

ミルは何を「証明」しようとしているのか？（2）

——「道徳の理論」をめぐるクリस्पと セイアマコードの議論——

田 中 一 馬

はじめに

本稿は、以前本誌上に掲載された前稿（田中(2008)）に引き続き、ジョン・スチュアート・ミルが『功利主義 *Utilitarianism*』第四章でおこなった功利性の原理 *Principle of Utility* の「証明」を取り上げ、論じるものである。

私は前稿においてもつばら、1908年にジェイムズ・セスが発表した論文「ミル『功利主義』にあるとされるいわゆる誤謬について」(Seth[1908])の内容を振り返り、その論理構造を明瞭に把握することを試みた。セスはこの論文で、『功利主義』第四章での「証明」においてミルがある種の論理的誤謬を犯しているとの（従来ありがちな）指摘に対して、「証明」そのものの姿を一定の形で理解するならばミルがそうした種類の誤謬を決して犯してはいないことが判明するのであり、指摘は当たらないと論じている。前稿では、論文中に必ずしも明示的に記述されていないセスのこの理路を浮き彫りにすることで、論理的誤謬を読み込むことなくミルのテキストを解釈しうる可能性の一つを確認したのであった。

本稿では、前稿で確認した（セスが提示する）「証明」解釈を踏まえて論を進めたい。そして、その解釈に基づくなら、ミルが「証明」を通じて何を、どのように成し遂げようとしたことになるかを明確にしようと思う。

この作業を進める際本稿では、ロジャー・クリस्पおよびジェフリー・セイアマコードの著作(Crisp(1997), Sayre-McCord(2001))に依拠する。二人はそれぞれの著作において、セスが提示しているのと同種の「証明」解釈を踏まえた議論を展開しており、しかも二人はミルが「証明」を通じて何を成し遂げようとしたかについてそれぞれ独自の解釈を提示しているからである。本稿ではこの二人の議論を導きの糸とし、「証明」解釈にとり論理的に確定的である事柄とそうでない事柄とを仕分けしてみたい。

なお参考までに、本稿で用いる主な略記号をまとめて次に掲げておく。

命題①：「各人は自分自身の幸福を望んでいる」

命題①'：「各人の幸福はその人間にとって善である（望ましい）」

命題②：「各人の総体は全体の幸福を望んでいる」

命題②'：「全体の幸福は人間の総体にとって善である（望ましい）」

命題③：「各人は全体の幸福を望んでいる」

命題③'：「全体の幸福は各人にとって善である（望ましい）」

命題Ⓐ：「幸福は善である」

原則P：「人々があるものを実際に望んでいるということが、そのものが望ましいということの唯一の証拠である」

上記の略記号は、「命題Ⓐ」を除き、前稿で用いたものと同じである。本稿ではその全てを用いるわけではないが、各「命題」に通し番号をつけているので、敢えて全てを掲げた次第である。

1 セスの議論のあらまし

まず、前稿で詳述したセスによる「証明」解釈を、本稿の論述に必要となる限りで振り返っておこう。

『功利主義』第二章の内容に基づくなら、ミルの道徳説は、行為がめざすべき目的が何であるかを示す生の理論 theory of life と、道徳的な行為の正しさはそのめざすべき目的をどれほど実現する（ことが見込める）かによって判定されるとする道徳の理論 theory of morality との二段構えになっていると言える。

この二種類の理論は、それぞれ次のように定式化できる。

生の理論：幸福（快樂）は目的として望ましい唯一のものである。

道徳の理論：行為は、その影響が及ぶ各人のうちに生み出される幸福（正確には、幸福と不幸との差し引き量）の総計を大きくすればするほど、道徳的に正しい。（田中[2008:80f.]）

生の理論は行為一般の目的についての主張であり、道徳的な行為についても、またそれ以外の種類の行為についても当てはまる。そしてミルは、道徳的な行為がめざすべき目的は「行為者自身の最大幸福ではなく、幸福の総計の最大量である」(213:2,9)と考えており、この点で二種類の理論は結びつくのである。

さて、『功利主義』第四章でミルは、功利主義の学説 *the utilitarian doctrine* すなわち「幸福が目的として望ましく、同時に目的として望ましい唯一のものである、幸福以外のものは幸福という目的のための手段としてのみ望ましい」という説の正しさを信じてもらうために示す必要のあるものが何であるかを問う(234:4,2)。これがすなわち、ミルがおこなう功利性の原理の「証明」の営みに他ならない。

第四章全体を通じておこなわれる「証明」の営みの中で、きわめて頻繁に批判的とされてきたのは、第三段落の部分である。第三段落全体を、便宜上【前半部分】と【後半部分】とに分け、次に掲げよう。

【前半部分】 あるものが見えるということに対して与える唯一の証明は、人々が実際にそれを見るということである。ある音が聞こえるということの唯一の証明は、人々がそれを聞くということである。私たちの経験の他の源泉についても、同じことが言える。こうした場合と同様に、何かが望ましいということに対して示しうる唯一の証拠は、人々が実際にそれを望んでいるということであると私は思う。功利主義の学説が自らに対して提案する目的が、理論の面でも実践の面でも目的であると認められないなら、どんなものをもってきたところで、誰も決してそれが目的であると納得できないであろう。

【後半部分】 全体の幸福が望ましいということの理由として示しうるのは、各人が、それを獲得可能であると信じる限りにおいて、自分自身の幸福を望んでいる、ということを描いて他にない。しかしながらこのことは事実なので、私たちは、幸福が善であるということの、すなわち、各々の人間の幸福がその人間にとって善であり、したがって全体の幸福が人間の総体にとって善であるということの、事柄が許容するあらゆる証明のみならず、求めうるあらゆるものを手にしているのである。幸福は、行為の諸目的の一つであるという資格が、したがって道徳の判定規準の一つであるという資格が、自らにあることを示したのだ。

【前半部分】【後半部分】ともに(234:4, 3)、下線および略記号は本稿筆者による)

【前半部分】【後半部分】のどちらにも批判は向けられるが、前稿でもつばら論じたのは【後半部分】に寄せられる類の批判である（【前半部分】への批判については、本稿で後に言及する）。

その種の批判は、「全体の幸福は人間の総体にとって善である」という命題②'の周辺へと向けられる。曰く、ミルは「各々の人間の幸福はその人間にとって善である」（命題①'）から命題②'を演繹的に導出しようとしているけれど、前者から後者は決して帰結しない。この箇所ではミルは、（ある種の個体の各々について成り立つ命題を前提として、その種の個体を集合的に捉える場合に成り立つ命題を導出しようとする際に陥る）結合の誤謬を犯しているのだ⁽¹⁾——また曰く、ミルはこの議論で、人間A・B・Cに関し、「A+B+Cの総体的な善は、Aにとっての善であるとともにBにとっての善でもあり、またCにとっての善でもある」ことを立証しようとしているはずであるが、実際には「総体的な善は総体（A+B+C）にとっての善である」ことを導くにとどまっている。ところが後者から前者は帰結しないのであり、ここでミルは（ある種の個体を集合的に捉える場合に成り立つ命題を前提として、その種の個体の各々について成り立つ命題を導出しようとする際に陥る）分離の誤謬を犯しているのだ⁽²⁾——このように、【後半部分】でミルが（かなり初歩的な）論理的誤謬に陥っているという批判がなされてきたのである。

これに対しセスは、この種の批判は的外れであると主張する。セスによれば、批判者たちはみな、ミルが【後半部分】で命題①「各人は自分自身の幸福を望んである」から命題③'「全体の幸福は各人にとって善である（望ましい）」を最終的に導こうとしている、と考えている。さて、①から③'へと至る論証が存在すると見なされた途端、もともと【後半部分】に含まれている命題①'や②'は、その論証の構成要素としての役割を担うものであると理解されてしまう（そしてその場合、論証は①→①'→②'→③'の順に進展することになる）。その結果、①'→②'の（存在するとされる）プロセスに対して「結合の誤謬」批判が、また②'→③'の（存在するとされる）プロセスに対して「分離の誤謬」批判が、それぞれ向けられることになるのである。[前稿2章の内容]

しかしそうであるとすれば、もしミルが【後半部分】で①から③'へと至る論証をおこなっていないなら、そこに①'→②'あるいは②'→③'のプロセスが

存在するとみなす必然性はなくなり、「結合（分離）の誤謬」批判は的外れとなるであろう。そしてセスは、実際そのとおりであると主張する。なぜなら、【後半部分】でミルが立証しようとしているのは③'の正しさではなく、命題④「幸福は善である」の正しさのほうであり、③'は全く示唆されていないと言えるからだ。すると、④はミルの道徳説の基盤を成す生の理論そのものであると考えられるので、ミルは【後半部分】（ひいては第三段落全体）において、生の理論の正しさを立証しようとしたことになる。このことは、第四章でミルがその正しさを「証明」しようとしている「功利性の原理」が実は生の理論を指す語として用いられていると解釈できることから確認されるのであり、その事実もまた自説の正しさを示すものだとセスは考えるのである。[前稿3章の内容]

2 道徳の理論の導出に必要な前提

2-1

前章でその概略を示したセスの「証明」解釈は、私が前稿で跡づけたように、「きわめて単純な論理的誤謬を犯している」との非難からミルを解放するとともに、『功利主義』第四章の他の記述とも整合的であり、相当の説得力を持つものだとと言える。

さて、セスの「証明」解釈にのっとるなら、第四章第三段落での論証は、ミルの二段構えの道徳説のうち生の理論——「幸福は目的として望ましい唯一のものである」（あるいは命題④「幸福は善である」）——の正しさを立証するものであった。では、その次に控えている道徳の理論——行為は、その影響が及ぶ各人のうちに生み出される幸福の総計を大きくすればするほど、道徳的に正しい——は、第四章においてどのように取り扱われていると言えるだろうか。

一見すると、道徳の理論の正しさは、生の理論の正しさが立証されるならただちに示されるように思えるかもしれない。何しろ、道徳の理論においてめざすべきであるとされているのは他ならぬ幸福であり、しかもその幸福こそが目的として望ましい唯一のものであると生の理論が今や保証してくれているのだから。それに、ミル自身も第四章第九段落で次のように述べている、「幸福は人間の行動の唯一の目的であり、その促進は、人間のあらゆる行為を判定すべき基準であることになる。そしてこのことから、それが道徳の判定基準でな

ければならないということが必然的に導かれる。部分は全体のうちに含まれているからである」（237:4, 9）と。この箇所は、生の理論の正しさが立証されるなら道徳の理論の正しさも必然的に示されるとミルが考えていることの何よりの証しであろう――

しかし、この理解が早合点なのは明らかである。なぜなら、生の理論を根拠に道徳の理論の正しさを示そうとすれば、少なくとも「道徳的な行為は、その行為の影響が及ぶ各人のうちに生み出される幸福の総計を大きくすることを目的とする」ということが前提される必要があるが、この前提の正しさをミルが示しているかどうかはこれまでのところ明らかでないからだ。また、上に引用したミルの見解についても、ミルは「幸福が人間の行動の唯一の目的であるなら、道徳的な行為は人間の行動の一種であるのだから、その目的もまた何らかの意味での幸福でなければならず、したがってその意味での幸福こそが道徳の判定基準でなければならない」と述べているだけだと考えられるのである。

道徳の理論の正しさが生の理論のみによっては根拠づけられないということをもう少し詳細に検討してみよう。生の理論を根拠に道徳の理論の正しさを示そうとする際必要となる前提、すなわち「道徳的な行為は、その行為の影響が及ぶ各人のうちに生み出される幸福の総計を大きくすることを目的とする」という前提は、ミルが提示する道徳の理論をまさに「功利主義的な道徳の理論」とらしめる要素であると言える。さてこの前提が成り立つためには、(1)各人の幸福は加算可能である（同一単位の下で量を測定・比較する）、(2)道徳的な行為にとっては、各人の幸福の総和を最大にすることが重要である、(3)（各人の幸福の総和を算定する際、）どの個人の同量の幸福も等しい重みで取り扱われる必要がある、という三つの要件が満たされる必要がある。(2)はたとえば「道徳的な行為にとっては、幸福を各人に適切に配分することこそが重要である」といった立場を、また(3)はたとえば「どのような状況においても、自分自身の利益（あるいは自分が特別な愛情を注ぐ個人の利益）の比重を大きくして取り扱う」といった立場を、それぞれ功利主義的な道徳の理論から区別するポイントである。そして(1)は、(2)や(3)が現実的に成立可能なものであるために必要な技術的要件であると言えよう。

以上の(1)～(3)の要件は、ミルが生の理論を踏まえて道徳の理論の正しさを示そうとするなら、生の理論そのものとは別に、その正しさを確保しなければならないはずの前提である。そしてさらに、セスの「証明」解釈ののちとなるなら

——すなわち、『功利主義』第四章第三段落での論証が生の理論の正しさを立証する（にとどまる）ものであるとするなら——、三つの要件はこの論証の外から調達される必要があると見なさねばならないだろう。

2-2

ロジャー・クリspbは、功利主義の「証明」においてミルが第三段落で、まず「幸福は望ましい」ことを示し、その後に「全体の幸福は望ましい」ことを示そうとしており(Crisp[1997:72])、とりわけ【後半部分】では前者の正しさをもとに後者の正しさを示そうとしている(Crisp[1997:77])、と位置づける。なるほど【後半部分】冒頭でミルは語っている、「全体の幸福が望ましいということの理由として示しうるのは、各人が……自分自身の幸福を望んでいる、ということを描いて他にない」と。この箇所を見れば少なくとも、命題①から出発する「証明」のプロセスを経て「全体の幸福は望ましい」ことを示すことができるミルが考えているとは言えるだろう。そしてクリspbは、それぞれが【後半部分】でミルがなそうとしていることだを見なしているのである。クリspbのこの見方は、ミルが第三段落で、生の理論(あるいは命題④)を立証した上でさらに先へと歩みを進めており、「証明」はその前進の過程をも含んでいる、とするものである(この点で、クリspbの見方はセスのそれと異なっている)。

さて、何らかの道徳説が全体の幸福、すなわち行為者自身の幸福のみならず他者の幸福をも含み込んだ総体としての幸福を望ましいと主張するのは、決して奇妙なことではない、「道徳が他者へのなにがしかの配慮を含まないとすれば、道徳とは何であろうか」(Crisp[1997:79])。しかしだからといって、道徳はもつぱら全体の幸福の促進をめざすよう求めている、と断定するのはまだ早いとクリspbは考える、「たとえば、たとえ生み出される幸福が全体として最大量にまで達しないとしても幸福はできる限り等しく配分されるべきである、と結論づけてはなぜいけないのだろうか」(Crisp[1997:79])。ミルが【後半部分】で「全体の幸福は望ましい」と主張する道徳説を導こうとしているとすれば、たとえば幸福の配分の望ましさを優先するような種類の道徳説を斥けることができるだけの根拠が必要となるであろう。

クリspbによれば、その根拠としてミルの念頭にあると考えられるのが、「幸福は、総体化することのできる、もしくは合計することのできる善である」と

いう「総体化に関する前提 **aggregative assumption**」、「幸福を合計するとき、個人の相違は重要でない。全体としての幸福が大きければ大きいほど、善はより大きい」という「公平に関する前提 **impartiality assumption**」、そして「道徳の規則はそれが何らかの目的もしくは善を促進する程度に応じてのみ正当化される」という「目的に関する前提 **teleological assumption**」の三つである (Crisp[1997:80])。この三つの前提は、第三段落で直接言及されていないものの、『功利主義』のあちこちにその姿を見せている。たとえば、総体化に関する前提は【後半部分】で示唆されているし、目的に関する前提は第二章ですでに姿を現していると言える。また、公平に関する前提は功利主義と正義の関係について論じる第五章の以下の記述の内に読み取れる、とクリスピーは述べる。

それ（本稿筆者注：公平のこと）は「功利性」もしくは「最大幸福の原理」という語の意味そのものの中に含まれている。この原理は、誰かある人の幸福が他人の幸福と（種類に対して十分考慮した上で）程度において等しいと考えられる場合に前者が後者と全く同じであると見なされるのでなければ、理にかなった意義を欠いた単なる形だけのことばに過ぎない。これらの条件が満たされるなら、かのベンサム格言「どの人も一人と考えられるべし、誰も一人以上のものとは考えられるべからず」は、功利性の原理の下に、それを説明する注釈として記されうるのである。

（(257:5, 36), クリスピーも (Crisp[1997:79]) で引用している）

公平という正義の義務と功利主義とは、後者の根幹をなす原理から前者が直接に導かれるという形で深く結びついている。それは、功利主義の原理が「等しい量の幸福は、それが誰の幸福であれ、等しく取り扱われるべし」と解釈できる内容を含んでいるからである——ミルはそう言っている。そしてこの内容こそが公平に関する前提に他ならないとクリスピーは主張しているのである。

ミルの念頭にあるとクリスピーが語る二つの前提が全体として意味しているのは、先に私が挙げた(1)～(3)の要件と同一である（総体化に関する前提は要件(1)に、公平に関する前提と目的に関する前提とを合体させたものが要件(2)と(3)を合わせたものに、それぞれ等しいと言える）。ミルが第三段落で道徳の理論の正しさを示そうとしていると考えるクリスピーは、ミルがその際要件(1)～(3)を論証の外から前提として持ち込んでいると見なしている。したがってクリスピーも

セスと同じく、第三段落でのミルの論証自体が論理的には生の理論の正しさを立証するにとどまるものである、と考えている可能性は高いと言えるだろう。

2-3

その見方は、ジェフリー・セイアマコードにおいていっそう明白である。彼は第三段落での論証のあらましを説明する際、ミルが正しい行為に関する帰結主義的な理論 **consequentialist theory of right action** を妥当なものを見なしており、そう見なす上で二つのことを前提している、と語る。その前提とは、「何かに価値があるとわかれば、何であれそれをわたしたちは最大化すべきだ」、および「最大化すべき価値は加算しうる」の二つである。セイアマコードによれば、功利主義の確立にとって決定的に重要なこの二つの前提の正しさをミルは吟味しておらず、「価値の理論 **theory of value** に対して彼が実際におこなっている証明は、それがたとえ成功しているとしても、肝心の問題を功利主義に有利な形で解決してはいない」。とりわけ証明では「配分に対して意を払うことが、何をなすべきかにとって（決して派生的な意味でなく）重要ではないか、という問題提起が全く話題にされないまま」であるのだけれど、それでもミルは「正しい行為に関する帰結主義的な理論を既定のものを見なしており、擁護される必要があるのは価値の理論であると考えている」というのだ(Sayre-McCord[2001:332])。

セイアマコードは、ミルが第三段落での論証で立証しようとしているのは「価値の理論」であると言う。この「価値の理論」は「幸福は目的として望ましい。また、目的として唯一望ましいものである」という（ミル自身が語る）命題(234:4, 2)によって言い換えられており(Sayre-McCord[2001:332])、明らかに生の理論のことである。セイアマコードは、ミルが第三段落での論証において生の理論を立証するにとどまっており、道徳説としての功利主義の正しさを論理的に十全な形で示すまでには至っていないと見なしているのだ。

ただし、セイアマコードの主張にはクリस्पのものとは異なる点がある。「正しい行為に関する目的論的な理論」を導くために必要とされる前提であるとセイアマコードが言う二つの命題は、先の（一つ前の段落での）登場順にそれぞれ、私が挙げた要件(2)と(1)に該当する。ところが他方、彼はもう一つの要件である(3)に言及していない。「(各人の幸福の総和を算定する際、) どの個人の同量の幸福も等しい重みで取り扱われる必要がある」という要件(3)は、道徳の理

論を（生の理論をもとに導出可能な）道徳外的な行為の理論（たとえばある種の利己主義的な理論）と区別するために踏まえられなければならないものであると思われる。単なる見落としといったものでないのだとすると、セイアマコードは、ミルが要件(3)をいったいどこから調達すると考えるのであろうか。

3 道徳の理論は行為者合理性を主張するか？

さて、生の理論から道徳の理論への移行行きにまつわる問題については、別の論点もある。それは、「道徳的に正しい行為をおこなうのが行為者にとって望ましいことでもある（言い換えると、道徳的に正しい行為は行為者にとって合理的でもある）、という主張を、ミルの道徳の理論は伴っているか？」というものである。

一般に、何らかの意味で正しいと言える行為をおこなうのが、行為者自身にとって望ましいことであるかどうかは、少なくとも問われる余地があるだろう。信号が赤の時には、横断歩道を渡らず青信号になるまで待つのが、交通ルールの観点からは正しい。ただそうであっても、自分が一刻一秒を争う重大な要件で先を急いでおり、赤信号で一分待たされるのも今後に支障を来すと言えるような場合には、青信号になるまで待つことが「自分自身にとって望ましい」かどうか、思わず考え込んでしまうかもしれない。あるいは、どうすることが自分自身にとって望ましいかという観点からもっぱら行為を選択しがちな人物は、青信号になるまで待つことの正しさをつきつけられても、自分にとってよそよそしいものだとか思わないかもしれない（もちろんだからといって、青信号になるまで待つのが交通ルールの観点からして正しいということが、揺らぎはしないと思われるが）。交通ルールと道徳とを全く同列に論じることではできないのは当然としても、ある行為が道徳的に正しいからといって、その行為が行為者自身にとって望ましくもあるのだと確言するには、相応の根拠が必要であろうと思われる。

ミルの道徳の理論は、「どのような種類の行為が道徳的に正しいか？」という問いに答える主張であると言える。では、ミルは道徳の理論を主張する際、同時に「道徳的に正しい行為、すなわちその影響が及ぶ各人のうちに生み出される幸福の総計を大きくするような行為は、行為者自身にとって望ましくもある」とも主張していると言えるであろうか。それとも彼は、道徳的な正しさと

行為者にとっての望ましさを必ずしも関連させていないと言えるのだろうか³⁾。

3-1

この論点に関するクリスピの見解は、若干屈折している。

彼は、ミルが1868年のヘンリー・ジョーンズ宛書簡で『功利主義』第四章第三段落の記述に言及している箇所を引き合いに出す。書簡のその箇所ではミルは、第三段落にある命題②'「全体の幸福は人間の総体にとって善である」で自分が主張しようとしたのは、「どんな人間の幸福も他のあらゆる人間にとって善である」ということではなく、「Aの幸福は善でありBの幸福は善でありCの幸福は善であり……であるのだから、これら全ての善の総計も善であるに違いない」ということだった、と述べているのである(Mill[1972:1414])。

ミル自身が命題②'の含意についてこのように説明していることは、「証明」解釈にとって少なからぬ意義を有すると思われる。とりわけ、命題②'をミルの説明のとおりを読むとすれば、ここでミルがまさに結合の誤謬を犯しているのではないかという疑義が呈されるおそれがある。クリスピは(また、後に説明するようにセイアマコードも)そのおそれを指摘した上で、ミルがそうした誤謬を犯しているわけではないと解釈できる道があると論じる。クリスピは、ミルが総体化に関する前提を踏まえており、したがって命題②'についても、「各個人の幸福がそれぞれ総体化可能な善であると言えるなら、それらの総計もまた善であると見なしうる」と述べたものとして解釈しようとするのである(Crisp[1997:78, 80])。

ただ、本稿のここでの論点にとって、命題②'をどのように解釈すべきであるかはさしあたり問題ではない。重要なのはむしろ、クリスピが次のように述べる点である。「しかしながら、功利主義を証明するための論証においてミルが必要とするものはまさに、その論証が含み持っていることを彼がこの書簡で否定している当のものに他ならない」(Crisp[1997:78])。

「その論証が含み持っていることを彼がこの書簡で否定している当のもの」とは、すなわち「どんな人間の幸福も他のあらゆる人間にとって善である」という命題のことである。クリスピは、この命題が「全ての個人の幸福の総計(つまり最大幸福)は各々の人間にとって善である」という命題とはほぼ同値であると言う(Crisp[1997:78])が、これは本稿でいうところの命題③'に等しい。す

ると、ミルがおこなう功利主義の「証明」が達成すべきは命題③'の正しさを示すことだ、ということになる。クリスピーによればそれは、総体化に関する前提を踏まえた上で「Aの幸福は善でありBの幸福は善でありCの幸福は善であり……」から「これら全ての善の総計も善である」を導いたとしても、利己主義者はなお「善がただちに目的の合理性へと変じることを否定しうる」、言い換えると利己主義者は「たとえ自分たちが何らかの仕方で行動することによって最大限の善をもたらしようとしても、そのことは彼ら自身にとって目的としてもっとも望ましいことではない、と主張しうる」からである（〔Crisp[1997:78]、強調は原文）。

以上の議論を追う限り、ミルの道徳の理論が「道徳的に正しい行為をおこなうのが行為者にとって望ましいことでもある」という主張を伴っている、とクリスピーが考えているのは明らかであろう。彼によれば、ミルの道徳の理論は利己主義者にもそれに従って正しい行為をなそうと思わせるだけの力を備えているはずなのである。では、クリスピーはなぜそう考えるのだろうか……その理由について、彼は何も語っていない。どうやら彼にとって、ミルの道徳の理論が同時に行為者合理性をも主張しているのは自明の事柄であるらしい。

いずれにせよ、クリスピーによれば、「証明」においてミルは命題③'の正しさを示す必要がある。ところが、その「証明」は実際には命題③'の正しさを示すのに十分な論証上の力を備えていない、とクリスピーは見なしている。それというのも、先に確認したようにミルは命題②'を「Aの幸福は善でありBの幸福は善でありCの幸福は善であり……であるのだから、これら全ての善の総計も善であるに違いない」という意味で主張しており、そうである限り、たとえそこに公平に関する前提と目的に関する前提を付加するとしても、実際の「証明」は利己主義者を道徳的に正しい行為へと導くだけの力を持ち得ていないと言わざるをえないからだ。

このことを認めた上でなお「証明」全体を整合的に解釈しようとするれば、『功利主義』の読者がすでに道徳を真剣に受け止めようとしている」とミルが前提していると考えが必要がある……クリスピーはそう主張する。『功利主義』は本来、利己主義者に向けて書かれたものではないのであり、「自分が携わっているとミルが考えている議論は、道徳といったものが存在するかどうかをめぐるものではなく、道徳が存在するとすればその道徳により何が求められているかをめぐるものである」（Crisp[1997:79]）。道徳を真剣に受け止める姿勢を有

している（言い換えると、各人が従うべきものとして道徳が存在すると信じている）読者にとって、問題になるのはただ「どのような種類の行為が道徳的に正しいか？」という問いのみである、というわけだ。「読者はすでに道徳を真剣に受け止めようとしている」というこの前提をクリスプは「道徳に関する前提」と呼び、前章で説明した他の三つの前提と合わせ、ミルが「証明」において踏まえているとするのである。

「証明」が命題①から出発して命題③'の正しさを示そうとするものであると考えるや否や、ミルが結合（分離）の誤謬を犯しているように見えてしまう、というのがセスの洞察であった。一見するとクリスプもまたセスが批判の対象とした論者たちの轍を踏んでいるかのようだけれど、それは違うであろう。もしクリスプの主張が正しいとすれば、「証明」は道徳に関する前提を外部から持ち込んで初めて、結果的に命題③'の正しさを（前提が当て込んでいるタイプの読者に対してだけ）示しうることになる。これはつまり、道徳に関する前提から切り離された「証明」自体（とりわけ第四章第三段落での論証のプロセス）は命題③'の正しさを結論として示すものでない、ということに等しい。「証明」の中に結合の誤謬の存在を見て取ってしまうことからクリスプが免れている所以である。

3-2

クリスプは、道徳の理論に関し、前章で説明した三つの前提と合わせて「証明」から論理的に導かれること（すなわち、命題③'から行為者合理性の要素を差し引いたもの）と「証明」が最終的に導くべきこと（すなわち、命題③'）との間には乖離が存在し、ミルは道徳に関する前提によってそれを橋渡ししている、と考えていた。これに対しセイアマコードは、ミルの議論のうちにそうした乖離は存在しないと論じる。すなわち、「証明」が最終的にその正しさを示すべく使命を帯びている道徳の理論はそもそも行為者合理性を含んでおらず、その意味での道徳の理論はミルが論証において踏まえる前提が正しければ「証明」から適切に導かれるのであり、クリスプが言う道徳に関する前提のようなものは想定されていない、というわけだ。

「証明」が最終的に何を導くかを論じる際、セイアマコードも1868年のヘンリー・ジョーンズ宛書簡を引き合いに出す。そして、命題②'を「Aの幸福は善でありBの幸福は善でありCの幸福は善であり……であるのだから、こ

れら全ての善の総計も善であるに違いない」という主張であるとするミルの説明が、結合の誤謬であるという非難を招くものであると指摘する(Sayre-McCord[2001:344])。たしかに、「Aの幸福はAにとって善でありBの幸福はBにとって善でありCの幸福はCにとって善である」ということから、Aの幸福とBの幸福とCの幸福を合わせたものがあらゆる人にとって善であるということは導かれ得ないだろう。しかし、その総計がA、B、Cからなる集団にとってよい、と考えることはなおも可能であろうし、それこそそこでミルが主張していることである、とセイアマコードは述べる(Sayre-McCord[2001:344f.])。

ミルの議論が結合の誤謬を犯しているのではと危惧する人は、命題②'を、ミルが功利主義を擁護するために立証しようとする主要な主張であると見なしている。しかし、命題②'は本当はそうした主要なものではない。第三段落【後半部分】の論述において立証の主要な対象となるのは命題④「幸福は善である」のほうであり、命題①'や②'は命題④の系として導かれるものであるにとどまる……セイアマコードはこのように論じる(Sayre-McCord[2001:345])。彼のこの見解は、私が前稿で詳説したセスの【後半部分】解釈——【後半部分】の論証の最終の帰結は命題③'ではなく、「幸福は善である」という命題である——と、まさしく同一であると言ってよいだろう(Seth[1908:97f.])。

セイアマコードがこの見解を提示するために繰り広げる議論は、二段構えである。

彼はまず、第三段落【前半部分】でミルが掲げる原則P——「人々があるものを実際に望んでいるということが、そのものが望ましいということの唯一の証拠である」——に着目し、「価値に関して下す判断に対しわたしたちが手にする証拠は、望まれているもの、すなわちわたしたちの欲求の内容にまで遡る」ということをミルがそこで示唆しているとする(Sayre-McCord[2001:338])。感覚の場合、たとえば自分が見ているものが自分にとって赤く見えるとき、私はそのものが赤いということの証拠を手に行っている(もちろん、そうでないという別のより有力な証拠が示される可能性はあるけれど)。その際、私は自分の視覚によって、そのものに関する思考を可能にする感覚内容と、思考が私に受け入れるよう促す結論を支持する証拠とを同時に与えられているのであり、しかも両者は同一のものである。「あるものを赤いものとして見る」とことと「そのものを赤いものであると考える」とことは、色の感覚において不可分の事態であり、この事態を可能にしているのが(そのものに関して私が得てい

る) 感覚内容であるというわけだ。同様に欲求の場合も、「あるものを望んでいる」ことと「そのものを望ましいものであると考える」こととは不可分の事態であり、それを可能にしているのが(そのものに関して私が得ている) 欲求の内容であるとされる。「したがって、 x を望む人物は、そのこと自体によって x を望ましいと見なす人物である。ミルにとって、何かを望むということはそれを善という装いのもとで見るとということなのである」(Sayre-McCord[2001: 339f.])。セイアマコードは、ミルが原則Pを掲げることの背後に「あるものに対する欲求は、そのものへの肯定的評価を必然的に伴っている」という考えが潜んでいる、と論じるのだ。

セイアマコードのこの議論を仮に認めるとしよう。すると原則Pの正しさは保証されることになり、それと命題①「各人は自分自身の幸福を望んでいる」とから、命題①'「各人の幸福はその人間にとって善である」がたしかに導かれると言える。しかし命題①'は、【後半部分】の論証の最終の帰結であるとセイアマコードが考える命題②と明らかに異なる。また、命題①'の登場は命題②'の次なる登場を予想させるが、それこそ彼が「証明」解釈に際して否定した当の道筋に他ならない。だとすると、命題②は命題①と原則Pからどのように導かれうるのであろうか。

セイアマコードはこの問いに答えるため、次に命題①に着目する。「各人は自分自身の幸福を望んでいる」という場合、各人は自分自身の幸福を②それが自分自身のものであるが故に望んでいるのかもしれないし、あるいは③そうではなく、それが(「幸福」と呼ばれるもの一般に特有な)何らかの特徴を備えているが故に望んでいるのかもしれない。誰かが④の仕方で自分自身の幸福を望んでいるとすると、その人はそうであるからといって自分以外の人の幸福をも望ましいと見なすいわれはないであろう。たとえ他人が望んでいる何らかのものを「(他人の)幸福」と呼ぶことは認めても、それはしよせん自分自身のものではないからである。ところが他方、誰かが⑤の仕方で自分自身の幸福を望んでいるとすると、その人はそのことによって、自分以外の人の幸福をも望ましいと見なすことを引き受けたと言えるであろう。「幸福」と呼ばれるもの一般に特有な何らかの特徴故に自分自身の幸福を望む人は、その特徴を備えているが故に自分自身の幸福を肯定的に評価していると言える(原則Pより)。さて他人の幸福は、それが幸福である以上、同じその特徴を備えているはずである。したがって、その場合その人は、他人の幸福をも肯定的に評価する理由

があると言えるのである(Sayre-McCord[2001:347f., 355])。

命題①を主張する際ミルは、各人が自分自身の幸福を④の仕方であらうと望んでいると見なしている——セイアマコードはそう考える。するとその限りでの命題①と原則Pとから、「そうである以上、各人は幸福を、それが自分のものであると自分以外の人のものであると、望ましいと見なすことを引き受けている」ということが導かれる。そしてこれこそが、「幸福は善である」というミルの命題の真意であるというわけだ。

【後半部分】の論述で命題④（「幸福は善である」）が立証の主要な対象となっている、ということについてのセイアマコードの議論は以上の通りである。さてここで重要なのは、このような形で「幸福は善である」と結論づけられるのだとしても、それは決して「各人は幸福を、（それが誰のものであれ）自分自身にとって望ましいと見なすことを引き受けている」ということと同じではない、という点だ。わたしたちが④の仕方であらうと自分自身の幸福を望んでいるなら「その場合わたしたちは、他の誰かが（その特徴〔本稿筆者注：幸福を望むことの特徴〕として）幸福を得るときその者たちは何かよいものを得るのだということ、首尾一貫した形で否定することができない。もちろんその一方で、わたしたちは他の誰かが幸福を得るのを望むことを引き受けてもいいし、その者たちが幸福を得ることがわたしたちにとって善であると考えられることを引き受けてもいい。しかしそれにもかかわらず、もし幸福を手に入れるならそれは自分にとって善であるとわたしたちめいめいが考える根拠となるものは、他の誰かが幸福を手に入れるならその者たちもなにかよいものを手に入れることになるだろうと考えることを、わたしたちめいめいに引き受けさせるように思われるのである」（(Sayre-McCord[2001:348])、強調は本稿筆者による）。

命題④は、ミルが【後半部分】で立証しようとしているとセイアマコードが言う生の理論をあらわすものである。セイアマコードによれば、生の理論にいくつかの前提が付加されることにより、道徳説としての功利主義（すなわち道徳の理論）が導かれるのであった。ところが、生の理論としての命題④に「他人の幸福は自分自身にとって望ましいとは限らない」という主張が含意されているのだとすれば、それにもとづいて導かれる道徳の理論は当然、行為者合理性を含まないものとなるであろう。「他人の幸福が望ましいということを認めるからといって、他人の幸福を促進すべき理由があるということにはならな

い……」(Sayre-McCord[2001:357f.])と、セイアマコードは念を押すのである。

さて私は、2-3の最後の部分で提示した問い——セイアマコードは、道徳の前提を導く際にミルが要件(3)「各人の幸福の総和を算定する際、どの個人の同量の幸福も等しい重みで取り扱われる必要がある」をどこから調達すると考えているのか——に答えないままである。しかし今や、この問いに答えることができると思われる。

各人が自分自身の幸福を(「幸福」と呼ばれるもの一般に特有な)何らかの特徴を備えているが故に望んでいるのだとすると、そのことと原則Pとから、「各人は幸福を、それが自分のものであろうと自分以外の人のものであろうと、望ましいと見なすことを引き受けている」ということが導かれる——こうした理路がミルの「証明」には含まれているとセイアマコードは論じていた。彼のこの論が正しいとすれば、「証明」の出発点に位置するこの理路によってミルは、「各人は、どの個人の同量の幸福も同一の根拠(すなわち、それが件の特徴を同様に備えている点)により望ましい、と見なすことを引き受けている」という原則を獲得したことになるはずである。そしてこの原則こそ要件(3)に他ならないと思われる。ミルが外部から導入しているとクリスプが見なした前提を、セイアマコードは「証明」内部の産物であると位置づけていると考えられるのである。

おわりに

ミルの「証明」についてセスが提示する解釈に基づくならミルが「証明」を通じて何を成し遂げようとしたことになるかを明確にするべく、ここまで、セスと同様の「証明」解釈(その眼目は、『功利主義』第四章第三段落での論証のプロセスはあくまでも生の理論を立証しようとしている、という点である)を踏まえた議論を展開しているクリスプおよびセイアマコードの議論を追ってきた。

それにより、そうした「証明」解釈にとって論理的に確定的である事柄を二点、明らかにすることができたと思われる。すなわち、ミルは生の理論をもとに道徳の理論の正しさを示すことができると考えているものの、そのためには生の理論と別にいくつかの前提が必要であり、彼はそれらの前提の正しさを「証明」

において（また第四章全体において）決して立証しようとしていない、というのが一点目である。2-1節で私が挙げた(1)と(2)の前提、つまり「各人の幸福は加算可能であり」「道徳的な行為にとっては、各人の幸福の総和を最大にすることが重要である」という命題の正しさは少なくとも、第四章の議論において（そして、結局は『功利主義』全体を通して）ある種自明のものと思われている。ミルによる「証明」はこれらの命題の正しさを示すものではなく、しかも道徳の理論の正しさはこれらの命題を前提しなければ示せないのである。

もう一点は、上述のような仕方ですべて初めて立証される限りでの道徳の理論は、想定される読者に関する前提を切り離して考えれば行為者合理性を含むものでない、ということである。言い換えれば、ミルの道徳の理論が各人に推奨する「道徳的に正しい」行為——その影響が及ぶ各人のうちに生み出される幸福の総計を大きくするような行為——は、それ自体として必ずしも「行為者自身にとって望ましい」ものとは限らないのである。

セスと同様の「証明」解釈を踏まえるならば、生の理論の「証明」に引き続き登場する道徳の理論について、以上の二点を認めなければならないと思われる。

加えて、「証明」が命題③'の正しさを結論として示すものではないという解釈の立場に立つなら、命題④の正しさを主張する上で、他人の幸福がいかなる意味でなぜ望ましいとミルが考えているか、という問いに答えることが求められるであろう。この問いはミルの「証明」解釈にとってのみならず、価値に関する哲学的考察にとっても重要な位置を占めるものであるが、本稿ではその存在を示唆するに止めざるを得ない。

注

- (1) ジョン・マッケンジーによる批判。Seth[1908:470], Mackenzie[1914:221]を参照。
- (2) ジョン・デューイによる批判。Seth[1908:471], Dewey[1891:55f.]を参照。
- (3) 前稿において私は、「証明」が生を立証するにとどまるものだというセスの見解が抱えると思われる弱みとして、ミル自身が道徳の理論を生を立証する必然的帰結であると述べている((237:4, 9)、本稿において前出)点を挙げ、「生の理論から道徳の理論が帰結するのであれば、シジウィック流に言うところ、命題①から命題③'が結局のところ導かれると言わざるを得ない」と記した(田中[2008:100])。本稿で後に触れるように、道徳の理論としての命題③'はそれ自身のうちに行為者合理性を含んでおり、このように記した時点で私は、ミルの道徳の理論が行為者合理性を含んでいるかどうかはその時点において未だ確定していない点を見過ぎていた。

ミル『功利主義』の英語テキストは

Essays on Ethics, Religion and society, Robson J. M. (ed.), in Vol. X of *Collected Works of John Stuart Mill*, Routledge and Kegan Paul, 1969, reprinted in 1996 by Routledge: 203-59.

を用いた。『功利主義』からの引用箇所には、上記テキストのページ数に続いて、章番号および章中での段落数を書き添えた。(234:4, 3) は、テキスト234ページ・第四章・第三段落からの引用であることを表している。

訳文作成に際しては、必要に応じて

伊原吉之助訳「功利主義論」(関嘉彦責任編集『ベンサム J.S. ミル』中公パックス世界の名著49、中央公論社、1979年、459～528ページ所収)

水田珠枝・永井義雄訳「功利主義」(水田洋訳者代表『ミル 代議制統治論他』世界の大思想 II-6、河出書房、1967年、113～74ページ所収)

を参考にし、最終的に田中の責任で作成した。

文献

Crisp, Roger (1997) *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, Routledge.

Mill, J. S. (1972) *The Later Letters of John Stuart Mill*, Mineka, Francis E. and Lindley, Dwight N. (eds.), in Vol. XVI of *Collected Works of John Stuart Mill*, Routledge and Kegan Paul, reprinted in 1996 by Routledge.

Sayre-McCord, Geoffrey (2001) 'Mill's "Proof" of the Principle of Utility: A More than Half-Hearted Defense', *Social Philosophy & Policy*, Vol. 18, No. 2 (Spring 2001) 330-60.

Seth, James (1908) 'The Alleged Fallacies in Mill's "Utilitarianism"', *The Philosophical Review*, Vol. XVII, No. 5 (Sept. 1908) 469-88.

田中一馬 (2008) 「ミルは何を「証明」しようとしているのか?——『功利主義』第四章の「結合の誤謬」をめぐるセスの議論——」(島根大学法文学部紀要言語文化学科編『島大言語文化』第25号、2008年、77～104ページ所収)。