

Title	シジウィックの快樂主義の特徴と問題点： ムアによる批判を手掛かりにして
Sub Title	Features and difficulties of Sidgwick's hedonism : using Moores' criticism as a clue
Author	水野, 俊誠(Mizuno, Toshinari)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2020
Jtitle	哲學 (Philosophy). No.145 (2020. 3) ,p.163- 195
JaLC DOI	
Abstract	Sidgwick's hedonism is the ethical hedonism that defines pleasure as the only ultimate good. According to Sidgwick, pleasure is a feeling that a sentient being apprehends as desirable at the time of feeling it, and the ultimate good is that which is ultimately desirable. Among Moore's criticisms of Sidgwick's hedonism, the only appropriate one is that since Sidgwick's argument has only proved that objective relation (when distinguished from pleasures) is not included as a part of ultimate good, he has not shown that Mill's hedonism (extended hedonism)--objective relation associated with pleasure as a part of ultimate good--does not hold. Which is more appropriate--Sidgwick's hedonism or Mill's? In Sidgwick's hedonism, virtue is only a means to happiness (pleasure). Therefore, his view does not adequately represent the importance of virtue. On the other hand, in Mill's hedonism, virtue is a part of happiness and thus should be pursued for itself. As such, Mill's view adequately represents the importance of virtue. Given the above, Mill's hedonism is more appropriate than that of Sidgwick.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000145-0163

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.

シジウィックの快樂主義の特徴と問題点

——ムアによる批判を手掛かりにして

——水 野 俊 誠*

Features and Difficulties of Sidgwick's Hedonism:**Using Moore's Criticism as a Clue***Toshinari Mizuno*

Sidgwick's hedonism is the ethical hedonism that defines pleasure as the only ultimate good. According to Sidgwick, pleasure is a feeling that a sentient being apprehends as desirable at the time of feeling it, and the ultimate good is that which is ultimately desirable.

Among Moore's criticisms of Sidgwick's hedonism, the only appropriate one is that since Sidgwick's argument has only proved that objective relation (when distinguished from pleasures) is not included as a part of ultimate good, he has not shown that Mill's hedonism (extended hedonism)—objective relation associated with pleasure as a part of ultimate good—does not hold.

Which is more appropriate—Sidgwick's hedonism or Mill's? In Sidgwick's hedonism, virtue is only a means to happiness (pleasure). Therefore, his view does not adequately represent the importance of virtue. On the other hand, in Mill's hedonism, virtue is apart of happiness and thus should be pursued for itself. As such, Mill's view adequately represents the importance of virtue. Given the above, Mill's hedonism is more appropriate than that of Sidgwick.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科哲学倫理学専攻倫理学分野研究生

はじめに

本稿の目的は、シジウィックの快楽主義の特徴と問題点を明らかにし、代替案を提示することである。以下、まずシジウィックの快楽主義の特徴をまとめる（第1節）。次に、シジウィックの快楽主義に対するムアによる批判の中で、シジウィックがミルの快楽主義を論駁していないというものが適切であると論じる（第2節）¹。その後、シジウィックの快楽主義の問題点を明らかにする。そして、その問題点を持たない代替案として、ミルの快楽主義を提示することにしたい（第3節）。

第1節 シジウィックの快楽主義

初めに、シジウィックによる快楽主義の規定を押さえておこう。シジウィックは、快楽主義を、自分自身にとっての快楽または苦痛の不在が常に自らの行為の究極目的であるという心理的（利己的）快楽主義と、快楽または苦痛の不在が自分にとって正しい究極目的であるという倫理的快楽主義とに分けている²。さらに後者を、自分自身の快楽または苦痛の不在が自分にとって正しい究極目的であるという倫理的利己的快楽主義と、人々一般の快楽または苦痛の不在が自分にとって正しい究極目的であるという倫理的普遍的快楽主義とに分けている³。心理的快楽主義の基本的命題は事実を記述するものであり、倫理的快楽主義の基本的命題は価値判断を表すものである。

シジウィックの心理的快楽主義については、別稿で論じた⁴。本稿では、シジウィックの倫理的快楽主義を取り上げる。まず、シジウィックが倫理的快楽主義、およびそれと区別すべき心理的快楽主義を、どのように規定しているのかを見ることにしたい。

倫理的快楽主義

シジウィックは、『倫理学の方法』第1部第4章で以下のように述べて

いる。

私が心理的〔利己的〕快樂主義として區別するだろう——この学説〔意志が、現実的な快苦または予想される快苦によって常に決定されるといふ学説〕は、私が〔倫理的〕利己的快樂主義と呼んだ倫理学の方法としばしば結び付けられ、それと混同されることも稀ではない。(ME40)〔 〕内は引用者)

自分自身にとっての快樂または苦痛の不在が、常に、自らの行為の現実的な究極目的であるという心理学的命題と、自分自身の最大幸福または快樂が、自分にとって、正しい究極目的であるという倫理的命題との必然的な結び付きは無いと、私は結論する。(ME41)

自らの快樂または苦痛の不在が常に行為の究極目的であるという心理的利己的快樂主義と、自らの最大幸福または快樂が自分にとって究極目的であるという倫理的利己的快樂主義とは、しばしば混同されている。しかしながら、両者の間に必然的な結び付きは無い。それ故、両者を明確に區別すべきである。

では、倫理的快樂主義とは何か。これを知る第一の手掛かりは、『倫理学の方法』第2部第1章の以下の一節である。

第2部の目的は、既に利己主義の名称で概ね定義された、合理的な行動を決定する方法を検討することである。そうする際に、利己主義という言葉を利己的快樂主義と同じ意味と見なし、自分自身の最大幸福を各人の行為の究極目的として採用することを含意するものと見なす。(ME 119)

倫理的利己的快樂主義とは、自らの最大幸福を各人の行為の究極目的とす

る見解である。シジウィックは、この言葉を、利己主義という言葉と同じ意味で用いている。

倫理的快樂主義とは何かを知る第二の手掛かりは、『倫理学の方法』第2部第1章の以下の一節である。

我々は、利己主義者ということで、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と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を、理解しなければならない。(ME 121)

利己主義すなわち倫理的利己的快樂主義とは、苦痛の量を差し引いた快樂の量が最大になる行為を選択すべきだという見解である。

倫理的快樂主義とは何かを知る第三の手掛かりは、『倫理学の方法』第2部第1章の以下の一節である。

[快樂とは望ましい感情であるという] 快樂のこの定義が受け入れられるとすれば、そして、先に提案されたように「究極善」が「究極的に望ましいもの」と等価であると考えられるとすれば、倫理的快樂主義の基本的命題は、主として消極的意義を持つ。というのは、「快樂が究極善である」という言明は、感覚を有する個人によって、それを感じる時に望ましいと捉えられた、望ましい感情以外に、究極的に望ましいものは無いということだけを意味するだろうからである……。 (ME 129) ([]内は引用者)

倫理的快樂主義とは、快樂が究極善である、あるいは快樂以外に究極善は無いという見解である。倫理的快樂主義の内実を知るために、快樂とは何

か、究極善とは何か、何が究極善かを、順に明らかにしたい。

快樂

快樂とは何だろうか。この問いに答える手掛かりになるのは、『倫理学の方法』第2部第3章の以下の一節である。

私が、自分自身の側で、一層粗野で明確な感覚的享受と同様に、きわめて洗練された微妙な知的情緒的満足を含む、自分が採用した包括的な意味でその言葉を用いることによって快樂の観念を反省する時、そのように考えられた感情の中に見出せる、唯一の共通な性質は、先に説明した意味で「望ましい」という一般的な言葉によって表現された、欲求や意欲に対するその感情の関係であるように思われる。それ故、私は快樂を——我々が量的比較の目的で、快樂の「厳密な価値」を考察している時——知的存在者によって経験される時、少なくとも暗黙のうちに望ましいと捉えられる（apprehended）か、比較のケースではより望ましいと捉えられる、感情として定義することを提案する。（ME 127）

シジウィックは、快樂という言葉は、感覚的享受から知的情緒的満足までも含む広い意味で用いている。様々な快樂の感情に共通する唯一の性質は、望ましいという言葉で表現された、欲求や意欲に対して快樂の感情が有する関係である。それ故、快樂とは、少なくとも暗黙のうちに望ましいと捉えられた感情であると、シジウィックは定義する。快樂に関するこの見解を、クリस्पに倣って把握説（the apprehension view）と呼ぼう⁵。

把握説に関して、シジウィックは『倫理学の方法』第2部第3章で以下のように述べている。

快樂を、感覚を有する個人がそれを感じている時に、望ましい——その

客観的な条件や帰結を顧みず、あるいは感覚を有するその個人以外の
人々の認識や判断に直接に入ってくる何らかの事実を顧みず、ただ感情
として考察された時に望ましい——と暗にまたは明示的に捉える
(apprehends) 感情と定義しよう。(ME 131)

快樂とは、感覚を有する個人がそれを感じている時に望ましいと捉える感
情である。これは、把握説をまさに述べたものである。

他方で、シジウィックは『倫理学の方法』第3部第14章で以下のよう
に述べている。

その言葉を科学的に用いようとしている人でさえ、自らの心を通常の用法
の連想からまったく解放し、快樂によってあらゆる類の望ましい意識や感
情を意味することは困難である。(ME 402) (強調は引用者) 【引用文A】

快樂とは、望ましい意識や感情である。この見解では、把握という言葉が
用いられていない。それ故、この見解を、クリस्पに倣って望ましい意識
説 (the desirable consciousness view) と呼ぼう⁶。

望ましい意識説に関して、シジウィックは、『倫理学の方法』第3部第
14章で以下のように述べている。

究極善が幸福あるいは快樂であると主張する際に、我々は以下のことを
示唆している。(1) 望ましい感情以外、何も望ましいものは無い。(2)
それぞれの感情の望ましさは、それを感じる時に、感覚を有する個人に
よって直接的に認識可能である。それ故、感覚を有する個人によるこの
個々の判断は、感情のそれぞれの要素が究極善という性質をどれほど持
つかという問題に関して、最終的なものと考えられなければならない。
(ME 398) 【引用文B】

幸福（快樂）が究極善である。そして、望ましい感情だけが、究極的に望ましいもの、すなわち究極善である。それ故、快樂とは、望ましい感情である。これは、望ましい意識説をまさに述べたのである。だが、話はここで留まらない。感情の望ましさは、個人がそれを感じる時に認識され得る。それ故、感情の望ましさに関して、個人の判断は最終的なものである。だとすれば、快樂とは、個人がそれを感じている時に望ましいと捉える感情である。これは、把握説をまさに述べたものである。以上に鑑みれば、望ましい意識説は、把握説と同一の見解であると言える。

究極善としての快樂

では、究極善とは何か。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9章の以下の一節である。

ある人の将来の全体としての善は、彼が取り得る行動のあらゆる多様な道筋のあらゆる結果が現在の時点で正確に予想され想像の中ではっきりと理解されるとすれば、彼が現在、全体として欲し追求するだろうものである。（ME 111）

「私にとっての全体としての究極善」は、自分自身の存在だけが考慮されると想定する時、自分の欲求が理性と調和しているとすれば、私が実際に欲すべきものを意味する……。この見解によれば、個々の主体への指示によって条件付けられない「全体としての究極善」は、理性的存在者として、私が、あらゆる存在への平等な関心を持つと想定する時に実現することを欲し追求すべきものを意味すると、考えられなければならない。（ME 112）

私にとっての全体としての究極善とは、自分の欲求と理性とが調和するな

らば、私が欲すべきものである。自分の欲求と理性とが調和しているというのは、自分を取り得るあらゆる行動の結果を正確に予想してはつきりと想像することができるのであれば、欲するだろうものを欲するというのである。また、全体としての究極善とは、私があらゆる存在への平等な関心を持つと仮定して、自分の欲求と理性とが調和するならば、私が欲すべきものである⁷。

では、何が究極善か。シジウィックは、『倫理学の方法』第1章第9章および第3部第14章でこの問いに答えている。まず、『倫理学の方法』第1部第9章で以下のように述べている。

我々が人間の性質以外に、普通善と判断されている恒常的な結果を注意深く観察するならば、人間存在あるいは少なくとも何らかの意識または感情と関係なしに、内省した上で善さというこの性質を持つように見えるものは、見出すことができないと私は考える。(ME 113)

上の一節のすぐ前で、シジウィックは、それ自体として善いものあるいは究極善について論じている。それ故、上の一節における善さとは、それ自体としての善さあるいは究極的な善さを指すと考えられる。ところで、我々は、生命のない物体や風景が美しいので善いと、普通判断する。しかしながら、人間による美の観照を別として、外的自然の中に美を生み出そうとするのが合理的であると考えない人はいない。以上に鑑みれば、我々は、何らかの意識または感情とは関係なしに、究極的に善いものを見出すことはできないと言える。

上の一節のすぐ後で、シジウィックは以下のように述べている。

私の考えでは、……美や知識やその他の理想的な善が、全ての外的な事物と同じように、人々によって合理的に追求されるのは、それらが(1)

人間の幸福をもたらすか、(2) 人間の完成ないし卓越に貢献する限りにおいてであると一般に考えられるだろう。(ME 114)

シジウィックは、究極善の候補を、人間の幸福(快樂)と人間の完成ないし卓越とにまで絞り込んでいる。

まず、完成ないし卓越である徳について、シジウィックは、『倫理学の方法』第3部第14章で以下のように述べている。

この問い[人間にとって究極善とは何かという問い]が初めに行き着いた論争を我々が検討する時、我々をその問いへと連れ戻した探究は、古代の道徳的反省がその問いに与える傾向があった答えのうちの一つを決然と排除する傾向を有することを、我々は理解する。というのは、「一般的善」が一般的徳にもっぱら存するということは——我々が徳という言葉で、常識の道徳の主要な部分を成すような命令と禁止とを意味するとすれば——明らかに論理的な循環に我々を巻き込むだろうからである。というのは、これらの命令と禁止との正確な決定は、一般的善の定義に依存しなければならないということを、我々は理解したからである。(ME 392) ([]内は引用者)

究極善とは何かという問いに対して、古代のモラリストたちは、次のように答える傾向を有している。すなわち、善一般は徳一般に存する、それ故、究極善は徳に存する、と。しかしながら、徳(常識の道徳による命令と禁止)の決定は、善一般の定義に依存する。それ故、善一般が徳一般に存するというのは、循環論法である。

徳とは、訓練された洞察によって識別され得る行為の卓越性であると定義すれば、上の循環論法を回避できるだろうか。ところで、常識が気前の良さ、儉約、勇気、温和さといった個々の徳を、浪費、吝嗇、無鉄砲、弱

さから区別する基準は、善の觀念に基づく。それ故、徳を上のように定義するとしても、善一般が徳一般に存するという見解が循環論法に陥るといふシジウィックによる批判は、やはり成り立つ。

徳を行為の卓越性よりもむしろ性格の卓越性と見なせば、上の循環論法を回避できるだろうか。ところで、性格とは、ある状況である仕方で行為したり感じたりする傾向である。そのような傾向は、それ自体で価値を有するのではなく、それが効果を及ぼす行為（や感情）の故に価値を有する。だとすれば、徳を性格の卓越性と見なせば、徳を行為の卓越性と見なすことになる。それ故、上の循環論法を回避することはできない。

個々の徳ではなく、徳一般の本質である主観的な正しさあるいは意志の善さが究極善であると考えれば、上の循環論法を回避できるだろうか。主観的な正しさは、客観的に正しいものまたは善いものについての知識から独立しているので、行為の中に示された徳の觀念の構成要素の一部となる善の觀念から独立している。それ故、主観的な正しさが究極善だという見解は、上の循環論法を回避しているように見える。しかしながら、第一に、正しさに関する自らの概念が誤っている時にそれを決然と実行する狂信者の行為は、主観的には正しいが客観的には不正であると、我々は判断する。その行為が客観的に不正であると我々が判断する理由は、それが他人に苦痛や幸福の喪失という悪をもたらすからである。第二に、幾つかのことは、良心という道徳的動機（意志の善さ）よりも自己の幸福を追求するという非道徳的動機から行われる方が、善く行われる可能性が高い。だとすれば、意志の善さをどこまで目指すべきかという問いは、実践的な問いとなる。そして、この問いに対する答えは、善の觀念に基づく。以上に鑑みれば、主観的な正しさあるいは意志の善さは、客観的な正しさと、客観的な正しさが依拠する善の觀念とが事前に決定されているということを前提としている。それ故、我々は、徳を主観的な正しさあるいは意志の善さであると捉えても、上の循環論法を回避できない。

以上の議論のすぐ後で、シジウィックは以下のようにまとめている。

全体として、我々は以下のように結論する。(1) 客観的正しさから区別されるような主観的な正しさあるいは意志の善さも、(2) 有徳な行為の中に示されるか実現される以外の有徳な性格も、究極善を成すと見なされない。……というのは、個々の徳の名称によって示された様々な項目や側面で、有徳な行為という我々の概念は、善、有徳な行為が生み出し促進し正しく分配すると考えられる善の観念の先行する決定を前提すると判明するからである。(ME 395)

徳は、個人の性格としても意志の善さとしても、善の観念を前提としている。それ故、徳は究極善ではない。

では、快樂あるいは望ましい意識的生は、究極善だろうか。もしそうだとすれば、適切な身体的作用・栄養・休息といった身体的プロセスや、有徳な行為・個々の徳や能力の発揮などは、望ましい意識的生の構成要素の一つとなるのだろうか。

まず身体的プロセスについて。身体的プロセスは、物質の複雑な運動である。これらの運動に善さや悪さを帰すことはできない。言い換えれば、物質の複雑な運動が特定の類のものであることや、それらが一層長い期間継続するようにすることは、合理的行為の究極目的であるとは考えられない。だとすれば、生における究極善は、身体的プロセスではなく、精神的な生すなわち意識に存しなければならない。では、精神的な生は究極善だろうか。善である快樂(望ましい意識)だけでなく、悪である苦痛も、精神的な生の構成要素の一部となる。それ故、精神的な生は究極善ではない。

次に有徳な行為について。行為者に激しい苦痛をもたらす有徳な行為、活動、およびその行為をその構成要素の一部とする生の部分は、当人に

とって全体として善であるとは言えない。例えば、拷問されている時に殉教者が過ごした生の部分は、当人にとって全体として善であるとは言えない。だとすれば、有徳な行為は究極善ではない。

以上の議論のすぐ後で、シジウィックは以下のように述べている。

究極善が——徳の意識を一部として、だが一部としてのみ含む——望ましい意識としてのみ考えられ得るとすれば、我々はこの観念を幸福あるいは快樂と同一のものと見なして、功利主義者とともに、社会全体の善は社会全体の幸福であると言ふべきだろうか。その議論のこの点で、多くの人はこの結論を避けられないと考えるだろう。(ME 398)

徳そのものは究極善ではない。徳の意識といった望ましい意識こそが究極善である。シジウィックはこの結論が避けられないと明言している。

以上の議論のすぐ後で、シジウィックは以下のようにまとめている。「究極善が幸福あるいは快樂であると主張する際に、我々は以下のことを示唆している。(1) 望ましい感情以外、何も望ましいものは無い。(2) それぞれの感情の望ましさは、それを感じる時に、感覚を有する個人によって直接的に認識可能である。それ故、感覚を有する個人によるこの個々の判断は、感情のそれぞれの要素が究極善という性質をどれほど持つかという問題に関して最終的なものと考えられなければならない」(ME 398) 【引用文B】。望ましい感情だけが究極善である。そして、感情の望ましさは、それを感じる時点で当人によってのみ直接的に認識され得る。それ故、その望ましさの程度に関して、当人の判断が最終的なものである。

上の見解に対して、意識的経験は感情以外に認知と意志を含むので、認知と意志の望ましさも考慮しなければならないという反論が予想される。しかしながら、認知や意志に普通伴う感情、および認知や意志とそれらの対象との関係から区別されれば、認知と意志は望ましさに関して中立的な

ものである。続けて、シジウィックは以下のように述べている。

なるほどおそらく、通常考えでは、真理の認識、美の観照、自由や徳を実現する意志のような——意識のある状態は、それらの快さ以外の根拠に基づいて、より望ましいと時に判断される。だが、このことの一般的な説明は、(第2部第2章第2節で述べたように)そのようなケースで我々が本当に選好するものは、現在の意識自体ではなく、多かれ少なかれはっきりと予想される未来の意識に対する効果か、厳密には現在の意識に含まれない、意識を有する存在者の客観的關係における他の何かであるということである。(ME 399)

確かに、通常考えでは、真理の認識、自由や徳を実現する意志などは、それ自体として望ましいと時に判断される。しかしながら、そう判断する際に、我々が本当に重視しているのは、未来の意識に対するそれらの効果、または意識を有する存在者の客観的關係である。意識を有する存在者の客観的關係とは何だろうか。例えば、我々が真理を理解するという心の状態を、虚構を信じる心の状態よりも選好するのは、前者自体を選好するからではなく、その認識とは独立した、物事と心との客観的關係を選好するからである。また、我々が自由を隷従よりも選好するのは、我々が奴隷と呼ぶ、自らの意志と他者の意志との関係を嫌悪するからである。以上に鑑みれば、これらのケースで我々が重視しているのは、認識、意志という意識の状態そのものではなく、自己と現実や他者との客観的關係であると言える。それ故、認識や意志は究極善ではない。

望ましい感情だけが究極善であるという自らの見解の代替案として、シジウィックは次のような見解を批判的に検討している。その見解とは、広い意味での意識的な生を、徳、真理、美、自由の観念に含意された客観的關係がその構成要素の一部となるように定義すれば、それらの客観的關係

は、究極善の構成要素の一部となるというものである。この見解は、ミルが唱えたものである。

ミルの見解に対して、シジウィックは二つの批判を行っている。第一に、シジウィックは、『倫理学の方法』第3部第14章で以下のように述べている。

その第一の議論に関して、意識的主体のこれらの客観的關係は、それらに伴いそれらから生じる意識から区別される時、究極的、内在的に望ましくはないということは、意識的生存への何らかの關係とは別に考察される時、物質的対象や他の対象がそうでないのと同じように、少なくとも私にとっては、反省の後で明らかに見える。その究極の対象が単に意識ではない何かである、今しがた述べたような選好の現実的経験を、我々が持つことを認めても、我々が（バトラーの言葉を用いれば）「冷静な時に腰をおろす」場合には、自分がこれらの対象のいずれかに付与する重要性を、何らかの仕方で、感覺を有する存在者の幸福に対するその対象の貢献を考察することによってのみ、自分自身に対して正当化することができる。（ME 400-401）

第一の批判は、読者の直観的判断に依拠するものである。直観的判断によれば、意識的主体の客観的關係は、物質的対象と同じように、感覺を有する存在者の幸福（快樂）に資する限りでのみ望ましい。裏を返せば、究極的に望ましいとは言えない。

第二に、シジウィックは、上の一節のすぐ後で、以下のように述べている。

我々は、理想的善のこれらのすべての要素〔知識、美、徳、自由など〕が様々な仕方で快樂を生み出すと主張するだけでなく、それらの要素が、大まかに言えば、快樂を生み出す程度に応じて常識の稱賛を得てい

るように見えるとも主張する。(ME 401)

第二の批判は、常識——正確に言えば、人類の通常の判断の包括的な比較——に依拠するものである。ある自由が社会全体の幸福すなわち快樂を増進する傾向を全く持たないとすれば、通常、その自由は望ましいとは見なされない。裏を返せば、自由は幸福すなわち快樂をもたらす程度に応じて常識の称賛を得ている。他方、社会全体の幸福に資さない知識にも価値があるように見える。しかしながら、そのような知識は、予期しない利益や他の分野の知識といった間接的功利を、時にもたらす。知識の追求が間接的功利さえもたらさないケースでも、好奇心という快樂をもたらしたり、有益な知識をもたらす知的性向を育成したりする。そして、知識は、今しがた述べた様々な功利（幸福）をもたらす程度に応じて常識の称賛を得ている。また、常識によれば、徳をどこまで育成すべきかを決定するための基準は、徳が社会全体の幸福にどこまで資するか、である。言い換えれば、社会全体に幸福をもたらす徳は育成すべきであり、そうでない徳は育成すべきでないと考えられている。だとすれば、徳は、社会全体に幸福をもたらす程度に応じて常識の称賛を得ている。以上から、様々な理想的善は、幸福すなわち快樂をもたらす程度に応じて常識の称賛を得ていると言える。

しかしながら、常識の中には、幸福すなわち快樂が唯一の究極目的であると認めることへの嫌悪がある。シジウィックは、この嫌悪の理由を以下のように説明している。第一に、通常、快樂という言葉は、粗野でありふれた類の感情という狭い意味で用いられている。あらゆる類の望ましい感情という広い意味で用いられていない。第二に、多くの重要な快樂は、我々が快樂以外のものを欲するという条件でのみ感じられ得る。それ故、人は、自らの快樂への欲求をもつばら追求するならば、幸福でなくなる傾向を有する（快樂主義の逆説）。第三に、幸福が唯一の究極善であると言

われる時、各人が他人の幸福を犠牲にしてでも自分自身の幸福を追求すべきだという利己主義的な快樂主義が、普通は念頭に置かれている。常識が嫌悪を感じるのは、普遍的快樂主義よりもむしろ利己的快樂主義である。第四に、自らの努力を限定された目的の実現に集中すれば、我々の行為は一層有効になる。加えて、我々が幸福に生きるためには、誰かの幸福以外のことも目的として目指さなければならない。それ故、我々が幸福を意識的に目指す範囲を制限すれば、幸福が得られる可能性は高くなる。以上の四つの理由から、常識は、幸福すなわち快樂が唯一の究極目的であると認めることを嫌悪する。しかしながら、第一の理由と第三の理由は、誤解に基づくものである。また、第二の理由と第四の理由は、幸福を得るための方法に関わるものであり、快樂主義者が受け入れることができるものである。具体的に言えば、快樂主義者は、幸福以外のものを追求することによって、究極目的である幸福を得ることを目指すことができる。以上に鑑みれば、幸福すなわち快樂が唯一の究極善であるという快樂主義に対して、常識が反対する理由は無くなる。

第2節 ムアによる批判とその妥当性

ムアは、『倫理学原理』第3章で、先に見た『倫理学の方法』第1部第9章および第3部第14章の議論を批判している。

究極善としての美

まず、ムアは、『倫理学の方法』第1部第9章の議論を以下のように批判している。

一つの世界が極めて美しいと想像してみよう。その世界を考え得る限り、美しいと想像してみよう。……次に、考え得る限り最も醜い世界を想像してみよう。……我々が想像できないことと言えば、誰かがかつて

そのいずれかの世界に生きていたとか、またはいつか生きることができるとか、あるいは一方の世界の美を享受したり、他方の世界の醜さを見て憎んだりすることだけである。さて、そうであるとしても、それらの世界を、人間による観照とは別にして、美しい世界の方が醜い世界よりも善いと主張することは不合理だろうか。……確かに私は、そのことは善いと考えざるを得ない。(PE 83-84)

美しい世界と醜い世界がある。ただし、誰もそれらの世界に生きることはあり得ない。それ故、誰かが前者の世界の美しさを見て快楽を感じたり、後者の世界の醜さを見て苦痛を感じたりすることはあり得ない。そうであるとしても、ムアの考えでは、美しい世界は、醜い世界よりも善い。だとすれば、快楽が無くても、美は善である。以上に鑑みれば、快楽が唯一の究極善であるというシジウィックの見解は、成り立たない。

究極善としての有機的全体

先に見たように、シジウィックは、『倫理学の方法』第3部第14章で、客観的關係が究極善の一部となるというミルの見解を、次のように批判している。第一に、直観的判断によれば、客観的關係は、感覚を有する存在者の幸福（快楽）に資する限りでのみ望ましい。第二に、常識（人類の通常の判断の包括的な比較）によれば、真理、美、自由、徳といった理想的善（客観的關係）は、幸福（快楽）をもたらす程度に応じて常識の称賛を得ている。以上に鑑みれば、客観的關係は究極善ではなく、快楽が唯一の究極善であると言える、と。

まず、ムアは、上の第二の議論を、次のように批判している。理想的善が、幸福すなわち快楽をもたらす程度に応じて常識の称賛を得ているという主張は疑わしい。加えて、事実、最大量の快楽は最大量の他の善を伴うのだが、だからといって快楽が唯一の善ではないという可能性は残る。そ

れ故、たとえ上の主張を認めるとしても、我々は、最大の快樂が究極善であると結論付けることはできない。以上に鑑みれば、快樂が唯一の究極善であるかどうかは、シジウィックによる第一の議論が成り立つかどうかしだいである（PE91-92）。

次に、ムアは、上の第一の議論に対して、二つの反論を行っている。第一の反論は以下のものである。客観的關係が、その關係に随伴しその關係から生じる意識あるいは快樂から區別される時、究極的に望ましいものではないということは、幸福（快樂）だけが究極善であるということを示さない。むしろ、幸福（快樂）が究極善の一部に過ぎないということを示す（PE 92）。なぜか。その理由について、ムアは以下のように述べている。

というのは、それだけで考えると、全体の一部にはどんな価値も無いということから、我々は、その全体に属している価値の全てが他の部分にあると推論することはできないからである。たとえ我々が美の享受には多くの価値があり、その複合的事実の構成要素の一つである単なる美の觀照には、何の価値も無いことを認めるとしても、全ての価値は、他の構成要素に、すなわち我々が美を觀照する時に得られる快樂に属しているということにはならない。この構成要素もまたそれ自体においては、何の価値も持っておらず、その価値は、その状態の全体に、しかもそれのみに属しており、その結果、その快樂も美の觀照とともに善いものの単なる部分に過ぎず、ともに必要な部分であるということは十分にあり得ることである。（PE 92-93）

先に見たように、シジウィックの考えでは、美の觀照といった客観的關係は、究極的価値を持たない。他方、美の觀照と我々が美を鑑賞する時に得る快樂との複合体である美の享受には、究極的価値がある。以上から、快樂だけが究極的価値を持つと、推論することはできない。というのは、快

楽もまた、それだけでは究極的価値を持たないかもしれないからである。
上の一節に続けて、ムアは以下のように述べている。

シジウィック教授のここでの議論は、私が第1章で説明しようとした「有機的関係の原理」と呼ぶことにした、あの原理を無視することに基づいている。その議論は人を誤らせるものだと考えられる。なぜなら、それは、もし我々がある状態の全体に価値があり、その状態の一要素がそれ自体で何の価値も持たないことを知るならば、他方の要素がそれ自体でその状態全体に属する価値の全てを持たなければならないと、想定しているからである。実は反対に、その全体が有機的であり得るので、他方の要素はいかなる価値を持つ必要もなく、たとえその要素が幾らかの価値を持つとしても、全体の価値ははるかに大きくなることはあり得るのである。(PE 93)

シジウィックは、快樂と客観的關係とから成る全体に価値があることと、客観的關係にそれ自体で価値が無いこととから、快樂がすべての価値を持つと推論している。ムアの考えでは、この推論の誤りは、有機的関係の原理を無視することに基づく。有機的関係の原理とは、「ある全体の価値は、その諸部分の価値の総和と同じであると考えられてはならない」というものである (PE 28)⁸。この原理を目下のケースに適用すれば、快樂と客観的關係とから成る全体の価値は、快樂の価値と客観的關係の価値との和ではない。だとすれば、その全体に価値があり、客観的価値に究極的価値が無いということから、その全体の価値が快樂の価値に存するとは言えない。

上の一節のすぐ後で、ムアは以下のように述べている。

もし我々が孤立化の方法という唯一の安全な方法を快樂または快樂の意

識に適用して、自らに次のように問うとしよう。単なる快樂の意識が大量において存在し、他の何ものも存在しないことを、我々は非常に善いこととして受け入れることができるか。我々は疑いもなく「否」と応えるに違いないと、私は思う。いわんや我々は、これを唯一の善なるものとして受け入れることはできない。(ME 94)

快樂だけが、快樂以外の何も無ければ、善いとは言えない。だとすれば、快樂は唯一の善ではない。以上から、シジウィックによる第一の議論は成り立たない。

邪悪な快樂

次に、シジウィックによる第一の議論に対するムアによる第二の反論であるが、ムアは上の一節のすぐ後の段落で、以下のように述べている。

何が目的として善であるか、という問いを公正に提示するために、我々は直接的に快い状態を取り上げて、より快い状態の方が常により善い状態であるのか、快さの少ない状態の中により善い状態と見えるものがあるれば、それは、それらがより快い状態の数を増加しそうであると、我々が考えることに基づくのか、と問わなければならない。常識はこれら二つの想定を否定するだろうし、そのことが正しいことは、私には疑う余地の無いことのように思われる。例えば、最も低劣な形態の性的享樂と呼ばれるものの幾つかは、たとえそれが我々の経験する最も快い状態ではない、ということは決して明らかではないとしても、普通積極的に悪いことと考えられる。(PE 95)

常識によれば、より快い状態がより善い状態であるとは限らない。例えば、低劣な性的享樂は、最も快い状態だとしても悪いものだと考えられて

いる。若干敷衍して言えば、邪悪な快樂が存在する。だとすれば、快樂は究極善ではない⁹。

まとめると、シジウィックの快樂主義に対するムアによる批判は、以下のものである。

(1) 誰も享受する人が存在し得ず、従って誰にも快樂を与えることがあり得ない美しい世界は、究極的に善い。だとすれば、美は究極善である。それ故、快樂は唯一の究極善ではない。

(2-1) 客観的關係と快樂とから成る全体は究極善である。また、客観的關係は究極善ではない。以上から、快樂が唯一の究極善であると推論することはできない。というのは、全体の価値は、諸部分の価値の総和と同じではないからである。

(2-2) 実際、ムアの考えでは、快樂だけがあり快樂以外の何も無ければ、善いとは言えない。

(3) 低劣な性的快樂のように邪悪な快樂もある。だとすれば、快樂は究極善ではない。

上の(1)～(3)に鑑みれば、快樂が唯一の究極善であるというシジウィックの快樂主義は、成り立たない。

ムアの批判の検討

今しがた見たシジウィックの快樂主義に対するムアによる批判は、適切なものだろうか。(1)について、先に見たように、ムアは、人間による観照は別として、美しい世界の方が醜い世界よりも善いと述べている。この主張は、適切なものだろうか。ところで、物質とは、エネルギーあるいは情報の配列に過ぎない。そこには、科学が扱う事実記述的命題に対応する事態しか存在しない。それ故、物質だけが存在し、人間をはじめとする感覚あるいは意識を有する存在者が存在しなければ、善、美といった価値は生じることができない。言い換えれば、価値は、感覚あるいは意識を有す

る存在者が存在するというを前提としている¹⁰。だとすれば、ムアが想定する世界の中に、価値は生じることができない。

では、ムアは、何を言おうとしているのだろうか。ムアは、その世界の外部に感覚あるいは意識を有する存在者（神など）を想定して、その存在者が、美しい世界を醜い世界よりも善いものとして観照すると、述べているのかもしれない。だとすれば、前者の世界が美しく善いのは、その存在者がその世界の中に善や美を観照するからである。言い換えれば、善、美といった価値は、観照の可能性を前提としている。他方で、ムアがその世界の内部にも外部にも、感覚あるいは意識を有するいかなる存在者も存在しないと想定しているとすれば、その世界が美しいとか、醜い世界よりも善いという主張は成り立たない。以上から、ムアによる上の主張は、適切なものではないと言える。

(2) について。先に見たように、(2-2) で、ムアは、快樂だけがあり、快樂以外の何も無ければ（非常に）善いとは言えないと述べている。これは正しいだろうか。この問いに答える手掛かりになるのは、先に見た引用文 A（「その言葉を科学的に用いようとしている人でさえ、……」）および引用文 B（「究極善が幸福であると主張する際に、……」）である。そこでシジウィックは、快樂とはあらゆる類の望ましい感情であり、望ましい感情以外に、望ましいものは何も無いと述べている。だとすれば、快樂は、定義上望ましきものであり、従って少なくとも一つの善である。

加えて、シジウィックは、『倫理学の方法』第 2 部第 3 章で以下のように述べている。

快樂は、感情でない条件から切り離して存在すると考えることができないということ、快樂は、その条件における何らかの変化に応じて必ず変化するということだけを、グリーンは言おうとしているのかもしれない。このように解釈された言明を、私は否定しない。（ME 133）

快樂は、それに伴う客観的關係から切り離して考えることはできない。言い換えれば、快樂だけが存在し、快樂以外に何も存在しない状態は、現実には考えることができない¹¹。

ところで、ノージックは、快樂が唯一の善ではないということを示すための思考実験として、脳に電気刺激を与えて快樂をもたらす経験機械を考案した。この経験機械に繋がれた人にとって、快樂は、あらゆる客観的關係から切り離されて存在するのだろうか¹²。例えば、経験機械が与える仮想現実の中で小説を書く快樂は、仮想現実の中では、小説を書くという活動と結び付いている。一般的に言えば、仮想現実の中で享受される快樂は、仮想上の客観的關係と結び付いている。それ故、経験機械に繋がれた人にとって、快樂だけが存在し、快樂以外の何も存在しないという訳ではない¹³。

では、脳の快樂中枢だけに電気刺激を与えて、(快樂以外の条件から切り離された、何かの快樂ではない) 純粋な快樂だけが生じるとすれば、それは善いだろうか。それが非常に善いかどうかは、人によって判断が分かれるだろう。しかしながら、先に見たように、シジウィックが想定している快樂は、快樂の条件と切り離して考えることはできないものである。具体的に言えば、食物を食べる快樂、小説を書く快樂などである。それ故、上の純粋な快樂は、シジウィックが想定する快樂ではないし、通常の意味での快樂でもない。

(2-1) 先に見たように、シジウィックによる第一の議論は、以下のものである。すなわち、直観的判断によれば、客観的關係は、感覚を有する存在者の快樂に資する限りでのみ望ましい。それ自体で究極善ではない。それ故、快樂が唯一の究極善である、というものである。ムアが指摘しているように、上の議論でシジウィックは、客観的關係が、その関係に付随しその関係から生じる意識から区別される時、究極善ではないということだけを論証している。客観的關係が快樂と結び付いて究極善の一部を成すこ

とができないということまで論証してはいない。それ故、ミルの見解を論駁しているとは言えない。この点までは、シジウィックに対するムアによる批判は、適切なものである¹⁴。

では、客観的關係と快樂とはどちらも善ではないが、両者から成る全体は善であるというムアの主張は、適切なものだろうか。ところで、ムアは善と美とを類比的に捉えている。そこで、今しがた述べた問いに答えるために、美しい絵について考えてみよう。どの部分も美しくはないが、全体として美しい絵はあり得る。美と善とを類比的に捉えれば、善について同じことが成り立つ。具体的に言えば、快樂と客観的關係とはどちらも善ではないが、両者から成る全体は善であり得る。それ故、ムアによる上の主張は、適切なものに見える。しかしながら、先に見たように、シジウィックは、快樂とは望ましい感情であると定義している。それ故、快樂は少なくとも一つの善である。だとすれば、善である快樂と善ではない客観的關係とから成る全体の善さは、快樂の善さに存すると考えるのが自然である。それ故、ムアによる上の主張は、適切なものとは言えない。

(3) について、低劣な性的快樂は、邪悪だろうか。例えば、サディストの快樂を考えてみよう。一方で、道德の観点から見れば、サディストが、判断能力のない人や苦痛を受けることに同意を与えていない人（非自発的な人）に苦痛を与えることによって快樂を得ることは、他者に危害を加えることになるので、道德的に悪い。しかしながら、サディストが、苦痛を受けることに同意している判断能力のある成人に苦痛を与えることによって快樂を得ることは、自らの性格を残忍なものにして非自発的な人に危害を加えるリスクが無いとすれば、道德的に悪いとまでは言い切れない。また、サディストが仮想現実の中で加虐的な快樂を得ることは、道德的に悪いとまでは言い切れない。他方で、慎慮（本人の幸福）の観点から言えば、後者の二つのケースで、サディストにとって、自ら性格を低劣にするかもしれないという害悪と自らに快樂を与えるという利益とがある。この

利益と害悪とのどちらが大きいかは、彼自身が決定すべき事柄である。以上に鑑みれば、低劣な性的快樂は、邪悪であるとは言い切れない。それ故、低劣な性的快樂があるという理由で、快樂が究極善ではないとは言えない。

まとめると、シジウィックの快樂主義に対するムアによる以下の批判は、適切なものである。その批判とは、シジウィックは、客観的關係が快樂から区別される時、究極善ではないということだけを論証しているが、客観的關係が快樂と結び付いて究極善の一部を成すことができないというミルの見解が成り立たないということまで論証してはいないというものである。他方、ムアによるこれ以外の批判は、適切なものではない。

第3節 拡張された快樂主義

シジウィックの快樂主義とミルの快樂主義

今しがた見たように、ミルの見解は、シジウィックによって論駁されていない。では、快樂が唯一の究極善であるというシジウィックの快樂主義と、ミルの見解とのどちらが適切だろうか。この問いに答える手掛かりになるのは、『倫理学の方法』第3部第14章の以下の一節である。

我々が有徳な活動を究極善の一部だと判断する限り、それは、徳に伴う意識がその有徳な行為者にとってそれ自体で望ましいと判断されるからだとは私は考える。同時に、この考察は人間の幸福に対する徳の重要性を適切に表さないのだけれども、というのは、我々は徳の価値を目的として考えるのと同じように、徳の価値を手段として考えなければならないからである。(ME 397)

シジウィックの考えでは、徳（有徳な活動）が望ましいのは、徳の意識が究極善の一部となるからである。だとすれば、徳そのものは、徳の意識と

いう快樂のための手段に過ぎない。シジウィックは、自らのこの見解が徳の重要性を適切に表現していないということを認めている。

他方、ミルの見解によれば、徳（有徳な行為）は究極善の構成要素の一部となる。言い換えれば、徳は、それ自体のために追求されるべきである。それ故、ミルの見解は、徳の重要性を適切に表現している。以上から、ミルの見解は、シジウィックの快樂主義よりも適切であると言える。そこで、シジウィックの快樂主義の代替案として、ミルの見解（拡張された快樂主義）を、改めて提示することにした。

拡張された快樂主義

ミルの考えでは、一方で、幸福とは快樂および苦痛の不在を意味している。そして、幸福は、唯一の究極善である。それ故、快樂（と苦痛の不在）は、唯一の究極善である。他方で、有徳な行為や美の観照といった、一般に幸福（快樂）とは区別される客観的關係は、それ自体として望ましい。今しがた見た二つの見解は、矛盾するように見える。

しかしながら、この矛盾は、次のようなプロセスを経て解消する。すなわち、上の客観的關係は元来、快樂を実現するための手段として望まれるが、目的（快樂）と連合（観念連合）することによって、手段としてではなく、それ自体として望まれるようになる。その時、これらの客観的關係は幸福の一部として望まれているのである。このように、幸福（快樂）との観念連合というプロセスを経て、もともとは幸福の手段であった客観的關係が、幸福の一部となるのである。

例えば、まだ完全には有徳でない人にとって、有徳な行為は、嫌々ながら行わなければならないものであり、苦しいものとして見えている。その人が有徳になるに依じて、有徳な行為（の観念）は快樂と連合（観念連合）して、快いものとして見えるようになる。そして、完全に有徳な人にとって、有徳な行為は快いものとして見えている。その時、有徳な行為

(の観念)は、その人の幸福の一部となっている。

以上のことをたとえ話で述べれば、以下ようになる。二つの白い球体が机の上に置かれている。そして、一方の球体だけが赤い光で照らされて、赤く見えているとしよう。白い球体は有徳な行為を表す。また、赤く見えているということは、快樂の相の下に見えているということを表す。そして、一方の球体だけが赤く見えているということは、二つの有徳な行為のうち、快樂と連合(観念連合)したものだけが、快いものとして見えているということを表す¹⁵。

ところで、ミルは、人々が現実に何かを望んでいるということと、それが望ましいということとの関係について、どのように考えているのだろうか。別稿で見たように、ミルの考えでは、前者は後者の一応の証拠となる¹⁶。言い換えれば、大多数の人が自己や他者の幸福を欲しているという経験的な事実は、自己や他者の幸福が望ましいということの一応の証拠となる。

今しがた見た幸福をめぐるミルの議論は、ミルの快樂主義が有する一つの特徴を明らかにするものである。その特徴とは、人は、快樂だけでなく、快樂と連合(観念連合)して快樂を分有したのも、それ自体として望むようになるという考え方である。この考え方は、人は快樂のみを望むという、通常の快樂主義よりも弱いものである。だが、この考え方を採ることで、ミルは「快樂」という言葉を意識の快い状態だけでなく、そのような状態と連合(観念連合)した様々な客観的關係を含む広い意味で用いることができるようになる。そして、徳などがそれ自体として望まれるといった、非快樂主義的な主張を、快樂主義の立場から唱えることができるようになる。ミルの快樂主義のこのような特徴を、筆者は、拡張された快樂主義と名付ける¹⁷。

シジウィックによる批判と応答

ところで、シジウィックは、ミルの見解が観念連合説に依拠している点について、二つの批判を行っている。第一の批判に関して、シジウィックは『倫理学の方法』第1部第4章で、以下のように述べている。

現在の成人の意識について何が成り立つとしても、我々の初期の衝動はすべて快樂へと向かうか苦痛から退くと、そして、別の方向に向かうあらゆる衝動は「観念連合」によってこれらの衝動から生じると時に言われる。これを証明する傾向さえ有する証拠は無い。我々が子どもの意識を観察できる限り、その二つの要素、すなわち他に関わる衝動と快樂への欲求とは、それらが成人の生においてそうであるのと同じ仕方で共存しているように思われる。何らかの違いがあるとすれば、その違いは[上の傾向とは]反対の方向を指すように見える。というのは、子どもの行為は、より本能的でより反省的でないので、他に関わる衝動によってより多く駆り立てられ、快樂を意識的に目指すことによってより少なく駆り立てられるからである。(ME 53) ([]内は引用者)

成人の意識においてと同じように、子どもの意識においても、快樂への欲求と快樂以外のものへの欲求(衝動)とは共存している。両者の違いがあるとすれば、その違いは、子どもは成人よりも反省的でないので、成人の意識においてとは異なって子どもの意識においては、快樂への欲求によって駆り立てられるケースよりも、快樂以外のものへの欲求によって駆り立てられるケースの方が多いということである。それ故、子どもの意識の観察は、ミルの見解を支持する十分な論拠とならない。

上の一節のすぐ後で、シジウィックは以下のように述べている。

我々のもっとも初期の欲望がすべて単に快樂への欲望であると仮定して

さえ、それは目下の問いにほとんど関係が無いだろう。私が主張することに関心を持つのは、人々がいま普通は快樂のみではなく、ある重要な範囲で他のものも欲するということである。とりわけ、幾人かの人は、自分自身の快樂への意識的な欲求と対立することができ、実際に対立している、徳への衝動を持つ。(ME 53-54)

子どもの意識において、快樂以外のものへの欲求は無いと仮定しても、成人の意識において、徳といった快樂以外のものへの欲求は、快樂への欲求と対立することができ、実際に対立している。以上に鑑みれば、ミルの見解は成り立たない。

第二の批判に関して、シジウィックは、『倫理学の方法』第1部第7章で、以下のように述べている。

「金銭」は——「権力」や「名声」と同様に——観念連合によって、「幸福の一部」すなわち「当人の幸福概念の」一つの「主要な構成要素」になると、J.S.ミルが(『功利主義論』第4章で)明言するのを見出すのは、一層注目すべきことである。だが、これは大衆的なスタイルを目指す論文において許される、語法の緩さに過ぎないように思われる。というのは、ミルは、「幸福ということで快樂と苦痛の不在とを意味する」と明確に述べており、金銭がそのどちらか一方であると言うことはできないからである。(ME 93n1)

幸福とは快樂と苦痛の不在とを意味しているとミルは明言している。ところで、徳、金銭などは、快樂でも苦痛の不在でもない。それ故、徳、金銭などは幸福の一部になることができない。以上から、シジウィックの考えでは、ミルは、徳、金銭などが幸福の一部であると言おうとしているのではない。幸福の一部という表現を用いてミルが示そうとしているのは、金

錢が他のものを買うための手段としてのみ価値を持つ心の状態と、金錢を所有するという単なる意識が快樂を与える、守錢奴のような心の状態との区別である。

シジウィックによる第一の批判に対して、拡張された快樂主義の立場から、次のように応えることができる。確かに、子どもが、快樂を目的として意識して目指し、快樂以外のものをそのための手段として目指すケースは、成人がそうするケースよりも少ないかもしれない。しかしながら、子どもが、食べ物を欲するのは、それが快いものとして見えているからである。また、子どもが、ある人と遊ぶことを欲するのは、その人と遊ぶこと（の観念）と快樂とが連合（観念連合）して、そうすることが快いものとして見えているからである。他方で、成人が有徳な行為を行うことへの衝動を持つのは、有徳な行為を行うことが快樂（または苦痛の不在）として見えているからか、または、その行為が自己や他者に幸福（快樂）をもたらすと考えているからか、そのどちらかである。そのどちらでもない行為は、高い柱の上に登ったままにいる苦行のように、そもそも有徳な行為とは言えない。以上は、ミルの見解を支持する論拠となる。それ故、シジウィックによる第一の批判は、十分な説得力を持たない。

シジウィックによる第二の批判に対しては、次のように応えることができる。ミルの考えでは、元来は、幸福とは快樂と苦痛の不在とを意味している。しかしながら、徳といった快樂以外のものは、快樂と連合（観念連合）することによって、幸福の一部となる。それ故、結局のところ、幸福とは、快樂およびそれと連合（観念連合）したものとの複合体に存する。これがミルの最終的な見解である。それ故、徳など（の観念）が幸福の一部となるという表現は、不正確なものではない。

おわりに

シジウィックの快樂主義は、快樂が唯一の究極善であるという倫理的快

楽主義である。快樂とは、個人がそれを感じている時に望ましいと捉える感情である。究極善とは、究極的に望ましいものであり、自分の欲求と理性とが調和するならば個人が欲すべきものである。

シジウィックの快樂主義に対するムアによる以下の批判は、適切なものである。その批判とは、シジウィックは、客観的關係が快樂から区別される時、究極善ではないということだけを論証しているが、客観的關係が快樂と結び付いて究極善の一部を成すというミルの快樂主義が成り立たないということまでを論証してはいない、というものである。他方、ムアによるこれ以外の批判は、適切なものではない。

では、シジウィックの快樂主義とミルの快樂主義とのどちらが適切だろうか。シジウィックの快樂主義を採れば、徳は快樂（幸福）のための手段に過ぎなくなる。それ故、シジウィックの快樂主義は、徳の重要性を適切に表現していない。他方、ミルの快樂主義を採れば、徳は、究極善である幸福の一部となる。それ故、徳はそれ自体のために追求されるべきものとなる。この見解は、徳の重要性を適切に表現している。以上から、ミルの快樂主義は、シジウィックの快樂主義よりも適切であると言える。

最後に、ミルの快樂主義を拡張された快樂主義として改めて説明した。そして、ミルの快樂主義が觀念連合説に依拠していることに対する、シジウィックによる二つの批判が成り立たないということを論証した。

*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

PE: George Edward Moore, *Principia Ethica*, Prometheus Books, 1988
 (G・E・ムア『倫理学原理』泉谷周三郎・寺中平治・星野勉訳、三和書籍、2010年)

注

- ¹ 幾人かの論者がシジウィックを批判しているが、ムアの批判は特に有名である。そこで本稿では、ムアの批判を取り上げる。
- ² 心理的快樂主義の下位分類として、心理的利己的快樂主義以外に、人々一般の快樂または苦痛の不在が常に自らの行為の究極目的であるという心理的普遍的快樂主義も、理論的には考えられる（奥野満里子『シジウィックと現代功利主義』勁草書房、1999年、156頁、参照）。しかしながら、心理的普遍的快樂主義は、明らかに誤っており、シジウィック自身も想定していない。
- ³ シジウィックは、倫理学の方法として、（倫理的）利己的快樂主義、（倫理的）普遍的快樂主義すなわち功利主義、および、行為の道德規則を直観によって識別できるとする教義的直観主義を挙げている。
- ⁴ 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』第9号、2016年、31-64頁、参照。
- ⁵ Cf. Crisp, Roger, *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Method of Ethics*, Oxford: Clarendon Press, 2015, p.68-69.
- ⁶ Cf. Crisp 2015, p.69-70.
- ⁷ シジウィックは、『倫理学の方法』第2部第2章で「究極善とは、究極的に望ましいものと等価である」と述べている。（ME 129）
- ⁸ 有機的關係の原理については、行安茂「シジウィックからムアへ」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、243-263頁に詳しい。
- ⁹ 加えて、ムアは次のように述べている。すなわち、快樂（の意識）が唯一の善であり、かつ最大の快樂が低劣な性的享樂によって獲得されるとすれば、我々は低劣な性的快樂に耽るべきである。しかしながら、我々はそうすべきではない。だとすれば、快樂が唯一の善であるという前提は偽である、と（Ibid.）。
- ¹⁰ 感覚あるいは意識を有する存在者が存在すると想定した上で、価値がそれ自体で実在するかどうかは未決の問題である。言い換えれば、筆者は、道德実在論を否定している訳ではない。道德実在論とは、「道德的判断は真偽が問えるものであり、その真偽は我々の判断に依存するのではなく、さらに、我々が下す道德的判断の多くは真である」という見解である（蝶名林亮編著『メタ倫理学の最前線』勁草書房、2019年、7頁）。
- ¹¹ シジウィックの考えでは、この事実は、快樂がその条件から切り離して評価されること、様々な条件の下で受け取られた快樂が量的に比較され得るとい

うことを妨げない (Ibid.)。若干敷衍して言えば、絵画を鑑賞する快樂、食べることの快樂は、絵画の觀照や食べることから切り離して考えることはできないという事實は、どちらの快樂がより大きいかを、我々が評価することを妨げない。

- ¹² ロバート・ノージック『アナキー・国家・ユートピア——国家の正当性とその限界』嶋津格訳、木鐸社、2004年、67-72頁、参照。
- ¹³ 経験機械が脳に与えるものは、エネルギーあるいは情報である。他方、現実世界は、現代物理学の観点から見れば、エネルギーあるいは情報の配列から成る。例えば、現実世界の中の机や椅子は、エネルギーあるいは情報の配列に過ぎない。それ故、現実世界が脳に与えるものもまた、エネルギーあるいは情報である。以上に鑑みれば、現実世界と仮想世界との間に本質的な違いは無いと言える。
- ¹⁴ クリスプ、アーウィン、クリスティアーノ、ダーウォル等は、ムアによる批判と同様の批判を行っている (Cf. Crisp 2015, Irwin, Terence, *The Development of the Ethics, Vol. 3: From Kant to Rawls*, Oxford University Press, 2009, Christiano, Thomas, 'Sidgwick on Desire, Pleasure, and the Good', B. Schultz ed., *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge University Press, 1992, Darwall, Stephen, 'Pleasure as Ultimate Good in Sidgwick's Ethics', *Monist*, Vol. 58, 1974)。
- ¹⁵ 快樂と快樂以外のものとは、幸福の同等な構成要素ではない。快樂こそが究極的価値を付与するものであり、快樂以外のものは究極的価値を付与されるものである。
- ¹⁶ 水野俊誠「シジウィックにおけるミル「功利主義」の批判について」『エティカ』第9号、2016年、57頁、参照。
- ¹⁷ 水野俊誠『ミルの幸福論——快樂主義の可能性』梓出版社、2014年、31頁、154頁、参照。