

児玉聡著

『功利と直観—英米倫理思想史入門』
(勁草書房、二〇一〇年)

安藤 馨

本書はその副題である「英米倫理思想史入門」の名に相応しい、巧みに書かれた優れた概説書である。道徳哲学に対して普段は非歴史的アヒストリカルに取り組む傾向にある評者にとって、本書第一部で描き出されているような思想史的展開は、その概略は把握していたもののそうした一定の構図をもとに整理したことがなかったために、勉強になることが多くまた楽しく読むことができた。功利主義者と直観主義者の理論的対立の系譜を描き出そうとする本書の企てと紙幅に照らして言えば当然のことではありそれが欠点だとはいえないだろうが、本書を「英米倫理思想史入門」という副題の通りに思想史の概説的入門書として読もうとする場合には、イギリスに關して言えは「H. Green や F. Bradley」などの英国観念論者や「C. D. Broad」といったそれなりに魅力ある人物たちがほぼ扱われておらず、アメリカの哲学者はそれ自体としては殆ど登場してこないことには若干の注意が必要だろう。また、

思想的内容を多少とも取り上げて論じられている哲学者の人は入門書としては適切な規模であろうが、その功利主義者と直観主義者の系譜が R. M. Hare と J. Rawls に終ることは、ある意味ではこの両者がいまや「歴史」になったことを指し示しているようで興味深い。評者は功利主義と分析法理学に興味を有する法哲学研究者であつて、思想史を専門とするわけでも倫理学を専門とするわけでもなく、本書の提示する全体的な思想史的構図全体の評価は能く為し得るところではないが、著者自身の見解を提示するというよりは概説的・入門的な性格を有し、かつ思想史的に書かれているという点を重視しつつ、以下では若干の論点について批評を試みたい。

1. 功利主義「者」vs. 直観主義「者」

本書の表題とはしがき [pp. iii-iv] を目にしたとき——そして本論を見る前——の最初に感じたのは、功利主義は規範倫理学上の見解であり、直観主義は道徳認識論上の見解であるはずだが、それが対立するとはどういうことなのか？ 道徳的直観が素直に功利主義の主張に適合的であるような世界ではどうなるのか？ といった疑問と違和感であった。もちろん、すぐに Rawls の「直観主義」の使い方を思い出した Bernard Williams による分類を思い出した

ので、そのような意味での「直観主義」——つまり道徳的多元主義など——と功利主義の対立のことなのだろうと思ひ直した (Rawls が「直観主義」に分類されているのを見てまた困惑を感ずることになったわけだが)。現在のメタ倫理学で敢えて「直観主義者」を自称する理論家 (e.g. Huemer, Shafer-Landau, etc.) は、道徳認識論上の見解としての直観主義を指すものとしてこの語を採用する傾向にあるように思われるが、とりあえず歴史的にどうかといえ、本書でも Stratton-Lake の整理に従いつつ確認されている [pp. 122-3] ように、確かに「直観主義」という語で呼ばれてきたものとして：

1. 認識的直観主義…自己明証的セルフ・エヴィデントな非推論的ノン・インフアラショナルな道徳的知識が存在する

2. 方法的直観主義 (多元主義) …一時原理の複数性・それらの衝突を解決する原理の不在

3. 反帰結主義 (義務論) …行為の正しさはその帰結のみによつては定まらない

4. 常識道徳への依拠フォロウ・モラル・イン・デイ

といったものが挙げられるだろう。^①これらは相互に独立な主張であつて、任意の組み合わせが可能であるし、どの組み合わせにもその実例が存在するだろう。だとすれば、著者の提示す

る「功利主義 vs. 直観主義」とは結局のところ異質な対立の寄せ集めではないのか？ そもそも、功利主義は一元論的な帰結主義として、2、3とは相容れないが、1、4とは両立可能である。特に、著者はいわゆる「直観主義」に共通に見い出されるものとして4を強調しているわけだが、4を「直観主義」の核とみなすならば、「功利主義 vs. 直観主義」は必然的対立ではなくて、現実の人々が有している道徳的信念（その中でも特に非推論的に獲得されている道徳的直観）の有様の下で偶さかに成立している偶然的対立の問題であるということになる。だが、たとえば功利主義と我々の道徳的直観（或いは道徳的決まり文句）が両立するとして4を受け入れるような功利主義者はどうしたらいいのだろうか？³⁾

歴史的に自称・他称によって「直観主義者」であるとされてきたところの具体的な道徳哲学者の個々の思想内容——それは典型的には上記のような相互に独立な主張のいずれか（の組み合わせ）を伴っているわけだが——が功利主義者のそれとどういう対立関係にあつてきたかに着目するという思想史的方法と、「直観主義」という名称で表されてきた上記の諸テーゼのそれぞれと功利主義を構成する諸テーゼとの関係に着目する、より非歴史的・分析的な方法との間の齟齬の可能性がここには現われている。

る。本書は恐らく思想史寄りの方法を取っているが、そのことがしばしば本書全体の議論を——少なくとも私のような読者にとっては——やや見えにくくしているようにも思われる。敢えて言えば、「直観主義」という単語が出てくる度に「どの意味での？」という問いを問わされる感覚といつてもいいかもしれない。

たとえば Rawls の道徳哲学を議論する際に、その義務論的性格を基礎付けているのが彼の反照的均衡の方法論であるということから専ら Rawls による常識道徳への依拠と Hare, Singer によるその点への批判が論じられ、義務論と帰結主義の対立の問題——道徳理論に於ける価値・善と当為・正の関係——はほぼ完全に脇に追いやられている。それは「Rawls vs. Hare and Singer」の対立の説明としては確かに適切ではあるかもしれないが、たとえば義務論をカント主義的に基礎づけようとする理論家や1、2、3を取るが4を取らない理論家、或いは4を取る功利主義者の場合には当てはまらないことになる。思想史的に書かれているということの直接の結果ではあるのだろうか、本書で描かれている対立は「功利主義 vs. 直観主義」というよりは「功利主義者 vs. 直観主義者」という方が適切であるように思われる。だが、こうなってくると次のような素朴な疑問も生じざるを得ない。著者が様々な道徳哲学者たちに与

ている「直観主義（者）」というラベルには理論的説明能力があるのだろうか？ 彼らにそのような同一の呼称を与えることが、倫理学の理解に役立つのだろうか？ これは、個々の道徳哲学者の一塊の道徳理論（それは幾つかの理論的主張のパッケージである）同士を対立させて論争史を理解する思想史的（？）スタイルと、そうしたパッケージを構成する理論的主張を分解し解きほぐして、それらの複数の並列する対立として論争史を理解する分析的スタイルの相違でもあるが、前者のように「功利主義者の道徳哲学 vs. 直観主義者の道徳哲学」という対立の歴史として理解するほうが、それらを「帰結主義 vs. 義務論」& 「基礎付け主義 vs. 整合説」という理論的な対立の並列として理解するよりも——著者が「はしがき」で主張するように——倫理学の展望がよく達成できるのだろうか？⁵⁾

著者のこのスタイルが、著者の専門とする功利主義についての理解にも影響を与えていることを知ることは興味深い。たとえば、規則功利主義の方が「道徳的直観をよりよく説明できる」という前提の下に行われ功利主義と規則功利主義の論争が行われてきたという、R. G. Frey の主張を受けた著者の主張について [p. 148]、その点はもちろん事実として否定はしないけれども、疑問もある。規則功利主義の魅力のひとつ

——私見によればその殆ど——は「もしみんながそれをしたらどうなるか」という一般化原理（普遍化原理）に訴える——もしみんなが受容したらどうなるかを考えて最善の規則体系に従えとする——ところにある。そしてカント主義的傾向を持った規則功利主義者ならば、この原理を正当化する際に直観への適合性を根拠にするわけではなく実践理性論などに——成功するかどうかはともかく——訴えるだろうし、或いは他の論者は直観への適合性などとは関係なくこの原理が公正性の要請を表現する実質的原理ゆえに妥当すると見るかも知れない。規則功利主義の主たる論拠が直観への適合性に於いて行為功利主義に優るところにある、とする著者のような規則功利主義理解は規則功利主義の理論的魅力を捉え損ねているのではないだろうか。ここでも、道徳的直観への適合性を道徳理論の枢要な徳とみなす、という個々の規則功利主義者が取りがちであった理論的戦略と規則功利主義それ自体を区別しておくほうが道徳哲学の理論的理解は深まるのではないかと思われる（もちろん著者がそこで深めようとしているのが理論的理解ではなくあくまで思想史的理解なのだということであればそれはそれで構わないのだろう）。

2. John Austin の道徳哲学

次に主題として取り上げるのは John Austin の道徳哲学である。Austin は Jeremy Bentham の垂流と見なされがちであり、一般的には確かにごくマイナーな思想家であるといつてよい。しかし、よく読むと意外に厄介なところのある理論家でもあつて、⁶⁾ 英国に於ける功利主義思想の歴史的展開という観点から書かれた本書にあっては、取り上げる価値の決して小さくない対象である。しかし、著者自身が Austin の著作『法理学の領域画定 *Province of Jurisprudence Determined*』を「法哲学の書」と同時に道徳哲学の書でもあり、功利主義の発展を知る上では重要な基本文献である」としながらも [p. 68]、残念なことに本書に於ける Austin の扱いはごく簡素なものに留まつており [pp. 68-72]、しかも以下に見るようにそこでの著者の叙述には疑問の余地なしとしない。そこで、ここでは著者の叙述を具体的に見ていくことにし、若干の Austin のテキストと照らし合わせて確認してみたい。

これらの問題⁷⁾ 引用者註「実定法や実定道徳と功利主義原理の命令が異なる場合に、功利原理に従う理由はあるか」という問題や「自分の利益と功利原理の命令が異なる場合に、功利原理に従う理由はあるか」という問題⁸⁾ に関して、オー

ステインは、ベイリーと同様に、被造物の最大幸福を命じる功利原理は神の意志を示すものであると考えた。そして、ベントムにおいてはほとんど役割を与えられていなかった宗教的サンクションを強調し、われわれは神の命令（および、その指標である功利原理）に従うべき動機が十分にであると述べた [p. 70]。

この箇所は私が Austin のテキストを読めた限りではおそらく問題はないと思われる。特に宗教的サンクションの問題に関して Austin は確かにそのように述べている。⁷⁾ ただし、「神の命令に従う動機が十分にあり」という表現は Austin 自身に由来するものだが、誤解の余地がある。Austin のこの主張の本旨は、我々は常に神法に従うべき（＝それが自己利益にかなう・自己利益的理由がある）ということである。現実に我々がどういう動機から、功利原理に適合的な行為を為すかについては、Austin は気にしない。神の制裁を恐れるがゆえでなくてもよいし（そもそも実際には殆どの人々はそんなことを気にしていないし、気にしている人々の多くもそうした制裁をマジメに受け取つてはいない）、⁸⁾ 当の行為が全体の幸福を増すからという理由で仁愛から行為するのでなくともよい。つまり、行為の合理性や正しさと意思決定方式は間接功利主義的に分離されているのである。

さて、Austinに於ける神の位置づけは悩ましい問題である。一見すると、功利原理（神法）を実定法と実定道徳に優越させそれらを査定する究極の基準とするために（つまりその点では Benthamと同様の計画を推進するために）神が持ち出されてきたように見える。しかし、少なくとも『法理学の領域画定』の最初では神がまったく別の理由から要請されているのである。

Austinの理論に於ける「義務の制裁説 sanction theory of duty」の意義は、実定道徳・実定法・神法に共通する「義務 duty, obligation」という概念を「命令 command」という概念によって分析した上で、ある意欲の伝達を——同様に意欲を伝達する助言や依頼などの行為から別して——命令とする要素として命令者による制裁の可能性を要求するところにある¹¹。その際に、実際の制裁の規模がどれだけ小さく制裁が実際に行われる可能性がどれだけ低くてもゼロでさえなければ構わない、とするのは、命令の実効性や名宛人に対する動機付けとしてではなく、命令を助言や依頼から区別するための概念的メルクマールとしてこそ制裁を要求するというこの事情を反映している（義務の制裁説とはいえ Benthamのそれとはだいぶ制裁の位置づけが違うことに注意したい）。どのような種類のものでも、義務が存在すると言えらるためには命令が必要であり、命令があるといえるためには

その主体 (living person) が必要であり、その主体が命令の名宛人に制裁を課そうとするのではなくてはならない、ということが分析的に要求される。こういう事情から、功利原理が我々の道徳的義務を定めると言えるための概念的前提として神という主体とその制裁の存在が要求されることになるのである。

このように、オースティンは神の存在を仮定することによって、功利主義をもっともらしく説明しようとした。たしかに、このような功利主義的な神がいれば、われわれは道徳的行為を行う十分な理由を持つであろう。しかし、道徳に關して神に依存することについては、前章のペイリー批判のところで見たとように、様々な難点が指摘されていた [p. 72]。

ここで言われている神への依存が持つ「様々な難点」とは、著者が Schneewind に依拠しつつ指摘する「全知全能の神とは違い、われわれには全体の善の促進の仕方がわからないため、むしろ道徳感覚に頼るべきである [p. 58]」と「英国で次第に宗教に対する懐疑が強まってきて、とりわけペイリーが持つデザイン論的な宗教的前提が疎まれるようになった [p. 60]」ということであると思われる。だが、前者については Austin がかなり痛烈な批判を浴びせている

ことは著者も Austin 自身のテキストを引用して確認しているとおりだし [pp. 71-2]、後者は「神がいらないなら道徳が成立しなくなってしまう」という指摘だが、Austin 批判としては微妙である（以下に見るようにもし神がいなくても Austin の道徳理論に対する影響は実はそれほど大きくない）。しかし、著者は更に次のように指摘する：

また、仮にこのような功利主義的な神がいたとしても、ホップズ主義に対して向けられていた批判——人間の利己性の仮定と、道徳の人為性の問題——は残ってしまうことになる。すなわち、人間はもつぱら（来世の幸福という）利己的な動機から道徳的行為を行うことになり、また道徳は神に依存するという意味で自立的でなくなってしまう [p. 72]。

この叙述はかなり問題含みであると思われる。まず「人間はもつぱら（来世の幸福という）利己的な動機から道徳的行為を行うことになり」は Austin 解釈としては明らかに疑わしい。既に見たように「私はくすすべきである」が「べき」の意味によって「私がくすすることが私の利益に叶う」と等価であるという主張は Austin にもあるわけだが、諸個人の動機付けに關しては Austin はそのようなことを言っていない。

Austin は、まず「仁愛や共感は自愛・自己関与の愛情から観念連合の過程を経て発する」という発生的テーゼを Hartley に帰しつつ、Paley がこれを誤って心理的利己主義として解釈したとする [PJD, Lecture IV, p. 112ff.]。そして、更に功利主義の批判者（と支持者の一部）が人間の動機付けに関するこの誤った理論を、功利主義の必要不可欠な部分だと誤って信じこんだとする。Austin は Paley の功利主義理論の心理的利己主義部分を明示的に批判しているし、仁愛や共感が真に人間本性の部分であろうが、先を見据えた自愛であろうが、或いはその発生過程がどのようなものであろうが、そもそもなんであれそうした動機付けの理論と功利主義との必然的結合自体を否定している。とすれば、Austin の Paley や Hartley 理解を見れば分かるように、古典的功利主義に於ける道徳的動機付けの理論の史的展開の説明も、著者が本書でしているようにではなく、素直に Bentham → J. Mill → Austin → J. S. Mill という流れにすべきであったのではないだろうか。

次に「道徳の人為性」の問題を見てみたい。ホッブズ主義に関連して著者がこの問題を説明している箇所を抛れば [pp. 19-20]、これは道徳の内容が恣意的になる——Hobbes の場合には主権者の恣意に、神命説を取る主意主義者の場合には神の恣意に——という批判である。これは、要は主意主義的道徳理論にお馴染みのエウテュプロン問題・カドワースの異論 (Cudworth's Objection) であるが、Austin の道徳理論に対してこの批判が妥当するかどうかはかなり疑わしいと思われる。Austin の場合には快苦の価値たる所以は神の意志に依存しておらず価値論的諸概念が神の意欲から独立しており、仮にそれを神命説と見るとしても、それは当為論的諸概念のみに適用されるタイプの神命説だからである。実際、Austin はエウテュプロン問題を認識しておりそれを慎重に避けている。神の意志と独立に定まっている価値・基準に照らして神が自身の本質的属性たる至善性から功利原理を必然的に意欲するのだとすれば、エウテュプロン問題に見るような道徳の恣意性問題は——主意主義の神学的魅力を損ないつつ——解消されることになる。Austin は神の意志の自由の確保という主意主義的論点を問題にしていない。結局のところ Austin が神を必要としている理由は功利原理が我々に「義務」を課すと言えらるための概念的必要条件としての命令主体の存在の確保とその主体による制裁の確保にあるからである（こうした神命説がもはやならん主意主義的でないことに注意すべきである）。幸福の総体を増すことは神が登場する以前に道徳的に望ましいことだが（そしてそれが道徳的に望ましいからこそ神はその至善性が

これを意欲するとされるわけだが）、それが神的制裁によって裏付けられることよって初めて「義務」と呼ばれるように——つまり功利原理の要求が「固有の意味での法 *laws proper*」に——なる（むしろ神にはその程度の役割しかない）。Austin による「義務」の概念分析が法理論の場合には極めて主意主義的な理論を導く一方で、道徳理論については——まさに著者によつて直観主義者の系譜に位置づけられている Cudworth の異論を回避すべく——殆ど主意主義的性格を失っていることに注意すべきだろう。従つて、神学的功利主義理論の場合でも Hobbes 以来の「人間の利己性の仮定と、道徳の人為性の問題」が残ってしまうという著者の評価は Paley に対してはともかく Austin については不適切であるだろう。ここでは Austin が自身の法理論とその背景にある概念分析の結果として Paley のような神学功利主義者たちと大きく隔たった地点にいたることが——つまり Austin の数少ない貴重な独自性が——見失われているように思われるのである。

3. Hart-Devlin 論争

評者の法哲学研究者としての関心から、もうひとつ著者の Hart-Devlin 論争の理解に簡単に触れてみたい。著者は本書で「功利主義 vs. 直観主義」という対立図式を拡張して Hart-

Devlin 論争を解釈し、Devlin の主張を「直観主義」の系譜に位置づけようとする [p. 210]。だが、果たしてそうした解釈によって Hart-Devlin 論争が、より良く理解できるようになるという著者の主張は本当だろうか？

Devlin による常識道徳の重視は、人々のそうした信念が認識論的に何か特別な地位にあるからではなく、むしろ基本的には Durkheim 風の道徳理解に拠るものと解されるべきであるだろう。社会は共通の道徳なくしては瓦解するほかない¹⁵⁾。社会の共同体的紐帯の維持という道徳実践の社会的機能——それは法の存立基盤そのものであり法がそれを強制力を用いて保護しようとすることは当然だとされるわけだが——は、人々の当の道徳的直観が正しいか否かには依存していないとされていることに注意したい¹⁶⁾。むしろ偏見だろうがなんだろうがそれらが人々によって共有されていることこそが、道徳実践が現に社会に存在し続けている理由である社会的機能にとつての核だというわけである。法が保護すべきは道徳的真理ではなく事実として共有されている人々の道徳的信念だとする、かなり強烈な懐疑主義者・シニシストとしての Devlin の姿が、本書の Hart-Devlin 論争の説明に於いては Devlin の議論を「直観主義」に分類することによってまったく隠蔽されてしまっている。だが、Devlin が Hart のような知的エリ

トの合理主義的批判に対してそれを排除するのが民主主義であるとき¹⁹⁾、そこではむしろ「直観主義」による常識道徳への信頼と Hart のようなエリート²⁰⁾の合理主義的批判に現われているような理性への信頼の双方に対する懐疑——つまり著者が設定してきた「功利主義 vs. 直観主義」という道徳哲学の対立図式そのものへの懐疑——こそが表明されているというべきであろう。

こうして見ると、Hart と Devlin の相違・対立は「功利主義 vs. 直観主義」の類のものではないように思われるのであるが、もちろん、多分にすれ違い気味な Hart-Devlin 論争が人々、どのように理解されるかということについては、本書の提示する対立図式が有用であるかもしれない。つまり、仮にそれが誤解——だと私は思うのだが——だとしても、Hart-Devlin 論争がまさにそのような理解の下にリーガル・モラリズムに関連して論じられる傾向にあるとすれば（そしてそれは著者を含めて実際にままあることなのだろうが）、そうした議論の趣旨を理解するために有用なものであるには違いない。

4. おわりに

評者は、ここまで本書でいえば枝葉末節に属する事柄に対して徒に紙幅を費やしたのではな

いかを恐れる。しかし、それは本書が全体として優れた概説的入門書であることの裏返しである。「功利主義 vs. 直観主義」という本書の図式が個々の事例とその適切な道徳哲学的理解にとつてどこまで有用かについては、ここまで見てきた通り私自身は著者に必ずしも賛同しないけれども、英米倫理思想史に興味のある学部学生はもとより大学院生についても、目下先ずは第一にと薦められる著作であることは間違いない。上のごくくどくど述べた私の批判（ないし少なくとも疑問）が、著者がそれに賛成して下さるか反論を下されるかはともかく、本書が今後も長く読み継がれるうちにあり得べき改訂・改版に際して些かでもその完成度を高めることに資するようなことがあれば、評者の任は非才ながらよく果たされたといえよう²²⁾。

注

(1) 著者自身は認識的直観主義ではなく「道徳に関する非自然主義」と題して、概念的には相互に独立な、道徳存在論上の主張（道徳性質は sui generis な性質である）とそれについての道徳認識論上の主張（何がどのような道徳性質を備えているかは直接に知られうる）を組み合わせている。道徳性質が sui generis であることの主張が非自然主義と概念上直ちに同一ではないことなども

考え合わせると、本文のように単に道德認識論上の主張として「認識的直観主義」を立てておいたほうが良かったのではないかと思う。

(2) たとえば Rawls が著者によって「直観主義者」に分類されるのは [pp. 172-3] に見るように、4 によってのことである (Hare がそのことによつて Rawls を「直観主義」という語で呼んでいることが傍証とされているようにである)。Rawls は 1、2 には与しておらず (特に 1 については [p. 177ff.] でも指摘されているように、Rawls 的な全体論的道德的正当化は個別事例と原理の双方についてどの道德的信念をも「自明 self-evident」とはみなしていないしそれを要求してもいいわけではないので)、3、4 に与している。

(3) そこまでいかないとしても、功利主義理論に於ける道德的直観の位置づけは悩ましい問題ではあり続けている。Hare もそうだが、戦後の功利主義の「洗練 sophistication」が我々の道德的直観を飼い慣らす——功利主義理論は道德的直観の内容がそのまま真であるということを否定しつつも理論中に一定の位置を与えることでそれらを説明することができなければならない——という方向に進んだことは否定し難い (道德的直観は道德理論の explanandum である)。こうした功利主義者たちはたとえば J. J. C.

Smart と比べればだいぶ道德的直観に妥協していることになるが、これも著者の「直観主義」に入るのだろうか。もし入らないとすれば、著者は「直観主義」の核に「常識道德」への依拠だけでなくその真理性の主張をも読み込んでいることになるだろう (とすれば同時に後に見るように Lord Patrick Devlin は「直観主義」者ではないことになるだろう)。

(4) たとえば政治思想史に於いて「民主政 democracy」とか「自由主義 liberalism」といった語が扱われるのと同じような方法で「功利主義 utilitarianism」や「直観主義 intuitionism」という語を扱うようなそれ。個々の具体的な「功利主義者」たちが採用する傾向にあった道德認識論や道德哲学方法論それ自体は現在の哲学的意味での功利主義——帰結主義・厚生主義・総和集計主義の組み合わせ——ではないが、思想的には「功利主義」という名で呼ばれてきた思潮の一部を構成するものとみなされるだろう。それが「直観主義者」たちのそれと対立してきたということは、敢えていえば、道德哲学が現実に通ってきた歴史的経緯にあって成立してきた思想的対立ではあつても哲学的に本質的な対立ではない。

(5) これは批判というよりは純粹な疑問である。特に概説書・入門書という位置づけからすればそうなのかもしれないと思う一方

で、しかしやはり結局は後者のような理解こそが議論を進めていく上で適切なのではないかとも思う。「功利主義 vs. 直観主義」という対立図式がより分析的に精確な「帰結主義 vs. 義務論」や「基礎付け主義 vs. 整合説」といった対立図式にとつて代わられたことは基本的には道德哲学の理論的進展として望ましいことだったのでないかと私は思える。特にそうして解きほぐされたそれぞれの対立軸について歴史的にはあまり見られなかった新奇な組み合わせが探求できるようになることをも考え合わせれば特にそうであるだろう。

(6) 結論から言えば、Austin は風評だけから Bentham のエピソードとみなされがちだが、実際に本人のテクストを読むと神学的功利主義者に見える——それゆえ Bentham よりはむしろ Paley にこそ近い理論家に見える——ところ、しかしよくテクストを読むと功利主義に関する限り、やはりきちんと Bentham の弟子であることがわかるのである (法理論家としては Bentham よりむしろ古典的な要素が強いのだが)。

(7) *Province of Jurisprudence Determined*, Lecture II, "Our motives to obey the laws which God has given us, are paramount to all others. For the transient pains which we may snatch, or the transient pains which we may shun, by violating the duties which they

- impose, are nothing in comparison with the pains by which those duties are sanctioned.” [p. 42] 或は「禁戒」 Lecture V, “The evils which we are exposed to suffer from the hands of God as a consequence of disobeying His commands are the greatest evils to which we are obnoxious; the obligations which they impose are consequently paramount to those imposed by any other laws, and if human commands conflict with the Divine law, we ought to disobey the commands which is enforced by the less powerful sanction; this is implied in the term ought: the proposition is identical, and therefore perfectly indisputable — it is our interest to choose the smaller and more uncertain evil, in preference to the greater and surer.” [p. 184] (頁参照は John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), Prometheus Books, 2000 246頁)。
- (8) *PJD*, Lecture V, “The penalties that attend the breach of God’s law, some, may perhaps most men seldom seriously reflect on; and amongst those that do, many whilst they break the law, entertain thoughts of future reconciliation, and making the peace for such breaches.” [p. 170]
- (9) 合理性 (つまり自己利益) や正しき (功利原理への適合性) の基準と、現実に人々

がどういふ動機付けや意思決定から行為を行うかは別の問題である。このことは著者によつても指摘されている [p. 70]。なお *PJD*, Lecture IV を見よ。たゞ「General utility is not his motive to action. But his action conforms to utility considered as the standard of conduct: and when tried by utility considered as the standard of conduct, his action deserves approbation.” [p. 107] だが “If an action is good: that is, conforming to general utility; the motive makes it more laudable. If not, not. But it is only secondarily that the nature of the motive affects the quality of the action.” [p. 111] である。

(10) これは恐らく「善いこと」が、しかし、実は功利原理自体は神がいなくても実定法や実定道德の評価基準としての地位を失わないとされている。無神論者も実定法や実定道德に「善いこと」を「善い good」と評するときには功利原理によつて評価を行っているか、そうでなければ或いは単に自身の好悪を表出しているに過ぎない——それ以外に無神論者の評価にもなる感情は説明がつかない——とされる。つまり、その一見有神論的な装いにも拘わらず、Austin の功利主義の基礎はやはり「共感と反感の原理」を批判して功利原理を消極的に擁護する Bentham のそれと殆ど同一なのである。無神論が正しければ神の圧倒的制裁能

力に訴えて功利原理に従つて行為する自己利益の理由を確保することはできなくなるわけだが、Austin がそのことを気にして「そのことは見えぬ」。 *PJD*, Lecture V, “To the adherent of the theory of utility a human law is good if it be generally useful, and a human law is bad if it be generally pernicious. For in *his* opinion, it is consonant or not consonant with the law of God, inasmuch as it is consonant or not with the principle of general utility: [...] To the atheist, a human law is good if it be generally useful, and a human law is bad if it be generally pernicious. For the principle of general utility would serve as a measure or test, although it were not an index to an ulterior measure or test.” [p. 128]

(11) *PJD*, Lecture I, “A command is distinguished from other significations of desire, not by the style in which the desire is signified, but by the power and the purpose of the party commanding to inflict an evil or pain in case the desire be disregarded. If you cannot or will not harm me in case I comply not with your wish, the expression of your wish is not a command, although you utter your wish in imperative phrase.” [p. 14]

(12) *PJD*, Lecture IV, “He [Paley] supposes that general utility is the proximate test of conduct: but he supposes that all the motives by which

our conduct is determined are purely *self-regarding*. And his version of the *theory of utility* is, nevertheless, coherent: though I think that his *theory of motives* is miserably partial and shallow, and that mere regard to self, although it were never so provident, would hardly perform the office of genuine benevolence or sympathy.” [p. 116f]

- (12) *PJD*, Lecture IV, “Now the *theory of ethics* which I style the *theory of utility* has no necessary connection with any *theory of motives*. It has no necessary connection with any theory or hypothesis which concerns the nature or origin of benevolence or sympathy. The theory of utility will hold good, whether benevolence or sympathy be truly a portion of our nature, or be nothing but a mere name for provident regard to self. The theory of utility will hold good, whether benevolence or sympathy be a simple or ultimate fact, or be engendered by the principle of association on the self-regarding affections.” [pp. 115-116f]
- (14) 以下に見ざるに功利原理は神の意欲に先行して妥当し、むしろその善性の基準とわれは云ふ。 *PJD*, Lecture V, “To say that they [Divine laws] are good because they are set by the Deity, is to say that they are good as measured or tried by themselves. But to say this is to talk absurdly: for every object

which is measured, or every object which is brought to a test, is compared with a given object other than itself. — If the laws set by the Deity were not generally useful, or if they did not promote the general happiness of his creatures, or if their great Author were not wise and benevolent, they would not be good, or worthy of praise, but were devilish and worthy of execration.” [p. 129f]

- (15) “There is disintegration when no common morality is observed and history shows that the loosening of moral bonds is often the first stage of disintegration, so that society is justified in taking the same step to preserve its moral code as it does to preserve its government and other essential institutions.” [Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, 1965, p. 13]
- (16) “[...] if [...] you cannot have a society without morality, the law can be used to enforce morality as something that is essential to a society.” [*ibid.*, p. 14fn.] 法は道徳を強制「*じゑるゑ* can」*と*じゑ Devlin の多分に曖昧なテーゼを、法による道徳の強制が「道徳的に許される」と取るか「その社会自身の観点から）不合理でなら」と取るかは一考の余地がある。Hart はこれを前者と解してゐるが、後者と解するほうが Devlin の趣旨を反映してゐるだろう。 cf. “A rebel may

be rational in thinking that he is right but he is irrational if he thinks that society can leave him free to rebel” [*ibid.*, pp. 24-25]

- (17) cf. “If the reasonable man believes that the practice is immoral and believes also — no matter whether the belief is right or wrong, so be it that it is honest and dispassionate — that no right-minded member could think otherwise, then for the purpose of the law, it is immoral.” [*ibid.*, pp. 22-23 emphasis mine]

- (18) “But that is the subject outside the scope of this lecture which is not concerned with absolute truth. I have said that a sense of right and wrong is necessary for the life of a community. It is not necessary that their appreciation of right or wrong, tested in the light of one set or another of those abstract propositions about which men forever dispute, should be correct. If it were, only one society at most could survive. What the law-maker has to ascertain is not the true belief but the common belief.” [*ibid.*, p. 94 emphasis mine] など Devlin の議論のいくつかは誤解は珍しくなら（とどうよりむしろ標準的ではないかと思われる）。たとえばその実例として [Jeffery G. Murphy, *Character, Liberty and Law: Kantian Essays in Theory and Practice*, Kluwer Publishing, 1998, pp. 91-

96]を見よ。Devlinが法的・政治的に強制することを許容しているのは道徳的真理ではなくて、真理性とは関係なく社会的事実として共有されている道徳的信念であるという理由から、MurphyはDevlinの立場をリーガル・モラリズムだとは認めない。

(19) 著者が [pp. 208-209] で引用している箇所 [Devlin *ibid.*, pp. 94-96] は Devlin の上記のような主張に照らして読まれるべき箇所である。要するに、立法者や裁判官にとっての問題は秩序維持の基盤として一般人の道徳的信念なのであって、それをいくら「不合理だ！」と哲学者・教養人が理屈を捏ね回そうと彼が一般人を説得して彼らの道徳的信念を変えることができないならば、そんな議論は立法者や裁判官が何を為すべきかにとって無関係なのだ、というわけである。著者の「むしろ、共通道徳あるいは常識の中から、良質なところを掬い出し、それをわれわれの指針にする方が、しっかりと地に足の着いた (*terra firma*) 論拠となりうる (*ibid.*: 125)」とこう Devlin 読解は支持しがたい。文章の問題として Devlin がその箇所 [Devlin *ibid.*, pp. 125-6] で主張しているのはそのようなことではない(少なくとも「直観主義」に引きつけた著者の読み込み過ぎであろう)。そこで言われているのは、法の行方を結局のところ左右するのは、間違っていないようがなんだろうが一

般人の無反省な道徳的信念であり、法はそうした道徳的信念の最良で包括的なステートメントなのだということである(この後半部は法は一般人の道徳的信念のリステートメントであるというコモン・ローの伝統的ドクトリンである)。だから、民主主義的政体に於ける立法者や裁判官にとって意味があるのはエリートエリートの空論ではなく、人々の無反省な道徳的信念の方なのだということわけである(そうした信念の内容はもちろん間違っているかも知れないがそれは関係がない)。

(20) こうした点からすれば、むしろ Michael Oakeshott と同様の懐疑的保守主義者として Devlin を理解する方が思想的にはまだしも適切なのではないかと思われる。

(21) J. Murphy は Devlin が、社会の瓦解という自体を悪しき事態と見る帰結主義的な道徳的主張と、実定道徳の強制執行が為されなければ社会が瓦解するという Durkheim 的主張とを組み合わせていると見ている。そして仮にそう読むなら、Hart と Devlin の対立は Durkheim 的道徳理解の適否という事実問題に関する対立に殆ど解消されるだろう(そして実際に Hart は性道徳の弛緩が社会を瓦解させる——或いは歴史的にもさせてきた——などという主張は経験的にまったく正当化されていないとしている)。私自身の解釈はこれとはやや相違する。裁

判官は自分の道徳的信念が一般人のそれと喰い違うならば、自分ではなく一般人のそれを強制する制度的職責を伴った裁判官として統治に積極的な役割を果たすことをそもそも差し控えるのが筋であり [cf. Devlin, *ibid.*, p. 90]、もし彼が誠実に裁判官でいようとするれば、彼は一般人の道徳的信念を執行することが適切だと考えざるをえないのだ、という徹頭徹尾裁判官視点からの議論として読む方がよいと現在の私は考えている。

(22) なお、本稿は二〇一一年三月二十七日に京都女子大学で開催された京都生命倫理研究会で行われた本書の合評会に於ける報告に基づくものである。著者また関係者のみならずにはこの機会に御礼を申し上げる。