

ミルと直観主義道德哲学についてのノート

「直観学派」と「帰納学派」に注目して

鈴木 英仁

ジョン・スチュアート・ミルは、哲学の諸立場を——理論哲学においても道德哲学においても——相対する二つの潮流に分類することができるという哲学史観を保持していた。一方の潮流は、あらゆる知識を経験とその一般化に基づくものとみなし、アプリオリな知識の存在を否定する経験的・帰納的な信条を持つ、ロックあるいはアリストテレスに帰される立場——帰納学派 Inductive School である。もう一方の潮流は、これに反対して、内なる光、つまりは直観によって真理を把握できるとする演繹的・直観主義的な潮流——直観学派 Intuitive School であり、カント以来のドイツの哲学者たちやスコットランド常識学派の哲学者たちが属する (CW. X 125)。

言うまでもなく、ミルは帰納学派の哲学者を自認し、ウィリアム・ハミルトンやウィリアム・ヒューウェルといった同時代の直観主義者たちについて、特に晩年になればなるほど各所で批判的な言及を行っている。その直観主義批判の動機は、『自伝』で次のように述べられている。

精神の外部にある真理を、観察や経験から独立に直観あるいは意識によって知ることができるという考えは、私が思うに、今日において誤った教義や悪しき制度の大きな知的支柱になっている。この理論の助けを借りて、起源も思い出せないような根深い信念と強烈な感情のすべてが、理性によって自身を正当化する責務を免れ、それ自身だけ

で正当性の証人としてまったく十分であるかのようにおさまりがえっている。[……]そして、道德、政治、さらには宗教におけるこの誤った哲学の主要な力は、数学及びそれと同種の自然科学の諸部門の証拠としてこの訴えかけがなされがちであるということにある。この誤った哲学を数学や自然科学から追い出すことは、すなわちこれをその本拠地から追い払うことである。そして、このことが効果的になされることがまったくなされなかったために、[……]直観学派は、刊行された書物に関する限り、全般的に最も優れた議論であると見られてきた。(CW. I 232)

『自伝』執筆当時のミルは、直観主義の哲学が実践的領域におよぼす悪影響を危険視し、明らかに直観主義と自身の経験主義の立場を峻別しようとしている。しかし、スコラプスキらが論じているように、明示的に直観主義批判の立場を打ち出した『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』（以下『検討』とする）においてさえ、ミルと直観主義者との間に『自伝』で喧伝されたほどの距離が本当に存在するのかは疑わしい (Skorupski [1989] 228-229; Miller [2010] 17-20)。彼らの解釈では、実際はミル自身も直観的知識の存在を認めており、その意味で認識論において直観主義の側に片足を突っ込んでいるとされている。さらには、こうした議論を元に、道德哲学の分野においてもとりわけ道德認識論に着目してミルを道德的直観主義に接近させる解釈が近年提起されている (Macleod [2013] 60-62)。

そうであれば当然、ミルの直観主義批判の要点は実際にはどこにあったのか、あるいはミルの言う「直観学派」と「帰納学派」の差異はいかなるものなのか、という問題が現れてくるだろう。しかし、私の見通しでは、道德哲学の分野においては、ミルは純粹に認識論的なものとは異なるレベルで「直

観学派」と「帰納学派」を対立させており、したがってこの間に答える際には、理論的領域でのミルの議論と実践的領域でのそれを安易に繋げることを避け、両者の関係を慎重に吟味する必要がある。

そこで本稿では、研究ノートとして射程を限定し、ミルの直観主義批判の全貌を明らかにし先の問いに答えを与えるための予備的考察として、道徳哲学の分野に的を絞ってミルの直観主義批判の議論について考察したい¹。より詳しく言えば、ミルの直観主義道徳哲学批判の核心はどこにあったのか、あるいは道徳哲学における「帰納学派」と「直観学派」の根本的な差異をミルがなにに見出したのかという問いに答え、この作業を通じてミルの道徳哲学が帰納学派の道徳哲学であるということの意味を明確にするのが本稿の目的である²。

さて、議論を道徳哲学の領域に限定するとはいえ、本稿はミルの直観主義批判が認識論と道徳哲学で異なる次元にあるという想定から出発するのだから

¹ この点で、本稿の考察はきわめて限定的なものである。というのも、帰納学派の哲学者としてのミルの全体像を描き出すためにはなによりも『論理学体系』における帰納的推論についてのミルの議論の検討が必要であるが、この作業は本稿の射程の外にあるからである。

² 19 世紀以来の道徳的直観主義と功利主義の対立の根本的争点を道徳哲学と常識道徳との距離感に見出す児玉聡の考察は、この問題に対するひとつの包括的な答えを提示するものと理解できるだろう（児玉 [2010] 249-250）。児玉の議論は明らかに一つの真理を含むものと考えられるが、しかし、ミル自身が「帰納学派」と「直観学派」という対立軸を描き、自身の道徳哲学を帰納でもって特徴づけたことを十全に説明しうるものではないのではないだろうか。本稿は、ミルの道徳哲学における目的論という特徴を指摘することによって、ささやかながら児玉の考察を補おうとするものである。

ら、前者でのミルの議論も素描しておかねばならない。したがって以下では、まず認識論でのミルの直観主義批判の議論を主に『検討』に依拠して概観し、ミルが直観的知識の存在自体を否定していたのではないこと、あるいは自身の経験主義においても一定の直観的知識を前提とせざるをえないことを——少なくとも『検討』の執筆時期には——認めていたということを確認する。

続いて、「セジウィックの論説」「ヒューウェルの道德哲学」といった中期の諸論文を手がかりに、ミルが直観主義道德哲学に見出していた困難とこれに対する批判を確認し、そこに道德認識論の議論にはとどまらない要素があることを見る。

最後に、ミル自身の道德哲学の基盤である、『論理学体系』で提示された実践理性の目的論的モデルに目を向け、このモデルが直観主義道德哲学に見いだされた困難を解決し、帰納学派としてのミルの道德哲学を特徴づけるものであることを結論として主張したい。

1. 理論哲学における直観主義

ミルは、特に晩年になると自身の経験主義の立場を強く意識し、直観主義への批判を強めていった。ミルのよって立つ経験主義、あるいは帰納学派とは、先にも述べた通りアプリオリな知識の存在を否定する立場である。ミルは、人間のあらゆる知識は経験およびその一般化たる帰納的推論の結果であると考え、さらに経験の原点を人間の感覚に求める感覚主義 *sensationalism* を採用していた (Ryan [1974] 61; 大久保 [2013] 139)。

さて、『検討』は、スコットランド常識学派の流れを受ける哲学者ウィリアム・ハミルトンの所説の検討を通じて、直観学派、つまりは経験や観察から独立した直観的知識の存在を認める論者たちを批判する目的を持って書か

れたミルの晩年の大著である³。本節では、当書に依拠し、理論哲学におけるミルの直観主義批判のふたつの戦略——還元的批判と認識論的批判——を確認することにしよう。

1.1 還元的批判

『検討』第9章「意識の解釈について」において、ミルは、形而上学の2つの方法として内観的方法 *introspective method* と心理学的方法 *psychological method* を区別する⁴。

内観的方法は、ハミルトンら直観学派が採用する方法である⁵。ミルの理解するところでは、彼らのモデルでは、「我々の意識の現在の状態を注意深く綿密に検討し、そこに入り込んでいると見いだされるあらゆる構成要素を

³ ミルは自身の論敵とみなした直観学派をアプリオリ学派、演繹学派、ドイツ＝コールリッジ学派といった仕方でさまざまに呼称しているが、彼の直観学派の特徴づけは、経験や観察から独立に我々は真理を知ることができる、という発想に集約される。アンディ・ハミルトンが指摘しているように、ミルが主な論駁対象としたリードやハミルトンは自然主義の伝統に立っており、彼らをアプリオリ学派、あるいは合理主義者とするミルの哲学史観には疑問が残る (Hamilton [1998] 142)。本稿でミルの先人理解について批判的な検討を行うことは私の手に余る仕事であるので、以下ではあくまで「ミルの理解した直観主義」が考察されていることに注意していただきたい。

⁴ ここで一見認識論的な対立が「形而上学の」方法の対立として考えられているのは、ミルおよびハミルトンが形而上学的な問題を究極的には認識論的な、さらに言えば心理学的な問題として捉えていたからであると思われる。この点に関してはアラン・ライアンによる『検討』序文に詳しい (Ryan [1979] viii-x)。

⁵ ミルは内観的方法を採用していた哲学者の例として、ほかにフランスのヴィクトール・クーザンの名を挙げている。

——我々が実在するものと認め、それについて我々の注意を集中することによってはそれ以上単純なものに分析できないようなあらゆる要素を——区別し、その輪郭を浮かび上がらせることで、我々は究極的かつ本源的な ultimate and primary 真理に到達する」 (CW. IX 139-140) ことができると主張される。すなわち、その存在を我々が拒否しえず irresistible (つまり真であると思えず)、さらに分析されえないという意味で究極的であるような信念が直観的な信念とみなされ、その信念を形成する心理的傾向性が我々に生得的 innate である、つまりは我々の精神の原始的構造に基づいているという理由から、その正当性 legitimacy が保証される (Skorupski [1989] 226)

⁶。以下の議論のため、彼らの論証を次のように素描しておこう。

(P1) 我々は、現在の意識にとってそれ以上の分析が不可能で、その存在を拒否できない信念を持っている。

(P2) こうした信念は、我々の生得的な心理的傾向性に従って形成されたものと考えられる。

(P3) 生得的な傾向性に従って形成された信念は真である⁷。

ゆえに、(C) これらの信念は真である。

⁶ したがって厳密には、ミルが目を向けたスコットランド常識学派の場合には、信念が生得的であるとされているのではない。あくまで生得的であるのは心理的な傾向性である (Miller [2010] 17)。あるいは岡本は、このことを「信念の生成過程が生得的なものであれば…その信念は正当性を持つ」と表現している (岡本 [2013] 62)。

⁷ P3 は明らかにさらなる正当化を必要とするものであるが、ミルが対峙した直観主義者たちの基本戦略は神の善意に訴えかけるというものであった。この点については (Skorupski [1989] 226-227) に詳しい。

これに対してミルは、我々の信念を分析する、あるいは分解するというときには、内観的方法が行うように現在の意識に注目するだけでは不十分であるとし、ロックがそうしたように信念の起源を論じる必要があると主張する（CW. IX 140）。というのも、現在の我々の意識にとっては必然的で、生得的な傾向性に基づくように思える信念も、連合心理学を援用することによってそれを因果的に分析することはなお可能であるからである。つまり、内観的方法が行う信念の分析を、信念の形成過程に着目することで一歩先にすすめるのが心理学的方法なのである（岡本 [2013] 63）⁸。

具体的に、ミルがこの方法を空間の無限性についての信念に対して適用する議論を参照してみよう。ミルによれば、空間が無限であるという信念は通常究極的で生得的な傾向性に基づくものとみなされている。しかし、この見たところの究極性は、連合心理学を用いることで心理学的に説明することができる。

我々が空間の終わりを把握できないこと、このことは私も十分認めている。しかし、これを説明するために本来的な無能力を持ち出す必要はない。[……] 我々は、自身を超えるような他の空間を持たない物体、あるいは空間の一部分をまったく知覚したことがない。その上、我々は生まれた瞬間からずっと対象と空間の一部分を知覚してきたのである。そうであれば、物体、あるいは空間の一部分という観念が自身を超える追加的な空間という観念と不可避免的に連合することを逃れるというのがいかにして可能であろうか？我々の生活の一瞬一瞬がこの連合を堅固にする助けとなり、反対にこの連合を分離する傾向を持

⁸ 同様の指摘は（大久保 [2013] 156）によってもなされている。

つような経験はただの一つも存在しないのである。我々の存在の現在の構造においては、この連合は分解不可能である。しかし、我々の精神の原初的構造のゆえにそうなっていると信じる理由はない。(CW. IX 82)

空間が無限であるという信念は、現在の我々の意識にとっては分解不可能で、究極的なものとして映るかもしれない。しかし、この究極性は、現在の意識にだけ注目して信念の形成過程に着目しないことで感じられる、いわばまやかしに過ぎない。一見究極的に思える空間の無限性についての信念は、我々が空間内の物体を観察するという個別的な経験が積み重なって生成したものに過ぎないのである。

ここでのミルの直観主義批判は、彼らの論証の P2 に関わるものである。つまりは、直観主義者たちが説明不可能なものとみなしていた信念をより単純な心理的要素に還元することによって、現在の意識にとっての分析不可能性がその信念を形成する傾向性を生得的なものとする根拠にはならないこと、そして直観的なものとみなされていた信念が説明不可能性という条件を満たさないいわば「直観的信念モドキ」であることをミルは主張しているのである⁹。直観主義者が説明不可能で生得的なものとする心理的傾向性をより単純な心理的要素に還元する方法を「還元的批判」と名付けておくことにしよう。

⁹ 同様の方策は外界の实在についての信念に対しても適用されている (CW. IX 177-180)。

1.2 認識論的批判

さて、ここで注意されねばならないことは、マクロードが適切に指摘しているように、還元的批判は、信念の起源を問題にすることにより、分析不可能で生得的なものとみなされていた信念が分析不可能性という条件を満たさないことを主張するものであるということである。つまり、この批判は、分析不可能な信念を、それを形成する傾向性の生得性という理由から真なるものとする態度そのものを疑うものではない (Macleod [2013] 50) ¹⁰。

一方で、いうまでもなく、P3 を問題にすることも可能である。むしろ、ミルが直観主義を「精神の外部にある真理を、観察や経験から独立に直観あるいは意識によって知ることができる」 (CW. I 232) というアイデアでもって特徴づけたことを考えれば、真に否定されるべきは P3 でなければならないであろう。P3 を否定することは、生得的な傾向性に基づくと考えられる信念を経験から独立に真とみなすことを否定することである。こちらは真に認識論的な批判であるから、認識論的批判と呼んでおこう。

スコラプスキも述べているように、とりわけ内観的方法と心理学的方法の区別に着目すると、ミルは還元的批判に重点を置いているような印象を与える (Skorupski [1989] 227)。しかし、『検討』において、ミルはたしかに認識論的批判も行っているのである。

最も明示的な議論は、『検討』第6章に見られる。ここでミルは、「我々の意識にとって把握不可能である *inconceivable* ことはなんであれ不可能

¹⁰ 本節でこの後確認するミルの議論は、ミル自身によっても（明示的ではないが）この区別が想定されていたことを示唆する。

impossible であるにちがいない」という論法を取り上げ、この主張が妥当でない理由を二つあげる¹¹。

第一の理由は、さきほど確認した連合心理学による還元的批判に基づく。すなわち、我々の意識にあらわれる把握不可能性は、長期に渡る経験の結果生じた強力な観念の連合の所産でしかなく、生得的な傾向性に基づくのではない、というものである。我々は、特定の印象がほかの特定の印象と同時に生起するのを繰り返し経験すると、一方がなければ他方も存在しえないという信念を形成してしまう。これをミルは分離不可能な連合 Inseparable Association と呼ぶ (CW. IX 67) ¹²。

しかし、この連合は、単にある個人の、あるいはある時代の集団が限定的な経験しか持たなかったせいで生じた主観的なものにすぎない。というのも、経験科学の歴史を紐解いてみれば、これまで把握不可能なものと思われてきた存在が新たな経験・観察によって認められた事例がいくつも見出されるからである。ミルは、このことの例として、『論理学体系』で万有引力を挙げている。ニュートン以前の人々は、限定的な経験しか持たなかったために（つまり、物体が地球の側に引きよせられる事例しか観察したことがなかったために）あらゆる物体間に相互に引力が働くという事態を把握不可能なものとなみなしていた。しかし、ニュートンによって把握不可能とされていたものの存在が示され、皆にとって把握可能なものとなった、というわけである (CW. VII 238-239)。かくしてミルは、我々の現在の意識にとっての把握

¹¹ 実はハミルトン自身もこの論法には批判的であった。しかし、ミルはハミルトンがときおりこの論法を自身の哲学に密輸入していると批判する。

¹² さきほどみた空間の無限性についての信念も分離不可能な連合の一例であることは明らかである。

不可能性がどれだけ必然的なものに思えようとも、それを生得的な傾向性に基づくものと考えるべき理由はないと結論する（CW. IX 68）。

一方、第二の理由では、生得的な傾向性に基づく信念の認識論的地位が直接的に問題にされる。

しかし第二に、把握不可能性が単に限定的な経験の帰結であるのみならず、把握能力の不在が我々の精神に内在的で分離不可能であると想定するとしても、それでも、我々が把握できないものは存在しえないのだと主張する資格は与えられない。存在しうるものはなんでも把握できるよう我々が創造されているにちがいないということがアプリアリに知られうる場合にのみ、このような主張は正当なものとされうるのである。つまりは、思考の宇宙と実在の宇宙、ミクロコスモスとマクロコスモスが…互いに完全に対応するよう形成されているに違いないということが知られていなければならないのである。（CW. IX 68）

仮に我々がなんらかの信念を形成する生得的な傾向性を持っているとしても、それはその信念が真である理由にはならない。我々の精神の構造と外界の構造がはっきりと対応していることがわかっているならともかく、そのような証拠はどこにも存在しない。

以上、『検討』におけるミルの直観主義批判の二つの方法を確認した。ミルの批判は主として還元的批判に重きが置かれているし、また二つの方法はミル自身によってもとぎに入り組んだ仕方で同時になされているとはいえ、信念を形成する傾向性が生得的であることを理由にそれを真なるものと考えることを批判する認識論的批判は、ミルの基本的姿勢として保持されていたといってよいだろう。

1.3 記憶の確実性

しかし、『検討』刊行後に直観主義陣営からなされた批判への対応のため、ミルは自身の認識論においても直観的知識の存在を認めざるをえなくなる。

『検討』刊行当時にはハミルトン自身はすでに没していたため、直観主義者による再反論は彼の後継者たちが担うことになった。その中でも、ミルの直観主義批判に対する痛烈な再批判を与えたのがウィリアム・ジョージ・ウォードという神学者である。彼のミル批判の議論を確認しよう。

ミルは、あらゆる知識は経験から得られると主張し、経験から独立した直観的知識の存在を否定した。しかし、ウォードは、ミルがあらゆる知識は経験に基づくというとき、その経験には現在の経験だけでなく、過去の経験も含まれていなければならないだろうと指摘する。実際、どんな経験的探求をするにしても、我々は過去のものも含めた経験的データを用いなければならないだろう¹³。ウォードは続けて、ミルはなぜそのような過去の経験を正當に用いることができるのかと問う。

〔経験主義者たちは〕自身の過去の経験を——そして他者の経験を——基礎の一部として用いている。いったいどうして自身の過去の経験がそうある通りのものであったと推測できるのだろうか？それは、記憶を信頼することによってである。しかし、我々が記憶の諸作用と呼ぶこれらの直観的判断が正當に信頼されうることは、どのようにして証明されるだろうか？このことは過去の経験からは決して証明されえな

¹³ たとえば、「人間は一般に利己的である」という心理学的法則を確立するためには、ミルの枠組みでは人間が利己的に振る舞った個別事例の観察を集め、それらを用いなければならない。

い。それどころか、なんであれ過去の経験が認識されうる以前に、あらゆる事例でこのことが想定され、当然視されているのである。

(Ward [1860] 26)

経験あるいは観察があらゆる知識の素材であると主張する経験主義者は、過去の経験に基づいた一般化を行う際、我々の記憶の確実性を——つまりは、いま我々の心に現れている過去の感覚や観察が、それらを獲得したときにもいま現れている通りのものであったということを——前提としなければならない（そうでなければ、彼らが用いるデータは現在の一瞬の経験・観察だけだということになるだろう）。しかし、記憶の確実性そのものを過去の経験に基づく帰納的推論から導くことはできない。そのプロセス自体が記憶の確実性を前提としなければならないからである。したがってウォードによれば、ミル自身も経験に基づかない知識の存在を認めており、いわば直観主義者と「同じ穴のムジナ」であるというわけである。

このウォードの論難に対し、ミルは「記憶の正確性についての我々の信念は、明らかに究極的である。この信念を前提とし、根拠づけられたものと想定することなしには、この信念についていかなる理由も与えることはできない」（CW. IX 164-165）と述べ、記憶の正確性についての信念が経験からは正当化されないことを認める。このような態度に対し、ウォードからさらなる反論として記憶の確実性についての信念とその他の（ミルが認めない）直観的知識と称されるものの違いを問われ、ミルは次のように答える。

両者の相違は、あらゆる精神現象の説明が記憶を前提としているため、記憶それ自身は説明の余地がありえないということである。我々の知識の他の部分についても、それがなんであれ、説明の余地があり

えないということが真だと示されるならば、私はそれを直観的なものと認めようと思う。(CW. IX 165)

ミルは、記憶の確実性が直観的知識であることを認める際でも直観主義者たちのいう生得的な心理的傾向性に訴えかけているのではないから、この点では彼らと全く同じ立場を取っているのではなく、P3 を認めているのでもない。しかし、経験に基づかず、それ以上の説明が不可能であるという意味で究極的な信念を直観的な知識と認めていたのであり、そのうえ記憶の確実性以外にも直観的知識がありうることを示唆している¹⁴。言うなれば、ミルは認識論的批判で生得性から正当性への移行を拒否したが、説明不可能性から正当性への移行は受け入れたのである¹⁵。

以上の考察から明らかになったのは、『検討』においてさえ、ミルの直観主義哲学に対する態度にはひとつのアンビバレンスが見出されるということである¹⁶。直観主義陣営からの批判に対応する形でではあるが、ミルは自身

¹⁴ ここでのミルの立場は、彼の批判した直観学派のそれよりも脆弱なものであるだろう。というのも、彼らは説明不可能な信念を真なるものとみなす際、それを形成する傾向性が生得的であることと神の善意を挙げて一応の理由を提供しているが、ミルの場合には単に記憶の確実性が説明不可能であり、自身の認識論を成立させるためになくてはならないものだと述べているに過ぎないからである。

¹⁵ そのうえミルは、ウォードのいう現象主義者 **Phenomenist** (ミルの言うところの帰納学派として理解してよい) はほとんどみな自身と同様に記憶の妥当性を認めていたと述べ、その一例としてヒュームを挙げている。

¹⁶ 岡本は、『論理学体系』においては晩年のそれよりもはるかに直観主義に対して融和的な態度が見られることを指摘し、『自伝』での記述はある種の誇張に近いとコメントしている (岡本 [2013] 55, 58-59)。本稿では『論理学体系』と『検討』の整合性如何という

の経験主義も直観的知識の存在を前提とせざるをえないことを認めていた。こうして我々は、ミルとその論敵である直観主義者の間の論争は——理論哲学においても道徳哲学においても——「究極的には直観主義そのものではなくして我々はいかなる直観を受け入れるべきかについてのものであった」(Crisp [1997] 82) というロジャー・クリスプの示唆に導かれることになる。

しかし、こうした見解は本節の考察からしても妥当であるように思われるとはいえ、ミルが帰納学派と直観学派の対立を強調し、とりわけ道徳哲学においては両者の論争を「外的基準に訴えかける」道徳哲学と「内的確信に基づく」道徳哲学の対立として描き出したという事実をあまりにも軽んじることにならないだろうか (CW. X 179) ¹⁷。換言すれば、ミルの想定した対立

重大な問題を検討することはできないが、このことは本稿の間に答えるためにも必要であろう。

¹⁷また、クリスプに近い解釈のもとミルとシジウィックの立場を接近させ、更にはロールズとミル・シジウィックの方法論的類似を主張するデイヴィッド・ブリンクの解釈にも私は3つの理由から異議を唱えたい (Brink [2013] chap.5; Brink [2014])。第一に、シンガーが論じたように、シジウィックにロールズ的な反照的均衡の方法論を帰するのは適切ではないと思われる (Singer [1974] 28)。第二に、シジウィックとミルが同様に究極的な基礎として直観的知識を認めている——ブリンクの言葉で言えば、ミルは知覚的直観主義と教義的直観主義の反対者ではあったが哲学的直観主義の反対者ではなかった (Brink [2014] 7)——のだとしても、後ほど論じるようにミルの方法論には進歩と科学の強調という独特な要素があり、安易にシジウィックとミルの方法論を同一視するのは避けるべきである。第三に、ミルは我々の個別的な道徳判断と道徳原理の出力結果の一致を重要視し、ボトムアップ型の正当化モデルを採っていたというブリンクの主張にはテキスト上の根拠がない (Brink [2014] 6, 9-11)。むしろ、2節で検討するように、ミルは常識的な道徳判断に道徳

軸を十全に説明するためには、ミルが認識論において直観的知識の存在を認め直観主義にコミットしているとしても、それでもこれとは異なるレベルでミルの道徳哲学と直観学派の道徳哲学の間になんらかの重大な差異を見出さねばならないのではないか。私は、以降の考察で、道徳哲学においてはミルが純粋に認識論的なレベルとは異なる次元で直観主義を体系的に批判しており、それがミルの目的論に支えられていることを示唆したい。そのために、まずは次節で道徳哲学におけるミルの直観主義批判の具体的な内容を確認することにしよう。

2. 道徳哲学における直観主義批判

前節でみたように、理論哲学においてミルが敵対した直観主義者は主にハミルトン等の哲学者であったが、道徳哲学においてミルが対峙した直観主義者はアダム・セジウィックやウィリアム・ヒューウェルといった論者である。ミルは、1840年代以降、「セジウィックの論説」「ヒューウェルの道徳哲学」といった論文で彼らの道徳哲学を批判するとともに自身のよって立つ功利主義を継続的に擁護しており、その考察は『功利主義論』に結実することになる。本節では、主に以上の著作に依拠しながら、道徳哲学におけるミルの直観主義批判について考察する。

さて、とはいえ、彼らの道徳哲学を単に「直観主義」として特徴づけるのはある種の危険を伴う。というのも、現代において直観主義といわれるときにはふつうメタ倫理学上の一見解が意味されているのに対して、当時直観主

原理の正当化根拠としての地位を与えることに強烈な忌避感を持っていた。功利主義が常識道徳と一致することを示そうとするミルの試みは、シンガーがシジウィックについてそう解釈したのと同様、ある種の対人論法と考えるのが適当であろう。

義と呼ばれていた道徳哲学者の教義は道徳認識論や規範倫理学、あるいは倫理学方法論などさまざまな分野におけるいくつかの主張のセットであるからである。ここではさしあたり、ミルが特に問題視した彼らの教義の特徴として、次の3点を挙げたい。

(a-1) 道徳認識論における直観主義。道徳的知識は我々に直観的に知られる。

(a-2) とりわけ教義的直観主義。道徳的直観の適切な対象は個別的判断ではなく一般原理である¹⁸。

(b) 第一原理の多元性。道徳哲学における第一原理は複数存在し、いずれもその他の原理に還元することはできない。

(c) 保守主義的傾向。直観主義者は現在の慣習的实践を神聖視しがちである。

以上の要素について、ミルはそれぞれ別個に批判を与えている。順に検討しよう。

¹⁸ ミルと同時代の直観主義者たちは、道徳感覚あるいは直観が個別事例において働くという考え——シジウィックが言うところの知覚的直観主義 *Perceptual Intuitionism*——ではなく、一般的な道徳規則が直観的に知られるという考え——シジウィックが言うところの教義的直観主義 *Dogmatic Intuitionism*——を採用していた (Sidgwick [1907] 98-102)。ミルもまた、今では道徳哲学者はみな一般的規則の必要性を認識しているとし、知覚的直観主義ははじめから相手にしていない (CW. X 206)。

2.1 道徳認識論

直観主義道徳哲学は、道徳認識論においても、理論哲学における認識論とほとんど同様の議論を展開した。彼らは、我々の道徳感情は生得的でそれ自体で自明な道徳的真理を告げるとし、良心や内的確信が正・不正の究極的な試金石であると主張した（CW. X 50-51, 73-74, 171; 児玉 [2010] 64-66）。

ここでも、ミルの直観主義批判の戦略は、基本的に還元的批判の形態を取ることになる。すなわち、直観主義者が生得的な心理的要素とみなす道徳感情について、ミルは連合心理学を用いてその生得性を掘り崩そうとするのである。最も精力的な議論の例として、『功利主義論』第5章での正義の感情についてのミルの論旨を確認しよう¹⁹。

ミルは、功利主義が人々に受け入れられない大きな原因のひとつが正義の観念にあり、それは正義の感情の強烈性・独特性が功利性による指令と衝突するように思われているからだという認識をもっていた。そのもとで、ミルは以下のように問題を設定する。

我々に正義の自然的な感情が存在すると信じることと、その感情を行動の究極的な規準として認めることは別のことであるけれども、実際上はこのふたつの意見は極めて緊密に結びついている。人類は、ほかに説明のつかない主観的な感情はなんであれ、なんらかの客観的実在の啓示であると信じがちである。我々の当座の目的は、正義の感情に対応する実在がそのような特別な啓示を必要とするものなのか、つ

¹⁹ フレッド・ウィルソンは、『功利主義論』第5章で想定されている主な論敵はヒューウェルであったとしている（Wilson [2012] 94-96）。明確なテキスト上の根拠は見いだされないが、大きく間違った解釈ではないだろう。

まりは、行為の正義と不正義が内在的に特有でほかのあらゆる性質から区別されるものなのか、あるいは単にほかの諸性質が組み合わさって特有の様相で現れたものにすぎないのかを決定することにある。

(CW. X 240)

正義の感情の強烈さのゆえに、これまで多くの哲学者は正義の感情が独特 *sui generis* で説明不可能な生得的感情であると考え、それゆえ正義の指令は生得的な感情によって知られるアприオリな道徳的真理であるとみなされてきた。こうした論調に抗して、ミルは正義の感情にそのような独特さを想定する必要はなく、より単純な心理的要素に分析できると主張する。すなわち、特定の個人あるいは集団に危害が加えられたという信念と、その危害を与えた人間を処罰したいという欲求である²⁰。そして、後者はさらに、動物的な報復への欲求が共感能力と合理性によって強化されたものとして説明される。

正義の感情は、自分自身や自分が共感している人々に対する危害と損害に反撃・報復したいという動物的欲求が、拡大された共感という人間的な能力と知的な自己利益という人間的な概念によって、すべての人間を含むよう広げられたものと私には思える。(CW. X 250)

²⁰ この点で、直観主義者の主張する道徳感情が功利性という観点から分析されているという岡本の指摘は適切とは思われない(岡本 [2013] 73)。あくまでも道徳感情はより基礎的なほかの心理的要素に還元されているのであって、功利性から分析されているのは道徳感情が承認する諸規則である。

直観主義者が説明不可能であるとする我々の正義の感情は、ミルの心理学的分析によれば、単に動物的な自己防衛の欲求が拡大されたものに過ぎない。そしてその強烈さも、復讐心という動物的な要素がこの感情に入り込んでいることと正義に関わるのが安全 security という並外れた重要性を持つ功利性であることから十分に説明がつく (CW. X 251)。直観主義者の言う説明不可能性は、正義の感情を始めとする道德感情についても当てはまらなないとミルは主張する。

道德認識論におけるミルの議論は、道德感情の形成過程に注目し、その説明不可能性・生得性を疑う還元的批判である。この点に着目するならば、ミルの直観主義道德哲学批判は認識論一般で行われていた議論とまったくパラレルなものであると、つまりは道德認識論における批判に集約されるものと思われるかもしれない。しかし、ミルが直観主義道德哲学に見出した問題は、以上の道德認識論の領域に留まるものではない。むしろ、直観主義道德哲学の方法論的側面ならびにそこから導かれる実践的帰結のほうが中心的に論じられている。次節で確認しよう。

2.2 方法論と実践的帰結

ミルが問題視した直観主義者の道德哲学の二点目の特徴は、(b) 第一原理の多元性である。直観主義者たちは、功利原理のみを第一原理に据える一元論に反対して、互いに還元されることも序列化されることもない複数の第一原理を立てていた²¹。シュニーウィンドの指摘によれば、直観主義者たちも快樂が善であり苦痛が悪であること自体は功利主義者と同じく認めていた。

²¹ たとえばセジウィックは、バトラーにならって「正義」「誠実」「共通善への配慮」の3つの規則を挙げている。

しかし彼らは、道徳哲学は人類に共通に受け入れられている道徳規則（つまり常識道徳）を尊重しなければならないという確信を持っていたため、当時の常識道徳が持っていた多元性を説明できない功利主義を否定したのである（Schneewind [1977] 111）。

しかし、道徳の第一原理を複数認めるということは、個別事例において第一原理が衝突する可能性を認めるということを意味する²²。ミルは、直観主義者たちが諸原理間の序列化を行っていないため、原理の衝突を個人的好みによって恣意的に決定せざるを得ず、有効な実践的指針となりえないとして批判していた（CW. X 206-207, 252）。

ミルはさらに進んで、直観主義者が主張する第一原理そのものも実際はあいまいで、ひとつの原理の内部でも衝突が起きかねないことを主張する。たとえば、正義という第一原理は、先にも見たが、直観主義者たちによって内的確信に基づく確固たる基準としてしばしば持ち出されるものである。しかし、実際は諸個人間で正義の基準がまちまちであるどころか、一人の人間の心の中でさえ正義の規則は整合的なものとなっているわけではないとミルは指摘する。

異なる国民や個人が異なる正義の観念を持っているだけでなく、同一の個人の心のなかにあっても正義はひとつの規則や原理、格率ではなく、多くのものからなっており、それらの指令が常に一致するとは限らない…のである。（CW. X 251-252）

²² ジョン・ロールズは、道徳の第一原理が複数存在し、その衝突を解決するための明示的な方法を持たないというこの特徴を直観主義の本質とみなしている（Rawls [1999] 30）。

正義にかなう処罰とはなにか、という主題を取ってみても、まったく同じだけの説得力を持つ正義の格率が複数存在するとミルは言う。たとえばある者は、処罰は本人の利益にかなうときにのみ正義にかなうと主張し、反対に、本人の善のためではなく自己防衛が目指されているときにのみ処罰は正義にかなうと主張する者もいる。我々の内的確信、あるいは直観に訴えかけるだけでは、正義の内部の論争ですら決着をつけることはできない。

第一原理を複数立てるという直観主義者の方法論では、恣意的な形でしか道德の論争を調停できず、合理的な実践的指針を導くことができないというのがミルの二点目の批判である。

最後の特徴（C）保守主義的傾向は、ミルが直観主義道德哲学の本質的要素とみなしたものである。たとえば、「ヒューウェルの道德哲学」では次のように述べられている。

なんらかの外的基準に訴えかける道德論 *morality* と内的確信に基づく道德論の間の対立は、進歩的な道德論と静止的な道德論の間の対立——単なる意見および慣習の神格化と、理性と議論との対立である。（CW. X 179）

同様の趣旨は「セジウィックの論説」にも見られる。

もしなにが正しくなにが不正かを判定する感覚が人間に与えられているということが真だとしたら、人間の道德判断や道德感情には改善の余地はありえず、留まるべきところにあるだけだということが帰結する。〔……〕それに対して、功利性の理論によれば、私たちの義務とはなにかという問題は他のあらゆるものと同じく議論に開かれている問題である。〔……〕この主題に関する私達の見解では、より確か

で拡大された経験によって知性が進歩し、人類の状況が変化して行動の規則の変更を要求することによって、他の主題においてそうであるのと同様、大きな変化が予想される。(CW. X 73-74)

ミルは、直観学派と帰納学派の道德哲学の根本的差異を道德規則の改善可能性、あるいは進歩の余地に見出していた。ミルの考えでは、一般的規則を自明な真理として提示する直観主義道德哲学においては、原理的に規則の改善の可能性が認められない。一方で、帰納学派の道德哲学は、「外的基準に訴えかける」体系であるがゆえに、進歩的な道德論であるとされている。この批判でミルが言わんとしていることの解釈は3節で行うので、ここではミルの批判のおおまかな内容を確認するだけにしておこう。

2.3 小括

本節の考察をここで一旦まとめておきたい。道德哲学におけるミルの直観主義批判は、私が検討したところでは、3点に集約することができる。第一に、道德的真理が道德感情や内的確信によって知られるとする道德認識論のテーゼに対する批判である。これは、理論哲学における批判と同じく還元的批判によって構成され、直観主義者たちが主張した道德感情の生得性を連合心理学によって掘り崩すものであった。第二に、第一原理の多元性に対する批判である。この批判の要点は、複数の第一原理を認め、しかもその序列化を行わない直観主義道德哲学は、個別事例における一般的規則の衝突を解決できず有効な実践的指針となりえないということであった。第三に、保守主義的傾向に対する批判である。直観主義道德哲学においては、一般的な道德規則がアプリアリな真理として提示されるため、道德規則の改善の余地は基本的に与えられない。それに対して、ミルの主張するところでは、帰納学派

の道徳哲学には状況に応じて、人間の知性の発達に従って道徳規則を改善してゆく余地が存在する。

しかし、このようにまとめてみると、直観主義と功利主義の対立を直観学派と帰納学派の対立、あるいは「外的基準に訴えかける」道徳哲学と「内的確信に基づく」道徳哲学の対立とみなすミルの理解と以上の諸批判との関係は必ずしも明らかではない。道徳感情についての還元的批判は、1 節で論じたように、直観主義の根本を否定するポテンシャルを持つものではない。本稿で詳しく検討することはできないが、クリスプやマクロードは、ミルが道徳哲学の分野においても直観を密輸入していたのではないかという主張を説得的に論じている（Crisp [1997] 77-83; Macleod [2013] 58-60）²³。第一原理の多元性についての批判は、一見したところ帰納や直観とはなんの関係もなさそうである。最後の保守主義的傾向についての批判も、ここでのミルの記述を見ただけでは帰納学派の方法論がどう保守主義的傾向を克服しているのか明らかでない。

次節で私は、道徳哲学におけるミルの直観主義批判は、ミルが帰納学派、つまりは功利主義の道徳哲学に本質的なものとみなした目的論的見解と科学の重視との深い関連のもとに理解されるべきであると主張したい。

²³ マクロードは快樂の望ましさについて、クリスプは行為の正しさについての目的論的想定と平等主義的想定について、ミルは直観的なものと認めていた、あるいは認めざるをえないだろうと論じている。クリスプのいう目的論的想定とはこれから 3 節で検討するミルの実践理性の解釈であるが、実際この解釈の経験的正当化はミルの著作のどこにも見いだされない。序論で私が提示した目的の十全な達成のためには彼らの解釈の批判的検討を避けて通ることはできないが、この作業は「証明」の解釈というそれだけで一論文を必要とする挑戦を伴うものであり、本稿の手に負えるものではない。

3. 目的論と科学

ミルが自身の道徳哲学を「帰納学派」と称し直観学派のそれと対比した理由を理解する鍵は、科学 **Science** と技芸 **Art** の区別にある。ミルによれば、科学と技芸は根本的に異なる働きであり、両者は結論の形式によって区別することができる。

さて、命令法は、科学とは区別される技芸の特徴である。規則 **rule** や教訓 **precept** のかたちで述べ、事実に関する主張として述べないものはすべて技芸である。（CW. VIII 944）

技芸はその結論を「～せよ」という形式で、科学は「～である」という形式で述べる。技芸の結論は規範、あるいは実践的規則であり、科学の結論は事実である²⁴。「道徳 **morality** そのものは科学でなくて技芸であり、真理でなくて規則である」（CW. IV 319-320）と言われるとおり、この区別に基づけば、道徳も規範を述べる規則の体系であるから技芸であり、「倫理学の方法は技芸あるいは実践一般の方法でしかありえない」（CW. VIII 943）²⁵。

²⁴ ここからミルに指令主義的な非認知主義を帰するのが伝統的なメタ倫理学解釈であるが（Ryan [1987] 189）、本稿ではこの論点には立ち入らない。

²⁵ あるいは、「証明」での次の章句が想起されよう。「そうであれば、幸福が人間の行為の唯一の目的であり、その促進があらゆる人間の行動を判定する試金石である。そしてこのことから幸福の促進が道徳の基準であるということが必然的に帰結する。部分は全体に含まれるからである。」（CW. X 237）

さて、科学と技芸は区別されねばならないとはいえ、まったく関わり合わないわけではない。むしろ、技芸が合理的であるためには、それが科学に支えられていなければならない。若干長くなるがミルの説明を引用しよう。

技芸の規則と科学の定理との関係は、次のように特徴づけられうるだろう。技芸は、達成されるべき目的を自身に提示し、その目的を定義し、そして科学に手渡す。科学はこれを受け取り、それを研究されるべき現象もしくは結果とみなす。そして原因と条件を精査したのち、目的を、それが生起しうる状況の組み合わせについての定理とともに技芸に送り返す。そして技芸は、これらの状況の組み合わせを吟味し、状況のそれぞれについてそれが人間の能力に適うものであるか否かに応じて、その目的が達成可能であるか宣言するのである。それゆえ、諸前提のうちただひとつのもの、すなわち技芸が提供する前提は、そもそも大前提であり、所与の目的の達成が望ましいことを主張するのである。科学は、そののちに、特定の行為の遂行がその目的を達成するであろう、という命題（これは一連の帰納ないし演繹によって得られる）を技芸に貸し添える。[……] これらの前提から、技芸は、それらの諸行為の遂行が望ましいことを結論し、そしてまた、行為の遂行が実践可能でもある **practical** とわかったときには、定理を規則もしくは教訓に変換するのである。（CW. VIII 944-945）

たとえば、私がこの研究ノートを執筆するという目的を達成されるべき望ましいものとして設定したとする。これは大前提としての技芸の働きである。続いて私は、この目的は先行研究を集め、まだ読み込めていないミルのテキストを精読し・・・という一連の作業によって達成されると判断する。これ

は科学の働きであり、小前提としての思弁的定理である。最後に、これらの作業が私の能力にとって実行可能であると判断され²⁶、「先行研究を集めよ」云々といった一連の規則が生成される。これもまた技芸の働きであり、実践的推論の結論である。ミルにとって、実践的推論は以上のような三段論法であらねばならないものであった。「実践理性の諸原理」(CW. VIII 950)とミル自身によって呼ばれるこの説明は、我々の日常的な実践的推論を抽象化したものと理解してよいだろう²⁷。

ミル自身がこの原理を目的論 *teleology* と形容しているように、この定式化は(1) 達成されるべき目的・善が推論において論理的に先行し、(2) その達成に適当な手段としての行為が当為・正として認められる目的論の構造を持っている。さらには、定義される目的に幸福の総量を代入することでこの構造から功利原理が導出されることは明らかであろう²⁸。ミルの功利主

²⁶ この段階の存在は、ミルが *Ought implies Can* の原則を認めていたことを示しているように思われる。本稿ではこれ以上立ち入らないが、この作業を技芸が担っているのは一見奇妙かもしれない。というのも、ある行為の遂行が実行可能であるかどうかは経験的探求の結果でしかありえないからである。

²⁷ 理論哲学においても道徳哲学においてもミルのアプローチが「人類学的」である——人間の素朴な推論を観察し、それを洗練するという形式を取る——というマクロードの指摘はここでも当てはまると考えられる (Macleod [2013] 56)。

²⁸ ミルのいう功利原理、あるいは第一原理をいかなるものと解釈するかについては、これを幸福が唯一の望ましいものであることを主張する善の原理として解釈した D. G. ブラウンの論考以来の長い論争がある (Brown [1973])。さしあたり、以下では『功利主義論』第2章の明示的なテキストを尊重し、「行為はそれが幸福を促進する傾向に比例して正し

義においては、まず幸福が望ましい目的として設定され、その達成に適当な手段が我々に実践的規則として提示されるのである。

一方で、このような目的論的なモデルを採用しない立場は、「特殊な事例に適した行動の方針を、仮定された普遍的实践の格率から演繹」(CW. VIII 946)するモデルをとる²⁹。ミルの挙げている例では、たとえば人民主権の原理を究極的な前提とし、正しい政策の基礎として、そこから個別的な政策を演繹的に導き出すような体系のことである。

ミルが『論理学体系』において明示的にこの立場を帰しているのは「幾何学学派」と呼ばれるフランスの政治哲学者たちである。しかし、一般的な規則がなんらかの目的に対する手段としてではなくそれ自体正しいものとして提示され、それが個別事例に適用されるこの図式は、複数の第一原理を立てそこから個別事例についての判断を下す直観主義道德哲学にも共有されているものである。

ここに至って、ミルが帰納学派と直観学派の対立を「外的基準に訴えかける」道德哲学と「内的確信に基づく」道德哲学の間の対立として描き出した意味が見えてくる。帰納学派、つまりは目的論を採用する功利主義者たちは、実践的規則を導出する際に必然的に事実的問題についての知識に依拠する。つまりは実践的規則の根拠として常に科学の定理が存在するのであり、実質的な規則を導出する過程に観察と帰納が必然的に組み込まれている。ミルの道德哲学が外的基準に訴えかける帰納的な道德哲学であるというのは、

く、幸福と反対のことを生み出す傾向に比例して不正である」(CW. X 210)という原理を功利原理として解釈することとしたい。

²⁹ 当為が目的との関連抜きに導出されるという意味では、この立場をいわゆる「義務論」として扱っても大きな問題はないように思われる。

まさにこの特徴のゆえであると考えられるだろう。そしてこの特徴により、帰納学派は科学の進歩に伴って常に規則を改善・向上していくことが可能になる。一方で、直観主義者は自明なものとされる一般的規則をただ打ち立て、それを個別事例に適用するのみであり、一般的規則には改善の余地がなく、「単なる意見や習慣の神格化」(CW. X 179)に陥らざるをえない³⁰。

加えて、第一原理の多元性という問題も、この目的論から一定の解決を与えられるものである。ミルは、第一原理としての功利原理が抽象的であるためにそのままでは実践的指針となりがたいという問題意識のもと、二次的な目的、二次的な一般的規則の必要性を各所で強調していた。直観学派もミルもこのような複数の一般的規則を認める点では同様であるが、直観学派の場合は一般的規則がそれぞれ同等の権威を主張しているのに対し、ミルの枠組みでは功利原理、さらにいえば究極目的としての快楽を頂点とした序列が構想されている。それゆえ、(ミルが試みた目的の序列化が成功しさえすれば)中間的な目的の手段でしかない二次原理もまた序列化され、功利原理は実践的指針として根拠付けられた仕方で明確に機能しうることになる³¹。さらには、直観主義者が第一原理とみなした実質的な一般的規則を功利原理の系としての二次的規則とみなし、それを常に誤りうるものとして想定するこの態度は、二次原理の改善という要素にも結びつくことになる。

³⁰ ミルの目的論と二次原理の改善可能性をつなげる着想は岡本に負っている(岡本 [2013] 74)。

³¹ 本節で検討したミルの実践的推論のモデルを鑑みれば、二次的目的(たとえば健康)と二次的規則(たとえば健康の手段として早起きを命じる規則)は明確に区別されねばならないだろう。ミルの正義論の文脈でいえば、安全が二次的目的であり、正義の諸規則が安全を達成する手段としての二次的規則である。

以上のようなミルの道徳哲学の構想は、根本的には人間の進歩や知性の改善というアイデアに裏付けられていると言えるだろう。ミルは、科学についてだけでなく道徳の分野でも絶え間ない進歩と改善を目指していたのであり、本稿の考察によれば、そのプロジェクトの一端はミルの目的論に基礎づけられている。ミルの道徳哲学を進歩や陶冶といった概念で捉えようとする際には、ミルの目的論にも注目する必要があるだろう。

4. おわりに

本稿の議論をまとめよう。

ミルは、少なくとも『検討』においては、自身の経験主義的な認識論が直観的知識の存在を前提としなければならないことを認めていた。ミルの直観主義にたいする態度にはある種のアンビバレンスが見出されるのである（1 節）。しかし、道徳哲学の領域においては、純粹に認識論的なものとは異なる次元でミルは直観主義を批判していた。すなわち、直観主義道徳哲学が持つ第一原理の多元性と道徳規則の改善の余地をみとめないという性格についての批判である（2 節）。これらの困難は、ミル自身の道徳哲学においては、実践理性の目的論的モデルによって解決されており、ミルの考えた道徳哲学における帰納学派と直観学派の対立の争点、あるいは外的基準に訴えかける道徳哲学と内的確信に基づく道徳哲学の差異はまさにこの点にあった。加えて、ミルが自身の道徳哲学を帰納学派と呼んだ理由は、実践的推論に観察と経験に基づく科学の定理が必然的に組み込まれていることにあったと推測することができる。以上の二点が本稿の結論である。さらに、この対立の根本に進歩というミルの中心概念の存在が見出されることを示唆した（3 節）。

ただし、本稿の研究がきわめて限定的なものであることは再度断っておかねばならない。さしあたり明らかになったことだけでも、序論で私が提示した目的を十全に果たすためには、『論理学体系』における帰納的推論の意義の解明、『論理学体系』と『検討』の整合性の検討、「証明」の適切な解釈といった作業がなされねばならない。とりわけ「証明」の解釈は、ミルが実質的規則（二次的規則）の導出のレベルにおいてだけでなく、第一原理の証明においても「帰納学派」であったのか、という重要な問題に答えを与えるために不可欠なものである。以上の諸点については、次の機会に論題としたい。

参考文献

ミルの著作については、すべて『ジョン・スチュアート・ミル著作集』（J. M. Robson (eds.) *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto and London: University of Toronto Press and Routledge, 1963-1991) を参照し、引用の際には巻号と頁数を示した（たとえば、CW. X 232 は著作集第十巻の 232 頁を意味する）。なお、訳出の際には以下の既存日本語訳を適宜参照・活用したが、必ずしも既訳に従ったわけではなく、訳文の責任はすべて私にある。

大関将一訳『論理学体系』（全 6 巻）、春秋社、1948-1958 年。

川名雄一郎・山本圭一郎訳『J・S・ミル功利主義論集』、京都大学学術出版会、2010 年。

朱牟田夏雄訳『ミル自伝』、岩波書店、1960 年。

杉原四郎・山下重一編『J・S・ミル初期著作集（四）』、御茶の水書房、1997年。

その他の文献

Brink, David [2013] *Mill's Progressive Principles*, Oxford: Clarendon Press.

Brink, David [2014] “Principles and Intuitions in Ethics: Historical and Contemporary Perspectives”, in *Ethics*, Vol. 124, No. 4, pp. 1-30.

Brown, D. G. [1973] “What is Mill's Principle of Utility?”, in *Canadian Journal of Philosophy*, Vol.3, No.1, pp. 1-12.

Crisp, Roger [1997] *Mill on Utilitarianism*, London and New York: Routledge.

Hamilton, Andy [1998] “Mill, phenomenalism, and the self”, in John Skorupski (eds.) *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 139-175.

Macleod, Christopher [2013] “Mill, Intuitions and Normativity”, in *Utilitas*, Vol. 25, No. 1, pp. 46-65.

Miller, Dale E. [2010] *J. S. Mill Moral, Social and Political Thought*, Cambridge: Polity Press.

Rawls, John [1999] *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, Revised edition. （邦訳：川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論 改訂版』、紀伊国屋書店、2010年）

Ryan, Alan [1974] *J. S. Mill*, London and Boston: Routledge and Kegan Paul.

Ryan, Alan [1979] “Introduction”, in J. M. Robson (eds.) *The Collected Works of John Stuart Mill Volume IX*, Toronto and London: University of Toronto Press and Routledge, pp. vii-lxvii.

Ryan, Alan [1987] *The Philosophy of John Stuart Mill*, London: Macmillan Press,
2nd edition.

Schneewind, J. B. [1977] *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*,
Oxford: Clarendon Press.

Sidgwick, Henry [1907] *The Methods of Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing
Company, 7th edition, 1981.

Singer, Peter [1974] “Sidgwick and Reflective Equilibrium”, in Helga Kuhse
(eds.) *Unsanctifying Human Life*, Oxford: Blackwell Publishers, pp. 27-
50, 2002.

Skorupski, John [1989] *John Stuart Mill*, London and New York, Routledge.

Ward, W. G. [1860] *On Nature and Grace: A Theological Treatise*, London:
Burns and Lambert.

Wilson, Fred [2012] “John Stuart Mill on Justice”, in Leonard Kahn (eds.) *Mill
on Justice*, London: Palgrave Macmillan, pp. 90-115.

大久保正健 [2013] 「ジョン・スチュアート・ミルと直観主義形而上学」、
有江大介編『ヴィクトリア時代の思潮と J.S.ミル 文芸・宗教・倫
理・経済』（三和書籍）所収、137-162 頁。

岡本慎平 [2013] 『J・S・ミルの経験論哲学』 広島大学文学研究科博士論文
(<http://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00037461>) [2019 年 10 月 20 日にアクセ
ス]。

児玉聡 [2010] 『功利と直観 英米倫理思想史入門』、勁草書房。

（すずき ひでひと 京都大学 文学研究科 修士課程）