

# 「道徳」と「利益」 — A・センの功利主義批判論 への内在批判的検討を通して —

安彦一恵

キーワード： 利益 (利害)、厚生 (福祉)、福利、幸福、効用、選好、(行為) 主体性、功利主義、帰結主義、義務論、包括的帰結、利己主義、利他主義、道徳的利己主義、快・喜び (悦び)、経済学、合理主義、厚生主義、共感、コミットメント、愛、行為主体 (行為者) 相関性、A. Sen、Kant、Ross、B. Willams、R. M. Hare、大庭健、若松良樹

我々はこの間、いくつかの論稿<sup>1</sup>において、「道徳」(あるいは「倫理」と「利益 (利害) (interest)」「効用」「快」との関係についても語ってきた。本稿は、これを受けて、この関係を主ターゲットにして我々の主張のヴァージョン・アップを図るものである。これを我々は、「福利(well-being)<sup>2</sup>」「厚生(welfare)」「効用(utility)」「(行為) 主体性(agency)」や「共感(sympathy)」「コミットメント(commitment)」といった概念を用いてなされるA・センの功利主

<sup>1</sup> ・二つの「合理性」概念—J. McDowell 的「道徳的実在論」の批判的検討— (『哲学』(日本哲学会) 第 50 号)、1999 年 (以下「安彦 1」と略記)

・大庭/安彦/永井編『なぜ悪いことをしてはいけないのか』ナカニシヤ出版、2000 年 (「安彦 2」)

・『「公共性」の社会倫理学的研究』(平成 14 年度～平成 16 年度科学研究費補助金 ((C) (2)) 研究成果報告書報告書)、2005 年 (安彦 3)

・『「倫理性」概念の社会倫理学的研究』(平成 17 年度～平成 19 年度科学研究費補助金 ((C) (2)) 研究成果報告書報告書)、2008 年 (安彦 4)

・「道徳性」について：『倫理学年報』第 58 集 (2009 年) 三論稿への書評 (『DIALOGICA』第 12.91 号)、2009 年 (安彦 5)

・「愛」概念をめぐって — N. K. Badhr, “Friends as Ends in Themselves”の批判的検討 — (『DIALOGICA』第 12 号)、2009 年 (安彦 6)

・「道徳心理学」への誘い — 「道徳性」について：『倫理学年報』第 58 集 (2009 年) 三論稿への書評 — への補遺 (『DIALOGICA』第 12.92 号)、2009 年 (安彦 7)

・「道徳心理学」について (『生命倫理研究資料集 V』(平成 20-22 年度科学研究費報告書 (代表: 盛永審一郎)))、2011 年 (安彦 8)

<sup>2</sup> 本稿では “well-being” の訳語として主として経済学で用いられている「福利」を使用する。日常語で「幸福」と訳出しても構わないのだが、センにおいて別に (一部) “happiness” も用いられていて、これを「幸福」と訳出して区別するためでもある。ちなみに、「よさ」全体 — したがって「主体性」の「よさ」をも含む — を示すためにはアリストテレスの “eudaimonia” が、つまり、(近代語の) “well-being” (“happiness”) に加えて “well-doing” の成分をももつ概念がうまく当てはまると言えるだろう。なお、以下 (3C) で挙げる「生活の良さ(well-ness)」は、これとの関連で言うと、あくまで well-being-ness である。

筆者：あびこかずよし 滋賀大学名誉教授 (滋賀大学教育学部、関西大学文学研究科非常勤講師)  
Dialogica 14. 92 号 (滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室)、2012, pp. 1-66, 2012. 08. 23. 受理

義批判の議論を — これら諸概念等を用いた彼の議論は、我々のテーマの考察の精密化にとっても有用であると考えてるので — 批判的に検討するかたちで展開したい。

まずは、“資料的” 纏めともすべく、少し長く、我々の観点から適宜整理しながらセンの関連する主張を提示し、併せて、それに対するコメントのかたちで論点を提起していきたい。主張提示については、方法的に邦訳書から三論稿の（我々の観点 — 1-3章のサブ・タイトルはこの「観点」からの纏めで付けるものである — からのものであるが）大要の提示を中心とするというかたちを採りたい。これを受けて最終章では、本テーマについて我々自身の主張を — ただし論証については若干省略させて頂く — 纏めて提示したい。

先行して、上の諸概念について、センの用語法の理解として、— 必ずしも統一的に用いられてはいないが — 「利益」（「有利(advantage)」）、「福利」、「厚生」の順で広い（外延をもつ）概念であるということ、そして、後二者について、「福利」を主観的に（経験的なものとして＝心の経験的狀態として）捉えたものが「厚生」（あるいは「幸福」）であり、経済学で言う「効用」もこれに当たる、と了解しておく。<sup>1</sup> また同時に、通常経済学では「厚生」は「快（楽）」と等置されているが、センでは必ずしもそうではなく、したがって、そこに「非-快樂的厚生」という事態が（センにおいても）措定されてもくる（たとえば「共感」的厚生がそうである）、とも了解しておく。

これで言うなら本稿の趣旨は、（主観主義に定位しつつ）この「非-快樂的厚生」にも（「非-快樂的」と想定されるところの「厚生」にも）或る種の（物質的≒経済的≒市場的でない）「快」が在るのではないのか、さらには「コミットメント」状態もそうではないのかと問うていくものである。<sup>2</sup> そして「道徳性」について、この「快」性という点で、— それは換言すれば「利

---

<sup>1</sup> これについては、なによりも若松良樹『センの正義論』（勁草書房、2003年）— とりわけ哲学（あるいは倫理学）的観点、あるいは内容的に言って概念分析的観点から見ると、本書は強く推奨されるべきである — の明快な理解・整理を参照すべきである。本稿全般についても、セン理解についてこの書を標準的なものとして参照させて頂いた。

<sup>2</sup> この点では我々は若松と意見を異にしている。彼は、“Well-being, Agency and Freedom”, in: *The Journal of Philosophy*, 82, 1995. の

単に幸福であることとは別の心的状態が存在する。刺激や興奮等といったものであり、それは人の福利にとって直接的に重要なものである。(188f.)

という言に言及しつつも(35)、「確かに福利を広く理解することは可能であり、……かもしれない。……しかし本書では……福利を狭く捉えることとしたい。まず第一に、福利を広く理解すると福利は総括的な概念となってしまう、宝石としてではなく宝石箱としての意義しかもたなくなるように思われる。」と述べている(29)。本稿は、むしろこの「宝石箱」的理解 — これは「帰結主義の雨傘」(Louise, J., “Relativity of Value and the Consequentialist Umbrella”, in: *The Philosophical Quarterly*, 54-217, 2004) と言われるときの「雨傘」性とも重なってくる — を退けることなく、「快」を広く問題としようとするものである。ただし、ここは厳密に言う（言及する）必要が在る。若松による「広い理解」の拒否は「福利」を「主観主義」的に、したがって「厚生主義」的に捉えることへの定位であり、センの上の言への「言及」は、その「厚生」を快樂主義的に捉えることの指摘が（逆に）狭すぎる、という趣旨であろう。しかし、ここで我々が言っているのは、センは「福利」

己性」でもあるのであって — 問題のないかたちで規定を行なうことが容易ではない、と主張していくものである。

## 1 センの主張(1) — 合理的個人という人間観への定位 に対する批判、あるいは「厚生主義(welfarism)」批判 —

まず、“Rational Fools. A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory”, Herbert Spencer Lecture, 1976; published in: *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977; reprinted in: *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, 1982. (邦訳: 大庭健/川本隆史編訳『合理的愚か者』(勁草書房、1989) 収集。以下、引用はこの邦訳を使わせて頂く。) から関連する部分を引用・提示する。

1 A :

エッジワースの言葉を借りていえば、われわれが「経済学において抽象的に仮定されるところの非共感的な孤立」からどうやって離反するかを考察する際には、われわれは二つの別個の概念を区別しなければならない。すなわち、(i) 共感と (ii) コミットメントである。共感とは、他者への関心が直接に己の厚生に影響を及ぼす場合に対応している。もし他人の苦悩を知ったことによってあなた自身が具合悪くなるとすれば、それは共感の一ケースである。他方、他人の苦悩を知ったことによってあなたの個人的な境遇が悪化したとは感じられないけれども、しかしあなたは他人が苦しむのを不正なことと考え、それをやめさせるために何かをする用意があるとすれば、それはコミットメントの一ケースである。(133)

1 B :

共感に基づいた行動は、ある重要な意味で利己主義的だと論ずることができる。というのも [共感においては]<sup>1</sup>人は他人の喜び[pleasure (快)]<sup>1</sup>を自分でも嬉しいと思い[is pleased]、他人の苦痛に自ら苦痛を感じず……、その人自身の効用の追求が、共感による行為によって促進されうる……。 (133)

---

を(一旦)「狭く」理解して、その上で、そこから漏れるものをも有意化すべきであるとしているのだが、しかし、そうしたもの(の一部)も実は「主観的」なものであって、かつ「別の心理状態」として指示されているものに含まれてくる、そして、そういうものとしてもそれも一つの「福利」であるのではなからうか、ということである。

なおこれは、以下で言及する「包括的(generic)厚生主義」概念と関わってくるところである。

<sup>1</sup> この〔 〕内は、以下においても訳者の説明的補完である。

1 C :

この意味で非-利己的なのは、共感に基づく行為であるよりはコミットメントに基づく行為である。……/……ところで共感が同様のもの——すなわち異なった諸個人の厚生——を互いに関係させるのに対して、コミットメントは、選択を予期されたレベルの厚生に関係づける。コミットメント〔という概念〕は、一つのやり方として、その人の手の届く他の選択肢よりも低いレベルの個人的厚生をもたらすということを、本人自身が分かっているような行為を〔他人への顧慮ゆえに〕選択する、ということによって定義しうる。……/しかし、ある人の選択がたまたまその人の予期された個人的厚生の最大化〔のための選択〕と同一でありながら、そのことが選択の理由であったわけではない、というようなときには、さらに厄介な問いが生ずる。もしこうしたケースをも許容しようとするのであれば、われわれはコミットメントの概念を拡大して〔expand〕、……。……この広い〔broader〕意味でのコミットメントは、次のような場合には一定の重要性をもちうる。すなわち、ある人が実行を怠ると後悔することになるような義務を顧慮して行為したのだが、その行為は本当に義務感〔sense of duty〕から為されたのであって、たんに別様に行為したときに生じたであろう後悔を避けるためにその行為をしたわけではない、という場合である。(133ff.)/共感とコミットメントとの対比は、以下の例によっても示されよう。いま二人の少年が二つのリンゴを見つけ、一方は大きく他方は小さかったとする。少年Aが少年Bにいう。「君が選べ」。するとBは直ちに大きい方を取る。Aは狼狽し、Bの選択はアンフェアだという意見を表明する。「なぜ？」とBは尋ねていう、「もしぼくでなく君が選んだとすれば、君はどっちを取った?」。「もちろん小さい方さ」とAは答える。するとBは勝ち誇っていう、「だったらなんで文句をいうんだい?君は小さい方を手にしたじゃないか」。確かにBは、このやりとりでの限りでは議論に勝った。しかし、小さい方を取ったであろうというAの仮想的選択が、コミットメントでなく共感に基づいていたと〔反事実的に〕仮定したときに限って、Aは〔Bが大きい方を取ったという〕Bの選択によっても、何も失ってはいないと初めていえるのである。事実Aが怒ったということが、彼の仮想的選択がおそらく共感によるのでないことを示している。(136f.)

1 D :

近代経済学理論の用語法にあっては共感は、「外部性」の一つである。……しかし〔標準的な経済学の立場からすれば〔からしても〕〕こうしたことも、何らそうしたモデルの根本的構造を改変すべき深刻な理由とはならない。他方コミットメントは、現実的な反-選好的な選択を含んでおり、そのことによって、選択された選択肢は、それを選んだ人にとって他の選択肢

---

<sup>1</sup> この〔 〕内は、以下においても本稿筆者の加筆である。

より望ましい [better] (か少なくとも同程度に望ましい) はずだという根本的な想定を破壊する。そしてこのことは、[経済学の] モデルが [これまでとは] 異なった仕方で定式化されることを要求するのである。(136)

1 E :

コミットメントは、もちろんその人のモラルと密接に関係している。しかし問題となるモラルは、……さまざまな影響力を含んだ非常に広い意味でのモラルなのである。バーナード・ショウの『悪魔の手』の中でジュディス・アンダーソンは、彼女の夫の代りに絞首になってもよいというリチャード・ダッジョンの好意を、夫への共感〔同情〕もしくは彼女への愛情から生じたものと解釈したのだが、そのときにリチャードは毅然としてそれを否定した。「昨日私がしたことは、あなたの夫のためでもなく、あなたのためでもなく、むしろ自分のためを思って……したことなんです。……/私がここで扱っているコミットメントの特性は、それが個人的な選択と個人的な厚生との間にくさびを打ち込むという事実にあるが、伝統的な経済理論の大半は個人的選択と個人的厚生を同一視することの上に築かれてきた。この同一視は、「選好」という語の両義性によって、ときに曖昧にされてきた。というのも「選好」という語の通常の使われ方によれば、選好はより望ましい状態にあるという概念と同一視されうるが、しかし同時に「選好された」ということを「選択行動が為された」ということによって定義しても、さほど不自然ではないからである。(137f.)

1 F :

私がかつて……人々がそうした [自分の一票がほとんど結果を左右しない大規模な] 選挙において、しばしば「期待効用の最大化によって導かれているよりはむしろもっと単純な、たとえば真の選好を記録したいという欲求 [desire] のみによって導かれている」<sup>(30)</sup> という推定を論じたことがある。もしこの欲求がコミットメントの感覚を反映しているとすれば、いま問題となっている [投票] 行動は、伝統的な経済理論における人間観とは相容れないであろう。(142f.)

1 F' :

註(30)で参照を求められている『集会的選択と社会的厚生』(志田基与師他訳、勁草書房、2000年)の或る箇所では(さらに)、「個人は現実の社会的選択への確率的な影響を考慮して、投票からの期待効用を最大化しているのであろうか。……多数の投票者が参加するとき……。とはいえ、そうした選挙における投票率は、きわめて高い。このことから、個人を突き動かすものは、期待効用の最大化というものよりは、むしろ自分の本当の選好を記録したいというだけのじつに単純なものであるといえるかもしれない。」(233)に続けて、軽く触れられるだ

けだが、「もちろん、人びとは投票をたんに楽しんでいる [enjoy] のかもしれない。」(233)と述べられている。

#### 1 G :

個人の「倫理的」選好と「主観的」選好とのハーサニーの重要な区別……。 「前者は、非人称的な社会的な考量のみに基づいてその人が選好する [であろう] ものを表現しなければならず、後者はその人の個人的利益を基盤としてであれ、それ以外を基盤としてであれ、人が現実的に選好するものを表すのでなければならない。」この双対的な構造を導入すれば、人は社会的観点から望ましいと思うものと、自分の個人的観点から望ましいものとを区別することができる。おそらく共感<sup>1</sup>は直接に主観的選好と呼ばれるものに入るが、コミットメントが果たす役割は依然として多少不明確である。……右の [主観的選好の] 定義は選択行動という意味で語られているのだろうか、それとも自分の厚生についてのその人自身の考え方という意味で語られているのだろうか。多分ハーサニーは後者の意味で考えているのであろう。というのも、「倫理的」選好は、[主観的選好との] 対比において「その人が自分自身に対しても、特別の公平な [impartial] 非人称的な [impersonal] 態度をとるような多分まれな瞬間にのみ、その人が選好するもの」を表すという役割を与えられているからである。しかし、もしも人が、万人のための公平な関心 [concern] によってではなく、たとえば隣人たちとか自分の属する階級といった特定の集団へのコミットメントによって、その人の (共感をも含む) 個人的な厚生の最大化からは逸れる行為をした場合にはどうなるのだろうか。この事実は、われわれ [の理論] がなお十分な構造をもっていないことを示している。／仮に道徳的判断を非人称的観点を通じて表現するとしても、双対的な [dual] 構造だけでは不十分である。(146f.)

#### 1 H :

こうした [「経済学において盛行している合理性の概念」に基づいた] アプローチには、私の見るところでは三つの異なった要素が存在している。第一には、帰結主義者の見解、すなわち行為をその結果だけから判断する、という見解であり、第二には規則評価ではなく行為評価というアプローチである。そして第三には、行為を評価するときに考量されるべき唯一の結果は、行為者 [行為主体] 自身の利益に関わる結果だけであり、それ以外はすべてたかだか間接的な副産物だ、とする見解である。……コミットメントに基づく行為のケースは、まさしくこの三つの原理のいずれをも侵すことから生じるのである。……／／……本稿の主要なテーゼは、コミットメントを行動の構成要素として適合させる必要がある、ということであった。(155ff.)

1 I :

私はまた、利己主義と（功利主義のような）普遍化された道德システムという伝統的な二分法によって行動を分析しようとすることに反対し続けてきた。自己自身と万人との間の媒介的集団、たとえば階級やコミュニティは、コミットメントを含む多くの行為の焦点を提供している。したがって、行為の動機づけの記述として利己主義を斥けるということは、現実の行動の基盤として何らかの普遍化された道德性を受容するということを含意しない。(158)

次に、センが何を問題としているのか、そして、我々からしてそこに残るものとして（さらに）どのような問題が在るのか、という観点から、セン自身の主張の要約（S101. …という番号を付す）とそれに対する我々のコメント（C104. …という番号を付す）とに分けて、上の引用文の要点および、取り上げるべき論点を記しておきたい。

S101. 「伝統的な経済理論における〔合理主義的〕人間観」では人間は自己利益（厳密には自己厚生、あるいは自己効用）の最大化を求めて合理的に行為する者であるが、それは人間を「合理的な愚か者」として描くものであって誤りである。（これは、センの基本主張である。）

S102. 人間は「共感」というかたちで、他人の利益をも求めている。

S103. しかし、それは結局、自己利益ともなるのであって、その限りで（なお）合理主義的人間観の内に取り込むことができる。（1D参照）

C104. 他人の利益を求めることは「利他主義」と換言できるが、これで言うならセンは「真正（genuine）でない」利他主義で利他主義を了解していることになり、かつ、「（他人の喜びを自分でも嬉しいと思）う」「純粋な（pure）利他主義」と（「共感による行為」によって「自分自身の喜び（のみ）を追求」する）「不純な（impure）利他主義」との区別を行っていない（1B）。ここは厚生経済学で論争の対象となっている<sup>1</sup>「効用のダブル・カウント」の問題と関わってもくるところであるが、「合理主義的人間観」に包括しうるのはこのうちの後者のみであろう。ちなみに、自分の「喜び」（利益・効用）を求めないのが「真正な（genuine）利他主義」である。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 拙稿としては「環境問題解決における「経済」と「倫理」」（一）『滋賀大学教育学部紀要 人文科学・社会科学篇』52号、2003年 参照。

<sup>2</sup> この三種の利他主義（への区別）について、拙稿としては「人間中心主義 vs. 非-人間中心主義」再論（「安彦4」に微修正して再録、122-3頁）参照。

S105. 「コミットメント」の方は「合理主義的人間観」に包括不可能である。それは自分の不利益となる（であろうと予測される）行為をも遂行するからである。

C106. しかし、この基本規定は、F´（「楽しんでいる」）とは不整合でなかろうか。「楽しむ」は明らかに「利益」であるからである。あるいは、ここでセンは、「合理主義」を物質的合理主義と了解して、ここに在る（ような）「利益」はいわば非-物質的なものだとして「利益」の外に置いているのかもしれない。しかしそれでも、いわば精神的「利益」<sup>1</sup>としてそれもまた「利益」である。ちなみに訳者の一人（大庭）は「訳者解説」で、「功利主義」の「快樂主義的人間観」にコメントして、「[その] 快樂主義的命題は、特定の倫理思想にのみ固有なものでもない。少なくとも……行為Aを選択したときには、その人は行為Aの帰結に、＜悦び＞を感じていたのだ。それが「悦び」という言葉の文法なのだ。……すると分岐点は、結果として悦びを増すであろう行為を選ぶのか、結果の如何にかかわらず為しうること・為すべきことを為す悦びに満ちた行為を選ぶのか、という選択にあらう。」(266)と — ただし、この「選択」を帰結主義・義務論間の選択に重ねていて、(おそらく)それが「文法云々」の言と「結果性」に関して齟齬を来している。これについて言うなら我々は、「義務論」と「結果」との関係を検討する必要があると考えている — 述べている。

S107. 「合理主義的人間観」においては、道徳性は（利己主義と反対の）「利他主義」、あるいはより厳密に「公平」主義（1 G参照）、「普遍」主義（1 I参照） — 「功利主義」はその一ヴァージョンである — として規定されているが、そういう「伝統的な二分法」は誤っている（1 I）。「コミットメント」はそうした公平主義・普遍主義を含意するものではなく、特定の他者（達）の利益を求める場合であっても構わない（1 I）。

C108. この限りでは、自己利害を求めることなしに誰であれ（どういう範囲であれ）他者の利益を求めることがコミットメントであるということになるが、しかし、これでは「コミットメント」の含意を十分カバーしないことになるであろう。セン自身も、(したがって)「広い意味

<sup>1</sup> 上記拙稿「人間中心主義 vs. 非-人間中心主義」再論」では、「人間中心主義」を「経済主義系統」「非-経済主義系統」に区別しつつ、後者の下位カテゴリーとして非-経済主義的「利己（自己中心）主義」というカテゴリーを設定した。これは直接には環境倫理上のものであるが、一般倫理的に言うなら、たとえば（端的には）ベンサムを批判してミルが（プッシュピン遊びに対して）詩の享受の（高級な）快を対置したものを想起して頂きたい。我々は、センにおいても、この「非-経済主義的」な利益（精神的利益）の追求が有意化されているのではないのかと見ている。ちなみに、石塚雅彦訳『自由と経済開発』（日本経済新聞社、2000年）で「精神的な満足 [mental satisfaction] に「功利主義的な」焦点を当てること」(18)といった言い廻しがなされているが、この「精神的」は「心的」とも訳せるものであって — ベンサム・ミルの古典的な快樂主義的功利主義では有意化されるのは当然「心的」状態である — 、我々がここで問題としている「精神的（利益）」とは別義である。我々の「精神的」は、ドイツ語で言うなら“geistig”に相当するであろうか。

でのコミットメント」を語ることになっている(1C)。その「広い意味」では、他者のためではなく「義務感」からなされる行為が「コミットメント」の例として挙げられている。この“他者のためではなく「義務感」から”ということは、「二人の少年」の例でうまく説明されている。実際、(まずはこう言うが)「コミットメント」は広・狭二義に分けられているとも了解可能であって、「狭い」意味では、(なお)「厚生主義」の枠内に在ると言えるが、「広い」この意味では、「厚生主義」そのものを越える余地をもつことになる。

C109. この「広い」規定と他者配慮性という規定とは互いに別なのである。ただし、前者(反-自己利益性そのもの)の(うちの)限定された在り方(加えて他者利益配慮性をもつ場合)が後者である、と了解可能である。実際「コミットメント」は「反-選好的な選択」(状態)といわば定義されている(1D)が、それがそもそも選好全般を非有意化するものと、(自己の選好は非有意化するが)他者の選好は非有意化しない、という二タイプに(さらに)区別可能である。そして同時にこの後者の限定状態だけが道徳性であるとも了解可能である。

C110. ここはB・ショウからの引用(1E)が関わるところであるが、センによるなら、リチャード・ダッジョンのような振舞は、「コミットメント」そのものではあっても、—「コミットメントは、もちろんその人のモラルと密接に関係している。しかし問題となるモラルは、……さまざまな影響力を含んだ非常に広い意味でのモラルなのである。」(1E)として「広い意味でのモラル」ではあるが—道徳的コミットメントではないのであろう。

C111. センは「コミットメント」を説いているのであるが、—「合理的な愚か者」稿は、そもそも道徳論ではなく—そもそもそれを道徳性の(「共感」と並ぶ)一状態として了解する必要はない。しかるに、読者において、「コミットメント」そのものが(一つの)道徳性と了解されていなくもない。いま「読者において」と言ったが、実は訳者達にも、この道徳主義的了解がなされていなくもないと推測できる。それは、1C中のコミットメント定義の部分で「[他人への顧慮ゆえに]選択する、ということによって定義しうる」と〔 〕内の補筆をしたところに表れている。また、「訳者解説」で「<共感>と<コミットメント>という二つの道徳感情」と記されている(275)ところからもそう言いうるところである。この(敢えて言って)誤解を防ぐために、追加して次の引用を挙げておく。

1 I :

これらの問題は、もちろん倫理学の問題と関連しあっている。というのも、道徳的な推論は人々の行為に影響を与えるからである。しかしそれらは広い意味では文化の問題であって、

道徳はその一部でしかない。(143f.)

C112. すなわち、センにおいて「合理主義的人間観」批判はいわば人間行為論であって(すなわち、そうした人間観では人間の行為全般を捉えきれないという批判であって)、道徳論ではないのである。

C113. しかしまた、センの(やはり厚生経済学的ではある)スタンスから独立に考えるなら、この「コミットメント」と「道徳性」との関連の問題は、そう簡単には処理できないところでもある。たとえば(と言うか端的には)カントの「道徳性」規定は、この限り(つまり他者の利益への考慮が入っていない限り)では、セン的道徳性規定の外部に位置することになるからである。同時にまた、

1 J :

コミットメントの領域は広いものたりうるにもかかわらず、功利主義やその他の普遍化された道徳システムに基礎をおいた場合のコミットメントの領域は、当該道徳システムの中で相対的に小さな部分を形づくることしかできなくなる。(145)

と引き続いて語られるとき、(功利主義系の道徳性を越えて、このカント的道徳性の余地をも与えるかたちで)別の、つまり「コミットメント」全般と等置しうるかたちの「道徳性」の存在可能性が想定されているようにも了解可能ではある。すなわち、カントの道徳性は(厚生そのものではなく)「義務感」に基礎を置く道徳性であり、センも — 「コミットメント」概念を「拡大」して — そうした義務感からのコミットメントを、しかし(まずは)道徳とは独立したものとして認めたのだが、カント的な義務道徳性の余地を残している(と解釈可能な)のである。

C114. 自己利益を伴うという(したがって「コミットメント」と対比される)「共感」のセンの規定に従う限り、功利主義はこれを取り入れることができる。というか、訳者の一人である大庭健が「功利性の原理」は、「共感の悦び」としての「慈愛の命令」なのである」と言うように(267)、一つの「共感倫理」とさえ言いうる。したがって、センが批判対象とする「合理主義的人間観」の枠外に位置することになる。

C115. これを受けて「義務感」タイプの道徳性と「共感」タイプ(これは、近年流行の言い方で「感情主義(sentimentalism)」タイプと言い代えてもよい)の道徳性との二種が在るとみな

すこともできる。

C116. しかし我々が論点としたいのは、「自己利益性」そのものである。他者の「利益」（実現）（＝悦び）を介するとしても、目的として（この場合は、これを共に感ずることによって得られる）自己利益実現が求められているとき（すなわち「不純な利他主義」）は、道徳としてはやはり問題的だと思われる。

C117. この問題性を伴いうる「共感」系に対して、「コミットメント」系は（自己利益性が不在であるという点で）「道徳」としてより妥当だとも見える。しかしこれについても、1) ここにも「自己利益」が伴っている（C 6参照）、2) その場合も含めて他者の利益性とは独立である（C 11参照）、という（可能性の）問題性が在る。まず1)に関してだが、「二人の少年」の例を使って考えてみたい。少年Aは「怒った」のであるが、それは一般的に言って、自分がコミットする規則（この場合で言えば「譲り合うべきである」という規則であろうか）に他人が無感覚であるとき、そこに生起しうる一定の不快感（換言して反・効用性、不利益性）である。これを逆に見るなら、他人が規則を認めてくれるとき、そこに一定の利益性が実現されることが在りうるということである。ここにまずは“承認（される）”という利益性（喜び）を想定することができる。さらに、他人が不在であっても、いわば自己承認というかたちで、コミットメント行為に利益性が成立する可能性が在ると言いうる。（いわゆる「良心の満足」もこの一形態であると言いうる。）そして我々は、この利益性が目的とされているときは、端的には道徳性とは見なし難い。この問題性はカント<sup>1)</sup>においても成立する可能性が在る。

---

<sup>1)</sup> 前後を含めて、『道徳の形而上学』（樽井正義／池尾恭一訳『カント全集 12』岩波書店、2002年）から少し長く引用しておく。

不完全な義務は徳の義務それだけである。この義務の実現[Erfüllung(実現(済み)状態)]は功績[Verdienst](meritum)……である。／……法に対する尊敬は、功績的[verdienstlich]である。……こうした心術[Gesinnung]を自己のうちに確立し、働かせることは……功績的である。というのは、この心術は行為の義務法則を超えて、法則それ自体を同時に動機とするものだからである。／しかしまさにそうであるから、これらの義務もまた広い拘束性に数え入れられねばならない。これら広い拘束性の義務に関しては、その倫理的報賞[Belohnung]という主観的原理が成立する。これは（しかも、これらの義務を狭い拘束性の概念にできるだけ近づけるために）、徳の法則に従うことに応じて報賞を受容するという原理、すなわち、単なる自己満足[Zufriedenheit]（これは消極的でありうるだけである）以上の道徳的快[moralische Lust]の原理であり、その快をひとは、この快の意識において徳は徳それ自身の報酬[Lohn]である、と称賛するのである。／この功績が、他人のためになされる功績、すなわち、他人の自然的な、またすべての人間からそうだと認められた目的を促進する（他人の幸福[Wohl]を自分の幸福とする）という功績であるならば、これを甘美な功績と名づけることができよう。その功績の意識は道徳的な享楽[Genuß]を与え、人間はともに喜び[Mitfreude]を感じつつ、この享楽に耽りがちである。これに反して、他人の真の幸福を、たとえかれらがそうだと認めない場合であっても、（忘恩、背恩の徒に対して）なおかつ促進するという苦渋の功績は通常、先のような反応をもたず、ただ自己満足だけをもたらす。だが、功績はこの場合の方がはるかに大きいことであろう。(256f. A390f.)

C118. ついで2)であるが、他者の利益性への配慮ということが問題となる。第一に、他者の利益性への配慮はやはり道徳性の必要条件となると考えられる。センが厚生主義（したがってまた、(他者の利益性というかたちでの「帰結」を有意化する) 帰結主義) を完全には否定していないのもこの故であると了解できる。しかし第二に、その場合、「他者」はどのようなものであるのか。問題のカントでも「他者の幸福の実現は義務である」とも語っている。しかし、— ここから好便に問えてくるのだが — これは果たして他者の利益性への配慮であるのだろうか。カントの場合他者は、義務遂行のいわばダミーであって、いわば誰でもいいというところが在るのではなからうか。換言するなら、その他者は抽象的存在である。そうした者に即した義務遂行は果たして他者の利益性への配慮であるのだろうか。この問題性は、普遍主義的に他者全般の利益を考えるとの方が分かり易いとも思える。利益(享受の)主体はあくまで個人である。幸福な国民などと語られる場合も在るが、それはいわば比喩的・短縮的表現なのであって、幸福の主体はあくまで個人である。なぜなら、端的には「心理主義」的に幸福を規定する場合、その「心」は個人(別)にしか存在しないからである。ここから見ると(普遍性・公平性というところから措定されてくる)「他者全般」というのは実は利益の主体ではないのではなからうか。逆に、利益性の配慮の対象となるのは、あくまで特定の個人であって、したがって、(むしろ逆に) その特定の個人を措定する「相関性」が必要だとも言える可能性も出てくる。B・ショウ『悪魔の手』のダッジョンの(コミットメントの)在り方も、これに関わってくる。ダッジョンは身代わり(という自己犠牲的な)行為を申し出るのだが、そこでは身代わ

---

「安彦8」(p. 127f.)では『実践理性批判』の「自己満足」に焦点を当てて議論したが、ここでは、これと(も)区別されて「道徳的快」が語られている(「単なる自己満足以上の道徳的快」)。しかしこの「道徳的快」は、「他人の幸福を自分の幸福とする」というものであるが — 一つの「幸福」(状態)としての「道徳的な享楽」のことではない。センと関連づけるなら、この「享楽」は「共感」状態のものであろう。これに対して「自己満足」(だけの状態)は「コミットメント」に対応するものであろう。しかし我々は、これがさらに — 『実践理性批判』では「浄福に似たもの」と形容されているが — 或る種の「幸福」=「快」、すなわち「道徳的な快」をもちうるものとして把握されていると了解している。

ここで同時に、通常の義務状態を「負債 [Schuldigkeit] (officium debiti 負い目の義務)」と — その義務の履行は負債の返済となる — 捉えることと共に、「不完全な義務」の遂行(「実現」)が、いわばそれと同じく量的なものとして「功績」と(つまり、義務遂行によって何か量的なものを結果するものと)捉えていることにも注目すべきであろう。なぜなら、(添えられたラテン語で見れば分かるように)これは「教会の宝」概念(C328参照)とも通じるものであるからである。拙稿「義務」(V) (大庭健他編『現代倫理学事典』弘文堂、平成18年)参照。

なお、「道徳的快」の語はシジウィックでも使用されている。「常識は、功利主義が認めることを越えて利己主義の抑制を……賞賛している、と反論されるかもしれない。……しかし、……(2) 観察者は、幸福が全体として失われたかどうか判断することができないことがしばしば在る。なぜなら(a) 犠牲を為す者が共感的快・道徳的快(sympathetic and moral pleasure)によってどの程度補償されているのか、そして(b) そのような犠牲が行為者や他の者達に及ぼす道徳的影響から生じる(flow)遠隔的な幸福的帰結が考慮に入れられるべきかどうか語ることができないからである。また(3)、たとえ個々のケースにおいて損失が在るとしても、それでもなお、我々が自己犠牲を賞賛していることは、一定の功利主義的正当化の余地を与えるであろう。なぜなら、そのような行為は、幸福を促進する一つの傾性(disposition)を、その一般的傾向(tendency)における平均をはるかに越えて示して、我々が賞賛しているのは個々の行為よりもこの傾性であるかもしれないからである。」(Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7<sup>th</sup> ed., Macmillan & Co. Ltd., 1907, 431f.)

りの相手の利益性（「ため」）は完全に非有意化されている。これと同じように、他者全般の利益を配慮するというのは、いわば個々の他者の利益性が非有意となっていて、そういう（他者全般という）観念的な存在への“配慮”として、そこではむしろ自分の観念性（換言するなら理想性）の実現が志向されているだけではなかろうか。であるから、ダッジョンも身代わり行為について「むしろ自分のため」と語るのではなかろうか。<sup>1</sup> この問題性は、現在では（M・スミスによって問題視された）「道徳的偏執(moral fetishism)」概念<sup>2</sup>に即して検討することが可能だとも考える。

C119. この問題性は、*Development as Freedom*, Anchor Books, 2000.（石塚雅彦訳『自由と経済開発』日本経済新聞社、2000年。次の引用はこの邦訳を使用させて頂く。）第12章「社会的目標 [コミットメント(commitment)] としての個人の自由」で、

一緒に——広い意味で——生きている人間として、身の回りに目にする恐ろしい出来事は、本質的にわれわれ皆の問題であるという思いから逃れることはできない。それらはだれかほかの人の責任でもあるかどうかはともかく、われわれの責任なのである。／……内省的な被造物として、われわれには他者の生活に思いを致す能力がある。われわれの責任の意識は必ずしも、自分自身の行動が他者に引き起こしたかもしれない苦痛にだけ関係するものではない。もっと一般的に、周囲に目にし、それを正すことがわれわれの力の範囲内にあるような悲惨さにも関係しうる。もちろんこの責任は、関心を要求される唯一の要件ではない。しかし、この一般的要求の意味を否定することは、社会的存在に関する何か大切なものを見失うことになるだろう。それは、具体的にいかに行動すべきかについての厳密なルールを持つということよりも、直面する選択をするのに、共有する人間性 [our shared humanity] の意味を認めるということなのである。(325f.)

と、人は「社会的存在」として —「コミットメント」として— 「人間」「一般」の「悲惨」に「責任」をもつ、と説くときのセン<sup>3</sup>についても指摘せざるをえないと我々は考える。センはこ

<sup>1</sup> ここは、我々が設定した「価値実現道徳」という在り方が関わってくる。それで言うなら、我々はこれを「価値肯定道徳」「自己価値実現道徳」の二種に下位区分したが(安彦2-31)、「自分のため」が成立しているのは、端的にはこの後者(一定の観念=理想を価値として、その価値を実現している自己を有意化する道徳)である。上(C117)でカントに言及したが、その道徳もこの「自己価値実現道徳」であって、そこに「道徳的快」も成立していると見ている。ただし、「価値」が基底的には自己による価値定立に基づくものであるなら、それは或る種自己価値であって、それを「肯定」することは結局自己肯定となる。したがって、そこにも或る種の自己利益が成立していると言いうる。

<sup>2</sup> 「安彦8」参照。

<sup>3</sup> センのこの主張は、(戦争責任論のコンテキストで或る種標準となっている)ヤスパース・レヴィナス系の(「無限責任論」とも評される)責任論によく似ている。

ここで、観念的に「人間」に定位しているとも考えられるからである。しかしながら、こうした一種の理性的人間主義 — センの標準的解釈もこれを結論（的主張）と解している<sup>1</sup> — は広く見られるところである。たとえばロールズでもそうである。これは実は、「最大多数（の善）」に定位する功利主義にも生じうる問題である — こう言うとき我々は、先(C114)に述べたところに或る限定を加えなければならない。C330も参照 —。（しかし我々は、この問題性を回避しえる功利主義解釈を模索している。<sup>2</sup>）

C120. しかし他方、— M・スミスの場合もそうだと我々は見ているが — 「相関性」に即した「他者」の措定は、別の問題性をもっている。そこでは、「他者」は（上の「観念性」を免れるかたちで）具体性において措定されてくるのであるが、（誰を対象とするのかという）その具体的他者の決定（選抜）が、もっぱら自己の側からなされている。自分から見て特定の有意的な関係（たとえば愛）に在る者が、あるいは自分の好み・価値観に適合的な者が選ばれて対象となるということが在る<sup>3</sup>。したがって、ここにも利己性が在ることにもなる。以下で言及する「隣人愛」はこの問題性を解決するものだ我々は見ている。

## 2 センの主張（2） — 倫理的観点の経済学への導入、 あるいは帰結主義的枠組み内での功利主義克服 —

次に、*On Ethics & Economics*, Blackwell, 1987.（邦訳：徳永澄憲／松本保美／青山治城訳『経済学の再生 道徳哲学への回帰』麗澤大学出版会、2002。以下、引用はこの邦訳を使わせて頂く。）から関連部分を引用・提示する。

2A：

道徳原理としての功利主義は、以下の、より基本的な三つの要求の組合せとみなせる。

- 1 「厚生主義 [welfarism]」 これは、ある状態の良さ (goodness) が、その状態の効用だけに依存する関数であることを要求する。
- 2 「総和の順位 [sum-ranking]」 [あるいは総和主義] これは、どのような状態に関する効用の情報も、その状態における全ての効用の総和だけで評価されることを要求する。
- 3 「結果主義 [consequentialism (帰結主義)]」 これは、行動、制度、動機、規則など

<sup>1</sup> たとえば、この箇所を引用して論（民主主義論）を展開する鈴木／後藤前掲書、265 ページ以下参照。

<sup>2</sup> 「安彦8」参照。

<sup>3</sup> 「安彦6」「安彦8」参照。

何であろうと、それらにおけるいかなる選択も結局は結果の状態の良さによって決定されることを要求する。(66f.)

2 B :

厚生主義、とりわけ効用を価値の唯一の源泉とすること、に対する二つの批判を峻別する必要があるだろう。第一に、効用は人の豊かな生 [well-being (福利)] を反映しているとみていいが、……人の成功 [success] はその人の豊かな生だけでは判断できないだろう。……／……我々は、目標、責任、価値等を形成する人間の能力を認め、尊重しているので、行為主体の面から人を見ることができ、豊かな生の面からもみることができ……。このような複眼的見方……。 (68f.)

2 C :

人が評価し達成したいと願う [wishes to achieve] ものはどんなことであっても、その人が価値あるとみなすから価値があるに違いないだろう。……しかし、実際には、行為主体の重要性を認めたからといって、客観性に関する様々な議論……をしてはいけないということにはならない。(69)

2 D :

行為を遂行すること自体の重要性は、その行為主体が間接的に引き起こすであろう豊かな生の向上に完全には依存していない。たとえば、自国の独立のために命を賭して戦った人が、その独立が達成された [achieved] ときに幸福を感じる [feel happier] なら、その主たる成果 [achievement] は独立の達成であるが、その幸福は一つの結果 [consequence] に過ぎない。……その人の幸福 [「達成(achievement)」の間違い] はその幸福 [happiness] だけで成り立っているのではない。(72)

2 E :

同じ問題は、欲望達成 [desire-fulfillment (欲望充足)] という効用の [「幸福」とは別の] もう一つの解釈でも生じる。……幸福と欲望実現 [充足] は、本人の豊かな生にとっては十分価値があると思われるが、それらが……豊かな生の価値を適切に反映することはできないだろう。(74)

2 F :

豊かな生に対し、効用とは異なる概念を採用すると、別の種類の問題が生じる。なぜなら「[厚

生経済学の「基本定理」は、個人の豊かな生を判断するに際して、他の方法に簡単に置きかえられないからである。豊かな生に対する、幾つかの「客観的」状況（たとえば、人に対して実際に意味のある成果 [a person's functioning achievement (人の機能における達成)] に基づき、主に選好 [preference] には基づかない見解も、「基本定理」の基礎にある行動に関する仮定の中に暗黙の内に含まれている自己利益の追求[の選択]という単純な図式を徐々に突き崩すだろう。[こうした見解の下での] 選択 [choice] は、選好とはかなり違ったものになるだろうが、[それ(it) = 自己利益の追求という選択は、] 選好に依存しないような他の豊かな生の概念 [these other, non-preference-based notions of well-being] とはもつと簡単に違ったものになってしまうだろう。(83)

## 2 G :

人間の自由は、その人自身が獲得した成果「achievements」以上に価値があると見ることもできる。各人の持つ選択肢 [options] と機会 [opportunities] は、最終的に獲得したり維持したりするものに加えて、ある規範的評価を考慮に入れたものとみなすことができる。自由は、それが何らかの成果を得るのに役立つからだけではなく、……それ自体の重要性によっても評価されるだろう。(104f.)

## 2 H :

自由という視点は、「豊かな生の側面」にも「行為主体の側面」にも適用できるので、人間に関する適切な情報を、「豊かな生の達成 [well-being achievement]」、「豊かな生を求める自由 [well-being freedom]」、「行為主体性の達成 [agency achievement]」、「行為主体の自由 [agency freedom]」という四つに分類することができる。(105)

## 2 I :

功利主義的アプローチでは、様々な財 [goods (善)] のすべてが（効用があると仮定されているので）同一の評価基準で記述され、倫理的評価は単にその大きさの単調変換にすぎない。……善さ [goodness] を同質的な倫理的価値と考えることは、恐らく、形式的にはおかしくないだろう。[しかし、] ……このような「一元論的」見方では評価対象でさえすべて同じ（単一で同質的な）タイプとみなしてしまうことになる。(107)

## 2 J :

評価対象を一元的基準で評価するのは恣意的であるという [上述の] ことと、倫理的評価が完全かつ整合的な順序を持つべきかどうかという問題ははっきり区分しなければならない。

様々な財 [善] の束を順序づけるという重要一かつ、全く恣意的でない問題は確実に残されるので、倫理的に対立する主要な問題を扱う場合には、それに触れざるをえないだろう。しかし [他方]、この倫理的順序の問題と一元的評価の問題を混同してはならない。(108)

2 K :

道徳的情報に関する四分類が示唆することよりも、ここでの議論が扱っている多元性 [plurality] の方が実際にははるかに広い……。……四分類それぞれの内部にも多様性 [diversities] があるからである。……こうした内的多様性……。……(108f.)

2 L :

さらに、一個人の成果と自由から、……。……多くの人々からなる集合全体としての成果と自由に視点を移すと、その多元性はさらに広がる。(109)

2 M :

いくつかの評価対象がある時に、一つの行為選択は、ある観点からは高い評価を得るが、別の観点からは低い評価を受けることがありうる。この種の問題への対処法は三つある。[/] 一つは、いくつかの適切な「トレード・オフ」を検討し、比較対象の組み合わせの一つが他の組み合わせに対して全体的に優れているかどうかを判断する、という方法である<sup>(8)</sup>。(110f.) / (註 8) しかしこの種の比較考量は、判断に伴う犠牲の性質を的確に認識する必要があるので、「悲劇的な選択」も含むものである。(142)

2 N :

第二の対処法は、二つの選択肢に順位を付けずにしておくというものである。この方法は、それぞれのケースに対して完全な順序を求めず、複数の評価から生じる部分順序が完全性を満たさなくてもよい。評価法ごとに得られた部分順序の間に一致する部分がある時は、「優位性に基づく推論 [dominance reasoning]」……。……に基づいて、全ての選択肢からなる一つの明確な順序を作ることが当然可能となる。(111)

2 O :

第三の対処法は、競合する諸原理間の調停不可能な対立に直面して、一つの選択肢のいずれもが他の選択肢に優越していることを許すものである。……。……内部的整合性の要請からすれば、この対処法は全く異様に見えるだろう。/ だが、このような「整合性の欠如」を認めたからといって、この対処法が葬り去られる訳ではない。というのは、そのような「整合性」の実

可能性や必要性もまた共にその正当性が求められているからである。(112)

2 P :

合理的な公的決定は、このような部分的正当性しか持たない選択を甘受しなければならない。  
(114)

2 Q :

[換言するなら、すなわち「多元性」は解消できないということであるのだが、これに対して「一元論」を採る]伝統的アプローチでは、順序は同質的对象、すなわち満足[satisfaction]の総量を反映するものとみなされている[これは、異質なものを排除してしまっている]が、現代の消費理論ではそうしたものは求められていない。そこでは、「効用」とは単に一つの順序(具体的には選択によって明らかにされた)が実数値で表現されたものにすぎない。[しかし、これにもなんらかの異質性の排除があるとみるべきであろう。であるから、先の「三つ」が残るのみなのである。](142)

2 R :

[以上、]経済分析で用いる一連の変数や様々な影響関係についての視野を修正し、かつ拡大することが必要であるということ、私は論じてきた。[ここで、これを別の観点から、すなわち、「経済分析」が依拠してきた「結果主義[帰結主義(consequentialism)]」という観点から論じてみたい。](117)

2 S :

[功利主義を批判して]権利を基礎とする議論は、しばしば、結果主義的な議論に疑念を持つ哲学的立場[すなわち義務論]から行われる……(121)／／……[しかし、]功利主義の他の要素が切り離されるならば、権利を基礎におく道徳理論は、「厚生主義」や「総和による順序付け」とは共存できないとしても、結果主義とは非常にうまく共存できる。(122)／／……実行された行為そのもの[actions performed]に価値を認めたり、権利が侵害されることの価値を否定するなど、非常に広い[broad]見地から結果を見ること[によって。](124)／[また、]結果主義的な推論は……、事態を評価する際の「位置の相対性[相関性][position-relativity]」と結びつき得る……。／[そして、]事態の評価に「位置の相対性」が認められるなら、バーナード・ウィリアムズやトマス・ネーゲル、ディレク・パーフィットといった哲学者たちによって論じられた、行為に適用される行為者[行為主体]相対[相関]主義的道徳観[agent-relative morality]の様々な特徴は……結果主義体系の中に組み

込まれる。(125)……／……一層の制限がない状態で用いられるなら、結果主義的アプローチは、権利や自由といったことに関する予知的思考のために、強固であると同時に繊細な構造を構築することができる。私はこの方向に向かうことに明白な利点があるということも論じてきた。そしてこれは、共に不適切な結果主義的集計を含む、標準的な厚生経済学における狭い結果主義的厚生主義とも道徳哲学におけるいくつかの義務論的なアプローチとも異なる。(126)

2 T :

経済学では通常、人は自分の効用関数を最大化しようとしているとみなし、しかも、それはその人の消費のみに依存し、その人の選択のすべてを決定するとみなしている。[すなわちそれは、人が] [①] **自己中心的な厚生** [Self-centered welfare]、[②] **自己厚生**の目標 [Self-welfare goals]、[③] **自己目標の選択** [Self-goal choice] [という三つの特徴を持つものとみなしている。] (129f.)

2 U :

自己利益を求めるものとは異なるタイプの行動は、三つの要求のうちの一つないし二つ、あるいは三つすべてを否定するかどうかで見分けることができる。(130f.) [／] 倫理的な考慮は、人の自分の厚生以外 [の厚生] の目的を最大化することができ [②の否定]、また、その人の個人的厚生はその人自身の消費 [consumption] よりも広い基盤に基づくようになる [①の否定] かもしれない。(131)

2 V :

取り扱いが最も難しい特徴は、自己目標の選択である。……各人が自分の最適な目標を選択していると仮定することが [にもかかわらず] 問題なのは、異なる様々な目標を持つ人々からなる共同体の中で自らの目標を選択するよりも、一つの別の行動規則に従う方が、各人の目標が達成できる、という事実から生じる。この種の問題は、たとえば「囚人のジレンマ」といったいくつかの標準的なゲームの理論の立場から容易にその特徴を述べることができる。(131f.)……／／ [実際、] 近年、有限回繰り返された囚人のジレンマのゲームにおける [「別の行動規則」に従った] 協力的行動の優位性を扱ったゲーム理論の文献が非常に多く刊行されている。(133)

2 W :

[しかし、] 最後のゲームでは、もうこれ以上ゲームが繰り返されないので、明らかにそこで

は自己目標の選択を放棄することはない。……/この問題を形式論理的に扱っている文献では、プレーヤーに知識もしくは推論のどちらかに何らかの「欠陥」があるために[本人において「最後」が成立しないので]協力が生じるのだと説明しようとする。……/こうした「欠陥」は確かにあるだろうが、協力的な行動を全く別の視点から説明することも可能である。……/行動は、最終的には社会的な事柄でもあり、「我々」がなすべきこと、あるいは「我々」のあるべき戦略の観点からの考察は、他の人々の目標とそこに含まれる相互依存性についての認識を含むアイデンティティ感覚を反映するだろう。……相互依存関係の認識は、必ずしもそれ自体固有の価値を持つものではないが、その集団の成員それぞれの目標を確かなものにするという手段的な意味での重要性を持ち、ある種の行動規則に従うことを示唆しうる。(134ff.)//実際、アダム・スミスでさえ、「行動規則」が手段としての重要性をもつことを指摘して、「これらの行動の一般規則は、それが、習慣的な反復によって我々の心に刻み込まれてきたとき、我々の個別的状況において何をなすことがふさわしく適切であるかに関して、自己愛に対する誤った観念を訂正するのに非常に有効である」と言っている。こそのような社会的道徳に含まれた複雑な手段的倫理が存在する。(138f.)

2 X :

経済理論の標準的な行動過程からの乖離は……多くの明らかに別個の倫理的考察から生じるだろう……。それらは、他人に対する優しさ [bonhomie] や共感 [sympathy] も含むだろう。さらに、それを侵すことが本質的に悪いことと見なされる特別な行動パターンに対するコミットメントもあるだろう。しかしまた、[見てきたように] 行動事態についての固有の評価からではなく、……その行動の集団としての重要性から生じる忠実さのような、別の行動パターンもあるだろう。(139)

2 Y :

[しかし、] ほとんど完璧なまでに拡張した後でも、結果主義者の評価と結果に敏感な[ヴェーリジョンの] 義務論者の評価との間には[にも] ギャップが残る。/行為 y よりも行為 x が選択されるということは、x を実行し、それによって引き起こされる事態が、y を実行し、それによって引き起こされる事態よりもすぐれているということと同じではない。この区別は、結果主義がより広く定義されるほど弱くなるが、結果主義的推論が完全に満たされ、実行された行為がその結果の中に含まれたとしてもなお、この区別が消えてしまうわけではない。多くの道徳的決定にとって結果主義的分析は必要ではあるが十分なものではない<sup>(17)</sup>。(124) /註(17) ……ある行為が全体として最良の結果をもたらす場合、その行為をすることが道徳的に自由であることは否定し難いが、全くその通りに行う義務があると主張することとは別

である。(143)

一章と同様に、次に、セン自身の主張の要約とそれに対するコメントとに分けて、引用文の要点および、取り上げるべき論点を記しておきたい。その際、一章と重なるものはなるべく省略する。

S201. 「功利主義」の第一の「要求」は「厚生主義」である(2A)。すなわちそれは「厚生」(あるいは「幸福」)に定位するものであるが、経済学ではこれに当たるものとしてもっぱら「効用」概念が用いられている。

S202. 「効用」にはしかし、それ自身多様な解釈が在る。「欲望充足」という解釈も在る。これは「幸福」とはかなり違ったニュアンスももっており、大別するなら、この「幸福」的解釈と「欲望充足」的解釈の二タイプの解釈が在るとみなしうる。(2E参照)

C203. 「幸福」と「欲望充足」とは、前者は端的に“或る(よい(well))状態にあること”として、後者は、それに対して自分の「欲望」(事項)を前提として、“それが実現(充足)されている”という一つの限定的状態にあることとして差異性を措定できるであろう。前者が受動的事態(与えられた幸福)を含みうるのに対して、後者は能動的事態だと言うこともできよう。

S204. しかし、いずれの解釈を採っても、「効用」は主観的なものである。実際、経済学ではそうしたものとして「効用」を了解する。これに対して「福利(豊かな生)」は客観的にも了解可能である。

C205. (「主観的」はむしろ「主体的」と訳出した方がいいかもしれないが)、経済学では「効用」を、或る意味では「欲求充足」的解釈の方と整合的に人(主体)の(まさしく「主体的」とも言いうる)意志的な事態を前提としていて、そこに「選好(preference)」概念が用いられてくるのもであろう。しかしそれは同時に、人のそれ自身の(意識的)意向に従うものとして、「主観的」でもある。しかしながら、これについて、というかここから伺える(我々にとっての)問題性がセンの次の言い廻しのうちに在ると我々は考える。

Sumner は、「包括的な(generic)厚生主義」(福利にのみ依存するが、必ずしも福利と効用とを同一視しない)に対する私の批判と、福利を効用とほとんど同じものと理解すること(これを彼は「厚生主観主義」と呼んでいる)とを区別する点では絶対的に正しいけれども、私

は、厚生を効用と同一視することに伴う中心的難点は効用が心的量の見地で定義されるという事実から生じるとは考えていない。……Sumner は、「個人の厚生は主観的である」「個人の厚生は効用と同一である」という二つの記述を同一視しているように思える。「主観主義」ということで、快あるいは欲求の見地で定義された効用は心的現象であるということが意味されているのなら、そのこと自身は非難可能性の要点ではない……。実際、我々の心に関係しているというこの特徴は、価値に関する我々の感覚や我々の心的評価にも共有されている。／特に効用の心的測定法(metrics)に依拠することに伴う難点は、別のところに在る。第一に、快あるいは欲求充足は、関心をもつ理由が在る達成の単なる一部分にすぎない、という問題が在る。……我々の評価 — さらに心的評価 — のなかで姿を現わしうる他の達成が在る。…… (たとえば、人々の個人的自由の侵害は、快樂あるいは欲求充足の計算のなかで反映されているものよりもより重大なものと判断されうる。) 幸福あるいは欲求充足のかたちの効用は、評価 (心的評価を含む) の話し(story)の単なる部分にすぎない。そして、関心をもつ理由が在るのは、評価一般、その全ての広さにおける評価についてである。この目的のためならば、我々が物事を評価するとき心を使うのは迷うことではない。他の何を使うことができるというのか。／吟味された (scrutinized) 評価を行なうにおいては……吟味の必要が組み込まれているのだが、しかし吟味は、道徳的あるいは政治的計算の基礎として単純に快あるいは欲求が採用されるなら、その成果を得ることがない。相違は、批判的査定そして理由づけられた評価 — 評価において単に快あるいは欲求を計算することとは異なっている評価 — を求めるところに在るのである。(“Reason, Freedom and Well-being”, in: *Utilitas*, 18-1, 2006, 91f.)

すなわちセンは、「主観主義」を批判しているのではなく、「主観主義」と言うならその「主観主義」として) いわば「快樂主義・欲求主義」を批判して、「吟味」として「理由づけられた評価」をすべきだとしているのである。しかし我々はここで、なぜ「吟味」ならばいわば定義的に「欲求主義」を越えることになるのか、「欲求」を越えるのであればまさしく外からの「価値づけ」への定位、すなわち客観主義を採ることになるのではないのか、と問うべきであると考え。ここに在るセンの発想は、「道徳の理由(why be moral?)」論に投影してみるなら、“理性的であるなら道徳的となる”という主張がその理性規定に事前に道徳性成分を与えているというのと同構造である。同構造の (論理的) 誤りを含んでいる。

S206. 「福利」を客観的に了解する場合、そこで「選択」される「福利 (よさ)」は、そうした「選好」に基づかないものだとも言う。そうした「福利 (よさ)」として、人の「機能」および「潜在能力」というものに即した「福利 (よさ)」を考えるべきである。

C207. このいわゆる「潜在能力アプローチ」は明らかにアリストテレス的なものであるが、より一般的には「必要」に定位したものと位置づけうる (99 頁、註(24)をも参照)。たとえば「水が飲めている」という事態は、通常の経済学のもとでは、あくまで人が「水を飲みたい」という欲求をもつという前提の上で「福利」であるが、しかし、客観的に、その人が (意識しないでも) 生理的に水を必要としているときは、欲求と独立に「福利」である。ちなみに、このような基礎的レベルでは、主観的「福利」と客観的「福利」とはほとんど一致してくるのであるが、これがたとえば「勉強ができてい」ることとなると、むしろ背馳する場合の方が多いかもしれない。そういう場合も含めて (やはり)「潜在能力」に定位すべきだというなら、それは一つのパターンリズム (さらには共同体主義的なそれ) ともなりうる。「福利」を実現するもの (手段物) として「財(goods)」を問題とするなら、センはここで (共同体主義的に) (Musgrave 的な意味で)「価値財」というものを有意化しているとも見ることが可能となる。

C208. ちなみに、このコンテキストで語られる「選好に依存しない福利の観念」の「選好に依存しない」ということは一章で挙げた「反-選好的」を (ただちには) 意味しない。これは、「選好」が自己利益 (追求) 的なものだという追加規定の下で、もっぱら、その「自己利益性に反する」(すなわち道徳的である) という側面を前面化したものである。しかし、人には客観的「機能」として「道徳性」が在るとみる場合 (すなわち、人は道徳的である方がより「よい」(福利的である) 状態に在ると見る場合)、「選好に依存しない」が結局は「反-選好的」と同義となってくることも可能である。

C209. ハーサニー起源の「倫理的選好」— あくまで「倫理的選好」であって「倫理的選好」ではない — という用語法が在る。セン (自身) の図式においては、この余地はないのであろうか。これは換言するなら、主観的な倫理性の余地ということであるが、これを認める場合、「選好」のほとんど定義的な意味成分として在る「欲求」性を倫理性に (も) 取り込むことになるのだが、これをセンはどう扱うであろうか。これは、— 再確認することになるが — 換言するなら、倫理性の効用性を問うことでもある。

S210. 人の成功は、厚生(well-being)の面からだけでなく行為主体(agent)の面からも見ることができる。多元論 (複眼的見方) (二元論) を採るべきである。(2 B)

S211. 成果 (達成) だけでなく、自由ということも重要である。(2 G)

C212. この厚生・行為主体という対比と、成果・自由という対比とは — 同じことの別表現で

あると了解されるかもしれないが — 別の事柄である (と我々は了解する)。したがって、2 × 2で、人の在り方に関する4つの評価視点 (2H) が在ることにもなる。しかし、これについては次章で問題とすることにする。そうするとして——

S213. 功利主義は、その帰結主義の側面について、義務論的立場から批判されてきた。しかし、これは、帰結を「広い」見地から見ることによって躲すことができる (2S)。

S214. 経済学は、人の行動は自己中心的な厚生、自己厚生の目標、自己目標の選択という三特徴をもつものとみている (2T) が、倫理的な観点から、これらの克服が求められるところである。

C215. 本書からはこの二つを基本主張として取り出し、以下、検討を加えてみたい。

S216. 「帰結」を広く見る場合、そこには、「権利」や「行為そのもの」というものも「帰結」に算入できる (2S)。(この「広い意味での帰結」は、“Maximization and the Act of Choice”, in: *Econometrica*, 65, 1997 では、

包括的结果 (選択過程を含む) に関する人の選好は、選択の行為を所与とした最終点結果に関する制限された選好から区別されなければならない。(745)

として、通常の帰結 = 「最終点結果 (culmination outcome [帰結])」に対する「包括的结果 (comprehensive outcome [帰結])」と用語化されて区別されている<sup>1</sup>。(本書最終の註 ((27)) (147f.) では「単焦点帰結主義 [single focus consequentialism]」が語られている。これは、同様に厚生主義を批判的に形容する用語であって、その点で (厚生的) 「最終点帰結」への定位の批判と同じであるが、対置されているものが後者ではいわば「過程的帰結」であるのに対して、前者では、むしろ「厚生」とは別の「最終点」が有意化されている、あるいは、少なくとも排除

<sup>1</sup> 最近邦訳が出版された著書 (『正義のアイデア』(池本幸生訳、明石書房、2011年、原書: 2009年)) では、この論文へ言及しながら、

達成の完全な特徴付けには、物事が生じた正確な過程を含める余地があるべきである。……一〇年ほど前に発表した論文で、私はこれを「包括的结果」と呼んで、関連する過程を含めることにし、単なる「最終的な結果」と区別した。……最終的に起こることのみに着目して、人間の行為主体としての役割を消し去ることはできない。例えば、自分自身でコントロールできない状況に置かれることによって飢えて死ぬ人と、同じような結果になることを欲して意図的に飢えることによって死ぬ人との間には実質的な差がある。(60)

と述べられている。ちなみにここでは、「(行為) 主体性」の「コントロール」性に焦点が当てられている。

されていない、という相違が在る。)

C217. すなわち、「帰結」が或る行為を始点として展開される世界状態であるとして、「最終点帰結」が世界のうちの(なんらかの)最終点状態であるとして、(その最終点状態に至る過程で)「権利」が守られているという世界状態部分、同様、部分状態としての“行為が為された”という世界(内)事実も「帰結」に算入することができるということである。ちなみに“Evaluator Relativity and Consequential Evaluation”, in: *Philosophy & Public Affairs*, 12-2, 1983. では、

為された行為(action done)を帰結的状态(states of affairs)に含ませ、もっぱらそれぞれの状態の価値を基礎として正しい行為を決定する広い(broad)帰結主義者達が居る。そして、狭い(narrow)帰結主義者達が居る。彼らも同じことをするが、しかし、因果的行為を状態の外に置き、状態を評価することにおいて行為の本性(nature)と主体性(agency)を無視する。厚生主義的帰結主義者達はこの後者のカテゴリーの一つの特殊なサブカテゴリーを成す。そして、このサブカテゴリーには功利主義者達が含まれる。……この両者の相違は、バーナード・ウィリアムズがよく知られたケース — 山賊(bandit)によって射殺されようとしている 20 人が居るとして、ジムがこの 20 人のうちの 1 人を自分自身で射殺することによって彼ら [残りの 19 人] を救うことができるというケース — におけるジムの決断を用いて説明することができよう。この決断は狭い帰結主義者にとっては困難なものではない。「ネットとして」19 の生命を「救うこと」の産出のために 1 人を射殺することに関するよきケースを彼はここにもっている。そして、彼にとっては、ジムの行為の本性—殺害しなければならないこと—は計算のうちに入ってきたきさえない。狭い義務論者にとっても深刻な問題は存在しないであろう。彼は殺害してはならないのであって、ジムが射殺することの他の帰結—他の 19 人の生命を救うこと—は、ジム自身の殺害行為の不正をなんら変えることができない。広い帰結主義者は狭い帰結主義者よりもより多く問題を抱えることになる。しかし私は、彼も非常に深い問題をもっているとは思わない。……彼が主張しなければならないであろうのは、状態の評価において、1 人が誰かによって殺害されるがままにすることではなくジムが自分で 1 人を殺害することになるというネットの反価値は、1 人に加えて、ジムが手を下せば救われることになるであろう 19 人が殺害されるがままにすることの反価値よりもより大きい、ということである。[これが (19 人ではなく) 99 人である場合は、逆に判定されることも在りうる。] こうした主張は、広い義務論者のディレンマの場合とは異なって、もっともらしさに欠けている。広い義務論者も、19 人を救うために 1 人を殺害したのなら状態はより良いであろうということを認めるかもしれないが、しかし、彼にとっては、このこと自体は何が正しい行為

であるのかを決定しない。正しさの判断は別の……道徳的課題である。彼は、内在的に不正な行為に関する義務論的制約を上回る十分な理由をもたなければならない。<sup>(27)</sup> この制約を上回ることが「このケースにおいてはおそらく正しいであろう」と最終的に決断するとしても……、彼にとっては、広い帰結主義者にとってとは異なって、単純に状態に関する判断を反映したものではない。非帰結主義者から帰結主義を区別するのは、状態の評価が無条件的に支配していることである。そうであって、状態から因果的行為を除外することではない。これは、狭い帰結主義者に固有の実践であるにすぎない。……評価者相関性はそれ自身において、道徳的決定への広い帰結主義的アプローチに結び付けてとの両様の仕方でも考察されてきた。／後者のコンテキストにおいては、評価者相関性が全ての標準的なタイプの行為者〔行為主体〕-相関的価値を帰結主義的枠組み内部で許可する仕方は明瞭である。しかし、広い義務論との対比が示しているように、このことは、広いものも含めて本当の義務論者なら要求しなければならない義務論的制約に対して同じ役割を与えることになる訳ではない。この相異〔両様の仕方間の相違〕は残るのである。(131f.)

註 27. 内在的に不正な行為からの帰結的なネットの有利(advantage)がその行為に対する制約を上回るべく十分に大きくある必要が在るというのは、悪い行為を状態の一部として一つの出来事であると評価することに対する追加的要求である。広い義務論と広い帰結主義との間の相違を見る一つの仕方は、後者にとってはどのようなネットの有利も十分に大きいということであるのに対して、広い義務論にとってはそうではない、ということである。他方狭い義務論にとっては、いかなるネットの有利も十分に大きくない。狭い帰結主義は他のすべてのものと異なって、正しさの判断において因果的行為の本性にまったく配慮しない。(132)

と、まず「狭い帰結主義」「狭い義務論」の両者が退けられ、次いで残る「広い帰結主義」「広い義務論」のうちで後者が最良の理論であるという筋で記述されている。そして「広い義務論」が「広い帰結主義」よりも優れているのは、後者が（「行為そのもの」をも入れて）「拡張」されたものであるとしてもなお「状態」の善悪で行為を判定するのに対して前者はそこから漏れるもの（なお「残る」もの）— これは2Yでも語られている（と我々は解釈する）— にも配慮するということに在るとされている。この論文ではこのことの言及でもって閉じられているが、本書の場合は、— この“漏れるもの”をいわば棚上げしながら — なお帰結主義的に処理できないかという方向で論が展開されている（といういわば筋の相違が在る）。しかし我々からするなら、この“漏れるもの”（をめぐる相違）こそが論点なのである。さらに言うなら、この論点を論じうる諸観点の提示を我々は以下でやっているのである。

C218. この「帰結」概念拡張によって、功利主義（帰結主義）に対して「義務論」を別個に設定する必要は（本書でのセンからすれば）基本的にはなくなるというのであるが、それは次に、あくまで（包括的）帰結の「最大善」を求めることを前提とする（と、論を「利己主義」との対比で考えて単純化するために仮定する）。これに対しては、1)「倫理」を「最大善」とリンクさせるのは問題である、2)そうした広い「帰結」ではそもそもの「帰結主義」の意義を喪失させてしまうことになるのではないか、という異論が予想される。

C219. 1)について。センは、「最大善」＝「倫理」と等置はできないことを認めつつも、ここではいわば直截に「最大善」を前提としているように思える。しかし我々としては、その前提を置くのであれば、（逆に）批判として、a)「行為主体相関性」をも全帰結に算入するが、しかしあくまで一要素であるということに対してなされるであろう、たとえばB・ウィリアムズの異論、その異論を「利己主義」（あるいはネポティズム、あるいはむしろ“tuism”）であるとして、b)「権利」を（いわゆる“side constraint”として）絶対視するノージックのような異論に対して、それは一つの利己主義である、あるいは、それを「自由」の側面から説く（「善」よりも「自由」を重んじる）「リバータリアニズム」として、問題にすべきであろう。

C220. ウィリアムズの（反対）主張は、「行為主体相関性」はいわば「倫理」の必要要件であるという主張ともみなしうるが、そうするとこれは上(C118)の論点と合流してくる。また、「権利」主張を、あるいは「自由」主張が同時に倫理の主張としてなされるのなら、それは「道徳的（倫理的）利己主義」という論点と合流してくることになる。

C221. ウィリアムズ系の主張は、「最大善」の倫理性を認めた上で「最大善」倫理を「達人倫理」だとして、それに対して「常識道徳（倫理）（common-sense morality）」を説くものとも了解できる。

S222. （「最大善」倫理への批判には、「最大善」の一義的確定がそもそも不可能なのでそうした道徳は無意味だとするものも在りうるであろうが、そうした）「一元的評価」（の不可能性）の問題と、「倫理的順序」の問題とは相互に別である。（2 J）

C223. ここはまだ筆者として理解・評価が定まらないところであるが、一応、センの主張を次のように（仮に）纏めておく。両者は別であって、したがって「倫理的順序」といっても（当然）「完全かつ整合的な順序付け」であるのではないのだが、それでもなんらかの「順序付け」である。かつ、そうした「順序付け」を行なうべきである。（以上、2M-2Q参照）

C224. (標準的) 経済学の基本特徴として、[①] **自己中心的な厚生**、[②] **自己厚生の目標**、[③] **自己目標の選択**の三つを取り出すことができるということであった(2T)が、センによるなら、「倫理的な考慮」を取り入れるかたちで、(おそらくは、最大善という枠組み内で) これらは克服することができる。①は端的には「共感」によって。「財」の分配で言うなら、①は自分が財を享受するという原則であるが、すなわち、相手がその「財」を享受するのを私として(自分の) 喜びとするというかたちで。②は端的には「コミットメント」のかたちで、厚生以外のものを目的とすることによって。しかし③は難題である。

C225. 功利主義は、いわば非-標準的なかたちで「厚生主義」的要素を切り離すとしても、それぞれの主体の(主体にとっての) 善の(総計的) 最大化を外すことはできない。ここから、③の要素を否定することは不可能であると思われるかもしれない。そもそもの、その「総計」の基となる各人の目標追求が否定されることになるからである。しかるに「倫理」は、自らの「目標」に従った「選択」をするよりも、「一つの別の行動規則」に従うことを求めているように見える。したがって、(拡大版) 功利主義と倫理とはやはり対立するのではなからうか、と思えてくる。しかしセンによるなら、そうではない。これは、いわゆる「囚人のジレンマ」論を適用すれば容易に言いうるところである。その標準的な論では、(上の言えば) ①の原理と倫理とが矛盾しない、倫理(協力)を採った方が結局は原理①が求めるもの(つまり自己消費的厚生)の実現をもたらす、というものである。センによるなら、これが、— Parfit 的ヴァージョンの「ジレンマ」についても言えるというかたちで — ③についても言いうる。すなわち、「倫理」に従った方が結局は自己目標の実現を結果し得る。

C226. しかしながら、この“解決”は、他方「(行為) 主体性」を損なうのではなからうか。というか、より厳密には、「(行為) 主体性」の概念が実は二義的であって、その一つの意義(非-厚生的なものの包含)を損なうものではないが、しかしもう一つ(言うとするなら「自己性」)に対しては否定的であると言えるのではなからうか。これについては次章で問題とするとして、本章では、そもそもの「(行為) 主体性」についてウィリアムズが重要視する「行為主体相関性」概念そのものを、語られるところの「統合性(integrity)」に焦点を合わせて(再)検討し、その上で「帰結主義」の可能性を語って(も)いるセンについて、その議論を少しく詳細にたどって、それに合わせて議論する必要が在る。

C227. (附論:「行為主体相関性」をめぐって) 「広い帰結主義」が「行為主体(agent)相関性」をも包括できるというセンの主張に関して、ここで若干の補完的説明をしておきたい。

論稿“A Positive Concept of Negative Freedom”, in: E. Morscher/R. Stranzinger, hrsg., *Ethik*.

*Grundlagen, Problems und Anwendungen. Akten des fünften Internationalen Wittgenstein-Symposiums*, Hölder-Pichler-Tempsky, 1981 で次のように語られている。

もちろん、非-厚生主義的であるが完全に帰結主義的である道德体系をもつことには少しの困難もない。状況がCBWのために働くよう導くときのジョージにとっての統合性の損失(loss)は、事態に関する他の人々の評価にも、—それが有意的なら—彼らの行為選択にも組み込まれうる。(52f.)

これは、B・ウィリアムズが(功利主義を批判するために)設定したもの(通称「ジョージのケース」と呼ばれている)に即して語られたものである。ウィリアムズはこう説いている<sup>1</sup>。化学の博士号を取得したが就職難で唯一の就職可能性は化学生物兵器研究所(CBW)だけであると仮定する。そこで働くことは(平和主義という)自分の「統合性」を損なうものである。他方、彼が就職を拒否しても別の者(その者は「平和主義者」ではないと想定されている)が働くだけであって、その者が就職した場合は、自分(ジョージ)が就職した場合に比べて、(躊躇なく研究が進められて)より平和を脅かす兵器が開発されてしまうことになる。功利主義者であるならば、そういった悪い帰結を避けるためにジョージは就職すべきである、と結論することになるが、しかしそれは彼の「統合性」を損なうことになる。したがって、そうした功利主義的結論は退けられるべきである。このウィリアムズの批判に対してセンは、そうした「統合性」損失(loss)も一つの結果として「(広い)帰結主義」的枠組みに組み込んで、そうした「損失」の悪と「(最終点)帰結」の悪との両方を勘案して(就職)行為の正・不正を判定できるところで説いているのである。若松による換言では、「厚生主義を放棄しつつも帰結主義的枠組みを維持するならば、ジョージの統合性に対して功利主義よりも深い仕方で配慮できるかもしれない。たとえば、非厚生主義的帰結主義はジョージがそのような人生を歩まなくてはならないという事実はその事態をより悪いものにする一つの要素であると考えられるかもしれない。」(66f.)のである。

ここで説明として以上のこと(そのもの)を提示しておきたいというのではない。我々が「補完的説明」と言ったのは、センのこの言述に対する(敷衍的)説明である。まず、ここで「帰結主義的」と語られているところは正確には「功利主義的」でなければならないとも言う。もちろん、「功利主義」が「厚生主義」(的「帰結主義」)という含意を与えられていて、それを避けるために「帰結主義的」と記しているのであろうが、「帰結主義」は他方「利己主義」をも(「帰結」として自己の善のみを有意化する)一ヴァージョンとして含むものである。そして、

<sup>1</sup> B. Williams, "A Critique of Utilitarianism" in: Smart, J. J. C./Williams, B. eds., *Utilitarianism for and against*, Cambridge Up, 1973.

「功利主義」は形式的に<sup>1</sup>（いわば公平主義として）この「利己主義」（および「利他主義」）と異なるものとも規定されている。しかるに、ここではこの「利己主義」ではない「帰結主義」であることが前提となっている。（であるから「道德体系」と記されることにもなっている。）そのことを明示するためには、（非-利己主義的「帰結主義」として）「功利主義」と言わなければならない。「利己主義」との関わりがポイントの一つとなるので、我々はまずこう述べておく。

そうだとすると次に、センにとって、「統合性」が「帰結主義」に包括可能なのは、包括しても「他者による同一の評価」を保障するからである。換言するなら、なお「評価者中立性」を保持しえるからである。ここは、我々はそうする必要がないと見ているが、センは「道德」を（後で言う）間主観的なものと想定している。（これと整合的に、ジョージと共に他者（ハリー）も「平和主義者」であることに例が修正されている。つまり、「平和主義」は「間主観性」をもつものとして一つの「道德」とされている。）であるから、すぐ触れることになる概念で言って「自己-評価中立性」が前提とされることになっている。

可能性としては「統合性」の重みが非常に大きい場合「帰結主義」からしても逆の結論（すなわち「ジョージは就職すべきでない」）が出て来えるのであるが、ウィリアムズはそもそものそうした比較考量を拒否する。ウィリアムズにとっては「統合性」は比較考量をそもそも排して配慮しなければならないところである<sup>2</sup>。したがって、世界（「最終点帰結」状態）がより悪くなるとしても、「統合性」は配慮されるべきなのである。

ウィリアムズの場合は、こう端的に処理することで済むのだが、センは、これをもっと慎重に扱うかたちで議論を展開している。その議論の中核を成すのは「中立性・相関性」ということとそのものの分節化である。このことを踏まえてさらにセンの議論を追っておきたい。

本書でも言及が在る（2S 参照）論稿“Rights and Agency”, in: *Philosophy & Public Affairs*, 11, 1982 においてセンは、同様「ジョージのケース」を用いて説明されることになるが(25)、

私は、行為主体相関性(agent relativity)が目標権利体系にどのように組み込まれうるか吟味したいと思う。しかし、その問題に取り掛かる前に、二つの準備的論点が区別されなければならない。第一に、行為主体相関性とは何か。この節で私が論じたいのは、行為主体相関性は非常に異なった諸タイプから成りうるものであって、その諸タイプは……ひとまとめにし

<sup>1</sup> 「形式的」であるので、そこに内容として（さらに）多様なものを取り込める。ベンサム型の快楽主義的功利主義とは異なったムア的な「理想的功利主義」というヴァージョンも可能となる。そして、「統合性」の善をも取り込んだヴァージョンも可能なのである。

<sup>2</sup> ただし厳密には、— 「統合性」は「自分自身のなんらかの計画」(ibid., 115)に従って行為するところにあるのであるが— 彼が「コミットメント」と呼んだ種類の計画、すなわち「人がより深く・より広く関与し、一体感をもっている(identified with)計画」(116)に関わる場合の「統合性」である。

て同じ仕方では扱われるのではなく、分別する分析を必要としている。(21)

として、

Nagel, Parfit, Williams 達によって吟味された行為主体相関的諸価値をカテゴライズする  
(21)<sup>1</sup>

と換言しつつ、相関性・中立性について、それを(それぞれ)三種に区別する。すなわち、「実行者(doer)」「観察者(viewer)」「自己-評価(self-evaluation)」という3つの観点からの相関性・中立性である。(なお、若松は“agent”を「行為主体」、「doer」を「行為者」と訳出している。)それぞれ以下のように規定される。

実行者中立性(DN): 人*i*がこの行為を行ってよい(may)のは、[別の]人*j*がこの行為を行なうのを*i*が許容する(permit)ことができる(may)場合、かつその場合のみである。

観察者中立性(VN): *i*がこの行為を行ってよいのは、*i*がこの行為を行なうのを*j*が許容することができる場合、かつその場合のみである。

自己-評価中立性(SN): *i*がこの行為を行ってよいのは、*j*がこの行為を行ってよい場合、かつその場合のみである。(22)

3種の「相関性」は、それぞれ上の三つについて、(DN, VNについては「許容することができる(may permit)」を「妨げる義務を負わない(have no obligation to prevent)」と解釈して(take as)」、)それを否定したものである(22)。たとえば「実行者相関性」は「*i*がこの行為を行うことができる(may)のは、*j*がこの行為を行なうのを妨げる義務を*i*が負わない場合、かつその場合のみである、というわけではない」と規定される(22)。それぞれ「DR」「VR」「SR」と表記される。

そして、「中立性」については、(1)3つのうちの1つだけでは他の2つを含意しない、(2)3つのうちの2つを採ると残りの1つを含意する、が帰結する、「相関性」については、(1\*)3つのうちのいずれの2つも第3があってもなくても成立し(hold)得る、(2\*)3つのうちの正確に1つだけでは成り立ち得ない、とされる(22)。

センは同時に、「結果評価関数(結果を評価する関数(outcome evaluation function))  $G_i(\cdot)$

---

<sup>1</sup> おそらく(焦点を絞って言って)ここを想定してであろうが若松は「以上のような行為主体相関性と行為主体中立性の区別にはあいまいな点も残っているので、センによる区分をここで導入することにしよう[Sen, 1982d, p. 21-22].」(63)と述べている。ちなみに、ここをもフォローしている点で(も)若松の研究書は他書に

を、行為  $a$  の善さの評価と、その行為によってもたらされる「事態の残り (rest)」の善さ  $b$  とに関連づけて「分離可能な」かたちで考察することが有用である」(31f.)として、それを次のように記号化している。すなわち、「 $G_i(x) = V(z_i(a), y_i(b))$ , when  $x=(a, b)$ 」(32)である。

そうであるとして、— この記号的表記法を使ってセンの議論を(まず)少しく敷衍してフォローするが — 拡大版の「帰結主義」(拡大版の功利主義的帰結主義)は、その帰結評価に  $a$  を取り込む。この  $a$  は、「行為」(「そうした職に就かないこと」<sup>1)</sup>) そのものの善として ( $z(a)$  として) 評価に取り込まれるわけであるが、しかし次に、その評価される善 ( $z(a)$ ) は、そこに「統合性」がいわば体現されるものとして「行為者相関性」をもたなければならない。それを明示化するなら表記は、 $a$  がジョージ ( $g$ ) による 行為 (上の例で言うて「ジョージ ( $g$ ) が職に就かないこと」) であるとして  $z_i(ag)$ 、さらにジョージ ( $g$ ) にとつての 善であるとして  $z_g(ag)$  でなければならない。

これが有意化されて、「帰結主義者」が判断を下すとして、センによるならそれは — いま議論の簡略化のために  $b$  の部分は無視するとして —  $z_g(ag)$  を (善であるとして) 主張 (assertion(22)) するとき、いわば自分 (判断者自身) にいずれの「中立性」をも求める。すなわち、1) ジョージ ( $g$ ) がそう行為するとして、ジョージにハリー ( $h$ ) がそう行為する (つまり行為  $ah$  が為される) ときでもそれを、かつ  $z_h(ah)$  として認めること (「実行者中立性」)、2) 行為  $ag$  が ( $g$  の) いわば独断でなく、他者 (観察者) = ハリーもそれを認めていること (「観察者中立性」) こと、3) 「その職に就かないこと」をいわば一般的に (行為タイプとして) 善として判定するとして、(「自己-評価」として行為者自身を判断者と仮定するとき) 自分 (たとえばジョージ) だけでなく他の人 (ハリー) も善として判定していること (「自己-評価中立性」)、この三つの「中立性」を求めている。そうでなければ「評価判断」は、特定の者 (の特定の行為) を優位化するものとして道徳判断ではなくなるからである。

このように「中立性」を(「帰結主義」として) 保持しても「統合性」が(帰結的善として) 取り込めるのであるのだが、しかしながら、これによって取り込まれているのは、「統合性尊重 (integrity respect)」(「誰のであれ統合性を一般的に尊重すること」) だけであって、「統合性責任 (integrity responsibility)」(「自分自身の統合性に対して個人的に責任を取ること」) ではない(26、強調は本稿筆者の付加)。というか、厳密に言つて、「統合性責任」を取り込めるケースも在るが、そうではないケースも在る。そして、ウィリアムズは、後者のケースに即して「帰結主義」(功利主義) を批判している。

「取り込めない」ケースというのは、或る者の「統合性」の尊重と別の者の「統合性」の尊

---

比べて優れている。

<sup>1</sup> これは我々による具体化である。「そうした職に就くこと」とも具体化できるのであるが、「行為」の「善」ということで、逆にこう否定的行為として具体化した。

重とが両立しないケース、そして、この「或る者」が自分である場合、その自分の「統合性」の尊重＝「統合性責任」が別の者（他者）の「統合性」の尊重とが両立しないケースである。（セン版に修正された）「ジョージのケース」でも、この非両立性が想定されていると考えられている。つまり、ジョージとハリーとのいずれかが「職に就く」、つまり「統合性を喪失」することになる、と想定されている。そこで「統合性責任」が有意化されるなら、同じく記号的表記を用いて言うなら、ジョージにとって「ジョージが職に就かないこと」( $ag$ )が善である、つまり  $z_g(ag)$  である、厳密に言って「より（大きな）善」であるとして、それはいわば  $z_g(ag) > z_g(\overline{ag})$  ではなくて、 $z_g(ag) > z_g(ah)$  である。同様ハリーにとっては、 $z_h(ah) > z_h(ag)$  である。ウイリアムズに従って「統合性責任」を貫くことは、ジョージにとっては、ハリーに就職させて自らは職に就かないことなのである。

このことは、「中立性」に拘る限りでは「統合性（責任）」を保持しえないということである。したがってセンも、さらに、

[上の]ジョージとハリーのケース、そこでは行為と行為者主体性とが決定的であるのだが、そのケースによって例示される種類の統合性責任に関しては、 $z_i$  は明らかに評価者相関的であり、 $y_i$  はその例示と整合的に評価者中立的でありうる。このことは、行為判断に関する実行者相関性と観察者相関性とを帰結するであろう。(32)

と述べることになる。すなわち、 $b$ （兵器開発がなされること）の善さ（悪さ） $y_i(b)$  はジョージ( $g$ )からしてもハリー( $h$ )からしても（両者とも同じ平和主義者であって）同じである、すなわち  $y_g(b) = y_h(b)$ 、というか  $y_g(bg) = y_h(bg) = y_g(bh) = y_h(bh)$  であるが、 $a$ （したがって「統合性」）に関してはこうした等置は成立しない。すなわち、 $z_g(ag) \neq z_g(ah)$  である。（あるいは、 $z_g(ag) = z_h(ah)$  ではあるが、 $z_g(ag) > z_g(ah)$ 、 $z_h(ah) > z_h(ag)$  である。）したがって、ジョージとしては、「統合性責任」という善に忠実であるなら、 $ah$  は認めないで、というか  $ah$  せよと勧める義務<sup>1</sup>は課さないで、（それによって保障される） $ag$  を実行することである。これは「実行者相関性」を帰結することである。同時にこれは、ハリーにとっても同様の構造が成立しているので、ジョージが、ハリーが（観察者として）ジョージにそうするよう勧める義務を負わないところを実行することであって、「観察者相関性」を帰結する。

しかるにこれは、（評価（判断）が道徳的であるための要件である）「中立性」を損なっていることになる。（ウイリアムズが説くように）やはり「中立性」に定位する「帰結主義」では「統

---

<sup>1</sup> ここは、「妨げる義務を負わない」というセン自身の表現とは逆になっているが、それは、センが（ここでは）「行為」を「その職に就くこと」として想定しているのに対して、我々はここでそれを（逆に）「その職に就かないこと」として設定しているからである。我々はとして、「中立性」（の方）の規定に関してはこう「行為」

合性」を保持できないのではなかろうか。しかしながら、センはそうではないと説くのである。そして、そこで決定的なものとして提示されるのが「位置相関性」概念なのである。

これについて、センが（別の例に即して）語っているところを（我々としては）ジョージのケースで説明してみたい。上で見たように、ジョージにとっては、「統合性」の善から見て  $z_g(ag) > z_g(ah)$  である。つまり、ジョージが「統合性責任」に重きを置くなら（悪く言うなら）ハリーに「就職」させるべきである。しかし、ここでセンは、ジョージをして、仮に自分がハリーであるなら「ハリーは就職すべきでない」と（仮設的に）判断させる。つまり、ハリーにおいては「自分（ハリー）は就職すべきでない」という判断、つまり  $z_h(ah) > z_h(ag)$  が成り立つ、とジョージをして（仮設的に）判断させる。つまり、いずれにおいても「自分は就職すべきでない」という判断が成立する、とさせる。（これを第三者的に言うなら、へア的に言って、（いま関係者はジョージ、ハリーの二人だけなので）「全ての者は就職すべきでない」という全称判断が成立している。つまり、ジョージの「自分（ジョージ）は就職すべきでない」という判断は「普遍化可能」なものである。）ここに、（さらに）別の面から言うなら、一つの「普遍的利己主義」（各人は各人の「利」（いまのケースの場合、自分の「統合性」の実現）を優先化してもよい・するべきであると説く利己主義）の事態が成立していると言うこともできる<sup>1</sup>。

そもそも件の「統合性」は「平和主義」の「統合性」であった。ここから見ても、相手の就職を（も）認めないという方がより「統一的」だとも見ることができる。しかし他方、それは自分の「統合性責任」を果たさないということになる。ウィリアムズは、これを重視して、結果としては「相手は別だ」とすることになるのだが、それは明瞭に（通常義の）「利己主義」（つまり「普遍的」ではない「利己主義」）である。そして、そういうものとして明らかに「道徳」に反することでもある。「利己主義」も（形式的に見るなら）「帰結主義」の一つであるが、拡大版の「帰結主義」を説くときセンはそうしたものを想定してはいない。あくまで道徳的であるという限定内で「帰結主義」を拡大しようとしている。（ウィリアムズ自身は、「道徳」とは独立に「統合性」を語り、そこに（「道徳」とは別の）「倫理」概念を措定してくる。）

しかし他方、ジョージが相手＝ハリーの立場に立った判断を（自分として）認めるとしても、それは、いわば第三者的に「誰も就職すべきでない」と言っているわけではない。（通常の）功

---

を設定する方が適切であり、「相関性」についても行為設定をこれと同一にした方がいいと考えるからである。  
<sup>1</sup> これに関連させてへア（解釈）の問題として、「普遍化可能性」に加えて「指令性」をも入れて「普遍的指令主義」とも言われる彼の「道徳性」規定は、そこからだけでは「功利主義」を帰結しえないと述べておきたい。「功利主義」が帰結されるためには、「帰結」— それをセンのように「拡大」しても構わないのだが — の善の最大化ということが（さらに）必要である。言うまでもなく、「古典的功利主義」として、へアにおいてこの善は「快」である（が、これをも「拡大」して同様センのように「非-厚生」的なものをも含めても構わない。あるいは我々のように「快」概念を拡大して考えても構わない）。ちなみに、初期のへアはこの「快」（の最大化）を無視する「道徳性」（理想主義的道徳性）を自分の（功利主義的）「道徳性」概念の外に置いている。それに対して後期では、理想の実現をも一種の「快」として、（元々の「快」に対して言えば）「非-厚生主義的」なものも含んだ「快」の最大化を原理としたいわば拡大した「功利主義」を説いていると了解できる。

利主義であるなら、あるいはそうした第三者的判断を求めるかもしれない。センが説くものはこれとは異なる。この相異はケースを次のように変形してみた場合よく分かるところである。ウィリアムズ (=セン) 的に言って「コミットメント」— いわばこれの貫徹として「統合性」(保持) が在る — に程度の相違が在るとする。たとえばジョージの方がハリーよりも「コミットメント」の程度が強いと。その場合、功利主義では、端的に、(第三者的に)「ジョージの方が就職すべきでない」と判定することになる。なぜなら、その方がより大きく「統合性」保持という善が実現されるからである。(しかし厳密には、この“程度の差”をセン自身は想定していない。“程度の差”は“程度”の差ではあっても、(引き続きジョージのケースで言うなら)「平和主義」の“程度の差”であって、そこに別の諸「平和主義」— たとえば“熱心な平和主義”と“それほど熱心でない平和主義”— が在るとも言いうる。しかるにセンは、こうした(ものであっても)“主義の相違”をそもそも前提としていない。これは「自己-評価」については「中立性」を前提としているということである。したがって、更に言った方がいいことになるが:) また、程度の差がない場合、功利主義では「どちらが就職しても善の量は同じである、したがってあなた(ジョージ)が就職しない方がいいとは言えない」と判定されることになる。センの主張はこれとは異なっている。センは、自分の立場を「帰結に-基づく道徳性」と呼び、それを(通常の、しかし「広い」)「帰結主義」から区別してもいる(cf. “Evaluator Relativity and Consequential Evaluation”, op. cit. 132)。善の量ということ言うなら、ジョージが「自分は就職すべきでない」と判断するとき、その「自分が就職しない」ことの善はハリーが就職しないことの善より大であると判断している。記号化するなら、あくまで  $z_g(ag) > z_h(ah)$  である。これがジョージの判断であることを明示化すべく別の表記法<sup>1</sup>を用いるなら、 $z_s^g(ag) > z_h^g(ah)$  である。

しかしこれでは、事態をジョージ(g)から判断しても構わないという一つの「利己主義」となるのではなからうか。センはそうではないと主張するのである。なぜなら、この大小の判断がなされるのはジョージによってであるとしても、判断対象は(ジョージではなく)いわば「自分」というものであるからである。したがって、上の表記は正しくは  $z_s^g(ag) > z_{non-s}^g(a(non-s))$  とでもなる(“s”は「自分」を意味する)。そして、これを“客観的に”(「自分」を、「自分」の「位置」に定位した記述=「就職を迫られている者」として)指示するなら、sを「就職に就くか就かないかの選択状況に在る者」とでも解釈することになる。すなわち、「評価者相関性」

<sup>1</sup> 或る箇所(33)で Sen はこう記している。

実際、特定の人  $k$  が評価者-相関的道徳性をもっている限りで、我々は、その道徳性を  $G_k^k(x)$  の形式で表示して、人  $i$  (変数) によって状態  $x$  (変数) に対して適切に付与されているにちがいない、と人  $k$  (パラメータ) がみならず道徳的価値を反映させることができる。これはもちろん、 $G_k^k(x)$  というかたちで  $k$  自身が状態  $x$  に付与しているにちがいない道徳的価値を含んでいる。

(評価しているのが当人である場合、これは「行為者相関性」と同義となる)は、あくまで(いわば固有名で指示される)特定の人物とのではなく、その者がそこに在る「位置(position)」(「自分であること」あるいは「選択状態に在ること」との「相関性」を意味するのである。(この「位置」によって(たとえば)選択状態に在るときの)ジョージが指示されうるとして、それはいわば、一定の時点(ジョージがその「位置」に居るとき)について発話される時のみである。<sup>1)</sup> すなわち、ここで「位置相関性」<sup>2)</sup>というものが有意化されているのである。

これを「行為主体相関性」の主張(というか、「相関性」成分の取り込み)として纏めるなら、次のように言いうる。まさしく(就職選択という)行為の場面に在るとき、「行為主体」は、その行為(そのもの)の、かつ自分の「統合性」保持という善に配慮しなければならない。「行為主体相関的に」自分が善であることを目指さなければならない。(自分をいわば人一般の一人として見て、他の人々の善との比較考量を可能にするかたちで)「中立的に」自分の行為を判定するのであってはならない。だがそれは、あくまで特定の自分(たとえばジョージ)の善を目指すということではなく(そうであれば「利己的」となる)、行為の場面に在る者は誰であっても(したがって自分であっても)そのときの自分の(「統合性」保持という)善を目指すしなければならないということである。(これによって、道徳的であることが確保される。)これについて、「自分の善」を目指すのだからそれはやはり「利己主義だ」言われるかもしれないが、上で述べたように、そう言ってもそれはあくまで「普遍的利己主義」であり、そういう(普遍性をもつ)ものとして一つの道徳性でありうる。

---

<sup>1)</sup> いわゆる「確定記述」の問題としては、(たとえば)「就職選択の位置に在る者」は、それだけではジョージを指示しない、逆にジョージを指示するためには「或る時点で就職選択の位置に在る(在った)者」と記述しなければならないとも言う。しかし、こう言うなら、そうした(時間をパラメータとして含む)「記述」によっては確定的にジョージを指示することができるのであって、結局「位置相関性」は「個人(この場合はジョージ)相関性」とでもいったものになる(また、そういうものとして)「主観性」と同じこととなる、という異論が出てくるかもしれない。だが、その「個人相関性」は、いわば裸の(逆に全属性を有意化した完全な(full)個人ではなく、あくまでその位置性(のみ)を有意化した上での個人の「相関性」である。つまり、何故にその個人の相関性を重視するのかといった異論が出てくる場合、理由としてこの「位置」性が(必然的に)語られてくるものであって、それは結局「位置相関性」に還元できることになる。この「主観性」を否定するかたちで、センは論稿“Positional Objectivity”, in: *Philosophy & Public Affairs*, 22-2, 1993 においては、

客観性は、観察の位置が固定されるとき、間人格的な不変性を要求すると言っている。しかし、その要求は、観察の位置-相関性と両立可能である。異なった人々が同じ位置を占めて同じ観察を確証することができる。また、同じ人であっても、異なった位置を占めて同様でない観察を行なうこともできる。この意味で客観性は、「どこからでもない眺め(view from nowhere)」ではなくて、むしろ「誰かのではない眺め(view of no one)」である。観察的主張は、位置-依存的であり、かつ個人-不変的である。(129)

と語っている。

<sup>2)</sup> “positional relativity”という言葉が二、三のセン研究の英語文献には見られたが、セン自身からは確認できなかった。しかしセンは「評価者相関性の位置(有意化的)的解釈(positional interpretation of evaluator relativity)」(等)と多所で(例えば、“Evaluator Relativity”, op. cit., 114)語っている。“position-relativity”(位置-相関性)という表現は前註で挙げた論稿(の前註引用箇所)でも確認できた。

しかしながら我々は、この「位置相関性」の主張（というかアイデア）については、なお批判的に検討しなければならないと見る。上で「普遍的利己主義だ」と言ったが、まずこの点について、我々の議論の正確化として、この「普遍性」は「客観性」を意味するものでないことを確認しておきたい。なぜそうするのかというと、セン（自身）は、「道徳性」を「客観性」として考えているからである。それは、これも上で見たように「位置的客観性」と語っているところからも明らかである。

センはこれを — 上の註で提示したように — 「観察的主張」を例として説明している。しかし、その目的はあくまで「道徳的主張」の客観性を説くためである。センは、「(1) 同一の状態に関する道徳的価値づけ(valuation)の個人間での相違は、道徳的信念間に矛盾が在ることを必然的に示している」(“Rights”, op. cit. 33) という（一見自明の）「命題」を否定する、つまり「評価者相関性」を取り込んでも「道徳信念」の「客観性」を維持できることを示すために、「位置相関性」の観点を提起している。そのために例としては「観察的主張」を用いた説明が提示されているのである。論稿“Evaluator Relativity and Consequential Evaluation”では、具体的にアナロジーとして、「太陽が沈んでいる」「太陽が沈んでいない」という2観察命題に即して、それらは、そこに「観察」の位置(地点)を命題に繰り込んで「ここ(例えば東京)では沈んでいる」「ここ(例えばロンドン)では沈んでいない」とするなら相互に矛盾するものではない、つまり、両方とも「客観性」をもつものだと説いている。(115ff.) すなわち、(このアナロジーと同様に、)「就職選択(行為)当事者として言うなら自分は就職すべきでない」「非当事者として言うなら自分ではなくその当事者の方が就職すべきである」というかたちで矛盾が回避されるのである。

ちなみに「客観性」は、いわば自体性と間主観性との二義をもつが、センは「観察的主張」については前者に重きを置き、(それとのアナロジーが言いうるとされる)「道徳的主張」については後者に重きを置いているようにみえる。(ただし、「認知説」と両立可能であると説いて(117)、つまり「道徳的主張」は世界(自体)についての主張としても扱いうとしている。) ジョージの「平和主義」(的道徳的主張)は、これで言うなら間主観的主張であることが前提とされていて、その主張に自分が忠実である(というかたちで「統合性」を求める)ところに在る「相関性」を取り込んでも、そのことは元々の「主義」の間主観性を損なうことにはならない、と説かれているのである。

しかし我々は、「道徳的主張」は、道徳的であるために間主観性をもったものである必要はないと考える。(上で「普遍的利己主義」云々と言ったが) その「普遍性」は — 「普遍性」には「間主観性」を意味させる用法も在るのだが — 「間主観性」ではない。端的にヘアの場合、語

られる「普遍化可能性」における「普遍性」はそうである<sup>1</sup>。すなわち、仮に自分一人だけが認める主張であっても、いわばそれを全てのケースに適用させる用意があることが「普遍化可能性」であり、そのことを明示した「全称命題」が（換言すれば「普遍的命題」として）普遍性をもつのである。たとえば、或る者が（自分だけが認めるものとして）「コレはしてはいけない」と（個別）言明するとき、「およそコレと同じようなことはしてはいけない」と「普遍化」する用意が在れば、それは道徳的発言なのである。元の個別言明であれそれが普遍化された全称言明であれ他の人がそれを認める必要はない。（「普遍的利己主義」であっても同様で、他の人がそれを認めなくても、「全ての者は利己的であってよい（あるいはあるべきである）」と説く（だけの）ものである。）したがってまた、センは「自己-評価中立性」— これは他の二「中立性」とは異なって、「 $x$ が許容する」という部分を含んでおらず、 $i$ （自分）と $j$ （他者）とをいわば第三者的に見たものであって、我々としては次のように [ ] 内を補っていわば当事者的なものとして理解できると解釈している。すなわち、「 $i$ が [そう思って] この行為を行ってよいのは、 $j$ が [自分もまたそう思って] この行為を行ってよい場合、かつその場合のみである。」— を保持すべきと考えているが、そうした「自己-評価中立性」が成立していなくて「自己-評価相関性」が在っても普遍的であって道徳的でありうるのである。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ちなみに（同じ）「普遍主義」として、カントとヘア（あるいはM. G. Singer（等））が挙げられることも在るが、ヘアのはカントのとは（Singer のとも）異なっている。（カントと Singer も異なっている。）

<sup>2</sup> こここのところは、そもそもの3つの「中立性」「相関性」全体の問題として、さらに（解明化的に）説明しておくことが必要だと考える。SN、SRで「 $i$ がこの行為を行ってよい」と記されているが、その“ $i$  may do this act.”は換言すれば“ $i$  is permitted to do this act.”である。これを能動態に書き換えるなら（我々の（付加・修正）のように“ $I$  permits  $i$  (*himself*) to do this act.”の意とすることも可能なのだが、セン自身では“People permit  $i$  to do this act”あるいは（それと同じことになるとも言う）“A rule permits  $i$  to do this act”である。これは、いわば（道徳的）世界が事実としてそうになっているということであり、“may”はその事実性から来るものだと（認知説的に）見ることもできるが、間主観説を採るなら、“may”は「人々」「規則」から来るものである。その場合、“I may ……”の許可主体は $i$ （および $j$ ）に対する外部者である。これに対してヘアの場合は、許可主体は当の行為者の $i$ 自身である。ヘアでは道徳はいわば（内部）主体化されていて、その主体の自己制約態として道徳性が在る。すなわち、道徳的なのは主体が下す判断が（「指令性」に加えて）「普遍化可能性」をもつとき、つまり主体において自分の判断を普遍化する用意が在るときである。（センの）SN（およびSR）中に上のような付加を加えたのは、この主体（的制約）性を（、しかしセンの（「客観性」で「道徳」を考える）定式化内に無理に入れ込むことになるが）明示化するためである。

SNとは異なって、DN、VNの場合は、前者の場合は— 有意的な点で $i$ （自身）と同じである（同じ「平和主義者」である）場合 $j$ も同様に行為することを認めることを自分の行為の条件とするということが語られており— 端的にヘア的な「普遍化可能性」的言明と見ることができる。後者の場合は、ヘア的ではないが、関係者が「許可」の主体となっている。したがって、或る意味では自己不整合的に、これらについてはセンは「客観説」を採っていない— 後者はいわば「相互説」ではあるが、「間主観説」では（でも）ない— ことになる。（なお、この両者内の「……ができる」と訳出した（方の）“may”は、「許可」の意味ではなく、むしろヘア的な「する用意が在る」に近いあたりで（文字通り）「可能」の意だと了解する。）

ちなみにヘア（そのもの）においては、センの枠組みで言うならDN（中の $j$ を「有意的な点で $i$ と同じ全ての者」と解しえるならば）を満たす状態が「道徳性」である。（つまり、「実行者中立性」は要することになる。また、上の「……用意が在るとき」はそれだけで十分であって、換言するなら、ヘア的な道徳性は（むしろ）「観察者相関的」（VR）である。）そして、「この行為」が利己的行為であるならば、そのとき、そこに（ $i$ の主張として）「普遍的利己主義」が説かれていることになる。

しかしながら他方、(ヘア的意味で) 普遍的な(だけの) 言明は、現実には、つまり、それ自身普遍的な言明を行なう他者が関わって来うる現実においては、「対立」というかたちで問題性をもたらすことになる。端的には、たとえばAが「コレ(と同じようなこと) はしてはいけない」、Bが「コレ(と同じようなこと) はしてもよい」と正反対の言明がなされ、かつ、この「コレ」が(私的な事柄でなく) 両者双方に関わる事柄であるとき、「対立」は不可避である。センは(おそらく) そう考えて、「自己-評価中立性」を前提として考えているのであろう。<sup>1</sup>

しかし他方、逆に「自己-評価中立性」をもつ道徳に従って行為しても、それだけでは「統合性」(厳密には「統合性責任」)に問題を来す事態があることに定位して、センは、一方では「統合性」を確保するための「行為者相関性」を(「実行者相関性」「観察者相関性」は認めるといふかたちで) 取り込み、他方それが同時に道徳的であることを満たすために、「客観性」を確保した「位置相関性」(という相関性)を提示するのである。だが我々は、その「客観性」は実は(ヘア的意味での)「普遍性」である(したがって、「自己-評価相関的」な主張であってもそれをもつことができる)といわば解明したのである。

しかしながらさらに、問題(解明)はこれで了えさせられない。(「普遍的利己主義」が現実には対立を帰結しうるのと同様に、)「位置相関性」をもつ判断は、現実には複数の者の間で「対立」を帰結しうる。「ジョージのケース」の場合がまさにそうである。センのアイデアでは、ジョージをして、彼が就職選択に「位置」に在るときは(「統合性責任」遂行の善を有意化して)「自分=ジョージの就職拒否」の善を導くのだが、それは(二人のうちの一人が就職しなければならぬという)構造上、必然的にハリーをして就職選択の「位置」に置かしめ、そして彼をして(同様)「自分=ハリーの就職拒否」の善を導くことになる。そこに解決不能な「対立」状態が帰結することになる。

この(現実的)状態に関して、(行為の「結果」(b)の善に加えて「行為」(そのもの)(a)の善をも計算に入れる拡大版の)功利主義者なら、(平和主義的)「統合性責任」遂行の善が両者において(量的に)同じであるときはどちらでも同じであると(対立を解消しえない)判定をすることになるが、しかし現実には行為遂行の善が両者間で(完全に)同じであるということはまれであって、通常はそこに存在する量的差異に定位していずれかの行為を是と判定することになる。

---

<sup>1</sup> 功利主義も、この“現実”に定位して、その場合、「コレ」が(Aによって)行われる場合の善の総計(つまり、Aにとっての善とBにとっての善(悪)との合計)を判断基準にする主張である。しかし、そう了解することから明らかとなるように、「功利主義」は或る種一つのメタ道徳説であって、通常の、たとえば(十戒の)「キリスト教道徳」などの「実質的(substantial)道徳」とは次元を異にするものである。しかし同時に、メタ説であるからといって、「功利主義」が関主観性をもつわけではない。ここに、さらにその関主観性の証明が求められてくるとも言う。ミルが「功利原理」の証明を試みているが、それは(さらに)この要請を満たそうとするものとも位置づけうる。(なお、このメタ性については別途検討すべき課題だとのみ、ここでは述べておく。)

ウィリアムズは、功利主義をそもそも「結果」の善にしか定位しないものとして（「統合性」を対置して）批判を行っているのだが、この拡大版についてはどのように批判することになるであろうか。（我々が結局そうなると思っているところの）センと同じかたちで、「対立」を容認するかたちで各人がそれぞれ自己統合性の善を追求すべきであると説くであろうか。あるいは、「普遍的」でない通常義の「利己主義」であることを認めつつ、（一つの「特殊者」としての、固有名で指示される）自分の「統合性」のみを追求すべきであると説くのであろうか。我々の見るところでは、ウィリアムズは後者を採っているように思える。

こう述べるだけでは、あるいは不当に功利主義の優越性を言うことになるという異論、というか違和感が予想されもする。我々として（まず）、その違和感を一つの異論として解明してみたい。異論のポイントは、そのように判定するときの（功利主義的）判定者（評価者）はどこに位置することになるのか、という判定者の位置を問題とすることである。これはネイゲルの問題である。先の脚注で引用したようにセンは、「観察的主張」が「位置依存的」であるとき、それは「どこからでもない眺め」ではなく、むしろ「誰かのではない眺め」である」として、そこに「個人-不変性」が確保されると説いているが、ここで我々が問題としているのは、これに基づいて「自分」（というもの）＝「就職選択の位置に在る者」は（誰であっても）そうした「位置」性に定位して判断してもよい、と（メタ）判断する者の（まさしく）「位置」という問題性である。そうした（メタ）判断者は明らかに外部に位置をしめている<sup>1</sup>。しかし現実には、人は（世界）内部に居るのであって、その内部から判断しなければならない。相手もまた自分と同様に判断（行為する）ことを認めるとしても、それは内部に居る者としてでなければならない。

---

<sup>1</sup> これはネイゲル的に、せつかくセンが確保した（“view of no one”を肯定形で述べた）いわば“view of anyone”を離れて、その“anyone”の外部に位置することによって再度“view from nowhere”を採ることだ、とも言ううる。

しかしながら我々は、ここではネイゲル“from nowhere”言説について、—（自然）科学が客観主義であるとして— 人間（道徳）事象を対象として（同じく）客観主義を採るとしても、それは（たとえば「行動主義」を採るのでない限り）必然的に事象に関わる人間の「主観性」を変数として繰り込むことになるのであって、その限りでは単純に“from nowhere”とは言えない、と考える。「功利主義」（厳密に言って（快等の）「経験」で「善」を考えるヴァージョンの）は道徳（あるいは価値）に関する「主観主義」を採っていると言いうるが、その前提で、その「主観的なもの」の客観的評価が可能であるということを語っていることにもなる。（功利主義は「主観性」を無視しているという）“from nowhere”言説は、この「前提で」というところを無視しているということを我々は言いたい。もちろん、この（いわばメタ次元での）観察者の客観性が成立しえるのかという問題性もあるが、それは上で述べた「中立的観察者」の問題性となるものである。そして、この（メタ）次元で「客観性」を問題とするなら科学の客観性をも同時に問題とすることにもなるのであって、したがって、「科学的に人間（道徳）事象を扱うことは問題だ」という批判はそもそも成り立たないということにもなる。

センの表記法を用いて述べるなら、 $ag$ の評価（かつ関係者は二人）ということと言うならネイゲルの功利主義批判は「 $z(ag)$ と処理されている」という批判なのだが、功利主義は $ag$ を、 $z_h(ag) + z_g(ag)$  [あるいは $V(z_h(ag), z_g(ag))$ ]として評価しているのである。そして、そうであるとして（観察者による）その評価は $z_o(z_h(ag) + z_g(ag))$ となるはずだと（さらに）批判されるのなら、科学的観察においても同様に $z_o$ が入ってくることになる我々は述べているのである。さらに言うなら、そう批判するとき人間（道徳）事象に対する評価としてネイゲルが対置しているのは $z_g(ag)$ の優位化であろうが、しかし、その $z_g(ag)$ は、それに加えて存在する $z_h(ag)$ （および $z_o(ag)$ ）の2つ（あるいは3つ）の相互に異なる評価のうちの一つである。そうした $z_g(ag)$

現実に（対立が在るときに）においては、自分が「就職拒否」をするのか「就職拒否」を相手に譲るのかを判断（決定）しなければならない。ここで（現実的に）功利主義的に自己判断しようとするなら、それは、いわば自分自身を一つの他者と見なす（その上で功利計算する）ことである。それは、やはり「統合性責任」を果たさないことになるのではなかろうか。

しかしまた、この場合（いわば自己行為遂行的である）「功利主義者」は、いわば自己を非有為化することになるが、自他を公平に扱うという、そのこと自身を自分の「人生計画」とした「統合性」を追求していると考えることができる。自分が「公平」を行為において貫徹するというかたちで「統合性責任」を果たすことも可能である。言うとするなら「功利主義的統合性」（あるいは（自他）公平主義的統合性）である。<sup>1 2</sup>

---

が優位化されなければならないというのは、我々からするなら一つの利己主義である。

<sup>1</sup> こうした（行為判定的ではなく）自己行為遂行的な功利主義（者）— 自分として善最大化を志向すること（者）— は、センの枠組みで言うならどうということになるのか。それは三つの「中立性」条件のいずれをも満たしていない、逆に言って三つの点で「相關的」である。そうすると、（この善最大化を「人生計画」の内容とするなら）或る種逆説的に、これこそが（ウイリアムズの求める）「統合性責任」を果たすもの（者）ということになるのではなかろうか。そうするとまた、これこそが「道徳的利己主義」—「功利主義」であることによって単なる「利己主義」である可能性は排除されている — の極致であるとも言えるのではなかろうか。唐突であるが、神の（世界配慮的）行為はそうしたものの典型だとも言う。

しかしながら、こうした自己行為遂行的功利主義は、（逆に）実際には最善を帰結しないかもしれない。しかるに、功利主義は（行為判定の理論として）まさしく最善を規準とするものである。ここには、パーフィットが指摘するように、「功利主義の自己論駁性」が在る。これに対して、（センの言う）「狭い義務論」の場合は、自己行為の善のみを有意化するものであって、この「自己論駁性」を少しも持たない。（「広い義務論」の場合は微妙である。）しかしこれは、それが端的に「利己的」である — もちろん「道徳的に利己的」でありうるのだが、それは上のものとは異なる。これについては、本稿最終章最終節で改めて問題としたい — からである。再度言うことになるであろうが、ウイリアムズが「統合性（責任）」に定位して「功利主義」を批判するのは、このいわば行為実行と判定の背反性でもある。しかし、そうした批判は「利己主義」を引き受けることを裏面では必然とするのである。

これに対して、自己行為不実行をも含めて「行為」を最広義で了解して、（かつ行為をすることができる者が複数居ると仮定して）「功利主義」を、まず（予想において）行為を（事前）評価し、その評価の結果自分が行為する方が最善であるなら行為遂行を、自分でなく他者が行為する方が最善であるなら他者に委ねて自分は行為しないことを求めるものと了解することもできる。その場合「統合性」の内容は客観的判断（と言ってもそれは自分で行うものだが）に従うということに在る「統合性」である。判断が知的事柄であるとして、これは、言うとするなら徹底的に主知主義的なかたちの「統合性」である。（ベンサムが道徳を知の事柄として規定しているのは、これと整合的である。）ウイリアムズならそういう「統合性」は認めない — いわば事前には従うべき原理をもたないことであって、そこに在るのは出てきた計算結果に（それが何であれ）従うということだけであるからである — であろうが、しかし我々としては一つの「統合性」であるとは言いうる。この「知的計算」を他者に委ねる場合も含めるなら、神が命ずるところを（何であれ）行うということたとえば（自己を「神の愛が流れて通る管であり水路である」とみなす）ルター的（宗教）道徳性もそうした「統合性」をもつと言いうる。

この在り方については、ほとんど定義的に「利己的」であるとは言えない、と考える。「従う」という「統合性」の利を求めるとして、それは「従う」ということであるので、いわば神が他の者を選んでその者に服従を命じ、自分には命令が下されないとき、その状態をも受け入れるものであるからである。ちなみに、上の神の（世界配慮的）行為の場合は微妙である。「利己的」でないためには神はいわば別の神が行為する方がより世界配慮的となりうることを認めるのでなければならないが、そういう事実可能性（の知）は排除されている。仮想的にその場合どうするかと問うことも排除されている。これが「絶対神」というものの定義でもあるのであろうか。

<sup>2</sup> ここに在る問題は、（経験的には）端的には裁判を巡る問題と同じ構造をもっている。（単純化して言うが）

ウィリアムズなら、これをどう見るであろうか。おそらく、そうしたものは「薄い(thin)」ものであって、到底「人生計画」の内容を構成しえないと言うであろう。しかし、果たしてそうであろうか。これは(実は)M・スミスが問題として取り出した「道徳的偏執(moral fetishism)」や、あるいはロスの“desire to do one's duty”、あるいは基本的にカント的道徳性とも関わってくる問題性である(「安彦8」参照)。

### センの主張(3) — 潜在能力と主体性(エイジェンシー)の有意化、 あるいは客観(的帰結)主義および帰結主義(そのもの)の批判 —

最後に、*Inequality Reexamined*, Oxford University Press, 1992. (邦訳:池本幸生/野上裕生/佐藤仁訳『不平等の再検討 潜在能力と自由』岩波書店, 1999。以下、引用はこの邦訳を使わせて頂く。ただし、訳語を統一するため、一部は改めさせて頂く。)から関連する部分を引用・提示する。

3A:

社会における人の立場は、次の二つの視点から評価することができる。すなわち、(一)その人の実際の成果[achievement]と、(二)それを達成する[achieve]ための自由である。(47)

---

裁判において、検事側は(比較的に)大きめの罪(長目の刑期)を、弁護側は小さめの罪(短目の刑期)を主張する傾向に在る。これは不当なこととは(普通)されていない。それぞれ客観的に妥当なところを(究明して)主張をすべきである(、したがって理想的には両方の主張は同じになるべきである)とはされていない。むしろ(逆に)弁護側なら、なるべく被告人に有利になるように弁護すべきだというのが弁護士の職業倫理であるとされている。(弁護士ものドラマには、弁護依頼人が犯人であると気づき、まるで刑事のようにその者の周辺を探っていくといったものも在るが、それはおかしいのではないかといつも感じている。)つまり、それぞれ自分の方の「有利」を求める、極論するなら利己的であることが「倫理」とされている。しかしこれは、一つの「普遍的利己主義」として、相手側もそうすることを認めるものであろう。

これに対して裁判官は、自ら三番目の立場で弁論を行うのではなく、検察側・弁護側の弁論の“外部”に立って、両者の主張を共に、つまりいずれかに肩入れすることなく公平に検討して判決を下す。これは(外部的な)功利主義的判断と類比的である。「統合性」の問題としてこれを見るなら、裁判官は自ら罰の大きさ・刑期の長さを判断するのではなく、むしろそれを控えて両論に対して公平であることをもって「(職業)倫理的」として、そういう倫理を守ることに「統合性」を置いているとも言えるのではなかろうか。ウィリアムズの異論は、これで言うなら、裁判官自らが事件に関わり、自ら(両論から独立に)罪状観をもつべきだと説いているようにも見える。

もちろん、裁判官も一人の「市民」であり、そういうものとして一定の(実質的)倫理観をもっているが、功利主義者と同様に、裁判に関わる時は、その倫理観を停止させることになっており、そこに一つの「(市民的)統合性」の喪失が在ると語ることは可能ではあろう。しかしそうであるとしても、裁判官はそうした「統合性」喪失はむしろ引き受けるべきである(と通常も見られている)。そして、そうするところにはいわば高次の「統合性」が在るとも見るができる。

### 3 B :

成果と自由の違いは、これまではっきりとは区別されてこなかった実質所得分析の二つの異なった解釈によって説明できる。実質所得の評価とは、ある特定の財の組合せから個人が得られる便益の評価であると見なすことができる。すなわち、「この人にとって  $x$  という財の組合せは  $y$  という組合せより望ましい [better] ものであろうか」ということである。この比較は、選択した財の組合せの性質に直接に関わっている。これを「選択の視点」と呼ぶことにしよう。これに対して、購入した特定の財の組合せに限定するのではなく、その個人が自分の所得で購入することのできるすべての財の組合せからなる集合に焦点を当てるというもう一つの見方がある。すなわち、「予算集合 A は予算集合 B よりもより良いオプション (財の組合せ) の集合を与えることができるか」ということであり。これは「オプションの視点」と呼ぶことができよう。／／……「選択の視点」は財の組合せの良さのみを考えるのに対して、「オプションの視点」は、選択の自由の範囲を比較する際に用いることができる。(50ff.)

### 3 C :

個人の福祉 [well-being (福利)] は、その人の生活の質、いわば「生活の良さ [well-ness]」として見ることができる。生活とは、相互に関連した「機能」(ある状態になったり、何かをすること) の集合からなっていると見なすことができる。このような観点からすると、個人が達成していることは、その人の機能のベクトルとして表現することができる。(59)

### 3 D :

機能の概念と密接に関連しているのが、[機能への]「潜在能力 [capability]」である。これは、人が行うことのできる様々な機能の組合せを表している。従って、潜在能力は「様々なタイプの生活を送る」という個人の自由を反映した機能のベクトルの集合として表すことができる。財空間におけるいわゆる「予算集合」が、どのような財の組合せを購入できるかという個人の「自由」を表しているように、機能空間における「潜在能力集合」は、どのような生活を選択できるかという個人の「自由」を表している。(59f.)

### 3 E :

[人の生を評価することは、その生において対象となっている価値を評価することであるが、] 価値対象をはっきりさせることは「評価空間」を特定することになる。例えば、標準的な功利主義的分析では、評価空間は快樂や幸福 [happiness] や欲望の達成 [desire-fulfillment (充足)] などによって定義される個人の効用からなっている。……／潜在能力アプローチは、主として「評価対象」を明確にすることに関心があり、機能や「潜在能力」を評価空間とし

て用いる。(63)

### 3 F :

実質所得の枠組みにおいて様々な財が異なった価値を持っているように、潜在能力アプローチの枠組みの中では、様々な潜在能力が異なった重要性を持っている。……潜在能力アプローチは、評価のために適切な機能を特定することから始まる [。] (65)

### 3 G :

厚生経済学において……用いられている功利主義の価値概念では、快楽や幸福や欲望といった心理状態によって定義される個人の効用のみ究極の価値を見出す。／効用を「願望 [desire (欲望)] の達成」と見る解釈は、心理状態に依拠する見方とは異なったものと見られている。なぜなら、ここでは効用は、「喜んでいる [being pleased]」といった心理状態を達成することによってではなく、「望ましい [desired (欲求された)] 状態についての目的を実現する」ことによって達成されるからである。この区別は重要である。願望達成の意味での効用を確認すること自体は心理的な尺度に基づかないことも確かであり、……。[しかし、] ……実際、功利主義者や他の効用に基づく評価で効用を願望の達成として捉える場合、願望の心理的尺度をできるだけ用いざるを得ない。(75f.)

### 3 H :

一方 [「潜在能力アプローチ」の本来の在り方に従っていわば非-心理主義的に]、もし願望の達成が基準としてとらえられたとすると、潜在能力と機能を評価するために特定の方法が選ばれたことになる。この特別の視点に基づく潜在能力と機能の評価の妥当性には、議論の余地が残されている。なぜなら、理性的な評価の問題に直面することなく、ただ願望の尺度を機械的に当てはめるやり方は、規範的な評価の仕方としては不公正だからである。(77f.)

### 3 I :

前章の自由についての議論では、その人自身の福祉にとって直接価値のある機能を達成する自由 [「福祉 [福利] のための自由」] だけに注目してきた。[また、「達成」を「自分自身の福祉 [福利] の達成 (well-being achievement) としてのみ問題としてきた。] しかし、人は自分自身の福祉 [福利] の追求以外の目標や価値を持つことができるし、またそれが普通である。デューイ講義(1985)の中で、私は人の「エージェンシー [agency (主体性)] としての側面」と「福祉 [福利] の側面」とが違うことを論じた。(85)

### 3 J :

ある個人の「エージェンシーとしての達成 [agency achievement]」とは、その人が追求する理由があると考えられる目標や価値ならば、それがその人自身の福祉 [福利] に直接結びついていようかに関わらず、それを実現していくことを言う。……エージェンシーとしての達成とは、その人が考えている目標や価値の全体を成し遂げることを言う。(85)

### 3 K :

エージェンシーの分析では、さらに次の二つの区別ができる。すなわち、(一) 人が価値を認め、達成したいと思うことが実現されることと、(二) それがその人自身の努力で実現すること、あるいはその実現にその人自身が積極的な役割を果たすこととの間の区別である。……／……この二つのケースを「実現されたエージェンシーとしての成功」と「手段としてのエージェンシーの成功」として区別するのが便利だろう。／……この問題は、私たちの価値観の性質にある程度関係している。それは、プロセスには関心がなく、達成された帰結 [achievement] に価値を見出すか、あるいは結果 [results] がもたらされる過程で、自分自身が果たす役割に価値を見出すか、ということである。……／手段の問題は、人が目的の実現にあたって行使する「コントロール」という考え方にも深く関係する。(86ff.)

### 3 L :

福祉 [福利] と自由は反対の方向に動く可能性がある。(91)

### 3 M :

もっとも、自由と福祉 [福利] とが同じ方向に動かないからといって、自由の増加が、その人にとって、必ずしも不利 [disadvantage] になるわけではない。……実現された福祉 [福利] の水準だけが、その人が一番評価している機会を表しているとは限らない。(93f.)

### 3 N :

関連する問題として、自由と「直接的なコントロール」との区別に関わる問題がある。……[かつて] 私は「コントロールとしての自由」という見方が極めて限定されたものであると主張した。……自由の中には、私たちが自分自身では直接コントロールできないというものがたくさんある。……／……[たとえば] 校正者が……[私の原稿の] 校正刷りをチェックしている時、その人は「私の希望する仕方でこの本を印刷する自由」を奪うことにはならない。……[この場合のような他者による] コントロールが、私が選択するであろうことに沿って体系的に行われている限り、私の「コントロールとしての自由」は限定され欠落してい

るとしても、「有効な [effective] 自由」は損なわれてはいない。(96f.)

30 :

「手段としてのエージェンシーの成功」と「実現されたエージェンシーとしての成功」との間の区別がここで重要になる。「コントロールとしての自由」という見方は、問題の手段としての側面だけに關係する。……このような見方では、「実現された成功」という、もっと広い問題は問われない。「有効な自由」という考え方は、成功のもっと広い見方に関わるものである。(97) / …… / [たとえば] もし、人々が飢えやマラリアのない生活を望む [desire] のであれば、このような病気を公共政策によって取り除くことは「その人たちが望む生き方を選択する自由」をまさに強めるものに他ならない。コントロールが、病気から自由になった人々の大部分の手に握られてはいないとしても、その人たちが選ぶ生き方をする「有効な自由」を強めることの重要性が損なわれるものではない。(100)

次に同様、センの主張の要点の提示とコメントを行っていく。

C301. (ここは、C226 からの直の続きである。) そもそもの「主体性」とは何か。本書においてこの語が最初に出てくるところ (85 頁) の定義では、それは端的に「福利 [福祉] の側面」に対置されるもの、より厳密には、目標・価値として「福利」を排除するわけではないが「目標や価値の全体」をいわば有意化していることである(「達成」の場合で言うなら、「全体を成し遂げること」「何か広い目標を追求すること」である。) (3 J) たとえば「ある人が特別に崇拜する英雄を記念して銅像を建てるという個人のエージェンシーとしての目標」(104)と語られるとき、「目標」はこの「広さ」において「エージェンシー (主体性)」に算入されていると了解できる。(本書の訳注で「エージェンシー(Agency)とは、経済的合理性を越えようとするところに人間の自発性や主体性を見出そうとするセンが用いる概念。具体的には、自分の周囲にいる人たちなどの願いを自分の使命として引き受けようとすることを言う。」(112)と述べられるときも、この「全体性」的理解がなされていると我々は了解する。) だが「主体性」は、そうした「価値」(領域)の広さを指示するため(だけ)の概念ではない。前書では、「我々は、目標、責任、価値等を形成する人間の能力を認め、尊重しているので、行為主体の面から人を見ることができる……」(2B)というかたちで、「福祉」=「福利」のいわば価値享受性に対して) 価値形成性を指示するものとして(も)提示されていた。

C302. 本書では、この後者の側面が「主体性」概念から(表面的には)消えているのであるが、それは(明示的には) — あるいはこうだと思われるかもしれないが、「福利」についても語る

れる)「自由」性をも越えて —「手段としてのエージェンシーとしての成功」「コントロール(としての自由)」(3K)として、実質上語られていると我々は解釈する。

ただし、

S303. 人の立場は、「成果」と「自由」との二つの視点から評価することができる。(3A) という対比軸も設定されているのだが、より厳密には以下のように纏めうる。

C304. 「自由」が重視されて、しかし通常的自由概念(選択において強制されていないこと)とは異なって、“「選択」の「機会」に幅が在ること”といった意味で問題とされる(3B)。(ここに、「選択の視点」に対して「オプションの視点」が設定され(3B)、またセンの周辺では「機会集合(opportunity set)」という概念が語られてくることにもなる<sup>1</sup>。)同時にまず、

S305. 「福利」について、「機能」という観点からの規定が重要である。すなわち、「機能」が「達成されていること」(「成果」)として「福利」を捉えるべきである。(3C)

とされ、さらに、

S306. この「機能の組合せ」として「潜在能力」という観点を導入されるべきである。この「能

---

<sup>1</sup> たとえば、Sugden, R., “Opportunity as a Space for Individuality: Its Value and the Impossibility of Measuring It”, in: *Ethics*, 113-4, 2003. では次のように述べられている。

自分自身で選択をすることができることは福利の一要素であるという考えが、多くの最近の著述家達によって主張されてきている。たとえばロバート・ノージックは、人が自分の人生に意味を与えるのは、なんらかの自分自身の総合的計画と一致して人生をかたち作ることによってである、と論じている。センは、「選択することはそれ自身で生きることの重要な一部分でありえ、重要な選択肢をもった真正の選択をもつ生はより豊かなものであると見られうる、という主張を議論し、そして支持している。ケネス・アローは、機会集合によって提供される選択の範囲(あるいは「柔軟性(flexibility)」)を測定する方法を提案している。彼は、柔軟性は「自律という馴染みの哲学的観念」との一致によって価値をもっていると述べ、同時にこの観念を「諸選好から選択する自由」として選択理論の言語に翻訳している。ジョゼフ・ラズは、人の自律はよき生の本質的な要素であるという原理に基づく自由の道徳理論を提示している。ラズにとって、人が自律的な生をもつのは、その生が相当程度「彼自身の創造」であるときであり、そしてこれが可能であるのは、人が選択できる十分な程度の選択肢をもつときのみである。(785f.)

また、邦語文献として鈴木興太郎のものを参照すべきであろう。たとえば後藤玲子との共著『アマルティア・セン 経済学と倫理学』(実教出版、2001年)参照。しかし同時に、たとえばここで「実現された帰結の背後にあった「機会集合(opportunity set)」に内在的な価値を認めるアプローチは、明らかに帰結主義を踏み越える最初の一歩を意味している。」(131)と述べられているのだが、これらの諸議論、およびSugdenが紹介した諸議論の「古典」版(786)と位置づけるミルに対しても本稿は批判をしていることになる、とも記しておきたい。

力」として「自由」も語りうる。(3D)

すなわち、

C307. (“capability” の) “ability”、つまり“機能できることの潜在的幅”という視点が重要視されてくる。ここに、「潜在機能集合」というカテゴリーが設定されてくる(3D) ことにもなる。そして、明言されている(3D) ように、これが「自由」として指示されてもいるのである。(この「自由」概念は通常的自由概念とは異なるものであるが、たとえばカントの「自律」概念とも対極のものである。カントにおいては、選択肢の数ということは問題とならない。むしろ、排他的に唯一の善に向かう(神の場合は必然的にそうなる) ことが「自律」とされている。)

C308. 同時に、「福利」と対比される)「主体性」についてもこの「自由」が語られている。つまり、「主体性」が発揮され(う)る場の広さが重要であるといったかたちで。しかし、特殊「主体性」についてのみ、さらに

S309. 「実現されたエージェンシーとしての成功」と「手段としてのエージェンシーの成功」とが区別できる。後者について「コントロール」ということが関わってくる。(3K)

と語られているように、

C310. 「主体性」については「コントロール」という視点が追加提起されている。

C311. しかしより厳密には、「福利」についても、何を「福利」(内容)として達成目的として選択・設定するかという(通常義での)「自由」が有意化されている。(セン的意味での「自由」とは、その選択に幅が在ることである。)しかし、さらに特殊「主体性」については、その自由を選択された目的が、その目的実現に、そのための「手段」(3K)として自らの行為が関わるのか、誰か他者によって(自己)目的の実現がなされるのかの区別が有意化され、そこに前者の場合の、目的の自己実現として「コントロール」が語られてくるのである。

C312. そして我々は、価値(自己)形成性(C301) — そこにはさらに、価値設定性と価値実現性との二要素が在ると分析可能なのだが — として「主体性」を(一旦)語ったことが、ここに — さらに価値(自己)実現性が特化的に有意化されて — 反映していると見ているのである。

C313. この価値設定性・価値自己実現性をセン自身は明示的には区別していないが、たとえばカントにおいては、これは「宗教」と「道徳」との区別とも関わる重要なものである。すなわちカントにおいては、自ら価値を設定するとしても「希望」としてその実現を神に委ねている状態が「宗教」であり、さらに自ら価値実現できるという意識が伴われている（かつ、その価値（実現）が善である）状態が「道徳」である。

センは次に、

S314. 「コントロールとしての自由」に対して「有効な自由」という考え方も重要である。(30)

と語ってくるのだが、

C315. 我々は、ここにも（別の点におけるものだが）カント的な自由観とのセン的自由観の相違を見てとることができる。ここには、個人の在り方に対して、その個人の在り方を条件づける「社会」の在り方を問うセンの（倫理を言うなら、個人倫理に対する）社会倫理への定位がよく示されているとも考えられる。

C316. この社会倫理的あるいは（経済）政策的観点から見ると、「福利」ではなく「主体性」（発揮）（というか非-福利的目的達成）の条件整備という観点も（センにとって）重要となってくる。この条件整備は、「福利」達成の場合と同一の構造をもっている。我々はここに（ひつとして）「選好に依存しない福利の概念」（2F, C208）という（センの或る用語法からみるなら形容矛盾とも言うる）言い廻しも出てくることになるのではないのか、とも推察している。

C317. 次に、この「コントロール」ということは、二章で問題とした「包括的帰結」（の非-「最終点帰結」の部分）とどう関わるのであろうか。ここは、義務論的内容の帰結主義への取り込みという主張において或る意味で決定的なところである。センは「行為そのもの」も「帰結」に算入できるとしていた(2S, S216)。この「行為そのもの」は、換言するなら（行為自己実現という）「コントロール」をもって初めて成立する事態であるとも考えうる。しかし、いま、目的自身としてはたとえば「マラリヤに罹らないこと」を自ら（選択的に）措定するとして、それが当人の意志を越えて衛生環境条件（全般）の整備によって実現される場合、そこには「マラリヤに罹らないこと（の実現）を目指す」という（当人の）行為がそもそも成立していないとも考えられる。（「マラリヤに罹らないこと」を望む（希望する））という（行為と言おうと思え

ば言いうる) 行為は成立しているとしても。)

C318. であるから、「行為そのもの」の「帰結」への算入においても「コントロール」は決定的に重要である。そうであるとして、こうした「行為そのもの」はどのように「帰結」に算入できるのだろうか。「義務論」に関わってセンは(他方では)、

S319. 帰結を「拡張」するヴァージョンの帰結主義と義務論との間にはギャップが残る(2Y)。

と述べていたが、

C320. 我々として補完して敷衍的に説明するなら次のように言いうる。拡張版としても帰結主義は「最大善」(功利主義者の場合は関係者全員の善の「総和」としての「最大善」という原理を外さない。これに対して(は)義務論は、「最大善」よりも自分の行為の善 — それが「帰結」に算入できるとしても — を有意化するものである。(メタ)倫理学プロパーの立場から関連づけさせて頂くと、ここはP. Pettitの議論を想起すると理解しやすくなる場所である。彼によると、「行為そのもの」の善を「帰結」に算入するとしても、たとえばそれが(平和主義的に戦闘における)「殺人を犯さないこと」という行為であるとして、(自らのなんらかの行為を起点とする世界状態のなかで)そうした行為回数が少ないことと、自分がそうした行為を行わないこととで、どちらを重視するかというところで(同じ平和主義の内部で)立場が分かれてくる<sup>1</sup>。彼によるなら、B・ラッセルが前者の、クエーカー教徒が後者の代表事例である。

C321. これは、「有効な自由」ということでは次のようにも言えよう。「主体性」(発揮)として「殺人を犯さないこと」を(価値として)自己措定するとして、ラッセルの場合は、目的が実現される(という「自由」の)環境の(さらに)実現を求めて(大量殺人行為を行っている)ナチス・ドイツとの戦争に賛成する(ナチス党员に対する殺人は認める)のに対して、クエーカー教徒は、そうした「有効な自由」ではなく、自らが自由に反-殺人行為を選択するというこ

---

<sup>1</sup> “Rights and Agency”, in: *Philosophy & Public Affairs*, 11-1, 1982. で

私は「統合性の尊重(integrity respect)」、すなわち誰のであれ統合性を一般的に尊重することと、「統合性の責任(i. responsibility)」、すなわち自分自身の統合性に関する個人的(personal)な責任とを区別するつもりである。」(26)

と説くときに、センもまたこの区別を行っているところではある。ただし、Pettitでは、ラッセル的在り方が“(value)promoting”とされるのに対してクエーカー教徒的在り方が“(value)honoring”とされていて、「尊重」(“respect(ing)” “honor(ing)”)の使用がいわば逆になっている。

とを重視している。ここで急転回して話を戻すなら、「主体性」ということ（のもう一つの方の要素）は、まさしくここに核心が在るのではなからうか。すなわち、「最大善」ではなく「自己の善」を有意化するというところに。そうすると、一 行為の善が道徳的な善であるとして — この在り方は「道徳的利己主義」であると規定することも可能になってくる。（特に日本では功利主義（すなわち最大善主義）批判としてセンが好まれているところであるが、果たしてそこでこのような含意まで引き受けられているのだろうか。「有効な自由」を対置しているところから推測できるのだが、セン自身には逆に「功利主義」へのシンパシーがなお強く在ると我々は見ている。）

C322. 功利主義は、「自己の善」に対するこの「最大善」を採るわけでは（少なくとも通常了解では）ない。この「最大善」は善き行為（の数）の最大（最多数）である。これに対して功利主義は、そうした行為が帰結する「福利」（このケースで言うなら、「殺人を犯さない」ということの「帰結」としての「生の維持」（によって初めて可能となる「福利」））に即して、その「福利」の最大を求めるものである。いわゆる「規則功利主義」も、すべての者が規則、いまの場合「殺人を犯さすべきでない」に従った場合の「福利」性を問うものである。そうであって、規則に合致していることそのものが多いということを有意化するものではない。しかし、これに対していわば「規則順守帰結主義」とでもして、上の「最大善」そのものを有意化する考え方も十分なりたつ。そこでは、規則順守の回数に即して、それがなるべく多くなること、いわば世界が正しい世界になることを有意化することになる。帰結概念を「拡張」して、「行為そのもの」を帰結に取り込む場合、先程の自己の「正」の有意化とはまた別の在り方として、この考え方も成り立つことになる。「主体性」を説くことによって、センはこうした考え方を説いているのであろうか。つまり、「自ら主体的であるべきだ」と説いているのではなく、「人々が主体性を発揮している世界がよい世界である。そうした世界の実現に貢献せよ。」と説いているのであろうか。この両者は両立するものだと思われるかもしれないが、ラッセル・クエーカー教徒の事例は、前者に定位した場合、読者に対する「べき」主張としては、「そうした世界実現に貢献せよ、そのためには自らは「不正」となることも覚悟せよ」と説くことに（も）なるからである。そうだとすると、こうした覚悟をもった行為のうちにも（いわば一段高階の）「主体性」が在るとも言いうる。

C323. とうか、「主体性」はやはり自ら行為するということをやはり外せないものであろう。（であるから、再度言うが「コントロール」、あるいは（我々が析出した）価値自己実現性を要件とするのである。）しかしながら、こうした「主体性」は、功利主義的行為を自ら遂行する場合にも在りうる場所である。であるから、功利主義批判として「主体性」を語ることは実は

ミスリーディングでもある。(厳密に言うなら非-厚生主義の主張という点では問題ない(ともできる)が、「価値(自己)形成性」の主張としてはミスリーディングである。)しかしながら、上の例で言うなら、功利主義的に行為する場合、それは「対ナチ戦争加担」である。そしてそれは「殺人」を含むものである。こうした行為について「価値(自己)形成性」を、したがって「主体性」を語りうであらうか。我々は語りうと考える。「主体性」は肯定的な状態であるが、しかしそれは必ずしも善を含意するものではない。「殺人」が(当然)悪だとして、その悪を伴う場合も在るのである。ここは、「主体性」をむしろ善悪に対して中立的なものとして押さえておく方が妥当であらう。

C324. ラッセル的在り方も、この例では「対ナチス戦争加担」という「行為」を遂行している。しかし、そこでさらに「動機」を問うことも可能である。この動機性を捨象する場合、ラッセルはそもそも「平和主義」だと言い得なくなる。というかさらに、「義務論」的観点からは行為の際の「動機」こそが重要だとも言う。つまり、「行為そのもの」としては同じ「戦争加担」であるとしても、ラッセルのように「平和を思って」という場合と、端的に「好戦的」という場合との区別が重要だとも言う。通常の見解ではここに「義務論」の核心が在るとも言う。「義務論」の代表例としてカントが取り上げられることが、これも通常であるが、このカントの立場 — この場合、「道徳性」と「適法性」との区別の論を想起すればよく分かる — からも同様に言う。同時に、上の功利主義的行為でも、「最大善」を思って「戦争に加担」するのであれば、それは正しい行為であるし、かつ、「最大善を求めよ」という規則に合致していることになる。そうすると、この義務が大事だというものとして功利主義を一種「義務論」として規定することも可能になる。

C325. しかし、こう単純に言う訳にはいかない。「義務論」のもう一人の代表例として取り上げられるW・D・ロスの場合、行為の「正」は、動機(の「善」とは独立に、あくまで規則が求めるところを遂行したというところに在る。「義務論」そのものと等置されがちなものとして「動機主義」というカテゴリーが在る。これで言うなら、カントが「動機主義」であるのに対して、ロスは(「正」規定においては)「動機主義」ではない。) そうだとして、この「正ということ」あるいは「規則との合致ということ」は果たして自体的に成立することであらうか。「対ナチ戦争」という「行為」(そのもの)が(物理的に)在るとしても、それは、あくまで「平和主義」自己遂行という観点から見ると「殺人行為」・「不正」であるのであって、別の(ラッセル自身の)観点から見ると「殺人の少ない世界」を目指す行為であって、それはその観点では(逆に)「正」であるのではなからうか。ここには、(先行して)そもそも行為をどう記述

するののかという問題性が在る<sup>1</sup>。「正」「合致」ということは、「行為」をどう記述するかによって（のみ）成立してくるものではなからうか。であるから、ロスの規定においても「戦争加担の拒否」は（いわば同じ（前記述的）事態に対する、他の記述を排除したあくまで一つの記述に基づくものとして）「一応の義務」に留まるのである。<sup>2</sup>

C326. こういうものとして「正」はいわばノミナルなものではなからうか。行為の規則との合致が「正」なのであるが、そう判定されている当の行為自身が記述に依存して初めて成立するものであるからである。換言するなら、「正」という事態は、世界の状態に対して外部からなされる記述によって初めて成立する事態であって、状態であるとしてもいわば外-世界的状態である。<sup>3</sup>

C327. しかし、いわば客観的にはそうであっても主観的には異なるとは言うかもしれない。主観的観点では、行為が（記述内容をもって）何であるかは行為者（行為主体）当人の意識（「志向性」といってもよい）によって決まるものであって、そこに意識された行為の規則との合致として「主観的正」— これはもともとは、行為に対する主観的判定上のカテゴリーとして導入されているが、我々はここでそれを、そのそもそもの判定の対象（の記述）の主観性というところから問題としている — というカテゴリーを設定することができるのだが、その意識は世界内の（行為者の心の）事態である。（これに対して、端的に「こういう行為」だというのは、世界外の記者による記述である。）（こう語ることは、一つの「反-实在論」である。これに対しては「实在論」の側から反論が在るであろう。しかし我々は再反論して、「实在」が在るとしてもそれは、（世界内）の人々（多数派）の心内の实在である、これが誤って心外に投影されているに過ぎないと応えておく。）そして、さらに言うなら、— ここはセラーズやT・ネイゲルを踏まえているが —（科学であるなら、世界に対して外部から記述するということが済むかもしれないが、）人の行為については世界内の各人の視点から（したがって主観的に）語らざるをえない、そうでなければそもそも「正」といった規範的事態について語りえない、と見ることもできよう。（ただしこれは、「それで話はお終い」ということではない。我々は（さらに）、そうした主観視点視点が、したがって「正」について人々の間で相違するときどうすべきかを問うべきであると考えている。ちなみに言うなら、これが McDowell 的立場に対する我々の基本的批

<sup>1</sup> 「『倫理性』概念の再構築」第8章（「安彦4」収集）参照。

<sup>2</sup> 簡単には、拙稿「義務」「正（しさ）」（大庭健他編『現代倫理學事典』弘文堂、平成18年）参照。

<sup>3</sup> 読者によっては、ここで（『論考』の）ヴィトゲンシュタインを想起されるかもしれないが、我々は（「正」性に加えてさらに）（命題のかたちで記述されるものとしての）「事実」「事態」性そのものが「外部」だと語っていることになる。

判点である<sup>1</sup>。)

C328. そもそも「帰結」とは「〇〇の帰結」（「〇〇によって引き起こされる〇〇そのもとは別の事態）であって、〇〇そのものに帰結（性）はないのではなかろうか。すなわち、「行為そのもの」という帰結はないのではなかろうか。こう語ることももできる。そうした「帰結」を認めるとしても、それは通常の「帰結」とは異なっている。こう語ることもできるのだが、我々はここで、「義務論」、と言うか（ロスのな）「正」の立場が（でも）考えうる（通常の）「帰結」<sup>(\*)</sup>として、というか通常の帰結と同じレベルで、自己の外で生起する（通常の）「帰結」に対して、自己の内に生起する帰結というものが想定可能であると考え。カトリック道徳神学で語られるいわゆる「非移転的(intransitive)帰結」<sup>2</sup> — ここから見るなら通常の「帰結」は「移転的(transitive)」である — がその典型である。（ここで言う「自己の内」は、財たとえばケーキの分配で言って、それを他人に（も）渡すという場合に対する「自分で独り占めする」といった場合の「自己の内」ではない。そうしたものも「外」であって、ここで言う「内」とは、たとえば「自分が変わる」と言う場合のいわばその変化の場である。「徳を積む」といったことが語られることが在るが、これで言うなら「積まれる場」のことである。言うまでもなくこれは、「徳（行）が遂行される場」といったものではなく、「徳（行）」の「帰結」が積まれる場であって、それが自己の内に在るという場合 — ちなみにカトリックの「教会の宝」の場合、それは聖人達の徳行の「帰結」であるのだが、それが蓄積される場はまさしく「教会」という「外」である — の「内」である。なお、この「自己の外」、さらには「自己の内」と言う場合の内・外は共に「世界内」の事態である。上で「外-世界的」と述べたのは、こうした総体としての「世界」の外に在るということである。）

C329. 上の（\*）の箇所は、「帰結」論そのものとしてはより厳密に語っておかなければならない。ロスにとって「正」の（述定）対象は（“action”に対する）“act”である。これは完了性において見られた行為のことである。これに対して action は（遂行）過程性において見られた行為のことであるが、この action からするなら act（状態）は一つの帰結とも言う。これは、「近接的」帰結と呼ばれているものである。）ここで先（C106）の主張と重ねるなら、大庭は「義務論」的「悦び」を（帰結主義のそれから区別するために）action（過程）における「悦び」に限定していることになるが、「義務論」からしても act に（つまり「帰結」に）在る「悦び」を有意化できる。日常的にも「義務（行為）を達成した悦び」といったことが語られ

<sup>1</sup> 「安彦1」参照。

<sup>2</sup> これはアリストテレスやトマスに依拠して、決定的には Wojtyła, K.（ヨハネ・パウロⅡ世）によって導入された概念である。「倫理性」概念の再構築」（「安彦4」所収、23頁）参照。

ている。そうだとすると、「(さらなる) 帰結」としてここで問題にしているのは、そうした act 的帰結のことではなく、それがさらにもたらす「帰結」のことである。

C330. 我々は、この(外・内という)二様の帰結に即して、— 義務論・功利主義という二分法に代えて — 関心が「外」に向いている「善き世界の倫理」(世界が善であることを目指す倫理)・「自己善の倫理」(自己が善であることを目指す倫理)を倫理の基本類型として設定している。「善き世界の倫理」の場合、自己が善であることが非有意化されるわけであるから、上の「平和主義」の例の場合、「戦争加担」は — いわば外部評価としては「平和な世界実現」の行為として正でありうるのだが — 「殺人行為」として(記述されて)不正とみなされることも可能だが、それは相対的に非有意化される。C329 との関連においては、この二類型の相違点として次のことも言えよう。「他人の善を求めよ(たとえば他人を助けよ)」という規則を例として言うなら、「自己善の倫理」がそうした規則(義務)を果たしたという「善」(果たしたのは自分であるからそれは当然「自己の善」である)を志向するのに対して、「善き世界の倫理」は他人が「善」(助けられたことによる苦の解消)であることを志向する。前者における「善」が「道徳的善」であるのに対して後者における「善」は「非-道徳的善」であって、「福利」(「利益」と換言できるものである。「善き世界の倫理」において、「共感」としてこの「福利」がさらに自分の「福利」となることがあっても構わない。「善き世界の倫理」の具体例として「功利主義」を考えるなら、そこでも、たとえばベントムが「慈善の快」を語っている。しかしながら、功利主義においては、それは随伴(可能)的なものに留まるであろう。したがって、(大庭の解釈とは異なって)功利主義は端的に共感の倫理ではない。共感が「純粋な利他主義」であるとするなら、功利主義的行為の動機が(ベントムの場合は、サンクション回避という自己福利性であるが、一つのケースとして)「真正の利他主義」(的愛=「隣人愛」)である場合も想定可能である<sup>1</sup>。これに対して、「義務遂行」がもたらす「(自己)善」が志向されているときは、そもそも他者(の善=福利)への配慮(愛)が非有意的であって、そこに在るのは、愛と言うなら「自己愛」である。

C331. ロス的な義務論自身の場合はその含意はないが、「正」が、その「正」であることの非移転的帰結を目指したものであるとき、そこに在るのは(「道徳的利己主義」を越えて、むしろ)通常の意味で利己主義であると言えるかもしれない。このことは、インド系の「業の論理」を見る場合、より容易に理解できるところである。この「論理」によるなら、正しい行為はその帰結として自己内に「業」を形成し、それが因果関係において、来世における自己のよりよき

---

<sup>1</sup> 「安彦8」(p.126)参照。また「隣人愛」そのものについては「安彦6」参照。

生を保障する。(いわゆる「自業自得」となる。ただし、この言い廻しの場合の「業」は「行為」(そのもの)を意味する。これと、これからの(内部的)帰結との両方が同一の「業」によって指示されていることになる。)人はよき次生(来世における生)を求めて現世において正しく生きよ、というのがこの「論理」である。

## 四 道徳と利益・福利

本稿のメイン・テーマ(というかターゲット・テーマ)は「道徳と利益」である。そのテーマ設定の趣旨は、「利己性」と対置され(てい)る「道徳性」、その「道徳性」にも「利益性」が在るのではないかという観点から検討を加えるべきである — 両者の対立を語るのなら、その上においてであるべきである — というものである。そして検討のポイントは、「利己性」が「自己の快」への志向であるとして、「道徳性」にもこの「快」への志向が在るのではないのか、というものである<sup>1</sup>。以上センの主張を検討するなかでその作業のいわば準備を行ってきたわけだが、以下、それを受けて、我々自身の主張をテーゼ的に纏めつつ提示しておきたい。以上行なった“準備作業”との関連で、センに対する批判をも含むことになる。しかし、この纏めの部分では、広くセン的発想<sup>2</sup>(による「道徳と利益」テーマ考察) — 我々は、センの発想は実は広く一般的なものだとも見ている — として批判を行ないたい。

**4-1 (準) 汎快樂主義** センの(初発の)批判対象は経済学の合理主義的人間観であったが、それは内容的に見て、人は自己快樂の最大化をめざす存在であるという人間観への批判である。以下においても適宜センの(整理上有用な)概念を用いるが、「自己中心的な厚生」を求める人間という人間観であった。この「厚生」が経済学では「快(楽)」と等置されてもいるのだが、我々はまず、この「快」概念が狭すぎると考える。

この狭隘性は実際はセン自身も批判するところであって、端的には「共感」における「快」の存在も語られていた(1B)。これに対して我々は第一に、さらに「コミットメント」におけ

---

<sup>1</sup> こう言うことは、一つの「快一元論」(人の行為の動機づけはすべて「快」を伴うといった考え方)を主張することを含意する。これに対してセン自身も、それは人間(行為)観として狭隘なものだと批判しているのだが、たとえば「自然(科学)主義」的に脳科学で考えてみる場合、それは明らかに快一元論である。ちなみに、前記したところ(C106)から見ると、大庭も「快一元論」である。さらに言うなら、「快一元論」に対する批判の多くは、「快」をいわゆる「物質的快」に限定した(実質的には)いわば「物質的快一元論」に対する批判でしかない。そして、これも多くは、そこで対置されているのは別種の(精神的)「快」にすぎない。すなわち、結局「快一元論」であるのである。

<sup>2</sup> 厳密に言って、自己の在り方として(も)「道徳」を考える(たとえば「道徳」を批判して「倫理」を説く限りでの)B・ウィリアムズの発想のセン版のことである。

る「快」も措定すべきであると主張した。

同時に第二に、経済学が想定する「快」がもっぱら物質的「快」— それは「財」の「消費」によって実現されるものとして、その財、あるいは、それが交換される場である「市場」を経済学は対象とすることになる — であるのに対して、「精神的快」というものも在ることを指摘した。経済学では「物質的快」が「厚生」とも換言されるのであるが、これは（その用語法に従うなら）「非-厚生」的快とも術語化できる。「共感」「コミットメント」系のいわば「道徳的快」は、— 非-物質的という点では同じだが — これとは別系統のものと思われるべきである。

このうち「コミットメント」に伴う「快」は難題である。センはそうしたものの存在を否定するであろう。端的には「反-選好的選択」の事柄としてコミットメントを規定するところから窺がえる。しかし我々はこちらにも独自の質の「快」が在ると見ている。これは、とくにカントに即して解明できるところだと我々は見ている。

**4-2 (快樂主義的) 功利主義とは何か** 経済学の間観は功利主義の間観として批判の対象となっている。しかし、これは功利主義を過大に戯画化することに基づいているのではないだろうか。センには、功利主義批判として「主体性」を提起しているところが在るが、この観点から功利主義を検討してみたい。

「主体性」が対置される功利主義の側面は受動性（だとされるところ）に在る。しかしながら、「快」に定位するとき功利主義は果たして受動性を前提としているのであろうか。単純に、何であれ「快」の量が問題なのであって、したがってそれがどういう経緯で実現されたものであっても、したがって与えられたものであっても構わない、とされているのであろうか。

我々は、そうではなく能動性も有意化されている、と（まで）は言わない。しかしそうであっても、「快」においていわば能動性が一成分として、言うとするなら定義的にその量を規定していると理解している。説明してみよう。「快」は「経験」の質として主観的なものである。したがってまた、その量はいわば主観量である。いま説明のために方法的に物質的快に限って言うなら、「快」状態は（物理的な）物質の「消費」によって初めて成立する（心的）事態である。しかし「主観的なものだ」と言う場合、それは、単にこの物理的事態に平行（あるいは「随伴」と言ってもいい）するものではない。つまり、それ自身は所与のものと見なしうる物理的事態、そういう物理的事態に量的に比例して生じる主観的事態というものではない。たとえば、同じリンゴ一個を食べる場合、人の心において常に同量の「快」が帰結するというのではない。ペンサムにおいて（も）いわゆる「限界効用逓減の法則」に相当するものが想定されていると言われている。ここから見るなら、同種・同量のリンゴであっても、1個目と2個目とはその「快」の量は異なっている。2個目の場合は量が減じる。2個目、3個目、4個目となるにしたがって、「量」はまさしく逓減していく。

なぜか。それは、快がその基に在る「消費」だけによって規定されるのではなく、たとえば「飽きる」といった（これもまた）主観的なものによっても規定されるからである。（リンゴだけでは飽きるので、そこでたとえばミカンも食べたいくなる。同じ2個目でもそれがリンゴからミカンに代わる場合は、「快」の量の（それほどの）低減は生じない。であるからそもそも、ここで（リンゴとミカンの）交換というものが、そしてその場である市場が成立するのである。）経済学の一般的な用語を使って言うなら、それは徐々に「選好」の程度が逡減していくからである。すなわち「快」は、この「選好」的要素によっても規定されたいわば二重に主観的なものなのである。

しかるに、この「選好」という状態は、換言すれば意志状態であって、一つの能動性である。換言して、功利主義が「快」の量に定位する（と見なされる）のなら、それは定義的に能動性を有意化していることになるのである。

このように言うなら一つの反論が出てくることが予想される。いま「今度はミカンだ」という選好があるとしても、その者にたとえば（それまで食したことがない）マンゴーが提供され、それがより多くの「快」を帰結する場合、功利主義はこちらの方がよりよいと判定することになる。つまり、やはり選好（能動性）よりも快という状態そのものが有意化されている、と。しかしこれには、次のように反論することが可能である。その「マンゴーの方が快が大きい」ということは、（マンゴー食そのものによって決まるのではなく）あくまでその者がそう感覺することによって決まる。そしてそれは、その者の味覚上の好みによって規定されてくることである。その好み（好むこと）は一つの能動性である。その能動性が（選好のような）意志的能動性ではないとしても、（自己判定（評価）を伴いうる）認知的能動性であるとは言う。「選好」を言うなら、次回は（最初から）マンゴーが選好されることになる、と。

このように見てくるなら、功利主義は、「快」の量的判定において、人の能動性を定義的に組み込んでいるのである。したがって、センのタームで言って「功利主義では主体性が無視されている」、とは言えないのである。そして、「主体性」において「自己利益性」を越えるものが存在する、とは直ちには言えなくなるのである。

**4-3 「主体性」として何が主張されているのか** かしながらセンにおいては、（中立的に見て言うなら）その「主体性」にさらに一定の“質”が求められている（セン自身の意識においては、この“質”をもって初めて「主体性」が成立する）。そうでなければ、そもそも受動性として功利主義を批判して「主体性」を語るができないことにもなる。これに関わるかたちで若松は、本文で

コミットメントの例から明らかなように人間は決して「合理的な愚か者」ではなく、自己利

益以外にもさまざまな動機に基づいて自分の目標を追求する存在であり、その動機の中には道徳的なものも自己犠牲的なものも含まれる。ある人が追求するに値すると考える目的、価値であれば何であれそれを追求したり、それらが実現されることがその人の主体性アスペクトである<sup>(23)</sup>。(30)

とセンの主張をまとめつつも、これに付された註記において、

(註23) 主体性を理解する上で鍵となる概念である「目的」にはあいまいさが残されている。目的はその人がたまたま選択しさえすれば目的となるのか、それとも目的となるためには合理的な吟味<sup>[1]</sup>が必要となるのか。気まぐれが主体性の基礎となりえない反面、目的に十分な理由を求めることも厳格にすぎるであろう。センが主張するように、自分が判断するということが主体性の中心的要素の一つだからである。(259)

と述べている。

まず、功利主義的人間観とも共通である部分を(考察点から除外すべく)確認しておく。「合理的な吟味」ということは、(表面的に)字義的にはむしろ功利主義が積極的に主張するところである。であるからそもそも、「合理的愚か者」という批判がなされるのでもある。(しかし、「合理的」は多義的な了解がなされている、というか、若松＝センでは、これに過剰な(必ずしも「合理的」という語で指示すべきでない)内容が与えられているように思われる。その限りでは“共通”ではない。これについては後で問題とする。)

ついで「自分が判断する」というところであるが、この点については「功利主義」は曖昧である。つまり、パターンリズムが含まれているとも功利主義を了解すること — 功利主義は関係者個々人の「善」を総計するのであるが、何がその「善」であるかを当人の判断に任せるのではなく外部から判断してあげる方がよい、と考えられている、というふうに — が可能なのであるが、自由主義的に功利主義を了解する限りでは — 「快」最大化主義という基本的立場からしても、こう了解することが可能である。すなわち「自由の功利性」というミルの主張を徹底すればいいからである — 、ここも“共通”となる。(前節は、「功利主義」にはこの「自由主義」が内含されていると主張したのものである。)

「自由」については、むしろセンの方に或る限定が在るように思われる。すなわち、センでは「気まぐれ」が排除されており、気まぐれに自由であることはおよそ「自由」でなく、「主体

---

<sup>1</sup> 若松が言及している“Well-Being, Agency and Freedom. The Dewey Lectures 1984”, in: *Ethics*, p. 204 には、“careful assessment of aims, objectives, allegiances, etc, and of the conception of the good” という言い廻しがある。

性」でもないとされているように思われる。センは「気まぐれ」に対して「合理的な吟味」を対置しているのだが、その場合の「合理性」は（「合理的な愚か者」がまさしく定位している）目的適合性（手段が目的実現にとって最適であること）といった道具的合理性ではなく、目的そのものの合理性を意味している。（読者にとっては紛らわしいことにあるいはなろうが）M・ウェーバーのタームで言うなら、センは「目的合理性」（所与の目的に対して手段選択が適合的であること）を批判してそれに「価値合理性」を対置していると言ってもいい。（先ほどの箇所と関連づけて言うなら、センは「合理性」を「価値合理性」に限定して考えていることになる。）

しかしながら、なぜ目的追求的であるだけでなく、その目的自身が「合理的」でなければならないのか。そもそも目的が合理的であるとはどういうことか。ここはセンにおいて不明なところである。若松の解釈では「気まぐれでないこと」であるのだが、これに従うとセンはここで、むしろ目的設定について、しかも個々のものではなく一群の目的設定に即してその一貫性といったものでも想定しているのであろうか。

**附論：「包括的(generic)厚生主義」をめぐる** 我々のこの問題視を、(本章としては)「附論」として(本稿全体では我々のセン理解の中核となるが)、「包括的厚生主義」概念をめぐる展開しておきたい。2006年論文から上(C205)で引用したところを参照して頂きたい。そこから読み取れるように、(経済学が言う意味での)「効用」の一元論を批判して、一方では「福利」を「効用」と同一視する考え方を、他方ではこの同一視を退けてより広い意味での福利に定位する考え方を批判する。と同時に、この両批判は別であるとする Sumner に賛成しつつも、第一の考え方を「厚生主観主義」と規定する Sumner を批判して、いわば「主観主義」が問題なのではなく(したがって客観主義を採るべきだというのではなく)、つまり「効用」が「主観」の「評価」において効用であるようにおよそ「評価」はすべて主観的である、しかし、その「主観性」の内部で「評価」が「吟味」されたものであるか否かの相違こそが重要であるとする。

しかし、我々が問題とすべきであると見ているのは第二の考え方(Sumnerが「包括的厚生主義」と呼ぶ考え方)の方である。あるいは、「吟味」性の有意化が同時に第二の考え方をも批判したことになる(とする)その含意である。Sumnerが語っているのは、なるほど(いわば表面的には)センが「包括的厚生主義」を批判していると認められるが、「吟味」という「主観性」に定位するかぎりではやはりこれとして規定できてしまう、というものであろう。センが反論を行っている同様2006年の論稿“Utility and Capability”, in: *Utilitas*, 18-1でSumnerはこう述べている。

ここで厚生を快あるいは欲求充足の見地で解釈する理論に問題がある[とセンがする]のなら、個人的・社会的評価に対して同じ構成的役割を付与する[センの]理論にとっても同様

の問題が在るように思える。(9)

(ここでは Sumner の論証展開の紹介は省略するが、) すなわち Sumner は、客観主義に立つのなら話は別であるが、主観性に定位するかぎりではセンは広い意味では「厚生」に定位していることになる、つまり自身(も)「包括的厚生主義」である、と説いているのである。(Sumner の論文全体の主旨は、センがミルと意外と近いというものであるが、) ミルが — ベンサムとは異なっていて広い厚生に定位しているが — 「包括的厚生主義」と特徴づけうるとして(3)、センも同様であると説かれるのである。

これに対してセンは、(同じく)「主観的」であっても、「厚生」は「効用」とは別であって、したがって両者の同一視を前提として「厚生」概念を拡大するだけの「包括的厚生主義」を採用することはできない、と反論しているのだが、ここに反論として効いているのはほとんど言葉の使用法(の相違)に依拠してにすぎない。そして我々が問題としているのは、同じ「主観性」であるにもかかわらず「吟味」性をもって「非-厚生的」であるとしてしまうセンの発想である。「吟味」されたものであるのならなぜ「非-厚生的」ということになるのか。

**4-4 「主体性」と道徳** 「自己利益」だけしか追求しない「愚か者」を批判して、センは他方では、「道徳的な」動機に基づく目的追求も在りうると説いている。ここは我々はあくまで「他方では」と了解すべきであると考え。そうでなければ、(若松に従って取り出した)一貫性=道徳性という(一貫性を限定することになる)等値が成立することになる。そう等値することは一種の道徳主義である。一貫性が在ることが人間の本質であるとして — そうした人間であることを説くのが人間主義であるとして — 、道徳的人間主義という意味で、つまり「人間的」を「道徳的」に切り詰めるものとして道徳主義である。

さすがにセンはこれを批判してもいる。「主体的」であることが直ちに「道徳的」であることを否定している。つまり、道徳的でない「主体性」を認めている。(C110 参照)しかしそれでも、「道徳性」を「主体性(の一)アスペクト」に算入している<sup>1</sup>。しかしながら、道徳的であることは — そうでない場合に比べて — なぜ「主体的」であるということになるのか。道徳的であることが善であるとして、そうした善であることがなぜ「主体性」を構成するのか。ここは功利主義的な道徳観(あるいは人間観)と大きく異なるところである。

すなわち、功利主義においては道徳は、人々が(社会的存在=社会における存在として)よりよく生きるための制約、そのためのいわば手段として位置づけられているのに対して、センでは道徳は一つの善さそのものとして、その意味で目的として捉えられている。説明するなら、

---

<sup>1</sup> 若松は、「論点先取りである」という異論に(Scanlon に依拠して)反論しつつ、「主体性アスペクトの中に道徳的要素を導入すること」(30)として、このことを明瞭に確認している。

功利主義にとっては人の目的は非-道徳的な意味での「善」であって道徳は人々におけるその「善」が（最大に）実現されるための（その各自的「善」追求に対する）制約であるのに対して、センでは道徳（的善）は同時に一つの非-道徳的善でもあるのである。ここには、手段的  
道徳観 vs. 目的的道徳観という基底的な対立が在る。

**4-5 道徳と利益** 換言するなら、功利主義においては道徳は各人の自己利益追求を制約するものであるのに対して、センでは一つの利益性の実現であるということにもなりうる。もちろん、センにおいても「利益」は（通常の）狭い意味で了解され、功利主義的人間観では人はこの（自己）利益のみを選好するのに対して、「反-選好」的な「選択」もでき、そこに「コミットメント」の（したがって「主体性」の）中核が在るとも考えられている。しかし我々は、そうした「選択」においても或る種の（自己）利益性が在るといふことにもなると（利益概念を拡張して）見ているのである。

古典的（=快樂主義的）功利主義では、この「利益」は「快」である。これに合わせて利益を広く捉える場合、センにおいて道徳のうちの一つの「快」が在るとも言いうる。セン自身、「共感」に「快」が在ることは認めているが、我々がここで考えているのは、「コミットメント」にも或る種の「快」があるのではないのかということである。カントについて「道徳的快」概念を問題としているのもこの故である。

次に話を進めるが、ということは「共感」や「コミットメント」、あるいは「主体性」に即して道徳を規定することはできないのではないかということである。これらはいずれも（まさしく）主体（agent）の在り方である。厳密に言ってセンでは、（自分の行為が影響を与える）他者（patient）に即して、あるいは他者との関係に即してではなく、主体の（経済主義的でない）在り方から道徳が規定されていることになる。プラトンの古典的言い方で言うなら、非-道徳的在り方がいわゆる利益を追求するという在り方であるのに対して、道徳的在り方はいわば真の利益を追求するという在り方であることになる。

通常、道徳は自己利益を否定して端的に他者の利益を求めるところ（あるいは自他を公平に扱うこと）に在ると見られている。これに対してセンは（一面では）、これをむしろ批判して（II 参照）、自己の在り方のうちに道徳を捉えようとしてもいる。少なくとも、そうした部分を含んでいる。しかし我々は、そうした在り方も（種類の異なるものではあっても）同様自己利益に定位するものであって、そうしたものを果たして道徳の核心に据えてよいのかと問うているのである。やはり端的に（自己ではなく）他者あるいは他者との関係（公平）に即して道徳が規定されるのではなくてはならないのではなかろうか。

この点は、或る意味で「立場」（の相違）の問題であって、必ずしも我々のように（他者配慮的なものとして）「道徳」を規定することが、それ自身正当化されたものだとまでは言えない。

B・ウィリアムズは、そうした「道徳」を批判して（むしろ自己配慮的なものとして別途）「倫理」を説いているのだが、それが誤っているとまでは断定できない。しかしながら、「道徳」を他者配慮性として規定するなら、いくら自己が善であるとしても、それだけではそれを道徳的善とは見なせない。この前提を置くなら、先に我々が「道徳的利己主義」として（たとえばカントを）規定したものは、およそ道徳的利己主義とは規定できないかもしれない。具体的に述べるが、カントの場合この“善”は「自律」である。しかし、「自律」自身は — それは反利己性ではあるとしても、逆の利他性でない限りで — （善ではあるとしても）道徳的善ではない。これが（さらに）道徳的善であるとするなら、「自律」が他者利益を（カントはそれを目的としているわけではないので）帰結しえるときだけである。あるいは、基底的なレベルでこの帰結性（他者における利益を帰結すること）が前提となっていて、主体における善が（道徳性として）有意化される場合も、そうした善に限定されているのだろうか。カントは「自律」をそうした（他者利益を帰結しえる）善として説いているのだろうか。<sup>1</sup>

しかしさらに、或る行為が端的に他者利益配慮的なものである（たとえば慈善）が、その行為をすることができるのが限られていると仮定できる場合、そして他の誰かがその行為をすることを押しつけて自分がその行為をするという場合はどうなるのか。それは、（カント的「自律」の場合とは異なって）端的に「道徳的利己主義」だと（まずは）言うことができる。功利主義的行為の場合であっても、自分がその行為をすることを有意化している場合、それは「道徳的利己主義」である。<sup>2</sup> しかしながら、こうした行為の場合いわば定義的に上の帰結性が在るの

---

<sup>1</sup> ここに在る問題性は、「自律」と「他者への（目的そのものとして扱うという）尊敬」との関係をめぐるものである。後者は他者利益配慮的であると言いうが、「自律」がこれとどう関係するのかということである。もちろん「自律」は、理性の自律として、自己利益的な感性的規定性を意味する「他律」の対極である。しかし、それは直ちには他者利益配慮的であることとは結びつかない。ちなみに、Cumisky, D., *Kantian Consequentialism*, Oxford UP., 1996 という研究書が在るが、それを見ても、この「自律」と「尊敬」との関係はいまひとつ不明である。

ちなみにプラトンの場合は、道徳性は自己の善（真の利益）であるのだが、その内容が — 「正義」として — 通常の他者利益配慮性を含みうるものであって、したがって自己善と利他性とは明瞭に結合していることができる。その結合において — 「自己の善」を目的とする「利己主義」であるとしても — 「道徳的利己主義」である。（ちなみに、この問題については、（今なお）篠崎榮『ことばの中での探求 プラトンを読む』（勁草書房、1985年）が第一に読まれるべき研究書であろう。）ただし、後のキリスト教的倫理と対比してみるなら明瞭なことだが、プラント（的ギリシア）的道徳性では、あくまで（他者ではなく）自己が先である。この点は、「自己への配慮」を語るフーコーの古代倫理理解において明瞭である。また、B・ウィリアムズの場合は、「自己」性との結合が失われたとして道徳性を退けて、別途「倫理性」を指定している。そういうものとして、（我々の意味での）「道徳的な」利己主義ではもはやなくなっている。

この「自己への配慮」という観点は、センの「行為主体性」をこれと関連づけ（て論じ）うるところである。しかし、ここでは、そうした比較的考察について、その有用性を言うだけに留めておきたい。なお、最近邦訳が出版された Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge UP., 1998.（邦訳：シュナイウィンド（田中秀夫監訳／逸見脩二訳）『自律の創成』法政大学出版局、2011年）では、逆に（となるであろうか）、「自己統治」（その完成形態がカントの「自律」である）を、「十七世紀と一八世紀のあいだに……新たに現われた自己統治の道徳観」（4）として近代的なものとして捉えている。これとの関連づけも有用であろう。

<sup>2</sup> B・ウィリアムズの「ジム」のケースを、サムを登場させて変形したものを設定して論を展開した「安彦4」p. 19f. 参照。

であるが、それでも「道徳的利己主義」でない可能性が在るのではなからうか。我々は、これについても、「自己」（が道徳的であること）が有意化されているときは、端的には道徳的利己主義とは言い難いとも考える。あるいは、そもそも「道徳的利己主義」という sui generis なカテゴリーが成立するのではなく、「利己主義」という在り方が、その帰結性において、その特定のもの「道徳的利己主義」と（も）呼びうる在り方となるとみるべきなのかもしれない。

我々は以上の議論を通常の「道徳」を前提として展開しているのだが、あるいはまた「道徳的利己主義」は、この前提を否定して、「自己」に定位し、その限りで利己主義であるものの（うちの）或るかたちを道徳的な（「倫理的な」）ヴァージョンの利己主義といったものとして説く立場を指示する用語として用意すべきであるのかもしれない。（自分が道徳的であることだけを求めるという意味での「道徳的利己主義」（「道徳に関する利己主義」あるいは「利己的道德主義」）と、道徳的と限定される種類の利己性を説く意味での「道徳的利己主義」（「道徳的な利己主義」）との二種が在りうる、とも言うる。）

この自己有意化はその指標として、そこになんらかの「快」が在ることを挙げうる。大庭はおよそ人の行為はすべて「快」を伴うものであると説いているが(C106)、それも「自己」に定位している — 「人（自分）はいかに生きるべきか」という問いのもとで — からであろう。あるいは、この前提の上で、その「快」を種別化・区別化して、他者の利益を帰結するものを（道徳として）選りわけべきなのであろうか。我々はこの途を否定しない。否定するのは、この他者利益とは独立に自己の真の利益に定位する在り方、厳密に言ってそれ自身は認めるとして、それを直ちに「道徳」だとみなすことである。

同時に、およそ「快」を伴わない（タイプの）道徳をも有意化すべきである。（人間が快を求める存在であるとして）それは（逆の）「苦」を受け入れる道徳である。そうしたものが果たして可能かと思われるかもしれないが、しかし他方、日常的にも道徳はそのようなものとして（も）了解されている。では、人はなにゆえに「苦」であっても道徳に従うのか。ベンサムの実験は単純である。道徳に従わなければ、サンクションとして（それ以上の）「苦」が与えられるからである。また、もっぱら “why be moral?” 問題への（一）回答として与えられるところでは、「道徳的であった方が結局は自己利益」となる、（道徳の）「苦」に耐えた方が長期的にはより多くの「快」が保証されるからである。だが、厳密に言って、この回答では「道徳」が（我々のタームで言って）「公平道徳」に限定される。しかるに「道徳」はそれ以上をも求めるところでもあり、その場合は長期的「快」（の認識）が道徳実行を動機づけることはない。それでもなお道徳性が在るとするなら、そこでは何が動機となっているのか。そこに（改めて）「道徳的快」が想定されてもくるのでもあるのだが、（しかし、それは、結局は道徳に或る歪みをもたらしか

ねないものであって<sup>1</sup>、)我々はこれに対して或る意味で無動機の道徳性<sup>2</sup>、(一定の「社会的動物」の振舞いに見られるような)一つの本能性とも言うる道徳性の存在を指摘しておきたい。

(いわば反-感情主義(sentimentalism)的に)そもそも快(苦)感受能力を欠いた存在者を想定して、そうした存在者に道徳の(完璧な)実行を委ねるべきなのかもしれない。

あるいはまた、そこまで極端化しないで、人にはそうした非-感情的な部分が在って、道徳はその機能であると考えられるべきなのかもしれない。言うところの「理性主義」もそう考えていることになる。しかしながら、我々はこれには懐疑的である。こうした「部分」を認めることは、人には(「感性」に加えて)「理性」も在るということへ定位することであって、そういう意味で人間の二重性を語ることでもある。しかしカントの場合は、「二重性」はネガティブに語られるものであって、かつ二重性の故に人は(部分的にせよ)純粹に理性的に働くことはできない

---

<sup>1</sup> 本稿は、こう断言だけしておく。結局は名誉心(すなわち「名誉」実現という自己利害性)に依拠して世間の評判を気にするというかたちとなるヒュームやA・スミスの道徳性を想定しているが、その問題性については別途検討するだけ述べておきたい。上の(前々頁1の)脚注との関係で言うなら、そこでも(特にスミスにおいて)(ストア派に範を取った)「自己統制」が語られているが、そうした古代的なものとの偏差も確認されるべきであろう。

ちなみに、この「道徳性の利己性」を(私の読んだ(読んで記憶している)範囲で)最も明瞭に確認しているのは、デュピュイ、J. =P. (米山親能/泉谷安規訳)『犠牲と羨望 自由主義社会における正義の問題』(法政大学出版局、2003年)である。A・スミスを扱った第三章でこう記されている。

しかしながら彼[スミス]は、この[感情主義の]伝統と、またとりわけ自分の師[ハチスン]と、ある根本的な点において袂を分かっているのだが、その根本的な点とは、すべての道徳上の情念のなかで最も強い情念は *self-love*、すなわち我が身にもたらされる利害である、と彼が断言している点である……。……  
*self-love*によって突き動かされる行動は……道徳的価値がまったくないわけではない……。……「……自分の同胞たちのより大きな利益のために、自分自身の利益を犠牲にするように仕向けるものは何であろうか」とスミスは……問うており、その答として彼は次のように述べている。「このようにして利己心[*self-love*]の最も強い衝動をも和らげることができるのは、<自然>が人間の心にもしておいた博愛心という件の弱い火花ではない。……[原著者による中略]そのような場合に一般に不可欠なものは、[隣人愛よりも][原著者による付加]もっと強い愛情、もっと強力な感情、すなわち尊敬に値し高貴であることへの愛、自分自身の性格の偉大さや威厳や優越性への愛なのである」……。この引用部分は注目すべきものである、というのもここで述べられていることは、ある意味では、利己心は……[原著者による中略]より一層の利己心によってしか克服されえないということだからである。(103f.)

この第三章は「アダム・スミスと羨望の入り混じった共感」という題が付けられているが、この「共感」そのものについて、「観客」の前で演技する「役者」をモデルとして、次のようにも述べられている。

観客が現にそこにいる生身の人間であっても、観客(外部の人 *the man without*)は、われわれの知っているように、役者によって想像されている。役者は、頭のなかでだけだが、観客の立場に身を置き、役者の状況を想像している観客を想像するのである。……とりわけ観客の現実の感情を手に入れることなど不可能だからである。結局のところ、役者が現実に観客の立場に身を置いているかどうかということは問題ではない。この位置は空になっていて、役者はいわば想像により二重化によって虚構的に観客の立場に身を置くのである。役者は、あたかも「公平無私の」観客が役者を観察するかのようになり、自分自身を観察するのである。これこそが意識[良心 *conscience*] [訳者による補い] (内部の人 *the man within*)なのである。(115)

これは、前拙稿「共感」についての記述(特に11-12頁の脚注(2))を補うものでもある。

<sup>2</sup> 「理性の事実」を語る(だけの場合の)カントもこれを言っていると我々は理解できる。

ということを含意するものである。(つまり、「理性的」で在る場合も、厳密には理性が優位となるということに留まるのであって、そこに劣位においては感性も働いているのであり、そこに「苦」が — あるいは「道徳的快」を求めるなら、「同時に苦も」 — 必然的となるのである。) すなわち「理性主義」は、こうした「二重性」(事態)を無視して、感性的部分とは独立に(別の部分として) 理性が働きうると捉えてしまっている。<sup>1</sup>

(無動機の道徳性に定位するのでなければ) 道徳的であるためにはやはり「苦」が必然であると考えている。そうであるとして、(カントのように) 同時になんらかの(道徳的)「快」に定位するのでなければならぬのであろうか。それがなお動機として不純であるとするなら、「苦」に耐えるという(だけの)その道徳性に対して何が動機となるのであろうか。あるいはまた、結局「快」の随伴が明らかとなる動機性を非有意化して、道徳としては帰結だけを問題とする(に留める)べきなのであろうか。

[http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/abiko-Morality-and-Interest.pdf](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-Morality-and-Interest.pdf)

( 本号目次ページに戻る = [http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/1492.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/1492.html) )

---

<sup>1</sup> (日本で) 代表的には児玉聡が主張している「思考の二重プロセスモデル」(『功利と直観』勁草書房、2010年、第10章)も同様である。