

Title	ブラッドリーの快楽主義批判：質的快楽主義, 快楽と活動の関係をめぐって
Sub Title	Bradley's criticism on hedonism : concerning qualitative hedonism and the relationship between pleasures and activities
Author	水野, 俊誠(Mizuno, Toshinari)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2025
Jtitle	哲學 (Philosophy). No.155 (2025. 3) ,p.69- 98
JaLC DOI	
Abstract	(1)Bradley provides four interpretations concerning Mill's view on the quality of pleasure. This paper clarifies that Bradley's four interpretations are inconsistent with Mill's view that the quality of pleasure is a discontinuous quantity of pleasure. However, the four views which Bradley's interpretations raise are possible ones, although they are not the same as Mill's view. This paper demonstrates that Bradley's criticisms of those four views are implausible. (2)Both Bradley's and Mill's views concerning the relationship between pleasures and activities hold that pleasures and activities make one whole. On the other hand, their views differ as follows: in Bradley's view, activities, not pleasures, are definite aspects of the whole, while in Mill's view, pleasures are definite aspects of the whole. This paper demonstrates that Mill's view is more plausible than Bradley's view.
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000155-0069

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

——質的快樂主義，快樂と活動の關係をめぐって——

——水 野 俊 誠*

Bradley's Criticism on Hedonism: Concerning Qualitative Hedonism and the Relationship between Pleasures and Activities

Toshinari Mizuno

(1)Bradley provides four interpretations concerning Mill's view on the quality of pleasure. This paper clarifies that Bradley's four interpretations are inconsistent with Mill's view that the quality of pleasure is a discontinuous quantity of pleasure.

However, the four views which Bradley's interpretations raise are possible ones, although they are not the same as Mill's view. This paper demonstrates that Bradley's criticisms of those four views are implausible.

(2)Both Bradley's and Mill's views concerning the relationship between pleasures and activities hold that pleasures and activities make one whole. On the other hand, their views differ as follows: in Bradley's view, activities, not pleasures, are definite aspects of the whole, while in Mill's view, pleasures are definite aspects of the whole. This paper demonstrates that Mill's view is more plausible than Bradley's view.

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、快樂主義一般に対していくつかの批判を行っている。本論では、そのうち二つのも

* 慶應義塾大学文学部非常勤講師

の、すなわち快樂の質に関するもの、および、快樂と活動や機能との関係に関するものを取り上げて、批判的に検討することにした。

以下、まず、快樂の質および快樂と活動の関係に関するミルの議論を示す。次に、ミルの快樂主義に対するブラッドリーによる上の二つの批判を取り上げる（第1節）。次に、上の二つの批判を評価するために必要となる限りで、ミルの快樂主義の特徴を概観する（第2節）。その後、ブラッドリーによる二つの批判を評価する（第3節）¹。

第1節 ブラッドリーによる批判

まず、快樂の質および快樂と活動の関係に関するミルの議論を示す。

快樂の質について、ペンサムによれば、快樂の価値はその量によって決まるとされる。他方で、ミルによれば、快樂の価値はその量と質との両方によって決まるとされる。

二つの快樂をとにもよく知っている人が、一方の快樂を、他方の快樂の量にかかわらず選び取るとすれば、選び取られたほうの快樂は、量の差を補って余りあるほど、他方の快樂よりも優れている。ところで、知性、想像力や感情、道徳感情などの高度な能力を用いるあり方と、そうでないあり方との両方を同じくらいよく知っている人々が、前者を選び取ることは疑いのない事実である。それ故、高度な能力がもたらす精神的快樂は、単なる感覚がもたらす身体的快樂よりも質的に優れている。以上のようなミルの見解を、注釈者たちは質的快樂主義と名付けている。

次に、快樂と活動の関係に関するミルの見解は、徳が幸福の一部であるという見解として、『功利主義論』第4章で提示されている²。そこで、ミルは、幸福以外のものがそれ自体として望ましいものかどうかを検討している。例えば、徳は初めは幸福（快樂）の手段として望まれていたが、徳がもたらす幸福（快樂）と連合（観念連合）することによって、幸福の一部となり、それ自体として望まれるようになる。これと同じことが、音

楽、健康、金銭、権力、名声についても成り立つ。若干敷衍して言えば、活動は、それ自体として望ましい幸福（快樂）と連合（觀念連合）することによって、幸福の一部となり、それ自体として望まれるようになる。

ところで、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して、ブラッドリーは述べている³。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。本論では、それらの批判のうち、今しがた見たミルの二つの議論に対するもの、すなわち快樂の質に関するものと、快樂と活動の関係に関するものを取り上げる。それらの批判を、順に見ることにしよう。

快樂の質

ブラッドリーは、快樂の質に関するミルの見解について、四つの解釈を提示している。その後で、それらの解釈によるミルの見解を批判している。

(1) ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文第58段落で以下のように述べている。「この試み〔道徳と妥協しようとする最後の試み：引用者〕は、快樂を、それらの質に応じて高級なものと低級なものに区別することのうちにある。前者は優っており、後者は劣っている。そこから、高級快樂を選好する時に、我々は快樂主義に忠実であるにもかかわらず、道徳的意識に同意する」(ES 3.58)。ミルは、快樂を質の点で高級なものと低級なものに区別する。その後で、前者は優っており後者は劣っていると

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。

それは二つの形を取る。そのうちの一方は、質をただ質として捉える。他方は、性質を量との関係において捉えるが故に、質を量の指標あるいは結果と見なす。(ES 3.59)

第一の質的快樂主義は、質をただ質として捉える。第二の質的快樂主義は、質を量の指標あるいは結果と見なす。

第二の質的快樂主義を、ブラッドリーは、以下のように批判している。

「高級快樂」とは、ここでは、それ自体のうちに最高の程度の快樂を含む快樂、あるいは全体としてより多数の程度の快樂の存在に資する快樂である。ここでは、最大量の快樂の原理は、固守されている。すなわち、高級快樂は、最高のものであるのだから、高級快樂に近いが、または高級快樂に資するものは、最高のものに一層近い。しかし道徳的な「高級」とは、ここでは、先に見たように、一層快いものか、または一層快いもののための手段であるのだから、我々は結局のところは、種類または性質の区別を持たない量に行き着く。(ES 3.64)

第二の質的快樂主義よれば、高級快樂とは、より多数の程度の快樂である。この見解を採れば、最大量の快樂の原理は、維持されている。しかしながら、質の区別を持たない量に行き着く。ところで、最大量の快樂という目的は、道徳的な目的ではない(ES 3.49)。だとすれば、目下の見解を採れば、人は道徳的な目的を手に入れることはできない。

第一の質的快樂主義を、ブラッドリーは、以下のように批判している。

すべて快樂は目的であり、いくつかの快樂だけは一層多い目的であると述べることは無益である。「評価」と「比較」について語ることは無益である。あなたは、それによって評価を行うべきいかなる基準も、

それを用いて比較を行うべきいかなる尺度も持たない。ある少量の高級快樂がある多量の低級快樂と衝突するとすれば、あなたは両者の間でどのように決定できるだろうか。(ES 3.66)

第一の質的快樂主義を採れば、高級快樂と低級快樂の価値を比較するための基準あるいは尺度はない。それ故、両者の価値を比較することはできない。具体的には、ある少量の高級快樂の価値とある多量の低級快樂の価値を比較することはできない。

続けて、ブラッドリーは、以下のように述べている。

総和を算出するためには、あなたはそれらのデータを同一の単位に還元しなければならない。あなたは量に依拠しなければならないか、さもなければ、何ものにも依拠しないのでなければならない。あなたが量に依拠することを拒否するならば、いかなる結果も手に入れることはできない。しかし、もしもあなたが総和を算出することを拒否するならば、あなたは最大量の快樂の原理を放棄することになる。(ES 3.66)

さまざまな快樂に共通する量の単位がないとすれば、人は、それらの快樂の総和を算出することはできない。だとすれば、最大量の快樂の原理を放棄することに行き着く。

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。

もしも我々が快樂の外部にある何かに依拠しないとすれば、高級という言葉は、いかなる意味もまったく持たない。というのは、我々は快樂の量に依拠してはならないからである。だが、もしも我々が快樂の外部に出るとすれば、我々は最大量の理論を放棄したことになるだけ

ではなく、快樂主義を完全に放棄したことになる。(ES 3.67)

快樂の量に依拠しないとすれば、高級快樂とは、快樂の外部にある基準（例えば快樂をもたらす活動の高貴さなど）に基づいて、一層価値が高い快樂である。しかしながら、人は、快樂の外部にある基準に依拠するならば、快樂の最大量という基準のみに依拠してはいない。だとすれば、快樂の最大量の原理を放棄している⁴。加えて、快樂は唯一の目的であるという倫理的快樂主義を放棄している。

(2) いまや、第一の質的快樂主義を採用する人は、「高級」という言葉を放棄しなければならない。若干敷衍して言えば、質的快樂主義を放棄しなければならない。

では、彼には、どのような道が残されるだろうか。この点について、ブラッドリーは、以下のように述べている。

我々は、当然そうしなければならないように、高級という言葉を放棄しよう。目的とは、諸々の快樂を知る人々によって選好されるように順序付けられた快樂である。直ちに生じる反論（『功利主義論』初版 14 頁：ブラッドリー）は、意見のいかなる相違もないのか、というものである。異なる人々は、そして同一の人でさえ異なる時点では、異なる快樂を選好しないだろうか。……その答えとなるものは、イエスカノーかのどちらかだと思われるだろう。(ES 3.68)

彼らに残される道は、目的（幸福）とは、さまざまな快樂をよく知る人々が選好する快樂である、という見解を採用することである。上の見解には、次のような二つのものがある。第一の見解は、異なる人は、異なる快樂を選好しうるといえるものである。第二の見解は、異なる人は、異なる快樂を選好することはできない——若干敷衍して言えば、人は、善よりも悪を知っ

ていて選好することはできない——というものである (ES 3.70)。

以上のように自らが二通りに解釈したミルの見解を、ブラッドリーは次のように批判している。

第一の見解を採るとしよう。言い換えれば、異なる人は、異なる快楽を選好しようと想定しよう。だとすれば、道德の基盤として、何が残るだろうか。

この問いに答える手掛かりになるのは、『倫理学研究』第 3 論文第 69 段落の以下の一節である。

大多数の人々は大多数の時点で、一方の類の快楽を他方の類の快楽よりも現に選好する。そしてこのことから、私は、自らが一方の類の快楽を他方の類の快楽よりも常に選好すべきだということを、示さなければならない。大多数の人々が選好するものから私が選好すべきものへの移行がどのように行われるだろうかと、私は尋ねる必要はない。思うに、その移行は人間本性に関するいかなる見解に基づいても行われることはできないのだから、その移行は、ミルの見解に基づいて行われることはできないと、私は完全に確信している。それ故、もしもミルの述べるところでは、道德的責務はある意味を持つとしても、道德的責務が平均的な人の平均的な快楽に結び付かなければならない、いかなる理由もない。(ES 3.69)

ブラッドリーは、「諸々の快楽を知る人々」という表現を、「大多数の人々」という表現で置き換えている。さらに、「大多数の人が現に選好するもの」を、「平均的な人の平均的な快楽」と言い換えている。その後で、次のように述べている。すなわち、大多数の人が現に選好するものから、私が選好すべきものへの移行は、行われることができない。言い換えれば、大多数の人々の選好あるいは平均的な人の選好から、道德的責務へと移行する

ことはできない。だとすれば、道徳的責務なるものは消滅する、と。

次に、第二の見解を採るとしよう。言い換えれば、さまざまな快樂をよく知っている人は、善なるものよりも悪なるものを選好することはできないと想定しよう⁵。続けて、ブラッドリーは、以下のように述べている。

ある論敵は、自らが、悪と呼ばれるものを、善と呼ばれるものよりも、知っていて現に選好するという事実⁶に依拠して、そこから我々の議論によって、悪とは本当は善であると初めに結論し、次に、何ものも善くも悪くもありえない——なぜなら、一方の人にとっての悪は他方の人にとっての善であるから——と結論するだろうからである。
(ES 3.70)

上の想定より、善悪を知る人は、善よりも悪を選好することはできない。しかしながら、事実、ある人は善よりも悪を知っていて現に選好する。その人は、上の想定に依拠して、次のように論じるだろう。すなわち、その悪は、自分が知っていて現に選好するものである。それ故、本当は善である。だとすれば、何ものも善くも悪くもありえない、と。

続けて、ブラッドリーは、以下のように述べている。

もしも一方で、我々が次のように主張するとすれば、——その事実はありえないと（私は、それがありえないということをどのように証明すべきかを知らない）、そして、誰も、我々が善と呼ぶものを念頭に置く時に、我々が悪と呼ぶものを選択したことはこれまでに一度たりともなかったか、それを選択することはできなかったと、主張するならば、——我々は無道徳を無知と同一視するのだから、道徳的責務は消滅する。（ES 3.70）

上の事実はありえないとしよう。だとすれば、人は善悪に関する知識を有するならば、必ず善を行うに違いない。言い換えれば、道徳とは善悪に関する知識を有することである。裏を返せば、人は善悪に関する知識を有さなければ、必ず悪を行うに違いない。言い換えれば、不道徳とは善悪に関する無知のことである。ところで、知識は、意志にとって偶有的なものである (ibid.)。加えて、道徳的責務は意志に関わる。以上から、上の事実がありえないとすれば、道徳的責務なるものは消滅する。

続けて、ブラッドリーは、以下のように述べている。「以上から、どちらの想定に基づいても、これらの好ましい快樂は、道徳的な意味ではないかなる「べき」も創設しない」(ES 3.72)。第一の見解と第二の見解のどちらを採用しても、両方の快樂を享受した人々が現に選好する快樂は、道徳的責務をもたらさない。

快樂と活動（機能，生，自己実現）の関係

『倫理学研究』第3論文注釈において、ブラッドリーは、「機能 (function)」または「機能の發揮」(ES 3N.6)⁶、「活動 (activity)」, 「生」, 「自己実現」⁷などの言葉を交換可能なものとして用いている。しかしながら、機能、活動、生、自己実現の間には、次のような関係があると考えられる。すなわち、機能（の發揮）は、活動と感覚とから成る。そして、生（あるいは自己実現）は、機能の發揮（とりわけ活動）と快樂とから成る。

快樂と機能などとの関係について、ブラッドリーは、快樂主義とは相容れない自らの見解を提示している。そうすることで、快樂主義を批判している。

快樂と機能あるいは生との関係について、ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文注釈第22段落で、以下のように述べている。「生はそれ自体で目的なるものである。なるほど、生は快樂を含む。悲觀論にもかかわらず、一般的に言えば、生は快樂の剰余を含むのだから、私は、高等な生が

快樂の一層大きな剰余を常に意味するということを（私は確かにそれを主張しも認めもしないということは確實であるのだが）、否認することを要求されない」（ES 3.22）。生はそれ自体で目的（善）である。加えて、生は、快樂をその構成要素の一部とする。だとすれば、高等な生は、より多くの快樂をその構成要素の一部とする。

こう述べると、快樂主義に回帰するのではないだろうか。この問いに対して、ブラッドリーは、以下のように答えている。

否。生の実現を目指すことは、快樂を目的とするという意味では、快樂を目指すことではない。それ故、この区別は、我々が決して見逃してはならない、きわめて重要な区別である。機能は、その心的随伴物として快樂を伴うが、善または悪を規定し、善または悪をつくり、善または悪であるものは、結局のところは機能である。（ES 3N.23）

機能は快樂を伴う。しかしながら、善悪を規定するのは、快樂ではない。機能である。それ故、生は快樂を構成要素の一部とすると仮定しても、快樂主義に回帰することにはならない。

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。

機能と快樂とが、切り離せる選択の対象である限り、我々は、もしも道徳的だとすれば、前者を選択しなければならない。もしも両者が切り離せず、一つの全体であるとすれば、我々が眼前に見ることができ遂行でき感情に先行する客観的な行為なるものを持つ時に、一体なぞ、我々は、不確定的な側面すなわち主観的で心的な結果および随伴物を目指すべきなのか。快樂を持ち運ぶのは行為である。行為を持ち運ぶのが快樂ではない。（ES 3N.23）

仮に、機能と快樂とが切り離せるとすれば、道徳的な人は、前者を選択しなければならない。しかしながら、現実には、快樂は機能の心的な随伴物である。だとすれば、機能（行為）と快樂とは切り離せなせない。言い換えれば、両者は一つの全体を成す。ところで、機能（行為）は、快樂（感情）に先行する。加えて、機能と快樂とから成る一つの全体の客観的で確定的な側面である。他方で、快樂は、機能（行為）の心的な結果および随伴物に過ぎない。加えて、上の全体の主観的で不確定的な側面である。以上から、人は、前者を目指すべきである⁸。

では、高次な機能とより多くの快樂とは必ず相伴うという仮定は、適切なものだろうか。

この問いに答える手掛かりになるのは、『倫理学研究』第3論文注釈第27段落の以下の一節である。

その二者の合致は、きわめて一般的な一つの真理である。それは、（おそらくは真であるが）、この特定の個人や世代にとって真であるとは限らない。だとすれば、機能を目指すことによって以外に進歩を目指すことは、どのように可能だろうか。（ES 3N.27）

一般的には、機能と快樂とは相伴う。しかしながら、特定の個人や世代にとって常に相伴うとは限らない。だとすれば、より高次の機能を発揮するために、より多くの快樂を目指すことは適切ではない⁹。

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。

この論題を離れるにあたって、我々は、高次の機能とより多くの快樂とは、全体としては現に相伴うと想定するいかなる権利も持たないということに、気付かなければならない。個々のケースおよび進歩の個々の段階で、これが成り立たないのだから、自らの心の中でその二

者を分離することを余儀なくされるということの冷酷な証拠を我々は持っている。それ故、我々は、快樂なしに機能を想像できる。なぜなら、機能の質の向上に比例した快樂の減少を経験してきたからである。しかし、我々は、その二者が精神の眼前にそのように別個に到来する時に、快樂ではなく機能を選択しなければならないと感じる。(ES 3N.30)

高次の機能と快樂とは、常に相伴うとは限らない。例えば、文明が進歩して社会が複雑になるほど、また、個人が高次の機能を發達させるほど、その個人は考えなしの喜びを手に入れにくくなり、心理的苦痛や社会的苦痛を被りやすくなる(ES 3.11)。それ故、高次の機能を有していない愚か者は満足しやすいが、高次の機能を有しているソクラテスはしばしば不満足なままである。以上に鑑みれば、機能と快樂とは、時に、精神の眼前に別個に到来すると言える。ところで、先に見たように、快樂は、機能(行為)の心的な結果および随伴物に過ぎない。加えて、上の全体の主観的で不確定的な側面である。だとすれば、両者が精神の眼前に別個に到来する時に、人は、快樂ではなく機能を選択しなければならない¹⁰。

第2節 ミルの快樂主義

前節で見た、快樂主義に対するブラッドリーによる批判は、主としてミルの快樂主義に差し向けられている。それ故、上の批判の妥当性を評価するために必要となる限りで、ミルの快樂主義の二つの特徴——すなわち、不連続量としての質および拡張された快樂主義——を概観する¹¹。

ミルは、『功利主義論』第2章第2段落で、以下のように述べている。「幸福によって、快樂と、苦痛の欠如とが意味され、不幸によって苦痛と、快樂の欠如とが意味されている。……快樂と、苦痛からの自由が目的として唯一の望ましいものである、そして、すべての望ましいものは(それは

他のどんな体系とも同じように功利主義の体系においても数多くあるが), それ自身に内在的な快樂によって望ましいか, 快樂を増進させるか苦痛を回避する手段として望ましいとされる生の理論……」(CW 10.210) (強調は引用者)。第一に, 幸福は, 目的として望ましい唯一のものである。幸福とは快樂である。それ故, 快樂すなわち意識の快い状態(快い感情)は, 目的として望ましい唯一のものである。第二に, すべての望ましいものが望ましいのは, それが構成要素の一部とするか, または, それが生み出す快樂のためである。以上に鑑みれば, ミルは, 快樂主義を採用していると言える¹² (水野 2014 年, 第 1 章)。

不連続量としての質

ベンサムによれば, 快樂の価値はその量によって決まるとされる。他方で, ミルによれば, 快樂の価値はその量と質との両方によって決まるとされる。

ミルは, 快樂の「質」という言葉とは別に, 快樂の「価値 (value, worth)」, 「評価」という言葉を用いている。それ故, ドナーやスカルプスキーが指摘しているように, ミル自身の考えの中に, 快樂の「質」と快樂の「価値」との区別を見出すことができるだろう。

では, 快樂の質と快樂の価値とは, どのように関わり合っているのだろうか。この点について, ドナーは次のように述べている。「ミルの体系において, 価値あるいは善は, 量(強度と持続時間)および質(種類)という, 善をもたらす二つの基本的な特性によって生み出される」¹³。ドナーは, 自らの解釈を支持する論拠を明確には挙げていないが, 彼女の解釈を支持する論拠として挙げられるのは、『功利主義論』第 2 章第 4 段落の以下の一節である。「快樂以外のあらゆるものを評価する時には, 量のほかに質も考慮されるのに, 快樂の評価だけは量だけに基づくと考えるのは道理に合わないだろう」(CW 10.211)。快樂の質の違いは, 快樂の量の差と

ともに、快樂の価値の差をもたらす要因であると考えられる（水野 2014 年、第 4 章）。

では、高級快樂の価値と低級快樂の価値とは、通約可能だろうか。言い換えれば、同一の尺度の上に置かれているのだろうか。

この問いに答える第一の手掛かりになるのは、『功利主義論』第 2 章第 4 段落の以下の一節である。「一般に功利主義の著述家たちが、……精神的快樂を身体的快樂よりも上位に置いてきたことを認めなければならない」（CW 10.211）。功利主義の著述家たちは、精神的快樂を身体的快樂よりも上位に置いてきた。以上に鑑みれば、精神的快樂の価値は、身体的快樂の価値と同一の尺度の上に置かれていると言える。

上の問いに答える第二の手掛かりになるのは、『功利主義論』第 2 章第 4 段落の以下の一節である。「ある種類の快樂は他の種類の快樂に比べて一層望ましく価値があるという事実を認めることは、功利原理と十分に両立できる」（CW 10.211）。ある種類の快樂（精神的快樂）は、他の種類の快樂（身体的快樂）に比べて一層望ましく価値がある。以上に鑑みれば、精神的快樂の価値は、身体的快樂の価値と同一の尺度の上に置かれていると言える。だとすれば、快樂の価値は、質の違いにかかわらず、一種の量である。

快樂の価値をめぐるのは、ある快樂が別の快樂よりも常に上位に置かれるのか、という問題が生じる。この問題は、快樂の序列の問題と言える。そして、それに関わって、快樂に関する辞書的順序というものがある。快樂に関する辞書的見解とは、ある量の一方の種類の快樂は、いかなる量のもう一方の種類の快樂よりも常に価値が高いという見解である。この見解を「辞書的」と呼ぶのは、ある種類の任意の快樂が他の種類の任意の快樂よりも価値が高いという点が、a で始まる任意の言葉が b で始まる任意の言葉よりも先に置かれる辞書の構成と似ているからである¹⁴。

快樂に関する辞書的見解とは、哲学書を読む快樂のような個々の高級快

楽が、飲食の快樂のような個々の低級快樂よりも常に価値が高いものである。この見解を採用するならば、低級快樂を享受することが自らを最も幸福にするのは、疲労や身体的な必要などのために高級快樂を享受できない時だけである。

ミルは、快樂に関する辞書的見解を採用しているだろうか。ある量の高級快樂がどれほど多くの量の低級快樂よりも常に高い価値を持つと、ミルは述べている (CW 10.211)。それ故、ミルは、快樂に関する辞書的見解を採用していると考えられる (水野 2014 年、第 5 章)。

以上から、ミルの考えでは、個々の高級快樂が取りうる価値の領域と個々の低級快樂が取りうる価値の領域とは、同一の尺度上にはあるが、不連続なものである。今しがた見た見解を採れば、任意の個々の低級快樂が十分に長い時間持続すれば、個々の高級快樂の最小値よりも高い価値を有するようになる。だとすれば、質的快樂主義は、すべての快樂の価値は連続する基数的尺度の上にあるというベンサムの量的快樂主義と同一のものになるように見える。しかしながら、快樂の価値を順序数と捉えれば、任意の個々の低級快樂の価値を有限回加算しても到達できない価値が存在する。個々の高級快樂の価値の最小値がそれだとすれば、任意の個々の低級快樂がどれほど長い有限の時間持続しても、その価値は個々の高級快樂の価値の最小値には及ばない¹⁵。以上のようなミルの質的快樂主義は、快樂の価値が同一の尺度上にあるとする点で、一種の量的快樂主義である。しかしながら、すべての快樂の価値は、連続する基数的尺度の上にあるというベンサムの量的快樂主義とは異なるものである。

ところで、ミルの考えでは、両方の快樂を経験した大多数の人々が快樂の量の差を度外視して選好する快樂が、質の点で優れた快樂である (CW 10.211)。では、快樂の価値と、比較の対象となっている快樂を経験した人々の選好とは、どのように関わり合っているのだろうか。

両方の快樂を経験した人々が一方の快樂を選好するから、その選好され

た快樂のほうが価値が高いのではない、それにもかかわらず、両方の快樂を経験した人々以外の人がどちらの快樂が価値が高いかを判断するためには、両方の快樂を経験した人々の選好に頼るしかない。言い換えれば、彼らの選好は、快樂の価値のテストあるいは証拠である。しかしながら、両方の快樂を経験した人々自身は、自らの感情あるいは内観によって、快樂の価値を判定していると考えられる（水野 2014 年、第 4 章）¹⁶。

拡張された快樂主義

ミルの考えでは、徳は、もともとは幸福（快樂）を得るための手段であり、そうでなければどうでもよいものである。だが、それがもたらす幸福と「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、徳は幸福の一部として望まれているのである。

このように、ミルの考えでは、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徳が、幸福の一部となるのである。

では、徳が幸福の一部であるというミルの表現は、何を意味しているのだろうか。

徳が幸福の一部であるというミルの表現が意味しているのは、人は徳を、それが快樂と連合（観念連合）している限りで、それ自体として望んでいるということである。言い換えれば、人は徳を、それが自らにとって快樂すなわち幸福として見えている限りで、それ自体として望んでいるということである。

徳と幸福の関係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事物も、それ自体として望むようになるという考え方である。だが、この考え方を採用することで、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）したさまざまな事物を含む、広い意味で用いることができるようになった。そして、徳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った。ミルの快樂主義のこのような特徴を、拡張された快樂主義と名付けることにしたい（水野 2014 年、第 6 章）¹⁷。

第 3 節 ブラッドリーによる批判の評価

第 1 節で見た、倫理的快樂主義に対するブラッドリーによる批判は、適切なものだろうか。質的快樂主義に関する批判、快樂と活動（機能）の関係に関する批判について、順に検討しよう。

質的快樂主義

(1) 第 1 節で見たように、ブラッドリーは、次のように述べている。ミルの質的快樂主義は、二つの形を取りうる。第一のものは、快樂の質をその量の指標あるいは結果と見なす。第二のものは、快樂の質をただ質として捉える。

今しがた見た、ミルの質的快樂主義に関する二つの解釈は適切なものだろうか。

第 2 節で見たように、ミルの質的快樂主義とは、個々の高級快樂が取りうる価値の領域と個々の低級快樂が取りうる価値の領域とは、同一の尺度上にはあるが、不連続なものであるというものである。今しがた見たミルの質的快樂主義は、快樂の価値が同一の尺度上にあるとする点で、一種の量的快樂主義である。しかしながら、快樂の質をその量の指標あるいは結果と見なすものではない。以上に鑑みれば、ブラッドリーによる第一の解釈および第二の解釈は適切なものではないと言える。

上で見たように自らが二通りに解釈したミルの見解を、ブラッドリーは

次のように批判している。すなわち、第一のものは、質の區別を持たない量的快樂主義に帰す。第二のものを採れば、高級快樂と低級快樂の価値を比較するための共通の尺度、単位はない。それ故、両者を比較することはできない。加えて、両者を加算して、総和を算出することはできない。それ故、最大量の快樂の原理を放棄することに行き着く。あるいは、両者を比較し、加算・総和するためには、快樂の外部にある価値の基準に依拠しなければならない。もしもそうするとすれば、快樂は唯一の目的であるという（倫理的）快樂主義を放棄することに行き着く、と。

今しがた見たブラッドリーによる批判は適切なものだろうか。

第二の見解を採用すれば、ブラッドリーが指摘しているように、質の高い快樂の価値と質の低い快樂の価値とを比較する共通の尺度は存在しない。だとすれば、前者の価値が後者の価値よりも高いと述べることはできない。従ってまた、両者の価値を加算して、総和することはできない。以上に鑑みれば、第二の見解に対するブラッドリーによる批判は、適切なものであると言える。しかしながら、第2節で見たように、ミル自身は、第二の見解を採用してはいない。それ故、上の批判は、ミルの質的快樂主義に対する批判にはならない。

第一の見解に対する批判について、先に見たように、ミルの質的快樂主義は、快樂の価値が同一の尺度上にあるとする点で、一種の量的快樂主義である。それ故、ミルは第一の見解を採用している。しかしながら、ミルの考えでは、個々の高級快樂が取りうる価値の領域と個々の低級快樂が取りうる価値の領域とは、同一の尺度上にはあるが、不連続なものである。それ故、ミルの質的快樂主義は、すべての快樂の価値は連続する基数的尺度の上にあるというベンサムの量的快樂主義とは異なるものである。以上に鑑みれば、ミルの質的快樂主義は、質の區別を持たない量的快樂主義（すなわちベンサムの量的快樂主義）に帰すというブラッドリーによる批判は、適切なものではないと言える。

(2) 第 1 節で見たように、ミルの考えでは、両方の快樂を経験した人々が一方の快樂を選好するから、その選好された快樂のほうが価値が高いのではない。両方の快樂を経験した人々は、自らの感情あるいは内観によって、一方の快樂が他方の快樂より価値が高いと判断しているのである。以上に鑑みれば、ミルは、目的とはさまざまな快樂をよく知っている人々が選好する快樂であるという見解を採用してはいないと言える。とはいえ、上の見解は、一つの可能な見解であるのだから、その見解の妥当性について検討を続けることにしよう。

前節で見たように、上の見解には二つのものがある。第一の見解は、異なる人は、異なる快樂を選好しうるとするものである。第二の見解は、異なる人は、異なる快樂を選好することはできないとするものである。若干敷衍して言えば、人は善よりも悪を、知っていて選好することはできない、というものである。

第一の見解に対して、大多数の人が現に選好するものから、私が選好すべきものへの移行は、行われることができないと、ブラッドリーは批判している。ここでブラッドリーは、「諸々の快樂を知る人々」(ES 3.68)から、「大多数の人々」(ES 3.69)あるいは「平均的な人」(ES 3.69)に移行している。ところで、ミルは後者については一切述べていない。それ故、上の批判は、次のようなものでなければならない。すなわち、諸々の快樂(精神的快樂と身体的快樂の両方)をよく知っている人々の全員あるいは彼らのうちの大多数の人々が現に選好するものから、私が選好すべきものへの移行は、行われることができない、というものである。

今しがた述べた批判は、適切なものだろうか。ミルの考えでは、精神的快樂と身体的快樂との両方をよく知っている人々とは、知性ある人、良心を持つ人である(CW 10.211)。彼らは、尊厳の感覺を有している。尊厳の感覺とは、「他人の意見に頼らず、あるいはそれを無視して働くことさえある、人格的向上と墮落の感覺」(CW 10.95-6)である。この感覺の強

い人にとって、それは幸福の本質的な一部を成しているのです、これと対立するものは、一時的な場合を別とすれば、欲求の対象とはなりえない(CW 10.212)。具体的には、ソクラテスが卑劣な行為や悪徳な行為から得られる快樂を選好することはありません。加えて、私が何を選好すべきかという問題に関しては、彼らの選好以外に訴えるべき法廷はほかにはない。だとすれば、倫理的に困難なケースで、知性ある人、良心を持つ人の全員あるいはそのうちの大多数の人々の判断に依拠することは、少なくとも暫定的には理に適っている¹⁸。以上から、両方の快樂をよく知っている人々の全員あるいは彼らのうちの大多数の人々が現に選好するものから、私が選好すべきものに移行することは、少なくとも暫定的には適切である。言い換えれば、前者は、少なくとも暫定的には道德的義務を創設する。

第二の見解に対して、ブラッドリーは、(a) 事実、人は、善よりも悪を知っていて選好すると述べている。具体的には、(ブラッドリー自身は述べていないが)、人は意志の弱さからそうすることはありえる。今しがた見た批判に対して、第二の見解を支持する立場からは、次のように応えることができる。すなわち、善をただ理解しているというだけではなく身に染みてよく知っている人は、悪を選好しない。善を選好する。具体的には、ソクラテスやマザーテレサは善を選好する、と。両者の論拠は、どちらも一定の説得力を有している。それ故、両者の論争は決着のつかないものである。以上から、ブラッドリーによる上の批判は、第二の見解を完全に論駁するものではない。

(b) 次に、第二の見解を採用すれば、人は自らが善よりも悪を知っていて選好するという事実から、自らが選好する悪は本当は善であると論じる以上、何ものも善くも悪くもありえないという奇妙な結論に行き着くと、ブラッドリーは述べている。今しがた見た批判は、第二の見解と上の事実との両方を認めれば、人が知っていて選好する悪(殺人など)は本当は善であるというばかげた結果に行き着くという背理法である。これに対

して、第二の見解を支持する立場からは、次のように応えることができる。すなわち、第二の見解と上の事実とは矛盾する。それ故、人は両方を採用することはできない。以上から、上の批判は適切なものではない、と。

(c) 次に、上の事実はありえないと仮定すれば、道徳（的である）とは善悪に関する知識を有することである。裏を返せば、不道徳とは善悪に関する無知のことである。ところで、ある人が知識を有するかどうかは、その人の意志とは関係を持たない事柄である。だとすれば、悪を行う人は、善悪に関する知識を偶々有していないだけである。それ故、他の人々は、その人を非難することはできない。以上から、道徳的責務なるものは消滅する。ブラッドリーはこう述べている。

今しがた見たブラッドリーによる批判は、適切なものだろうか。

第一に、善悪に関する無知が非難に値しないケースは存在する。具体的には、中等度以上の知的障害がある人は、しばしば善悪に関する知識を有することができない。また、親による虐待やニグレクトなどの逆境的な成育歴を持つ人は、善悪に関する知識を内在化することが困難である。以上のようなケースでは、善悪に関する無知は、その人の能力や環境によって強要されている。それ故、（少なくともある程度までは）非難に値しない。言い換えれば、その人の選択を弁明するためのもっともな理由になる。他方で、善悪に関する無知が、その人の能力や環境によって強要されていないケースでは、その無知は非難に値する。言い換えれば、その人の選択を弁明するためのもっともな理由にならない。以上に鑑みれば、善悪に関する無知が非難に値するケースは存在すると言える。

第二に、ミルの考えでは、道徳は、正義をその構成要素の一部とする。正義は完全な拘束力を持つ義務に対応する。完全な拘束力を持つ義務とは、一人または複数の人がそれに対応する権利を持つような義務である（CW 10.247）。以上に鑑みれば、仮に、ある人が道徳の構成要素の一部である正義に反することは、その人の無知のせいだから非難できないと認め

るとしても、正義に反しない道徳的義務（責務）は他者の権利に基づくのだから、依然として残ると言わざるをえない。

第三に、善悪に関する知識を有しない人において、正義に反しない道徳的責務が消滅すると仮定しても、上の知識を有しない人は、周囲の人々や社会の援助があれば、それを有することを目指すことは不可能であるとまでは言えない。だとすれば、そのような人にも、道徳的知識を獲得することを目指す道徳的責務は残る。加えて、周囲の人や社会には、その人が道徳的知識を獲得できるように援助する道徳的責務が課される。以上から、すべての道徳的責務が消滅するのではない。

要約すると、第一に、善悪に関する無知が非難に値するケースは存在する。第二に、仮に、善悪に関する無知は非難できないとしても、正義に反しない道徳的責務は残る。第三に、仮に、正義に反しない道徳的責務が消滅するとしても、上の知識を獲得することを目指す道徳的責務は残る。

以上から、質的快樂主義に対するブラッドリーによる批判は、どれも適切なものではない。

快樂と機能（活動）の関係

快樂と機能（活動）の関係に関して、ブラッドリーの見解とミルの見解には、共通点と相違点がある。まず、両者の共通点は、快樂と機能（活動）とが一つの全体を成すと捉えていることである。次に、両者の相違点は、次のようなことである。一方で、ブラッドリーの考えでは、快樂ではなく機能（活動）こそが一つの全体の確固たる側面である。それ故、人は、快樂ではなく機能（活動）を目指すべきである。他方で、ミルの考えでは、快樂こそが本源的な価値を有する。それ故、人は、自己の快樂および他者の快樂を増進すべきである。

では、どちらの見解が適切だろうか。（1）両者が切り離せないケース、（2）両者が精神の眼前に別個に到来するケース、（3）快樂が善いというこ

との理由に関して、目下の問いに答えることにしたい。

(1) 快楽と機能（活動）とが切り離せないケースに関して、前節で見たように、ブラッドリーは次のように述べている。すなわち、両者が切り離せない時、機能は客観的な行為であるのだから、「相対的に確固たるもの」(ES 3N.23)である。他方で、快楽は機能の「心的な結果および随伴物」(ES 3N.23),「一層明瞭なしるし」(ES 3N.27)に過ぎないのだから、主観的で不確定的なものである。それ故、人は快楽ではなく、機能を目指すべきである、と。

今しがた見たブラッドリーの見解は、次のような困難な問題点を持つ。第一に、一方で、人は自らの機能の発揮（活動や感覚）を、自らの意識の状態としてしか捉えることができない。例えば、自らの活動を、自らの活動の意識としてしか捉えることができない。他方で、ミルの考えでは、快楽とは、意識の快い状態（快い感情）である。また、ブラッドリーの考えでは、快楽とは、「意志あるいは自己の感じられた肯定」(ES 3N.5)である。以上から、両者は、同じように意識の状態である。従ってまた、同じように自己の構成要素の一部である。だとすれば、快楽は、機能の発揮よりも主観的で不確定的であるとは言えない。

第二に、人の脳では、機能の発揮（とりわけ活動）への欲求は、快楽と分かちがたく結び付いている。それ故、人が機能の発揮を欲するのは、機能の発揮が快いものとして（または苦痛を回避するものとして）見えているからである。裏を返せば、人は、快楽（または苦痛の回避）を伴わない機能の発揮を欲することはできない。以上から、欲求を生み出すという点あるいは行為を動機づけるという点では、快楽は機能の発揮よりも、両者から成る一つの全体の相対的に不確定的な側面であるとは言えない。

ブラッドリーの見解は、上の二つの困難な問題点を持つ。他方で、ミルの見解は、上の問題点を持たない。以上に鑑みれば、快楽と機能（活動）とが切り離せないケースに関しては、ミルの見解は、ブラッドリーの見解

よりも適切なものであると言える。

(2) 次に、快樂と機能が精神の眼前に別個に到来するケースについて。

(2-1) 前節で見たように、ブラッドリーは、上のケースでは、人は、快樂ではなく機能（の發揮）を選択しなければならないと述べている。ところで、ある人の機能の發揮は、その人が是認するものをその構成要素の一部としているとは限らない。言い換えれば、その人にとってどうでもよいものでありうる。その人にとってどうでもよいものは、その人の幸福ではない¹⁹。以上から、ある人の機能の發揮は、その人の幸福の一部であるとは限らない。他方で、上で見たように、ミルの考えでは、快樂とは、意識の快い状態（快い感情）である。加えて、是認の感情である。また、ブラッドリーの考えでは、快樂とは「意志あるいは自己の感じられた肯定」である。だとすれば、快樂は、それを享受する人が是認するものである。だとすれば、その人の幸福の一部である。ところで、ミルの考えでは、幸福は目的として望ましい唯一のものである（CW 10.234）。また、ブラッドリーの考えでは、自己実現としての幸福（ES 3.22）は目的である（ES 2.20）。以上から、人は、自らの機能の發揮が自己にも他者にも快樂をもたらさないケースでは、その機能の發揮を選択しなければならないとは言えない。だとすれば、快樂と機能が精神の眼前に別個に到来するケースでは、人は快樂ではなく高次の機能を選択しなければならないとは言えない。

(2-2) 次に、人が、他者の幸福を増進することを目指すケースを取り上げよう。ブラッドリーは、機能（の發揮）、活動を、生あるいは自己実現と置き換え可能な表現として用いている。以上に鑑みれば、機能の發揮は自己実現を意味する。だとすれば、ある人の機能の發揮は、その人自身しか行うことができない。それ故、人は、他者が機能を發揮するための条件を整えることによって、他者の機能の發揮を間接的に（他者の自発性を介して）目指すことはできるが、他者の機能の發揮を直接的に（自分の力で）目指すことはできない。自分の力で目指すことができない物事を「目

指す」というのは奇妙である。仮に、人が他者の機能の發揮を直接的に目指し、他者が機能を發揮することを強要することができるとしても、そうすることは、他者の自律を損なうことになり、従ってまた（他者の自律をその構成要素の一部とする）他者の自己実現を妨げることになる²⁰。他方で、人は、他者の快樂の増進を目指すことはできる。以上に鑑みれば、人は、他者の幸福を増進することを目指すケースでは、他者の機能の發揮よりも他者の快樂の増進を目指すほうが適切であると言える。

以上から、快樂と機能が精神の眼前に別個に到来するケースに関しては、ミルの見解はブラッドリーの見解よりも適切なものである。

(3) 快樂が善いということの理由は何か。この問いに対して、ブラッドリーは次のように答えている。「快樂が善いのは、善い活動とともに一つの全体に伴い、一つの全体をつくるからである。善い自己実現に伴うからである。また第二に、快樂は、自己のうちに善いものを実現することの条件である所の自己の一般的な肯定を強めるからである」(ES 3N.5. Cf. ES 3N.14, 18, 20)。自己実現とは、自己の諸状態のうちに現れている全体としての自己である(ES 2.26)。快樂が善いのは、善い自己実現（自己のうちに善いものを実現すること）に伴い、その構成要素の一部となるからである。加えて、善い自己実現の条件（自己の一般的な肯定）を強めることによって、善い自己実現に資するからである。

では、なぜ、自己実現は善いのだろうか。この問いに答える第一の手掛かりは、『倫理学研究』第2論文第21段落の以下の一節である。「自己実現が目的であるということは、どのように証明されるだろうか。それを行う方法は一つしかない。それは、我々が「自己」、「實在」、「実現」、「目的」と語る時に何を意味するかを知ることである。そして、それを知るとは、形而上学の体系のようなものを持つことであるのだから、それを語ることは、その体系を提示することである。それ故、我々は自らの見解を展開する紙幅を持たないと述べる代わりに、適切に言えば、我々は展開す

べきそのような見解を持たないのだから、自らのテーゼを証明できないと率直に告白しよう」(ES 2.21)。自己実現が目的(究極的な善)であるということ証明するとは、自己、実在、実現、目的とは何かを説明する形而上学の体系を提示することである。ブラッドリーは、そのような体系を持たないと明言している。それ故、ブラッドリーの考えでは、自己実現は論拠なしにただ善い²¹。

他方で、ミルは、『功利主義論』第1章第5段落で、以下のように述べている。「究極目的についての問題は直接的な証明になじむようなものではない。何かが悪であることを証明できるとすれば、それを証明するためには、それが証明なしに善と認めることができる何かを得るための手段であることを示すことによってでなければならない。……快樂が善いものであることはどのように証明できるだろうか。それ自体が善であるものをすべて含んだ包括的な定式があり、……その定式は受け入れるか拒否するかの対象になることはあっても、普通の意味での証明の対象にはならない」(CW 10.207-208)。究極目的は快樂である。しかしながら、そのことを、推論によって証明することはできない(CW 10.234)。だとすれば、快樂は、推論による証明なしに、それ自体で善であると認められなければならない。言い換えれば、快樂は、論拠なしにただ善い。

今しがた見たように、一方で、ブラッドリーの考えでは、快樂が善いのは、自己実現に資するからである。そして、自己実現は論拠なしにただ善い。他方で、ミルの考えでは、快樂は、論拠なしにただ善い。以上から、快樂が善いということの理由に関しては、両者は、それ以上は推論によって証明できない、生における事実可依拠している。究極目的に関して、すべての論者は、このような点に到達するに違いない。以上に鑑みれば、快樂が善いということの理由に関しては、ブラッドリーの見解とミルの見解とは、どちらかがより適切なものとは言えない。

おわりに

ブラッドリーは、快楽の質に関するミルの議論に四つの解釈を施している。それらの解釈はどれも、快楽の質とは快楽の不連続な量であるというミル自身の見解と齟齬を来している、ということを明らかにした。次に、上の四つの解釈による見解に対するブラッドリーによる批判は、どれも不適切なものである、ということを論証した。

快楽と活動の関係に関するブラッドリーの見解とミルの見解との共通点は、快楽と活動とが一つの全体を成すと捉えていることである。また、両者の相違点は、次のようなことである。すなわち、一方で、ブラッドリーの考えでは、快楽ではなく活動こそが一つの全体の確固たる側面である。他方で、ミルの考えでは、活動ではなく快楽こそがその確固たる側面である。以上の相違点に関しては、ミルの見解は、ブラッドリーの見解よりも説得力を持つということを論証した。

註

¹ 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。3N は、第 3 論文注釈を表す。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。)

² そこで、ミルは功利原理の証明を試みている。より正確に言えば、功利原理の基盤となる、幸福が目的として望ましい唯一のものであるという学説の証明を試みている。この原理の証明なるものは、第一に、幸福が望ましいこと、第二に、社会全体の幸福が望ましいこと、第三に、幸福だけが望ましいことを示す三つの段階から成っている。徳は幸福の一部であるという見解は、証明の第三段階で述べられている。

³ ブラッドリーは、快楽主義について、『倫理学研究』で以下のように述べている。「人々が追求し見出すことができる一つの目的、決して欺かない一つの目的、現実的で確実で、幸福だと感じられる一つの目的がある。その目的とは快楽である。快楽は、我々が触知できるものである。というのは、快楽は、我々

が知らないどこかの場所にはなく、我々自身の中にあるからである。快樂は見出され、見出されうる。快樂は、人と獣とにとって唯一の目的であり、そのために生きる価値がある唯一のものであり、彼らが現実にそれのために生き本当に欲している唯一のものであり、彼らの眼前に置くべき唯一のものである。快樂は現実的である。というのは、我々はそれが現実的だと感じ、そうだとことを知るからである。そして、他の目的は、快樂の現実性に与ることあるいは与るように見えることによってのみ、幸福として通用し、世界の人々に対して幸福として課されるからである」(ES 3.3)。

⁴ 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)。

⁵ ブラッドリーは、以下のように述べている。「もしも私がノーと答えるとすれば快樂の判定者とは、すべての快樂を知っている人だというプラトンの学説を受け入れて、ソクラテスとともにもう一歩踏み込んで、次のように主張するとすれば、——すなわち、進んで邪悪である人は誰もいないと、あなたは善よりも悪を偏好することはできないと、……——主張するとすれば、……」(ES 3.70)。以上から、第二の見解とは、ソクラテスの主知主義であると考えられる。

⁶ 快樂と活動(機能、生、自己実現)との関係に関するブラッドリーの見解は、アリストテレスの見解と類似している。加えて、ブラッドリーは、『倫理学研究』第3論文の末尾で次のように述べている。「結論として、すべての功利主義者のうちで、アリストテレスの『倫理学』からなお多くのことを学ぶ必要のない人は、おそらくは一人もないと、我々は述べてよいだろうか」(ES 3.88)。以上から、ブラッドリーは、明確に述べてはいないが、アリストテレスの見解を念頭に置いていると考えられる。それ故、function という言葉を、「機能」と訳出した。この「機能」は、A. センの「機能」とは無関係である。

⁷ ブラッドリーは自己実現について次のように述べている。「全体としての自己は、自己の諸状態のうちに現れている。それ故に、全体としての自己は目指される対象であるのだから、これが、我々が自己実現ということで意味するものである」(ES 2.34)。

⁸ この点に関して、ブラッドリーは以下のように述べている。「高次な機能とより多くの快樂とは相伴い、結果として一方を手に入れることは他方を手に入れることだとあなたが差し当たり想定することを許すとすれば、(私は次のように尋ねよう)。これらの二者が一つの全体である以上、一体なぜ、あなたは、その全体の一方向の側面を孤立させることに固執しようとするのだろうか、と。というのは、それは一層知りえない側面であるということとは確実だからである」(ES 3N.27)。

- ⁹ この点に関して、ブラッドリーは以下のように述べている。「機能と快楽とのこの相伴は、我々があらゆるケースでは経験によって確認できないのだから、……」(Ibid.)。
- ¹⁰ 快楽と活動の関係に関して、ブラッドリーは、上の批判とは別に、次のような批判を行っている。『倫理学研究』第3論文注釈で、ブラッドリーは、次のような四つの問いを立てている。すなわち、第一に、快楽は機能なしに存在できるだろうか。第二に、存在できるとすれば、それは善いだろうか。若干敷衍して言えば、能動の快楽すなわち自らが何かを行うことに伴って生じる快楽と、受動の快楽すなわち自らがそれを手に入れるために何も行わない快楽は、いつ善いのか。第三に、どんな快楽も善くも悪くもないのだろうか。第四に、どんな快楽もそれ自体で善いのだろうか。以上の問いに対して、ブラッドリーは次のように答えている。第一に、快楽は機能なしには存在できない。第二に、能動の快楽は、活動が善い時に善い。善い活動とは、善意志を直接的に実現する活動、および生を強め、善いものの実現の可能性を間接的に高める活動である。また、受動の快楽は、幸福すなわち自らの生存に関する一般的な満足の感情を強める時に善い。第三に、いくつかの快楽は善くも悪くもない。第四に、どんな快楽も、抽象によって機能あるいは生から切り離されれば、それ自体で善くはない。以上の答えは、快楽主義とは相容れないものである。それ故、快楽主義は適切なものではない。
- ¹¹ 本節は、水野俊誠『J.S. ミルの幸福論——快楽主義の可能性』梓出版社、2014年（以下、水野 2014年）の一部に若干の加筆訂正を施したものである。
- ¹² クリスプは、ミルは完全な形の快楽主義を採用していると述べている。完全な形の快楽主義とは、幸福——それは目的として望ましい唯一のものである——が快い経験に存し、これらの経験が望ましいのはそれが快いからであるというものである (Crisp, Roger, *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, Routledge, 1997)。
- ¹³ Donner, Wendy, “Mill’s Theory of Value”, H. West ed., *The Blackwell Guide to Mill’s Utilitarianism*, Blackwell Publishing, 2006.
- ¹⁴ 「辞書の順序」という言葉は、数学の専門用語である。また、ロールズは、基本財はそれ以外の財よりも辞書的に上位に置かれると述べている。ミルの注釈者たちは、今しがた見た用法にならって、この言葉を用いている。
- ¹⁵ 今しがた見たミルの見解は、数学的に可能なものである。(イアン・スチュアート『無限』岩波書店、2018年、参照)。具体例としては、『マタイによる福音書』第11章の次の一節を参照。「およそ女から生まれた者のうち、洗礼者ヨハネより偉大な者は現れなかった。しかし、天の国で最も小さい者でも、彼よりは偉大である」。
- ¹⁶ クリスプ、ウエストも同様の解釈を採っている (Cf. Crisp, *op.cit.*, West, Henry

R., *Mill's Utilitarianism*, Continuum, 2007).

- ¹⁷ 拡張された快樂主義は、まずは心理的なものである。しかしながら、徳が幸福の一部となると捉える点で、幸福（快樂）は唯一の目的であるという倫理的快樂主義の拡張でもある。スカラプスキー、エドワーズ、スプリッグ、クロスリーも類似の解釈を提示している（Cf. Skorupski, John, “The Part of Happiness”, *Analytic Philosophy*, 26, 1985, John Stuart Mill, Routledge, 1989, Edwards, Rem, *Pleasures and Pains: A Theory of Qualitative Hedonism*, Cornell University Press, 1979, Crossley, David, “Early Criticisms of Mill’s Qualitative Hedonism”, *Bradley Studies*, 6, 2000）。
- ¹⁸ 先に見たように、尊厳の感覚は、他人の意見を無視して働くことさえある。だとすれば、知性ある人、良心を持つ人の全員あるいはそのうちの大多数の人々の判断に依拠しないことが理に適っているケースはありえる。
- ¹⁹ 成田和信『幸福をめぐる哲学——「大切に思う」ことに向かって』勁草書房、2021年、第4章、参照。
- ²⁰ 具体的には、支援者が、長年自室に引きこもっている人や生活保護を受給している人の機能の発揮（働くことなど）を目指すことは、機能の発揮を押し付けて、本人の自律を損なうことになりうる。
- ²¹ 上の問いに答える第二の手掛かりは、『倫理学研究』第2論文第26段落の以下の一節である。「次のことを示すことを試みよう。すなわち、我々が実際に行っているのは、完全にまたは不完全に自分を実現することであるということ、我々はそれ以外のことは決してなしえないということ、我々が実現できるのはすべて、……自分の目的や、自分が欲する対象であるということ、我々が欲しうるのはすべて、一言で言えば、自己であるということである」（ES 2.26）。人は、自分の目的や自分が欲する対象を、完全にまたは不完全に実現している。言い換えれば、完全にまたは不完全に、自己を実現している。そして、それ以外のことは決してなしえない（柘植尚則『近代イギリス倫理想史』2020年、252頁、参照）。だとすれば、自己を実現することは、生きることにならないう。以上から、自己実現は、生きることが善い（ES 3N.10, 14）のと同じように、論拠なしにただ善い。