

UTILITARIANISM

功利主義論
副読本

@八不

ジョン・スチュアート・ミル

『功利主義論』に言及された
15人から読み解く

『功利主義論』を「知る」ためのミスタディガイド

功利主義論副読本

目次

まえがき

- (1) プラトン
- (2) カント
- (3) ピーコック
- (4) ゴールト
- (5) エピクロス
- (6) カーライル
- (7) ノヴァーリス
- (8) ナザレのイエス
- (9) ルーウェリン・デイヴィス
- (10) コント
- (11) ホーソン・トゥツク

(12) ベイン

(13) オウエン

(14) スペンサー

(15) ベンサム

参考文献

まえがき

本書『功利主義論副読本』は、J・S・ミル『功利主義論』（奥田伸一訳）のサポートページ企画として、八不公式ブログにおいて連載された『功利主義論』に言及された人々」を電子書籍化したものです。電子書籍化に際し、一部加筆修正を行い、また「ベンサム」の項を新たに書き下ろしました。

本書では、J・S・ミルが『功利主義論』で言及した人々——といってもピーコックについては名前が挙げられていませんが——について、ミルとの関わりや、その生涯や思想など、かなり自由気ままに書いています。ベンサムを除き、『功利主義論』での出現順に人物を取り上げています。各回は独立した文章として書かれ、相互の関係や配置・順番について特に構想があったわけではないのですが、改めて通して読んでみると、図らずも相互に関連し、この順に置かれたことに意味があるかのように思えたのは、筆者にとっても意外なことでした。なお、本書における解釈は専ら先行研究に依拠したもので、筆者独自のものはありませんが、筆者の力不足のため、十分に理解し、消化できておらず、誤った解釈に陥っている場合があるかもしれません。その点に関してはひとえに筆者の責任に帰するものであります。

J・S・ミル『功利主義論』（奥田伸一訳）は、二〇二二年七月に八不より刊行された電子書籍で、訳者・奥田伸一氏の手により、明治以来、出版されたすべての既訳を参照し、その誤訳・悪訳・不明瞭訳を改めた、画期的かつ決定版的な翻訳になっています。本書『功利主義論副読本』は、必ずしもこの奥田伸一訳が手元になれば、読むことができないというものではありませんが、訳註はもちろん、翻訳文自体からも、『功利主義論』をよりよく理解できる内容となっておりますので、是非ともご購入を検討いただければ幸いです。

本書『功利主義論副読本』を通して、『功利主義論』の理解がさらに深まることを願います。

（@八不）

(1) プラトン

これから全十五回に渡って、J・S・ミルが『功利主義論』において言及した人物について解説していききたいと思います。第一回は、プラトンです。特にその著『プロタゴラス』が主題となります。『プロタゴラス』では、しばしば年配者として描かれやすいソクラテスが、比較的若年（三十七歳ごろと推定）として登場する対話篇です。当時ソフィストの大家と目されていたプロタゴラスがアテナイに来訪したため、対話篇の主人公ソクラテスは、友人に連れられて、プロタゴラスとの対話に挑みます。

功利主義者としてのソクラテス？

（もし、プラトンの対話編が、本当の会話に基づいているのなら）若きソクラテスが、長老プロタゴラスの説を聞き、当時人気のあった、いわゆるソフィストの道徳論に対抗して、功利主義の理論を主張したとき以来、思想家もそのほ

かの多くの人々も、この問題について合意に近づいているとは思っていない。

(J・S・ミル『功利主義論』奥田伸一訳)

驚くべきことに、ミルはここで、ソクラテスが「功利主義の理論を主張した」と述べています。『ミル著作集』第11巻収録の“Notes on some of the more Popular Dialogues of Plato”でも次のように書かれています。

For instance, the principle of utility,—the doctrine that all things are good or evil, by virtue solely of the pleasure or the pain which they produce,—is as broadly stated, and as emphatically maintained against Protagoras by Socrates, in the dialogue, as it ever was by Epicurus or Bentham. (The Protagoras, CW XII)

例えば、功利の原理——すべての物事は、それらが生み出す快楽や苦痛のみによって善であるか悪であるか〔が決まる〕という教義——は、エピクロスやベンサムが主張したのと同様に、対話篇の中でソクラテスがプロタゴラスに対して広く述べ、強く主張している。

この一文は、『プロタゴラス』という作品はソクラテスに仮託して自説（プラトン自身の考え）を述べているものではない、とミルが記しているところから出てくるもので、その例として、功利の原理は、ソクラテスの考えではあるが、プラトンの考えではない、と書いている部分です。

ソクラテスの功利主義とは？

では、ソクラテスが主張する功利の原理とはどのようなものなのでしょうか。『プロタゴラス』の終盤において、ソクラテスは倫理の基準として快樂主義的な考えを主張します。例えば、次の箇所です。

しかし、いまからでも、きみたちの主張を撤回してもらってもかまわないのだよ。
もしきみたちが、よいものとは快樂以外の何かであり、悪いものとは苦しみ以外の何かであると、どんなしかたであれ主張できるならね。

次のようにも言います。

ぼくは言った。「それでは、みなさん。次の点についてはどうでしょうか。苦しまずに快く生きるという結果につながる行為は、すべて立派な行為ではありませんか？そして、立派な行動はよいものであり、有益なものではないでしょうか？」

そして、倫理基準とは、快樂と苦痛、それぞれの量の比較計算の問題であると言います。

さて、大衆諸君。これで、ぼくたちの生活の安全を保障してくれるものは、快樂と苦痛の正しい選択のうちにあることが明らかとなった。そして、その選択とは、多いものと少ないもの、大きいものと小さいもの、遠いものと近いものの選択であった。だから、それがまず第一に計量の技術だということは明らかではないだろうか？

反功利主義者としてのソクラテス？

確かにこれはベンサム的な効用計算、快苦の原則に似ています。ところが中澤務訳『プロタゴラス』あるソフィストとの対話』の「解説」によると、これはソクラテスの真正の主張とは考えにくいのだといえます。

快樂主義的な考えかたは、ソクラテスの思想にはなじみにくいものなのです。ソクラテスは、このような考えかたには批判的でした。他の作品では、ソクラテスは、快樂をただちに「よいもの」と同一視するような考えかたに強く反対しています。

確かに『ゴルギアス』においては、ソクラテスは快樂主義を説くカリクレスに対して、明確な批判を展開しており、そのため『プロタゴラス』における快樂主義説はソクラテスの真正の主張ではなく、プロタゴラスないし大衆の考えをなぞりながら、その矛盾をつく狙いの、戦略的な議論、弁証法的な戦術、方便であるとも解されるのです。しかしながら、ソクラテスはプ

ロタゴラスに同意を得つつ、快樂主義を説こうとするものの、完全には同意を得られないまま議論を進めてしまっている点や、ソクラテスが快樂主義の諸論点をまとめた上で、自分を含め、全員の合意事項として話を進めている点などから、方便であるとも断定しがたいのです。果たして「快樂主義的な考えかた」はソクラテスの考えなのか、プロタゴラスの考えを代弁したもののなのか、はたまた大衆の考えを代弁したものなのか、いずれとも捉えにくい部分もあり、中澤氏は「いろいろな見方のできる興味深い議論」であるとしています。功利主義者としてのソクラテスというのは、ミルの勇み足だったのでしょうか。この問題についてもう少し踏み込んでみたいと思います。

Socratic Hedonism (ソクラテスの快樂主義)

『プロタゴラス』における快樂論を、ソクラテスの真正の主張とする解釈の起源は、しばしばジョージ・グロート (George Grote, 1794-1871) に帰せられます。グロートは名著『ギリシア史』を著した歴史家であり、ホイッグ党の議員であり、ミルとも親交がありました。"Plato, and the Other Companions of Sokrates"でグロートは、次のように述べます。

That theory is, in point of fact, identical with the theory expounded by the Platonic Sokrates in Plato's Protagoras. The general features of both are the same. Sokrates there lays it down explicitly, that pleasure per se is always good, and pain per se always evil: that there is no other good (per se) except pleasure and diminution of pain — no other evil (per se) except pain and diminution of pleasure: that there is no other object in life except to live through it as much as possible with pleasures and without pains.

その〔アリストポスの〕理論は、実際のところ、プラトンの『プロタゴラス』におけるプラトンのソクラテスが展開した理論と同一である。両者の一般的な特徴は同じである。ソクラテスはそこで明示的に、快そのものは常に善であり、苦そのものは常に悪であると述べている。快と苦の減少以外に（それ自体としての）善は存在せず、苦と快の減少以外に（それ自体としての）悪は存在しない。人生の目的は、可能な限り快を伴い苦なく生き抜くこと以外に存在しない。

そして両者の違いについて触れたあと、次のように続けます。

This point of the theory, however, coincides again with the doctrine of the Platonic Sokrates in the Protagoras: where the art of calculation is extolled simply as an indispensable condition to the most precious results of human happiness.

しかしこの「アリストッポスの」理論の要点は、プラトンの『プロタゴラス』におけるソクラテスの教説と再び一致する。ここでは計量術が、人間の幸福における最も貴重な成果を得るための不可欠な条件として、単に称賛されているのである。

このようにグロートは、ソクラテスの快樂論を真正の主張だと考えましたが、となると他の対話篇との矛盾をどう解釈するのか？ この点についてグロートは、プラトンの一部の作品をプラトンの真作ではないとする見解を批判する中で、例えば作品間に矛盾があってもプラトンの真作であることに変わりないとして、こう述べます。

Take the Gorgias and the Protagoras: both these two dialogues are among the most renowned of the catalogue: both have escaped all suspicion as to legitimacy [...]. In the Protagoras, Sokrates maintains an elaborate argument to prove, against the unwilling Protagoras, that the Good is identical with the Pleasurable, and the Evil identical with the Painful — in the Gorgias, Sokrates holds an argument equally elaborate, to show that Good is essentially different from Pleasurable, Evil from Painful. What the one affirms, the other denies. [...] Since the critics all concur in disregarding these internal objections, as insufficient to raise even a suspicion against the Protagoras, I cannot concur with them when they urge the like objections as valid and irresistible against other dialogues.

例えば『ゴルギアス』と『プロタゴラス』を例にとろう。これら二つの対話篇は、著作目録の中で最も著名な部類に属し、正当性に関するあらゆる疑念を免れている。(……)『プロタゴラス』においてソクラテスは、洩るプロタゴラスに対し、善は快楽と同一であり、悪は苦痛と同一であることを証明するため精緻な議論を展開する。一方『ゴルギアス』では、ソクラテスは同様に精緻な議論をもって、善は本質的に快楽とは異なり、悪は苦痛とは異なることを示す。一方が肯定するものを、他方は否定する。(……) 批評家たちがこぞって、これらの内

部的異議を『プロタゴラス』に対する疑念すら生じさせるに足らないとして無視している以上、彼らが同様の異議を他の対話篇に対して有効かつ抗しがたいものとして主張する点には、私は同意できない。

Plato is to be found in all and each of the dialogues, not in an imaginary type abstracted from some to the exclusion of the rest. The critics reverence so much this type of their own creation, that they insist on bringing out a result consistent with it, either by interpretation specially contrived, or by repudiating what will not harmonise. Such sacrifice of the inherent diversity, and separate individuality, of the dialogues, to the maintenance of a supposed unity of type, style, or purpose, appears to me an error. In fact, there exists, for us, no personal Plato any more than there is a personal Shakespeare. Plato (except in the *Epistolæ*) never appears before us, nor gives us any opinion as his own: he is the unseen prompter of different characters who converse aloud in a number of distinct dramas — each drama a separate work,

manifesting its own point of view, affirmative or negative, consistent or inconsistent with the others, as the case may be.

プラトンは、他のすべてを排除して一部から抽象化された想像上の類型としてではなく、個々の対話篇のすべての中に存在するのだ。批評家たちは自ら創造したこの類型を過度に崇拜し、特別に考案した解釈によって、あるいは調和しないものを否定することによって、それに整合する結果を引き出そうと固執する。対話篇に内在する多様性や個々の独自性を、類型や様式、目的の想定された統一性を維持するために犠牲にするこのような行為は、私にとって誤りに思える。実際、私たちにとって、「シェイクスピア作品中に」シェイクスピア本人が存在しないのと同じように、「作中に」プラトン本人は存在しない。プラトン（書簡集を除く）は決して我々の前に姿を現さず、自身の意見も示さない。彼は数多くの独立した劇中で声高に議論する様々な登場人物の、見えない台本係に過ぎない——各劇は独立した作品であり、それぞれが独自の視点を示し、肯定的あるいは否定的、場合によっては他の作品と整合的あるいは非整合的である。

このようにグロートは、個々の作品を独立の劇と見ることで、そこに一貫したソクラテスの思想を見出すべきではないとします。しかもそこに現れるのは、歴史上に実在したソクラテス

（史的ソクラテス）ではなく、プラトンの対話篇の登場人物であるソクラテス（プラトンのソクラテス）なのです。

ソクラテスの真正性をめぐる対立——バーネット・テイラー説

これと反対の立場に、いわゆるバーネット・テイラー説があります。ジョン・バーネットやA・E・テイラーは、プラトンの対話篇中におけるソクラテスの主張は、（イデア論なども含めて）すべて（プラトンではなく）ソクラテスの思想であるとしました。つまり、ソクラテスを主人公とするプラトンの対話篇とは、史的ソクラテスの教説を、プラトンが忠実に書き残したものである、とする立場です。プラトンの対話篇から、ソクラテスの思想とプラトンの思想とを峻別しようとする立場において、より一般的なのは、初期対話篇はソクラテスの思想で、中期以降はプラトン独自の思想とする、いわゆる発展説です。発展説に立った上で、『プロタゴラス』における快樂論をソクラテスの真正の主張とするならば、『プロタゴラス』執筆の時点ではソクラテスに同調していたプラトンが、それにやや遅れて書かれたとされる『ゴルギアス』の時点では快樂論批判の立場になっていたと解釈できます。では一方、バーネット・テイラー説では、『プロタゴラス』と『ゴルギアス』の間の矛盾をどう解釈するのでしょうか。例えばテイ

ラーは、そもそも整合性がないのだとするグロートの説と、快樂論を初期の理論とする發展説との双方を拒絶します。『プロタゴラス』におけるソクラテスの快樂論は、方便ではないにしても、真正の主張とも言い難く、〈善⇨快〉という快樂主義を説くものではなく、〈善⇨知〉、すなわち快苦を正しく判断する知こそ善であると説くものであるとして、この点、『ゴルギアス』以降の対話篇と同じ主張であるとしめます。余談ながら、テイラーは、プロタゴラスがソクラテスに反駁して、「ただの快ではなく、高貴な事柄 (to kalon) に伴う快が善である」と答えるところ、ミルの「快の質的区別」の先驅を見出しており、テイラーに従えば、プロタゴラスこそが功利主義者ということになるのかもしれませんが、それはさておき、このほかにも、『ゴルギアス』における快樂論批判は、〃放縦な〃快樂主義を批判するものであって、快樂主義そのものを否定するものではないという立場など、いくつもの解釈があります。いずれにせよ、この問題をめぐっては議論百出、諸説紛々たる状況であるようです。

強力な援軍——アリストテレス

果たしてソクラテスは快樂主義を説いたのか否か。依然として主流派的な解釈は、あれはプロタゴラスを論難するための方便であって、ソクラテス（プラトン）は一貫して反快樂主義の

立場であるとするものであらうと思われます。加藤信朗は、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』において、『プロタゴラス』を、ソクラテスの倫理学説を語る際の典拠としている点に着目します。つまり、アリストテレスは『プロタゴラス』におけるソクラテスの言説は、史的ソクラテスのものと同一と見做しているわけです。これ自体は特別新規な見方ではないのですが、仮に快樂主義がソクラテスの真正の主張であり、それが史的ソクラテスの主張なのだとしたら、それはいかなる意味を持つのか？ 加藤は次のように述べます。

わたしはこれを、プラトンがここで史的ソクラテスの言葉の端に含まれていた「快樂論的な色合い (hedonistic tinge)」を取り上げ、それとソクラテスの哲学の真実がどのように折り合うかを主題化していたと受け取るのである。それが『プロタゴラス』篇後半の快樂論の部分の主眼であったと考えるのである。その意味で、これはソクラテス哲学の真意がどこにあるかを巡るプラトンの死闘の一角であった。問われているのは「ソクラテスの哲学の真実が何であったか」なのである。

プラトンは生前のソクラテスに「快樂論的な色合い」を嗅ぎ取っており、それが『プロタゴラス』におけるソクラテスの主張に表れているのだとしたら、ここに来て図らずも(?)ミル解釈の真実味が俄かに表れてくるように思えます。すなわち、めぐりめぐって、プラトンとソクラテスの思想は峻別され、そのうち快樂主義はソクラテスの真正の主張と考えるミルの解釈は、まんざらの外れでもない、のかもしれない。

(2) カント

今回はイマヌエル・カントについて取り上げます。カントは、倫理学や政治哲学の分野で、功利主義（目的論）と双壁をなす義務論の主要な論者として知られています。

『人倫の形而上学』か『基礎づけ』か

これらの思想家を批評することは、私の現在の目的ではない。しかし実例として、その中で最も影響力のある、カントの系統的な著作『人倫の形而上学の基礎づけ』に言及しないわけにはいかない。（J・S・ミル『功利主義論』奥田伸一訳）

原文では“Metaphysics of Ethics”となっており、これは通常、カントが一七九七年に公刊した『人倫の形而上学』（『道徳形而上学』ともいう）のことなのですが、一七八五年に公刊した、似たようなタイトルの『人倫の形而上学の基礎づけ』（『道徳形而上学の基礎づけ』や『道徳形而上学原論』ともいう）と解釈するのが一般的なようです。川名雄一郎・山本圭一郎訳「功利主義」（『功利主義論集』所収）では、訳注において、19世紀のイギリスでは、この英語タイトルで『人倫の形而上学の基礎づけ』が出版されていたことが指摘されています。また、当然ながら、内容的にも『人倫の形而上学の基礎づけ』とする方が妥当だという判断があります。『人倫の形而上学の基礎づけ』は、『人倫の形而上学』に先立って著されたものであり、「法論」と「徳論」からなる『人倫の形而上学』に対する、文字通りの「原論」的な位置づけにあるものと言えます。

ミルのカント批判

カントの思想体系は、哲学史上の道標のひとつとして、長く残るであろうが、この非凡なる人物は、先の論文の中で、道徳的義務の起源と基礎として、普遍

的な第一原理を設定している。それはこうである。「汝の行動がすべての理性的存在者によって法則として採用されるように行動せよ」。(J・S・ミル『功利

主義論』奥田伸一訳)

最後のフレーズは、『人倫の形而上学の基礎づけ』における、いわゆる定言命法の第一定式「普遍法則の定式」に当たる箇所と推測されます。

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。(カント「人倫の形而上学の基礎づけ」)

定言命法の第一定式についての、ミルの引用は不正確なものであり、特に「すべての理性的存在者によって」(by all rational beings)という言葉は、カントのドイツ語原文にも、当時最も標準的であったアボットの英訳にも存在せず、ミルが説明的に補った可能性が高いと思われます。

【ドイツ語原文】 Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.

【アボットの英訳】 Act only on that maxim whereby thou canst at the same time will that it should become a universal law.

【ミルの英訳】 So act, that the rule on which thou actest would admit of being adopted as a law by all rational beings.

この「すべての理性的存在者によって」という言葉は定言命法の第一定式ではなく、第三定式「目的の王国の定式」に登場する言葉であり、このことからミルが第一定式の意義を正確に理解できていなかった可能性が疑われます。この言葉の問題性については後でまた触れることにして、話を先に進めましょう。ミルは先の引用に引き続いて、次のようにカントを批判します。

しかし、この格言から具体的な道徳的義務を推論し始めるとき、ほとんど奇怪にもカントは失敗する。なぜなら、すべての理性的存在者が、無謀にも不道徳な行為規則を採用することが、論理的に（物理的には言わないまでも）不可能であり、背理となることを示していないからである。カントが示しているのは、そのようなものを採用した結果は、誰ひとり陥ることを選択しないようなことである、ということではない。（J・S・ミル『功利主義論』奥田伸一訳）

関口正司訳『功利主義』では、訳注において、不道徳な行為規則を採用した結果を「誰も歓迎しないのは、各人の幸福を損ねる結果だからであり、つまり、効用の基準から見ても望ましくないという意味になる、ということである」と解説しています。しかしながら、これはミルの誤解であるという意見が古くからあります。マイケル・サンデルが『これからの「正義」の話 しよう』において、ミルのカント批判について解説しているので、参照してみましょう。サンデルは、「返す当てもないのに、必ず返すと約束して借金するのは正当化できるか」という例を出します。カント倫理学にならえば、嘘の約束が定言命法と一致するか、すなわち自分が行

動の基準としようとしている格律が、普遍的法則となるかを考えることになります。「嘘の約束をしてもよい」が普遍的法則となってしまうたら、誰も約束を信じなくなり、約束を守りという社会規範が損なわれてしまいます。だから嘘の約束はダメなのだと結論すると、これは一見、悪い結果をもたらすからダメなのだと言っているように聞こえます。

これは思想家ジョン・スチュアート・ミルが、カントに対して展開した批判でもある。しかしミルはカントの論点を誤解していた。カントの考えでは、自分の格律を万人にあてはめ、かつ自分もその格律に従って行動し続けられるかどうかを考えることは、それがもたらす結果を予測するための方法ではなく、自分の格律は定言命法と一致しているかどうかを知るための試験だ。嘘の約束が道徳的に誤りなのは、それがひいては社会の信頼を損なうからではなく（そうなる可能性は大いにあるが）、他者の要求や欲望よりも、自分の要求と欲望（この場合は金）を優先しているからだ。つまり普遍化という試験は、自分が取ろうとしている行動が、他のすべての人の利益や状況よりも、自分の個人的な利益と状況を優遇するものかどうかを調べる強力な道徳的方法なのである。（マイケル・サンデル『これからの「正義」の話をし

定言命法の第一定式は、形式に着目したもので、本来、「普遍化しても矛盾しないか」という理性的テストなのですが、ミルは「普遍化した時に望ましくない結果が起こるかどうか」という経験的テストと誤解しているというのです。しかしながら、サンデルのこの解説は、後段に入ると俄かに疑わしくなります。「普遍化という試験は、自分が取ろうとしている行動が、他のすべての人の利益や状況よりも、自分の個人的な利益と状況を優遇するものかどうかを調べる強力な道徳的方法」——なのか？ この解釈は、むしろミルの直観が逆流して、カントの定言命法を功利主義的公平性テストのように再構成しているように思われます。おそらくサンデルは普遍化テストの〈目的〉と〈有効範囲〉を混同しています。普遍化テストの目的は、私が採用する格律を、他の人々がみな、採用したとしても矛盾しないか、なのですが、このテストには実は穴があるのです。そのことを説明するためには、普遍化テストの目的についてももう少し掘り下げる必要があります。私が採用する格律を、他の人々がみな、採用したとしたら生じるかもしれない矛盾とは何なのか。確かにカントはこの矛盾について明確に語り得ておらず、ミルがいうように、背理となることを論理的に示せていないという不満ももつともなのかもしれません。多くのカント解釈者がこれに答えようとして「自分の格律を普遍化した時、それ自体が論理的に矛盾する」場合を示してきました。嘘の約束を例にとると、例えば、返せるあてが

なくとも、嘘の約束をして金を借りてもよいという格律を普遍化した場合、約束という制度自体が成り立たなくなり、結果、嘘の約束をするという行為が概念的に不可能になります。よって嘘の約束をして金を借りてもよいというルールは論理的に成立しないことがわかります。普遍化テストにおける矛盾をこのように解釈することを、論理的矛盾解釈と言います。

もうひとつの矛盾解釈

ところが、クリスティン・コースガードは、この解釈に異議を唱えます。普遍化テストにおける矛盾は、論理的矛盾ではなく、実践的矛盾と解されるべきだということです。実践的矛盾とは、論理的な不可能性ではなく「行為の目的を自分で不可能にしてしまうという実践的な自己破壊」が生じてしまうことです。先程と同じく、「嘘の約束をして金を借りてもよい」という格律を例にとると、これを普遍化した場合、誰も他人の約束を信じなくなり、信用してもらおうという目的が不可能になります。信用を得ようと思いつながら、信用という制度が存在しない世界を作ろうとしてしまっている。これが実践的矛盾です。論理的矛盾と何が違うのか。実践的矛盾で問題となるのは、あくまで意志の一貫性なのです。ルール自体が崩壊するかどうかではなく、ルールを採用しようとする私の目的が破壊されるかどうかということです。普遍化テスト

であなたが心配すべきことは、それでルールが成り立つかではなく、それであなたの目的が成り立つか、なのです。

しかし、このように解釈すると別の問題が生じます。例えば、快樂殺人や復讐のための殺人、病的な虚言癖の人物が他者を欺こうとする場合などは、この実践的矛盾解釈による普遍化テストをパスできてしまうということです。こういった場合では、他者が同じルールを採用しても当人の目的が阻害されないからです。コースガードはこうした反論を受け入れます。彼女によれば、カントの理論がうまく扱うことができるのは、「自分を例外化するという誘惑」であり、「自分本位、卑劣さ、利益重視、他者の権利への無関心などの言葉で表現される」ような事例であって、「絶望や病氣から発する暴力的犯罪ではない」と述べています。これはカント理論の有効範囲の問題です。先のサンデルの話はここにつながります。サンデルは普遍化テストの有効範囲の話を、普遍化テストの目的の話と混同しているのです。

ミルのカント批判は、今日ではしばしば誤解に基づくものとされます。しかしその一方で、カントの定言命法、とりわけ普遍化テストがどこまで道徳的判断を導きうるのかについては、カント解釈者のあいだでも一致した見解があるわけではありません。本稿では、ミルの理解がどの点でカントの構想と食い違っているのかを手がかりに、その後に展開された代表的な解釈や擁護が抱える問題点などを整理してみました。

この続きは製品版にてお楽しみください。