

義務論と功利主義について

久保田 進一

はじめに

道徳の原理をめぐる、さまざまな倫理学の立場がある。規範倫理学には、徳倫理学、義務論、功利主義と言った主要な三つの立場がある。そして、どの倫理学の立場が、現実の場面に有効であるのか、道徳的な行為であるのはどのような行為なのか、われわれはどのように行為すべきなのかと、さまざまな思考実験が繰り返されてきた。現在においても、これらを統一するような倫理学の立場はない状況である。本稿で取り上げるのは、カントの義務論の立場とベンサムやJ.S. ミルの功利主義の立場である¹。この両者の立場も、相互に批判し合い、一見すると、不毛の議論に終わっている感じがする。もちろん、そのような議論の中で、お互いの足りない部分を見出しているという点では不毛ではないが、どちらが正しいという決着はついていない。

しかし、われわれは社会生活を営んでいく上で、なんらかの倫理的指針は必要である。なぜなら、ある行為によっては、非難されたり、賞讃されたりするからである。できれば、他人から非難はされたくない。むしろ、われわれは他人から賞讃されたいと思うだろう。そうすると、どのような倫理的指針に基づいて、われわれは生きていくのがいいのであろうか。そこで、まず、カントの義務論について論じていきたいと思う。そして、カントの義務論が批判される点について論じていく。次に、功利主義について見ていく。ただ、功利主義について言うと、功利主義はベンサムの主張する量的功利主義とミルの主張する質的功利主義に分かれるので、それぞれについて論じていき、批判についてもそれぞれ見ていきたいと思う。その結果、義務論と功利主義の違いを見ることによって、それぞれの倫理的立場が、どのような人間観から由来しているのかを確認する。そして、「トロッコ問題」において、義務論の立場と功利主義の立場で、どのように異なるのかを見てみる。最後に、義務論と功利主義について、われわれはどのように接するべきなのかを示そうと思う。

1. カントの義務論

まず、カントの義務論から見てみよう。カントの義務論とはいわゆる実践理性が命じる

道徳法則に従うことを義務とするものである。それは、無条件で従わなければならないものであり、定言命法と呼ばれるものである。形式としては「～せよ」という絶対的な命令の形式をとる。そして、内容、つまりこの中身は何もないのである。ただ、あるとすれば、「善をなせ!」ということである。しかし、この善の中身は具体的には何もない。「○○をしたら、善である」ということはないのである。なぜなら、中身が決められてしまっは意志の自律に抵触してしまうからである。カントは「道徳の最高原理としての意志の自律」を主張しており、意志の自律について次のように述べているからである。

「意志の自律は意志の性質であって、この性質によって意志が意志自身に対して（意欲の対象の性質が何であろうとそれに依存することなく）一個の法則なのである。それゆえ自律の原理は次のとおりである。「意欲の選択の諸信条が当の意欲のうちに同時に普遍的法則として一緒に含まれているという仕方では、選択しないこと。」³としている。

定言命法に具体的な中身があるとしたら、それは意志の自律とは矛盾することになるのである。したがって、定言命法は形式のみで中身すなわち内容はないことになる。

また、カントは『実践理性批判』のなかの「第七節 純粹実践理性の根本原則」で、「君の意志の格率[行動方針]が、つねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」⁴と定式化している。この根本法則に合致する行為が義務として、我々に妥当する行為であるとする。そして、そのような行為こそが道徳的な行為と言えるかとカントは考えるのである。

逆に、定言命法とは、異なる形式の仮言命法、すなわち条件付きの「～ならば、～せよ」という形式に従う行為は、道徳的行為とは言えなくなるのである。それは、条件によって行為が左右されてしまうし、そもそも目的が行為それ自体ではなく、別の目的になってしまうからである。カントは、定言命法と仮言命法の違いを次のように述べている。

「定言的命法は、ある行為が単独にそれ自体として、別の目的に関係なく、客体的＝必然的であることを表象させる命法だと言えよう。

どの実践的法則も、ある可能な行為を、善いものとして、それゆえまた、理性によって実践的に決定することができる主体にとっては必然的なものとして、表象させる。だから、すべての命法は行為を決定する法式であって、しかもその行為は、何らかの点では善い意志の原理に従って必然的なのである。ところで、行為ただ別のもののために手段としての善いのだとするなら、その場合、命法は仮言的である。だが、行為がそれ自体で善いと

表象されるなら、したがって行為が、それ自体が理性に適合している意志において必然的であり、意志の原理であると表象されるなら、その場合、命法は定言的である」⁵としている。

ここに見られるように、定言命法においては行為そのものに善という価値があるから、その行為をするのである。一方、仮言命法は行為そのものに価値があるから行為をするのではなく、別の目的のために行為をするわけであるから、行為は手段となってしまうのである。カントは定言命法のみを「私たちの行為全般の道徳的評価の規準」⁶としたのである。したがって、カントに言わせれば、定言命法に基づいた行為しか道徳的行為ではないのである。しかも、カントはこの規準から現実の諸義務をすべて確実に導き出すことができると考えているのである。こうしたことから、「すなわち、定言命法はいわば高次の道徳原理であり、それが現実の具体的な場面に適用され、そこでいかに行為すべきかという問題を解決していくことになるわけである」⁷としている。

カントにおいては、定言命法に従う行為が、道徳的行為であり善なる行為となるのである。カントは次のように言う。

「実践的に善いのは、理性の表象を通じて意志を決定するものであり、したがって主体的な原因からではなくて客体的に、すなわち理性的存在者である限りは誰にでも妥当する根拠に基づいて、意志を決定するものである。実践的善は快適とは区別される。快適はただ感覚を通じてのみ、あの人だけかこの人だけに妥当する単なる主体的な原因に基づいて、意志に影響を及ぼすのであって、誰にでも妥当する理性の原理として、意志に影響を及ぼすのではないからである」⁸としている。

ここで、カントは善と快適（快樂）を明らかに区別しており、さらにここでは個人的な快適（快樂）が原因ではなく、普遍的に妥当する根拠によって、意志は決定されるのであるとする。このことは、『実践理性批判』の「第1部第1編第二章 純粹実践理性の対象の概念について」においても次のように述べられている。

「言葉の使い方は、通常、快適と善を、不愉快と悪を区別するし、また、それは、善と悪がつねに理性によって、したがって一般に伝達される概念によって判定されるもので、個々の主観やその感じ方によってあれこれと変わるたんなる感覚によって判定されるものではない、という要求を含むからである。快[好み]や不快[嫌気]は、とはいえ、それだけで

は客観のいかなるアプリオリな表象とも直接結びつけられるものではない」⁹としている。

カントにおいては、明らかに快適（快樂）と善は異なるし、不愉快（不快）と悪も異なるものなのである。善と悪の判断の基準は、まさに理性によって判断されるものであり、快適（快樂）と不愉快（不快）は、理性によって判断されるものではなく、感覚によって判断されるものなのである。したがって、道徳法則に従う行為は、実践理性による行為なのである。そして、そこには客観的な判断がなされる行為、すなわち「～べし」となる命題が、それこそ自然法則に従う真理と同様に存在することになるのである。そして、まさに、カントは「自分の行為の信条が自分の意志によって**普遍的自然法則**になるべきであるかのように、行為しなさい」¹⁰と言うのである。このように、カントの義務論は定言命法によって命じられた行為を義務として、実践理性が意志の作用によって行為することであり、その主体となるヒトは単に生物としてのヒトではなく、理性的な存在者としての人格と呼ばれるものとなるのである。そして、この実践理性による意志の判断ができる状態にある人は自由の状態にあり、自律した存在者なのである。

以上のように、カントの義務論について見てみると、倫理学上の理論としては完成されていると言えよう。本来、カントの義務論に従えば、社会は理想的な姿となるであろう。しかし、現実にはなかなか困難な部分がある。カントの義務論は、カントの生きていた頃から批判がされていた。それについて、カントも反論をしているので、次にこの点について検討してみよう。

2. カントの義務論への批判

カントの義務論の立場から考えると、定言命法に従う義務としては「嘘をついてはいけない」、「正直であれ」という行為がある。ただ、われわれは日常生活において、嘘を一切つかないということはあるだろうか。もちろん、日頃から嘘をつくことが日常化している虚言癖の人もあるし、大きな嘘をつく人もいるだろう。しかし、普通の人でも小さな嘘なら、かなりついているのではないだろうか。実際、「嘘も方便」という諺があるぐらいである。それほど重大なことにならないぐらいの嘘なら、嘘をついてもいいだろうと考えるし、逆に、嘘をついたほうが結果としていいという場合は、積極的に嘘をついてもいいと思うだろう。多くの方は、ある程度の嘘なら、寛容であるし、ときには黙認するであろう。

この点に関して、カントの義務論への批判として、当時フランスの思想家であるパンジヤマン・コンスタンがカントに批判を行い、カントもそれに対して再批判を行うという形で論争が行われた。そのことは「人間愛からの嘘」¹¹という小論文で見ることができる。

この小論文は、『嘘論文』としてしばしば取り上げられる。カントを批判したコンスタンは『一七九七年のフランス』第六分冊、第一部で「政治的反動について」という論文で次のように述べている。

「真実を言うことは義務であるという道徳的原則は、もしそれが無条件的に孤立化して受け取られると、どんな社会をも不可能にしてしまう。あるドイツの哲学者がこの原則から引き出した非常に直接的な結論は、そのことを証明している。すなわち、人殺しが、彼に追いかけてられているわれわれの友人がわれわれの家に逃げ込んだのではないかとわれわれに尋ねた場合の、その人殺しに対する嘘は罪であろう、とさえそのドイツの哲学者は主張しているのである」¹²と、述べている。

ここで言われている「ドイツの哲学者」とはカントのことである。カント自身も、このような主張をどこで発言したのかは思い出せないが、自分の発言であることを認めている。そして、コンスタンは続けて、次のように訂正する。

「真実を言うことは義務である。義務の概念は権利の概念と分かちがたく結びついている。義務とは、ある存在者において他の存在者の権利に対応するものである。権利が存在しないところには、義務は存在しない。それゆえ、真実を言うことは義務であるが、しかし、真実を要求する権利を持つ人に対してだけそうであるにすぎない。だが、どんな人間も、他人を害する真実を要求する権利を持ちはしないのである」¹³と、コンスタンはカントを批判するのである。

このコンスタンの批判に対して、カントは次のように言う。

「真実を要求する権利を持つ」という表現は意味のない言葉だということである。むしろ、「人間は自分自身の真実性(veracitas)を、すなわち自らの人格における主観的真実を要求する権利を持つ」と言われねばならない」¹⁴と述べている。

つまり、嘘をつくかどうかということ、相手に対する言明ではあるが、自分自身に対する真実性あるいは誠実性に関わることなので、あらゆる言明に対して、誠実であり正直でなくてはならないとするのである。そして、それが義務を持つことになり、定言命法に従う行為をしなくてはならないとする。したがって、いかなる場合において、いかなる人

物に対しても嘘をついてはいけない、ということになる。カントは、「嘘をついてはいけない」という根拠として、次のように言う。「なぜなら、真実性は契約に基づく全ての諸義務の基礎とみなされねばならない義務であり、そしてその法則は、それにたとえほんの少しの例外でも認めると、ぐらついて役に立たなくされてしまうからである」¹⁵と述べている。カントにおいては、例外は認められないし、「嘘も方便」という諺は使えないのである。ある意味、例外を認めないということは、滑り坂論法を防いでいるとも言える。したがって、ほんの小さな嘘にしても嘘である限り、道徳的行為とは言えなくなるのである。ほんの小さな嘘を認めれば、それは際限なく進んで、大きな嘘にまで発展してしまうからである。それゆえ、「すべての言明において真実的（正直）であること」は、神聖な、無条件に命令する、いかなる便益によっても制限されない、理性命令なのである」¹⁶となる。

また、カントは結果は偶然にすぎないということも述べている。

「この善意の嘘は、偶然(casus)によって、市民社会の方に従って処罰されることになる場合もありうる。けれども、たんに偶然によって犯罪性を免れるにすぎないものは、外的法律によって不正と有罪判決されることもありうるのである。つまり、もしきみがちょうどいま殺人をしようとうろつきまわっている者に嘘をつくことによって犯行を防止したとすれば、その場合、きみはそこから生じるかもしれないすべての結果に法的に責任を負わねばならない。しかし、きみが厳格に真実をかたくもったとすれば、たとえその予測できない結果がどんなものになろうとも、司直はきみに何の手出しをすることもできないのだ」¹⁷と述べている。

要するに、カントに言わせると、結果は偶然であるから、正直に言うことと友人が殺されることには必然性はないということになる。もしかしたら、正直に言っている間に、友人が密かに家から抜け出して逃げ通せるかもしれないし、友人を助けるために善意の嘘を言ったからといって、ちょうど友人が家から抜け出すところで、人殺しとばったり出会って、殺されるかもしれないのである。つまり、人殺しへの質問に答えることと友人が殺されることには因果的な関係はないということをカントは言いたいのである。道徳的行為を行おうとするのであれば、定言命法に従って、「嘘をついてはいけない」・「正直であれ」ということで、人殺しに正直に答えることが道徳的行為ということになる。確かに、カントの言い分は、カントの義務論においては正しい行為であり、理性命令として、その義務に従わなければならない行為であろう。しかし、世の中の常識というか、われわれの普通の感覚では、それはあり得ないことである。むしろ、コンスタンの考えの方がわれわれの常

識に合致していると言えるであろう。

したがって、カントの議論は倫理学上の義務論の立場では、「人殺しにも誠実であれ」、ということは成立するかもしれない。しかし、世の多くの人の道徳的直観には反するであろう。事前に友人が殺されるかもしれないということがわかっていたら、カントの言うように「正直に言うこと」と「友人が殺されること」に因果関係はないにしても、友人を助けるためには人殺しには嘘をつくであろう。こうなると、カントの義務論は普通の人には使えない倫理ということになってしまう。むしろ、普通の人には倫理の基準のハードルが高いのである。むしろ、聖人君子である人には、理性の命令として使えるものかもしれない。しかし、多くの人には、カントの義務論を受け入れる余地はないであろう。

そもそも、人が何かを行為するときに、定言命法に従った行為をしているよりも、仮言命法に従う行為の方が多く思う。確かに、定言命法に従う行為の方が道徳行為として立派であるが、なかなか普通の人はそのように行為することはできない。むしろ、動機が何であれ、結果として道徳的行為がなされていけば、それはそれで善いことだと多くの人は認めるだろう。

3. ベンサム功利主義

次に、しばしば義務論と対立する功利主義について見てみよう。功利主義は、イギリスのベンサムによって体系化され、「最大多数の最大幸福」というスローガンを道徳の原理だと考えた。この原理によって、行為や制度がなされ、その結果として生じる効用によって、善あるいは社会的な望ましさが決定されると考えたのである。

特に、カントの義務論と異なる点は、カントにおいては動機が重要であった。なぜなら、動機はその行為を引き起こすものであったからである。したがって、その動機によって、道徳的行為かどうか決定される。すなわち、定言命法に従う行為であれば、道徳的行為であるが仮言命法に従う行為は道徳的行為とはなりえない。また、結果に関して言えば、カントの義務論では結果は偶然的なものにすぎないので、結果はどうでもいいことになる。つまり、道徳的行為かどうかの評価の対象にはならない。どのような動機によって、そのような行為がなされたのかどうか問題となる。一方、功利主義の考え方では、動機はそれほど重要ではない。むしろ、結果の方が問題なのである。どんな動機であっても、結果としてどのような効用がもたらされたのかが重要となるのである。

さらに、カントの義務論と異なるのは、ベンサムは苦痛や快楽を道徳の原理に関与させたということである。カントにおいては、苦痛や快楽は感覚に関わるものであり、とても実践理性の命令からくるものではないため、善にはならないし、道徳的行為かどうかとも問

題にならないようなことなのである。しかし、ベンサムはそれらを道徳に関与させたのである。ベンサムは『道徳及び立法の諸原理序説』の「第一章 功利性の原理について」で次のように言う。

「自然は人類を苦痛と快楽という、二人の主権者の支配のもとにおいてきた。われわれが何をしなければならぬかということを示し、またわれわれが何をするのであろうかということを決定するのは、ただ苦痛と快楽だけである。一方においては善悪の基準が、他方においては原因と結果の連鎖が、この二つの玉座につながれている」¹⁸と述べている。

また、功利性の原理については次のように述べている。

「功利性の原理とは、その利益が問題になっている人々の幸福を、増大させるように見えるか、それとも減少させるように見えるかの傾向によって、または同じことを別のことで言い換えただけであるが、その幸福を促進するようにみえるか、それともその幸福に对立するようにみえるかによって、すべての行為を是認し、または否認する原理を意味する。私はすべての行為と言った。したがって、それは一個人のすべての行為だけではなく、政府のすべての政策をも含むのである」¹⁹と述べている。

この功利性の原理によって、利益（効用）と幸福が結びつけられ、それはあらゆる行為ということで、個人の行為だけではなく、政府の政策にまで功利主義は適用できることを主張しているのである。では、その功利性とは、具体的には何を意味しているのであろうか。ベンサムは続けて次のように言う。

「功利性とは、ある対象の性質であって、それによってその対象が、その利益が考慮されている当事者に、利益、便宜、快楽、善、または幸福[これらは現在の場合、すべて同じことになるのであるが]を生みだし、または、[これもまた同じことになるのであるが]危害、苦痛、害悪または不幸が起こることを防止する傾向をもつものを意味する。ここでいう幸福とは、当事者が社会全体である場合には、社会の幸福のことであり、特定の個人である場合には、その個人の幸福のことである」²⁰と述べている。

以上のように、ベンサムによると、当事者にとって利益となるもの、快楽となるものは善であり、幸福となるのである。逆に、当事者にとって危害となるもの、苦痛となるもの

は害悪であり、不幸となるものである。カントは善と快適（快樂）を区別したのに対し、ベンサムは同じものと考えたのである。加藤は、カントの立場を次のように言う。「カントは、すべての行為は「理性的で道徳的か、感覚的で非道徳的か」どちらかだと言う。まるで一本橋の上で前進するか後退するかどちらかしかないみたいに、人間にとって葛藤とは義務かエゴイズムかの選択にすぎないとカントは考えた」²¹とする。また、加藤は「カントの立場だと「楽しいけど道徳的」という行為はありえないということになってしまうと、文学者のシラーが友情を例にしてカントに皮肉を述べたことがある。行為の価値は動機にあり、動機は理性的か感覚的かのどちらかだとカントは考える。（中略）快樂の追求それ自体がエゴイズムであり、それが他人の権利の侵害にならなくても、悪なのだ。人間が自然な気持で求めることは悪だとカントは思っている。だから、快樂の追求が善だという功利主義は、カントが絶対に認めない立場である」²²と述べている。このように、カントの義務論の立場と功利主義の立場は、正反対で水と油と言ってもいいだろう。両者の立場が妥協することはないだろう。

しかし、ベンサムの功利主義がもたらした影響は大きい。それは、倫理学を普通の人の感覚にまで引き下げたという点である。カントの義務論は理想的ではあるが、実行するにはかなり難しい。というのも、ある行為をしたとしても、下心や打算的な動機で行ったら、結果が賞讃されることであっても、それは道徳的行為とは呼ばれないからである。カントの義務論に従うと、「嘘も方便」は使えないし、「善意の嘘」も道徳的には間違っていることになってしまう。しかし、それに対して、ベンサムの功利主義は動機は何であれ、結果として当事者が満足することであるから、動機に下心や打算的な動機があっても、特に問題にはならないのである。そういう点からすると、行為の判断基準においては、ハードルをかなり引き下げたと言えるだろう。

たとえば、若者が満員電車で年寄りに席を譲るとき、義務論の立場で言えば、年寄りに席を譲ることは正しいことだから、席を譲ろうということでない、道徳的行為としては認められないことになる。つまり、定言命法に従った行為そのものに価値があるということでは認められないのである。年寄りに席を譲らないと周りの視線が気になるからという理由で、年寄りに席を譲る場合、これはカントの立場から言えば、仮言命法に従う行為である。行為そのものよりも周りの視線が気になるという条件によって、左右されているからである。けっして、この行為は無条件に善であるから行ったという行為ではないのである。しかし、定言命法に従う行為であっても、仮言命法に従った行為であっても、年寄りに席を譲ったという結果は同じである。功利主義の立場から言えば、年寄りが満員電車に立っている苦痛と若者が立っている苦痛とではどちらが大きいと言えば、年寄りが立

っている苦痛の方が大きいと考えるわけだから、若者が席を年寄りに譲るという行為は、結果として、そちらの方が社会全体の幸福度は高まるのである。したがって、功利主義の立場から言うと、動機はなんであれ、結果的には年寄りに席を譲るという行為は倫理的に正しいということになる。道徳的行為の実現に関して、加藤は次のように言う。「すべての人間が聖人となるなら、よい社会秩序ができるだろうが、実現の見込みはほとんどない。これは最高線の倫理である。実際には人間は聖人ではないという前提で、社会の運営方法を設計しなければならない。その時すべての人間に要求される倫理水準は、低ければひくいほど、実現の見込みが高い」²³と述べている。これは、カントの義務論では、現実の社会に適用できないが、ベンサム功利主義では適用できるということである。

また、ベンサムの功利主義の特徴としては、量的功利主義と呼ばれるように、快樂の内容を問わないことである。その当事者が幸福を感じるなり、満足していれば、それでいいわけで、快樂の内容や質は問わないのである。単に、量だけを問題にするわけなので、まさに「最大多数の最大幸福」というスローガンは、できるだけ多くの人ができるだけ幸福を感じることができる社会の実現に向けて、制度を考えていくことができる。質を求めないベンサムの量的功利主義は、その社会の構成員に対して、平等の原理が適用されるだろう。そういう意味では、各々がどのような快樂に満足するかは多様ではあるが、満足することに重点を置いているのであり、そうなるような社会制度が必要であると考えられる。

4. ベンサムの功利主義への批判

さて、ベンサムの功利主義は、倫理の水準を下げたという点では評価されるだろう。また、功利主義の考え方は制度を作るときに大いに参考になる。「功利主義の功績は、法律とか規則とか制度とかを作る時に、最小限の道徳性を国民に要求し、最小限の規制項目を定め、最小限の刑罰を科する方法の追求を倫理学の課題としたことである」²⁴と加藤は言う。それでは、功利主義は義務論に取って代わる倫理学上の立場になるのかと言えば、功利主義にはさまざまな欠点²⁵がある。

ベンサムの功利主義への一つとして、ベンサムが快樂や幸福を数量化しようとした点である。すなわち、快樂計算というものである。それは、『道徳および立法の諸原理序説』の「第四章 さまざまな快樂と苦痛の価値、その計算方法」²⁶に示されている。そこでは、強さ、持続性、確実性（不確実性）、遠近性、多産性、純粋性および範囲を基準として挙げている。しかし、ベンサムはこの「快樂計算」の具体的な計算方法を示していないのである。したがって、これらの基準をどのように計算すれば快樂または苦痛の価値が出てくるのかは、わからないのである。そもそも、あらゆる快樂や幸福をどのようにして数量化す

るのであろうか。この点については、ベンサムは何も言及していない。

また、ベンサムは人間が快楽を求め苦痛を避けようとすることを強調して、人間があたかもそのように行為するかのように捉えているが、果たしてそのように行為するのであろうか。たとえば、試験の前に、一生懸命勉強することは苦痛である。では、苦痛を避けるために、勉強をしないのであろうか。一部の者のなかには、勉強を放棄する者もあるだろうが、多くの者は勉強が苦痛でも、勉強するであろう。なぜなら、勉強したほうが自分の将来のためには良いと思っているからである。同じことはスポーツ選手がトレーニングをする場合にも言えるだろう。スポーツ選手が苦しくてもトレーニングをするのは、試合に勝つという目的があるからである。また、もし快楽を求めて苦痛を避けようとするのであれば、人は何も努力することをやめて、快楽だけを求めてしまうであろう。たとえば、仕事で働くよりも昼間から酒を飲むとか、ギャンブルに嵌ってしまうとか、苦痛を避けて快楽を求めることはたくさんあるだろう。それでも多くの人は、真面目に働いているのである。

そのほかに、マッキンタイアが快楽の質について区別しないベンサムの功利主義について次のように批判する。

「もし誰かがベンサムとミルの精神で、人間は自分自身の選択を自身の将来の快楽あるいは幸福の見込みによって導くべきであると提案したとすると、その人に、「しかし、どの幸福が私を導くべきなのか？」と尋ねることが痛烈なしっぺ返しになる。というのは、あまりにも多くのさまざまな幸福達成の様式があるからである。そして、快楽とか幸福というものは、それをもたらすためにそうした諸活動と諸形式がたんに選択可能な手段にすぎないといった心の状態(state of mind)なのではない。<ギネスビールを飲む快楽>は<クレイン・ビーチで泳ぐ快楽>ではなく、泳ぐことと飲むことは、同じ目的・状態(end-state)を供給するための二つの異なった手段というわけではない。修道院の生活様式に特有の幸福は、軍隊の生活に特有の幸福とは同じものではない。というのは、さまざまな快楽と幸福とはかなり大きな度合で共約不可能なのであって、それらを測る質や量の尺度はない。その結果、快という規準への訴えは、飲むべきか泳ぐべきかを私に教えてくれないだろうし、また幸福という規準への訴えは、修道士の生活か軍人の生活かを私に決定することはできないのだ」²⁷と述べている。

つまり、マッキンタイアの批判は、ベンサムの功利主義では、快楽と幸福が多様な形態をもっており、質も異なるのであるから、このような多様性に対応できていないというこ

とである。そもそも、異なる形態の快樂や幸福を同じものとして扱ってよいのかという疑問が残る。そういう意味では、マッキンタイアはミルを次のように評価する。「ベンサム主義の幸福概念は拡大される必要があると主張した点で、J. S. ミルは言うまでもなく正しかった。『功利主義』の中で彼は、「高次の」快樂と「低次の」快樂という鍵となる区別を試み、『自由論』と他の著作の中では、人間の創造力が拡張することに人間の幸福の増大を結びつけている」²⁸としている。それでは、次にミルの功利主義について見てみよう。

5. J. S. ミルの功利主義

J. S. ミルはベンサムから強い影響を受けている。功利あるいは幸福について、ミルはベンサムと同じように考えている。J. S. ミルの『功利主義論』の「第二章 功利主義とは何か」には次のように書かれている。

「功利」または「最大幸福の原理」を道徳的行為の基礎として受け入れる信条にしたがえば、行為は、幸福を増す程度に比例して正しく、幸福の逆を生む程度に比例して誤っている。幸福とは快樂を、そして苦痛の不在を意味し、不幸とは苦痛を、そして快樂の喪失を意味する。この説がたてた道徳の標準について明確な意見を述べようとすれば、まだまだ多くのことを言わねばならない。とりわけ、苦痛と快樂の観念の中にどういうものが含まれるのか、どの程度までこれが未解決の問題として残されているか、について触れなければならない。しかし、こういう補足的な説明は、この道徳説がもとづいている人生観—つまり、快樂および苦痛の不在が目的として望ましい唯一のものであるという人生観、さらに、すべての望ましいもの[それは功利主義においても他説同様たくさんある]は、その中に含まれた快樂のために、または快樂を増し苦痛を防ぐ手段として、望ましいのだという人生観—には影響を与えない」²⁹と述べている。

ここで見られるようにミルは、幸福を快樂あるいは苦痛の不在、不幸を苦痛あるいは快樂の喪失と考えた。ここまでは、ベンサムと同じ考えである。しかし、ミルがベンサムと異なる功利主義であるのは、快樂に質の区別をつけたことである。そのため、ミルの功利主義は質的功利主義と呼ばれる。ミルが快樂にも質があるとし、「高級な快樂」と「低級な快樂」とを言うために、例に出したのが「豚とソクラテス」である。「満足した豚であるより、不満足な人間であるほうがよく、満足した馬鹿であるより不満足なソクラテスであるほうがよい」³⁰というものである。このことは、両方を経験した者は、高級な快樂を選択するはずであると言う。続けて、ミルは言う。「そして、もしその馬鹿なり豚なりがこれと

ちがった意見をもっているとしても、それは彼らがこの問題について自分たちの側しか知らないからにすぎない。この比較の相手方は、両方の側を知っている³¹と言う。つまり、豚の快樂すなわち肉体的な快樂を低級な快樂とし、ソクラテスの快樂すなわち精神的な快樂を高級な快樂とすると、両方の快樂を等しく知って、等しく経験することができる者なら、高級な快樂を選択するはずであるとミルは考えたのである。したがって、快樂にも質があるということをミルは主張したいのである。

しかし、われわれは日常的に、ミルが考えるような行動をしているかと言えば、疑わしいところもある。明らかに、テレビの視聴率は、高尚な番組よりも低俗な番組の方が視聴率を取っているし、文芸書よりも娯楽本（マンガ）の方が売れているし、音楽にしても高尚な音楽（クラシック音楽）よりも大衆的な音楽の方がCDの売り上げ、ダウンロードの回数を上回っているだろう。「大衆社会現象は、ミルの啓蒙主義的な期待をうらぎる。「両方の快樂を経験した人は高級文化を選択する」のとは反対に、大衆文化は「両方の快樂を経験した人は低級文化を選択する」という構造的要因があることの実験報告である。テレビの番組ではつねに悪化が良貨を駆逐する」³²と加藤は言う。確かに、現代の社会を見るとそうかもしれない。

このことに対して、ミルは次のような反論を書いている。

「反論する者は、高級な快樂の感受能力を持つ人の多くが、ときどき誘惑に負けてそれらを捨て、低級な快樂に走るのではないかと言うかもしれない。だがこのことは、高級な快樂が本質的にすぐれていることを全面的に承認することと少しも矛盾しない。人間はともすれば、性格の弱さから、価値が低いとわかっていながら手近の善を選ぶことがある。このことは、肉体的快樂と精神的快樂とのあいだで起こるだけでなく、二つの肉体的快樂を選択するときにも起こってくる。たとえば、人間は肉欲にふけて健康を損なうことがある。健康がより大きい善であることを重々承知のうえで、である」³³と述べている。

ミルに言わせると、当の本人は、本当はわかっているのだが、人間の性格の弱さから価値の低い善を選択してしまうということである。たとえば、本当は勉強しなくてはいけないのに、つい勉強せずにゲームをしてしまうとか、本当はトレーニングをしなくてはいけないのに、つい練習をサボってしまうとか、本当はダイエットをしなくてはいけないのに、目の前のケーキを食べてしまうとかである。まさに、誘惑に負けてしまい、本来の高級な快樂を選択するべきところを低級な快樂を選択してしまい、それに満足してしまうということである。テレビの番組を例に取り上げると、多くの人は高尚な番組が良いことはわか

っているが、つい低俗な番組を見てしまうということである。

さらに、ミルは次のような反論も想定して答えている。

「さらに反論する者は、若いときに高貴な者に熱中した人の多くが、年をとるにつれて無精になり、利己主義に陥ってゆくのはどういうわけかときくであろう。しかし、このごくありふれた変化をたどる人々が、自分から進んで高級な快楽を捨て、低級な快楽を選んだとは、とうてい考えられない。私の信ずるところでは、低級な快楽に身をゆだねる前に、彼らはすでに高級な快楽が感じられなくなっているのだ。(中略)人々は、知的趣味を失えば、高い向上心を失う。それらを味わう時間も機会もなくなるからである。だから、彼らが劣等な快楽に身をゆだねるのは、熟考の末ではなく、それしか知らず、それしか味わったことのないからにすぎない」³⁴と述べている。

ところで、ミルは快楽を「高級な快楽」と「低級な快楽」に分けたが、これでベンサムの功利主義が問題になっていたことが解決されたのであろうか。そもそも、快楽に質の区別をすることによって、問題は生じないのであろうか。次に、この点について考えてみよう。

6. J.S. ミルの功利主義への批判

J.S. ミルは快楽にも質があり、「高級な快楽」と「低級な快楽」があることを指摘し、両方を経験した者なら、「高級な快楽」を選択するだろうと考えた。しかし、「高級な快楽」と「低級な快楽」は、誰が決めるのであろうか。人によっては異なるのではないだろうか。つまり、どのような行為を選択して快楽を得るのかというのは、そんなに簡単に判断ができないのではないだろうか。「豚とソクラテス」の例は、明らかに高級と低級の区別がつかかもしれない。ミルはその区別をするために、例として用いたからである。しかし、「小説を読むこと」と「クラシック音楽を聴くこと」はどちらが高級なのだろうか。あるいは、「競馬で賭けをすること」と「ケーキバイキングをすること」ではどちらが低級であろうか。こうしたあらゆる行為に、高級と低級の順序付けをすることは可能なのだろうか。そもそも、意味があるのであろうか。ミルは、あらゆる行為や趣味や文化を高級と低級に順序付けができていると思っているのであろうか。もちろん、世間的にはそういう順序付けがなされているのかもしれない。「趣味は何ですか」と聞かれて、「パチンコです」と答えるよりは「美術鑑賞」ですと答えた方が、相手には印象が良いのは確かである。しかし、こういうものがすべて高級から低級までガッチリ決まっているかどうかはわからない。

また、「小説を読むこと」と言っても、なんのために読むのかでも高級度あるいは低級度が決まってくるように思う。たとえば、「小説を読むこと」を通して登場人物の気持ちを共有し、そこから自分の人生を振り返りたいという目的を持って読む場合と単に娯楽として楽しむために読むという場合では、同じ行為をしているからと言っても、高級度は変わってくるだろう。人間の行為は、外見を見ただけでは判断が難しいということである。もちろん、小説に限って言えば、どんな小説を読むかによっても異なるが、ここで言いたいのは目的意識の違いで、高級度も変わってくるということである。

それから、時代によって高級あるいは低級という評価が変わってくる場合があるということである。昔は、低級と扱われていたものが、時代を経るにつれて、高級なものに変わることもあるということである。たとえば、小説がよい例ではないだろうか。昔は小説の地位は低い位置にあった。小説なんてものは娯楽としか捉えられていなかったからである。しかし、現代ではかなり小説の位置は向上したのではないだろうか。それは、小説よりも低いものが登場し、相対的に上がったとも言えるかもしれない。たとえば、小説よりも低いものとしてマンガが出てきたが、マンガもいまや大学生協で販売されている時代であり、マンガの評価も以前に比べれば上がってきていると思われる。つまり、時代によって、高級や低級という評価は変わるということである。そうすると、何を選択すれば「高級な娯楽」と言えるのか、「低級な娯楽」と言えるのかは、その時代、その共同体、その個人、その個人の意識によって変わってきてしまうのではないだろうか。確かに、「豚とソクラテス」の場合、前提になっているのは肉体的な娯楽と精神的な娯楽という違いがあるから、区別ができるであろうが、同じような趣味に関して、区別はできないだろう。たとえば「野球とサッカー」はどちらが高級で、どちらが低級とか判断はつかないだろう。また、まったく異なるものであると、これも判断つきにくい。たとえば、「ギャンブルとケーキバイキング」ではどちらが高級で、どちらが低級なのかということも、一概には判断できないだろう。ギャンブルは社会的には低級と思われるし、ケーキバイキングはミルの捉え方では豚の娯楽すなわち肉体的娯楽に過ぎなくなるので、低級な娯楽となるだろう。

こうしてみると、ミルは娯楽であればなんでもよしとしたベンサム功利主義に質の観点を導入して、娯楽と言ってもそこには「高級な娯楽」と「低級な娯楽」があるとしたが、この区別はそれほど容易ではないということである。むしろ新たな問題を含んでしまった感じがする。

7. 「トロッコ問題」における義務論と功利主義

以上のように義務論と功利主義について、それぞれ検討してみたが、それぞれに問題を

抱えているようである。義務論と功利主義の倫理学上の立場が異なるのは、人間をどう捉えるのかという人間観からきているとも言える。義務論においては、人間は理性的な存在者ということになる。定言命法に従った行為を実践理性によって行為することが、道徳的行為と言えるのである。そのため、人間の行為としては理想的ではあるが、普通の人にはハードルが高くなってしまふ。一方、功利主義においては、人間を感覚的な存在者と捉えている。そのため、快楽と苦痛によって、幸福と不幸が決められ、それを倫理の基準としているからである。そのため、誰にでも実行可能な倫理となるかもしれないが、快楽であれば、なんでも良いというベンサム功利主義では、貴族の快楽も豚の快楽も同じになってしまう。これに対して、ミルは「豚とソクラテス」の議論を用いて、「高級な快楽」と「低級な快楽」を区別した。しかし、「豚とソクラテス」のような極端な例なら容易ではあるかもしれないが、多様な快楽に関して、容易に区別できるものではないことになる。

さて、それぞれの倫理学上の立場には問題はあるが、ある一つの出来事をそれぞれの観点から見ると、まさに対立することが生じる。たとえば、トロッコ問題がそうである。これは、イギリスの倫理学者であるフィリップ・フットの「中絶の問題と二重結果論」³⁵という論文の中で提起されたものである。元々は、中絶問題と絡んだ例として出されたが、マイケル・サンデルの「白熱教室」で有名になったものでもある。

トロッコ問題とは、線路を走っていたトロッコの制御が不能になってしまい、このままでは前方で作業中だった5人はトロッコを避ける間もなく、轢き殺されてしまう。そして、A氏は以下の状況にある。このとき、たまたまA氏は分岐器のすぐ側において、トロッコの進路を切り替えれば5人は確実に助かる。しかし、切り替える方向には1人が作業をしており、5人の代わりにその1人の作業員がトロッコに轢かれてしまう。A氏は分岐器を切り替えるべきなのか？この場合、それは道徳的に許されるのか、許されないのかという問題である。たとえば、功利主義の立場なら、単純に数から言えば、5人を助けるために1人には犠牲になってもらおうと考えるだろう。「最大多数の最大幸福」の原理から言えば、そう判断することが正しいことになる。しかし、義務論の立場なら、誰かを他の目的に利用することに反対する。つまり、他人をなんらかの目的のために手段として使ってはいけないのである。ましてや、分岐器を切り替えるということは、本人の意志によって意図的に行われる行為である。分岐器を切り替えないのなら、事故であるが、5人を助けるためと言って、1人に犠牲になってもらうというのは殺人行為である。このように、功利主義と義務論では立場が異なる。

さらに、質について考えると、どうであろうか。5人を助けるための5人が、もし死刑囚であって、いずれ死刑になることが決まっていることになっていたら、どうであろうか。

そして、1人の方は善良で有能な医師であり、もし生きていたら、これから多くの人を助けることができるというのであれば、どうであろうか。5人の死刑囚と1人の医師ではどちらを助けるべきなのか。ベンサム立場では、数だけを問題にしていたので、5人を助けるべきだという結論になるであろうが、ミルの立場で言えば、1人の医師ということになるだろう。命はすべて平等だから、1人の医師よりもできるだけ多くの人を救うべきであって、死刑囚でも5人を助けるべきだと主張する人はいるのであろうか。さらに、悩ましくなるのは、5人が死刑囚ではなかった善良の市民と1人の医師という場合は、どうなるであろうか。いろいろなパターンを考えると、ますます判断は混乱する。現実の世界では、一人一人は異なり、いろんな属性を備えている。誰を優先的に助けるのかは、ケースバイケースによって意見が分かれるであろう。

おわりに

以上のように、倫理学上の立場として、カントの義務論がいいのか、ベンサムの量的功利主義がいいのか、ミルの質的功利主義がいいのかは決められない。それは、ケースバイケースによって意見が分かれるからである。結局は、そのときどきで、人々は倫理的立場を使い分けるとも言える。あるときには、義務論の立場で行為をし、また別のときには、功利主義の立場で行為をしている。ある意味、ダブル・スタンダードである。しかし、それは、どのように行為することが、最善なのかということは状況によって異なるし、状況認識によっても異なる。

たとえば、川で溺れている子供を助けようとして、川に飛び込むことは義務論の立場からは、道徳的行為として賞讃されるだろう。しかし、飛び込んだのはいいが、一緒に自分まで溺れてしまって助からなかったら、功利主義的には不幸が一つ増えたことになってしまう。もちろん、子供を助けるために飛び込んだことには、非難はされないかもしれないが、残念な結果だったということになってしまう。最も善いのは、溺れた子供を助け、子供を助けようとした人も助かり、二人とも助かったときである。これなら、義務論の立場からも功利主義の立場からも非難されずに、善いことになる。しかし、二人とも助からないとか、子供だけ助かったとか、子供だけ助からなかったということもあり、それは状況によって異なり、もしかしたら非難されるかもしれない。そもそも、子供が溺れているのに、川に飛び込まなかったら、それこそ「子供を見殺しにした」という非難が生じるかもしれない。

要するに、人々は倫理学上の何らかの立場に基づいて、賞讃したり非難するのではなく、むしろ、ある行為の結果によって賞讃したり非難するのである。それは状況次第なのであ

り、義務論が正しく功利主義が間違っているとか、逆に、義務論が間違っていて功利主義が正しいとは言えない。したがって、人々は道徳的直観を使いながら、状況によって義務論の立場をとったり、功利主義の立場をとったりしているのである。ただし、そうなる倫理的立場が一貫していないという批判は甘受しなければならないだろう。

(金沢大学大学教育開発・支援センター特任助教)

注

- 1 本来なら徳倫理学も取り上げるべきだが、徳倫理学はいかに善い行為をするべきかと言うよりもいかに善い人間になるべきか、に焦点が当てられており、しばしば共同体主義と結びついている。そして、共同体主義は、その共同体においての「善い人間」ということになるので、個人がどのような行為をするべきかと言うよりも、その共同体のなかで「善い人間」なら、このように行為すべきであるということがすでに決定している。したがって、いかに善い行為をするべきかという問いとは異なるので、本稿においては徳倫理学は取り上げないことにする。
- 2 カントの原典からの引用箇所は慣例に従い、アカデミー版の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で併記する。道徳法則について、カントは『実践理性批判』の「第1部第1編第1章第七節の系」で「純粹理性はもっぱらそれ自体のみで実践的[行為遂行的]であり、(人間に) 普遍的法則を与える。そしてわれわれはそれを道徳法則と名づける」とある。Kant (1788), V, p.31. (邦訳 : p.167.)
- 3 Kant (1785), IV, p. 440. (邦訳 : p.82.)
- 4 Kant (1788), V, p. 30. (邦訳 : p.165.)
- 5 Kant (1785), IV, p. 414. (邦訳 : pp.43-44.)
- 6 Kant (1785), IV, p. 424. (邦訳 : p.58.)
- 7 池尾恭一 (1989), 「道徳の最高原理としての定言命法」 所収 浜田義文編『カント読本』 p.170. 法政大学出版局
- 8 Kant (1785), IV, p. 413. (邦訳 : p.42.)
- 9 Kant (1788), V, p. 58. (邦訳 : p.207.)
- 10 Kant (1785), IV, p. 421. (邦訳 : p.54.)
- 11 この小論文のタイトルは正確には「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」というものである。岩波書店のカント全集では表題には「人間愛からの嘘」と表記されている。また、この小論文は『嘘論文』と略記されることが多い。Kant, (1797), VIII, pp. 423-430. (邦訳 : pp.251-260.)
- 12 Kant (1797), VIII, p. 425. (邦訳 : p.253.)
- 13 *ibid.* (邦訳 : pp.253-254.)
- 14 Kant (1797), VIII, p. 426. (邦訳 : p.254.)
- 15 Kant (1797), VIII, p. 427. (邦訳 : p.256.)

- ¹⁶ *ibid.* (邦訳: 同上)
- ¹⁷ Kant (1797), VIII, pp. 426-427. (邦訳: pp.255-256.)
- ¹⁸ Bentham (1789), I, p.1. (邦訳: p.81.)
- ¹⁹ *ibid.* (邦訳: p.82.)
- ²⁰ Bentham (1789), I, pp.1-2. (邦訳: p.83.)
- ²¹ 加藤 (1997), 『現代倫理学入門』 p.54. 講談社学術文庫
- ²² 同上 pp.54-55.
- ²³ 同上 p.60.
- ²⁴ 同上 p.65.
- ²⁵ 加藤は『現代倫理学入門』pp.66-69.において、功利主義の五つの欠点を指摘している。1 (単一原理主義の破綻)、2 (幸福加算の不可能性)、3 (個体の基準の不在)、4 (義務への動機の不在)、5 (配分原理の不在) を挙げている。
- ²⁶ Bentham (1789), I, pp.15-17. (邦訳: pp.113-116.)
- ²⁷ MacIntyre (1981), pp.63-64. (邦訳: p.80.)
- ²⁸ MacIntyre (1981), p.63. (邦訳: p.80.)
- ²⁹ Mill (1861), p.210. (邦訳: p.467.)
- ³⁰ Mill (1861), p.212. (邦訳: p.470.)
- ³¹ *ibid.* (邦訳: 同上)
- ³² 加藤 (1997), 前掲書 pp.62-63.
- ³³ Mill (1861), p.212. (邦訳: pp.470-471.)
- ³⁴ Mill (1861), pp.212-213. (邦訳: p.471.)
- ³⁵ Foot, P. (1967), pp.28-29.

参考文献

- Bentham, J. (1789), *The Works of Jeremy Bentham: Volume 1*, ed. By John Bowring, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Thoemmes Press, (1995). (邦訳: 山下重一訳 「道徳および立法の諸原理序説」 所収『世界の名著 38 ベンサム/J.S. ミル』中央公論社 1967年)
- Foot, P. (1967), "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect", in *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, pp.19-32, Oxford University Press, (2002).
- Ikeo, K. (1989), (池尾恭一) 「道徳の最高原理としての定言命法」 所収 浜田義文編『カント読本』pp.168-179. 法政大学出版局
- Kant, I. (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV. (邦訳: 平田俊博訳 「人倫の形而上学の基礎づけ」 所収『カント全集7』岩波書店 2000年)

- Kant, I. (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V. (邦訳: 坂部恵・伊古田理訳 「実践理性批判」 所収『カント全集7』 岩波書店 2000年)
- Kant, I. (1797), *Über einvermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII. (邦訳: 谷田信一訳 「人間愛からの嘘」(「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」) 所収『カント全集13』 岩波書店 2002年)
- Kato, H. (1997), (加藤尚武) 『現代倫理学入門』 講談社学術文庫
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue*, University of Notre Dame Press. (邦訳: 篠崎榮訳 『美德なき時代』 みすず書房 1993年)
- Mill, J. S., (1861), *Utilitarianism*, in *Collected Works of John Stuart Mill, Essays on Ethics, Religion and Society*, Volume X, University of Toronto Press, (1969). (邦訳: 伊原吉之助訳 「功利主義論」 所収『世界の名著38 ベンサム/J.S. ミル』 中央公論社 1967年)