

功利主義とカント倫理学との「対立」について

奥野, 満里子
九州大学人文科学研究院 : 講師 : 倫理学

<https://doi.org/10.15017/1430873>

出版情報 : 哲学論文集. 37, pp.1-28, 2001-09-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

功利主義とカント倫理学との「対立」について

奥野 満里子

序

功利主義とカントの倫理学説——この二つの規範倫理学説は対立するものとして描かれるのが常である。しかし、どこまで本当に対立するのだろうか。本稿は、この二学説の正確な関係について探究する。

この課題を遂行するにあたり、本稿では、ヘンリー・シジウィックの『倫理学の諸方法』とカントの三つの倫理学的著作『人倫の形而上学の基礎づけ』、『実践理性批判』、『人倫の形而上学』にみられる議論を主に検討する。功利主義に関して特にシジウィックを取り上げるのは、功利主義の理論的基礎づけにおいて最も綿密な分析を行っていると思われるからである。⁽¹⁾ カントに関しては、私は彼の三著作を一貫した思想のもとに書かれたものとみなして等しく重視する。なお『人倫の形而上学』については、法論は論議の対象から外し、第一部始めの「人倫の形而上学の序論」と第二部の徳論を扱う。今回我々が考察するのは、個人の自律的な道徳的意志にもとづく、カントのいう自己支配としての道徳的行為であり、彼が論じた徳論

の領域にあたるからである。本稿で扱う倫理学とは、個人の意志にもとづいてなすべき、正しい行為について探究するものである。それは、個人の内面に発するという意味で、「主観的な」道徳判断、意志、行為への動機にかかわるが、同時にその正しさの判断は、本人が正しいと信じているというだけの主観的な正しさではなく、他の人々もまた妥当と認めうるような「客観的な」正しさにかかわる。シジウィックとカントは明らかにそうした意味での倫理学を右のテキストの中で論じており、本稿はその範囲での両者の議論を検討する。

結論を先取りすれば、私のみるところ、この二学説の教科書的な説明にみられるような対立構図の多くは——少なくとも、シジウィックによる理論的な基礎づけをえた功利主義と、テキストに沿って理解されるカントの倫理学説とをみる限りでは——表面的なものである。確かに、両者の対立は完全には解消されないことを私は認める。基礎的な理論構造の相違は二、三の点において残る。その相違を本当に深刻な対立点とみるか否かが、功利主義者とカント主義者とが対話可能になるかどうかを決めることになるだろう。

第一節 対立の構図

功利主義とは、道徳的に正しい（なすべき）行為とは、可能な選択肢のうち、人々の幸福ないし選好充足（各人の望みが充たされること）をより多くもたらすと期待されるものだとする見解である。幸福とは、身体的な快楽だけではなく、それを味わう本人が望ましいと感じ、それを味わっているときには満足した状態となるような、あらゆる種類の快、喜び、満足を含む幅広い感情の総称である。

この見解は、行為の帰結として人々の幸福や選好充足を可能な限りもたらすことを目指す（行為の目的とする）一種の目的論・帰結主義とされ、「それ自体として促進すべき目的（究極的善）」とは快・幸福である」という主張は善の快楽説と呼ば

れる。今日では幸福のかわりに選好充足を採用するものもあるが、シジウィックら古典的功利主義者が採用するのは快樂説である。

このような功利主義の倫理学説と、カントの倫理学説とは明白に対立する、と頻繁に言われる。「功利主義倫理学とカント倫理学：「との」結婚は、結果や幸福との無関係さを常に強調するカント倫理学の全精神にまったくそぐわない。」（*ibid.* 2001, 144-5）と言われ、「カントは義務論的倫理学の立場から、目的論的・帰結主義的原理にたつ功利主義に対して、実質的実践原理に依存する他律的道德だとして批判を加えた：」（『カント事典』「功利主義」の項）とされる。J・S・ミルはカントの定言命法の根本方式（本稿で後述）を、理性的存在者が全員採用すれば彼ら全体の利益に役立つような格率に従って行為せよ、と読み替え、功利主義にも適合するような仕方で解釈した（『功利主義論』第五章）が、これについても「カントの根本原理にはミル流の解釈を許さぬものがはつきりあると思う：これはカント特有の定言命法という考えを否定し、全ての実践的規範を仮言的命法のレベルに引き落とすことではないか。」（*細田* 1992, 127-8）という反応がなされるのである。

カントの倫理学説の第一の特徴は、経験的なものを排除して得られるような、道徳の最高原理を探究する点にある。

カントは道徳的義務と単なる個人的欲求とを明確に区別する。道徳的義務は、自分の理性が、自分の個人的な欲求にかかわらずなく意志を規定し、ある行為を命じるもの、としてとらえられる。意志 (Willie) は、一種の欲求能力ではあるが、快が原因として必然的に先行している欲望や傾向性 (習性的な欲望) とは異なり、「ある種の法則の表象に応じて、自分自身を行為するために規定するような能力」 (Gr. Ak. 427) と呼ばれる。このように法則に従って意志を規定するのは理性のはたらかさによるものである。意志や行為を「規定する」とは、「その意志や行為がどのようなものであるべきかを (他のものから区別できるような仕方で) 確定すること」と理解できる。あるものの完全な規定とは、相反する述語のうちの一つをそれに帰属させることであり (KrV, A571-2 = B599-600)、「ある対象を理論的に規定するとは、その対象がそれ自体何であるかを規

定することであり、実践的に規定するとは、対象の理念が、我々にとって、またその理念の合目的的使用にとって何であるべきかを規定することである」(KU, Ak. 353)と述べられている。他の箇所では「何らかの点で善であるような意志の原理に従って行為を規定する」ことは「可能な行為のいかなるものが善かを言明する」ことと併置されている。(Gr, Ak. 414)

傾向性と理性的な意志との区別に応じて、格率と法則も区別される。意志の普遍的規定を含む命題を実践的原則(Grundsatz)というが、そのうち、意志規定の条件が主観自身の意志にのみ妥当すると主観がみなす原則を格率(Maxim)といい、全ての理性的存在者に例外なく妥当すると認められる場合を実践的法則(Gesetz)という。(KpV, Ak. 19) 格率は主観がこれに従って行為するところの原則であるが、実践的法則は、主観がこれに従って行為すべき原則であり、後者はこの法則に反するような衝動や傾向性をもつ存在にとって、命法となる。(Gr, Ak. 421 Anm.)

格率は確かに原則ではあるが、全ての理性的存在者に例外なく妥当するとは限らない。個々の理性的存在者を区別する偶然的主観的条件にかかわりなく無条件的に妥当する命法、すなわちカントのいう「定言命法」だけが、客観的、普遍的に妥当する実践的法則と呼ばれてよいものである。(KpV, Ak. 19-21)

そのような見地から、カントは道徳の最高原理を、個人の欲求の対象にもとづかない、また経験的条件に左右されないようなものとして求める。彼によれば、単なる経験から得られた原理にもとづく道徳的指定や、ある点では普遍的であっても経験的根拠に支えられているような指定は、全ての理性的存在に本当に例外なく妥当するような法則を導くことはできない。(cf. Gr, Ak. 389; KpV, Ak. 12) また欲求能力の対象(カントはこれを、実質—実現が欲求される対象^とと呼ぶ)を意志の規定根拠として前提する実践的原理は、すべて経験的原理であって、実践的法則にはなりえない(KpV, Ak. 21, Lehrsatz 1)。そうした実質が意志の規定根拠である場合、それが実現するか否か、快に結びつくのか否かといった経験的条件によって意志の原理は左右されることになり、全ての理性的存在に例外なく妥当しなくなるからである。

そのような経験的・実質的原理を排した上で、カントが道徳の最高原理として提示するのが、次に示すような定言命法の

諸方式である。

定言命法の根本方式（普遍的法則の方式）：「君の格率が普遍的法則となることを、当の格率によって同時に欲しうるよう
な、そのような格率に従ってのみ行為せよ」（Gr. Ak. 421）

目的自体の方式：「君自身の人格、ならびに他の人の人格に例外なく存するところの人間性を、いつでも、また
いかなる場合にも同時に目的として使用し、決して単なる手段として使用してはならぬ」（Gr. Ak. 429）

自律の方式：「各々の理性的存在者の意志は、普遍的に立法する意志にはかならぬ」（cf. Gr. Ak. 431）

これらの定式は余りにも有名であるので詳しい解説は省く。これらは、経験に由来しない普遍性と必然性をもつ、ア・プ
リオリな法則である（cf. Gr. Ak. 389）。これに従わない格率は道徳的とはいえず、我々は自分の格率をこの方式に照らすこ
とにより、すべきでないこと、許されること、義務がわかるとされる。

カントは、道徳的行為において、意志の客観的な規定根拠はこうした道徳法則にはかならず、これは同時に意志の動機（主
観的な規定根拠）でもなければならずと主張する（KpV, Ak. 71-2）。利己的関心からではなく、自分の定めた普遍的法則
によって、道徳法則に反するおそれのある傾向性を制限するか挫折させるような仕方では、ただ法則への尊敬をもって道徳的
行為はなされねばならない。道徳的に行為するとは、幸福になるためではなく、幸福に値するように行為することである。
（cf. KpV, Ak. 130）

カントのさらなる特徴は、道徳と自由のかかわりを主張し、自由の実践的重要性を主張する点にある。自由とは、消極的
な概念としては選択意志が感性的衝動による規定から独立であることをいい、積極的概念としては「自分が自分自身に対し
て法則であるという、意志の特性」「自分自身だけで実践的でありうるという純粹理性の能力」を要す。（Gr. Ak. 446-7; KpV,

Ak. 33; MS, 213-4) 自由とは我々の経験のうちに直接に見い出すことはできない一つの理念であるが、道徳法則が存在するためには、我々の意志は、経験的条件に左右されずに自らに対して法則を提示しようという意味で自由でなければならぬと考えられ、道徳法則が我々のうちに見い出されることによって、我々はそのような意味で自由であることが認識される。(KpV, Ak. 4 Ann.) およそ意志を有する限りの理性的存在者はまた、自由の理念をも必然的にもたねばならず、彼はこの理念のもとでのみ行為する、と言われる。(Gr. Ak. 448)

こうしてみると、功利主義とカント学説とは確かに対照的に見える。よく描かれるのは次のような対立の構図である。

(1) 道徳の最高原理。一方は「人々の幸福の最大化をもたらすような行為をなすべきである」という功利原理を提示し、カントは定言命法的方式を最高原理として提出する。二つの原理の内容は全く異なって見える。

(2) 道徳的意志の規定根拠。功利主義は幸福という実質的・経験的なものを道徳的な意志の規定根拠とするが、カントはこれを批判し、規定根拠は道徳法則でなければならない、とする。

(3) 帰結主義・目的論対義務論、善と正の先行関係。功利主義は行為から期待される結果を考え、それにもとづいて行為の正不正を判断するが、カントにおいては、行為の道徳的価値は、その行為から期待される結果ではなく、法則自体の表象にあるとされる。(Gr. Ak. 401) 功利主義は目指すべき目的(善)としての個々人の幸福をまず確かめ、そこから行為の正しさを導くが、カント倫理学説では、善悪の概念は道徳法則に先立つのではなく道徳法則のあとにあり、この法則によって規定されねばならないとされる(KpV, Ak. 62-3)。

(4) 快樂説への態度。快樂説は古典的功利主義の中心的な主張である。しかしカントは、道徳的な意志は幸福に規定されるものであってはならないと主張する。彼によれば、幸福の認識はまったく経験的事実にもとづくものであり、幸福の原理を意志の法則として使うに耐えるようなものとすることはできない。幸福への欲望が人々の間で普遍的だとしても、各

- 人の望む対象は人それぞれであり、偶然的には他の人々の意図と折り合うかもしれないが、必ず一致するとは限らない。こうした思い思いの傾向性を普遍的に支配する法則を見つけだすことは不可能なのである。(KpV, Ak. 21-26, 28, 35-)
- もっとも、功利主義は、カントが最も強く批判したような利己的幸福ではなく、人々全体の幸福を目指すものである。しかしカントは、他者や人々の幸福を意志の規定根拠とすることを批判する。我々は他人の幸福に自然な喜びを感じ、それにもとづいてある種の要求をもつことさえあるが、このような要求を全ての理性的存在者に例外なく前提することはできないのであり、このような実質を条件とする格率は法則になりえないのである。(KpV, Ak. 34)
- (5) 自由の重要性。カントは自由(意志の自己立法としての自由)の実践的重要性を主張するが、功利主義には、そのような傾向は見られない。
- (5)の問題は本稿で一緒に扱うには大きすぎるため、以下では(1)から(4)の対立点について検討する。この範囲での相違は大きなものではないことを示すのが本稿の狙いである。

第二節 道徳の最高原理

二つの学説が提示する道徳の原理は、全く異なるように見える。しかし、実は、功利主義の理論においても功利原理は最も基本的な原理ではないことを指摘したのがシジウィックである。彼は、功利原理にはさらなる基礎づけが必要だと感じ、「本当に明晰で確実な倫理的直観」(ME, 387)を探究することによって、二つの究極的な基本原理を見い出す。「直観」とは、何らかの真理らしきものを、経験からの帰納や推論を介さずに把握する我々自身の能力である。真理とは、理由もなく真偽が変わることはなく、個別的状态に当てはまるだけでない普遍性を持ち、理想的には知的で反省的な人なら同様に認めるような「客観的な」ものである (cf. 奥野 1999, 54-5; ME, 341, 399)。三原理は、我々の直観によって——ただし、繰り返しの

吟味と反省をへた、信頼できる直観によって——把握される、普遍的で客観的な真理として述べられる。各々の代表的な定式は次のようなものである。(ME, Bk.3 Ch.13 Sec.3)

正義の原理…単に彼らが二人の異なる個人であるというだけで、しかも二人の性質や状況の間には彼らを違うように取り扱うための合理的根拠として述べうる違いが何もないにもかかわらず、BがAを扱う場合に不正であるような仕方ではAがBを扱うのは、正しいことではありえない。

合理的自愛の原理…将来は、それ自体では、現在より軽視すべきでも重視すべきでもない。

合理的博愛の原理…各人には、公平に見た場合に、他人の善の方が少ないと彼が判断するか、あるいは他人の善を知るか達成できる確かさがより少ないと判断するのでない限り、自分自身の善と同等に他人の善を尊重する道徳的義務がある。

これらについては別のところで解説した(澤田1999, 115-135)ので、ここでは要点のみ述べる。正義の原理は、「正しい」「べき」などの語を用いた道徳判断の適用において、全ての同じ状況を同様に扱い、全ての特定個人を差別的に扱わないことを求めるものである。これは「正しさ」の判断についての反省のみから得られる一つの実践的規則であり、「正義あるいは公平の形式的原理」とも言われる。(ME, 391)この原理は、どのような内容の判断であれ、道徳判断の形式をとる判断ならば必ず満たさねばならない条件を述べているからである。

自愛の原理は、本質的には、異なる時点の同じ大きさの善を、単に時点が異なるというだけで違う重みをもつものとして扱うべきではない、という原理である。ここでは、道徳判断の適用における平等ではなく、善の重みづけにおける公平性が求められている。シジウィックがこの原理を自愛という言葉で呼ぶのは、この原理からの逸脱は、自分の将来に対する思慮を欠くような例に最も明白に見ることができるところである。

博愛の原理は、異なる人々の同じ大きさの善を、単に異なる人であるというだけで違う重みをもつものとして扱うべきではない、という原理である。

シジウィックによれば、功利原理よりもさらに基本的な原理として、これらの三原理がある。ただし、これらの原理においてははまだ「幸福」という言葉は出てこず、「善」が出てくるのみであることに注意しておかねばならない。善とは、「望ましいもの」と表現されるような、人が合理的であれば望むようなものである。他の手段ではなくそれ自体として望ましく、促進すべきものは究極的善と呼ばれる。「全体として最大の究極的善」は、我々の目指すべき目的となるようなものである。しかし、これらのどの段階の善にせよ、善は快と同義ではない。ところが、シジウィックはさらに、我々が究極的善とみなしうるものは各人の快ないし幸福に他ならない、という、究極的善の快樂説を展開する。こうして、異なる時点・諸個人の善の重みを同等に扱うべきだという自愛・博愛の原理と、快樂説とにより、我々は自他の各時点の幸福を同等の重みをもつものとして扱った上で、全体として最大限の幸福を目指すべきである、という功利主義の主張が構成されるのである（詳しくは澤野 1999, 144-185）。

以上の議論によれば、三つの基本原理は、功利原理よりもさらに高次の「道徳の最高原理」だということになる。このことは、カントと功利主義との関係を近づける重要な意味をもっている。

1 最高原理の内容の重なり

普遍的法則の方式と正義の原理

シジウィックは、三つの基本原理のうち、正義の原理はカントの定言命法の根本方式に対応することを明言している。

…私はすでに、カントにおける義務の基本原理は「普遍的法則となることを自ら意志しうるような格率に従って行爲する

こと」という「形式的」規則だと述べておいた。これは、しかるべき制限を加えれば、前節で私が最初に述べた原理「正義の原理」から直ちに出てくる実践的な派生原則である。(ME, 385-6)

正義の原理は、道徳判断の適用において、同じ状況を等しく扱い、特定個人を差別しないことを命じるものである。このことは、私は自分の道徳判断を、同様の状況に置かれた人には等しく当てはまるような原則に従うものとして下さねばならない、ということの意味する。ここから「私は、普遍的法則となることを自ら意志しうるような格率、すなわち同様の状況におかれた全ての人々に例外なく妥当することを自ら意志しうるような実践的原則に従って行為するべきである」という定言命法の根本方式が導かれるのは明らかである。

もつとも、シジウィックは、カントがあらゆる個々の義務規則をこの一つの根本方式から導くことができるかに考えていたとすれば誤りである、と述べる。この方式を満たした意志が、結局は不正とわかることは十分に考えられる。(ME, 209-210) シジウィックはまた、実際、この方式だけで「困った人を助けるべき義務」を導こうとするカントの議論は説得的とは思えない、と論じる (ME, 389 note; Gr. Ak. 423)。カントはこの義務を、我々は困った人を助けたいという自分の格率が普遍的法則となることを考えることはできても、そのようなものとして意志することはできない——なぜなら、我々は誰も、他人の助けや愛情を必要とする場合があるからである——と論じることによって導こうとする。しかし、人を助けられない普遍的法則を欲しえないかどうかは人により異なる。他人の助けを一切借りようとしない強気な人、あるいは他人の助けに頼らないほうがむしろ自分にとって有利であると合理的に判断する人を、我々は十分に想像できるからである。

我々はまた、カントが個々の義務を導こうとする議論において、普遍的法則の方式のかわりに自然法則の方式と呼ばれるものを用い、「この格率が普遍的法則となることを意志しうるか」を「この格率があたかも自然的法則となることを意志しうるか」と言い換えるとき、自然が我々人間に与えているようにみえる目的として、生命の保存や促進といったものを持ち込

むことにも戸惑いを覚えるだろう。カントの「自然目的」については後で再び触れる。

シジウィックはまた、カントが述べた根本方式には「しかるべき制限」がつくと述べている。制限の一つは、「同様の状況に置かれた全ての人々に妥当するような実践的原則」は単純な原則とは限らず、複雑でありうる、というものである。我々は例えば「正当防衛と刑の執行の場合を除き、人を殺してはならない」やもつと複雑な原則を、同じ状況に置かれた人々全てに妥当するものとみなして、これに従うことができる。またもう一つの制限として、人々全てが実行するわけではないことを前提した上で成り立つ原則もある、とシジウィックは指摘する。カントは、守るつもりのない約束を交わすことを「もし誰もが守るつもりのない約束を交わしたらどうなるか」を考えることよつて禁じようとするが、「格率が普遍的法則となることを考える」とは必ずしも「誰もが同じ行為を実際にしたらと考える」ことではない。例えば、独身や禁欲は、人々に広く模倣される恐れがないという根拠に基づいて妥当だと考えられるような格率の例である。全ての人が繁殖を拒否することは我々には意志しえないことかもしれないが、人類の繁栄を脅かさないことを確信できる間は独身でいるという原則なら、我々は同様の状況の全ての人々がその原則に従うことを意志しうるのである。(ME, 210 ff., 485-; cf. ME, 318-9)

それでも、正義の原理と普遍的法則の方式とは、本質的に共通の要件を命じていることは明らかである。そして、シジウィックにおいても、正義の原理は、理性的に考えて道徳判断を下そうとする人々すべてに例外なく当てはまる、客観的・普遍的な妥当性をもつ原理である。

さて、直観によつて我々が見い出すとされたのは、功利原理そのものではなく、既に述べられた三つの基本原理である。功利原理は、正義の原理や定言命法の根本方式に匹敵するような基本原理ではない。むしろ、功利主義の下す全ての道徳判断は、シジウィックが述べた制限つきの仕方によつてではあるが、この最高原理に照らしてその妥当性を吟味されねばならないのである。しかし、シジウィックはここで、功利原理という原理自体、この正義の原理・普遍的法則の方式に反するものではなく、むしろこの方式に適合した実践的原則でありうると主張する。「私は確かに、人々が普遍的幸福」人々全体の幸

「福」を促進するような仕方で行為すべきだということが普遍的法則となることを意志しうるのであった。実際、それだけが、私は普遍的な観点からみてこれが法則となることを決然と意志しうる、と私が完全に確信した唯一の法則だったのである。」

(ME, xx)

ただし、既に述べたように、シジウィックによれば、正義の原理だけでは、我々が道徳的に何をなすべきかを決めるさいの導きとしては不十分である。だからこそ、シジウィックは二つのさらなる基本原理を提示するのである。しかし、カントはカントで、定言命法について、根本方式以外の方式もまた提示している。このことは何を意味するのだろうか。

目的の方式の位置づけ

シジウィックは目的の方式をめぐるカントの議論には不満である (ME, 389-390 note)。彼の不満は主に、「目的」という概念のカント特有の用法と、理性的存在者である限りでの人間が目的自体として存在することを認めたとしても、カントが後に論じるように、人間のもつ種々の目的——これには経験的な欲求や嫌悪によつて規定される非理性的な目的も含まれる筈である——をなぜ我々が尊重しなければならないのか分からない、という点に向けられている。

しかし、目的の方式が、人をそれ自体で、しかも彼独自の目的をもつ主体として尊重し、彼の目的を私のものと同様に扱うべきことを指示しているのだとすれば、これは、自他の善（それぞれが目的とするもの）を等しく扱うべきことを命じた合理的博愛の原理と本質的に同じことを命じたものである、と私は主張する。そして、もし「自分自身ですら、単なる手段として扱ってはならない」というカントの主張を、自分が将来に望むかもしれない目的をも私の現在の目的であるかのように扱うべきことを指示するものと理解してよいなら、これは自愛の原理の本質的な主張をも含むだろう、と主張する。

カントのいう目的自体が、単なる手段として扱ってはならないような、それ自体で尊重すべきものであり、彼自身の目的をもつようなものであることは確かである。そして、「基礎づけ」で目的の方式を適用して他人に対する義務を導くさい、カ

ントは「目的自体であるところの主体のもつ種々の目的は：私の目的にもなりうる」ことを語る (Gr. Ak. 53)。そのような主体の目的は、単に保持するだけでなく積極的に促進しなければならぬ、とも考えられている。「人倫の形而上学」でも、他人に対する二大義務として他人に対する愛の義務と尊敬の義務とが語られるとき、それぞれの説明として「他人の目的、(それが人倫に反するものでさえなければ) 私の目的とする義務」と「自分を他人以上に高しとしないこと」とが語られる。(MS. Ak. 449-450) 「他人の目的を私の目的とし、自分を他人以上に高しとしない」ことが「他人の目的を私の目的と同等の重みをもつものとして考える」ことだと理解できるなら、そして「目的は積極的に促進しなければならない」という主張を理想化すれば「(可能な範囲で) 最大限に促進すべき」という主張になると理解できるなら、カントの主張は、他者の目的(他者にとつての善)を私の目的(私にとつての善)と同等に尊重し、それらを最大限に促進すべきだという博愛の原理に相当する主張を構成する、とみることができるのである。

このように理解してよいなら、カントは目的の方式によつて、自愛・博愛の原理と本質的に共通の主張を行なっていたことになる。ただし、これらの原理では、まだ幸福という言葉は一切出てきていないことに注意しておきたい。右のように理解された目的の方式は、目的を自他の間で同等に重んじ、積極的に促進すべきことを述べているにすぎない。カントがこう主張したとしても、彼が直ちに快樂説型の功利主義者であることにはならない。しかし、自愛と博愛の原理は、シジウィックにおいては功利主義を構成するのに欠かせない基本原理である。

カントの自律の方式についても述べておく。シジウィックにおいて、三原理は我々が知的反省を経た場合に自ら認めるような原理である。正義の原理を自らに適用し、自愛、博愛の原理を自ら立ててこれに従う者は、理性的に考える全ての人々に妥当するような法則を自ら採用する、普遍的に立法する意志をもった理性的存在者にほかならない。シジウィックは自律の方式に匹敵する原理を述べているわけではないが、自律の方式とシジウィックの考えとの間に対立はないはずである。

2 「意志の規定根拠は法則でなければならない」の意味

前節での議論から、新しい論点も見えてくる。

両学説の対立点として、功利主義は実質の規定根拠にもとづく道徳であるのでカントと相容れない、という議論があった。しかし、シジウィックが提示した三つの基本原理——これら自体は功利原理ではないが、功利原理の基礎をなす——は、意志の対象はまだ特定されていないような原理である。正義の原理は、内容を問わず一切の道徳判断が従うべき形式的な原理である。自愛・博愛の原理では確かに意志の対象であるような「善」が述べられるが、その内容はまだ特定されていない。それらは、カントのいう「実質」によって規定されてはいない原理である。⁽²⁾

それでも、道徳的な意志が必ず従わなければならないような基本原理として、これらは述べられている。カントは、意志の規定根拠は法則でなければならない、と述べていた。しかし功利主義でも、我々の道徳的な意志の究極的な規定根拠は、功利原理の基礎をなすところのこれらの三原理だと言えるのである。功利主義でも、道徳的な意志と単なる欲求とは区別される。個人の利己的な関心を離れ、自分の欲求を抑制するような意志を我々は形成せねばならない。そのような意志は、三つの基本原理に従うようなものとして規定されねばならない。我々の意志は、快樂をもたらすか否かという以前に、これらの原理に従っているのだければ道徳的とはいえないのである。しかも、これらの基本原理は、理性的である限り全ての人々が全ての状況において例外なく認めるような原理として述べられており、その意味で客観的に普遍的な法則と言うことができる。だとすれば、功利主義者の意志の規定根拠も、究極的にはこれらの普遍的な法則なのである。

もっとも、道徳的行為の動機に関して、カントの方が明らかに禁欲的なのは確かである。彼は、道徳的な義務にもとづく行為においては、同情や共感を含めて一切の他の動機の影響を排し、ただ実践的法則への尊敬のみにもとづいて行為しなければならない、と言うからである (cf. Gr. Ak. 400; KpV, Ak. 71-86)。しかし、これは、同じ主張をどこまで強調し敷衍するかという違いにすぎないと私には思われる。基本原理によって規定されていないような意志は道徳的とはいえない、とい

うことはシジウィックのような功利主義者も認める。また、利己的傾向性や同情や共感から単に外見上義務になつた行為をするのでは、法則への尊敬がうすれ、三原理を考慮しなくなり、そうなれば道徳は墮落していく可能性があり、ということも認めることができるだろう。法則への尊敬以外の動機を持ち込むべきでない、とカントが主張したとき、最も強調したかったのはそうした墮落の危険ではないのだろうか。そうだとすれば、功利主義も、カントほど厳しく捉えないとしても、基本的には同じことを主張しうるのである。

3 アプリオリな総合命題としての最高原理

シジウィックによれば、三原理は、哲学的直観によって得られる、トートロジーでない、自明しかも意義のある実践的原理である (ME, 374-5, 379)。シジウィックがいう「直観」とは、何らかの真理らしきものを、経験からの帰納やその他の推論を介さずに、論証を要しない自明なものとして把握するものだ、と述べた(本稿第二節の冒頭)。なお、カントのいう「直観」とは混同すべきでない)。経験に由来しない原理は、カントのいうアプリオリな原理である。しかもその原理は、主要な概念を分析すれば自動的に真と分かるような命題ではなく、それ以上の一定の内容をもった、カントでいう総合的な原理である。三原理は、カントでいうアプリオリで総合的な命題にあたるような原理なのである。

正義・自愛・博愛の三つの基本原理は、論証によって正当化されるようなものではなく、直観的に自明なものとして把握される、とシジウィックは述べる。カントもまた、根本法則は経験的事実ではない「理性の事実」として、アプリオリな総合的命題として、それ自体だけで我々に迫ってくる、と述べる。(KpV, Ak. 31) この点でも両者は共通している。

しかし、こうした直観ないし理性の事実としての基本原理を、なぜ我々は採用し、これに従わなければならないのだろうか。シジウィックもカントも、これらは直観的に、ないしアプリオリに与えられると述べるだけで、このような根本原理をなぜ必然的なものとして我々が採用しなければならぬのかには答えていない。(cf. Gr. Ak. 444-5) この難問には後で触れ

る。ここではただ、功利主義の基礎をなす三原理と、定言命法とが同種の性格をもつことを確認するにとどめる。

次節ではさらに、快や幸福に対する態度においても、両学説の間に本質的な対立はないことを論じてみたい。

第三節 「同時に義務でもある目的」

カントは帰結主義・目的論としての功利主義とよく対比されるが、彼も目的や期待される結果を考慮しないわけでは全くない。『人倫の形而上学』において、カントは道徳的な意志の目指すべき目的として「同時に義務でもある目的」を論じる。

倫理学は、さらに実質(自由な選択意志の対象)、すなわち純粹理性の目的を与える。この目的は、同時に客観的に必然的な目的として、人間にとっては義務として表象される。(MS, Ak. 380)

カントがこの段階で実質を考えることは、実質の規定根拠をもつべきでないとした彼自身の先の主張に反するものではない。意志の対象が全く特定されていないような意志の最高原理を採用すること、その最高原理に従いつつ、意志の目指すべき目的を考慮することは矛盾しないのである。倫理学は、純粹実践理性の目的の体系と定義してもよいものである」とさへカントは述べる。(MS, Ak. 381)

そのような「同時に義務でもある目的」とは、私自身¹の完全性²と他人³の幸福⁴である、とカントは述べる。(MS, Ak. 385) 私は、これらは功利主義もまた、その実現を促進すべき目的とするものである、と主張する。

1 「同時に義務でもある目的」の内容の重なり

私自身の完全性

シジュイック自身は、同時に義務でもある目的としてカントが有意味に提示しえたのは他人の幸福のみであり、そう理解する限りで功利主義と共通する、と考えている。彼は、「カントは間違いなく行為者自身の完全性をもう一つの絶対的目的と考えていた」が、「有徳な行為によって目指される目的についての考察に至ったとき、カントが主張する唯一の究極的目的は、普通考えられているような合理的博愛の対象——他人の幸福——であることに我々は気づく」(ME, 386)と述べる。シジュイックが「私自身の完全性」に言及しないのは、「カントの完全性概念を検討してみると、理性の他の目的、すなわちそれを達成するために我々が自分を完成させるべきであるような目的について述べない限り、その概念は実は確定的なものにならないことに我々は気づく」と判断し、考察から除外したからである。(ME, 386 fn.)

しかし、「私自身の完全性」は功利主義にとっても理解可能なものとしてとらえることができる。私は考える。「私自身の完全性」によってカントが論じているのは、基本的には、理性が掲げる目的・義務を促進するための自分の能力ないし、自然的素質の陶冶と、義務一切に満足できるような自分の意志ないし道徳性の陶冶である。このために、自分で目的を立てることができるようにし、目的になかった行為を果たせるようにすること、そのために無知を教育で補い、自分の誤りを改めること、自分の自然本性も大切にすること、自分の傾向性に翻弄されずに自負をもって理性的に行動できるようにすることなどが求められる、その様々な方策が述べられるのである。(MS, Ak. 387, 391-3, 420)ここでカントが言っているのは、本質的には、我々が道徳的義務を果たしうるためには一定の能力や条件を自分のうちに整えておくことが必要であり、道徳的義務を果たすべきだと考える以上はそれらを整えるべきだ、ということではないのだろうか。そのように理解してよいなら、功利主義も、それと同様の目的を、促進するべきものとみなさねばならないはずである。義務の内容が何であれ、何らかの意味で義務である行為を判断し、意志できるためには、推論できる知性や、判断したことを実行できる意志の力を培わねばな

らない。義務を果たしうるためには、一定の身体的精神的な能力をもっていなければならない。これは「何が当の義務か」を語ってはいないが、道徳判断を下し、道徳的義務を果たそうとする私が、私自身に対して課さねばならない特有の「同時に義務でもある目的」である。ただ、これらは功利原理に従って判断し義務を果たそうとするなら当然に生じる義務であるので、功利主義者の理論的主張の中には表立って出てこないのである。

他人の幸福

カントはもう一つの「同時に義務でもある目的」として他人の幸福を挙げる。カントにおいても、幸福とは「その永続を確信するかぎりで、自分の状態に満足すること」(MS, Ak. 387)であり、功利主義でいわれる快や幸福の定義と特に異なるものではない。ただし、人は誰でも不可避免的に自分の幸福を求めるので、促進することが義務だといえる目的は、自分の幸福ではなく、他の人々の幸福であるとされる。(MS, Ak. 388)

そうした他の人々の幸福は、私の幸福観に従って幸福と判定されるものではなく、それぞれの人が本人の感じ方に応じて欲するような、彼ら自身が自分の幸福とするようなものでなければならない、とカントは注意している。(MS, Ak. 393, 414) これは、ある人の幸福はそれを感じる本人が望ましいと感じるようなものでなければならない、とするシジウィックの論点と一致する。もともと、カントはどんな幸福であっても我々はその促進を目指すべきであるとは言わず、「彼等は幸福とみなしていても私はそう思っていない多くのものについては、それを(彼らのものとして)私から要求する権利は彼等にもないかぎり、私にもそれを拒む資格がある」(MS, Ak. 388)と述べる。しかし功利主義を支持するシジウィックの議論においても、道徳的に配慮され、促進されるべき人々の幸福とは、本人の現実の欲求の満足と理解されるべきではなく(なぜなら、人は非常によく、長い目で見て自分の不幸に傾くことを欲求するからである)、彼にとつての合理的目的として理解されるような幸福でなければならないと考えられている。(cf. ME, 29) 我々が道徳的配慮をなすべき他人の幸福とは、本人が合理

的に望むようなものでなければならぬという点でも、両者は対立していない。

ただし、自分の幸福の扱いについての両者の主張は異なつて見える。カントによれば、人は自分の幸福を不可避的に求めるので、我々はこれを目指すことを強制力の伴う義務とみなすことはできない。もつとも、自分の幸福を図ることも間接的には我々の義務だと認めることはできるが、それは一つには、一般に幸福とされる富や健康などは我々が義務を果たすための手段として必要であり、貧困などの不幸な状態は我々を義務違反へと誘惑しがちであるから、というにすぎない。(KrV, Ak. 93; MS, Ak. 388) またもう一つには、カントによれば、理性が立てる普遍的法則としては「自分以外の全ての人々」を対象とするのではなく、「(自分を含む) 全ての人々」を対象とする幸福追求の義務がふさわしいからである。(MS, Ak. 451) 後の者の主張は、普遍的法則の方式に適合するために、自分の幸福を追求することを許すという控え目な主張である。前者の主張も、他の道徳的目的の手段としてのみ自分の幸福を追求すべき義務を認めるといふ控え目なものである。しかしジウィックは、他人との関係からは独立に「自分の幸福は明白な責務である」、と主張する(ME, 386)。彼がこう主張する大きな理由は、人は自分の幸福を不可避的に意志するとカントは言うが、我々は必ずしも、自分の最大幸福をもたらす(と自分が信じる)ような行為をしようと「不可避的に」意志するとは限らないからである(ME, 36; 327 ff.)。我々は、目先の事柄にとらわれて、自分にとって長い目でみればより多くの幸福をもたらすはずのことをしないことがある。そのような将来の自分への配慮をふくめた自分の全体としての幸福の促進は、私にとって一つの責務である、とジウィックは言うのである。

この主張の相違は、二学説の対立点をなすようにも見える。しかし、よく見れば、この論点の相違は、理論の違いというよりは、我々は自分の全体としての幸福の促進を「不可避的に」欲するのかどうか、という経験的事実の認識の違いに基づくものである。不可避的に欲するとは限らないことをカントがもし認めたとしたなら、自分の幸福の追求を義務とみなさなかつた彼自身の理由により、カントは意見を変えざるをえなかつたであろう。

いずれにせよ、カントも確かに、人類一般の幸福を我々の促進するべき目的とみている。自他の幸福を「促進すべき目的」

とする主張は、言うまでもなく、功利主義が積極的に支持するものである。

2 幸福は、道徳的意志の直接の規定根拠ではない

ところで、人々の幸福を目指すべきであるというカントの主張は、我々は幸福——利己的幸福にせよ、人々の幸福にせよ——を意志の規定根拠とすべきではない、というカント自身の主張に矛盾すると思われるかもしれない。しかし、カントの主張は整合的である。意志の究極的な規定根拠——意志を道徳的な意志たらしめるように規定するもの——は、人々の幸福ではなく、実践的法則でなければならぬ。それでいて、法則を規定根拠とした上で、そのように法則に規定された道徳的意志が目指すべき目的を考え、それは人々の幸福である、と論じることはできるのである。

しかし、同じことはいま論じられている功利主義にも言うことができる。功利主義もまた、先の三原理によって自らの意志を規定した上で、この意志が目指すべき目的を考えるのである。

ここで、シジウィックの「究極的善の快樂説」が、我々が現に目指している目的（欲求の現実の対象）ではなく、目指すべき目的（道徳的意志の対象）についての説であることに注意しなければならぬ。しかも、彼によれば、「究極的善とは幸福である」という命題は、「我々は現に幸福を求めている」という経験的な事実から導かれるものではありえない。我々は現に幸福以外の多くのものを欲するのであり、まさにカントの言っていたように、我々が多くの場合に幸福を求めるといふ経験的事実からは「我々は幸福を目指すべきである」ことを普遍的な命題として導くことはできないのである。シジウィックの議論においては、「我々が現に求める幸福」という経験的なものが我々の道徳的意志を規定するのではない。彼は、我々の道徳的意志は何を対象とするべきなのかという問いを全く新しく始め、我々の直観——ただし、繰り返し反省を経た、信頼できる直観——に照らしながら、目指すべき目的は（誰かの）快や幸福としか考えられない、と論じるのである（詳しい論証は澤田『1999, 135』）。カントは「善悪の概念は道徳法則に先立つのではなく道徳法則のあとにあり、この法則によって規

定されねばならない」と論じていた。シジウィックも同じ順序で、基本原理の提示された後に考察されるものとして、目指すべき善・目的を論じているのである。そして、どちらの学説にしても、目指すべき目的が「人々の幸福」と「道徳的意志を形成し、これを遂行できる自分の能力を培うこと」だとわかったなら、我々は当然、自分のどのような行為（ないし、行為の格率）がこれらの目的の実現という帰結をもたらすかを考慮することによって、自分のとるべき行為を決定するだろう。功利主義は帰結主義でカントは義務論である、功利主義は幸福論でカントは違う、という単純な切り方はおかしい。両者の理論構造は本質的に違っていない。強調点が異なっているにすぎないのである。

3 アプリオリな総合命題としての快樂説

ところで、シジウィックにおいて、「究極的善とは幸福である」という善の快樂説は直観的な主張である。それは、我々が現に常に幸福を求めるといふ（彼によれば真ではない）経験的命題に由来するのではなく、考えられる全ての候補を自分の直観に照らして一つ一つ検討してみればそうとしか考えられない、という、反省的だが直観的な主張なのである。(ME, 98) では、カントにおいて「同時に義務である目的とは他人の幸福である」という主張はどのようにして確立されるのだろうか。幾つかの箇所では、カントは、他者の幸福を促進する義務は、定言命法の根本方式から直ちに演繹される、と論じているように見える。彼はそこで、我々は誰しも他人に愛され、困窮したときには助けられることを欲するので、「各人は困っても援助をうけずに放っておかれるべきである」という格率が普遍的法則となることを意志しえない、と論じているのである。(Gr, Ak. 423; MS, Ak. 393, 451, 453)。しかし、シジウィックはこのカントの議論を説得力のあるものとみなさない。困っている人は誰しも他人の援助を願うというのは、普遍的に真であるとはいえない経験的命題だからである。(ME, 389 note) むしろ、カントは本当は、他人の幸福を促進する義務をアプリオリに自明とみなしている、とシジウィックは言う。(ME, 386) この指摘は意外ではない。カント自身、「同時に義務でもある目的」について次のように述べているからである。

感性の傾向性は、義務に背く可能性のある目的（選択意志の実質としての）へと誘惑していくので、立法的理性が傾向性の影響をばらみうるのは、やはりそれと反対の道徳的目的によるほかはない。そこで、この目的は、傾向性とは独立に、アプリオリに与えられねばならない：(MS, Ak. 380-1. 強調は奥野による)

シジウィックにおいてもカントにおいても、促進すべき目的は幸福であるという主張は、経験から引き出される主張ではなく、アプリオリに与えられる主張である。しかも両者は、「善」という概念を分析しても幸福という概念は出てこないと認める。目指すべき目的にかなする快樂説もまた、アプリオリで総合的な主張である。ここでも、なぜ我々はこのように考えなければならないのか、なぜ我々は善の快樂説を受け入れなければならないのか、という疑問が残る。しかし、今両者の主張の性格がここでも同じであることだけを確認しておく。

こうしてみると、カント倫理学と功利主義との間に、道徳の最高原理の内容とその性格にかなして大きな対立はなく、幸福の扱いにおいても対立はない。では、これらの主張を結びあわせると、何が言えるだろうか。

目的の方式にまつわるカントの議論を「全ての人を一人として教え、彼の目的を自分の目的と等しい重みをもつものとして尊重するべきである」と解釈できるなら、そして「目的は積極的に促進すべきである」というカントの主張を理想化すれば「目的はできる限り最大限に促進すべきである」といえるなら、我々は、「複数の人々の目的が互いに衝突する場合、彼らの目的をそれを目指す意志の強さに応じて等しく尊重し、全体として最大限に彼らの目的をかなえるよう努力すべきである」という功利主義的な主張を導くことができる。そして、「我々の目指すべき目的とは、このような道徳判断を形成し従いうる自らの能力と意志とを陶冶しつつ、自他の幸福を促進することのみである」と理解するならば、シジウィックが行なったのと同様の議論によって、快樂説型の功利主義すら導かれるのである。

カントの倫理学説と功利主義の主張が大きく異なって見える理由の一つは、この点にある。すなわち、カントは、道徳の最高の諸原理と、「同時に義務でもある目的」についての説とを、個々の重要な主張として別々に提示するにとどめたが、シジウィックはこれらをさらに体系的に組み合わせる功利原理という単一の原理を構成した、という点で、両学説の外見上の大きな違いをもたらしているのである。定言命法の諸方式と「同時に義務でもある目的」とを別々に提示したカントは、何が義務であるかを確かめるさいには、これらの個々の原理を一つずつ適用してみるというやり方をとることになる。二つの義務が衝突した場合には、「義務づけの根拠がより強いほうが勝つ」とカントは言う (MS, Ak. 224) が、どちらの方が強い根拠をもつかを判定するときには、カントはおそらく、定言命法の諸方式を順次適用し、義務でもある目的にも照らして考えることになるだろう。この手続きは一つに体系化されていないので、個々の場合に我々がどのような義務をもつかは容易に一義的に決まるものではないと考えられ、これは決疑論の課題となる。カントは、決疑論とは判断力の修練であつて学問ではない、と述べる。他方、最高の諸原理と快樂説とを組み合わせる功利原理という単一の実践的原理を構築した功利主義は、個々の事例に対してこの単一原理を適用することによって、なすべき行為を一義的に決定しようとするのである。こうして、具体的な問題にかんする両学説の論じ方は大きく異なることになる。しかし、両学説が基礎とする原理・主張は、その最も根本的な部分において共通しているのである。

もつとも、カントの定言命法の諸定式と「同時に義務でもある目的」からも功利主義的主張を導きうる、という二つ前の段落の主張は、目的の方式と目指すべき目的の内容とを恣意的に読み込んだことによる、一つの解釈にすぎないのかもしれない。功利主義であるためには、目指すべき道徳的目的とは(道徳的目的を果たす我々の能力と意志の陶冶を除けば)人々の幸福のみである、と主張できなければならない。しかし、カントがそう考えていたかどうかは私には定かではない。たとえば、カントがしばしば持ち出す「自然目的」をどう理解するかといった論点はこれにかかわってくるだろう。「義務を果たす自己の能力・意志の陶冶」と「自他の幸福の促進」以外に我々が目指すべき目的として自然目的が導入されてい

るのなら、功利主義の理論とカント倫理学説とはつながらない。これは、カントの倫理学説と功利主義とが決定的に対立する可能性のある論点の一つである。

もう一つ、カントの主張と多くの功利主義者の主張とが異なりうる点がある。功利主義者の中には、我々はいかなる存在者の幸福であれ促進すべきであり、従って快苦を感じる人間以外の動物にも道徳的に配慮すべきである、と考える者も多い。しかしカントは「理性に判断する限りでは、人間は、ただ人間に対する義務以外には、どのような義務ももっていない」と論じる。彼によれば、ある主体に対する人間の義務とは、相手の主体の意志による、道徳的強制であり、そうやって意志をもち強制を課すことのできる主体は、我々の知る限りでは人間しかないからである。(MS, Ak. 42) しかし、この主張の違いはどこまで両学説の特有の対立点といえるのかどうか疑問である。功利主義者の間でも、道徳は人間同士の間のみでしかありえない、とカントと同様に考える者はいておかしくない(現在の私の態度はこれに近い)。

さて、幾つかの可能な対立点は指摘したが、功利主義とカント倫理学説との間によく言われるような対立の多くが消えていく様子は示されたと思う。

両者の完全な関係を論じるためには、我々はまだ自由について論じなければならない。私見によれば、両学説の決定的ともいえる対立点がようやく現れるのは、自由の扱いにおいてである。しかし、これについては長い議論が必要となるので、また稿を改めて論じることとする。

第四節 根本的な主張の妥当性について

議論を締めくくる前に、残された一つの問題について、私自身の見解を一言述べておかなければならない。それは、道徳の最高原理と「同時に義務でもある(促進すべき)目的」についての主張とが、いずれもア・プリオリな総合命題とさ

れることについてである。最高原理と「義務でもある目的」についての主張は、シジウィックの言い方では「直観的に明らか」、カントの言い方でいえば「理性の事実である」ようなものとされる。

「直観的に明らかである」「理性の事実である」という論じ方は、倫理学の多くの場面では非常に都合が悪い。その直観や事実を共有しない人に対しては、何の説得力もたないからである。それでも、彼らの最高原理と目指すべき目的についての主張は、多くの人が道徳の基本として妥当なものと認め、受け入れうるものであるかと私は考える。ただし、実際には、我々がそれらを受け入れる理由は様々であるだろう。まさに直観的に真であるとか考えられない、あるいはすでに自分は理性の事実として受け入れている、という理由で受け入れるのがカントやシジウィックであり、多くの人もそうかもしれないが、別の考え方もできる。利己的な理由から「自分が不利にならないためには他者の信用を得ることが必要であり、そのためには他者と自分を道徳判断においても善の扱いでも対等に扱うべきである」として納得する人もいるだろうし、人々への共感から平等な扱いを求める人もあるだろう。我々の多くがこの原理を合理的に考えて受け入れること、あるいは受け入れるであろうことを、道徳判断の論理的性格から、心理学の見地から、あるいは進化論によつて培われたはずの我々の自然本性から、説明することもできるだろう。しかし、誰もが一樣に納得する単一の説明は与えられないし、与える必要もない、ということをしジウィックやカントは示唆しているのではないかと私は考えている（彼らが現にそう主張しているわけではないが、私自身はそうのように考えることで彼らの主張に納得している、ということである）。各人がこれらの最高原理を受け入れる理由をどのように説明するのであれ、もし我々がこれらの原理を妥当と認める点で共通しているなら、我々はそこから道徳的な議論を始めてよいのである。定言命法やシジウィックの三原理に反対できるのは、この原理を直観によらない何らかの仕方であらうとする人ではなく、「このような原理を自分は道徳の基本として受け入れない」と本気で断言できる人のみである。^③

結 語

功利主義とカント倫理學説との外見上の大きな違いは、本質的に同じ内容の基本的主張を、カントが個々の主張として提示するにとどめたのに対し、他方ではこれらを体系的に組み合わせることで、功利原理という、道徳的決定のための単一の原理を提示していることに由来する。同時に義務でもある目的としてカントが自分の完全性と他人の幸福を挙げたとき、義務の履行における能力や意志の陶冶という意味での自分の完全性と、人々の幸福、という以上のものを考えていたとすれば、それは確かに両者の一つの対立点となりうる。この二点における違いを深刻な対立と考えるか、対立とみなすとしてどちらの側に立つかが、我々の実践的議論を左右するだろう。

カント主義と功利主義のいずれが妥当な倫理學説であるかを論じる以前に、両學説の正確な関係を明らかにしておくことは重要である。カント主義者と功利主義者が論議するとき、両者がしなければならないことは、互いの説は違ふと割り切つて相手を見無視することでも、本當に対立しているのかを問い直さずに相手を批判することでもない。我々は、肝心の対立点を見極め、各々が最も深い部分で持っている前提を見定め、その点をこそ論じなければならない。また、目立つた相違があるにもかかわらず、両者が根本において共通の主張を抱えていることの意味を考察しなければならない。有意義な対話はそこから開かれるのである。

註

テキストの略記法は次の通り。本文中のカントの著作からの引用は、Prは原版第一版をA、第二版をBとして示し、その他はA

カデミー版全集の該当巻(巻数は左記の著作名の下にローマ数字で示した)の頁数をA.K.として示した。アラビア数字のみは頁数を表す。頁の代わりに章や節を示したものもある。

ME = Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*, 7th edition, Macmillan, 1907, 1962.

KrV = Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781. (III-IV)

Gr = ——— *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. (IV)

KpV = ——— *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. (V)

KU = ——— *Kritik der Urteilskraft*, 1790. (V)

MS = ——— *Metaphysik der Sitten*, 1797. (VI)

引用の訳文については、邦訳のあるものは邦訳を参考にしたが、適宜私の責任において訳文を変更した。引用文中の「」は奥野による補足である。MEについては現在翻訳が進んでいる(加藤尚武・長岡盛夫監訳の予定)が、今回はその草稿のほか、以前に私が翻訳し、京都大学の内井惣七教授の校正をうけた下訳 (ME BK.1 Ch.7-8; BK.3 Ch.13-14) を参考にした。

- (1) 現代功利主義者の中では、R・M・ヘアが、カントの倫理学説と自説の功利主義との親近性を主張したことで知られている。(Hare 1997) 本稿はシジウィックの理論を主に検討するが、ヘアのカント解釈からも多くの示唆を得たことを述べておかねばならない。
- (2) 私はかつて、これらの三原理は、実質的な内容をもつ原理だと述べた(澤田1999, 230)。このとき私が意味した「実質的」とは、トートロジーでなく分析的真理という以上の中身をもつということであり、カントのいう意味での「実質的(material)」とは異なる。
- (3) 私自身は、現在のところ、道徳の最高原理とは全ての理性的存在者が例外なく支持する原理でなければならぬとは信じていない。程々に合理的な大半の人が支持する道徳の基本原理さえ確立できれば、この世界に通用する倫理学説は構築でき、それで十分だと考えている。

参考文献

- Hare, R. M., 'Could Kant Have been a Utilitarian?', *Sorting Out Ethics*, Oxford University Press, 1997, pp.147-165.
- Paton, H. J., *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, 1947. (杉田聡訳『定言命法』行路社、一九八六年)
- ノーマン・リチャード『道徳の哲学者たち』第二版、塚崎智・石崎嘉彦・榎則章監訳、ナカニシヤ出版、二〇〇一年。
- 有福孝岳・坂部恵編『カント事典』弘文堂、一九九七年。
- 内井惣七『自由の法則 利害の論理』ミネルヴァ書房、一九八八年。
- 'Sidgwick's Three Principles and Hare's Universalizability', 京都大学文学部研究紀要第三十八号、一九九九年三月、一一八～一四六頁。
- 'Sidgwick on Kant', http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/sachii/sidg_on_kant.html
- 奥野満里子『シジュイックと現代功利主義』勁草書房、一九九九年。
- 黒田 亘『行為と規範』勁草書房、一九九二年。

(本学人文科学研究院講師・倫理学)