッブズの議論には闘争の中止と平和への移行に関して囚人のジレンマ的な状況のあることが知られている。約束は守らなければならない、という社会契約それ自体が前提とする義務が、徹底したエゴイストばかりの世界では単純には生まれえない。そこには何らかの仕方、この世界がそれを生むような構造を現実には有していることが必要になる。

つまり、なんであれ理性的な、または目的論的な、あるいは神学的な世界観を原理としては放棄するのであれば、約束履行義務の導出のような議論をする際にも、結局その議論は、ある種のたんに偶然の事実、あるいはなんらかの幸運に依存することになる。つまり、私たちが今いる世界では、功利の原理から、正義や公正に反する事態が生じるようなことは事実として出てこないし、それ以上に、この世界には功利の原理から虚言の禁止が帰結するような構造が現にある、という偶然や幸運である。すると義務の必然性一般も偶然的（あるいは人間学的）事

実に解体されるだろう⁴³⁾。もちろんここで偶然の事実と呼ぶものにも様々なレベルがあるにしても、である。

以上、本節を功利主義の含意という観点から纏めると以下ようになる。

- 1) トロッコ問題のような問題設定は、決疑論的なその問題に対して有効な応答がないことをもって功利の原理を一般的に否定するような仕方でも議論を展開するようになれば、義務論的な立場から価値倫理学に対して誤った仕方でも過大な要求をしていることになる。
- 2) 少なくともミルは功利の原理が機能する場合を限定していて、最近の議論に見られるような極端な問題場面については、単純に功利の原理によって問題が解決するとは考えていない。
- 3) ミルにしてもベンサムにしても暗黙のうちに、功利の原理が健全に機能するためのある種の楽観的な前提に依拠した議論を展開していることになる。

だが、3) の暗黙の前提とはより正確にはどういう前提だろうか。それを考えるために、次節ではミルがベンサムの書き方が十分ではなかったと考えて付け加えたと思われる、功利主義から見た義務原理に関わるテキストを検討しよう。

3. 功利と公正一質的功利主義

少し議論を戻そう。再び義務論の立場から見れば、功利主義に対するより本質的な反論が残っている。その反論の核心にあるのは、必ずしも前節のような極端な想定ではなく、功利の原理に従う限り、別々の二つの振る舞い方が、計量結果からするとともに同じレベルの〈功利〉を生じる場合には、たとえそのうちの一方が正義や公平に悖る場合でさえも、そのいずれかを行えば問題はないはずであり、どちらの振る舞い方も同様に許容されることになってしまうだろう、という論点である。つまり、確かに「功利の原理」をいわゆる「最大多数の最大幸福」という仕方で定式化し、しかもミルが言うところの「ベンサムの格言」つまり、以下のことがらを組み込んだとしても、この原理それ自体の論理的含意を厳密にテストするために組み立てた論点を考慮するならば、功利という考え方そのものの中に義務論的な規範が論理的に組み込まれているとは言い難いはずである。まずはミルが『功利主義論』の末尾で述べていることを確認するところから始めよう。

だが、この[公平という]道徳的義務はより深い基礎に根差している。それは道徳の第一原理から直接的に出てくるのであって、二次的あるいは派生的な理論から出てくるたんに論理的な系ではない。まさにそれは功利ということの意味そのもの、あるいは最大幸福原理に含まれているのである。もしある人の幸福が、程度において等しいという前提の下で(種類の違いを考慮しての適正な斟酌を加えて)、正確に他の人の幸福と同じだけの仕方でも数えら

れていないのであれば、それは合理的な意味を欠く言葉のたんなる形にすぎない。これらの条件があれば、ベンサム「誰もが一人として数えられ、誰も一人以上には数えられない」という格言は功利の原理の下にそれを説明する注釈として書かれてよいだろう¹⁴⁾。

この「格言」なるものの出自については様々に問題があることが知られているが¹⁵⁾、それは今は措く。「最大幸福原理」が直に義務論の原理を含意しているという、かなり無理なことを主張していると思われる引用テキストの焦点は、「ある人の幸福」は、「程度において等しいという前提の下で（種類の違いを考慮しての適正な斟酌を加えて）、正確に他の人の幸福と同じだけの仕方でも数えられていなければならない、という条件の付加にある。また前節で見たように、ミルは続く箇所でも、喫緊の生存に関わるような例外を条件に付け加えていた。これらの条件が満たされていれば、前節のような極端な議論はそれでかわしていることになるのかもしれない。「種類の違いを考慮しての適正な斟酌」とは、具体的にそれがどういうものかはともかく、いわゆる質的功利主義の立場からの功利計算への手続きの補正介入であろう。

だが、問題は以下である。つまりミルのこのテキストは、「合理的な意味」ということによって、「最大幸福原理」が倫理的に首尾よく機能するためには、「格言」の条件が満たされていなければならない、と述べているだけなのではないか。「最大幸福原理」は公正のような義務原理をその「意味そのもの」によって本当に論理的に含意していると言えるのだろうか。

例えば能力的に同等の人が複数いて、しかし公平の観点からすれば人事の決定に裁量の余地がないにもかかわらず、誰にも分からないような仕方でもそれを無視して、その複数の同等の人から自らに都合のいい人物を選ぶ操作による人事を実行したとする。この場合、「最大幸福原理」の「意味そのもの」だけを考慮するならば、仮定により帰結としては公正な手続きを取った場合と同等の結果が得られるだろう。このようなときには、「ある人の幸福」が「正確に他の人の幸福と同じだけの仕方でも数えられていない」と言えるのだろうか。量としてはそのように数えた後で、しかし結果としては誰か一人だけを特定の仕方でも扱わなくてはならず、誰がその特定の一人になるのかを決めなくてはならないとき、公平という観点からすればここに恣意が入り込んではいならないから抽選にするしかないと考えられるが、「最大幸福原理」の「意味そのもの」にも既にそのことが含意されていると言えるのだろうか。公平原理を入れない限り、計量した後のそのようなことはどちらでもよい、と言うしかないのではなかろうか。そもそもそのようなことは結果への「傾向性」の計量結果には関りが無いからである。つまり唯一の決定原理であるはずの量からすればそれが関わっていないはずの偶然事の領域にまで、「最大幸福原理」の「意味そのもの」が関わっているというのは無理では

ないか。

もしも公平に関わるような倫理的義務を「最大幸福原理」が許してしまうかもしれないとすれば、やはりそこにはこの原理それ自体に欠陥があることになる。もっともこの疑念に対して、ミルはよく知られた「内的制裁」つまり「人類の良心の感情」に訴えたし¹⁰⁶、あるいは歴史的に形成されたものとしての正義に関わる「憤りの自然な感情」¹⁰⁷を持ち出してもいる。

だがミルは結局ある論点先取によってしか、義務を功利性から導くことができていないのではないのか。つまり、「良心の感情」や「自然な感情」に訴えたとしても、上のような諸条件をミルは結局は「感情」によって暗黙のうちに、論理的にはなくいわば人間学的に〈密輸入〉していたのであり、ところがそのことには無自覚に、それが倫理的にもことが首尾よく運ぶための条件として必要になる場面で、あたかももともと功利の原理そのものにそれが含まれているものであったかのように述べてしまう、という論点先取である。

すでに義務論的な議論になっているかもしれない。しかしおそらく一般的に言っても、価値倫理学的原理の中に義務倫理学的原理を論理的に組み込むことにはやはり無理があろう。実際、「功利ということの意味そのもの」が拾える義務は、結果を考量する際の要素としての各人の利益への平等な配慮までであるはずだから、その計量条件を越えた、唯一の決定原理であるはずの量からすればどちらでもよい偶然事の領域でも生じうるような、しかしやはり重要な義務違反に対しては、どうにも遡及しがたいように思える（最近の極端な想定による議論も範囲を越えている事例だろう）。

<功利>によってすべてを説明しようとするれば、結局は、この原理が実定的に首尾よく機能する範囲にそれを限定して、歴史的偶然によって定まっている相対的な<正義>に基づく条件を前提としながら、その上に想定される<功利>の間の量的な差に基づいて相対的に義務を導く議論となる。ミルの場合、この点に関して「功利ということの意味そのもの」が「根差している」「より深い基礎」とは、つまりは歴史的偶然に依拠する実定的な<正義>なのである。確かにこの次元であればミルは間違っていないだろうし、正義の相対性に関するその議論は聞くべきところが多い。トロッコ問題に関わって引用した例外条件は「正義に関する他の格率と同じく」「決して普遍的に適用されたりそのように理解されたりしない」ともされていた¹⁰⁸。

ところでベンサムは、「だが善〔正しさ〕と悪〔間違い〕についての私たちの観念 (our notions of right and wrong) を功利性以外の考慮から引きだすことはけっしてないのであろうか。私はそんなことは知らないし、つまり気にもしていない (I do not know: I do not care.)」¹⁰⁹と言い放っていた。これと比較すると、質的功利主義者たるミルはむしろそのために却って上の論点先取により積極

的に荷担してしまっているのではないだろうか。ミルは幸福の徹底した可視化よりも、むしろその質的差別化という徳倫理的な志向へ幾分か立ち戻ったために、「最大幸福原理」を実践的に実現することとともに、その幸福の内容を高めることにも力点を置いたからであろう。幸福の質をも問題にするところの「最大幸福原理」は、最初から公正の原理を織り込んでいるような質的な原理でなければならなかったことは確かである。むしろそれが積極的な本人の意図だったにしても、よく知られたこのミルの立場には、しかしやはり論理的な綻びが伴う。義憤の感情にも関わるその点について、今度は義務論を代表するとされるカントと比較考量する文脈でも仔細に見てみたい。

4. ミルのカント批判

ミルはその『功利主義論』の最終章でカントについて以下のように述べている。怒りに駆られて何かなすときに、「自らを公正だと意識してはいない (not consciously just)」ような状態ではなくて、その怒りが同時に「道徳的感情」でもあり、たんなる私的な感情と区別される義憤でもあるためには、その行為は「良心に従って行為の道徳的な善し悪しを決する (conscientiously deciding on the morality of the act)」ということに基づいていなければならない、それはとりもなおさず人類全体の功利に基づいていることになる、と主張する議論においてである。テキストを小分けにして番号を付けながら引用する。

①この点は功利主義に反対する道徳論者も認めている。(以前にも述べたように) カントが道徳の基礎原理として「行為のあなたの準則があらゆる理性的存在者によって法則として採用されるように行為せよ」と提議するとき、彼は実質的には次のことを認めている。②つまり、良心に従って行為の道徳的な善し悪しを決するときには、人類の利益が集合的に (collectively)、あるいは少なくとも人類の中で誰彼ということには無差別に (or at least of mankind indiscriminately)、行為者の念頭に置かれていなければならない、ということである。③そうでなければ、彼は意味のない言葉を使っていることになる。というのは、まったくもって利己的でさえあるような準則がすべての理性的存在者によって採用されるかもしれないなどということはありえないだろう、つまり、ものごとの自然本性の中にはどうしてもそういう採用を妨げるような越えられない障碍があるのだとは、説得力のある仕方ですべてをやってみようとしたところで、やはりこの主張を維持することはできないからである。④カントの原理が有意味であるためには、そこに盛り込まれている意味とは、私たちはすべての理性的存在者がその集合的な利益のために採用するであろうような準則によって振る舞い方をかたどるべきである、ということではなければならない²⁰。

この文脈では、カントの立場は普遍化可能性原理を採用する格率倫理学としておさえることができる。多くの場合にミルの立場でもあるとされる規則功利主義的な議論と対比するとしても、まずは格率、あるいは準則という、行為の何らかの主観的な規則を問題考察の中心に置くところは両者共通である。相違は、その規則を社会全体にまで広げて適用したときに、カントの場合だと、そのような格率の普遍化が何らかの矛盾を生ずるかどうかを、実質的な価値原理に訴えることなく、あくまで論理的に考察しようとする。これに対してミル、あるいはまた規則功利主義では、当該の準則が社会全体の法則となったとき、それが功利の最大化を生ずるかどうかという点が焦点となる。

だが、カントが実際に『人倫の形而上学の基礎付け』で挙げた例で言えば、自殺の禁止、虚言の禁止、怠惰の禁止、相互扶助の義務、の中で、カント自身、まったく論理的、形式的に議論ができているのは、虚言の禁止だけであり、その他の場合、その議論は実際には何らかの「実質的」原理を取り入れた議論となっているのである⁴¹。つまり、虚言を禁止するといった、社会的コミュニケーションをむしろ構成している規範原理以外の、他の三つの例においては、いずれも現実世界の経験的な在り方や、さらには一般に世界に見出されるべき目的論的構造を参照しなければ、カントの議論は成立していない。

ところで上の引用によれば、ミルはカントの議論を①の「あらゆる理性的存在者」への普遍化可能性という点において捉え、それが「実質的に」は②の仕方では表現される功利性を考慮している、と理解している。その際の焦点は、功利性の原理は、「人類の利益」を「集合的に、あるいは、少なくとも誰彼ということには無差別に」考慮しているということにある。つまりミルの議論は、功利性そのものの中に正義あるいは公平の原理が「少なくとも」何らかの仕方では織り込まれている、という点を論拠としていることが分かる。

ミルによれば、功利性の中には正義あるいは公平の原理が「少なくとも」織り込まれているのに対して、③のカントのように「理性的存在者」というだけでは利己主義の論理的な可能性が否定できない。すると④にあるように、カントにおける「理性的存在者」は公平であるために功利性をこそ考慮していなければならないはずだ、ということになる。

確かに「理性的存在者」というだけでは一貫した利己主義を排除できないようになっている議論の水準（『基礎付け』でのカント自身の議論もミルのカント批判もそうである）では、正義、あるいは公平といった義務論の原理と功利の原理とが衝突しないことができるのは、経験的世界の偶然に幸運な在り方、あるいはそれへのある種の信頼に依存することによってでしかない。しかしミルはこの点を飛び越えてしまい、それら偶然事への信頼も、最初からすべて「功利の原理」によって保証されているという論点先取によって議論したことになる。

こうしてミルの議論も、また批判対象であるとミルが把握している限りのカントの議論も、ともに、原理に関わる互いにやや入り組んだある種の〈密輸入〉、つまり論理的普遍化可能性原理への実質的価値原理の〈密輸入〉(カントの場合)、あるいは、功利性への正義あるいは公平原理の〈密輸入〉(ミルの場合)、を含み込んでいることになる。これらの入れ子構造の中では、カントに対するミルの批判にはまったく根拠がないわけではない。このようにやや複雑な仕方ではあるが、ミルのような議論が少なくともその半ば(双方とも論理的には「理性」に徹底したエゴイズムの可能性を認めるところ)までは可能になっている構造の、その先のところ(世界が有しているはずの人間学的現実)では、カント的義務論とミルの功利主義とはかなりの場面で重なり合ってくる。その様子をもう少し詳しく見てみよう。

5. 人間学的事実と徳倫理学

まず、ミルの議論がある種の緊張を孕んでいる点から確認したい。つまりこの議論では、一方では「理性的存在者」が「まったくもって利己的でさえあるような準則」を採用する可能性を論理的に「説得力のある仕方では」排除できないが、他方では、「良心に従って行為の道徳的な善し悪しを決するときには、人類の利益」つまり功利の原理が必要である、とされている。ミルのカント批判は、理性的存在者はひたすら利己的でもありうるから、そこにいわばその外から改めて功利が考慮されなければ、ミルが理解した限りの上の道徳法則は無意味なものとなる、ということである。

ミルによる道徳法則の、このように独特の仕方での定式化の是非は今ほ措くとしよう。しかしながらそれでも、実は少なくともカント自身は、「理性的存在者」が「まったくもって利己的でさえあるような準則」を採用する可能性を認めているわけでは、論理的には必ずしもない。事態はもう少し複雑で、カントに従う仕方而言えば、そういうことはたんに分析的にはありうるかもしれないが、しかし総合的にはありえない、といういささか逆説めいたことになるはずである。カントの側にも緊張を孕んで入り組んだ構造がある。

カントは『基礎付け』で、相互扶助を自他共に拒否しあう一貫した利己主義の方が、欺瞞的に利他的言説をふりまく説教家などよりもまだずっとマシであると論じつつ、ともに論理的には普遍化可能であるところの、これら一貫した利己主義と相互扶助論との両者について、私たちには道徳的に後者が命じられていることの理由を次のように述べる。

しかしながらそのような[一貫した利己主義の]格率に従っても普遍的自然法則はよく存続することもできるであろう、ということがたとえ可能であるとしても、しかしながら、そのような原理がいたるところで妥当することを

意欲する [wollen] ことは不可能である。なぜならば、この原理を含意するような意欲 [Wille] は自己自身に矛盾する [sich selbst widerstreiten] だろうから。というのも、本人が他の人の愛と同情とを必要とするのに、自分自身の意欲から生じた自然法則を通して、本人が望む援助の希望をすべて自分から奪ってしまうだろうと思われるような場合が、少なからず生じかねないからである²²。

このテキストの読解には微妙な問題点が立ち上がる。おそらくはそれがむしろ自然な理解だと思われるのだが、もしもこれを、「そのうち自分も人に助けて欲しくなるだろうから、人を助けておかなければその願いは叶わない」、という仕方方で理解すると、それは自らの幸福のためのたんなる仮言命法となる。だがここでカントが語っているのはあくまで定言命法の適用例であるので、そのように理解するわけにはいかない。するとどうなるか。おそらくは、人間という存在は、生まれてすぐはそうだったのだし、特に今後の罹病可能性や老化の必然性を認めるならば、事実として人に助けられなくては生きていけない存在である。否定しがたいこの経験的な事実、一貫した利己主義の確立は矛盾してしまうだろう。それゆえ相互扶助は、総合的には、定言命法として理解されなければならない。ただし、たんに分析的には、理性的存在者である人間は、必ずしもそのような存在であることは含意されていない。このことから、一貫した利己主義もたんに論理的には不可能とは言えない、という結論となろう。

アプリアリで総合的な原理である定言命法も、このように具体的なその適用においては必ずしもアプリアリとは言えない人間学的事実に棹さすことによってしか機能しないのである。焦点は「意欲する」ことの論理的、かつ事実的な可能性である。すると、「理性的存在者」がそのように現にあるがままの人間であるのならば、つまり総合的には、上のミルによるカント批判は当たらない。

だがともかくも、結局のところ、ミルもカントも一貫した利己主義者を道徳的には許さないことには変わりはない。ただ、その根拠がそれぞれ違っていて、カントの場合は人間の自然本性に関わる経験的事実と論理的原理、ミルの場合は、義憤を感じる人間の良心の質的な在り方、つまり、広い意味では人間が有している徳である。

さらにカントの場合、怠惰の禁止となると、才能は何らかの目的を有しているのだから、それを埋もれさせることを理性的存在は意欲できない、ということ、
「怠惰と逸楽と生殖のために」一生を終える「南海の住人」と対比しながら、ほぼたんに断言するだけになっている²³。理性的人間存在が服している世界の価値的・目的論的構造が前提となっている、というよりも、むしろその（時代的制約から来る問題を含んでいる）目的論がほぼそのまま道徳として受け入れられている。カントの義務論も、このような仕方人間学的事実や他の価値的・目的論を前提にし

ないと、実は十分に展開することができないのである。ミルの場合も、功利の原理は義務論の原理なしには倫理学説として問題を引き起こすことをすでに見た。

纏めと暫定的な結論—語用論的な生と混合義務論

本稿は、見えないものとしての善を直覚によって把握できるとして功利主義批判にも及んだムーアに対する疑問から始まった。「功利の原理」によって逆に善の可視化を徹底して進めようとしたベンサム立場は、いわば実践的計量の学として功利主義を提唱するものであり、従来の価値倫理学に対するむしろ挑戦である²⁴。快苦が人間のあらゆる行為を究極的に支配しているということを承認せよと直裁に主張し、そのことに基づく〈功利〉を実践の基本原則とするその立場は、人間学的な目的論に類するような部分をすべて埒外においた上で道徳の可能性を合理的に追求している。そのような立場から「功利の原理」に基づいて道徳を考察する者は、この基本原則によって立てられた目標に向かって自ら統治による具体的対策を立案選択することに参画し、諸問題に現実的に対処するはずである。この文脈で理解される「功利の原理」「以外の考慮から」「正しいことと間違っていることについての私たちの観念」が引き出せるかどうか、ベンサムは「そんなことは知らないし、つまり気にもしていな」かった。だがそのためには、計量される功利の前提である快と幸福の意味が少なくとも実践的には確定していなければならないだろう。つまり、政策決定が〈功利〉によってなされるにしても、それに先立って幸福を定める可視的で実質的な価値内容が少なくとも主観的には決定され、そして願わくばそれがあがる程度共有されている必要がある。

ベンサムの後には、やはり善の把握について直覚に訴えることなく、しかもベンサムの上の前提に関わるところで、あくまで言葉で道徳について語り続ける二つの基本的立場、つまり価値論と義務論との近代におけるそれぞれの代表、ミルの功利主義とカントの義務論とを取り上げ、しかもそれらが重なり合う場所を探求した。そこは功利原理と義務論とが互いに入れ子状態になる場所である。

ところがかつて W.K. フランケナは、よく読まれたその著作で、「混合義務論 (mixed deontological theory)」なるものを提唱した²⁵。重要な特徴は、原理の一元化が生み出す無理な議論と狭隘さをおそらくは健全な仕方では避けていることである。翻って逆に言えば、最終的な原理的基礎を欠くということにもなるだろう。しかし、倫理学の始原からしても、善に関する知には限界があることの方が重要であった。

道徳哲学の最終的な知的基礎付けなど、実践にとっては取るに足らない問題であるだろうが、そんなことは「気にもしていない」というのではなく、むしろ分からないことは分からないと考えなければならないときがある。「気にもしていない」ような態度が独断に陥る場合である。価値と義務とが不分明な仕方では折り

重なっているこの世界こそはそのような事態が生じてくる場所である。そこは、次のような在り方、つまり、生の実質においてこそ生きている私たちにとっての正しさの源泉である、普遍化という形式的で論理的原理が、それに従って論理的に一貫して思考するならば道徳的規範を生成させるような在り方、この在り方を現に有している場所である。それが私たちが住んでいる世界なのである。私たちはこの世界で語用論的に協働して生きている。世界をあるいは信頼するにしても、あるいはそこで挫折するにしても、とにかくその場所で生きて死んで逝くしかない。私たちの生は、おそらくは知り得ないことについても、そのこと自体を含めてこの世界の中で語るしかないような語用論的な生である。協働の前提である正しさと、おそらくは見えるはずの、その目的である幸福と、これら両者がどう交錯するのかということ、善に関わる無理な先入見を独断的に一貫させることはむしろ避けつつ、ありのままに考えていくしか、私たちになす術はない。

註

- (1) G.E.Moore; Principle of Ethics, Cambridge, 1903. 功利主義との連関では特に、Sect.14, 34, 43, 47-49
- (2) pleasure と pain について、それらが量として扱われている度合いが強ければ「快」と「苦」と訳し、必ずしもそうでなければ「喜び」と「苦しみ」とする。
- (3) J.Bentham; An Introduction to the Principle of Morals and Legislation (1789/1823), ed. by J.H.Burns and H.L.A.Hart, London, 1970, p.12
- (4) ベンサムはもちろん直覚による善の把握を認める立場ではないからでもある。だが善と自然的性質の区別に関しては、ベンサムの立場はムーアの批判には当て嵌まらないかもしれない。もしも「自然主義的誤謬」ということが、善を自然的性質によって把握する仕方を客観的に確保する立場に対して言われているのなら、ベンサムはそのような議論をしていないと思われるからである。3.でも見るようにベンサムにとっては、およそ実践は常に相対的な価値意識に基づいているしかないという意味で常に既に主観的であり、その議論も客観的な善には関わりがないと考えられる。快苦の計量方法はむしろその前提となっている主観的な諸価値意識の客観化を果たす、と考えた方がよいだろう。まず計量方法があり、それが価値意識を決定するのではない。
- (5) ibid. p.11 「善 [正しさ] と悪 [間違い] の基準」については、ベンサムのここでの用語が孕んでいる二義性を示すためにこのように記した。
- (6) このことからベンサムもミルも含めて、功利主義は一般に他者の価値観については寛容でなければならないことになる。
- (7) ibid. p.11
- (8) 例えば最近、日本でもマイケル・サンデルの『これからの「正義」の話しよう 一い

まを生き延びるための哲学』(鬼澤忍訳、ハヤカワ・ノンフィクション文庫(2010))が話題になった。

- (9) *Utilitarianism* (1861) in *Collected Works of Jhon Stuart Mill X*, ed. by J.M.Robson, Toront, 1969, p.258-p.259
- (10) 『ニコマコス倫理学』1巻3章
- (11) Bentham; *ibid.* p.283
- (12) よく知られていることとして、実際にベンサムの議論に共鳴した人達は「哲学的急進派」と呼ばれ、下院の議員等にもなって活動した。
- (13) これに対して、カント的な義務論であれば、義務原理が事実的なものに関わって解体される可能性を議論できることそれ自体を可能にしている枠組みが逆に義務論を正当化する、と考えるだろう。そのような超越論的次元を、現実をどう見るかという世界観に代えるわけである。
- (14) Mill, *ibid.* p.258
- (15) この著名な「ベンサムの格言 (Bentham's dictum)」は, "everybody to count for one, nobody for more than one"… という形で、ミルが自著『功利主義』(1863)の第5章末尾近くで持ち出した。この著作刊行後に大変によく言及されるようになったこの「格言」は、しかしながらベンサムのどの著作のどこに典拠があるのか、この点か実は定かではない。
- (16) Mill, *ibid.* Chap.III (p.227-p.233, 特に p.231)
- (17) Mill, *ibid.* p.259
- (18) Mill, *ibid.* p.259
- (19) Bentham, *ibid.* p.28
- (20) Mill, *ibid.* p.207
- (21) この点については、拙稿「一貫性要求と実質的価値」、『日本カント研究5 カントと責任論』(理想社2004)、p.41-p.42 参照。
- (22) Kant's gesammelte Schriften, begonnen von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1900ff, IV.S.422
- (23) *ibid.* IV.423
- (24) この点と関連して、最近の注目される研究論文集として以下がある。『ジェレミー・ベンサムの挑戦』深貝保則、戒能通弘編、ナカニシヤ書店、2015
- (25) William K.Frankena ; *Ethics*, 1963, Second edition, Prentice-Hall, Inc.1973, p.145ff