

## 倫理の理論における効用の観念

神野慧一郎

### 一

道德の諸観念の理論化、体系化において、効用 *utility* という観念はどういう位置にあり、いかなるはたらきをするかを論ずるのが、この試みの目的である。しかし、その際にわれわれの目差すところは、一つの倫理学説を提出することではない。われわれの行なうのは、倫理学の理論についての合理的な議論である。われわれのこのメタ倫理的 *meta-ethical* な課題を果たすためにさし当り必要なことは、道德の諸観念を体系化し理論を形成する場合の方法論的原則を設定することであろう。合理主義的な立場に立った倫理学の方法論的原則はいかなるものであろうか。

われわれは、理論というものは何等かの意味で客観性をもつと考える。しかるに理論の客観性は一種の間主観性の満足を除いては考えられない。もちろん、理論の客観性といわれているものは、理論そのものの客観性というより、むしろ理論を建設する場合に認め前提する基本的事実の客観性であるかも知れない。しかし理論はとにかくそういう事実をふまえて成立しているのである。理論の客観性が間主観性によって支えられていることは、理論は社会的という性格をもつことを意味する。したがって道德的諸観念の理論化、すなわち、倫理学は、理論という一つの社会的な機構 *institution* を論ずるわけである。

理論は一つの社会的機構であるという主張は、一方において道徳性や倫理学を心理学に還元しようという自然主義的な試みを斥けているが、他方また、われわれはみずからの社会の機構に或る種の責任を何らかの程度負うべきであるという立場を可能ならしめている。というのは、もし心理主義の立場に立つならば、社会はその成員の「人性」human nature に依存することとなり、本性 nature の意味の多義にに応じて、社会の規範や法は、神の意志であったり自然の法則であったりするであろうからである。そしてその場合、社会の規範や法は、人間が決定したり変更を加えたりしうるものではないであろう。しかるに、社会的機構と呼ばれ自然の機構と区別されるものは、まさにそれが人々によって変更を加えられるものであることを意味する筈である。<sup>(2)</sup>

ポパーは、社会機構と個人の間に責任という観念を介在させ、これを合理主義で支えている。換言すれば彼の合理主義は、批判の自由を守るような機構を支持することはわれわれの道徳的責務だ、というのである (O. S. E. vol. 1, chap. 10, iv; vol. 2, chap. 24, III, etc.)。すなわち、ポパーの立場は社会に対する個人の責任を積極的に認めるのである。今のわれわれの問題は、しかし、責任の観念の可能を樹立するために意志の自由を論ずることではない。倫理学における合理的な態度を可能ならしめるいくつかの方法論的原則をとり出し、そして、それら原則の理由づけを行なうことである。

扱、理論を社会機構の一種と考えるポパーの立場は、他面また、彼の事実と価値の二元論に基づいている。社会的規範は事実還元されないものであるというのがその主張である。われわれに関係のある表現に直していえば、社会的規範はわれわれが変更を加えうるものであるということである。理論はもちろん必ずしも価値を論ずるものでも、また価値判断を行なうものでもない。それどころか、価値の観念から自由になるところに科学の客観性は求められるべきであろう。しかし、われわれがどういふ性格の理論を選ぶかという場合には価値判断が介入する。たとえば、われわれは、矛盾律を否定することによって成立している理論があるとしても、そのようなものを採らないであろう。

すくなくとも、われわれが合理的な議論を続けようと考えている限り、われわれはそういう理論を受け入れないであろう。われわれは合理的批判的な論議を行なうことを基本的な要求と考えるのである。ところで、ポパーの事実と価値の二元論は、逆に彼の合理主義、すなわち、批判的合理主義が必然的に要請するところのものであり、そしてこの合理主義がわれわれに批判の自由を保証し、機構の変更の自由を与えるのである。

ここにいう合理主義は経験論に対立するものでなく、それを含むものであるが、この現代的な意味での合理主義をポパーは更に二つに分けている。その一つは全包括的合理主義 *comprehensive rationalism* であり、他の一つは批判的合理主義 *critical rationalism* である。ポパーは前者をそれ自体不斉合として却け、後者を採択したのである。「経験と議論によって弁護できないものは何一つ受け入れない」という原則は、それ自体、経験によっても議論によっても正当化されないものであり、みずからの武器によって破れる。経験から引き出すとすれば一種の帰納主義 *inductivism* を前提することになるが、その帰納主義の正当化 *justification* はいかにして可能であろうか。正当化のために何か原理を設定するのなら、その原理の正当化のためにさらに高次の原理を必要とせざるを得ないであろう。原理主義による正当化、すなわち、原理からの演繹による論理的正当化という方法は袋小路にわれわれを連れ込むのである。それ故、無批判的合理主義は自己矛盾的であり、したがって論理的観点から見ても支持しえない。無前提から議論を出版させるとか、非常に小数の前提から出版するとかいうのは、実はそれ自身、非常な前提をふまえているのである。合理主義が機能を果たすための前提は、合理的態度すなわち議論と経験に信を置くという決定、の先行である。したがってそこでは、決定する個人の責任、というものが考慮の対象に入らざるをえないのである。

理性を信ずるのは、いわば、非合理的な信念であると言ってもよいであろう。デカルトは明晰判明な観念はわれわれを誤らないと、敢えて信じたのであった。その信ずる意志が彼をニヒリズムから救ったのである。非合理主義の採扱は論理的に云えば、無批判的合理主義を選ぶよりも斉合的である。しかし、われわれは非合理主義をとらず、ある

種の合理主義すなわち批判的合理主義をとり、非合理的な要素を極小にしようとするのである。合理主義をわれわれの規範とするのは、決して自然の成り行きによるのではない。

デカルトが明晰判断で疑い得ないというとき、それはその認識が批判に堪えているということの意味すると考えられる。換言すれば、それまたはそれから帰結する事柄に対する反証が今のところどうしても見つからないことを意味しているのだ、と言ってよいであろう。このことをわれわれの今の場合について解釈してみるとどうなるであろうか。態度の採択、決定に導いてくれる議論が存し得ないということは、われわれが決定や決意をする場合にそれを「助け」てくれる議論がないということではない。一つの理論の具体的な帰結を分析すれば、盲目的決定と、思慮を重ね、よく見極めた上での合理的な決定との差異があらわになるのであり、たとえば倫理的問題については、感情、情熱、愛に依拠するよりは理性に基づいて行動した方が災害をもたらすことはよりすくないであろうと言ってよいであろう。この負格法 *modus tollens* を基本とした考察の仕方は、われわれの原則のみならず、一々の細かな規則や政策の決定の際にも有効である。このことは後に更に論ずるであろう。

みずからを律するに批判的合理主義を採るには一つの決断を要し、その決意そのものが何よりもまず他人への影響を考慮して、換言すれば、倫理的レヴェルの議論によって支持されるのであり、記述的、事實的なレヴェルの議論のみでは決定できないのである。科学に基づく道徳があるのではなく、科学的態度は道徳的良心に基づいて可能になるのである。ポパーの述べているこうした決断の手續きは効用の観念に関係があるが、還元主義や帰納主義の自然主義と混同してはならない。倫理上の命題の批判は、負格法を基本とした議論の型、換言すれば、目的論型 *teleological* の考察を導入することによって行なわれる、というのが今われわれが注意を惹いておこうとしていっていることである。価値を事実に戻元しようという自然主義の一元論は恐らく個人主義の否定と結びつき、社会的には全体主義へ、宇宙論的には有機体説 *organism* や決定論へ向かう傾向をもつであろう。

以上のことをまた次のように表現してもよい。すなわち、法則 law というものは自然法則と規範的法に二分さるべきである。先に社会機構の議論でも述べたように、この両者を本性または本質の観念を媒介にしてつなぐべきではないと考えられる。何となれば、自然法則は嚴格で不変な、自然のもっている規則性を記述するものであり、その意味で不変であるが、規範的な法は、<sup>(3)</sup>或る意味で人間の作ったものであり、人類がどんな法をもつかということには宿命的な必然性はないからである。規範が変更可能だというのは、一方では、規範に対して、自然科学の法則と同じく批判を加えうることを意味し、他方、規範は諸事実またはそれについての知識だけからは導き出したり決定したりできず、規範の採択には決断を必要とすることを意味する。すなわち、一つの規範が閉じた社会のものでないならば、記述の意味だけから決まる固定したものではない。規範性の観念が決意の観念に基づいているということは、規範について合理的な批判が加えられる余地のあることを意味し、そしてまた、どんな規範を採用するにしても責任はその規範の採用を決定した人にあるのだということになる。

決断や規範は事実還元し尽くされえないという批判的合理主義の主張は、道徳的な命題を表わす言語体系は、事実を記述する言語体系が持っていない、またそこから引き出せない特徴をもっているというのだ、と言ってよいであろう。事実、ヘアは規範命題 ought-proposition を存在命題 is-proposition から導入しえないというヒューム以来の所見を倫理学の正統とし、この立場を明瞭に述べた人の一人としてポパーを引用しているのである (L. M. p. 31)。

しかし勿論、文脈から切り離された或る一つの表現について叙述文と命令文が交換可能な場合が、特に存在命題についてにはありうる故に (cf. B. J. P. S. Nov, 1965, Herbert A. Simon: The Logic of Rational Decision) ヒュームの主張は単に文法的カテゴリーとしての命令、叙述の区分と完全に相覆うものではなく、意味論的考慮を含んでいると考えなくてはならない。

扱、倫理学は規範命題をあつかうものであり、以上の議論は、倫理学の理論体系の構造を論ずる際のわれわれの方

法論的原則の一つとして、道徳上の判断は事実についての判断が持たぬもの、すなわち、規範性 *prescriptivity* をもつという主張をすること、すなわち規範性は事実または事実の集合に還元できないという主張をすること、を支持していると言えよう。道徳的判断においては、決断という要素を見落としてはならないのである。実際、たとえば、人間の平等は、単なる事実ではなく、われわれの政治的要求であり、われわれがそれを社会的理想であるべきと決定したのである。

われわれは第一の原則として倫理命題を事実命題から区別する規準をその規範性においた。しかし、規範的な言明必ずしも倫理的な命題ではない。道徳上の判断を表わす命題が、他の規範的な言明、たとえば単なる命令、から区別されねばならない。そのために、道徳上の判断は普遍性を持たねばならぬ点で単なる命令とは異なると考え、判断の普遍性はその判断に理由を与えうること、すなわちその合理性によって、支えられると考えるならば、われわれの倫理学の扱う命題は事実と突き合わせて検討され批判されると同時に、その倫理学の認知する他の道徳的な判断と両立するのでなくてはならない。ヘアは道徳の言語の体系の特徴を論ずるに当り三つの前提をおいた (cf. L. M.: F. R. p. 4)。

その第一はこの言語は規範性をもつこと、第二は道徳上の判断は普遍化可能であること、第三は規範的判断の間に論理的関係が存在すること、である。道徳の言語がこれら第二、第三の条件を欠くならば、規範的判断の一つとしての道徳上の判断を合理的に扱うことができなくなるのは見易い。ヘアの三つの原則のうち第二のものは、われわれの道徳の言語の体系の命題またはその諸項が記述の意味をもち、意味論的規則 *semantical rule* を備えていることを要求するものであり、第三のものは構文論的な規則 *syntactical rule* の存在を保証しようとするものである。換言すればこの第二、第三の条件は、やはり、批判的合理主義の要求に依じており、われわれの行動を導く道徳的命題が合理的なものでありまた合理的批判に堪えうるようにするものだ<sup>と</sup>と解釈しうる、と言ってもよい。その言語が記述の意味をもつことは、その言語で表現される命題を事実と突き合わせうることを意味し、その言語体系に論理的操作の規則が

存することはその体系の命題を討議にかけて批判しうることを意味するであろう。

へアは規範的な命題についても事実命題と同様な論理的操作が成立することを示すために、一つの文章を意味指示句 phrastic と態度表示句 *neustic* の二つに分かつことを『道徳の言語』において提案し、或る程度そのプログラムを遂行した。もし、推論の形式が事実命題についても価値命題や命令文についても共通であるとするならば、論理的演繹推論の機能から、ヒューム以来の立場が妥当であることは定義により、論理的に当然である。何故なら、前提に含まれていること以上のことは結論に出て来ないのであるから、規範的な意味を含まぬ事実命題から規範的命題を演繹することはできないのは当然であるからである。ここで、第三の原則は第一の原則を支持するものとなる。

- (1) 機構は或る意味において機械と類比される。機構の導入は、道徳上の諸々の主張を無駄や混乱からまぬがれしめるのみならず、或る場合には強化する筈であること、機械の使用が人力を遙に増強するのと同様である。 cf. K. R. Popper, O. S. E. vol. 1, chap. 5, p. 68-9
- (2) ただわれわれはその変更が合理的になされることを希望する。機構の設立、使用、変更は、当然、それに関連する事実認識を極めて必要とする。
- (3) 自然法則が不変というのは、自然の規則性は不変という意味であって、法則の形式や内容に変化、進歩がないという意味ではない。逆に規範は変更しようとしても、或る規範が認められている間はそれを勝手に変えることは許されない。
- (4) 意味論上の難点はしばらく問題としない。

## 二

やぶ、フランケナは倫理学の理論の型を次の三つに分類した。目的論型理論 *teleological theory*、義務論型理論 *deontological theory* および自我中心論型理論 *ethical egoism or egoistic theory* がそれぞれ *cf. W. Frankena, Ethics*。もちろんこれは行動の根拠づけという観点からの分類であり、伝統的な「善とは何か」という観点からの分

類は、客観的、主観的、命令法的の三つのアプローチを呈示するかも知れない。ツウルミンはまた倫理学の課題を「善とは何か」ではなく、推論の様式の分析によって果たそうとしている (cf. S. Toulmin: Reason in Ethics)。

目的論型理論は、道徳的な正しき、誤ち、責務といったものの基本的な、または究極的な規準乃至クライテリオンは、もたらされる価値にあるとし、行動の決定に際しては、産出される善きものの量、または、善の悪に対するバランスに訴える。したがって、この型の理論は、内容の面からは事実主義を基本的性格としており、歴史的に見て、大概の場合は倫理上の自然主義であった。この立場はまた表現の面からいうと記述主義 *descriptivism* とより密接な関係にあると言っているであろう。例を挙げれば、J・S・ミルの効用主義は快樂説を採り自然主義的であったが、G・E・ムーアのそれは非自然主義的 *non-naturalistic* な記述主義に立っている (cf. G. E. Moore: *Principia Ethica*, chap. v.)。

義務論型の理論は、まさに目的論型の理論が肯定するところを否定する。すなわち、義務論型理論は、一つの行為や規則を責務としたり正しいものとしていたりするには、それら行為の諸結果や規則の諸帰結の善し悪し以外のことをどうしても考察する必要がある、と主張する。すなわち行為のもたらす価値の他にその行為自体の或る特徴の存在が必要条件となる、と主張するのである。この主張は、目的論者が道徳的な正しさを決定する特徴とするところ、すなわち、もたらされた、または多分もたらされるであろうところの乃至はもたらそうと意図されているところの、道徳外的 *non-moral* な価値の比較が道徳的な正しさを決めるものであることを「全く」否定するか、又は、これらの他にも道徳的行為を特徴づけるものがあるのだ、ということになる。したがって、義務論者の論ずるところによれば、悪に対して可能な最大の善を、バランスしない行為や規則も道徳的に正しいこともありうるのであり、極端な場合は不幸をもたらす善なる行為もあるということになる。

道徳的行為は合理的なものでなくてはならぬというのが此の議論のコミットメントの一つであり、それが倫理学の

議論における効用 utility の概念の役割を論じようとする理由の一つである。しかし、ここで意図されているのは功利主義 utilitarianism のいろいろな形、たとえば、ベンタムとかミル父子の説について論ずることではない。もちろん、ホップス以来の英国の伝統的思想である功利主義をとった人々の多くは、科学的合理的な方法または思考の方法を社会の問題や倫理的な問題に適用しようとした人々であり、かつまたそうした意図をもって良心的に実践した人々である。かれらの学説について個々に研究する価値があるのはいうまでもない。しかし、私の今の関心はすでに最初に述べたようにメタエシックス meta-ethics にある。さきに挙げた倫理学の理論の原則を用いて、効用の概念の意義を明らかにするに努めたい。

まず、自己中心型理論、すなわち、倫理上の自己主義 ethical egoism をとってみる。われわれが道徳上の判断を表現する言語体系の枠組みのもつべき特徴の一つとした普遍化可能性は、倫理上の自己主義を自己矛盾的または疑わしいものと判定する。倫理上の自己主義は自己愛の倫理に他ならない。しかし、こういっても、倫理上の自己主義者というものが日常的な意味でいわゆるエゴイストであるとか利己的であるとかいうことには必ずしもならない。それどころか、倫理学的な意味からここに言っている自己主義者は、実践において没我的献身的であることをさまたげない。しかし、倫理上のエゴイズムを道徳的原則とみる限り、「わたくしは自分の利益を追究すべきだが、他人は利他主義を採り、人々のために計るべし」という主張をすることは普遍化可能性の原則によって禁ぜられるのである。もしそうでないとしたら、わたくしと他人では、道徳的にみてそれれがもつべき価値が、異なることになる。つまり「人」という観念を「わたくし」に適用してはいけなにか、または「他人」に適用してはいけなにかである。もちろん、ここで云っている禁止は道徳的な意味ではなく、論理的、意味論的なものである。すなわち、さきの命題（の二部分）において「わたくしは自分の利益を追究すべきだ」という場合の「べき」ought という語と、「他人は利他主義をとるべきだ」という場合の「べき」ought という語は意味が異なっていると考えざるをえない。「べき」という語がそ

ここで乱用されているのではないとすると上述の二部分(命題)は連立しえないであろう。<sup>(1)</sup>乱用とここで言うのは、普遍化可能性の原則とは命題の諸項 terms は或る種の普遍的な意味規則をもつのだという主張であり、道徳上の判断も事実についての判断と同じく記述の意味をもっていることの確認にほかならないからである。『記述的な意味の特色の一つは、それが「相似性」similarity の概念に依存しているということであり、記述の意味規則は一つの表現は或る観点において相互に相似な対象に適用してよいとするものである』(R. M. Hare, F. R. p. 13)。もちろんさきの二つの命題の連立が実際に不条理なものとして斥けられているというわけではない。しかし、その場合は「べき」ought という言葉の意味から規範性が色褪せているのであるか、なんらかの状況の論理 situational logic がとり入れられているかである。前者の場合の「べき」は、われわれの行動を導く道徳的な判断を表わす命題を構成しえないであろう。後者の場合は状況の分析を必要とする。

しかし、もし人が一人一人異なった意味規則を用いるのだとしたら普遍化可能性という観点のみからエゴイズムを否定することはできない。もちろんその場合、言語は社会的機構としての意味を失っている。しかし、われわれの言っている普遍性は記述的意味の一貫性であり、同じ状況においては同一の行為のみが道徳的にいって許されるのだという主張も、道徳的命題の普遍的承認をも意味しない。すなわち、それは私の善ということに、悪という語を或る人が一貫して用いることを必ずしも排除しえない (cf. Hare, F. R. p. 49—50)。今われわれが行なっている議論において、普遍化可能性の原則が倫理学の体系の吟味により効力をもつのは、エチカルエゴイズムに、他人の「利害」interest という観点からの照明を行なうときであることはしばしば論ぜられている。(たとえば、フランケン、ヘア、バイアーなど)。「利害」という概念への意味規則の導入は、エチカルエゴイズムの性格を明らかにし際立たせるに役立つであろう。このことは普遍化可能性の原則が平等の概念と功利主義とへ導くのと無関係ではない。

洗練された倫理上のエゴイズムは、「自己の利益」ということの意味を変更して、「各人は各自の利益のとりまえ

が長い間にどうなるかを規準として行為し判断すべきである」というふうにも言うてもあろう。しかし、各人のエゴイスタックな行動が自分ばかりでなく他人の利益をも増進させるといふ主張は、一種の予定調和を前提しない限り、経験の教えるところと甚だ両立し難いように思われる。また、倫理上の自己主義が一種の慎重な思慮 *prudentalism* として生活に持ち込まれているとすると、これは不道徳 *amoral* ではないが無道徳 *non-moral* だ、<sup>(6)</sup> *とていついことなる*。普遍化可能性の原則をわれわれが守るならば、行為型理論と規則型理論の区別をすることは目的論型理論にとっても義務論型理論にとっても無意味になるか、<sup>(4)</sup> 行為型理論における道徳的行為が理性的でありうることを否定してしまふかのいずれかになる。何故なら、道徳上の判断を表現する命題も普遍的な事実に記述的意味規則をふまえているのだからである。次のように言ってもよいであらう。或ることをすることを学習するというのは、決して個別的な行為をすることを学習したのではなく、常にそれは或る種の行為を或る種の状況においてすることを学びとっているのである。したがって、各々の事実が全くのユニークネスのみから成るとすると、学習は無意味になる、というべきであらう。一つ一つの個別的な道徳的判断は、それが道徳的判断であるかぎり一般的判断を含んでるのであり、逆に言えば、道徳的判断や一般に価値判断は、理由をふまえているという点で、単なる命令や決定と異なっているのである。理由というものがただ一つの個別的な場合にのみ当たるのだというのは馬鹿げている。反対に、一つの個別的なケースに理由を与えうるのは、一般的な命題が前提されているのだと言わねばならない。自己や環境や事物にユニークネスのみを見る極端な個別主義 *particularism* は普遍化可能性を無意味にしているわけである。そうした個別主義は、自己の環境のユニークネスを強調するあまり、自己やその環境を含む一つ一つの出来事をそれ以上分析できないものと主張することであらう。また、行為型理論が個々の判断や行動にのみかかわるべきであって、判断相互の関係、たとえば相互の斉合性には意を払わないのだというとき、この立場はわれわれの第三の原則からはずれているのだと言つてよいであらう。

しかしながら、規則型の理論についても、例えば、例外のない規則はないとか、事実上、道徳的規則には相互に矛盾するもの両立しないものがあるといった、反対意見が出るかも知れない。規則の例外性については、現実の規則と本来的な規則の区別をしたり、規則に一つの階層を考えたりしうるのだと答えることもできる。また普遍性 *universality* と一般性 *generality* とに概念を区別するならば、共に普遍的な規則 A・B について、それぞれの一般性を比べれば広狭の差が考えられるわけであり、こうして例外的なケースを特殊化することができる筈である。<sup>(5)</sup>

ところで、普遍化可能性の原則は論理的なものであり、したがって、内容をもった道徳的規則の設定に直接役立たない。そもそもわれわれの三つの原則に基づくだけの倫理学の議論は、道徳的な事柄についての推論を行なう概念的な枠組みを明確にすることのみである。「何をなすべきか」の決定、道徳的格率の決定には「道徳上の観点」 *moral point of view* という要因が必要とならう。

(1) 各々の命題を夫々独立に主張することは論理的に可能である。しかし同時に主張することはできない。しかし普遍化可能性の原則は、それ自体で自己撞着でない命題を矛盾命題にすることはない。cf. Hare: *F. R.* p. 32

(2) 今、「自分は利他主義を採るべきであるが他人は利己主義をとるべきである」という主張を考えてみる。この主張は「たとえ他人は利己主義をとっても、それはそれでよい。私は利他主義をとるべきである」という主張とは別の構造のものである。後者の命題における「他人は利己主義をとってもよい」という陳述は、道徳的承認ではなく、単に事実を事実として認めた記述的命題である。そこにみられるのは、自己への厳しきであり、高邁な精神が原理になっている。しかるに前者においては、他人と自分の「すべき」ことに共通の原理を見出すことは困難である。

二人の個人に対して、その個人を区別すべき人格上の差異も、状況の差異も、何もないのに、その二人が異なった個人というだけで、取り扱いを異にするのは普遍化可能性の原則に反する。普遍化可能性の概念は一人の人を人として、しかし一人の人として扱う平等の概念へと導く。これはヘンサム以来の一種の自由主義的功利主義である (Hare: *F. R.* p. 118)。またシウィットの「正義の原理」 *Principle of Justice* (H. Sidgwick: *The Method of Ethics*, p. 380) も論理的には個人に対する同じ考えに基づいていると言ってよんであろう。

- (3) 道徳性 *morality* も思慮 *prudence* も同じく自我の行動を制約する。しかし道徳性は「*ought, should*」を含んでいる点で、単に欲望に基準をおく思慮とは異なり、社会的な機構としての役割をもっているのである。cf. W. Frankena: *Ethics*, p. 6
- (4) たとえばフランケナは義務論型の倫理理論と、目的論型の倫理理論をわけたが、そのそれぞれについて、更に次のようにわけた。すなわち、義務論型理論は行為・義務論 *act-deontological theory* と規則・義務論 *rule-deontological theory* にわかれる。前者は個々の場合における判断が基本的としそこから一般の規則を出すべきであるとするが、要するに、個々の場合の正邪、善悪の判定基準を呈出したなく (W. Frankena, *Ethics*, p. 21~33) 目的論型の倫理理論すなわち功利主義 *utilitarianism* も同様の分類をうける (op. cit. p. 30~5)。
- (5) ヘアは普遍性と一般性を区別して一般性 *generality* は特殊性 *specificity* の対句であり普遍的 *universal* は個別的 *singular* の対句であるとしている。一般性と特殊性は程度の差であり、普遍性と個別性の差とは全然別のものである。また同じく普遍的な言葉にも一般性では差異がありうるのである (Hare: *F. R. p. 39~40*)。実存主義者の道徳的判断が風変わりであって一般性をもたないとしても、それだけで彼らの判断が普遍化可能性をもたないということには必ずしもならない。
- (6) ユニークといわれるケースは一般性を欠く極限ということになる。また、一つの決定はその含意するものより肥っている。それ故これをすこしずつ削ってより瘠せたものを考えて行けばよい。

### 三

義務論型理論の中心概念は、概して、正義とか平等とかいった他を含む状況についてのアイデアルであるが、福祉についてはあまり意を払わない。他方、エゴイズムは自分の福祉には大いに意を用うるが他人というものを充分真剣に考えないという欠点をもっている。功利主義は上の二説のもつ短所から免かれてはいる。しかし、功利主義といつてもそれだけでは何ら特定の価値観を含んではいない。一つの価値観をもたないなら功利主義はまだ実際に効力をもつ *effective* わけにはいかない。すなわち、それはまだ「何をなすべきか」に答えることはできないのであって、倫理説としての機能を完全にはいたっていないのである。しかしわれわれはここで価値論を展開し、功利主義の採り

うるまたは採るべき価値についてその内容に立ち入って論ずることを目的としない。われわれはただ、価値観の如何によつて、功利主義は必ずしも自然主義的誤りを犯していることにならないですむのだ、と一言するにとどめよう。<sup>(1)</sup> 功利主義は快楽主義の専売特許ではないのである。

また、ここでは功利主義を救うためにその難点、たとえば、善悪の測定可能性の問題とか、「結果」のみによつて道徳的判断の正しさは決まらないとかいった反論を処理しようと企てているのでもない。欲望の満足の度合いが、行為の善悪に直ちに比例しないばかりか、他人に或る種の善をもたらしながらも大して害もたらさぬ行為であっても、そのすべてが道徳的な妥当性をもっていないことは直ちに気付くことである。<sup>(2)</sup> われわれはやはり、伝承している道徳的観点をすくなくとも暫定的にわれわれのイデオアルとして道徳の体系の中に入れ、判断の規準の一つにしてゐるわけである。もつともこの規準そのものがわれわれの批判的論議によつて変りうるものであることは言うまでもない。<sup>(3)</sup> 効用の観念の道徳の体系への導入が、それだけでは「大変よい」状態を必ずしも帰結しないのは、「大変よい」状態すなわちイデオアルの観念が「大変わるい」状態の結果するのを必ずしも排除してしまっていないのと同様である。他人の利害と存在を考慮に入れない行為は、たとえ善意から出ても非人道的な狂信的行為になることもあるであらうし、寛容を欠くであらう。しかも、理想主義が他人の利害に関心を払う態度を是認し、功利主義と同盟するとしても、尚これは全体主義への危険を防いだものとは言えない。こうした関連において言えば、すべての政治的理想のうちで、「人々を幸福にしよう」というものは、魅力的であるだけに最も危険である。「幸福」という観念を、功利主義的な判断のための価値規準乃至クライテリオンとして導入することは多分できないであらう。人を幸福にする機構はありえない。何故なら、幸福は一つの感情であり、主観的なことがらだからである。

効用の観念はわれわれの現実の行動を合理的ならしめるに必要であり、われわれをイデオアルとの妥協へと導く。社会的機構は、そうした結果つくられるものであり、また一面、そういう機能を果たすためにつくられるものである。

倫理学に還つて言えば効用の観念を中心に、目的論的な観点と義務論的な観点が互いに宥和しうるわけである。<sup>(5)</sup>  
 われわれは如何にして「何をなすべきか」を決めるべきであろうか。換言すれば、如何にして合理的に道徳的判断をなしうるのであろうか。このことの説明、すなわち、われわれのみた効用の概念の説明には、科学の法則の決定手続きとのアナロジーが役に立つであろう。<sup>(6)</sup> われわれは、われわれの倫理学の第三の方法論的原則を想起しつつ、相克する道徳的諸原則を前にして、われわれはいかに判断するかを論じたい。<sup>(7)</sup>  
 科学についての現代の知見は、科学に自律性を認め科学が自ら誤ちを訂正してより真理に近いものとなるのを認めるが、実在との関連づけを含んだ上でのアプリアリな総合判断の可能を認めない。それ故、倫理学においても科学以上の合理性を期待しないことにわれわれが同意するなら、最高の第一原理から出発して道徳の諸原則を論理的に正当化 justify する（すなわち、論理的演繹によって正当化する）という、原理による正当化主義者 justificationist の方は、倫理学でも認められないといつてよい。<sup>(8)</sup> こうした原理主義者は経験論者よりも合理性の観念をずっと狭いものに考えたのである。義務論型の理論がしばしば採用するところの合理性についてのこうした考え方、すなわち原理主義的正当化 justificationism は、われわれを袋小路に連れ込むのである。この考えは、それ故、無用というより有害でさえある。何故なら道徳上の議論の機能は一つの社会機構のはたらきである故、その目的は人々の間の軋轢を和らげることにあるべきなのに（原理を立ててそれから論理的演繹によって万事の正当化を果たそうという）、われわれが原理主義者と呼んでいる人々の見解と努力は、かれら自身の第一原理の弁明の体系をつくることにあり、そのことによつて軋轢を増すだけだからである。道徳的評価の合理性は科学以上のものでありえないし、科学の理論の合理的評価は道徳的原則の評価と形式的には異なつたものでないとする<sup>(9)</sup>と、道徳的原則の合理性は、原則の批判を保証することによつて樹立されるであろう。もっともここでは、一旦定められた道徳的原則は理由なしには廃棄してはならないという実践的見地からの留保条件には立ち入らない。

科学上の合理性は仮説を経験に照らし合わせたときに生ずる不満足な帰結を真剣に採り上げることに存するように、道徳上の合理性は道徳的に不満足な帰結が道徳的原則や政策から出る場合に、これを真剣に採り上げることに主として存するであろう。これは人々が必ずしも好んですることではない。しかし、科学的合理性の観念は単なる斉合性以上のものをもとめるのであり、われわれは合理的であろうと決意したのであった。

科学の仮説を批判的に評価する際に決定的な役割をするのは基本的命題 basic statements である。これは公的な出来事 public events または状況を記述しているものであって、実証主義者 verificationist の意味で知覚経験によって検証されたものというより、公的な決定の結果、論理の意味で認められるものである。そして或る仮説の含意するところがこれら基本的命題の一つと矛盾するときは、その仮説は経験的に不満足なものとされる。もちろん、これら基本的命題も或る意味で暫定的である。<sup>(10)</sup>しかし、科学的合理性は、これら基本的命題として公に認められたものを自分の気に入れた理論と矛盾するというだけの理由で斥けてはならない、とするのである。道徳的原則や政策に関しては、基本的命題に代わってそれら原則や基準および政策が論理的に含意している事柄を認めるか認めないかという決断または決定が同様な役割を果たす。その際われわれの方法にとって重要なのは不満足な含意である。

われわれに対して一つの反論があるかも知れない。すなわち、正当化を最高原理からの演繹から始めることによって果たそうとする原理主義的ジャスチフィケーションニストとわれわれの立場との相違は、彼らの流義の理論相互間の差異は第一原理というトップレベルに見いだされたのに対し、われわれの場合は底辺すなわち基本的命題のとり方にそれが見いだされるだけだという反論が出るかも知れぬ。それ故、基本的命題の決定という段階で、道徳と科学の平行とアナロジーは破産する、と反論されるかも知れぬ。というのは、道徳的な事柄では科学の場合のように意見の一致を見難い、と思われているからである。しかし、科学の場合における意見の一致を誇張してはならないし、また、科学における観察命題のレヴェルでの客観性(問主観性)は、自動的な同意ではなく、いつでも再吟味にかける用意

があるかどうかにむしろかかっているであろう。第三にまた、満足なこと、完全性、善等々についての意見の一致よりも、不満足なことについて、悪についての意見の一致は比較的に言つてより容易であろう。倫理学上重要な事柄は道徳的に緊急なこととは別である。何が善であり、何が正しいかということについての判断においてよりも、もっと緊急な事柄すなわち、何が悪であり間違つておりまた不都合かという判断において意見は一致しやすいであろう。

科学の理論の場合にも道徳の理論の場合にも、完全に満足な仮説、原則、政策が一つも見つからないことは理論上のみならず実際上もありうることである。こうした状況においてどんな合理的な反応が可能であろうか。もちろんわれわれはよりよい仮説を発明し公式化しようと試み努力すべきである。しかし、ともかく今のところ現存の諸仮説をどう取り扱うべきであろうか。もちろん、それらをとり上げても余りむきになつて固執することはできないのは当然である。しかし、代りのものがないのにそれらを捨ててしまうのは賢明とは言えない。それらは事実に関する命題としては「偽」であるが、予測と制御の道具として保留されるであろうし、選択が必要ならば不満足な点のもっとも少ない仮説が選ばれるであろう。

同じことは道徳的な原則や基準および政策についても言える。われわれはそれらの不斉合や不満足な点を消去するに努めるべきである。そして目下のところは現存の原則を単に捨ててしまわないで、それら原則が改良可能であるのみならず改良を要求されているのだということを記憶にとどめ、それら原則に余りあくどく固執しないであろう。原則の考察にあたってわれわれが極めて真剣にとり上げるのは、個々の状況において生ずる不満足な帰結である。われわれは相反する二つまたはそれ以上の原則や政策を前にして選択する際、不満足な含意が最小だと思われるものを選ぶであろう。

われわれが道徳的な原則や政策を批判するわれわれの仕方には一つの観念が規制的に働き、それが道徳の自律を保全しているのは明らかである。それを否定的または消極的功利主義 *negative utilitarianism* と呼んで差し支えないであ

ろう。そして人はここにカント倫理学の一つのヴァリエーションを見るかも知れない。<sup>(12)</sup>

- (1) たとえば G・E・ムアの場合を見よ。
- (2) 水を飲みたがっている A、B の二人がいるとせよ。A は死にかけていて元気な B は A よりも大なる欲望をもっているとする。欲望が道徳的価値の究極的なクライテリオンにならぬことは明らかである。cf. Hare: F. R. p. 120.
- (3) たとえばヘアはナイトクラブで中年男を前にストリップをする若い女を挙げた。彼女の行為を善とらわぬのは倫理的判断では「利害」だけが問題なのではなく、ここでは「アイデアル」が問題だからである cf. Hare: F. R. p. 147.
- (4) われわれの伝統的意義はこういうものであろう。すなわち、それは出発点として意義を有するが、同時にそれを批判的にみる必要と義務がわれわれにある。
- (5) 普遍化可能性と功利主義的な考えとの結合は換言すればカント的な立場と功利主義の立場との結合であると言ってよい。ふつうカントは義務論型の倫理学を奉じており、反功利主義者であると解されているが、この「義務論型理論と目的論型理論の間の区別は偽りである」とヘアは主張し、普遍化可能性の原則は、カント的な立場をその形式とし、功利主義をその内容とするような倫理学を樹立しようかも知れないとしている。Hare: F. R. p. 124.
- (6) もちろん科学の法則は道徳的格率のような規範性をもっていない。これが両者の差をなす。
- (7) 自然主義 naturalism や apriorism (justificationism) に陥ることを免れつつ、道徳に関する議論すなわち倫理学に、軋轢を和らげる機能を回復させるのが目的である。cf. P. A. S. S., J. W. N. Watkins: Negative Utilitarianism p. 101
- (8) 科学において本質主義 essentialism (すなわち real definition を求めてゆく立場) が失敗したように倫理学においても内在的善 intrinsic good の観念は経験的には定義できないことになるかもしれない。科学における真と倫理における善の論理的地位の間には一種のアナロジーが考えられる。
- (9) 事実に関する命題と道徳的規準の間のアナロジーとしてウォトキンズは、次のようなものを挙げた。
  - 1 科学の諸法則は人間の発見 (human inventions) し
    - 1 道徳の諸規則は人間の発見したものである。
  - 2 法則はやり直しのきく決定によって受け入れられる。
    - 2 一つの規準はやり直しのきく決定によって受け入れられる。

3 若し科学の法則が真なら、その真理は人間の作為ではない。  
3 もし道徳的規準が妥当 valid なら、その妥当性は人間の作為によるのではない。

cf. J. W. N. Watkins: *Negative Utilitarianism* p. 103. P. A. S. S. 1963.

(10) もし、マイケルソン・モーリの実験を採択しなければ、アインシュタインの相対性理論は実現しなかったであろう。

(11) とくに科学の場合は未来に期待し、それによって或る基本的命題を拒否して理論を樹てることができる可能性もある。

(12) アプリオリズムは否定したが、倫理学の自律性は保存されており、定言的命法そのものは、それを無条件な主張として扱うことは否定されたとしても、普遍化可能性の原則として残っている。粗い表現が許されるなら、ともに理性道徳の立場をとる、理性(意志も含めて)が自分自身に命令を課す役目を負っている点で、両理論の性格は同じである、といえるであろう。cf. Hare: *F. R.* p. 124. ㊦だ Lyons: *Limits and Forms of Utilitarianism.*; K. Baier: *The Moral Point of View* 参照。

(筆者 大阪市立大学文学部〔哲学〕講師)

(追記 これは昭和四十一年関西哲学学会大会において発表した草稿に加筆したものである。)

---

---

## THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the instalment of the article.*

### **Logik der Kalligraphie**

*von* Juzo Ueda

In der vorliegenden Abhandlung versucht der Verfasser, die ursprüngliche Wesensstruktur der Kalligraphie als eines Genres der bildenden Kunst ans Licht zu bringen.

### **The Rôle of the Concept of Utility in Ethical Theory**

*by* Keiichiro Kamino

In view of the fact that the adoption of rationalism cannot be justified by an appeal to reason and experience alone but can only be vindicated rationally, critical rationalism bases itself on a dualism of fact and norm and rejects ethical naturalism which tries to reduce ethical statements to factual statements. In theorising and systematising moral ideas, a critical rationalist, therefore, would come to recommend a group of methodological rules as was propounded by R. M. Hare in his *Freedom and Reason*.

1) Moral judgements are a kind of prescriptive judgements. 2) Moral judgements are distinguished from other judgements of this class by being universalisable. 3) It is possible for there to be logical relations between prescriptive judgements.

Now, ethical theories viewed as a kind of theory of action, may be classified into three types, namely, egoistic theory, teleological theory and deontological theory. Ethical egoism, however, will be rejected by the rules above with the help of the concept of people's interest. The left two

types of theory have their own merits and defects respectively. It should, however, be noted that these two types of ethical theory are not incompatible. That is, teleological or utilitarian theory is not necessarily naturalistic, and no ethical theory whether teleological or deontological, can demand us to do something beyond what we can. In other words a prescriptive statement may be advocated subject to factual examination but is not reducible to factual statement. Some sort of utilitarian argument would in fact conjoin deontological theory and teleological theory and produce a rational kind of ethical theory effective to fight against social evils.

The point is 1) that we should not try to justify moral decision by the deduction from the supreme moral principles or ideals which define what is good, and 2) that we should rather pay attention to what is actually bad. Basic statements for the construction of ethical theory should be those statements which describe bad states that must urgently be eliminated. Moral ideals tend to give rise to the conflicts between ethical judgements rather than to appease them.

## **Die Philosophie nach dem Weltbegriff**

—Zum Problem der Moral und Religion bei Kant—

*von Kōgaku Arifuku*

Nach Kant unterscheidet sich die Philosophie nach dem Weltbegriff von derjenigen nach dem Schulbegriff, und diese macht sich geltend, nur insofern sie im Dienste von jener steht. Die drei Fragen, die die Philosophie nach dem Weltbegriff stellt: a) "Was kann ich wissen?" b) "Was soll ich tun?", c) "Was darf ich hoffen?" werden schließlich zur vierten Frage: "Was ist der Mensch?" geführt, und zwar nach der Ordnung, in der sie diese Fragen gegen sich selber vorlegt, (nämlich Metaphysik → Moral → Religion), und wollen auf die letzte Frage Antwort geben. Die Metaphysik selbst vollbringt dabei den Übergang von der Transzendentalphilosophie, in der es sich um das Formale des Verfahrens der Vernunft handelt, und die also die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori als Grundproblem