HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	功利性と道徳性
Author(s)	新田, 孝彦
Citation	北海道大學文學部紀要, 37(1), 23-54
Issue Date	1988-11-10
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33534
Type	bulletin (article)
File Information	37(1)_PR23-54.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

功利性と道徳性

新田孝彦

一　問題

規範倫理学が自己の正当性を主張しようとするときには、それは何らかの仕方で、その体系における根本規範ないし第一原理の根拠づけを含んでいなければならない。しかし、少なくとも倫理学においては、体系を構成する諸規範間の無矛盾性だけでそれを真と判断するわけにはゆかない。なぜなら、倫理学が係わっているのはわれわれの実践的生であり、この生の次元において諸規範は、したがって第一原理もまた絶えずその妥当性を吟味されなければならないからである。この意味で、規範倫理学は確かにわれわれの生に規則を与えることを目標にしているのではあるが、同時にそれは日常的な道徳的意識による検証を必要としてもいる。しかし、もちろんこのことは、われわれの日常的な道徳的意識が直ちにある規範体系の真理性を保証し、あるいは否認しうるということを意味しない。

それは、例えばカントによれば、「人間の理性は、道徳の事柄については、常識によってでも高度の正確さと緻密さとに到達しうる」[1]にせよ、それでも常識のうちでは、道徳の純粋な原理と経験的原理とが明確に区別されて把握されているわけではなく[2]、しかも人間のうちには幸福への傾向性が深く根づいているために[3]、それによって理性の要求

が押しのけられてしまうという、いわゆる「自然な弁証論」[4]が生じてくるからである。それゆえカントは、この常識から「道徳の最高の原理」[5]を純粋な形で――幸福への傾向性を一切排除して――取り出し、確定するために、『道徳形而上学の基礎づけ』を構想しなければならなかった。

これに対し、カントとは対照的に、幸福への人間の根絶しがたい欲求を基本的に承認し、その上に道徳の原理を打ち立てようとするのが功利主義である。周知のように、ミルはその「功利性の原理」を次のような仕方で根拠づけようとしている。すなわち、「全体の幸福がなぜ望ましいかについては、達成できると信じているかぎり、誰もが自分自身の幸福を望んでいるということ以外に、理由をあげることはできない」。なぜなら、「何かが望ましいことを示すことのできる唯一の証拠は、人々が実際にそれを望んでいるということだけである」[6]からである。もっとも、こうした型の根拠づけは、ムーアの「自然主義的誤謬論」[7]以来、その論理的難点を指摘され続けてきた。その主要な論点は、「望んでいる(desire)」という自然的事態から「望ましい(desirable)」という価値判断を導出するのはいわゆる「ヒュームの法則」の侵犯を意味するというところにある[8]。しかし、この批判に対しては、逆に、事実と価値とを究極的に分断し対立させる思考法こそが問題なのであり、価値は何らかの仕方で事実のうちに根拠づけられなければならないという反論[9]があり、この主張はそれ自体ある正当性を持っているように思われる。というのも、あるものが「望ましい」ということは確かにそれが「望まれている」ことと密接な関係を持っており、誰も望んでいる者がなくしかも望ましいというようなものがあったとしても、それは少なくとも「人間にとっての善」(アリストテレス)ではないだろうからである。功利主義者が、カント的な義務論に対して、道徳的判断にさいしては、人間の欲求や願望や利益を考慮に入れなければ、われわれの日常的な道徳的確信に合致した妥当な結論を得ることができないと主張する[10]背景に

は、このような行為の目的と善との関係についての、ある意味では正当な理解が存しているように思われる。

もっとも、功利主義においても、諸個人の欲求の対象としての目的が直ちに道徳的善を意味するのではない。あるものが「望ましい」のは、さしあたりそれを「望んでいる」人にとってだけであり、この「私にとっての善」を道徳的善と同一視するならば、われわれはあらゆる欲求の追求を無制限に肯定する極端な快楽主義に導かれるであろう。しかしそうは言っても、道徳性という概念が本来感性的でもある理性的存在者としての人間にのみ係わるものであるかぎり、[11] ある人があるものを望んでいるという事態は、決して完全に道徳的善から切り離されるべきでもないように思われる。後に見るように、幸福と道徳的善とを峻別するカントにおいてすら、傾向性の満足としての私にとっての善と道徳的善とが全く分断され、前者がたんに否定さるべきものとしてのみ捉えられているのではない。では、この二つの善が密接に、しかし無媒介的にではなく関係しているとしたならば、それは一体どのようにしてであろうか。功利主義とは、「全体の幸福」という概念においてこの両者を結合しようとする試みに他ならない。

だがこれまでもしばしば指摘されてきたように、これは非常に問題的な概念でもある。というのも、功利主義は確かに人間の傾向性への顧慮を正当にも要求するが、それにもかかわらずこの「全体の幸福」が道徳的目標として無条件に追求されるならば、それはわれわれの道徳的確信にとってどうしても受け入れがたい個人の欲求や利益の（不当な）抑圧を許容してしまうように思われるからである。個人の権利の尊重という要求を最終的に満たすことができるか否かという意味での「正義」の問題は、現代の功利主義にとっても最大のアポリアである。[12]

さて、われわれの日常的な道徳的意識に照らしたとき、功利性の原理が正義の原理によって、とりわけ、欲求の実現や利益の追求を一つの権利として諸個人に無条件に認める「配分的正義」の原理によって、補足されざるをえない[13]

としたら、問題はまさに功利性の原理そのもののうちに、すなわち、（カント的な意味での）道徳的価値を功用価値に、道徳性を功利性に還元する思想のうちにあるにちがいない。本稿の課題は、この原理の内的な構造を検討することによって、これが今述べたような実践的に不合理な帰結を持たざるをえないゆえんを理解し、私にとっての善と道徳的善とが道徳性の原理においていかに関連しているのかを考察することである。

二　功利性

「功利性の原理」とは、ベンサムによれば、「その利益が問題になっている人々の幸福を増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって、すべての行為を是認し、または否認する原理」[14]である。現代ではこの古典的な定式をどのように修正するかによって多様な形態の功利主義が区別されるが、しかしいずれも功利主義であるかぎり、これを基本的に第一原理として受け入れていることに変わりはない。ところで、この原理は実際には二つの概念から構成されている。すなわち、この原理はまず、行為がその功利性において判断されるべきことを主張し、そしてその功利性は全体の幸福という目的に即して測られるべきことを要求しているのである。それゆえ、われわれの考察もまたこの二つの概念を廻って進められるべきであろう。はじめは功利性についてである。

「功利性」とは、行為の有用性を意味する語であり、功利主義においては、とりわけ幸福の増大への有用性がその中心的な意義となる。それゆえ、功利性とは行為の結果に係わる概念であり、いかなる形態の功利主義であろうとも基本的には結果倫理の立場を採ることになる。それは、ミルの次の言葉のうちに端的に示されている。すなわち、そもそも道徳の基準の真意は行為の動機ではなくその規則を判定することにあり、したがって、「動機は、行為者の価

値には大きな係わりを持つにせよ、行為の道徳性とは無関係である。溺れている人を救う者は、その動機が義務であろうと、報酬目当てであろうと、道徳的に正しいことをしているのである」[15]。しかし、こうしたミルの見解に関しては二つの問題が指摘されうるように思われる。

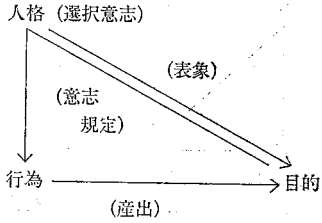
ひとつは、この結果主義の首尾一貫した適用は、いわゆる行為功利主義に対する規則功利主義的な修正を必要とするような問題を引き起こす、ということである。パッィヒからひとつの例をとろう[16]。ある人Aが競争相手Bを刺殺しようとしたが、ただ傷を負わせたにとどまった。ところが、病院で手当てを受けたBは、そこでまだ治癒可能な初期腫瘍を発見され、それを摘出することによって結局生を長らえることができたとする。さて、もし道徳的判断が個別の具体的行為とその事実的結果にのみ係わるのであれば、Aの行為はある意味で（すなわちBの延命がAの行為の結果であると見做し得るかぎりで）道徳的に正しいと判断され得るし、少なくとも非難されるいわれはないであろう。しかし、もちろんこうした判断はわれわれの道徳的確信に反する。だが、パッィヒによれば、ここで本来問われるべきは、Aのこの特定の行為とその事実的結果ではなく、その「行為型（Handlungstyp）」ないし「行為様式（Handlungsweise）」と、「ある特定のクラスに属するかぎりでの、その行為の結果の蓋然性」なのである[17]。すなわち、Aの行為は殺人未遂という行為型に属し、その蓋然的結果は負傷ないし死という相手の幸福の減少である。そのかぎりで、Aの行為はその事実的結果の如何に係わらず道徳的に誤っていると判断されなければならない。ベンサムやミルを規則功利主義者と見做すことが妥当かどうかについては議論の余地もあろうが[18]、いずれにせよ、功利性の原理は規則功利主義的に解釈されたほうが、われわれの道徳的確信に一致する場合が多いように思われる。

さて、第二のより重要な問題は、行為の功利主義的な理解に関する問題である。すなわち、行為を動機に係わる主

観的側面と結果として現われる客観的側面に区分し、後者についての判断こそが行為そのものについての客観的判断であるとするのがミルの見解であった。こうした主張の背景には、行為は行為そのものとして考察され判断されなければならないという、ある意味では確かに正当な要求があると考えられる。ミルは、功利主義は行為者の心情を考慮せず、行為の結果だけを冷ややかに考察するという批判に対して、次のように答える。すなわち、よい人がしたから、愛らしい人や勇敢な人、優しい人がしたから善い行為であり、わるい人がしたから悪い行為であるとするような判断は転倒している、と。[19] ある人の性格についての判断が本来外に現われ出た行為についての判断から帰納されざるをえない以上、このミルの指摘はもっともであろう。どんな悪人であるにせよ、彼が溺れている人を救い上げたなら、その行為はそれとして評価されなければならないように思われる。しかしこの問題と行為そのものについての客観的判断が何であるかという問題とは別である。果たして、動機について語ることなくして、行為について語ることはできるのであろうか。

もっともパッティヒによれば、こうした道徳的判断の領域からの動機や心情の追放は決して功利主義の必然的帰結ではない。[20] 例えば、ある人が自分の資産を擲って病院を建設したが、それは自己の名声を高めるためにであったとしよう。この場合パッティヒによれば、病院の建設という行為型は一般に人々の幸福の増大という結果をもち、それゆえその人の行為はこの行為型に属するかぎり客観的には正しい。だが、人々の幸福それ自体が目的となっていない以上、動機には疑問が残る。すなわち、その行為は客観的には正しいが、主観的には誤りであり、それゆえ完全に正しいわけではないのである。[21] それにしても、ここでもミルにおいてと同様、行為はやはり二つの側面に区分されている。ではこうした区分は行為の理解にとってどのような意義を持つのであろうか。

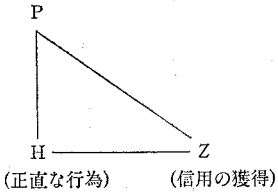
そもそも行為の主観的側面と客観的側面とはどのような関係にあるのか。この点を直観的に明らかにするために、カントの次の命題を参照してみよう。すなわち、「目的とは、（理性的存在者の）選択意志の対象であり、この対象の表象によって、選択意志はこの対象を生み出す行為へと規定される」[22]。あるいは、「目的とは、自由な選択意志の対象であり、この対象の表象が選択意志を、この対象を生み出す行為へと規定する」[23]。自由な選択意志の主体は人格とも呼ばれるから[24]、これらの命題は上のように図式化されうるであろう（図一）。



（図一）

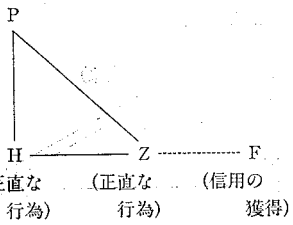
この三肢構造の図式において、行為は二つの方向から考察されうる。ひとつは、水平方向の行為―目的連関においてであり、実現された目的としての結果もこのうちに位置している。行為の客観的側面とはこの連関を指しているのであり、まさにこの連関のうちで行為に対しては功用価値が与えられうる。他方、その同じ行為は、垂直方向の人格―行為連関において、すなわちいかなる目的の表象によって選択意志（人格）がその行為へと規定されたのかという点においても考察されうるのであり、確かに意志規定の根拠としての目的はこの連関のうちに位置しているが、しかし実際に生じた結果はもはやこのうちには入り込まない。行為の主観的側面とはこの連関を指しており、言うまでもなくこの連関においてこそ行為に対して道徳的価値が与えられうる、というのがカントの見解である。カントにおいて、この主観的側面の考察が重視されるのは、意志規定の根拠に応じてまさに行為の道徳的性格が定まると考えられるからに他ならない。

例えば、正直に振る舞うというひとつの行為を取り上げてみよう[25]。この行為が他人の信用を得るという意図のもとでなされたときには、それは（図二）のように図式化されうる。ここで行為はもちろん、信用の獲得という目的に対



(図二)

して功用価値をもつことができる。ただし意志規定の根拠が主観的目的[26]である限り、行為はまさにその目的のための手段としてなされるのであり、したがってこれは仮言的行為と呼ばれるべきである。これに対して、同じ行為が義務の意識のもとでなされたときには、意志規定の根拠は義務すなわち客観的目的であり、このときには行為はもはや他の目的のための手段としてなされるのではなく、それ自体が目的と見做されうる。したがってこれは定言的行為と呼ばれてしかるべきであり、(図三)のような構造を持つ。もっとも、正直な振る舞いは、実際他人の信用を得ることが多いであろうから、後者の場合でも客観的には(H—F)、前者(H—Z)と同じ出来事の系列を辿るかも知れない。しかし、道徳的観点においては、二つの行為はその意志規定の根拠の相違(主観的目的と客観的目的)に応じて、その性格を——「義務に適った行為」と「義務に基づく行為」として——全く異にするのである。

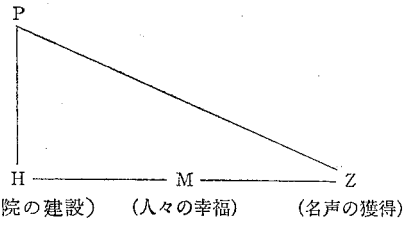


(図三)

しかし、カントがこのように行為性格の区別の必要性を強調したとしても、右の場合のように二つの行為が客観的には同じ出来事として現われる以上、功利主義者は依然としてそれらが行為そのものとしては同一であると主張し続けるかも知れない。そこでわれわれは次にこの点を尋ねてみなければならない。すなわち、行為をその客観的側面において把握することが果たして行為そのものの理解を意味しうるのかということである。

先の病院建設者の例に戻ろう。パッィヒが彼の行為は客観的には正しいが主観的には誤りであると判断するとき、それは次のような図式で理解されているはずである(図四)。

すなわち、意志規定の根拠が、人々の幸福という目的として唯一善であるものではない以上、主観的にはその行為は正しくないが、しかし、それが人々の幸福の促進という蓋然的結果をもつ行為型に属するかぎり、客観的には正しいと判断されるわけである。さてこの図式において、問題は、人々の幸福がたんなる手段として意志されているにすぎないということである。目的との関係を除外し、たんに手段として意志されているにすぎないものとの関係において行為を捉えるということは一体何を意味しうるのであろうか。手段—目的関係において両者は分析的な関係にあり、手段を意志するのは目的を意志するかぎりであるとすれば、[27] 手段は行為者にとって決してそれ自体で意味を持つものではなく、あくまで目的との関係においてのみ価値を持つものであろう。そうであるとすれば、行為もまた、目的として意志されたものとの関係においてのみはじめてひとつの行為として性格づけられうるのではないのだろうか。



(図四)

実際、行為はその目的との関係において捉えられないかぎり、いわゆる行為として理解されることはできないように思われる。あるいは、ある行為をまさにひとつの行為として理解するとき、それはすでに目的との連関において捉えられていると言ってよいかも知れない。われわれが単純に、例えば人を刺す行為と語ってきたときにも、そこにはすでにその目的に関する理解が含まれているのである。

すべて意志行為は、それを身体的動作の方向に分解してゆくならば、いわゆる「基礎行為」に辿り着くであろう。[28] だが、このたんなる身体的動作としての基礎行為のレベルでは、道徳的判断の対象となるべき行為を構成することは

できない。競争相手をナイフで刺す場合も、医師が患者の身体にメスを入れる場合も、基礎行為としては全く同じように記述されうるからである。しかるに、ある身体的動作は「ナイフで刺す」と記述し、基礎行為としては同じ別の身体的動作は「メスを入れる」として記述するのは、われわれがそうした身体的動作の目的をそれぞれ別個に理解しているからに他ならない。もちろん、われわれがある身体的動作をひとつの行為として記述するためには、たんにその目的に関する理解だけではなく、それを取り巻くさまざまな状況に関する理解もまた不可欠である。これは、最近の解釈学的行為論において、「行為はコンテクストのなかで構成される」という命題で主張されている事態である。[29]しかしこのコンテクストの構成要素のなかで、行為の理解にとってもっとも決定的な位置を占めるのは、やはり行為者の意志規定の根拠であろう。[30]例えば、ある人が少し離れたところに立っている人に向かって右手を上げ、手のひらを上下に動かすならば、この動作は日本ではその人を「呼ぶ」という行為になる。ところが、この同じ動作がドイツでは「さよならを告げる」ことを意味する。この相違はまさにその動作が生じているコンテクストの相違、日本とドイツという文化圏の相違に由来する。そこで、ドイツ文化というコンテクストに習熟していない日本人がドイツ人に向かってこの動作をするならば、それは客観的には「さよならを告げる」行為と理解され、それと同じ効果をもつかも知れない。しかしそれでも、彼は決して「さよならを告げた」のではなく、あくまでその人を「呼んだ」のであり、ただ彼はそれに失敗したにすぎないのである。[31]

さて、このようにある身体的動作を行為として構成するのは究極的には意志規定の根拠としての目的であり、そしてこのようにして構成された行為こそが道徳的判断の対象となるのであれば、ここからは、行為の道徳的判断においてはまさに意志規定の在り方こそが問われなければならないということが帰結する。パッティヒが道徳的判断の対象と

する「行為型」も、たんなる身体的動作としての基礎行為の記述ではなく、意志規定の在り方を中心にして理解された行為であり、それゆえにこそ同じ身体的動作がそれぞれ「殺人未遂」と「手術」という行為型に属するものとして区別され、同定されるのである。すなわち、ミルの見解とはまさに逆に、行為の主観的側面についての判断こそが行為そのものについての客観的な道徳的判断である、ということになる。実際われわれの日常的な道徳的意識においても、いわゆる行為の考察から動機や意図を除外し、たんに手段として意志されたものとの関係においてのみそれを評価することには大きな抵抗がある。パッィヒが病院建設者の行為を客観的側面と主観的側面に区別して判断するのは、こうしたわれわれの日常的な道徳的意識と、人々の幸福をもたらす行為（型）が善であるという功利主義的見解との架橋を意図してのことであるように思われる。しかし、彼の判断において客観的に正しいとされる行為は、右の考察に従えば、実はひとつの架空の行為にすぎない。なぜなら、行為者の意志は決して人々の幸福という目的の表象によって規定されているのではなく、M—P—H連関は彼の行為ではないからである。この構造を持つ行為であれば、それは確かにひとつの「慈善行為」として捉えられ、賞賛に値するかも知れない。だが、彼が実際に行なったのは、Z—P—H連関における行為であり、こうした目的による意志規定を含む行為をわれわれの道徳的常識は決して慈善行為とは呼ばない。たとえその客観的側面の経過が同一であったとしても、両者はまさに行為型が異なるからである。(32)

先の図式から明らかなように、行為の主観的側面と客観的側面とはその語られるべき次元を異にしている。功利主義者もこの点は認める。ただ彼らは、行為の道徳的価値が客観的側面において語られるべきことを主張するのである。しかし、行為がこのように功利性の次元で裁断されるとき、その行為からはある主体によってなされた「行ない

(Tat)」[33]としての性格が、総じて人間の行為としての性格が奪い取られてしまうことになる。カントが次のように言うとき、すなわち、行為の結果に道徳的価値を置くことができないのは、たとえそれが他人の幸福であったとしても、そうした結果は必ずしも理性的存在者の意志を必要とせず、他の原因によってももたらされうるからであると言うとき[34]、そこで考えられているのはまさにこのような行為の非人称化という事態であろう。

三　全体の幸福

行為をその功利性において考察するというのは確かに功利主義の基本的な思想のひとつであるが、しかしパッィヒも述べているように、これは行為の評価に際してその主観的側面の考察を必ずしも排除するものではない。むしろ、意志規定の在り方を中心として行為を考察するような型の功利主義、すなわち、功利主義が目的として唯一善であるとする「全体の幸福」が意志規定の根拠になっているか否かという点においてのみ行為を評価するような功利主義もまた可能なのであり、パッィヒの「行為型」を道徳的判断の対象とするという考えは、行為概念を適切に捉えさえすれば、こうした型の功利主義へ至るであろう。実際、病院建設者の行為に対して無条件に道徳的価値を与えることができないのは、その意志規定の根拠が人々の幸福のうちにあるのではないからであった。それでは、「全体の幸福」を意志規定の根拠とする行為こそがわれわれの日常的な道徳的意識と合致する道徳的行為であると言うべきであろうか。必ずしもそうではない。まさにこの概念こそが道徳論としての功利主義に重大な困難をもたらすことになるのだからである。

もちろん、「全体の幸福」ないし「最大多数の最大幸福」を道徳と立法の原理として掲げる功利主義が政治思想史

上において果たした役割は決して過小評価されるべきではない。とりわけ、「だれをも一人として数え、だれをも一人以上には数えない」というベンサムに帰される格言に示されている平等主義的な思想が、社会的弱者の待遇改善と支配階級の特権の制限とを推進するうえで大きな力を持ったということは疑いえない。しかし、ある思想の政治的な意義は必ずしもその思想の倫理的な正当性を含意しない。むしろ、功利主義の場合には、政治的な有効性をもたらすこの平等主義が独特の仕方で道徳的に不合理な帰結を生むことになるのである。

すでに述べたように、この「全体の幸福」という概念のもつ基本的な問題性は、諸個人の自由や権利を、われわれの道徳的確信が受け入れがたいような仕方で制限し抑圧するというところにあり、功利主義批判の多くもこの問題に係わっている。しかもこれは、経験的諸個人の幸福への欲求を尊重しなければならないという功利主義本来の要求をも否認するという意味で、功利主義自体にとってもひとつのパラドックスであろう。では、一体なぜこのような問題が生じてくるのか。それは、この「全体の幸福」という概念そのものがある仕方ですでに何らかのパラドックスを含んでいるからではないのだろうか。

ミルにおいて、幸福（快楽）が目的として望ましいのは、それがすべての人によって実際に望まれているからに他ならなかった。しかしもちろん彼においても、各個人の望んでいる幸福（快楽）が必ずしもすべて道徳的に望ましいわけではない。快楽（幸福）には質的な差異があるからである。[35] 目的として真に望ましいのはただ質的に高次の快楽だけである。ミルは決して単純な快楽肯定論者ではない。さて、これと密接に関係しているのが、行為の目指すべきはたんに行為者個人の幸福ではなく、「関係者全部の幸福」、「全体の幸福」であるという見解であり、[36] これが功利性の原理の真意に他ならない。それでは、目的として望ましいものに関するこの二つの見解は果たして同じ事態を意味

しているのであろうか。そうではないであろう。むしろ、「全体の幸福」と質的に高次の快楽（幸福）とは本来異なる概念であり、しかも快楽（幸福）それ自体に質的な差異がある以上、「全体の幸福」が直ちに望ましいというよりは、質的に高次の「全体の幸福」こそが望ましいと言うべきではないのだろうか。しかし、ミルにおいては考察はこのような方向には進まない。なぜなら、高級な素質によって与えられる快楽こそが「全体の幸福」をもたらすと見做されているからである。[37] すなわち、質的に高次の快楽（幸福）と「全体の幸福」とが同一視され、これによって質的に高次の「全体の幸福」について語る道が閉ざされてしまう。ここに問題の発端がある。

もっとも、この概念が実際に質的に高次の快楽（幸福）を意味するのであれば、この問題は実質的には解消されるはずである。さて、ミルにおいて、あるものが望ましいことの根拠は、それが実際に望まれているということであり、望まれているものは、少なくともそれを望んでいる人にとっては望ましいものである。それゆえ、「各個人は自分自身の幸福を望んでいる」[38]以上、「各個人の幸福はその人にとって善である」[39]。そしてこれとの類比において、「全体の幸福はすべての人の総体にとって善である」[40]と語られ、その根拠は再び右の事実に求められる。もしこの推論に問題がなければ、「全体の幸福」は確かに道徳的に望ましいと言えるかもしれない。われわれの目指すべきは人間にとっての善であるかぎり、すべての人の総体にとって善であるもの以上に望ましいものはないだろうからである。しかし、この類比は実際には成立しない。

善に関する功利主義的根拠づけの基本型は、「PはXを望んでいる、それゆえXはPにとって望ましい」というものである。そこで、「全体の幸福はすべての人の総体にとって望ましい」と語りうるためには、「すべての人の総体は全体の幸福を望んでいる」という事実が与えられなければならない。だが、ミルにおいて実際に与えられているのは

たんに、「各個人は自分自身の幸福を望んでいる」という事実だけであり、ここから主語と述語をそれぞれ全量化した右の事実文が論理的に導出できるかどうかは疑わしい。これは形式的な問題である。しかしより重要なのは、「すべての人の総体は全体の幸福を望んでいる」という事実文は、文字通りに解釈すれば、そもそも決して与えられえないということである。なぜなら、すべての人の総体といった抽象体は、幸福を欲求し感受する主体ではありえないからである。[41] そのような主体でありうるのは本来個人だけである。それゆえ、「全体」ないし「すべての人の総体」という言葉がここで何らかの意味をもつべきならば、それは決してひとつの抽象体としてではなく、各個人の数的な総計という意味においてであり、この意味においてのみ「全体の幸福」について語ることは有意味でありうる。われわれはベンサムとともに、社会（全体）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」であり、社会の利益（全体の幸福）とは、「社会を構成している個々の成員の利益の総体」を意味するに他ならない[42]ということを認めるべきであろう。しかし、このときには同時に、その道徳的な望ましさを証明することはまさにミル自身の論拠に基づいて不可能となる。なぜなら、各個人の幸福がそれ自体必ずしも道徳的に望ましいとはかぎらない以上、そのたんなる数的な総計もまた必ずしもそうであるとはかぎらないからである。

ミルは各個人が事実的に欲求する快楽（幸福）に質的な差異を認めていた。それは、私にとっての善が必ずしも道徳的善を意味しないということである。しかし、「全体の幸福」が目的として望ましい唯一のものであると考えられるときには、実際には、本来必ずしも道徳的善ではない各個人の幸福のたんなる量的な総計が直ちに質的に高次の幸福と同定されることになる。ここに「全体の幸福」という概念の基本的な問題性、ひとつのパラドックスがある。そうであればこそ、諸個人の利益が対立したとき、「全体の幸福」の名のもとにおける各個人の欲求や利益の制限がわ

れわれの道徳的確信にとって不当なものと映ることもありうるのである。

ミルによれば、正義という観念には個人の権利という概念が本質的に属している。[43] 個人の権利の尊重が正義の本質なのである。では、それはどのようにして権利として認められうるのか。ミルによれば、権利とは、「社会が、それを所有している私を保護しなければならないもの」[44]であり、なぜ社会が保護しなければならないかといえば、それはまさに「全体の功利」のゆえにである。この点で功利主義の主張は確かに首尾一貫している。例えば、安全に対する権利が最も基礎的なのは、それを保護することが最も重要な利益になるからであり、これが最も重要なのは、安全なしには生を維持することができないからである。安全に対する権利のない社会とは、ホッブスのいう自然状態としての戦争状態にあるような社会であろう。否、それは社会とすら呼びえない。さまざまな不便を伴う戦争状態から平和を志向する情念が生じ、平和の追求を命じる自然法の相互承認によってはじめて社会が形成されるのだからである。[45] この意味で、安全に対する権利は社会が社会として存立するかぎり、個人に対して保障しなければならない基本的権利である。それゆえミルは、「人類が互いに傷つけ合うこと（このなかには相互の自由に対する不当な干渉が含まれていることを忘れてはならない）を禁じる道徳法則は、人間の福祉にとってどんな格率よりもはるかに重要である」[46]と言う。ここで安全への権利とともに自由の権利もまた確立されたように見える。もちろん、これらの権利は無条件に保障されなければならないというわけではないであろう。「万物への権利」の無制限な行使こそが戦争状態に導くのであった。それゆえ、自由は不当に干渉されてはならないにせよ、正当に制限されることはありうる。

さて、功利主義において、個人の権利を根拠づけるのが「全体の功利（幸福）」である以上、その制限を正当化しうるのもまた「全体の幸福」を措いて他にない。すべての人間には平等な取り扱いを受ける権利があるにしても、そ

れは、「ある公認された社会的便宜が逆のことを要求する場合を除いて」[47]なのである。だがすでに見たように、「社会的便宜（全体の幸福）」とは各個人の幸福の総計を意味するかぎり、それは必ずしも道徳的な意味での善であるとはかぎらない。そうであるとすれば、「全体の幸福」による個人の権利の制限もまた、道徳的観点からしてつねに正しいという保証はないのである。もっとも、「全体の幸福」が真にすべての個人の幸福を包含しているならば、前者による後者の制限という事態はそもそも生じえない。それゆえ、「全体の幸福」による個人の権利の制限とは、実際には多数者あるいは強者の幸福による少数者あるいは弱者の幸福への権利の制限を意味するに他ならない。しかし、これまで述べてきた理由によって、少なくともミルのように快楽（幸福）に質的な差異を認める以上、多数者ないし強者の自由や利益のために少数者ないし弱者のそれらを犠牲にすることが必ずしも道徳的に正当化されえないことは明らかである。それゆえにこそ、個人の権利を「全体の幸福」によって根拠づける功利性の原理は配分的正義の原理によって補足されざるをえないように思われるのである。

それでは、現代の功利主義擁護の議論は、この困難をどのように克服しているのであろうか。ヘアの議論を取り上げてみよう。[48]彼によれば、功利主義に対してしばしば持ち出される異議、すなわち、功利主義は功利性のために諸個人の権利を踏みにじることがあるという非難には根拠がない。各個人の平等な取り扱いを要求する「形式的正義」の原理は、たんなる形式的、論理的考察によって、彼自身の言葉で言えば、「道徳的原理は普遍化可能である」というメタ倫理学的な要請に基づいて確立され、しかもこの原理こそ、ベンサムに帰される格言、「だれをも一人として数え、だれをも一人以上には数えない」という格言の意味するところに他ならないのである。[49]それでは、平等な取り扱いを要求する各個人の権利は、このようにしていかなる功利性のゆえにも侵すことのできない権利として確立された

と見做すことができるのであろうか。

ヘアによれば、形式的正義の原理は決して凌駕されえないものとして確立されうるとしても、ここから実質的内容をもった諸権利に係わる実質的正義の原理までもが演繹されうるわけではない。[50] それゆえ、いかなる実質的正義の原理を採用すべきかということに関しては他の判定基準が必要であり、それはまさに功利主義的な考察様式――これをヘアは「受容―功用(acceptance-utility)の方法[51]と呼ぶ――なのである。すなわち、ある原理や規則が社会において一般的に受容されたとき、それらがいかなる功用をもつかという観点からそれらを判定する方法であり、言うまでもなくこれは規則功利主義の原理に他ならない。諸個人の実質的な諸権利はまさに功利性のうちに根拠づけられるのであり、そのかぎりでこれらは必ずしも凌駕されえないものではない。[52] しかし同時にこれによって、実際には形式的正義の原理までもが凌駕されうるものとなってしまう。ここに問題がある。例えば、無実の人を罰してはならないという実質的正義の原理は、その一般的受容が関係者の利益を促進するがゆえに選び取られなければならない。[53] だが、それを選択する根拠が関係者の利益の促進という功用のうちにあるかぎり、無実の人を罰することが許容される可能性は決して排除されえないし、ヘアもまたこのことは認めざるをえない。例えば、「おそらく保安官は次のような条件が満たされるならば、つまり、ある男の無実であることが決して明るみには出ないであろうということ、および間接的な悪影響が直接的な好影響に優ることはないであろうということを知っているならば、彼は多数の死者が予想される暴動を防ぐために、無実の男を処刑すべきであろう」[54]とヘアは言う。もちろん彼は、この条件は厳密に受け取られなければならず、そのかぎりでこうした事態は実際には生じえないとも付け加える。しかしそれにしてもここでは、(理論的な可能性としてにすぎないにせよ)無実の人が無実の人として受けるべき平等な取り扱いへの権利がまさに侵害

され、形式的正義の原理が功利性のゆえに凌駕されているのではある。

ここでも問題はミルの場合と同様である。ある原理や規則の一般的受容がいかなる功用をもつかは、社会を構成している人々の選好（preference）に基づいて決定される。しかし、ミルの場合、「全体の幸福」という概念そのものの質を判断する基準が存在しなかったように、ここでも諸個人の選好の総体それ自身の善悪を判定する基準は存在しない。それゆえにこそヘアは、社会を構成する人々の傾向性如何によっては、奴隷制や専制政治が是認される可能性のあることをも認めざるをえないのである。[55] しかし、これらが概念上諸個人の権利の不当な侵害を含意するかぎり、われわれの道徳的確信はそれに反対するであろう。すでに述べたように、「全体の幸福」とは私にとっての善を道徳的善へと媒介すべき概念であった。だが、各個人の幸福の単なる量的な総計を意味しうるにすぎない以上、それは結局私にとっての善の原則的に無媒介的な肯定に終わらざるをえないのである。

四　道　徳　性

われわれは以上において、功利性の原理の問題点を、それを構成する「功利性」と「全体の幸福」という二つの概念に即して検討してきた。そこに見出されたのは、人々の幸福を最大限に尊重しようとする努力がかえってその抑圧を招き、行為から人間の行為としての性格を奪ってしまうその構造であった。しかしそれでも、これによって功利主義の提出する基本的な要求、すなわち、道徳的判断にさいしては人々の欲求や利益を考慮に入れなければならないという要求そのものまでもが無効になったとは考えられない。なぜなら、すでに述べたように、「望ましい」という価値が何らかの仕方で「望まれている」という事実のうちに根拠をもっていることは否定できないだろうからである。

それでは、われわれとしてはこの点についてどのように考えるべきであろうか。

この事態、「望ましい」という価値が何らかの仕方で「望まれている」という事実のうちに根拠をもっているということを、価値に関する根源的な事態として承認するとき、そこに生じてくる困難は次の点にある。すなわち、一方でわれわれは、各個人の欲求するものをそれが何であれ原則的には善として認めなければならない。なぜなら、欲求された快楽に質的な差異を区別し、質的に高次の快楽のみが望ましいとするときには、われわれはあらかじめ善悪に関する価値基準をもっていなければならないが、そのときこの基準は、今認められた価値に関する根源的事態とは独立に定められなければならないからである。しかしまた他方で、われわれは各個人の欲求するものをそのまますべて望ましいものとして認めることもできない。これは、われわれの日常的な道徳的意識においても強く確信されているところである。この二律背反の解決を功利主義は「全体の幸福」という概念のうちに求めたのであった。すなわち、私にとっての善と道徳的善との懸隔を前者の総量化によって埋めようとするのである。だがこの試みは、「全体の幸福」という概念が必ずしも質的に高次の快楽を意味しえない以上、前述のような実践的に不合理な帰結を避けることができない。それでは、われわれの探求は「全体の幸福」の質を問うという方向に向かうべきであろうか。しかし、多数者ないし強者による少数者ないし弱者の自由の抑圧が不当なものに見えるのは、必ずしも前者の欲求が低次の場合だけとはかぎらない。ヘアの例のように、ある人々の基本的な利益を守るためにであっても、他の人々の基本的利益が制限されるならば、それは正義の原理に反するように思われるのである。そうであるとすれば、快楽にはじめから質的差異を設けることが今述べたような問題を持つ以上、この二律背反の解決はむしろ、各個人の欲求する快楽それ自体に価値を与えるという方向の徹底においてこそ求められるべきではないのだろうか。各個人の幸福追求の権利

をある意味での道徳的権利として、すなわちそれを尊重することが道徳性の要求であるような権利として認めることこそが、多数者による少数者の抑圧という事態に抵抗しうる唯一の道であろう。そして、実際われわれはこうした試みをカントの人格に関する思想のうちに見出すことができるように思われる。

もっとも、これは少なくともカント解釈としては不可能な企てであるように見えるかも知れない。先の行為図式において、道徳性が語られるべき次元は人格―行為連関として確定された。すなわち、選択意志がいかなる目的の表象によって行為へと規定されたのかという点においてこそ、道徳性は問われるべきなのである。しかもカントによれば、行為が道徳的価値をもつためには、意志規定の根拠が実質的であってはならず、それは義務という形式的な原理でなければならない。[56] 幸福の原理は、たとえ「全体の幸福」が目指されているとしても、意志の法則として役立つことはできない。[57] したがって、ア・プリオリな道徳性の原理からすべての義務を規定しようとするカントの義務論のうちには、そもそも人々の幸福を顧慮するア・ポステリオリな考察の入り込む余地はない、と考えられうる。だがそうすると、道徳性の原理は、それがたんなる形式的な原理である以上、本質的に個別的、具体的な行為までをも演繹的に規定しうるものではないであろうし、また敢えてそうするならば、そこからはわれわれの日常的確信に反するような厳格主義が生じてくるようにも思われる。それゆえにこそ功利主義者は、義務の形式的な考察に終始する（と見える）カント的な義務論に対して、功利主義的な考察様式の意義を主張し続けるのである。しかし、このような道徳性ないし義務という概念のうちに幸福への顧慮が入り込む余地はないとする解釈は、義務に関する議論地平の混同から生じた誤解にすぎない。確かにカントは、義務の規定方式（定言命法）のアプリオリ性を強調し、義務は義務であるかぎり結果を顧慮することなく遂行されなければならないと主張する。だがこの議論は、個別的な義務判断のアプリ

オリ性、つまり個別的義務が結果を顧慮することなくア・プリオリに規定されうるということまでをも含意し主張するものではない。

カントは、行為の道徳的価値が、その行為によって実現される意図や目的、結果には存せず、「意志作用の原理」にのみ依存することを繰り返し強調する。[58] 否、すでに見たように、実質的な意志規定の根拠はそれだけで行為から道徳的価値を奪ってしまうのである。だがもちろんこのことは、道徳的価値を与えられる行為、「義務に基づく行為」が目的を持たないということを意味するのではない。「意志に対して、その自己規定の客観的根拠となるのは目的である」[59] かぎり、目的によって意志を規定されていない行為は意志行為とは見做されえず、道徳的判断の対象とはならないからである。しかしそれにしても、カントにおいて、目的によって意志を規定された行為とは仮言命法の形式をとる行為であって、それはせいぜい義務に適うことができるにすぎなかったのではないのか。そうではない。仮言命法と定言命法との相違は次の点にあった。「仮言命法は、ある可能的行為が、ある人の意志する（あるいは意志する可能性のある）なにか他のものに到達するための手段としてもつ実践的必然性を提示する。定言命法とは、行為を他の目的への関係なしに、それだけで客観的＝必然的として提示する命法だということになろう」。[60] すなわちここでは、定言命法が一切の意図や目的を度外視して行為を規定すると述べられているのではない。カントは、他の目的への関係なしにと語っているのである。

前に取り上げた例で言えば、他人の信用を得るために正直に振る舞う人において、その行為は、信用の獲得という行為それ自体とは別の他の目的のためになされる。それゆえ、この行為は仮言的行為という性格を持ち、「義務に適った行為」と呼ばれる。これに対し、正直に振る舞うことが義務であるという意識のもとで正直に振る舞う人におい

ては、行為それ自体が同時に目的なのであり、これ以外に意志規定の根拠となる目的を持たない。このような行為が定言的行為、「義務に基づく行為」と呼ばれる。ただし、つねに正直に振る舞うことが真に道徳的義務であるかどうかはさしあたり問題ではない。カントがここで、「義務に適った行為」と「義務に基づく行為」とを区別することによって明らかにしようとしているのは、道徳的価値をもつ行為の形式的構造であり、行為それ自体が目的である行為、すなわち自己目的的行為として特徴づけられるその構造なのである。

それでは、この二つの行為はたんに形式上区別されるだけであって、いかなる目的であろうとも何らかの条件の下では道徳的価値を持つ自己目的的行為を構成しうると考えるべきであろうか。決してそうではない。両者は目的の種類――主観的目的と客観的目的――に応じて区別されるのであり、これが目的と行為との関係における形式上の相違をもたらすのだからである。それゆえ、主観的目的によって意志を規定された行為はいかにそれ自身のためになされたように見えようとも道徳的価値は持ちえないというのがカントの見解である。[61] 客観的目的のみが自己目的的行為を構成しうる。さて、主観的目的と客観的目的との相違がどこにあるかといえば、それは前者が行為者の欲求や関心に基づいて立てられるのに対して、後者は理性のみによって与えられるという点にある。[62] そして、カントの実践哲学において、このように理性のみによって与えられ客観的に妥当するものは、われわれ感性的でもある理性的存在者に対しては義務として課せられる。客観的目的とは、それを意志すること自体が義務であるような目的としてわれわれに与えられるものなのである。これは、『道徳形而上学』において、「同時に義務でもある目的」と呼ばれているものに他ならない。[63] すなわち、「義務に基づく行為」とは義務を目的とする行為であるかぎり、この「同時に義務でもある目的」こそが本来「義務に基づく行為」の目的であり、自己目的的行為を実質的に構成しうる唯一の目的なのである。

そうするとここからは、「義務に基づく行為」においてもその具体的な意志規定にさいしては結果への顧慮が必然的に要求されるということが帰結する。なぜなら、「同時に義務でもある目的」としてカントは「自分の完全性」と「他者の幸福」とを挙げるが、これらはいずれもある行為様式を規定しているにすぎず、個々の行為状況において具体的な行為を指示しうるものではないからである。例えば、「他者の幸福」を目的にしたとしても、それだけでは具体的な行為への意志規定は生じえない。そのためには、この特定の他者の幸福とは何であり、どのような行為がその実現に資するかといったことを知らなければならない。それゆえにこそカントは、他者に対する義務一般、すなわち「隣人愛の義務」を、「他者の目的を（それが非倫理的でないかぎり）自分の目的とすること」[64]という定式において表現したのであり、ここでは確かに他者自身の欲求する幸福に関する経験的考察の必要性が考えられている。具体的行為への意志規定の場面におけるこの必然性もまた実際義務の含意なのである。こうした考察抜きに行為する人間こそたんなる心情倫理主義者として非難されてしかるべきであろう。そして、このようにしてある行為が義務として規定されたならば、それは義務である以上、そこからいかなる結果が生じようとも遂行されなければならない。ここに至ってこそはじめて道徳性の原理と幸福の原理とは対立するのである。

ところで、このような解釈が正しいならば、確かに具体的な行為への意志規定に際しては結果への顧慮が必要であるにしても、それは必ずしも幸福という結果への顧慮ではないと考えられるかも知れない。「自分の完全性」の場合には決して自己の幸福という目的が考慮されるのではないし、むしろ自己幸福を目的とした行為はただそれだけで不道徳的と見做されなければならないのだからである。[65] カントが実際にこのような見解を持っていることは否定できない。しかしそれでは、そもそもなぜ自己幸福を目的としてはならないのか。それは、カントにおいては、自己幸福を

目的とする「怜悧」という概念がすでにそのために他者をたんなる手段として使用するという意味を含んでいるからである。[66] したがって、怜悧の行為が不道徳的であるという判断には、他者をたんなる手段として使用してはならないという判断が先行していなければならない。そして、他者をたんなる手段として使用するとは、その他者の幸福を毀損するということであり、それゆえ義務の位階秩序においては、他者の幸福への配慮の義務が自己自身に対する義務の根底になければならないのである。このことは、「自分の完全性」が意味するところによっても確認されうる。すなわち、これには自然的完全性と道徳性の陶冶が含まれるが、前者が義務であるのはわれわれの諸力が様々な目的のために役立ちうるようになるためにであり、また後者が義務であるのはわれわれが義務に基づいて行為しうるようになるためにである。[67] しかし、このような何らかの目的や義務を遂行するための義務とはあくまで二次的な義務なのであって、その義務たるゆえんは他の義務によって、すなわち他者の幸福を目的とする義務によって支えられていると考えるべきであろう。それゆえ、義務の規定の場面においてわれわれが考慮すべき目的として残るのは、究極的にはただ他者の幸福だけなのである。

そしておそらく、道徳性の概念の定式化としての定言命法の「目的自体の方式」[68]が意味しているのもこのことなのである。すなわち、この方式はすべての人間を人格として尊重するように命じている。人格とは倫理学的な意味においては「自由な選択意志の主体」を意味し、したがって人間を人格として尊重するとは、それを「自由な選択意志の主体」として取り扱うことに他ならない。倫理学的な観点からすれば、「自由な選択意志」こそが人間における個体化の原理であり、人間はその選択意志の自由に即して、まさに「個」として尊重されなければならないのである。[69] 定言命法が道徳性の概念の定式化であるかぎり、この要求は道徳的判断のア・プリオリな基準を表現していることにな

る。もちろん、自己を自由な選択意志の主体として尊重せよという命令は、行為者に対する命令としては無意味である。それゆえ、この方式が尊重すべきものとして命じているのはとりわけ他者の自由な選択意志に他ならないと解すべきであろう。われわれは行為者として、他者が自由な選択意志に基づいて「望んでいる」ものは何であれそれを原則的に尊重しなければならない。まさにこの道徳性の要求、いわば行為者にとっての倫理的必然性を介することによって、それは「望ましい」という価値を与えられるのであり、またこのようにしてのみ各個人の幸福追求の権利はひとつの道徳的権利として、すなわち他の何ものによっても制限されてはならない権利として確立されうるのである。なぜなら、この他者の権利を承認し尊重する意志のうちにこそ道徳性が成立するのだからである。[70] しかしもちろんこのことは、各個人の事実的欲求がすべて無条件に尊重されなければならないということを意味するのではない。その欲求の実現が他者の選択意志の自由を抑圧してはならないという制約が、「目的自体の方式」の要求そのものから導き出されてくるからである。[71] それゆえ、ある場合には個人の幸福追求の権利は制限されざるをえないかも知れない。しかし、これが道徳的権利である以上、その制限を正当化しうるのは再び他者の道徳的権利だけである。

確かにミルの言うように、ある人の生命を救うために、ある状況の下では薬品を強奪したり医師を誘拐したりすることが必要であるかも知れない。[72] そして、人々の幸福を総計として増大させるかぎり、この行為は功用価値（功利性）をもつとは言える。また、ヘアの例のように、ひとりの無実の人間を処刑しなければ大量死をもたらす暴動が発生するという状況下では、他の人々の生命の安全のためにその人間を処刑することすら必要であるかも知れない。しかし、彼が無実であるかぎり、すなわち、彼自身が他者の道徳的権利を侵害しているのでないかぎり、彼の幸福追求の権利もまた侵害されてはならないのであり、それゆえ少なくともその処刑を道徳的に正当化することはできないので

ある。われわれの日常的な道徳的意識において、こうした事態は「必要悪（malum necessarium）」という言葉で捉えられている。それはすでに、社会的な功利性（必要性）が道徳性を根拠づけるわけではないことをわれわれに教えているのである。

そうすると、功利性の原理の問題性は、結局功利主義における人間把握の問題に帰着するように思われる。すでに見たように、「だれをも一人として数え、だれをも一人以上には数えない」という格言によって、功利主義は確かに諸個人の平等な取り扱いへの要求を掲げている。しかし、そこで捉えられている人間とはたんなる数的な「一（one）」としての人間であって、人格としての人間、それぞれの選択意志の異なりに即して考察された「個」としての人間ではない。そうである以上、たとえ形式的正義の原理が一旦承認されたとしても、それは実質的正義のレベルにおいて必然的に凌駕されざるをえない。なぜなら、各個人がそれぞれ数的な「一」として他と平等であるにすぎない以上、一よりも多に、少数の幸福よりも多数の幸福により大きな価値が与えられるのは全く当然だからである。行為の非人称化という事態もまたここから生じる。だが、人間は人格（自由な選択意志の主体）としてのみ道徳的意義を担った行為の主体でありうるかぎり、少なくとも道徳性の領域においてはたんなる数的な「一」と見做されてはならないのであり、形式的正義の原理が要求する平等も、他との絶対的な差異を保持したままでの「個」としての平等を意味しなければならない。人間の欲求や利益を考慮にいれて道徳的判断を下すべきであるという功利主義の要求は、まさに「個」としての人間の承認と尊重においてのみ真に実現されうるのである。

（註）

(1) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten（以下 GMS と略記）, Akademie-Ausgabe, Bd. 4, S. 391.

(2) GMS. S. 390.

(3) GMS. S. 399.

(4) GMS. S. 405.

(5) GMS. S. 392.

(6) J. S. Mill, Utilitarianism（以下 U と略記）, Everyman's Library ed. by A. D. Lindsay, London 1910, p. 32 f.

(7) Vgl. G. E. Moore, Principia Ethica, Paperback ed. London 1971, § 36–44.

(8) 岩崎武雄「倫理学」（『岩崎武雄著作集』、第六巻「倫理学研究」所収、新地書房、一九八二年）、第三章の5参照。

(9) 黒田亘『知識と行為』、東京大学出版会、一九八三年、序章。同『行為と規範』、日本放送協会、一九八五年、第四・五・十二章参照。

(10) Vgl. G. Patzig, Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1983 (2. Aufl.), S. 136, 164.

(11) Vgl. GMS. S. 447 ff.

(12) 深田三徳「自然権論と功利主義」（長尾・田中編『現代法哲学』、第二巻「法思想」所収、東京大学出版会、一九八三年）参照。また、道徳論としての功利主義の問題点は次の論文のなかで適切に要約されている。H. L. A. Hart, Utilitarianism and Natural Rights, Tulane Law Review vol. 53, no. 3, 1979, pp. 675–678; Between Utility and Rights, Columbia Law Review, vol. 79, no. 5, 1979, pp. 829–831.

(13) Vgl. W. K. Frankena, Ethics, New Jersey 1973 (2d. ed.), p. 41 f.

(14) J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, I, 2.

(15) U. p. 17.

(16) Patzig, S. 141.

(17) Patzig, S. 142.

(18) Vgl. J. O. Urmson, The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill; J. D. Mabbott, Interpretation of Mill's Utilitarianism, in: P. Foot (ed.), Theories of Ethics, Oxford 1979 (6th. ed.).

(19) U. p. 18.

(20) Patzig, S. 142.

(21) Patzig, S. 143.

(22) Kant, Metaphysik der Sitten（以下 MS と略記）,

Akademie-Ausgabe, Bd. 6, S. 381.

(23) MS. S. 384.

(24) Vgl. MS. S. 223.

(25) Vgl. GMS. S. 397.

(26) 主観的目的と客観的目的との区別については、GMS. S. 427 f. を参照。

(27) Vgl. GMS. S. 417.

(28) Vgl. A. C. Danto, Basic Action, in: A. R. White (ed), The Philosophy of Action, Oxford 1979 (5th. ed.).

(29) Vgl. K.-O. Apel, D. Böhler u. G. Kadelbach (Hrsg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialog, Bd. 1, 6: M. Riedel, Was heißt „Handeln"? Frankfurt/M. 1984; K.-O. Apel, D. Böhler u. K. Rebel (Hrsg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: Studientexte, Bd. 1, 6: M. Riedel, Was heißt „Handeln"? Weinheim u. Basel 1984.

(30) Vgl. M. Riedel, Norm und Wertturteil, Stuttgart 1979, S. 21.

(31) ここで私は、行為の記述や同定が行為者自身によってのみ客観的になされうる、と主張しているのではない。G. E. M. Anscombe が指摘するように (Intention, Oxford 1979 (4th. ed.) § 6)、行為は多くの異なる仕方で記述されうるし、またそれゆえ、「われわれの行為は行為者の意志を越える意味をつねにもっている」(管豊彦『実践的知識の構造』、勁草書房、一九八六年、一六九ページ) ことは否定できない。ある人が夜中にアパートの一室で鋸で木材を挽くなら、それは本箱をつくっているとも、隣人の安眠を妨げているとも記述できる。このとき、彼の意図がたんに本箱をつくることだけにあったとしても、隣人の安眠を妨げたことに対しては責任を免れないかも知れない。だが、もし彼が本当にそのことに気づいていなかったとすれば、その非難は彼の無知や想像力の欠如に向けられるべきであって、その意志に対してではない。そのかぎりで、彼は道徳的な悪を犯したわけではない。ある記述のもとでの評価が直ちにその行為の道徳的評価に結びつけられるならば、われわれは再び偶然的結果によっても行為を判定する行為功利主義にまで引き戻されてしまうのである。

(32) ここで私は、行為を目的や意図、動作、結果などに分解し道徳的判断の対象を外に現われ出た結果から行為者の内なる意志作用へと移行させることによって、それを「内面化」した、つまり、行為概念の分析から道徳的判断の本来の対象を確定しその客観性を確保しようとする試みは、かえって道徳的判断を私秘性の領域に追いやったにすぎない、と非難されるかも知れない。しかし、前註で、行為の記述や同定が行為

者自身によってのみなされうるとは限らないと述べたように、意志作用について語ることは行為者自身にのみ特権的に許された事柄ではない。実際にもわれわれは、通常、殊更行為者に尋ねることなくその意図や目的を理解しているのであり、このことはまさに行為が生じたコンテクストの理解から可能になるのである。しかしそうはいっても、こうした手続きはやはりひとつの推測なのであり、誤謬を免れえない。だがこのことはまた、意志規定の根拠に関する判断が行為者自身によってのみ正確になされうるということを含意しているわけでもない。行為者自身ですらその判断を誤る可能性はある。この点は、ここでの私の基本的洞察が依拠しているカントもすでに明確に指摘しているところである。カントが、「道徳的価値が語られるときには、目に見える行為が問題なのではなく、目に見えない行為の内的な原理が問題なのである」(GMS. S. 407) と言うとき、確かに意志作用のある意味での内面性が語られているのではあるが、それが目に見えないのは、行為者の内部にあるからではなく（それゆえ、外から見るから見えないのではなく）、したがって行為者自身がそれを見誤ることがあるのも、必ずしも彼の内省が不充分だからというわけではなく、そもそも意志作用ないしその原理は何らかの観察によって見出されうるような在り方をしているのではないからだ、ということが同時に意味されている。こうした在り方をカントは内的と名づけているのである。「どんなに厳格な自己吟味によっても隠れた動機を完全に知るまでには至りえない」というその不可能性は、心理的ではなくむしろ論理的な不可能性を意味しているのであろう。行為の道徳的判断に際しては意志規定の根拠を問わなければならないと言うことによって私が意味しているのも、行為者の内部に想定された意志作用の在り方を問題にしなければならないということではなく、それが行為をまさにひとつの行為として構成する本質的要素であるということにすぎない。

(33)「行ない(Tat)とは、拘束性のもとにあるかぎりでの行為、したがって行為主体がその選択意志の自由に即して考察されるかぎりでの行為のことである」(MS. S. 223)。

(34) Vgl. GMS. S. 401.

(35) Vgl. U. p. 7 ff.

(36) Vgl. U. p. 10, 16, 32 f.

(37) Vgl. U. p. 10 f.

(38) Vgl. U. p. 32 f.

(39) U. p. 33.

(40) U. p. 33.

(41) Vgl. Hart, Utilitarianism and Natural Rights, p. 677; Between Utility and Rights, p. 830 f.

(42) Bentham, I, 4.

(43) Vgl. U. p. 46, 55.
(44) U. p. 50.
(45) Vgl. Th. Hobbes, Leviathan, XIII.
(46) U. p. 55.
(47) U. p. 59.
(48) R. M. Hare, Moral Thinking, Oxford 1981.
(49) Hare, p. 154.
(50) Hare, p. 157.
(51) Hare, p. 50, 156.
(52) Hare, p. 158.
(53) Hare, p. 162.
(54) Hare, p. 164.
(55) Hare, p. 167. しかしパッティとは、最後には、社会の構成員の感情が直接道徳的判断の基礎にはなりえないこと、したがってたとえ社会の大多数の人々が受け入れたとしても道徳的に許されない行為や制度がありうることを認める (vgl. Patzig, S. 146 Anm. 15)。
(56) GMS. S. 400; Kant, Kritik der praktischen Philosophie (以下 KpV と略記), Akademie-Ausgabe, Bd. 5, S. 33 ff.
(57) KpV. S. 36.
(58) GMS. S. 399 f., 401, 416, 435 usw.
(59) GMS. S. 427. この引用文中の「客観的」という言葉は、カントの他の箇所での用語法を参照すれば、「主観的」という言葉で置き換えられたほうがよいのかも知れないが (vgl. H. J. Paton, Grundwork of the Metaphysic of Morals, New York 1964, p. 95, 138)、しかしこのままでもカントの真意は表現されうるので、ここでは敢えて原文に従っておく。
(60) GMS, S. 414.
(61) 博愛家の親切な行為に対するカントの厳しい見解を参照のこと (GMS. S. 398)。
(62) Vgl. GMS. S. 427.
(63) MS. S. 385 ff., 391 ff.
(64) MS. S. 450.
(65)「道徳性の原理の正反対は、自己幸福の原理が意志の規定根拠になる場合である」(KpV. S. 35)。
(66) Vgl. GMS. S. 416 Anm.
(67) Vgl. MS. S. 391 ff.
(68) GMS. S. 429.
(69)「個」としての人格の尊重こそが定言命法の真意であり、したがってたんなる格率の普遍化可能性ではなく、相互主体性こそが定言命法の提示する道徳性の究極の基準である、という解釈については、拙論「人格の尊厳——カントにおける

道徳性の基礎概念――」（日本哲学会編『哲学』第三十四号、一九八四年）および、「普遍化可能性と相互主体性――カントにおける倫理基準の統一的理解のために――」（愛知県立大学文学部論集第三十五号、一九八六年）参照。

(70) 他者の幸福への権利を承認し尊重する意志のうちに道徳性が成立するとはいえ、これは、道徳的価値を与えられる意志においては他者の幸福がその意志規定の根拠になっている、あるいはならなければならない、ということを意味するのではない。実質的なものが意志規定の根拠である場合には、たとえそれが他者の幸福であっても、その意志には道徳的価値は与えられない、というのがカントの基本的な洞察であり(vgl. KpV. S. 34 f.)、私もこの見解には従う。われわれが他者の幸福を促進しなければならないのは、それが道徳性の原理である定言命法の要求だからであり、言い換えれば、他者の幸福は義務の形式的な原理のうちに取り入れられることによってはじめて行為の目的となりうるのであり、意志の直接的な規定根拠はあくまでも義務という形式であることに変わりはないのである。それゆえ、ここでの私のカント解釈は幸福主義への回帰ではない。

(71) この点については、拙論「倫理規範と人格の尊厳」（日本倫理学会編『倫理学年報』第三十五集、一九八六年）参照。

(72) Vgl. U. p. 59.