

功利原理と人間本性：ミルを進化心理学で批判する

内藤, 淳 / NAITO, Atsushi

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

78

(開始ページ / Start Page)

67

(終了ページ / End Page)

109

(発行年 / Year)

2019-03-18

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00021786>

功利原理と人間本性

— ミルを進化心理学で批判する —

内 藤 淳

はじめに

第1章 ミルによる功利原理の基礎づけ

1. 功利原理の意味と性質
2. 功利原理の規範的拘束力の源泉
3. 功利原理の挙証

第2章 ミルの「基礎づけ」の人間本性論的問題点1— 平等主義

1. 人間本性論への依拠
2. 平等主義
3. 平等主義の擁護とそれへの反論

第3章 ミルの「基礎づけ」の人間本性論的問題点2— 「部分」性

1. 人間本性の部分抽出
2. 進化心理学に基づく「全体」的人間本性論
3. 心の「利己的」装置としての社会的感情
4. 絶対的利己主義

第4章 功利原理の反利己性

1. 功利原理の利己主義的基礎づけ
2. ミルにおける「合成の誤謬」
3. ミル擁護論の検討：その1— 「一般性」に基づく再解釈
4. ミル擁護論の検討：その2— 「分配的」再解釈
5. 利他性への依拠

結びに代えて

はじめに

功利主義をめぐる多種多様な議論があるが、その中で、「功利の原理」(the principle of utility, 以下「功利原理」)の基礎づけは根本的な論点のひとつである。これは、功利原理からいかなる道徳規則が導かれるか、功利原理から人びとの行為(の是非)がどう評価されるかといった問題とは異なり、功利主義道徳において諸々の規則や行為を評価する規準となる功利原理そのものがいかにして、何に基づいて成立し正当化されるのかという問題である⁽¹⁾。

功利原理に限らず、道徳的・規範的な根本原理(一次原理)の基礎づけや正当化を試みるにあたって

は、その方法が大きな焦点になる。個別の規則や行為の正当化は、より上位の道德規則に照らして行えるが、それを遡ってたどり着く根本的・一次的な原理はそれ以上の道德原理に依拠して正当化することができず——それだと当該原理の根本性・一次性が失われる——、それとは別の根拠や手法によって説明されねばならないからである。そこで、何を土台に、それとどのような関連づけによって当該根本原理の妥当性を示すかが大きな課題になるわけだが⁽²⁾、その場合によく持ち出されるのが「人間本性」である。アリストテレスの「徳」論やホッブズの自然法論など、道德原理や規範原理の基礎の説明は、人間本性に言及してなされることが多い。

功利原理の基礎や正当性を説明する試みはすでにベンサムに見られるが⁽³⁾、より発展的な形でそれを正面から論じているのがJ・S・ミルである。1861年に発表された『功利主義』(Utilitarianism)という論考(その後出版)でそれが扱われており、そこでの功利原理の説明や「挙証」も人間本性に言及してなされている。そこで本稿では、ミルのこの議論を取り上げ、その中の人間本性の扱われ方に注目しながら「挙証」の妥当性を検討する⁽⁴⁾。それを通じて、ミルの立論とその背景にある人間本性論の問題点を明らかにしつつ、人間本性に関する見方を再検討し、それと功利原理や道德原理との関係を問い直すことが本稿のねらいである。

筆者は以前に、別稿にてベンサムの功利主義理論の根底にある人間観を分析し、それを「相対的利己主義」と特徴づけると共に、その考え方を発展させ、心理的利己主義として一貫させた考え方として、進化心理学に依拠した「絶対的利己主義」の人間観を提示した⁽⁵⁾。本稿で功利原理の基礎を検討するにあたってこの人間観を活用し、その観点からミルの議論を吟味しながら、人間本性と道德の関係を考えていきたい。

なお、功利原理に関しては、それが個人の行為を規律する場合(私的道德・倫理に適用される場合)と社会全体の統治や立法に適用される場合(公的道德・倫理に適用される場合)とを区別する考え方があり、規範原理としてのそのもその位置づけが問題になりうる⁽⁶⁾。この点、本稿では、人びとの行為・行動の是非善悪を判断したり評価したりする、一般的な道德原理としての功利原理を想定する。上の区別で言えば、私的な道德原理としての功利原理の基礎を検討するのが本稿の趣旨であり、それと区別された統治の原理としての検討は行わない。これは、ミルの議論に即して検討対象の位置づけを確定し、作業をしやすくするためだが、その内容は、統治や立法に関する議論への示唆を含むと考えられる。

こうした趣旨に基づき、以下ではまず第1章にて、ミルの「功利原理の基礎づけ」を概観し、人間本性との関連で問題となる部分を抽出・吟味するところから検討を始める。ミルの見解についてはすでにさまざまな研究があり、問題点の指摘も数多くなされているのでそれと重複する部分が出てくるが、上述の観点からの「再整理」として作業を進めていく。第2章と第3章では、ミルの議論の問題点を踏み込んで検討し、功利原理と人間本性との対立点・不整合点を浮かび上がらせて、第4章にてそれに対するミルの立場からの反論を検討する。

第1章 ミルによる功利原理の基礎づけ

1. 功利原理の意味と性質

最初に、ここで「基礎づけ」対象になる功利原理とはどういう内容で、いかなる性質のものなのかを確認しておきたい。功利原理や功利主義はしばしば誤解され、その誤解に基づいて批判されてきたとミルは言い、『功利主義』でもそれを正すための説明に多くの紙数が割かれているので、以降の検討を混乱させないためにも、功利原理の意味内容をミルの記述に即してあらかじめはっきりさせておくのがよいだろう。

功利主義の基盤になるのは、「快楽、および苦痛からの解放が、目的として望ましい唯一のものである」という生の理論である。「快楽」と「苦痛からの解放」は「幸福」の中身であり（そして「苦痛」と「快楽の喪失」は「不幸」であり）、それに基づいて「行為は、幸福を増進する傾向に比例して正しく、幸福の反対を生む傾向に比例して悪い」という規準が打ち立てられる⁽⁷⁾。

ただし、ここでの「幸福」とは、「行為者自身の幸福ではなく、関係する人すべての幸福である」⁽⁸⁾。われわれの行為・行動は、それがなされた結果、自分を含めてその影響を受ける人すべてに生じる快楽と苦痛を足し引きして、快楽の総量が大きくなるほど道徳的に「正しい」と判定される。要するに、「社会全体」により多くの幸福をもたらす行為が「正しい」「なすべき」行為であって、そのせいで多くの人に苦痛をもたらす行為や、行為者本人には快楽をもたらしても他の人たちにその分を超えた苦痛をもたらす行為は「悪い」。これが功利原理（最大幸福原理）の意味である⁽⁹⁾。

ここで注意すべきこととして、先行世代のベンサムが幸福の量だけに着目したのと異なり、ミルは、快楽に質の違いがあることを認め、低級の快楽よりも高級の快楽を達成することを幸福とした。その判定は、両方の快楽を経験した人が一方を選択することによってなされる。時に誘惑に負けて手近の低級の快楽に走る人もいるかもしれないが、「両等級の快楽を等しく感知し続けられる人が、それと知りながら冷静に低級の方を好むか」という疑問であり、そういう人は「自らのより高い能力を用いるような存在の仕方を最も顕著に選好する」⁽¹⁰⁾。その人たちの判断がもしも食いちがうときには、彼らの間の多数の判断が最終的なものと認められる⁽¹¹⁾。こうして、ミルにおいては、快楽の量と質の両方が考慮され、より上質の幸福をより多く実現することが、功利原理に基づく道徳の究極目的となる⁽¹²⁾。

ミルによると、功利主義道徳の「理想」は、「自分がしてもらいたいことを人に行い、自分自身と同じように隣人を愛しなさい」というイエスの黄金律にあるという⁽¹³⁾。われわれはともすると自分のことだけを考え、他人よりも自分の幸福を優先して行動しがちだが、「他者の善のために自分自身の最大の善を犠牲にする力が人間の中にあることを認め」た上で、「自分自身の幸福と他者の幸福との間の選択をするときに、利害関係のない善意ある観察者のように厳密に中立的であるよう要求する」のが功利主義だとミルは言っている⁽¹⁴⁾。そこからミルは、「人生の個人的な楽しみを断つことによって、世界の中の幸福の総量を増加させることに十分貢献できるときに、それができること」を「最高の徳（the

highest virtue)」として称賛する⁽¹⁵⁾。(但しその「自己犠牲」はそれ自体を目的としてなされるのでは
だめで、「他人の幸福」に貢献する目的でなければいけない。そうでないと称賛に値しない。)そしてこ
の理想を人びとの間に浸透させる手段として、「法や社会制度により、あらゆる個人の幸福や利益がで
きる限り全体の利益と調和するような設定がされること」、「教育と世論によって、あらゆる個人の心
の中に、自分自身の幸福と全体の善との間の切り離せない関係を確立させること」の2つを挙げている。
「そうすれば人は、全体の善に反するような行為を通じて、自分にとっての幸福の可能性を考えるよう
にはならなくなるばかりでなく、全体の善を増進しようという直接の衝動が、あらゆる人の中で行為の
習慣的な動機のひとつとなり、それと結びついた感情があらゆる人間の感情の存在の中で大きな、主要
な位置を占めるようになるだろう」⁽¹⁶⁾。こう言ってミルは、各人が自分だけの利益や幸福ではなく、社
会全体の幸福の促進に向けて行為・行動するようになる社会を、功利原理の理想として想定する。

とはいえ、だからといってミルは、われわれ一人一人に、「社会全体の幸福の増進」のことを常に意
識し、それを動機として行動するよう求めているわけではない。「全体の幸福」を規準としたここでの
考え方は、われわれの道徳的義務が何で、それはなにゆえ義務だと言えるのかの説明——R・M・ヘア
の表現で言えば批判的レベルでの説明——として持ち出されるのであって⁽¹⁷⁾、われわれの行為が実際
にかかる義務感からなされることを要求するものではない。われわれの現実の行為は、自己利益をはじ
め、義務感以外のさまざまな動機でなされるのであり、そのこと自体は悪ではない。その上で、当該行
為の道徳的な評価にあたっては、それが「全体の幸福を増やす、苦痛を増やさない」結果になるかどう
かが規準になる⁽¹⁸⁾。

このことは、功利原理が、二次的な補助原理を伴う道徳の第一原理だというミルの主張につながる。
「全体の幸福の増進」は道徳の最終目的であるが、それを達成するための前段階として、より具体的
な道徳規則(二次原理)が成立するし実際存在する。われわれは通常、この二次原理としての道徳規則を
意識し、それに照らして自身の行為を律しようとしている。それはそれでよいが、他方でわれわれが
日々直面する状況や問題は複雑なので、どんな道徳規則でも、そのままでは適用しがたい例外事例が生
じたり、個別の規則同士やそこから導かれる義務同士が衝突する場合が出てきたりする。そうなる
と道徳規則が直接通じなくなるので、個人的な欲望や偏見が横行し、それらに基づく行為や判断がなされ
かねない。そういう場合に問題を解決する規準になるのが、道徳の一次原理としての功利原理であって、
ある状況で対立する道徳規則間の優先順位を判断するときなどの「道徳規則の上位的・メタ的な規準」
として功利原理は位置づけられる。二次原理としての道徳規則とその働きを排した直接の行為基準とし
て功利原理を捉えるのは誤りである。「功利が諸々の道徳的義務の究極の源泉であるとする
と、それが用いられるのは、義務からの要求同士が衝突するときに決着をつけるためであらう。……
一次原理への訴えが不可欠になるのは、このように二次原理の間で衝突が生じるときだけだとい
うことを忘れてはいけない」⁽¹⁹⁾。

2. 功利原理の規範的拘束力の源泉

功利原理は道徳の一次原理すなわち「規範」原理であるから、それに「従うべき」という規範的な拘束力を備えている。すなわち、われわれ一人一人に対してその意識や行為を規律し、それにかなう行動を「とらねばならない」と仕向ける力を備えているわけだが、ではその力はどこから生じ、何に基づいて成立するのか。われわれは「どうして全体の幸福を増進するよう義務づけられるのか」⁽²⁰⁾。ミルは『功利主義』第3章でこの問題を取り上げており、「外的サンクション」と「内的サンクション」の2つの要素からそれを説明している⁽²¹⁾。

(1) 外的サンクションとしての周囲の反応

第一の「外的サンクション」とは、仲間の人間や神から受ける身体的・精神的な「報酬と罰」を指す。われわれは、他の人たちに対して共感や愛着 (sympathy or affection) を、また神に対して愛や畏敬の念 (love and awe) を持っていて、これらの相手から好意を受けることを望み、嫌われることを恐れる。後で示すように、人はみな自分自身の幸福を望んでおり、それにつながる他者の行為を望み賞賛するので、自分が相手の幸福を増進するような行いをすればその相手から好意を受け、それに反する行いをすれば嫌われる。また、神の善性を信じる人びとは、全体の幸福の増進が善の要諦であり、神の賛意するところだと考える。それゆえ、全体の幸福を増進すれば仲間や神から好意を得られ、それを阻害すれば不興を買うことになる。これらが「報酬と罰」となって功利原理に拘束力をもたらす⁽²²⁾。

(2) 内的サンクションとしての社会的感情

第二の「内的サンクション」に関するミルの説明は、若干複雑な構造になっているので、少し丁寧にまとめることにしたい。

(i) 道徳一般の拘束力の源

ミルはまず、功利主義道徳に限らず、あらゆる道徳の拘束力の究極的な源は、われわれの感情にあると言う。道徳的義務に従うようにわれわれを動かす力は、人の心の外にある「物自体」に客観的に存在したり、自然な内面的要素を超えた神秘的な世界にあったりするのではなく、心の中の感情にあるというのがミルの考えで、具体的には「義務違反に伴う苦痛」の感情がそれを担っている。これは、「正しさ」に関する一定の基準を犯したときに自分を責める「呵責 (remorse)」として出てくるもので、程度の差はあれ人間誰もが持っており、「良心 (conscience)」の中核を構成している。それが生得的なものか後天的に植えつけられるものかについては議論の余地があり、ミル自身は後者と考えているようである。ただ、そうだとしても、——言語の習得は個人個人が後天的に行うものだが、言語能力自体はすべての人に先天的に自然に備わっているのと同じように——それを発達させる能力自体はわれわれにもともと備わっているのであって、人間にとってそれが「自然」であることに間違いはない⁽²³⁾。

(ii) 功利原理の拘束力の源

しかしながら、この感情に基づく道德能力は、環境からの刺激や各自の経験の影響を受けて多様な方向に涵養されうるので、功利原理に基づく以外の、別の形の道德に対してもその拘束力の源になる。すなわち、この感情は「道德」一般の拘束力を人間にもたらす源であって、ことさら功利原理に特有のサンクションではない。では功利原理自体には自然的基礎がなく、道德原理として相対的・恣意的なものひとつにとどまるかということではなく、「功利主義道德のための自然な感情的基礎」があるとミルは言っている。それは「仲間の人間との統合の中にあることへの欲求 (the desire to be in unity with our fellow creatures, 以下「統合」欲求と略す)」を中心とする「社会的感情 (the social feelings)」である⁽²⁴⁾。

「社会状態」は人間の自然であり宿命であって、人は常に「集合体の一員 (a member of a body)」として自らを認識し、社会と結びついて存在している。この「社会」は、すべての人の利益が考慮される関係に基づいて成り立つのであり、他者の利益を無視したのではその中で人は暮らしていけない。文明が進歩し、社会が発展していけばその傾向はどんどん強まり、協力関係の中で自分の目的と他者の目的が一致したり、自身の行為の目的として集団の利益が意識されたりすることが増える。その中で人びとは、他者の利益を自分自身の利益と考え、それに配慮することを当然視するようになる。誰もが持つ共感の感情（これも社会的感情の一種である）がこの傾向を支え、お互いの中で他者への配慮が浸透していく。さらに、文明化と共に、社会の中の利害対立を取り除くような政治改革が進むことでその動きが促進されて、各人の中に他者との「統合」感覚が生まれる。

現状では人類はこうした進歩の比較的初期段階にあるので、かかる感覚の影響はまだ完全ではない。その強度が利己的な感情より劣っている人も多くいる。しかしそれでも、この感覚を発達させ、自身が社会的存在であることを意識する人たちは、自分の目的と他者のそれとの調和を自然に望むようになり、またそれが自分たちにとってなくてはならない特性 (attribute) であることを確信する。そういう人は、自分が幸福を目指すにあたって他の人たちを敵視したり、その失敗を望んだりもしない。そうした確信こそが、功利原理を支える「究極のサンクション」であるとミルは言っている⁽²⁵⁾。つまり、社会の発展と共に人びとの間で自然に強化される「統合」の感覚と、それに基づいて各人に内面化される他者への配慮と調和の意識が、道德の中で特に「最大幸福」を志向する功利原理・功利主義道德に拘束力を生み出す究極的な基盤になる。

(3) 究極的基礎としての社会的感情

このようにミルは、「外的」「内的」2つの側面から功利原理の規範的拘束力の基盤を説明している。ただ、このうち前者の「外的サンクション」は、要するに「他者から好かれるという報酬」と「他者から嫌われるという罰」を指すわけだが、これが機能するのはわれわれ各人が「他者から好かれる」のを志向し「嫌われる」のを嫌がるからで、内面作用として他者を気にかけ、それと仲良くしようとする感情や欲求の存在がその土台になっている。とすると、この「外的サンクション」は「内的サンクシ

ン」と同根で、むしろ内的サンクションである「統合」欲求などの「社会的感情」に基づいて働くものと言えるだろう。その意味で、ミルの考える功利原理の拘束力の源は、根本的には人間の内面で働く感情、とりわけ他者に配慮しそれと調和しようとする社会的感情に集約して捉えることができる⁽²⁶⁾。

3. 功利原理の挙証

(1) 挙証の方法と筋道

次に『功利主義』第4章で、ミルは、功利原理が道徳の規準となることの挙証を示す。その際、ミルはまずその方法を問題にしている。

究極目的の問題は、通常の意味での挙証ができず、特に「推論 (reasoning)」による挙証ができないとミルは言う⁽²⁷⁾。(本稿「はじめに」でも述べたことだが) 二次的・下位的な目的や規則であれば、より上位の目的との論理的な適合性や整合性に照らしてその妥当性を判定できるが、一次的・究極的な目的にはそれより上位の目的や原理がないため、そういう方法での「妥当性の論証」ができない。但し、これが事実的な知識の問題の場合には、「感覚」や「内的意識」など、われわれ自身が持つ知覚的な能力に訴えて真偽を判断するという方法がとれる。しかしながら、ここでの検討対象は、人が行為するにあたって目指すべき「実践的目的」であって、事実的な真偽の問題とは種類が違う。その点で、功利原理についてはその挙証を「いかに」示すかの方法がそもそも問われることを強調した上で、次のような形でミルはそれを論じる。

まずミルは、「目的」を問うということは「何が望ましいか」を問うことと同じだと言う。その上で、あるものが「見える」ことの証拠は実際に人びとがそれを「見る」ことであり、ある音が「聞こえる」ことの証拠は人びとがそれを「聞く」ことであるとして、それと同じように、「何かが望ましいと示すことができる唯一の証拠は、人びとが実際にそれを望んでいることだ」と言う⁽²⁸⁾。それゆえ、功利原理において「全体の幸福」が「望ましい (目的だ)」となぜ言えるかの証拠も、人びとが実際に幸福を望んでいることに求められるというのがミルの論理で、その挙証内容は以下のように示される。

全体の幸福が望ましいのはなぜかについて、達成可能と信じているかぎり各人は自分自身の幸福を望んでいるということ以外の理由をあげることはできない。しかし、このことは事実であるから、幸福が善であることについて、われわれは事例から認められるすべての証拠のみならず、要求しうるすべての証拠を持っている。各人の幸福はその人にとって善である。そしてそれゆえ、全体の幸福はすべての人の総体にとって善である。幸福は、行為の目的の「ひとつ」としての資格を認められ、その結果、道徳の基準のひとつとしても認められたのである⁽²⁹⁾。

この記述の骨格部分を整理すると、次のように表すことができるだろう。

各人は自分自身の幸福を望んでいる (命題 A) = (間違いのない) 事実

- 各人の幸福はその人にとって善である (命題 B)
- 全体の幸福はすべての人の総体にとって善である (命題 C)

(2) 唯一性の挙証

しかしながら、上の引用箇所にもあるように、これだけだと「幸福」がわれわれの目的のひとつ、道徳基準のひとつと認められるにすぎない。人が確かに自分の幸福を望んでいるにしても、それ以外にも望むものがあるなら、それらを命題 A~C の「幸福」部分に当てはめることができる。するとそれらもわれわれの「目的」となるので、「全体の幸福」を目的とする以外にも、すなわち功利原理以外にも道徳の基準が成立することになって、功利原理は複数の道徳基準群の中のひとつであるにとどまる。

現にわれわれは、幸福以外のさまざまなものを望みながら暮らしている。例えば、「徳」を身に付けたいと望み、「邪悪さを身に付けたくない」と望み、音楽を聴くこと、健康であることを望み、金銭や権力、名声を得ることを望む。しかもこれらは、別の何かの目的を達成するために望まれるのではなく、それ自体が好ましいものとして多くの人から希求され、望まれる。

ということは、幸福と並んでこれらもまた「善」でありわれわれの「目的」であるように思えるが、それらは実は「幸福の成分」なのであって、人びとは「自分の幸福の一部」としてこれらを望んでいるのだとミルは言う。例えば、「金銭」は本来「紙」や「金属塊」にすぎず、それ自体で望まれるものではない。それによって物を買えるがゆえに望まれるもの、物への欲求の手段として望まれるものであった。しかし、もともとはそうであっても、金銭とそれと買える物とが深く結びつき、そこに強い「連想」が生じると、各人の意識の中で金銭そのものへの直接的な欲求が強くなり、それ自体が望まれる対象になる。その人は——それで物を買って手に入れる以前に——金銭を得るだけで幸福になり、それを失うと不幸になる。手段が目的の一部となり、「幸福を得るための道具」として望まれていたものが、「幸福の一部」としてそれ自体のために望まれるようになるのである。「徳」をはじめ、音楽や健康、権力や名誉などが望まれるのも同じで、「これらは幸福の中に含まれており、幸福への欲求を構成している要素の一部である。幸福とは抽象的な観念ではなく、具体的なものの集合体であって、これらはその部分なのである」⁽³⁰⁾。

このように考えると、われわれが実際に望むものは、幸福以外に何もないという結論が出る。他のものを人が望むとき、それはしばしば「幸福の手段」として望まれているし、一見「それ自体のため」に望まれるように見えるものも実は「幸福の一部」「幸福の成分」として望まれている。よって、幸福は「望ましいただ一つのもの」と言え、先の命題 A は、「各人は(唯一)自分自身の幸福(のみ)を望んでいる」というふうにより強い形で表すことができる。(これを命題 A' とする。) これにより、「幸福」以外のものが命題 B や C の善の対象になる可能性も排除され、「全体の幸福」だけが「すべての人の総体にとっての善の対象」となって、道徳の——基準のひとつではなく——「(唯一の)規準」となる。

人間本性が、幸福の一部か幸福の手段かでないものは何も望まないように構成されているならば、こ

れらが唯一の望ましいものであるという以外に（引用者註：功利原理の）証拠はないし、必要でもない。そうであるならば、幸福は人間の行為の唯一の目的であり、それを増進することが人間の行為すべてを判定する試金石（test）になる。そこから必然的にこう言える。幸福は道徳の規準でなければならぬ。部分は全体の中に含まれるからである⁽³¹⁾。

(3) その裏づけ

以上の(1)(2)の内容を合わせて、功利原理についてのミルの挙証の骨格を改めてまとめると次のようになる。

- 各人は（唯一）自分自身の幸福（のみ）を望んでいる（命題 A'） = （間違いのない）事実
- （唯一）各人の幸福（のみ）がその人にとって善である（命題 B'）
- （唯一）全体の幸福（のみ）がすべての人の総体にとって善である（命題 C'）

本節(1)の引用箇所にあるように、この内容は、命題 A' ((1)での整理の場合は命題 A) が「事実である」すなわち「事実に真である」と認められることで成り立つ。そこでミルは次に、このことを証拠を挙げて確かめようとする。第1章1で述べたように、この「幸福」とは「快樂」及び「苦痛からの解放」を意味するから、ここで確かめられるべきことは「人間がそれ自体のために望むのは、彼らにとって快樂であるもの、またはそれを欠くのが苦痛であるもの以外に何もないかどうか」と言い換えられる⁽³²⁾。

これを確かめる方法は、自分や他人を観察することだとした上で、偏見なくそれを行えば、何かを「望むこと」と何かに「快を見出すこと」（何かを「忌避すること」と何かを「苦痛に思うこと」とは「完全に不可分」であって、「同じ心理学的事実を呼称する2つの異なる形式」にすぎないことが分かったとミルは言う。つまり、ある対象を「望ましいと思う」のと、それを「快に思う」のとは「同一」のことであって、人が何かを望むのは、それに快樂を見出す割合と比例する。そしてこれは、異論の余地のない「きわめて明白」なことなので、人間がそれ自体のために求め、望むのは、「彼らにとって快樂であるもの」すなわち「幸福」であることが確かめられる⁽³³⁾。

これに対する反論として、ミルは次のような主張を挙げている。「確固とした徳を持った人物」や「定まった目的を持った人物」であれば、快樂や欲求には影響されずに、自分の定めた目的への意志によって行動することがある。また、そうやって生じた行動が繰り返され習慣化すると、もともとの目的の対象がもはや不要になってからも、それが習慣であることによってそのまま志向され、当該行動が続けられることもある。とすると、人は、「快樂を望む」以外にも、意志や習慣の力で行動するのである。人が望むのは快樂だけだとは言えないのではないか⁽³⁴⁾。

この反論に関して、ミルは、たとえそこに快樂以上の苦痛が生じるとしても「意志の力で目的に向けて行動する人がいる」こと自体ははっきり認めた上で、しかしその「意志」というものも、もともと

は、快楽を求め苦痛を忌避する欲求から生まれたものだと主張する。例えば「徳を求める人物」がそうなるのは、徳を求める意志がまだ弱く確立していないうちから「正しい行いをするに快楽が伴い、不正な行いをするに苦痛が伴うことを印象づけ、経験に刻み込むことによって」である。そこでこの意志が本人の中で確立されると、あとは「習慣の支配下」に入って、その都度その都度の快楽や苦痛を考えなくても、その人は有徳な性質を持ち、それに基づく行動をとるようになる。それゆえ確かに、有徳な人物はその時々快楽／苦痛とは独立して「正しい行動」や「目的に向かった行動」をとるが、そうなったのも人が「彼らにとって快楽であるもの、またはそれがなければ苦痛であるものを望み、それ以外のものを望まない」ため、そしてその性質に基づいて徳を求めるようになったためである。よって、ここでの反論は、「人間が望むのは幸福及びその一部だけであって、それ以外のものは望まない」ことの否定にはならない⁽³⁵⁾。命題 A' が「真」であることは何ら否定されずに維持され、命題 B' から C' に至る結論が引き出される。「全体の幸福」の増進は、こうして道徳上の唯一の目的となり、それを増進する規則や行為は正しく、われわれはそれにかなう行為や行動をとるべきことになる。これが、ミルによる功利原理の挙証である。

以上のように、ミルは、「人は幸福のみを望んでいる」ことに基づいて、幸福を各人の「唯一の望ましい目的（善）」と位置づけ、そのことを根拠に「全体の幸福の増進」が「すべての人の総体」にとっての目的であり善であるとする。と同時に、社会状態を「自然」とする人間が社会的感情を自然に備え、仲間との「統合」欲求を持って、他者に配慮したり他者の利益と自分の利益とを同一視したりする性質を有することが、全体の幸福の増進に向けて各人を駆り立て、他の目的や欲求を抑えてその目的を達成するよう人々を仕向ける力、すなわち功利原理の拘束力の源になっていると言う。こうした形で道徳の第一原理とされた功利原理とその中核である「全体の幸福」は、個別の道徳規則や行為の是非善悪の規準になる。

第2章 ミルの「基礎づけ」の人間本性論的問題点1——平等主義

前章2と3で示した功利原理の拘束力の源の説明と「挙証」とを合わせて、本稿では、ミルの「功利原理の基礎づけ」の内容と位置づける。次に本章と次章でその問題点を検討していくが、その前にまず、この議論が人間本性論に深く関わる内容であることを確認しておきたい。

1. 人間本性論への依拠

人間本性とは人間が自然に且つ普遍的に備えている性質や特徴を言うが、前章2で示した「功利原理の規範的拘束力の源」に関するミルの説明は、ほぼ全面的に人間本性を扱った内容になっている。「外的サンクション」としての「報酬と罰」は、人が他者から好かれることを望み、嫌われるのを恐れることで有効に働くもので、そういう性質が人間に共通して「ある」という指摘がミルの説明の柱になって

いる。「内的サンクション」についても同様で、「道徳一般」の拘束力は、(生得的であれ後天的であれ)義務違反を犯したときに人間誰もが「苦痛」や「呵責」を感じることに、そういう性質を人間が持つていることによって説明されるし、「功利原理」に特有の拘束力も、「統合」欲求をはじめとする「社会的感情」を人間誰もが備えていることから説明されている。こうした性質や感情が人間にとって「自然」であることもミルは強調しており、人間の自然的・普遍的性質すなわち人間本性に関する見解が、ミルの説明の実質になっていることが分かる。

同じことは、前章3で取り上げた「拳証」にも言える。そこで整理したように、ミルは、功利原理の中核である命題C'を、命題A'を土台にして引き出すわけだが、その命題A'は、「各人が望むのは自分自身の幸福だけである」という人間の普遍的な性質を表す内容である。その「裏づけ」として出される、人間が何かを「望む」こととそこに「快を見出す」ことは同一だという議論も、「望む」「忌避する」という心的状態(及びそこから生じる行動)が「快」「苦」の感覚と結びついて表れるという人間共通の心理作用の分析になっていて、これもまた人間の自然的・普遍的性質に言及する内容である⁽³⁶⁾。

このようにミルの議論は人間本性論に大きく依拠するものになっているが、冒頭でも触れたようにこれにはさまざまな批判があり、とりわけそこに「自然主義的誤謬」を指摘したムーアの批判はよく知られている。上述のように、ミルは、「人間が望むのは自分自身の幸福(快樂)のみである」という事実を提示し、それを根拠に「幸福(快樂)」が道徳的に「望ましい目的」であり「善」であるとする。これに対してムーアは、

- ① 「望ましい」目的とは「欲求されるべきもの、されるに値するもの」を意味するのであって、あるものを人が「望む」という事実は、それが欲求される「べき」ことや(その意味を含んだ)「善」であることの証明にはならない。
- ② 人が何かを欲するとき、欲されているのはそこでの対象物であり、快樂は欲求に伴ってそれを引き起こす原因にはなるが、欲求の目的や目標ではない。よって、「快」のみを「欲求されるもの」と捉えて「快」を「善」とする論理は成り立たない。

と指摘して、ミルの主張を批判している⁽³⁷⁾。いずれももっともな指摘で、筆者もこれらをミルの議論の大きな問題点だと考える。ただし、ムーアのこの批判は、「人間は幸福や快樂を望む」という人間本性論に関係してはいるが、その事実から規範的意味を含んだ「望ましい目的」「善」を引き出す「論理的」な誤りを指摘するところに重点がある。そこで本章と次章では、これ以外に、ミルの「人間本性」の捉え方に目を向けて、その中に含まれる問題点を2つ指摘したい。

2. 平等主義

(1) 「同等な配慮」は必然か

ここまで述べてきたように、功利原理とは「全体の幸福」を「目的」としそれを増進する行為を道徳

的に「是」と評価するものだが、その「全体の幸福」は、各人の幸福（快樂もしくは苦痛減少の量）を足し合わせる功利計算によって導き出される。その際、各人は同等の扱いを受け、同質で同一量の幸福はそれが誰のものであっても等しくカウントされて、特定の誰かの幸福が他の人のそれより重くカウントされるといったことはない。「すべての人が一人として数えられ、誰も一人以上として数えられない」というベンサムという言葉引用しながらミルはこの点を強調しており、「ある人の幸福は、（種類に対する適切な斟酌を伴った上で）程度が等しいと想定されるときには、他の人のそれとまったく同じに数えられるのでなければ、功利原理は、筋の通った意味を持たないただの空言になる」と言っている⁽³⁸⁾。

ここでミルは、功利原理が「全体の幸福」の増進を目指す以上、そこで各人の幸福が同等にカウントされることは当然のような言い方をしているが、必ずしもそれは当然とは言えないだろう。「全体の幸福」を導出する上で「各人同等カウント」は確かにひとつの計算方法だろうが、年齢に応じて年長者の幸福に重い比重をかけて計算するとか、既婚者の幸福は独身者の3割増しで計算するといった形であっても、それはそれで「全体の幸福」の算出はできる。「人生経験を積んでいる年長者が感じる幸福は、経験の短い若年者が感じる幸福よりも重い」、「結婚生活の艱難辛苦の中で絞り出される既婚者の幸福は、独身者のそれよりも貴重で価値が高い」といった考え方に立てばこれらの計算方法がむしろ妥当かもしれない、そうではなくて年齢、既婚／未婚その他によらず「各人同等」の計算をしなければならないと言うなら、そこには相応の正当化根拠が必要である。

では「全体の幸福」の計算はなぜ「各人同等」な形で行わなければならないのかと言うと、『功利主義』には直接の説明が見当たらない。ただ、それに関連する議論が第5章の「正義と功利の結びつきについて」の中にあり、そこでミルは、人びとが「正義」とみなすものの一つとして「不偏性 (impartiality)」（理由のない特別扱いやえこひいきをしないこと）を挙げ、それと結びついた「平等」の観念は、概念的にも実践的にも「正義」の構成要素になると指摘している。ただし、その受け止め方には人によって幅があり、現実的な便宜や必要がそれより優先されて不平等が是認されることも多いのだが、そういう場合でもその前提として「すべての人の権利に対して平等な保護を与えること」が正義の要請であることはどんな人からも認められていると言う⁽³⁹⁾。

すると重要なのはその理由だが、ミルはまず「不偏性」が正義に関する他の義務を果たすための必要条件になっているとした上で、その「さらに深い土台」として、「平等」と「不偏性」は、別の原理や二次的な教義から論理的に引き出されるのではなく、「道徳の第一原理から直接出てくる」ものであること、「功利あるいは最大幸福原理の意味そのものの中に含まれている」ことを挙げている⁽⁴⁰⁾。先の引用（注(38)部分）にある「そうでないと功利原理は、筋の通った意味を持たないただの空言になる」という記述はこのこととつながっているが、今述べたように「各人同等」でなくとも、何かの基準で各人の幸福の比重に差をつけても「全体の幸福」の計算は可能だし、その増進を目指すこともできるから、「功利原理」と「各人同等の幸福計算」は必ずしも直結しない。「全体の幸福」を「善」としてその増進を目指すべきだと考えるとしても、その計算を他の方法ではなく「この方法」で行うことには、「全体の幸福」の増進を目指すこととは別の理由が必要である。

(2) 人間社会の成立要件？

この点に関わりそうな『功利主義』での記述は、功利原理の規範的拘束力を論じた第3章の中にある。本稿でも先に挙げた「内的サンクション」の説明の中で（第1章2(2)(ii)参照）、ミルは、「他者との対等な関係」と「すべての人の利益への配慮」が、文明化と協力関係が進んだ社会の必然的な成立要件になると言っている。

人間同士の社会は、主人と奴隷の関係にあるのでなければ、すべての人の利益が考慮されるような関係以外の上には成り立ちえないのは明らかである。対等者同士の社会は、すべての人の利益が等しく尊重されるという理解に立ってはじめて成り立つ。そして、あらゆる文明状態では、絶対君主以外のどんな人も対等者を持っており、あらゆる人は誰かとのそうした関係の上に生きることを義務づけられる。……こうして、人びとは、他の人びとの利益を完全に無視した状態を自分たちに対して思い描くことがおよそ不可能になる⁽⁴¹⁾。

かかる「文明」社会の中で、各人は、共感などの社会的感情を発揮して「統合」感覚を発達させ、他者の利益への配慮を互いに強めていく。これがミルの考えであるのは先に述べた通りだが、上の引用箇所では、①「すべての人の利益の考慮」が人間社会の成立要件であること、そして②「すべての人の利益の等しい尊重」が対等者同士の社会の成立要件であり、それが（奴隷制や絶対君主制を脱した）文明状態の社会に当てはまること、が言われている。だとすると、すべての人の利益を等しく尊重し、その幸福に同じように配慮することは、文明的な人間社会の成立要件なのであり、「そうでなければ社会が成立しない」ことが「各人同等」の幸福計算をしなければならない根拠になるとミルは考えていたのかもしれない。

しかしながら、筆者はこの見方に疑問を感じる⁽⁴²⁾。ここでのミルの記述は抽象的な内容にとどまっているので、これだけでミルの真意やその是非を判断するのは早計かもしれないが、それでもこれはあまりに単純すぎる見方に思える。文明化や協力関係の進展を通じて、人びとの間に対等な関係が成立したり、他者の利益への配慮が促進されたりするのは確かかもしれない。その際に社会的感情が重要な役割を果たすのもその通りだと思う。しかし、そこで生じるのは他者の利益への「一定の配慮」であって、あらゆる人の利益に「同等に」配慮する意識や状況が実際に生じるとは思えないし、文明が発展しているかいないかに関わらず、「そうでなければ社会が成立しない」とも思えない。何をもって「文明」と言うかにもよるが、奴隷制や絶対君主制を脱け出した近代から現代の社会でも、すべての人の利益が実際に同等に尊重された状態はそうはあるまい。どの国、どの集団でも、構成員の間には地位や立場の違い、権力・権限の偏りや経済力の格差などがあり、それに応じて自身の利益が十分に保全される人もいれば、そうでない人、利益や権利が実質的に保全されない人もいる。しかし、それで社会が成り立たなくなるわけではなく、あれこれの問題点や人びとの不満を内包させながらも、多くの国や地域で社会はとりあえず成立している⁽⁴³⁾。もちろん、一部の人たちの利益がまったく考慮されず、権利保障も雇

用機会も一切ないといった状況では、抵抗運動や反乱が起きて体制や秩序が維持できなくなる、すなわち「社会が成立しなくなる」かもしれないが、「同等」でなくとも各人の利益に「一定の配慮」があれば「社会」は相応に機能し成立するのではないか。

社会全体の状況ではなく、個々人の意識や行動の次元で考えても、われわれが（自分を含めて）すべての人の利益や幸福に同等に配慮することなどめったにない。ほとんどの人は、見知らぬ人や赤の他人よりも家族や友人など「自分に近い人」を、またなにより「自分」を大事にし、その利益に大きく配慮して行動する。これは、時代や文化を問わず、人間に普遍的に見られる性質であり現象だろう⁽⁴⁴⁾。もちろん、見知らぬ相手でも、災害や貧困で苦しんでいる人を見れば、多くの人はなんとかしてあげたいと思うし、そのために寄付やボランティアを実践する場合もある。しかしそれはあくまで自分や「近い人」への配慮を相応に満たした上でのことで、災害で仕事と財産を失った人の存在を知ったからといって毎月の給料を自分とその人たちとで等分して使うような人はまづいない。どんな社会の人でも、「自分」と自分に「近い人」、自分から「遠い人」との間に差を付けて、その順序で大きな配慮をし、そのように行動している。しかし、それで社会が成り立たなくなるようなことはなく、世界中の至る所で人間は社会を作りその中で生きてきている。集団の体制としても個人の行動の次元でも、すべての人の利益に「同等」な配慮がなくとも、みんなが自分や「近い人」の利益を重く見て大事にしつつ、社会は十分に成立する。「同等」な配慮は社会の成立要件ではない。

(3) 平等主義の反道徳性

さらに言うと、今述べたような自他の「不平等な扱い」は、必ずしも道徳的に「非」ではない。人間社会では、「親孝行」をする、「兄弟愛」「郷土愛」「愛国心」を持つなど、「遠い関係」に対して「近い関係」を大事にすることが「善いこと」「すべきこと」として推奨されることも多い。むしろ「自分の親を赤の他人と同じに扱う」「恋人に他人行儀に接する」人がいたら、「おかしな奴」「ひどい人」と道徳的に非難されるだろう。功利原理の要請に反して「自己の行為から影響を受けうる人たちの中で、自分に近い人の利益や幸福をそうでない人のそれよりも重く見て、それにかなう行為をする」のは、道徳的に十分肯定されうる。

そう考えると、功利原理に内包される（とミルが言っている）「平等主義」はひょっとすると道徳的に間違った考え方かもしれず、決して「当然」に認められるものではない。なによりそれは、人間が一般的・自然的に有している「自己優先」「近い人優先」の志向や行動性を矯正し、その分「遠い人」への重みづけを要請する——言うならば人間の本性的行動の矯正を要請する——ものだから、道徳原理としてそれを採るならば、なぜそうでなければならないのかの説明と論証が求められる。ミルの記述はそこに踏み込んでいないが、この点は功利原理に関して積極的に論じられるべき重要な「被説明項」であって、それを抜きにして道徳の第一原理としての功利原理の基礎づけは成り立たない。人間の自然的本性と衝突する平等主義の採用とそれに関する説明の不足が、ここで指摘したいミルの第一の問題点になる。

3. 平等主義の擁護とそれへの反論

もっとも、この点については、ミルを擁護する立場から差し当たり2つの反論が思い浮かぶので、それらについて検討をしておきたい。その第一はミルの歴史認識に基づく反論、第二は道徳の普遍的性質に依拠した反論である。

(1) 社会の成長と一体化感情

すでに繰り返し述べたように（第1章2(2)(ii)及び第2章2(2)）、「対等な関係」に基づく「すべての人の利益への配慮」を人びとが志向するようになるのは、文明が進み協力関係が発達した社会においてだとミルは言っている。他の人たちとの「統合」欲求をはじめとする社会的感情を人間はもともと持っているが、それが強化されて、誰もが他者の利益や幸福に当然に配慮するようになるのは、協力関係の発展とそれによる「社会的な結びつきの強化」による。その過程で、教育によって他者に共感する気持ちが増進されたり、政治改革によって個人間・階級間の利害対立が除去されたりすることを通じて、一人一人の中に他者への配慮が浸透していくのであって、「文明と社会の発展」がミルの説明の前提である⁽⁴⁵⁾。

すると、前節で述べたように、人びとが自分や「近しい人」を「遠い人」より優先し、道徳的にもそれを是認しているのは、文明と社会の発展が十分でないからだとも考えられる。現代よりもずっと先の未来を含めて人類の歴史的發展を見据えるならば、人間の現状はまだその途上で、将来的には人びとの意識も社会の状況もミルの言う通りになるのかもしれない。実際、ミルは「われわれが今生きている人類の進歩の比較的初期の状態では、人が他者すべてに完全な共感を抱くことは実際できないし、暮らしの中での一般的な行為指針に真に不一致がなくなることもありえない」と言っている⁽⁴⁶⁾。彼が生きた19世紀後半を人類進歩の「初期」と位置づけている。その上で、「しかしすでに、社会的感情が十全に発達した人は、他の人たちを幸福の手段をめぐる自分の競争相手だと考えて、自身の目標を達成するために他の人の目標が破れるのを望むといったところにはいない」（傍点引用者）と述べていることから⁽⁴⁷⁾、進歩が進んで「初期」を脱すれば、「他人を競争相手だとは考えない」で「自分の目標と他人の目標とが衝突せず一致する」意識を持つように多くの人間がなっていくとミルは想定しているようだ。

だが筆者には、ミルのこうした展望が当たっているとは到底思えない。19世紀の時点で「初期」段階にいる人類が「中期」「後期」に至るのは相応に遠い未来になるだろうから確実な予見はできないが、いかに文明が進歩し、人びとの結びつきが緊密になろうとも、そこに「完全な共感」や「等しい配慮」は生まれないと筆者は思う。多くの人は、他人よりも自分や自分に「近しい人」を大事にし優先する意識を持ち続けるにちがいない。自分の目標と他人の目標が衝突する場面はずっと起こり続けるし、大半の人はそこで自分の目標が実現することを望み、そのためには他人の失敗や挫折を願ったり喜んだりするであろう。

もちろんこれは、人びとが他者への共感や配慮をしないと述べているのではない。そうした感情や意

識は、ミルの言う通り、時代が進めば人びとの間に今以上に浸透するかもしれない。しかし、たとえそうであっても、他人の利益や集団全体の利益のために人間が行動するのは、それと「自分」や「近しい人」との間に大きな利害の衝突がない範囲に限られるというのが筆者の考えである。どんな時代であろうと、自分の利益と他人の利益、自分の利益と全体の利益とが衝突する場面では、ほとんどの人が——なにかの正当化理由を付けながら——自分の利益を優先して行動するのではないだろうか。ミルの言葉に反して、同僚を役員や部長の椅子をめぐる「競争相手」と考えたり、自らの成績向上や記録達成のために「他人の失敗を願ったり」する人は、至るところに存在する。そしてそれは社会が未発達だったりその人の意識が未成熟だったりするがゆえの現象なのではなく、時代や文化がいかに変わっても人間が備え続ける本質的な「性（さが）」なのではないか。

既述のように、ミルはこの点で「社会的感情」の働きを重要視しているが、そもそもこの種の感情の働き方には一定のバイアスがかかっている。われわれは「赤の他人」の不幸よりも家族や友人の不幸に対して強く心を痛め、助けてあげようと思う。（「赤の他人」でも重大な不幸や苦難に遭っているのであればその分強い感情を向けるが、程度が同じであれば、われわれは「他人」よりも家族や友人の幸福を喜び、不幸を悲しむ。）「社会的感情」自体が「遠い人」よりも自分と「近しい人」に対して強く働くようにできているのである。これは、後述する（第3章2～3）進化の作用を通じて、こうした感情が互惠関係の構築・維持という効用から人間に備わったためと考えられ、かかるバイアスは人間が生得的且つ普遍的に有するものである。「他者への配慮」の土台になる社会的感情が、「遠い人」に対してもともと薄く働く以上、それよりも「自分自身」や「近しい人」への配慮が強くなるという「差」は歴史が進んでもなかなか消えないだろう。後天的な経験や教育によってそのバイアスを取り去ることも可能かもしれないが、腕で歩いたり、足の指で物を掴んだりするのが難しいように、われわれに自然に備わった心身の働きを人為的に矯正し、またそれを浸透させるのは相当困難に思える。社会的感情の働きにこうしたバイアスがあり、それが普遍的なものである以上、いかに文明が進歩し、ミルが思い描くような教育や制度が整ったとしても、「自分」と「他人」、自分に「近しい人」と「遠い人」の利益が衝突する場面は人間社会の中で常に生じ、そこで人間は前者を優先しながら、且つそれを道徳的にも是認する意識を持ちながら暮らしていくように筆者には思える。

(2) 普遍化可能性について

次いで第二は、道徳そのものに内包される「普遍化」要請から平等主義は正当化できるという反論である。個人的な信念や行為目標とは違って、道徳的な原理や規則は、主体が誰かによらず、普遍的に適用可能でなければならない。「困っている人を助ける」行為が「道徳的」に善と言えるのは、それが「私」にも「あなた」にも「彼」「彼女」にも当てはまるから、当てはめ可能だからである。「私」はそうすべきだが他の人はそれをしてもしなくてもよいのであれば、それは道徳的な要請ではなく、「私」の個人的な行為指針であるにとどまる。ある判断や規則が「道徳的」であるためには、それが、類似するあらゆる事例のあらゆる主体に同じように適用されねばならない。「似たケースでは似た扱いをすべ

き」という「扱いの公正さを求める原則」にかなっていることは、道徳の——その判断や規則が道徳的と言えるための——条件と言える⁽⁴⁸⁾。

功利原理やそこに含まれる平等主義は、この「普遍化」要請という「道徳の条件」から必然的に導かれるというのがここで想定される反論である。ミルの『功利主義』ではこれに関する言及は見られないが、この点を整理しているピーター・シンガーによると⁽⁴⁹⁾、なにかの規則や判断を倫理的（道徳的）に正当化する場合⁽⁵⁰⁾、それと自己利益とのつながりを示すだけではだめで、「普遍的観点」に立った論証が必要になる。「倫理が要求することは『私』や『あなた』を越えて、普遍的法則、普遍化可能な判断に達することであり、公平な観察者ないしは理想的観察者——あるいはどう呼んでもよいが——の立場に立つことである」⁽⁵¹⁾。そこでは、「私自身の利益は、私の利益だからという理由だけでは、他の誰の利益以上のものと見なされえない」ことになり、「私自身の利益を配慮してほしいという私のきわめて自然な関心は、倫理的に考える時には、他者の利益にまで拡張されねばならない」⁽⁵²⁾。

「倫理」「道徳」の範疇に入らない「前-倫理的」な思考段階では、意志決定や行為の判断が「もっぱら自己自身の利益のみ」に基づいてなされてもよいが、それが「倫理的」「道徳的」な判断や正当化であるためには「普遍的」で「公平」な視点によるのでなければならない。その場合、「私の利益」は、それが「私の」利益だからといって特別な重みを持たなくなり、他者のものと「同じ」利益と位置づけられる。自分の利益も他人の利益も「同じ」利益なのだから、道徳的な判断や正当化にあたっては「私自身の利益のかわりに、今や私の決定によって左右される関係者すべての利益を考慮しなければならない。ここで私に要求されていることは、これらの利益をすべて比較考量し、関係者の利益を最大なものにしそうなコースの行為を採用することである」⁽⁵³⁾。これはまさに功利原理の要請そのものであり、「倫理の普遍的様相を、単純で前倫理的な意思決定に対して、いったん適用すれば、最初の段階としてただちに功利主義的な立場に到達する」とシンガーは言う。「功利主義の立場は最小限の立場、私益にもとづく決定を普遍化することによって到達する最初の基礎」となる⁽⁵⁴⁾。

シンガーのこの議論は、次の3つの要素にまとめることができる。

- ① 道徳的な判断や正当化は、特定の個人や集団にだけ妥当するのではなく、どの人、どの集団にとっても妥当するものでなければならない（すなわち「普遍性」を持たねばならない）。
- ② そこでは、「私の利益」はそれが「私の」ものだからといって特別な地位を持たず、他者のそれと同等でなければならない（そうでないと「普遍化」の要請を満たせない）。
- ③ すると、「私の利益」も「あなた」や「彼」「彼女」の利益も含めて、道徳的な判断や正当化に際しては、関係する人すべての利益を同等に評価し比較考量しつつ、その全体を「最大化」することを「是」とする功利主義の立場が必然的に導かれる。

これによると、功利主義における（各人の幸福カウントの）「平等性」（平等主義、平等な扱いの原則）は、「道徳の条件」である「普遍化」要請から必然的に生じることになり、「他人の利益」に対して

「自分の利益」や「自分に近い人の利益」を特別に扱い、優先することは、その要請に反する点で「道徳」的な判断・正当化として許されないかのように見える。しかし、よく考えれば、「自分の利益」や「自分に近い人の利益」を優先する判断を「普遍化」することは可能で、「普遍化」要請から功利原理や平等主義が必然的に導かれるわけではない。

『倫理学』でジョン・マッキーが指摘しているように、「変数でなく定数として」特定された誰か——話者である「この私」とか「ジョン・マッキー」とか——をことさら優遇する判断は普遍化できない。「しかしこの種の普遍化可能性は、全ての人が（排他的もしくは第一義的に）自分自身の幸福を追求しなければならないと主張するような種類のエゴイズムは排除しない」⁽⁵⁵⁾。すべての人に向けて「自分の利益を他者の利益以上に優先すべし」と命じる規則は、各人がその属性や特性に関わりなく自らの利益を第一に考えるという意味でどの人に対しても妥当し、「普遍化」可能である。先に触れた（第2章2(3)）「親を敬うべき」「家族を大切にしよう」「同じ国の仲間だからなんとかしてやれ」といった規則や指示も同じで、それが「特定の誰かの親（家族、同胞）」を指すならば普遍性を持たないが、誰に対しても「自分の」親や家族や同胞を大事にせよと命じるのであれば普遍性を持つ。実際これらの規則・指示は、ほとんどの人から「道徳的な」ものとして——その指示に賛成か反対かはともかく、それが「道徳」の範疇に含まれるものとして——認識されるだろう。そう考えると、功利原理における「平等」主義は必ずしも「道徳」上の必然的要請ではない。「自己優先」原理、「近い人優先」原理なども十分に道徳上の原理・規則としての地位を備える。

そもそも、「自分」も「自分の家族」も「他人」も「同じ人間」として同等に扱うという考え方は、ホモ・サピエンスという「種」を基準にしたカテゴリー分けに基づいて「同じものを同じように（公正に）扱う」考え方である。だがそれは、「同じもの」についての基準のひとつにすぎない。例えば「遺伝子共有度」を基準にすれば、自分と自分は共有度100%であるのに対して、自分の親兄弟は50%、他人は0%で、それぞれは自分から見て「違った存在」である。であれば、「自分」と「親兄弟」と「他人」を同じに扱うのはむしろ「違うものを同じように扱う」不公正なやり方であって、これらの扱いに差をつけるのが「違うものを違うように扱う」ことになって「公正」である。もちろん、ではそこで「種」を基準にするのと「遺伝子共有度」を基準にするのとどちらが道徳的に適切かという問いが次に出てくるが、少なくとも「自分の幸福も他人の幸福も同等にカウントする」平等主義が、道徳的な「普遍化」要請から必然的に導かれるわけではないことがここからも分かる。功利原理において、多くの人々が自然に備えている「自己優先」「近い人優先」の心性を抑えて平等主義が要請されることは、確たる正当化の論証を要する課題であって、その説明が不十分である点でミルの「基礎づけ」はやはり問題である。

以上のように、「社会の発展」に依拠する反論も道徳的「普遍化」要請に基づく反論も、ミルの説明不足を補うには十分とは言えず、「人間本性の矯正としての平等主義」の正当化の論証が不十分であることは、ミルの議論の人間本性論的問題点として残る。

第3章 ミルの「基礎づけ」の人間本性論的問題点2——「部分」性

1. 人間本性の部分抽出

(1) 自然的諸性質からの取捨選択

平等主義に関する検討が長くなったが、加えてもうひとつ、ミルの議論に対して指摘したい重要な問題点は、「人間本性の中の特定部分への依拠」である。「はじめに」でも触れたように、道徳原理を人間本性に依拠して説明することは、それを基礎づける主要な方法のひとつであり、それ自体否定されるものではない。しかし、その際に、人間本性の「ある部分」のみに着目し、別の部分を無視したり否定したりするのは問題がある。

先述のように（第1章2）、ミルは、他の人との「統合」欲求をはじめ、他者への共感や愛着、良心（の呵責）などを含んだ人間の社会的感情に着目し、その働きによって支えられる規範原理として功利原理を説明している。確かに、こうした欲求や感情は、人間誰にも自然に備わっているもので、人間本性の重要な一部であるかもしれない。しかし、それと異なる感情やそれに反する性質も人間には備わっている。すでに取り上げた、自分に「近い人」を「遠い人」より優先する性質もそうだし、他人より上の地位や評価を得たい、人に負けない成果や業績を挙げたい、他人に勝ちたいといった優越欲や競争意識も人間一般が自然に持っているものだろう。誰もが持つ「統合」欲求を土台に道徳原理としての功利原理を基礎づけるなら、「近い人」への愛着や親近感を土台にした「身内優先原理」を道徳の第一原理に位置づけたり、他者への優越欲や対抗心を土台にして競争や戦いを肯定し推奨する「競争原理」的道徳を構想したりすることもできるはずである。その中で「身内優先」や「競争」ではなく、ことさら「統合」の欲求や感情から道徳（の第一原理）の基礎づけを図るということは、人間が持つ自然的性質の中から取捨選択をしてその「一部」だけを抽出し、その部分を規範的にプラスに評価してそれを道徳原理に結びつけるという作業がそこで——暗黙裡に——なされている。すると、なぜ他の要素ではなく「その一部」を取り上げるのか、その取捨選択は何に基づいて行われ、抽出された「その一部」が規範的に肯定される根拠は何なのか、それ以外の「部分」が道徳の基礎にならない理由は何なのかといった疑問が出てくる。当然ながら、仮に「身内優先原理」や「競争原理」を道徳の第一原理と考える場合でも同じことが言えて、人間に共通する心理作用の中からもなぜ「その部分」を道徳の基礎として重視し、別の部分は重視しないのか、その選択を規範的に正当化する根拠は何か、その過程では常に問われる。

(2) 人間の性質全体に向けた視点の必要性

ここでの問いのうち、人間の諸性質の中のある「一部」を規範的に肯定する根拠が何かということころは、「事実」（として人間が持つ特定の性質）の規範的正当化根拠を問うているという意味で、先に挙げたムーアの「自然主義的誤謬」の指摘と趣旨が共通する。他方、それと並んで、人間の性質の中の「一

部」になぜ着目するのかというところにも、社会的な規範や制度を人間本性に照らして説明しようとする際に注意すべき重要な課題が表れている。

ミルの議論に典型的に見られるように、こうした試みがなされる場合には、人間誰もが共通に持っている何かの心理作用や性質を指摘して、それと合致したり調和したりする規範や制度を「自然」で「普遍的」なものとして位置づけるという形がとられがちである。しかし、何度も言うように、人間が共通して持っている性質や特徴には実にさまざまなものがあり、その中には相互に対立するものや矛盾するものも多いから、それらを個別的・断片的に見てその一部に着目しても、「人間にはそういう面もある（が、それと異なる面もある）」ことが示唆されるだけで、「人間」の捉え方として十分ではない。ましてその「一部」だけに依拠して規範や制度を根拠づけるのは、人間の他の面を無視し一面ばかりに目を向ける偏った議論になる。人間のあり方や本性に目を向け、そこから社会や規範の問題を考えようという場合には、人間の性質の断片ではなくその全体を把握する視点が必要である。「統合」欲求もあれば他者への共感や愛着も持ち、「自己優先」や「身内優先」の意識も備えつつ、優越欲や競争心もある。そうした多様な面を含んで「人間」はできているのだから、それらを総合的に捉えた上で人間をどう理解し、特徴づけるかという「全体」的な観点に立ってこそ人間本性論は人間本性論たりうる⁽⁵⁶⁾。「部分」への着目と分析は、その過程での不可欠の要素ではあるが、そこにとどまってその「部分」だけに依拠するのは偏った「人間」理解に陥るし、「本性」の適切な把握もできない。

功利原理やその拘束力についてのミルの説明は、まさにその意味で、人間の自然的性質の「一部」だけに着目・依拠して他の部分や「全体」への視野を欠いたものになっている。ミルの議論の人間本性論としての最大の問題点がここにある。

2. 進化心理学に基づく「全体」的人間本性論

とはいえ、では、多様な面を持つ人間の性質の「全体」を一体どうやって把握すればよいのか。その適切な方法を考えること自体が学問上の一大課題で、それをここで論じ尽くすことはとてもできないが、その点で有効なツールになりうるのが進化心理学の視点だと筆者は考えている。

他の生物と同様に、人間は、進化の中で、環境条件への適応などを通じて種として誕生し、その属性を形成してきた。そこで形成された特徴や性質は、生物種としてヒトが共通に備えているものと考えられるから、「生物進化」の観点に立って人間を研究し、かかる属性を明らかにできれば、人間が普遍的に持つ要素の解明につながる。直立二足歩行のような身体的特徴はそうした要素の典型だが、進化の作用は必ずしも身体に限定されず、人間の内面にも及ぶと考えられる。そこで、進化の観点から、人間に共通の心理的な特性にはどのようなものがあり、それはどんな働きをするのか、いかなる（適応的）効果からそれが発達したのかなどを、科学的な実験や調査を通じて明らかにしようとするのが進化心理学という学問領域である。

そこでなされる個々の研究の多くは、人間に共通する心の働きを具体的に特定したり発見したりするものなので、その意味では前節で述べた人間の性質の「部分」をひとつひとつ明らかにしていく作業に

相当するが、しかし、それらの「部分」はそれぞれ心の他の「部分」と関係なく、ばらばらに成立しているのではない。身体の中で各種の臓器が特定の機能を担って固有の働きをしながらも、相互に連携して消化や呼吸、ひいては自身の生命維持という営為を実行するように、心の各「部分」もまた固有の機能を担いつつ相互に連携して働き、行動を生み出す。このように心を「全体」として構造的に捉える視点を根底に持った上で、その中の「部分」の存在や機能を解明しようとするところに進化心理学の考え方の大きな特色がある。多様な面のある人間の性質の「全体」を捉える上で進化心理学が有効だと筆者が考えるのは、こうした考え方のゆえである。

ならば、このような視点に立ったとき、人間の心の「全体」はどのように捉えられ特徴づけられるのか。これも慎重な議論と検討を要する問題で簡単には答えが出せないが、ごく基本的な意味では、「心」を「適応行動導出機構」と捉えるのが進化心理学の重要な視座になる。少し長いが、その主旨が示されている進化心理学者の長谷川真理子の記述を引用しよう。

近年の行動生態学が明らかにしてきた重要な知見は、動物たちが「情報処理、意思決定者」であるということだ。多くの場合において、動物たちは、単に一つの刺激に対して一つの行動をとるようにプログラムされているのではなく、自分の周りの情報を取捨選択し評価した結果、行動の選択肢の中から適切な行動を選択するようなアルゴリズムを備えているのである。

生物が、その暮らしている環境との関係において、生存と繁殖に有利な形質を身に付けていることを適応と呼ぶ。生物の形態の多くは適応的にできているが、行動の多くもそうである。しかし、行動の進化において大事なのは、行動にはたくさんの選択肢があり、個体が置かれている状況に応じて、どんな行動が適応的であるかは一概には決まらないということだ。したがって、進化によって生じる行動の適応は、特定の行動をコーティングするメカニズムではなく、適応的な情報処理・意思決定に導くアルゴリズムなのである。

ヒトにおいてはもちろんだが、動物も、場合に応じてさまざまな行動をとる。個体がみせる行動には多様性がある。そのことをもって、行動選択には生物学的基盤はなく、すべては学習と経験によって形成されるのだとする意見があるが、おそらくそうではないだろう。実際に現れる行動が多様であることは、そこに規則がなにもないことを示してはいないからである。

進化心理学では、ヒトの心の働きの基本は、このような、進化で適応的に形成された情報処理・意思決定アルゴリズムから成り立っていると考える⁽⁵⁷⁾。

われわれは日々の暮らしの中で、目の前の場面や状況に応じて意思決定を行い、行動の選択と実行をしている。その中身は人によっても状況によってもさまざまだが、そこで「環境からの情報を受け取り、それを処理して意思を形成し行動を導出する」作業が内面的になされているのはどんな人にも共通である。(内面的な情報処理がなされずにあらゆる場面に同一の反応をする——手に触れた物はなんでもかんでも必ず口に入れるとか自動的にすべて放り投げるといった——人はいない。)その作業の具体

的な中身は人によってさまざまだろうが、上で長谷川が言うように、だからといってそこに共通の規則がないことにはならないし、その中身が無方向的に単に「多様」であることにもならない。むしろそこには、内面の情報処理の仕方として、人間に共通する仕組みや法則があるのではないかと考えられる。

それを詳しく論じるのはあまりに課題が大きすぎて本稿では扱いきれないが⁽⁵⁸⁾、おおまかに言えば、それは「感情・感覚的な快／不快を軸としながら、自身の遺伝的資質と経験を踏まえて状況に応じた適応的な行動を導出する調整の仕組み」になっていると筆者は考えている⁽⁵⁹⁾。

人間は、各種の感情や感覚を生得的に備えている。これらは進化の中で人間に備わったもので、摂食や性行為に「快」を感じ、空腹や怪我に「不快」を感じるといった具合に、自身の生存と繁殖にプラスの刺激に対して「快」を、マイナスの刺激に対して「不快」を起こさせる働きを基本的に行っている。その上で、個々の感情・感覚が具体的にどういう刺激に対してどの程度の強度で生じるかは個体の経験の中で調整される。これによって、自身の置かれた環境条件に応じて個別具体的な刺激や状況が生存・繁殖にどの程度プラスかマイナスかの「データ」が、具体的な感情・感覚反応としてその人の中に蓄積される。

個々の人間は、個々の生活場面で外からの刺激や情報を受け取ると、それと類似・関連した過去の記憶や経験の「データ」を想起し、あわせて自身の遺伝的・生得的な資質や能力も踏まえて、そこでとりうる行動の選択肢を想定する。(この過程はしばしば無意識的になされるが、時に意識的になされる場合・部分もある。)「データ」は、過去の経験に付随した感情・感覚(快／不快)を含むので、それを通じて各選択肢を採った場合の結果をシミュレートして想定し、最も「快」が得られそうなものを(これも多くの場合は無意識的に、時に意識的に)選択することで行動が生じる。前記のように、「快」「不快」には自身の生存・繁殖上のプラス／マイナスが反映しているので、この過程は、自分の経験(と自身の資質・能力)を勘案しながらその場の状況に応じて最も適応的な、すなわち自己利益に向けた具体的な行動を自身に発動させるものになっている。「心」が「適応行動導出機構」だというのはこういう意味で、従って、われわれの「心」は、多様な要素を含み、またその働きの具体的な内容は個人個人でそれぞれ異なるものの、決して無規則・無方向に働いているのではなく、自身の生存・繁殖にプラスになるように、自己利益を「指向」して働いている⁽⁶⁰⁾。

3. 心の「利己的」装置としての社会的感情

このように、進化心理学の考え方では、人間の内面作用が、「全体」として自らの生存・繁殖上の利益に向けて——いわば「利己的」に——働くと特徴づけられる。これに対して、ミルは、「統合」欲求や共感のように、他者の利益を志向し利他的な働きをする社会的感情を重視していたわけだが、こうした感情も、上で述べた心の「適応行動導出」の仕組みの一環として、いわばその中の個別「装置」として存在し機能するものと解される。

進化心理学における「互恵的利他行動の理論」や「間接互恵の理論」によると、好意、友情、感謝、同情、思いやり、共感など、他者に向けられる社会的な感情は、人類が集団生活をする中で、他の人と

の間で利他行動を直接・間接にやりとりすることで「互惠」の利益を得られることから進化したもので、それに向けた作用を果たしていると考えられる。われわれは、自分によくしてくれた人、それを受けてくれた人——すなわち自分に利他行動をして利益をもたらしてくれる人——に対して好意や友情を強く感じ、思いやりや共感の感情も強く向けて、自らも相手のためになる行動を積極的にとろうとする。つまり、利他行動を「互惠」的にとろうとする。これに対して、今まで自分によくしてくれたことがない人や自分に害（不利益）をもたらした人に好意や友情を感じることは稀で、そういう相手には、自分によくしてくれる人よりも消極的にしか利他行動をとらない。自分では意識しないが、こうした感情は、われわれ一人一人の中で他者との互惠関係の構築（による自己利益の確保）に向けて自身を動かし、それにかなう行動を喚起させる働きをしている⁽⁶¹⁾。

ミルは、文明が進歩し社会がより発展すれば、こうした社会的感情の働きが強化されて「各個人の中に、他のすべての人との統合の感覚を生み出す」と言う⁽⁶²⁾。前章3(1)で述べたように、筆者にはそうは思えず、文明がいかに進歩しようと、特に「自分によくしてくれた人」に対して思いやりや共感を強く感じるというバイアスは人間に残ると思う。が、仮にミルが言うような状態が実際に生じるとして、ではどうしてそうなるかと言えば、それは「すべての人に共感と統合感覚を抱き、自分と同じように相手の幸福に配慮すること」が自分にとって利益になるような環境ができるからだろう。集団単位での協力関係が極度に緊密化し、政治や制度が改革されて集団内での階級・階層その他のサブグループ間での利害対立構造が一切なくなって、誰にとっても、他者の利益に貢献することが自己利益獲得の効果的な方法になるような環境がもしできれば、人びとが今よりはるかに高いレベルで他者に共感し、その利益に率先して配慮する状況が生まれるかもしれない。すると他者との統合感覚にあふれた社会ができるだろうが、そうなったのは「他者に配慮することが自分の利益になる」環境条件の下で「自己利益に向けて」共感や配慮を積極的に駆動させる内的作用が個々の人間の中で働いたからで、人間の心の「利己的」指向が発揮された効果に他ならない。そうではなくて、他者への共感や配慮が自分の不利益になるにも関わらず、なにか別の要因から人びとが率先して他者に配慮しながら各々不利益を甘受していく社会ができるなら、ここで述べた内容は反駁されるだろうが、そんな状況は筆者には想像がつかない。

4. 絶対的利己主義

本章では、進化心理学の視座に立って、人間の心が、全体として自身の生存・繁殖上の利益を指向して行動を調整・導出するよう働くという指摘をした。これは言い換えれば、人間の内面作用を「全体的に捉えたときに、その特徴が自己利益を指向して働く「利己性」に見出せるということ、人間本性を「利己的」と捉える見方を表している。「心」に備わっている個別の要素——「心の仕組み」の中のパーツを構成する装置——にはさまざまなものがあり、ミルが強調する「統合」欲求や共感のように利他的な志向の要素もあれば、優越心や競争意欲のように利己的な志向の要素もある。しかし、それらを含めた「全体」として捉えると、人間の内面は、場面に応じて利益的な行動を調整・導出する「適応行動導出機構」として働いており、その根本的な特徴は「利己性」にある。

こうした見方を筆者は「絶対的利己主義」と呼んでおり⁽⁶³⁾、その内容的な「真／偽」にはおおいに検討の余地があるものの、人間本性は、こうした形で、人間が持っている性質の「全体」を踏まえて把握されなければならない。本章1で指摘したように、ミルの議論は、そうではなくて人の心の特定の部分ばかりに着目し、その「部分」に依拠して道徳原理としての功利原理を基礎づけようとするところに大きな問題がある。その場合、他の「部分」を捨象し当該「部分」に着目する（且つそれを規範的に肯定する）何らかの基準や根拠がそこにあるはずなのに、ミルの『功利主義』ではそれが明確にされていないところもまた問題である。前章で示した平等主義に関する説明不足とあわせて、ミルの議論には、人間本性に関するこうした「部分」性の問題が含まれており、功利原理の基礎づけとして十分なものになっていない。

第4章 功利原理の反利己性

1. 功利原理の利己主義的基礎づけ

(1) 絶対的利己主義に基づく「利益合致」原理による規範の基礎づけ

「部分」性がミルの人間本性論の難点で、それと違った「全体」を踏まえた人間本性論として絶対的利己主義が挙げられるのならば、その絶対的利己主義の立場から、功利原理その他、何らかの規範原理の基礎づけが可能なのだろうか。それともこうした人間本性論はあくまで規範とは切り離され、その基礎づけや正当化には関係しないのだろうか。

この問いに答えるには、複数の重要論点を含めた包括的な整理が必要になり⁽⁶⁴⁾、それに踏み込むのは本稿の主旨であるミルの議論の検討から外れるので、機会を改めたい。ただ、ごく簡単に筆者の見通しを言うと、絶対的利己主義は、功利原理ではなく「利益合致」原理に基づく規範の基礎づけにつながると考えている。人間の「指向」は「利己性」に集約されるから、各人の行為は、自己利益を獲得するための方法論としてその妥当性を評価することができる⁽⁶⁵⁾。ある行為がそのときの状況の下で自己利益を確保するために適切であればそれは（方法的に）「すべき」行為として根拠づけられ、そうでなければ（方法的に）「すべきでない」行為と評価される。その上で、複数の主体の間で（方法的に）「すべき」行為が合致するとき、その（方法的）「べし」が共有されることで彼ら間で規範化し（規範的「べし」と意識され）、それに反する行為はいずれの主体にとっても「すべきでない」というふうに規範的評価が——機能的・客観的に——成立するというのがここでの考え方で⁽⁶⁶⁾、主体間での利益獲得方法の「合致」によって規範の基礎づけが図られる⁽⁶⁷⁾。

(2) ミルから想定される反論

このように、絶対的利己主義の人間本性論からは、規範を基礎づける考え方として——功利原理ではなく——「利益合致」原理が導かれると筆者は考えている。しかし、この見方に対しては改めてミルの立場からの反論がありそうである。

『功利主義』の第3章で、確かにミルは、功利原理の規範的拘束力の源泉を人間の社会的感情に見出している。しかしそれは、功利原理に規範的な力をもたらす要素の説明として——その要素が恣意的なものではなく、人間誰もが自然に持っている普遍的な心理作用であると示すために——ミルが行っている議論であって、それ自体は功利原理の基礎や正当化を示すものではない。その点の検討は『功利主義』の第4章で「功利原理の挙証」としてなされている。そして、(本稿でも第1章3で紹介した通り)そこではミルは人間の利他性に依拠した議論はしておらず、「各人は自分自身の幸福を望んでいる」という前提から功利原理を引き出しているのであり、むしろ人間の利己的な性質に依拠した議論を行っている。つまり、ミルの功利主義の基礎づけは利己主義的な人間本性論に基づくものになっており、(人間本性の捉え方の面で「部分」的だという問題点があるにしろ)本稿での人間本性の見方と趣旨は共通している。だとすれば、「功利原理の人間本性論的基礎づけ」としてのミルの議論の有効性は、(本稿での問題点の指摘にも関わらず)結局のところ崩れないのではないかと。

(3) 焦点としての「合成の誤謬」

確かに、当該個所でのミルの「功利原理の挙証」は、「各人は自分自身の幸福を望んでいる」という想定から「全体の幸福」が「望ましい」「善」であることを引き出すことで功利原理の妥当性を示すという内容だから、前提になっているのは各人の利己性だと言えるだろう。しかし、問題は、そこから功利原理を導き出すミルの立論が有効に成立しているかどうかで、筆者の指摘に対する上の反論の有効性はそこにかかってくる。そこで、ミルの「挙証」内容を正確に検証してみる必要が出てくるが、それに関してもすでに多くの検討や批判があるのは先に触れた通りである。その中で、ここでは特に「合成の誤謬」に基づくミルへの批判に注目したい。筆者はこの批判が有効だと考えており、この「誤謬」を犯しているためにミルの立論は成立しないと思うが、この点はミルの「挙証」を支える一大重要論点であって、批判に対してミルを擁護する主張もいろいろ出されている。そうした主張も踏まえながら、ミルの立論の妥当性について以下で少し慎重に検討してみたい。

2. ミルにおける「合成の誤謬」

先に(第1章3)述べたように、ミルの功利原理の挙証は、

各人は(唯一)自分自身の幸福(のみ)を望んでいる(命題A')

→ (唯一)各人の幸福(のみ)がその人にとって善である(命題B')

→ (唯一)全体の幸福(のみ)がすべての人の総体にとって善である(命題C')

という筋道でなされており、このうち命題A'が「真」だと確認することによって命題B'と命題C'を成り立たせるというのがその内容であった。当該個所でも引用したように、その過程については踏み込んだ説明はなされず、

全体の幸福が望ましいのはなぜかについて、達成可能だと信じているかぎり各人は自分自身の幸福を望んでいるということ以外の理由をあげることはできない。しかし、このことは事実であるから、幸福が善であることについて、われわれは事例から認められるすべての証拠のみならず、要求しうるすべての証拠を持っている。各人の幸福はその人にとって善である。そしてそれゆえ、全体の幸福はすべての人の総体にとって善である（傍点引用者）⁽⁶⁸⁾。

と、命題 A' の事実から命題 B' と命題 C' がいわば必然的に引き出されている。

広く知られているように、ここでのミルの論理は、F・H・ブラッドレーやヘンリー・シジウィックなどから「合成の誤謬」を犯すものだと批判された⁽⁶⁹⁾。その要点は、シジウィックによって次のように簡潔に表されている。

（引用者註：各人の）実際の欲求の各々は、全体の幸福の中のさまざまな部分に向けられており、それらを集めても、全体の幸福に対する実際の欲求がいずれかの個人の中に存在することにはならない。いずれの個人の中にも存在しない欲求が、個人の集合の中に存在しうるとは、間違いなくミルは主張しないだろう。それゆえ、この推論を進める限り、全体の幸福に対する実際の欲求は存在しないのだから、全体の幸福が望ましいという想定は、この方法では打ち立てられない⁽⁷⁰⁾。

個々の人間が自分の幸福を「望ましい」「善」だと考えるとして、そういう人たちが集まったとしても、その中で個々人にとって「望ましい」「善」であるのは「全体の幸福の中の自分に関わる部分」（すなわち「自分の幸福」）であって「全体の幸福」ではない。この人たちが集まった「全体」にとって「善」であるのは、「各人にとっての幸福」という断片の寄せ集めであって、「全体」の幸福は誰にも望まれていない。よって、ミルの論理では、「全体の幸福」が「望ましい」とか「善」だとかいうことは示されない⁽⁷¹⁾。

「全体の幸福」を「善」とするには、「各人の幸福が各人にとって善である」という前提に加えて、個々人が「全体の幸福」や「他者の幸福」を「望ましい」と考える、各人にとって「全体の幸福」や「他者の幸福」が「善」になるという想定が必要である。ミルのやり方で功利原理を基礎づけるには、こうした想定を表す「合理的慈善の公理（the axiom of Rational Benevolence）」が要請される。が、ミルの議論にはそれが欠如しており、その点にミルの飛躍があり「誤謬」があるというのがシジウィックの指摘である⁽⁷²⁾。

こうした批判に対しては、さまざまな論者からそれに対抗したミル擁護論が出されている。ここでそれを網羅的に紹介する余裕はないが、それらについてまとまった検討を行っている平尾透によると、そのいずれもがミルの記述と整合しなかったり解釈に無理があったりして十分な擁護になっていないという⁽⁷³⁾。その上で平尾は、それらとは異なる独自のミル擁護論を——「未だ不完全」という留保付きながら——展開しているので、以下ではこの平尾の議論を検討してみる。加えて、より最近ではネキッ

プ・アリカンがミルの議論を検証し、これを強く擁護する主張を出しているの、それについても検討してみたい。

3. ミル擁護論の検討：その1——「一般性」に基づく再解釈

(1) 平尾の「一般性」再解釈

平尾の見方では、「一般性」の視点を入れてミルの議論を「再解釈」することで、功利原理の合理的な基礎づけができる。「各人は自身の幸福を望んでおり、各人の幸福はその人自身にとって善である」というのがミルの議論の前段だが、そこで、では具体的に何がその人に幸福をもたらすかを考えると、何であれいついかなる場合でも人に必ず幸福をもたらすようなもの——「普遍的な善」——はありえない。例えば「慈善」とか「恩恵」「寛大」といったものも、多くの場合はわれわれに幸福をもたらすだろうが、時にそれが不幸を呼ぶこともある。よって、存在しうるのは、「ときにそうでないこともあるが、一般的には自己の幸福をもたらす、或は不幸をもたらさない」（傍点原文）という「一般的な善」である。今挙げた「慈善」「恩恵」「寛大」などはそれにあたり、「それらは一般的に自己の幸福に役立ち、従って、一般的に自己自身にとって価値がある」。「自己の幸福」そのもの以外でそれにかなう価値があるとすれば、あくまでそれは「一般的な意味において」であると平尾は言う⁽⁷⁴⁾。

この「一般的な意味」で考えたときに、では「全体の幸福は一般的に各人の幸福に等しいと言えるであろうか」⁽⁷⁵⁾。ミルの議論を踏まえた平尾の答えは「イエス」である。ミルは、人間を自然的・根本的に利己的だと認めているが、それを放置してそのままにしたのでは人類は分裂してしまう。人びとが結びついて社会を作って生存するには、その「利己的な傾向」を抑止せねばならない。それが「第一の道徳」たる「正義」の意義であるが、そこで求められるのは、具体的には「安全」である。これ以外の現世的利益は、ある人には必要でも別の人にはそうでない場合があり、また時によってはあきらめたり、他のものに代えたりすることもできる。しかし「安全なしでは誰もやっていけない」。他者から害を受けないことは「常に必要」な、人間の福祉にとっていかなる原則よりも不可欠で死活的なものである⁽⁷⁶⁾。「人間社会がエゴイズムを（少なくとも究極的に）志向する対等者から成っている以上、誰にとっても第一の関心事は、（現実の平和な社会においては殆ど自覚されることはないが）自己の安全であり、社会的生存はエゴイズムの抑制によってのみ可能となるのである」⁽⁷⁷⁾。

すべての人は自身の幸福を望んでおり、それを得るためには社会の中で——そこで各人は行為者であると同時に被行為者として存在しているの——他者から危害を加えられずに「安全」であることが絶対に必要で、それには互いのエゴイズムが抑制されなければならない。誰もが望む幸福な生存は、そうであってはじめて可能になる。そこで、個別に見ればそうでない場合もありうるが、一般的には、「安全」確保のために、各々がエゴイズムを抑えて自分ではなく全体の幸福に配慮することが、各人が望む幸福を可能にする条件になる。そこで各人は「全体の幸福」を（一般的に）望むことになる。「全体の不幸をもたらさないような」「全体の幸福をもたらすような」行為は「一般的に誰にとっても望ましい」（傍点原文）のであって、「全体の幸福は一般的には各人の幸福と合致する」。「全体の幸福はその

ような意味において全ての人々にとって善であると言えることができる」⁽⁷⁸⁾。

「全体の幸福は全ての人々にとって善である」というミルの結論は、こうした形で、「各人の幸福が各人にとって善である」という前提から——「合成の誤謬」を犯さずに——基礎づけられる⁽⁷⁹⁾。これが「一般性」に基づく再解釈を通じた平尾のミル擁護論である。

(2) その難点

しかしながら、平尾自身も言っていることだが、この「再解釈」には不完全なところがあり、ミルの考えを「防御」するにはいくつか難点が見受けられる。

第一に、この解釈では、「安全」と「全体の幸福」との間に飛躍がある。各人が生存し「幸福」を得るために「安全」が必要なのはその通りかもしれないが、ならば「全ての人々」にとって「善」なのは「安全」であって、必ずしも「全体の幸福」ではない。平尾はこの2つを同じ内容に集約させて使っているのかもしれないが、例えば共同体の中の一部の人を死ぬほど働かせて全体の富や軍事力を向上させるとか、それによって共同体の名声を高めるなど、「全体」には幸福をもたらしながらも構成員の「安全」は脅かされるという事態だってあれこれ想定できる。この場合、「全体の幸福」は「各人の安全」すなわち「各人にとっての幸福や善」（の前提）を脅かすわけだから、「各人」の「総体」すなわち「全ての人々」にとって、「全体の幸福」が必ずしも「善」にならない。

この点、「一般性」を強調する平尾の趣旨からすると、そういうケースが個別にあってもそれは例外的で、多くの場合は「全体の幸福」は「各人の安全」につながるから、一般的には「全体の幸福は各人の安全（すなわち各人の幸福と善）につながって善だ」と言えると反論されるかもしれない。しかし、上でも書いたように「全体の幸福」と「各人の安全」が衝突するケースはいろいろ想定可能で、それが例外的にすぎないかという点には筆者には疑問だし、もしそのように主張するならば「全体の幸福」と「各人の安全」の一般的関連性を示す説明が必要だろう⁽⁸⁰⁾。

次いで第二に、もしこの場合に「全体の幸福」の内実を「安全」と捉えて、「安全」は「各人の幸福」にかなうから「全ての人々」にとって善だと言えるという論理を立てるならば、平尾がここでの解釈の鍵としている「一般性」の概念は不要になる。なぜなら、平尾が引用しているように、ミルは「安全」を「あらゆる人間の感情にとって全ての利益の中で最も死活的なもの」と言い、「安全なしでは誰もやっていけない」のであって、他人から害を受けないことは人間にとって「常に必要である」と言っており（傍点引用者⁽⁸¹⁾）、各人（の幸福）にとっての「安全」の必要性は「一般的」ではなく「普遍的」なものと想定されているからである。ミルの記述によるなら、「安全」は「あらゆる人間」にとって「常に」必要なのだから、それは常に「各人の幸福」にかなうのであり、「全ての人々」にとって常に、普遍的に「善」と言える。

しかしながら、こうした形で「各人の幸福は各人にとって善である」という前提から、「安全はすべての人の総体にとって善である」という結論を引き出しても、それはミルの趣旨にかなっていないし、功利原理の基礎づけにもなっていない。功利原理は「全体の幸福」を道徳上の目的としてそれを促進す

る規則や行為を「善」とするもので、ことさら「安全」に向けた規則や行為を道徳的に評価するものではないからである。このように考えると、「一般性」や「安全」に着目した平尾の「再解釈」も、ミルへの批判に対抗してその論を成り立たしめるには至らず、ミルの「誤謬」は埋め合わされずに残ることになる。

4. ミル擁護論の検討：その2——「分配的」再解釈

(1) アリカンの「全体」「総体」理解

セントルイス・ワシントン大学の哲学者ネキップ・アリカンは、「自然主義的誤謬」をはじめとするミルへの各種の批判を踏まえてミルの功利原理の挙証を詳しく見直し、独自のミル擁護論を提示している。ここではそのうち「合成の誤謬」に関する部分を取り上げる。

アリカンは、『論理学体系』などでのミルの記述を踏まえながら、ミル自身が「合成の誤謬」の論理やそれに基づく自分への批判の趣旨を理解しており、ここで問題となっている『功利主義』の記述は、そうした理解に基づいた有効なものだと主張している⁽⁸²⁾。アリカンによれば、ミルの記述を「誤謬」なく理解する鍵は、「全体の幸福 (general happiness)」と「すべての人の総体 (the aggregate of all persons)」の概念にある。批判者たちはこれらを集合的概念と理解しているがそれは誤解で、ミルはこれらを分配的概念として用いているというのがアリカンの解釈のポイントである。

「general」とは「全員に関する」とか「全般的な」という意味だが、アリカンによると、ここで問題になっている「general happiness」は、人の集団の中での個々人各々の幸福（のすべて）を指す。集団内の各人の幸福を「ジョーンズの幸福、トンプソンの幸福、スミスの幸福、……」と列挙して言及するように、個人個人で別々の幸福がたくさんあるのを分配的に示す概念であって、それらを総計した集合的概念である「総幸福」を意味するのではない⁽⁸³⁾。

全体の幸福とは、各々の、そしてあらゆる個人の幸福であるが、その合成や総計、もしくは統合なのではない。「全体の幸福」という言葉は、個々の人間のいろいろの幸福を分配的に表すが、それに加えて、それらの間の関係に関する何かを含意するものではない。個々人の別々の幸福が数のように足されたり掛け合わされたり、化合物の中の化学的要素のように統合されたり、ケーキのレシピの中で成分を化合するかのように構成要素以上の何かを生み出すよう結合されたりする、しうるという意味を含まない⁽⁸⁴⁾。

ミルはそもそも、個人の幸福の個別性や多様性を重視する考え方を採っており、『功利主義』の中でも、幸福のさまざまな要素はそれ自体として望ましいのであって「幸福と名付けられた集団的な何かに対する手段とみなされるべきではない」と言っている⁽⁸⁵⁾。『論理学体系』でも、ミルは「一般名辞」と「集合名辞」を区別し、「多数の中の個物の各々」を指すのが前者、「それらすべてを一緒に捉える」のが後者だと述べている。こうしたことを踏まえると、「全体の幸福」は、集合的に捉えるのではなく、

「一般名辞」として「多数の中の個物の各々」を指した概念と解すべきだとアリカンは言う⁽⁸⁶⁾。

同様に、「すべての人の総体 (the aggregate of all persons)」も、「集合名辞」的に捉えるべきではない。こちらも分配的な概念として理解すべきだとアリカンは言っている。そもそも「全体の幸福」を分配的な意味で使っていないながら、それに続く「すべての人の総体」を集合的に使うというのは奇妙である。また、『論理学体系』においてミルが還元的個人主義を支持する記述をしていることも、この解釈の根拠になる。「人間は、一緒になったときでも、別の特性を伴う別種の実体には変わらない。……社会の中の人間は、個々の人間の性質に関する法則から派生したり、そこに還元されたりする性質以外のものを持たない」とミルは述べているから⁽⁸⁷⁾、それに即して「すべての人の総体」も分配的に、「集団の中にある個々人めいめい (の全員)」を指すと解すべきである。

このように捉えると、「各人の幸福が各人にとって善であり、それゆえ全体の幸福はすべての人の総体にとって善である」というミルの記述は「合成の誤謬」を犯していない。批判者たちは「全体の幸福」と「すべての人の総体」を集合的概念と捉えるからこれを「合成の誤謬」と言うが、ミルはそもそもここで「合成」をしていないのである。これらはいずれも「個々人各々の幸福」「個々人各々」を指した分配的概念であって、「全体の幸福がすべての人の総体にとって望ましいということの唯一の意味は、個々人それぞれの幸福はそれを享受するその人にとって望ましいということである」というのがアリカンの解釈である⁽⁸⁸⁾。

(2) その難点

このようにしてアリカンは、「合成の誤謬」という批判からミルの救済を図っている。確かに、この解釈によるなら、当該個所のミルの記述は、「各人」や「幸福」についての分配的言及から集合的言及への転換を含まずに一貫して分配的な叙述だということになるから、「合成の誤謬」にはあたらないだろう。しかし、これはこれで、ミルの主張の理解として難点がある。それを3つ指摘したい。

① 意味の重複

第一に、そうであるなら、「各人の幸福が各人にとって善であり、それゆえ全体の幸福はすべての人の総体にとって善である」という記述は、「全体の幸福」とか「すべての人の総体」といった紛らわしい表現を使わず、後半部分も分配的な意味だとはっきり分かるように書くことができる。例えば、「それゆえ集団の中にある個々人各々の幸福は、当該個々人各々にとって善である」と書けば、アリカンの言う通りの意味になる。

しかし、そうしてみると明白なことだが、これだと、そもそもミルのこの言明にほとんど意味がなくなる。「各人の幸福が各人にとって善であり、それゆえ集団の中にある個々人各々の幸福は、当該個々人各々にとって善である」というのは、「それゆえ」の前と後で——後段に「集団の中にある」が付された程度で——ほぼ同じことを言っており、表現上の「言い換え」程度の意味しか持たない。これに対してミルは「全体の (general)」、「総体 (aggregate)」といった表現をわざわざ用いているのだから、それは前段の単なる「言い換え」というより、その表現に固有の集合的・全体的意味がそこに含まれて

いると捉える方が自然ではないか。

こうした批判が生じることはアリカン自身も把握しているようで、自身のこの解釈だとミルの記述の前提と結論が同じ意味になってしまい、トートロジーと解されるおそれがあると認めている⁽⁸⁹⁾。しかし彼によると、これは単に「同じ意味」なのではなく、そこには一定の意義がある。ミルの「拳証」全体の中で、この部分は「主張的 (argumentative)」ではなく「強調的 (emphatic)」な役割を担っているというのが彼の見方で、では何を強調するのかということそれは「各人の幸福の同等な計算」だという。

ミルは、それぞれの人の幸福が望ましく、同等に数えられることを強調したいと考えている。本人にとっての各人の幸福の望ましさからすべての人の総体にとっての全体の幸福の望ましさを引き出す推論全体を通して、幸福に対してと人に対してとの両方で分配的な言及の形式を維持することで、彼はこの強調を達成している。この推論の要点は、個人の役割を強調すること、すなわち、ミルの功利主義の枠組みの中で各人の幸福が同等に数えられることを強調することにある。なぜなら、幸福が道徳的評価の基準である以上、一人の人の幸福は他の人の幸福とちょうど同じように望ましいからである⁽⁹⁰⁾。

このように述べて、アリカンは、ミルの記述は、各人の幸福の重みの「同等性」を強調し、それが功利原理に内在する要請であることを示すものだと理解する。その点で、個人の平等性や同等性を功利原理の拳証の枠組みの中に入れ込み、それらが功利原理の外的要素と捉えられるのを防ぐ重要な「戦略的役割」をここでの記述は担っているのだという⁽⁹¹⁾。

しかし、筆者には、この解釈に説得力があるとは思えない。まず、すでに触れたように、ミルのここでの表現は紛らわしく、アリカンが言うほど明確に「分配的な言及の形式」になっているわけではない。個人の幸福の同等性を強調したいのなら、集合的概念と誤解されかねない言い方をせずに、もっとはっきり「分配的」でその同等性が表れる言い方をすべきだろう。

加えて、仮にここでのミルの記述を分配的に解釈し、前記のように「各人の幸福が各人にとって善であり、それゆえ集団の中にある個々人各々の幸福は、当該個々人各々にとって善である」などと読んだとしても、そこで各人の幸福の同等性がそれほど強調されるとも思えない。確かにこの読み方だとそういう含意が認められるかもしれないが、そこで強調されるのはむしろ、集団の中にあっても「各々」の幸福はその人自身にとって善だという「各々性」もしくは「個別性」ではないか。

さらに、ここでアリカンがミルの意図として重要視する幸福の同等性自体に問題があることも先に(第2章2, 3)指摘した通りで、この記述がそれを強調するものならば、なにゆえ幸福は「同等」と考えられるのか、なぜそのように計算しなければならないのかという先述の問題点がここに結び付くことになり、ミルのこの推論の問題性がより大きくなると言えるだろう。

② 幸福計算の不可能

一点目が長くなったが、次いで第二に、この部分を集合的な意味で捉えるのでないと、ここでのミルの議論が、「功利原理」すなわち「功利主義において正しさの規準となる道徳の第一原理」の基礎づけとして意味をなさなくなる。本稿第1章1で述べたように、功利主義とは、「行為者個人の幸福ではなく」⁽⁹²⁾、社会全体で（もしくはその行為から影響を受ける関係者全部の）幸福を足し引きしてその総量が最大になるような行為や規則を「正しい」とする考え方であり、その考え方の根本にある規範的な規準として「功利原理」すなわち「全体の幸福は望ましい、善い」という原理がある。ミルの挙証は、この原理を「各人は自分の幸福（のみ）を望んでいる」という（人間本性論的）事実に基づいて基礎づけようとするものだから、そこで基礎づけられる「功利原理」の中身は、社会全体もしくはある行為の関係者の間で「足し引き」されたり「総計」されたりする集合的な「幸福」概念でなければならない。アリカンの解釈するように、この部分を「各人の幸福が各人にとって善である」ゆえに「集団の中にいる個々人各々の幸福は、当該個々人各々にとって善である」ことを言ったものと解すると、前段と後段の間に「誤謬」はなくなるかもしれないが、「全体の幸福」においても、その中で各人にとっては「自分の幸福に相当する部分」が自分にとって善いというだけの話になる。するとそこで各人が「望ましいもの」として志向し目指しうるのも、「全体の幸福の中の自分の幸福部分」に限られる。それでは、自分の幸福度は上がらなくても周囲のたくさんの人の幸福度を上げるような行為や規則に対して「プラス」の評価をしたり、自分の幸福度を1ポイント上げるが周囲の多く人の幸福度を10ポイントずつ下げる行為や規則に「マイナス」評価をしたり、といった「各人の間でのトレードオフ」が想定できなくなり、全体の中の個々人が「全体の幸福の増進・最大化」を志向する余地がなくなる。それでは功利主義の基礎としての意味をこの議論が持たなくなるだろう。

実際、これも本稿第1章1で触れたように、ミルは、『功利主義』第2章で「他人の善のために自分の善を犠牲にする」自己犠牲や「自分の幸福と他人の幸福とを第三者的に評価する」厳正中立さを「徳」として推奨している。また、その第3章では人間が社会的感情を通じて他者や社会全体と結びつくこと、他者の利益や幸福、集団の利益や幸福を自分のものと同一視することが強調されている。これらは、「幸福の各々」をその享受者「本人各々」の枠の中で捉えたのでは成り立たない考え方で、その枠を超えて「幸福」を人びとの間でトレードオフすることを含んだ集合的な「全体の幸福」が想定されなければ話が通じない。これに対してアリカンは、『功利主義』の第4章の「功利原理の挙証」は、その前の第3章などとは独立した議論なのだとも言っているが⁽⁹³⁾、別々の著作ならともかく、同じ論考の章の内容を切り離して独立に理解するというのは不自然であり、筆者には妥当な解釈とは思えない。

③ 集合的理解と還元論的個人主義の調和

第三に、アリカンは、自身の「分配的」解釈を、ミルの還元論的個人主義に即したものだと言っているが、「全体の幸福」を集合的概念と捉えたとしても還元論的個人主義と必ずしも衝突することにはならない。還元論的個人主義の観点に立ちつつ「全体の幸福」を各人の幸福の「総計」と捉えることは十分可能である。アリカン自身が指摘しているように、「個別の要素が集合したときに、その全体が個別

要素とは異なる特性を持った別種の実体が変わる」という見方に反対して、「集合体」の性質もそれを構成する個別要素に還元して捉えることができるというのが、ミルの採っている還元論的個人主義の考え方である⁽⁹⁴⁾。そのため、各人の幸福を集合させて「全体」で捉えたときに、各人の幸福には含まれない新規の創発的性質を「全体の幸福」に見出すというのであれば還元論的個人主義から外れた考え方になるが、「功利原理」において想定されているのはそういうことではない。そこでの「全体の幸福」とは、それ自体個別に捉えられた各人の幸福それぞれの増加分／減少分を足し引きし、総計したものであって⁽⁹⁵⁾、そのときに個別要素である「各人の幸福」が「善」だから、「全体」として見たときにもその総量が最大化するのが「善い」「正しい」というのが「功利原理」の考え方である。ここでは「全体の幸福」が、個別要素である各人の幸福に還元して捉えられており、還元論的個人主義に即した概念になっている。

アリカンの解釈では、ミルが還元論的個人主義の考え方を採っていることが、「全体の幸福」を集合的ではなく分配的に捉えるべきことの重要な根拠になっているが、還元的個人主義に基づいても「全体の幸福」を集合的・総計的に捉えることは可能で、そこから必ずしも「分配的」理解が引き出されるわけではない。

このように、アリカンの解釈では、ミルの議論を「合成の誤謬」から救うことはできるものの、「全体の幸福」を集合的・総計的に捉えることができなくなり、「全体の幸福」が功利原理の本来の——「全体の幸福」の増進や最大化に向けた行為を個々人に推奨したり、それに向けた規則に従うよう個々人に要請したりといった——役割・意義と切り離された形で理解されてしまう。ミルの「功利原理の挙証」理解としてこれでは本末転倒で、アリカンのミル擁護論も適切とは言えない。

5. 利他性への依拠

以上のように、平尾の「一般性」再解釈にしるアリカンの「分配的」再解釈にしる、「合成の誤謬」に関してミルを擁護する見方にはいずれも難点があり、人間の利己的性質に依拠して功利原理を基礎づける考え方として、ミルの立論はうまくいっていない。すなわち、「各人の幸福が各人にとって善である」という前提から、「全体の幸福はすべての人の総体にとって善である」という結論を引き出すのはやはり「誤謬」であって、ミルの議論でこれらが結び付けられているのは、シジウィックの言う「合理的慈善の公理」のような、全体の幸福を道徳的に志向し肯定する「直観」的要素が暗黙のうちにこの立論の中に入れ込まれているからだと考えられる⁽⁹⁶⁾。先述のように（本章2）、この公理は、自身の幸福や利益とは別に、「全体の幸福」や「他者の幸福」が各人にとって「望ましい」「善」であるとして、利他性（もしくは全体志向性）を規範的に肯定する内容である。それが成り立つには、前提として、そもそも個々の人間がそれらを望んだり志向したりすることができないといけなから、各人が事実としてそれらを望む、それに向けて行動する（ことがある、できる）という事実的な利他性がそこに必然的に含意されている。ミルによる功利原理の挙証は、人間の利己的な性質を前提にしているかのように見え

て、実は、こうした利他的な性質を人間に想定し——且つその性質を規範的にも肯定して——、それに依拠することで成り立っている⁽⁹⁷⁾。よって、この第4章のはじめ(1(2))で挙げた反論(ミル擁護)は退けられ、ミルの功利主義の基礎づけは、利己主義的な人間本性論に基づくものにはなっていない⁽⁹⁸⁾。

もちろん、人間が自然に持つ内面作用の中に——その「部分」として——他者や全体の利益を志向する利他的な感情や欲求があることは、本稿の観点からもまったく否定されない。しかしながら、前章で述べたように、人間本性はそうした「部分」「部分」を含んだ「全体」として把握されるべきで、その「全体」は、自分の利益になる「適応行動」導出に向けて「利己的」に働くと考えられる。利他的な感情や欲求は、「部分」的な装置としてそこに組み込まれているものと位置づけられる。前章(1(1))での指摘の繰り返しになるが、「全体」の働きに目を向けずにその中の一「部分」の働きだけを強調し、それに依拠して規範原理(功利原理)の基礎や正当性を説明するのでは、なぜその部分だけに着目するのか、他の部分や全体はなぜ考慮に入れられないのかなどの疑問が残り、規範原理を人間本性に基礎づける立論として不十分である。人間の普遍的性質に着目した議論をするならば、やはりその全体に目配りする視点が必要で、一部の利他的要素をことさら強調するミルの議論は、人間本性の捉え方として問題があるし、功利原理の基礎や妥当性の「挙証」としても成功しているとは言えない。

結びに代えて

本稿では、功利原理の基礎づけに関するミルの議論を整理し(第1章)、その内容が人間本性に深く関わるものであることを指摘した上で(第2章1)、人間本性に着目した場合のミルの「基礎づけ」の問題点として、

- ① 功利原理に内在する要素とミルが位置づける「平等主義」(各人同等の幸福計算)は、人間本性の矯正を要求するもので、それを正当化する根拠と論証が必要だが、その点のミルの説明は不十分である。
- ② ミルの「基礎づけ」は、人間の社会的感情すなわち利他的性質に大きく依拠した内容になっているが、それは人間が普遍的に持つ性質の「一部」にすぎない。その「一部」を重要視するならそれにも根拠と論証が必要だが、その説明も不十分である。そもそも人間の本性的・自然的性質には多様な要素と側面があるので、それに着目する場合にはその「全体」を把握する視点が必要である。

の2点を挙げた(第2章2~3、第3章1)。それに伴って、「全体」的な人間本性論として、進化心理学の観点から人間の「心」を「適応行動導出機構」として「利己的」に捉える絶対的利己主義の立場を示し(第3章2~4)、そこから導かれる規範原理として——功利原理ではなく——「利益合致」原理を挙げた(第4章1)。これに対して、ミルの「功利原理の挙証」も人間の利己的性質を前提としており、利己的人間本性論を採ったとしても功利原理は十分基礎づけられるという反論が想定できるが、人間の

利己性と功利原理を結びつけるミルの立論には「(合成の) 誤謬」が認められ、それを否定するミル擁護の解釈にはいずれも無理がある。ミルの「拳証」は暗黙裡に人間の利他性に依拠した立論になっており、それが利己主義と結びつくという反論は成り立たない(第4章2~5)。こうしたことから、ミルの功利原理の基礎づけは人間本性に関する内容に難点があると言え、「功利原理を人間本性に依拠して基礎づける」のに成功していないというのが本稿の結論になる。人間本性を「利己的」に捉えるのが本稿の立場だから、このことは同時に、「功利原理は利己主義と衝突する」(利他主義に依拠する)ことを含意している⁽⁹⁹⁾。

ただし、この結論は、だからといって功利原理は道徳原理として正当でない、規範的に肯定できないという意味ではない。人間本性とは別の、何かの価値観や信条に基づいてそれを基礎づけ、正当化することは可能かもしれない。また、ミルの議論が功利原理の人間本性論的基礎づけのすべてであるわけでもないから、これと異なる道筋で功利原理を人間本性と結び付けて正当化する方法がひょっとしたら他にあるかもしれない。しかし少なくともミルの議論は不十分であり、その範囲では功利原理と人間本性、功利原理と利己主義は結び付かないと言える⁽¹⁰⁰⁾、それとは別の形で功利原理(もしくは他の道徳原理)の人間本性論的基礎づけを図る場合にも、上の①②で挙げたような問題点を踏まえて、それをクリアした形での立論が必要になる。これらを示した点が、ごくささやかではあるが、本稿の検討の一定の意義と言えるだろう。

道徳原理・規範原理の基礎づけは、何も人間本性論のみによってなされなければならないわけではない。上で触れたように、価値観や信念に依拠する方法などいろいろ想定できるが、その中で「人間本性論」的手法を採ることの利点のひとつは、そこに普遍性が見出せることだろう。価値観や信念は、その時代や文化の影響によって多様になりがちで、その普遍性を示すのが難しい。するとそれに関連づけて道徳原理を説明しても、それはその時代や文化の下で妥当する相対的な原理のひとつにすぎなくなり、そこを超えた客観的な妥当性が認められなくなる。これに対して、人間本性とは、時代や文化を超えて、人間誰もが自然に持っている性質を意味するから、それに結び付けて道徳原理を説明できれば、その原理に普遍的・客観的な意義が認められることになる。規範や道徳の説明として「人間本性に依拠する」ことの大きな魅力がその点にあり、これまでに多くの論者がその種の理論構築を試みてきた要因もまたそこにあると考えられるが、それにはクリアすべき論点と問題点があることもまた多くの論者が指摘してきた通りである。本稿での検討がそこに若干の視点と知見を付加するものになれば、筆者のねらいは達成できたことになる。

その上で、ここで示した「全体」的人間本性論や絶対的利己主義の立場から、ミル以外の論者による功利原理や道徳原理の基礎の理論がどう評価できるか、「利益合致」原理に基づく規範理論はいかに展開できるのか、その際の論点や問題点は何か、それと従来の契約論的道徳論の見解はどのような関係にあるかなど、さらにさまざまな問いが浮かび上がってくるので、それらは今後の検討課題としたい。

注

- (1) その意味で、ここでの検討の焦点は功利主義の正当化もしくはその根拠にあるが、後で見ると(注(4)及び第1章)、『功利主義』でのミルの議論は、必ずしも功利原理の「論理的正当化」ではなく、より広い意味で、功利原理が道德規準として成立する「証拠の提示」や「合理的説明」という趣旨だと受け取れるので、そうした「広い意味」を踏まえて、本稿では功利原理の「基礎づけ」という表現を使うことにする。但し、その中心的な意図が当該原理の合理的な妥当性を示す点にあることは「正当化」も「基礎づけ」も共通である。
- (2) ここで土台になる要素が道德世界の「内」にあるならばそれは「道德的根本原理の道德内での正当化」になり、「外」にあるならば「道德外からの正当化」になる。(前者の場合は、そこで道德世界上に立つこと、道德的観点を採ること自体をいかに正当化するか——道德の正当化——という課題がさらに浮かび上がる。後者の場合は、当該道德的根本原理の「道德外からの正当化」が「道德の正当化」と重なることになるだろう。関連する議論の整理は、フランケナ [1975] 193-197頁。)以下で述べる「人間本性」に基づく議論がそのどちらにあたるかは、「人間本性」を道德「内」の要素と捉えるか「外」の要素と捉えるかによるが、筆者は、人間本性とは、人間が普遍的に備えている性質や特徴を(規範的評価を含めずに事実的真偽の話として)表すものと考えるので、——それが特定された上でそれに対して道德的に善か悪かを後発的に評価することは可能だろうが——それ自体は「道德的」要素ではない、道德「外」のものとして捉える。それゆえ、功利原理を含めた道德原理を人間本性に依拠して説明したり正当化したりするという議論は、道德原理の道德「外」からの基礎づけ——道德原理の客観的な妥当性を道德「外」の視点から示す議論——にあたると考えている。以下でのミルの「功利原理の基礎づけ」の検討も、こうした理解を前提・背景とする。
- (3) Bentham [1996] ch.1-2, ベンサム [1979] 第1~2章。
- (4) 『功利主義』第4章の原題は「Of What Sort of Proof the Principle of Utility is Susceptible」で、従来の邦訳では(proofに対して)「挙証」ではなく「証明」という表現が使われている(ミル [1979] 496頁, 同 [2010] 302頁)。しかしながら、後で見ると、ここでのミルの議論には論理的誤謬があるとの批判があり、これに対してミルを擁護する主張として「ミルの議論は論理的な証明ではなく、功利原理は理性的に承認できるという一定の説明を意図したものとどまる」といった見方がある(菊川 [1961], 泉谷 [1971] など)。そうした立場に立つと、ここで「証明」という訳語を使うこと自体に疑問が生じうるので、本稿では「proof」に対して、「一定の証拠の提示」という意味で「挙証」という表現を用いることにする。なお、以下本稿での『功利主義』からの引用は、Mill [1998] (これは1871年の同書第4版に依拠)に基づき、同時に邦訳としてミル [1979] 及び [2010] を参照するが、原則として訳文は筆者により、邦訳の文をそのまま記載するときはその旨を示す。
- (5) 拙稿 [2017]。
- (6) ベンサムに関するライオンズやディンウィディの議論では、この位置づけが重要な焦点になっている。Lyons [2003] pp.29-34, Dinwiddy [1989] p.29, *idem* [1993] pp.406-407. この区別は、安藤 [2007] 第1章などでも強調されている。
- (7) Mill [1998] p.55, ミル [1979] 467頁, 同 [2010] 265頁。
- (8) Mill [1998] p.64, ミル [1979] 478頁, 同 [2010] 279頁。
- (9) 広く知られているように、功利主義のこうした考え方の特徴は、厚生主義、総和主義、結果主義とまとめられる。セン [2002] 66-67頁。
- (10) Mill [1998] p.58, 56, ミル [1979] 471, 469頁, 同 [2010] 270, 267頁。
- (11) Mill [1998] p.58, ミル [1979] 471頁, 同 [2010] 270頁。
- (12) それゆえ、「両方をよく知っている人々が二つの快樂の一方をはるかに高く評価して……他方の快樂を味わえるかぎりたっぷり与えられてももとの快樂を捨てようとしなければ、選ばれた快樂の享受が質的にすぐれていて量を圧倒しているため、比較するとき量をほとんど問題にしないでよい」という場合も生じる(引用はミル [1979] 469頁より)。Mill [1998] p.56, ミル [2010] 267頁。
- (13) Mill [1998] p.64, ミル [1979] 478頁, 同 [2010] 279頁。
- (14) Mill [1998] p.63-64, ミル [1979] 478頁, 同 [2010] 279頁。

- (15) Mill [1998] p. 63, ミル [1979] 477 頁, 同 [2010] 278 頁。
- (16) Mill [1998] p. 64, ミル [1979] 478 頁, 同 [2010] 279-280 頁。
- (17) ヘア [1994] 40 頁。
- (18) Mill [1998] p. 65-66, ミル [1979] 479-480 頁, 同 [2010] 281-282 頁。但し, 自らの行為から生じる関係者への影響や他者の権利侵害の可能性を考慮し, 確認すべき状況や立場に自分がいるときは別である。その場合は, どんな人も周囲への影響や害を頭に入れて行為しなければならない。
- (19) Mill [1998] p. 70-72, ミル [1979] 485-487 頁, 同 [2010] 288-290 頁。引用個所は Mill [1998] p. 71-72, ミル [1979] 487 頁, 同 [2010] 290 頁より。こうした記述から, ミルは(行為功利主義ではなく)規則功利主義に立っていると解される。
- (20) Mill [1998] p. 73, ミル [1979] 488 頁, 同 [2010] 291 頁
- (21) ミル [1979] [2010] では, 「sanciton」が「わかりやすく」(ミル [1979] 487 頁, 注 (1))「強制力」と訳されているが, 「功利原理に規範的拘束力を生じさせるよう働く, 各人に対する外的・内的な報酬的/制裁的要素」という意味で, 本稿では「サンクション」と表現する。
- (22) Mill [1998] p. 74, ミル [1979] 488-489 頁, 同 [2010] 292-293 頁。
- (23) Mill [1998] p. 74-77, ミル [1979] 489-492 頁, 同 [2010] 293-297 頁。
- (24) Mill [1998] p. 77, ミル [1979] 493 頁, 同 [2010] 298 頁。
- (25) Mill [1998] p. 77-80, ミル [1979] 493-496 頁, 同 [2010] 298-302 頁。
- (26) 社会的感情をはじめとする感情的要素がミルの功利主義論を支える役割を担っていることは, 佐野 [2015] でも強調されている。
- (27) Mill [1998] p. 81, ミル [1979] 496 頁, 同 [2010] 302-303 頁。
- (28) Mill [1998] p. 81, ミル [1979] 496-497 頁, 同 [2010] 303 頁。
- (29) Mill [1998] p. 81-82, ミル [1979] 497 頁, 同 [2010] 303 頁。
- (30) Mill [1998] p. 82-83, ミル [1979] 497-499 頁, 同 [2010] 304-307 頁。引用個所は, Mill [1998] p. 83, ミル [1979] 499 頁, 同 [2010] 306-307 頁。
- (31) Mill [1998] p. 84-85, ミル [1979] 501 頁, 同 [2010] 308 頁。
- (32) Mill [1998] p. 85, ミル [1979] 501 頁, 同 [2010] 308 頁。
- (33) Mill [1998] p. 85, ミル [1979] 501 頁, 同 [2010] 309 頁。
- (34) Mill [1998] p. 85, ミル [1979] 501-502 頁, 同 [2010] 309 頁。
- (35) Mill [1998] p. 85-86, ミル [1979] 502-503 頁, 同 [2010] 309-311 頁。
- (36) このように, 人間が一定の性質を自然的・普遍的に持っているという「事実」を土台にして, 規範的な性質を持つ道徳原理・功利原理の基礎を説明することから, ミルの見解はいわゆる「メタ倫理学的自然主義」に分類されるだろう。
- (37) ムーア [1973] 83-96 頁, ムア [2010] 181-193 頁。この点を指摘したムーア以前の議論は, シュニーウィンド [1979] 87-90 頁にまとめられている。これに反論してミルを擁護する主張が Crisp [1997] pp. 72-77 にあり, 田中 [2010] にてその中身が吟味されている。また, 菊川 [1961], 泉谷 [1971] などにも, ムーアに対抗してミルを擁護する主張が見られる(前出注(4)参照)。いずれも, 幸福が望ましいことを示すために人びとが幸福を「望んでいる」ことを指摘するミルの議論は, 「論理的証明」ではなく「証拠の提示」を通じた合理的な考察もしくは説得なのであって, そこに「論理的誤謬」を指摘するムーアの議論には問題がある, という趣旨である。
- (38) Mill [1998] p. 105, ミル [1979] 526 頁, 同 [2010] 342 頁。
- (39) Mill [1998] p. 90-91, ミル [1979] 507-508 頁, 同 [2010] 317-319 頁。
- (40) Mill [1998] p. 105-106, ミル [1979] 525-527 頁, 同 [2010] 341-344 頁。
- (41) Mill [1998] p. 77-78, ミル [1979] 493 頁, 同 [2010] 298-299 頁。
- (42) 仮に文明的な社会が成り立つには「すべての人の利益の等しい尊重」すなわち平等主義が必要だとしても, もし文明の進展とそれに応じた社会形成が「悪」だったら平等主義を採用「べき」ではなくなるので, ここで

は前提にある文明化が進められる「べき」ことの説明が必要だろう。とはいえ、ここでのミルの記述は必ずしも「平等主義の論理的根拠」を提示する趣旨でなされているのではないので、そういう論理的な不正確さを指摘してミルの議論を問題視するのは若干「酷」な評価かもしれない。

- (43) 例えば現代の日本社会でも、「法の下での平等」が定められていながら「一票の格差」があり、またいわゆる「正規/非正規」のような所得格差があったり、健常者に比べて障がい者の就職が難しかったりして、各人の利益の尊重は「同等」にはなっていない。が、選挙は行われ、経済や雇用のシステムもそれなりに機能して、「社会」は相応に成り立っている。
- (44) 当然ながら、個別の事例としては、例えば進路や結婚相手をめぐる対立から自分の親と没交渉になり、親になんの関心も配慮も払わない人、相続をめぐる争いから弟を敵視しその不幸を願う人などがいることだろう。とはいえ、一般的には、「近しい人」を優先する性質や行動が人間には広く見られるし、そうした性質が進化の中で人間に生得的に備わったことは、進化心理学の血縁淘汰の理論や互惠の利他行動の理論などからも裏づけられる（長谷川・長谷川 [2000] 第6~8章、拙著 [2009] 第2~3章）。上の事例に当てはまる人も、「近しい人に配慮しない性質」をもともと持っているわけではなく、それを備えた上で、後天的・具体的な個別事情のゆえに近親者に配慮しなくなったのだと考えられる。
- (45) 音無 [2001] 92-97頁、103頁では、ミルの思想を理解する上で、こうした歴史（的な発展の）認識を踏まえることの重要性が強調されている。
- (46) Mill [1998] p. 79, ミル [1979] 495頁, 同 [2010] 301頁。
- (47) Mill [1998] p. 79, ミル [1979] 495頁, 同 [2010] 301頁。
- (48) 坂井・柏葉 [2007] 39-41頁。Rachels & Rachels [2015] p. 79 (邦訳78頁)。
- (49) シンガー [1999] 18-66頁。
- (50) シンガーは「倫理」と「道徳」という言葉を「交換可能なもの」として使っているので、本稿でもそれにならう。シンガー [1999] 1頁。
- (51) シンガー [1999] 14頁。
- (52) シンガー [1999] 15頁。
- (53) シンガー [1999] 15頁。
- (54) シンガー [1999] 16-17頁。
- (55) マッキー [1990] 121頁。
- (56) 憲法学者の小林直樹は、人間学に基づく法の研究を進める中で、人間を「天使の純愛と共に悪魔の陰険さをも備え、尊貴であると共に低劣至極にもなりうる、矛盾と逆説にみちた甚だ奇妙な存在」と捉えて、こうした両面性・多面性を踏まえた「総合」人間学を提唱した。本文での指摘の趣旨も、これと共通する。小林 [2003] 27頁。
- (57) 長谷川 [2001] 13-14頁。同様の見解は、平石 [2009] でも述べられている。
- (58) これに関する詳しい検討がなされている文献として、ピンカー [2003] [2004]。
- (59) 以下の内容に関する詳しい説明と検討は、拙著 [2007] 第3章。
- (60) こうした働きは意識されないことが多いので、主体が意識的に何かを目指す「志向」ではなく、それと区別して作用の方向性を意味する「指向」を用いている。本人の意識的な思考や意志は、「適応行動導出機構」の中の一部として、この過程の中で（時に）生じる。ただし、「心」が自己利益を指向し、利益的な行動の導出に向けて働くということは、そこで生み出された個別の行動が実際に自己利益にかなうことを意味しない。目の前の行動場面と、類似の行動をかつてとったときの環境条件の違いやそれに関する認識のずれなどから、「自己利益に向けて導出した行動」が実際には「指向」通りにならなかった、かえって不利益になったというケースはしばしば起こる。が、そうであっても、その行動の導出元（である心）が自己利益を指向して働いたことは否定されない。後出注(65)参照。
- (61) この点の詳しい説明は、拙稿 [2007] 114-123頁, 同 [2009] 第2~3章。
- (62) Mill [1998] p. 78, ミル [1979] 494頁, 同 [2010] 300頁。
- (63) 拙稿 [2017] 32-33頁。これは人間の心理作用の「事実」についての見解なので、「はじめに」でも触れた

ように（注(5)部分本文参照）、ここでの「利己主義」は（倫理的利己主義ではなく）心理的利己主義の意味である。

- (64) 関連する論点の検討は、拙著 [2007] 第4章、拙稿 [2010a] [2010b] [2013] [2015] 参照。
- (65) 先に触れたように（注(60)）、「適応行動導出機構」である「心の仕組み」の中で、各人は自身の経験を通じて具体的な刺激や情報に対する「快／不快」のデータを備えるから、本人の経験に偏りがあつたり、経験時から環境が変化してデータが不適切になったりすると、「自己利益に向けて行動を調整する仕組み」が働いた結果として自己利益に反する行動が導出されることがある。男尊女卑の意識の強い家庭や時代に育ち、それに適した「快」「不快」の経験を重ねて「女性を下に見る」考え方を強く身に付けた人が、家庭から出て、あるいは時代の変化によって男女平等な社会環境で暮らすようになったとき、かかる考え方に即した女性差別的行動をとると、周囲から非難されたり攻撃されたりして不利益を被る。これなどはまさに「情報の偏り」「環境の変化」によって「適応行動導出機構」が機能不全になっているケースで、男女平等な社会環境の下で利益を確保していくためには、たとえ本人は「男尊女卑」的価値観を「正しい」ものとして内面化していたとしても、女性差別的行動はとる「べきでない」。絶対的利己主義の下では、このように「すべき」「すべきでない」ことが、価値観とは独立に機能的に評価される。
- (66) 例えば、食糧などの資源が相応にある集団生活的環境の下で、暴力を用いて掠奪を行う人は、周囲の人から忌避されて互惠関係を築けなくなり、掠奪による一時の利益を超えた不利益を受ける。よって自己利益確保のためには掠奪はすべきでない。周囲の人にとっても、隣人が暴力や掠奪を控えることは自己の安全と財産の保全になるので、自己利益確保のためには掠奪をさせるべきではない。掠奪をする／される立場を入れ替えても同じことが言えるから、こうした環境では各人の間に自己利益獲得手段としての「べし（べからず）」が合致し、そこからこの「方法的べし」が当事者間で一般化されて——何かのための手段ではなく自分たちが生きる上で常態的に指示されるものと転換して意識されて——「掠奪すべからず」が規範として成り立つ。他方、資源が極度に欠乏した環境条件下では、互惠関係の利益以前に目の前の食糧の確保が生存のために喫緊の重要課題になり、自己利益確保のために掠奪が有効な手段になりえる。こういう環境では、特に力の強い者にとって掠奪は（方法的に）「すべき」ことになり、その被害を受ける側との間で「べし（べからず）」の合致が生じなくなるので、それを禁じる規範も成り立たなくなる。（実際、戦国時代などでは、掠奪を「すべからず」という規範意識は決して一般的でなかったという。）こうした例を含めて、本文で述べた内容の詳しい検討は、拙稿 [2015] 参照。
- (67) これは、従来の道徳理論で言えば契約論的道徳論に最も近いと思える。ただし、ここでの考え方では、主体間の契約的な「合意」は必要でないこと（本人の認識や意思に関わらず、その行為が当該主体同士で利益獲得方法として一致しているかどうか重要である）、ここでの規範的評価が「道徳」と区別されうること（ここでの規範的評価は「賢慮」的判断であつて「道徳」とは別物だと考えることもできる）などの点で、契約論的道徳論とは別種と考えられるかもしれない。
- (68) 前掲注(29)の引用の一部。Mill [1998] p. 81, ミル [1979] 497頁, 同 [2010] 303頁。
- (69) ブラッドレーによる批判は、平尾 [1992] 38-41頁にまとめられているが、その趣旨は以下で示すシジウィックの主張とほぼ共通である。Bradley [1927] pp. 112-115.
- (70) Sidgwick [1922] p. 388.
- (71) 水野 [2016] 42-46頁にその解説がある。
- (72) Sidgwick [1922] p. 387.
- (73) 主なものとして、「それ自体の故に望まれるものとして全体の幸福を想定する」クーパーの「再構築」論や、「ミルが同情のような感情を重視している」ことに基づいて「自己の幸福と全体の幸福の不一致を埋めようとする」セスなどの議論、「ミルの言う『幸福』を私的個人ではなく公共人の立場から見たものと捉えてそれを『全体の幸福』と調和させる」小泉の議論などがそこで取り上げられている。平尾 [1992] 41-45頁。
- (74) 平尾 [1992] 46-47頁。
- (75) 平尾 [1992] 47頁。
- (76) 平尾 [1992] 47-49頁。

- (77) 平尾 [1992] 49 頁。
- (78) 平尾 [1992] 49 頁。
- (79) 平尾 [1992] 49-50 頁。
- (80) 平尾も、「全体の幸福をもたらすような行為」には「程度の相違」があることを認めており、「自己の安全を損なうような」「自己犠牲の如き聖人的・英雄的行為」までもが、「行為者も含めて各人自身の幸福に等しいと言えるかどうか」は問題だと言っている。平尾 [1992] 65 頁。
- (81) 平尾 [1992] 48-49 頁。引用個所の原文は Mill [1998] p. 98, 103.
- (82) Alican [1994] pp. 104-106. 批判を受けながらも、ミルが当該個所を修正せずに『功利主義』第4版を1871年に出したことがそのことを表しているとアリカンは言っている。
- (83) Alican [1994] pp. 106-107. また、各人の幸福に共通して当てはまる要素を指すものでもないという。同書 p. 107.
- (84) Alican [1994] p. 110.
- (85) Alican [1994] pp. 109-110. 該当個所の原文は Mill [1998] p. 82.
- (86) Alican [1994] pp. 109-111, Mill [1882] p. 32-33.
- (87) Alican [1994] p. 114, Mill [1882] p. 608.
- (88) Alican [1994] p. 116.
- (89) Alican [1994] pp. 147-148.
- (90) Alican [1994] pp. 149.
- (91) Alican [1994] pp. 148-151.
- (92) 前出注(8)引用個所参照。
- (93) Alican [1994] pp. 121.
- (94) Alican [1994] pp. 114.
- (95) ミルの見方ではそこに「質」的評価も含まれることは前述の通りだが(第1章1)、それも各人の幸福への評価に反映されており、「全体の幸福」に独自の評価要素を付加するものではない。
- (96) Crisp [1997] pp. 82-83 では、この問題の検討を通じて、ミルの立場を直観主義と位置づける見解が示されている。
- (97) 言い換えれば、ミルの議論は「心理的利他主義」兼「倫理的利他主義」に依拠しているわけだが、ここでの検討の趣旨は「利己的」人間本性論とミルの議論との関係にあるので、このうち前者がより重要な焦点になる。
- (98) 念のため、ここでの「利己主義」は(前注の内容と「人間本性論」への係りから分かるように)心理的利己主義の意味である。
- (99) この「利己主義」は心理的利己主義を指す。前出注(5)部分本文及び注(63), (97), (98)参照。
- (100) この「利己主義」も心理的利己主義を意味することは言うまでもない。

参考文献

〈欧語文献〉

- ・ Alican, Necip Fikri [1994] *Mill's Principle of Utility: A Defense of John Stuart Mill's Notorious Proof*, Rodopi B. V.
- ・ Bentham, Jeremy [1996] *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (The Collected Works of Jeremy Bentham)*, J. H. Burns, H. L. A. Hart (eds.), Clarendon Press
- ・ Bradley, F. H. [1927] *Ethical Studies (Collected Works of F. H. Bradley vol. 6)*, W. J. Mander (ed.), Thoemmes
- ・ Crisp, Roger [1997] *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, Routledge
- ・ Dinwiddy, John R. [1989] *Bentham*, Oxford University Press
- ・ ——— [1993] "Bentham on Private Ethics and the Principle of Utility," in Bhikhu Parekh (ed.), *Jeremy*

Bentham: Critical Assessments, vol. 2, Routledge (初出: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 36 (1982), pp. 278-300

- ・ Lyons, David [2003] *In the Interest of the Governed: A Study in Bentham's Philosophy of Utility and Law (revised edition)*, Clarendon Press (originally published in 1973)
- ・ Mill, J. S. [1882] *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive (eighth edition)*, Harper & Brothers
- ・ ——— [1998] *Utilitarianism*, Roger Crisp (ed.), Oxford University Press
- ・ Rachels, James & Rachels, Stuart [2015] *The Elements of Moral Philosophy (Eighth Edition)*, McGraw-Hill (邦訳: ジェームズ・レイチェルズ, スチュアート・レイチェルズ『新版 現実をみつめる道徳哲学——安楽死・中絶・フェミニズム・ケア』(次田憲和訳) 晃洋書房, 2017年)
- ・ Sidgwick, Henry [1922] *Methods of Ethics*, Macmillan

〈邦語文献〉

- ・ 安藤馨 [2007] 『統治と功利——功利主義リベラリズムの擁護』 勁草書房
- ・ ベンサム, ジェレミー [1979] 「道徳および立法の諸原理序説」(山下重一訳) 関嘉彦責任編集『中公バックス 世界の名著 49 ベンサム J.S.ミル』中央公論社
- ・ フランケナ, W・K [1975] 『倫理学』 杖下隆英訳, 培風館
- ・ ヘア, R・M [1994] 『道徳的に考えること——レベル・方法・要点』(内井惣七・山内友三郎監訳) 勁草書房
- ・ 長谷川眞理子 [2001] 「進化心理学の展望」科学哲学 34 巻 2 号
- ・ 長谷川寿一・長谷川眞理子 [2000] 『進化と人間行動』 東京大学出版会
- ・ 平石界 [2009] 「進化心理学の視点」日経サイエンス 2009 年 4 月号
- ・ 平尾透 [1992] 『功利性原理』 法律文化社
- ・ 泉谷周三郎 [1971] 「J.S.ミルにおける『功利の原理』の証明について」東京教育大学倫理学会『倫理学研究』第 19 号
- ・ 菊川忠夫 [1961] 「功利主義倫理体系の若干の問題」東京教育大学倫理学会『倫理学研究』第 9 号
- ・ 小林直樹 [2003] 『法の人間学的考察』 岩波書店
- ・ マッキー, J・L [1990] 『倫理学——道徳を創造する』(加藤尚武監訳) 哲書房
- ・ ミル, J・S [1979] 「功利主義論」(伊原吉之助訳) 関嘉彦責任編集『中公バックス 世界の名著 49 ベンサム J.S.ミル』中央公論社
- ・ ——— [2010] 「功利主義」[J・S・ミル 功利主義論集] (川名雄一郎・山本圭一郎訳) 京都大学学術出版会
- ・ 水野俊誠 [2016] 「シジウィックによるミル『功利主義』の批判について」エティカ第 9 号
- ・ ムーア, G・E [1973] 『倫理学原理』(深谷昭三訳) 三和書房
- ・ ムア, G・E [2010] 『倫理学原理』(泉谷周三郎・寺中平治・星野勉訳) 三和書籍
- ・ 内藤淳 [2007] 『自然主義の人権論——人間の本性に基づく規範』 勁草書房
- ・ ——— [2009] 『進化倫理学入門——「利己的」なのが結局, 正しい』 光文社
- ・ ——— [2010a] 「人間科学と自然法論と法実証主義——法規範はいかなる内容をも持ちうるか」新世代法政策学研究第 8 号
- ・ ——— [2010b] 「人間本性論を回避して人権を語り得るか——進化心理学的人権論の可能性」井上達夫編『講座 人権論の再定位 5 人権論の再構築』 法律文化社
- ・ ——— [2013] 「『法の目的』論としての正義論と人間科学」法社会学第 78 号
- ・ ——— [2015] 「平和は『絶対に』求めるべきか?(1)(2)——ホップズを進化心理学で修正する: 自然状態と根本的自然法」法政大学文学部紀要第 71 号, 第 72 号
- ・ ——— [2017] 「心理的利己主義の更新——ベンサムを進化心理学で改訂する」法政大学文学部紀要第 75 号
- ・ 音無通宏 [2001] 「J.S.ミル『功利主義論』の構造と問題——功利主義の多面的・重層的な理解のために」中央大学経済研究所年報第 32 号 (II)
- ・ ピンカー, スティーブン [2003] 『心の仕組み——人間関係にどう関わるか』(上)~(下) (椋田直子・山下篤子

訳) 日本放送出版協会

- ・—— [2004] 『人間の本性を考える — 心は「空白の石板」か』(上)~(下) (山下篤子訳) 日本放送出版協会
- ・坂井昭宏・柏葉武秀編 [2007] 『現代倫理学』ナカニシヤ出版
- ・佐野梓 [2015] 「J. S. ミルの功利主義における感情の役割について」人間文化創成科学論叢 17 卷
- ・シュニーウィンド, J・B [1979] 「ミルの『功利主義論』に関する一八六一年から七六年にかけての諸批判」(泉谷周三郎訳), J・M・ロブソン, M・レーン編『ミル記念論集』(訳者代表: 杉原四郎) 木鐸社
- ・セン, アマルティア [2002] 『経済学の再生 — 道徳哲学への回帰』(徳永澄憲・松本保美・青山治城訳) 麗澤大学出版会
- ・シンガー, ピーター [1999] 『実践の倫理 [新版]』(山内友三郎・塚崎智監訳) 昭和堂
- ・田中一馬 [2010] 「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」島大言語文化 28 号

The Principle of Utility and Human Nature: Criticizing Mill in Terms of Evolutionary Psychology

Atsushi NAITO

Abstract

John Stuart Mill endeavored to prove the principle of utility in his essay *Utilitarianism*. He argued that people's social nature is the source of the sanction of the principle of utility and the fact that each person desires his or her own happiness is the basis of the goodness of general happiness, which is the object of the principle of utility. His arguments are concerned with human nature, specifically natural feelings and desires. However, his observation of human nature has two problems. Firstly, the principle of utility treats everyone's happiness as equal. However, it does not coincide with people's innate dispositions, because people tend to cherish themselves, their relatives, neighbors, and friends much more than strangers or acquaintances. It is our nature to treat people unequally. Secondly, Mill focuses on specific parts of our nature, especially social feelings like the desire to be in unity with fellow creatures, as the source of the sanction of the principle of utility. However, humans naturally have a variety of dispositions, including anti-social ones like egoistic desires or competitive spirits.

We have to take into account the whole of the elements and workings of the human mind when we consider human nature. The human mind, as a whole, works to produce adaptive and beneficial behaviors according to present circumstances from the perspective of evolutionary psychology, and we can understand human nature egoistically with this perspective. This kind of view of human nature is named "absolute psychological egoism."

Some people may say that Mill's proof is based on an egoistic view of human nature because he stresses the human desire for personal happiness as a ground for the principle of utility. However, his reasoning in connecting that desire with the principle of utility includes some fallacies. Some scholars are attempting to defend Mill in this regard, but they do not succeed in it, especially concerning the fallacy of composition. The principle of utility and Mill's proof of it are based on some altruistic elements of the human mind and thus do not accord with an egoistic view of human nature.

* I would like to thank Editage (www.editage.jp) for English language editing.