

Title	ブラッドリーの快楽主義批判：実践可能性、道徳性、実現可能性、功利原理の証明をめぐって
Sub Title	Bradley's criticism on hedonism : practicability, morality, realizability, and "proof" of the principle of utility
Author	水野, 俊誠(Mizuno, Toshinari)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2024
Jtitle	エティカ (Ethica). No.17 (2024.) ,p.25- 65
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20240000-0025

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.

ブラッドリーの快樂主義批判

実践可能性、道徳性、実現可能性、功利原理の証明をめぐって

水野俊誠

はじめに

ブラッドリーは、主としてミルの快樂主義を念頭に置いて、快樂主義一般についていくつかの批判を行っている¹。そのうち快樂の質に関するもの、快樂と活動の関係に関するものについては別稿で論じた²。本稿で

* 本稿で用いる略号は以下の通り。

ES: Herbert Francis Bradley, *Ethical Studies*, 1876, R. Wollheim intro., Oxford: Clarendon Press, 1988. (略号の後の数字は、論文の番号、段落を表す。なお、第3論文第1段落～第34段落は、久保田顕二氏との共訳である。)

CW: John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*, 33 Vols., Robson, J.M. general ed., Toronto and London: Toronto University Press and Routledge, 1965-1981. (略号の後の数字は、巻数、頁数を表す。)

1 ミルの快樂主義については、水野俊誠『J.S.ミルの幸福論——快樂主義の可能性』梓出版社、2014年（以下、水野2014）、水野俊誠「ブラッドリーの快樂主義批判——質的快樂主義、快樂と活動との関係をめぐって」（三田哲学会編）『哲学』第155集、2025年刊行予定（以下、水野2025）、参照。快樂の総和の不可能性、快樂の移ろいやすさ、質的快樂主義、功利原理の証明に関しては、グリーンも同様の批判を行っている（水野俊誠「快樂主義に対するグリーンによる批判の評価」科学研究費補助金基盤研究（B）No.21H00468 研究グループ編『生命倫理・生命法研究論文集——欧米諸国の生命倫理に関する基本理念及び運用・制度の法学的、哲学・倫理学的比較研究』、2022年、参照）。

2 水野2025、参照。

は、上の二つの批判以外のものを検討することにした³。

以下、快樂主義一般に対する批判（第 1 節）、功利主義に対する批判（第 2 節）、功利原理の証明に対する批判（第 3 節）を概観する。次に、上の批判を批判的に評価する（第 4 節）。

第 1 節 快樂主義一般に対する批判

快樂主義とは、快樂は唯一の目的であり、人が現に欲している唯一のものであるという見解である、と、ブラッドリーは述べている（ES 3.3）⁴。注釈者たちは、快樂は唯一の目的であるという見解を倫理的快樂主義と名付けている。また、それは人が現に欲している唯一のものであるという見解を心理的快樂主義と名付けている。ブラッドリーは、『倫理学研究』第 3 論文において、倫理的快樂主義に対していくつかの批判を行っている。本節では、個人の快樂が唯一の目的であるという個人的快樂主義と、全員の快樂が唯一の目的であるという功利主義とから成る倫理的快樂主義一般に対するブラッドリーによる批判を概観する。

3 Cf. Wollheim, Richard, *F. H. Bradley*, Penguin Books, 1959, Ch.6. Norman, Richard, *Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*, 2nd ed., Oxford University Press, 1998（塚崎智・石崎嘉彦・樫則章監訳『道德の哲学者たち——倫理学入門』ナカニシヤ出版、2001 年）Ch.8. 柘植尚則『近代イギリス倫理思想史』ナカニシヤ出版、2020 年、第 2 部第 8 章第 2 節、参照。快樂主義は自由と道德的行為者性を否認するという批判（Cf. MacNiven, Don, “Bradley’s Critique of Utilitarian and Kantian Ethics”, *Idealistic Studies* 14, 1984）は、『倫理学研究』第 3 論文では論じられていない。それ故、上の批判については、稿を改めて検討することにした。

4 「どのような形の快樂主義も、次のように告げなければならない。「道德は快樂のための手段である」。そして、その快樂は道德の中で得られるべきなのか、それとも道德によって得られるべきであるに過ぎないのかにかかわらず、快樂を手に入れることが究極目的である、と。快樂のための快樂が当該の目的であり、他の何ものも、快樂のための手段である限りにおいてでなければ、いかなる意味でも目的なるものではない」（ES 3.15）。

快樂主義の實踐不可能性と不道德性

ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文第4段落で以下のように述べている。

あらゆる年齢、国籍、類の人々の世論全体が、幸福でないと一致して宣告してきた何か一つのものがあるとすれば、それは快樂および快樂の探求である。学校だけでなく日常生活においても、初めに快樂と幸福とを同一視すれば、最後に、そこには〔幸福の中には：引用者〕何もない……という告白に行き着くということを、我々は見て取る。「快樂の追求」は、笑いやため息に値する言い回しである。というのは、世の人々が学んできたこととして、快樂が目的だとしても、それは決して目的とされてはならない目的であり、それが追求されない所で最も多く見出されるからである。(ES 3.4)

人は、快樂を追求しない所で、最も多くの快樂を見出す。だとすれば、快樂は、目指されてはならない目的である。それ故、快樂を幸福と同一視して、それを追求しても、何も得られない。

上の一節のすぐ後の段落で、ブラッドリーは以下のように述べている。

普通の人々の意見は、古い歌を繰り返す。快樂の追求は最も低劣な類の、大衆の錯覚である。あなたが喜ぶという意味で幸福になりたいなら、快樂について考えてはならず、ある広く認められた生き方を取り上げて、それをあなたの目的にしなければならない。そうすれば、ほとんどの幸運に恵まれれば、あなたは幸福になるだろう。あなたが幸福でないとすれば、それはあなた自身の落ち度であるに違いない。(ES 3.5)

人は、快樂を手に入れようとすれば、快樂を目指してはならない。ある広く認められた生き方を目指さなければならない。そうすれば、ほどほどの幸運に恵まれれば、快樂を手に入れることができる。裏を返せば、人は、快樂を追求しても、何も得られない。以上のように、「通俗的な人々の経験は、快樂主義の實踐可能性に強く反対している」(ES 3.6)。言い換えれば、彼らの意見では、快樂主義は實踐的には使えない理論である⁵。

次に、ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文第8段落で、以下のよう述べている。

快樂主義は、現實に使われうる理論としてのみ自らを主張するわけではないということを、我々は思い起こさなければならない。快樂主義は自らを、道徳に関するものとして、道徳についての一つのかつ唯一の可能な説明として打ち出す。快樂主義がその説明だとされるもの、当の事実とは、道徳的世界である。(ES 3.8)

快樂主義は、自らを實踐的に使える理論として提示している。加えて、事実としての道徳的世界の唯一の説明としても提示している。

では、事実としての道徳的世界とは何か。この問いに答える手掛かり

5 上の一節のすぐ後の段落で、ブラッドリーは以下のように述べている。「銘記してよいだろうが、もしも個人が快樂を追求する時に、自らの個人的な目的を達成できないとすれば、そのような事実は少なくとも、我々に次のような疑念をいくらかは抱かせるべきである。すなわち、人類が感覺を有するすべての生物の快樂を追求する時、その目的はそれほどに現実的で触知可能なものかどうか、という疑念である」(ES 3.6)。個人は、快樂を目的として追求する時に、その目的を達成できない。だとすれば、次のような疑念が生じる。その疑念とは、感覺を有するすべてのものの快樂という功利主義の目的は、なおさら達成できない、というものである。以上のように、通俗的な人々の意見は、個人の快樂を目的として追求する個人的快樂主義であれ、感覺を有するすべてのものの快樂を目的として追求する功利主義であれ、快樂主義一般の實踐可能性に反対する。

となるのは、『倫理学研究』第3論文第10段落の以下の一節である。「事実としてあるのは、その外的側面では、家族、社会、国家、およびそれらにおける個人の働きという、そしてまたその内的な側面では、道徳的感情と信念という両面のある道徳的世界である」(ES 3.10)。事実としての道徳的世界は、家族、社会、国家、およびそれらにおける個人の働きという外的側面と、道徳的感情と信念という内的側面とから成る。

続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。「これらの事実を全体として説明し正当化する理論が、真の道徳理論である。そして、これらの事実を説明できないどの理論も、何か他の点でおそらく非常に優れて正しい理論だとしても、道徳理論ではない」(ES 3.10)。道徳理論とは、道徳的世界を全体として説明し正当化する理論である。ところで、快樂主義は、自らが道徳的世界を説明すると主張している。

上の主張を、ブラッドリーは次のように批判している。

もし我々が、その事実を直接的に認識する非論理的な人々は、ほとんど例外なく、その「快樂主義による：引用者」説明を否認するというのを我々が見出すとすれば、そのことは、我々にとって重みを持つべきである。(ES 3.8)

普通の人々は、事実としての道徳的世界を、理論的にではなく直接的に認識する。そして、この道徳的世界に関する快樂主義による説明を否認する。

続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。「事実は次のようなものであるということは、否定しがたい。当該の問題に関する理論を持たない道徳的な人々が、個人と人類とにとって道徳的目的は快い感情の最大量の剰余を手に入れることだと、そしてこの目的およびそのための手段以外に、少しでも道徳的価値を有するものは、世界全体の中に存在しないと告げられるとき、彼らがそのような論の成り行きを否認するということは否定できない。彼らは次のように思う。「いかなる快樂も得られないとし

でも、我々が選択すべきものがある」、と」(ES 3.8)。

「いかなる快樂も得られないとしても、我々が選択すべきもの」とは、何だろうか。

この問いに答える手掛かりとなるのは、以下の一節である。「道德と宗教は、当人と人類にとって実現されるべき目的の存在を信じている。すなわち、人間以外の感覺を有する生物については言うまでもなく、人間の魂と身体における最小量の苦痛および最大量の快樂と両立しないとしても、人類と当人のなかで実現されるべきある觀念の存在を信じている。我々の道德と宗教にとつての目的は、人間の進歩の動因となる原理および最終目的と考えられる觀念……である」(ES 3.9)。人は、最大量の快樂と両立しないとしても、「人間の進歩の動因となる原理および最終目的となる觀念」を目指すべきである。

では、上の觀念とは何だろうか。

この問いに答える手掛かりとなるのは、『倫理学研究』第3論文第11段落の以下の一節である。

我々が高揚の時期にも憂うつの時期にもなく、目下の問題を冷静に考察すれば、自分自身のために（それ故に、また他者のためにも）、最高の生すなわち最高の機能を發揮する生と自らが考えるものを選択することは、きわめて確實である。我々はその生の中に、快樂の感情を確實に含める。だが、より小さい苦痛とより大きい快樂とを伴う低級な機能が、それともより大きい苦痛とより小さい快樂とを伴う高級な機能が、という二者択一が我々に提示されるとすれば、我々は後者を選択しなければならない。(ES 3.11)

上の觀念とは、最高の生すなわち最高の機能を發揮する生の觀念である。上の生は、快樂をその構成要素の一部とする。しかしながら、快樂と機能の發揮とのどちらか一方を選択しなければならないケースでは、人は後者

を選択しなければならない。他方で、快樂主義を採れば、人は前者を選択しなければならない。だとすれば、「そのようなケースでは、もしも快樂主義が道德だとすれば、我々が考えるような最も道德的な人および人々は、それ故に、不道德的に行為するということは、きわめて確実であろう」(ES 3.12)。以上から、「仮に快樂主義が実践的に使うことが可能だとしても、それでも普通の道德的意見は、快樂主義が、それが公言するように道德についての満足な説明であるということを断固として否定する」(ES 3.8)。

要約すると、「快樂主義は、それらの信念によって不道德なものとして否認されるだけでなく、先に見たように、通俗的な心が、快樂主義について宣告してきた限り、それは実践不可能だと発言されもする。これら二つの点を、我々は明らかにしたいと望んだ」(ES 3.15)。第一に、快樂主義は実践的に使えない。第二に、快樂主義は、仮に実践的に使えるとしても、道德についての満足な説明ではない⁶。

快樂主義が実践不可能であるという批判の論拠——最大量の快樂の実現不可能性

次に、ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文第16段落で以下のよう述べている。

快樂の追求が、私の快樂の追求としては空虚であると宣告されるのはなぜか、また、快樂そのものが触知できず誤解を招きやすいものであって、我々の生において依拠すべきいかなる基準も、目指すべきいかなる目的も、実現すべきいかなる体系も与えないものであるのは一体なぜだろうか、とさらに尋ねなければならない。我々は、快樂の

6 「仮に快樂主義が実践的に使うことが可能だとしても、それでも普通の道德的意見は、快樂主義が、それが公言するように道德についての満足な説明であるということを断固として否定する」(ES 3.8)。

本性に適合する答えを探索しなければならない。(ES 3.16)

快樂主義は実践不可能であるという上述の批判は、快樂の本性の説明に依拠している。

では、快樂の本性とは、どのようなものだろうか。

この問いに答える手掛かりとなるのは、『倫理学研究』第17段落の以下の一節である。

我々が強調したいと願望し、疑いはないと考える点は、心理的に考察すれば、快樂と苦痛とは、感じる自己の状態以外のいかなるものでもないということである。これが意味するのは、快樂と苦痛とは、私がそれらを感じる限りでのみ、そしてその時にのみ、私のうちに存在するに違いないということ、こういったことを超えては、それらは、他のいかなるものへの言及もまったく行わず、いかなる妥当性もいかなる意味もまったく持たないということである。快樂と苦痛とは、「主観的」である。というのは、それらは、あれこれの主観を超えては、いかなる現実性も持たず、自らが現実的であると僭称もしないからである。快樂と苦痛とは、そう感じられる通りのものだが、しかし我々には何も告げない。要するに、それらはいかなる内容も持たない。つまり、それらは、我々の状態としては存在するが、しかし我々に示すものは何も持たない。(ES 3.17)

快樂は、感じられる自己の状態である。自己が感じる限りでのみ、自己のうちに存在するが、このことを超えては他のいかなるものへの言及もまったく行わない。言い換えれば、主観的であって、個々の主観を超えてはいかなる実在性も持たない。すなわち、自己の状態としては存在するが、実在に関するいかなる内容も持たない。

快樂の本性に関する今しがた見た見解を「適用」(ES 3.18)すれば、快

樂主義は使えないということの三つの理由が明らかになる。

第一の理由について、ブラッドリーは以下のように述べている。

一方で、我が快樂主義者は、どれほどかすかにではあっても、自己自身をあれこれその他個別的な感情または満足としてではなく、あれこれその他ではなくとも、それでも現実的であり実現されるべき何ものかとして自覚している。先に見たように、自己実現が、欲求の対象であった。そこで上述のように、一方にあるのは、自己であるが、我々はそれを諸部分における一個の全体であると、一個の生ける全体であると、諸個別者のいたるところで現前していて諸個別者によって構成されている一個の普遍者であると見なさざるを得ない。……他方にあるのは、単なる感じる自己、個別的な諸満足の系列であるが、それを自己は自分の現実性として捉え自らの自己実現のための唯一可能な領域として捉えるようになっている。(ES 3.19)

一方で、快樂主義者は、はっきりと自覚せずには、一つの全体あるいは普遍者としての自己の実現を欲している。他方で、自覚的には、単なる感じる自己、個別的な諸満足の系列を、自己実現の唯一可能な領域として捉えている。

続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。

気付くべき点は、満足されるべき自己と提案された満足というちぐはぐなあり方 (heterogeneous nature)、およびそのことの結果としてその問題が解決の不可能になることである。実践的困難は、快樂の追求者にすぐに降りかかる。(ES 3.20)

一方で、満足されるべき自己とは、一つの具体的全体あるいは普遍者としての自己である。他方で、提案された満足とは、個別的な諸満足の系列で

ある。両者のちぐはぐなあり方すなわち異質な本性から、快楽主義は実践的に使えないという困難が生じる。

次に、第二の理由について、ブラッドリーは『倫理学研究』第3論文第21段落で以下のように述べている。

先に見たように、諸快楽は、滅びゆく一列をなすものであった。この一つ快楽が到来すると、強い自己感情が満足を表示する。それは過ぎ去るのだから、我々は満足しない。すると、今では〔先ほど過ぎ去った：引用者〕あの快楽ではなく、この快楽があった。そしてこの快楽はいま過ぎ去る。すると、〔先ほど過ぎ去った：引用者〕あの快楽ではなく、さらにまた別の快楽があった。だが、何度別の快楽が来ても、我々に欲するものを与えない。感情の高まりが鎮まるまでは、我々は満足への確信を持っているが、ついにはその感情の高まりも消えていき、それが過ぎ去る時には何も残らない。幸福を手に入れることに関する限り、我々は着手した地点に留まっている。つまり、我々は自分自身を見出さなかったのだから、満足されない。(ES 3.21)

個々の快楽は、生じては過ぎ去る。それらが過ぎ去る時には、何も残らない。だとすれば、諸快楽とは、滅びゆく一列に過ぎない。それ故、幸福をもたらさない。言い換えれば、我々はそれらの中に自己を見出さなかったもので、満足されない。「これは、ありふれた経験であるのだから、快楽主義あるいは快楽のうちに幸福を追求することに対する実践的な反駁である」(ES 3.22)。

次に、ブラッドリーは、今しがた見た二つの問題を結び付けて、改めて次のように述べている。

普通の人にとって幸福は、一つの快楽も多くの快楽も意味しない。幸福は、一般的には、全体としての自己自身の発見あるいは全体として

の自己自身の充足を意味するが、とりわけ自らの具体的理想の実現を意味する。これこそが幸福だと彼が言うのは、幸福をこの快樂や多数の快樂と同一視することによってではなく、幸福ということで次のことを意味することによってである。すなわち、まさにその中で、私が心に持っているものが事実になったのだということである。普通の人には、幸福を一つの快樂または多くの快樂と同一視することによってではなく、幸福ということで、「これ（this）の中にあるというのは、私が深く心にかかる物事が事実になるということだ」と理解することによって、「これ（This）は幸福だ」と普通の人はいふ。（ES 3.22）

普通の人にとって、幸福とは、一般的には自己の充足である。個別的には自らの生の具体的理想の実現である。

続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。

では、快樂がいかなる体系も成さないとすれば、快樂が消えゆく多数の個別者とすれば、追求されている当の全体は、それら〔快樂：引用者〕の中に、どのように見出されることができのだろうか。普遍者が、いかにして単なる諸個別の中に見出されうるだろうか、という問いは、昔からある問いである。そして、普遍者は諸個別者の総和の中に〔見出される：引用者〕、という答えは昔からあるものである。感じる自己の諸瞬間の総和の中に、自己は見出されえ、幸福は実現されうる。実践的な指導は、すべての快樂を手に入れよ、そうすれば〔あなたは：引用者〕幸福を手に入れたことになるだろう、というものである。我々は、上の指導はよく知られるように実際には倦怠と不満足という結末に終わるということを見た。（ES 3.22）

快樂主義者は、自己充足を快樂のうちに見出そうとする。前者は、一つの全体すなわち普遍者である。後者は、消滅する多くの個別者である。それ

故、人は、後者のうちに前者を見出すことはできない。以上から、快樂主義者の指導は、倦怠と不満足という結末に終わる⁷。

第三の理由について、ブラッドリーは『倫理学研究』第3論文第23段落で以下のように述べている。

[上の結末の：引用者] 理論的な理由は、単純なものである。諸快樂の総和あるいは諸快樂のすべてというのは、一つの自己矛盾である。それ故、それを追求することは、無益である。いかなる始まりも持たない一つの系列あるいは始まりを持つとしてもいかなる終わりも持たない一つの系列は、総和されることができない。すなわち、全体など存在しないにもかかわらず、その全体が措定され、その系列が総和されるべきだというわけである。(ES 3.23)

快樂主義者は、諸快樂の系列の総和を追求する。しかしながら、諸快樂の系列は、始まりも終わりも持たない。それ故、人は、その系列を総和することはできない。だとすれば、快樂主義者の追求は無益である。

上の一節のすぐ後の段落で、ブラッドリーは以下のように述べている。

我々は死ぬまで、その系列は総和されることができないのだから、仮に自らがその系列を実現してしまったとしても、自らはその系列を知らない以上は、幸福ではないと私は思う。また、我々は、死の前にその系列を実現してしまうことはできない。というのは、やがて来るべきものが常にもっとある以上は、その系列は常に不完全だからである。

7 ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文第18段落で以下のように述べている。快樂の本性に関する自らの見解を適用すれば、次のような結果になる。すなわち、一方で、実践的な目的は、自らの生において成就できる確固たる全体あるいは具体的な全体でなければならない。他方で、快樂は無限の消滅する系列に過ぎない。それ故、快樂は実践的な目的になることはできない、と。

(ES 3.23)

一方で、死ぬ前には来るべき快樂がまだあり、人は諸快樂の系列を完成することができず、他方で、死の時点で諸快樂の系列を完成してしまったとしても、死の時点では意識を持たない故にその総和を知ることにはできない。だとすれば、諸快樂の系列は、終わりを持たない。それ故、人は、その系列を総和することにはできない⁸。

要約すると、(1) 一方で、快樂主義者は、はっきりと意識せずには、真の普遍者すなわち自己充足を追求している。他方で、意識的には、偽の普遍者すなわち諸快樂の総和を追求している。両者のちぐはぐなあり方すなわち異質な本性から、快樂主義者の指導は不満足という結末に終わる(上述の第一の理由)。(2) 諸快樂の系列は、始まりも終わりも持たないものである。それ故、その系列を総和することにはできない。だとすれば、それを追求することは無益である⁹ (上述の第三の理由)。(3) 仮に個々の快

8 上の一節のすぐ後で、ブラッドリーは以下のように述べている。「快樂の総和とは何だろうか。……あなたはある有限数を意味しているのか。だとすれば、その向こうにはもっとある。あなたは無限数を意味しているのか。だとすれば、我々は決してそれに到達しない。というのは、さらなる快樂が思念可能であって、[加えて：引用者] それ自体の外部に何かをまだ残しているいかなるものも、無限ではないからである。それ故に、我々は、幸福に到達する人は誰もいないと、言わなければならない。それとも、あなたは、一人の人が手に入れ得る限り多くの快樂を意味しているのだろうか。だとすれば、あらゆる人はあらゆる時点で幸福であるのだから、幸福は常に完全である。というのは、快樂主義の理論によれば、我々は皆、可能な限り多くの快樂を手に入れるからである」(ES 3.23)。快樂の総和は有限数だとしても無限数だとしても、人はそれを手に入れることはできない。他方で、快樂の総和は「一人の人が手に入れ得る限り多くの快樂」だとすれば、あらゆる人はあらゆる時点でそれを手に入れている。しかしながら、快樂主義者は、こう述べているわけではない。

9 (1) と (2) について、ブラッドリーは以下のように述べている。「真の普遍者は彼が無意識的に追求するものだが、それは無限である。というのは、それは、それ自身のうちで完結された具体的全体であるが故に、完全だからである。し

楽が消滅しないとしても、今しがた述べた二つのことは成り立つ。しかしながら、実際に、個々の快樂は生じては消滅してしまう。だとすれば、人は諸快樂の総和を追求することによって心は満足されない（上述の第二の理由）¹⁰。

快樂主義の逆説

続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。「快樂主義に残されている選択肢は、幸福は、一つの高揚した瞬間に成就されるという主張か、幸福はありえないという告白か、幸福を快樂の総和以外の所に置く試みか、そのいずれかである。/第一のものは、「計画なしに生きよ」というものである。それは、どのような実践的目標もどのような生の規則も放棄することであるのだから、我々は、それについてさらに考察することを要求されない。もしも幸福が快樂の総和あるいは可能な最大量の快樂に等しいとすれば、第二の選択肢は採らざるをえないものである。というのは、一方と他方は同一の非現実的な虚構だからである。[幸福という：引用者] 目的は、この意味では、快樂主義を採用している道徳的な人の頭の中にしか存在しない。……第三の選択肢とは、目的としての快樂を放棄することではなく、幸福を、可能な最大量の「喜ばしい感情」以外の所に置くことであ

かし、偽の普遍とは、無際限へのプロセスという意味での無限である。それは、現在の不完全さを絶え間なく抱える完全さへの要求であるが、偽の完全さへの要求である。それは常に有限であるが故に、決して実現されることはない。その総和は決して完成されることはない。すなわち、最後の快樂が獲得される時に、我々は、最初[の快樂：引用者]の時点よりも自らの目的により一層接近していることはまったくない」(ES 3.24)。

- 10 (3) について、ブラッドリーは以下のように述べている。「仮に快樂が消滅しないものだったとしても、今しがた述べたことは、成り立つだろう。しかしそれに加えて [さらに言えば：引用者]、過去の快樂は消滅してしまっている。そして、我々は、決して前進しないうんざりするような反復を通して、錯覚を求めて永久に駆り立てられるので、我々は心を満足されず、手に何も持たないままである」(ES 3.24)。

る。これは、快樂への愛を持つ慎慮的な世慣れた人が現に一般的に行っていることである」(ES 3.24-27)。

第三の選択肢について、ブラッドリーは『倫理学研究』第3論文第27段落で以下のように述べている。

我々は、ある一定量の快樂及び苦痛の不在を、自分がそれでやっていると
 けると思うが故に、まずまずの量だと捉えて幸福と呼んでもよい。そ
 して、この量を手に入れるために、一般的には快樂のことを考えずに、
 ある生き方に取りかかり、それに従う。もしも、ついでに喜びが得ら
 れる機会があれば、我々は喜びを受け取るが、そうする際に、面倒に
 巻き込まれることなく、行くべき道から遠く離れすぎず、喜びを受け
 取ることにについて考え過ぎたりはしない。(ES 3.27)

人は、幸福すなわちある一定量の快樂及び苦痛の不在を手に入れるために、
 直接的に快樂を目指すことはせず、ある生き方をする。そうすることによ
 って、間接的に快樂を手に入れることができる。以上のような見解を、注
 釈者たちは快樂主義の逆説と名付けている¹¹。

上の見解を、ブラッドリーは次のように批判している。

それでもなお、快樂が依然として見かけ上は唯一の目的である。しか
 し、本当は、それは唯一の目的であることを止めたのだから、我々の
 生き方も、自らがそのことを知っているか否かにかかわらず、自らの
 心にとって手段に過ぎないわけではなくて、一つの目的なのである。
 要するに、我々は関心事を持っているのであり、これらの関心事が、
 快樂のための手段とは見なされない、欲求の対象である。我々は、通
 俗的な意味での幸福を採用したのだから、快樂のための快樂の整合的

11 ミル『自伝』、第5章(CW 1.145, 147)、参照。

な追求としての快楽主義を、本当は放棄してしまったのである。(ES 3.28)

上の見解を採れば、我々の生き方は一つの目的である。だとすれば、快楽は唯一の目的であることを止めている。それ故、我々は、快楽のための快楽の追求としての快楽主義を放棄してしまっている。だとすれば、上の見解は、快楽主義の観点から善い方法ではない。

上の一節のすぐ後の段落で、ブラッドリーは以下のように述べている。

人が、熟視してはならない標的を持つということは奇妙に思われるが、もしも私が[その標的に：引用者] 確実に命中させるのであれば、そのような標的を持つことを気に掛けるべきではない。しかし、的に当てることは、私がそうするかどうかを語ることができないことである。人々が、自分自身のために苦しい自己否定という収穫を取り入れて死ぬのを、私は見る。そして、彼らがその収穫を取り入れることによって作り出した快楽は、彼らが墓の中にいる時には、他人のための落穂でしかない。彼らは自らの目的を達成したのだろうか。我々の人生はいかなる瞬間にも自らを欺きうるのだから、私は現在の確実さなるものを、疑わしい未来なるものために延期すべきだろうか。(ES 3.29)

目指してはならない目的(快楽)を目指すべきだと述べることは自己矛盾である。加えて、上の見解を採る人は、ある生き方を目指すことによって、死ぬまで快楽を享受できないかもしれない。だとすれば、上の見解は、快楽主義の観点から善い方法ではない。

上の批判に対する快楽主義者による次のような応えを、ブラッドリーは予想している。

その答えは、次のようなものであるに違いない。すなわち、そのこと

は十分に真実だということである。つまり、生の中に確実性はないが、蓋然性に基づいて行為するほうが、依然として一層理に適っている、というものであるに違いない。あなたは死ぬかもしれないが、あなたが生きる可能性はある。そのことは成り立つだろうから、生のための規則すなわち道徳的な航海暦を採用しつつ、生の規則によって自らの行路を導く方がよい。というのは、あなたが大多数の人々と同じくらい長く生きるとすれば、あなたはこの方法で最も多くの快樂を確実に手に入れるだろうからである。(ES 3.30)

上の批判に対して、快樂主義者は次のように応えるだろう。すなわち、なるほど人は、ある生き方をすることによって快樂を手に入れる前に死ぬかもしれない。しかしながら、快樂を手に入れるまで生きる可能性はある。だとすれば、ある生き方をする事、すなわち道徳的な航海暦¹²によって自らの行路を導くことは、蓋然的には、最大の快樂を手に入れるための善い方法である、と。

以上の応えを、ブラッドリーは次のように批判している。

私が自らの快樂を追求すべきだとすれば、自らの快樂に関して判定することは、私に任せられなければならないと、私には思われる。もしもこれが成り立つとすれば、その航海暦は、私にとって法なるものではない。それは自らの私的な見解に反して従われるためにではなく、それらの見解に従って自らによって用いられるためにつくられた。このことによって、道徳的立法の全体は減じる。(ES 3.32)

自らの快樂が目的だとすれば、手段の選択は各人の判断に委ねられなけれ

12 ミルは、功利原理の補助的原則を説明するために、「航海暦 (the Nautical Almanack)」という言葉を用いている (CW 10.225, Cf. CW 10.63-6, CW 10.180)。

ばならない。言い換えれば、道徳的航海暦に従うことが自らに最大の快樂をもたらすかどうかは、各人の判断に委ねられなければならない。だとすれば、道徳的航海暦は、各人の私的な見解に従属している。それ故、各人にとって法なるものではない。以上から、道徳的立法の全体は滅びる。

道徳的航海暦が法としての權威を失うプロセスとは、どのようなものだろうか。

この問いに答える手掛かりとなるのは、『倫理学研究』第3論文第33段落の以下の一節である。

というのは、明らかに(1) 状況というものは、それに対して備えることができない奇妙な混乱に陥るからである。すなわち、法なるものとしての航海暦において規定された行路は、個々のケースで快樂の代わりに苦痛に行き着きうる以上、ここ〔混乱という状況：引用者〕で私は、その航海暦を輕視しなければならないからである。そして明らかに、(2) 外的な状況だけでなく、人々の氣質も多様だからである。一方の人に快樂をもたらすものは、他方の人には何の快樂ももたらさない。そして、苦痛についても同様である。あなたはあらかじめ一般的に述べることができるが、それは、あれこれの人には当てはまらないかもしれない。これらのことの帰結として、航海暦とその道徳的規則とは、いかなる權威も持たない。(ES 3.33)

状況や人々の氣質によって、道徳的航海暦は快樂ではなく苦痛をもたらすケースが存在しうる。そのようなケースで、人は、道徳的航海暦を輕視しなければならない。だとすれば、道徳的航海暦はいかなる權威も持たない。「要するに、それらはまったく法ではない。それらは、規則に過ぎない。そして、周知のように、規則というものは例外を許容し、例外を伴う」(ES 3.33)。

上の一節のすぐ後の段落で、ブラッドリーは道徳的航海暦に関する自

らの批判を次のように要約している。

快樂主義が自らの私的な快樂を追求することと捉えられるとすれば、我々は、以上をもって実践的信条としての快樂主義の終焉に到達した。快樂主義の目的は、快い感情の最大の剰余を自分自身のために手に入れることであり、快樂主義は、それに従うことが自らの義務である諸規則を、私に与えた。だが快樂主義は、それ自身の諸規則に関してはあまり真剣ではない。つまり、それらの規則は、適用されてもよいし、されなくてもよい。私がそれらの規則を遵守することと、それらの規則に違反することとのどちらが自らの特定のケースで快樂をもたらす可能性が最も高いと私が考えるかしだいで、私はそれらを遵守してよいし、それらに違反してもよい。(ES 3.34)

人は、快樂主義の諸規則すなわち道徳的航海暦が自らの特定のケースで快樂をもたらす可能性が高いと考えるかしだいで、それを遵守してもよいし、それに違反してもよい。だとすれば、快樂主義は、自らの諸規則（手段）に関して真剣ではない。

続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。

そして、快樂主義は、それ自身の目的に関してあまり真剣ではない。快樂はねらっても必ず得られるものではないにもかかわらず、快樂を手に入れることが、一つの道徳的義務である。すると、我々は快樂を、それを手に入れることを過度に気遣ったり試みたりせずに、脇道で目指さなければならない。(ES 3.34)

快樂主義の逆説を採れば、人は、直接的に快樂を手に入れることを目指さずに、間接的に目指さなければならない (ES 3.27)。加えて、快樂は唯一の目的であることを止めている (ES 3.28)。だとすれば、快樂主義は、自

らの目的に関して真剣ではない。

今しがた見たように、快樂主義は自らの目的に関しても、目的を達成するための諸規則（手段）に関しても真剣ではない。それ故、私的な快樂の追求としての快樂主義は終焉に到達した（ES 3.34）¹³。

第2節 功利主義に対する批判

ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文第35段落で以下のように述べている。

第一に、我々は、通俗的な意見と、快樂の追求としての快樂主義との衝突を示した。第二に、私の快樂の追求が生においていかなる実践可能な目的も与えない理由を示した。両方の点について、我々はおそらく不必要なほど詳しく論じてきた。だが、徳を私の快樂のための手段ではなく「全体としての、感覚を有するものの世界」の快樂のための手段とする学説——思うに我々の時代における最も流行の道德哲学と呼びうる現代の功利主義——を、まだ公平に取り扱ってはいない。（ES 3.35）

前節で見たように、ブラッドリーは、個人的快樂主義は、普通の人々の道德意識と対立すると述べている。加えて、それは実践不可能である理由を提示している。次に、ブラッドリーは、感覚を有するすべてのものの最大の快樂を目指す功利主義を検討する。

まず、ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文第36段落で以下のよう

13 続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。「学校においてだけでなく日常生活においても、前向きにことを起こすことは後ろ向きな結果、すなわち不在というゴールをすること、目的を単なる否定のうちに置くことに行き着く」（ES 3.34）。

に述べている。

もしも最大の幸福は、最大量の快樂という意味では、個人に適用される時に、まさにその本性によって事実として実在できないだろうということを我々が見て取った所の一つの「觀念」あるいはむしろ一つの觀念を目指す自己矛盾的な試みに過ぎないのだとすれば、(個々の動物が現在ある所のもの、および将来あるだろう所のものを表すと私が想定する)「全体としての、感覺を有するものの世界」における最大量の快樂の実現は、なおさら無謀で不可能な虚構なるもの以外の何ものでもない、と私は言うべきである。(ES 3.36)

個人の最大量の快樂は、その本性のよって実在できない一つの觀念である。それ故、その実現を目指すことは、自己矛盾的な試みに過ぎない。だとすれば、感覺を有するすべてのものの最大量の快樂の実現を目指すことは、なおさら無謀で不可能な虚構である。

なぜ、最大量の快樂の実現を目指すことは、不可能な虚構であるのだろうか。この問いに答える手掛かりとなるのは、『倫理学研究』第3論文第37段落の以下の一節である。「我々は以下のことを見て取った。すなわち、幸福は、「あなたが獲得できる限り多くの」という意味では、いつでもどこにも実現されることは決してない。あるいは、もしも誰かがそう言うほうを選ぶとすれば、至る所で、いかなる中断もなしに実現される、と。両方のケースで、幸福は、獲得されるために配置されたものとしては、いかなる意義も持たない。幸福は、最大量の快樂という意味では、決して達成されることはできない」(ES 3.37)。最大量の快樂すなわち人が獲得できる限り多くの快樂とは、快樂の総和であるとしよう。快樂の総和は、死ぬ前にも死の時点でも実現されることはない(ES 3.23)。他方で、人が獲得できる限り多くの快樂とは、一人の人が手に入れる限り多くの快樂を意味するとしよう。だとすれば、あらゆる人はあらゆる時点でそれを手に入

れている。言い換えれば、幸福である。しかしながら、そのような幸福はいかなる意義も持たない。以上から、最大量の快楽の実現を目指すことは、不可能な虚構である。

上の批判に対して、ブラッドリーは次のような応えを予想している。

その目的の現実存在の可能性について、ありえないものや無意味なものを目指すことの満足（あるいは不満足）について、我々がどう考えようとも、いずれにしても、我々の道徳的な法と戒律とは明らかである。それらは以下のものである。すなわち、快楽を増やせ。感覚を有する存在者の快い感情の数を増やし、その質を深めよ。そして彼らの苦痛に関して、反対のことを行え。(ES 3.39)

快楽主義者は、上の批判に対して次のように応えるだろう。すなわち、仮に最大量の快楽という目的が実現不可能なものだと認めるとしても、自らの道徳的な法と戒律は明らかである、と。

上の応えに対して、ブラッドリーは次のような二つの批判を行っている。まず、第一の批判を次のように述べている。

我々は既に指摘してきたが、この種の学説は通俗的な道徳と直接的に対立するという事実にもう一度注意を喚起することは、不適切ではないだろう。我々（私は通常の人に関して述べている）は、豚に変えられることによって、仮により少量の苦痛を伴うより多量の快楽の絶対的な確実性を手に入れるとしても、自分自身のためにも同類のもののためにも、その変化を拒否するはずだ。そしてそうすることを自らの義務と考えるはずだ。だが最大量の快楽が目的だと我々が考えるとすれば、そのような変化を追求してそれを受け入れることは、我々の義務であろう。(ES 3.40)

普通の人々は、豚に変えられることによって、より多量の快樂を確実に手に入れるとしても、その変化を拒否するに違いない。他方で、快樂主義を採れば、そのような変化を受け入れることは、我々の義務である。以上から、快樂主義は、普通の人々の道徳と対立する。

次に、ブラッドリーは、第二の批判を次のように述べている。

その理論の道徳性に関しては、これで十分である。いまやその実践可能性と整合性を考察しよう。全員の快樂としての目的は、私の快樂と同じように、私が自らの生の中で把握し実行できるものではない。それは一つの体系、一つの具体的な全体ではない。(ES 3.41)

第二に、自己の快樂と同じように、全員の快樂は、一つの具体的な全体ではない。ところで、人が実現すべきものは、一つの具体的な全体（自己）である。以上から、全員の快樂という目的は、人が実現すべきものではない。言い換えれば、全員の快樂を増やせという快樂主義の戒律は、私が何を行うべきかという問いに対するいかなる答えも与えない。それ故、実践的には使えない。

ブラッドリーは、上の第二の批判に対する次のような応えを、ミル『功利主義論』から引用している。

「だが、それが答えを与える必要はない」と応えられるだろう。「人類の経験は、快樂を増やす傾向を有する手段を発見した。そして、これらの手段は道徳的航海暦の中で規定されているのだから、その目的の中に含まれると、公平に考えられるだろう。」(ES 3.41)

道徳的航海暦とは、人類の経験から得られた、全員の快樂を増やす傾向を有する手段である。それ故、道徳的航海暦は、私が行うべきことを告げる。

ブラッドリーは、上の応えを次のように批判している。

あなたはこれらの法を目的の一部と成し、それらの法を目的と同一視することはできない。というのは、目的は、快い感情として明確に規定されたのだから、その目的と、手段としてのそれらの法との間にはいかなる本質的な結びつきもないからである、と。それらの法あるいは規則が感情ではないとすれば（そして現実にもそうではない）、それらは、感情のための手段に過ぎないに違いない。目的と諸手段という二者の関係は、外的なものである。あなたは、それ自体としての目的の概念から、それ自体としてのその諸規則に行き着くことはどのようにしてもできない。(ES 3.42)

道徳的航海暦（諸規則）は、快い感情という目的のための手段に過ぎない。だとすれば、両者の間には、本質的な結びつきはない。言い換えれば、両者の関係は外的なものである。それ故、人は、快い感情という目的の概念から、道徳的航海暦に行き着くことはできない。だとすれば、道徳的航海暦は、目的の概念から来る権威を持たない。それ故、法ではない。法が存在しないとすれば、人は、道徳を手に入れることはできない (ES 3.42)。

上の批判に対して、ブラッドリーは次のような応えを予想している。

だとしても、あなたは、自らの心の中で、その目的を一方に置き、それらの規則を他方に置いて、これらの特定の諸手段なしにその目的に到達する可能性を期待することはできる。あなたは次のように言うかもしれない。自分は可能性を気にかけない。経験は、諸手段と目的との結びつきを示しているのだから、それで十分である、と。(ES 3.42)

快樂主義者は、次のように応えるだろう。すなわち、快樂と諸規則との間に本質的な結びつきがある必要はない。両者の間には、経験上の結びつきがある。それ故、人は、諸規則を遵守すれば、快樂を手に入れることを期

待できる、と。

ブラッドリーは、上の応えを次のように批判している。

私が特に強調したい点は、以下のことである。すなわち、そのような観察された結びつきは、十分なものではない。あるいはむしろ、我々が以下の二つの前提のうち的一方を措くつもりがある場合に限り、十分なものである。第一の前提とは、以下のものである。すなわち、これらの諸規則のうちに実在し具現化されていると我々が想定する人類の一般的な意見は誤りえない。つまり、それは所与の目的への唯一の道あるいは最善の道を探る。そしてまた、私は別の方法で考えるための弁解を持たない、というものである。第二の前提とは、私がそれらの規則をその目的のための最善の手段と考えるか否かにかかわらず、私はいずれにしても、所与の目的のための正しい手段に関する自分自身の見解を無視して、それら規則を、そこから離れるべきではないものと見なさなければならない、というものである。これら二つの想定されうる前提のうち、どちらか一方が必要である。(ES 3.42)

快樂と道徳的航海暦（諸規則）との上述の経験的な結びつきが十分なものとなるのは、次のような二つの前提のうちのどちらか一方が成り立つ時だけである。第一の前提とは、道徳的航海暦は誤りえないというものである。第二の前提とは、道徳的航海暦が快樂を手に入れるための最善の手段ではないとしても、人はそれを遵守すべきであるというものである。

第一の前提について、ブラッドリーは、次のように述べている。

第一の前提に関して、たとえ快樂主義者が「すべては善いと思われる」というような強い主張を行い、それを正当化するつもりがあるとしても、そうできるだろういかなる根拠も、私は見て取れない。これらの法は、それらからのどんな逸脱も、どんなケースでも、対応する遵守

よりも所与の目的により少なく貢献するに違いないという意味で、これらの法は誤りえないと、一体なぜ、私は考えなければならないのだろうか。(ES 3.43)

道徳的航海暦からのいかなる逸脱も、対応する遵守よりも快楽を手に入れるという目的のためにより少なく貢献するという見解は、いかなる論拠も持たない。具体的には、「姦淫するな」という戒律のいかなる違反も、快楽の剰余を増やすことはできないということを、人は証明できない(ibid.)。以上から、第一の前提は成り立たない。

第二の前提について、ブラッドリーは次のように述べている。

人類が誤りうるとすれば、私的な判断の正しさが抑圧されるべきでないとするれば、想定された一般的経験が不可謬ではないとするれば、私が自分自身の判断に逆らっても、常にそれに従うことは、一体いかにして道徳的でありうるだろうか。(ES 3.44)

道徳的航海暦が誤っているケースが存在するとしよう。そのようなケースでは、私的判断に逆らって道徳的航海暦を遵守することは、快楽の剰余を増やさない。だとすれば、快楽主義の立場からは不道徳的である。

上の一節のすぐ後で、ブラッドリーは以下のように述べている。

私は、ある意見を形づくるために大変苦勞してきた。しかしながら、私は、自らのケースは例外だと完全に確信している。このケースである規則に違反することは〔快楽の：引用者〕剰余を増やすだろうということを、私はまったく疑ってはいない。……道徳的目的は明らかである。私は、すべての考慮事項を理解するまで考え抜いた後では、その手段に関しても確信している。私が自らの行為を差し控えて、確実な目的よりもむしろあなた方の不確実な意見を基準とするように私に

命じるどんな権利を、あなた方は持つのだろうか、世の人々は持つのだろうか。もしも私がそうするとすれば、それについて自らの良心に一体どう応えることができるだろうか。(ES 3.44)

私は、自らのケースで道徳的航海暦に違反することは快樂の剰余を増やすということ、すなわち自らのケースは道徳的航海暦の例外だということを確信しているとしよう。この確信に逆らって、世の人々の不確実な意見すなわち道徳的航海暦に従うならば、自らの良心に応えることはできない。言い換えれば、快樂主義の立場からは不道徳的である。

上の批判に対して、ブラッドリーは次のような応えを予想している。「道徳に関するどんな理論に基づいても、衝突は生じるに違いないと、ここで応えられるとすれば、私は、それは正しいと完全に認める。そしてまた、いかなる理論に基づいてもこの種の衝突（すなわち、道徳的目的の対立ではなく、所与の道徳的目的のための手段に関する様々な内省的熟慮の対立）は、生じるに違いない、ということを、私は議論のために、しかし議論のためにのみ完全に認めるつもりだ」(ES 3.45)。いかなる道徳理論を採用しても、道徳的目的のための手段に関する見解どうしの対立は生じるに違いない。快樂主義者は、上の批判に対してこう応えるだろう。

上の応えに対して、ブラッドリーは次のような二つの批判を行っている。まず、第一の批判を次のように述べている。

(1) そのような衝突を引き起こすこと、行動のほぼすべての点に関して決議論的な問いの提起を正当化することは、快樂主義の本質に属するのだから、このことは、理論的に成り立つだけではなく、ある人自身の直接的な実践に関しても成り立つ。その理由は単純なものであり、我々はそれをすでに述べた。快樂主義にとっての目的は、それに属し、そこから切り離せない手段を持たないのだから、その手段は外在的であるのだから、あなたがその目的を手に入れる限り、その手段は取る

に足らないものである。その目的に対立するその手段の関係は、臆見の事柄であり、かつ臆見の事柄以上のものであることはできない。…
…最終審は、自らの私的な判断である。(ES 3.45)

第一に、快楽という目的は、それから切り離せない手段を持たない。言い換えれば、その手段すなわち道徳的航海暦は、快楽という目的にとって外在的である。それ故、人は快楽を手に入れる限り、その手段は取るに足らないものである。第二に、快楽主義を採れば、その目的に対する手段の関係は、臆見すなわち私的判断の事柄である。言い換えれば、当該のケースで道徳的航海暦が快楽を手に入れるための最善の手段であるのかどうか、従ってまた道徳的航海暦を遵守すべきかどうかは、各人の私的判断に委ねられている。

上の一節のすぐ後で、ブラッドリーは以下のように述べている。「事柄の全体を二つの言葉で述べれば、以下になる。快楽主義の戒律は、規則に過ぎない。そして規則は、常に例外を伴いうる。それらは法ではなく、かつ私が見て取る限り、法であると主張されることはできない。私はそれらの奉仕者ではなく、それらこそが私の奉仕者である。そして私が理解する限り、このことは、不断の実践的な決議論を可能にし、正当化し、促進しさえするだろう。そしてこれは道徳の死であると付け加える必要なほとんどない」(ES 3.45)。快楽主義の戒律（道徳的航海暦）は、例外を許容する規則に過ぎない。例外を許容しない法ではない。言い換えれば、各人にとって奉仕者に過ぎない。それ故、「不断の実践的な決議論」を可能にし、正当化し、促進する。これは道徳の死である。

次に、ブラッドリーは、第二の批判を次のように述べている。

(2) 他のどんな理論も快楽主義よりも善い状態にはないということが仮に真実だとしても、「快楽主義にとってそれだけますます善い」ということはなく、「あらゆる道徳理論にとってそれだけますます悪い」

ということ以外に、我々は何を言うべきだろうか。道徳的意識は、道徳理論の試金石であるのだから、私がすべての人において依拠する道徳的意識は、諸規則をはるかに超える法を持つ。(ES 3.46)

道徳的意識こそが、道徳理論の試金石である。それ故、快樂主義以外の道徳理論が道徳的意識に衝突するか否かにかかわらず、快樂主義は道徳的意識と衝突するのであれば、自らの理論を確立しない (ES 3.46)。

要約

次に、ブラッドリーは、功利主義に対する自らの批判を要約している。「我々が到達した結論は、以下のものである。すなわち、目的は感覚を有するものの世界における快樂の最大量の剰余であるということは確実だと仮定しても、その目的は道徳のいかなる基準も与えないということである」(ES 3.47)。

続けて、上の結論の理由を述べている。

その目的は、それ自体できわめて抽象的で、かつ触知できない。その手段はその目的にとって、外的であり、それ自体で重要ではない。そして、目的に対する手段の関係を確定することは、常に臆見の問題であるに違いない。最終審では、それは、私の私的意見の問題であり、(きわめて重要なことに) そうであるべきである。それらの規則は法ではないということが以前に判明したように、ここでもそれは成り立つ。私は、それらの規則に関して意のままにできる。そして、いかなる基準でもない基準、いかなる法でもない法、違反しても遵守してもよく、変化する判断と速やかに動く意見とに翻弄されるそれらは、それによって私が自らの生を規制すべきいかなる実践的な基盤でもない。(ES 3.47)

第一に、快楽の最大量の剰余という目的は、抽象的で触知できない。第二に、その目的のための手段は、その目的にとって外的なものである。それ故、それ自体では取るに足らないものである。第三に、その目的に対する手段の関係を確定する最終審は、私的な意見である。言い換えれば、それらの手段となる規則を遵守するかどうかは、各人の意のままにできる。だとすれば、それらの規則は法ではない。それ故、生を規制する実践的基盤とならない。

上の一節のすぐ後の段落で、ブラッドリーは以下のように述べている。

快楽主義に対する最も重大な反論の一つは、先に見たように、それが自らの結論にあまり真剣ではないということである。ある理論が自らの原理の正当な帰結を示すことができないということは、その理論を支持するいかなる議論でもなく、むしろ確実に、それに反対する議論である。(ES 3.48)

第四に、先に見たように、快楽主義者——従ってまた功利主義者——は、自らの目的に対してもその手段に対しても真剣ではない。それ故、自らの原理の正当な帰結を示すことができない。以上のことは、快楽主義に反対する議論になる。

続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。「それ故、我々が大量の快楽を自らの目的と見なすとすれば、それは実現不可能であり、非道徳的あるいは不道徳的であり、最後に、実践においては使えない学説であるということを、我々は見出した」(ES 3.49)。(a) 快楽主義は、実践においては使えない学説である。(b) 快楽主義は、不道徳的である。(c) 最大量の快楽という目的は、実現不可能である。(a) は、今しがた見た第二の批判と第四の批判に対応している。功利主義の目的のための手段は、その目的にとって外的なものである。それ故、それ自体では取るに足らないものである。加えて、功利主義者は自らの目的に対しても手段に対して

も真剣ではない。以上から、功利主義は実践においては使えない学説である。(b) は今しがた見た第三の批判に対応している。功利主義の諸規則は法ではない。だとすれば、不断の決議論を可能にする。それ故、不道德なものである。(c) は今しがた見た第一の批判に対応している。快樂の最大量の剰余という目的は、抽象的で触知できない。それ故、実現不可能である。

第3節 功利原理の証明

ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文第49段落で次のような問いを立てている。すなわち、「これまでずっと、我々はその目的を当然なものとなし見てきた。だが、いまや我々は次のように尋ねるべきである。感覚を有するものの快樂を道徳的目的と見なすためにどのような根拠があるのか、と。私がこれを、そのために他のすべてのものが、私自身の快樂や生命さえもが放棄されなければならないものと見なすどのような理由がありうと言うのか」(ES 3.49)。感覚を有するすべてのものの快樂を道徳的目的と見なす論拠あるいは理由とは何だろうか。言い換えれば、功利原理をどう証明すべきであろうか。

ブラッドリーの考えでは、上の問いに対する快樂主義者の答えは以下の三つのものである。すなわち、(1) 功利主義の目的は善すぎるので証明できない。言い換えれば、自明である。(2) 神は、感覚を有するすべてのものの最大量の快樂を意志する。それ故、人はなおさうすべきである¹⁴。(3) ミルは功利主義の目的は望ましいということを次のように証明している。すなわち、「各人はそれが達成可能だと信じる限り、自分自身の幸福を欲するという以外には、社会全体の幸福が望ましいことはいかなる理由も与えられることはできない。しかしながらこれは事実である

14 ブラッドリーは明言していないが、ミルはこう述べている (CW 10.222-3)。

から、幸福が善であるということについて、各人の幸福が各人にとって善であるのだから、社会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ことについて、当該のケースが許容するすべての証明だけではなく要求できるすべての証明を我々は手に入れる。」(CW 10.234)。

ブラッドリーは、上の答えを次のように批判している。(1) 道徳的意識は、功利主義の目的が主要な善であるということを否認する。また、利己心は、功利主義の目的が自己の快樂という目的の手段以上のものだということを否認する。それ故、功利主義の目的は望ましいということは自明ではない。(2) の答えは、「機械仕掛けの神」あるいは「困ったときの神頼み」である。この答えに対して、ブラッドリーは「我らの神を空間の外に置き」と述べている (ES 3.52)。

(3) について、ブラッドリーは以下のように述べている。すなわち、ミルの「証明」には一定の説得力がある。「もしも多くの豚が一つの飼い葉桶で餌を与えられているとすれば、各々の豚は、自分自身の餌を欲するのだから、結果としてはともかくも全員の餌を欲するように現に見える。そして類推によって、各々の豚は、自分自身の快樂を欲することによって、全員の快樂もまた欲するということが帰結するはずである」(ES 3.55)。しかしながら、今しがた述べたことは、経験にはほとんど合致しない。それ故、ミルの「証明」には何か誤りがあるに違いない、と (ibid.)。

その誤りとは、どのようなものだろうか。

この問いに答える第一の手掛かりとなるのは、『倫理学研究』第3論文第56段落の以下の一節である。

全員の快樂という目的は、我が功利主義のモラリストたちの理論に端を発するものだが、証明できないだけでなく、ありえない。もしも私の自己は、それ自体で存在し、他者の自己とは独立したものであるとすれば、またもしも私が欲し、また欲しうるのは自らの快樂だけだとすれば、そしてもしもその快樂とはこの個々の自己の孤立した感

情なるものだとすれば、唯一の望ましいものは、私自身の感情の一つの状態あるいは複数の状態であり、第二には、そのための手段となるすべてのものである。私の快樂という觀念ではない対象を欲することは、心理的にはありえないのだから、どんなに表現を歪めても、そのような觀念からいかなるそのような対象への結びつきもつくりだすことはできないだろう。そしてそのような対象とは、私の快樂には資さないと考えられた他者の快樂の觀念である。(ES 3.56)

快樂主義は、次のようなことを前提している。すなわち、私の自己は、それ自体で存在し、他者の自己とは独立したものである。加えて、私が欲し、欲しうるのは、自らの快樂だけである、と。以上のことを前提すれば、私が自己の快樂に資さない他者の快樂を欲するということは、心理的にありえない。

続けて、ブラッドリーは以下のように述べている。

私は他者の快樂をたまたま欲するかもしれないし、欲しないかもしれない。他者の快樂は私にとって望ましいと私に告げることは、他者の快樂は私自身の快樂に資するだろうとあなたが考えると私に告げることである。つまり、私が他者の快樂を欲するべきだと私に命じることは、同一のことを再度述べるのか、さもなければ無意味な言葉であるか、そのどちらかである。(ES 3.56)

他者の快樂は私にとって望ましいということは、他者の快樂は私の快樂に資するということである。だとすれば、私が他者の快樂を欲するべきだと命じることは、他者の快樂は私の快樂に資すると述べることに過ぎない。または、無意味な言葉である。以上から、全員の快樂は望ましいというこ

とを、上の前提から証明することはできない¹⁵。

上の問いに答える第二の手掛かりとなるのは、『倫理学研究』第3論文第56段落の以下の一節である。

我々もまたそう考えるように、自己は結局のところ、自己自身以外のいかなるものも欲することはできないのだから、自己が実現すべき自己とは、一つの原子、他の諸単位を寄せ付けない一つの単位である以上、もっぱら自らのもの、自らの感情、自らの快楽と苦痛であるもの以外の何ものも、それ自身のうちに持つことができないのだとすれば、その自己は、自らの快楽と苦痛を持つ他者に対して、ある外的な関係にしか置かれることができない、ということは確実である。自己は目的であるのだから、他者は手段でなければならず、かつ手段以外の何ものでもないものでなければならない。そのような基盤の上では、道徳はありえない。それにもかかわらず、道徳は実在する。(ES 3.57)

一方で、快楽主義の前提では、自己は一つの原子である。それ故、自らの快楽と苦痛以外のものを欲することはできない。だとすれば、他者に対し

15 上の一節のすぐ後で、ブラッドリーは以下のように述べている。「功利主義者は、心理学的根拠に基づいて、快楽は唯一の望ましいものだと考えている。彼は自らの自然的本能および道徳的本能の強さに基づいて、自分は他者のために生きなければならないと考えている。彼はその二者を一緒にして、他者の快楽は、自らがそのために生きなければならないものだと結論する。今しがた述べたことは、適切な理論的演繹ではなく、功利主義的怪物の出現であるのだから、それについては、その心情は正しい場所にあるが、その頭脳は欠如していると、我々は言わなければならない」(ES 3.56)。一方で、功利主義者は、心理学的根拠に基づいて、快楽は唯一の望ましいものだと考えている。他方で、彼は、道徳的本能(心情)から、自分は他者のために生きなければならないと考えている。その後で、両方の見解を一緒にして、自分は他者の快楽のために生きなければならないと結論する。彼の心情は適切である。しかしながら、彼の理論的演繹は誤っている。それ故、彼の結論もまた誤っている。

て外的な関係にしか置かれることはできない。言い換えれば、他者——従ってまた他者の快樂——は、手段に過ぎないのでなければならない。他方で、功利原理によれば、目的とは他者の快樂である。以上から、上の前提から功利主義に移行することはできない。それ故、功利原理を証明することはできない。

上の問いに答える第三の手掛かりとなるのは、『倫理学研究』第 3 論文第 57 段落の以下の一節である。

もしも普遍なるものが「一つの觀念」以上のものでありうるということを、我々が否認するならば、もしも個人的であるに過ぎないものと現実的なものとが同一のものであるということ、とりわけ、自己は他の自己を排除するのだから、この意味で個人なるものに過ぎないということを、我々が確信しているとすれば、そしてさらに、いずれにしても道德に関しては、我々は普遍的なもの、あれこれの自己よりも広くて強いものなしで済ますことはできないのだとすれば、他のすべての領域においてと同じようにここでもまた、我々は、そのようなものとして固定されている諸個人（諸個別）に過ぎないものから、一体いかにして普遍なるものを手に入れることができるのだろうか、という問題に直面する。そして、このように述べられた当該の問題は、解決できない。(ES 3.57)

快樂主義は次のようなことを前提している。すなわち、自己とは、他の自己を排除するという意味で個別的なものである。加えて、普遍的なものは一つの觀念に過ぎない、と。ところで、人は、諸個別者から普遍者を手に入れることはできない。それ故、自己の快樂という目的から全員の快樂という目的に移行することはできない。以上から、全員の快樂は望ましいということを、上の前提から証明することはできない。

要約すると、第一に、快樂主義の前提では、自己は一つの原子である。

だとすれば、他者に対して外的な関係にしか置かれることはできない。他方で、功利原理によれば、目的とは全員の快樂である。以上から、上の前提から功利原理を証明することはできない。第二に、快樂主義の前提では、自己は諸個別者である。諸個別者に過ぎないものから普遍者を手に入れることはできない。それ故、自己の快樂という目的から全員の快樂という目的に移行することはできない。以上から、快樂主義の前提に依拠して功利原理を証明することはできない。

第4節 ブラッドリーによる批判の評価

第1節から第3節で見たように、ブラッドリーは、快樂主義を次のように批判している。(1) 快樂主義は実践的には使えない。(2) 通俗的な人々の意見では、快樂主義は不道德なものである。(3) 快樂主義の目的は実現できない。(4-1) 快樂主義の逆説を採用する快樂主義者は、自らの目的に真剣ではない。(4-2) 道徳的航海暦を採用する快樂主義者は、自らの手段に真剣ではない((3)、(4)は(1)の論拠となる。加えて、道徳的航海暦は法ではない。そして、法が存在しなければ、道徳は滅びる。以上から、(4-2)は(2)の論拠ともなる)。(5-1) 功利原理は自明ではない。(5-2) 神の意志に依拠して功利原理を証明することは、適切ではない。(5-3) 快樂主義の前提では、自己は一つの原子である。だとすれば、他者に対して外的な関係にしか置かれることはできない。それ故、人は、他者の快樂を目的として目指すことはできない。他方で、功利原理によれば、目的とは全員の快樂の総和を最大化することである。以上から、上の前提から功利原理に移行することはできない。それ故、上の前提に依拠して功利原理を証明することはできない。

今しがた見た批判は適切なものであろうか。順に検討することにした。

(1) が適切なものかどうかは、その論拠となる(3)と(4)が適切な

ものであるかどうかしだいである。

(2) について。通俗的な人々とは、「世の人々」(ES 3.4)あるいは「当該の問題に関する理論を持たない道徳的な人々」(ES 3.8)である。言い換えれば、哲学者ではない非反省的な人々である。だとすれば、ブラッドリーは、洗練されない常識道徳に依拠しているように見える。

この点に関して、シジウィックは、ブラッドリーの見解を次のように批判している。すなわち、一方で、ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文で、通俗的な道徳すなわち洗練されない常識的道徳に依拠すると述べている。他方で、同書第6論文では、自らの理想的道徳を提示している。両者は対立する。それ故、ブラッドリーは、洗練されない常識的道徳に対して不安を示す。それにもかかわらず、洗練されない常識的道徳に留まる。それ故、両者の矛盾を深めている、と¹⁶。

ブラッドリーが上の批判に応えることができるかどうかは、彼が洗練されない常識的道徳と理想的道徳の関係を、前者から後者への弁証法的発展として、あるいは両者の反省的均衡として、整合的に説明しているかどうかしだいである。もし説明していないとすれば、ブラッドリーの批判は不適切なものであるか、少なくとも不十分なものである。

(3) 快樂主義の目的は実現できないということの理由は、以下の三つのものである。すなわち、(a) 一方で、快樂主義者は、はっきりとは意識せずに、真の普遍者すなわち自己充足を追求している。他方で、意識的には、偽の普遍者すなわち諸快樂の総和を追求している。両者のちぐはぐなあり方すなわち異質な本性から、快樂主義者の指導は不満足という結末に終わる。(b) 一方で、死ぬ前には来るべき快樂がまだあり、人は諸快樂の系列を完成することができず、他方で、死の時点で諸快樂の系列を完成してしまったとしても、死の時点では意識を持たない故にその総和を知るこ

16 Sidgwick, Henry, "Critical Note of *Ethical Studies*", *Mind* 1, 1876, Cf. Boucher, David and Andrew Vincent, *British Idealism and Practical Theory*, Edinburgh University Press, 2000.

とはできない。だとすれば、諸快楽の系列は、終わりを持たない。それ故、人は、その系列を総和することはできない。(c) 仮に個々の快楽が消滅しないとしても、今しがた述べた二つのことは成り立つ。しかしながら、実際に、個々の快楽は生じては消滅してしまう。それ故、人は、諸快楽の総和という目的を追求することによって心は満足されない。

(a) について、第一節で見たように、ブラッドリーの考えでは、実現されるべき自己とは、一個の全体あるいは普遍者である。他方で、諸快楽の系列とは、個別的な諸満足の系列である。若干敷衍していえば、瞬間的で断片的なものである。後者の見解は適切なものだろうか。快楽は生き方と連合（観念連合）しうる¹⁷。生き方と連合（観念連合）した快楽は、瞬間的で断片的なものではない。一個の全体あるいは普遍者である。以上から、後者の見解は適切なものではない。それ故、(a) は適切なものではない。

(b) について。諸快楽の系列は完成していなくても、人は、ある時点までのその系列を総和することはできる。だとすれば、諸快楽の系列は終わりを持たないとしても、人はその系列を総和することはできる。以上から、(b) は適切なものではない。

(c) について。諸快楽の系列は、過去の記憶の中に残りうる。あるいは、未来の予想の中に思い描かれうる。だとすれば、諸快楽の系列が、現実には消滅してしまったとしても、それらを記憶や予想の中で総和することはできる。加えて、生じては消滅してしまうのは、諸快楽の系列だけではない。あらゆる善い活動や人生もまた生じては消滅してしまう。それ故、人は、生じては消滅してしまうものを追求することによって心を満たされないとすれば、いかなる善い活動や生き方を追求しても心を満たされないという奇妙な結果になる。以上に鑑みれば、(c) は適切ではないと言える。

(4-1) について。人は、快楽を直接的に目指しても、それを手に入れることはしばしばできない。それ故、快楽主義の逆説は、快楽を手に入れる

17 水野 2014、第6章、水野 2025、参照。

ための可能な最善の方法である。以上に鑑みれば、道徳的航海暦を採用する快樂主義者は、自らの目的に真剣ではない、とは言えない。

(4-2) の理由は、以下の三つのものである。すなわち、第一に、道徳的航海暦に従うべきかどうかは、各人の私的判断に委ねられている。第二に、道徳的航海暦は、例外を許容する規則に過ぎない。法なるものではない。第三に、個人的快樂主義ではなく功利主義に関しては、道徳的航海暦という手段は、快樂という目的にとって外在的なものである。それ故、人が快樂を手に入れる限り、その手段は取るに足らないものである。言い換えれば、人は道徳的航海暦を遵守しなくてもよい。以上から、道徳的航海暦を採用する快樂主義者は、自らの手段に真剣ではない。

上の三つの理由は、適切なものであろうか。

第一に、個人的快樂主義に関しては、道徳的航海暦を遵守すべきかどうかは、各人の私的判断に委ねられるべきである。他方で、功利主義に関しては、道徳的航海暦を遵守すべきかどうかは、それを遵守することが全員の快樂に資するかどうかしだいである。後者の問題は、各人の私的判断に委ねられるべきではない。理性によって判断されるべきである。第二に、道徳的航海暦だけではなく、あらゆる道徳規則は例外を許容する。例えば、正当防衛のケースでは、人を殺すなという道徳規則を遵守しないことは許容されている。むしろ、道徳規則は例外を許容しないとするブラッドリーのほうに問題があるのではないだろうか。道徳規則は、例外を許容しないとすれば非常に限られたものになるだろう。第三に、道徳的航海暦という手段は、誤りえないものではない。しかしながら、快樂という目的に資する傾向を有する。言い換えれば、蓋然的にはその目的に資する。だとすれば、——船乗りにとって航海暦が取るに足らないものではないのと同じように、——道徳的航海暦は、人にとって取るに足らないものではない。以上から、上の三つの理由は適切なものではない。それ故、(4-2) は適切なものではない。

(5-1) ブラッドリーが指摘しているように、利己心は、功利主義の目的

が自己の快樂という目的の手段以上のものだということを否認する。それ故、功利主義の目的は自明ではない。以上から、功利主義の目的は自明であるという見解に対するブラッドリーによる批判は、適切なものである。(5-2)「神を空間の外に置け」というブラッドリーによる批判も適切なものである。しかしながら、(5-3) 仮に自己は個別者あるいは原子であると認めるとしても、他者の快樂（例えば、家族や親しい友人の快樂）の觀念は、自己の快樂と連合（觀念連合）して、自らの幸福の一部となる。また、全員（社会のすべての成員）の快樂が自己の理想になる時には、全員の快樂の觀念は自己の快樂と連合（觀念連合）して、自らの幸福の一部となる（水野 2014、第 6 章、水野 2025、参照）。だとすれば、觀念連合というプロセスによって、自己の快樂から全員の快樂に移行することは可能である。以上から、ミルの「証明」に対するブラッドリーによる批判は、適切なものではない。

おわりに

ブラッドリーは、快樂主義を次のように批判している。(1) 快樂主義は実践的には使えない。(2) 通俗的な人々の意見では、快樂主義は不道德なものである。(3) 快樂主義の目的は実現できない。(4-1) 快樂主義の逆説を採用する快樂主義者は、自らの目的に真剣ではない。(4-2) 道德的航海暦を採用する快樂主義者は、自らの手段に真剣ではない((3)、(4)は(1)の論拠となる。加えて、道德的航海暦は法ではない。そして、法が存在しなければ、道德は滅びる。以上から、(4-2)は(2)の論拠ともなる)。(5) 快樂主義の前提では、自己は一つの原子である。だとすれば、他者に対して外的な関係にしか置かれることはできない。それ故、人は、他者の快樂を目的として目指すことはできない。他方で、功利原理によれば、目的とは全員の快樂の総和を最大化することである。以上から、上の前提から功利原理に移行することはできない。それ故、上の前提に依拠して功利

原理を証明することはできない。以上の批判は、どれも適切なものではないということを論証した。

(みずの・としなり 慶應義塾大学文学部非常勤講師)

Bradley's criticism on hedonism: Practicability, morality, realizability, and "proof" of the principle of utility

Toshinari MIZUNO

Bradley criticizes hedonism as follows: (1) the popular mind regards hedonism as impracticable, and (2) immoral; (3) the end of hedonism (the greatest amount of pleasure) is unrealizable; (4-1) a hedonist who accepts the paradox of hedonism is not "earnest with its end"; and (4-2) hedonists presuppose that, because the self is an atom, "the self can stand to others, with their pleasures and pains, only in an external relation", and cannot aim at other's pleasure as his own end. On the other hand, according to the principle of utility, the end is maximizing the sum of pleasures of all ones. Then it is not possible to transit from the above hedonist presupposition to the principle of utility, nor is it possible to prove the principle of utility by adopting the above hedonist presupposition.

This paper demonstrates that all five of Bradley's criticisms are implausible.