

シジウィックの倫理思想

望月幸義

目次

- | | |
|-------------------|---------------------|
| 1. 序 | (3) 個人の幸福と社会の幸福 |
| 2. ベンサムとミルの功利主義 | (4) 福德一致の問題 |
| (1) ベンサム以前の功利主義 | (5) 快楽計算は可能か |
| (2) ベンサムの功利主義 | 4. 広池博士の功利主義に対する見解 |
| (3) J. S. ミルの功利主義 | (1) 広池博士の功利主義批判 |
| 3. シジウィックの功利主義 | (2) シジウィックの功利主義との異同 |
| (1) 直覚主義 | 5. 付論——ミルの道徳科学について |
| (2) 自己愛の義務について | |

1. 序

古来、倫理学史上で扱われてきた問題はそれ程たくさんある訳ではない。また、ある1つの問題は、他の問題と密接に関連しているから、1つの問題を扱う場合でも、同時に他の多くの問題が扱われていることが多い。それ故

に、学問上の立場が分かれるのは、ある問題に対して、どのような立場から、どのような見解を示すかにあるといえるだろう。

H. シジウィックが取り上げ、この小論で問題にする3つの問題も、古くから倫理学上で取り扱われてきた問題である。しかも、これらの問題は、現在でも重要性を失っていない。つまり、その問題とは、

- ① 自己愛を道徳上の義務とすることができるか、
- ② 自己の幸福追求と社会一般の幸福追求は道徳上の義務として両立し得るか、
- ③ 道徳の実行は、その実行者に幸福をもたらすか、つまり福德は一致するか、

という問題である。

この小論は、以上の3つの問題についてのシジウィックの見解を、ベンサム、ミルの功利主義との対比において明確にすることにある。あわせて、モラロジーでは、これらの問題について、どのように考えているかについて簡単に触れることとする。

2. ベンサムとミルの功利主義

(1) ベンサム以前の功利主義

功利主義を倫理の体系としてはっきりと打ち出したのはベンサムであったといえるが、ベンサム以前のイギリスの哲学者の多くは、多少とも功利主義的傾向をもっていたとされる。例えば、ベーコン、ホブス、シャフツベリー、ハチソン、パトラー、ヒュームなどが挙げられる。しかし、シジウィックは、その著『倫理学史』で、ベンサム以前の功利主義者として、トッカー、ゲイ、ペーリーを取り上げている。その理由は、これらの人々の思想が、ベンサム以後の功利主義により一層直接的に類似している面があるからである。

以下、シジウィックに従って、トッカーとペーリーの功利主義の内容を簡

単に示しておく。⁽¹⁾

① トッカーの功利主義：トッカー著『Light of Nature Pursued』には、次のような功利主義の見解が示されている。

④ 幸福——快樂と満足の集まったものという意味での——が人間行為の究極的目的である。

⑤ 新しい傾向性は、転位 (translation) から生ずる。例えば、事物に対する好みを獲得するのは、それらの事物が他の欲望を促進したことがよくあるからである。特に道徳感、このようにして形成される。慈悲もまた、「利益を与えることの1つの快樂」と考える。この点は功利主義が連想心理学を基礎にしているといわれている点である。

⑥ 種々の快樂は、その程度がどんなに異なっても、種類においては全く同一である。

② ペーリーの功利主義：ペーリーの功利主義の特色は以下の点にある。

④ 快樂を純粹に量的に評価する。

⑤ 道徳法則の基準を一般的な快樂をもたらすことにおく。

⑥ 普遍的な動機は個人的な快樂である。

⑦ 動機と法則を関連づけるものは、可能で慈悲深い存在の意志である。

以上、トッカー、ペーリーの功利主義の内容の特色は、幸福を究極目標として、この幸福を快樂と満足の集合としており、快樂に質的相違を認めないこと、ならびにゲイが「神の意志は徳の直接的規則ないし基準である。しかし、神が人類を創造する際に、人類の幸福以外のものを意図していなかったことは神の性質から明白である」と述べているように、快樂の究極的根拠を神にしている点で神学的であることである。

ベンサムの功利主義が、以上の功利主義と異なる点は、その科学性にあったといえる。つまり、ベンサムは、人間が功利の原理に従って生活していることは経験的事実であるとして、抽象論を排し、経験的基礎の上に立って普遍的真理を帰納的に捉え、それを公理として倫理体系を樹立しようとしたも

のである。

なお、科学性という点は、J. S. ミルも完全に自然科学的な経験主義に立っているが、シジウィックは合理主義の立場であり、「倫理学も政治学も当為 (Sollen) の学であって、存在 (Sein) の学ではない」と述べているように、経験主義、科学主義の立場はとっていない。

(2) ベンサム功利主義

ベンサムは、その著『An Introduction to the Principles of Morals and Legislation』の冒頭に「自然は、人間を快楽と苦痛という2人の主人の支配下においた」と述べ、人間の思考、行動などの一切は、快楽と苦痛によって決定されるという立場を宣言している。以下、同書によって、ベンサムの功利主義を概観してみよう。

まず、ベンサムは、「功利性とは利害関係者に対して、恩恵、利益、快楽、善あるいは幸福（これらのものは結局同じことになるのだが）を生み出す傾向を意味する」と功利主義を定義し、次に「ある行為が関係者の幸福を増大させる場合は、その行為を承認し、減少させる場合は否認する原理を功利性の原理という」と述べている。そして「最大多数の最大幸福」が政治・教育の目標であるとする。ここで、最大多数の幸福といった場合、社会全体の幸福を目ざしていることになるが、ベンサムは、社会の利益とは、社会を構成している個々の構成員の利益の総和と考えている。

ベンサムは、快楽と苦痛の源泉（制裁）としては、自然的、政治的、道徳的、宗教的源泉の4つあるとしているが、ゲイなどの制裁論と異なり、宗教的制裁は重視していない。また、ベンサムは、行為の道徳性は、行為の結果を、その④強さ、⑤持続性、⑥確実性、⑦近さ、⑧多産性、⑨純粋性、⑩影響の範囲の点から快楽計算することによって決定されるとしている。この場合快楽の質的相違は認めない。

(3) J. S. ミルの功利主義

J. S. ミルもベンサムと同様に、功利について次のように述べている。「功利あるいは最大幸福の原理を道徳の基盤として承認する信条は、行為は幸福を促進するのに比例して正しく、幸福の反対のものを生み出すのに比例して悪であると主張する。幸福とは、快楽が存在することあるいは苦痛が存在しないことを意味しており、不幸とは、苦痛が存在すること、あるいは快楽が存在しないことを意味している。」この定義はほとんどベンサムの考え方と同じといってよい。

しかし、ミルの功利主義は、次の点でベンサムの功利主義とは異なっている。まず第1に、快楽の質的相違を認めたことである。つまり、ミルは「ほとんどの人は動物的な快楽が十分に与えられることを約束されたとしても、低級な動物になることに同意しないだろう。知性のある人は誰も馬鹿者になることに同意しないだろう。教育を受けた人は無知な人になることに、また、感情と良心をもった人は利己的で低俗な人になることに同意しないであろう。」と述べている。このことは、有名な「満足した豚であるよりは満足しない人間である方がよい。満足した愚人であるよりは満足しないソクラテスの方がよい。」という言葉に明確に示されている。人間が、このような快楽の質的相違を認め、より高級な快楽を求める理由は、人間が威厳の感情 (a sense of dignity) をもっているからであるとされる。

第2の相違は、個人の幸福と社会の幸福との関係において、個人の幸福に対して社会の幸福を優先している点である。もちろん、ミルも基本的には、幸福は善であり、各人の幸福はその人自身の幸福と社会一般の幸福の両方にとって善であると考えているから、個人の幸福と社会の幸福がともに実現することが理想である。しかし、ミルは、全体の幸福のためには、自己犠牲も望ましいものとするのである。例えば、ミルは次のように述べている。

功利主義の基準は、行為者自身の最大の幸福ではなく、すべての幸福を総合した最大量の幸福である。高貴な性格がその高貴さの故に、低俗

な性格より常に幸福であるかどうか分からないと疑問にされる場合もあるだろうが、高貴な性格が、他の人々をより幸福にし、世界一般に限りない利益を与えることについては疑問の余地がない。それ故、功利主義は、性格の高貴さを一般的に育成することによってのみ、その目的を達成できるのである。¹⁰²

ミルは、功利主義の理想をイエスの黄金律の中に求めている。つまり、自分が他人にしてもらいたいと思うように行動すること、自分自身と同じように隣人を愛することである。¹⁰³ミルによれば、功利主義は、自分自身の幸福と他人の幸福について、非利己的で慈悲深い観察者のように、厳密に公平であることを要請するものである。

以上述べたような社会の幸福を優先する根拠をミルは、人間の社会的感情 (social feeling) においたのである。これは次に述べる制裁論と密接に関係している。

第3の相違は、制裁論におけるものである。ミルは、ベンサム の4つの制裁 (自然的、政治的、道徳的及び宗教的) の大部分を外制的制裁とし、これに対して我々の内心における感情である良心を内的制裁として付加した。¹⁰⁴この良心は、同朋との一体感としての社会的感情であって、これは適切に涵養された道徳性をもつ個人の自然的欲求である。このような社会的感情は、文明が進歩するにつれてますます強くなるものであるとミルは考えた。¹⁰⁵

3. シジウィックの功利主義

J. S. ミル以後に出た著名な功利主義者としては、H. スпенサー (1820—1903)、H. シジウィック (1838—1900)、H. ラッシュドール (1858—1924) などがある。スペンサーは、進化論的功利説ないしは進化論的快樂説と呼ばれている。つまり一言でいえば、適者が残存し、人類が進化するに従って快樂および幸福が増大すると考える。我々の直接の目標は、快樂そのものではなく人類および社会の進化であるという。

シジウィックは、ベンサムやミルに比べてその論理的分析が詳細かつ徹底

的であったので、功利主義の最高の代表者とみなされている。例えば、ブロードは、シジウィックの『倫理学の方法』を道徳理論についての最善の論文と激賞している。¹⁰⁶

(1) 直覚主義

シジウィックは、一般に直覚的原理の上に普遍的快樂説 (Universalistic Hedonism) を置いたので直覚的功利主義と呼ばれている。シジウィックは、その著『倫理学の方法』において、倫理を次のように定義している。

個人が自発的行為によって実現しなければならないこと、また、実現しようとしなければならないことに関する研究及び個人にとって何をすることが正しいかに関する研究である。¹⁰⁷

シジウィックは、すべての倫理学的方法を利己主義的快樂主義 (Egoistic Hedonism)、普遍的快樂主義 (Universalistic Hedonism)、直覚主義 (Intuitionism) の3つに分け、ベンサム、ミル及び自分自身の功利主義を普遍的功利主義の中に位置づけている。ここで利己主義的快樂主義とは、もっぱら自分自身の幸福を追求しなければならない、あるいは追求すべきであると説くものであり、普遍的快樂主義は、普遍的幸福を目的とするものである。

シジウィックによれば、直覚主義とは、無条件的に規定された義務の規則ないし命令に従っていることを、道徳行為の実践的に究極的な目的とみなす倫理学の見解である。¹⁰⁸つまり、直覚主義とは、一般的幸福を目的とする最高の規則が、拘束的なものとして受容されるべきものとする場合には、それは根本的な道徳的直覚に基づいていなければならないとするものである。¹⁰⁹

我々は、ある種の行為は、その結果は別にして、それ自身で正しく合理的であることを明確に知る力をもっているのであり、直覚主義のよるべき一般的法則は、我々の道徳的推論の中に存在していると、シジウィックは主張する。

シジウィックによれば、直覚主義には知覚的直覚主義、独断的直覚主義、哲学的直覚主義の3つの形態がある。知覚的直覚主義は、良心についての常

識的見解によるものであり、すべての特別の行為の良さないし悪さは、直接的な直覚によって決定できると主張する。この見解は一般的原理の存在を無視しているから、非哲学的である。独断的直覚主義は、常識の道徳を受け入れ、その基盤になっている普遍的原理を抽象的な形で表現しようと努めるものである。シジウィックは、バトラーやハチソンの体系をこの理論の型と見なしているようである。その理由は、バトラーやハチソンが普通人の道徳感や良心を行為の完全に満足のいく指針 (guide) として扱っているからである。

シジウィックは、哲学的直覚主義の立場をとるが、これは、独断的直覚主義が根拠にしている常識の道徳を暫定的に、しかし批判的精神で受け入れ、常識の道徳がそれ自身では提示していない哲学的基盤を、常識の道徳のために見つけ出そうと試みるものである。哲学的直覚主義が、独断的直覚主義と異なっている点は、方法論によって基礎づけられていない常識がもっている判断を超越し、必要ならば、常識の道徳を訂正する権利を主張している点にある。換言すれば、哲学的直覚主義は、常識とか社会的意見によって課せられた義務が、道徳的義務と混同されている点を改め、理性によって正しい義務を明らかにしているのである。

シジウィックは、上記の普遍的快樂主義と直覚主義は相い補い合うものであり、従来の功利主義の主張である最大多数の最大幸福は、直覚主義によってはじめて根拠づけられると考える。ここに、ベンサムやミルの功利主義に対するシジウィックの特色がある。

次に、シジウィックが、このような見解に到達した理由について述べよう。シジウィックは、最初ミルの功利主義に引かれ、心理学的、倫理的快樂主義を共に含んでいるミルの考え方を受け入れた。その後、シジウィックは、ミルの学説が、論理的矛盾をはらんでいることに気づいたのである。つまり、我々は通常の思考において、義務の認識または義務に関する判断と我々自身の個人的な幸福という観点から何を行うべきかの認識ないし判断を明確に区別しているのに対して、ベンサムやミルの学説においては、この区別が明確

でないのである。すなわち、ベンサムやミルの功利主義のように意志が快樂と苦痛という不変の心理学的法則によって規定されているとすれば、理性によって快樂と苦痛以外の道徳的目的を規定することができないことになる。この立場は、人間の快樂や苦痛は、その人の道徳的判断とは独立に決定されるということが仮定されている。しかし、シジウィックによれば、快樂や苦痛は、道徳的判断と深く結びついており、むしろ、道徳的判断を基盤にしているのである。

つまり、これまでの功利主義の根本概念である快樂には、次のような矛盾が含まれている。第1に、快樂への衝動が強すぎる場合には、快樂自身の目的は実現されず、快樂であるべきものが苦痛になってしまうという、いわゆる快樂主義のパラドックスである。第2に、快樂以外のものを追求することによって快樂が得られることが多いことである。例えば、学問研究の喜びを最高に享受できる人は、自己中心の快樂から解放された非利己的な知的好奇心をもった研究者であるだろう。第3に、これまでの功利主義の理論では、慈愛 (benevolence) は快樂や苦痛に基づいているとされるが、快樂や苦痛の程度を越えて、慈愛が発揮されることも多いのである。つまり、我々は、慈愛には快樂が伴うから、その快樂のために慈愛の心を涵養することはできるかも知れないが、このような快樂に対する欲望がどんなに強くても、我々は慈愛の心を自由に生み出すことはできない。さらに、この慈愛は、本質的に自分自身のために発揮されるものではなく、他人のために善を行うものなのである。

シジウィックは、こうして快樂がすべての人間の行為の目的であるということとはできないこと、また、快樂は、「非利己的な」衝動の満足に存在しているから、我々は快樂以外の目的をもたない限り、快樂を追求することは全くできないものとして²⁰、結論的に、快樂があることまたは苦痛がないことが、我々の行為の究極的目的であるという心理学的前提と、我々自身の幸福ないし快樂が、我々にとって正しい究極的目的であるという倫理的²¹前提との間には、必然的な関係は存在しないと述べている。つまり、行為の目的と道

徳の目的を混同してはならないのである。それ故、シジウィックは、ミルが用いた功利主義の方法は、根本的な道徳的直覚を用いなければ、首尾一貫したものとはならないと考えたのである。

そこで、シジウィックはカントに立ち帰り、「それが普遍的法則となることを欲することができる原理ないし格率に従って行為せよ」というカントの定言命法の真理と重要性に感銘し、カントのこの原理を「私にとって正しいものは何でも、同様の状況にあるすべての人にとって正しいものでなければならぬ」(公正の公理)という形にしたのである。この点で、ロジャーは、シジウィックの功利主義を、誤解を恐れずに述べればと註釈を付けながらではあるが、カント主義的快樂主義(Kantian Hedonism)と呼んでいる。

しかし、シジウィックは、定言命法には、形式的なものと実質的なものがあるとする点で、カントとは異なっている。つまり、シジウィックによれば、形式的に正しいということ(義務を義務のために行うこと)と実質的に正しいということ(正しい特別の結果を意図していること)との2種類の正しさの区別が必要であるという。この実質的な定言命法ともいうべき公理の内容は、「理性的行為者は、一般的幸福を目的としなければならない」というものである。この公理によって、シジウィックは、幸福と道徳の一致、個人の幸福と社会の幸福の一致を可能としたのである。

(2) 自己愛の義務について

従来、自己の幸福追求と道徳とは結びつかないものと考えられることが多い。この点、カントの学説の影響は大きいといわなければならない。つまり、カントは、周知のように、自分自身の幸福を促進することは、人間の義務であるというのは適当でないといっている。その理由は、すべての人が必然的に意志するものを義務の概念に含めることはできないからであるという。

これに対して、シジウィックは、たとえ人間が常に自分自身の幸福を意志しているとしても、そのことは、人間が常に自分自身の最大の幸福をもたらすものを実践するというには必ずしもならないと述べ、自己の幸福の追

求も義務とすることができるとしている。つまり、自分自身の最大の幸福を実現することは、すべての人の義務なのである。このような考え方は、既にバトラーの見解と一致しているものであり、シジウィックは、次のように述べている。

バトラーは「合理的な自己愛」は、人間の行為の単に正常な動機としてばかりでなく、良心以上のもの、つまり「人間性の中心的ないし優れた原理」とみなしている。それ故に、自己愛の原理が侵害される場合には、行為はこの性質に対して「不適當なもの」となる。従って、バトラーの教えの目的は、人間に利益よりも義務を選ぶようにさせることでなく、この2つのものには矛盾がないことを納得させること、つまり自己愛と良心は「人生の唯一の道」に到るものであることを納得させることである。この調停的(intermediate)理論は、以前に比較した極端な見解のいずれのものよりも全体として人間の常識と調和しているように思われる。

シジウィックは、この義務を、思慮分別の公理(axiom of prudence)または合理的自己愛の公理(axiom of rational self-love)としている。この公理は、将来の結果も考えて最大の自己の幸福を追求しなさいというものである。例えば、現在と将来の快樂を比較した場合、将来の快樂が大きければ、将来の快樂を選ばなければならないということである。思慮分別とか合理性という言葉はこのような意味で用いられているのである。

なお、ここで明確にしておかなければならないことは、自己愛は、利己主義ではないということである。この点について述べよう。

日本においては、功利主義は一般に評判が悪い。その原因の1つとしては、功利主義が利己主義と混同されている点にあるといえるだろう。功利主義が利己主義であると誤解されたり、利己主義と混同されるのはもっともな理由がある。1つには、功利主義が自己利益ないし自己の幸福の増大を義務としているからであり、もう1つには、快苦の感情に基盤を置いているからである。つまり、前者の自己利益という言葉には、利己的なものと非利己的なもの

のとの2つの意味が含まれている。また、後者における感情や欲望を基盤にする場合には、どうしても、利己主義的なものと結びつきやすいといえるからである。しかし、功利主義と利己主義は峻別すべきものである。シジウィックは、このことを明確にしている。

ミルが、利己主義を否定していることは、「人間が利己的な自己中心主義者であるという内在的な必然性はほとんどない。これをはるかに越えた何か²⁶⁾が現在でも十分に一般的なのである」とか、「利己心について、生活を不満足なものにする主要な原因は、精神的教養の欠乏である²⁷⁾」などと述べていることから明らかである。

従って、ここで問題になるのは、ベンサムの見解である。ベンサム自身、初期の作品で、「人間が頼りとすべき適切な動機として、常に確実に見出すことができる唯一の利益は、自分自身の利益である²⁸⁾」と述べているとおり、その功利主義に利己主義的要素が全くないとはいえない。むしろ、利己主義を1つの柱としていることは否定できないであろう。この点、ロジャーが「ベンサムは、個人は自分自身の快楽だけを追求することができることを暗示している。従って、この理論はある程度までホブズの理論に類似している²⁹⁾」と述べ、その理由から、ロジャーはベンサムの理論体系を利己的功利主義としていることが首肯できるだろう。

しかし、ベンサムが全くの排他的利己主義を主張していたのでないことは、その論文の随所に見ることができる。例えば、ベンサムは、「すべての動機のうち、善意 (good-will) の命令は、一般的にいて、功利の原理の命令に一致することが最も確実な命令である。なぜならば、功利の命令は、最も拡大され、啓蒙された(つまり思慮ある)慈愛 (enlightened benevolence) の命令に他ならないからである。また、「一般的幸福が政治ばかりでなく、道徳における正邪の真の基準である³⁰⁾」と述べているからである。

このように、ベンサムにおいては、利己主義と真の自己利益の混同があったといえる。しかし、ベンサムがいわゆる利己主義を中心に思考していたものでないことは、次のように述べていることから十分推測できる。つまり

「私は利己的人間である。他のどの人よりも利己的人間である。しかし、私の中においては、いつとはなしに、この利己性が慈愛の形をとってきたのだ。他人の苦難の予見は、私にとって常に不快なものである。また、他人の苦難を目撃するのも多少とも苦痛である。」³¹⁾ また、ベンサムは、「博愛的な、最も博愛的な人になれ。」とか、「気持ちよく生きることは他人を気持ちよくしてやることだ。他人を気持ちよくさせることは彼らを愛していると思わせることだ。彼らを愛していると思わせることは真実に彼らを愛することである。」と述べているのである。

ところが、シジウィックによれば、ベンサムの功利主義は、はっきりと利己主義ではないことになる。第1に、先述のようにシジウィックは倫理学の方法を3つに分け、ベンサム、ミル及び自分自身その他の功利主義者を利己主義的快楽主義ではなく、普遍的快楽主義に入れているからである。

さらに、シジウィックは、功利主義と利己主義は本質的に矛盾するものであるとして、次のように述べている。

普通の人間の心における実際の葛藤は、主として自己利益と社会的義務との間の葛藤である。実践的な観点からすれば、「最大多数の最大幸福」を目的とする原理は、常識の道徳が利己主義に反対している以上に、一見したところ利己主義に明確に反対しているのである。なぜならば、常識の道徳は、ある明確な限界及び条件の下に、人間に自分自身の幸福を追求する自由を与えているように思えるのに対して、功利主義は自己利益を共通の善により包括的に不断に従属させることを要求しているように思われるからである。³²⁾

しかし、このことは、既述のようにシジウィックが合理的な自己愛を否定していることを証明するものではないのである。つまり、最大多数の最大幸福の実現は、利己主義によっては、原理的に不可能だからである。

この点、経験的事実としての快楽の原則として、科学的倫理学を考えたドイツの哲学者 M. シュリックも、快楽の原則は利己主義とは全く異なる理由として、次の点を挙げている。³³⁾

- (イ) 快楽の原則は、利己主義となるという批判がある。しかし、動機づけの法則に従う限り、行為は決して利己的とならない。というのは、行為は他人の満足についての喜びから生まれているからである。
- (ロ) 利己主義は快楽への意志ではない。利己主義は不道徳である。フィヒテによれば、すべての道徳は「自己的であること」にその根拠をもつ。即ち、利己主義者の行為が私の生活範囲に干渉してくる限り、私は私の喜びの侵害と苦しみの増加を経験するからである。
- (ハ) 利他的傾向性の欠けている人は、他人の幸せや禍い、彼らの喜びや苦しみに直接興味をもたない。思いやりのないことが利己主義者の特徴である。
- (ニ) 人々は利己主義と自己保存の努力とを全く別のものと考えてるのが常である。
- 第1に、あらゆる自己保存の行為は「利己的」とは言われない。
- 第2に、あらゆる「利己的」行為が自己保存をめざすのではない。

(3) 個人の幸福と社会の幸福

上記で功利主義は利己主義ではないことが判明したが、次に問題となるのは、個人の幸福と社会の幸福の調和の問題である。すなわち、人間はすべて自分自身の最大の幸福を目的として行動しているというベンサム心理学的な功利主義理論からは、個人に一般的な幸福をもたらすような行為を行うように勧めても無駄であるように思われるからである。つまり、個人の幸福(快楽)から社会一般の幸福(快楽)を図らなければならないという理論がどのようにして導き出せるのかという問題である。換言すれば、ベンサムは最大多数の最大幸福を正邪の真の基準としているけれども、同時に、各個人が自分自身の最大の幸福を目的とすることは正しくかつ適切であるものとみなしている。この両者をどのように調和するのかという問題である。

L. スティーヴンは、この点を次のように指摘しているが、もっともな疑問といわなければならない。

私の幸福を最大にする行為と一般の幸福を最大にする行為との一致は、多少とも偶然的なもの、ないしは特殊な場合においては消え易いものとみなされなければならない。もし私が他人を不幸にする行動によって、より幸福になると仮定すれば、功利性の原理は私自身を選ぶことになるだろう。⁶⁵⁾

この問題について、ベンサム自身は明確に論じていない。スティーヴンによれば、ベンサムは、自己利益の原理は、結局、最大幸福の原理と一致するということを実証的事実として何の疑問も抱いていなかったようである。また、ベンサムならば、次のように答えるだろうと述べている。「私が社会の幸福を望む理由は社会の幸福確立は、私自身の最大の幸福に貢献するだろうということを実証として知っているからである」と述べている。事実、ベンサムの死後に出版された義務論 (Deontology) においても、経験的に知られている実際の人間生活においては、最大の一般的幸福を生み出す行為は最大の行為者の幸福を生み出す行為と常に一致しているということが明らかに仮定されていると述べられている。

しかし、ベンサムは、個人の幸福と社会の幸福の不一致について無自覚であったのではない。ベンサムは、その龐大な著作の多くの部分において、一部の人々の利害は、常に他の人々の利害と衝突していると主張しているようである。しかし、このような仮定においては、明らかに、法律や憲法の改正が完全でない限り、人間は一般的幸福を“最大限にすることによって”自分自身の最大の幸福を常に獲得できるようにしておくことはできない。この点について、スティーヴンは次のように述べている。⁶⁶⁾

恐らくベンサムは、初期においては、実際の博愛家として、現在の世界の機構の不完全な状況においては、個人の幸福と一般的幸福との間に生ずる一時的で本質的でない利害の衝突に関わることは自分の問題ではなく、自分の仕事は、一般的幸福をもたらすことによって、個人の幸福が実際にどの位促進されるかを人々に感じさせること、つまり、他人に対する奉仕活動が、一種の一般的善意の銀行への有利な投資であることを示

すこと、また、利己的で悪い人間の行為が依存している快樂と苦痛の評価は、実際にあらゆる点で誤りであることなどを示すことである。

上記のベンサム功利主義がもっていた個人の幸福と社会の幸福をどのように調和させるかという問題に対して、ベンサム以後の功利主義者がどのような態度をとったかについて、シジウィックは次のように述べている。³⁹

しかし、人間社会の現実の状況においては、このような利害の普遍的調和に関して適切な経験的証明を与えることは、少なくとも極めて困難であるから、ベンサムの弟子の何人かのものが、ベンサムの体系のもっていたこのギャップを埋めるために、ベンサムのとった快樂計算の経験的立場を回避したとしても不思議なことではない。J. オースティンに代表される学派は、明らかにペーリー (Paley) の立場に戻り、功利主義的道德を神の立法の法典として考えたのである。また、グローテなどの学派は、「一般的幸福」ということによって、個人に対してなされる要請の厳しさを減じて、功利主義的義務を実際上では相互性によって制限されたものとみなすことに甘んじたのである。これに対して、J. S. ミルは不当にも個人の幸福を一般の幸福に従属させる反対の立場を主張したのである。

既述のように、ミルは、個人の幸福を一般の幸福に従属させることによって、この問題を解決しようとしたが、シジウィックは、個人の幸福を一般の幸福に従属させることは、功利主義の本質に反すると批判している。

シジウィックは、既述のように、合理的自己愛を道徳上の公理としている。そして、この合理的自己愛の公理から社会一般の幸福を追求すべき義務がどのようにして生まれるかについて探求した。その結果、単に自分自身の利益を追求する利己主義的功利主義は自己矛盾することを発見した。つまり、シジウィックによれば、普遍的に考えられる善の立場に立てば、自分の幸福と他人の幸福を比較した場合、自分の幸福の方がより重要であるとはいえないことが分かる筈である。このように考えれば、自分自身の幸福から出発して、利己主義的功利主義者は、一般的幸福あるいは快樂を絶対的で無条件に

善いものとして承認するだろう。このことを、シジウィックは次のように述べている。「誰か1人の個人の善は、宇宙の視点からすれば、他の個人の善よりも重要性において大きいということはないという自明の原理を得る。」³⁹これをシジウィックは公平性の公理と呼んでいる。

以上述べた2つの公理、つまり合理的自己愛の公理と公平性の公理から、シジウィックは、必然的帰結として、抽象的な形において合理的慈愛の公理 (axiom of rational benevolence) が演繹できるとする。この公理とは、各人は自己の幸福と同様に社会一般の幸福が、将来の結果も含めて最大なものとなるように行為することが、道徳上強制されなければならないとするものである。シジウィックによれば、徳に関する現代のすべてのリストには、他の人間の幸福を一般に目的とした、従って、行為の将来の効果も考慮に入れた合理的慈愛が含まれているという。

シジウィックは、「自分自身の幸福は、それを促進することが大部分自分の力の中にあり、それ故に非常に特別に自分の責任に託されているような普遍的幸福の部分であると主張するのは合理的なことである」と述べ、個人の幸福の追求と社会一般の幸福の追求が矛盾しないことを示したのである。つまり、シジウィックは、上記3つの公理によって、個人の幸福と社会一般の幸福は、矛盾なく追求できるものであることを示したのである。

(4) 福德一致の問題

上述の個人の幸福と社会の幸福との調和の問題は、これから考察する福德一致の問題と密接な関係がある。つまり、社会の幸福を求めるとは、一般に道徳の実行を意味しているから、両者の関係の問題は、ある意味では福德一致の問題であるということが出来る。

また、最大多数の最大幸福という功利主義の原理は、義務の原理であるから、そのまま福德一致の理論ということも出来るだろう。

福德一致の問題は、要請としての福德一致と事実としての福德一致に分けて考えることができる。

まず、我々の日常の道徳的意識においては、一般に、自己利益と徳は究極的に調和するものと仮定されているといえる。従って、徳の涵養は、一般に自分の真の利益をもたらすものとして、自分に対する義務であるといえるだろう。すなわち、常識では、自分自身の幸福を求めることは、義務であると考えられているのである。

また、シジウィックによれば、行為の正しさについての「直覚的知識」をもっていると主張している学者は、普通この正しさは、行為の将来の結果を考慮することなしに、行為自身を単に「見ること」によって確かめることを意味している。この見解は義務のすべての領域に拡大することはほとんど不可能である。なぜならば、ある程度まで将来の結果を考えないような道徳はこれまで存在したことがないからである。

また、キリスト教信仰の時代には、福德の一致は、明白で自然のことであった。つまり、神は公正で慈悲深いものであるから、幸福が結局は、徳に比例して分配されるような世界を作り出したにちがいないと考えられたのである。この点、ベンサム以前のイギリスの神学的功利主義者と共通しているといえる。

また、徳と幸福とが、アプリアリな推論によって、純粋に倫理的に結びつけられることもある。この立場を代表しているのがカントである。カントは、福德一致を保証するために目的の王国を考えた。

ベンサムの功利主義の主張は、福德一致の主張そのものであり、功利主義以外の道徳思想は、すべてそれ自身誤った主張であるか、または功利主義に還元できると考えている点に如実に示されているといえる。つまり、ベンサムによれば、功利主義以外の道徳思想は、①禁欲主義の原理、②同感および反感の原理、③神学的原理に分かれるが、これらの内、②の原理は誤った主張であり、①の禁欲主義の原理については次のようにいえる。

禁欲主義の原理は、行為が幸福を減少させるに比例してその行為を是認し、行為が幸福を増大するに比例して否認するものであって、功利の原理と正反対のものである。この派には道徳家によるものと宗教家によるもの2

派がある。道徳家は快樂を非難しただけであるが、宗教家は苦痛を求めることを義務としている。一般人は無知と恐怖からこの2派に誘われて禁欲主義となる。しかし、禁欲主義を行うのは全く個人の将来の幸福を願望するからであって、他人を不幸にするのが目的なのではない。断食やその他の難行苦行もそれ自体が目的ではなく「聖なるものへの道」として行われるのである。要するに、禁欲主義は功利主義の誤用されたものであって、禁欲主義者も心の底ではやはり功利主義者なのである。

ミルにおいても、原則的に福德一致の考え方は踏襲されているといえる。つまり、ミルによれば、ある種の教育を受けた同情心のある人々は、人間の快樂の全体量を増加させることに快樂を見出す。ところで徳は、快樂の全体量を増加する傾向がある行為を促進するような性格が習慣的なものになったものである。従って、徳は、この望ましい目的を達成するための不可欠な手段である。手段は、常に目的の快適さとの関連で考えられるから、快樂と関係をもっている。このようにして、手段はその効果とは別に、直接的快樂を与えるのである。従って、徳は教養のある、同情心に富んだ人によって、それ自身のために望まれる目的となるのである。

これに対して、シジウィックは、常識の道徳が考えている福德の一致、つまり、道徳的に最上の行為はまた、行為者の幸福を最も多くもたらすだろうという考え方を実証する経験的根拠が見つからないという。すなわち、シジウィックは、次のように述べている。⁴⁰

他人のために苦勞したり、他人の邪魔をしないことによって、自分自身の幸福を最も良く促進できることは疑いないが、自己犠牲についての我々の一般的考え方には、一般的幸福を最も多くもたらす行為は、必ずしも常に行為者の最大の幸福をもたらすとは限らないということが含まれている。

また、「我々は義務についての承認された規則に従うことは、普通の状況のもとでは、行為者の幸福を増進する傾向があるが、他方では、義務の遂行をこの目的の達成のための普遍的で誤りのない手段とみなすための適切な経

験的根拠が存在しない」と結論づけている。⁴¹³

シジウィックは、福德は事実としては一致しないとしても、理性による推論によって個人の幸福の追求も社会一般の幸福の追求も共に義務であることを証明したのである。

(5) 快樂計算は可能か

功利主義は最大多数の最大幸福を目的とする。ここで最大幸福とは、苦痛（同量の快樂に均衡すると考えられるものとしての苦痛）に対する快樂の可能な最大の余剰を意味している。ここでは当然、計算の対象となるすべての快樂は、互いに量的に比較可能であること及び苦痛も比較可能であることが前提されている。⁴¹⁴

シジウィックは、快樂を合理的行為の唯一の究極的目的とみなす方法を首尾一貫して完成するためには、ベンサムが前提したように快樂の質的相違は認めず、快樂は量的に比較可能なものでなければならないと考えた。とはいえ、この快樂計算が、幸福の及ぶ範囲、主観的な受けとめ方の相違など多くの点で困難なことを知悉していた。しかし、原理的に、そのことが可能でなければならないと考えたのである。

しかし、この快樂計算が可能であるかについては、これまで多くの人々より疑問が提示されている。シジウィック自身も快樂計算の困難なことについて、次のように述べている。⁴¹⁵

例えば、「all」とは誰のことをいうのか。誰の幸福を考慮に入れなければならないかを考察しなければならない。我々の関心を、我々の行為によって影響される快苦の感情をもちうる人々すべてに拡大すべきであろうか。それとも我々の見解を人間の幸福に限定すべきであろうか。つまり、

(i) 私の快樂と他人の快樂を科学的に比較することは困難である。その理由は、測定の方法がないこと、主観によって異なることである。

(ii) 子孫の利害が、現在の人間の利害と衝突する時、どの程度までの子孫の利害を考慮に入れるべきか。

(iii) 人口の増減によって、全体の幸福の増減が生じること。

(iv) 幸福の配分をどのようにすればよいのか分からない。

このようなシジウィックの提示した快樂計算の困難は、基本的に解決されているとは言えないだろう。ベンサムとミルについて検討してみる。

ベンサムは、既に述べたように、快樂計算を可能にするために、快樂の質の相違を無視した。例えば、ベンサムは、「行為の結果の大きさと多様性は無限であるに相違ない。しかし、このような中で、物質的なものだけが考慮する価値がある」と述べている。⁴¹⁶そして、この快樂の大小の判断は経験的に明らかであると述べているだけで、先のシジウィックの疑問には十分に答えていないのである。但し、ベンサムも、快樂及び苦痛を生み出す原因の相違及び人々の感受性の相違によって、そこから生み出される快樂及び苦痛が相違することを認めていた。つまり、次のように述べている。「しかし、同じ心の中でも、これこれの快樂ないし苦痛の原因は、他の快樂ないし苦痛の原因よりも多くの快樂ないし苦痛を生み出すだろう。この割合は、人によって異なるだろう。これは、それぞれの人の感受性の質と呼ぶことができるだろう。」⁴¹⁷

ミルは、快樂の質の試験方法と量の測定は自覚と自己観察の習慣の加わった、経験豊かな人によって選択されるのが最もよい比較の手段となるとしているが、先のシジウィックの問題には答えているとはいえない。

以上のとおり、快樂計算がいかにして可能であるかという問題は、依然として解決されているとはいえないのである。

4. 広池博士の功利主義に対する見解

(1) 広池博士の功利主義批判

広池千九郎博士は、大正初期に功利主義について、次のように述べているが、これは功利主義の学説を簡明に理解し、かつ自己の見解を示したものと評価できる。つまり、

その最も穏当なる説というのは、自他共立主義であって、近世の功利

説などは倫理説としてこれに賛成する人が多いのである。但し功利説にも色々あって、行為の道徳的価値が自身の幸福を増進するや否やを標準とするものと、他人の幸福を増進するや否やを標準とするものという説と、それから自他無差別に一般の幸福を増進し、最大多数の最大幸福を得る事をもって行為の道徳的価値を判断するものごとき区別があるが、この中に自己の幸福を増進する云々の学説のごときは所謂自己快樂説にして、道徳上もとより取るに足らぬ説であるから、倫理においても重く見られておらぬのである。而して倫理においては愛他説（社会の幸福を主とする前に、所謂功利説のごときをも含めども、これは主として他の個人の幸福を指す）を主張する者ありて、道徳の極致は「身を殺して仁をなす」という事になっているのである。しかしながら、これは倫理の内の非常なる場合に非常なる人のなすべき最上の道徳を指示せるものにて、普通の人に向かっては自他共立主義に重きを置く事は明らかである。殊に支那の儒教のごときは中庸・中正をもって善の標準となしてあって、西洋においてもこの中庸説は古くから重んぜられてあるものである。⁴⁹

ここには、個人の幸福と社会一般の幸福を共に実現する学説でなければならないことが示されているが、この点では、シジウィックの学説と共通しているといえる。

広池博士は、『道徳科学の論文』の第7章第2項第3節、道徳の起原は自己保存の本能に基づくという近世における科学的倫理説の一斑、第1目功利説において、簡明に功利主義の学説を紹介している。それにもかかわらず、広池博士は功利主義を批判している。記述が少ないので、広池博士の功利主義批判の理由がそこに十分に示されているのか不明であるが、批判の記述は以下の点である。

- ① ベンサムの moral science（道徳科学）は「功利の原理」に関する科学である。
- ② 人心救済の動機及び目的によらざる人道主義及び功利主義は今後の社

会に価値を有せず。⁴⁹

- ③ 次に功利的に最大多数の人に最大幸福を与えむとする人もあれど、これただ言うべくして行われざる発言に過ぎぬのです。（中略）かくの如くにして1人づつ救われていけば、遂に多数に上るのです。その自然の結果は確実に最大無比の幸福を与え得るに至るのであります。⁵⁰

上記の①②は内容に関するものであり、③は実践的有効性に関する問題である。

後者の理由による批判は『道徳科学および最高道徳の概要』第1章で、「至高善」と「ヒューマニズム」を批判している理由と同じである。単なる理論であるという批判は多くの学説について言われるだろうから、ここでは問題とならない。

前者の内容の批判は功利の概念に対するものである。その理由には次のような内容が含まれていると考えられる。① 自己保存の本能に基づいている。つまり利己的である。② 人心救済の動機目的に基づいていない。要するに、内容が最高道徳の原理に適さないということである。

上記の功利主義に対する批判の核心は、近代経済学、マルクス主義経済学に対する批判、及びコント以後の社会学に対する批判等と軌を一にするものであり、非常に高い水準で批判しているといえる。

従って、既述したように、功利主義者の学説に大きな相違があり、また、功利の概念についての見解に論議があっても、その内容が自己保存の本能を基盤とした普通道徳のレベルに立っているという点で、すべての功利主義者は批判されるのである。

この点において、モラロジーは功利主義とはならないのである。すなわちモラロジーも功利主義も幸福実現（享受）の科学である点では共通であるが、自己保存の本能を基盤にするか否かに両者の相違はあるのである。

(2) シジウィックの功利主義との異同

しかし、モラロジーと功利主義とは、多くの点で共通点をもっている。そ

ここでシジウィックの功利主義との異同を考察してみよう。シジウィックの功利主義の中心は、先に述べた3つの公理、①合理的自己愛の公理、②公平性の公理、③合理的慈愛の公理にあるから、この点について、モラロジーとの異同をみてみよう。

まず、合理的自己愛の公理であるが、モラロジーも合理的自己愛を原理としているといえる。このことは、モラロジーは幸福実現の学問であること、己利の学問であること、また、モラロジーでは、すべての道徳の基盤は、人間の自己保存の本能にあるとしていることから明らかである。

次に、公平性の公理を含んだものとしての合理的慈愛の公理についてであるが、この点でも両者は基本的に一致しているといえる。つまり、モラロジーでは、

- ① 自分の利益だけを追求することも、自分を犠牲にして他人（社会）の幸福のみを追求することも誤りである。
- ② 両者の調和が重要である。（自他共立主義、三方よし）
- ③ モラロジーは平和実現の専門学である。

しかし、次の点で若干の相違がある。つまり、

- ① 功利的に最大多数の最大幸福を唱えることは、実際には実現できない発言である。モラロジーでは、1人ひとりを開発救済していき、その自然の結果として、最大多数の人に最大の幸福を与えることになる。この点で、モラロジーの方がより実践的、具体的であるといえる。
- ② また、モラロジーでは、黄金世界が実現されることを否定している点も合わせて考えるべきである。
- ③ 次に重要な問題は、慈愛の意味内容がモラロジーの慈悲とどのように相違しているかである。

しかし、この点については、ここでは、シジウィックが次のように述べていることを指摘しておくだけにする。

慈愛が最高で構成的な徳であり、すべての他の徳を包括し、要約しており、これらの徳を規制し、それらの適切な限界と相互関係を決定する

のにふさわしいものとする見解を何らかの形で主張してきた思想家が常に存在している。⁶⁰

言葉の厳密な意味において、慈悲は正義から区別されないことが多い。我々は普通正義が終わるところで、慈悲の特別な機能が始まると仮定する。⁶⁰

しかし、何といたってもシジウィックの功利主義とモラロジーの根本的相違は、シジウィックが合理主義の立場をとり、科学的方法によって彼の理論を構築していない点にある。この点、広池博士は、シジウィックを引用して次のように述べている。⁶⁰

さて、凡そ個人の精神作用及び行為を一々分析して、之を科学的に考察する (investigate) 事は容易ならざる事であります。且つたとひ諸般の科学が如何に進歩するも道徳実行の効果を純科学的に証明すると云ふ事は非常に困難なる事と考へらるるのであります。それ故に先輩は既に“道徳を科学的真理の集合体として表はさうとする計画は信ぜられなくなり、それと共に道徳的意識の感情的方面を詳説しようとする傾向が盛んに為った。”(シジウィック著『倫理学の方法』p. 104) と説いてあるやうです。それ故に従来の道徳の理論は、倫理学として発表せられて居るか、若くは道徳哲学として発表せられて居たのであります。乍併、倫理学は主として道徳の理論を科学的に説明するに止って道徳実行の価値を科学的に証明するものでないのですから、道徳実行の効果を人に知らしむるのには未だ不完全を免れないのであります。

5. 付論——ミルの道徳科学について

功利主義は、科学的方法によって最大多数の最大幸福という道徳原理を導こうとしたものである。この点で、先に述べたように、ベンサムとミルは、経験主義の立場に立ち、シジウィックは合理主義の立場に立っている。ベンサムとミルの経験主義の主要な内容は次のように要約できる。(なおこの点は、シュリックも同様である。)

① 経験主義である。

抽象論を排し、経験的基礎の上に立って普遍的真理を帰納的に捉え、それを公理として倫理体系を樹立しようとした。

- ② 快樂の原理を人間生活の経験的事実として認める。
- ③ 道徳科学は可能であるとし、それを樹立しようとした。
- ④ 心理学的方法を中心としている。

ミルは道徳科学は可能であるとしている。そこで以下、ミルの方法論について、『論理学大系』を中心にして述べておこう。

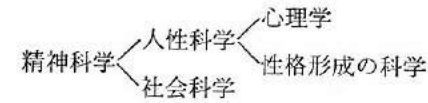
ミルは、今日なお、学としてあいまいな状態に低迷しているのは、人間自身に関する学科だけであると述べる。ミルが、真に世に問うことができると考えたことは、道徳科学（性格形成の科学）が可能であることとその方法を提示したことであった。これまで道徳科学の可能性については数多くの疑問があった。この事情は現在においても変わりはないが、道徳科学の成立を妨げている大きな問題として、ミルは次の2点を挙げている。

- ① 意志の自由と決定論の問題を解決できないこと。
- ② 科学としての普遍妥当性を樹立できないこと。

まず、ミルは意志の自由と決定論について次のように考える。

- ④ 両者は矛盾するものでなく、両立する。その理由は、両者はその作用範囲を異にしている。つまり、意志そのものは、その先行現象（前件）によって完全に決定されているのではなく、意志は制御可能である。
- ⑤ 自由意志に関する実際の感情は、人類の何人にも程度の差こそあれ共通である。
- ⑥ 我々が願望するならば、我々自身の性格を変えうるといふ感情は、我々の意識する道徳的自由の感情である。

次に、ミルの考えた性格形成の科学の内容と方法について述べる。ミルの精神科学は次のような体系になっている。



ミルは精神の哲学すなわち心理学をもって全精神科学の基礎としている。しかしながら、極めて複雑な現象を取り扱う社会科学が直接に心理学に基づいて建設されるためには、心理学が明らかにする真理は余りにも単純で元素的なものであるから、社会科学の健全な発展を期するためには、両者を連絡するために性格形成の科学が形成される必要があるとするのである。

性格形成の科学は、語源的にいうと、我々の精神的、道徳的な本性に関する科学の全体に適用できるかも知れないが、普通に行われているように、心理学という名称を、精神の根本的な法則の科学のために使用するならば、性格形成の科学という名称は、これらの一般的法則に準拠して形成される性格のどんなものであるかを、自然的と道徳的との両面の事情によって決定する別種の科学を表わすのに役立つであろう。

この性格形成の科学は、人性についての精密科学と呼べる。なぜならば、この科学の主張する真理はそれに依存する経験的法則のように近似的一般化ではなく、真実の法則だからである。

自然の法則を確かめるためには方法が2つだけある。演繹によるものと実験によるものである。実験的研究と呼ばれるものの中には、観察と人工的な実験とが含まれる。

性格形成の法則は観察や実験によって確かめることができない。実験を科学的精確さによって遂行する力が欠けているからである。性格形成の法則は演繹的に研究しなければならない。

次に、ミルは科学としての普遍妥当性については以下のように考える。

- ④ 因果法則は、人間の行動に対しても他の現象と同様に厳密に適用されるし、妥当すると考える。つまり、精神の状態の間には、継起の斉一性が存在すること、これらの斉一性は観察と実験によって確認され得ることは論争の余地がない。

㊦ 個人の精神に現われる動機が分かると、また、個人の性格と性向が分かると、その個人の行動する仕方は、誤ることなく推論できる。

我々がある人物を十分に知悉し、その人物に働きかけるすべての誘因を知ってしまえば、我々はその人物の自然の事象を予想できるのと同程度の確実性をもって予言できるだろう。ミルはこの命題を誰もがもっている普遍的経験を単に解釈したものであり、何人もが心で確信しているものを言葉で陳述したものであると考えている。

㊧ ミルは、道徳科学は自然科学の方法を適切に拡大し、一般化して適用することによって構築できると考える。とはいっても、自然科学と同程度の厳密性をもった科学の構築が直ちに可能ではないことは自明である。

ミルは、精密科学でない科学があり得るといふ。自然科学に属する気象学や潮の干満に関する潮汐学などは極度に不完全であるが、この学においては、あらゆる変化が原因に依存し、誤まることのない斉一性の法則によって、その原因に随伴することが確実であるとされている。そして道徳科学はこのような気象学や潮汐学程度の学であることは可能であるという。

注

- (1) Henry Sidgwick, "Outlines of the History of Ethics", pp. 236~238, 1968, Beacon Press.
- (2) H. Sidgwick, "The Method of Ethics", p. 1, 1966, Dover.
- (3) J. Bentham, "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", p. 1, 1948, Hafner.
- (4) *ibid.*, p. 2.
- (5) *ibid.*, p. 2.
- (6) *ibid.*, p. 3.
- (7) *ibid.*, p. 29f.
- (8) J. S. Mill, "Utilitarianism", p. 448.
- (9) *ibid.*, p. 448.
- (10) *ibid.*, p. 449.

- (11) *ibid.*, p. 449.
- (12) *ibid.*, p. 451.
- (13) *ibid.*, p. 453.
- (14) *ibid.*, p. 458.
- (15) *ibid.*, p. 460.
- (16) C. D. Broad, "Five Types of Ethical Theory", p. 143, 1971, Kegan Paul.
- (17) H. Sidgwick, *ibid.*, p. 1.
- (18) *ibid.*, p. 96.
- (19) *ibid.*, p. 300.
- (20) *ibid.*, p. 44.
- (21) *ibid.*, p. 41.
- (22) R. Rogers, "A Short History of Ethics", p. 250, 1965, Macmillan.
- (23) Sidgwick, *ibid.*, p. 260.
- (24) *ibid.*, p. 36.
- (25) *ibid.*, p. 205.
- (26) J. S. Mill, *ibid.*, p. 451.
- (27) *ibid.*, p. 451.
- (28) Sidgwick, "Outlines of the History of Ethics", p. 243.
- (29) R. Rogers, *ibid.*, p. 236.
- (30) Bentham, *ibid.*, p. 121.
- (31) Bentham, "Memoirs", p. 79.
- (32) Bentham, "Works" X, p. 95.
- (33) Sidgwick, *ibid.*, p. 87.
- (34) Moritz Schlick, 『倫理学の諸問題』(安藤孝行訳) 参照, 1973, 法律文化社.
- (35) L. Stephen, "The English Utilitarians", Vol. 1, p. 311, 1902, Duckworth.
- (36) *ibid.*, p. 313.
- (37) *ibid.*
- (38) Sidgwick, "Outlines of the History of Ethics", pp. 244~245.
- (39) Sidgwick, "Methods", p. 381.
- (40) *ibid.*, p. 84.

- (41) *ibid.*, p. 9.
- (42) *ibid.*, p. 176.
- (43) *ibid.*, p. 413.
- (44) *ibid.*, pp. 414~416.
- (45) Bentham, *ibid.*, p. 70.
- (46) *ibid.*, p. 43.
- (47) J. S. Mill, *ibid.*, p. 448.
- (48) 『広池千九郎博士資料集』第44集, pp. 258~259.
- (49) 広池千九郎『道德科学の論文』, ⑧ p. 2752.
- (50) *ibid.*, ⑧ p. 2753.
- (51) Sidgwick, "Methods", p. 238.
- (52) *ibid.*, p. 242.
- (53) 広池千九郎『道德科学の論文』, ① p. 7.