

Title	シジウィックの「功利主義」の批判的検討：功利原理の「証明」とその限界
Sub Title	Sidgwick's utilitarianism : 'proof' of principle of utility and its limitations
Author	水野, 俊誠(Mizuno, Toshinari)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2019
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.12, (2019.) ,p.97- 138
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20190000-0097

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

シジウィックの「功利主義」の批判的検討

功利原理の「証明」とその限界

水野俊誠

はじめに

シジウィックの考えでは、功利主義とは、「あらゆる所与の状況で客観的に正しい行為とは、全体としてつまり当該の行為によってその幸福が影響される全員を考慮に入れて最大量の幸福をもたらすと考えられる行為であるという倫理理論」(ME 411)である。シジウィックはこれを普遍主義的快樂主義(功利主義)の原理と呼んでいる(Ibid.)。

シジウィックは、ミルによる功利原理の「証明」を批判している¹。そ

* 本稿で用いる略号は以下の通り(略号の後の数字はいずれも頁数を表し、nは注を表す)。

ME: Sidgwick, Henry, *The Method of Ethics*, 7th ed., Macmillan, 1907; reprint, Hackett, 1981 (同じ著作の別の版に言及する場合には、例えば第一版なら ME1 と表し、第三版補遺なら ME3 Supp と表す。)

EEFP: Sidgwick, Henry, 'The Establishment of Ethical First Principles', *Mind*, Vol.4, 1879

LPK: Sidgwick, Henry, *Lectures on the Philosophy of Kant and Other Philosophical Lectures*, J. Ward ed., Macmillan, 1905

ERRL: Sidgwick, Henry, *Essays, Reviews, Reports, and Letters to the Editor*, in *The Complete Works and Selected Correspondence of Henry Sidgwick*, online ed., 2nd ed., B. Shultz ed., IntelLex Corp., 1999

VB: Sidgwick, Henry, 'Verification of Beliefs', *Contemporary Review*, Vol.17, 1871

1 水野俊誠「シジウィックにおけるミル「功利主義」批判について」『エティカ』

して、ミルの「証明」とは別の「証明」を行っている。本稿では、シジウィックによる功利原理の「証明」とその限界を明らかにしたい。

ところで、第一原理を通常の意味で証明すること、つまり当該の原理をその確実性に関して依拠している別の前提からの推論として示すことは不可能である。というのは、そのような証明では、当該の第一原理が依拠している別の前提こそが真の第一原理となるからである。では、倫理学の第一原理としての功利原理の「証明」とは何だろうか。それは、「知性が功利主義の定式を受け入れる決定を行うことを可能にする考察」を提示することである (ME 387)。言い換えれば、精神が功利原理を受け入れるように決定する幾つかの考察を提示することである (ME 418)。そして、この「証明」は、「明晰で確実な倫理的直観の探求」によって行われる (ME 387)。

後で見るように、『倫理学の方法』(初版 1874 年、第 7 版 1907 年)においてシジウィックは、功利原理の二つの「証明」を複雑な仕方でも組み合わせている²。他方、1879 年の論文「倫理学の第一原理の確立」では、その同じ二つの「証明」を別個のものとして明確に述べている。そこで、『倫理学の方法』初版の後に公表された「倫理学の第一原理の確立」における二つの「証明」を、初めに見ることにしたい。

第 1 節 功利原理の「証明」

「倫理学の第一原理の確立」(1879 年)における二つの「証明」

モラリストが自らの第一原理を他の真理から演繹するならば、他の真理こそが本当の第一原理となる。それ故、第一原理を通常の意味で証明すること、つまり当該の原理をその確実性に関して依拠している別の前提か

第 9 号、2016 年、参照。

2 学界の慣例により、『倫理学の方法』からの引用は基本的には第 7 版から行い、必要に応じて別の版を参照する。

らの推論として示すことは不可能である。他方、何が第一原理かについて意見の対立がある時、モラリストは自らの第一原理を採用する理由を説明できなければならない。自らの第一原理が妥当なものとなるためには、それを証明しなければならない (EEFP 106)。

シジウィックは後者の「証明」を試みている。その際に、「認識における論理的あるいは自然的な優位」と「ある個人の精神 (any particular mind) の知識における優位」との区別を設けている³。前者の優位とは、自明な命題が自明でない他の命題に対して持つ優位である。ある命題が自明であるとは、他の命題との関係から独立に、それ自体で適切に認識可能であるということである。後者の優位とは、ある命題が、ある個人が事前に受け入れている他の命題に対して持つ優位である。言い換えれば、当人が持つ知識の階層（原理、規則、個別的判断といった次元の違い）における優位である。

上の二つの優位に対応する第一原理の二つの「証明」を、シジウィックは提示している。シジウィックが第一に行うのは後者の優位に対応する「証明」であり、それは以下のものである。すなわち、論争の相手が第一原理として受け入れている原理が、限定を付けられた一般的な原理であるということを明らかにする。次に、当該の限定が理性の中に基盤を持たないということを示す。そうすることで、初めの原理を、当該の限定を持たない一般的な原理で置き換える⁴。たとえば、「人間あるいは理性的存在者のあらゆる苦痛を回避すべきである」という原理は、「あらゆる苦痛を回避すべきである」という一層広い原理に「人間あるいは理性的存在者の」という限定を付けたものである。この限定は理性の中に基盤を持たない。それ故、後者の原理を採用すべきである。また、「私が自分自身のより大きな幸福を、自らの行為の究極目的と見なすことは合理的である」という

3 この区別は、シジウィックによればアリストテレスに基づく (EEFP 106)。

4 一般的な原理は初めの原理より適用対象の範囲は広いが、抽象度の点では同じである。

利己主義の原理は、「幸福一般が追求されるべきである」という功利主義の原理に「自分自身の（幸福）」という限定を付けたものである。しかしながら、シジウィックの考えでは、幸福を享受でき幸福に値する他人の幸福は、自己の幸福と同じように価値を持つ。それ故、上の限定は理性の中に基盤を持たない⁵。以上に鑑みて、利己主義者は、功利主義の原理を第一原理として受け入れることに行き着くだろう。今しがた見た第一の「証明」を、フィリップスに倣って対人的議論と呼ぶことにしたい。

次に、「認識における論理的あるいは自然的な優位」に対応する第一原理の第二の「証明」は、真の第一原理を偽の第一原理から区別するための基準を確立するものである。シジウィックは、その基準として、「我々が自明であると主張するすべてのものを「明晰かつ判明に思念する」というデカルトの条件」、および「一致の条件」すなわち「何らかの任意の直観に関する他人の精神との一致」とを挙げている⁶。今しがた見た第二の「証明」を、フィリップスに倣って基準議論と呼ぶことにしたい。

さらに、シジウィックは「いずれにしても、倫理学の原理を確立する第三の方法は無いと私は主張すべきである」と明言している（EEFP 107）。それ故、シジウィックの考えでは、第一原理を「証明」する方法は、対人的議論と基準議論だけであり、他の方法は無い。

『倫理学の方法』（初版 1874 年、第 7 版 1907 年）第 3 部における議論

シジウィックは、論文「倫理学の第一原理の確立」における上述の二つの議論を、『倫理学の方法』ではどう論じているのだろうか。『倫理学の方法』で、シジウィックは基準議論と対人的議論を用いて、倫理学の第一原理である功利原理を「証明」している。

5 シジウィックは、後者の例について『倫理学の方法』第 3 部第 13 章および第 4 部第 2 章で既に論じたと述べている（EEFP 107）。

6 シジウィックは、この一致を「受容の普遍性（あるいはおおよその普遍性）——有識者と非有識者の同意」と言い換えている（EEFP 108）。

まず、基準議論について。シジウィックの考えでは、有意で（つまり分析命題ではなく）一見して自明な命題が、少なくとも近似的に満たさなければならない条件は、以下の四つである。

- I その命題の言葉は明晰で正確でなければならない。……
- II その命題の自明性は注意深い反省によって確認されなければならない。……
- III 自明なものとして受け入れられた命題は、相互に整合しなければならない。……
- IV あらゆる精神にとって本質的に同一であるということは、真理のまさに観念に含意されているので、私が肯定した命題の、他人による否定は、その妥当性への私の確信を損なう傾向を有する。そして事実、「普遍的な」または「一般的な」同意はそれ自体で、最も重要な信念が真理であることの十分な証拠になるとしばしば主張されてきた。そして実際に、人類の大部分が信頼できる唯一の証拠である。

(ME 338-342)

第一の条件は、問題となっている命題を構成する言葉が表す観念の境界が明確であるということである⁷。第二の条件を満たすことを確認する方法として、「自らの推論の究極の前提が真であると我々が明晰判明に理解するかどうかと自問することによって、究極的な前提を検証するデカルト的な方法」がある (ME 339)。この方法は、自明な命題を、自分自身の非合理的な衝動や、権威と伝統が支持する慣習的な規則から区別するために役立つ。第三の条件は、一人の人が直観によって自明と見なす複数の命題が

7 シジウィックは次のように述べている。「通常の思考の「不適切に境界付けられた観念 (notiones male terminatae)」に対するベーコンの警告は、倫理学の議論では特に必要である」(ME 338)。

整合しなければならないというものである。二つの直観のあらゆる衝突は、どちらか一方または両者の中に誤謬があるということの証拠、少なくともどちらか一方を修正する必要があるということの絶対的な証拠となる。第四の条件は、ある命題の真偽について見解の一致が無いということは、その命題の確実性を損なう傾向を有するというものである。自分の判断が他人の判断と対立するということを私が見出すとすれば、少なくともどちらか一方の判断が誤りでなければならない。そして、私が自分自身の判断よりも他人の判断を疑う理由を持たないとすれば、その二つの判断の内省的比較は、私を一時的に中立の状態に置く。以上で見た四つの条件をすべて満たし、かつ分析命題ではない有意な命題が一見して自明なものと判定される。これは、基準議論をまさに述べたものである。

有意で、かつ上の四つの条件を満たす自明な道德原則は存在する。ただし、それらの原則は、あまりに抽象的でしかも適用される範囲が広すぎるので、個々のケースで何をすべきかを決定することができない（ME 379）。

シジウィックの考えでは、一見して自明な道德原則には、正義（justice）あるいは衡平（equity）の原則、合理的な自己愛（rational self-love）あるいは慎慮（prudence）の原則、合理的仁愛（rational benevolence）の原則の三つがある（ME 382）。

正義の原則とは、「誰かが自分自身にとって正しいと判断するすべての行為は同様な状況に置かれたあらゆる同様な人にとって正しい」、あるいは「私にとって正しい（または不正な）類の行為が他の誰かにとって正しくない（または不正ではない）とすれば、それは、私と彼が別人であるという事実以外の、二つのケースの間の何らかの違いに基づかなければならない」というものである（ME 379）。「私にとって正しい」とは、私が行うのが正しいということ、および、私に対して行われるのが正しいということの意味している。上の原則を厳密に述べれば、「A と B が二人の別人であるという論拠のみに基づいて、そして扱いの違いのための合理的な論

拠として述べることができる、その二人の本性や状況のいかなる違いもなければ、B が A を扱うのが不正である仕方で A が B を扱うことは正しくなることができない」というものである (ME 380)。実際、正義の原則は、法の実施において適用されている。「正義」の観念の重要な構成要素は、一般的原則の適用における公平性 (impartiality) である。

正義の原則は、論理的全体または種を構成する個体の類似性を考察することによって得られる (ME 380-381) ⁸。論理的全体の例としてシジウィックが挙げているのは、非時間的に理解された一連の数である。それぞれの数は、他のどの数とも同じくらい数である (LPK 90, ERRL 330) ⁹。同じように、全ての個人は、個人であるという点では他の個人と同等である。これらの同等な個体を考察することによって、正義の原則が得られる。

次に、合理的自己愛あるいは慎慮の原則とは、通俗的には「人は自分自身の善を目指すべきだ」という命題」とされる。正確に表現すれば、「我々の意識的生のあらゆる部分への公平な配慮の原則」、「将来自体が、現在より少なくとも多くもなく配慮されるべきである」というものである (ME 381)。言い換えれば、ある人の将来の善と現在の善とが大きさ、確実性、幸福をもたらす能力の点で等しいならば、人は両者を同じように配慮すべきであるというものである。

合理的自己愛あるいは慎慮の原則は、具体的には、現在の善と将来の善が生じる確実性が同じならば、現在の小さい善を将来の大きい善より優先すべきでないという形を取ることが多い。というのは、慎慮は、現在の欲求を満たすこと (現在の善) の将来の帰結 (将来の善の喪失) を考慮して、現在の欲求を抑制することによって一般的に行われるからである。

合理的自己愛あるいは慎慮の原則は、数学的な全体を考察することに

8 論理的全体と、後述の数学的全体との区別については、奥野満里子『シジウィックと現代功利主義』勁草書房、1999年に詳しい。

9 Cf. Crisp, Roger, *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Method of Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 2015, p.117n37.

よって得られる (ME 381-382)。数学的な全体の例としてシジウィックが挙げているのは、人生である。人生は、時間的に例化された一連の出来事である。一つの人生における全体としての善は、時間の中で継起する多くの個々の善から成る。それらの個々の善と個人の生における全体としての善との関係が、部分と全体の関係であるという内省から、人は前者より後者を目指すべきだという原則が得られる¹⁰。

次に、合理的仁愛の原則とは、「各人は、他人の善が公平に見られる時により小さいか、自らによって確実でなく知られ得るか獲得され得ると判断するのでなければ、他のあらゆる人の善を自分自身の善と同じくらい多く道徳的に顧慮しなければならない」というものである (ME 382)。合理的仁愛の原則は、以下の二つの合理的直観から、必然的な推論として演繹される。すなわち、第一の合理的直観とは、「一方のケースで他方のケースより多くの善が実現される可能性が高いと信じる特別な理由がなければ、(そう言ってよければ) 普遍的観点から、いかなる個人の善も他のどの個人の善より重要ではないという原則」であり、第二の合理的直観とは、「私は理性的存在者として善一般の個々の部分だけではなく、善一般を——自分の努力によって獲得可能である限り——目指さなければならない」というものである (Ibid.)。

第一の合理的直観は、普遍的善の観念の構成要素となる諸部分とその全体および相互に対して有する関係を考察することによって得られる。そして、普遍的善の観念は、全ての個人 (あるいは感覚を有する存在者) の善を比較・統合することによって得られる。他方、第二の合理的直観はそれ自体で明証的である (Ibid.)。

では、功利原理はどのように導き出されるのだろうか。この点に関するシジウィックの考えを知る手掛かりになるのは、以下の一節である。「合理的仁愛の格率は、私の考えでは、功利主義の体系の合理的基盤とし

10 注9、参照。

て必要になる。それ故、私は、本当に明晰で確実な倫理的直観の探求において、自分が功利主義の基本原則に到達するということに気付く」(ME 386)。合理的仁愛の原則は、功利原理をまさに述べたものである。ただし、完全な形の功利原理を手に入れるためには、普遍的善すなわち全員の善を、普遍的幸福すなわち全員の幸福として解釈する必要がある。この解釈については、稿を改めて論じることにしたい。

ところで、功利原理すなわち合理的仁愛の原則と、正義あるいは衡平の原則、合理的自己愛の原則との関係は、どのようなものだろうか。先に見たように、正義（衡平）の原則は、合理的自己愛の原則および合理的仁愛の原則を導き出すための基盤となっている。加えて、合理的自己愛の原則および合理的仁愛の原則に組み込まれている。言い換えれば、前者は個人内の幸福の公正な分配を、後者は個人間の幸福の公正な分配を定めている。それ故、両者が対立することは論理的にはあり得ない¹¹。

まとめると、基準議論とは以下のものである。すなわち、一見して自明な命題であるために必要な四つの条件を満たす道徳原則には、正義あるいは衡平の原則、合理的自己愛あるいは慎慮の原則、合理的仁愛の原則がある。合理的仁愛の原則は、功利原理をまさに述べたものである。

対人的議論について。『倫理学の方法』第3部における対人的議論には、利己主義者に対するものと教義的直観主義者に対するものがある。まず、利己主義者に対する対人的議論について、シジウィックは先に見た『倫理学の方法』第3部第13章の一節で以下のように述べている（重要な一節なので改めて掲げる）。

我々は普遍的善の観念を、全ての人間——または感覚を有する存在者の善の比較と統合によって形成した。そして、……構成要素となる部分の、全体および相互に対する関係を考察することによって、

11 Cf. Crisp 2015, p.122. 奥野、前掲書、133頁、参照。

一方のケースで他方のケースより多くの善が実現される可能性が高いと信じる特別な理由がなければ、(そういつてよければ) 普遍的観点 (the point of view of the Universe) から、いかなる一人の個人の善も他のどの個人の善より重要ではないという自明な原則を私は手に入れる。そして理性的存在者として、自分が善一般の個々の部分だけではなく善一般を——自分の努力によって獲得できる限り——目指さなければならないということは、私にとって明らかである。(ME 382) (強調は引用者) 【引用文 A】

利己主義者は、自分自身の善 (幸福) を自らの行為の究極目的と見なす。ところで、個人の善は、全員の善という数学的全体の一部である。数学的全体の一部は、等しい量の他のどの一部よりも重要ではない。それ故、いかなる個人の善も、普遍的観点から見れば、どの他人の善よりも重要ではない。それ故、全員の善から成る全体は、その一部を成す諸個人の善よりも重要である。従って、人は善一般 (すなわち全員の善の総和) の一部ではなく、善一般を目指すべきである。以上の議論に鑑みれば、自らの行為の究極目的を自分自身の善に限定する点で、利己主義の格率は絶対的ではないと言える。利己主義者はこれに気付くと、善 (幸福) 一般が自らの行為の究極目的であるという功利主義の格率を、真の第一原理として受け入れるようになるだろう。以上の議論は、先に見た対人的議論をまさに述べたものである。

今しがた見た利己主義者に対する対人的議論は、基準議論において合理的仁愛の原則を自明な原則の一つとして見出す過程で用いられている。それ故、上の対人的議論は基準議論の構成要素の一つとなっている。

次に、教義的直観主義者に対する対人的議論について。常識的道德の諸規則を構成する言葉を明確に定義して、それらの規則に科学が要求する確実性を与えようとするれば (自明な命題の第一条件を満たそうとすれば)、人々はそれを普遍的に受容できなくなる (第四条件を満たせなくなる)。

あるケースでは、常識的徳の諸規則は互いに対立し、常識的徳はそれらと比較考量するための共通の基盤を持たない（第三条件を満たさない）。他のケースでは、常識的徳的観念から確定的な規則を手に入れることができない（第一条件を満たさない）。常識的徳の諸規則を構成する言葉を明確に定義できる（第一条件を満たす）場合でも、その規則は非常に複雑な仕方条件付けられるので、その規則の自明性を注意深い反省によって確認することができなくなる（第二条件を満たさない）。以上から、常識的徳の諸規則は、自明な命題の四つの条件を満たさないと言える（ME 342）。

それぞれのケースで、初めに直観に見えた常識的徳の諸規則は、それら以外の何らかの原理から引き出されなければならない条件や限定を伴うと判明する。あるいは、常識的徳の諸規則は、その合理性をそれら以外の何らかの原理に基づいて示さなければならない流布した意見であると判明する。それ故、常識的徳の支持者は、真の第一原理として常識的徳以外何らかの原理を受け入れることに行き着く（ME 343）。そして、シジウィックの考えでは、その原理とは功利原理に他ならない（ME 388）。しかしながら、この段階では、常識的徳の支持者が功利原理を受け入れることに行き着くということは、まだ論証されていない。この論証は、次節で見る『倫理学の方法』第4部で行われる。

まとめると、教義的直観主義者に対する対人的議論とは以下のものである。すなわち、常識的徳の諸規則（格率）は、自明な命題の四つの条件を満たさない。そして、常識的徳の諸規則は、それら以外の何らかの原理から引き出されなければならない条件や限定を伴う。言い換えれば、常識的徳の諸規則の合理性は、それら以外の何らかの原理に基づく。以上に鑑みて、常識的徳の支持者は、真の第一原理として常識的徳以外何らかの原理を受け入れることに行き着く。シジウィックの考えでは、その原理とは功利原理に他ならない。

『倫理学の方法』第4部における議論

上述の対人的議論において次に必要とされるのは、一方で、教義的直観主義者や合理的利己主義者が受け入れている格率の妥当性がある範囲で認め、他方で、それらの格率が絶対的に妥当なものではなく、より包括的な原理によって統制・補完される必要があることを示す議論である。

利己主義者に対して差し向けられたそのような議論は、先に見た引用文 A（「我々は普遍的善の観念を、……」）で行われていると、シジウィックは『倫理学の方法』第4部第2章で改めて明言している（ME 420-421）。しかしながら、利己主義者に対する対人的議論は、教義的直観主義者に差し向けられる時、功利原理が常識的道德の諸規則と並ぶ自明な原則の一つであることしか示さない。言い換えれば、功利原理が唯一のものあるいは至上のものであるということを証明しない。それ故、教義的直観主義者に功利主義を受け入れさせることができない。

では、教義的直観主義者に対する対人的議論とは、どのようなものだろうか。その対人的議論には、消極的段階と積極的段階とがある。消極的段階は、「正義を守れ」、「真実を語れ」といった常識的道德の諸規則が、依存的で従属的な妥当性しか持たないということを示すことである。例えば、「真実を語れ」という規則は、例外と限定を認める規則としてのみ常識によって是認される。また、「正義を守れ」という格率の中核を成す観念は、正義が「恣意的な不平等の端的な否認」を意味する限り曖昧であり、その観念を明確にする必要がある（ME 421n2）。加えて、この格率の様々な定式のうちどれが適切かを、教義的直観主義の方法で決定することができない。以上から、常識的道德の諸規則は一定の妥当性を有するが、その妥当性は何か他の原理に依存するものであると言える（ME 421）。

上の消極的段階は、『倫理学の方法』第3部で十分に展開された。この消極的段階を積極的段階によって補完する必要がある。積極的段階とは、功利主義と常識的道德との間に存在する積極的な関係を述べることである。言い換えれば、功利主義が常識的道德判断の妥当性を支持し、常識的道德

の欠陥を補完し、結び付けておらず時に対立する常識的徳の諸原則を完全で調和的な体系に結び付ける総合の原理と方法を与えるということを示すことである (ME 422)。

そしてシジウィックの考えでは、上の積極的な関係を示すために、功利主義者は、自らの方法と教義的直観主義の方法とが完全に一致することを示す必要はない。むしろ、訓練された本能と経験則が科学・技術の方法に移行するのと同じように、常識的徳が功利主義に自然に移行するということを示せば十分である。そして、常識的徳が功利主義に自然に移行するということを示すためには、現行の徳規則が他のどのような規則よりも社会全体の幸福に資することを証明する必要はない。それぞれのケースで現行の徳規則が幸福に資する傾向を有することを指摘すればよい (ME 425)。

例えば、常識的徳は、真実を語ることが幸福に資さなくても真実を語る義務を課すように見える¹²。しかしながら、真実を語ることが功利 (幸福) よりも不幸をもたらす場合——犯罪者に嘘をついて犯罪を防ぐ場合、病人に悪い予後を知らせない場合、虚構を通して宗教的真理を教える場合、礼儀として真実を語らずに偽りを示唆する場合など——に、常識は真実を語れという規則を強制するのをためらう。だとすれば、この規則は功利 (幸福) に資する傾向を有すると言える (ME 448)。

誰かを傷付けたいという欲求あるいは憤慨は、人々に利益をもたらすという目的と整合しないように見える。それ故、表面的な常識はそれを包括的に非難する。だが、憤慨が社会の幸福にとって必要な危害防止に資するということに気付くと、常識的徳を支持する内省的なモラリストは、憤慨を完全には排除しなくなる。とはいえ、個人的な悪意の直接的な目的は幸福の反対である。加えて、悪意のある衝動は正当な処罰以上に苦痛を

12 常識的徳として、シジウィックは、五つの基本的観念 (仁愛、正義、真実、純潔、秩序) に基づくヒューエルの倫理学を念頭に置いていると考えられる。

被らせがちであり、憤慨する人の性格に有害な影響を与える。それ故、常識的徳を支持するモラリストは、憤慨が常に行為に向けられ人に向けられないように命じる。だが、普通の人が、このように制限された憤慨と制限されない憤慨との区別を維持することは困難である。加えて、制限された憤慨が危害を防止するために十分に有効であるかどうかは疑わしい。それ故、常識は犯罪者に対する個人的な悪意を包括的に非難するのをためらう (ME 449)。以上に鑑みれば、憤慨に関する常識的徳の規則は、幸福に資する傾向を有すると言える。

男女の関係を規制する徳感情の強さと繊細さは、結婚を維持するために正当化される。結婚の維持は、子どもの適切な育成と訓練のために必要である。それ故、婚外の性的交渉を非難することによって結婚を保護することが社会の功利 (幸福) に資するのは明らかである。ところで、常識的徳は女性の不貞を男性の不貞よりも厳しく非難する。なぜか。女性の不貞は自らの子どもに対する父親の愛情を損なうことによって、家族の存在を脅かす。他方、男性の不貞は、家族の幸福を損なうが家族の存在まで脅かさない¹³。以上に鑑みれば、純潔に関する常識的徳の規則は、純潔が社会にもたらす幸福の観点から説明できると言える。

今しがた見たように、真実を語ること、憤慨、純潔に関する常識的徳の規則は、社会の幸福に資する傾向を有する。それ故、シジウィックの考えでは、常識的徳は功利主義に自然に移行する。だとすれば、教義的直観主義者は、真の第一原理として功利原理を受け入れることに行き着く。以上が教義的直観主義者に対する対人的議論の積極的段階である。

上の積極的段階について、シジウィックは、『倫理学の方法』第4部第2章で以下のように述べている。

常識的徳を体系的に反省すれば、功利原理は、常識が、この同じ

13 この事実判断は、現代では成り立たないだろう。

反省によって必要であることが示されるその体系のさらなる発展のために自然に依拠するものだということが明らかになる。だとすれば、功利主義の証明は、可能な限り完全になるように思われる。

(ME 422) 【引用文 B】

積極的段階まで行われると、功利主義の「証明」は可能な限り完全なものとなる。

まとめると、教義的直観主義者に対する対人的議論とは、以下のものである。すなわち、常識的徳の諸規則は、依存的妥当性しか持たない。言い換えれば、常識的徳の諸規則は、例外や限定を有し、時に対立する。そして、その例外や限定を説明し、対立を調停して調和的な体系へと結び付けるために、功利原理を必要としている。それ故、常識的徳は、功利原理によって統制・補完されなければならない¹⁴。

ところで、先に見たように、論文「倫理学の第一原理の確立」における対人的議論、および『倫理学の方法』における利己主義者に対する対人的議論とは、次のようなものである。すなわち、まず論争の相手が第一原理として受け入れている命題が、限定付きのものであるということを明らかにする。次に、その限定が理性の中に基盤を持たないということを示すことによって、相手が初めの命題から限定を除去したものを第一原理として受け入れることに行き着かせる。以上の議論は、今しがた見た教義的直観主義者に対する対人的議論とは異なる。

では、教義的直観主義者に対する対人的議論は、そもそも対人的議論であり、功利原理の「証明」なのだろうか。

この問いに答える手掛かりになるのは、今しがた見た引用文 B（「常識的徳を体系的に反省すれば、……」）である。シジウィックは、教義的直観主義に対する対人的議論を行えば、功利原理の証明は可能な限り完全

14 常識的徳の諸規則（戒律、律法）は、合理的仁愛の格率によって完成される。

になると明言している。加えて、先に見たように論文「倫理学の第一原理の確立」で、シジウィックは、第一原理の「証明」は基準議論と対人的議論の二つだけであり、第三の方法は無いと明言している。以上から、教義的直観主義者に対する対人的議論は、シジウィックにとって功利原理の「証明」の一つであると言える。

ところで、先に見たように、教義的直観主義者に対する対人的議論の消極的段階で、シジウィックは、常識的道德の諸規則が自明な命題の四つの条件を満たさないと論じている。それ故、対人的議論の前半は基準議論である。だとすれば、対人的議論の主要な部分は基準議論から成り、従って対人的議論の核心は基準議論に他ならないのではなかろうか。

対人的議論の消極的段階は、積極的段階を準備するものに過ぎない。上の対人的議論の核心は、教義的教義主義者が功利原理を受け入れることに行き着く積極的段階にある。加えて、利己主義者に対する対人的議論は、基準議論を少なくとも明示的には用いていない¹⁵。以上から、対人的議論は基準議論とはやはり別のものであると言える。

他方、先に見たように、利己主義者に対する対人的議論は、基準議論において合理的仁愛の原則を自明な原則の一つとして見出す過程で用いられている。それ故、上の対人的議論は基準議論の構成要素の一つとなっていると言える。だとすれば、基準議論の核心は対人的議論に他ならないのだろうか。

利己主義者に対する対人的議論が基準議論の構成要素の一つだとすれば、それは第二基準の構成要素の一つでなければならない。裏を返せば、上の対人的議論は、第二基準以外の三つの基準の構成要素の一つではない。言い換えれば、第二基準以外の三つの基準は、対人的議論とは独立している。だとすれば、基準議論は対人的議論とはやはり別のものである。

15 シジウィックは、個人の善と普遍的善との関係を考察する際に、暗黙のうちに第二基準（注意深い内省）を用いているかもしれない。

『倫理学の方法』における基準議論と对人的議論との組合せ方を改めて述べれば次のようになる。すなわち、シジウィックは、自明な原則として合理的仁愛の原則を手に入れる際に利己主義者に対する对人的議論を用いている。そして、利己主義者に対する对人的議論は、基準議論の構成要素の一部となっている。他方、シジウィックは、教義的直観主義者に対する对人的議論の消極的段階を、常識道徳の格率が自明な命題の基準を満たさないということを明らかにすることから始めている。それ故、基準議論は、教義的直観主義者に対する对人的議論の構成要素の一部となっている。

『倫理学の方法』第4部第2章に基準議論が無いように見える理由

先に見たように、シジウィックは『倫理学の方法』第3部で、基準議論と对人的議論の両方を提示している。また、論文「倫理学の第一原理」で、基準議論を对人的議論と同じように重視している。それにもかかわらず、「功利原理の証明」という表題を持つ『倫理学の方法』第4部第2章で、对人的議論だけを論じているように見える。なぜ、シジウィックは、そこで基準議論を明示的に論じていないのだろうか。

この問いに対して、フィリップスは以下のように答えている。すなわち、『倫理学の方法』第4部第2章で、シジウィックは、利己主義に対する功利主義の擁護論がうまくいかないと初めて明言している。利己主義に対する功利主義の擁護論がうまくいかないとすれば、『倫理学の方法』第3部における基準議論も、利己主義に対する功利主義の擁護論としてはうまくいかないだろう。だとすれば、基準議論は利己主義を含むあらゆる競争者に対する功利主義の擁護論としてうまくいかないだろう。以上のことを初めて認める『倫理学の方法』第4部第2章で、シジウィックは残る選択肢である对人的議論へと向かう、と。

フィリップスは、自らの解釈に対する次のような反論を予想している。すなわち、先に見たように、基準議論は教義的直観主義者に対する对人的議論の構成要素の一部となっている。それ故、基準議論がうまくいかないと

すれば、教義的直観主義に対する対人的議論もうまくいかない。だとすれば、シジウィックは、『倫理学の方法』第4部第2章で、基準議論だけでなく対人的議論も放棄すべきである。

フィリップスは、上の反論に対して次のように応えている。教義的直観主義に対する対人的議論において問題となっているのは、功利主義と教義的直観主義だけである。そして、この対人的議論は、功利主義が教義的直観主義よりも説得力を持つということを論証している。それ故、利己主義者に対して功利原理を「証明」できないとしても、教義的直観主義者に対しては功利原理を「証明」できる。言い換えれば、対人的議論を二つの見解の比較と捉えれば、上の反論に応えることができる¹⁶。

他方、スケルトンは目下の問いに次のように答えている。すなわち、第一に、『倫理学の方法』第4部第2章で、シジウィックは、教義的直観主義または利己主義に対して功利主義を擁護することに関心を集中している。ところで、対人的議論は、功利主義に反対する人を説得するための対人的な議論であるが、基準議論は功利主義者が自らの原理を正当化するためのものであり、対人的な議論ではない。それ故、『倫理学の方法』第4部第2章では、基準議論ではなく対人的議論が用いられているのである。言い換えれば、『倫理学の方法』第4部第2章に基準議論が無いように見えるのは、その文脈で不適切だからである。第二に、基準議論は、「元来は確実な信念の確実性が一般的な根拠に基づいて疑問に付される場合に、その信念を確証するために」用いられると、シジウィックは述べている(VB 584, LPK 433-460)。それ故、基準議論は、直観に対する一種の懐疑的な攻撃を防ぐために用いられていると言える。ところで、『倫理学の方法』第4部第2章で、直観はこの類の懐疑的な攻撃に曝されていない。それ故、シジウィックは『倫理学の方法』第4部第2章で基準議論を用いていないのである。第三に、シジウィックは『倫理学の方法』初版で、第3部の議

16 Cf. Phillips, David, *Sidgwickian Ethics*, Oxford University Press, 2011, pp.71-73.

論は「有効だが、完全な確信をもたらすためにはほとんど採用されない」と述べている (ME1 392, ME2 390, ME3 418)。第3部の議論つまり基準議論は完全な確信をもたらさない。そこで、完全な確信をもたらすために、シジウィックは、第4部第2章で対人的議論を用いている。それ故、基準議論を明示的には用いていないのである¹⁷。

さらに、クリスピーは目下の問いに次のように答えている。対人的議論の目的は、相手が自分自身の原理の反省を通じて、その原理の説得力を説明する一層根本的で自明な原理があるということを理解させることである。言い換えれば、対人的議論の目的は、相手が基準議論を理解できるようにすることである。それ故、『倫理学の方法』第4部第2章で、基準議論は消えるのではなく、対人的議論の背景にある¹⁸。

以上の解釈に対してどのように考えるべきだろうか。まず、フィリップスの解釈の問題点は以下のものである。すなわち、シジウィックは、『倫理学の方法』第3部で基準議論をはっきりと用いている。それにもかかわらず、第4部第2章で基準議論がうまくいかないと感じて対人的議論だけを用いるということは、大きな不整合である。緻密な思考で名高いシジウィックが、第7版まで改訂を重ねた『倫理学の方法』の中にこれほど大きな不整合を放置するということは、ありそうにない¹⁹。加えて、先に見たように基準議論は、利己主義者に対する対人的議論と教義的直観主義者に対する対人的議論との構成要素の一部となっている。だとすれば、『倫理学の方法』第4部第2章で、基準議論は消えるのではなく、対人的議論の背景にある。

次にスケルトンの解釈であるが、対人的議論は利己主義者および教義的直観主義者を説得するための議論であり、基準議論は功利主義者が自ら

17 Cf. Skelton, Anthony, 'Sidgwick's Moral Epistemology', *Journal of the History of Philosophy*, Vol.48/No.4, 2010, pp.500-501.

18 Cf. Crisp2015, pp.210-212.

19 Cf. *Ibid*, p.212.

の原理を正当化するための議論であるとする点で、この解釈は正しい。スケルトンの解釈の問題点は、基準議論が教義的直観主義者と一部の利己主義者——後に見るように普遍の観点を受け入れない利己主義者——を説得できない理由を明確に述べていないということである²⁰。

次にクリスピの解釈であるが、『倫理学の方法』第4部第2章で基準議論は消えるのではなく対人的議論の背景にあるとする点で、この解釈は正しい。クリスピ解釈の問題点は、『倫理学の方法』第4部第2章で基準議論が対人的議論の背景に隠れ、明示的でなくなる理由を十分に特定していないということである。

上述のように、フィリップスの解釈を採ると、シジウィックは、『倫理学の方法』第3部ではっきりと用いている基準議論を、第4部第2章で撤回するという重大な不整合を放置しているという奇妙な結果になる。そこで、クリスピの解釈とスケルトンの解釈とを修正して、以下の解釈を提示することにしたい。すなわち、『倫理学の方法』第4部第2章における功利原理の「証明」は、利己主義者および教義的直観主義者を説得するための議論である。ところで、シジウィック自身が述べているように、教義的直観主義者は合理的仁愛を認めるが、それを至上の原理としては認めない (ME 421)。また、一部の利己主義者は普遍の観点を採らないので、先に見た自然的優位を受け入れない。それ故、基準議論は、教義的直観主義者も利己主義者も説得できない。そういう訳で、『倫理学の方法』第4部では基準議論がはっきりとは用いられていないのである。

20 フィリップスは、スケルトンの解釈を次のように批判している。確かに、基準議論は対人的論法ではない。しかしながら、論文「倫理学の第一原理の確立」において、それは第一原理に関する論争がある時に用いるべき方法の一つである。その論争は、第一原理の二つの候補の支持者どうしの論争ではなく、あらゆる候補の支持者の間の一般的な論争である。だが、基準議論が第一原理に関する一般的な論争において用いることができるとすれば、第一原理に関する二つの候補の支持者どうしの論争という、より狭い脈絡で用いることができないというのは奇妙である、と (Cf. Phillips 2011, p.73)。

基準議論と対人的議論はどちらが重要か

シジウィックは、基準議論と対人的議論のどちらを重視しているのだろうか。この問いに対してフィリップスは次のように答えている。論文「倫理学の第一原理の確立」でシジウィックは対人的議論について「私は、より狭い規則からより広い規則へ推論の過程によって導かれたにもかかわらず、より広い規則を究極的と見なし、より狭い規則をそれからの演繹と見なす」と述べている（EEFP 107）。より広い規則（結論）は、より狭い規則（初めの前提）に依存せず、後者無しに成り立つ。それ故、後者は暫定的なものに過ぎない。加えて、先に見たように、対人的議論によって、利己主義者は初めに真だと考えたことの一部を、後に不十分だと理解するようになる。それ故、対人的議論は、不十分な前提に依拠している。他方、基準議論は、暫定的で不十分な前提に依拠していない。以上から、シジウィックは基準議論が対人的議論よりも満足のいくものだと考えていると、フィリップスは言うのである²¹。

他方、シュナイウィンドは目下の問いに次のように答えている。『倫理学の方法』第4部第2章で、シジウィックは、自分がここでその概要を述べている議論の一部は第3部で既に述べたと明言している。それ故、『倫理学の方法』における功利原理の「証明」は対人的議論である、と²²。

フィリップスに対して。対人的議論において、初めの前提が暫定的で不十分であるということは、結論の信頼性を損なわない。加えて、シジウィックは、論文「倫理学の第一原理の確立」において、二つの「証明」を同等なものとして並置している。さらに、フィリップス自身が認めているように、シジウィックは『倫理学の方法』第4部第2章では、もっぱら対人的議論について述べているようにさえ見える。以上に鑑みれば、シジウ

21 *Ibid.*, p.64-65.

22 Schneewind, J.B., *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1977, p.262.

ウィックが基準的議論を対人的議論よりも重視しているとは言えない²³。

シュナイウィンドに対して。先に見たように、『倫理学の方法』第3部で、シジウィックは、対人的議論だけでなく基準議論も用いている。加えて、先に見たように、基準議論は、教義的直観主義に対する対人的議論の構成要素の一部となっている。以上に鑑みれば、シジウィックが基準議論を対人的議論よりも重視しているとは言えない。以上から、シジウィックは、両者を同じように重視していると言える。

二つの「証明」と哲学的直観主義

ところで周知のように、シジウィックは、すぐ後で見る哲学的直観主義の立場を採っている。哲学的直観主義と功利原理の二つの「証明」とは、どのように関わるのだろうか。

『倫理学の方法』第1部第8章で、シジウィックは、直観主義には、個々の行為に関する道徳的直観を良心によって直観的に行う知覚的直観主義、行為の道徳的規則を直観によって識別できるとする教義的直観主義、および哲学的直観主義という三つの段階があると述べている (ME 102)。哲学的直観主義とは、常識的道徳を概ね受け入れながら、常識的道徳が与えないその哲学的基盤、すなわち常識的道徳の諸規則がそこから演繹される真に明証的な原理または諸原理を得ようとする試みである (Ibid.)。そして、哲学的直観主義における直観とは、原理が自明なものであるということの意味している²⁴。

23 さらに、先に見たように、シジウィックは『倫理学の方法』初版で、基準議論よりも対人的議論の方が完全な確信をもたらすと述べている (ME1 392)。

24 この点に関して、シジウィックは以下のように述べている。すなわち、「そのような原理 [常識的道徳の規則がそれらから演繹される一層絶対的に否定し難く真で明証的な一つまたは複数の原理] は、帰結を排除するという狭い意味で「直観的」では必ずしもないだろうが、「あるべきこと」に関わる自明な原理であるというより広い意味でのみ「直観的」であるということが観察されるべきである」 (ME 102n)。

直観主義の三つの段階は、どのように関係し合っているのだろうか。第一段階の知覚的直観主義は、個々のケース（行為あるいは動機）の道徳的判断（道徳感覚あるいは本能）に関わる。第二段階の教義的直観主義は、行為を決定する一般的原则あるいは規則に関わる。第三段階の哲学的直観主義は、行為の一般的規則が演繹される少数の基本原理に関わる。それ故、三つの段階の直観主義は一般性の程度の点で異なる（ME 102, 103n）。以上から、三つの段階の直観主義は、個々の行為、行為の規則、基本原理という三つのレベルに対応していると言える。

ところで、哲学的直観主義について、シジウィックは『倫理学の方法』第3部第11章で以下のように述べている。「それを完全に満たすことが有意で一見して自明な命題を、達成可能な最高度の確実さで確立するだろう、そしてあらゆる研究において我々の推論の前提によって、もしその推論が我々を信頼できる結論に説得力をもって導くとすれば、近似的に満たさなければならない四つの条件があるように思われる」（ME 338）。自明な命題とは、上の四つの条件を満たすものである。そして今しがた見たように、哲学的直観主義に関して直観的であるとは、単一または複数の原理が自明なものであるということである。従って、上の四つの条件を満たすことである。以上に鑑みれば、哲学的直観主義の核心は基準議論であると言える。

では、対人的議論と哲学的直観主義とはどう関わっているのだろうか。これを知る手掛かりになるのは、『倫理学の方法』第4部第2章の下の一節である。そこでシジウィックは利己主義者に差し向けられた対人的議論を提示した後で次のように述べている。「これは、私が前部第13章で、合理的仁愛の原則を厳格な批判のテストに耐える数少ない直観の一つとして示す時に用いた推論であるということが想起されるだろう」（ME 421）。シジウィックは上の対人的議論を、「厳格な批判のテストに耐える数少ない直観の一つを示す時に用いた推論」と言い換えている。後者は基準議論をまさに述べたものである。以上に鑑みれば、上の対人的議論と基準議論とはどちらも直観に関わるものであると言える。若干敷衍して言えば、哲

学的直観主義に関わる直観とは、原則などが対人的議論と基準議論によって裏付けられるということに他ならない。

第2節 功利原理の「証明」の限界

実践理性の二元性

先に見た『倫理学の方法』第4部第2章で論じられた功利原理の「証明」すなわち利己主義者に対する対人的議論が説得力を持つためには、利己主義者が自らの幸福を普遍的善の一部と見なす必要がある。裏を返せば、利己主義者がそれを認めなければ、上述の「証明」は説得力を持たない (ME 497)。

この問題に関して、シジウィック自身は『倫理学の方法』結論章で以下のように述べている。

ある人が合理的仁愛の原則の自明性を認めるとしてさえ、自分自身の幸福は彼が何か他の目的のために犠牲にすることが不合理な目的だと、そして、それ故慎慮の格率と合理的仁愛の格率との調和は、道徳が完全に合理的にされるべきだとすれば、何とか論証されなければならないと、彼は依然として主張するだろう。この後者の見解は、実際に (先に述べたように) 全体として常識の見解であるように私には思われる。そして、それは私自身が主張したものである。このように、どれほどどんな仕方でもその必要な論証が行われ得るかを検討することが必要になる。(ME 498) 【引用文 C】。

さらにシジウィックの考えでは、人は他人の生存の質については持たない特別な関心を、自らの生存の質については持つ。だとすれば、ある個人と他の個人との区別は根本的なものではないということ、証明することはできない。それ故、自分自身の幸福が普遍的善の一部に過ぎないとい

うことを否認する利己主義者に対して、その否認が誤っているということを実証することはできない。言い換えれば、利己主義者は、自分自身の幸福が普遍的善の一部に過ぎないということを否認することによって、自らに対して差し向けられた功利原理の「証明」すなわち対人的議論を回避できる (ME 497-498)。それ故、功利主義者は上の利己主義者が功利原理を受け入れるように説得できない。

人——とりわけ利己主義者——は、合理的仁愛の原則の自明性を認めるとしても、次のように主張するだろう。すなわち、自分自身の幸福を社会全体の幸福のために犠牲にするのは不合理である、それ故、道徳が完全に合理的にされるべきだとすれば、合理的自己愛の原則と合理的仁愛の原則との調和が論証されなければならない、と (ME 498)。しかしながら、そのような論証は見出せない (ME 508, xviii) ²⁵。

以上の事態に関して、シジウィックは「実践理性の二元性」 (the dualism of the practical reason) という言葉を二つの箇所を用いている (ME xx, 404)。そして、それを「倫理学の最も深遠な問題」と称している (ME 386) ²⁶。

実践理性の二元性とは、何と何との対立なのだろうか²⁷。この問いに答

25 『倫理学の方法』初版第4部第6章で、シジウィックは以下のように述べている。「個人の理性を普遍的な理性と調停する、経験によって確認できない仮説が無ければ、つまり現実の世界で不完全に実現されるのを我々が見る道徳的秩序は現実完全に完全であるという何らかの形の信念が無ければ、行為の内在的合理性に関する我々の信念の全体系は崩壊しなければならない。我々は、この信念を否認するとしても、非道徳的な世界の中に、ある意味で究極的に理解され得る思弁的理性の適切な対象を、おそらく依然として見出すだろう。だが、義務の秩序は、このように現実に混沌となる。そして、合理的な行為という完全な理想を形作る人間知性の引き延ばされた努力は、避け難い失敗へと運命付けられてきたように見える」 (ME1 473)。

26 この点に関して、「行為の自然な目的——私的幸福——と、義務の目的——社会全体の幸福——との深遠な乖離」という表現もある (ME xvii)。

27 フィリップスは実践理性の二元性について次のように述べている。「倫理学の

えるための第一の手掛かりは、引用文 C（「ある人が合理的仁愛の原則の自明性を……」）である。実践理性の二元性に関して、道徳が完全に合理的にされるためには、合理的自己愛（慎慮）の格率と合理的仁愛の格率との調和が論証されなければならない。だとすれば、問題となっている対立は、合理的自己愛の格率と合理的仁愛の格率との対立である。

上の問いに答えるための第二の手掛かりは、『倫理学の方法』第3部第14章の以下の一節である。

一方で、感覚を有する存在者の総体が（それが集合的に行為できるとすれば）それ自身の幸福だけを究極目的として目指すことが合理的で

二つの方法、すなわち功利主義の方法と合理的利己主義の方法との間には解決できない対立があると、シジウィックは周知のように論じている。この対立があるという考えは、シジウィックに従って、しばしば「実践理性の二元性」と呼ばれている」（Phillips, David, 'Sidgwick, Dualism and Indeterminacy in Practical Reason', *History of Philosophy Quarterly*, Vol.15/No.1, 1998, p.57）。クリスピーは次のように述べている。「その問いは、利己主義と普遍主義的快樂主義との関係についてのものであり、道徳の合理性を擁護したいと望むすべての人にとっての課題は、それらの二つの見解の調和を示すことである」（Crisp 2015, p.227）。アーウィン は次のように述べている。「シジウィックの見解では、実践理性の二元性は、それぞれが格率または諸格率を具体化する様に見える二つの方法の対立を含意する」（Irwin, Terence, *The Development of Ethics, Vol.3: From Kant to Rawls*, Oxford University Press, 2009, p.521）。行安茂は次のように述べている。「彼[シジウィック]は一方で功利主義を認め、他方では「合理的仁愛」を認める。かくて彼の体系の柱は「実践理性の二元論」といわれるのである」（行安茂「シジウィック倫理学の方法と問題」行安茂編『H・シジウィック研究——現代正義論への道』以文社、1992年、120頁）。「合理的自愛と仁愛との矛盾は、…容易に解決されないとシジウィックはいう。彼はこれら二つの要求を「実践理性の二元論」とよぶ（行安茂「シジウィックの二元論とT・H・グリーン」行安茂編『近代イギリス倫理学と宗教——バトラーとシジウィック』晃洋書房、1999年、245頁）。奥野満里子は次のように述べている。「「実践理性の二元性」すなわち利己主義と功利主義の対立可能性は解決されないまま残されるのである」（奥野、前掲書、33頁）。

あるだろう——そして、あらゆる個人が、世界の中の感覚を有する存在者に過ぎないとすれば、同じことをするのが合理的であろう——と主張し、他方で、ある個人が自分自身の善または幸福を他者のより大きな幸福のために犠牲にすることは依然として現実に合理的だろうと主張することに、私は不整合を見出さない。注 ある個人が自分自身の幸福を究極目的と見なすことが同様に合理的だと自分が主張すると私は同時に言うべきである。この「実践理性の二元性」は本論の結論章でさらに論じられるだろう。(ME 404) (強調は引用者)

上の一節で対立しているのは、ある個人が自分自身の幸福を究極目的と見なすことが合理的だという主張と、ある個人が自分自身の幸福を他人のより大きな幸福のために犠牲にすることが合理的だという主張とである。前者は利己主義の原理を、後者は功利主義の原理をまさに述べたものである。以上に鑑みれば、実践理性の二元性における対立項は、合理的自己愛の格率と合理的仁愛の格率であるように見える。そして、前者は利己主義の原理を、後者は功利主義の原理をまさに述べたものであるように見える。

ところで、先に見たように、合理的自己愛の格率は、ある人の時刻 T1 における善と時刻 T2 における善とを公平に扱うこと、つまり人格内の時系列における公平な扱いを命じるものである。他方、合理的仁愛の格率は、ある人の善と他人の善とを公平に扱うこと、つまり人格間の公平な扱いを命じるものである。それ故、両者は論理的には対立しない。

では、引用文 C (「ある人が合理的仁愛の原則の自明性を……」) で、シジウィックは何を言おうとしているのだろうか。この問いに答える手掛かりになるのは、引用文 C のすぐ前に置かれた以下の一節である。「大多数の功利主義者は、幸福一般を目指すことの合理性を人々に確信させたいとどれほど切望してきているとしても、利己主義の原理から普遍主義の原理への何らかの論理的移行によってこの結果を得ようと普通はしなかった。……実際、我々が証明と呼んだものを利己主義者が受け入れないとすれば、

彼が全員の幸福を目指すように合理的に誘う唯一の方法は、彼自身の最大幸福がそうすることによって最もよく得られるということを彼に示すことである」(ME 498)。問題となっている対立は、利己主義的な原理と普遍主義的な原理(功利原理)との対立である。前者は自己の最大幸福を目指すことを命じる。後者は、全員の幸福を目指すことを命じる。以上に鑑みれば、引用文Cにおける慎慮(合理的自己愛)の格率とは、正確に表現されたものではなく、「人は自分自身の善を目指すべきだという命題」であると考えられる(ME 380)²⁸。この通俗的な意味での合理的自己愛の格率は、合理的仁愛の格率と対立し得る。

では、両者は具体的にはどのように対立するのだろうか。この点については、フィリップスが述べているように、三つの主要な解釈がある。それらを提示された順に並べると、(1) 利己主義の原理(または合理的自己愛の格率)と功利主義の原理(または合理的仁愛の格率)とは排他的な二つの要求であるとする説(ブロード)、(2) 両者は非排他的な二つの要求であるとする説(シュナイウィンド、フランケナ、マッキー)、(3) 両者は許容であるとする説(フィリップス、クリस्प)となる²⁹。

28 利己主義とは、万人が自分自身の善(幸福)を目指すべきだという見解である(ME 122)。この私が自分の善(幸福)を目指すべきだという見解ではない。言い換えれば、利己主義とは、合理的自己愛の格率だけでなく正義(衡平)の格率も採る普遍化可能な見解である。

29 Cf. Phillips 2011, p.134-135. 上述の三つの解釈以外に、ブリンク、シェイヴァーによる解釈などがある。ブリンクの解釈は以下のものである。すなわち、シジウィックにおいて、功利主義は道徳的理論である。他方、利己主義は合理性の理論である。言い換えれば、功利主義と利己主義は異なる領域の原理である。それ故、両者は矛盾しない(Brink, David, 'Sidgwick's Dualism of Practical Reason,' *Australasian Journal of Philosophy*, Vol.66, 1988)。他方、シェイヴァーの解釈は以下のものである。すなわち、シジウィックにおいて、利己主義に関わる唯一の自明な原理は慎慮の原則である。ところで、慎慮の原則は功利原理と対立しない。それ故、利己主義は功利主義と対立しない(Shaver, Robert, *Rational Egoism: A Selective and Critical History*, Cambridge University Press, 1999)。

(1) ブロードの解釈によれば、実践理性の二元性とは次のような対立である。すなわち、一方で利己主義者は、人が他人の大きい善よりも自分自身の小さい善を選好しなければならないとする。他方で功利主義者は、人が他人の大きい善よりも自分自身の小さい善を選好してはならないとする。言い換えれば、両者は「～しなければならない」と要求し、しかも両者の要求は排他的である。つまり必ず矛盾を生む³⁰。

(2) シュナイウィンドらの解釈によれば、実践理性の二元性とは次のような対立である。すなわち、一方で利己主義者は、人が自分自身の善に究極的に資することをしなければならないとする。他方で功利主義者は、人が普遍的善に究極的に資することをしなければならないとする。言い換えれば、両者は「～しなければならない」と要求するが、両者の要求は非排他的である。つまり必ず矛盾を生むとは限らない³¹。

(3) フィリップスの解釈によれば、実践理性の二元性とは次のような対立である。すなわち、一方で利己主義者は、自分自身の善に究極的に資することをするのは合理的であるとする。他方で功利主義者は、普遍的善に資することをするのは合理的であるとする。合理的であるという言葉は、「～しなければならない」という要求よりも、むしろ「～してよい」という許容を示している。それ故、両者は対立し得るが、矛盾するとまでは言えない。両者が対立するケースでは、自分自身の善と普遍的善とを比較衡量して、より大きな方に資することをするのが合理的である³²。

フィリップスは、ブロードの解釈とシュナイウィンドの解釈を、対立を強める解釈と呼び、自らの解釈を対立を弱める解釈と呼んでいる。以下、

30 Broad, C.D., *Five Types of Ethical Theory*, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1930; reprint, Routledge, 2000, 2001(twice), p.158. ブロードの解釈によれば、実践理性の二元性とは、狭量な自己愛と潔癖な仁愛との対立であると考えられる。

31 Schneewind, *op.cit.*, p.372-373.

32 Phillips 2011, p.118, p.134, p.154. Phillips 1998, pp.57-78.

まず対立を弱める解釈を検討する。次に、対立を強める解釈を検討する³³。

フィリップスが自らの解釈を支持する第一の論拠として挙げているのは『倫理学の方法』第3版の以下の一節である³⁴。

人が自分自身を独立した単位と考える時に、自分が欲することが合理的であるものがある。そして、彼がより大きい全体の観点を探る時に、合理的に欲されるべきだと認めなければならないものが再びある。私は、これらの対象のうち前者を自分自身の究極的「善」と呼び、後者を普遍的に捉えられた究極的善と呼ぶ。(ME 3 Supp 158)

利己主義の原理と功利主義の原理において、欲することが合理的であるもの、合理的に欲されるべきものという表現が用いられている。「合理的である」という表現は、要求よりもむしろ許容を示唆している。

フィリップスが自らの解釈を支持する第二の論拠として挙げているのは、『倫理学の方法』第4部結論章の以下の一節である³⁵。

世界の道徳的秩序に関する何らかの正当に獲得された結論または公理によって、この根本的矛盾の実践的解決を得る望みを放棄するならば、我々が道徳全体を放棄することが合理的になるだろうと、私は言うつもりはない。だが道徳を完全に合理化するという考えを放棄することは、必要であるように見えるだろう。(ME 508) (強調は引用者)【引用文D】

道徳全体を放棄せずに、道徳を完全に合理化するという考えを放棄できる。だとすれば、道徳を部分的にあるいは不完全に合理化することが可能でな

33 それぞれの解釈を支持する論拠のうち特に重要なものだけを検討する。

34 Phillips 2011, pp.117-118.

35 Phillips 2011, p.136.

ければならない。道徳の部分的な合理化という見解は、対立を強める解釈よりも、フィリップスの解釈を支持するように見える。

他方、フィリップスが対立を強める解釈を支持する論拠として挙げているのは、『倫理学の方法』第4部結論章でシジウィックが徳（社会全体の利益）と自己利益との対立を「究極的で根本的な矛盾」として述べているということ、および、義務（社会全体の利益）と自己利益との調和を、倫理学における「根本的な矛盾」を回避するために必要な前提として述べているということである（ME 508）³⁶。

対立を弱める解釈を支持する第一の論拠（「人が自分自身を独立した単位と考える時、……」）における「合理的」という表現は許容を意味するのだろうか。この問いに答える手掛かりになるのは、『倫理学の方法』第1部第3章の以下の一節である。

第一章で、我々が正しいと判断する行為および行われるべきことは「合理的」(reasonable)である、あるいは「理性に適う」(rational)と私は述べた。(ME 23)

合理的であることは行われるべきだということの意味するとまでは言い切れないが、少なくともシジウィックは両者を同一視している。だとすれば、「合理的」という表現は、許容よりもむしろ要求を示唆していると言える³⁷。

次に、対立を弱める解釈を支持する第二の論拠（引用文 D）における道徳の不完全な合理化とは、何を意味するのだろうか。この問いに答える手掛かりになるのは、引用文 D の少し後に置かれた以下の一節である。「自己利益と義務との認識された対立のより稀なケースで、実践理性はそれ自

36 Phillips 2011, p.139.

37 ME1 470 も参照。

身に対して分割されるので、どちらの側でも動機となることを止めるだろう。その対立は二群の非合理的な衝動の一方または他方の相対的な優位によって決定されなければならない」(ME 508)。道徳の不完全な合理化とは、利己主義の原理と功利主義の原理とが対立する稀なケースで、実践理性がどちらの側でも動機となることを止め、より強い非合理的な衝動が動機となるということである。フィリップスの言うように、両者が(要求ではなく)許容であると考えることによって、道徳の合理性のレベルを引き下げるということではない。以上から、道徳の不完全な合理化を認めるように見える先の一節は、対立を弱める解釈を支持する十分な論拠とならない。

他方、シジウィックが徳(社会全体の利益)と自己利益との対立を「究極的で根本的な矛盾」として述べているということ、および、義務(社会全体の利益)と自己利益との調和を、倫理学における「根本的な矛盾」を回避するために必要な前提として述べているということは、対立を強める解釈を支持する十分な論拠となる。加えて、すぐ後で見えるように、功利主義の原理となる合理的仁愛の格率は、「道徳的に……しなければならぬ」(morally bound)という表現をその構成要素の一部とする(引用文E)。それ故、その格率は、許容ではなく要求である。

以上に鑑みれば、対立を強める解釈は、対立を弱める解釈よりも適切なものであるといえる。

では、対立を強める二つの解釈(ブロードの解釈とシュナイウィンドの解釈)のうち、どちらが適切であろうか。まず、ブロードの解釈を支持する第一の論拠としてフィリップスが挙げているのは、『倫理学の方法』第3部第13章の以下の一節である³⁸。

これらの二つの合理的直観から、我々は必然的な推論として、抽象

38 Phillips 2011, p.120.

的な形の仁愛の格率を演繹することができる。すなわち、各人は、他人の善が公平に見られる時により小さいか、自らによって確実になく知られ得るか獲得され得ると判断するのでなければ、他のあらゆる人の善を自分自身の善と同じくらい多く道徳的に顧慮しなければならない (morally bound to regard the good of any other individual as much as his own)。 (ME 382) 【引用文 E】

功利主義の原理となる合理的仁愛の格率は、「道徳的に……しなければならぬ」という表現をその構成要素の一部とする。それ故、その格率は、許容ではなく要求である。そして、その要求の内容は、あらゆる他人の善を自己の善と同じくらい顧慮することである。他方、利己主義の原理はここでは明言されていない。しかしながら、利己主義の原理が功利主義の原理と類比的なものだとすれば、利己主義の原理とは、もっぱら自己の善を顧慮すること——言い換えれば、あらゆる他人の善を自己の善と同じくらいには顧慮しないこと——を要求すると考えられる。以上から、功利主義の原理と利己主義の原理はどちらも要求であり、両者は排他的であるように見える³⁹。

ブロードの解釈を支持する第二の論拠としてフィリップスが挙げているのは、『倫理学の方法』初版の以下の一節である⁴⁰。

一般的な規則と格率は、こんどはどちらかの意味で互いに不整合だと分かるだろう。そしてここでも、行為が基づけられるとされる諸格率が互いに対立し矛盾する場合だけでなく、それらの諸格率が何か一つ

39 フィリップスは以下のように述べている。「この一節は、その結論の最も強い解釈、すなわち両者が要求という義務論的な力を持ち (“morally bound”)、その内容が排他的である (“to regard the good of any other individual as much as his own”) という功利主義の形式的原理の解釈を支持する」 (Phillips 2011, p.121)。

40 Phillips 2011, p.136.

の基本的な原理によって一緒に結び付けられ固く連結されることができない場合にも、行為は不合理に、あるいは少なくとも不完全に合理的に見える。(ME1 25-26)【引用文 F】

上の一節について、フィリップスは概ね以下のように論じている。行為が完全に合理的であるのは、行為を基礎付ける諸格率が互いに矛盾しない場合、またはそれらの諸格率が単一の基本原理によって結び付けられる場合である。言い換えれば、合理的な行為の基本原理は、諸格率を互いに矛盾しないように結び付けるものでなければならない。ところで、ブロードの解釈による功利主義の原理と利己主義の原理とのうちどちらか一方が基本原理となる時、諸格率は互いに矛盾しないように結び付けられる。それ故、功利主義の原理と利己主義の原理とは、どちらも合理的な行為の単一の基本原理となることができる。他方、シュナイウィンドの解釈による功利主義の原理と利己主義の原理とは、どちらもそれ自体と対立する格率を許容するので、すべての格率を結び付ける単一の基本原理となることができない。以上に鑑みれば、ブロードの解釈はシュナイウィンドの解釈よりも説得力を持つように見える⁴¹ (この点については後で論じる)。

他方、シュナイウィンドが自らの解釈を支持する論拠として挙げているのは、引用文 D (「世界の道徳的秩序に関する……」) である。人が合理的仁愛の格率を遵守すれば報酬を与え、その格率に違反すれば処罰を与える神による世界の道徳的統治を措定すれば、利己主義と功利主義との根本

41 フィリップスは以下のように述べている。「第一の標準的見解 [ブロードの解釈] の擁護論は、それだけが、実践理性の基本原理が持たなければならないとシジウィックが考える地位を、利己主義と功利主義の形式的原理に与えるというものである。我々が世界の道徳的統治を確立できるとしてさえ、利己主義と功利主義の形式的原理に第二の標準的見解 [シュナイウィンドの解釈] によって与えられる地位は、それらのどちらかを、適切な第一原理にするために不十分であり、それ故、実践理性の適切な説明となるために不十分である」(Phillips 2011, p.136)。

的な矛盾を実践的に解消することができる。シジウィックはこう考えている⁴²。しかしながら、神による世界の道徳的統治を措定しても、ブロードの解釈による二つの格率、すなわち人が他人の大きい善よりも自分自身の小さい善を選好しなければならない（ p をしなければならない）という要求と、人が他人の大きい善よりも自分自身の小さい善を選好してはならない（ p をしてはならない）という要求との論理的矛盾は解消しない。それ故、上の一節はブロードの解釈と整合しない。他方、神による世界の道徳的統治を措定すれば、人は自分自身の善に究極的に資することをしなければならないという要求と、人は普遍的善に究極的に資することをしなければならないという要求とは対立しなくなり、実践理性の二元性は解消する。それ故、上の一節はシュナイウィンドの解釈と整合する。以上から、ブロードの解釈よりもシュナイウィンドの解釈の方が適切であると言える。

今しがた見たブロードの解釈を支持する論拠は、十分なものだろうか。第一に、上の引用文 E（「これら二つの合理的直観から、……」）で、功利主義の原理となる合理的仁愛の格率とは、各人は他のあらゆる人の善を自分自身の善と同じくらい多く道徳的に顧慮しなければならないというものである。ところで、シジウィックは『倫理学の方法』第 2 部第 1 章で、利己主義者とは、「二つ以上の行為の経路が自分にとって開かれている時に、それぞれの経路から生じそうな快樂と苦痛の量を可能な限り正確に確認し、苦痛に対する快樂の最大の剰余を自らにもたらすだろうと自分が考えるものを選択する人」であると明言している（ME 122）。一方で、人は利己主義の原理に基づいて苦痛に対する快樂の最大の剰余をもたらす行為を選択する。他方で、合理的仁愛の格率に基づいて他人の善を自己の善と同じくらい多く顧慮する。だとすれば、引用文 E における合理的仁愛の格率と利己主義の原理とは互いに排他的であるとまでは言えない。それ故、引用文

42 シジウィックは、神の道徳的統治に関するバトラーの見解を念頭に置いている。バトラーとは異なって、シジウィックの考えでは、倫理学は自律的な学であり、神学的前提に依存しない。

Eは、ブロードの解釈を支持する十分な論拠とならない。

第二に、引用文 F（「一般的な規則と格率は、……」）で、シジウィックは、行為が完全に合理的であるためには、諸格率が単一の基本原理によって結び付けられることができなければならないと述べている。しかしながら、引用文 D（「世界の道徳的秩序に関する……」）で、シジウィックは、道徳が不完全に合理化される可能性を認めている。だとすれば、引用文 F は、ブロードの解釈を支持しシュナイウィンドの解釈に反対する十分な論拠とならない。

以上に鑑みれば、不適切でないのはシュナイウィンドの解釈だけだと言える。加えて、シュナイウィンドの解釈の積極的な意義は、功利主義の原理と利己主義の原理とが対立するケース——とりわけ共同体が全員の幸福のために個人の自己犠牲を要求するケース——で両者を調停することができないということをはっきりと示している点にある。利己心と利他心との対立の深刻さについては、18世紀のモラリストたち（パトラー、プライス、リード等）が既に指摘している。しかしながら、彼らは、両者が対立するケースで、利己心を抑えるべきであるし、そうすることは不可能ではないとする。他方、シジウィックは、功利主義の原理と利己主義の原理とが対立するケースで、利己主義者に対して功利原理を「証明」できないと明言している⁴³。このように、両者の対立を18世紀のモラリストたちよりも一層深刻に捉えているのである。

さて、『倫理学の方法』序文で、シジウィックは以下のように述べてい

43 だが、話はここに留まらない。一部の利己主義者に対して功利原理を「証明」できないとしても、彼が功利原理に常に従うように説得できれば、彼に対して功利原理を「証明」するのと同じ効果を得られる。しかしながら、制裁によって功利原理と利己主義の原理とを完全に合致させることはできない。また、共感が人間の幸福の重要な要素であることを認めても、功利原理と利己主義の原理とが完全に合致するとまでは言えない。以上に鑑みれば、制裁や共感に訴えて、利己主義者が功利原理に常に従うように説得することはできない（ME 497-504）。

る。「より小さい善がその行為者の私的な幸福であるとしても、普通の観点からは、より小さい善よりもより大きい善を選好することが合理的である。だが依然として、その個人が自分自身の善を選好することもまた明らかに合理的であるように私には思われる。利己心の合理性は自己犠牲の合理性と同じくらい否定し難いと、私には思われる」(ME xx)。利己主義の原理は功利原理と同じくらい妥当なものであるとシジウィックは述べている。だとすれば、シジウィックは、利己主義の原理も揺るぎないものと考えているのだろうか。言い換えれば、功利原理と利己主義の原理とを対等なものと思なし、両者の優劣を決定していないのだろうか。

この問いに答える手掛かりとなるのは、『倫理学の方法』序論の以下の一節である。「原則に関するこのすべての研究を通じて、私は実践的な目的のために、自分がミルから学んだ学説を依然として支持した、つまり、私は社会全体の幸福を行為の至上の指導規則として目指すという格率を依然として固守した……」(ME xx)。シジウィックは功利主義の学説を支持すると明言している⁴⁴。加えて、先に見たように、シジウィックは『倫理学の方法』第3部、第4部の大半を割いて功利原理を「証明」しようとしているが、利己主義の原理を「証明」しようとはしていない。以上に鑑みれば、シジウィックは、はっきりと功利主義を採っていると言える。そして、『倫理学の方法』第4部結論章でシジウィックは、利己主義の原理が功利原理に比肩しうる揺るぎない原理であるという積極的な主張をしているのではなく、遺憾なことに一部の利己主義者に対して功利原理を「証明」できないということを認めているのである (ME 497-498) ⁴⁵。

44 奥野、前掲書、21頁も参照。

45 『倫理学の方法』序文で、シジウィックは「社会全体の幸福か自己利益の黙認かの道徳的選択は実際に必要である」(ME xviii) (強調は引用者) と述べている。

功利原理の「証明」の評価

シジウィックによる功利原理の「証明」は、どの程度うまくいっているのだろうか。基準議論について。先に見たように、普通の観点を採らない利己主義者は、合理的仁愛の格率を否認するかもしれない⁴⁶。だとすれば、合理的仁愛の格率は基準議論の第四条条件（一致条件）を完全には満たさないように見える⁴⁷。しかしながら、上の利己主義者は、普通の観点を採れば合理的仁愛の格率が成り立つことは認めながら、自らが普通の観点を採ることを否認するのである。それ故、合理的仁愛の格率を否認しているとまでは言えない。それ故、上の利己主義者が合理的仁愛の格率を受け入れないという理由で、合理的仁愛の格率が基準議論の第四条条件を満たさず、従って基準議論がうまくいっていないとは言えない。しかしながら、先に見たように、基準議論は教義的直観主義者にも利己主義者にも功利原理を受け入れさせることができない。それ故、対人的議論の成否が「証明」の成否を左右する。

対人的議論について。一方で、先に見たように、対人的議論は普通の観点を採らない利己主義者に功利原理を受け入れさせることができない。この点に、シジウィックによる功利原理の「証明」の第一の限界がある。他方で、教義的直観主義者は、常識の規則が幸福に資する傾向を有することを認めながら、倫理学の第一原理として功利原理を受け入れることを拒否することができる⁴⁸。この点に、シジウィックによる功利原理の「証明」

46 自己の幸福を優先することを許容しないが、自分の家族や友人の幸福を優先する自己放棄型のキリスト教徒も、合理的仁愛の格率を否認するだろうと、クリスピーは述べている（Crisp 2015, p111, p122）。しかしながら、大多数の人が自分の家族や友人の幸福をそれ以外の人の幸福より優先することは社会全体の幸福に資する。だとすれば、上のキリスト教徒が自分の家族や友人の幸福を優先するという事は、合理的仁愛の格率が基準議論の第四条条件を満たさないことの十分な論拠とならない。

47 Cf. Crisp 2015, p.111.

48 Cf. Crisp 2015, p.215.

の第二の限界がある。

しかしながら、上の「証明」は、自らの第一原理を擁護する様々な方法を総合するものであり、それを改良することは困難である。事実、自らの第一原理を、上の「証明」よりも説得的な方法で擁護している教義的直観主義者や利己主義者はいない。それ故、上の「証明」は、他の論者との比較において相対的にはうまくいっている。

さらに、上の「証明」が持つ意義について。特に重要と思われるのは次の三つである。第一に、拙論「シジウィックによりミル「功利主義」の批判について」で見たように、ミルによる功利原理の「証明」に対するシジウィックによる批判は適切なものである⁴⁹。そして、シジウィックによる功利原理の「証明」は、ミルによる「証明」よりも大きな説得力を有する。第二に、シジウィックによる功利原理の「証明」は、ヒューエルをはじめとする同時代の教義的直観主義者との論争に決着を付けるものである。第三に、シジウィックによる功利原理の「証明」は、どのような形而上学的前提にも依拠しないので、どの宗教や学派を支持する人でも一応は受け入れられるものである。

実践理性の二元性に関するシジウィックの見解の評価

シジウィックは、格率（原則）が対立するケースでは、一方を支持する理由と他方を支持する理由とを比較考量するという見解を採るべきだったとクリスプは述べている。この見解によれば、我々は、あるケースでは自分自身の小さな善を犠牲にして社会全体の大きな善を増進すべきであり、他のケースでは社会全体の小さな善を犠牲にして自分自身の大きな善を増進すべきであるとされる。言い換えれば、我々は、行為のための利己主義的な暫定的理由と功利主義的な暫定的理由との両方を持つとされる⁵⁰。

49 水野、前掲書、参照。

50 Crisp 2015, p.231.

クリस्पの見解には、二つの問題点がある。第一に、クリस्पの見解は、普通の観点を採ることを前提としている。普通の観点を採らない利己主義者は、自分自身の小さな善を犠牲にして社会全体の大きな善を増進することを拒否するだろう。従ってまた、クリस्पの見解を受け入れないだろう。

第二に、暫定的な理由どうしの比較考量は、背景にある一つまたは複数の隠れた原理を前提としている。隠れた原理として、例えば功利原理、公正原理などが考えられる。隠れた原理がどのようなものであるかは、究極的な善あるいは価値が何であるかに依存する。究極的な善が幸福であれば、隠れた原理は功利原理である。究極的な価値が公正であれば、隠れた原理は公正原理である。この点に関して、シジウィックは『倫理学の方法』第3部第14章などで論じている。この議論については、稿を改めて見ることにしたい。

実践理性の二元性に関するシジウィックの見解には、二つの意義がある。第一に、先に述べたように、18世紀のモラリストたちは、利己心を利他心で抑えることができるとする。しかしながら、両者が対立する深刻なケースで、利己心を利他心で抑えることはできない。実践理性の二元性に関するシジウィックの見解は、この事実を明確に捉えている。若干敷衍して言えば、利己心の根深さを鮮明に捉えているのである。第二に、利己心を利他心で抑えることが時に困難であることを認め、利己心の余地を残すシジウィックの見解は、ヴィクトリア朝時代の思潮である一種の福音主義——あるいは後の全体主義——が課す自己犠牲の義務に一定の歯止めをかけるものである⁵¹。

51 一種の福音主義が、功利主義とともにヴィクトリア朝時代の感性と感情を形成していた。その福音主義とは、家父長的家族の団結と自助とを促し、服従、純潔、自助、隣人愛などの義務を誠実に果たすことを命じるものである（ウィリアム・A・マデン「ヴィクトリア朝の感性と感情」フィリップ・P・ウィナー編『西洋思想大事典』第1巻、平凡社、1990年、210-216頁）。

おわりに

シジウィックは、功利原理の二つの「証明」、すなわち基準議論と対人的議論とを組み合わせているということ、および、哲学的直観主義とは原則などが基準議論と対人的議論とによって裏付けられるという事態に他ならないということを明らかにした。次に、上の「証明」の限界となる実践理性の二元性とは、合理的仁愛の格率（功利主義の原理）と通俗的な意味での合理的自己愛の格率（利己主義の原理）との対立であるということ、および、両者が非排他的な要求であるというシュナイウィンドの解釈が妥当であるということを論証した。

ところで、先に見たように、シジウィックは『倫理学の方法』初版（1874年）を発表した後、論文「倫理学の第一原理の確立」（1879年）において基準議論と対人的議論を功利原理の二つの「証明」としてはっきりと提示している。これは『倫理学の方法』初版における功利原理の「証明」を修正するものだろうか。シジウィックは、1879年以降も『倫理学の方法』における功利原理の「証明」を実質的に変更していない。加えて、先に見たように、論文「倫理学の第一原理の確立」の中で、『倫理学の方法』における「証明」を参照している。以上に鑑みれば、論文「倫理学の第一原理の確立」は『倫理学の方法』初版における功利原理の「証明」を修正するものではなく、それを明確化するものであると考えられる。

（みずの・としなり 慶應義塾大学大学院文学研究科研究生）

Sidgwick's Utilitarianism: 'Proof' of Principle of Utility and Its Limitations

Toshinari MIZUNO

Sidgwick criticizes Mill's 'proof' of principle of utility and presents another 'proof.' This paper attempts to understand Sidgwick's 'proof' and its limitations.

Concerning Sidgwick's 'proof' I demonstrate (1) how Sidgwick combines two 'proofs' of principle of utility—the criteria argument and ad hominem argument—and (2) that the philosophical intuitionism corresponds to supporting principles by the criteria argument and ad hominem argument.

With regard to the limitations of the 'proof,' which is the dualism of practical reason, I argue that (1) dualism of practical reason is the conflict between the principle of Rational Benevolence in the strict sense of the concept and the common definition of the principle of rational self-love, and (2) Schneewind's interpretation of this dualism, i.e., that the two principles are to be understood such that the force is required but the content is inclusive, is the most plausible.