



---

# J・S・ミルの経験論哲学

---

広島大学大学院文学研究科博士課程後期 D115442 岡本慎平



## 目次

### 内容

目次.....	i
凡例.....	v
序論：ミルの経験論哲学.....	1
はじめに.....	1
第一節 ミルの生涯 .....	5
第二節 『論理学体系』の構造 .....	11
第三節 両極端を回避する.....	15
第四節 三つのテーゼ.....	18
第五節 本論文の概要.....	20
初出一覧.....	22
第一部 『論理学体系』と経験論.....	25
第一章 哲学的言語 .....	27
はじめに.....	27
第一節 『論理学体系』における言語の問題 .....	29
第二節 二種類の命題.....	36
第三節 帰納と演繹 .....	39
第四節 科学と技芸 .....	45
第五節 哲学的言語 .....	47
おわりに.....	53
第二章 直観と直観主義.....	55
はじめに.....	55
第一節 直観主義批判.....	56
第二節 内観的方法 vs 心理学的方法 .....	61
第三節 相容れない二つの形而上学.....	66
第四節 スコラプスキの自然主義解釈 .....	69
第五節 直観を直観主義から切り離す .....	71
おわりに.....	75
第三章 誤謬の哲学と意見の自由 .....	77
はじめに.....	77
第一節 父の教育と説得力.....	79
第二節 意見の自由と人々の知的能力 .....	84

第三節 誤謬と人々の知性.....	88
第四節 推論のプロセスと誤謬.....	90
おわりに.....	96
第二部 道徳科学の哲学.....	99
第四章 類推と道徳科学の基礎.....	101
はじめに.....	101
第一節 類推の役割.....	102
第二節 他者の心の論証.....	106
第三節 神の存在証明.....	110
第四節 人間事象の科学.....	112
第五節 社会科学の中間原理としてのエソロジー.....	116
おわりに.....	120
第五章 精神の化学と道徳感情.....	123
はじめに.....	123
第一節 化学という科学.....	124
第二節 心の法則.....	129
第三節 観念連合と精神の化学.....	131
第四節 道徳科学の構造.....	134
第五節 道徳感情の化学結合.....	137
おわりに.....	143
第三部 ミルの道徳哲学.....	145
第六章 ミルのメタ倫理学説.....	147
はじめに.....	147
第一節 ムーアの批判.....	148
第二節 非認知主義的解釈.....	152
第三節 技芸と道徳的言明.....	157
第四節 自然主義的誤謬再訪.....	161
おわりに.....	165
第七章 道徳・進歩・功利性.....	167
はじめに.....	167
第一節 古典的功利主義.....	170
第二節 さまざまな解釈.....	175
第三節 道徳の領域.....	182
第四節 生の理論としての功利主義.....	188
おわりに.....	194
結論：経験論と性格形成の哲学.....	195

参考文献 .....	202
一次文献.....	202
二次文献.....	203



## 凡例

1. トロント大学版ミル全集(Collected Works of John Stuart Mill, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, London:1963-1991), 33 vols.) への参照・引用は、巻数をローマ数字で示し、次のように脚注に表記する。  
例) 全集第八巻835ページ: CW.VIII.p.835
2. その他の著作への参照は、参考文献表に従い「著者名(発行年) ページ数」という形で脚注に表記する。
3. 引用文中の [ ] は筆者による補足を示す。
4. 本論中で特に補足説明をしていない場合、単に「ミル」と呼ぶ際にはジョン・スチュアート・ミル(John Stuart Mill, 1807-1873)を指す。

## 序論：ミルの経験論哲学

### はじめに

ジョン・スチュアート・ミル(John Stuart Mill, 1806-73)は、十九世紀を代表するイギリスの哲学者の一人であり、その著作は政治哲学や倫理学のみならず、人文・社会科学の多くの領域において今日に至るまで大きな影響を与え続けている。このことは、二十世紀の分析哲学という領域に限っても同様である。イアン・ハッキングは「分析哲学者たちが最も敬意を抱く十九世紀の哲学者」を三人挙げたが、パースやフレーゲと並んで、その一人に位置づけられたのはJ・S・ミルだった<sup>1</sup>。しかしながら、パースやフレーゲと比べると、ミルの哲学は十分な検討がなされてきたとはいいがたい状況にある。確かに、今日の哲学者もミルの『功利主義論』や『自由論』を詳細に検討し、そこに自らの発想の知的源泉を求めることもあるだろう。しかし、検討対象となるのはもっぱらこの二著作に限られており、『論理学体系』を含む彼の哲学の全体像を見据えた考察がなされることは比較的少なかったと言える。

こうした状況が生じた要因の一つは、『論理学体系』や『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』といった彼の理論哲学上の著作が前提としている当時の論理学や心理学が、今日の同学問の状況からみるとあまりに古びたものになってしまったことにある。例えばミルは『論理学体系』において、演繹推論に対する帰納推論の優越を主張し、帰納主義的認識論を全面的に展開した。そしてそれにより、全ての科学は実験および観察からの「帰納」に基礎付けられなければならないと論じた。しかし、彼が科学的研究の基礎として考察したものはあくまで枚挙的帰納にすぎず、多様な科学を基礎付けるためにはきわめて不十分なものとみなされている。またミルとほぼ同時代に、イギリスではブールやド・モル

---

<sup>1</sup> Hacking (2004) p. 123. ハッキングがここでミルに言及したのは、言語を話者の内心を語るために作られた「私的言語」とみなす立場と、言語をコミュニティによって作られた「公的言語」とみなす立場を対比するためである。ハッキングによれば、ミルは典型的な私的言語観を抱いていた哲学者であり、それに対してパースやフレーゲは、ヘーゲルと並んで「公的言語」という観点を採用していた哲学者である。ハッキングはこのように哲学者の二通りの言語観を整理しているのだが、本論文第一章第四節で見ると、ミルの言語哲学にも（一定の制約が存在するとはいえ）公的言語の観点を見出すことができる。ただしミルは、「共感のためであれ、情報のためであれ、人間の交流の媒体としての言語の重要性については、現在おこなっている考察の範囲には属さない」(SL4: CW. VIII. p. 663) と考えていたため、『論理学体系』にはそうした側面が希薄になっている。

ガンによって、ドイツではフレーゲによって、論理学という学問自体に革命とすら呼ばれる大規模な発展が生じていた。彼らにより、論理学は我々の日常的な推論の解説ではなく、むしろそうした推論を抽象化した記号操作の体系として整備されていった。それに対して、ミルの『論理学体系』は日常的な推論に固執し、ある意味その「論理学革命」に乗り遅れた時代遅れの著作という側面を持っていた。

あるいは『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』において、ミルは自己意識の内観報告が十分な信頼の根拠とはならないことを指摘し、信頼性の低いこうした内観報告を、感情のより基礎的な構成要素である「感覚(sensation)」へと還元しようと試みた。しかし、そこで前提とされていた心理学は十八世紀の観念連合心理学であり、これも今日の状況から見れば非常に物足りないものである。加えて、『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』で論じられたミルの「観念論」的な形而上学は、ミル自身の哲学上の立場と整合しないのではないかという疑義すら提起されている。

今日の状況に至ったもう一つの要因は、ミルの経験論哲学が目指したものの自体が、その後二十世紀に入ってウィーン学団の還元主義やクワインの「認識論の自然化」の試みによってほぼ完全に乗り越えられたと考えられたためである<sup>2</sup>。さらに言えば、既に二十世紀初頭には、分析哲学の始祖とされるフレーゲや現象学の始祖とされるフッサールなどの現代哲学の源流にあたる論者によってミルの哲学に「心理学主義」というレッテルが貼られ、その正当性に大きな疑問が投げかけられていた。もし、ミル自身が根拠とした科学の妥当性が疑わしく、さらにミルが目指したものが既に乗り越えられたものであるならば、現在あえてミルに立ち返る必要はほとんどないのではないかと思われても不思議はない。

こうした視座は、ミルを名づけ親として持つバートランド・ラッセルのミルに対する評論にも見出すことができる。彼はミルの哲学がもつこうした脆弱性をふまえて、かつて次のように論評した。ミルは非常に貧弱な土地の上に壮大な摩天楼を建設したが、その基礎となる土地が脆弱だったため、その建築物はどれだけ素晴らしいものであっても砂上の楼閣だったのだと。ラッセルの評価は、部分的には正しいと言える。というのも、ミルが構想していた哲学の全体像——性格の発展形成と自由の哲学——と、彼が基盤とみなした根拠——観念連合心理学と帰納の哲学——の相性は、あまり良いものとは言えなかったからである。

ミルのリベラリズムや功利主義といった重要な道徳・政治哲学を救い出すため、彼が念頭に置いていた世界観をあえて切り捨てることも可能だろうし、そうした試みは今日でも

---

<sup>2</sup> こうした 20 世紀の哲学の源流の一つにミルを位置づける方針は、とりわけスコラプスキに顕著である。「全ての分析的近代主義者は、初期においても後期においても、論理学についてミルの経験主義を退けるという点では同意見である。その一方で、ウィーン学団とウィトゲンシュタインは、本物の命題や推論はア・プリオリではないという点では、ミルに同意するようと思われる」 (Skorupski (1993))

頻繁に見ることが出来る。しかし、その方針によって失われるミルの哲学の要素は決して少なくない。もちろん、『功利主義論』などの著作が後世に与えた影響は甚大なものであり、そうした著作で表明された政治・道徳哲学が彼自身の思想の中で重要な位置を占めることも疑問の余地がない。だがこれらはミルの晩年に書かれたものであり、さらに言えば、これらの著作は多くの人々の目に止まる小著を企図され、内容を切り詰めて書かれたものである。そうした実践的問題を扱う著作でおこなわれた提言の背後には、安易に捨て去るには惜しい豊かな思想が残っている。そして、そうした背景を踏まえた上でミルの著作を読み替えると、それら単独の著作から理解できる以上の豊かな考察を引き出すことが出来るのではないだろうか。そうした発想により、本論文の出発点とした目的は、『論理学体系』を中心に据えてミルの哲学の全体像とその特徴を解明することにある。

たとえラッセルが述べるように、ミルの哲学の意義や現代的な価値がその哲学的な基礎ではなく、その上に建てられた建築物としての実践的思想にあると認めたとしても、彼自身がその建築物をどのように建てようとしていたのかを理解することには意義がある。たとえ貧弱な地盤だったとしても、彼はその土地を踏み固め、十分に摩天楼を建築するに足るものだと考えたからこそ、今も生き続ける重要な思想を展開することが出来たのではないだろうか。ミルが自らの主張を公刊し始めた 1830 年代以降、彼は常に、自分でも「相性が悪い」述べる両極端の哲学を統合することを心がけていた。時としてそれはベンサム主義とコールリッジ主義の統合として、保守主義と進歩主義の統合として、あるいは「経験と観念連合の哲学」と「直観とロマン主義の哲学」の統合として、ミルの様々な著作の様々な地点に登場する。

後世の研究者たちは、『自由論』に古典的リベラリズムを見出し、『功利主義論』に帰結主義の定式化を見出し、『女性の隷従』にフェミニズムの萌芽を見出した。しかしながら、ミルのリベラリズムや功利主義は、二十世紀に理解されているリベラリズムや帰結主義との単純な比較を許さない、現代とは遙かに異なる基盤に立った理論である。このことが見失われたため、ミルの実践哲学、とりわけ功利主義に対しては、今日でも広く読まれながら、その一方で多くの誤解が生じる結果に陥っている。例えば、ベンサムとミルの功利主義の相違点が、単に「快樂の質の差を認めるか否か」という問題に矮小化されがちであることはそうした誤解の一つだろう。確かにミルが念頭に置いていた快樂と、ベンサムが念頭に置いていた快樂では、その内容に大きな違いがあると言えるだろう。だが実際には、ミルはそのことを以ってベンサムを批判したのではない。彼のベンサム批判は、より根源的な人間観や哲学方法論へと向けられている。『功利主義論』が当時のイギリスで非常に少数意見となっていた功利主義を再興するために執筆されたものである<sup>3</sup>という点を考慮にい

---

<sup>3</sup> この点についてシュナイウィンドによれば、当時のイギリスにおける功利主義は非常に弱い立場であり、ミルが『功利主義論』を出版したことにより、反対派のみならず賛成派も大きく活気づいたとされる (Schneewind (1976) p. 36)。またミルは『自由論』や『セント・アンド

れば、快樂の質の差の強調は、ベンサム批判の文脈ではなく、むしろベンサムを反対派から擁護する文脈で提示されているとすら言える。また実践哲学だけでなく、彼の理論哲学についても多くの誤解が生じている。例えば、ミルはア・ポステリオリな命題のみが有意な命題だと考え、あらゆる命題の意味を個々の観察——より正確に言えば個々の感覚——に還元しようと試みた「現象主義者」であると現代では考えられている<sup>4</sup>。また彼らは、ミルを今日の自然主義者、すなわち、心も物質も同様に自然世界の一部であり、同じように「自然科学」の研究対象となりえると考えた非常に極端な経験論者として描写する傾向にある。そしてこうした立場に対しては、現代でも批判的な視線を投げかける人々は多いだろう。それゆえ、ミルは実践と理論の両面で、それぞれ非常に極端な理論を提示し、経験論という足場に固執するあまり現実を見失った者とみなされる場合すらある。だが、彼の哲学の全体像を見定め、その道徳哲学を適切に理解するなら、彼の議論はこれまで思われていた以上に説得的なものとして、そして体系的なものとして考えられるものとなるだろう。これまでの論者には、ミルの極端な理論哲学は実践上の目的のために歪曲してしまった結果であると考え、ミルの道徳哲学をその基礎から切り離して考察しようとする者もいた。逆に認識論や形而上学のみを取り出し、その卓越と限界を明らかにしようとする者もいた。しかし、ミル自身はこの両者が互いに悪影響を受けて歪んでしまったと考えていたわけではなく、両者を切り離して考えていたわけでもない。重要なのは、これらを総体として理解する視点である。したがって本論文が目指すのは、ミル自身が諸著作において提示していた世界観を解明し、それに基づいて彼の道徳哲学の全体像を見定めることである。

さて、こうした研究をおこなうにあたって指針とした二つの先行研究がある。ひとつは、アラン・ライアンによる「生の技芸」を軸とする解釈である。ライアンは、『功利主義』と『自由論』の齟齬が指摘され、ミルは個々の著作では重要な提言をおこなっているが、両者の統合に失敗した「矛盾を抱えた哲学者」だと評価されていた時代に、『論理学体系』を中心としてミルの諸著作を読み替えることで、彼の哲学にはそれまで考えられていた以上の体系的側面があるということを強調した<sup>5</sup>。ライアンの主張の鍵は、『論理学体系』第六篇に

---

ルーズ大学名誉学長就任講演』において、世論のバランスを考慮し、対立する意見がある場合には、つねに双方が最善の形で擁護された上で議論がなされなければならないと主張していた。その意味で、『功利主義論』はベンサム擁護の書であると言える。

<sup>4</sup> 例えば次の説明は最も典型的なミル理解であると言ってよいだろう。「センス・データという用語が導入される以前の現象主義者として、ジョン・スチュアート・ミルは、センス・データではなく感覚(sensations)という用語を説明に用いた。我々がここで検討する現象主義は、ミルの存在論的かつ事実的な現象主義と20世紀に提示された言語版の現象主義の間を区別しない、一般的な現象主義である。」 Willem A. de Vries & Timm Triplett (2000) p. 5.

<sup>5</sup> Alan Ryan (1970) ミルの「生の技芸」概念に注目した論文に Ryan (1965) がある。

において論じられた「分別」「道徳」「審美」という三つの技芸を統合する「生の技芸」にある。

「科学」と「技芸」の関係を軸とする生の技芸こそがミルの規範理論の全体像であるとみなすことで、ライアンは『功利主義論』と『自由論』を包括的に扱う視点を描き出した。もうひとつは、ジョン・スコラプスキの解釈である。スコラプスキは、『ジョン・スチュアート・ミル：哲学者の議論』において、ミルの哲学を主導している根幹プログラムとして「自然主義」と「啓蒙主義」という2つの軸を設定し、その側面から『論理学体系』と『ハミルトン卿の哲学の検討』を包括的に考察し、ミルの理論哲学の全貌を描き出した<sup>6</sup>。

彼らは二人とも、ミルの理論哲学の再構成をおこなうことで、体系的な哲学者としてミルの哲学の全体像を描き出すことに大部分成功していると言えるだろう。本論文では、彼らの解釈に依拠する点もあれば、反対にその解釈から大きく距離を取り、反論を加える点もある。だが『論理学体系』をミルの哲学の屋台骨として捉え、彼の哲学の構造を浮かび上がらせようとする態度については、彼らの研究によって多くの刺激を得ることができた。

それでは話を進めよう。まずこの序論では、ミルの生涯を簡単に振り返り（第一節）、本論文の核として据えられる『論理学体系』がいったいどのような著作なのかを説明し（第二節、第三節）、最後に、本論文の全体像の概略を示したいと思う（第四節、第五節）。

## 第一節 ミルの生涯

ジョン・スチュアート・ミルの生涯は、彼自身によって執筆され、死後に義理の娘のヘレン・テイラーによって出版された『自伝』に詳しい。しかし、この『自伝』はミルが最晩年に自身の生涯を振り返る形で書かれたものであり、読者の目に触れ「読まれる」ことを前提として書かれたものであるという点にある程度差し引いて考える必要がある。また、その後の思想史的研究の進展により、ミルの伝記的事実や思想発展史については、ミル自身が述べたことよりも多くの事実が明らかになっている。本節では、21世紀に入って公刊された幾つかの伝記、例えばリチャード・リーヴスの『ジョン・スチュアート・ミル：ヴィクトリア朝の松明』<sup>7</sup>やニコラス・カパルディの『ジョン・スチュアート・ミル伝』<sup>8</sup>などの成果も踏まえた上で、主に『論理学体系』に関連する内容について、ミルの生涯の前半生を振り返りたい。

ジョン・スチュアート・ミルは、1806年5月20日に、ジェームズ・ミルと彼の妻ハリエットの長男としてロンドンのペントンヴィルにて誕生した。父ジェームズはジェレミー・ベンサムとともに古典的功利主義の代表格とみなされる哲学者・経済学者であり、後のミルと同様に、東インド会社に奉職したことで知られている。しかしJ・S・ミルが生まれたこの

---

<sup>6</sup> John Skorupski (1989)

<sup>7</sup> Reeves (2007)

<sup>8</sup> Capaldi (2005)

時点では、ジェームズはそのどちらでもなかった。ジェームズがベンサムの知遇を得るのは、ミルが生まれた2年後の1808年である。また、ジェームズが東インド会社に就職したのは、彼が『英領インド史』を執筆した翌年の1819年である。J・S・ミルが生まれた時、ジェームズは一介のジャーナリストではあったが、ベンサムの影響を多分に受けた政治改革の思想家ではなく、インドの植民地政策に深く関わっていたわけでもなかった。

収入こそ少なく安定しなかったものの、当時のジェームズは余暇が多分にある生活を送ることができていた。そしてJ・S・ミルが生まれた時期と、ジェームズをとりまく環境が変化した時期の差が、J・S・ミルの幼少期の教育にとって重要な意味を持つことになる。1808年にベンサムや彼をとりまく「哲学的急進派」のサークルに接近したジェームズは、その思想および政治改革の運動に大きく感化され、当時二歳の長男ジョン・スチュアートをこの思想運動の後継者として育てようと決意し、ミルに対して熱心な教育をほどこした。また、その時期の彼はジャーナリストとしての著述活動以外に定職を持たなかったため、その生活は、自然と執筆と息子の教育へと集中することになった。その結果として、よく知られていることだが、ミルは「3歳でギリシャ語から、6歳でラテン語を」学び始めたと言われるほどの、異様ともおもわれる早期教育を受けることになった。古典文学にかぎらず、ミルは父によって政治・経済学、化学に至るまで様々な高等教育を施された。そして論理学も、こうした父による教育カリキュラムの一つであった。例えば『自伝』にはこの時期の論理学の学習過程が述べられている。

十二歳の頃 [=1818年頃] から、私は教育課程のもう一つの、さらに高度な段階へと進んでいった。その段階では、思考の修正や応用ではなく、思考そのものが対象とされた。この教育は論理学から始まった。私はいったん『オルガノン』から始めて、それを『分析論』まで読んだのだが、『分析論後書』からはあまり得るものがなかった。というのも、そのような思索の分野を理解するには、私は未熟だったからである。これと同時に父は私に、何冊かのスコラ派論理学に関するラテン語の論考を全て、あるいは一部読ませて、毎日二人で散歩しながら、私が読んだ内容を詳しく説明をさせ、また多くの詳細な質問に答えさせられた。その後、同じ方法でホッブズの「計算術すなわち論理学」を読んだが、この本はスコラ派論理学者の書物よりもはるかに水準が高く、父は非常に高く評価していた。ただし私自身の意見としては、その賞賛は過大評価である。<sup>9</sup>

ここで述べられているように、ミルはまずアリストテレスの論理学諸書を読み、次いで「スコラ派の論理学」を学び、そして最終的にホッブズの著作を読むことで、論理学についての知識を得ていった。ただし、ミルに教科書として与えられた書物は、厳密に言えば「スコラ派」の論理学者の著作ではない。この時期にミルが読んだテキストは、ジェレミー・ベンサ

---

<sup>9</sup> AU: CW. I. p. 21.

ムの弟であるサミュエル・ベンサムに宛てた 1819 年 7 月 30 日付の私信から概ね判明している。

昨年、論理学を学び始め、ラテン語の論理学書を何冊か読みました。スミス、ブレアウッド、ド・トリュウの書物と、ブルゲルスダイクの書物の一部です。ホッブズの論理学も読みました。<sup>10</sup>

この書簡で言及されている論理学者は、すべてルネサンス以降の時代にオランダやイギリスといった新教国の大学で教科書として用いられた、主に十七世紀以降に活躍した人々である。中でも重要なのは、ド・トリュウ、ブルゲルスダイク、ホッブズの三者である。ド・トリュウの『論理学入門』はミルの「名前の理論」の源泉の一つとして有力な候補と見なされており、ブルゲルスダイクは、バルトロメオ・ケッケルマンに始まる「半ラムス主義」、あるいは「体系主義」とされる学派の典型とされ、演繹に対する帰納の重視を唱えた論者だった<sup>11</sup>。そしてホッブズの『物体論』第一部「計算術すなわち論理学」は、ミルの『論理学体系』の第一巻で主要な論駁対象として取り上げられ、複数の視点から批判されている。ミルは、このようにして学んだ論理学を「私が身につけた思考能力にとって、私が受けた教育の内、これ以上に恩恵を受けたと考えられるものはない<sup>12</sup>」とまで評価し、「言語と命題に正確な意味づけをし、漠然とした、散漫であいまいな用語にごまかされないしっかりとした思想家を創り上げるのに、これ以上役立つものはない<sup>13</sup>」と述べている。

幼少期のミルの論理学受容において注目すべきもう一つの時点は、フランス留学期における学習である。1820 年から 21 年にかけて、ミルは幼少期の学習の総仕上げとして、ジェレミー・ベンサムの弟のサミュエル・ベンサム一家の招きで南仏のトゥールーズやモンペリエに滞在した。しばしばミルは大学教育を受けずに育ったと言われることがあるが、厳密に言えばそれは事実とは異なる。というのもミルは南仏に滞在していた時期に、サミュエルの長男ジョージ・ベンサムらと植物採集や水泳などを楽しむ一方で、ジョージとともにフラン

---

<sup>10</sup> Letter to Samuel Bentham: CW. XII. p. 8.

<sup>11</sup> 17 世紀の論理学は、ペトルス・ラムスに代表されるラムス主義 (Ramism) とその批判として特徴づけられる。ラムスは修辞学を論理学の中にかんして位置づけるかという問題から、「論理学の自然化」を試みた。というのも、16 世紀までのスコラ論理学は代表 (Suppositio) 理論の隆盛により、日常的な推論からかけ離れたものとなってしまうからである。このラムス主義とスコラ哲学の対立の中で、両者を調停しようと試みたのが半ラムス主義 (Semi-Ramism) である。(山内(2008)pp. 10-1)

<sup>12</sup> AU: CW. I. p. 21

<sup>13</sup> AU: CW. I. p. 21.

ス語の勉強をし<sup>14</sup>、半年間モンペリエ大学に通い、天文学者のジュールゴンヌから論理学の講義を受けるなどしていたからである。ここでのジュールゴンヌの論理学講義は、次第に「感覚と観念」という形而上学的な主題に入り込み、さらには感覚についての生理学的な問題へと脱線していったらしいが、ミルはこの講義を「科学の研究のためには論理学が必要である」ということの説明が非常に明確であったと回想している<sup>15</sup>。

フランスから帰国した後、ミルは1825年から30年にかけて、早朝の勉強会「精神哲学研究会(Society of Students of Mental Philosophy)」を始め、そこで論理学を再び学習しはじめた。この勉強会のそもそもの目的は、評論執筆のために必要な経済学の知識を身につけるため、父ジェームズ・ミルやリカードの著作を読み、それに対する討論を行うものであった。そしてこの勉強会で経済学の学習をある程度修めた後、さらなる研究のために論理学が主題として取り上げられた。『自伝』の記述に従えば、この勉強会での様子は以下のようなものである。

我々の最初の教科書はアルドリッチだったが、同書が浅薄さに嫌気が差し、我々は多くのスコラ派論理学の手引書の中でも非常に優れたものの一つで、この手の書物の大収集家だった父が所持していた、イエズス会士ド・トリュウの『論理学入門』を複写した。これを終えた後、『エンサイクロペディア・メトロポリターナ』から再刊されたばかりのウェイトリーの『論理学』を取り上げ、最後にホップズの「計算術すなわち論理学」を取り上げた。……私が『論理学体系』の第一篇で論じたことの多くは、スコラ派の論理学者の原理と特徴を合理化し訂正し、命題の意味の理論を改善することだったが、その大部分はこの会での議論に端を発している。<sup>16</sup>

ここにもいくつか注目すべき点がある。第一に、ミルがアルドリッチに対して極めて低い評価しか与えていないということである。第二にアルドリッチのテキストが、教科書として不十分だったとされ、幼少期に読んだド・トリュウとホップズの著作を再読している点である。第三に、リチャード・ウェイトリーを学習のためだけでなく、批判的な態度で研究している点である。アルドリッチの『論理学概論』は1691年に公刊されたものだが、それ以来一世紀以上に渡ってイギリスの諸大学、とりわけオックスフォード大学の入門講義の教科書として用いられ続けていた<sup>17</sup>。しかしミルはこの書物を「浅薄」であり、多くの誤謬が含まれ

---

<sup>14</sup> ジョージ・ベンサム自伝には、次のような記述がある。「ジョン・ミルは〔1820年の〕6月から我々と一緒にいて、彼は私の補助のもとで、熱心にフランス語の勉強をしていた。」  
Bentham (1997) p. 69.

<sup>15</sup> 「フランス留学日記」『J.S.ミル初期著作集1』51頁

<sup>16</sup> AU: CW. I. p. 125.

<sup>17</sup> Howell (1971) pp. 13-14, pp. 58-60

ていると評した。ウェイトリーの『論理学綱要』は当時非常に高く評価されていた書物であり、ド・モルガンなどは、当時のイギリスでとるにたらないと思われていた論理学を「ウェイトリーが蘇らせた」とまで評している。ミルにかぎらず、1820年代後半から30年代にかけて、イギリスの哲学者たちの主要な話題の一つは、ウェイトリーの『論理学綱要』をどのように受け止めるべきかという問題だった。たとえば『論理学綱要』についての評論や批判書が数多く出され、その評者の中にはミル自身や、後にミルが痛烈に批判することになるスコットランドのウィリアム・ハミルトン、またミルの兄貴分だったジョージ・ベンサムも含まれる。

ジョージ・ベンサムが執筆したウェイトリー批判の書物『新論理学体系の概要』を読んだミルは、ジョージがウェイトリーの論点を掴み損ねており、批判として非常に不十分なものになってしまっていると、1828年3月10日付けのバウリング宛書簡において不満を漏らしている<sup>18</sup>。そして、その不満を解決するためには、自分自身でウェイトリーについての評論を書かざるを得ないとミルは考え、幼少期の論理学の学習と青年期の早朝勉強会の成果の集大成として、彼は「ウェイトリーの『論理学綱要』について」（以下「ウェイトリー論」）という論文を執筆した<sup>19</sup>。ここでは「ウェイトリー論」でミルがどのような他の論理学者に言及しているのかを見ておきたい。たとえば、先ほどミルはアルドリッチに対して厳しい評価を下していると述べたが、「ウェイトリー論」においても同様に、ウェイトリーがアルドリッチを援用している点を指摘し、アルドリッチの表現の中には「アリストテレスやポルピュリオスや彼らの卓越した後継者の著作の中に類似のものをまったく見出すことが出来ない<sup>20</sup>」内容が含まれていると痛烈に批判している。また誤謬の分析についてもウェイトリーを通じて「アルドリッチの愚かさ」を批判し、これらの点で、ミルは先の「精神哲学研究会」でのアルドリッチへの低評価と姿勢を同じくしている。また、類、種、種差、固有性及び偶有性という可述語の分類を行う際、その脚注でド・トリュウ、クラカンソープ、ブルゲルス

---

<sup>18</sup> CW. XII. , ミルはこのジョージ・ベンサムの著作に対して評論を書く用意があったとされているが、実際にその評論が書かれることはなかった。(Reeves (2008) p. 40.)

<sup>19</sup> アレクサンダー・ベインの評価では、この「ウェイトリー論」は「ミル自身の思想形成史にとってだけでなく、論理学史においても重要な指標(landmark)」であるとされている(Bain (1882) p. 36)しかしながらスカールの指摘によれば、この「ウェイトリー論」には多くの誤解や不正確さが含まれており、あまり良い論文であるとは言い難く、後者の「論理学史における」価値はさほどない(Scarre (1989) p. 18)。少なくともミル自身の評価は、スカールに近いものであると思われる。確かに、彼は「ウェイトリー論」の一部を『論理学体系』に引用しているが、後に雑誌掲載論文を集めた『論述と論考』において「ウェイトリー論」を全く取り上げていないことを鑑みれば、このスカールの指摘もある程度の妥当性を持つと思われる。

<sup>20</sup> Whately's Elements of Logic: CW. XI. p. 23.

ダイクなどに触れ、彼らの理論を採用していることが述べられている<sup>21</sup>。ここに挙げられた著者の名は、ミルが幼少期から学んできた教科書の執筆者と一致する。こうして書き上げられた「ウェイトリー論」だが、ミルはその出来に満足しておらず、より長大かつ包括的な著作を執筆することで、その主題についてのより込み入った考察をおこなおうと決意するに至った——その結果が、『論理学体系』の執筆である。

時期は前後するが、こうした学習期間の背後で、ミルの生涯で最大の転機とされる「精神の危機」も生じていた。1826年から27年にかけて、ミルは「無味乾燥で重苦しい、意気消沈が入り混じった考え」に悩まされていた。1826年冬のある日、ミルは自分のおこなっている政治改革の活動が、本当に自分の生きる目的なのかということを見失ってしまった。そのとき自分が苦しんだ「夢魔 (incubus)」として、ミルは二つの主要な苦悩を挙げていた。一つは科学的世界像を全面的に認めてしまうと、人間の心も自然法則に従うものと考えなければならなくなるため、そうした世界観では人間の自由意思や個性の居場所が失われてしまうのではないかという苦悩である。そしてもうひとつは、幸福を目的として追求することは、実際には幸福を達成する手段になっていないのではないかという、いわゆる「快樂主義のパラドックス」の悩みだった。そしてミルはこれらの苦悩を、ロマン主義との出会いによって克服したと述べている。

ミルが自らの著作を重点的に公表するようになるのは、そうした危機が去って後のことである。ミルは著述家としての経歴の当初から、自身を育てたベンサム主義と自身を作り替えたロマン主義を統合することで、上述ふたつの問題を回避しようと試みていた。著述家としてのミルは、1830年代以降精力的に、ベンサム主義の幹をロマン主義という枝に接ぎ木しようと、様々な著作で両者の結合を試みた。例えば、両者の長所と短所を論評した「ベンサム論」と「コールリッジ論」はその典型例であり、カーライルに「新たな神秘主義者だ」と言わしめた連作「時代の精神」もその一つである。

ところが、『自伝』においてミルは、『論理学体系』の執筆意図を、直観主義の理論を徹底的に破壊することだったと主張している。これをそのまま信じれば、ミルはこの時点で既に、直観主義に対して論争的な態度をとっていたことになる。

心の外部にある真理が、観察や経験とは独立に、直観や意識によって知られうるという考えは、今日において、誤った理論や悪しき制度の大きな知的支柱になっているように思われる。このような理論に助けられて、起源も思い出せないような根深い信念や強烈な感情の全てが、理性によって正当化される義務を免除され、自分の正当性の証人は己自身で十分だと言わんばかりにおさまりがえている。……このような道徳、政治、宗教上の誤った哲学の主要な力は、数学や自然科学の同起源の分野に常に訴えることにある。このような間違った哲学を道徳、政治、宗教から排除するためには、その本拠地

---

<sup>21</sup> Whately's Elements of Logic: CW. XI. p. 23.

から追放しなければならない。このことがほとんど効果的になされなかったため……直観学派は……おおむね最善の議論とみなされてきた。『論理学体系』は、数学的真理や自然科学的な真理の真の本性とその証拠を解明するため、直観の哲学者たちが以前には難攻不落だと考えていた戦場でわたり合い、彼らの証拠が経験よりもずっと深淵な源泉に由来するに違いないことの証明として提示される必然的真理と呼ばれるものに特有の性格について、経験と観念連合から私自身の説明をおこなった。<sup>22</sup>

だが、この説明は当時の状況やミル自身の論考との間に、若干の違いがある。たしかに、『論理学体系』には、あらゆる科学の基礎を経験論的な基礎から描き直すという意図があったことは間違いない。しかしそれと同時に、直観主義やロマン主義——とりわけトマス・カーライル——の見解であっても、積極的に取り入れようとしていることも明らかである。また『論理学体系』の序論では、この著作は特定の形而上学を前提としなければ受け入れられないものではなく、どのような立場であれ共有している「戦場」の整備であると述べられている。このように、『自伝』では『論理学体系』に対して、直観主義を打ち倒すための道具という評価を与えているように見えるが、実際にはこの「反直観主義」という傾向は、『論理学体系』執筆中のミルの意見ではなく、むしろその後約三十年にわたる「改訂」の中で作り上げられたものだとすら言えるものである。むしろ 1830 年代のミルの考えの中心にあったのは、直観主義のよいところを汲み取り、自らが抱いていた経験と観念連合の哲学へと接続しようとする試みだった。

## 第二節 『論理学体系』の構造

だが当初はこのような融和的傾向を持っていたミルも、時代を経るにつれて、両者の融和よりもむしろ経験論的立場からの直観主義の排除という側面を強調するようになった。『自伝』での記述自体、ミル自身が『論理学体系』をそうした側面から理解していた証拠となるだろう。しかし、『論理学体系』全体をそのような立場の哲学書として理解することは、少なくとも誇張であるように思われる。そこで、まずは『論理学体系』が全体としてどのような著作となっているのかを概観しよう。

『論理学体系』は六つの篇(book)からなる二巻本の長大な著作である。ミルにとってこの著作は幼少期からの研究の集大成でもあったが、彼は決してこの著作が商業的にも学術的にも、成功をおさめるとはとうてい考えていなかった。というのも、『論理学体系』が出版されたのとはほぼ同時期に、当時既に高い名声を博していた著述家たちが、相次いで今日まで残る名著を出版していたからである。リーヴスによれば、『論理学体系』出版と同シーズンの 1843 年の冬には、「ジョン・ラスキンの『近代画家論』、トマス・カーライルの

---

<sup>22</sup> AU: CW. I. p. 233.

『過去と現在』、チャールズ・ディケンズの『クリスマス・キャロル』が<sup>23</sup> 同時に発売されており、これら著名な文人たちが競合する中に、当時まだほとんど名前の知られていなかったミルが割り込むことはないだろうと、誰もが（そう、ミル自身すらも！）考えていたのである。しかし実際には「この著作は経済的にも、学術的にも成功をおさめる<sup>24</sup>」ことになった。この著作は、広く市民に読まれただけでなく、オックスフォード大学やケンブリッジ大学といった権威ある大学のカリキュラムに取り入れられ、哲学者としてのミルの名声を揺るぎないものにしていったのである。

『論理学体系』の全体を概観すると、そこで述べられている主題は概ね次のような形になっている。まず、第一篇「名前と命題について」は、ミルの言語哲学についての見解である。というのも、ミルはあらゆる思考やあらゆる科学的研究は、そして論理学そのものも、言葉を用いて行われるものだと考えていた。どのような学問であれ研究をおこなうためには、研究に用いる道具自体の性質をよく知る必要がある。そこで、ミルは論理学の研究において使用する道具である言葉を、まずは詳細に論じることにした。その際に土台となったのは、前節でも述べたように、幼少期から繰り返し読んできた論理学者たちの著作である。

第二篇「推理について」では、通常ア・プリオリな真理として説かれる三段論法と算術・幾何学の本性について、あくまで経験論的な立場から説明を試みている。ここで最も耳目を惹く主張は、論理学や数学といった形式的・演繹的の学問ですら、その基礎の部分には「経験からの帰納」という第一歩が必要であるという彼の急進的な立場である。とりわけ推論に関して、ミルは一般命題を作るためにはまず「帰納」が必要であり、演繹推論は事実上、帰納の一部分を拡大したものであると主張した。

第三篇「帰納について」では、ミルがあらゆる推論の基礎として提示する「帰納」の妥当性が論じられ、また当時の様々な自然科学において、帰納という思考様式がどのような形で適用されているのかが論じられる。この第三篇は、『論理学体系』の中でももっとも長大な篇であり、これ単独で取り上げても、十九世紀における科学哲学の書とでも言うべき内容になっている。実際、ミルが『論理学体系』の執筆過程において最も時間を掛けたのがこの第三篇だった。ミルは、アレクサンダー・ベインらとともに、科学の研究事例を収集し、科学的研究のプロセスを理解しようとつとめた。またさらに、その際に有力な情報源となったのが、後にミルが道徳哲学の文脈で厳しく批判したウィリアム・ヒューウェルの『帰納科学の歴史』である。この第三篇は、当時の科学についての包括的な哲学的研究として国内外を問わず広く読まれた。例えば、ミルが著作内でも言及したドイツの化学者、ユストゥス・フォン・リービヒもこの著作に魅入られた一人である。リービヒは『論理学体系』における科学方法論の分析を高く評価し、そのことが後に『論理学体系』ドイツ語訳の出版につなが

---

<sup>23</sup> Reeves (2007) p. 163.

<sup>24</sup> Reeves (2007) p. 163.

っていった<sup>25</sup>。

第四篇「帰納を補助する手段について」では、妥当な推論や科学的研究をおこなうために必要な、言語や知覚の問題が改めて整理される。一見するとこの篇は単なる補論のように見えるが、実はミルの哲学の核心を突くものにもなっている。例えば、知覚判断においては直観と推論が複雑に絡み合っていることや、第一篇で描かれた言語論が、科学的研究に資するための「哲学的言語」としての再構成がおこなわれる。これらは、『論理学体系』を貫く哲学を考察する上で、欠くことのできない要素である。

第五篇「誤謬について」では、正しい推論ではなく、誤った推論についての列挙がおこなわれる。ここで注目すべきは、ミルの誤謬の分類方法である。ミルは誤謬を分類するにあたり、第二篇で構築した「個別から個別へ」という推論プロセス、すなわち、知覚経験を一般化し、その一般命題を個別事例において検証していくという推論過程の各時点で生じるものとして分類している。フレデリック・ローゼンによれば、この第五篇こそミルの『論理学体系』の真髄であり、ベーコン以来の「誤謬の哲学」が改定されて自家薬籠中のものとなり、『自由論』での意見の多様性の擁護にもつながるものである。

第六篇「道徳科学の諸方法」は、ある意味で、それまでの五篇と一線を画す内容となっており、ミル自身の言葉でいえば、それまでの五篇で述べられた内容についての「補遺」である。この篇の内容を大きく分けると、四つに分類することができる。第一に、道徳科学を科学足らしめるために必要な「自由と必然」の問題の確定である。ミルはこの問題について、完全自由主義（リバタリアニズム）と宿命論（フェイタリズム）の中間の道としての立場が示そうと試みる。第二に、もし心が他の自然現象と同様に法則に服するものであれば、「心理学」という科学がどのように成立しうるのかについての議論である。ミルはそこで、我々の心は観念連合法則とその派生法則(*corollary*)によって解明可能であるとし、代案としての骨相学や生理学的な研究に、プロジェクトとしての不十分さを指摘する。そして、ミルはそうした観念連合法則を独自に読み替えることで、性格の多様性や感受性を理解するための科学、「エソロジー」を構想するに至る。第三に、科学方法論の整備という立場から、個々の人間の心についての科学ではなく、集団としての人間を扱う社会科学——すなわち経済学や政治学——の基礎を築くことである。この箇所、ミルは従来経済学や政治学の方法とされた「化学的方法」や「幾何学的方法」を排除し、その代わりにエソロジーの要素を組み込んだ「物理学的方法」や、歴史上の事例に証拠を見出す「歴史的方法」を提唱する。そして最後に、この第六篇の最終章でミルは、事実について断定を下す科学と、その事実にもとづいて指令を下す技芸を区別し、その関係を論じ、規範命題をあつかう倫理学にも科学的な

---

<sup>25</sup> Munday (1997) によれば、リービッチはミルの『論理学体系』を手に取り、自分自身の研究が好意的に紹介されながら科学方法論の構築が志されていた点と、そうした根拠に基づき社会改革の哲学が提示されていた点に感銘を受け、この著作をドイツ語へと翻訳するための支援をおこなったとされる。

要素が含まなければならないことを指摘する。

このような多様な側面を持つ『論理学体系』だが、1843年の初版以降、何度もくりかえし改訂され、ミルの死の直前まで版を重ねた文字通りミルの「ライフワーク」である。そして上述の内容を踏まえるならば、この著作を単純に「論理学」の書物として理解することも出来ない。例えばスコラプスキは、『論理学体系』で述べられている内容は「知識のあり方」を問うものであり、題目を現代風に書き直せば『認識論体系(A System of Epistemology)』になるだろうと述べている。そうした指摘もある程度妥当なものだと思われる。つまりミルがこの書物で構想していたのは、単なる論理学ではなく、さまざまな科学を含めた、知識についての一般理論の構築だったと言えるからである。

しかしながら、冒頭でも述べたように、『論理学体系』は哲学史における<sup>カノン</sup>正典としてある程度までは尊重されてきたものの、次第にあまり読まれることのない著作になってしまった。その理由の一端には、ミルの生涯と並行的に生じていた論理学そのものの転回、十九世紀後半に生じた「イギリス観念論」の興亡、そして二十世紀前半にドイツ語圏での「心理学主義」への批判などの影響がある。論理学自体について、前述の通り十九世紀中盤からアリストテレス以来の大改革がおこなわれ、推論の形式化・数学化が推し進められていった。ミルはこうした動きに反抗し、そのような精緻化は論理学を単なる「頭の体操(mental gymnastics)」にしてしまうものだと批判したが、時流は完全にミルとは反対の方向に流れていた。加えて、個別科学の圧倒的な発展によって、科学哲学の書としての『論理学体系』もまた、急速に骨董品と化した。二〇世紀に入ってから、例えばアーネスト・ネーグルのような科学哲学者は、帰納に全面的に依拠するミルの科学哲学を評価しようとしたが<sup>26</sup>、全体としての風潮は、もはやミルには向いていなかった。

イギリス本国においては、このようにミルの『論理学体系』に対する評価は地に落ちたものの、海を渡ったドイツでは、十九世紀末から二十世紀初頭において、ミルの『論理学体系』は広く読まれていた。その理由は、「心理学主義」の流行にある。もちろん、この「心理学主義」は、哲学の自然化をおしすすめる人々に対するレッテルとして機能したものであるが、そうしたレッテルが必要なほど、こうした潮流は大きなものとなっていった。そして、彼等心理学主義者が自身の論拠として持ちだしたのが、ミルの『論理学体系』である。『論理学体系』、より正確にはその第二篇において、ミルは論理学や数学ですら、経験からの帰納に

---

<sup>26</sup> ネーグルは、ミルの哲学に不十分な点があったことを認めながらも、ミルの精神は20世紀にも生き続けていたと、次のように論じている。「証拠の原理を体系的に提示した、ミルの包括的な論理学についての視点が、同主題について論じている現代の影響力ある一群の著述家たちに、示唆を与え続けているという事実を無視してはならない。疑いなく、ミル主義が完全な形で今も生きているわけではない。だが、その仕事について、ミルがおこなった以上にふさわしい希望を抱きつつも、影響力ある思想家の多くが今でも活発に、彼が望んだ証拠の原理についての結合させた説明に従事している。」。Nagel (1950) p. xlvii.

よって獲得される命題であるという主張をおこなっている。さらに後に出版された『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』で、ミルは「論理学は心理学の一分野である」という有名なテーゼを提示した。確かに、ミルが論じた「心理学」と、当時のドイツ人哲学者たちが理解した「心理学」の間には大きな隔たりが指摘されている<sup>27</sup>。だが、前述のフレーゲやフッサールによる心理学主義批判の波に押され、『論理学体系』はドイツでもその立ち位置を失ったのである。

### 第三節 両極端を回避する

このようにミルの『論理学体系』での議論の全体像を考えると、ミルの理論哲学を極端な経験論とみなす解釈は早急過ぎるものであり、単純にミルを「現象主義者」とみなす解釈にも異論を挟まざるをえない。理論哲学から離れて、実践哲学、とりわけ功利主義に目を向けても、それと同じことがいえる。たしかに、ミルはベンサム主義を修正し、ヒューウェルらの直観主義を強く批判した。しかし、ミルはヒューウェルらの「土台」を掘り崩そうとしていただけであって、規範的な提題そのものにはほとんど何も攻撃を加えていないことがわかる。さらにいえば、『論理学体系』における実践推論の根拠にせよ、『功利主義論』における功利性の基礎にせよ、ミルのこうした主張を、直観の作用を完全に廃絶する「反直観主義」として解釈することは妥当ではない。ミルの議論は、実践を改革することではなく、その基板を破壊して経験論に移し替えることだった。しかしより正確に言えば、彼らが抱いていた基礎が完全な基礎ではないことを指摘し、さらなる基礎を提供しようとしたのがミルの立場だったといえる。ミルの基本的な対立調停の論法は、相手の根拠自体の価値を消滅させるのではなく、相手が持ち出す根拠に正当化のためのさらなる根拠が必要だと訴えることであり、それが理論哲学では「個々の経験」となり、実践哲学では「功利性の原理」として提示された。

重要な点は、ミルがこうした基礎となる経験を、『論理学体系』の序文で「直観」という名で呼んでいたという事実と、『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』において、ミルは直観主義者が根拠として持ち出す直観を、信頼に足らないものだと否定するのではなく、本物の直観ではない「直観もどき *alleged intuition*」だと批判する点にある。ミルはいずれにおいても、疑い得ない直観があること自体は認めているのである。言い換えれば、ミルは部分的には直観主義の理論を受け入れていると言える。少なくとも、ミルの実践哲学の規範的提言自体についていえば、ほとんど両者に相違点はない。

---

<sup>27</sup> たとえばゴッデンは、当時論じられていた「心理学主義」という言葉には統一の見解が存在しなかったことを確認しつつ、これまでミルに対して提起されていた「心理学主義」という批判とそれに対する擁護を概括し、「ミルの論理学における心理学主義という主題についての意見には、統一見解が見いだせない」(Godden (2005) p. 115)と指摘している。

有名な話だが、ミルは「精神の危機」から抜け出すにあたり、ワーズワースの詩に感動し、カーライルらとの交流を深めていった。ミルは、自分自身にないものを彼らの論考の中に見出した。当時のミルの思想発展の中で「時代の精神」はとりわけ重要な著作となる。この著作は、ミルが生きた18世紀中葉を「過渡期」と位置付けていた。そしてこの著作を読んだコールリッジは、ミルを「新たな観念論者」と賞賛した。こうした直観主義との融和的姿勢についての基本的な視座が与えられたのは、「ベンサム論」と「コールリッジ論」という、ミルが両極端の学派の典型例とみなした人物にたいする評論である。この両論文でのミルの立ち位置は、その後の思想の発展の中でも継続して抱かれている。ウルピナティは、こうしたミルの立場にソクラテス的方法を見出した。彼女の見解では、ミルのこうした両極端の回避という方針は、シュライアマハーのソクラテス解釈によって生み出されたものだという。確かにミルは『プロタゴラス』論においてシュライアマハーのプラトン解釈を高く評価し、次のように述べていた。

プラトン自身の意見と目的に関する、もっともありえそうに思われる仮説を述べるのが許されるなら、その仮説はかの高名なシュライアマハーの小著で提起されたものである。……シュライアマハー博士の見解では、ソクラテスが哲学になした貢献の本質とは、彼が実際に到達した真理にあるのではなく、真理を探索すべき方法に関して打ち出された、すぐれた見解にあるのだと。これは、若干の修正を加えれば、プラトンについても同様に当てはまるように思われる。<sup>28</sup>

ウルピナティは、ここから次のように結論づけた。「シュライアマハーのソクラテスがミルに与えたのは、彼がベンサム主義を離れて以来探し求めていたものだった。それは、帰納的であるとともに規範的であり、さらにいえば、諸個人の協同的コミュニケーションを斟酌する方法である<sup>29</sup>」と。もちろん、ミルの方針全体がシュライアマハーを意識していたか否かは定かではない。しかしミルがそうしたソクラテス的精神を体現しようと試みていたこと自体は、間違いないと思われる。

例えば、「ベンサム論」および「コールリッジ論」において、ミルはベンサムに対して否定的な評価を与え、反対にコールリッジに対して肯定的な評価を与えたとされる。しかし、実際にこの両著作において、ミルの強調点は若干異なっている。ミルは「ベンサム論」で、ベンサムの基本的な論点を擁護しながらも、その結論の大部分を否定した。例えばミルは、ベンサムが「功利性」に根拠を置いて法や道德の問題を解体しようと試みた点については、その功績を認めている。しかし、ベンサムは基礎的な人間観が欠落していたという理由で、その成果には大きな過誤が見出されると評した。その点でベンサムは「半

---

<sup>28</sup> Urbinati (2002). p. 141.

<sup>29</sup> Urbinati (2002), p. 141.

面の真理」にしか気付いていなかった。これが、ミルのベンサムに対する評価である。反対に「コールリッジ論」では、ミルはコールリッジやロマン派の結論の大部分を称賛したが、その基板については、実際にはほとんど認めていない。例えばミルはコールリッジの歴史認識のあり方の重要性を称揚しながら、一方で自らは「経験と観念連合」の陣営に属すことを強調している。言い換えれば、コールリッジには豊かな人間観をそなえていたものの、その理論的な基盤が欠けていたと、ミルは見たのである。両者の長所を掛けあわせてより妥当な理論を構築することが、ミルにとって、その哲学の形成期からの最大の目標だった。これは『論理学体系』に限定しても同様である。例えばカパルディは、『論理学体系』の特徴やその受容について、次のように述べている。

『論理学体系』は、ベンサムとコールリッジの企てられていた総合の一例となっている。そしてこの理由のため、この著作は大成功をおさめることになった。『論理学体系』は、すぐさまオックスフォードで、次いでケンブリッジで教科書とされ、半世紀にわたって正典の位置にとどまり続けた。<sup>30</sup>

先述のウルピナティの解釈では、『論理学体系』においても、さまざまな点でプラトンの精神を見出すことができる。彼女の挙げる例は三点である。第一に、ミルが中世以来の名辞の分類に対して、それを踏襲するのではなく、実用に合わせて改善を試みた点。第二に、哲学の理念を、それぞれ排他的な「新たな形而上学」を提出するのではなく、あらゆる形而上学が認めうる「共通の地盤」を作り出すことに置いた点。そして第三に、演繹ではなく帰納を重視し、演繹を帰納の一部へと組み込もうとした点である。さらに、そうした立場は『代議制統治論』での両極端な意見の総合という立場にも見出すことができる。

したがって、本論文の眼目は、ミルの政治哲学が理論哲学を歪めたというパスモアらの考察や、ミルの理論哲学は実践哲学から切り離してそれ独自で考察すべきだとするスカールらの研究の双方から距離を取る。以上の点を考慮するなら、ミルは実践のために理論を曲げたのではなく、むしろ新たに採用した「理論」を元にして実践哲学を作り上げていったのだと考えるべきだろう。パスモアは『哲学百年史』の中で、ミルの経験論は功利主義とリベラリズムの正当化、および代議制民主主義の擁護という観点から歪曲されてしまったと論じている。またアンシュッツもそれに近い解釈をおこなっている。しかしながら、ミルは理論と実践双方の見解を往復しながら、両者を練り上げていったと考えたほうが正確だろう。したがって、ミルの経験論の全体像を振り返るにあたって、理論哲学と実践哲学のどちらか一方だけに注目することは明らかな誤解につながる。この点は、スカールの解釈についても言える。スカールは、ミルの経験論哲学を再構成するにあたり、実践的側面を限りなく排除して「純粋な」認識論と形而上学を汲み取ろうとした。しかし、その結

---

<sup>30</sup> Capaldi (2005), p. 186.

果として現れたのは、「科学的实在論」と「バークリの観念論」の調停しがたい対立である。しかし、ミルの哲学が本質的に両極端の回避にあったことを考えれば、むしろどちらか一方の形而上学に完全に依拠するのではなく、双方の極端な学説を回避しようとしたことにこそ、ミルが目指した立場があるのだと考える余地が出てくるだろう。

この両極端を回避するという論述方針は、『論理学体系』の第一篇や第四篇で見え隠れする「哲学的言語」の構想にも結実している。また、『論理学体系』と『ハミルトン卿の哲学の検討』における形而上学の齟齬についても、むしろどちらも「極端」を排除しようとするものだと考えることで、うまく理解することができる。したがって、こうしたミルの言語や形而上学についての問題は、両極端の回避という側面から理解しなければならない。『自由論』における意見や思想の自由でも、既存の意見はどれだけ正しいものにみえても完全に正しいことは稀であり、どれだけ間違っているように見えても部分的には真理が含まれることが大半である。ミルが目指した方針は、そうした緊張関係の中で双方から妥当な結論を導き、そして維持・発展させていこうとするものだった。本論文の第一部は、こうした理論哲学上の問題を扱う。

本論文の第二部では、そうした立場にもとづきながらもミルが構想しようとした「人間事象の科学」、すなわち「道徳科学」の問題を扱う。私見では、ミルは『論理学体系』第六篇において、道徳科学を成立させる鍵となるものを実際には提出していない。むしろそれとは異なる様々な箇所から、ミルが念頭においていた前提を拾い上げることが必要となる。本論文第三部では、ミルが快楽主義のパラドックスを回避しようとする中で、ベンサムのものである道徳理論とは大きく異なる理論を採用することに至ったことを説明する。そして以上の論点から、ミルの実践哲学は総体として、少なくとも意思決定プロセスの観点から考えれば、現代でいうところの「古典的功利主義」の教説とは完全に異なっていることが判明する。ミルは今日に至るまで、古典的功利主義の代表的論者とみなされてきた。古典的功利主義とは、帰結主義、福利主義、総和集計主義という三つの特徴を兼ね備えた規範理論である。しかしながら、ミルの作り上げた功利主義は、その基本的立場からこの「古典的功利主義」の理論に相容れない。いわばミル自身がカーライルとの書簡で述べたように、確かにミルは功利主義者だが、ミル自身を除く「全ての人々がその言葉で理解しているような意味とはまったくことなる意味<sup>31</sup>」での功利主義者だった。

#### 第四節 三つのテーゼ

以上の基本的視座に立った上で、本論文ではミルの理論哲学、道徳科学の哲学、道徳哲学に対して、それぞれ以下のテーゼを掲げて解釈する。

---

<sup>31</sup> Letter to Carlyle: CW. XII. 207.

## (1) 理論哲学の中心問題：人間の可謬主義とその修正

ミルによれば、人間のあらゆる知識は、根源的には個々の観察の連鎖と集積によって構成される。あらゆる一般的知識は、個々の特定の経験から生じるものである。言い換えれば、ミルの認識論は、個々の基礎となる「経験」から構成されていたという点で、還元主義的な要素を有する。しかしながら、知識の根拠となっている「経験」に対するミルの見解は両義的である。一方では、ミルは経験を疑い得ない「直観」とみなし、これなしにはあらゆる知識が成り立たない前提であると考えていた。しかしその一方で、人間が「経験（観察）」だと思い込んでいるものの中には、実際には観察ではなく推論の一部が紛れ込んでおり、それゆえ誤謬の可能性が残り続けているとも考えていた。

そして、演繹推論は結論における情報量を増やさないため、推論は帰納的要素を含まざるを得ない。だがそうした推論には、その各段階でさまざまな難点が生じる。ミルはそうした誤謬の回避を念頭に置いたうえで、理論哲学を描き出していた。本論文第一部では、言語哲学においては名前の混同を避けるための「哲学的言語」として、形而上学においては直観とされるものから実際には直観ではなく推論の結果に過ぎないものを取り除く「心理学的方法」として、そして誤謬の分類と注意そのものが人々の知性を向上させる道具として、ミルの計画がそれぞれ結実していることを示す。

## (2) 道徳科学の中心問題：決定論的世界観と性格の多様性の調停

ミルは、ロマン主義的な人間観を受け入れたが、その土台まで受け入れたわけではない。むしろ、ミルが道徳科学の成立にとって最も重要だと考えていた中心的问题是、彼が真理として掲げた観念連合心理学を、どのようにロマン主義的人間観と結びつけ、人間の進歩の可能性や性格の多様性を説明するかという点にあった。この問題は、『論理学体系』において素描された「エソロジー」の教説に見られるが、ミル自身はこのエソロジーを実際に展開することに失敗した。しかしながらその一方で、観念連合心理学から性格形成の理論を構想しようとするにあたり、ミルはハートリや父ジェームズ・ミルの人間観に抜本的な改革をおこなっている。

そのため、ミルが人間をどのような存在とみなしていたのか、とりわけ人間の精神をどのような形で「科学」の枠組みの中へと組み入れようとしていたのか、という点について、これまで以上に抜本的な理解が必要となる。ミルは、単に観念連合心理学を受け継いだというだけでなく、そこに精神の可能性を見出していた。そして人間の多様性や可能性が、なぜ経験と観念連合によって作り上げられるにすぎない人間から発生するのかを探求していた。

本論文の第二部は、主としてこの問題をつまみ、それによりミルが構想していた道徳科学の方法論とその基礎を描き出す。

### (3) 道徳哲学の中心問題：快樂主義のパラドックスの回避

ミルの『功利主義論』に対する最も重大かつ影響力をもった批判は、おそらく G・E・ムーアが『倫理学原理』で提示した「自然主義的誤謬」という批判である。この批判は二〇世紀の英語圏の哲学において「メタ倫理学」という領域を作り出したが、一方でミルが過小評価されがちになってしまった要因の一つでもある。政治哲学においてジョン・ロールズが規範理論を再興して以来、ミルの功利主義の規範的側面については多くの研究がなされるようになったが、未だにミルは「自然主義的誤謬」を犯してしまったのではないかという疑惑は根強く残る。しかし『論理学体系』を含めたミルの諸著作を検討すれば、そうした批判はムーアが指摘した箇所には見出だせないことが分かる。ミルは道徳の要件として、少なくとも「快樂」あるいは「幸福」のみを考えていたわけではない。

また、ミルは青年期の「精神の危機」の中でベンサム主義に対して、「このまま功利主義に沿った議会改革を目指しても、はたして自分はそれを幸福と思うだろうか」という疑念を抱いていた。そして、その苦悩に対する答えとなったのが、「幸福はただ付随的にのみ与えられる」という確信である。この考えは、ミルの幸福論のみならず、ミルの功利主義全体の構想に対しても基本的な視座となっている。

ミルは功利主義を決して手放さなかったが、その看板の下に入るものは、ベンサム主義とは大きく異なるものだった。個々の人々が、個々の行為の意思決定において最大多数の最大幸福を志向する必要はないことをミルは認める。むしろ、文化や時代、場合によって、個々人の道徳の範囲は様々に異なる。問題は、そうした個々人の「道徳の領域」を、どのようにして最善のものへと近づけるかという課題である。本論文第三部では、こうした問題を念頭に置きつつ、ミルが「最大多数の最大幸福」のために従来功利主義者とは「二次的な前提のうちで、彼らと共通しているものは、おそらく一つもない」、ミル自身を除く「全ての人々はその言葉で理解しているような意味とまったくことなる意味」における功利主義者だったことを示す。

## 第五節 本論文の概要

本論文は、上述の三つのテーゼにもとづいてミルを解釈するため、全三部の構造をとっている。それぞれの部で、上述の三つの課題をそれぞれ扱っていく。また、各部はいくつかの章にわかれている。ここではまず、それぞれの章での議論を簡単に要約しておきたい。

第一章「哲学的言語」では、ミルの言語哲学の構想を概観した上で、ミルがそうした考察によって何を行おうとしていたのかを明らかにする。端的に言えば、ミルが目指していたのは、論理学の道具である「言語」を、より正確に言えば命題の構成要素となる「名前」の命名規則を改善することによって、推論における誤謬の可能性を減じさせることにある。

第二章「直観と直観主義」では、ミルの形而上学にとまなう大問題とされてきた科学によ

って探求される個々の事実の総和としての世界を認める実在論と、我々に理解できるのは個々の精神に生じる感覚のみであり、その先に措定される「感覚を惹起するもの」としての実在を否定する観念論を、いかにして調和するのかという問題を扱う。この問題について、ミル自身が考えていた「直観主義」の教説を、その問題点の指摘にまで分解することで、彼は決して直観主義を否定しているものではなく、むしろ彼の立場は直観主義にきわめて近似しうるものであることを論じる。

第三章「誤謬の哲学」では、『論理学体系』第五篇や『自由論』第二章における人間の誤りやすさの指摘は、誤謬の源泉を検討することによる妥当な推論の可能性の保持と、理論以上に誤りの可能性が多々残る道徳哲学を可能な限り妥当なものとするにであったことを論じる。以上三つの章によって、ミルの理論哲学の基本方針は、直観主義の否定ではなく、また帰納の徹底でもなく、むしろ人間の可謬性を可能な限り減じさせる手段の構築だったことを明らかにする。

続く第二部では、ミルがそうした理論哲学を基盤にして実際に構築しようと試みていた道徳科学を、その基礎となる人間観の構築として理解し、彼がどのようにして科学的世界観と人間の自由や性格の多様性を調停しようとしていたのかを論じる。

第四章では、ミルが抱えていた科学的世界観において、人間の心がどのように位置付けられるのかを、『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』における他者の心の論証を手がかりにして考察する。第五章で論じる観念の「化学的」連合は、第四章で論じた科学的世界観において性格の多様性や動機の問題を構成する鍵となる。ミルの考えでは、事物の結合方法には完全に要素の特徴の和へと還元しうる力学的合成と、結合によって新たな性質が発生する化学的合成の二種類がある。以上の第二部では、化学という特徴付けによって精神の多様性を理解することが出来るようになる。

そして第三部では、以上の二部から理解される人間観の全体像をもとにして、ミル自身が抱いていた倫理学説を、今日ミルのものと理解されている古典的功利主義観から切り離し、その独自の立ち位置を明らかにすることを目的とする。

第六章では、ムーア以降のメタ倫理学においてミルが位置付けられている「定義的自然主義」とするミルのメタ倫理学上の立場は、実際にはミルの道徳の構想ではないことを明らかにする。しかしながら、反対にミルを反実在論的な非認知主義として解釈する方針にも大きな問題が残っているため、ミルのメタ倫理学上の立場は、人々の道徳感情と密接に絡み合った動機内在主義的な認知主義として解釈すべきであることを示す。

第七章では、今日ミルが位置付けられている「古典的功利主義」が実際にはミルに当てはまるものではなく、ミル自身の立場は「帰結主義」ですらありえないことを論じる。そしてこれまで提出されてきた様々な「功利性の原理」解釈を検討し、最善の解釈を考察する。

そして最後に、本論文での議論の全体像を概括しながら、ミルが目指した目的のためには社会全体において人々の性格を「活力的性格」へと形成する必要があることを指摘し、『代議制統治論』で示された代議制民主主義の理論が、その重要な役割を担っていることを論じ

る。

## 初出一覧

本論文の各章は、それぞれ元の論文や発表原稿から大幅に改定あるいは修正を加えたものであるが、その趣旨に関しては、これまで投稿論文や学会・研究会での研究発表の内容に基づいたものである。序論の最後として、これら各章の初出となる発表および論文を列挙する。

### 序論

岡本慎平 (2012a) 「J.S.ミルの論理学史観」『イギリス哲学研究』 Vol. 35. pp. 199-200.

岡本慎平 (2012b) 「J.S.ミル『論理学体系』におけるスコラの要素と論理学の代数学化批判」『倫理学研究』（広島大学倫理学研究室） Vol. 20. pp. 21-39.

### 第一章 哲学的言語

岡本慎平 (2011) 「推論と規範：J.S.ミル『論理学体系』における生の技芸とその構造について」『哲学』（広島哲学会） No. 63. pp. 73-87.

岡本慎平 (2012c) 「J.S.ミルの言語観」『哲学（広島哲学会）』 No. 64. pp. 71-84.

### 第二章 直観と直観主義

2012. 3. 28. 「J.S.ミルの現象主義的認識論と直観的知識」 日本イギリス哲学会第36回研究大会 於：国際基督教大学

### 第三章 誤謬の哲学と意見の自由

岡本慎平 (2013b) 「J. S. ミルと哲学の功利性」『哲学』（広島哲学会） No. 65.

### 第四章 類推と道德科学の基礎

2012. 11. 3. 「他者の心と神の实在—J.S.ミルの類推論法と意識の諸問題—」 関西倫理学会 2012年度大会

岡本慎平 (2013a) 「類推と道德科学—J. S. ミルにおける他者の心の論証について—」『倫理学研究』（関西倫理学会） No. 43. pp. 91-101.

### 第五章 精神の化学と道德感情

2014. 3. 18. 「J. S. ミルにおける精神の化学(mental chemistry)—道德科学の方法論の階梯について—」 イギリス哲学・哲学史研究会 第四回例会 於：RCC文化センター

## 第六章 ミルのメタ倫理学説

2014. 7. 19. 「J・S・ミルは道徳的言明を何だと考えていたのか—ムーア以降の解釈と「自然主義的誤謬」の再検討—」 2014 年度哲学若手研究者フォーラム 於：早稲田奉仕園

## 第七章 道徳・進歩・功利性

2014. 8. 21. Character, Energy, and Democracy: the unity of virtues in J. S. Mill's political philosophy. in *The 13th Conference of the International Society for Utilitarian Studies*(ISUS XIII). at Yokohama National University (Yokohama, Japan)

各論文、および本論文の執筆については、多くの人々の支援を受けた。中でも、指導教官である松井富美男教授には、執筆の遅れもあり、大きな心労をお掛けしたことをお詫びしたい。



## 第一部 『論理学体系』と経験論

この第一部では、『論理学体系』の実践的目的の解明を中心的な課題とすることで、ミルの哲学の理論的枠組みを描き出すことを目的とする。本論文の目的は、「ジョン・スチュアート・ミルの経験論哲学」の全体像を明らかにしようとするところであるが、その第一部として、「言語哲学」「形而上学」「認識論」のそれぞれが、「二つの極論の調停」という立場にもとづいて、我々が陥ってしまう誤りの訂正を目的に構想されていたことを論じたい。これにより、その後続く第二部および第三部での議論の基礎を構築することに繋がるだろう。

第一章「哲学的言語」では、主として『論理学体系』の第一篇と第四篇に目を向け、ミルの言語哲学の全体像を明らかにするとともに、彼が言語を論じた目的である「技芸」、すなわち「哲学的言語」の構想を考察する。またそれにより、ミルの経験論哲学のグランドプロジェクトは、経験論による直観の論駁ではなく、むしろ形而上学の二つの学派——すなわち、ベンサム学派とコールリッジ学派——の統合だったことを明らかにする。

第二章「直観と直観主義」では、ミルの基本的な姿勢とされていた反「直観主義」という立場に目を向け、『論理学体系』を含むミルの諸著作の中で、直観主義やロマン主義とされた人々の理論がどのように理解されていたのかを考察する。その際、とりわけ中心的な課題となるのは『論理学体系』と『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』の間にあるとされた理論上の齟齬である。『論理学体系』の背後には、我々の知覚の範囲を超えた実在を認める「実在論」の立場があり、『ハミルトン卿の哲学の検討』の背後には、実在するものとは、結局我々の知覚の範囲内で生起する感情から我々が作り上げたものとする「観念論」の立場がある。この双方を調停することで、ミルの中に残り続けた「直観」の役割を確認する。

第三章「誤謬の哲学と意見の自由」では、こうしたミルの理論哲学の背後にあった、実践のための土台構築という側面を、「誤謬の回避」という側面から明らかにする。ミルは、真実の探求のためには、正しいものがなぜ正しいのかだけでなく、誤謬がなぜ誤っているのかについても理解しなければならないと考えており、『論理学体系』でもくりかえし、誤謬の重要性を指摘していた。とりわけその議論が明確になるのは、『論理学体系』第五篇における誤謬論である。この第三章では、ミル自身の議論の構造——個別から個別へという推論方式——と、ミルが念頭においていた「知識」の理論——すなわち、「人間の知識の相対性」の原理——をふまえた上で、『自由論』第二章における思想と言論の自由の擁護を、既存の意見に含まれる誤謬を回避するための方針として解釈しようと試みる。



## 第一章 哲学的言語

### はじめに

ジョン・スチュアート・ミルの名は、『自由論』や『功利主義論』の著者として、道徳・政治哲学の文脈においては現代でも頻繁に目にする名である。こうした問題におけるミルの存在感は、現代でも決して薄いものではない。しかしながら、『論理学体系』の著者としてのミルへの言及は、もっぱら「固有名の直接指示説(direct reference theory of proper name)」という立場への言及に限られている。現代の言語哲学において、とりわけソール・クリプキの『名指しと必然性』の出版以降の言語哲学において、ミルは「固有名の意味はその指示対象に尽きる」とする主張を行った代表人物とみなされている。というのも、クリプキが同書において、そうした理論の代表的な論者としてミルを挙げたからである<sup>32</sup>。この理論に彼の名を直接付与し、直接指示説を「ミル主義(Millianism)」と呼ぶことすら珍しいことではない。

こうしたミルの言語哲学は、主として『論理学体系』第一篇第二章で論じられた「名前」の分類とその指示の機能の説明に見出されてきた。ミルは名前を様々な種類に分けてその特徴を考察したが、その中で「固有名」ないし「非共示名(Non-Connotative Name)」は意味を持たず、単に指示対象を固定する指標にすぎないと論じられている。もちろんクリプキが意図していたのは「ミルの言語哲学の解釈」ではなく、自身と似たような発想がミルにも見いだせるというだけに過ぎない。それゆえミルがクリプキと形而上学を共有しているはずもなく、そうした意図をもってミルの言語論を読み返しても、単なる時代錯誤に陥ってしまうだけだろう<sup>33</sup>。

ミルの言語哲学がこうした視座から解釈されがちであるという事実は、これまでのミル研究において、言語についての理解が『論理学体系』の構想の中でどのような役割を果たしているのかを曖昧なまま残してしまう結果になってしまっている。さらに言えば、ミル自身の『論理学体系』での議論を再構成しようとする場合であっても、その視座に一定の偏りを生じさせている。例えばスコラプスキは、『論理学体系』における言語の問題がミルの「ア・

---

<sup>32</sup>クリプキは『名指しと必然性』において、次のように述べて、固有名の直接指示説の起源は少なくともミルにまで遡ることが出来ると主張した。「ジョン・スチュアート・ミルがその著書『論理学体系』で述べたよく知られている教説に、名前は指示対象(denotation)を持つが共示内容(connotation)を持たない、とするものがある。」(Kripke (1980) p. 26)

<sup>33</sup> 例えば、現代の固有名の議論とミル自身の議論の安易な同一視に警鐘を鳴らした研究として、Donner & Fumerton (2009) がある。最近のものでは、Schwartz (2014) が、直接指示論者としてのミルの立場を検討している。

ポステリオリ主義」の基本枠組を提供することを明らかにした。彼は、ミルが同書第一篇第五章で区別した「実命題(real proposition)」と「単なる言葉上の命題(merely verbal proposition)」の相違点から、「世界について情報を含んだ言明はア・ポステリオリである」という世界観を導き出し、これはミル自身の徹底的な経験論の反映であるとした<sup>34</sup>。だが、スコラプスキの哲学的再構成では、『論理学体系』全体の中で言語の分類が果たした役割は軽視されている。言い換えれば、彼の解釈では、ミルがどのような意図をもって名前の分類やそれに基づく命題の区別をおこなったのかが分からないままとなっている。デ・ヨングは、ミルが『論理学体系』執筆の際に依拠した17世紀の末期スコラ哲学における名前の区別とミル自身の区別を比較し、ミルが名前の分類において古来の特徴付けに厳密に従っているわけではなく、部分的な改変を行っていることを明らかにした<sup>35</sup>。しかしその一方で、彼の研究はあくまでミルの「意味論」の問題へと限定されていたため、推論の妥当性や科学の基礎づけという問題と言語の「使用」という問題の関連については手薄となっていた。

それに対してミル自身の言語に対する態度には、彼らの強調点とは微妙に重なり合わない部分がある。後世の哲学者のように（あるいはスコラプスキが見たように）、ミルは言語の問題を、それを通じて世界を理解するための哲学の中心問題とみなしていたのではなかった。あくまで彼は、言語を推論という思考過程の「道具(instrument)」として捉えていたのであり、彼の最重要課題は、科学的研究をうまく実行するために言語を「どのように使うべきなのか」という問題だった<sup>36</sup>。この「道具としての言語」という視座を中心に据えなければ、ミルの言語に対する考察の重要な論点を——少なくとも彼自身が重要だと考えていた論点を——見過ごすことになる。

したがって本章では、『論理学体系』でのミルの言語論を考察するために、同書第一篇での言語の理解と、第四篇で論じられた「哲学的言語」の構想を取り上げる。「哲学的言語」とは、日常言語を科学的研究にふさわしい、より適切なものへと改変するために必要な命名規則を伴う用語法である。この構想は『論理学体系』第一篇で詳述される言語の分析の応用であり、「推論という思考過程における道具」としての言語の適切な「使い方」が、その焦点となっている。この論点を探求することは、『論理学体系』という広範な書物の全体像を示すことにも繋がる。序論で述べたとおり、『論理学体系』は第一篇での言語の問題にはじまり、第六篇最終章での道徳の問題に至るまで、きわめて多様な問題が扱われている著作である。そして、ミルの『論理学体系』と彼の道徳・政治哲学の関係を理解しようとしたこれまでの研究の中で、多くの解釈者が見出してきたことは、この著作でのミルの野心は、道徳科学を自然科学と同一の俎上に載せて政治学や経済学を「科学」として構築することにある

---

<sup>34</sup> John Skorupski (1989); Skorupski (1997)

<sup>35</sup> de Jong (1993) 後期スコラ哲学との比較については、とりわけ Chap. 2.

<sup>36</sup> この点で、序論冒頭で述べたミルを「私的言語」の論者とみなすハッキングの理解は、ある程度妥当なものであると断言するだろう。

という点だった。こうした観点から『論理学体系』を眺める際、最も重要な事柄とみなされたのは、事実を扱う「科学」と、規範や目的をあつかう「技芸」の関係である。これまでの研究者は科学と技芸の関係を、あくまで政治や道徳を扱う際の実事命題と規範命題の区別として捉えてきた。こうした理解も完全に間違っているわけではない。しかし、本章で強調したいのは、この科学と技芸の関係が、道徳や政治の問題だけでなく、言語の問題にも及んでいるという点である。

よって本章では、ミルの哲学の全体像を掴む——そしてそのために『論理学体系』におけるミルの議論を整理する——という目的のため、彼が構想した「哲学的言語」がある種の「技芸」であることを明らかにする。ミルの考えでは、推論自体には言語が不可欠なわけではなく、人間以外のさまざまな獣も推論を行いうるし、人間であっても言語を獲得する以前から帰納推理をおこなっていた。だが単なる帰納ではなく「科学的」帰納をおこなうためには、そしてより高度で厳密な思考過程である「演繹推理」をおこなうためには、言語が必要不可欠なものとなる。そして、科学的研究を遂行するという「目的」に役立つ有益な「技芸」として、「哲学的言語」は構想されていた。この点で哲学的言語の構想が、言語を主題とする第一篇ではなく、「帰納を補助する働き」を主題とした第四篇で論じられたというのは示唆的だろう。繰り返すがミルの議論において、言語はあくまで帰納を「補助する」ための「道具」だったのである。

本章は以下の順序で考察を進めていく。第一節と第二節では、『論理学体系』第一篇において展開されたミルの言語哲学を、問題に関連する限りにおいて明らかにする。第三節では、言語の問題が『論理学体系』第三篇の主題であった帰納の問題とどのように関連するのかを検討し、第四節では、『論理学体系』第六篇最終章で区別された科学と技芸の相違点を概観する。そして最後に第五節で、ミルが構想していた「哲学的言語」の枠組みを、当時のミルが試みていたベンサム的哲学とコールリッジ的哲学の調停という立場から考察する。

## 第一節 『論理学体系』における言語の問題

まず本節では、ミルの「哲学的言語」の構想を理解するため、『論理学体系』第一篇でミルが言語の問題をどのような問題として捉えていたのかを明らかにしたい。同書第一篇は「名前と命題について」と題されており、そこで扱われた問題を大別すると、(1) 言語は思考の道具であるという特徴付け、(2) 様々な名前とその指示対象の区別、(3) 命題の本性、という三つの点に区分できる。ミルは第一篇全体を論理学の探求を進めるための準備作業として位置づけ、我々がふだん用いている日常言語を分析することの重要性を強調している。したがってより適切に言えば、第一篇で論じられた言語の問題は、言語一般の考察というよりも、むしろ推論において言語が果たす役割の考察である。例えば、ミルは第一篇の冒頭で、言語の分析を『論理学体系』の最初に置いた理由を次のように説明している。

論理学は思考の技芸の一部である。言語は明らかに、思考の主要な道具や補助手段の一つであり、あらゆる哲学者がこれを認めている。そして、道具自体やその使用方法に何らかの不備があれば、他のほとんど全ての他の技芸よりも一層甚だしく、その働きが混乱し阻害され、結果として信用の根拠が全て破壊されてしまう。<sup>37</sup>

ここでミルが他の「技芸の道具」の例として挙げるのは、天文学における望遠鏡である。天文学で観測をおこなうためには、望遠鏡を用いなければならない。しかし天体観測に用いる望遠鏡がどのような性能をもち、どのような構造の道具なのかを観察者が理解していなければ、いくらよい観測結果が出たとしてもその結果の信頼性はきわめて疑わしいものとなる。そして天文学の主題が天体の動作の解明であるように、ミルにとって論理学の主題は「正しい思考」の構造の解明にある。天文学において用いられる道具が望遠鏡であるように、論理学において用いられる道具は言語である。したがって天文学者同様に、論理学の研究者はその研究に分け入る前に、自分が使用している道具である言語の機能とその有効性を理解しなければならない。したがって「それなしでは、命題の意味の検討に入ることができない<sup>38</sup>」という理由で、言語の問題が取り上げられた。

論理学の主要な主題である推理(Reasoning)や推論(Inference)は、通常は言葉によって行われる操作であり、複雑な場合には言葉以外では行われることの出来ない操作である。言葉の意味や目的に対して十分な見識を持っていない人は、ほとんど確実に誤った推理や推論に陥る。<sup>39</sup>

ここに見られるように、言語は推論の主要な「道具」であるため、その考察が必要とされていた。したがって、例えば人々のコミュニケーション手段としての言語の役割は、いったん脇に置かれることとなる。

だが、気をつけなければならないのは、ミルが言語を思考の「主要な道具」であるとは認めていたものの、「必要不可欠な道具」だとは考えていなかった点である。先の天文学との類推をそのまま用いれば、天体を厳密に観測するためには望遠鏡を用いる必要があるが、その精度や厳密性を問わなければ、裸眼で夜空を見上げるだけでも観測自体は可能である。したがって、実際に天体観測に「必要不可欠」な道具は、我々の視覚ということになるだろう。同じように、論理的な思考をおこなうためにも、言語は必要不可欠な道具というわけではない。例えばミルは『論理学体系』第四篇において、推論をおこなう際に本当に必要不可欠なものは「観察と抽象」という精神のはたらきだけだと論じている。もし観察や抽象をおこな

---

<sup>37</sup> SL1: CW. VII. p. 19.

<sup>38</sup> SL1: CW. VII. p. 20.

<sup>39</sup> SL1: CW. VII. p. 19.

えるのであれば、たとえ言語を持たない獣でも推論は可能となる。実際ミルは「この種の帰納であれば、獣(brutes)でも可能だ<sup>40</sup>」と論じており、推論の範囲を非常に広く理解していることが分かる。

思考の道具としての言語という問題をより詳細に見れば、ミルが『論理学体系』第四篇三章において次のように述べている。

思想家の中には、次のように考える者もいる。すなわち言語とは、流行りの慣用句に従えば、思考の道具の一つ(an instrument)にすぎないのではなく、唯一の(the)道具なのだ。そして、推理に必要なものとは、名前やそれに等しい他の何か、たとえば人為的な記号であり、それがなければ推論は不可能となり、結果として帰納も不可能となるのだ。しかし、本書のこれまでの部分で推理の本性がただしく説明されていたとすれば、この意見は重要な真理ではあるが、誇張されたものだともみなされなければならない。もし推理が個別から個別へと進むものであり、ある事実を別の事実の目印として、あるいは目印の目印として認識することにあるなら、推理が可能となるために必要なものは、感覚と観念連合の他にはない。……これらの精神現象にとって、信念や期待と同様に……言語が必要不可欠ではないことは明らかである。<sup>41</sup>

例えば、目の前でりんごが木から落ちるところを観察した者は、別のりんごも同様に木から落ちるだろうと思ひ浮かべる。太陽が東から昇ることを見た者は、翌日太陽を見たときも、その太陽は東から昇ったのだと思ひ浮かべる。このような「個々の経験」から別の「個々の経験」を導出する過程が、推論の基本的な枠組みとなっている。しかし、このようにしておこなわれる推論は、「一般命題」を作り出すことができないため、きわめて場当たりの粗野なものになる。個々の経験や観察ではなく、不特定多数の全ての事例に言及する「一般化」というのはたつきは、言語がなければ不可能である。というのも、「太陽が今日東から昇った」がゆえに「明日も太陽は東から昇るだろう」と考えるような原始的な帰納から一歩進んで複雑な推論を行う際には、「太陽は常に東から昇る」という命題が必要となる。その際には「常に東から昇る」という一般化がなければならない。こうした推論をおこなう際の言語の役割について、例えば『論理学体系』第二篇第二章で、ミルは「名前の機能は思考の記憶や伝達を可能にするものだ」という常識が示唆することは、哲学的分析によって確認されている<sup>42</sup>と述べている。ミルは続けてこう論じる。

人工的記憶として、しばしばそう呼ばれるように、言語はまさしく思考の道具である。

---

<sup>40</sup> SL4: CW. VIII. p. 664.

<sup>41</sup> SL4: CW. VIII. p. 664.

<sup>42</sup> SL2: CW. VII. p. 176.

しかし道具となっているものと、その道具が独占的に行使されている対象は、別のものである。実際、我々はかなり程度、名前を使って考えるが、我々が考えているのはその名前で呼んでいる事物の方である。そして、我々の心の内に名前以外の何もなしに思考が可能であるとか、我々の代わりに名前が考えるなどと想像すること以上にひどい誤りはないだろう。<sup>43</sup>

ここで論じられているように、ミルは概念や対象と「その名前」を区別していた。それでは、「名前」とはいったい何だろうか。ミルが「思考の記憶と伝達」のために必要な道具として、名前がどのような働きをみせると考えていたのかを考察する必要がある。

ミルにとって、名前とは命題の構成要素としての名辞(**term**)を意味する。主語と述語を一つの繫辞によって結びつけたものが命題であり、その際の主語の位置に置かれる言葉と、述語の位置に置かれる言葉のそれぞれが「名前」と呼ばれる。名前についての議論は主として『論理学体系』第一篇第二章で行われている。そして名前の理論を考察するにあたり、ミルは仮想敵としてトマス・ホッブズの理論を標的に据え、その問題点を指摘しようと試みる。さて、ホッブズは『物体論』の第一部において、名前を次のように定義した。

名前とは、我々がかつて持ったある思考に似た思考を我々の心に呼び起こすことができる目印として、そしてそれが他人に発話されると、聞き手にとって話し手がかつて心に抱いた思考の目印として役立つように、好みに応じて選ばれた語である。<sup>44</sup>

ミルによれば、ホッブズのこの定義には、名前のもつ二つの機能が示されている。第一の機能は、かつて心に抱いていた観念を思い出す際の目印である。たとえば、ある人物がかつて雪を見て、また別の機会にもういちど雪を見たとしよう。もし「雪」という名前が存在しなければ、再度雪を見た際に、その人物はかつて心に抱いた雪の観念を思い出すことは困難だろう。第二の役割は、話し手が考えていることを、聞き手に伝える伝達手段である。たとえ上述の例で、その人物が「雪」という名前なしに雪を思い描くことが出来たとしても、「雪が降っている」という事態を、雪という言葉抜きに相手に言葉で伝えることは非常に難しい。ミルは、名前にはこの二つの機能があることを認める。

だが、ミルはここからホッブズと袂を分かとうとする。ミルはホッブズの名前の定義に、「名前は事物についての我々の観念の名前」とあるという主張が含まれていると論じる。たとえばホッブズは、次のように述べている。

しかし言明で並べられる名前が（定義されたとおり）我々の考えの記号であることを見

---

<sup>43</sup> SL2. CW. VII. p. 176.

<sup>44</sup> “Computation or Logic” in *the English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I. p. 16.

ると、それは物自体の記号ではないことは明らかである。石というこの語の音が石の記号であるということは、それを聞く者はそれを発音する者が石について考えていることを推測している、という意味でしか理解できないからである。<sup>45</sup>

この一節でホッブズは明らかに、名前は「我々の考えの記号」とであると論じている。ここに、ミルはホッブズの理論の難点を見出す。というのもその定義では、「石」という名前の意味は「石」という語の指示対象である石そのものではなく、話者がその時に念頭に置いている「石の観念」だということが含意されているように見えるからである。しかし、我々は「石」という語の指示対象が「石の観念」であるとは考えない。石の観念について我々が語ろうとする際、そこで用いられる名前はあくまで「石の観念」という名前であって、「石」という名前ではない。例えばミルは、別の例として「太陽」という名前を挙げる。我々は、「太陽は昼を引き起こす」という命題を考えることができるが、その命題で言われている内容は、「太陽の観念」が「昼の観念」を引き起こすということではなく、あの恒星である太陽そのものが、昼という現象を引き起こしているということである。したがって、名は観念の名前ではなく、その指示対象の名前として考えなければならない。それゆえ、ミルは名前を次のように定義する。

語を、それを我々が使うときにそれによって理解されることを意図しているものの名前として、それについて我々が主張する事実の対象として理解されるものの名前として、つまり、その語を我々が用いるときに我々が情報を与えようとするものに関わっていると見なすのが適当だと思われる。それゆえ名前は、常にこの著作では、物自体の名前として使われ、単に物についての我々の観念の名前とは言われない。<sup>46</sup>

ミルはここから、名前を様々な種類に分類しようと試みる。分類の主要な参照基準は、「一般名と単称名」の区別、「具体名と抽象名」の区別、そして「共示名と非共示名」の区別である。それぞれ順に見ていこう。

最初の区別は一般名と単称名の区別である。我々は、複数の事物を同じ名前と呼ぶこともあれば、ある名前である一つの対象だけを呼ぶこともある。この指示対象が複数ありうる名前をミルは「一般名」と呼び、反対にただひとつの指示対象だけをもつ名前をミルは単称名と呼ぶ。

一般名は、不特定多数の事物のそれぞれについて、同じ意味で肯定されたものが真になりうる名前、と通俗的には定義される。個別名や単称名は一つの事物についてのみ、同

---

<sup>45</sup> “Computation or Logic” in *the English Works of Thomas Hobbes*, Vol. I. p. 17.

<sup>46</sup> SL1: CW. VII. p. 25.

じ意味で肯定されたものが真になりうる名前である。<sup>47</sup>

具体的に考えてみよう。たとえば、「人間」という名前がある。この名前は、ある特定の一人だけを指示する言葉ではなく、ジョン、ジョージ、メアリー、等々、おおよそ人であるところの全てのものを指示対象として持っている。そこで、例えば「人間は哺乳類である」という命題を主張するとしよう。もしこの命題が真であれば、ジョン、ジョージ、メアリー、等々といった個々の対象のそれぞれについても、「哺乳類である」という述定が真であるということになる。もちろん、指示対象が複数存在するというだけでは、「不特定多数」の事物を指示することにならないため、一般名とは認められない。

反対に、上述の「ジョン」「ジョージ」「メアリー」などの名前は、その指示対象を一つだけしかもたない名前である。もちろん、例えば「ジョン」という名前を取ってみても、その名前を名付けられた人物は複数存在する。しかしその場合、個々の人物に名付けられた「ジョン」という名前は、それぞれ同音異義語の別々の名前だと考えるべきだとミルは主張する。例えば誰かが「ジョンは男性である」という命題を発話すれば、その発話の内容は、指示対象である一人の人間だけに対して、「男性である」ということが肯定されているということにすぎず、「ジョン」と名付けられた全ての存在が「男性である」と述べようとしているのではない。

個別名は人名のような固有名に限られるものではない。たとえば、我々は「この机はカーボン製だ」と言うことができる。この際、「この机」という言葉で指示されている事物は、単にひとつだけ、今話者の目の前に存在する机のことである。複数の場所で「この机」と発話することはもちろんあるが、その場合も、個々の状況によって、「この机」という語の指示対象は変化している。ある場所で「この机はカーボン製だ」といったとき、別の場所で「この机」と発話しても、そこにあるのは先述の「この机」とは別の机であるため、その双方で同じ述語が肯定されるわけではない。したがって、「これ」「あれ」などの指示代名詞もまた、個別名的一种として理解される。そしておそらく、指示対象を一つに限定するような「確定記述」もまた、こうした個別名の一つに数え入れられるだろう。

二つ目の区別に移ろう。第二の名前の区別は、具体名と抽象名の区別である。ミルの定義によれば、「具体名は事物を指示する名前であり、抽象名は事物の属性を指示する名前<sup>48</sup>」である。例えば、「白い(white)」と「白さ(whiteness)」の違いがこの区別のそれぞれに当てはまる。我々は「雪は白い」と発話することがある。この際、「雪」という名前（これは一般名であるため、その指示対象は不特定多数の雪である）によって指示される事物について、「白い」という名前があてはまるという主張が行われている。したがって、「白い」は具体名であり、それゆえその指示対象として何らかの事物が存在しなければならない。反対に

---

<sup>47</sup> SL1: CW. VII. p. 28.

<sup>48</sup> SL1: CW. VII. p. 29.

「白さ」は「雪」という事物を指示せず、事物に付随する「属性」を意味する言葉となる。我々は「雪は白さである」と言うことはない。というのも、雪は白いものの一つではあっても、白さそのものではないからである。「白さ」とは雪という事物に付随する属性であって、事物そのものではない。そのかわり、我々は「雪は白さをもつ」と主張することはある。この命題が意味しているのは、「雪」という名前の指示対象である事物が「白さ」という属性を備えているということだからである。

第三の区別は、名前の区別の中で最も重要なものであり、上述の分類の理解を助けるものになっている。その区別とは、「共示名」と「非共示名」の区別である。この区別をおこなうにあたり、ミルは「共示(connote)」と「指示(denote)」という二つの表意作用を区別する。共示とは、ある事物を意味するとともに、その事物の属性を含意することである。そして、共示作用をもっている名前をミルは「共示名」と呼ぶ。先に見た例だと、「人間」や「雪」がこの共示作用をもつ名前である。「人間」という名前は、先述の通り不特定多数の複数の指示対象をもつ。しかし、その指示対象の範囲を(すなわち内包を) どうやって確定しているのかというと、「人間」という名前が指示する対象は「人間性」という属性をそなえたものだ、という形で確定させていると考えることができるのである。「雪」も同様に、どんなものであれ雪と呼ぶのではなく、「雪性」とでもいうべき属性をそなえている事物を、雪という名前は指示していると考えることができる。したがって、これらの言葉は単に不特定多数の「指示対象」を持つだけでなく、その指示対象の範囲を決定する「共示内容」を含意している。

それに対して、単に指示対象だけをもち、共示内容を持たない名前が非共示名である。典型的には人名や地名などの固有名がこの非共示名にあたる。例えばミルは「固有名は共示的ではない。それはその名で呼ばれる個体を指示するが、いかなる属性もその個体に属するものとしては暗示や含意しない<sup>49)</sup>」と述べて、固有名は共示内容、すなわち意味をもたず指示対象のみをもつ名前であると論じる。ミルはアラビアンナイトの例を出すことで、これを説明する。

アラビアンナイトの盗人のように、家に我々がそれを再認できるように我々がチョークで目印をつけるならば、その目印は目的を持っているが、実際にはいかなる意味も持たない。チョークはその家について何も表明せず、これは何某の家だ、あるいは、これはお宝を持つ家だ、などを意味するのではない。印をつける目的は、単に区別するためである<sup>50)</sup>。

現代の言語哲学者のなかには、こうしたミルの議論を「固有名の直接指示説」と呼び、ソー

---

<sup>49)</sup> SL1. CW. VII. p. 33.

<sup>50)</sup> SL1. CW. VII. p. 35.

ル・クリプキの影響のもとに様々な議論を展開させている。しかし、こうしたいわゆる「ミル主義」と、実際のミルの言語哲学にはいくつかの乖離点が存在する。ひとつは、その形而上学的想定の違いである。クリプキ以来のミル主義において、「固有名の意味はその指示対象に尽くされる」というテーゼが要請された背景には、様相实在論という形而上学がある。名前の指示対象の間世界的な同一性を保持するために、確定記述では不十分なものとみなされた。しかし、ミルがこうした形而上学を共有するとは思いがたい。可能世界といったアイデアをミルに見出すことも出来ない。もちろん、様相实在論抜きに固有名の直接指示説を擁護する試みもなくはないが、いずれにせよ、現代の直接指示説をミルに帰すためには、種々多様な時代錯誤の想定を取り払う必要がある。

## 第二節 二種類の命題

だが当面の目的は、推論の道具としての言語の役割を明らかにすることである。そしてミルが『論理学体系』第一篇の主題として掲げたのは、「名前」と「命題」という二つの言語表現である。名前の考察を終えた今、ミルにとって命題とは何であり、どのような言葉から構成されるものなのかを考えなければならない。

ミルにとって命題とは、主語と述語という二つの「名前」と、その名前をつなぐ繫辞から構成される言明である。様々な推論は、命題同士の関係によって理解される。ミルの主張によれば、真偽の判断の対象となりうるものは「命題」だけである。命題という形式をとることがなければ、真理であったり、反対に誤謬であったりすることはない。『論理学体系』第一篇第一章でミルは次のように述べている。

あらゆる真理もあらゆる誤謬も、命題のうちにある。我々が真理と呼ぶ抽象名辞は便利であるため誤用されているが、これが意味しているのは単純に真なる命題のことである。そして、誤謬も間違った命題を意味している。<sup>51</sup>

我々が何らかのものについて判断を下す際、つまり何らかの信念を抱き、それを言葉に出そうとする際には、必ず命題の形式をとらなければならないとミルは主張する。その背後には、論理学は基本的に三段論法についての議論であるという前提がある。ミルが「推理(reasoning)」と呼ぶものは、実際には「三段論法(syllogism)」である。それゆえ、知識やものごとの真偽を扱う問題は、どのような形であれ、「命題」についての判断を行っていることになる。彼の哲学の全体像を見定めるためには、まず彼が「命題」という形式の言語表現を、どのようなものとして考えていたのかを見定めなければならない。

まず、命題がどのような要素から成り立っているのかを見ていこう。先述の通り、ミルの

---

<sup>51</sup> SL1. CW. VII. p. 20.

考えでは、命題とは二つの名前を一つの繫辞によってつなぎとめたものである。彼はこれを次のように説明している。

さて、命題を一見すると、それは二つの名前を組み合わせで作られたものだというのがわかる。命題とは……何らかのものについて何らかのものを肯定あるいは否定する言明である。したがって、「黄金は黄色い」という命題では、「黄色い」という性質が、黄金という実体に対して肯定されている。「フランクリンはイギリス出身ではない」という命題では、イギリス出身という言葉で表現される事実が、フランクリンという男に対して否定されている。<sup>52</sup>

このように、命題は主語と述語という二つの位置に、それぞれ「名前」を置き、そしてその二つの名前の関係を「繫辞」によって表現する言明である。したがって、前節で見た名前の分類と同様に、命題もまた、その主語に位置づけられる名前の種類によって、いくつかに区別することができる。たとえば、「すべての」という形容詞ともなう言葉や種名などの一般名が主語となれば、その命題は一般命題となり、個々の人物や出来事の固有名が主語となれば、その命題は個別命題となる。上述の引用で例として挙げられている「黄金は黄色い」という命題は、黄金という言葉が一般名であるため、そのクラスに属する全ての事物にたいして「黄色い」という性質をもつと肯定されていることになり、「フランクリンはイギリス出身ではない」という命題は、フランクリンが特定の人物を指す固有名であるため、その一人の人間に対して、イギリス出身という性質が否定されている。

スコラプスキは、共示名と非共示名の区別を中心にして、ミルの命題の理解を分析した<sup>53</sup>。ここでは彼の議論を参考にして、まずは共示名(*connotative name*)を「CN」と略し、非共示名(*non-connotative name*)を、指示対象のみを持つ名前であることから指示名(*denotative name*)と呼び、これを「DN」と略すことにしよう。あらゆる命題は、このいずれかの名前を、否定あるいは肯定の繫辞によって結合したものということになる。すると、命題は次のいくつかの種類に分けて考えることができるだろう。

- (1) 「DN は DN」であるという形式の文の意味は、主語にあたる名前が指示するのは、述語にあたる名前が指示するものだということである。
- (2) 「DN は CN である」という形式の文の意味は、主語にあたる名前は、述語にあたる名前によって共示された属性を指示するということである。
- (3) 「(全ての) CN は CN である」という形式の文の意味は、主語にあたる名前によって共示された名前をもつ属性を持つものは何であれ、述語にあたる名前によ

---

<sup>52</sup> SL1. CW. VII. p. 21.

<sup>53</sup> Skorupski (1989) p. 64.

って共示された属性をもつということである。

- (4) 「(いくつかの) CN は CN である」という形式の文の意味は、主語によって共示された属性をもついくつかの対象は、述語によって共示された名前をもつということである。

(1) の形式の命題にあたる命題は、例えば「キケロはタリーである」という命題である。この命題が述べていることは、主語にあたる「キケロ」という名前の指示対象である人物は、述語にあたる「タリー」という名前の指示対象である人物と同一人物だということである。

(2) の形式の命題の例は、「ソクラテスは賢者(wise)である」という命題だろう。この命題は、主語にあたる「ソクラテス」という名前の指示対象である人物が、「賢い」という名前が共示する属性である「賢さ」という属性を持っている、という意味になる。(3) は、例えば「全ての人間は動物である」に相当する。「人間という性質」を持ったものが、どんなものであれ動物の一種とされるのであれば、この命題は真となる。そして(4) は、「いくつかの人間は男性である」という形になる。人間であるものの幾つかが、男性性を持つものであれば、この命題は真となる。したがって、これらの命題の意味についての定義を、それぞれその命題の真偽にかかわるものとして述べ直せば、次のようになるだろう。

- (1) 「DN は DN」であるという形式の文が真となるのは、主語にあたる名前が指示するものが述語にあたる名前が指示するものである場合かつその場合に限る。
- (2) 「DN は CN である」という形式の文が真となるのは、主語にあたる名前が述語にあたる名前によって共示された属性を指示する場合かつその場合に限る。
- (3) 「(全ての) CN は CN である」という形式の文が真となるのは、主語にあたる名前によって共示された名前をもつ属性を持つ全てのものが述語にあたる名前によって共示された属性をもつ場合かつその場合に限る。
- (4) 「(いくつかの) CN は CN である」という形式の文が真となるのは、主語によって共示された属性をもついくつかの対象が述語によって共示された名前をもつ場合かつその場合に限る。<sup>54</sup>

さらにミルは命題を考察するにあたり、こうした主語となる名前の特徴にのみ依拠したのではない。主語と述語で、どのような言葉がどのような関係として結ばれているのかによっても、命題の種類は区分される。その中でも最も重要な区別は、「単なる言葉上の命題 (merely verbal proposition)」と「実命題(real proposition)」の区別である。

ミルによれば、「単なる言葉上の命題」とは「特定の名前を持つ事物について、その名前

---

<sup>54</sup> 以上の整理は専ら Skorupski (1989) p. 64 による。この区分は妥当なものと思われる。

によって呼称されているという単にその事実のみを主張している」命題である<sup>55</sup>。若干わかりにくいので少し敷衍して説明しよう。例えば、ミルが「単なる言葉上の命題」として念頭に置いているものは、「全ての人間は生き物である」や「全ての独身者は結婚していない」といった命題である。これらの命題は、主語である人間や独身者という名前の定義のうち「生物である」や「結婚していない」という意味が含まれている。したがって、主語と述語について、何らかの実質的な関係を述べているものではなく、単に概念上の同語反復を繰り返しているだけとなる。この種の命題は、予め定められた名称の定義（意味）のみで真偽が決定するため、観察や実験によって証明したり反証したりできる対象ではなく、したがってそうした命題を述べたところで、新たな知識は全く生み出されない。それに対して「実命題」とは、「ある事物について述べる命題によって、その名称の意味のうちには含まれていない事実を述定する」命題であり、「このクラスの命題のみがそれ自体で有意味であり、ここから有意味な命題が推論されうる<sup>56</sup>」ものである。

ミルは真偽の対象になりうるものは命題だけであると考えていたため、知識も命題の形式をとる。何らかのものについて、何らかのものを肯定あるいは否定するという命題が、知識の唯一の構成要素である。そして、知識が経験との関連によって生み出されることについても明らかである。述語で肯定あるいは否定しようとしている事実が、何らかの経験に由来するものではなく、単に主語の位置に置かれた名前の定義のうちに入っているようなものは、単なる言葉上の命題にすぎず、トリヴィアルなものである。

これを上述の（１）から（４）の真偽の定義と合わせて考えてみよう。「単なる言葉上の命題」と「実命題」の区別は、実際には指示対象に関する問題ではなく、共示内容に関する問題だということがわかる。例えば「キケロはタリーである」という命題を考えてみよう。たしかにこの命題では、主語にあたる「キケロ」も述語にあたる「タリー」も同一の対象を指示している。しかしながら、この命題が単に言葉の定義のみに由来し、何の結論も生み出さない命題だとは考えられないだろう。フレーゲの有名な事例を使えば、「ヘスペラスはフォスフォラスである」という命題において、ヘスペラスという言葉が指示する対象とフォスフォラスが指示する対象が同一のものかどうかは、天文学によって探求されなければならない問題であって、主語の「定義」に述語の属性が含まれるということではない。従って、共示内容をもつ名前を含む（１）と（２）は、何らかの形で「実命題」を意味するものと考えることができる。（４）もまた実命題である。したがって、（３）のみが、単なる言葉上の命題という形式をとりうる命題となる。

### 第三節 帰納と演繹

---

<sup>55</sup> SL1: CW. VII. p. 115.

<sup>56</sup> SL1: CW. VII. p. 116.

推論を考える上で最も基礎におかれるのは、個別命題を一般化する帰納の過程である。もし帰納による一般化がなければ、三段論法における大前提である一般命題を確立することもできなくなるからである。言い換えれば、ミルはあらゆる推論を帰納の枠組みに含めようとしたのであり、演繹推論を帰納推論の補助作業として位置づけたのである。しかしミルの帰納についての議論を考察するにあたってまず踏まえておかなければならないのは、帰納は内省をともなつた推論であるとは限らないと想定されていたことである。

前節で概観した通り、ミルにとって真偽の検討対象となりうるものは命題だけであり、したがって言語によって表現されるものに限られる。しかし、それは推論を意図しておこなつた思考の場合である。ミルは言語を推論に必要不可欠のものであると考えていたわけではなかった。ミルが述べていることは、真偽について言葉で表す際には命題という形式をとらざるをえないということであつて、推論自体は言語をもたない獣ですら可能である。さらにミルは帰納の正当化をおこなつた『論理学体系』第三篇の前半部分において、我々が「帰納」として扱っている推論は、原始的な推論を改訂したものだと論じている。例えば、ミルは『論理学体系』第三篇第四章において、次のように述べている。

人類がもともと自発的に採用していた方法よりも厳密で確実な方法で現象を研究しようという観念を最初に抱いたとき、そうした人類は、目的は正しいが実行不可能なデカルトの訓告に従つて、既に確証されているものなど何もないという前提を置こうとはしなかつた。現象間に存在する斉一性の多くは、頻繁に生じ、容易に観察されるので、意図せずとも彼らはそれを再認せざるをえなかつたのである<sup>57</sup>。

ミルの考えでは、帰納とはこのような「頻繁に」生じる現象に斉一性を見出す「子どもじみた」原始的帰納(**primitive induction**)あるいは自然的帰納と、そのような原始的帰納のプロセスを内省して自らの意思で推論をおこなう科学的帰納(**scientific induction**)の二段階に分けられる。ミルが挙げる例では、「食物が飢えを癒やすこと。水が人を溺れさせ、あるいは喉の渇きを癒やすこと。太陽が光と熱を発すること」などは、たとえ科学という人為的な営みがなくとも、人類が最初から知っていたことである。推論というものを考えもしなかつた原始的な人類は、このような頻繁に目にする事例について何の懐疑も抱くことはなく、むしろそうした事例の枚挙だけで、一般的信念を十分に信じる理由になるとみなされたのである。こうした原始的帰納の結果として得られた信念は、科学的帰納の初期条件として一定の信頼が置かれるものでもある。ミルの考えでは、帰納とは、それ以前におこなわれていた帰納の蓋然性を高めるための推論であつて、まったく何もない状態から真理を発見するための方法ではない。むしろ、ミルはそのような方法は存在しないとまで考えていた。「というのも、いくつかの信頼に値する帰納が既におこなわれていたという仮定がなければ、どんな

---

<sup>57</sup> SL3: CW. VII. p. 318.

科学的帰納法も、帰納の正しさの検証も、案出できないからである<sup>58</sup>。このことからミルの認識論は、絶対確実な基礎にもとづいて一般的知識を生み出そうとする基礎付け主義だけでなく、むしろ既存の知識体系をより確実なものへと変えていく整合主義という側面が強いと言えるだろう。

ミルは三段論法のような演繹推論であっても、その大前提を作り出すためにはまず帰納というはたらきがなければならないと考えていた。しかし、そこで想定されていた「帰納」は、内省を踏まえたうえで行われる科学的帰納というよりも、上述の原始的帰納を含めた「帰納推論」だったと考えてよいだろう。というのも、原始的帰納であっても、そこで作り出される信念は一般命題の形式をとるからである。そして、そうして作り出された一般命題を前提として、本当にその命題が妥当な命題になっているのか否かを検討するのが、彼が考えていた演繹推論の本性である。むしろ、ミルにとって仮説の発見過程である帰納と仮説の証明過程である演繹は連続的であり、両者が揃ってはじめて「科学的」推論となるものだった。ミルによれば、推論とは個物から個物へと移行する一連の思考のはたらきである。たとえば、次のような三段論法を考えてみよう。

全ての人間は死すべきものである。

ソクラテスは人間である。

ゆえにソクラテスは死すべきものである。

こうした三段論法においては、帰納、すなわち個々の事例からの一般化は不要であり、論理法則にしたがって必然的に、二つの前提が真であれば結論も真であることになる。しかしミルによれば、この推論の大前提である「全ての人間は死すべきものである」という命題は、帰納的な手続きがなければ考えることすらできない。まず個物を枚挙し、そこから一般命題を作り出す帰納の過程があり、その次に、一般命題を個物に当てはめて検証する演繹推論がある。伝統的論理学としての三段論法は、この一連の推論の後半部分だけを扱ったものであり、それ単独では何ら新たな知識を生み出さない。ミルの考えでは、常に真であるような命題は「単なる言葉上の命題」に過ぎず、そうした命題は何の意味も持たないトートロジーとして理解されていた。同様に、推論が何らかの意味をもつためには、結論において新しい情報が付加されなければならない。だが、もし三段論法の正しさがその形式によるのであれば、結論に見いだされる事柄は、前提において既に語られたことのうちにある。たとえば、ウェリントン公は死ぬという結論を導く三段論法を例にして、ミルはこのように説明している。

ウェリントン公は死ぬという命題が、すべての人は死ぬという命題からの直接推論されたものだと想定すると、この一般的真理の知識をどこから導いたのだろうか。もちろん

---

<sup>58</sup> SL3: CW. VII. p. 319.

ん観察からである。人が観察できることは、すべて個別の事例である。それらから、すべての一般的真理は導かれなければならないし、その一般的真理はふたたび個別の事例に分解できる。なぜなら一般的真理は単に特定の真理を集積したものつまり包括的な表現であり、無数の個別の事実がそこからただちに肯定されたり否定されたりするものだからである。しかし一般命題は、観察されたたくさんの特殊事実を記憶に記録し保存するための単なる簡潔な形式なのではない。一般化は単なる名付けの過程ではなく、推論の過程でもある。我々は観察した例によって、それらの例で真であると判ったことは過去現在未来のすべての類似のものについて、たとえそれらが莫大であったとしても成り立つ、と結論づけることを保証されたと感じる。そして多数のものをあたかも一つのもののように話すことを可能にしてくれるという言語の貴重な仕掛けによって、我々が観察したすべてと観察から推論されるすべてとを一緒にして一つの簡潔な表現で記録し、それによって、記憶し会話するための命題を無数にではなくたった一つ手にする。多くの観察と推論の結果と、前もって予想できない事例で無数の推論をするための手引きが、単一の短い文に圧縮される。<sup>59</sup>

それゆえ、三段論法の大前提としての一般命題は、三段論法以前におこなわれた帰納によって作られたものでなければならない。人々は、直観によって個々の観察命題についての知識を獲得する。帰納的一般化によってこの個別の知識が全称化され、一般命題となる。そしてその一般命題が本当に真である命題なのかは個々の事例によって検証される。この最後の検証プロセスこそが演繹推論の正体であり、このように理解しなければ、演繹推論はミルの枠組みでは「単なる言葉上の」推論に成り下がってしまう。こうした帰納と演繹の関係について、ミルは次のようにまとめている。

それゆえ究極の前提が特殊である思考過程はすべて、特殊から一般的公式を結論するものであれ、ある特殊から別の特殊を一般的公式にしたがって結論するものであれ、等しく帰納である。けれども慣用に合わせて、帰納という名前はとくに一般命題を構築する過程を指すものとして用いる。そして残りののはたらきは、本質的には一般命題を解釈する過程だが、通常用いられている演繹という名前呼びたい。そして我々は、観察していない事例について何かを推論をする過程の全てを、帰納とそれに続く演繹から構成されるものだと考えることができる<sup>60</sup>。

さらにいえば、ミルにとって、この三段論法のプロセス自体が経験によって確立したものである。ミルは『論理学体系』第二篇において、論理学の全ての法則は、帰納によって正当化

---

<sup>59</sup> SL2: CW. VII. p. 186.

<sup>60</sup> SL2: CW. VII. p. 202.

された経験命題であることを主張する。この推論の過程は、経験的知識についての問題に限られない。道徳哲学においても、ミルはこの立場にそった上で様々な議論をしていると考えられて良い。というのも、これは日常的業務における論理でもあるからである。

三段論法の使用とは、実際には、推理における一般命題の使用に他ならない。我々は一般命題を用いずに推論できるし、単純で明らかな事例では、いつもそのようにしている。非常に賢明な精神ならば、単純でも明らかでもない事例であっても、起こりそうなことのあらゆる組み合わせに本質的に似た諸事例が経験によって与えられているならば、そのようにして推論できる。しかし賢明ではない精神や、賢明な精神であっても個人経験についての十分な優位点がないなら、事例がわずかでも複雑になると一般命題なしには役に立たない。そしてもしも我々が一般命題を何も作らなかつたとしたら、賢い動物がする単純な推論以上のことをほとんど誰もできなかつたろう。<sup>61</sup>

このように、ミルは帰納と演繹はそれぞれ別個の推論なのではなく、「個別から個別へ」という推論の別側面を取り出したものであると理解していた。もちろん、現代の目から見ると、この整理はあまりに単純なものであり、きわめて粗野に見えるだろう。また、ミルはヒュームの帰納の正当化問題についても認識していなかった。ミルはあくまで、帰納が演繹に先行するという主張をおこなっているだけであり、帰納的推論の妥当性は何によって保証されるのかという問題については、その主張はうまくいっていないのではないかと思われていた。

例えばジェフリー・スカールは、個別事例をいくら積み重ねても一般命題に到達できないという「ヒュームの問題」について、ミルはまったく認識出来ていなかったと主張する。というのも、ヒュームの問題が「発見」されるのはミルの死後、グリーン版の著作集が出版されて以降のことだったからである<sup>62</sup>。とはいえ、ミルがそうした問題にまったく無関心だったわけではない。例えばミルは第三篇第二章において、帰納を「事実の総括」とみなすヒューウェルの見解に触れながら、帰納が単なる事実の列挙から飛躍するためには斉一性の原理が必要であるということを認めている。だが、斉一性原理自体が何によって保証されているかという点、それは個々の帰納推論が成功するという事実を総括した「帰納の結果」であるというだけにとどまっており、斉一性原理が正しいがゆえに個々の帰納が正しく、個々の帰納が正しいがゆえに斉一性原理が正しい、という循環に陥っていることが指摘されている。

この点でクリストファー・マクロードは近年、興味深い解釈を提示している<sup>63</sup>。彼の解釈では、ミルは帰納推論をすべての基礎として考えていたわけではなく、我々が行うべき科学

---

<sup>61</sup> SL1: CW. VII. p. 199.

<sup>62</sup> Scarre (1989) p. 81.

<sup>63</sup> MacLeod (2014) p. 151.

的帰納を、言葉を用いることなくおこなわれた「自然的帰納」の改善という形式で考えていたというのである。確かに、ミルは第三篇第四章において、帰納は常にそれ以前の帰納推論の改善という形をとると論じている。

自然現象の一つ一つが生起する際の特殊な秩序を確認することで自然の一般的秩序を確認しようと試みるにあたっては、最も科学的な手続きであっても、科学による指導が存在しなかった時に人間の知性が原始的に遂行していたものを改善した形式以上のものではありえない。<sup>64</sup>

ミルの帰納の自然誌的な説明は次のようになっている。人類はこの世界で生きていく中で、ある事実が生じるときには他の事実が随伴して生じるという事例を何度も目にしてきた。そして人類はそうした経験から、その二つの事実の間には何らかの連結があると考えようになっている。これは理性や言葉を用いた反省ではなく、人類にそうした傾向がある種の本性として備わっているという事実である。したがって、ある命題を帰納によって確認しようとするなら、その問題について、常にそれ以前にもっと粗野な形での推論が存在していることになる。言い換えれば、言葉を用いることがなかったとしても、「賢い動物がする単純な推論」であれば人類は既に手に入れているのである。

こうして獲得された最初の諸事実は、帰納的推論による正当化抜きに、「真理のようなもの」として認められるものである。もっとも、実際にそれが真理であるかどうかは、その後の帰納によって検証され、場合によっては誤謬であったと退けられなければならない。しかしそうした改善や訂正は、自然的帰納による「真理のようなもの」がなければ不可能である。マクロードはミルのこうした記述は単なる人間本性の自然誌的な記述にとどまらず、自然的帰納の結果には一定の信頼性が与えられていると解釈した。言い換えれば、自然的帰納の結果もまた、「それなしには推論が成り立たないもの」である。

マクロードの解釈にしたがえば、自然の斉一性原理もまた、こうした自然的帰納の結果として得られた信念として考えることが出来る。したがって、自然の斉一性原理は単なる循環の一部ではなく、出発点としてある程度の信頼性が置かれるものとなる。しかしそれだけでは真理とまではみなせないため、個々の帰納の結果によって検証されなければならない。この解釈は、ミルがなぜ斉一性原理をある種の前提として疑問視していなかったのかという問題に答えを与えてくれる。斉一性原理は、単に帰納を正当化するためにどこからともなく要請されたものではなく、我々が既に手に入っていた「真理のようなもの」の一つである。そしてそれゆえに、斉一性原理は個々の帰納によって正当化されなければならない。そして帰納が成功すればするほど、斉一性原理の妥当性はより確実になっていく。少なくともミルの念頭にあったのは、このような形の推論の改善だった。

---

<sup>64</sup> SL3: CW. VII. p. 318.

#### 第四節 科学と技艺

以上により、ミルの言語と推論についての議論の大枠が整理された。ミルにとって、言語は命題を作り出すという点で、推論を行う際の道具となるものだったが、推論をおこなうために命題が必要不可欠だというわけではなかった。ミルが言語を必要としたのは、言語なしには、我々の精神を長期間記憶に留めることが不可能だという理由による。この記憶の保存という観点から推論における言語の役割を捉えることで、『論理学体系』第四篇での「哲学的言語」の構想を理解することができる。

ミルは、科学と技艺という言葉、明確に異なるものを指す言葉として用いようとしていた。そのことは、『論理学体系』第六篇第十二章から明らかである。ミルはこの章において、倫理学や道徳哲学と呼ばれている言明には、科学と呼ばれるものだけでなく、適切に言えば「技艺」という種類に属する言明も含まれると述べ、その相違点と関係を考察しようと試みた。その際、彼が科学と技艺の区別としたのは次の点である。

建築家の技艺は、建物を建てることを望ましいと仮定する。(美術の一つとしての) 建築は、建物が美しく堂々としていることを望ましいと仮定する。衛生の技艺は健康の維持を、医療の技艺は病気の治癒を、適切で望ましい目的と仮定する。これらは科学の命題ではない。科学の命題が主張するのは、事実の問題である。すなわち、存在、共存、継起、または類似を主張する。いま述べている命題は、何かがあることを主張するのではなく、あるものが存在すべきであると命令し推奨する。このような命題は、一つの独立した部類をなす。その述語が、すべきである(ought)またはでなければならぬ(should be)という言葉で表される命題は、である(is)またはだろう(will be)という言葉で表される命題とは、一般にまったく異なっている。<sup>65</sup>

ここでミルが論じているのは、道徳や政治の問題にかぎらず、あらゆる実践的領域にわたる問題だった。どのような科学であっても、科学である以上、その結論として提出されるものは事実を断定する命題である。しかしながら、一般的に科学に含まれがちだけれども、適切に言えば科学ではないものが、実践のための命令あるいは推奨である。例えば、建築学はさまざまな物理法則を探求する科学の一部だが、実際に建物を建てようとするならば、その際、建築学は建築家に、ある一定の命令を下す。医学自体は人間の生理現象に関する科学的事実を探求する科学だが、実際に患者を診断し治療する際には、その科学は医師にある一定の命題を下す技艺へと変換される。

ミルは『論理学体系』の序論において、「論理学は推理の科学を含むと同時に、その科学

---

<sup>65</sup> SL6:CW. VIII. p. 948.

に基礎づけられた技芸をも含んでいる<sup>66</sup>」と述べており、論理学は適切に言えば、論理の科学と論理の技芸に分かれていると論じている。我々の推論の構造を理解し、その際にどのような働きが行われているのかを分析することは、科学の領域の問題となる。しかしながら、そうした推論の法則や言語の理解を元にして、我々の実際の推論をどのように改善すべきなのかという提言をおこなうのは技芸の仕事である。その際、我々が必要とするもののうち最初に目を向けなければならないとミルが考えた問題が、言語である。というのも、先に述べたとおり、ミルにとって言語は推論を行う際の「主要な道具」であり、そうした道具の特質を理解するだけでなく、その不備や欠陥を改善することもまた求められるからである。

ミルが論理の技芸の目的として考えていたものは、端的に言えば「誤謬の回避」である。誤謬を回避するためには、確かに推論の各々のプロセスにも目を向けなければならないが、そもそも推論に用いる言語に問題があれば、そうした改善の成果はあまり期待できないものとなるだろう。しかし、言語を改善しようと試みるならば、その際には、言語についての科学的探求が必要不可欠となる。というのも、「技芸はその原始的なものでないかぎり、科学的知識を前提とする」からである。ミルは科学と技芸の関係を次のように述べている。

そこで、技芸のあらゆる規則の根拠は、科学の定理に基づかなければならない。一つの技芸または一群の技芸は、規則と、これらの規則を正当化する多数の思弁的命題を合わせたものから成る。どの問題に関するものであっても、完全な技芸は、その技芸が生み出すことを目的としている結果がどのような条件に依存しているかを示すのに必要な科学の部分を選択し、これを包含している。そして一般に技芸は、思考にとって最も便利なようにはではなく、実践にとって最も便利なように整理された科学の真理から成っている。<sup>67</sup>

言い換えれば、どのような技芸であれ、その技芸の命令が適切なものとなるためには、その目的を達成するために適切であるように、科学的研究によって正当化された命題を前提としていなければならないということである。確かに技芸そのものは科学ではない。しかし、科学を前提としなければ、技芸は適切な技芸とはならない。したがって、言語の技芸を考察するには、まず言語の科学的な知識を知る必要があったのである。

ここまでの節で確認してきたミルの言語哲学は、科学と技芸という関係に焦点を合わせて考察するならば、どれも「推論に用いる道具」の分析であり、その意味で論理の「科学」に属する問題だったと言えるだろう。だがくりかえすが、ミルは科学だけでなく、技芸を必要としていた。『論理学体系』第一篇では、実際にミルがどのような技芸を構想していたのかは分からない。というのも、そうした技芸に関する考察は、第一篇ではなく、推論を補助

---

<sup>66</sup> SL: CW. VII. p. 4.

<sup>67</sup> SL6: CW. VIII. p. 947.

する操作について述べられた第四篇に見いだされるからである。

## 第五節 哲学的言語

ミルにとって、言語の定義と分類は、思考を伝達する手段でもある。第一篇で伝達手段としての言語の役割がいったん脇に置かれたのは、それが「推論」をおこなう際に必要な機能とはみなされなかったためである。しかしながら、単に推論をおこなうためだけでなく、適切に推論を行い、また推論の結果として得られる知識の伝達や継承をうまくおこなうためには、言語の他の機能が必要とされていた。例えば序文において、ミルは論理学に言語の問題を含めなければならない理由を次のように述べている。

というのも、これらのはたらきの用途は(自分以外の他人の心を考察から除外すると)、我々の論拠とそこから導かれた結論を、記憶の中で永続化して容易に利用できるようにするためだけでなく、我々がいつ研究に従事してもいいように事実を整頓するためでもある。これにより、我々はそこにどんな論拠があるのか一層明瞭に知覚できるようになり、さらにその論拠が十分であるかどうかを判断する際に、誤りに陥る機会を少なくできる。<sup>68</sup>

このように、推論をより適切かつ明瞭におこなうためには、単に言語の機能を分析するだけでなく、その分析を元にして適切な命名をおこなう必要もある。

そしてこうした観点から、ミルは「哲学的言語」という命名方式を要請する。そこで「哲学的言語」とは、いったいどのような言語なのだろうか。「哲学的言語」についてのミルの見解は、『論理学体系』第四巻に「帰納を補助する働き」として述べられている。ミルによれば、「哲学的言語」とは一般名の共示内容を明確にし、その一般名を主語あるいは述語としてもっている命題を作ることで、推論をおこなう際の誤謬の可能性を減じさせるための理論である。そしてその哲学的言語は、次のように規定されている。

我々が一般的真理の研究と表現のために完全に適した言語を持つために、二つの主要な条件と、若干の副次的な条件が存在する。第一のものは、すべての一般名が確固不動に固定され、正確に規定された意味を持たなければならないという条件である。この条件を満たすことで、我々の所有する名前は、その機能を満足に果たすため適切なものとなる。重要さの順では二番目に位置するものは、名前が必要であるとき、すなわちその名前が指示しなければならない何かが、そしてこれを表現することが重要である何かがあ

---

<sup>68</sup> SL1: CW. VII. p. 12.

るときに、我々は名前を持つべきだという条件である。<sup>69</sup>

ミルはこうした目的のための理論を作り出すにあたって、二つの言語観の対比をおこなっている。第一のものは、ベンサム的言語観である。この立場によれば、我々の推論は目的に応じて自由に記号を採用してもよいし、そこに何の問題もないということになる。しかしながらこうした言語観に立つことは、言語の持つ歴史的な背景事情を全て捨象してしまうことになる。とりわけミルが指摘するのは、言語の持つ「現代の傾向から疎外されてしまった過去の時代の思想や観察の生きた保存者(the keeper-alive)<sup>70</sup>」という特性である。この特性を維持するためにミルが訴えるのが、「コールリッジ的言語観」である。コールリッジの立場から見れば、「文化の古い国民が持っている言語は神聖な遺産であり、いかなる時代といえども、これを変更する権能を持っているかのように考えるべきではない<sup>71</sup>」。これだけを取り出せば、確かに非常に極端な保守主義を表明しているように見え、不合理的なものとして受け取られかねない。しかしながらミルはここに上記の「過去の思想や観察の保存者としての言語」という半面の真理を見る。

このベンサムとコールリッジの対比という背景は、「ベンサム論」と「コールリッジ論」という、『論理学体系』の公刊に先立って発表された2つの論文に見出すこともできる。これらの論文において、ミルは自らの立ち位置が経験論的・革新的なベンサムの側にあり、存在論的・保守的なコールリッジ側にはないということを留保しつつも、その自らと相容れないコールリッジから「半面の真理」を取り出し、それを自らの経験主義的立場へと接木しようと試みている。ミルが最も危惧していたことは、敵対者の思想を全面的に切り捨てることで、相手の主張に含まれる真理をも捨て去ることであった。こうしたミルの折衷的態度が最も明白に現れている著作は、1861年に公刊された『代議制統治論』である。この著作の冒頭でミルは、統治(government)とは何かという問題について、既存の多くの意見には根深い対立が存在することを指摘する。それは、「統治の形態が人間の諸目的を達成するための他のあらゆる便宜と同一視される。それらは完全に発明と工夫の事柄であるとみなされる<sup>72</sup>」という見解を取る人々と、統治形態は選択の対象でなく「国民の慣習、本能、無意識的な要求や願望の産物であり、国民が熟慮した諸目的の産物であることはほとんどめったにない<sup>73</sup>」とみなす人々の対立である。この二つの意見について、ミルは実際にはどちらも不完全な意見に過ぎず、どちらが正しいというわけではなく、両者にそれぞれ部分的な真理が含まれていることを強調する。前者には、統治とは人々が作り出した機構であるがゆえに、

---

<sup>69</sup> SL4: CW. VIII. p. 668.

<sup>70</sup> SL4: CW. VIII. p. 680.

<sup>71</sup> SL4: CW. VIII. p. 685.

<sup>72</sup> CRG: CW. XIX. P. 374.

<sup>73</sup> CRG: CW. XIX. P. 374.

人為的に改善を加えることも可能であるという真理が含まれている。しかしながら、あらゆる機械や技術は、ただそれ自体で優れているのではなく実際に上手く使用されて初めて有用になる。そして、それ自体は高度に有用な機械であっても、使用者がそれを適切に使用出来ないという理由で無用となるのと同様に、すべての国民があらゆる種類の制度を動かせるとは考えられていない。後者には、統治とはその運営に従事する人々が実際にうまく運営出来るものでなければならないという真理が含まれている。しかし彼らも「彼らがそのもとで生活する統治形態にかんして、全く選択の余地を持たないとは主張していない<sup>74</sup>」。

したがってこの対立から、人々がその統治を運営することが可能であるという条件の下で、我々は統治のあり方を変更することが可能である、という両者の半面の真理を取り出す形の帰結が導かれる。こうした意見の調停について、ミルは実際に以下のような方針を取っていることを明言している。

これら二つの学説は…どちらも完全に正しくはないことが明白だとはいえ、どちらもまったくの誤謬ではないことも同様に明白である。したがって我々は、それぞれの根底にあるものを見極めるよう努力し、どちらの説に含まれている真理の量もともに利用しようとしなければならない。<sup>75</sup>

さらにこうした見解は、おそらく『自由論』において彼が定めた思想・意見の自由という格率に基づいている。とりわけ、「どのような問題についても、主流の意見が真理の全体をつかんでいることはまずなく、そんなことはまったくないとも言えるほどなので、真理のうちの残りの部分が明らかになる可能性は、相反する意見が衝突する時だけである<sup>76</sup>」という根拠に基づいて、ミルはこうした言論の多様性を認めたいうえで、その異なる諸意見から真理を帰納しようとしていたと言えるのである。

ミルは、ベンサム的な言語観とコールリッジ言語観に、それぞれ部分的な「半面の真理」を認めているものの、両方とも部分的に誤りを含んだものだと考えていた。そのため「哲学的言語」は、このそれぞれの問題点を解消し、両者の長所を総合しようとする試みの一端だったと言える。先述のように、ベンサム的な言語観に立てば、ここで既存の名称を科学において用いることを放棄し、科学のための新たな造語や、場合によっては数学的な「単なる記号」としての言語を用いるべきだということになる。しかし、我々の日常言語は完全に捨て去ってしまって良いものではない。コールリッジ的な言語観に立てば、我々の言語は長い年月をかけて形成されたものであり、一つ一つの名称には、その名が付けられた経緯には何らかの理由がある。その名称を捨て去ることは、歴史の重要さを捨て去ることに他ならないというこ

---

<sup>74</sup> CRG: CW. XIX. P. 374.

<sup>75</sup> CRG: CW. XIX. P. 375.

<sup>76</sup> CRG: CW. XIX. p. 375.

とになる。我々はあくまで、この歴史的な名称を尊重しながら、そこに付随する曖昧さを取り除かなければならない。

したがって、「科学研究」のための道具としての論理学は、「名称の意味の固定性」と「名指しの完全性」という二つの必要条件を満たさなければならない。それぞれの条件を見ていこう。第一の条件は、一つ一つの一般名称に対して、それぞれ個別の確定した意味を与えなければならない、という条件である。つまり、同じ言葉（名称）に文脈によって複数の意味を持たせるのではなく、異なる一般名称は、全て異なる意味を持たせなければならないというのがこの第一の条件である。ただし、この名称に意味を与えていく過程で、日常言語からあまりに乖離した定義を与えることは単に混乱をきたすだけなので、既存の一般名称を定義する際には細心の注意を払わなければならない。

第二の条件は、すべての重要な意味に異なる名称を与えること、つまり推論の対象となるすべての事物に対して、個別の適切な名称を与えなければいけないという条件である。この条件は、さらに三つの副次的条件へと還元される。それは（1）正確な記述的術語の必要性和、（2）科学的な抽象の結果として非常に複雑かつ冗長になったものに、短い名称が必要であること、そして（3）こういった重要な事柄のそれぞれに名称を付与する、命名法の必要性である。言い換えれば、まず個々の対象を正確に記述することが出来るような術語を考案しなければならない。例えば植物の場合には、色や形状を意味する言葉を付加し、明瞭でわかりやすい名称を考案することが必要である。次に、科学的な研究において現れる抽象的な現象には、個別の名称を与えなければならない。例えば（ミルが挙げる例を用いるなら）「一つの量が増大または減少し、常にある一定の量に近づき、その差がいかなる指定量よりも小さくなるが、けっしてその指定量と等しくはなら」ない量は、「量の極限(the limit of a quantity)」と名付けなければならない<sup>77</sup>。そして最後に、こういった名付けに際して、決してランダムにならないように、共通の命名法がなければならないということである。この3つの副次的条件を満たすことが、「全ての重要な意味に異なる名称を与える<sup>78</sup>」という、この第二の条件である。

この二つの条件によって、名称の面から見れば、一つ一つの名称が特定の意味をもつようにし、名称が名指す対象の面から見れば、一つ一つの対象に対して最適な名称が付与される。このような条件により、哲学的言語は推論に用いる個々の名称に、豊富な意味を持たせなければならない。それは、科学的な研究にとって、実際に推論を用いようとする際の混乱を避けるために必要な措置なのである。

しかし、ミルはこのような「哲学的言語」のモデルとして代数学を用いることは、不適切であると、同時代の論理学者ド・モルガンやハミルトンを批判する。彼らが論理学を精密化するために採った方針は、代数学によるもので、推論における個々の名辞を記号に置き換え

---

<sup>77</sup> SL4: CW. VIII. p. 702.

<sup>78</sup> SL4: CW. VIII. p. 702.

るという方法であった。代数記号は「単なるメカニズムとして運用されることが意図されているので、記号はメカニズムの持つべきであるさまざまな性質を持っている<sup>79)</sup>」。そこで、たとえば可能な限り小さく、また可能な限り簡潔で、意味を持たない計算機(counter)として扱えることである。こういった性質は、厳密な推論展開を必要とする演繹的推理にとって重要な利点となる。そのため、「数学の記号的言語のこれらの驚嘆に値する特性が、多くの思想家の精神に強い影響を与えたので、彼らはこのような記号的言語を一般に哲学的言語の理想型として考えた<sup>80)</sup>」とミルは述べている。しかしながら、ミル自身はそうとはみなしていなかった。ミルが指摘する代数モデルの哲学的言語の問題点は、以下の二点である。

第一に、代数モデルの哲学的言語が役立つのは、単に演繹的推論においてのみだという点です。知覚に基づく個々のデータを収集して一般命題を形成しようとする「特殊から一般へ」という帰納的推論の領域においては、推論に用いる名称に個別の意味が含まれていないと、そのデータの何が同じ要素であり、何が異なる要素なのか、といった考察を行うことが出来ない。ミルにとって推論は、帰納に基礎付けられた「特殊から特殊へ」という思考の操作であり、「特殊から一般へ」というプロセスでしか用いることが出来ない代数モデルの論理学は、論理学一般のモデルとしては不適切なのである。第二に、演繹的推論においては代数モデルの哲学的言語がもし仮に役立つのだとしても、その適用できる領域は限られたものとなる。たとえば、幾何学の論証であったとしても、幾何学の定理を用いる際に「これらの線はどのような特殊な線なのかを、完全に意識に持っていなければならない。」したがって幾何学においてすら、「我々は推論過程のわずかの一部分においてさえ、名称を単に機械的に(代数記号の場合におけるように)、それに伴う心像なしに用いることは許されない<sup>81)</sup>」のである。

先に述べたように、ミルにとって論理学は、思考プロセスの明瞭化と精緻化を目的とするものであり、単なる検証プロセスの厳密化、しかも意味を完全に廃した記号を用いる推論は、我々が実際に行う推論とはかけ離れているのである。こういった代数モデルの論理学に対する批判を、ミル自身の言葉で引用すると、つぎのようにまとめることが出来るだろう。

哲学的言語として考察すれば、代数的記号法は通常用いられている主題、すなわち、数の間の関係の確認へと既に還元されている研究という主題へ適用するなら完全なものである。しかし、それ自体の目的にとっては賞賛に値しても、記号法を賞賛に値するものにしていく特質は、哲学的言語一般の理想的モデルを構成することからは甚だ遠い。記号法の特質は、適切な他の科学の言語が近づけば近づくほど、言語それ自体の固有の機能にとっては不適切になるようなものである。数学以外のすべての主題については、

---

<sup>79)</sup> SL4: CW.VIII. p. 708

<sup>80)</sup> SL4: CW.VIII. p. 708.

<sup>81)</sup> SL4: CW.VIII. p. 710.

記号の意味を考えることによって我々の注意を他にそらすことを防ぐという工夫の代わりに、我々がその意味を見落とすことを一瞬たりとも不可能にさせるような工夫を望むべきである。<sup>82</sup>

この意味を見落とさないようにする工夫こそが、ミルのいう「哲学的言語」である。このように、ミルにとって論理学や科学的研究で用いられる「言語」は、厳密であるとともに、豊富な意味を含んでいなければならないものである。そのために数学と論理学とを接近させることは、言葉の意味を喪失させるという観点から、「哲学的言語」のモデルとしては不適切だったのである。したがって、ここからミルが同時代のド・モルガンやブールに対して、一定の評価を与えつつも終始冷淡だったことの原因が判明する。例えばミルは、ド・モルガンが『形式論理学』で行った三段論法の厳密な定式化を「無価値であるとはままでは言わない」ながらも、「その結果が、何らかの実践的な目的のために研究し熟達する価値があるのかどうかは疑わしい<sup>83</sup>」と猜疑の目を向けている。なぜなら、我々が日常生活においても、科学的な実験・観察においても実際に行なっている推論は「数的正確さを持つことが出来るような、極めて僅かな特殊例を除けば、通常の推理はド・モルガン氏の形式に還元することが出来ない<sup>84</sup>」からである。後年ジェヴォンズに宛てた書簡から引用すれば、ド・モルガンやブールの採用した方向は、「頭の体操(mental gymnastics)の妙技としては、学校での訓練で非常に役立つものの、それ以外の目的に対してはあまり効用がない<sup>85</sup>」と、ミルは考えていた。

この「頭の体操の妙技」であるという批判はウィリアム・ハミルトンに対しても行われており、ハミルトンによる形式論理学の定式化もまた、実際の我々の思考からかけ離れたものであるとミルは指摘する。したがってハミルトンの論理学も「その全くの心理学的な不適切さという反論を相殺するような、実践的利点を持たない。そしてその形式を発明し取得することは、科学を学ぶ学生の運動や、能力を活性化するための頭の体操の妙技の一つであるということを除けば、ほとんど価値がない<sup>86</sup>」。このようにミルは、推論の形式を現実の思考から切り離すことは「頭の体操の妙技」であり、論理学の本来の姿ではないと一貫して批判している。

では、「頭の体操」としてなら代数的な形式論理学は役に立つのだろうか。ミルは初期の論文「天才論(On Genius)」で次のように述べている。古代ギリシャでの教育は、既存の真理や所定の手続きを教えるのではなく、真理を発見するような知性を身につけさせるこ

---

<sup>82</sup> SL4: CW.VIII. p. 710.

<sup>83</sup> SL2: CW. VII. p. 172.

<sup>84</sup> SL2: CW. VII. p. 172

<sup>85</sup> SL2: CW. VII. p. 172.

<sup>86</sup> EHP: CW. IX. p. 403.

とを目的としていた。それに対して現在の学校、とりわけイートン校やウエストミンスター校での教育は、単なる詰め込み型の暗記教育に過ぎないのだと。さらに、こういった現代の教育では、ルネサンス以降のどんな時代よりも「論理学や形而上学といった、最も価値ある種類の頭の体操が過小評価されている<sup>87</sup>」と述べている。

しかし、後の「聖アンドリュース大学学長就任講演」で述べられているように、ミルは学校で教えられるべき論理学は帰納論理と演繹論理の両方であり、また演繹論理も「名辞論、命題論、三段論法」によって、「曖昧で混乱した思考を追い払う」ことを目的として考えられている。こうした論理学は「我々に我々が言わんとする意味を明確な命題に、そして推論を個々の発展段階に書き改めるように」するものである。そのために学生は、「前世紀の幾人かの著名なイングランドやスコットランドの思想家たちがそうであったような、スコラ学者の、論理学のためというよりはむしろ推論方法そのものの過大評価に対する反動の影響を受けること」なしに論理学を学ばなければならない<sup>88</sup>。こうして、代数的論理学は単なる「頭の体操」ではなく、「頭の体操の妙技」であり、学んでもそれを実際の思考に応用することが難しいとミルは考えていたのである。

## おわりに

このようなミルの「哲学的言語」の議論は、『論理学体系』の多くが言語や論理とはいかなるものなのかという事実の問題を論じているのに対して、「名辞の曖昧さの誤謬」を避けるために言語がどのようにあるべきなのかという規範的問題を論じている。こうした点は、ミルが『体系』序文において、論理学を思考の科学とその科学に基づく技芸であると規定していたことと無関係ではない。ミルは科学と技芸を区別し、科学が「～である」という形で事実について語るものであるのに対して、技芸は「～するべきである」や「～なければならない」という提言や命令の形で示されるものであると捉えている。そして技芸のためには、その提言や命令を下すための知識——すなわち科学が必要であると論じている。言い換えれば、ミルは『体系』第一巻において、我々の思考や言語が実際にどうあるのかを論じた後に、第四巻において、科学的探求のために、それらがどのようになければならないかを論じている。

本章ではミルの哲学を理解するためには、彼の意図していた「哲学的言語」を視野に含めた言語観を理解しなければならないということを指摘した。ミルに「言語の哲学」により我々の思考を解明しようといった意図はなく、あくまで言語の問題は、帰納の正確さを確保するために必要な知識として提示されている。またミルは技芸の問題に関して、それが実際に人間にとって受け入れられるものかどうかという点を重要視していた。「哲学的言語」も

---

<sup>87</sup> CW. I. p. 338.

<sup>88</sup> CW.XXI.

また言語の技芸であり、人間がそれに従える範囲内で最善のものを選ばなければならない。言い換えれば、問題が言語であっても統治であっても、あくまで最大の目的である人間の幸福のために、我々は最適な形態のものを選択しなければならない。言語も統治も、ともに「道徳科学(Moral Science)」を構成する一要素なのである。

## 第二章 直観と直観主義

### はじめに

よく知られているように、ミルは古来より哲学には「帰納学派」と「直観学派」という根深い対立があり、その対立の中でも自分は前者の側に与するのだと、さまざまな著作で「直観」に基づく理論を——道徳の問題でも形而上学の問題でも——批判している。1843年に刊行された『論理学体系』もまた、そうした「直観主義批判」の文脈で理解されることが多い著作である<sup>89</sup>。というのも彼は『自伝』において、その執筆経緯を次のように説明しているからである。

心の外部にある真理が、観察や経験とは独立に、直観や意識によって知られうるという考えは、今日において、誤った理論や悪しき制度の大きな知的支柱になっているように思われる。このような理論に助けられて、起源も思い出せないような根深い信念や強烈な感情の全てが、理性によって正当化される義務を免除され、自分の正当性の証人は己自身で十分だと言わんばかりにおさまりにかえっている。……このような道徳、政治、宗教上の誤った哲学の主要な力は、数学や自然科学の同起源の分野に常に訴えることにある。このような間違った哲学を道徳、政治、宗教から排除するためには、その本拠地から追放しなければならない。……『論理学体系』は、数学的真理や自然科学的真理の真の本性とその証拠を解明するため、直観の哲学者たちが以前には難攻不落だと考えていた戦場でわたり合い、彼らの証拠が経験よりもずっと深淵な源泉に由来するに違いないことの証明として提示される必然的真理と呼ばれるものに特有の性格について、経験と観念連合から私なりの説明をおこなった。<sup>90</sup>

だがミル自身によるこの説明には若干の誇張がある。確かに『論理学体系』には、経験論的な立場から数学や推論の本性を説明しようとした側面はある。しかし、そこに直観主義者への論駁という目的を見出すことは難しい。確かに、『論理学体系』には彼が後に直観主義の代表的論者として攻撃するハミルトンやヒューウェルへの批判的な言及も多々ある。しかし、そうした批判的言及の多くは、この著作が改訂され版を重ねていった際に徐々に付け加えられ、増加していったものである。それどころか『論理学体系』には、ロマン主義者ないし直観主義者の学説を積極的に受け入れている箇所すらある。その代表的なものは、前章で確認した「哲学的言語」の構想における「ベンサム主義」と「コールリッジ主義」の調停で

---

<sup>89</sup> たとえば児玉(2010)では、ミルの主張が「功利性」と「直観」という対立軸の中で整理されている。

<sup>90</sup> AU: CW. I. p. 233.

ある。これらのこと考えると、『論理学体系』の（少なくとも当初の）目的は、経験論的立場による直観主義の要塞に対する攻城戦などではなく、自分が経験論的立場に立つことを自覚しつつも、そこに直観主義の教説を持ち込もうとする融和的な姿勢だったと考える方が自然だろう。

ただし、『自伝』が執筆された 1860 年代へと目を移すと話は別である。この時期のミルは明確に、直観主義者への攻撃的姿勢を見せている。典型的な例は『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』である。この著作で、ミルはハミルトンの認識論やその背後にある形而上学に対して厳しく批判の目を向けて、激しく攻撃的態度をとった。『ミル全集』第九巻序文でのライアンの言葉を借りれば、「ハミルトンの哲学上の評判を破壊することについては、ミルの『検討』は多大な貢献をなした<sup>91</sup>」のである。

このように、『論理学体系』と『ハミルトン卿の哲学の検討』の間には、著しい態度の変化がある。しかし、この変化は表面的な態度だけなのか。実際には、ミル自身が抱いていた哲学もまた大きく変化したのではないか。こうした疑問が出てくるのも当然である。というのも、『論理学体系』での論述と『ハミルトン卿の哲学の検討』での論述の間には、論敵への単なる「態度」にとどまらない、根深い不一致があることもまた指摘されているからである。本章ではこの両著作において、ミルは帰納学派と直観学派を相容れないものと考えていただけではなく、両者を結びつけようともしていたことを明らかにしたい。ミルは一貫して、経験論——つまり我々の主観的意識の事実以外に究極的前提を置かないとする——の立場に立ちながらも、表面的な部分だけでなく、本質的な部分にまで直観主義の教説を組み込もうとしたと考えられる。両者は根本から対立しているのではなく、足りないものを相互に補完し合うものですらある。

第一節では、ミルの基本的な立場は経験論と直観主義の融和であり、直観主義への批判は主として実践上の問題に関して、とりわけ「保守主義」を助長してしまうという点にあったことを論じる。第二節では、『ハミルトン卿の哲学の検討』で行われたハミルトンの「内観的方法」とミルの「心理学的方法」の相違点とその論駁を検討する。第三節では、そのようにしておこなわれた直観主義批判の結果として提出されたミル自身の形而上学が、実際にはまったく性質を異にする二つの立場に陥っていることを明らかにし、第四節では、スコラプスキの自然主義的解釈の可能性とその限界を検討する。そして最後に、ミルの二つの形而上学を総合しうる可能性を明らかにする。

## 第一節 直観主義批判

幼少期からジェームズ・ミルによって厳しい教育を受けてきたミルは、青年期に入るまでに父の哲学の基本テーゼでもあった観念連合心理学を受け入れ、自家薬籠中のものにした。

---

<sup>91</sup> EHP: CW. IX. p. x.

これにより、人間の心の内に生じる様々な観念は、どのようなものであれ感官からの入力によって獲得された後天的なものであり、あらゆる感情や行動の傾向は、観念連合の所産であると考えようになった<sup>92</sup>。だが、『自伝』を執筆した際のミルは、この教育によって得られた「分析」の力だけでは、我々の感情の本質を上手く捉えることができないと考えようになっていた。よく知られているように、ミルは1826年の秋、二十歳を超えた頃に、突如これまでの自分を突き動かしていた情熱を失い、「精神の危機」と呼ぶうつ状態に陥ってしまった。ミル自身の考察によれば、この「危機」の原因は、上述の観念連合の学説を自分自身の信条として受け入れたことにある。

このように分析的習慣は、原因と結果や手段と目的の間の観念連合については、強化することさえあるかもしれない。だが通俗的な言い方をすれば単なる感情の問題については、完全に弱めてしまう傾向を持っている。したがって分析的習慣は、思慮や洞察力にとっては好ましいが、情念と徳の根に巣食う、駆逐しがたい害虫でもある。<sup>93</sup>

事実上、ミルは観念連合心理学を自然法則の一つであるとみなし続けており、生涯その立場から離れることはなかった。しかしこの一節で垣間見せているように、ミルは既存の観念連合法則だけで人の心の全てを説明することは不可能だと考えていた。あるいは仮に全てを説明できたとしても、それにより人々の発展を阻害してしまうと懸念していた。

こうした「危機」を乗り越える救いの糸としてミルが繚ったのは、ワーズワースの詩に代表されるロマン派の思想、とりわけ人間にはおのずから発展していく自己教化(self-cultivation)の能力がそなわっているという考えである。このことで、ミルはその後の長期間にわたって、経験と観念連合による説明とは別に、人間本性がもつ内的で発展的な力に目を向けるようになった。そしてこれにより、ミルはベンサム的な哲学の影響下から外れ、その正反対の思想と考えられたコールリッジやカーライルの思想へと、いったんは接近していくことになる。

このような変遷をたどった後のミルの基本的態度は、1840年前後に発表された「ベンサム論」および「コールリッジ論」に見出すことができる。この両論文において、ミルは当時のイギリスを代表する思想家としてベンサムとコールリッジを挙げ、双方は相容れない両極端な思想を表明しているものの、それぞれに問題点と長所があり、どちらも「半面の真理」(half-truth)を抱いているだけなのだ論じている。ただし、ミルはその両極端の思想の対立が、古代より延々と続いてきた問題であるとも述べ、両者の対立がきわめて激しいこともまた認めている。

---

<sup>92</sup> AU: CW. I. p. 141.

<sup>93</sup> AU: CW. I. p. 143.

こうした問題に関心を寄せている人であるならばだれでも、この二つの対立する学説の信奉者の間に殲滅戦がしきりに行われていることは、当然知っているはずである。いずれの側も容赦なく、論敵の認識には知的かつ道徳的な不正があり、またその信念は有害な結果を伴うものであると非難を浴びせている。<sup>94</sup>

ミルの基本的な立ち位置は、このような殲滅戦を回避して、両陣営を調停しようとするものだった。ベンサム派の立場をとるからといって、そうした理論に支えられた道徳哲学が不正なものであるということにはならないし、反対にコールリッジ派の哲学を採用したからといって、その帰結として生じる実践的態度が不正なものにはならない。よって当時のミルの信条は、両者の長所を集約し、より妥当な哲学を作り出すことにあった。しかしミルは同時に、一方の陣営、すなわちベンサムに代表される経験論の学派に与するという事も明言している。ミルはベンサムを批判する際にも、自身が依って立っていた「経験と観念連合」という足場自体を掘り崩そうとしていたわけではない。ミルは、コールリッジを「擁護」したはずの「コールリッジ論」においてすら、次のように述べている。

多くの論争的となっていたこの問題の真実は、ロックやベンサムの学派にある。物自体の本性と法則、あるいは経験の対象である現象の背後に隠された原因の本性と法則は、人間の能力ではまったく近づきがたいものであると、我々には思えるのである。我々の経験以外に、また経験自体の類推によって我々の経験から推論できるもの以外に、我々の知識の対象となりえるものがあるのだ、と信じる根拠を我々は見出さない。また、経験以外の何らかの源泉にその起源を求めなくては説明のつかないような観念や感情や力が、人間の心の中に存在しているということに対しても、信じる根拠を見出さない。<sup>95</sup>

以上を概観して言えば、「ベンサム論」と「コールリッジ論」という二つの論文でのミルの立場は、以下の三点にまとめることができる。第一に、ミルはあくまで経験論としての立場を捨てているのではなく、知識の本性については経験論が正しいと考えていたこと。第二に、ミルがコールリッジに見出した長所とは、そうした事物の分析に代わるものを提出したという点ではなく、経験と観念連合だけでは見いだせなかった重要な観点（たとえば歴史や発展性）に目を向けることだったこと。そして第三に、ミルはこの両者が「殲滅戦」の状況になっていることを強く憂いでおり、その和解を試みていたことである。

この三つの論点は、「ベンサム論」や「コールリッジ論」の執筆と平行して執筆が進められた『論理学体系』の特徴にもつながっている。例えば『論理学体系』の序文で、ミルは『論

---

<sup>94</sup> CO: CW. X.

<sup>95</sup> CO: CW. X. pp. 128-9

『論理学体系』の内容は特定の形而上学に与するものではないことはっきり認め、次のように述べている。

そして本書でたどりついた結論の大部分は、隠されたものの分析にかんする特定の见解との必然的な結合を持たないと私は信じている。論理学は、ハートリの、リードの、ロックの、そしてカントの諸学派が会って手を取る共通の根拠である。<sup>96</sup>

このようにミルは、決して『論理学体系』を「特定の形而上学の論駁」を意図して執筆したのではないと自認していた。むしろその反対に、ミルは直観主義やロマン主義の教説を受け入れようとしていたことの証拠と思われる箇所もいくつも見られる。例えば『論理学体系』第四篇で詳述された「哲学的言語」の理論はその一つである。この箇所でミルは、「言語は思考の道具であり、目的に合わせて改変可能である」とするベンサム的な言語観と「言語は民族の歴史を反映した自生的なものである」とするコールリッジ的な言語観の双方を部分的に受け入れ、それぞれから半面の真理を取り出そうと試みていた。第六篇で素描される「性格形成についての科学」すなわちエソロジーはその最たるものだろう。

しかし先に確認したように、ミルは「直観主義」と自らが呼ぶ立場について、とりわけ晩年になればなるほど、理論面でも実践面でも強く批判するに至った。例えば、先に挙げた『自伝』での『論理学体系』執筆経緯の説明を思い返そう。この箇所でミルは、直観主義の理論を受け入れてしまうと政治・道徳上の誤った保守主義を擁護してしまうことに繋がるという問題意識を表明している。この記述は、『論理学体系』執筆時のミルの立場から考えると誇張だが、それ以降のミルの立場をよく示したものではある。それゆえ彼は様々な著作を通じて直観主義に対して批判的な検討を加えたが、実際には、その力点はほぼ常に実践面に向けられていた。例えば1854年にミルは「ヒューウェルの道徳哲学」という論文を公刊したが、この論文で彼は、ヒューウェルを道徳哲学上の直観学派とみなし、その論拠の多くに対して批判的な検討を加えた。またそうした直観主義への批判的態度は、1850年代に入って突如始まったものではなく、世論の功利主義蔑視の伸長に呼応して、徐々に強められたものである。例えば「ヒューウェルの道徳哲学」より17年前に、ミルは「セジウィックの論考」という論文を執筆し、同様の観点からセジウィックのペイリー批判に対して反論の声を上げている。「ヒューウェルの道徳哲学」で対象とされたヒューウェルの論考はベンサムへの攻撃であり、セジウィックの論考はペイリーへの攻撃という違いはある。しかしながら、セジウィックのペイリー批判とヒューウェルのベンサム批判には、その戦略に近似する点が多々存在し、ミルもほぼ同様の観点から両者に対して批判を展開していた。たとえば、セジウィックとヒューウェルの批判に共通していたのは、功利主義は我々の道徳感情を無視しており、その弱体化に繋がってしまうという論点だった。その批判に対するミルの反論は以

---

<sup>96</sup> SL: CW. VII. p. 14.

下のようなものである。直観主義の説明では、我々が現に抱いている道德感情が絶対視されてしまい、複数の道德規則が対立した際にその解決が不可能となるし、またよりよい道德を求めて既存の規則を改変しようとする意欲も失われてしまう。たとえば、「嘘をついてはならない」という規則と、「友人をたすけなければならない」という規則は時として衝突してしまうが、この場合、ヒューウェルらの立場では、どちらの規則を優先すべきか判断する基準点が見失われることとなる。もし、対立を裁く何らかの上位の法廷が定められれば、それは個々の道德規則を絶対視する直観主義の教説と矛盾してしまう。そして功利主義の道德は、彼らが養護する道德感情を認めないわけではない。ただそれが「不可謬」であることを認めないのである。そしてこうしたミルの功利主義擁護は、1861年の『功利主義論』での「正不正を知るための生得的な能力、つまり何らかの感覚や本能が備わっているという通俗的な理論」への批判に結実することとなる。

また、理論レベルでの直観主義に対する批判は『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学』で展開されているが、この本には実践レベルでの批判も含まれている。その実践レベルでの批判は、主に神の信念に関する問題である。ハミルトン、より適切に言えばその影響下にあったヘンリー・マンセルは、我々は神について知りえないが、神を信じるという傾向性を持っていると主張した。しかしながら、ミルはその立場を保守主義の擁護とみなした。ミルによれば、マンセルはハミルトンの「人間の知識の相対性」を援用し、絶対的かつ永遠のもの——すなわち神の属性は、人間には理解することが出来ないと主張する。それゆえ、我々が神の「善さ(goodness)」について語る際には、その「善さ」という言葉の意味は、「種において人間の善さと異なっている」ものになってしまう。このマンセルの神学的議論の帰結は、「神の正義や神の善さは、人間がその言葉で理解するものとは完全に異なっている<sup>97)</sup>」という主張である。すると、神は道徳的に善い存在であり、その計画に従うべきだという宗教的教義は

我々が全く知ることが出来ないと断定されている道徳的な属性、すなわち、我々が同胞たちについて語る時に同じ名称で呼ぶものとはおそらく極端に異なっていそうな道徳的属性を持つ存在の前に平伏して信仰することが我々の義務である。<sup>98)</sup>

という主張へと変貌する。そして、これは宗教の名の下での悪の隠蔽につながりかねない。

ミルはこうした実践的帰結を避けるため、神にとっての道德も人間にとっての道德も、同じ意味で使われなければならないと主張する。言い換えれば、もし我々が神に対して「正義」や「善さ」という言葉を用いるのなら、それは人間に対するものと同じ意味でなければならない。それゆえ、ミルは次のように主張する。

---

<sup>97)</sup> EHP: CW IX, p. 105.

<sup>98)</sup> AU: CW I, p. 270.

同胞存在に適用する際にその〔「善い」という〕文言で意味しているものでなければ、私はどんな存在も善いとは呼ばないだろう。そしてもしそのような存在が、私が彼をそう呼ばないために私に地獄行きを命じることが出来るというなら、私は地獄に行くだろう。<sup>99</sup>

こうしたミルの主張はやがて『宗教三論』において、無限かつ永遠の不可知の神を拒絶し、有限の力しか持たない神と「人間性の宗教(Religion of Humanity)」の創出につながっていくものである。<sup>100</sup>

## 第二節 内観的方法 vs 心理学的方法

これらの点から、ミルが直観主義を批判したのは実践上の目的のためだったという見解を採ることもありうるだろう。典型的には、そうした立場はジョン・パスモアの主張に見られる。パスモアは『哲学百年史』において次のように述べている。

ミルの目には、観念連合主義は単なる心理学上の仮説ではなく、率直に言えば、急進派の社会政策の本質的前提として映った。経験論は同様に、認識論上の分析以上のものだった。経験論者にならないというのは、「体制側(the Establishment)」の追従者になることであり——「神聖な」教義と直観への固執に与することだった。<sup>101</sup>

だがこうした説明はいささか性急すぎるだろう。たとえば先に述べたように、『論理学体系』自体は直観主義への攻撃という意図から執筆されたものとは言いがたい。事実、『論理学体系』を執筆するにあたり、ミルはヒューウェルの著書の多くに明示的に、あるいは暗黙に肯定的に言及し、「その精神の過程〔帰納〕に関する彼の観察の大部分に私は同意するし、彼の著書のその箇所全てを、本書に書き写しておきたいぐらいである<sup>102</sup>」とすら述べている。そしてそもそも、ミルは観念連合に足りない内的発達の信条をロマン主義者の直観に求めたのであり、「コールリッジ論」ではその実践上の見解を認識論上の問題から切り離して擁護している。『論理学体系』でのミルの立場も、「コールリッジ論」での立場とほぼ同一の

---

<sup>99</sup> EHP: CW IX, p. 103.

<sup>100</sup> レイダーは、ミルが「マンセル論争」において神の絶対的な善さを批判した議論は、ミルが信奉していたはずの「彼の世界の経験に由来する」ものではないことを指摘している。

Raeder (2002) Ch. 4.

<sup>101</sup> Passmore (1957/1990) p. 15.

<sup>102</sup> SL3 : CW. VII. p. 294.

ものとみなしてかまわないだろう。言い換えれば、融和的な態度をとっていた時期であっても、ミルは常に直観主義の認識論的側面についてはまったく妥当性を認めていなかったのである。

それに対するミルの立場は以下のようなものである。ミルの認識論では、純粹に「見ること(seeing)」、すなわち感官によって生じる感覚印象が、我々の知りうるものの中で最も根源的なものである。しかし、この基礎のみに依拠して、心から独立した事物あるいは物自体の存在を認めることはできない。したがって、ミルに選べる道は二つに絞られる。一つは、我々の知識は精神現象に限定されるため、それを超えた外部の存在について我々は何も知ることが出来ないとする不可知論ないし懐疑論の立場をとる道であり、もうひとつは、物理的な対象は心から独立しているという想定を諦め、全ての事物は存在論的には意識の状態と不可分であることを認める観念論の立場をとる道である。

ミルがとった道は後者である。その結論に至るまで、しばし『ハミルトン卿の哲学の検討』の議論を追ってみよう。ミルは事物の本性を探求する方法として、「内観的方法」と「心理学的方法」の二つを区分した。そして、このそれぞれの方法は、それぞれア・プリオリ学派とア・ポステリオリ学派という二つの形而上学を代表するものとされている。前者はコールリッジ的な直観主義の立場となり、ハミルトンらが採用している方法だとされる。そして後者はミル自身が採用する方法である。

前者からみていこう。内観的方法は、我々が「信念」を打ち立てる際の意識を考察する方法である。この方法では、心の内に現前したときにそれを幻覚や錯覚として退けることが出来ないような、抵抗不可能な信念が直観的なものとみなされる。言い換えれば、我々にはある特定の信念が現前した際にそれを信じる傾向があり、そうした傾向をとまなう信念は生得的なものであり、それ自体で真であり妥当であることが保証される。もちろん、そのようにして獲得される信念は多様であるが、そのいずれもが根源的で、究極的で、あるいは直観的な知識とみなされる。そうした立場は、18世紀の哲学者トマス・リードに由来するスコットランド常識学派の基本方針となっており、ミルは彼らの哲学的立場を次のようなものとして理解していた。

たとえば、誰かが「ある人物  $p$  を見た」と語っている状況を考えよう。その際、彼が信じているものは、「 $p$  が実在すること」、「自分が  $p$  を見たこと」、そして「 $p$  がいたという事実は、自分の標準的な視覚プロセスを経て生み出された信念であること」などである。ある知識が直観的知識であるというのは、その知識がこうした視覚と同じように、推論を経ないで得られるという場合である。リードはこうした基礎に立ったうえで、さまざまなものに直観的知識の資格を与える。例えばリードは、視覚的な知覚が惹起される時、単なる「視覚的な感覚印象」だけでなく、その印象を我々に与えている外界の事物が存在するという信念も同時に獲得されるため、それもまた内的で生得的な法則に従って獲得されるのだと考える。そして信念の生成過程が生得的なものであれば、それだけでその内容を信じる根拠になるため、その信念は正当性を持つ。それゆえ、そうした知覚の対象の存在もまた直観的知識と

なる<sup>103</sup>。というのも、リードはその哲学の根本的な態度として、次のような方針を採用していたからである。

常識と哲学がこのように一方的に競いあうと、哲学はいつも面目を失い敗北する。それどころか、哲学はこうした敵対関係がやみ、侵略行為が放棄され、親密な友好関係が回復するまでは栄えることができない。というのも、常識哲学は哲学をなんとも思わず、その援助を必要としてはいないからである。他方、哲学は常識の原理の他に（別の比喻を用いれば）根を持たない。哲学は常識の原理から成長し、そこから養分をとる。この根から引き抜かれると哲学の評判はおとろえ、その活力は枯れ、哲学は死んで腐敗する。

104

リードの考えでは、デカルト以降の哲学は、仮説的な観念の理論に依拠することによって、我々の常識的な物の見方が実際には臆見でしかないことを示すものだった。しかし、哲学の本来の仕事は、我々の常識を「説明する」ことにあり、論駁することにはない。

ミルの考えでは、こうしたリードの立場が依拠する「常識」への信奉は非常に根拠が弱いものとなる。というのも、もし哲学が我々の精神の仕組みについて一定の説明を与えたとしても、「なぜ我々の精神がそうした傾向を持つのか」については、たとえば神の善意などに頼らなければ説明できないからである。

こうした常識学派の「内観的方法」に対して、ミルがとっていた立場は心理学的方法である。この方法も、基本的な立場は内観的方法と同様であり、我々が何かを知覚した際に、それが推論にはなりえないような根源まで分析する形で、我々の日常的な信念を分析しようとするものである。しかし、心理学的方法は内観的方法からさらにもう一步分析を進める。内観的方法で取り出されたものをある意味でいったん「括弧に入れ」、そうした信念がどうやって形成されているのかを心理学的に——より正確に言えばミルが信じていた「観念連合」心理学の法則によって——分析するからである。たとえば、ミルは直観主義者が「内的な確信」だと考える「外界の事物が存在する」という直観的知識は、実際には直観的なものではなく、推論によって獲得されたものであると論じている。

心理学的理論は以下のことを主張する。感覚と感覚の回顧の秩序によって自然に、必然的にすら生み出される連合が存在し、これは意識のうちに存在しているとみなされる外界についての直観を想定せずとも信念を生み出し、その信念を直観とみなされるようにする。<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> 以上のミルの「自然的事実論」理解については、主として Skorupski (1989)に依拠した。

<sup>104</sup> Reid (1764/2000) p. 19. [邦訳 13 頁]

<sup>105</sup> EHP: CW. IX. p. 178.

我々の知覚判断は、そのプロセスの全てが人間本性に根付いた自発的なものだったとしても、それでも観念連合を経て作り出される判断に過ぎず、ミルの考えでは「感覚」そのものは心から独立した何らかの存在を直接正当化するものではない。我々が知りうるものは心に浮かぶ現象だけであり、我々はそうした精神現象を元手として外界の事物を推論する以外に、外界の事物について知るための道はない。

それでは、この方法に基づけば、外的事物はどのように分析されるのか。両者の立場を比較してみよう。内観的方法では、我々が何かを見たとき、その視覚の対象となる事物は直観によって把握されるものであるため、それ以上の分析がおこなえない。ミルの心理学的方法はそうした「何かを見た」という信念自体が、それ以前の様々な情報を組み合わせて作り上げられた信念として理解される。こうした観念連合による知覚判断の形成の典型例は、『論理学体系』第四篇第一章に見出すことができる。

例えば、ある人間の声が聞こえると主張するとしよう。ふだんの言葉遣いなら、この主張も直接的な知覚として認められる。しかし本物の知覚は、私がある音を聞いたということだけである。その音が声であるということや、その音が人間の声であるということは、知覚ではなく推論である。また例えば、私が今朝のある時間に弟を見たと言主張するとしよう。もし事実に関するあらゆる命題が、一般に言われるように感官の直接的な証言によって知られるものであれば、この主張も確かにそういったものだろう。しかしながら、真理はまったくそうではない。私はただある特定の色のついた表面を見ただけである。いやむしろ、私は色のついた表面によって通常生み出される一種の視覚的感觉を持ったのである。そしてこれらの感覚を以前の経験によってしかじかのものだと知られているものの目印とすることで、私は弟を見たのだと結論付けたのである。私は、弟がそこにはいなかったのに、それに正確に類似した感覚を持ったのかもしれない。また外見が弟によく似ている別人を、距離が離れているか、私の注意が不足していたせいで、弟であると見誤ったのかもしれない。私は眠っていて、弟を見たというのは夢だったのかもしれない。または、神経が混乱したことにより、歩いているときに弟の姿の幻覚を見たのかもしれない。これら全ての様式において、多くの人々は亡くなった知人や遠方の知人を眼前に見たと信じるようになる。こうした想定の内いずれかが真であったなら私が弟を見たという主張は誤りとなるだろうが、直接的な感覚の事柄、すなわち視覚的感觉はどんな場合でも真理である。推論だけが不味く基礎づけられていたのだろう。つまり私はこれらの感覚を誤った原因に帰していたのである。<sup>106</sup>

この事例で「不可謬」のものとして扱われるのは、最も根源的な感官からの入力、すなわち

---

<sup>106</sup> SL4: CW. VIII. p.642.

「ある特定の色のついた表面」だけである。そこから、実際に弟を見たという判断をおこなうまでには、実際には長い推論プロセスが必要となる。そしてミルの考えでは、内観的方法はこのプロセスを自然なものだと考えるため、それ以上の分析ができない。我々は内観により、単に「人を見た」という判断を理解するだけである。したがって、内観的方法では単なる直観とされていた「人を見た」という事実が、心理学的方法では、より根源的な「感覚を得た」という事実へと還元される。たとえば「ある人物を見た」という信念は、実際には「ある一定の色のついた延長を見た」という信念へと還元され、我々はそうした信念にもとづいて、一定の推論を重ねることで、「その色のついた延長はある人物の外見である」という結論へと至る。そして「ある人物の外見が見えるということは、そこにある人物が存在する」という結論へと至る。物質の本性などは、以上の推論プロセスによって説明可能となる。したがって、ミルは物質を次のように定義する。

したがって、物質は感覚の恒常的な可能性として定義されるだろう。もし私が物質を信じているかどうか尋ねられたなら、私は質問者がこの定義を受け入れるかどうか尋ね返す。もし彼がこの定義を受け入れるならば、私は物質について信じる。全てのバークリ主義者もそうするだろう。これ以外のいかなる意味においても、私は物質を信じない。

107

この点でミルの形而上学は、「存在することは知覚されることである」とするバークリの非物質論に限りなく近接する。実際、ミルはバークリについての論文も執筆しており、その中でバークリが『視覚新論』において我々が視覚情報から観念を生成する過程を分析したことに触れ、その正しさを認めている<sup>108</sup>。

パスモアによれば、ミルは「神に頼ることがなくとも、物質的対象の独立性と恒常性についての我々の信念の説明を与えるように、バークリの見解を修正しようと<sup>109</sup>」試みたのであり、アンディ・ハミルトンはミルのこうした立場を「バークリ+ハートリ=ミル<sup>110</sup>」と要約している。ミルがハミルトンやリードを批判するのは、彼らがこの感覚情報から物質の実在性についての信念を導出するプロセスを「正当なもの(legitimacy)」、あるいは不可避的なもの

---

<sup>107</sup> EHP: CW. XI. p. 183.

<sup>108</sup> ただし、ミルがバークリを認めるのはそこまでである。ミルがバークリに対して抱いていた不満は、『視覚新論』と『人知原理論』というとりわけ重要な二著作間の論調の不一致である。ミルによれば、「実際の感覚」と「感覚の可能性」を区分し、後者の存在のために神の認識を要請するというバークリの道具立ては不要であり、実際に彼が行うべきだったのは、『視覚新論』の心理学的議論を延長し人間本性を分析することだった。

<sup>109</sup> John Passmore (1957) p. 31

<sup>110</sup> Andy Hamilton (1997) p. 140.

のと考えたからである。ミルによれば、人間のこうした非我(Non-Ego)の実在性を獲得するプロセスは「単なる傾向(tendency)であり、我々の経験を超えた領域に我々自身の経験の法則を拡張するという傾向の正当性(legitimacy of the tendency)ではない<sup>111</sup>」。つまり、リードやハミルトンが「生得的な」ものと考えたこうした知覚の形成プロセス自体を、ミルは後天的に獲得されたものだとして解釈し、それを観念連合心理学によって分析できると考えていたのである。ミルは論理学を「心理学の一分野<sup>112</sup>」とみなしたように、こうした外界の実在性という形而上学もまた心理学の一分野とみなしたと言っていいだろう。言わば、ミルは算術や幾何学の定理が「経験的なもの」であり「必然的な真理」ではないと考えたのと同様に、常識学派的「コモン・センスの原理」から「必然的な真理」という身分を取り外そうとしているのである。

### 第三節 相容れない二つの形而上学

だが、そうして作り上げられたミルの形而上学は、ある重大な点で二つの相容れない立場の双方へとコミットすることになってしまう。一方は、結局我々が知りうるものは感覚から作り出された事物の観念に過ぎず、そもそもの感覚を惹起した物自体については知り得ないため、我々がもつ実在の観念は、そうした感覚から作り上げられたものだとする観念論であり、もう一方は、我々の心から独立した、その感覚を惹起した物自体が存在しうることを認める実在論である。ここでの実在論には、さらに二通りの立場が考えられる。一つは、我々の知識は精神現象に限られるものの、その背後に物自体が存在することを認める立場である。そしてもう一つは、我々の心の中に生じる感覚自体を自然的なものとし、我々の心の外部にある実在の証拠とみなす立場である。スコラプスキは実在論に含まれるこの二通りの立場に触れ、前者の実在論をデカルト以来の近代西洋哲学の前提とされてきた「科学的事実論」と呼び、後者の実在論をリードによって奉じられた「自然的実在論」と呼ぶ<sup>113</sup>。

前述の通り、ミルは「心理学的方法」を採用し、直観主義の自然的実在論の立場を認めなかったため、「自然的実在論」をとることは出来ない。だが、もしミルが「科学的事実論」の立場を取っているのだと考えると、結局『ハミルトン卿の哲学の検討』においてミルは単に我々の信念獲得の心理的プロセスを説明していただけであって、実際には物質を「感覚の恒常的な可能性」として定義していたわけではなかったことになる。『論理学体系』を見ると、そのように考えてかまわないように見える証拠もある。例えば、『論理学体系』第一篇第三章でミルは精神と物質はそれぞれまったく別のカテゴリーに属する存在であると主張

---

<sup>111</sup> HEP: CW, IX. p. 187.

<sup>112</sup> EHP: CW. IX. p. 359.

<sup>113</sup> Skorupski (1989) p. 206.

し、我々の感覚を惹起する事物が存在することを明らかに前提している<sup>114</sup>。またミルはホップズの言語哲学では、名前の指示対象が事物そのものではなくその観念になってしまい、両者の区別が消え去ってしまうと批判した。しかしながら、もし「物質」を「感覚の恒常的な可能性」として理解する観念論な主張がミルの本当の形而上学なのだとすれば、精神と物質の本質的な相違点は存在しないことになってしまう<sup>115</sup>。またミルは、科学的探求における知覚と実在の関係について、『論理学体系』第三篇第二章で次のように述べている。

ケプラーは自分が考えたものを事実押しこんだのではなく、ただその事実を見たのだった。概念とは、何らかの考えられたものを意味し、またその考えに従うものである。そして、概念自体は事実の内ではなく我々の心の内にある。その観念が事実に関する何らかの知識を伝達するものだとすれば、その概念は、事実の内にある何かの概念か、事実が実際に持っている特性の概念か、我々の感官に示される特性の概念でなければならない。<sup>116</sup>

ここで明らかのように、ミルは「事実」という外的世界を、概念や感覚が属する内的世界（すなわち心）から明瞭に区別しており、両者の間には存在論的な壁があることを認め、「観念」が「事実に関する何らかの知識」を伝達する役割を担うとしている。このような記述を考えると、ミルは少なくとも形而上学的なレベルでは、「科学的实在論」の立場を取っていたのではないかと考える可能性もあるだろう。

前節で概観したミルの現象主義的立場を全面的に認めれば、もう一方の解釈である「観念論」となる。この立場であれば、『論理学体系』においてミルが論じた問題はあくまで直観主義と経験論の両者がともに同意しうる範囲の問題に限られており、ミル自身の本来の立場は、そこで根拠となっているもの自体もまたさらに分析可能だったと考えているということになる。科学にとって、物質の本性についてのそのような根深い論争は不要であり、ミル自身『論理学体系』でそのことを認めている。したがって、ミルはあえて『論理学体系』では両者が同意できるレベルの話しかしていなかったのだと考えることも可能だろう。そしてミルは『ハミルトン卿の哲学の検討』で、物質を「感覚の恒常的な可能性」として定義している。物質がそもそも感覚とその可能性によって構成されるものなのであれば、その背

---

<sup>114</sup> SL1: CW. VII. Book1. Chap. 3.

<sup>115</sup>たとえばフマートンは、ミルの立場をそのような「観念論」として考えてしまうと、彼の言語哲学における固有名論、すなわち人名や地名のような固有名の意味はその指示対象に尽きるという考えが理解不能になってしまうと指摘する。というのも、指示対象とされる事物が実際には観念の複合体であるなら、それは固有名がもたないとされた性質の束として考えざるをえないからである。 Donner and Fumerton (2009) pp. 185-9.

<sup>116</sup> SL3: CW. VII. p. 295.

後に感覚を超えた「物自体」を措定する必要はなくなる。先に見たように、ミル自身、この立場を「バークリの観念論(Berkelian Idealism)」と呼び、実際にそうした立場にコミットしていると明言している。

しかしながら、科学的事実論とバークリの観念論という二つの立場は、一方を認めるともう一方が認められなくなる、背反的な関係にあることは明らかである。ジェフリー・スカールはこの二つを「相容れない二つの形而上学」と考え、彼の『ジョン・スチュアート・ミルの哲学における論理学と実在』の最終章で、ミルは結局この二つの立場のどちらか一方を採用することはできず、それらは両立しないまま、最後までミルの哲学の中に残り続けてしまったと結論づけている。スカールによれば、ミルにおける現象主義（観念論）と科学的事実論は、超越論的なレベルにおける観念論（物自体は実在するが、我々が手に入れることが出来るのは仮象のみである）と、経験的レベルにおける事実論（我々の知覚の対象は事物そのものである）という形に整理することで、一応の決着をみる。スカールの整理によれば、ミルの事実論は経験的事実論であり、ミルの観念論は超越論的観念論である。だがスカール自身は、そこから引き出される難点を次のように総括している。

〔還元主義的な経験論と超越論的な観念論という〕二つの実在についての議論の間の本質的な相違点は、一方がほんものの、客観的な、外的な世界の実在を主張するのに対し、もう一方は、対象は単に客観的な時空の世界に位置づけられるかのように見えるだけだ、とする点にある。経験的事実論は、もちろん、客観的で外的な世界が実在することを否定しない。しかし、経験的事実論は、この経験論が超越論的観念論と一貫して結びつきうるのだという形而上学的必然性を主張することもない。<sup>117</sup>

スカールはこのように、ミルの論述には実際に一貫性を見出すことは出来ず、むしろミルはまったく異なる二つの形而上学を抱いたまま、それを実際に区別することに失敗したと主張した。しかし、そうすると論点は、ミルは次のどちらだったのか、ということになる。ひとつは、ミルは『論理学体系』における事実論と『ハミルトン卿の哲学の検討』における観念論の対立に一切気づくことができなかつた可能性である。この立場では、『ハミルトン卿の哲学の検討』を執筆した際のミルは、『論理学体系』は形而上学に中立的に書いたので観念論を主張してもかまわないと考えていたことになる。例えばスカールの立場はこの解釈に近いだろう。もう一つの立場は、ミルは実際には相違点に気がついていたものの、『論理学体系』と『ハミルトン卿の哲学の検討』の間で、自身の実質的な立場を変更してしまったという解釈である。しかしこの立場では、ミルが『ハミルトン卿の哲学の検討』刊行後も『論理学体系』を改訂しながら出版し、その改訂の中で、形而上学の問題についての詳細な吟味は『ハミルトン卿の哲学の検討』で行ったので参照するようにとすら述べていることを

---

<sup>117</sup> Scarre (1989) p. 219

説明できなくなってしまう。

#### 第四節 スコラプスキの自然主義解釈

しかしながら、ミル自身の見解がその後大きく変化したという解釈は成り立たないだろう。とりわけ重要な点は、ミルが『論理学体系』について、特定の形而上学に与するものではなく、「論理学は、ハートリの、リードの、ロックの、そしてカントの諸学派が会って手を取るだろう共通の根拠である<sup>118</sup>」と述べていることにある。したがって少なくともミル自身は、『論理学体系』で述べられた議論はいずれも、バークリの観念論を採用しようと、ロックやカントの形而上学を採用しようと、どの立場でも認めうるものとして構想していた。

スコラプスキは反対に、ミルの二つの立場の調停は現象主義の側面から解決できるものだと解釈した。スコラプスキは、ミルは多くの部分を直観主義と共有していることを認めている。だが、それは現象主義という感覚一元論から説明可能なものである。この立場で考えると、ミルは『論理学体系』と『ハミルトン卿の哲学の検討』で矛盾しているのではなく、それぞれで語っている形而上学のレベルが異なるという話になる。この点でスコラプスキの解釈は、スカールの解釈に近似する。だが、スカールはそれぞれ二つの立場はうまく調停できないと考えていたのに対し、スコラプスキは現象主義の観点から理解可能であることを示そうと試みた。

『論理学体系』で、ミルはたしかに感覚を惹起する事物の存在を認めているかのように論じられていた。ただしそうした物体自体すらも感覚からの帰納によって作り上げられるものだと考えると、ここには何の問題も存在しないことにある。

より詳細に見ていこう。たしかにミルは、物体を「感覚」からの帰納によって説明できると考えていた。しかしながら、実際にミルが述べていることを見ると、ミルは物体を「感覚」によって定義しているのではなく、感覚の「恒常的な可能性」として定義していることがわかる。スコラプスキは、この「恒常的な可能性」という言葉をより深く考察する必要があると考えた。スコラプスキの解釈によれば、この感覚の恒常的な可能性という言葉は、我々の心の中に実際に生じる感覚を意味しているのではない。ミルが論じようとしていることは、単に外界に存在する「事物」を、内観によって把握される自己の「観念」へと、存在論的に還元することではない。正確に言えば、この箇所ではミルは「しかじかの条件を得られたならば、しかじかのものが存在する」という「信念」の成立条件を述べているのだと考えるべきである。例えばミルはカルカット等の見たことのない街が存在することについて、次のように論じている。

---

<sup>118</sup> SL: CW. VII. p. 14.

私は、カルカッタが存在するというを、わたしがそれを知覚していないとしても信じている。そして、もし全てのカルカッタ住民がその場所を突然去り、あるいは急死してしまったとしても、カルカッタは存在し続けるということを知っている。しかし、私がこれらの出来事が云々という信念を分析したとき、私がカルカッタとよぶものの感覚の恒常的可能性は残り続ける。もし私が突然フグリー川の岸に転移したとすると、私は、もし今与えられたものであっても、カルカッタが今ここに存在するということを確証するに至らせる感覚を持つだろう。<sup>119</sup>

ここでは確かにカルカッタの存在が、「観念」や「知覚内容」から説明されてはいる。しかしミルは、「私」が実際にカルカッタを見ていなかったとしても、カルカッタが存在することを認めている。つまりミルはここで単に感覚から事物の観念が構成されると論じているのではなく、何らかの事物の存在を、「もし誰かがそれ見たときにその人物にその観念が惹起されるならば、その事物は存在する」という条件付きの可能性として論じているのである。したがって、「何らかの事物が感覚の恒常的な可能性として定義される」ということは、その事物は、実際の感覚の集合体として定義されているのではなく、「もしそれを知覚する誰かの心の中に一定の観念が惹起されるのであれば、その事物は存在する」という条件文の形で定義されている。

このようにしてスコラプスキは、ミルの現象主義のレベルと存在論のレベルを区別しながら、我々の外的世界についての認識には以下のレベルがあると考えます。

物理的な出来事

だれかの心の中に生起するエピソード

物理的な出来事と意識のエピソード

物理的な出来事を通して複数人の心の中に生起するエピソード<sup>120</sup>

この問題を考えるにあたって、ミルは指をカッターで傷つけてしまった少年の例を挙げる。少年が指についた傷や傷口からあふれる血を見たとき、そこには物理的な出来事が生じている。また、少年の胸中には、指を傷つけたことによって痛みという感覚が発生する。少年は、その痛みが物理的な出来事である指の傷によって生じたものだと考え、両者を心の中で結合させて考えるだろう。しかしながら、それを見た人にとっては、少年の指の傷は何の感覚も生じさせない。ただ単に、そのような出来事があるということしか分からない。本論文第四章で考察するが、こうした傷痕や叫び声から少年の心の中に生じた痛みの感情を推論するというのが、ミルの他者の心についての理論だった。だが、もし少年が指を切った際

---

<sup>119</sup> EHP: CW. IX. p. 184.

<sup>120</sup> Skorupski (1989) p. 243.

に叫び声を上げていたとすれば、その叫び声はそれを聞いた人と少年とで共通のものとなり、それについてはあらゆる人々の胸中に「少年が痛がっている」という印象が生まれてくる。すると、そこでの連想のプロセスは以下ようになる。

因果の連鎖は以下ようになる。1. 感覚の恒常的な可能性の変化は少年と私の間で共通している。2. 少年に起こった痛み感覚は、私には感じられない。3. 私におこる感覚は叫びである。<sup>121</sup>

こうして、単なる心的出来事と物理的な出来事の差異が明確となる。心的出来事——すなわち痛み感覚——であれば、我々はそれを感じることは出来ない。たんなる一人称的な報告に終わってしまう。しかし叫び声を上げたという点については、多くの人々が知りうる。あるいは、傷ついた指から血が流れているのを見るとすれば、それは誰にとっても同じ感覚である。スコラプスキは更に進み、このミルの現象主義的な認識論は自然主義というより大きなプロジェクトの一部として理解することもできると論じる。

だが、これは「他者の存在」を前提とした推論であり、さらにいえば、「物質の本性」そのものについての説明でもなく、「我々の推論プロセス」の解明である。結局のところスコラプスキも、ミルは純粋な意味での主観的観念論の——バークリの観念論の——採用を断念しなければならないと主張する。

結局のところこれが意味をなすようになるためには、超越論的観念論の線に沿わなくてはならないのであって、「科学的」で反形而上学的な現象主義の線ではない。意識は超越論的自己に無時間的に現れることになる。自然は意識の中に構成される。自然の中にある経験的対象としての精神は、構成物の一部であり、因果関係をもつ。しかしその場合、——超越論的に理解された——「私の」意識が存在しなかつたらうと考えることに、もはや意味はない。<sup>122</sup>

## 第五節 直観を直観主義から切り離す

この問題を解決するためには、ミルが実際にはより深いレベルで、直観主義を受け入れていたのだと考えるしかない。というのも、ミルの枠組みで外的存在と内的存在を区別しようとするならば、感覚と感官の間の跳躍を埋めるための枠組みを何か考えなければいけないからである。そして、ミルはあきらかにその埋め合わせを自分ではおこなわなかった。しかしながら、彼が念頭においていた大まかな枠組みについては、『論理学体系』等の記述から推

---

<sup>121</sup> EHP: CW. IX. p. 207.

<sup>122</sup> Skorupski (1989) p. 244.

察することができる。

ただし、ミルはそうした心理学的方法をおこなうにあたって、欠くことの出来ないいくつかの「直観的知識」が存在することを認めていた。例えば『論理学体系』の序文から、彼が知識を「経験によって得られる知識」と「直観によって得られる知識」の二つに区分し、その両者に知識としての正当な身分を与えていることが分かる。

真理は二つの方法で我々に知られる。ある真理は直接的に、それ自体で知られる。他のある真理は別の真理を媒介にして知られる。前者は直観、あるいは意識の主題であり、後者は推論の主題である。直観によって知られる真理は他の全ての真理がそこから推論される根源的な前提である。 <sup>123</sup>

「推論の主題」であるところの後者は、言うまでもなく我々の知識の大半を構成しているものであり、我々が世界について持つ大半の知識は、『論理学体系』全体を通して描かれるように、観察と推論によって生み出されていくア・ポステリオリな知識である。そして直観の一つは、我々の感覚的な知覚経験である。我々は、知覚経験を様々な形で組み合わせ、そこから様々な信念を推論していくことになる。そしてミルは、そうした知覚経験の総合が可能となるためには、「記憶」の正しさが必要であると考えていた。我々の知覚判断も、記憶の判断も、どちらもそれなしではあらゆる判断が行い得ないものとなる。心は、連合主義心理学によれば、一連の意識状態、感覚、認知、等などの束である。観念連合が進行することによって、それらのバラバラな要素が組み合わせられ、一つのまとまりとなり、我々の信念となる。こうした連合をおこなうためには、常に「過去の」意識状態などについての信念がなければならない。過去についての判断をおこないえないのであれば、我々はあらゆる帰納推論をおこないえないということにもなってしまう。その意味で、ミルは「記憶」もまた推論に先立つ直観として認めている。記憶とそれ以外の直観主義が直観とみなすものの区別について、例えばミルは次のように論じている。

全ての精神的現象の説明が記憶を前提としているので、記憶それ自体は説明される余地はありえないということが〔その他の直観と称するものからの〕区別である。記憶が我々の知識の他の一部分の真理として見える際にはいつでも、それは直観されうるものの一部であることを私は承認する。 <sup>124</sup>

以上のように、ミルは『論理学体系』において、実は直観を認めていた。ここでの直観は感覚印象などだが、これを単なる感官からの入力と考えてはいけない。単に印象だけがあつた

---

<sup>123</sup> SL: CW. VII. pp. 6-7.

<sup>124</sup> EHP: CW. IX. p. 165.

としても、我々はそれが何なのか理解することが出来ないからである。我々はそうした感覚印象を、「外界の事物の」感覚であると、直観的に理解していることになる。この点で、ミルの形而上学はリードらの形而上学にきわめて近似する。問題は、何を「直観」とみなすかという点だけである。

以上のように、ミルは若干の基礎的な直観的知識を元手として、様々な知識を間接的に正当化しようと試みている。これらの理論哲学におけるミルの直観主義批判は、政治学や道徳哲学における直観主義批判と同一のものである。還元すれば、ミルは理論哲学においては、一見すると直観主義を否定しているように見える。しかし、実際に彼が否定しているのは「内観的方法」であって、直観自体ではない。逆に「心理学的方法」をとったとしても、そこで明らかになるのは人間の生理的な現象としての「我々が物体の概念を獲得するに至るまでのプロセス」でしかなく、実質的には何ら外的存在についての形而上学を前提としていない。

『論理学体系』において明らかにミルは、科学的实在論——すなわち、我々の感覚の外側に、感覚を惹起する物自体が存在すること——を前提としている。ここには形而上学的な前提が含まれる。その隙間を埋めるためにミルが念頭に置いていたものが、直観なのである。ミルにとって、感覚は直観である。そしてどのような直観かという点、その感覚が外界の事物によって感官への刺激があり、それによって感覚が生じたとする直観である。

最後に、道徳哲学における直観主義に対するミルの応答を確認しよう。ミルは1830年代後半以降、継続的にアダム・セジウィックやウィリアム・ヒューウェルらの直観主義的な道徳論に対して功利主義の立場から応答していった。彼らにたいする反論、とりわけ「ヒューウェルの道徳哲学」で展開された議論は、直観主義者がそれ以上遡ることが出来ないと主張している道徳感情について、功利性という観点からさらなる分析が可能であるとする反論だった。ミルはこの対立を次のように描写している。

何らかの外的基準に訴えるような道徳論と内的確信そのものに基づいているような道徳論の間の対立は、進歩的な道徳論と静止的な道徳論の間の対立——根拠および議論と単なる意見や習慣の神格化の間の対立である。<sup>125</sup>

これは明らかに、「外界の対象」を「恒常的な感覚の可能性」へと分析したミルの議論と平行である。言い換えれば、ミルは直観主義者が直観と称するものを、事実命題の場合には感覚と記憶に、規範命題の場合は功利性へと還元しようとしたのである。そしてミルがハミルトンらの主張する「外界の实在性についての信念」そのものを否定したのではなく、その信念がそれ自体で自分自身の根拠となっているということを否定したように、道徳哲学においても、ヒューウェルや直観主義道徳哲学者が「道徳規則」や「義務」として説明して

---

<sup>125</sup> WM: CW 10, p. 179.

いるものを否定したのではなく、それらが功利性の原理という、より高次の原理から説明されうることを主張しているのである。

なぜミルがこうした自らの立場を「帰納学派」と称するに至ったのかは、『論理学体系』第六編最終章である「実践の論理、すなわち生の技芸について」から判明する。前章第四節でも触れたように、ミルはここで、まず道德に関する「事実」と「当為」を、「科学(science)」と「技芸(art)」という形で明確に区別した。その区別は、最も端的な形式で考えると、以下の様なものとなる。

命令法は科学と区別された技芸を示す特徴である。規則や訓告の形式で述べ、事実に関する主張としては述べないものは技芸である。適切に言えば、倫理や道德は、人間本性や社会に関する科学に対応する技芸の一部である。<sup>126</sup>

同様に『検討』においても「道德の規則や訓告は技芸である<sup>127</sup>」と述べ、ミルは科学と技芸を明確に峻別していた。そしてこの二種類の命題は、何らかの目指すべき目的 X を設定し（第一原理）、X を達成するための手段 Y を科学的な帰納の諸方法によって探求することにより（中間原理）、Y を行うべきであるという規則（二次原理）が判明するという三段論法の形を取る<sup>128</sup>。言い換えれば、事実にかんする命題を、当為にかんする命題で挟み込むことによって、ミルは自然主義的誤謬を回避しようとしている。そしてここでの中間原理は道德科学——社会や人間本性についての科学——であり、『論理学体系』の第六巻で示された道德科学の諸方法によって、帰納的に探求されなければならないものである<sup>129</sup>。換言すれば、我々の義務や道德規則等は、我々の実際の生の営みの中から帰納し、適宜修正していかなければならないものである。我々にとっての義務を所与のものとして認めるのか、それとも科学の発展にしたがって変化・発展していくものなのかというこの点にこそ、ミルと直観主義者の対立がある。

ミルは『論理学体系』や『ハミルトン卿の哲学の検討』において、実際には直観の余地を大いに認めていた。ここでの「直観」は、単に感官から入力されたものを指すのではない。単なる印象だけがあったとしても、我々はそれが何なのか理解することが出来ないからである。視覚的な感覚を得た時、少なくとも「色のついた延長であり、したがって時空間内に位置をもつ」ということが分からなければ、我々はそれを視覚とも思わないだろう。すると我々はそうした感覚印象を、「外界の事物の」感覚であると、直観的に理解していることになる。この点で、ミルの形而上学はリードらの形而上学にきわめて近似する。問題は、何を

---

<sup>126</sup> SL: CW 8, p. 944.

<sup>127</sup> EHP: CW 9, 350

<sup>128</sup> SL: CW 8, pp. 947-8.

<sup>129</sup> ミルの道德哲学における道德科学の諸方法の役割については、山本(2012)を参照。

「直観」とみなすかという点だけである。

以上のように、ミルは若干の基礎的な直観的知識を元手として、様々な知識を間接的に正当化しようと試みている。これらの理論哲学におけるミルの直観主義批判は、政治学や道徳哲学における直観主義批判——つまり直観でないものを直観とみなすことへの批判——と同一である。一見すると、ミルは直観主義を否定しているように見える。しかし、実際に彼が否定しているのは「内観的方法」であって、直観自体ではない。逆に「心理学的方法」をとったとしても、最終的な還元先は「直観」であり、その点では直観主義と何ら変わるところはない。

『論理学体系』においてミルは明らかに、科学的实在論——すなわち、我々の感覚の外側に、感覚を惹起する物自体が存在すること——を前提としている。そして感覚と事物の隙間を埋めるためには、感覚に単なる心的現象以上の「何か」を認めなければならない。ミルにとって対決すべき敵は、本来推論と帰納によって説明可能であるものを直観によって直接的に把握することが可能であると称する立場、つまりミルのいう「直観主義」であり、直観そのものではない<sup>130</sup>。ミルにとって、必然的／偶然的やア・プリオリ／ア・ポステリオリという対立軸と直観／帰納という対立軸は同一ではなく、直観はア・プリオリなあらゆる要素を排除しようとしたミルの自然主義的態度の中でも依然として生き残っている。むしろ直観なしでは、ミルの経験論のプロジェクトは足場を失い破綻してしまう。端的に言えば、ミルは反「直観主義」者ではあっても、「反直観」主義者ではなかったのである。

#### おわりに

ミルは確かに数学や論理学の知識といった〈直観主義者が直観によって把握できると称しているもの〉を攻撃し、それら全てを経験からの帰納に還元しようと試みた。しかしその一方で〈人間が何かを直観的に把握すること〉自体を否定していたわけではない。というのも一定の直観を容認するという譲歩を抜きにすれば、ミルの反直観主義という生涯をかけたプロジェクトを理解することは困難になるからである。ミルは「常識哲学の陣営に片足を、少なくともほんのつま先だけは踏み込んでいた<sup>131</sup>」のであり、「おおまかに言えばリードの伝統に立っている<sup>132</sup>」と理解するべきではないだろうか。

---

<sup>130</sup> ロジャー・クリップは、道徳哲学におけるヒューウェルら直観主義者とミルの対立は、「究極的には、直観主義自体についてではなく、我々が受け容れるべき直観について(Crisp (1997) p. 83.)」の論争だったと論じ、ミル自身もある意味で直観に依拠せざるを得なかったことを示唆している。本稿の議論は必ずしもクリップの『功利主義論』解釈を全面的に支持するものではないが、少なくともこの点においては彼の洞察は正しいと見なしうだろう。

<sup>131</sup> Miller (2010) p. 18.

<sup>132</sup> Skorupski (1997) p. 7.

最後に、結局ミルがなぜ直観主義者の主張を非常に力強く批判したのかを確認しよう。実は1860年代よりはるか以前、1841年の「コールリッジ論」時点で、ミルは既に次のように述べている。

この〔ベンサムとコールリッジという〕二人は、それぞれの時代および国家で、教訓と実例をもって、哲学の必要性に非常に力を尽くした人物であるという点で一致していた。自分たちの任務を、さまざまな意見を第一原理に立ち返らせることだとした点で一致し、その根拠を検査してその本性にふさわしい種類と程度の証拠を持っていることを確かめることなしには、いかなる命題も確実なものとは認めない点で一致していた。また、健全な理論のみが健全な実践の基礎であることを認識する点でも、かりにも理論を軽蔑するようなものは、たとえいかに知恵者らしく気取ろうとも、自分が山師であることを自ら立証しているものであると認める点でも、一致していた。<sup>133</sup>

この両者の共通点としてミルが描写したものこそ、彼が考えていた全ての基礎である。その点、でミルのハミルトン批判を読み返すと、彼の主張の真意も見えてくるだろう。ミルがハミルトンの形而上学を批判したのは、彼の形而上学が「自らを山師とする」かのような独断に満ちたものだったからである。ミルの目から見れば、ハミルトンは様々な実践を第一原理に遡ることなく主張した人物であり、適切な検証抜きに命題を確実なもののみならず態度を取った人物だった。したがって、彼への批判は、ミルが擁護しようとした直観から外れることになる。その意味でハミルトンは、ミルが「ア・プリオリな誤謬」と呼ぶ、「主観的に考えられるだけのものを、客観的なものとしてとらえる」誤謬を犯していた。ミルの批判はどんな場合でも、直観にもとづく理論に対しておこなわれたのではなく、誤って直観に基づくとみなされた理論にたいして行われたのである。

---

<sup>133</sup> CO: CW. X. pp. 120-1.

### 第三章 誤謬の哲学と意見の自由

#### はじめに

ここまでの二章を振り返ってみよう。第一章では、『論理学体系』における言語哲学は推論において誤った一般化をおこなってしまう可能性を排除するために考察された手段の一つであると論じた。第二章では、ミルが終生敵対視した直観主義とミル自身の立場は、実際には「直観」を推論の基礎に置くという点できわめて近似したものであり、それゆえミルの形而上学が陥ってしまったとされる「实在論」と「バークリの観念論」の対立も、直観という共通の土台を据えることによって統一可能であることを示した。言い換えれば、第一章の結論として導かれるものは、人間は常に「可謬性」を持っており、何らかの人為的な手段で誤謬に陥ってしまう可能性を減じさせなければならないという主張である。そして第二章の結論として導かれるものは、論争が生じている意見はどちらか一方が完全に正しいわけではなく、むしろ双方ともに「半面の真理」を含んでおり、「相対する意見の調停」こそが、ミルの念頭にあった課題だということである。

これらの結論を受けて本章では、『論理学体系』と『自由論』の密接な連関を示すことでその可謬性と調停の双方を、「誤謬の回避」という一点に収斂させることを目的とする。これまでの『論理学体系』にたいする研究は、さかんには言わないまでも、いくつもおこなわれてきたが、そこで注目されていた箇所は主として第六篇の最後に現れる「実践の論理」の問題だった。とりわけ有名なものには、アラン・ライアンによる「生の技芸」の重視という指摘がある<sup>134</sup>。ライアンは、『自由論』と『功利主義論』が別々の異なった調停不可能な原則を扱っているとする解釈に反対し、両者の関係を説明するために『論理学体系』を参照した。『論理学体系』において、ミルは道徳、思慮、審美という三つの技芸を区別し、それぞれは別個の目的を扱う技芸であると論じていた。そして、その三つが合わさって、人間の生活の全体像を覆う「生の技芸」が構成される。ライアンの主張によれば、この三つの技芸のうち、道徳の部門の要点は「他者に影響を及ぼす行為」に関わる問題を扱う技芸であり、思慮という部門の要点は「自分自身の利害に影響を及ぼす行為」に関わる問題を扱う技芸である。それぞれの技芸の内では、功利主義的な「快樂の総計」は一旦据え置かれ、道徳には道徳の規則が、思慮には思慮の規則が適用される。そして、『自由論』で論じられた他者危害原則は、実質的には「道徳」の部門である「他者に影響を及ぼす行為」についての原則を示したものであり、それに対して『功利主義』で論じられた功利性の原則は、個々の行為ではなく、この三つ全体を統御する規範理論であると、ライアンは主張した。例えば、他者危害原則そのものは、功利主義的な快苦計算により、そうした原則への服従が全体の利益となることが論証されることによって正当化される。したがって、ミルにとって最大多数の最大

---

<sup>134</sup> Ryan (1965) p. 620-22.

幸福を目的とする功利性の原理は、個々の行為に適用されるのではなく、技芸の規則へと適用される一種の「規則功利主義」となる。

ライオン以降、多くの論者が『論理学体系』をミルの実践哲学を理解する鍵とみなし、様々な方面からアプローチを試みた。このような『論理学体系』とミル自身の規範理論の関係については、本論の第三部にて詳細に扱いたい。だが、これまでミルの道徳哲学に関心を抱いてきた者が視野に収めてきたのは、『論理学体系』のうち、この第六篇の問題に限定されがちだった。もちろん、ミルの理論哲学を考察しようと試みる際は、第一篇から第三篇での認識論的、あるいは科学哲学的な主題が議論の俎上に載せられることもあった。例えばスコラプスキは、数学や幾何学まで「感覚からの帰納」に基礎づけようとするミルの哲学が「科学」を志向する自然主義哲学であると見定めた上で、同じ方法論が『自由論』や『功利主義論』に対しても実行されているという観点から検討をおこなっている。

しかしそうした論者であっても、ほとんど目が向けられなかった箇所がある。それは、『論理学体系』の第五篇、すなわち誤謬の問題である。この点に着目した数少ない例外であるフレデリック・ローゼンは、『論理学体系』の第五篇は『自由論』の第二章と非常に密接に関連しており、この両者は、いわば表と裏の関係にあるとすら言えるものになっているのだと主張する。周知のとおり、『自由論』の第二章の要旨は、言論や出版の自由を禁止は、誤った意見を禁じるだけでなく、正しい意見にとって危機的なものだとする議論だった。しかし、単に世間に多様な意見があふれるようになってしまえば、人々は相互に矛盾を抱えた多様な意見を前にして、戸惑うだけになってしまう。もちろんミルは、人々の理性に一定の信頼を置き、正しい意見は根絶されることなく、人々の討論の中で生き残るだろうと希望を抱いている。ただし、彼はそうした真偽の判定が、自然の理性のみによって十全に履行されるとはまったく考えていなかった。多様な意見を擁護するためには、まず一般市民の知性を教育によって向上させなければならず、そこで誤った意見がなぜ誤っているのかを知ることがなければ、人々は意見の誤りを見抜くことが出来ない。すると、意見の自由を擁護するためには、前提として、人々は誤謬についての知識を持つようにならなければならない。この点で『論理学体系』の第五篇は、そうした人々に対して、誤りを見破るための武器を提供する議論ともなっていた。

さらに言えば、こうしたミルの意見と誤謬の哲学の背景に、「精神の危機」の前後でミルの人間本性についての理解が根本的に変化したという事実を推定することが出来る。近年何人かの論者によって、ミルの精神の危機は、父より受け継いだ「観念連合心理学」自体への疑義と修正をもたらしたと論じられている。そうした解釈は、全面的に正しいとは言わないまでも、少なくとも一考の価値があると思われる。より根本的な問題については後の第五章で扱うが、少なくともミルが『自伝』で論じている内容をふまえれば、彼は法則自体を疑問視していたわけではないが、その適用範囲については父とは異なる観点を抱くようになっていたことが判明する。

本章では上述の目的を踏まえた上で、『論理学体系』における誤謬の分類を軸にして、ミ

ルの哲学の基本的な論調を掘り起こそうと試みる。第一節では、父ジェームズ・ミルや彼らが依拠した観念連合心理学による人間理解を再考し、それをミル自身が「精神の危機」以降に抱いた人間観と対比することで、両者の相違点を明らかにする。第二節では、『自由論』第二章の議論の中心的課題が、多様な意見による新たな真理の発見にあるのではなく、むしろ既存の意見の批判的検討にあることを明らかにし、その課題のためには「正しい推論」ではなく、むしろ「誤った推論」の理解こそが必要とされていたことを論じる。第三節では、こうした諸問題から判明するミルの人間の理性の限界についての構想を描き出し、第四節では『論理学体系』における誤謬の分類が「推論のプロセス」の各段階に対応することを指摘する。

### 第一節 父の教育と説得力

誤謬についての検討を始める前に、まずミルが人間の理性についてどのような見解を抱いていたのかを考察しなければならない。周知の通り、ミルは彼以前のイギリス経験論者の多くと同様に、観念連合心理学を真の心理学とみなし、その法則を受け入れていた。だが、本論第五章で詳しく検討するように、連合法則自体の把握について、ミルは既存の見解から（少なくとも部分的には）大きく変化していくことになる。そのきっかけとなったのは、疑いなく 1828 年の冬から 1829 年にかけて生じた「精神の危機」だろう。少なくとも晩年のミルは、この「危機」の克服の中で人間についての理解が抜本的に変化したと考えているとみなしてかまわないだろう。

まず、「危機」以前の理解から見てみよう。幼少期からの教育の後、ミルは東インド会社での勤務やジャーナリスト・政治運動家としての活動を行ってきた。そうした活動の中でとりわけ有名なものに、避妊推奨のパンフレットの配布がある。1823 年の夏、ミルは東インド会社への通勤中、セント・ジェームズ・パークの側で生まれたばかりの新生児が絞殺された死体を発見し、大きく衝撃を受けた。そして、生活苦にあえぎ、生まれた子供を育てることが出来ない労働者階級の人々が増加すれば、類似の事件は今後も増え続けるだろうと考えた。そしてそのような悲劇の増加を防ぐため、ミルは友人とともに労働者に向けて避妊を推奨するパンフレットを配布したのだが、「猥褻文書配布」の罪で投獄されてしまったのである<sup>135</sup>。この事件は、青年期のミルの活動を特徴付けるものとなっている。

またこれをきっかけとして、ミルは避妊を含めた女性の権利を強く主張するようになった。次の事件はその一例である。

1823年8月20日、「正義を愛する者 (Lover of Justice)」(ミルの筆名)からの投書が『モーニング・クロニクル』誌に掲載された。そこでは、クイーンズ・スクエアの

---

<sup>135</sup> Capaldi (2004) pp. 41-2.

下級判事の振る舞いが取り扱われた。ある女性召使からの訴えを審理した下級判事が、彼女の側の話を扱っているすべてのジャーナリストを法廷から追い出し、〔彼女の〕雇用者の否認を尋問なしに承認したのである。雇用者の名はウィリアム・ラム、後のメルボーン卿であり、総理大臣である。ミルはそのスクエアに住んでいたもので、この投書の執筆者を特定することは難しいことではなかった。これは、男性が享受するものと同じ法的保護を女性に与えようというミルの生涯をかけたキャンペーンの始まりだった。

136

ミルの考えでは、この判事の振る舞いの背後には、当時の世論に根強く存在した女性蔑視の考えがあった。女性は男性と同じ権力を持つにふさわしくなく、それにより両性での法的扱いは違って当然なのであると。そして、そうした風潮を批判し、よりよい社会へと改善していくために、ミルは筆を執ったのである。

そしてこうした活動は、基本的には父ジェームズ・ミルの教育によって現れた性向の帰結であり、そして活動の方針も、基本的にはジェームズ・ミルが抱いていたものとはほぼ同様の方針に従っていたものと考えられる。例えば、『自伝』においてミルは自身の教育課程の中で生じた当時の信念を、次のようにまとめている。

私の教育課程は、私に次のように信じさせていた。すべての精神的・道徳的な感情と特徴は、良い種類のものでも悪い種類のものでも、観念連合の結果であって、われわれがあることを愛し、あることを悩み、ある種の行為や考え方に快楽を、他の種のものに苦痛を感じるのは、教育あるいは経験の結果として、これらのことに快適あるいは苦痛の観念を付着するからだということである。<sup>137</sup>

ここに見られるように、ミルが教育の中で獲得した人間観は、快楽と苦痛を様々な行為や意見と連合関係に置くことで、一定の行為を好み、別の行為を避けようとする人間の姿である。もしこの人間観が正しいのであれば、人々によりよい生活を送らせるために必要なことは、適切な信念や行為に快楽を連想させ、不適切な信念や行為に苦痛を連想させるようにする教育であり、一言で言えば、躰のようなものである。上で見たミルの政治活動も、そうした現状がいずれ結果として人々自身にとって害悪となることを訴えることによって、不適切な信念を苦痛と連想させようとするものである。例えば避妊推奨パンフレットの事例に関しては、マルサスの人口原理による説明があった。無抑制の人口増加は幾何級数的に変化するのに対して、食料の生産は算術級数的にしか増加しない。そのため、いたずらな人口増加は、結果として個々人の手に入る食料や生産物の数を減少させてしまい、人口が増加すれば

---

<sup>136</sup> Reeves (2007) pp. 52-3.

<sup>137</sup> AU: CW. I. p. 143.

するほど、人々の生活は苦しくなる。よって、苦痛の増加を望まないのであれば、いつときの快楽や怠慢に身を任せるのではなく、避妊などの手段を取らなければならないのだと。

こうした人間観に変化が生じたのは、前述の「精神の危機」に起因する。ミルはこの人間は快楽に従い、苦痛を避けようとするものであるため、連合法則によって正しい信念と快楽を結び付けなければならないとする人間観に従った結果、他でもない自分自身について、これとは正反対の結果が生じることとなった。つまり、よい信念や行為が快楽と結びつくどころか、あらゆる熱情が失われ、「楽しみも快適な刺激も感じられなくなり、別の時ならば快楽であることが、つまらなくどうでもよいことのように<sup>138)</sup> 思われるようになってしまったのである。その結果、ミル青年は政治の改革という哲学的急進派の目的に何の価値も見いだせなくなり、人生の目的を失ってしまった。

この青年期のミルが抱いていた人間理解は明らかに、父ジェームズ・ミルと、そのジェームズ・ミルが依拠していたデイヴィッド・ハートリの観念連合心理学の学説に基づいている。そうした観念連合心理学が教育という問題に応用される際に重要視されたのは、「習慣の法則」と呼ばれる原則である。この原則は、ある一定の感情の組み合わせが何度も何度も反復されれば、人はその感情の組み合わせを強固な観念連合によって結びつけるようになるというものである。そしてもう一つ重要視された原則は、「快苦の法則」と呼ばれるものである。これは、ある信念や行動が最も強力におこなわれるのは、その信念や行動が快楽や苦痛と連合した場合だとするものである。

こうした原則にもとづいて、たとえばある人の心の中を変えて、その人がある行為を行うようにするためにはどうすればよいのかと問われるなら、答えは単純である。その人がある行為をおこなうたびに、快楽あるいは苦痛が生じるように繰り返せばよい。道徳的なふるまいをするなら褒めて快楽を生み出し、不道徳なふるまいをするなら叱って苦痛を生み出す。この快楽と苦痛を何度も何度も繰り返すことにより、次第に実際には快楽が生じない場合であっても、その人はその行為を選好するようになる。したがって、人々によい振る舞いをさせるためには、その行為を褒め称え、不適切な行為を避けさせるためには、その行為を非難することが必要となる。

ジェームズ・ミルは「教育論」で、こうした原理を「習慣」と「快苦」として、次のように説明している。

この問題についてすでに確かめられたことで、すでに見たようにそうした連鎖に対して圧倒的な力をもつ二つのものがある。それは習慣と快苦である。これら二つのものは強力な手段ないし力であり、教育の目的はこれを使用することにより達成されるはずである。<sup>139)</sup>

---

<sup>138)</sup> AU: CW. I. p. 137.

<sup>139)</sup> James Mill (1825) p. 12.

この二つの原理に従って、特定の教義を教えこむ際には、快樂や苦痛と結びつけ、しかもその連想が長持ちするように反復し習慣づけることが、教育の最も適切な手段とされたのである。例えば、ジェームズ・ミルが例に挙げるのは宗教的な戒律である。朝晩、食事の前後、我々の日常には——少なくともキリスト教やイスラム教の当時一般的な信徒の家庭であれば——宗教的な祈りの儀式が紛れ込むことになる。そして、睡眠や食事という人間の基本的な快樂と宗教の教義との間に観念連合が発生し、しかも日常的な動作に結び付けられれば毎日同じ儀式が繰り返されることで、その観念連合は非常に強固なものとなる。こうして、我々は特定の宗教に対する「信仰」と呼ばれるまでの強い感情を抱くようになる。そしてジェームズ・ミルは——この原則に則って——息子であるミルを教育し、快樂や苦痛との連鎖をつくり上げることにより、ミルに様々な学問の能力を教育していったのである。

息子であるミル自身にも、晩年にいたるまでこの習慣の原理と快苦の原理という二つの中心的学説自体を疑問視しているふしは見当たらない。例えば『論理学体系』第六篇では、ほぼ同様の論拠によって、快樂を予期しない場合であっても人はある行為を好む場合がある、という趣旨の議論が展開されている。ただし、ミルは父の理論を——少なくとも教育に応用された場合の理論を——そのまま抱いていたわけではない。

ミルにとって問題となったのはこの法則自体ではなく、この法則によって作り出される快樂や苦痛との連合が「人為的」なものであり、内省による分析によって、たちまち雲散霧消してしまう非常に弱い連合にすぎないということだった。ミルがそのことに自覚した契機は、繰り返すが「精神の危機」である。『自伝』での「精神の危機」の描写には、この種の観念連合によって生じた快苦との結びつきが、どれだけ反復によって習慣づけられたものであっても、時として消滅してしまうという弱点を示している。ミル自身の診断によれば、精神の危機を引き起こした原因は、幼少期の教育によって培われた「哲学的急進派」運動への熱意が、同じく教育によって生み出された「分析の習慣」によって瓦解したことにある。分析の習慣とは、自分が現在感じている感情がどのような観念連合によって生じているのかを自問し、内省によってその原因を分析することである。例えば、自分がある特定の音楽を楽しむのであれば、それがどういった連想によって快の感情と結びついているのかを考える。自分がある特定の行動を行いがちであると気づけば、その行動がどのような観念連合によって動機付けられているのかを考察する。これにより、もし自分が不適切な行動をおこなってしまいがちであるとすれば、その行動を避けるために、原因となっている観念連合を、別の観念連合と取り替えるように周囲の環境を変えれば良い。このようにして人間は、自分自身の場合であっても、より適切な観念連合を適切な対象に結びつけて、その対象に快を感じるように仕向けさせることが出来る。これもまた、ジェームズ・ミルがミルに与えた教育の成果の一つだった。

しかしミルの考えでは、この分析の習慣こそが「精神の危機」に陥ってしまった原因である。ミルは自分の意気消沈の要因を探し求める中で、教育の中で培われた観念連合があくま

で人為的なもの、すなわち、父や周囲の人々によって、特定の対象に快楽を感じられるように仕向けられた観念連合だったということに、その要因を見出した。そしてミルは、このように人為的に作られた観念連合は、わずかな分析と内省によってたやすく瓦解してしまうのだと主張する。こうした観念連合は、我々の精神につかのまの影響を与えるかもしれないが、そうした観念を行為や性格へとつなげることは困難であると。

その代わりにミルが重要視したのは、対象との間に自然と生じる観念連合である。これは、他者によって無理やり作り出されたものではないため、自分自身が内省によって分析しようとも、たやすく分解したりはしない。そして、内心と密接に絡み合ったこの観念連合が造られることで、我々は多くの行為を行えるようになるのであると。

同じことが、論述による説得の場合にも言えた。父や哲学的急進派の政治活動において、主要な力となっていたのは印刷文書である。さまざまなパンフレットを執筆し、公刊することで、彼らは思想の影響を及ぼそうと試みていた。そして実際にミルも、同様の観点から雑誌へ時事的な文章を書き、政治的なパンフレットを配布した。これは、精神の危機の前後を通じて変わっていない。問題は、この危機を通じてミルにどのような変化が生じたかである。前述のとおり、ミルは精神の危機を通じて、父らの教育理論の欠陥に気づくことになった。父の立場を要約すれば、次の二点にまとめることが出来る。

習慣の原理：観念連合は、反復されることによって強固なものとなる。

快苦の原理：ある観念が快楽または苦痛と連合すれば、その観念は行為へと影響を及ぼす。

ミルは精神の危機を通じて、この二つの原理が問題含みであると考えようになった。どれだけ反復しようとも、人為的なものであれば、その連合は瓦解する。したがって、人為的なものであれば、快楽や苦痛との結びつきは脆弱なものとなる。

『自伝』での危機の分析は、これに対する対案を用意しているように思われる。ミルは、自然な繋がりを重視するようになった。また、快楽や苦痛は、目的を達成する中で付随的に発生するものであり、意図的に目指すとかえって達成できなくなるのだと考えるようになった。したがって、この二つの原理に対して、ミルはそれぞれ次のような立場を取るようになったのだと考えられる。

- (1) 快楽と苦痛の連合は人々の行動を変えるには至らない。重要なのは、人々がそうした行動を取る際の動機の傾向、すなわち「性格」を変更することである。
- (2) 人は、同じことを繰り返し主張されても、その内容に同意するようにはならない。自分自身でその意見の正しさを理解するようにならなければならない。

マッケイブは、この2点を以って、ミルは自らの「説得の哲学」を作り出したのだと解釈し



第二の根拠は、意見が部分的に正しい場合である。ミルによれば、とりわけ複雑な政治や経済や道徳の問題について論争が生じている場合、ある意見が完全に正しく、別の意見が完全に間違っている、ということはほとんどありえない。必ず、正しいとされている意見は「部分的に正しい」意見にすぎず、間違っているとされる意見にも「部分的な真理」が含まれている。したがって、意見を対立させて、その中からより多くの真理を含んだ意見を取り出すことがなければ、人類の進歩の機会が失われてしまう。これが第二の根拠である。

第三と第四の根拠は、意見が完全に誤っている場合である。この場合、第三の根拠は、対立意見の何が間違っているのかを理解しなければ、真理がなぜ正しいのかを理解することが出来ないという点にあり、第四の根拠は、対立する意見を打ち倒すという意欲がなければ、その意見が行動や実践に結びつく「いきいきとした印象」が失われてしまうという点にある。

さてこれらの根拠は、それぞれの場合に禁じられようとしている意見がどれくらい正しい意見なのかという点によって、三つに——すなわち、正しい場合、部分的に真理を含む場合、そして完全に間違っている場合に——区分することも出来る。また、第一から第三の根拠は、その目的が真理の獲得であるのに対し、第四の根拠は、真理の獲得というよりも、むしろ意見を実践へとつなげることが目的となっている。ところがいずれの場合も、意見の多様性の擁護は、「対立する意見の誤謬の発見」が真理獲得のために重要な役割を持つという点で一致している。例えばミルは次のように述べている。

しかし、意見の発表を禁じることに特有の害悪は、人類全体からの、既存の世代と同じく後の世代からの、その意見を抱く人々以上にその意見に反対する人々からの強奪である。その意見が正しかったなら、人類は誤りを真理へと置き換える機会が奪われてしまい、その意見が間違っていたなら、誤った意見との衝突によって生み出される、真理のはっきりした知覚といきいきとした印象というほとんど最大の利益を失ってしまう。

141

ここに見られるように、意見の発表の禁止が引き起こす問題点は、その意見が正しい場合にも間違っている場合にも、人々が誤謬を発見することができなくなるという理由によって、何らかの帰結が——真理の獲得やよりいきいきとした印象の獲得という結果が——失われてしまうという点に求められている。逆に言えば、多様な意見に開かれてさえいれば、人々はその意見の中から正しいものを選びとり、その正しい意見に添って行動することが出来るのである。

また、これらの根拠はいずれも、「新たな意見を提出する」ことではなく、「既存の意見を審議する」という問題に限定されている。例えば、多様な意見が存在することで、今まで知られていなかった新たな発想を得て、今までだれも思いつかなかった知識の発見に繋がる

---

<sup>141</sup> OL: CW XVIII, p. 229.

のだと論じること、正当化の一例としてありうるだろう。しかしミルはほとんどまったく、意見の多様性が「未知の真理」の発見に繋がるとは主張していない。確かに、意見の多様性が「天才」の出現に繋がる可能性があることは、ミルも否定しない（そしてそれが主題とされるのは『自由論』の第三章である）。しかし彼は、そうした天才の出現は、たとえ意見の多様性が認められていなかったとしても十分に可能であると論じている。

思想の自由が必要とされるのは、偉大な思想家を作り出すためだけではないし、それが主たる目的でもない。むしろ反対に、きわめて平均的な人間が最大限の知的能力に達するためにこそ必要なものであり、不可欠なものである。たとえ精神的隷属が一般的な雰囲気だったとしても、個々の偉大な思想家はかつて存在したのであり、再び現れることもあるかもしれない。だがそうした雰囲気、知的に活発な人々が存在したことはないし、今後もないだろう。<sup>142</sup>

ここに見られるように、ミルが意見と出版の自由によって達成しようとしていた目的は、「個々の思想家」の育成ではなく、「知的に活発な人々」の誕生にある。誰も思いつかなかった新たな真理の発見は、「偉大な思想家」や個々の天才たちの直観によって達成されるだろう。そして、多様な意見が認められる社会であれば、そうした天才たちも、大いに自らの才能を発揮することが可能になるかもしれない。しかし、意見の多様性が最も効果を発揮するのは、新たな真理の発見ではなく、「知的に活発な人々」によって、既存の意見を点検させ、そこに含まれる誤謬の発見を発見させることにある。新たな真理の発見は天才によってのみ可能なものかもしれないが、誤謬の発見については、たとえ天才的なひらめきを持たない平均的な人々でも、十分に可能なのである。むしろ、天才をただ待つだけでは、我々の社会は非常に偶然的な発展しかありえないということになってしまう。ミルが最も重視していたのは、そうした天才の出現ではなく、人々の平均的な知性を向上させることにより、多くの人々に既存の意見に含まれる誤謬と真理を仕分けさせることにあるのだとすら言える。

当然ながら、そうした望ましい帰結を得るためには、ある論争が生じ、誤った意見と正しい意見の双方が提出された際に、平均的な人々は正しいものを選ぶことが出来るという想定が必要となる。しかしながら、ミルは人々が生まれつきそのような判断能力を持っているという楽観的な人間観を念頭においていたわけではない。より正確に言えば、人間は自分の意見が誤っていると気付いた際に、自らが抱く意見を撤回してより正しい意見へと向き合うことが出来ると考えていたものの、どのようにして意見の誤りを発見するのかという点については、ある一定の教育が必要であると考えていた。例えば、ミルは次のように述べている。

---

<sup>142</sup> OL: CW XVIII, p. 243.

すると、人間の判断の強さと価値の全体は一つの性質に、判断が間違っていた時に訂正することが出来るという性質に依拠している。判断を訂正する手段が常に手元にある場合にだけ、判断に頼ることができるのである。<sup>143</sup>

ここで明らかなように、ミルは、人間の判断が「間違っていた時」にはその判断を撤回することが出来るものの、その性質が発揮されるのは、判断を訂正する手段を得ている場合だけだと考えていたのである。ここでいう「判断を訂正する手段」とは、単に正しい意見と誤った意見の双方を比較検討する機会があればよいという話ではない。むしろ、そのような機会があったとしても、人々が訂正手段を持たない場合は十分に考えられる。例えば、次のような記述は、ミルが何を「訂正手段」だと考えていたのかを明らかにしている。

否定的な論理を——つまり、積極的な真理を確立することなく、理論の弱点や実践の誤りを指摘する論理を——非難することが、現代の流行りとなっている。たしかに究極目的として見れば、否定的な批判はきわめて貧弱なものだろう。だが積極的な知識や確信と呼ぶにふさわしいものを得る手段として見れば、批判は非常に高い価値をもつ。人々が体系的に批判の訓練を再び受けるようにならない限り、数学や自然科学以外の学術分野では、偉大な思想家はほとんど現れないだろうし、平均的な人々の知性も低い状態にとどまるだろう。<sup>144</sup>

したがって、もし人々が「否定的な論理」を理解していないとすれば、真理の獲得はありえないということになる。理論の欠点を見つけ出す「否定的な論理」とは、言い換えるならば、誤っている意見がなぜ誤っているのかを指摘するための技芸である。もしこれについての教育が行われなければ、たとえ正しい意見と誤った意見の双方を聞く機会に開かれていたとしても、人々はその判断基準を持たないことになってしまう。そしてこの「否定的な論理」こそ、ミルが『論理学体系』の第五篇で重点的に論じた「誤謬」の諸理論である。

この「否定的な」論理という側面は、ミルが『セント・アンドルーズ大学名誉学長就任講演』で強調していた論理学の利点でもある。ミルは、論理学が無用の長物であり、正しい知性を持つものは、論理学など学ばなくとも、自然と誤謬を回避して正しい推論をおこなうという反論を想定しつつ、学生たちに次のように語りかけていた。

論理学の有用性が主として否定的なものだというのは、その通りである。論理学の機能は、我々に正しい道を教えるというよりも、我々が誤った道に進むのを防ぐ点にある。

---

<sup>143</sup> OL: CW XVIII. pp. 232-3

<sup>144</sup> OL: CW XVIII. pp. 251-2.

しかし、知性の働きは正しい道よりも誤った道に進むことの方が容易く、あらゆる思考の逸脱に対し監視を怠らず、間違った方向に進む可能性に常に目を光らせておかなければ、どんな活発な心の持ち主でも、道を踏み外さずに進むことは不可能である——つまり、推論を行う者同士の相違点は、どちらがより誤った方向に進みがちなのか、という点にある。論理学は、我々が正しい前提から出発しながらも間違った結論に至ってしまう際の、ありうる全ての場合を指摘してくれる。<sup>145</sup>

ここで述べられている否定的な機能は、『論理学体系』第五篇での誤謬の分類と指摘にほかならない。このように、ミルは論理学が科学や生活の中で最も役立つ点を、誤謬の回避という点に見いだしていたことは間違いない。そしてそれは、教育の普及によって、多くの人々に与えられなければならないものであると。

さてミルの考えでは、このような誤謬を訂正する論争の利点は、新たな真理の発見ではなく既存の意見に対する判断であるため、少数の天才だけでなく多数の平均的な人々によって達成されるものである。しかし本節冒頭で見たように、このような論争は、たとえ少数派の意見が完全に誤っていた場合ですら、人々に「いきいきとした印象」を与えるために必要なものだった。いずれにせよ、『自由論』第二章でのミルの眼目は、少数の天才ではなく、社会の成員全体の知的水準の向上にあったことは間違いない。そしてこれは、前節で見た「説得の哲学」と密接に関連することとなる。

### 第三節 誤謬と人々の知性

第一節での主張が妥当だとすれば、ミルは父の教育論の根底にあった「習慣と快苦」の原理に対して否定的な立場をとり、「精神の危機」を通じてそれとはまったく別の方針を採用していたことになる。そして第二節で見たとおり、ミルは『自由論』において意見の多様性を、真理の追求というよりもむしろ、誤謬の指摘による人々の知的水準の向上に見いだしていた。ここから、三つの論点を見出すことができる。第一の論点は、人間の可謬性は個々人が抱える弱点というよりも、むしろ人間の知性の限界を示す人類共通の問題だという点である。第二の論点は、誤謬の理解とそれによる持論の撤回ないし修正は、人々が適切な手段さえ与えられれば、平均的な人間でも十分到達可能な目標であるという点である。そして第三の論点は、自由な討論には、「分析の習慣」によって消し去ってしまう人為的な観念連合を、より自然でいきいきとしたものへと変えていく作用があるという点である。それぞれについて見ていこう。

まずは、第一の論点である。前節で見たとおり、ミルの考えでは、人間が時として誤った意見を真理であると考えがちであることは、洋の東西、文化や時代の如何を問わず、人間に

---

<sup>145</sup> CW: XXI, p. 238.

固有の問題である。そしてそれは、個々人ではなく、集団としての人間になった場合であっても変わらない。ある意見について、それを抱く人々が極めて多数存在するという理由はその意見が正しいことの証拠にはならないと、ミルは繰り返し述べている。例えば、『自由論』では次のように述べられている。

だが、論証する必要がないほど自明のことだが、個人と同じように時代も不可誤ではない。いつの時代でも、後の時代からみれば間違っているどころか、馬鹿げているような多くの意見が主張されていた。そして、かつて一般的だった意見の多くが現在では否定されているように、今は一般的である意見の多くも、将来は否定されるだろうということも確実である。<sup>146</sup>

ここで述べられているように、かつて人間が「真理である」と考えてきた信念の多くは、現在では否定されているものであり、同じく後世では、現在真理であると考えられているものが多くが否定されるだろうとミルは考えていた。逆に言えば、これこそが科学の発展の本性であるとも言える。科学の発展とは、我々が現在真理であると考えているものを、さらなる研究によって、より適切な命題へと置き換えていく作業であると言える。

だがそうした科学の発展一般についての視点とは別に、人間はその本性から、何の手立てもなければ、誤謬を犯しがちであるという側面もミルは考えていた。その根底にある人間観は、『論理学体系』の第五篇第一章で次のように述べられている。

生活を送るなかで——人類の実践的な営みのなかで——間違った推論や経験の不正確な解釈は、思考能力を十分に鍛錬した後でなければ、絶対に避けられない。そして、たいていの人々にとって、彼らが成し遂げる最高度の鍛錬の後でさえ、そのような誤った推論は、残念だがしばしば起こるものであり、行動においてもそれに応じた誤りを引き起こす。<sup>147</sup>

ミルにとって、どれだけ鍛錬を積んだ人間であっても、不注意や誤解によって、正しい前提から誤った結論を導き出し、それに従って誤った行動を取ってしまうことが多々ありうる。しかし重要なことは、人間は自分が犯した誤りに気づくことができるという点にあった。人間の理性が最も有効にはたらくのは、真理の発見よりもむしろ、既存の誤謬の発見にある。そしてこれが、第二の論点を要請することになる。

第二の論点は、適切な手段を与えられれば、人はそうした誤りに気づくことができるという点である。しかし逆に言えば、適切な手段が分からなければ、人は自らの（あるいは他者

---

<sup>146</sup> OL: CW. XVIII. p. 230.

<sup>147</sup> SL5: CW. VIII. p. 735.

の) 推論の誤りに気づくことが出来ないということでもある。この点で、ミルは『論理学体系』の第五篇を、そうした手段の提供として考えていたように思われる。というのも、『セント・アンドルーズ大学名誉学長就任講演』で述べられているとおり、論理学の実践的な有用性は、主としてその否定的な側面にあるからである。『論理学体系』において、そうした誤りの発見を念頭に置いた部分は、この第五篇にある。

そして第三の論点は、誤った信念を抱く人々を説得し、より正しい意見へと取り替える手段は、「正しいこと」を何度も何度も反復して、そして快樂と結びつけて教えこむ様ではなく、むしろ自分自身の信念がなぜ誤っているのかについて気付かせることにあったと考えることが出来る。これは、『自由論』だけでなく、『自伝』でミル自身が獲得した新たな人間観とも一致している。

ミルの考えでは、我々は「いきいきとした印象」を持たない人為的な観念連合については、分析の習慣によってすぐさまその力をうしなってしまうものだった。しかし、分析の習慣によって動機付けの力が分離しないような、より強固な観念連合を作るためにはどうすればよいのか。その答えを、ミルは「誤謬の理解」という形で置いたのである。正しい意見を説得されるだけでは、人はその行動をおこなうような性格へと形成されることがない。ところが、ジェームズ・ミルの教育理論は、このような誤った理論に基づいた手法となっていたため、ミルは精神の危機へと陥ることになってしまったのである。

しかし、自分自身で誤謬に気づき、意見を訂正したものであれば、人はその意見に対して熱意を持つようになると考えていた。ミル自身は、精神の危機の克服の中で、例えば我々の幸福は目的ではなく、別の目的を望んだ際に付随的に発生するものであると考えるように至った。その考えは、だれかに説得されたものでもなく、正しい信念を単に正しいからとして強制的に植え付けられたものでもない。そうして自発的に気づくことの出来たものは、我々自身のものとなり、単なる与えられたものではない。

#### 第四節 推論のプロセスと誤謬

このような実践的観点から『論理学体系』を捉え直すと、これまで余録として真剣な考察対象とされてこなかった第五篇「誤謬について」こそが、意見の自由の擁護に資するという点で、最も重要な有用性をもつ主題を扱った箇所だということが判明する。だが、これまでに第五篇があまり注目されなかったことには理由がある。

第五篇は、我々が推論を行う際に陥りがちな誤謬推理を列挙することにより、その注意を促すという目的のため執筆されたものである。しかしながら、誤謬の列挙という項目自体は、たとえばイギリス経験論の祖とされるフランシス・ベーコンのイドラ論を筆頭として、古代から近代にいたるまで多くの論者が考察した問題である。そして、ミルが挙げる誤謬の多くも、そうした過去の思想家に範をとったものとなっており、なによりミル自身が、「先例に従う」ことを認めているのである。

……論理学のたいていの著作において、誤謬という主題に重要な節が当てられている。そして、その習慣は、守るのに十分値するものなので、我々がそれから離れることを許さないほどである。推理の哲学は、完全であるためには、よい推理の理論だけでなく、悪い推理の理論をも含むべきである。<sup>148</sup>

この第五篇は、誤謬を列挙するにあたって、自分自身で新たな誤謬を発見したという趣旨のことはほとんどまったく述べられてない。むしろ、これまでの論理学の著作で頻繁に言及され、注意に値する誤謬の一覧表を記述するという立場で書かれているのである。

となれば、ミルは誤謬についてほとんど独創性を持っていなかったのではないか、ミルはあくまで先例に従っただけなのではないか、という疑念が生じても仕方がないように思われる。しかし、ミルは過去の思想家の誤謬の考察への敬意と同時に、『論理学体系』第五篇が既存の著作とくらべてどのような点に独創性があるのかについても述べている。その独創性は、誤謬をただ単に列挙するだけではなく、推論の各段階に対応して生じる問題群に区分し、一定の基準に従って列挙したことにある。ミルは単に先例にしたがって誤謬を分類したわけではなく、反対に何の基準もなく無差別に列挙したわけでもない。

様々な種類の誤謬推理的な証拠を互いに区別する一般的基準を設けるにあたって、これまでの偉大な思想家たちとはまったく違った目的を掲げることを目標としよう。こうした過去の思想家たちは、政治的誤謬などといった名前のもとに、単にいくつかの誤った意見を枚挙してきたにすぎない。すなわち彼らは、しばしばでくわした誤った一般的命題や、ある特定の主題についての悪い論証の共通点を列挙したにすぎない。<sup>149</sup>

ミルの考えでは、当時の哲学や論理学における誤謬論は、我々が陥ってしまいがちな誤謬を列挙することには多くの注意が払われていたが、単にいくつかの誤謬を列挙しただけであり、そこに「誤謬の本性」と言えるようなものを発見できるようにするものではなかった。それに対し、ミルは誤謬の分類自体が、正しい推論をおこなうための参照基準にもなりうるものであり、むしろ、そうなるべきものだと考えていた。そのため、誤謬を分類する際にも、一定の基準にしたがった分類が必要であると考えていた。そしてミルが考察した誤謬の分類基準は、思考の過程との対応という点にある。我々は推論をおこなう際、その各段階で誤りに陥ってしまうのである<sup>150</sup>。したがって、

---

<sup>148</sup> SL5: CW. VIII. p. 735.

<sup>149</sup> SL5: CW. VIII. p. 740.

<sup>150</sup> ミルの誤謬の分類が推論の各段階の解説としての役割をもつという指摘については、馬渡(1996)に多くの示唆を受けた。

それゆえに、我々が、二つの事実が結びついていないのにいつも結びついていると信じていたり、あるいは実際には結びついているのに結びついていないと信じてしまったりする場合には、事実のうちにある、あるいは事実に関する我々の思考方法のうちにある性質それぞれに対して、それに対応する誤謬推理が存在する。そして、誤謬推理の枚挙は、誤った意見を生じさせるこうした事実のうちにある性質と、その事実に関する我々の思考方法の癖を詳述したものによって決まるだろう。<sup>151</sup>

ミルが誤謬を分類しようとした基準は、こうした「我々の思考様式」の各段階に対応するものである。そのため、ミルの誤謬論を考察することは、彼の推論についての構想を理解することにも繋がり、ひいては、『自由論』での意見の多様性の擁護における「知的に活発な人々」に与えるべき武器としての役割を理解することにも繋がるものである。

第一章で述べたとおり、ミルは、帰納と演繹はそれぞれ推論の一部分を取り出したものすぎず、推論とは帰納によって確立した一般命題を演繹によって確認する精神のはたらきという全体像から理解しなければならないと主張していた。それゆえミルは、個別命題から一般命題を導出し、その一般命題を個別に確認する「個別から個別へ」という形で、推論の全体像を特徴付けた。ただし、「個別から個別へ」というスローガンは推論の過程の説明として不十分である。というのも、中間段階として一般化を含まない「個別から個別へ」の推論は単なる類推であり、真理の探求方法としては不十分極まりないものだからである。したがって、ミルの推論の定式化をより正確に言えば「個別から一般へ、一般から個別へ」という形式となる。ファン・ハンセンはこうしたミルの論証構造 (Argumentation) を「PGP 法 (Particular→General→Particular Method)」と名付けている<sup>152</sup>。彼の呼び方に従い、今後ミルの推論の全体像を指す言葉として「PGP」という呼称を用いたい。

さてこのように考えると、『論理学体系』での誤謬論は、推論において生じる誤謬が PGP のどこで発生しているのかによって区別されているのだと考えることが出来る。まずは、PGP を個々の部分に分けると、次の四つのパートに分けることが出来る。

第一パート「直観」：直観によってオリジナル・データを獲得する部分

第二パート「観察」：直観によって得られたデータを解釈する部分

第三パート「一般化」：観察によって得られた個々の観察結果を一般化する部分

第四パート「論証」：一般化された命題を個々の状況で確認する部分

より正確に言えば、第一パートの「直観」は推論自体には含まれない。しかし、直観は推論を開始するにあたって必要不可欠の要素であり、直観がなければ推論自体が成立しない。そして、直観的知識ではないものを誤って直観と見なすということは十分にありうる。したが

---

<sup>151</sup> SL5: CW. VIII. p. 740.

<sup>152</sup> Van Hansen (2014) pp. 199-200.

って、ミルはこの第一パートで発生する誤謬を「ア・プリアリな誤謬」と名付ける。これは実際には推論による正当化が必要な情報を、誤って直観的に真であると考えてしまう誤謬である。そして第二から第四パートで発生する誤謬は「ア・ポステリオリな誤謬」であり、PGPの各段階に対応して、誤謬の種類が分類されることになる。そしてこれらに加えて、個々のパートに固有のものではないが証拠に対する不注意な扱いによって生じる「混同の誤謬」をア・ポステリオリな誤謬に加え、ミルの誤謬の分類はその全体像をあらわす。このように分類されたミルの誤謬分類は、次の五つとなる。

第一パート：ア・プリアリな誤謬

第二パート：観察の誤謬

第三パート：一般化の誤謬

第四パート：論証の誤謬

推論全体：混同の誤謬

そしてこのそれぞれの誤謬について、ミルはより詳細な分類をおこなっていく。それでは、それぞれのパートにおける個々の誤謬の分類を概観することにしよう。

ミルが第一の誤謬としてあつかうのは、ア・プリアリな誤謬である。これは、実際には推論による正当化が必要な命題であるにもかかわらず、推論による正当化なしに、ただちに知識として認められる命題であると誤認してしまう誤謬である。したがってこの問題は、推論による正当化なしに認められる信念とは何かという問題に根差している。

この「証明なしに理性が受け入れることができる命題とは何か」という問題は、前章で見たように、哲学の開始以来、二つの学派にわかれた終わらない論争が続いている形而上学の問題に典型例を見出すことが出来る。一方の立場では、「我々の主観的意識の事実、すなわち我々の感覚、情動、精神の知性的状態のほか究極的な前提を何ら認めない」。そしてもう一方の立場では、「これらの主観的現象によって我々の精神に実際に示されるような他の存在があり、演繹や帰納のいずれかの過程によって、こうした主観的現象から推論されうるのではない」。ミルはこの対立を、結局のところ主観的法則と客観的法則を混同することによって生じたものだと主張し、その典型例を「存在論学派」という立場に対する批判という形で展開していく。

存在論に関する学派に属する思想家によれば、精神が我々の感覚的能力によって認知できない事物とこれらの法則とを直観によって理解すると説かれる場合、こうした直観的あるいは直観的だと思われている知覚は、対立する学派が精神のうちの観念と呼び習わしてきたものと区別できない。彼らが自分たちの創造主がその目的のために授けた能力の直接作用によって自分たちは事物を見ていると自ら説くとき、彼らの反対者は、彼らの精神のうちに観念や概念を見だし、その観念や概念からそれに対応した

客観的実在の存在を推論しているだけだと彼らに言い返すだろう。これは不当な言明ではなく、単に彼ら自身の大半によって与えられた説明を他の言葉で言い換えた見解だろう。そして、彼らのなかでより頭脳明晰な者もためらうことなく支持しうるし、またたいていはためらいなく支持する見解だろう。それゆえに、ア・プリオリな知識の例であることが最も強く要求される場合に精神はある事物の観念からその事物それ自体の実在へ進んでしまうので、ア・プリオリで不当な仮定を、誤ってこのように進んでしまうことに見いだしても我々は驚きえない。すなわち、主観的事実を客観的事実に、知覚する心の法則を知覚される対象の法則に、観念や概念がもつ性質を観念や概念として捉えられた事物がもつ性質に取り違えることに、そうした仮定を見いだしても我々は驚きえない。<sup>153</sup>

こうした「存在論学派」への批判から、「ア・プリオリな誤謬」とは主観的に「XにYが付随する」と思っているだけの連想を、客観的な真理として取り違えてしまうという誤謬だということが分かる。ここでのミルの批判は、前章で確認したハミルトン卿の哲学の検討における外界の存在についての批判と同一であるということは明白だろう。ミルはさらにスピノザやライプニッツの名を挙げながら、「人間の精神が未だに作り出すことをやめないでいる間違った哲学、特に間違った形而上学の三分の二は、我々がここで考察している誤謬によって生じたものであると考えたい<sup>154</sup>」と強調している。したがって我々は、ある特定の信念がいかにか真実らしく見えようとも、いったんはその妥当性を保留し、どのような信念によって正当化されているものなのかを考察しなければならない。

さて、このような誤謬が回避されるならば、誤謬の列挙は PGP そのものにおいて生じる誤謬、すなわち「ア・ポステリオリな誤謬」へと進むことになる。そして PGP が個別命題の観察、観察結果の一般化、そして一般命題の検証という形で進むように、ア・ポステリオリな誤謬のうち最初に位置づけられるものも「観察」の不十分さに起因する誤謬とされる。推論の第二パート、すなわち「観察」という部分において生じる誤謬は、「観察欠如 Non-Observation」と「観察不全 Mal-Observation」の二つに分類される。

誤観察という誤謬は否定的なものでも肯定的なものでもありうる。前者は観察欠如であり、後者は観察不全である。すべての誤りが観察するべき事実や個物を見逃すこと、無視することによって生じる時、そこでは観察欠如が生じている。何かを単に見ないのではなく、間違っただけで見るとき、すなわち事実あるいは現象を実際の通りに認識するのではなく、別のものと取り違える時、観察不全が生じている。<sup>155</sup>

---

<sup>153</sup> SL5: CW. VIII. pp. 747-8.

<sup>154</sup> SL5; CW. VIII. p. 752.

<sup>155</sup> SL5: CW. VIII. p. 785.

観察欠如は、例えば占い師の占いが当たっている事例だけに目を向けて、この占い師は本物の予言者であると誤解してしまうような事例において生じている誤謬である。この事例であれば、本来観察すべき事例は、この占い師のすべての占いが当たっているかどうかを考えなければならないのに、外れた事例を無意識的に排除して観察してしまっている。観察不全は、以前に挙げた「弟ではないよく似た人物を弟であると誤解する」ような事例だと考えることが出来る。観察欠如は、観察すべき事実や事例を見逃しているという点で否定的であり、観察不全は、観察すべきではない情報を得ているという点で肯定的だと言える。

第三の誤謬は、推論の第三パートである経験からの一般化において生じる誤謬である。事実上、この一般化の誤謬には、『論理学体系』第三篇でミルが特定した帰納の五つの方法——一致法、差異法、一致差異併用法、共変法、剰余法——に当てはまらない帰納的推論が全て含まれることになるが、ミルは「この主題についてのありうる全ての誤解を余すことなく分類するような異様なこと」を避け、「そこで示唆される注意のうちで、最も有用で必要な若干のものを指摘する」だけに留めると述べている<sup>156</sup>。たとえば単なる経験則を因果法則と考える誤謬や、帰納を装った単なる類推などが、こうした問題に属する。そして第四の誤謬が、三段論法の誤用としての論証の誤謬である。通常、論理的な誤謬とみなされる前件肯定などの誤謬が、この論証の誤謬として分類される。このように、PGPの過程にもとづく分類では、観察の失敗、一般化における逸脱、そして論理的誤謬がそれぞれの段階で発生することになる。このように分類をおこなうことで、ミルは推論のどの段階で、どのような誤謬が発生しているのかを特定する方針を与えようとしていると考えることが出来るのである。

第五の誤謬としてミルが挙げる「混同の誤謬」は、例えば名辞の指示対象が曖昧であるために推論における個々の命題の名辞が実際には別々の対象を指示してしまう「名辞曖昧の誤謬」や、証明すべき命題を前提においてしまう「先決問題要求の誤謬」、いわゆる「循環論法」などがあてはまる。ここでとりわけ目を引くのは、「循環論法」を、人々が最も陥りやすい誤謬の一つであると論じている点にある。ミルの見るところでは、人々がこうした循環論法をおこなってしまうのは、単なる精神的無能という理由ではない。

人々は、自分が抱いている意見を、しばらく前に十分な証拠にもとづいて確証したと信じているものの、その証拠がいったいどのようなものであったかは忘れてしまっており、その結果、彼らは誤って、この確証の前提としてしか使えない当の命題を自分の抱いている意見から演繹してしまうのである。<sup>157</sup>

ミルはこのような誤謬の典型例として、「我々が抱いている感情」を「道徳的真理の基準」

---

<sup>156</sup> SL5: CW. VIII. p. 785.

<sup>157</sup> SL5: CW. VIII. p. 825.

とみなす議論を挙げているのである。

循環論法の顕著な一例が、幾人かの倫理学者の議論に見いだされる。彼らはまず、一般的なものを道徳的真理の基準として採用し、それを人類の自然で本能的な感情や知覚なのだと見なす。そして彼らが想定した基準から外れる多数の事例を、その場合に現れている知覚が不健全なのだと説明する。特定の行動や感情のいくつかは、不自然なものだとみなされるのである。なぜだろうか。人類の普遍的で自然な感情に反しているからである。<sup>158</sup>

もしある人々が、自分はある問題に関して道徳的に正しいとは思わないと主張するならばこうした論者は「君たちの感情が不自然なのだ」と説明する。そして、他の文化圏の人々や、過去の人々の道徳感情が我々の道徳感情と異なっている場合にも、同様に「彼らの感情が不自然なのだ」と説明する。彼らは、実際には何らかの議論によって「我々の感情が自然である」という結論を引き出さなければならなかったはずなのに、いつのまにか議論の前提となってしまう、論証されないまま真理としての扱いを受けることになる。こうした議論は、例えば「ヒューウェルの道徳哲学」におけるミルの議論とも重なっている。

## おわりに

以上のことから、ミルの哲学の背景としてあった誤謬論は、理論哲学全体を通じて、人間が陥る可能性を常に残している誤謬をいかに回避して、どのようにして既存の意見に含まれる真理を見出していこうとするものだったのかを示すものだった。そしてそれゆえ、この論点は『論理学体系』と『自由論』を、言い換えれば、ミルの理論哲学と実践哲学の双方の根底にあるものだったと考えて間違いないだろう。

最後に、このようにして出来上がったミルの議論、すなわち PGP 法がどの程度誤謬回避にとって有効な手法だったのかを考えてもいいだろう。あくまでミルにとって、論理学は「日常の業務において」あるいは「科学の探求において」必要な技芸であり、そのための科学だった。したがって、ミルの論理学は、19世紀中盤から生じた論理学の数学的な転回に追いつけなくなった。むしろそれどころか、そうした論理学を嫌悪し、「頭の体操」と罵倒するに至った。その理由は、論理学の「技芸」という側面を考えれば明らかである。ミルにとって、論理学は誤謬を回避するための技芸であり、そのために研究するものという想定があった。ミルの目には、そのような技芸のために必要なのは、日常言語の改訂だった。

同様に、誤謬を回避するためには、我々の自由な討論がなければならない。そのため、自由論では意見の自由が求められた。この姿勢は、ミルの哲学を通じて、実際には常に一貫し

---

<sup>158</sup> SL5: CW. VIII. p. 826.

ていたのである。



## 第二部 道徳科学の哲学

この第二部では、ミルがとりわけ『論理学体系』の第六篇で構想していた道徳科学とその基礎について考察する。道徳科学とは、政治学や経済学といった社会科学と、心理学などの精神科学を含めたものであり、端的に言えば人間の行動について扱う科学の領域となる。

『論理学体系』が執筆された動機の少なくとも主要な一つは、当時はまだ科学として認められていなかった経済学や社会学を、物理学や天文学と同じく「科学」という土台に乗せることだった。

ミルは哲学者であると同時に、すぐれた社会学者でもあった。経済学に関しては、『論理学体系』が公刊されてから五年後の1848年に、大部の著作である『経済学原理』を発表した。この著作も、成熟期のミルを代表する著作であり、古典経済学の集大成として非常に幅広く読まれることとなった。また、政治学については1861年に『代議制統治論』を執筆した。これらの社会科学の著作の背後には『論理学体系』で論じられた科学方法論の問題があった。

本論文で扱うのは、そうした科学を科学足らしめた科学方法論ではない。むしろ関心を抱くのは、そうした科学を可能とみなしたミルの哲学的前提にある。それを解明する際に中心的な軸となるのは、ミルが妥当な推論方法としては怪しんだものの、ある特定の役割については多大な効果を認めた「類推」という推論形式にある。

第四章では、類推とその仮説形成への役割を考察し、『ハミルトン卿の哲学の検討』でミルがおこなった他者の心の論証が、実質的には類推に基づいた推論であり、そして道徳科学を科学として認めるための軸足となるものだったことを明らかにする。

第五章では、ミルが人間の多様性を認めるために考案した、観念の「化学的結合」という問題について論じる。これらの問題は、ミルの道徳科学の構想だけでなく、その後ミルが提出した功利主義や道徳の理論そのものにも深く関わるものである。



## 第四章 類推と道德科学の基礎

### はじめに

私が心をもつように、他者も心をもっているのか。もし他者が心をもつのなら、どのような根拠で私はそれを知るのか。このような所謂「他我問題」は、古代から現代まで常に重要な哲学的難問の一つとみなされてきた。そしてミルもまた「他者の心が実在することを我々はどのように知るのか」という問いに応答を試みた哲学者の一人であり、彼が『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』（以下『検討』）でおこなった他者の心の論証は、「類比からの論証(argument from analogy)」として知られている。

しかし残念ながらこの論証は非常に弱い推論であり、ほとんど失敗に終わっていると評価されてきた。一般にミルがおこなったこの論証は、〈自己の身体と他者の身体との類似から、自分に心があるのなから、他者にも心があるはずである〉と結論付ける推論だと理解されており<sup>159</sup>、H. J. マクロスキー、ジョン・スコラプスキ、アンディ・ハミルトンら多くの解釈者もこうした解釈を引継ぎ、この問いに対するミルの論証にあまり高い評価を与えていない<sup>160</sup>。その一方でフレッド・ウィルソンやジャニス・トマスは、あくまで類推であってもミルの論証は心と行動の間に存在する因果関係を論証しようと試みる議論になっており、彼の論証を「単なる弱い類推」とみなす解釈は不当であると主張する<sup>161</sup>。だがどちらの論者もこれが他我問題への応答であることを強調したため、ミルの道德哲学の全体像の中でこの論証がもつ含意を見落としているように思われる。というのも以下で見るように、彼が「類推」という推論に与えている役割から考えると、この論証それ自体は真理の探究ではなく、何らかの科学を推進するための作業仮説の導出とみなされるべきだからである。この点が見落とされてきたことで、ミルの倫理学における科学の役割を強調する近年の多くの論者の解釈でも、なぜ彼は道德科学を構想することが可能であると考えたのかという問いへの答えが抜け落ちてしまっている。

本稿の目的は、このようなミルの論証を他の論者の批判から擁護することではなく、ミルの論証した「他者の心」とその含意が、彼の哲学体系の中で重要な役割を担っていることを明らかにすることである。この問いを明らかにすることによって、ミルの道德科学が抱える一種の「ミッシングリンク」を埋めることが出来るだろう。

---

<sup>159</sup> 例えばジョナサン・ダンシーは認識論の議論の一つとして、ミルの論証にこのような形で言及している。 Dancy, J (1992) argument from analogy. in *A Companion to Epistemology* Blackwell.

<sup>160</sup> McCloskey (1971) pp. 153-155; Skorupski (1989) pp. 238-240; Hamilton (1997) pp. 170-1.

<sup>161</sup> Thomas, J (2001) pp. 507-523; Wilson (2010) pp. 601-2.

「類推」という推論は、『論理学体系』第三篇で狭義の帰納の一種として——しかも非常に信頼性の低い暫定的な推論として——説明されている。したがって、ミル自身、他者の心の存在を論証するために、類推は不十分なものであることを暗黙のうちに認めていた。ただし、推論の妥当性という問題からいったん離れ「科学哲学」という側面に目を移してみると、この類推は一種独特の役割を与えられていることが分かる。そしてその役割が「他者の心」という問題に適用されることで、この問題が道德科学の成立にとって重要な契機となっていることが明らかとなる。したがって、本章と次章で扱う道德科学の基礎に関する課題の中で、この推論の役割は非常に大きなものとなる。

以上のような課題を念頭に置いた上で、本章の議論は以下のように進める。第一節では、ミルの他者の心の論証において鍵となる「類推」という推論が、ミルにとってどのような役割を持つ推論だったのかを考察する。第二節では、類推の構想に従って、『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』において論じられた他者の心の論証を、道德科学の作業仮説の確立として読み替える。第三節では、ミルが他者の心と同様に論じようとした「神の實在」の問題を、同様に類推の観点から検討する。第四節では、彼が類推の議論を元にして作りあげようとした「道德科学」の全体像を見据え、そして最後に、彼が道德科学の成立にとって不可欠としたエソロジーという性格形成の科学の構想を論じる。

## 第一節 類推の役割

これまで論じてきたように、ミルが『論理学体系』の課題のうち、少なくとも彼が最大の紙幅を費やして論じた対象は、演繹推論の基礎に帰納推論が不可欠であることを示し、我々がおこなっている推論が全体として帰納的推論という特徴を帯びていることを論じることにあった。言い換えれば、ミルは人間がもちうる知識の源泉を経験とそこからの帰納にのみ求め、それ以外の超越的な知識の源泉を決して認めなかった。しかし、科学の遂行にとって必要なのは、帰納の準則に従って明らかにされる科学的知識だけではない。科学的知識は、当然だが科学的研究が遂行された結果として獲得されるものであり、そうした研究が開始される時点では科学的知識は存在しないと言える。しかしながら、科学はまったくのゼロから出発するものではなく、明らかにしようとする目的を見定めるために、一定の仮説が前提とされる。ミルは科学を遂行するにあたってそうした仮説を想定するため、ある種の蓋然的推論が必要であることを認めていた。それが「類推(analogy)」である。

まずミルが『論理学体系』において、「類推」という推論をどのようなものとして捉え、どのような役割を与えていたのかを確認したい。『論理学体系』第三篇第二十章「類推について」においてミルは、類推を「本質的には帰納的だとみなされるが、完全な帰納には至らない<sup>162</sup>」推論として定義し、その本性と価値について論じている。したがって、類推

---

<sup>162</sup> SL3: CW VII. p. 554.

は、科学の探求方法としては認められない弱い推論である。

ミルは類推を考察する際、狭義の類推としての「関係の類似(Resemblance of Relations)」から論をはじめ。この「関係の類似」とは、なんらかの二つの事物の間関係が別の二つの事物の関係と類似していることに根拠を置く推論である。たとえばミルが例に挙げる事例では、「親と子の関係」と「宗主国と植民地の関係」の類似などがそれである。子どもが両親に対して「従順であったり愛情をもったりすることが適切」だとみなされる一方で、宗主国と植民地の関係はしばしば親子になぞらえられるため、「植民地が宗主国に対して従順であったり愛情をもったりすることも適切である」と結論付けられる<sup>163</sup>。言い換えれば、AとBの関係が、CとDの関係に似ているがゆえに、前者の関係に付随する性質は、後者の関係にも付随すると想定される。こうした推論が関係の類似である。「関係の類似」は、類推の典型例だが、これのみが類推なのではない。「関係」以外にも、二つの「対象」が類似しているという点に基づく類推もありうる。例えば地球と火星は、惑星であること、大気が存在すること、太陽系の構成惑星であること、などなどの様々な点で類似している。したがって、地球について主張される問題のいくつかは、同じように火星にも当てはまるだろう。このような類推で比較されているものは、関係ではなく、その名で指示される対象自体である。

このように関係の類似も対象の類似も含めた上で、それらを包括する推論として、ミルは類推を次のように定式化する。

...我々は、Aについて真であると知られているある事実  $m$  について、もしBがAとその性質のいくつかにおいて一致しているならば、( $m$ とそれらの性質の間に関連があるということがまったく知られていないとしても) Bと属性 $m$ を持つことが知られている他のものとの間に何の類似性も見つかっていない場合に比べれば、Bについて $m$ が真である可能性が高い、と結論付ける。<sup>164</sup>

これを先の植民地と親子の事例にあてはめると、次のようになる。まず我々は、親子関係について、「子は親に愛情をもつべきだ」という主張が正しいことを知っている。そして親子関係と宗主国・植民地関係は、いくつかの点で類似している。それゆえ親子関係について正しかった主張が、植民地関係においても「植民地は宗主国に愛情をもつべきだ」という形で結論付けられる。もちろんこれは妥当な帰納ではない。なぜなら親子関係と宗主国・植民地関係が共通して持っている性質が、愛情を持つことの原因であるか否かがまったく確証されていないからである（そしておそらく、この推論は正しくない）。この点で単なる類推と正当な帰納はまったく異なる。ミルは次のように述べている。

---

<sup>163</sup> SL3: CW. VII. p. 554.

<sup>164</sup> SL3: CW. VII. p. 555.

〔類推と帰納の〕違いは、完全な帰納の場合には、事例の適切な比較によって、前者の性質ないし諸性質と、後者の性質の間に不変の接続があるということが事前に示されているという点である。それに対して類比的推論と呼ばれるものの場合には、こうした接続はまったく示されない。<sup>165</sup>

ミルが『論理学体系』の第三篇で分類・定式化した帰納の諸方法は、こうした二つの事例間で何が同じ要素であり、何が異なる要素なのかを確定させる操作であるということもできるだろう。そして帰納がなければ、推論はこのような「類似がまったくない場合に比べれば真である可能性が高い」だけの類推となる。このように類推は不確かな推論であり、科学的な真理の探求方法としてはあまりに心許ない。類推に頼ってしまえば、たとえば「地球も月もどちらも天体である」という根拠だけから、「月にも生物が住んでいる」と誤って結論付けかねない<sup>166</sup>。これは明らかに偽であるが、類推にはそうした「誤った類推」を排除する規則が存在しない。こうした理由から、ミルは類推を誤謬推理につながるものとして注意を促してすらいる<sup>167</sup>。

しかしながら、誤謬の要因としての類推についての説明を見れば、類推の真の役割もまた見えてくる。『論理学体系』第五篇第五章において、ミルは確かに「一般化の誤謬」の一例として類推を挙げている。しかしミルはその際に誤謬は「真の証明が達成不可能である場合に、せいぜい非決定的な想定としてのみ認められる議論を誤用することにある<sup>168</sup>」と述べている。言い換えれば類推は、真理の探究ではなく、「非決定的な想定」である仮説を設定する目的にとっては、多大な重要性を持つ推論となる。ミルは仮説とはどのようなものなのかについて、次のように説明している。

仮説とは我々が作り出した想定のことである（そこに実際の証拠がない場合もあれば、明らかに不十分な証拠にしか基づいていない場合もある）。我々が仮説を立てる目的は、既に真であると知られている事実と一致する帰結を、その仮説から演繹するためである。この考えは、もし仮説が導く帰結が既知の真理であれば、仮説自体も真でなければならない、あるいは少なくとも真理でありそうだとする理念に基づいている。<sup>169</sup>

---

<sup>165</sup> SL3: CW. VII. p. 555.

<sup>166</sup> SL3: CW. VII. pp. 556-7.

<sup>167</sup> SL5: CW. VIII. pp. 794-9.

<sup>168</sup> SL5: CW. VIII. p. 794.

<sup>169</sup> SL3: CW. VII. p. 490.

ここに見られるように、ミルは仮説を立てる目的は、既知の真理と整合的であるか否かという点のみ関連すると述べており、実際には証拠がほとんどない場合もありうることを認めている。「仮説は単なる想定であるため、仮説には人間の想像力の限界の他には何も限界がない<sup>170</sup>」。

どのような仮説がよい仮説になるかは、その仮説を据えることで何が言えるようになるのかという点にかかっている。もし、事実と矛盾しないだけで想定することに何の意味もない仮説を据えるのであれば、よりよい別の仮説にとってかわられることになる。仮説の設定には、必ずしも十分な帰納が可能でなければならぬわけではなく、不十分ながらも一定の妥当性を見出すことが出来る推論、すなわち類推が必要不可欠である。先の引用からも分かる通り、仮説の設定には必ずしも十分な証拠が必要なわけではない。むしろ、証拠が不十分だからこそ、帰納ではなく「仮説」という形で科学に組み込まなければならない。

たとえばミルは光の理論を例にして、類推は仮説の設定という役割を十分に担うものであることを指摘する。「光の二つの理論、すなわち前世紀の粒子説や今世紀の波動説<sup>171</sup>」は、(少なくともミルが生きた当時は) 検証不可能な理論だった。それゆえどちらの理論も「光と粒子の類似」や「光と波の類似」に根拠を置く類推に基づかざるをえない。光のしかじかの性質は、粒子の性質と類似するため光は粒子の一種であると想定するか、波の性質に類似するため光は波の一種であると想定するか。もちろん、これらの想定には科学理論として十分な正当化の根拠があるわけではない。だが検証過程を経ていないからといって、こうした理論が真理の探究にとってまったくの無益であるわけではない。ミルは「才能ある人に実験を考案させたり、あるいは実験のうちで一方を捨てもう一方を選ばせる理由を与えたりする示唆は、科学にとって最大の利益をもたらす<sup>172</sup>」と、類推によって導かれる仮説の重要性を述べている。いわば作業仮説があるからこそ、科学の理論はその仮説を実証するために進歩するのである。そして、仮説は必ずしも真理であると保証されているわけではない。むしろ科学とは、(類推などの) 単なる蓋然的推論の結論にすぎない仮説を、真理として確認していく作業であると言える。

また、この「作業仮説の設定のための類推」という側面は、「自然的帰納」と「科学的帰納」の区別とも一致する。ミルによれば、自然的帰納は自覚をとまなう内省がなく、ただ単に本能に従って人類がおこなってきた推論である。このような推論によって導出された結論は、単にそのままでは真理としては認めることが出来ないが、その結論を改訂することによって、徐々にその蓋然性を高めていくことが出来るものだった。言い換えれば、あらゆる帰納は、その出発点に(類推を含む) 自然的帰納によって作り出される作業仮説が

---

<sup>170</sup> SL3: CW. VII. p. 490.

<sup>171</sup> SL3: CW. VII. p. 560.

<sup>172</sup> SL3: CW. VII. p. 560.

存在しなければならない。上述の類推は、この自然的帰納の少なくとも一部分を構成している。というのも、ミルが自然的帰納の例として挙げている推論は、どれも類推に基づいた議論だからである。

以上のように、ミルは類推を真理の探究のための方法としてはほとんど認めていないが、その一方で、作業仮説の設定という点に関しては類推に重要な価値を認めている。したがって、もしミルが類推によって何らかの主張を提示しようとしているのであれば、その目的は真理の探究自体ではなく、真理の探究のための作業仮説の設定のためであると考えべきだろう。

## 第二節 他者の心の論証

それでは、ミルによる他者の心の論証を見ていこう。これまで、ミルが他者の心の存在を導き出した過程は類推であり、それゆえその結論は妥当なものとはみなせないと考えられてきた。しかし、ここまでの議論を見ればわかるように、類推（あるいは自然的帰納）によって提出される結論は、それだけで真理として認められうるものではなく、その後の様々な研究によって蓋然性を高めなければならない「仮説」に過ぎない。したがって、他者の心の論証が類推に基づくものであれば、同様にその類推も何らかの「仮説」を導出するものだったと考える必要がある。

まずミルの論証の流れを把握するために、その大まかな枠組みを確認したい。ミルがこの問題を論じたのは、晩年の大著『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』第十二章「信念の心理学的理論はどの程度心に適用可能なのか？」においてである。この章の目的は、その前章で論じられた「外的世界の事物についての信念の心理学的理論」を、事物ではなく心に適用することにある。信念の心理学的理論とは、なぜ我々が外的世界の事物についての信念を抱くようになるのかを、観念連合の心理学法則によって説明することだった。ハミルトンら直観主義者が外界の事物の存在についても直観によって把握可能であると論じたのに対し、ミルは物質を「感覚の恒常的な可能性」として定義し、外界の事物について知られる情報のすべてが、個々の観察者の内的な感覚とその感覚の予期へと還元可能であることを示そうとした。これが信念の心理学的理論である。そして事物についての信念が主観的な感覚へと還元されるように、ミルは心についての信念もまた「感覚可能性」へと還元可能だと論じようとした。というのもミルにとって、「心についての我々の知識も、物質についての知識と同様に完全に相対的だというのは明白<sup>173</sup>」だからである。そしてミルは心を次のように定義する。

我々は心の概念を、その意識的な現れから区別されたものとしては持っていない。形

---

<sup>173</sup> EHP: CW. IX. P. 188.

而上学者たちが心の状態や変化という名で呼ぶ一連の多様な感情によって表現されるものとして以外には、我々は心を知ることと想像することもできない。<sup>174</sup>

したがって心とは「一連の感情」に過ぎない。そしてミルはこうした主張を前提とした上で、「私の同胞の存在性について私が持つ証拠は何か？超自然的世界、一言でいえば神の証拠は何か？そして最後に、不死性の証拠は何か？<sup>175</sup>」という心に関連する三つの問題それぞれに応答を試みる。

ミルによれば、トマス・リードはこれら三つの問題全てに対して「何もない(None)」と答える。というのも、リードにとってこれらの問題は経験と証拠に基づく推論により理解されるものではなく、直観を通じてのみ理解されるものだからである。しかし、もしリードの見解を受け入れるなら、ミルは「私は宇宙に一人ぼっち」だという結論に陥ってしまう。というのもミルは、直観によって把握しうるものは自己の知覚経験や記憶という私的なものだけだと考えていたため、リードが想定したような「直観」を認める余地がなかったからである。この破滅的な結論を回避するため、ミルは第一の問題、すなわち他者の心についての経験的証拠が存在するのかという問題に対して、「証拠がありうる」と肯定的に答えようとする。そこでミルが提示した議論が次の論証である。

私自身の感情の状態の経験が、他者の存在の目印であると証明するような特定のものによって、私は他者の存在を結論付ける。これらの目印は前件と後件という二種類のもの、すなわち感情に先立つ前提条件と、その感情の結果や帰結である。私が他の人間を、私と同じく感情を持つものだと結論付ける理由は、第一に、彼らも私の身体と同様の身体を持つという理由による。この身体は、私自身の場合には、感情の前件として私が知るものである。そして第二に、行為や他の外的な目印を提示することである。私自身の場合には、これは経験や感情によって引き起こされるものとして私が知るものである。自分自身の場合には、私は斉一的な配列によって結合された一連の事実を意識する。この配列の始まりは身体の変化であり、中間は感情であり、そして終端は外的なふるまいである。他の人間の場合、私はこの一連の流れの中で最初のリンクと最後のリンクの結合の感覚という証拠を持つが、中間のリンクについての感覚は持たない。しかしながら、最初と最後の配列は、私自身の場合と同様に一定である。私自身の場合、私は第一のリンクが中間的なリンクを通して最後のリンクを生み出すことを、そして中間のリンクなしには最後のリンクは生み出されないだろうということを知る。したがって私は経験から、中間のリンクが存在しなければならないと結論

---

<sup>174</sup> EHP: CW. IX. p. 189.

<sup>175</sup> EHP: CW. IX. p. 190.

付けなければならない。<sup>176</sup>

この一節は、他者と自分の類似によって他者の心を論証しようとする推論の典型例として、現在でも言及されることが多い。典型的な解釈は、たとえばスコラプスキが示すような単なる類推とする解釈である。<sup>177</sup>

- (1) 人は自分自身の場合、身体の変化と感情の変化の相互関係を知る。
- (2) 他者の場合には、身体の変化が（自分と類似した仕方）で生じることを知る。
- (3) したがって、他者において身体が変化するのなら、自分自身と同様に、他者にも感情の変化が生じていることがわかる。

もしこの解釈が正しければ、ミルがおこなった論証は、自分の身体と他者の身体の類似によって前者（自分）の場合に付随する「心をもつ」という性質が、後者にも付随するのだとみなす推論となる。

しかしながらこの解釈は、ミルの論証の一部分だけを取り出したものにすぎない。実際にミルがここでおこなっている論証は、第一に我々の心は環境や身体の変化という前件をもち行動という後件をもつため、我々の心は前件と後件の間に一定の自然の継起法則が存在する因果的なものだという主張であり、第二に、私自身の場合と同様に、他者の場合もこの継起現象が生じているという主張である。言い換えると、ミルは単に「他者に心が存在する」と論じているわけではない。

そうした点に留意し論証を再構成すると、以下のようになる。

- (1) 人は自分自身の場合に、前件である身体の変化と心の変化の因果関係を知る。
- (2) 次に、心の変化とそれにしたがって生じる行為の間の因果関係を知る。
- (3) したがって、身体の変化と生じる行為の間には、心を中間項とした因果関係が成立していることを知る。
- (4) 自分自身の場合には、この因果関係の中間項として心が存在していることが分かっている。
- (5) 他者の場合にも、身体の変化と行為の因果関係を知ることができるため、その中間項としておそらく心が存在することが分かる。
- (6) したがって、他者の場合にも観察可能なものは身体の変化と行為だけであるが、そこに自分自身の場合と同様の因果関係が生じていることが分かる。

---

<sup>176</sup> EHP: CW. IX. pp. 190-1.

<sup>177</sup> Skorupski (1989) p.239.

この論証は、自己における「身体の変化→心→行為」という因果的連関と、他者における「身体の変化→X→行為」という因果的連関が、同一の自然法則に従うものであることを示している<sup>178</sup>。そしてこのように解釈すると、ミルの論証には単に「他者に心がある」ということだけではなく、その含意として「人の心は、自身の場合も他者の場合も、普遍的な因果法則に従う」という主張が含まれていることが分かる。ミル自身がこの論証の含意にどの程度自覚的だったのかは明示的ではない。だが少なくとも『ハミルトン卿の哲学の検討』後の版で、論敵からの批判に応答する中で、彼はこの論証で示された問題が「因果の連鎖(the chain of causation)<sup>179</sup>」だと呼んでいることを念頭に置いても良いだろう。つまり彼が論証した内容は、単に「他者に心がある」というだけではなく、心が〈身体の変化と行為をつなぐ因果関係の中間項として〉存在するということでもある。

ただし、このように解釈したとしてもこの論証だけでは適切な帰納とは言いがたく、ミルの論証は検証過程を経ていない一種の類推にすぎないという点で、スコラプスキらの見解も部分的には正しい。だがこの結論を偽であるとして他者の心の存在を疑うに足るような合理的な理由もまた存在しない。仮説とは、他の何らかの事実と矛盾しない限り、ある程度妥当なもののみなされなければならないからである。そしてミルはこの論証に続けて次のように述べている。

この過程は、ニュートンが惑星を軌道に保つ力とリンゴを地面に落とす力とを同定した過程と完全に一致する。ニュートンにはそれが他のいかなる力でもありえないことを証明する義務はなかった。他の力を想定する必要がないことを示すだけで、彼は自分の主張の正しさを示したものと考えられたのである。<sup>180</sup>

ニュートンの場合、その法則が存在すれば事実をうまく説明できるという理由から、万有引力の法則が設定された。同じようにミルの場合も、我々に因果的連鎖の一部としての心が存在すると仮定すれば事実の多くのが説明できるという理由から、この論証が提示されている。換言すれば、身体の変化から行為へという因果的連関のミッシングリンクを埋めるためには、ミルは自分自身の場合に「自分の心」という中間項が判明していると示せば十分だと考えていた。そして他者の場合にも「他者も心をもつ」と仮定すれば、少なくとも心以外の仮定を置かなくとも行為の因果的連鎖の説明をおこなうことが出来るのである

---

<sup>178</sup> この再構成した議論では、(4) から (5) への飛躍において類推が用いられている。またトマスも上述のような再構成を行い、因果的系列のミッシングリンクを示すことがミルの意図であったと指摘している。 Thomas (2001). pp. 507-23.

<sup>179</sup> EHP: CW. p. 207ff

<sup>180</sup> EHP: CW. p. 191.

181。そしてこの論証が正当なものであれば、自分の心と他者の心はどちらも同じ因果法則によって説明可能である、ということもまた含意されることになる。

### 第三節 神の存在証明

以上のように、ミルは他者の心の存在の論証を自己と他者の類似に基づかせ、類推によって正当化しようと試みていた。しかし、類推の有用性は確実な知識の獲得ではなく、有益な仮説を打ち立てることにあつたため、この推論から導出されるものは、何らかの科学的研究を進めていくための作業仮説だということになる。だが、ミルが他者の心と並べて、神と不死の問題についても念頭に置いていたことを思い返そう。ミルは確かに、他者の心については自己との類推によって作業仮説を構築できると考えていた。しかし神の存在証明については、ある程度までは類推の有効性を認めながらも、類推による作業仮説の導出は不可能であると論じている。その理由を考察することで、ミルが道德科学の成立可能性を認めつつも、神の存在証明については真偽の決定が不可能だと考えた理由が明確になる。そしてこれにより、神の存在証明の論証が、他者の心を因果的連関の一部としてみなす類推論証とどのように異なるのかが明らかになる。

先述の通り、ミルが『検討』第十二章で他者の心の問題に加えて、さらにまた別の二つの問題、すなわち「神の存在」の問題と「靈魂の不死」の問題を提起していた。ミルはこの二つのうち神の問題について、『検討』では非常に概略的ながら、彼の遺稿である『宗教三論』の最後の一つである「有神論」では多少詳細に、類推による証明を試みている。しかし、『検討』においてミルは、他者の心と比べると、神の問題を非常に粗雑に扱っているように見える。彼は、ただ「デザイン論証は人間の経験の類比から引き出される。それは人間の働きが人間の思考や感応を証明する関係から……人間を超えたもの (superhuman) の仕事と人間を超えたものの思考や感情の、対応する関係を推論する<sup>182</sup>」と述べるだけであり、このデザイン論証の成否についてはほとんど語っていない。しかし『宗教三論』の第三論文「有神論」では、このデザイン論証が、最も有力な神の実在の論証であると述べられている。

ミルは「有神論」において、ペイリーの「時計職人」の事例を挙げ、そこに見出されている神のデザイン論証を次のような形で整理する。

知的精神によって何らかの目的のために造られた事物には、一定の特別な性質が見出される。自然の秩序、あるいは、その秩序のかなりの部分が、顕著にこの性質を示して

---

181 マクロスキーは、他者の心の論証で用いられている類推という形式の推論が「仮説の源泉としては有益」であることを指摘しているものの、これが道德科学の全体へと繋がりうるものである点を見過ごしている。McCloskey (1971) p. 152.

182 EHP: CW. IX. p. 192.

いる。わたしたちは、この結果における非常な類似性から原因の類似性を推論して構わない。造るには人間では力不足であるが、力の点を除けばあらゆる点で人間の制作物に似ている事物が存在すれば、それが人間よりも大きな力を持つ知性によって造られたに違いないと推定しても差し支えない。<sup>183</sup>

ミルは、このような形のデザイン論証は、一定の説得力は持っているけれども過大評価されている議論であると主張する。というのも、「創造物のなかに見出されるデザインの証拠は、決して直接的帰納の水準には到達できない。突き詰めれば、それは、類推と呼ばれる劣った種類の帰納的証拠に過ぎない<sup>184</sup>」からである。しかしながら、自然一般のデザインとの類推ではなく、ある特殊なデザイン、すなわち自然の事物において「一定の目的が事実意図されているような場合」には、デザイン論証は単なる類比を超えて正当な帰納になるとミルは主張する。具体的な事例としてミルが挙げるのは、動物の視覚機能である。眼球や網膜、視神経など、動物の視覚を構成する要素は多岐にわたっており、これらの全てに共通の原因があるとは考えられない。しかしながら、こうした要素は全て、「見ることを可能にする」という一つの目的をもってデザインされている。

……これらの諸要素の全ては、何らかの共通の原因によってまとめられていると結論してよい。これらの諸要素が、協同して視覚を生み出しているという点で、どの状況でも一致しているなら、これらの諸要素を結びつけている原因と視覚の事実とを因果法則でつないでいる何らかの連結があるに違いない。<sup>185</sup>

言い換えると、動物の組織を観察すれば、何らかの一つの意図をもった原因によって、様々な組織が視覚を構成するという事実へと収束されるようデザインされていることが分かるという点から、そうした動物を創造した者は何らかの知性ではないのかと推論することが可能だということである。これが、「自然宗教」とも呼ばれる、神のデザイン論証の概略である。

ただしミルによれば、このデザイン論証が妥当な推論となっているのはここまでである。というのも、たとえ創造主としての神を持ちださなくても、他の観察可能な自然的対象のうちに、それらの組織を結びつけた事実を（つまり有機体のデザインが成立した原因を）発見できれば、わざわざ神を想定しなくても、有機体の複雑性を説明することは可能だからである。事実、ミルは動物の組織がデザインされた原因を、何らかの「知的な意志」に同定する根拠を見出さない。むしろこれは神とは異なる別の原因、つまりダーウィンの「最適者生

---

<sup>183</sup> Theism : CW X. p. 446.

<sup>184</sup> Theism : CW X. p. 447

<sup>185</sup> Theism : CW X. p. 448.

存の原理」によってまとめられているのだと結論することも可能であるとミルは述べている。すなわち、視覚を持っている生物の方が生存上有利であるという前提を置けば、視覚を構成する要素が一つの目的へと収束することは説明できるからである。したがって、「この理論を認めるなら、創造論を支持する証拠を大幅に縮小することに<sup>186</sup>」なる。

他者の心の場合、因果的連鎖のミッシングリンクを埋めるためには、自分自身の心という既に知られたものと類比することによって、説明することが出来た。そして「心を持つ」という自分自身の場合に観察可能である想定を置けば、少なくとも観察不可能な他の仮定を置かなくとも、行為の因果的連鎖は十分に説明可能だった。それに対して神のデザイン論証の場合には、有機体をデザインしたのが知性を持った神であっても、最適者生存原理であっても、どちらでも同程度に議論が成り立ってしまう。それゆえに、デザイン論証自体はある程度の説得力を持っていても、これを真理として、さらには何らかの科学を推進する上で有益な「仮説」として認めることは出来なかったのである。

さらにいえば、人間と人間の場合では、それぞれが同じ「種」に属する個体である。それが「私」であっても、他者であっても、どちらも等しく「人間」という種のカテゴリーに属する個体である。ミルの考えでは、類推を行う際に、それら類似物が同じ「種」に属するのであれば、それだけ共有している性質も多数あるため、その蓋然性は非常に高いものとなる。ミルは『論理学体系』第一篇で、単なる一般的な「クラス」と「種」の違いについて述べている。おなじ種に属する事物同士に見られる類似であれば、証拠が不十分なものであったとしても、ある程度の有効性を備えた仮説を設定することが可能になる。それに対して、「人間」と「神」では、たとえ「知性」という属性が共通していると考えたとしても、どうも同じ種に属する個体同士であるとは言えないだろう。この意味でも、類推によって神の存在を導き出すことは困難だったと言わざるをえない。

最終的に、ミルはデザイン論証による神の実在も、進化論による神の否定も、どちらも妥当な推論として認めることはなかった。というのも前述のとおり、ミルは類推を科学遂行のための作業仮説を作り上げるための推論であると考えていたからである。人間と同じ性質を神が有しているという主張から導出される科学には、進歩の見込みがほとんどない。少なくとも観察可能なものについての仮説に比べれば、その仮説の有効性は非常に低いと考えられる。したがって、ミルの類推の構想をふまえて考えれば、生物の組織の精巧さを説明するために神を持ち出す必要はなかった。ミルは有機体のデザインに関しては、超越的なものを持ち出すのではなく、あくまで自然的な範囲で考えるべきだと主張したのである。

#### 第四節 人間事象の科学

第一節で述べたように、ミルにとって「類推」によって導出されるものは、それ単独で

---

<sup>186</sup> Theism : CW X. p. 448.

は真理とは認められず、最大限に考慮したとしても、科学を始動させるために有用な仮説形成の推論として認められるものにすぎなかった。だとすれば、類推によって導出された「自分の心も他者の心も等しく因果法則に従う」という仮説は、いったいどのような科学のための作業仮説となるのだろうか。この問題を考察するためには、彼が実際に心を因果的連鎖の一部として捉え、それに基づいて構想された「道徳科学」の全体像に目を向ける必要がある。

『論理学体系』の第六篇の主題は、それまでの五篇で論じられた推論や科学の理論を踏まえた上で、「科学の対象となりうるかどうかという事に関してすら論争が絶えない<sup>187</sup>」領域である政治学や経済学を、自然科学と同様の「科学」として取り扱う方法を考案することだった。政治や経済の問題を「科学」として理解しようとしたミルにとって、「人間の行動に対して、他の現象と同じく厳密な意味で因果の法則が適用されるのかどうか<sup>188</sup>」という問題に肯定的な答えを与え、その反対者を論駁することは、道徳科学の成否を左右する最重要問題だった。というのも、人間の行動に自然の因果法則が適用されないのであれば、そうした対象を科学的に研究することは不可能になるからである。

ところが『論理学体系』におけるこの問題に対する回答は、決定論（必然論）を採用したとしても意思の自由は否定されないとして、自由意志論争に両立論的な立場から答えるだけであり、そもそも問題となっていた「我々の身体組織に生じる感覚の場合、我々の身体組織の法則と我々の心の法則とが、外界の対象の法則と同じように、生じた結果を決定するために直接的に働いている<sup>189</sup>」ことの根拠が述べられることはなかった。言わば『論理学体系』の第六篇には、この点で一種のミッシングリンクが存在する。『論理学体系』第六篇でミルが本当に必要としていた前提は、決定論の立場からでも自由意志の感情が成立する余地を認めるだけでなく、自分の場合も他者の場合も心には普遍的な因果法則が働いているという前提だった。そして第二節で述べたように、『検討』におけるミルの他者の心の論証は、心を因果的連鎖の一部として捉えるがゆえに心を科学の研究対象として理解するための——いわば道徳科学のための——作業仮説を提出している。ミルが実際にこうした作業仮説の提示を意図して『検討』を執筆したという証拠はなく、その点でこの議論は決定的なものとはならないかもしれない。しかしながら、この仮説がミルの構想していた道徳科学の体系と整合的であり、またこの仮説なしでは道徳科学が成立することもありえないことは明らかである。そこで以下では、ミルの道徳科学の構想を概観することで、前提となっている「心が因果法則に従うこと」がミルの倫理学において果たす役割を検討したい。

前述のように、ミルは人間の心や行動においても他の自然現象と同様に一種の科学とし

---

<sup>187</sup> SL6: CW. VIII. p. 834.

<sup>188</sup> SL6: CW. VIII. p. 836.

<sup>189</sup> SL3: CW. VII. p. 336.

て、一定の研究方法論を確立しようと考えていた。しかしミルは道徳科学が、とりわけその軸となっている人間本性の科学（心理学）が、「化学や天文学と同程度の精密さでは因果法則を描き出せない」ということもまた認めている。だがそれは心が自然の因果法則に反するものだからではなく、人間の心が自然法則に従っているものだったとしても、個々人の傾向性を決定する要因となる前件である外的環境が限りなく多様であるため、個々の行為や社会現象の前件の全体像を完全に特定することが困難だからである。たとえ心に影響を与える前件がすべて特定可能であったとしても、それでもまだ人間本性の科学は科学足りえない。というのも、「人間の諸行動や印象は、現在の諸状況の結果としてのみあるのではなく、こうした状況とその個人の性格が結合した結果でもある<sup>190</sup>」からである。ある一定の状況が成立したとしても、そうした状況が人の行動に与える影響は、人それぞれで大きく異なっている。換言すれば、もし外的環境から心へという入力の場合での因果法則が確立したとしても、その中間項である心の内部でどのような反応が起こりどのような行為へと至るのかは確定しないため、その出力が個々人で異なっているのである。

ミルはこの問題に対して、人間本性の科学にあるひとつの下位分野を設けることで対応しようとした。すなわち人間本性の科学を科学として十分なものに展開するために、個々人における感受性や傾向性の相違を説明するための科学が必要であると考えていたのである。それは、個々人の性格や傾向性がどのような原因に基づいて形成されるのかを考察する性格形成の科学、エソロジー(ethology)である。ミルはこのエソロジーを構想する上で、性格形成の理論としての生理学的な決定論（骨相学）と環境による決定論（オーウェン主義）の双方を拒絶する<sup>191</sup>。もちろん彼も、生理学的な前件や外的環境という前件が性格形成に与える影響の大きさについて認めないわけではない。むしろ心を因果的連鎖の一部として捉えるならば、心の直接の前件である生理学的な条件や、その直前の前件である社会環境は非常に重要なものである。だが骨相学による性格形成の説明では性格のすべてが先天的な要因に帰されてしまい、環境決定論では人間が自分の意志で自分自身の性格を変化させようことを説明しえない。

ミルにとって、「もし願うのならば自分の性格を修正することができる<sup>192</sup>」という二階の意欲こそが「道徳的自由の感情」であり、我々が自由意志と呼ぶものの正体である。『検討』においても、「人間の行為の因果性の真の原則は……我々の行為だけでなく、我々の性

---

<sup>190</sup> SL6: CW. VIII. p. 847.

<sup>191</sup> このような性格形成をめぐる骨相学、オーウェン主義、ミルのエソロジーの対立および技芸の中間原理としてのエソロジーの重要性については川名雄一郎(2012)『社会体の生理学：J・S・ミルと商業社会の科学』（京都大学学術出版会）第八章を参照のこと。

<sup>192</sup> SL6: CW. VIII. p. 841.このように、ミルの自由意志に対する態度はいわゆる両立論の一種であると言ってよいだろう。

格もが、部分的には我々の意思に服することを主張する<sup>193</sup>」と述べている。たとえ人間の感情が前件から因果的に説明出来るものだとしても、感情に与える影響は外的環境や生理的要因だけでなく、他の感情でもありうる。そして、感情自体が性格形成や行為の前件となることを考慮に入れなければ、性格形成の科学として不十分なものとなる。このような意図から、ミルはエソロジーという科学を次のように説明する。

あらゆる人間が同じ環境で同じように感じたり行為したりするとは限らない。しかし、ある人間が所与の場所である仕方で感じたり行為したりし、他の人が他の仕方をするのはなぜか、また、ある感情や行動の仕方が……人間本性の諸法則に準拠して形成されてきたか、あるいは形成されるかということを確認させることはできる。つまり、人間は単一の普遍的法則をもっていないが、性格形成に関する普遍的法則は実在するのである。<sup>194</sup>

こうしたエソロジー、そしてエソロジーに立脚した人間本性の科学は、ミルの道徳哲学全体からみても、大きくわけて二つの点で非常に重要な役割を担っている。

第一に、科学と技芸の関係をつなぐ接点としての役割である。『論理学体系』第六篇最終章でミルは「適切に言えば、倫理や道徳は、人間本性や社会に関する科学に対応する技芸の一部<sup>195</sup>」であると述べ、事実ではなく当為の形で述べられる倫理学にも、科学的な基礎が必要であると強調している。また『検討』においても、ミルは倫理学という学問は「それが道徳感情論と……経験から明らかになる人間の福利に関する状態の調査から成り立つ限り、その言葉のあらゆる意味で科学」であり、「政治の科学は政治現象の法則、すなわち社会的条件下での人間本性の科学を扱う」といったように<sup>196</sup>、倫理学や政治学といった規範的学問の基礎には人間本性の科学が必要であると述べている。このようにミルは、事実の記述ではなく規範を提示するという目的をもった倫理学であっても、より説得的に論じていくためには、人々がどのようにして道徳的感情を抱くようになるのかという道徳心理学や、実際に生じている社会現象を説明・改善するための社会科学が必要とされていた。これらの問題は、個々人の多様性を認めその多様性の根拠を探求するエソロジーを前提としており、またエソロジーが科学として成り立つためには、その対象である人間の心や性格が自然の因果法則に服することが必要不可欠であった。

第二に、エソロジーを含めた道徳科学の構想は、自他の快苦の比較考慮といった『功利主義論』における難問にも解決の糸口を与えるものとなる。科学的研究の対象として認め

---

<sup>193</sup> EHP: CW. pp. 465-6.

<sup>194</sup> SL6: CW. VIII. p. 864.

<sup>195</sup> SL6: CW. VIII. p. 943.

<sup>196</sup> EHP: CW. IX. pp. 350-1.

られた「自分の心も他者の心も等しく因果法則に従う」という主張は、次のような過程を経ることによって、自分と他者の快苦の感受性の相違が生じることを説明できる。第一に、我々は自分の意識状態についての反省によって、自分の快楽を認識することが出来る。次いで、エソロジーの原理によって、自分がそのように感じるに至った原因や、そうした原因に基づいて形成された感受性が、他者とどのように異なるのかを考察することが可能となる。そして、性格（感受性）が形成される原因を特定することが出来るなら、自己の快楽と他者の快楽の相違がどのように異なりうるのか、あるいは同じでありうるのかを判明する<sup>197</sup>。こうした説明は、あくまで心が自然現象として因果的に説明可能なものであるという仮説に基づきながらも、自分と他者の間で、そして様々な個人の間で、快苦の感受性に差異が生じてしまうのかを説明できるのである。

言い換えれば、ミルの道徳科学の構想は、人間本性の科学を成立させるために、単なる単純な法則から全てを説明し、全ての人間に共通する性質や法則を論じようとするだけのものではなく、個々の人間でどのように性質や法則が異なりうるのかを示すことでもあった。それゆえに、ミルはその差異や変化の法則を探究する科学を必要だったのである。つまり、ミルは人間本性を、全ての人々に共通する本性と、個々の人間や集団によって異なる本性へと区分し、前者の探究を観念連合心理学に、後者の探究をエソロジーに求めたのである。

## 第五節 社会科学の中間原理としてのエソロジー

そしてこうしたエソロジーの重要性は、道徳科学の適切な方法論を構想する際にも用いられる。『論理学体系』第六篇においてミルが考察していたものは、個々の人間の心の問題だけでなく、前述の通り、集団としての人間の行動をあつかう政治学や経済学、あるいはそれらを総称した「社会科学」の研究のための方法論の問題でもあった。そして、社会や集団を研究対象とする際の方法として最も有望なものとされたのが、「具体的演繹法」としての物理学的方法と、「逆の演繹法」としての歴史的方法の二つである。そして、これらの方法を実行するにあたっては、エソロジーの要素が不可欠となる。順にそれぞれの方法について見ていこう。

先述のとおり、ミルは人間の行動をあつかう科学を考察するにあたって、人間は確かに一定の法則に服する存在であることを認めつつも、その行動が単一の原理や法則によって支配されているわけではないことを認めていた。言い換えれば、自然法則の範囲内とはい

---

<sup>197</sup> ライリーによれば、このような快苦の個人間比較の可能性は、ミルの他者の心の論証が自己と他者の心が同様の自然法則に従うことの論証である点を抜きにしては理解できない。ライリーはまた、快の質的差異や個人間の感受性の相違も中間原理としてのエソロジーによって原理的には説明可能であると主張している。Riley (1988) pp. 152-4.

えども、人間には一定の「自由意志」が認められ、人間は自分自身の感情によっても行動することがあるからである。ただし、この「自由意志」の感情自体は、我々の意思が「自然法則から自由」だという主張ではなく、「我々は自由だ」と考える意思が、因果的に形成されるというものである。したがって、人間の行動を扱う科学に対して、自然科学と完全に同一の方法を採用することは出来ない。というのも、人間の行動を決定している法則はあくまで蓋然的な法則にすぎず、「Xは必ずYを引き起こす」と言えるような厳密な因果法則を形成するには至らないからである。

この点で、ミルはベンサムが採った方法を「幾何学的方法」と呼び、社会科学の方法論としては不適切であると退ける。ここで「幾何学的方法」と呼ばれているものは、人間の行動を支配する単一ないしは若干の法則を特定し、そうした基礎法則に基づいて政治や道徳の科学を遂行する方法である。たとえばベンサムであれば、「人間は快樂と苦痛という二人の支配者を頂く」と強固な心理学的利己主義を採用し、そうした人間観に基づいて、あるべき政治制度や法体系を考察しようと試みていた。ところがミルの目には、こうした方法は多くの点で問題が含まれるものとして映ったのである。

幾何学的方法の最大の問題点は、人間の全てを一定の法則にもとづいて行動する存在として想定していることにある。ミルの考えでは、人間は一定の感情に完全に支配されて行動するものではなく、常に複数の要因がからみ合った上で、その複数の要因の結果として行動するものだからである。

平均的な支配者たちの行為でさえも、彼らの個人的利害によって、あるいは彼らの個人的利害についての彼ら自身の考え方によってさえも、完全に、あるいは完全に近い程度に、決定されるということは真ではない。私は、義務感や慈善心、すなわち（道徳がきわめて退廃している国や時代を別にすれば）ほとんどすべての支配者にはある程度、そしてある支配者にはかなりの程度影響を与えるけれども、主として依拠することはけっしてないような動機の影響について話しているのではない。<sup>198</sup>

したがって、人間の行動の動機は快樂と苦痛という個人的利害だけではない。そして道徳感情を除外しても、人間には行動の動機となりうるものが多々存在する。人間の行動を単一の原因によって説明することが不可能である以上、ベンサムのような至極素朴な人間観に基づいた社会科学は必ず失敗に陥ることになる。これは「ベンサム哲学の論考」や「ベンサム論」などで、ミルがくりかえし強調していたベンサムの哲学の問題点でもあった。

こうした事情から、ミルは社会科学の方法として、人間の行動全体を斉一的なものとして考える幾何学的方法ではなく、もっと「具体的な」方法を必要とした。それが、物理学的方法である。人間の行動の動機が多々ありうる以上、当該の事例において、人間の行動

---

<sup>198</sup> SL6: CW. VIII. p. 891.

に影響を与えそうな要因を複数考える必要がある。そして、複数の要因が集まったところで、その要因がどんな人間に対しても同じように影響を与えるとは限らない。人間には個性があるため、ある人間には特定の原因が強く作用し、他の人間にはその原因がほとんど作用しないという場合もありうるからである。したがって、そうした個々人の傾向性の相違や、どのような社会や国土でどのような性格類型が生じやすいのかを考察するエソロジーが、この方法では必要不可欠となる。より正確に言えば、ミルが必要としたのは個々人の性格形成の原理というよりは、集団としての人間の傾向性を説明するための「ポリティカル・エソロジー」である。

私が言っているのは、ポリティカル・エソロジーと名づけることができるもの、すなわち、ある国民またはある時代に属する性格の型を決定する原因についての理論である。社会科学のあらゆる従属部門のなかで、これがもっとも完璧に未熟な段階にある。国民性の原因はほとんどまったく理解されていない。制度や社会の仕組みが国民の性格に及ぼす効果は、一般的には、それらが及ぼす効果のなかで、もっとも注目されず、もっとも理解されていない部分である。エソロジーという科学自体の未熟な状態を考慮するならば、これは不思議なことではない。ポリティカル・エソロジーの法則は、エソロジーから引き出されなければならないし、ポリティカル・エソロジーの真理は、エソロジーの成果であり例証でしかありえないからである。<sup>199</sup>

ここで言われているように、物理学的方法において必要とされたポリティカル・エソロジーは、そもそもエソロジーの派生法則であり、したがって妥当な社会科学の方法を成立させるためには、このような性格形成の「エソロジー」が必要不可欠なものだった。

社会科学を遂行するために妥当なもう一つの方法である「逆の演繹法」、あるいは歴史的方法でも、エソロジーがその中間原理となっていることは明らかである。物理学的方法は、集団としての人間の傾向性や法則をある程度確定した上で、そうした法則に従えばどのような現象が生じるのかを考察しようとするものだが、歴史的方法はその反対に、過去に生じた社会現象を調査した上で、そうした社会現象が既知の人間の傾向性や法則と一致しうるのかどうかを確認する方法となる。もし人間の心に存在すると認められた法則に反する社会現象が生じていたのならば、法則自体を改訂するか、あるいはその法則を覆す他の圧倒的要因の存在を検討することになる。したがって歴史的方法は、歴史上発生した様々な社会現象や社会の変化を調査した上で、そうした歴史的な事実を所与として、心の法則を検証する方法となる。この場合でも、異なる社会や時代で、まったく同一の人間性を仮定すれば誤りに陥る。当該の社会の人々がどのような一般的性格を有していたのかを考察するエソロジーがなければ、この方法も成り立たない。

---

<sup>199</sup> SL6: CW. VIII. p. 905.

政治や経済といった社会科学の問題を扱う際、どちらの方法をとるにしても、重要なのは当該の人間や社会がどのような要因によって影響されやすい傾向を持っているのかという個々の社会集団の差異である。エソロジーは、そうした差異がどのようにして発生するのかを探求する科学であるため、もしエソロジーが適切に構成されれば、そうした社会科学の妥当性もいっそうの向上が認められるのである。

ここまでの議論をまとめよう。本章では、大きく分けて三つの主張を行った。第一に、ミルにとって類推には科学的研究を推進するための仮説を設定する役割が与えられていたということである。類推自体は、真理の探究方法としてそれほど有用性がある推論ではなく、むしろ類推を誤謬につながる可能性が高い推論である。しかし「仮説」を導出する場合であれば、きわめて有望な方法となる。第二に、他者の心の論証は単に〈自分の身体と他者の身体との類似から、他者にも心があると結論づける〉推論ではなく、心を因果法則に従う自然現象として理解した上で、〈身体の変化〉と〈行為〉をつなぐ因果的連関のミッシングリンクを埋める推論であり、心を因果的連関の一部として捉えるという仮説が類推によって論証されているがゆえに、道徳科学を推進するための作業仮説となっていることである。そして第三に、そうした仮説によって推進される道徳科学がどのようなものであり、そこでエソロジーという科学がきわめて重要な役割を負わされていたことである。もし他者の心が服している因果法則が、ある特定の条件によって行動を必然的に決定してしまうようなものであれば、ミルの構想していた道徳科学は成立しない。むしろミルが必要とした仮説は、人間の心が因果法則に服するものであることを認めただけで、なおかつ性格の多様性や人々の自由意志をある程度認めうるものだった。以上のように、本稿では「他者の心」の類推を仮説導出のための推論として解釈し、心を因果法則に従うものとして捉えるミルの視点が、少なくとも道徳科学という構想の全体まで射程をもつものであることを論じた。ミルが構想していた道徳科学の体系の要点は、人間の心をどのように自然に位置づけるのかという、この問題に集約されているといっても良いだろう。

ところが、ミルは実際にはエソロジーという科学の構想に基づいた研究をおこなうことがなく、彼は「科学としての」エソロジーを断念したのだとされることが多い。確かに、ミルは『論理学体系』以降、エソロジーに言及することが少なくなり、ペインへの書簡において「エソロジーの研究成果をまとめるつもりだ」と述べていた論文集についても、ついに公刊されることはなかった。だが、このことはミルがエソロジーの構想を全面的に捨て去ったという証拠にはならない。ミルは科学としてのエソロジーを研究することはなかったとしても、エソロジーで前提とされていた「人間の心は自然法則に従う」ものでありながら、「人間は多様な性格をもつ」という主張については、ミルの晩年の著作からも、多々見出すことができるからである。

この点で、エソロジーについての包括的な検討をおこなったボールの解釈が参考になる

200。ミルは「精神の危機」を経て父の教育方針に疑問を呈するようになったことにより、父とは異なった原理に基づいた教育の基本法則を考えようとした。これは、本論文第三章で検討した通りである。ボールによれば、ミルが「習慣と快苦」に代わる新たな教育の原理として採用したものがエソロジーである。確かにミルは、『論理学体系』でエソロジーを構想した後、1850年代以降はそうした問題を扱うことがなくなった。しかしながら、ミルのエソロジーの構想は後期の著作には見出すことが出来る。

その証拠として彼が挙げるものは、『自由論』、『代議制統治論』、『女性の隷従』、『自伝』という四つの著作である。これらの著作には、ある一定の状況が、個々の人間の（あるいは社会集団としての人間の）性格を形成する上で、どのように影響を与えうるのかについての考察が見られる。たとえば『自由論』では、多様な人生設計や意見の自由を許す寛容な社会が人々の活発な性格を作り出す重要な要素であることが述べられている。『代議制統治論』では国民の性格を形成する手段としての代議制民主主義が考察され、『女性の隷従』では、女性に特有とされる受動的性格が、人間本性に由来するものではなく、世論によって形成されたものであることが指摘される。そして『自伝』は、ミル自身の生涯を振り返ることで、自身の性格がどのような要因によって形成されたのかを考察するものとなっている。こうした事例からボールは、晩年のミルはこれらの著作において、エソロジーの「ケーススタディ」を行っていたのではないかと示唆している。

ただし彼の解釈には大きな飛躍があることも事実である。ミルがそうした著作において考えていたものは、特定の事情が存在することによって特定の性格が形成されることの「例証」にすぎず、そうした記述だけからミルが「科学」としてのエソロジーの法則を導き出そうとしていたとまでは言うことが出来ないだろう。ミルが残した私信などからも、彼がそれらの著作で「エソロジー」の研究をおこなおうとした事実を推定するだけの証拠は見出だせない。その点で、ボールの解釈や、その解釈に依拠した上でミルの議論を「エソロジー」の哲学としてまとめようとするローゼンの主張<sup>201</sup>には疑問が残る。だが、本章の主題に関連する範囲で言えば、これで十分である。というのもこれらの記述がたとえ「エソロジー」の研究とまでは言えなかつとしても、ミルが人間を自然法則に服するものとして考えた上で、人間の多様性や性格の変化の重要性を認めようとしたことは明らかであり、他者の心の論証が道徳科学を推進する上での——そしてもしエソロジーがありえたとすれば性格形成の法則を研究する上での——作業仮説になっているという点は揺らがないからである。

## おわりに

---

<sup>200</sup> Ball (2001) pp. 35-56.

<sup>201</sup> Rosen (2013) pp. 85-6.

以上のことから、ミルはエソロジーを道徳科学の軸として考えていたこと、そしてその更に基礎となるものは、自己と他者の生物学的な類似であったことが判明した。したがって、ミルはある程度まで「行動主義」に近づくことになるだろう。しかし、ミルの考えていた「心理学」の対象は、目に見え他者に記述可能な行動に限られるわけではない。言い換えれば、ミルは、実証可能な目に見える行動のみではなく、その後ろ側にある心の働きや変化もまた科学的研究の対象となりうると考えていたのである。

最後に、本章全体の構成をあらためて振り返ろう。本章の前半では、ミルにとって類推が科学を遂行する作業仮説を提示する推論として理解可能であり、ミルがあらゆる科学の中で最も注力していた道徳科学の問題にとっては、そうした類推がなければ研究自体が成立しないものだったということを論じた。本章の後半では、ミルの道徳科学の構想とエソロジーの問題を扱い、彼は人間が自然の因果法則に服しながらも多様な性格を持ちうることを論証しようとしていたことを明らかにした。次章では、そうした性格の変化や人間の内的な動きを理解するためにミルが構想していたもう一つの心理学の特徴、すなわち「精神の化学」について考察することで、ミルの心理学が道徳哲学に与えている影響について考察したい。



## 第五章 精神の化学と道德感情

### はじめに

J. S. ミルはその著作の様々な箇所において、自分自身の立場を、アリストテレスやロックに連なる、「全ての知識は経験からの一般化によって構成されているとする理論<sup>202</sup>」を擁護するものであると主張していた。例えば『自伝』において、『論理学体系』や『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』といった著作を執筆するにあたり、ヒューウェルやハミルトンといった当時のイギリスで名声を博した哲学者が「難攻不落だと考えていた戦場で渡り合い」、「数学的、自然科学的な真理の真の性質と証拠を解明するため」、思弁的な形而上学について「経験と観念連合から独自の説明を」試みたと述べられている<sup>203</sup>。もちろん、それ以前の 1830 年代や 40 年代には、自らとは反対の立場とみなす「直観主義」や「超越論哲学」に対しても半面の真理を認め、その教説を積極的に自らの立場へと組み込もうとしていたこともまた事実である。しかし、たとえそうした融和的側面があったとしても、ミルは常に自分を「経験論者」とみなしており、そして少なくとも 1860 年代以降の著作においては、こうした非経験的なものを認める立場にきわめて批判的だった。

もちろん、この指摘自体はそれほど珍しい指摘ではない。ミルの道德哲学を主題とした入門書や研究書においても、ミルの思想の根底には経験論哲学者として、人間の心は自然科学と同様の基礎に基づいて理解可能だとする人間観がある——すなわち、ミルは他の自然現象と同様に、人間の心にも一定の自然法則が働いていると考えていた——という点に触れないものは、現在ほとんどないだろう<sup>204</sup>。その中には、ミルの最大の先駆者としてヒュームの名を挙げる者もいれば、より現代的なミルの後継者として、哲学の自然化を志向したクワインの名を挙げる者もいる。だが、ミルが単なる「経験論」哲学ではなく、「経験と観念連合」の哲学者を自認していたのだという点については、えてして軽視されがちであるように思われる。もちろん、ロックやヒュームに連なるイギリス経験論の末席にミルを据えるのであれば、観念連合の法則に全く触れずに済ますことは出来ないだろう。近年の研究書においても、ミルが観念連合の法則を、既に真理として認められている科学的事実であると（きわめて楽観的に）みなしている点については多くの指摘がある<sup>205</sup>。では何が見落とされているのかといえば、ミルがその観念連合の法則の、少なくとも一部を、「精神の化学(mental chemistry)」と呼んでいたこと、そして、にもかかわらずミル自身は、自分は観念連合心理

---

<sup>202</sup> CO: CW. X. 125.

<sup>203</sup> AU: CW I p. 233.

<sup>204</sup> 一例として Miller (2010) Chap 2; Kumar (2013) Chap 2.

<sup>205</sup> Skorupski (1989) p. 262.

学について先駆者の業績に何も付け加えていないし修正もしていないと強調していた点である。

このことは一見すると奇妙に思える。心理学史を紐解けば、観念連合心理学を「精神の化学」として定式化した最初の心理学者としてミルの名を見ることも稀ではなく<sup>206</sup>、事実、ミル以前の観念連合心理学を提示した哲学者、例えばロック、ヒューム、ハートリ、父ジェームズ・ミルらの著作において、心の法則や人間本性の科学が「化学」との類推によって検討されているような箇所は見当たらない。それにもかかわらず、ミルは自分が依拠する観念連合心理学について、まるで彼ら先駆者と全くおなじものであるかのように言及する。ミルは観念連合を指すために精神の化学という言葉を用いることによって、いったい何をおこなおうとしていたのか。本稿ではこの問題について、ミルの科学一般についての思想と、「道徳科学」の階層性という側面から検討する。

本稿は五つの節から構成される。第一節では、ミルが『論理学体系』において「化学」という科学の特徴をどのように見出していたのかを確認する。結論を先取すれば、ミルが「化学的」と呼んだ特徴には二つのものがある。一つは演繹科学に対比される実験科学であるという特徴であり、もう一つは、原因の合成の原理に反する異種効果(heteropathic effects)の法則が含まれているという特徴である。第二節では、ミルの用いる「心の法則」が何を指しているのかを検討する。第三節では、第二節で確認された心の法則において、化学という言葉がどのように用いられているのかを確認する。第四節では、ミルの道徳科学と化学の類推が、単に心理学の範囲内で終わるものではなく、道徳科学の構想全体に及んでいることを確認し、彼にとって道徳科学はある意味で「道徳化学」であったことを明らかにする。そして最後に、以上のことから判明する心の法則の構想に基づき、ミル自身が『功利主義論』で論じたと強調する道徳感情の心理学についての分析を追っていく。

## 第一節 化学という科学

まずは、ミルが「化学」をどのような科学として理解していたのかを確認しよう。『論理学体系』は、様々な諸科学を統一的に説明しようと試みたという点において、現代の哲学的主題の分類における科学哲学、それも一般科学哲学(general philosophy of science)に属する主題を扱った著作でもある。現代ほどではないにせよ、当時においても「科学(science)」と総称される知的活動は広大な範囲にわたっており、当然ながらミルはその多様性にも気付いていた。あらゆる科学を非科学から分離するために、単一の基準を設けることは困難である。まして前章で見たとおり、彼が最大の問題としていたのは、当時科学の範囲に含まれるか否かすら論争の的だった「道徳科学」、すなわち政治学や経済学に対して、いかにしてそれらを自然諸科学と同じ基礎に置き、れっきとした「科学」として認めることが出来るの

---

<sup>206</sup> 例えば、Hergenhahn (2000) Chapter 5.

かという問題だった。そのため彼は、科学一般の特徴を論じる際に、ニュートンやケプラーといった古典的な「科学革命」の事例だけでなく、同時代の様々な科学的研究の成果を参照し、その総体を掴もうと試みた。そして、その中でも化学(chemistry)に対する扱いは、二つの点で独特の地位を与えられている。ひとつは、演繹科学と実験科学という区別における実験科学の代表という座であり、もうひとつは、原因の合成法則があてはまらない特例としての座である。この化学の二つの特徴を踏まえた上で、それが道德科学との間でどのような類推として機能したのかを見ていこう。

まずミルは、科学全体を大きく分けて、演繹科学と実験科学という二つの種類に区分した。周知の通り、ミルは科学において必要不可欠な基礎を、「実験と観察」という個別事例からの枚挙的帰納の方法であると考えていた。しかもミルは、一見すると実験や観察を全く要しないように思われる幾何学や算術の研究においても、その基礎には帰納による一般化がなければならないと考えていた。

〔幾何学の〕公理とは単なるクラスである。経験から帰納したそれも最も普遍的なクラスである。我々の感官や内的意識によって我々に与えられた事実を一般化したものの中で、最も簡素かつ容易な事例のクラスにすぎない。<sup>207</sup>

したがってミルは、幾何学の研究自体は演繹的に遂行されるが、幾何学の公理は帰納的に獲得されたものだとして論じる。幾何学だけでなく、また算術もミルにとっては帰納に基づいた科学である。こうしたミルの数学観は、今日「物理主義」と呼ばれるものに等しい。つまり、ミルにとって数学とは、少なくともその本質においては、他の自然科学とまったく同様に、実験と観察にその基礎を置く学問だったのである。しかし、ミルは数学の研究が実際に帰納的に進行するものであると考えていたわけではない。例えば平行する二直線は交わらないといった幾何学の定理が獲得される過程は観察からの抽象化と一般化である。しかし、それに引き続き様々な法則が発見される過程は、「想定されたものから演繹された結論が正しく導かれている<sup>208</sup>」という点で演繹的である。つまりミルは、個々の研究は「想定」に基づいて演繹的に研究されるものだと考えており、彼にとって算術や幾何学は、その諸前提が帰納によって確立したものだとしても、個々の研究は「実験や観察」とは無関係に進むという点で「演繹科学」だった。

もちろん、算術や幾何学のみが演繹科学なのではない。科学における帰納的要素は、あくまで起源や公理の本性を説明するために要請されたものに過ぎず、実際の科学的研究の過程を分析して提出されたものではない。それどころかミルは、演繹的方法こそが「現況の知

---

<sup>207</sup> SL2: CW VII. p. 252.

<sup>208</sup> SL2: CW VII. p. 227.

識で科学的研究の過程の主導的役割を演じている<sup>209</sup>」ものであると、当時の多くの科学において、実際の研究や新たな真理の発見過程が演繹的性格を帯びていたことを認めている。というのも、まとまった量の自然法則が確証されれば、それに続く新たな実験や観察は、既存の法則にどのように組み込まれるのかという点から判断されるからである。ミルは確かに、「自然哲学のあらゆる分野は、初めは実験的だった。どの一般化も特殊な帰納にもとづいており、判明な一連の観察から導かれた<sup>210</sup>」と繰り返し述べ、あらゆる科学は本質的には帰納的だと主張してはいる。しかし、いったんその科学の分野全体に影響を及ぼす「一般的な目印」となりうるような自然法則が帰納によって発見されれば、新たな観察や実験は、その目印とされた法則との間でどのような意味を持つのか、という点から解釈されるようになる。したがって、例えば「力学、流体静力学、光学、音響学、熱学が次々に数学的なものとされ、天文学はニュートンによって一般力学の法則に従うものとされた<sup>211</sup>」ため、これらの科学は演繹科学として特徴付けられる。

ただしミルの科学哲学では、こうした演繹的に進行する科学においても、帰納という基礎は失われていない。ただ単に、「一般法則」という形で帰納の過程が省略され、三段論法の大前提に据えられるにすぎない。言い換えれば、あらゆる演繹は帰納の一部分であるため、推論の問題と同様に科学的研究についても、ミルは演繹と帰納を対立させて考えることを拒絶する。したがって、ミルは演繹的なものと帰納的なものという対比に代わり、演繹的と「実験的」という対比を用いる。

この進歩的な変化によって、すべての科学は徐々に演繹的になる傾向をもっているが、だからといって科学は帰納的でなくなるわけではない、と言っておく必要がある。演繹の全段階に帰納は残り続けている。対立しているのは、演繹的と帰納的という言葉ではなく、演繹的と実験的という言葉である。特殊な要素を示す新事例に対し、新たな観察と実験の組み合わせを——つまり新規の帰納を必要とする程度に応じて、その科学は実験的となる。新種の事例に対して、そうした事例を過去の帰納の元に組み入れることで結論を引き出すことができる程度に応じて、その科学は演繹的となる。<sup>212</sup>

あらゆる科学はまずさまざまな事例を観察し、そして実験をおこなうことで、複数の事例にどんな自然法則が働いているのかを考察しなければならない。このような、一定の目印となりうる自然法則を発見しなければならない段階の科学は、実験的である。そしてある程度科学分野として成熟すれば、既に確定した一般法則に個別の実験結果を当てはめて解釈し、と

---

<sup>209</sup> SL3: CW VII. p. 482.

<sup>210</sup> SL2: CW VII. p. 218.

<sup>211</sup> SL2: CW. VII. p. 218.

<sup>212</sup> SL2: CW VII pp. 218-9.

きにはそれによって一般法則自体を改訂するという作業がおこなわれるため、その研究過程は次第に演繹的となる。そしてこの点で、「化学は我々の知識の現状では、未だにこの〔実験科学という〕特徴を投げ捨てることができない」とミルは主張する。

例えば、『論理学体系』第三篇第十三章における様々な化学的研究の例示——ジョン・ドルトンの原子量の研究、トマス・グレアムのコロイドの研究、ユストゥス・フォン・リービッヒの動物化学の研究——は、化学における実験による一般化という「実験的」段階を示すものだった<sup>213</sup>。これらの研究は、個々の問題における法則を新規に発見するための研究であり、既存の化学の一般法則に実験結果を組み込んで解釈することではなかった。したがって、ミルが化学という科学について与えた特徴のひとつは実験的段階にある科学という特徴である。同じように、ミルは電磁気学、生理学、そして精神科学（すなわち心理学）を、この種の初期の一般化によって目印となりうる法則を発見する段階の実験科学として例示している<sup>214</sup>。

この実験科学という化学の特徴は、「原因の合成(Compositions of Causes)」という問題について、ある難点を引き起こす。『論理学体系』第三篇第六章において、ミルは複数の原因がからみあい、一つの（あるいは複数の）結果を引き起こすという事例を考察している。自然界の因果関係において、ただ一つの原因からただ一つの結果が生じることは稀である。多くの場合は、二つ以上の複数の原因が同時に存在する際に、その原因の組み合わせから何が帰結するのか、ということが問題となる。この際、例えば A、B、C といった原因が、それぞれ a、b、c という結果を引き起こすという因果法則が判明していれば、A と B と C が同時に存在する際の結果は、a と b と c を合算したものになる。ここでミルが念頭に置いているのは、力学におけるベクトル合成だろう。ミルはこの原理について、次のように説明している。

この自然法則を、力学では、力の合成(the Composition of Forces)原理と呼んでいる。このよくできた表現を真似て、複数の原因が結合した際の効果が個々の効果の総和と同一である事例のすべてで見られる原理に、原因の合成(Composition of Causes)原理という名を与えたい。<sup>215</sup>

しかしながら、自然科学の多くでは、結論に影響を与えうる前件の全てが事前に判明していることは極めて稀であるため、この原因の合成原理を見出すことができるのは、幾何学のような演繹科学においてのみだとミルは指摘する。幾何学や算術では、事前に必要な帰納の手続きは既に完了しているため、未知の前件を考慮に入れる必要なく、既知の法則を組み合わせ

---

<sup>213</sup> SL3: CW VII Chap. xiii. §§1-4.

<sup>214</sup> SL3: CW. VII. Chap. xiii. §§1-4.

<sup>215</sup> SL3: CW VII p. 371.

せて結論を導くことが出来る。基礎となる理論や法則が整備されればされるほど、この演繹的要素は強くなり、研究における実験や観察の必要は減少する。この問題について、ミルは実験科学の代表として化学結合を用いて説明している。

よく知られているように、二つの物質の化学結合が生み出す第三の物質が持つ特性は、個々の二つの物質の特性のいずれとも、またその二つの特性を一緒にしたものとも異なっている。水素の特性と酸素の特性は、その二つの化合物である水の特性にはその痕跡すら見出だせない。鉛糖の味は、個々の構成元素である酢酸の味と鉛の味や、それらの酸化物の味の総和ではないし、硫酸銅の色は、硫酸の色と銅の色を混ぜたものではない。このことから、なぜ力学が演繹的ないし論証的科学であり、化学がそうでないのが分かる。<sup>216</sup>

これは、化学が力学に比べて劣った段階にあるということの意味するのではなく、化学結合には何の法則性も見出すことが出来ないことを意味するのでもない。ここで述べられているのは、化学結合で働く「異種効果の法則」が、力学的合成とは異なる法則であるため、個々の構成物の特徴だけから演繹的に化合物の特徴を予見することが困難だという指摘である。ミルは原因の結合に二種類の原理を認め、「この、原因を一緒にした効果が個々の効果の総和になっている事例と、個々の効果とは異種的なものになっている事例の相違点は……自然における根本的な区別の一つ<sup>217</sup>」であると述べている。そして、化学結合であったとしても、さらなる研究が進めば、そこに自然法則を確立することが可能であることもミルは次のように認めている。

化合物の異なる作用が化合物の各元素の作用の和であることが決してありえないということは疑いないが、化合物の特性とその元素の特性との間には、ある恒常的な関係が存在する。この関係を十分な帰納によって発見することができるのなら、これによって我々は、新しい結合から生ずる化合物がどんなものかを、実際の実験に先立って予見することができるだろう。またある新しい物質がどんな種類の元素から化合されているのかを、分析に先立って判断できるだろう。<sup>218</sup>

以上のことを要約すると次のようになる。ミルの科学哲学において、化学は「実験科学の代表例」という一種独特の地位を与えられている。それゆえミルは化学に対して、実験科学特有の難点を指摘する際の具体例としての役割を負わせている。また、実験科学の中でも、化

---

<sup>216</sup> SL3: CW VII p. 371.

<sup>217</sup> SL3: CW VII p. 373.

<sup>218</sup> SL3: CW VII p. 375.

学にはある一つの特徴がある。それは、複数の原因が同時に存在する際に、結果として出現するものに、個々の原因の総和とは異なる新たな特性が生じる「異種的效果の法則」という特徴である。

## 第二節 心の法則

本節と次節の課題は、この化学の特徴とされた異種結果の法則を、ミルがいかにして人間本性の科学、すなわち心理学へと導入したのかという問題である。ミルが心理学について具体的に論じた著作もまた、『論理学体系』である。『論理学体系』第六篇全体の主題は道徳科学、すなわち人間の精神と行動を個別的に、あるいは集成的にあつかう諸科学の方法論の確立にあった。道徳科学を他の自然科学と同様の基盤に乗せながら、どの自然科学の方法が人間社会の理解に適用でき、そして出来ないのかを明らかにすることが、第六篇の主題である。そして個々人や社会にどのような法則が働いているのかを理解するため、そこまでの五篇で論じられた科学の本性についての説明をどのように応用すればよいのか検討されている。そして人間本性の科学という問題に切り込んだのが、第六篇第四章「心の法則について」という箇所である。本題に入る前に、二つの前提を確認しておきたい。ひとつは、ミルはさまざまな精神現象に異なった名前を与えているが、それがいったいどのような精神現象を指しているのかという問題であり、もうひとつは、脳神経等の物質と、観念や思考等の精神現象の関係の問題である。

ミルの定義によれば、心理学(Psychology)とは「心の法則(the laws of the mind)」をあつかう科学である。しかし、「心の法則」という言葉には、さらなる説明が必要となる。『論理学体系』第六篇第四章の冒頭で、ミルは「そもそも精神とは何か」という形而上学的主題に立ち入らないよう注意しながら、次のように「心の法則」を説明している。

.....我々は心そのものの本性に関する一切の思弁に巻き込まれることなく、心の法則とは精神現象の法則であると解釈しよう。つまり、感覚をもった存在者の種々の感情、すなわち意識の状態であると解釈しよう。これらは、我々が一様に従ってきた分類によれば、思考、情緒、意欲、感覚から成り立っている<sup>219</sup>。

この一節から、「心そのものの本性」についてどのような形而上学的説明がなされたとしても、「精神現象」と呼ばれるものが存在すること自体は否定できない、というミルの立場を見いだせる。言い換えればこの一節は、心理学の探求において、精神現象が究極的には脳神経の発火に還元されるのか、それとも物質とは異なった独自のカテゴリーの存在な

---

<sup>219</sup> SL6: CW VIII. p. 849.

のかという形而上学的主題には踏み込まないという宣言として読み取れる。さらにミルは、次のように「心の法則」の範囲を示している。

精神のすべての状態は、精神の他の状態か、または身体の状態か、そのいずれかが原因となって直接に生起する。精神のある状態が精神の他の状態によって生み出される  
とき、その場合に関係する法則を、私は心の法則と呼ぶ。精神のある状態が、身体  
のある状態によって直接に生み出されるときには、その法則は身体の法則であり、自然  
科学に属する<sup>220</sup>。

ミルは、精神の本性が究極的には脳神経の発火である可能性は否定しない。だが、精神を脳神経に還元して説明できるほどには生理学は発展していないと考えていた。例えば彼は次のように述べている。

.....すべての精神状態の直接の前件、また近接的原因として、神経の状態があることは、きわめてありそうなことではあるが、現在に至るまで、感覚について証明できるような決定的なかたちで証明されているとは言えない……我々は、神経の一つの状態が他の状態と互いにどの点で違っているのかを知らないし、今のところ知る手段も持っていない。そして、我々が神経の状態の継起と共存を研究するただ一つの方法は、間違いなく、精神の状態の継起と共存を観察することだけである<sup>221</sup>。

ここで述べられているように、心の法則を確証するために、ミルは内観を通じて理解される精神現象自体に依るしかないと考えていた。ただし、これらの主張を心の哲学における随伴現象説(epiphenomenalism)への反論とみるウィルソン<sup>222</sup>やスコラプスキ<sup>223</sup>の解釈は、早急であると言わざるをえない。ミルの念頭にあったのは、フランツ・ガルやヨーゼフ・シュプルトハイムによって提示され、オーギュスト・コントが心酔した「骨相学」である<sup>224</sup>。例えば『セント・アンドルーズ大学名誉学長就任講演』で、ミルはこうした生理学的な研究の限界を同様に批判している。これらの箇所では述べられているのは、心の法則を全て身体の法則、すなわち脳神経についての生理学的研究として解釈する立場は、少なくとも当時の科学水

---

<sup>220</sup> SL6: CW VIII. pp. 849-50.

<sup>221</sup> SL6: CW VIII p. 851.

<sup>222</sup> Wilson (1991)

<sup>223</sup> Skorupski (1989) p. 261.

<sup>224</sup> ミルが念頭においていたガルらの骨相学や、性格形成におけるオーウェン主義についての詳細な検討については、川名雄一郎(2013)『社会体の生理学：ジョン・スチュアート・ミルと商業社会の科学』（京都大学学術出版会）第七章を参照。

準から考えれば、心理学の研究プログラムとして不可能だということにすぎない。生理学的なアプローチが未来永劫不可能だということまでは含意していないし、精神現象が究極的には脳神経の状態へと還元されうる可能性も認めている。例えばミルは、ブラウン＝セカールの神経医学の研究が、様々な疾病についての説明を与えてくれることを認めている。

続いて、ミルは「精神現象」を包括する名称として「感情(feeling)」という言葉を用い、その元に「思考(thought)」、「情緒(emotion)」、「意欲(volition)」、「感覚(sensation)」という四つのカテゴリーを置いているという点を指摘しておこう。このことは、『論理学体系』第一篇第三章において詳しく述べられている。例えば、「感情(feelings)と意識の状態(states of consciousness)は、哲学の言語としては等しい表現<sup>225</sup>」であり、思考には「赤い色を眼前に見ることなく思える際の意識から、哲学者や詩人の最も深遠な思考まで<sup>226</sup>」が含まれる。後に述べる「観念」も、この「思考」というクラスに属する感情である。感覚は、身体からの入力によって生じる感情であると言われているため、後に述べる「印象」と言い換えても差し支えないだろう。したがって、「我々が心の法則と言うのは、それらの感情が相互に生起しあうときに従う法則のことである<sup>227</sup>」と言う際、「感情」にはこれら全ての精神現象が含まれている。

「心と身体の関係」と「精神現象の分類」から、ミルは決して心理学を生理学に還元しようと考えてはいなかったということと、心理学があつかう心の法則は、思考（観念）や感覚（印象）の間に見いだされる自然法則であり、思考と脳神経との間の法則ではない、ということが判明する。それでは、「心の法則」自体について検討を進めていこう。

### 第三節 観念連合と精神の化学

ミルは心の法則において既に真理として確証されているものとして、二つの法則を提示する。ひとつは、「全ての印象はその観念をもつ」という原理である。ミルはヒュームにならい、この法則を次のように提示している。

どのような原因からであれ、意識のある状態が一度我々のうちに起こると、程度の劣る同じ状態の意識、すなわち、前者に似ているが強度が劣る同じ状態の意識が、最初にその状態を引き起こした原因がそこになくても、我々のうちに再現されうる。たとえば、もし我々が一度ある対象を見たり触ったりしたならば、後になって見たり触ったりすることがなくなっても、その対象について考えることができる<sup>228</sup>。

---

<sup>225</sup> SL1: CW VII p. 51.

<sup>226</sup> SL1: CW. VII. p. 51

<sup>227</sup> SL6: CW VIII p. 849.

<sup>228</sup> SL6: CW VIII p. 852.

これをミル自身の感情の分類に当てはめて言い換えれば、「思考」の一部である観念はつねに「感覚」の後に生じるという法則だと言うことができるだろう。そして「感覚」は身体である「感官」によって惹起されるため、感覚と感官の間の法則は、心の法則ではなく、身体の法則にあたる。

ミルが科学的真理として認めたもう一つの心の法則は、「観念連合の法則」である。ミルは次のようにこの法則を詳述している。

これらの観念、すなわち二次的な精神状態は、連合の法則と呼ばれる一定の法則に従って、我々の印象あるいは他の観念によって引き起こされる。これらの法則の中の第一法則は、類似した観念は互いに引き起こしあう傾向がある、ということである。第二法則は、二つの印象が頻繁に、同時にあるいは直接に継起して経験される時（あるいはこれらについて考えるときでさえ）、これらの印象の一方、あるいはその観念が再現するごとに、他方の観念が引き起こされる傾向がある、ということである。第三法則は、印象の一方または両方の強度は、それらが相互に引き起こし合うさいの接続の頻度が高いほど大きなものになる、ということである。これらが観念に関する法則である<sup>229</sup>。

ここで観念が「二次的」と呼ばれているのは、観念が身体から直接生起する印象によって生み出される感情だからである。そしてこの法則は、一つの印象から発生する単純観念にのみ適用されるのではなく、「欲求、情緒、抽象度の高い観念、あるいは判断や意欲さえも、習慣となったならば、我々の単純観念と精確に同じ法則に従って、連合によって呼び起こされる<sup>230</sup>」。

さて、問題はここからである。ミルは、単に印象や単純観念が他の感情を引き起こすというだけでなく、複数の観念が原因となり、新たな観念（すなわち複合観念）を生み出すという事例において、元の観念とはまったく別の特徴をもった複合観念を生起させるということを確認している。そうした事例を、ミルは次のように化学との類推によって説明しているのである。

多数の印象や観念が精神において一緒に作用するときには、化学的結合によく似た種類の過程が起こることがある。複数の印象がたびたび接続して経験されるために、それらの印象のそれぞれが、それらの観念の全体を容易にかつ瞬時に呼び出すときには、それらの観念はしばしば相互に融合し合体して、いくつかの観念としてではなく、一つの観念として現れる。それはちょうど、プリズムの七色を素早く次々に見せ

---

<sup>229</sup> SL6; CW, VIII. p. 852.

<sup>230</sup> SL6: CW VIII p. 856.

ると、そこから白色の感覚が生じるのと同じである。しかし、この最後の例においては、七色が素早く続くときに、その七色が白色を生成させるというのが正しく、それらが実際に白色であると言うのは正しくない。これと同じように、いくつかのより単純な観念が混合して形成される複合観念が、実際に単純観念のように見えるときには、……それらは単純観念から結果する、あるいは単純観念によって生成されるというべきであって、単純観念から成るというべきではない。……したがって、これらは精神の化学の事例であり、そこでは、単純観念が複合観念を合成するというよりも、それらを生成させるというほうが適切なのである<sup>231</sup>。

ここでミルは心理学、とりわけ「多数の印象や観念が精神において一緒に作用する」際の法則を「精神の化学」と呼ぶ。というのも、ミルは複合観念が生起する過程について、その生成方式が力学的な合成ではなく、化学結合に近似する点を強調しているからである。化学結合において、前件である水素と酸素の「特性」が、後件である水の「特性」に保存されないように、複合観念の生成においても、前件である観念の特性は、後件である観念の特性に保存されず、まったく新しい特性をもった観念が生じる。これが、ミルが「精神の化学」という言葉によって示そうとした二つの科学の類似点である。

ウィルソンらは、この「力学的合成」と「化学結合」の違いこそが、ミルとそれ以前の哲学者の観念連合理論の差異を示すものであることを強調する。だが、ミル自身は「精神の他のすべての構成要素、すなわち、その信念、その深遠な概念、その心情、情緒、意欲に関しては、これらの全体が感覚の単純な観念から、我々が上に例示したものによく似た化学反応によって生成したと考える者がいる（その中にはハートリや『分析』の著者も含まれる）<sup>232</sup>」と、ジェームズ・ミルやハートリの著書においても化学的な説明は十分に見いだせると主張するのである。彼が先駆者を批判する際の論点は、こうした観念連合法則の検討ではなく、その探求プログラム自体である。どのように内観や実験をおこなえばこの連合法則をみつけることができるのか、という点についてのみ、彼は自分の独創性を強調するのである。

また、ミルが「精神の化学」という言葉を用いた理由は、複合観念の生成過程が化学に類似しているという点にとどまらない。前節で見たように、ミルにとって化学とは「実験科学」の代表例だった。そのため、ミルが「精神の化学」というとき、そこには心理学が「実験科学」であるということも含意されている。例えば彼は次のように述べている。

あるクラスの精神現象が他のクラスの精神現象から生成することは、それが証明されるときはいつでも、心理学的化学におけるきわめて興味深い事実である。しかし、それによって生成した現象の実験的研究が不要になるわけではないのは、酸素と硫黄の性

---

<sup>231</sup> SL6: CW VIII p. 853-4.

<sup>232</sup> SL6: CW VIII p. 854.

質を知っているからといって、特別な観察や実験によらずに硫酸の性質を演繹することが可能になるわけではないのと同じである<sup>233</sup>。

また心理学が実験科学であるという主張は、心理学がいずれは演繹科学にもなりうるということを含意する。このように、ミルは心理学を化学との類推によって、心理学が前節で化学にみた二つの特性を備えているということの意味しようとしていた。だが、心理学を含む「道徳科学」全体からこの主張をとらえれば、ミルが心理学を対応する科学として化学を用いたことによるさらなる類似点が明確になるのである。

#### 第四節 道徳科学の構造

前節で見たように、ミルは心の法則を探求する科学として心理学を提示し、たしかにそれを「精神の化学」と呼んだ。そして複合観念の生成過程が「化学結合」に類するものであるとも主張した。しかしながら、彼がおこなおうとしたことは、既存の観念連合心理学に何かを付け加えることでも、厳密に言えばその再解釈ですらない。彼が行おうとしたことは、心理学が「実験科学」であり、実験科学に特有な「化学的」特徴を備えているということだけだった。ここまでの、前節の結論である。しかしながら、心理学を化学に類する実験科学として理解すると、少なくとも用語上の問題として、道徳科学の方法論の全体像を捉える上での一つの難点を引き起こす。というのも、ミルは道徳科学、とりわけ集団としての人間を扱う社会科学について、「化学的、すなわち実験的方法」を誤った方法として否定しているからである。

ミルは『論理学体系』第六篇第七章において、分析されていない社会現象自体から一定の法則を導き出そうとする方法を、社会科学における化学的方法、あるいは実験的方法として命名している。例えば、「イギリスは外国の商品を禁止することで繁栄しているから、あるいは禁止してきた国は一般に繁栄してきているから、外国商品の禁止は国富を増大させるはずである<sup>234</sup>」といった推論がこれにあたる。だがこの方法は極めて根拠薄弱な単なる経験則であり、こうした推論を因果関係として認めることは出来ないとミルは主張する。とりわけ、この方法が誤っている理由は、次の事実を無視していることにある。

人間はまとめあげられたからといって、異なった特性をもった別の種類の実体になるわけではない。水素と酸素が水と違っているのとは、あるいは水素、酸素、炭素、窒素が神経、筋肉、腱と違っているのとは、同じではない。社会における人間は、一個人の本性の法則から導き出されるのであって、それに分解することができる特性以外の

---

<sup>233</sup> *SL6*: CW VIII. p. 855-6.

<sup>234</sup> *SL6*: CW VIII. p. 880.

特性をもってはいない。社会現象においては、原因の合成が普遍的法則である。<sup>235</sup>

というのも、化学の場合や複合観念の場合、いったん結果としての化合物が生成されれば、その化合物のなかに原因となる要素の痕跡は消滅してしまうが、社会現象の場合はそうではないからである。人間が集団になったからといって、そこに存在する個々の人間からは何も失われておらず、結果としてどのような社会現象が起ころうとも、その社会現象は、人間本性の法則に従ったものになるはずである。したがって、ミルの道徳科学の構造において、最初に検討されなければならないのは個々人の行動の本性を扱う心理学であり、それによって初めて社会の法則を見出すことが出来る。それに対し化学的方法では「あたかも個人としての本性が、社会における人間の活動にまったく関係していないか、あるいはごくわずかな程度しか関係していないかのように<sup>236</sup>」みなされてしまうというのがミルの主張である。たしかに心理学においては観念の連合が化学的な結合を示すこともあるだろう。だが、「社会科学」においてはそうではないと、ミルは強調しているのである。注意すべきは、「化学自体が……演繹科学になる必要性を認識し、そうなることに成功した時代に、……存在する現象の中でもっとも複雑な秩序の配列〔＝社会現象〕を研究するために、初歩的な化学の方法を適用するという危険な状態に留まるのは、理解に苦しむこと<sup>237</sup>」だというミルの言葉である。この問題を考えるにあたり、まずはミルの道徳科学の体系の全体像を俯瞰しよう。

前述のように、ミルは集団としての人間の法則を理解するために、まずは個々の人間の法則を理解しなければならないと考えていた。しかし、もちろん彼は、個々人の心の法則を扱う心理学から一足飛びに、それだけで全ての社会現象を説明できると考えていたわけではない。ミルの道徳科学にはその構造において、多数の階層が設けられている。神野慧一郎は、ヒュームの「人間の科学」の構想と対比しながら、ミルの道徳科学の構造を心理学、エソロジー、社会科学の三層に分けて説明したが<sup>238</sup>、より正確に言えば、スコラプスキの区別した四つのレベルのほうがミルの構想の実像に近い。

ここではスコラプスキの分類を借りることにしよう<sup>239</sup>。彼の解釈では、ミルの道徳科学は四つのレベルに分かれており、各々の段階で適用される方法が異なる。そして、次段のレベルの法則は、前段のレベルに規定されている。さて、その四つのレベルはつぎのように分けられる。

#### レベル1：心の法則

---

<sup>235</sup> *SL6* CW. VIII. p. 879.

<sup>236</sup> *SL6* CW. VIII. p. 879.

<sup>237</sup> *SL6* CW. VIII. p. 886.

<sup>238</sup> 神野慧一郎(1996)

<sup>239</sup> Skoruspki (1989) p. 260.

レベル2：性格形成の法則

レベル3：人間本性と社会の経験的法則

レベル4：具体的な歴史的・社会的状況における人間の振る舞いの観察

一つ目のレベルは、これまで述べてきた観念連合に基づく心の法則である。二つ目のレベルは、個々の精神ではなく、その精神の全体的な傾向性を決定づける性格形成の法則である。この性格形成の法則を探求する科学を、ミルはエソロジーと命名した。「各個人は他の個人とは異なる事情の下にあり、ある国民や世代は他の国民や世代とは異なる事情の下にある。そしてこれらの差異のどれもが、異なった型の性格を形成するのに影響している<sup>240</sup>」ため、エソロジーは、様々な外的要因が、性格形成にどのように影響を与えるのかを探求する科学となる。これにより、異なった国々の国民に、あるいは社会集団に、それぞれ特有の傾向性が備わっていることをミルは強調した。

第三のレベルは一般社会学である。心理学とエソロジーによって探求された人間本性の法則が、集団として人間となった場合に、どのように変化するかを考察する部分である。そして最後に、以上の諸法則が判明すれば、個々の社会現象や、歴史上の事例における政治的主題や経済的主題についての検討が初めて可能になる。これは前章で概観した、「物理学的方法」と「歴史的方法」の適用によっておこなわれる「社会科学」に当たる。以上の道徳科学の階層性について、化学との類推をそのまま用いれば、ミルの構想は概ね次のように対応させることが出来るだろう。

心の法則 → 分子の構造

性格形成の法則 → 化合による変化

人間本性と社会の法則 → 化合物同士の混合

具体的状況 → 自然現象の観察と実験

実際には、化学においても、そして道徳科学においても、ミルが主張するところの「異種効果の法則」は、第二のレベルでしか発生し得ない。

本節の論点は「精神の化学」と社会科学における「化学的方法」の関連であるため、問題となるのは第二のレベルと三つ目のレベルの関係である。エソロジーは、観念と観念の結合の法則を扱うわけではないが、一定の観念連合を形成する外的要因を扱う科学である。そして複合観念は化学結合によって生じるため、エソロジーの法則も、ある種の化学的な要素を含むことになる。そして社会現象における人間本性がどのように働くのかについては、力学的な原因の合成の原理が働く。これがミルの道徳科学の階層段階において、最も顕著に異なっている点である。

---

<sup>240</sup> *SL& CW*. VIII. p. 864.

だが実は、化学結合によって生じた結果が、さらなる結合においては力学的な「原因の合成」原理に従うことは、化学自体においても同様に認められていたことでもある。原因の合成原理を説明した『論理学体系』第三篇第六章で、ミルは次のことを明記しているからである。

化学や生理学の法則のように、原因の合成の原理を破棄することによって存在しえる法則もあるが、だからといってこれらの特殊な法則が……相互に合成することができないということにはならない。結合によって法則が変化した原因は、その新しい法則を変えないまま、それ以降の結合に持ち込むことができる。それゆえ最終的に化学や生理学を演繹科学の状態にまで高めることを断念する理由は何も存在しない<sup>241</sup>。

したがって、ミルは社会科学において「化学的方法」を拒絶したが、この方法の誤謬とは、実際には一段階レベルが下の結合法則を誤って適用したことだと言うことができる。化学において、あくまで異種効果の法則は例外事項とみなされ、その例外をのぞけば力学的な原因の合成の原理したがうように、道徳科学においても、観念連合の問題を除けば、原因の合成の原理が働いている。このように、ミルは道徳科学と化学の間に、これまで思われていた以上の類推をおこなっていると考える構わないだろう。

そして、おそらくミルはこうした異種効果を、単に帰納的な知識の不足に由来するものであると考えていた。前述の通り、ミルが化学的結合を原因の合成という点から説明できなかった理由は、当時の化学が、目印となる一般法則の確立に至っていなかったからに過ぎない。人間においても、精神現象の化合の原理がより明確に規定されるようになれば、異種効果は単なる力学的合成へと還元して説明することが可能となるだろう。だが、それをおこなうためには、当時の心理学の知見は、絶対的に不足していたのである。

## 第五節 道徳感情の化学結合

以上述べてきたように、ミルの精神の化学という心理学の特徴付けは、化学と力学の、言い換えれば実験的段階に留まっている科学と演繹的段階にまで進んだ科学の相違点に基づいている。ミルの主張の少なくとも一端は、この独特な科学の発展についての考察を前提として初めて理解されるものである。言い換えれば、ミルにとって心理学は、化学と同様に実験的段階にある科学だったということでもある。この点を見過ごし、単に化学結合と観念連合の類推として捉えてしまうと、彼の道徳科学の構想自体が化学との類推になっていることを見落としてしまうように思われる。

そしてこの道徳科学の構想は、ミルの道徳哲学においても非常に重要な役割を担ってい

---

<sup>241</sup> *SL3* CW. VII. p. 374.

る。『論理学体系』第六篇第四章において観念の化学的結合について論じた際、彼は（後年の版において）次のような註を付け加えている。

道德感情の場合には直接の実験はある程度まで歴史的経験によって得られるだろう。そしてこうした感情が生み出される特定の観念連合を確実にするまで追うことができるだろう。といってもそれはある程度の幅を持った確実さだが。このような検証を著者は「功利主義論」において正義の感情に関して試みた。<sup>242</sup>

ここでは『功利主義論』の第五章、正義と功利性の関係についての箇所が参照されている。この「正義」の観念の歴史的変遷については、例えば次の歴史的な例示がその該当箇所に当たる。

正義という概念が形成されるときに母体観念、つまり本源的要素が法律の順守であったことは疑いないように思われる。指針が必要とされるあらゆる題目を法律に取り込もうと試み、それらの法律は最高存在から直接に発せられたものと信じていた人々の場合に予想されるように、キリスト教が現れるまでヘブライ人にとってはそれが正義の概念の全てであった。しかし他の民族、とりわけギリシャ人やローマ人は、彼らの法律が元々人間によって作られ、その後も人間によって作られ続けているということを理解しており、人が悪法を作るかもしれないということ、法律による強制力なしに個人が行ったとしたら不正義と呼ばれることと同じようなことを、同じような動機から法律によっておこなうかもしれないということを認めることを躊躇しなかった。<sup>243</sup>

ミルはここで、「正義」と呼ばれる概念、ないしそれにもなう道德感情がいかんして形成されてきたのかを、「法律の順守」という正義とは異なる観念を参照することによって説明している。「特定個人の権利の保護」という正義の概念には、法律と同様の「絶対的強制力」という要素が含まれている。それはもともと、この二つの要素は同一のものから派生したことによって理解される。したがって、法律の順守という観念は、さまざまな社会規範と結合を繰り返すことで次第に、法律が存在しないところであっても、一定の強制力をともなう規範を順守するような観念の形成に至ったものであると。ミルはこれを、妥当な社会科学方法論の一つである「歴史的方法」の用例として考えており、したがってこれが、ミルの化学的要素から見た、『功利主義論』第五章における正義の観念の形成過程の一側面である。

しかし歴史記述による例示という観点を除けば、観念連合による道德感情の説明という事例にふさわしいのは、むしろ『功利主義論』第三章における義務感や強制力の分析である

---

<sup>242</sup> SL: CW. VIII. p. 855.

<sup>243</sup> UT: CW. X. p. 245.

ように思われる。幼少期からの躰と教育が「最大幸福道徳論の究極の強制力」であると述べる彼の議論に、社会の歴史ではなく「個人の性格形成」における、「精神の化学」による道徳感情が生成する過程を見出すことができるだろう。議論をふたたび『論理学体系』に戻した上で、この問題を考えたい。

『論理学体系』第三篇第十二章において、ミルは実験的段階にある科学の一つとして、精神科学を挙げている。前節までの議論からも、その理由は明白である。さて、この箇所における精神科学の説明において、ミルが強調するのは、観念連合において快楽と苦痛という二つの感覚が果たす役割である。彼は次のように述べている。「快と苦の性格をもつ観念は、他の観念よりもずっと容易かつ強力に、連想を形成する。すなわち、そうした連想は僅かな反復でも形成され、その連合はいつそう長く持続する<sup>244</sup>」。ミルによれば、快楽と苦痛が観念連合の強さと持続性を高める上で重要な役割を担うことは、これまで既に実験的方法によって確認された精神の根本法則の一つであり、この法則によって様々な精神現象、とりわけ記憶の強度の説明が容易になる。

例えば我々の思考は、激情や我々の胸に抱く関心と結びつく時には、容易かつ急速に生じる。またこれらに関連する事実は、我々の記憶に強く残る。深く我々の興味を引いた対象や事件にともなう事情については、我々は微細にわたっていきいきと記憶しているし、また非常に幸福であったり、非常に悲惨であったりした時期や場所についても、同様である。我々に衝撃を与えた事件に使用されていた道具を見るか、事件の起こった場所に立つと恐怖におそわれるし、過去の享樂の思い出にふけると楽しい感情が起こる。以上のような結果の全ては、個人の心の感受性に比例するし、また連合を生じさせた快苦の強度に比例している。<sup>245</sup>

ここにみられるように、ミルの理解では、さまざまな思考や記憶は、その思考や記憶が快苦の観念と結びつくことで、より鮮明なものとなり、より強固なものになる。このことを念頭に置いた上で、『功利主義論』の内容を検討してみよう。『功利主義論』第三章の冒頭で、ミルは道徳の基準の強制力の問題に触れ、次のように述べている。

何らかの道徳の基準とみなされているものについては、次のような質問がしばしばなされるし、それは適切なことである。その強制力は何であるか。それに従う動機は何か。よりはっきりと言えば、その義務の源泉は何か。どこからその拘束力をひきだすのか。この問題に対する答えを提示することは道徳哲学の必須の一部である。<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> SL: CW. VII. p. 480.

<sup>245</sup> SL: CW. VII. pp. 480-1.

<sup>246</sup> UT: CW. X. p. 227.

一見すると、ミルはこの箇所ですべて「最大多数の最大幸福が望ましい」という功利性の原理に  
かなる強制力を持たせることが可能であるか、という問題を論じようとしているかのように  
見える。しかし、実際にはそうではない。ミルがここで「道徳の基準」と呼んでいるもの  
は、常識道徳によってもその不正が明白とされる「泥棒、殺人、裏切り、詐欺」などの事例  
である。言い換えれば、これは常識道徳と「快楽と苦痛」を基礎とする道徳心理学における、  
道徳の強制力の説明の相違点の説明である。直観主義者が自分たちの理論の利点として主  
張していることは、これらの事例に対する強制力を、個別の常識道徳自体が一定の権威（強  
制力）を持つということによって説明することだった。それに対し功利主義の道徳論では、  
常識道徳自体の権威に訴えることが出来ない。この懸念に対するミルの答えが、精神の化学  
による道徳感情の形成にある。

ここでのミルの議論が、功利性を最大化する行為の強制力ではないという理由について  
はいくつか根拠を挙げることが出来る。例えばミルは「功利性の原理」や「功利主義道徳論」  
という言葉で、「最大多数の最大幸福を達成することが道徳的に正しい行為であり、それを  
なせ」という内容を指示してはいない。ミルにとって功利性の原理とは、あくまで「快楽と  
苦痛の欠如が唯一の望ましいもの」であるという価値の理論であり、「幸福が目的としての  
ぞましいもの、しかも唯一の望ましいものであり、他のあらゆるものはこの目的のための手  
段としてのみ望ましいものである」という理論である。したがって、ミルはここでも一貫し  
て、常識道徳自体を疑ってかかっているのではなく、その義務の源泉を問題視していると思  
えるべきだろう。もしそうでなければ、例えば「功利性の原理は他の道徳体系がもっている  
あらゆる強制力を持っているし、もっていないとする理由はない」と述べている理由が説明  
できなくなる。だが、もしこれが「最大多数の最大幸福の達成」を意味するのなら、他の道  
徳体系と同じ強制力を持っているとは考えられないだろう。したがって、ここでのミルの論  
争点は、所与の社会規範をどのように説明するかという問題であって、どのような規範に従  
うべきかという問題ではない。

言い換えれば、『功利主義論』第三章における議論はあくまで我々の規範性の源泉を探ら  
うとする道徳心理学の問題であり、規範それ自体の正不正を決めるものではない。このよう  
に理解すれば、ここでミルが想定している功利主義は、先に引用した『論理学体系』での快  
楽の説明、すなわち快楽と苦痛が、記憶や意識の強度を高めるという心理法則とほぼ同義の  
ものであることが理解できる。そして、道徳的不正についての強制力を、常識道徳自体では  
なく、快楽と苦痛の原則から導き出そうとするのが、この第三章でのミルの主張である。そ  
してこの問題に対するミルの答えは次のものとなる。

我々の義務の基準が何であれ、義務の内的強制力<sup>サンクショ</sup>はただ一つ、同じものである——つま  
り、我々自身の心のなかにある感情であり、程度の差はあれ、義務に違反した際に生じ  
る苦痛である。この苦痛は、道徳的本性が適切に陶冶された人々や、より重大な事例の

場合には、義務への違反を不可能にしてしまうほどのものである。<sup>247</sup>

言い換えれば、内的な自責の念、言い換えれば苦痛のみが「道徳の源泉」であると、ミルは主張しているのである。ミルは明らかに、「功利主義によって正当化された道徳の基準」を問題視しているのではなく、どのようなものであれ「道徳の基準」に従うべき理由とされるものは、究極的には快樂と苦痛からしか生じ得ないという主張を行っている。どのような道徳の基準を採用しようとも、違反した際の「苦痛」が発生しなければ、我々はそれに従う動機を獲得しない。そして、ただの苦痛が何の外的要因もなしに、それ単独で道徳感情へと変化するわけではない。

しかしながらその拘束力は一群の感情の存在に起因しており、この感情は正の基準に反する行為をおこなうためには打ち破られなければならない、そして実際にその基準に反してしまえば、この感情は、その後に自責の念という形で現れてくるに違いない。良心の本性や起源について抱いている理論がどのようなものであれ、この感情こそが本質的に良心を構成しているのである。<sup>248</sup>

ミルの考えでは、幼少期からの躾と習慣によって内的な苦痛と行為の予見とが結合することこそが、道徳感情の成立にとって必要な要素である。もちろん、これは「幼少期」の問題には限られない。結論でも軽く触れるが、ミルは社会の改善のための最大の原動力は、人々の性格形成にあると考えていた。そのため、たとえ成人であったとしても、こうした道徳感情の変化、何を道徳の問題とみなすのかという道徳の領域の拡大は、十二分にありえることである。

またこの道徳感情の問題は、クリスティン・コースガードによる解釈を踏まえて考えれば、より容易に理解することが出来るだろう。コースガードは『規範性の源泉』において、『功利主義論』第三章におけるミルの道徳感情形成の説明が、ある種の動機付けの外在主義の理論となっていると論じた<sup>249</sup>。外在主義とは、正不正といった道徳概念自体には「それに従わなければならない」という強制力は付随しておらず、その強制力は、何らかの形で（典型的には幼少期からの躾や習慣）、後天的に獲得されるものであるという主張である。それに対して動機付けの内在主義は、正不正といった道徳概念自体に動機付けの強制力が伴っており、「しかじかの行動は正しい」と判断しながらも、当該の事態に陥った時にその行動を行わないということは、「正しい」という言葉の使い方を理解していない、つまりその概念を使いこなせていないということになる。彼女の主張によれば、ミルが道徳の概念と動機付け

---

<sup>247</sup> UT: CW. X. p. 229.

<sup>248</sup> UT: CW. X. p. 230.

<sup>249</sup> Korsgaard (1996) p. 78.

の問題を結びつけるにあたり、前提として持ち込んだのは観念連合心理学に基づく教育である。幼少期からの躰によって、道徳の言語の使用と道徳感情の間には強力な結びつきが生じる。「ミルが、動機は躰や教育によって徐々に仕込まれるものであって、論証によって引き起こされるのではない、と考えているのは明らかである<sup>250</sup>」。したがって、ミルは道徳概念が正しく適用されるさいには必ず動機が伴うと考えており、功利性の原理の証明とその強制力を分離していたことから、ミルが外在主義を採用していたことは明らかであると。

コースガードにかぎらず、ミルはこれまで動機付けの外在主義者とみなされることが多かった。というのも、道徳的な正・不正はあくまで「最大多数の最大幸福を達成するか否か」に依拠しており、その行為へと駆り立てるものは、後天的な観念連合しかありえないとされているからである。しかし、この第三章における議論が、功利性の原理に基づく「最大多数の最大幸福を目指す行為」の問題ではなく、あくまで常識道徳の規範性をどのように説明するのかという問題だと理解すれば話は別である。ミルの考えは、内在主義として理解しうる可能性が十分に残されている。というのも、ミルの考えでは幼少期からの躰による教育による観念連合の形成こそが、「正しい」という言葉の使い方を習得する方法だからである。逆に言えば、観念連合による動機づけなしに「正しい」という言葉を用いることは、言葉の誤用となる。これは、『功利主義論』第五章における次の記述を見ても明らかだろう。

我々は、ある人物が、法でなければ同胞の世論によって、世論でなければ行為者自身の良心の呵責によって、何らかの方法でその行為をおこなったことを処罰されるべきだということを含意しなければ、何らかのものを不正だと呼ぶことはない。<sup>251</sup>

この記述は明らかに、動機付けの内在主義のテーゼとまったく同じことを主張しているように思われる。ミルは、たしかに観念連合によって、ある観念と快苦が結合することにより、一定の強制力をともなう言明が発生すると考えていた。しかしながら、それは言語の習得と不可分なものでもある。動機付けの外在主義テーゼによれば、我々の道徳概念は、一定の感情や動機付けがなくとも適切に使用可能なものであり、したがって道徳概念自体には動機付けの強制力が内在していないことになる。そしてそれに対し内在主義テーゼによれば、我々の道徳概念自体に動機付けの力が備わっており、道徳概念を適切に使用できているとすれば、それはその道徳概念によって是認される行為への強制力が発生していることになる。ミルの立場は、この両者のどちらに近いものかと問われれば、間違いなく後者の内在主義であると言える。むしろ、ミルの「功利性の原理」は、道徳の問題とは全く別の何かを論じていたものである可能性すら出てくる。

---

<sup>250</sup> Korsgaard (1996) p. 79. [邦訳 92 頁]

<sup>251</sup> UT: CW. X. p. 246.

## おわりに

以上のことから、ミルの道德感情についての理解は、独特の観念連合心理学理解に基づくものであるということが判明した。ミルの考えでは、化学には異種結果の法則という、単体では生じないあらたな性質が化合によって生じるという法則が含まれていた。そして、精神科学も化学と同様の段階に位置付けられる科学であるため、化学に特有とされたこの異種結果の法則が伴っている。それゆえに、ミルの道德科学はある種の道德化学であると言えることが出来る。その考えに基づけば、『功利主義論』第三章における道德感情の説明は、功利主義の強制力の説明ではなく、むしろ我々がふだん所持している道德感情をいかにして快樂主義の立場から——すなわち快樂と苦痛の欠如が唯一の目的であるという価値論から——説明できるのか、という問題だったと考えることが出来るのである。

最後に、この道德心理学の問題が、道德判断の動機付けの問題と密接に関係することを示唆した。次章以降の主題となるのは、この『功利主義論』第五章における内在主義的な説明と、ミルの功利主義や快樂主義的な価値論との接続を、どのように考えるべきなのかという問題を扱っていく。



### 第三部 ミルの道徳哲学

この第三部では、ミルの道徳哲学の全体像を考察する。こんにちにいたるまで、ミルはメタ倫理学においては自然主義的な快楽説を、規範倫理学においては古典的功利主義を提唱した代表的人物とみなされがちである。しかしながら、実際のミルの論述を丹念に追ってみると、実はそうした立場とミル自身の立場は必ずしも一致しないことが判明する。

第六章では、ミルのメタ倫理的なコミットメントが、すくなくとも道徳の理論という点に関しては快楽説ではないことを示す。その際の参照点となるのはG・E・ムーアの『倫理学原理』である。ムーアはミルを「自然主義的誤謬」のかどで非難したが、実際のミルの立場は、ムーアの批判を退けうる。

第七章では、ミルの道徳理論について論じる。これまでの多くの論者は、ミルの功利主義がいかなる種類の功利主義なのかについて多くの議論を展開してきたが、実際のミルの「功利主義」は、現在呼ばれているいかなる種類の功利主義にも当てはまらないものであることを示す。というのも、ミルの『功利主義』はおそらく、「帰結主義」という功利主義に内在するとされる特徴を備えていないからである。



## 第六章 ミルのメタ倫理学説

### はじめに

1903年、十九世紀の哲学と二十世紀の哲学を区別する分水嶺である。というのも、この年にG・E・ムーアがその著書『倫理学原理』を公刊したからである。この著作は、言語の分析を通じて「善を定義する」ことを批判した「開かれた問い論法」と、(かなり評判の悪い主張だが)善さという性質は決して定義されえないが認識可能であるとする「メタ倫理学における直観主義」を展開した著作として知られている。そしてこの記念碑的著作において彼は、J・S・ミルに対して、次のような批判をおこなった。曰く、ミルは「誰もこれ以上に望むことができないほど素朴に、また無邪気に自然主義的誤謬を犯している<sup>252</sup>」のだと。

そして『倫理学原理』の影響によってミルは哲学的倫理学の表舞台から退場し、このことを以って、哲学上の新分野としての「メタ倫理学」が誕生した——このような説明は、二十世紀の哲学の歴史を振り返るにあたって、今なおありふれたものだろう。例えば最近出版された『論理学体系』に関する論文集で、アラン・ライアンは次のように語っている。二十世紀前半における『功利主義論』の評価は、ムーアの批判によって地に落ちていた。そのような不当な状況からミルの議論を救出したいという願いで、自分は『論理学体系』における「生の技芸」の議論に目を向けたのであると<sup>253</sup>。

さて、このライアンは、1970年に『ジョン・スチュアート・ミルの哲学』という研究書を上梓し、『論理学体系』等の著作に目を向けることによって、ミルのメタ倫理学について次のような解釈を提示した<sup>254</sup>。ミルは直接法によって事実についての真偽の判断を下す「科学」と、命令法やその婉曲表現によって規則や指令を勧告する「技芸」という二種類の言明を区別し、倫理学が扱う言明は後者であると論じている。また彼は『功利主義論』において、「究極目的についての問題は直接的な証明になじむようなものではない」と明言している。こうした根拠により、ミルがおこなった—そしてムーアが非難した—究極目的の「証明」は技芸の問題であり、善を定義しているのではなく、「幸福を求めよ」という指令を下している。それゆえミルは、少なくともムーアによって論難されたような、善の自然的対象への還元的定義という誤謬を犯してはいないことになる。

---

<sup>252</sup> G. E. Moore(1903), *Principia Ethica*, § 40. p. 66.

<sup>253</sup> Alan Ryan(2014) p. 246.

<sup>254</sup> Ryan(1970) p 188-92.

このようなライアの解釈——以下「非認知主義的解釈<sup>255</sup>」と称する——にしたがって、現在でも少なからぬ研究者が、ミルは道徳的言明を事実についての断定ではなく命令や説得に類するものとして捉えていたと理解し、彼の立場を指令主義<sup>256</sup>や反実在論<sup>257</sup>などの非認知主義的メタ倫理学説に同定している。この解釈を妥当なものとなせば、少なくともムーアによる批判は回避されるだろう。だが近年、マクロードらによって、こうした非認知主義的解釈に様々な解釈上の難点が含まれることが指摘されている<sup>258</sup>。

ムーアの批判と非認知主義的解釈の難点の双方を回避するため、本章では究極目的の証明自体ではなく、ミルの道徳的言明の構想に着目する。というのも、そもそもミルにとって、「望ましいもの」と「道徳的な正・不正」は直接的には関連しないものだからである。ミルにとって、行為の帰結として生じる幸福の多寡と道徳的評価の是非は必ずしも一致するものではなく、また彼は複数の評価語の中で正・不正の判断のみに、「それを行うことが正しいだけでなく、行わないことは不正である」とする義務的な動機付けの内在性を認めている。ミルのメタ倫理学を再考しようとするのなら、こうした枠組の違いに目を向けてしかるべきである。よって本章の目的は、こうした「道徳」と究極目的の差異を考慮した上で、ミル自身の論述といっそう整合的な彼のメタ倫理学説の再構成を試みることにある。第一節では、G・E・ムーアが『倫理学原理』において、どのような形でミルの快楽主義を理解し、それをどのように批判したのかを再構成する。第二節では、こうしたムーアの批判に対抗してライアらが提示した「非認知主義的解釈」とその問題点を論じる。第三節では、ムーアの批判と非認知主義的解釈の難点の双方を回避するため、問題を価値一般ではなく「道徳」の領域へと限定し、ミルにおける道徳的言明の特徴を考察する。そして第四節において、こうしたミルの道徳的言明についての議論を軸にしたうえで、あらためてムーアによる批判の可否を問いなおす。

## 第一節 ムーアの批判

周知の通り、G・E・ムーアは『倫理学原理』においてミルに対して、「自然主義的誤謬」

---

<sup>255</sup> メタ倫理学における認知主義(cognitivism)と非認知主義(non-cognitivism)の対立点は、実はそれほど自明なものではない。また論者によって、認知主義が何を意味するのかという点についても構想が分かれる場合が多々ある。本発表では、比較的異論の少ないと思われる定義として、認知主義を「道徳的言明は真理値を持つ(truth-apt)」という主張を意味する言葉として、反対に非認知主義を「道徳的言明は真理値を持たない」という主張を意味する言葉として用いる。

<sup>256</sup> Donner & Fumerton(2009) p. 193,

<sup>257</sup> West(2007) p. 31.

<sup>258</sup> Macleod(2013) pp. 206-223.

の烙印を押した。だが、ムーアが「自然主義的誤謬」という言葉でミルの論証の何を批判し、何を問題視したのかはそれほど自明ではない。そもそも、ムーアが指摘する「自然主義的誤謬」とはいったいどのような誤謬なのかについても不明瞭なところが多い。というのも、ムーアは「自然主義的誤謬」とは何をどのようにする誤謬なのかについてはっきりとした定式化を行っていないからである。正確に言えば、実際には何度も定式化を試みているのだが<sup>259</sup>、困ったことに、その各々で説明が食い違っている。例えば「内容目次」では、自然主義的誤謬とは善を「善とは別のある種の対象と同一視<sup>260</sup>」する誤謬であるとされているが、第12節では「自然的対象ではない「善」を、それが何であれ自然的対象と混同する<sup>261</sup>」誤謬とされている。しかしながら、後の箇所では、(ムーアが呼ぶところの)「自然主義的倫理学」、すなわち、内在的な善を「経験の対象であると認められているもの」によって定義する学説だけでなく、善を「超感覚的実在界に存在するとただ推論されるだけの対象」、すなわち神の命令やアイデア等によって定義する学説もまた、この自然主義的誤謬を犯しているとされる<sup>262</sup>。もちろん、ムーアがミルに帰すのは、「自然主義的倫理学」であり、その最も顕著な一例とされる「快樂主義」という立場である。しかし、ムーアがミルを批判したのは、ミルが快樂を善とみなしたという理由ではない。事実ムーアは、ミルと同様に快樂主義の立場をとりながらもその根拠を我々の「直観(intuition)」に置いたシジウィックについては比較的高く評価しており、「快樂が目的として、またはそれ自体として善である」という学説を攻撃しているのではないと言い切っている。ムーアが批判しようとしたのは、快樂を善そのものとみなすことであり、快樂を「善いもの(the good)」とみなすことではなかった。「私は、彼らの実践上の諸帰結の多くについて争うつもりはない。彼らがそれらの結論を擁護しようと考えている諸理由についてのみ、異議を唱えるのである<sup>263</sup>」。彼がミルを批判したのは、「善さ」という性質を、「善ではない別の何らかの対象」によって「定義」したという理由である。そしてここから導かれるムーア自身の積極的な主張は、次のようになるだろう。たとえ快樂が善いものであったとしても、善そのものは定義されうるものではなく、そもそも何らかの形で証明されるものですらなく、ただただ直観によって把握されうるだけのものであると。これはムーアの次の主張からも明らかである。

そして同様に、私は「快樂は善い」と言う一方で、次のように言うことには何の困難も見出だせない。「快樂は善い」とは、「快樂」が「善」と同じもの、つまり快樂は善を意

---

<sup>259</sup> アリカの解釈によれば、『倫理学原理』におけるムーアの「自然主義的誤謬」の定義は、合計で七つ存在する(Alican (1994) pp. 128-30.)。

<sup>260</sup> Moore(1903), p. xiii.

<sup>261</sup> Moore(1903), § 12

<sup>262</sup> Moore(1903), § 25.

<sup>263</sup> Moore(1903), § 12.

味し、善は快樂を意味する、ということの意味しているのではないのだと。<sup>264</sup>

こうした点から、ムーアは「善を快樂によって定義すること」について非難し、「善は快樂である」という命題を否定したが、「快樂は善い」という命題を否定しているのではなく、それどころかムーア自身は、快樂以外にも善いものがあるという多元論を取ってはいるが、一種の快樂主義者とみなしうるとする解釈すらありえる。したがって、ムーアによるミル批判の要点は、次のようなものとして理解する必要があるだろう。つまり、「善を善以外の対象によって定義することはできない<sup>265</sup>」にもかかわらず、ミルは「善とは快樂である」という主張をおこなうことによって「善を定義し」てしまっており、またそもそも「善そのものを証明することは出来ない」にもかかわらず、ミルはその証明を試みてしまっているのだと。

さて、ムーアがミルを自然主義的誤謬の典型例として批判した箇所は、『功利主義論』第四章第三パラグラフである。まずはこのパラグラフにおけるミルの論述を引用しよう。

ある対象が見えることについて与えることのできる証明は、人々が実際にそれを見ること以外にない。ある音が聞こえることの証明は、人々がそれを聞くこと以外にない。我々の経験のその他の源泉についても同様である。同じようなやり方で、何かが望ましいことを示すことができる唯一の証拠も、人々がそれを望んでいることである、と私には思われる。もし功利主義の学説が掲げる目的が、理論上でも実践上でも目的として認められないのなら、それが目的であると人を納得させられるものは何もなくなってしまっただろう。<sup>266</sup>

ムーアは『倫理学原理』の第三章の前半部分、より正確に言えば第 39 節から第 44 節にかけて、このパラグラフの検討をおこなっている<sup>267</sup>。まず、ここで問題となっている言葉は「善い(good)」ではなく「望ましい(desirable)」だが、ムーアによれば、ここでの「望ましい」の意味は、道具的な善さ(すなわち何かの目的に対する手段として善いこと)ではなく、

---

<sup>264</sup> Moore(1903), § 12.

<sup>265</sup> 「善をそれ以外の何かによって定義することはできない」という主張の論証は、「開かれた問い論法(Open-Question Argument)」として知られているが、それ自体の解釈も多々分かれている。本稿ではこの論証自体の妥当性は問題としない。あくまでこの論証が正しかったとして、ミルがその誤謬を犯しているのか否かを検討する。

<sup>266</sup> UT: CW. X. p. 234.

<sup>267</sup> より正確に言えば、この段落に対するムーアの批判は二段階に分かれている。本発表ではムーアの批判の前半部分のみを検討対象としている。というのも、後半部分の批判は「個々人の幸福」ことから「全体の幸福」を導き出す論証への批判となっており、これは「自然主義的誤謬」の問題ではなく、「合成の誤謬」という別の種類の批判に関わる問題だからである。

それ自体善であるもの、すなわち内在的な善さ(intrinsic goodness)のことである(ミル自身の言葉を使えば「究極目的(ultimate end)」である)。また、「功利主義的理論が目的としているもの」は「幸福」であるが、ミルは幸福を「快樂および苦痛の欠如」と同義のものとして扱っている。これを簡略化して「快樂」と呼んでも不都合はないだろう。こうした点を踏まえたうえで、ムーアはこの論証を次のように解釈する。まずミルは最初の文で、「何かが見えること」の証拠は「人々が実際に見ている」ことであり、「何か聞こえる」ことの証拠は「人々が実際に聞いている」ことだと述べている。すなわち、「何かが見える」ということは、「人々が実際にそれを見ている」ということを意味する。そしてこうした感覚と同様に、ミルは「何か望ましい(desirable)ということ」の証拠も、「人々が実際にそれを望んでいる」ことがわかれば十分であると述べている。すなわち、「望ましいもの」とは「人々が実際に望んでいるもの」として定義されうる。そして、人々が実際に(目的として)望んでいる唯一のものは快樂であるため、快樂こそが望ましい唯一のものとされる。これにより、「望ましいもの(内在的に善いもの)」とは「人々が実際に望んでいるもの」であり、「人々が実際に望んでいるもの」は「快樂である」となるため、快樂主義が証明される。

しかし、ムーアは、この視覚や聴覚といった感覚印象と「望ましき」の類推はうまくいっていないと指摘する。というのも、ここで挙がっている「見える(visible)」という言葉は「見られうる(able to be seen)」ということの意味するが、「望ましい(desirable)」という言葉は「望まれうる(able to be desired)」ということの意味するのではなく、「望むべきである(ought to desire)」あるいは「望まれるに値する(deserve to be desired)」ということの意味するからである。たとえ「見える」ということの証拠が「誰かがそれを見る」ことで十分だという「証明」を了解したとしても、「誰かがそれを望んでいる」ということで分かるのは、「それが望まれうるものである」ということだけである。しかし、実際にミルが証明しなければならぬものは、単に「望まれうる」だけでなく、さらに「望ましいもの」の問題だったはずである。言い換えれば、ここでミルは、「望ましいもの」と「望まれているもの」を混同しているのである。

仮にこの証明が上手くいっていると仮定したとしても、今度はミル自身の主張との間に矛盾を引き起こしてしまう。というのも、ミルのこの証明から引き出される結論は、「望ましいもの」とは「快樂」を意味するということだからである。しかしながら、ミルは快樂ならばどんなものであれ望ましいものであると考えているのではない。それとは反対に、望まれうるもの(すなわち快樂)には、より望ましいものとそうではないものの差異があることを強調している。豚の快樂と人間の快樂、愚者の快樂とソクラテスの快樂では、もちろんそれぞれ後者が望ましい<sup>268</sup>。しかしミルの議論をこのように理解すると、「ミルが苦勞して行っているような、善いことをする動機を見出すという問題は生じないことになる」。そして

---

<sup>268</sup> UT: CW. X. p. 211.

それゆえに、ミルは「自然主義的誤謬を犯すことから生じるに違いない矛盾の実例<sup>269</sup>」となってしまうのである。

以上の議論を整理し、またミルの証明の続きを加えると、ムーアが解釈したミルの証明は次のように再構成できるだろう<sup>270</sup>。

- (1)見えるものとは人々が実際に見ているものである。
- (2)同様に、望ましいものとは人々が実際に望んでいるものである。
- (3)人々が実際に望んでいるものは望ましいものである。
- (4)人々が実際に望んでいるものは快楽である。
- (5)したがって快楽は望ましいものである。
- (6)快楽以外の望まれるものは、すべて快楽の手段として望ましいものである。
- (7)したがって快楽は唯一の望ましいものであり、望ましいものは快楽と同一のものである。

この論証の(2)において、自然主義的誤謬が発生している。「見えるものとは人々が実際に見ているものである」という言明と、「望ましいものとは人々が実際に望んでいるものである」という言明は、まったくもって「同様」ではありえない。そしてそれによって、ミルは「善い(望ましい)」という規範的な語彙を「快楽」という事実についての語彙によって定義した自然主義者であるとみなされたのである。

## 第二節 非認知主義的解釈

この批判への応答は多々あり、「自然主義的誤謬」というムーアの議論自体が誤っているとするものもある<sup>271</sup>。しかし本節では、ムーアに真っ向から反対の立場をとったアラン・ラ

---

<sup>269</sup> Moore(1903), § 40.

<sup>270</sup> ムーア自身によるミル批判の要約は次のようになる。「第一にミルは「善いもの」の同義語として用いている「望ましいもの」が、欲求されうるものを意味すると考えている。さらに、どんなものが欲求されうるかの吟味は、彼によると、どんなものが実際に欲求されているかを知ることである。それゆえ彼によれば、もし我々が常にそれだけが欲求される一つのものを見出すならば、そのものは必然的に望ましい唯一のもの、目的として善なる唯一のものであることになる。この議論には明らかに自然主義的誤謬が含まれている」(Moore(1903), § 44)。

<sup>271</sup> 例えば、この問題に集中的に取り組んだ著作に Alican (1994)がある。アリカンには、ミルの「証明」がムーアの論難するような種類のものではないことを指摘しつつも、次のように述べている。「ミルは「善い」が「望ましい」を意味すると明示的に論じていないし、何らかの善

イアンと、それに続く解釈者の見解に目を移したい。ライアンの解釈では、そもそもミルは「道徳的言明は命令である」という非認知主義的見解を抱いており、規範的な語彙である「望ましさ」や「善さ」が、何らかの対象に照らし合わせることで真偽が決まるものであるとは考えてはいなかった。そして『功利主義論』における「証明」も、そうしたミルの道徳的言明についての議論を念頭に置いて読まれるべきものとした。そしてその観点からの読解によれば、ミルが抱いていたメタ倫理学説は、ムーアが非難した快樂主義とは全く異なる相貌を見せることになる。

さて、ライアンがミルの道徳的言明についての構想を再構成するために持ちだした根拠のうち、主要なものは二つある。一つは『経済学試論集』に所収の「経済学の定義、および、この科学における哲学的研究方法について」（以下「定義と方法」）という論文であり、もうひとつは『論理学体系』第六篇「道徳科学の論理学」の第十二章「実践の論理、すなわち生の技芸」である。この双方において、ミルは二種類の言明を「科学(Science)」と「技芸(Art)」という形で区別し、それぞれは全く別の形式をもつ言明であると主張した。前者から見ていこう。「定義と方法」において、ミルは次のように述べている。

〔科学と技芸という〕これら二つの観念は、知性が意思から区別され、直接法が命令法から区別されるのと同様に、互いに異なっている。一方は事実を取り扱い、他方は命令を論じている。科学は諸真理の集合体であり、技芸は諸規則、あるいは行動の心得の総体である。科学の言葉は、「これはしかじかである」とか「これはしかじかでない」とか「これは起こる」「起こらない」といった形で述べられる。技芸の言葉は、「これをせよ」「これを避けよ」というものである。科学は現象を認識し、さらにその現象の法則を発見しようと務める。技芸は目的自体を提案し、さらにそれを成し遂げる手段を追求する。<sup>272</sup>

これは、「経済学はある特定の目的（例えば経済成長）のための手段の考察（技芸）であるため科学ではない」とする批判に対して、そもそも技芸は科学による基礎がなければ成り立たず、したがって経済学はそうした手段を提供するための科学であると主張している箇所である。そしてその問題に続き、道徳も、それ自体は科学ではなく技芸であり、したがって真理ではなく規則を意味すると主張される。

---

いものを望まれたものと混同しているのでもないが、彼が幸福の善さを、なんとかして幸福が望まれていることの観察から引き出していることは明らかである。よって、彼はおそらく、彼が価値を自然現象のうちに基礎づけているという、より根本的な意味での自然主義的誤謬にコミットしている」(Alican (1994)p. 140) これが本当に「誤謬」の名に値するものかという点を措けば、この評価は概ね妥当であると思われる。

<sup>272</sup> CW. IV, p. 312.

道徳そのものは科学ではなく技芸であり、真理(truths)ではなく規則(rules)である。規則の基礎である真理は(あらゆる技芸の場合と同様に)様々な科学から引き出される。<sup>273</sup>

『論理学体系』第六篇「道徳科学の論理学」においてもミルは同様の問題を扱っており、道徳科学と総称されるもの<sup>274</sup>の中には、「である」という形式で真理を述定する本来の「科学」ではなく、「すべし」という命令法の形式で述べられる「技芸」が含まれており、こうした技芸は何らかの事実についての断定ではなく、むしろ命令や説得を遂行しているのだと主張される。ここでも同様に、科学とは「直接法(indicative mood)」で述べられる言明であり、技芸とは「命令法(imperative mood)」で述べられるものである、として両者が区別されている。

さて命令法は、科学と区別される技芸の特徴を示すものである。事実の問題に関する主張としてではなく、規則や指令として語るものはすべて技芸である。倫理学や道徳は、本当は、人間本性と社会の科学に対応する技芸の一部なのである<sup>275</sup>。

いま述べている命題は、何かがあることを主張するのではなく、あるものが存在するべきであると命令し推奨している。このような命題は、一つの独立した部類をなす。その述語が、べきである(ought) またはでなければならない(should be) という言葉で表される命題は、である(is) またはであろう(will be) という言葉で表される命題とは、一般にまったく異なっている。<sup>276</sup>

ミルはこれらの箇所ですら明らかに、事実の問題と規範の問題を、その言明の形式によって区別している。そして「研究の成果が直説法ではなく命令法で、または命令法に等しい回りくどい言い回しで表現されるもの、すなわち義務の知識、実践的倫理学、または道徳と呼ばれるもの」は全て技芸であり、倫理学が扱う「技芸」とは、本質的には「規則」や「指令」、あるいはそれらを婉曲的に述べた表現であると強調している。こうした点から、ライアンはミルのメタ倫理学説を、規範命題を「快樂についての事実命題と同一視する自然主義」ではなく、規範命題を「一種の命令としてみなすもの」とであると解釈する。

---

<sup>273</sup> CW. IV, pp. 319-20.

<sup>274</sup> 集団としての人間の行動を扱う経済学や政治学などの社会科学、および個々の人間の性質を扱う心理学を意味する。

<sup>275</sup> SL6: CW. VIII, p. 943.

<sup>276</sup> SL6: CW. VIII, p. 949.

気をつけなければならないのは、ミルは「科学」という言葉で、いわゆる科学的研究を意味していたのではないという点である。というのも、ミルは「定義と方法」において、次のように述べているからである。

対象の性質についての科学的知識に基づくことがなければ、技芸は技芸にならない。これがなければ、技芸は哲学にはならず、経験となる。プラトン風に言えば、エンペイリアになってしまい、テクネーにはならないのである。<sup>277</sup>

もちろん科学的研究は、真理に到達する最善の手段だろう。しかしながら、方法はそれだけとは限らない。ミルがここで「科学」と呼んでいるものは、アルスやテクネーに相對するところの確実な知識、すなわち「スキエンティア」であり、「エピステーメー」である。

ミルのこの枠組においては、例えば「窃盗は不正である(**stealing is wrong**)」という言明は、「誰も窃盗をするな(**let no-one steal**)」という命令へと変換される。この点で、ミルは「道德の規則を一般化された命令(**generalized imperatives**)だとする見解<sup>278</sup>」をR・M・ヘアと共有しており、ミルは実際には「指令主義者」であったとライアンは論じている<sup>279</sup>。

そしてライアンは、「定義と方法」や『論理学体系』におけるこうした記述を踏まえた上で、ミルの『功利主義』を読みなおすべきだと主張した。ムーアはミルの証明を「望ましいもの」を「快樂」として定義する証明だとみなしたが、そもそもミルは『功利主義論』第一章の第五パラグラフにおいて、次のように述べている。

ここで証明と呼んだものが、普通の通俗的な意味での証明ではないことは明らかである。究極目的の問題は、直接的な証明になじむものではない。……もし善そのものをすべて含んだ包括的な公式(**comprehensive formula**)があり、それ以外のものは目的としてではなく手段として善いのだと断定しても、その公式は受け入れるか(**accept**)拒否するか(**reject**)の対象になりうるだけであり、証明という言葉で一般的に理解されるものの対象ではない。<sup>280</sup>

ここでいわれる「包括的な公式」は明らかに、『功利主義論』第四章の主題となった「快樂がそれ自体で望ましい唯一のものである」という命題である。そしてライアンはこの一節を強調し、ミルがおこなった証明は、事実の「真偽」を問うものではなく、技芸を「受け入れるか拒否するか」と問う問題であると主張する。この解釈は、ミルがなぜ究極目的が「証明

---

<sup>277</sup> UPE: CW. IV. p.317

<sup>278</sup> Ryan(1974), p. 124.

<sup>279</sup> Ryan(1970), p. 189.

<sup>280</sup> UT: CW. X, pp. 207-8.

になじむようなものではない」と述べたのかを明らかにする。というのも、究極目的についての言明がそもそも技芸であれば、技芸とは一種の命令であり、「事実についての断定」ではないからである。事実についての断定ではない以上、その言明が証明されたり反証されたりすることはありえない。究極目的についての命題は、受け入れられるか拒否されるかのいずれかであり、言い換えれば真理値を持つもの(truth-apt)ではない。

ライアン の読解に従えば、ムーアが非難した『功利主義論』第四章の「証明」は次のように解釈される。まず、ミルの証明の背後には「規則の本性についてのホッブズの論証」と呼ばれる議論がある。これは、「自己考慮的な人々(self-interested men)は、自分たちの行動を互いに規制する規則に同意しうる<sup>281</sup>」という命題についての議論であり、ミルはこれを自明なものとして受け取っていた。そして前述の「技芸」の構想に従えば、「快樂(幸福)が唯一の望ましいものである」という言明は、「幸福を求めよ(seek happiness)」という一般的規則を指令する言明へと変換される。そして「ホッブズの論証」により、ミルは合理性についての心理学的利己主義を採用していたため、ある規則が自らの幸福に資するものであれば、その規則は従うべき理由になりうることになる。したがって、「社会の全成員の幸福の増進を求めよ」という(功利主義の)規則が、自らの幸福に資するものであると示すことができれば、それにより功利主義は「知性ある人々」によって合理的に「受け入れられる」ものとなる。そしてライアンはこう結論づける。ムーアが指摘した箇所は、単に「ホッブズの論証」を例示しているだけであり、そもそも(まっとうな意味での)証明ではない。ミルの功利主義の証明は、実際には「功利主義に従うことは合理的である」ということを示す「心理学的証明」であり、望ましいものとは何かを定義するものではなかったのだと<sup>282</sup>。

こうした解釈にしたがって、現在でもミルが抱いていたメタ倫理学説は一種の「非認知主義」だったのだとする解釈が何人かの論者によって主張されている。例えばフマー-tonは、『論理学体系』における科学と技芸の相違に触れた上で、「ミルは二十世紀の指令主義ときわめてよく似た見解を、少なくとも思い描いているのではないか<sup>283</sup>」と指摘し、ウェストは、「ミルの道徳の言語の分析にしたがえば、これら〔殺人、窃盗、詐欺、強要、等々は不正である〕は事実の言明から区別され、汝殺すなかれ、盗むなかれ、欺くなかれ、云々という命令に似たものとなる」とし、「ミルの理論は今日「道徳実在論」と呼ばれるものと対比されるものである」と主張する<sup>284</sup>。そしてセイヤー＝マッコードは、オグデンとリチャー

---

<sup>281</sup> Ryan(1970) p. 196.

<sup>282</sup> ただし、ライアン自身はムーアの「自然主義的誤謬」を、「倫理的命題を証明しようと試みる誤謬、すなわち「である(is)」から「べきである(ought)」を引き出そうと試みる誤謬(Ryan(1970) p. 188)」と論じており、「自然主義的誤謬」をいわゆる「ヒュームのギロチン」と混同しているふしがある。

<sup>283</sup> Donner & Fumerton(2009), p. 193.

<sup>284</sup> West(2007), p. 31.

ズ、エア、スティーヴンソンらが唱えた情動主義に「極めてよく似た見解が、それ以前にジョン・スチュアート・ミルによって擁護されていた<sup>285</sup>」と論じる。

こうして、問題の地平が整えられた。ムーアによれば、そして標準的な多くの解釈によれば、ミルは道徳的言明が真理値を持つもの(truth-apt)であると考えており、例えば「窃盗は不正である」という道徳的言明の真偽は、窃盗が「快樂の増加に資するか否か」によって決定される。それに対してライアンらによれば、ミルは道徳的言明を「命令や推奨の婉曲表現」として考えており、「窃盗は不正である」という道徳的言明は、そもそも何らかの真偽について断定しているのではなく、「盗むな」という命令として分析されるのである<sup>286</sup>。

### 第三節 技芸と道徳的言明

しかしながら、上で見たような「科学」と「技芸」の区別だけから、道徳的言明についての非認知主義的見解を導き出すことは困難であると言わざるをえない。確かに、ミルは一見すると『論理学体系』等の著作で、道徳的言明を非認知主義的に分析しているかのように見える。だが、技芸の形式で述べられる言明が「命令法」の婉曲表現であるという主張は、そのまま道徳的言明の「非認知主義的見解」へと結びつくわけではない。というのも、道徳的言明がある種の「(道徳的) 規則」を表すという主張や、「である(is)」ではなく「べきである(ought)」という表現で述べられるものだという主張は、非認知主義的なメタ倫理学説のみならず、実際にはほとんど全ての倫理学者が共有する「規範命題」の特徴だからである。問題はそれが命題を表しているのか否か、真理値を持つか否かであり、たとえ認知主義者であっても、道徳的言明が「すべきである」という言葉を含むものであることは認めるだろう。ミルが述べる「技芸」の特徴は極めて乏しく、非認知主義的解釈をとる論者ですらそのテキスト上の証拠の不足という難点を認めている<sup>287</sup>。つまり、科学と技芸の区別は、ミルを非認知主義者としても認知主義者としても解釈可能であるということの根拠にはなるが、非認知主義者として解釈するべき根拠とはならないのである。

マクロードは、ライアンらの非認知主義的解釈は事実上、ミルの諸著作に散在する「非認知主義的見解」としても読める箇所を寄せ集めただけであり、そうした箇所は認知主義の立場からも解釈が可能であることを、そしてむしろ非認知主義として解釈すると新たな難点が生じることを指摘し<sup>288</sup>、次のような批判をおこなった。第一に、非認知主義的解釈は「時代錯誤(anachronism)」だという批判である<sup>289</sup>。ライアンがその解釈を提示したのは、1970

---

<sup>285</sup> Geoff Sayer-Maccord(2012)

<sup>286</sup> Ryan(1974), p. 103.

<sup>287</sup> Ryan(1974), p. 103 および Donner & Fumerton(2009), p. 193.

<sup>288</sup> Macleod(2013)

<sup>289</sup> Macleod(2013) pp. 14-17.(draft)

年代のことであり、非認知主義的なメタ倫理学説が隆盛を極めた時期でもあった。またライアンの研究は、「これまで考えられていたよりも体系的な哲学者」としてのミルを再評価しようとする「プロパガンダの書<sup>290</sup>」を自称しており、そこにはある種の偏りが見られる。つまり、ライアンには当時主流だった見解に沿うような形でミルを解釈するバイアスがかかっているのである。そもそも非認知主義という言葉は、エアやスティーヴンソン、そしてヘアといった、論理実証主義の洗礼を受け、どのようにして道德の言語をその枠組に組み込むかという点からメタ倫理学を考察した論者に対して、フランケナが与えた名である。ミルが生きた十九世紀中盤に、ミルが道德語をわざわざ非認知主義的に分析する動機はなく、彼がマッキーによって提示された「奇妙さからの論証(argument from queerness)」に気付いていたという可能性も少ないだろう。

第二に、非認知主義的解釈は、ミルが究極目的の証明に際して「証拠」を挙げたことをうまく説明できなくなる<sup>291</sup>。ライアンの解釈では、たしかに『功利主義論』の第一章で彼が究極目的の証明が「直接的な証明」ではないと考えていたことをうまく説明できるかもしれない。だが、この解釈を認めるならば、技芸である究極目的は、受け入れられるか拒絶されるものであり、いかなる意味においても「証明」されるものではなく、そこに「証拠」は不要となる。しかしながら、ミルが主張しているのは、究極目的は「直接的な」証明になじむものではないということであり、究極目的の証明が不可能であるとまでは主張していない。非認知主義的解釈で証拠が必要だったのは、個人の快樂から全体の快樂へのステップである。しかし先に見たように、ミルは「全体の快樂」についてではなく、「快樂は望ましいものである」という命題自体に対して、人々が実際にそれを望んでいるという「証拠」を挙げている。こうした点からマクロードは、ミルの技芸についての主張を非認知主義的に解釈する余地は残るとしても、積極的にそのような解釈を推進する理由はもはやないと論じる。

またブリンクは、別の側面からライアンの解釈を退けるだろう。ブリンクは、ミルが「心理学的快樂主義」および「心理学的利己主義」を抱いていたとする解釈に対して反論を加えており、ミルが自己利益以外の動機付け理由を認めていることを明らかにしている<sup>292</sup>。例えば『論理学体系』第六篇においてミルは、「意志が動機によって決定されるというとき、動機はつねに、あるいはもっぱら、快樂または苦痛を予想しているわけではない<sup>293</sup>」ということを認めている。

ここまでの説明では、行為は連想を通じて快いものとなるのだから、我々は以前と同じく快樂を予想することで、すなわち行為そのものの快樂を予想することで行為へと突

---

<sup>290</sup> Ryan (1970), p. ix.

<sup>291</sup> Macleod(2013) pp. 18-9(draft)

<sup>292</sup> David O. Brink(2013) pp. 30-33.

<sup>293</sup> SL6: CW. VIII, p. 842.

き動かされるのだと反論されるかもしれない。だがこれを認めたとしても、問題はここで終わりにはならない。我々が習慣の形成へと進み、ある特定の行為やある振舞いの特定の行程について、それが快いからという理由で意志することに慣れてゆくと、ついにはそれが快いということを考慮することなしに、それを意志し続けるようになる。たとえば、我々自身や我々の事情に何らかの変化が生じ、その行為に快樂を見出すことや、おそらく行為の帰結としての快樂を予想することすらなくなったとしても、我々はなおその行為を望み続け、結果として、その行為を遂行し続ける。<sup>294</sup>

これは、人間は非合理的な行為をおこなうことがある、ということの説明ではないだろう。むしろ前章で確認したように、道德感情の観念連合によって、実際には苦痛が発生しない状況においても「強制力と道德感情」が結合した結果である良心によって、人々は突き動かされるということの説明と一致している。それどころか第六篇第八章で、ベンサム提示した心理学的利己主義のような「大雑把な命題は、普遍的真理からかけ離れて」おり、「人間はその全ての行為で、自分の利害関心に支配されているわけではない」と明言している<sup>295</sup>。

また、それ以前の「ベンサム哲学の論考」で既にミルは、「ベンサム氏は、人間の行動は自分の利益に支配されるという哲学的公理を規定する際に、すべての人々は自分が最もしたいと感じていることをするという、極めてトリヴィアルな命題を……飾り立てて主張したに過ぎない<sup>296</sup>」とベンサムを批判している。以上の記述だけから考えても、ライアンが想定したような「ホッブズの論証」をミルが受け入れる余地があるかどうか極めて疑わしい。またミルは道德的言明を事実についての断定ではなく一種の命令だと分析していたのだとみなすウェストすらも、「『功利主義論』の」第四章を読めば、ミルは心理学へと訴えている。そこで彼は技芸者ではなくむしろ科学者に近いように見え、したがって「ミルは道德判断に関しては反実在論者として、価値判断に関しては実在論者として」解釈されるべきだろうと述べている<sup>297</sup>。さらに言えば、ウェストの解釈に反して、ミルにとって道德的言明は真理値を持ち、その真偽は何らかの自然的性質（つまり快樂）によって決定されるのだと主張しても、そのこと自体は、道德的言明が何らかの形で「すべし」という指令的要素を含むことを否定するものではない。

技芸についての非認知主義を拒絶するのであれば、ミルは道德的言明に真理値を認める認知主義者であり、しかもその評価は「快樂と苦痛の欠如を生む度合い」によって決定されると考える快樂主義者なのではないかと考える余地が再び現れる。そして、おそらくその解釈はある程度正しい。『功利主義論』を素直に読めば、——もちろん、ミルが「快樂」と呼

---

<sup>294</sup> SL6: CW. VIII, p. 842.

<sup>295</sup> SL6: CW. VIII. p. 890.

<sup>296</sup> *Remarks on Bentham's Philosophy*: CW. X. p. 13.

<sup>297</sup> West(2007), p. 32.

ぶものが何なのかについては解釈の余地が多分にあるが——ミルは「望ましき」と「快樂」を同一視している快樂主義者だとして読むのが自然だろう。しかしながら、ミルは望ましき（善さ）を快樂と同一視したかもしれないが、たとえそうだととしても、道徳的な正・不正の判断を快樂によって定義しているわけではないという点には目を配るべきである。言い換えれば、ミルは『功利主義論』において、価値の領域と道徳の領域を厳密に区別していた。というのも、ミルは「行為はそれが幸福を増進させる傾向に比例して正しく、幸福とは反対のものを生み出す傾向に比例して不正である」という基準を「道徳の理論を基礎付けている生の理論<sup>298</sup>」と呼んでおり、道徳とそれ以外を区別する基準であるとは決して主張していないからである。また、行為の望ましきには「道徳的」な評価だけでなく、様々な評価がありうることを様々な著作で繰り返し論じており、それこそがベンサムと自分の立場を分かち点であると何度も述べている<sup>299</sup>。

それでは、道徳とそれ以外の価値判断を区別する基準が、快樂の増進ではないとすれば何なのだろうか。その定義は、『功利主義論』第五章14パラグラフにおいて示される。

我々は、ある人物が、法でなければ同胞の世論によって、世論でなければ行為者自身の良心の呵責によって、何らかの方法でその行為をおこなったことを処罰されるべきだということを含意しなければ、何らかのものを不正だと呼ぶことはない。このことが、道徳と単なる便宜を分ける真の分岐点であるように思われる。<sup>300</sup>

ここに見られるように、ミルは「正・不正」についての道徳的判断とそれ以外の価値判断（単なる便宜）の区別を、「法律、世論、良心の呵責」という強<sup>サンクシヨ</sup>制力の有無によって示している。強<sup>サンクシヨ</sup>制力は、『功利主義論』第三章において「それに従う動機(motives to obey it)」「その責務の源泉(source of its obligation)」「拘束力(binding force)」等と言い換えられており<sup>301</sup>、一言で言えば、道徳的な「動機付けの力(motivational power)」であると考えて構わないだろう。つまり「行為の理由」になりうるものである。

もちろん、動機付けの力を持つのは道徳だけではない。たとえばある特定の行為に対して、「正しい」という道徳的評価ではなく、「美しい」「カッコいい」という美的評価を下すとしても、人々はそうした評価を求めてその行為をおこないうるからである。しかし、道徳の判断が持っている動機付けの力は、単なる「動機付け」ではない。不正であるという評価に対して、「非難に値する」という感情すら付随する動機付けである。有徳な行為（「立派である」）であれば、たとえその立派な行為を行わなかったとしても、非難される謂れはない。有徳で

---

<sup>298</sup> UT: CW. X. p. 210.

<sup>299</sup> この問題については第七章で中心的に扱う。

<sup>300</sup> UT: CW. X. p. 246.

<sup>301</sup> UT: CW. X, p. 227.

はないことが、そのまま悪徳の領域と重なることはないからである。しかしながら道徳的な行為であれば、それに反する行為はすべて「不正」となる。

すなわち、ミルのこの基準から考えれば、道徳的言明とは、その判断を下すことによって話者に道徳的な動機付けの力を与える言明のことであり、もし不正であるという判断がくだされれば、本人を含めた共同体によって何らかの強制力<sup>カンクシヨウ</sup>が発生する行為である。そしてこの動機付けの力は、「正・不正」という概念に内在するものである。言い換えれば、「正・不正」という言葉の意味を理解する者であれば、その言葉を用いて道徳判断を下す際に、その内容に対する義務的拘束が働くことになる。例えば、誰かが「窃盗は不正である」と主張したなら、その話者の胸中には「自分を含め、誰であれ窃盗を行ってはならない」という感情が発生する。この基準こそが、「道徳一般をそれ以外の便宜性(Expediency)や美德(Worthiness)から区別する特徴<sup>302</sup>」であるとミルは論じたものである。それゆえ、例えば自らが犠牲になることによって多数の人々を救う英雄的な行動は、たとえ望ましいものであったとしても、それをおこなわないことが不正となるような問題ではない。こうしたミルの正・不正の特徴付けを踏まえるなら、ライアンらが非認知主義的見解の証拠として挙げた「定義と方法」や『論理学体系』での技芸と道徳の説明は、いずれも「動機付け」についての議論であると解釈する余地が生まれる。

そしてミルの科学と技芸の関係についての説明は、技芸が真理値を持ちうる可能性を大きく残している。例えば『論理学体系』においてミルは、「政治の原則の理由や、技芸のその他の規則の理由は、それに対応する科学の定理にはかならない<sup>303</sup>」と論じ、「一般に技芸は、思考にとって最も便利なるのではなく、実践にとって最も便利なるように整理された科学の真理から構成される<sup>304</sup>」と述べている。言い換えれば、たとえ技芸が何らかの指令を下す言明だとしても、そうした言明には「科学」の特徴である真偽についての判断も含まれている。だからといって、ミルは「技芸」を技芸以外のものによって「定義」しているのでも、「同一視」しているのでもない。あくまで、科学と技芸は区別されるものであり、それゆえ道徳的言明について言えば、ミルは「自然主義的誤謬」を犯しているとは言えないのである。

#### 第四節 自然主義的誤謬再訪

だが問題はこれで終わりではない。ミルにおいては「望ましき」の問題と「道徳的な正・不正」の問題が区別されており、そして道徳的言明の構想が動機内在主義的な認知主義であると解釈したとしても、依然として、それではそもそもミルにおける望ましきとはいったい何だったのか、そしてその証明とされた『功利主義論』第四章の議論をどのように理解すれ

---

<sup>302</sup> UT: CW. X, pp. 246-7.

<sup>303</sup> SL6: CW. VIII, p. 944.

<sup>304</sup> SL6: CW. VIII, p. 946.

ばいいのか、という問題が残り続ける。というのも、「快樂が望ましいものである」という技芸は、前節で見たような手段についての技芸ではなく、「目的の技芸」、ミル自身の言葉でいえば「目的論(Teleology)」だからである。

ミルの考えでは、何らかの行為を実際に指導・推奨する「手段の技芸」は科学に基づかなければならないが、その手段によって達成されるべき目的そのものは、科学によって決定されるものではなく、技芸独自の領域に属している。例えばミルは『論理学体系』第六篇第十二章で次のように述べている。

目的そのものを定義することはもっぱら技芸に属し、技芸の特別な分野を形成する。それぞれの技芸は、一つの第一原理または一般的な大前提をもっている。これは科学から借用したものではない。<sup>305</sup>

ここでは、目的の技芸は手段の技芸と異なり、科学から何らかの命題を受け取らずにそれ自体として目的を定めるものだとされている。なるほど、この箇所を見ると、目的の技芸を何らかの事実と関連する（事実に基礎づけられた）ものではなく、真理値を持たない単なる命令として解釈することも可能であるかのように見える。しかしながら、これに続くミルの論述は、その可能性を完全に排除している。

確かに、言葉の最も広い意味では、これらの命題〔目的の技芸〕さえも、ある事実の問題を主張している。そこで肯定されている事実とは、推奨されている行為が話者の心に是認の感情を引き起こしているという事実である。<sup>306</sup>

ここで述べられているように、ミルにとって、目的の技芸であっても命題的内容を持ち、それゆえ真理値を持つ。そしてその真偽は、「話者の精神に是認の感情を引き起こしているという事実」によって決定される。これが、科学との結びつきによって我々に義務の指令を与える手段の技芸とは異なる、目的の技芸の特徴である。

以上の目的の技芸についてのミルの構想を踏まえたうえで、ムーアが批判したあの論証を読み直すとどうだろうか。ここでもう一度、『功利主義論』第四章の第三パラグラフ前半を引用しよう。

ある対象が見えることについて与えることのできる証明は、人々が実際にそれを見る

---

<sup>305</sup> SL6. VIII. p. 948. またミルは次のように述べている。「目的そのものが追求されるべきものかどうか、もし追求されるべきならどんな場合に、またどの程度追求すべきなのかを決定するのは、科学研究者としての彼の任務ではない」(SL6: CW. VIII, p. 950)。

<sup>306</sup> SL6. CW. VIII. p. 949.

こと以外にない。ある音が聞こえることの証明は、人々がそれを聞くこと以外にない。我々の経験のその他の源泉についても同様である。同じようなやり方で、何か望ましいことを示すことができる唯一の証拠も、人々がそれを望んでいることである、と私には思われる。もし功利主義の学説が掲げる目的が、理論上でも実践上でも目的として認められないのなら、それが目的であると人を納得させられるものは何もなくなってしまっただろう。<sup>307</sup>

ここでムーアの批判を振り返ると、彼の批判は、ミルは「望ましい(*desirable*)」という言葉に「望まれうる」と「望むべきである」という二つの語義が重なった形で理解しているため、ここで自然主義的誤謬が発生しているというものだった。しかし今や我々は、目的の技芸の真偽は「話者の精神に是認の感情を引き起こしているという事実」によって決定されるという主張を見た。ミルはあきらかに、「望ましいもの」が「実際に望まれていること」という事実によって裏付けられるものであると考えている。しかしこの二つを同一視しているのだとすると、ムーアの批判がまさしく直撃してしまうことになるだろう。結局、ミルは望ましいものを「望まれているもの」と同一視しているのではないかと。

この点で、「*desirable* と *visible* および *audible* の比較は、感官と欲求能力の間を厳密にパラレルなものとするのではなく、双方ともに適用可能な証拠がある、という主張である<sup>308</sup>」とするウェストの注釈は示唆を与えてくれる。字義通りに読めば、ミルの証明は「望ましき」を「望まれるもの」として定義するものではなく、「何か望まれていること」を、その何かを望ましいと信じるための理由として挙げるものになっている。これは、「何か望まれていること」を、「それが望ましいと信じる理由」とみなすものであり、「望ましき」を「望まれていること」と同一視しているのではない。そして何か望ましいという究極目的を信じる理由は、誰かがそれを実際に望んでいること、すなわち「話者の精神に是認の感情を引き起こしているという事実」であるため、それにより目的の技芸が真であると証明される。そしてこれは、『論理学体系』における目的の技芸の説明とも一致している。アリカンは、ミルの「証明」がムーアの論難するような種類のものではないことを指摘しつつも、次のように述べている。「ミルは「善い」が「望ましい」を意味すると明示的に論じていないし、何らかの善いものを望まれたものと混同しているのでもないが、彼が幸福の善さを、なんとかして幸福が望まれていることの観察から引き出していることは明らかである。よって、彼はおそらく、彼が価値を自然現象のうちに基礎づけているというより根本的な意味での自然主義的誤謬にコミットしている<sup>309</sup>」。これが本当に「誤謬」の名に値するものかという点を措けば、この評価は概ね妥当であると思われる。

---

<sup>307</sup> UT: CW. vol, X, p. 234.

<sup>308</sup> West(2007) p. 78.

<sup>309</sup> Alican (1994)p. 140

しかしながらこの証明が、ムーアが容認しうるものかどうかはまだ疑問が残る。というのも、ムーアは自然主義的誤謬の説明の一つとして、「これは善い」と考えている時、当のものごとが他の何らかの一つのものごとに対して一定の関係をもつと考えている<sup>310</sup>」ことだとも述べている。この点に関して言えば、科学と技芸の区別を踏まえた上でも、やはりミルは自然主義的誤謬を犯していたと考えざるをえないかもしれない。

ただし、ミル自身が考えていた問題は、ムーアが考えていた善の「定義」とはまったく別の問題だったことは念頭に置いておいてもいいだろう。ムーアは事物の定義を、その事物を構成する要素を特定することと同一視しているように思われる。しかしながら、ミルにはそうした定義の用法はない。ミルは『論理学体系』第一篇第八章でミルは、「定義」とは何なのかという問題に対して、次のように答えている。

定義の最も単純で最も正しい観念は、言葉の意味を明確にするための命題である。つまり定義とは、その言葉が一般的に受け入れられている際の意味や、話者や執筆者が自分の話の特定の目的のためにその言葉に結びつけようと意図している意味を、明確にする命題である。<sup>311</sup>

もちろん、これだけでは定義を十全に説明したことにはならない。ミルの定義論では、人名や固有名などの「非共示名」における定義と、指示対象だけでなく属性を共示する「共示名」における定義で、その内容が大きく異なる。本論文第一章でみたミルの名前の分類に基づく、「望ましいもの」という言葉は共示名にあたる。その指示対象は何らかの事物あるいは特性、端的に言えば快樂あるいは幸福そのものであり、その共示内容は、「望ましき」という性質である。そして、共示名の定義とは、その意味、すなわち共示内容を明確にすることにある。

さて、ミルは共示名の定義の例として、「白い white」を挙げている。ミルの定義論で、この言葉がどのように定義されるのかを見ていこう。ミルによれば、「白い」の指示対象は雪や紙などの、個々の具体的に白いものであり、定義の際に問題となるのは、共示内容となる「白さ whiteness」である。こうしたとき、「白い」の定義は二通りのやり方が考えられる。一つは、「白い」という言葉を使わずにパラフレーズするやり方である。その方法を用いれば、「白い」の定義は次のようになる。

「白い」とは、「白さ」という特性をそなえた事物である。<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> Moore(1903), § 25.

<sup>311</sup> SL1: CW. VII. p. 133.

<sup>312</sup> SL1: CW. VII. p. 133.

しかし、ミルはこの分析は不十分であるとする。というのも、実際に我々が「定義」と呼ぶものには、より情報を含んだものがあるからである。とりわけこの定義の問題点は、「白さ」という特性がいったい何を意味するのかが不明であり、そのまま未定義になってしまっている点にある。

このように考えれば、次のように定義できるだろう。「白さ」とは我々に「白い」という感覚を惹起させる特性または力である。したがって、白い対象は、我々に「白い」という感覚を惹起させる対象である。<sup>313</sup>

定義といういとなみをこのようなものとして考え、ミルが「望ましい」あるいは「善い」という言葉を定義したと想定するなら、その定義の内容は「「善い」とは、我々に「善い」という感情を惹起させる対象のことである」というものになるだろう<sup>314</sup>。確かに、ミルが快樂や幸福を「善い」ものの例として考えていることは明らかである。しかし、「善い」はどのように定義されるのかとミルに問いかければ、彼は——おそらくムーアとほぼ同様に——我々に「善い」という感情を惹起する対象であると定義すると思われる。

## おわりに

以上のことから、ムーアが注目した功利主義の「証明」は、実際にはミルのメタ倫理学の構想ではなく、目的の技芸についての問題であった。またミルは目的の技芸が一種の命題であることを認めており、その真偽が「話者の感情」という事実によって決定されるものであることを認めている。したがって、ミルの技芸の理論は、非認知主義的なメタ倫理学説に由来するものではない。そして、道徳ではなく「望ましいもの」自体の問題へと踏み込めば、ミルは明らかに快樂主義を——すなわち功利性の原理を——望ましいものの基準として扱っている。しかし、望ましいものが道徳的な強制力を伴うか否かは明らかではない。言い換えれば、望ましいものは道徳の問題とはまったく別の問題圏にある。この点については、次章でより詳細に論じる必要があるだろう。

---

<sup>313</sup> SL1: CW. VII. p. 136.

<sup>314</sup> 「共示名」ではなく、ミルの用語法において「非共示名」とされる言葉（ジョン、スミスなどの人名やダートマスなどの地名など）の定義は、指示対象の列挙という方法になる。というのも、非共示名は共示内容を持たないため、その意味は指示対象の特定に尽きるからである。仮に「望ましい」という言葉が「非共示名」なのだとすれば、ムーアが指摘したような「自然主義的誤謬」をそこに見出すこともできるだろう。しかし、「望ましい」という言葉をそのような言葉として理解するという立場は、ミルだけでなく、ムーア自身ですら認めないと思われる。

最後に、結局ミルは道徳的言明をどのようなものだと考えていたのかを振り返って終わりたい。ミルにとって科学と技芸は異なる言明であり、技芸は命令法やそれに類する規範的語彙を用いて語られる言明である。たしかにミルは道徳の問題を技芸であると考えていた。しかし技芸とは単なる自らの態度の表出を意味するのではなく、一定の真理による裏付けを伴った命令を意味する。言い換えれば、技芸の妥当性は特定の事実に照らし合わせることによって決定される。しかしながらそれは、「快樂」に照らし合わせて決まるとは限らない。その意味で、ミルの「道徳理論」が快樂主義であったとすることはできないだろう。仮に、もしミルが「望ましいもの」を定義していたとすれば、それはムーアとほぼ同様の定義になったのだと考えてかまわないように思われる。本論文第二章で述べたように、ミルは彼が論敵とみなした「直観主義」については手厳しく批判したものの、「直観」自体については否定していないからである。ムーアとミルは、実際には同一の陣営に属した者だったと考えることすらありえない話ではない。

したがって、技芸は命題的内容を持ち、それゆえ真理値を持つ。そして道徳の領域は技芸の中でも、動機付けの力が内在する領域である。したがって、道徳的言明についてのミルの構想は、動機内在主義的な認知主義として解釈すべきものであり、おそらく非認知主義ではなく、エアのような情動主義でもなければ、ヘアのような指令主義でもない。

## 第七章 道徳・進歩・功利性

### はじめに

ミルが『功利主義論』において、功利性の原理を「行為は幸福を増進させる傾向に比例して正しく、幸福と反対のを生み出す傾向に比例して不正である<sup>315</sup>」として唱えたことに疑いの余地はないが、二十世紀中盤以上、この「功利性の原理」がミルの道徳哲学の中でどのような役割を果たす「原理」だったのかについて、多くの疑問が呈されてきた。もちろん教科書的な解釈では、この原理は最も望ましい「究極目的」として快樂あるいは幸福を掲げる「善の理論」であり、同時に、そうした「善」の達成を道徳的に正しい行為の基準として定める「正の理論」を含むものだとされている。だがこれまでの研究で、実際にはミルは『功利主義論』において、「功利性の原理」を「正の理論」として構想しているわけではないのかとする解釈が有力視されるようになってきた。

例えば『功利主義論』第一章の開幕最初の段落で、ミルは「正と不正の基準についての論争」が、古代ギリシャの時代より二千年が経った当時でさえ解決されておらず、それどころかまったく進歩をみせていないと論じる。この論争の一方の陣営は「功利主義」であり、もう一方の陣営は「直観主義」である。そしてこの問題に関して、彼が史上初の「功利主義者」として描き出すのは、エピクロスでもベンサムでもなく、プラトンの対話篇『プロタゴラス』に登場するソクラテスである。

若きソクラテスが老プロタゴラスの話聞き、（もしプラトンの対話篇が実話に基づいているとすれば）功利主義の理論をソフィストと呼ばれる人たちの通俗的道徳に反対して唱えた頃から、二千年以上経った現在まで同一の論争が引き続き、哲学者たちは対立し続ける同じ旗の下に集まり、思想家も人類一般も、この主題について一致することから程遠い状況にある。<sup>316</sup>

この箇所ではミルは、ソクラテス本人が功利主義者だったとも、またこの対話篇を執筆したプラトンが功利主義者だったとも述べていない。あくまで『プロタゴラス』におけるソクラテスの議論が、功利主義の理論だったのだと述べているに過ぎない。だがこの短い記述だけでは、ミルがどのような意図をもってソクラテスに言及したのか不明瞭なままである。

---

<sup>315</sup> UT: CW. X. p. 210.

<sup>316</sup> UT: CW. X. p. 205.

1830年代にミルが執筆した複数のプラトン対話篇の英訳注解に目を移すと、この疑問は一応の解決を見ることが出来る。ミルが父による幼少期の教育の中で、いくつかのプラトンの対話篇を読みこなしていたことは知られているが、あまり知られていないことに、1834年から数年にわたって彼がプラトン対話篇のうち九つを英訳し、そのいくつかに詳細な注釈をつけて『マンスリー・リポジトリ』誌に発表したことが挙げられる。『プロタゴラス』はその訳注の記念すべき第一回目の作品であり、他の対話篇と較べても、彼は『プロタゴラス』により一層詳細なコメントを残しているよう思われる。そしてそのコメントを見ると、ミルはこの（1830年代の）時点で既に、『プロタゴラス』に登場するソクラテスのある種の功利主義者として考えていることが分かる。

たとえば、功利性の原理——万物は、それらがもたらす快樂や苦痛によってのみ、善であるか、あるいは悪であるという学説——が対話の中で、エピクロスやベンサムによってなされた時と同じように、ソクラテスによってプロタゴラスに反対して大胆に述べられ、力強く主張されている。それにもかかわらず、プラトンの思索の一般的論調はむしろ、快樂と苦痛についてのあらゆる考察とは無関係に、魂のある諸性質がそれ自体で善や悪であるという見解に好意的なように思われる。……徳の根源的基礎付けに関する問題に、プラトンが何か確固たる信念を抱いていたかどうかは疑わしい。<sup>317</sup>

ここに見られるように、ミルはプラトン自身が功利主義者だったとは考えていないものの、『プロタゴラス』におけるソクラテスが「徳の基礎付け」に関して功利主義的な主張を行ったことについては——『功利主義論』と同様に——間違いないと論じている<sup>318</sup>。そして、ここで「功利性の原理」と呼ばれているものは明らかに、「行為はそれが幸福を増進させる傾向に比例して正しく、幸福と反対のことを生み出す傾向に比例して不正である」という「正の理論」ではありえない。

『プロタゴラス』において、上述のミルの論評の対応する箇所は、以下のソクラテスとプロタゴラスの対話にある。

ソクラテス「すると、これらのものが善であるのは、結果として快樂で終わるからであり、また他の苦痛を防止するからですね。それらが善であると呼ぶことが

---

<sup>317</sup> Plato's Protagoras : CW. XI, p. 61

<sup>318</sup> むしろ、ミル自身が古代ギリシャ世界において本当に功利主義を主張した人物だと考えていた哲学者は、おそらくアリストテレスである。例えば『自由論』には、ソクラテスの教えによって、「アリストテレスの賢明な功利主義(the judicious Utilitarianism of Aristotle)」(OL: CW. XVIII. p. 235.)が生み出されたという一節がある。これは『自由論』において「功利主義(Utilitarianism)」という言葉が用いられた唯一の例である。

できるための根拠は、快樂と苦痛以外には何もないでしょう。」

プロタゴラス「その通り。」

ソクラテス「それなら、快樂は善と同じものであり、苦痛は悪と同じものですね。もしも、ある快樂が悪であるとするならば、それは、その快樂がより大きな快樂を妨害するという理由によるか、あるいは、その快樂よりもさらに大きな苦痛をもたらすという理由によるのでしょうか。また、ある苦痛が善であるとするならば、それは、その苦痛がより大きな苦痛を阻止するか、あるいは、より大きな快樂がそれによってもたらされるという理由によるのです。というのも、もしそうでないとなれば、これらのものが善であるか悪であるかということに関して、一般大衆は、何か他の理由を指摘することができるわけですが、それは出来ないでしょう。」

プロタゴラス「君の言うとおりのだ。<sup>319</sup>」

ここでソクラテスとプロタゴラスが争っている問題は、「勇氣の眞の性質に関して、そして付随的に、徳と悪徳の適切な吟味について」の問いである。言い換えれば、この対話篇にミルが見出したソクラテスの功利主義はあくまで徳と悪徳の基準であり、「正しい行為とは最大多数の最大幸福に資する行為である」といった個別の行為の基準ではない。ここから、『功利主義論』の冒頭でミルが「功利主義」という言葉で意味していたものは、あくまで最高善 (*summum bonum*) や究極目的の基準であり、前章で述べた問題に立ち返れば、「望ましいもの」の基準であることが分かる。また「行為の基準としての功利主義」と「望ましいものの基準としての功利主義」の相違点は、同 1834 年にカーライルに宛てて書かれた書簡での「信仰告白」から、より判明に理解することができるだろう。

我々のもう一つの相違点は、私が依然として功利主義者であり、おそらく今後もそうありそうだということです。ただし、私は「功利主義者と呼ばれる人々」の一員ではありません。実際、私の二次的な前提のうちで、彼らと共通しているものは、おそらく一つもないでしょう。私自身を除く全ての人々がその言葉で理解しているような意味とまったくことなる意味でなければ、私は功利主義者ではありません。……私は、人類（むしろその個々の単位）の善が究極目的だと考えていますが（これこそ私の功利主義のアルファでありオメガです）、私は完全なる信念をもって、次のように信じています。この目的は、あなたおっしゃる手段、すなわち各人が自分自身のうち最善のものの発展を各々の唯一の目標として目指す方法以外によっては促進されないのだと。<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> Plato's Protagoras : CW. XI, p. 60.

<sup>320</sup> Letter to Coleridge: CW. XII. 207.

ここでミルはあきらかに、功利主義を「究極目的の理論」として提示しているのであり、「道徳理論」として提示しているのではない。さらに言えば、ミル自身が抱く理論は、「いわゆる功利主義と呼ばれる人々」の理論とは異なるという点が強調されている。そしてこの究極目的は、「自分自身のうち最善のもの発展」を目標とすることでしか達成され得ないのだと。

一般的にベンサムとミルとの相違点は、快樂の測定を「持続性」と「激しさ」の二点に求めたベンサムに対して、個々の快樂には性質にも相違があると論じたミル、という形で対比される。しかしながら、このミルの主張は、両者の間により根本的な相違が存在する可能性を示唆している。すなわちミルの功利主義は、「ミル自身を除く全ての人々がその言葉で理解しているような意味とまったくことなる意味」での功利主義だったのではないだろうか。そうした疑問を抱きつつ、本章の目的として据えたい問題は、ミルの功利主義の全体像を示すことにある。

第一節では、ミルの功利主義が現在一般的に信じられている「古典的功利主義」の学説とどのように異なっているのかを、ジェイコブソンの分析を手がかりとして明らかにする。第二節では、これまで考察されてきたミルの功利主義の様々な形態論の解釈について概観を試みる。第三節では、ミルにとって「道徳の領域」は「望ましいものの領域」と完全には一致しておらず、時として「正しい行為」が「結果としての幸福を最大化する行為」ではないという事態もありえることを論じる。第四節では、「望ましいものの理論」として彼が構想していたものは「生の理論」あるいは「生の技芸」であり、彼の功利主義は「裁判官の技芸」と「立法者の技芸」の双方から理解する必要があることを明らかにする。

## 第一節 古典的功利主義

1861年に出版された『功利主義論』は、発表当時から現在にいたるまで、多くの人々によってミルの「道徳理論」の表明であるとみなされてきた。そしてそこで表明された理論とは、人間の行為の道徳的評価について、それが幸福を増進させる傾向に比例して常に道徳的に正しく、幸福と反対のことを生み出す傾向に比例して常に道徳的に不正であるとする規範理論であると考えられてきた。こうした規範理論は、現代では「古典的功利主義」と呼ばれるものである。さて古典的功利主義は通常、「福利主義」と「総和集計」と「帰結主義」の特徴を併せ持った規範理論だとされている。道徳的な価値を有するものは個々人の福利であり、そうした福利は合算可能であり、そして行為は帰結としてそうした福利を生み出す度合いに比例して正しい。言い換えれば、行為の「帰結」として生じる「福利」の「総和」によって、その行為の正不正を決定するとする理論である。マーク・ティモンズの整理によれば、この古典的功利主義における「正しい行為の理論」は、次の三点でまとめられる<sup>321</sup>。

---

<sup>321</sup> Timmons(2013) p. 116.

- 行為者が A の代わりに実行しうる他のあらゆる代替行為と較べて A によって生じる功利性のレベルがより高い場合かつその場合に限り（そしてそれゆえに）、行為 A は**義務的**である。
- 行為者が A の代わりに実行しうる他のあらゆる代替行為と較べて A によって生じる功利性が少ない場合かつその場合に限り（そしてそれゆえに）、行為 A は**不正**である。
- 行為者が A の代わりに実行しうる他のあらゆる代替行為と比べて A によって生じる功利性が同程度であるが、(2)A と同適度に高い功利性を生じさせる他の代替行為が少なくとも一つある場合に限り（そしてそれゆえに）、行為 A は**随意(*optional*)**である。

古典的功利主義においては、行為の選択肢が複数存在する場合、その選択肢のうちで結果として生じる功利性が最大である行為を選択するべきであり、そうした選択肢をとることが正しいとされる。そして、その選択肢以外の行為を選ぶことは不正であり、複数の選択肢が同程度の功利性を生じさせるのであれば、どれを選んでも正しさは変わらないということになる。これらの基準をまとめると、次のように整理することが出来るだろう。

行為者が A の代わりに実行しうる他のあらゆる代替行為と較べて A によって生じる功利性がより多い場合かつその場合に限り（そしてそれゆえに）、行為 A は**正しい**。

以降、この原則を「古典的功利主義の道徳理論」と呼びたい。

第二節で検討するように、この古典的功利主義の道徳理論が、行為へと直接適用される基準なのか（行為功利主義）、それとも行為を規制する一般的な道徳規則を選択する際の基準であるのか（規則功利主義）という点で解釈者の意見は分かれているものの、多くの場合、ミルがこうした基準を道徳理論として採用していたこと自体には疑問の余地がないとされてきた。だが『功利主義論』や『自由論』を注意深く読めば、実際のミルの道徳理論は、この古典的功利主義の道徳理論から大きく異なることが分かる。というのも彼は少なくとも、（1）結果として生じる功利性が誰の功利性なのかによって行為の評価に差をつけており、さらには、（2）道徳的に正しい行為を、結果として生み出される功利性を最大化する行為と同一視していなかったからである。この二点において、ミルの道徳理論は古典的功利主義の学説と大きく距離を置いている。

この点を明確にするために、ダニエル・ジェイコブソンの「帰結主義なき功利主義」という論文における「帰結主義」の分析を援用したい<sup>322</sup>。ジェイコブソンの解釈は、古典的功利主義の道徳理論とミル自身の道徳理論の乖離を最も鮮明にしたものである。彼の解釈によれば、ミルは確かに「功利主義」の道徳哲学を自認していたが、彼が主張する「功利主義」

---

<sup>322</sup> Jacobson (2009)

は現在「功利主義」と呼ばれる学説——すなわち、福利主義、総和集計、帰結主義の連言——とは大きく異なっており、とりわけ古典的功利主義のみならず功利主義一般の構成要素とされる「帰結主義」という特徴を備えていないことが明らかにされている。

まず、そもそも「帰結主義」という言葉自体が若干の曖昧さを伴っており、それをを用いる論者によって解釈の余地がある言葉だという点に注意を向ける。帰結主義の定義には、広義のものと狭義のものがある。ジェイコブソンによれば、狭義の帰結主義は、シェリー・ケーガンが定義した「最高の帰結を達成する場合に限り、その行為を正しいとする見解」である。しかしながらこの見解を採用すれば、帰結主義とされるものは「直接的行為帰結主義」のみに限定されてしまい、通常は帰結主義に分類される規則功利主義などが、帰結主義の範囲から除外されてしまう。そのため、ケーガンの定義では帰結主義の全体像を示すには狭すぎる。広義の帰結主義は、ワルター・シノット＝アームストロングによる「ある行為が道徳的に正しいか否かは、その帰結にのみ依拠する」とする見解である。ケーガンとは反対に、この定義は狭すぎる。というのも、もしこれこそが帰結主義の定義なのだとすれば、通常は帰結主義に含まれない「利己主義」（自分自身にとって善となる帰結を生じさせる行為を正しい行為とみなす立場）や「禁欲主義」（結果として生じる快樂を、善ではなく悪として捉え、むしろ快樂を生じさせない行為を正しい行為とみなす立場）もまた、功利主義と同程度に帰結主義に含まれてしまうからである。

ジェイコブソンは、帰結主義の総体を最も適切に捉える方法として、この両者の中間に位置する隘路を進もうとする。彼はまずジョン・ロールズの『正義論』における次の記述を手がかりとして、帰結主義の分析をはじめ。よく知られているように、ロールズは『正義論』で功利主義を批判し、善の正に対する優越を唱えた。そして批判対象である功利主義を述べる際、功利主義の理論では自他の快苦を適切に測るために「公平な観察者」という視点が要請されていた点を指摘し、ロールズは次のように述べている。

その結果、功利主義に到達する最も無理のない道は（もちろん、これが唯一の方法ではないけれども）、ひとりの人間にとっての合理的な選択の原理を、全体としての社会にも当てはめるというやり方になる。ひとたびこのことが認められれば、功利主義の思想史において公平な観察者が占める位置や共感が強調されてきたことが容易に理解される。なぜなら、公平な観察者という考え方および我々の想像力を導く際に共感を通じて諸利害を一致させる作用との二つにもとづいてこそ、一人の人間にとっての原理が社会に適用されるものとなるからである。<sup>323</sup>

ロールズによれば、帰結主義および古典的功利主義の最大の特徴かつ問題点は、「ひとりの人間が自分の満足を時間の流れにそってどう分配するかは、間接的な場合を除いて、重要問

---

<sup>323</sup> Rawls(1971) pp. 26-7.

題にはならない。同様に、諸個人の間で満足の総和がどのように分配されるかも、重要問題にはならない」という点にある。ここでロールズが指摘している問題は、ミルがベンサムの場合と同様に述べた「全ての人一人一人として数えられ、誰も一人以上として数えられない<sup>324</sup>」という主張に相当する。この格言が意味しているのは、道徳的価値は「行為者中立的」だということにある。帰結主義では、行為の結果として生じる快楽や苦痛は、それが誰に生じるものであるとしても一定かつ同一の価値をもつ。同じように、誰に生じる苦痛であっても、等しい苦痛は同じ程度悪いものとみなされる。この点で帰結主義はその評価基準が行為者によって左右されず、むしろその行為を観察する「公平な観察者」の視点からの評価が必要となる。そしてこの原則により、誰に与える危害であっても、等しい危害は同じ程度不正である。これが、古典的功利主義に含まれている基本的な前提であり、そしてまた、ロールズが問題視したことでもある。古典的功利主義はその要件として帰結主義を含むため、行為者中立的な観点から、同量のものであれば、誰の快楽であっても等しく評価することになる。

ジェイコブソンはシノット＝アームストロングの「広義の帰結主義」定義にこの「行為者中立性」の原則を加え、ただ価値が同一というだけでなく、「すべての人の幸福を厳密に同じ方法で数え入れ、それが行為の正と不正の評価に用いられる」とする「義務的公平性 (deontic impartiality)」を帰結主義の定義に含める<sup>325</sup>。したがって、例えば利己主義は、行為の結果として行為者自身に生じる快楽と他者に生じる快楽との間に差異をもうけ、同等の量の快楽が生じるならば行為者自身の快楽の増加を選択が「正しい」行為だとみなすため、帰結主義から除外されることになる。

しかしながらミルの道徳理論には、こうした行為者中立的な評価が含まれていない。たしかに、「全ての人一人一人として数えられ、誰も一人以上として数えられない」と最初に述べたのはミルである。価値の問題については、確かにミルも行為者自身に生じる快楽や苦痛も、行為者以外に生じる快楽や苦痛と同等の価値があると考えていたかもしれない。しかしミルは決して、「同じ程度の苦痛を生じさせる行為であれば、誰の苦痛であっても同程度に不正な行為である」とは考えていなかった。

最も典型的な事例として、例えば『自由論』第五章で述べられた、いわゆる「他者危害原則」を考えてみよう。よく知られているように、ミルは社会が個人に加えてもよい強制は、その人が他者に危害を加えることが予見される場合だけであると主張し、たとえ他人にはどんなに愚かに見えたとしても、行為の結果として生じる害悪が行為者自身にしか及ばないものであれば、その行為を社会的に禁止してはならないと論じた。そして彼はこの原則を次のように定式化した。

非難されるべきだとされる個人的行動の場合には、自由を尊重し、社会がその行動を禁

---

<sup>324</sup> UT: CW. X. p. 257.

<sup>325</sup> Jacobson (2008) p. 168.

止ないしは処罰してはならない。というのも、その行動の害悪は、行為者自身にしか及ばないからである。<sup>326</sup>

たしかにミルの議論を読めば、この原則は「功利性の原理」によって正当化されているようにも見える。というのも、自分にとって何が利益となるのかは最終的には自分自身にしか分からないのだから、他者を害する場合以外は諸個人の自由に任せたほうが、より多くの人々の幸福が達成できることになる。だがこの原則が含意している主張はそれだけではない。愚行権の原則は、「ある行為の結果として自分自身の苦痛のみを生じさせる行為であれば、その行為は道徳的な不正ではない」ということをも含意しているのである。

前章で検討した通り、ミルは『功利主義論』第五章において道徳の領域を、法や世論、良心の如何を問わず、何らかの強制力<sup>サンクシヨ</sup>が科せられる行為に限定している。それに対して、『自由論』で考察された他者危害原則では、愚行は行為者自身に苦痛を生じさせる行為であるがゆえに、あらゆる強制力<sup>サンクシヨ</sup>の対象外となっている。そして『自由論』第五章の主題はそもそも、社会が個人に強制してもかまわない領域の範囲を決定することにあり、彼が示した範囲は、あくまで「相手の行為をやめさせなければほかの人に危害が及ぶという予測」があった場合のみ、社会的な強制が——すなわち何らかの強制力<sup>サンクシヨ</sup>が許容されるというものだった。逆に言えば、行為者自身が危害の対象になる場合であれば、その行為は強制の対象とならない。この主張の前提には、明らかに「行為者自身の苦痛」と「行為者が他者におよぼす苦痛」の間の中立性は存在しない。むしろ自他の苦痛の非対称こそが、他者危害原則を支えているとすら言える。

言い換えれば、自分自身に害悪を生じさせる個人的行動の場合は、「全ての人を一人として数える」のではなく、反対に「自分自身をゼロ人として数える」がゆえに、道徳の範囲外とみなされているのである。したがって、ミルの考えていた道徳理論では、少なくとも道徳の領域での価値の評価が、行為が行為者自身に与える影響と他者に与える影響とで、まったく異なっている——そしてそれゆえミルの道徳理論は、ジェイコブソンが定義した意味での「帰結主義」ではない<sup>327</sup>。

もちろん、『自由論』と『功利主義論』が緊張関係にあり、自由の尊重と功利性の最大化が対立する可能性があることは、古くから知られている問題である。ミルが『功利主義論』で提示しようとした「功利性の原理」と、『自由論』で提示しようとした「他者危害原則」の間に、そもそも両立しえない大きな隙間があると考えられることも出来るだろう。しかしこの問題に限れば、そうした緊張関係は度外視してもかまわない。というのも、『自由論』の他

---

<sup>326</sup> OL: CW. XVIII. p. 296.

<sup>327</sup> ただし、シノット＝アームストロングの定義では、ミルの道徳理論は依然として「帰結主義」でありうる。しかしながら帰結主義をどのように定義しようとも、この立場は、功利性の原理を単純な「道徳理論」と見なすことへの反論となっている。

者危害原則に相当する道德規則は、『功利主義論』においても同じように認められているからである。

人類が互いに危害を与えることを禁じている道德規則は……人間の福利にとって他のあらゆる格率よりも重要である。それ以外の格率は、どれだけ大切だとしても、人間事象のいくつかの部門をうまく扱うための最良の方法を明らかにしているにすぎない。

328

このように、『功利主義論』においても、最も重要な道德規則は「互いに危害を与える」行為へと限定されている。ここでも『自由論』の他者危害原則と同様に、道德の問題において、行為の結果として生じる苦痛が自分自身への苦痛なのか他者への苦痛なのかによって、その行為の評価が大きく異なる。したがって、ミルが念頭に抱いていた道德理論は、ジェイコブソンのいう義務的公平性を持っていない。その意味で、ミルの道德理論は古典的功利主義とはまったく異なるものである可能性が生じる。『自由論』における他者危害原則を功利性の原理とは無関係と切り捨てることは、そもそも『功利主義論』自体で、帰結主義とリベリズム双方の矛盾する規則が主張されていると結論づけるに等しい。そのような解釈を避け、ミルの道德哲学をより体系的なものとして考えるためには、上述の「道德理論」が適用される対象と「功利性の原理」が適用される対象が、そもそも別の問題であると考え必要がある。

## 第二節 さまざまな解釈

前節で見たとおり、ミルの道德理論を古典的功利主義、すなわち人間の行為を、「最大多数の最大幸福」を結果として生じさせる場合のみ道德的に正しいとみなす理論として考える解釈には大きな問題がある。だがそもそも、そうした解釈の根拠となっていたのはミルのどのような記述にあるのか。それは、『功利主義論』第二章の冒頭箇所に見出されてきた。

功利性ないし最大幸福原理を道德の基礎として受け入れる基準では、行為はそれが幸福を増進させる傾向に比例して正しく、幸福と反対のものを生み出す傾向に比例して不正である。幸福とは、快樂と苦痛の欠如という意味であり、不幸とは、苦痛と快樂の欠如という意味である。<sup>329</sup>

ここでミルは、行為は「幸福を増進させる傾向に比例して」正しいという基準を提示してい

---

<sup>328</sup> UT: CW. X. p. 255.

<sup>329</sup> UT: CW. X. p. 210.

る。この基準に従えば、例えば選択肢が二つの行為だった場合、その二つのうち、幸福の総量をより大きく増加させるものを選択することが、正しい行為となる。伝統的に、この基準をミルの道徳理論の中心と見なす立場は「比例基準」説と呼ばれてきた。前節の主張を要約すれば、もしこの「比例基準」をミルの道徳理論とみなし、ミルが古典的功利主義の学説を抱いていたのだと解釈すると、『自由論』等での他者危害原則との間に根本的な矛盾が存在してしまう。前者はあらゆる人の快樂と苦痛を同程度に正しい行為の評価基準として採用するのに対し、後者は自他の快樂のうち、自分自身の苦痛の増加を不正な行為に含めない。

もちろん、ミルの道徳理論の要点がこの比例基準にあるとしながら、ミルを「古典的功利主義」よりも洗練された学説と見なす解釈はそれほど目新しいものではない。例えば1954年にJ・O・アームソンが「ジョン・スチュアート・ミルの道徳哲学の解釈」という論文で規則功利主義的解釈の可能性を示して以降、ミルの功利主義には、それまで考えられていたよりも多様な解釈が可能であることが示されてきた。本節では、それらの解釈の異同を確認することで、解釈上の問題の焦点を定めたい。

アームソンは、ムーア以降の哲学界においてミルの『功利主義論』が不当に低く評価されてきたことに疑義を呈し、もしミルがプラトンやライプニッツやカントの半分でも共感を持って読まれてきたならば、より良い解釈が提出出来ただろう述べ、以下のような解釈を提示した。アームソンによれば、当時の教科書的なミル解釈には二重の誤解が含まれている。第一の誤解は、ミルを「自然主義者」とみなすG・E・ムーアの解釈である。前章で見たとおり、ムーアはミルの「究極目的」を、善さを「科学によって探求すべき心理学の範囲」である心理状態としての快樂へと定義してしまったと論じていたが、実際には、ミルはそうした立場をとっていない。アームソン曰く、「ミルが幸福や快樂という言葉を用いるとき、道徳の試金石として「物自体」などの超越的対象を持ち出すことはないという存在論上の問題を論じていた」だけであって、決して倫理学を（心理学などの）科学的研究の範囲に収まるものだと考えていたわけではない<sup>330</sup>。そして第二の誤解は、行為の正不正の試金石として、ミルが究極目的を直接参照しているとみなすことである。アームソンによれば、ミルは功利性の原理を行為へと直接適用しようと考えていたわけではない。むしろミルの議論において個々の行為の正や不正を決定するものは、第一原理である功利性の原理ではなく、個々の「二次原理」である。

ミルは『功利主義論』第二章において、功利性の原理はそのまま個々の行為へと適用されるものではないということを強調し、功利性の原理が真に有用であるためには、我々が日々

---

<sup>330</sup> アームソンが擁護するように、たしかにミルは道徳的真理を「科学」へと還元しようとしていたわけでも、道徳を科学に「基礎づけ」ようとしていたわけでもない。しかし彼は確かに、道徳に「科学」の要素が必要不可欠であるとは考えていた。というのも「望ましいもの」の決定が科学に由来するものではないとしても、「望ましいもの」を達成するための手段の考察は科学の領域に属するからである。この点については本論文第六章において簡単に述べた。

の道徳的思考の中で用いる「二次原理」を決定するためにこそ用いられなければならないと論じている。例えばその最も明瞭な論拠は、『功利主義論』第二章24パラグラフや最終パラグラフに見ることができる。

功利性の原理から引き出される派生原理は、あらゆる実践的技芸と同様に、無限に改善の余地があることを認める。人間の心が進歩途中の段階であれば、その改善は常に進み続けるのである。しかし、道徳規則を改善可能なものと考えたことと、中間的一般化をまったく考慮せずに第一原理によって個々の行為を直接検査しようと試みることは、違うのである。<sup>331</sup>

功利性が道徳的責務の究極的源泉だとすれば、功利性は二つの道徳的責務が両立不可能な場合、どちらか一方に決定するため用いられるだろう。<sup>332</sup>

ここで明らかなように、ミルは行為の正不正の評価において実際に用いられるのは究極目的としての功利性の原理（第一原理）ではなく、功利性の原理から派生した二次原理としての「道徳規則」として考えている。例えば嘘をつくことが不正であるのは、その嘘によって誰かの苦痛が生じるからではなく、「嘘をついてはならない」という二次原理に抵触するからである。そして複数ありうる二次原理が衝突した場合、その矛盾を解決するための上位の法廷として、功利性の原理は持ちだされることになる。例えば「嘘をついてはならない」という道徳規則と「友人を助けなければならない」という道徳規則が衝突する場合、どちらの規則を優先するべきか、という判断が「功利性の原理」によって行われることになる。

したがってアームソンは、ミルの功利主義を「古典的功利主義」よりも穏健な立場として解釈し、ミルの道徳理論は概ね以下のような構造になっていることを示した。

- A：個々の行為は、その行為が何らかの道徳規則に従っていることが示されることで、正しい行為として正当化される。反対に、何らかの道徳規則に反すると示すことでのみ、その不正は示される。
- B：道徳規則は、その規則が究極目的を促進することによってのみ、道徳規則は正当化される。
- C：道徳規則は、全体の福利に関する問題に関してのみ、正当化されうる。
- D：道徳規則が存在しない場所では、特定の行為の正・不正の問題は生じない。ただし行為の価値はそれ以外の方法で評価される。<sup>333</sup>

---

<sup>331</sup> UT: CW. X. p. 224.

<sup>332</sup> UT: CW. X. p. 226.

<sup>333</sup> Urmson (1954) p. 35.

そうすると、『自由論』で論じられた「愚行」は、「道德規則」と無関係であるがゆえに、正不正の評価の対象外となる。ただし、「正不正の評価」以外の方法では（「非難に値する」など）否定的に評価される。

この解釈を認めるなら、ミルの道徳理論は（現代の用語でいえば）「規則功利主義」という名が最もふさわしい理論となる。確かにミルは随所で「二次原理」の重要性を唱えており、功利性の原理は二次原理を正当化する際に用いられるものだという見解を抱いているようにも思われる。しかしその後の研究により、アームソンの規則功利主義的解釈にはいくつかの問題点が含まれることが指摘されている。

二次原理を「新たに制定」しなければならない場合を考えてみても、この解釈には問題があることが分かる。社会の発展により、これまでの道德規則がまったく想定していなかった倫理問題が新たに生じることも多々あるだろう。もし二次原理が存在しない場所での行為の正不正がまったく問題にならないとすれば、そうした場合に何をしても道徳的な評価の対象外となるだろう。

アームソンの解釈をふまえた上で、デイヴィッド・ライオンズはもう少し異なる解釈をおこなっている。彼の解釈は、ミルが二次原理を重視していたということを認める点で規則功利主義解釈に近似するものの、行為の道徳的評価を「道德規則」と完全には同一視しないという点で、アームソンの解釈と袂を分かつている。

ライオンズはミルの道徳的評価に関する立場を「功利性の原理」や「二次原理」ではなく、『功利主義論』第五章15パラグラフにおける「処罰可能性」に見出した。前章でも述べたように、ミルはこの箇所<sup>サンクシヨン</sup>で、道徳的な正不正の概念には何らかの強制力が伴わなければならないと論じている。

我々は、ある人物が、法でなければ同胞の世論によって、世論でなければ行為者自身の良心の呵責によって、何らかの方法でその行為をおこなったことを処罰されるべきだと含意しなければ、何らかのものを不正だと呼ぶことはない。このことが、道徳と単なる便宜を分ける真の分岐点であるように思われる。<sup>334</sup>

ライオンズの解釈では、こうした「強制力」<sup>サンクシヨン</sup>の存在する行為のみが道徳的に正しい行為となり、それ以外の行為は、たとえ望ましいものであったとしても、「正しい」という評価語では判断されないものとなる。

そして「功利性の原理」は行為の正・不正を決定する理論ではなく、価値一般の理論である。したがってその原理は「強制力」<sup>サンクシヨン</sup>自体にも適用される。例えば、ある強制力<sup>サンクシヨン</sup>の存在が全体の幸福を増加させるものであれば、それは適切な強制力<sup>サンクシヨン</sup>として評価され、反対に全体の幸

---

<sup>334</sup> UT·CW. vol. X, p. 246.

福を減少させるなら不適切な強制力と評価される。もちろん功利性の原理は行為にも適用されるが、その際には強制力が伴わないため、単に行為の善し悪しを述べるだけとなる。したがって、ライオンズはミルの道徳理論の全体像を以下のようにまとめる。

ある行為を不正であると呼ぶことは、その行為をしてはならないとする罪悪感やそれ以外の強制力を含意している。しかし、強制力には強制的な規則が想定される。したがって、ある行為が不正であると言うことは、その行為を禁じる強制的な規則が正当化されていると言うことである。<sup>335</sup>

このように、行為の正不正を決定する強制力を功利性の原理が正当化するため、行為の道徳的評価は間接的なものとなる。功利性の原理は、どの強制力が正当な強制力なのかを決定するために用いられるのであって、それ自体では道徳的な「正と不正」の概念を含まない。この解釈に従えば、他者危害原則は「その規則の順守が、最大多数の最大幸福に資する」が故に正当化されることとなり、我々の行為は功利性の原理ではなく、他者危害原則を含めた様々な強制力によって間接的に規制されることになる。この点についてはアームソンの解釈も同様である。

こうした解釈の根底には、ミルが『論理学体系』で提示した「生の技芸」の観点がある。何度か述べたように、ミルの生の技芸は唯一の前提である「第一原理」と複数の「二次原理」から構成され、「第一原理」が提示した「望ましいもの」を達成するための手段として、科学による（つまり事実に関する）考察をふまえた上で、個々の二次原理が制定されるというものだった。その際、ミルは生の技芸の二次原理を「分別」「道徳」「審美」の三つに区分している。もし『論理学体系』での「第一原理」が「功利性の原理」なのだとすれば、その原理は道徳だけでなく、行為の様々な評価を統御するものにならなくてはならない。そして道徳は、三つの生の技芸の一つにすぎないのである。アラン・ライアンはこうした『論理学体系』での生の技芸の区別をふまえた上で、道徳の領域は生の技芸が適用される一つにすぎないと論じていた。同じようにジョン・グレイは、ミルを現代の「行為功利主義」と「規則功利主義」の区別に対応されることは不可能であると論じ、「間接的功利主義の一バージョン」としてミルを解釈するのが最善であり、その立場では功利性の原理は個々の行為と社会的規則のどちらか一方へと直接適用されることはない<sup>336</sup>と述べている。なぜなら、功利性の原理は価値の理論であるため、行為にも、社会規範自体にも適用されるからである。

彼らの解釈とアームソンの解釈との相違点は、強制力の源泉とされるものが道徳の「規則」に限定されないという点にある。例えば上述の『功利主義論』第五章からの引用箇所で列挙されているもののうち、確かに「法律」などは規則という名にふさわしいものである。しか

---

<sup>335</sup> Lyons (1994) p. 55.

<sup>336</sup> Gray (1996) p. 12.

しながら、「同胞の世論」や「良心の呵責」を「規則」という名で呼ぶことは出来ないだろう。「規則」という言葉には、一定の成文化可能性や普遍化可能性が含まれる。道德規則や二次原理は、何らかの強制力が働くものの一例ではある。しかし、道德規則が存在しない場所であっても、世論の声が上がったり、良心の呵責を覚えたりすることはありうる。とりわけ良心の呵責は、何らかの既存の規則や社会規範を想定しなくとも、個々の行為へと適用されるだろう。先に論じたような「社会の発展によって生じた新たな倫理問題」の場合などがその典型である。

このような規則功利主義、あるいは間接功利主義という解釈にはある程度の説得力がある。しかしながら、例えばフレッド・バーガーやヘンリー・ウェスト、デイヴィッド・ブリンクらは、ミルの功利主義には「行為はそれが幸福を増進させる傾向に比例して正しく、幸福と反対のものを生み出す傾向に比例して不正である」という「比例基準」が依然として残り続けていると解釈する。ミルはたしかに功利性の原理を行為自体ではなく、二次原理などの強制力の正当化のために用いられる基準であると考えていた。しかし、彼らの解釈によれば、ミルは功利性の原理を直接行為に適用することを認めなかったわけではない。

ライオンズらの解釈では、「二次原理」を含めたなんらかの強制力が功利性の原理によって正当化された場合のみ、その強制力を正しい行為の基準とみなすことが出来る。そしてミルは確かに『論理学体系』第二章で行為の道德的判断に際して二次原理が必要であり、その二次原理は功利性の原理によって正当化されると述べている。しかしその際の論調は、決してライオンズが述べるような「強制力」の正当化という形にはなっていない。例えば次の箇所を見てみよう。

さらに功利性を擁護する者は、次のような反論に応答する必要がしばしばある——行為に先立って一連の行動が一般的幸福に与える影響のすべてを計算し比較考慮するような時間は存在しないではないか、と。これは、何らかの行為をしなければならぬ機会のたびに旧約聖書や新約聖書を読んでいる時間がないからキリスト教を我々の行為の指針とすることは出来ないと言っているのとまったく同じことである。この反論に対する答えは、これまでに時間は十分あった、つまり人類の過去の全期間がその時間なのだというものである。その全時代を通じて、人類は経験から行為の傾向性を学んできた。人生におけるあらゆる分別や道德が、その経験に基づいている。<sup>337</sup>

ここで述べられているように、ミルが二次原理を必要としたのは、単に人間の個々人には行為の結果を計算する時間や能力が欠けているという理由によっている。したがって、もしそうした能力や時間があるならば、その人は行為の道德判断の基準として直接的に「功利性の原理」を持ち出すことに何の躊躇もしないだろう。そして、ミルはそうした直接の正当化に

---

<sup>337</sup> UT: CW. X. p. 224.

何の問題点も見出さないだろう。むしろミルは二次原理を重視してはいたものの、行為の正・不正は二次原理によってのみ決定されるとは考えていなかったように思われる。ただし、実際には個々の行為における時間の猶予や影響範囲の確定は極めて稀にしかありえないため、人類はある種の経験則として、二次原理を採用することになる。いわば、ミルはあくまで二次原理を「参照すべき過去の履歴」として考えているのであって、行為の正しさの実質的な基準として考えているのではない。したがって、バーガーらの解釈では、ミルの「道徳理論」は依然として行為に「功利性の原理」を直接適用する「比例基準」でありうる。

しかし彼らは、ミルが「処罰可能性基準」を道徳の基準として認めていたこともまた承認せざるを得ないと論じる。したがって彼らの解釈では、『功利主義論』におけるミルの道徳理論には、二種類のもものが混在していることになる。ひとつは、個々の行為を功利性の原理によって、あるいは時間や予見能力がない場合には二次原理に頼って判断する「行為功利主義」の側面。そしてもうひとつは、ライオンズらが強調したような、功利性の原理によって正当化された「なんらかの<sup>サンクシヨ</sup>強制力」が存在する場合にのみ、道徳的判断がくだされるとする「間接功利主義」の側面。ブリンクは『ミルの進歩的原理』において、前者を「直接功利主義」、後者を「<sup>サンクシヨ</sup>強制力功利主義」と呼び、ミルの功利主義に二つの立場が混在していることを認めつつも、次のように述べている。

だが、ミルが一貫していなかったと言うことは、彼は熟慮された見解を抱いていなかったと言うことではない。ミルの直接的功利主義の主張へのコミットメントは、<sup>サンクシヨ</sup>強制力功利主義に含まれる間接的主張へのコミットメントに比べて、より一貫したものになっている。第二章でも、後に間接的要素が導入された第五章でも、ミルは常時直接的功利主義へとコミットしている。<sup>338</sup>

したがってこの解釈では、ミルの功利性の原理は行為の正不正を決定する「道徳理論」でもありうるし、<sup>サンクシヨ</sup>強制力の適切さを判断する「価値理論」でもありうる。そして、<sup>サンクシヨ</sup>強制力もまた正不正の基準を提供する「道徳理論」になっている。したがって二つの道徳理論が衝突する場合、行為功利主義の要素が重視されるものの、それを包括する論拠に欠けていることになる。

こうした解釈に反対し、ロジャー・クリスプはあくまでミルの立場は一貫して行為功利主義であり、ライオンズらが強調した処罰可能性基準は、実際にはミルの道徳理論ではなく、人々が道徳判断をおこなう際にどのような思考をおこなっているのかを明らかにしようとするメタ倫理学の領域に属する問題であると論じている。したがって「処罰可能性」は規範倫理学上の「行為の指針」を提供するものではない。

---

<sup>338</sup> Brink (2013) pp. 109-110.

よって、彼は正当化された処罰可能性という観念を、自分自身の正・不正の基準に含めているわけではない。むしろ、不正の観念自体を分析しているのである。<sup>339</sup>

このようにして二つの道徳理論の「両立不可能性」が回避されるため、クリスピーはミルの道徳理論は行為功利主義として理解しても差し支えないと主張する。ただし、クリスピーの解釈では、ミルの功利主義は行為の決定に常に功利性の原理を参照しなければならないという極端な行為功利主義ではなく、「自分の意思決定に功利性の原理を用いない方が最善の結果が生じる」と思われる際にはむしろ積極的に功利主義的思考を排して二次原理を採用する、多段階の意思決定を兼ね備えた行為功利主義である。

### 第三節 道徳の領域

以上のさまざまな解釈には、どれも一分の利があると言える。ミルはたしかに、行為功利主義的な側面を常に抱いており、それと同時に間接功利主義的な側面も抱いていた。しかしながら、上述の解釈はいずれもミルの道徳理論が、何らかの意味で帰結主義となっていることを含意している。しかし、第一節で見たとおり、ミルの道徳理論に帰結主義の立場を見出すことは出来ない。したがって彼らの解釈はいずれも、最終的に受け入れることはできないものである。

まずは、「古典的功利主義の道徳理論」とは異なるミル自身の「道徳理論」とはいったい何だったのかという問題から始めよう。そのためには、ミルが『功利主義論』以前の考察で道徳という問題をどのように理解し、ベンサム功利主義と自分自身の功利主義をどのように差別化していたのかに目を向けるのがよいだろう。したがって最初に検討するのは、ミルがベンサム主義との決別を改めて表明し、ベンサム功利主義に対して最も厳しく批判をおこなった論文である「ベンサム論」である。

1838年に公刊されたこの著作において、ミルはベンサムを正当に評価するために、彼の哲学の最善の部分とその欠陥から分離しようと試みた。そして、ミルはベンサムが法学などの「実務的な」領域では非常に有益な成果を残しているものの、道徳の問題に関してはきわめて粗雑な理論しか構築できなかったと、次のように批判した。

彼は自らが設けた前提から、正確だけでなく現実に役立つに十分なほど緻密で具体的な結論を引き出すことにかけては、他の誰より適した人であったが、その人間本性と生についての一般的理解については、非常に貧弱な前提しか持っていなかった。<sup>340</sup>

---

<sup>339</sup> Crisp (1997) p. 128.

<sup>340</sup> BE: CW. X. p. 112.

そして「ベンサム論」の後半部分は、ベンサムに欠けていた「人間本性と生についての一般理解」に対する批判に注力されている。そしてその最大の批判点は、ベンサムの道徳哲学に含まれる人間に対する一面的な理解である。そしてその中心的な箇所、ミルはベンサムの「一面性」が彼の道徳哲学に及ぼした悪影響を非常に大きく見積もり、次のように論じている。

この誤謬、というより一面性は、功利主義者としての彼に属しているのではなく、専門的道徳論者としての彼に属しているものであり、宗教的であっても哲学的であっても、ほとんど道徳論者を公称している全ての人々に共通しているものである。行為や性格を道徳的観点から観察することは、確かに第一の最も重要な仕方であることは間違いないが、それをあたかも唯一の仕方であるかのようにみなすという誤りである。<sup>341</sup>

ここでミルは明らかに、ベンサムが人間の行為を「道徳的か否か」という観点からのみ判断していたという一面性を厳しく批判している。ミルによれば、人間の行為の評価は道徳的か否かという観点からだけでなく、他にも二つの観点からおこなわなければならないものである。ベンサムは、三つの評価基準のうちの一つをその全てであると誤解したのだという点が強調されている。そして彼はベンサムへの批判に続けて、自分自身の立場を次のように表明する。

全ての人間の行為は、三つの側面を持っている。第一の側面は道徳的側面、すなわち正と不正である。第二の側面は美的側面、すなわちその美しさである。第三の側面は、共感的側面、すなわちその愛らしさである。第一の側面は我々の理性や良心に、第二の側面は想像力に、第三の側面は同胞への共感に訴える。第一の側面にしたがって、我々は是認または否認し、第二の側面に従って、我々は称賛または軽蔑し、第三の側面に従って、我々は愛したり哀れんだりまたは嫌悪したりする。行為の道徳性は、その予知できる結果によって決まる。行為の美しさ、行為の愛らしさ、またはその逆は、行為がその証拠となるような諸性質によって決まる<sup>342</sup>。

これら人間の行為の三つの側面の分類は、『論理学体系』において多少変更され、「道徳、思慮、美学<sup>343</sup>」の技芸として説明されている。もちろん、「ベンサム論」と『論理学体系』の間には、分類を巡って若干の相違がある。しかしそうした相違を除けば、人間の行為の評価基準は道徳以外にも存在し、「道徳」という評価軸は三つの評価軸のうちの一つに

---

<sup>341</sup> BE: CW. X. p. 112.

<sup>342</sup> BE: CW. X, 112

<sup>343</sup> SL6: CW. VIII, p. 949.

過ぎないという点は両者で共通している。したがって、この点でミルの功利主義は、行為のあらゆる側面を一元的に取り扱うものではない。そしてこの点は、『論理学体系』第六篇で、ベンサムの念頭にあった方法論が「幾何学的方法」だったという側面からさらに力強く批判されることになる。人間の動機には快苦以外にもさまざまなものがあり、また人によってどのような要因が動機として作用するかは大きく異なる。それゆえ、ミルはベンサムが人間を「快樂を追い、苦痛を避ける」だけの存在と見なしたことを最大の誤謬とみなしたのである。

さて以上の点から、行為の道徳的な正・不正の基準は「複数ある評価基準のうちの一つ」であることが分かる。だが問題は、行為の道徳的評価の範囲やその基準の内実である。この点について、1861年に公刊された『オーギュスト・コントと実証主義』ではさらに明確な線引きがなされている。この著作でミルは、コントの倫理学がベンサムのそれとまったく同様に「一面的」になっているという難点を指摘し、「ベンサム論」とほぼ同様の議論によって、「一面性」により生じてしまう問題点を挙げている。そしてミルは、結局のところコントは人間の行為を「義務にあらざるものは、全て罪である」という観点からのみ判断していると論じ、それに対して「義務の領域と罪の領域の間に中間的な領域が、すなわち肯定的な美德の領域が存在する<sup>344</sup>」と主張した。そしてミルは、その指摘に続けてこう論じている。

個人的目的の追求を、他の人々の本質的な利害と矛盾しない限界のうちに制限することは、すべての人々に課された道徳的義務である。この限界が何であるかを決定することは、倫理学の範囲に含まれる問題である。またすべての個人と彼らの構成する集団をその限界内にとどめておくことは、刑罰や道徳的非難に固有の役割である。そして人がこの義務を果たした上で、さらに他人の幸福をその無私の努力の直接目標とし、そのためにその罪なき個人的享樂さえも後回しにし、あるいは犠牲にするならば、彼は感謝と名誉に値し、道徳的称賛の適切な対象となる。彼が外的圧力によってこの行為を強制されたのでもない限り、彼はこの上ない称賛に値する。その必要条件は自発性である。<sup>345</sup>

ミルはここで、「道徳」という領域において、「道徳的義務」の問題と「道徳的称賛」の問題の双方が含まれると論じている。言い換えれば、現代の言葉でいえば「超過義務 (supererogation)」とされる利他的行為について、ミルは、「正しい」行為ではなく、「望ましい」あるいは「称賛に値する」行為であると論じている。しかし、だからといって超過義務が道徳的評価の対象にならないわけではなく、依然として「道徳的」評価の対象ではある。ミルの考えでは、超過義務はたとえ一般的幸福の達成をおこなうものであり、その意味で望ましい行為だったとしても、他者に強制すべきものではなく、それゆえ拘束力が伴うものではない。

---

<sup>344</sup> CP: CW. X, p. 337.

<sup>345</sup> CP: CW. X, p. 337

ここで『功利主義論』に立ち戻ろう。ミルは第二章でこのような超過義務について「人生における個人的な享樂を放棄することで世界の幸福の総量を増大できるときに、そうした享樂を断つことが出来る人は、大いに賞賛に値する<sup>346</sup>」と、『コントと実証主義』と同様の立場を認めている。だがそれに加え、ミルは次のようにも述べているのである。

ところで功利主義者は、ストア派や超越主義者と同様に正当な権利をもって、献身(self-devotion)という道徳が自分たちのものであると主張し続けなければならない。功利主義道徳は、人間には他者の善のために自分自身の最大善を犠牲にする力があることを認めている。ただ、そうした犠牲自体が善いものだということを認めないだけである。

347

ここで明らかに、ミルは外的な強制力が一切働かない超過義務である「自己犠牲」を、「道徳」の範囲に含めている。ただし、たんなる自己犠牲が評価の対象となるわけではなく、その行為が「他者の善」を促進する場合にのみ、肯定的な評価が与えられると論じているのである。このように考えると、たとえミルが「生の技芸」を思慮と道徳と審美の三点に分けていたことを考慮に入れても、「正・不正」の基準を「道徳」の技芸と一致させて考えることには難点があることが分かるだろう。

さて何度か触れているように、『功利主義論』第五章の14パラグラフから15パラグラフにかけてミルは、我々が道徳的な「不正」という判断をおこなう際には、「法でなければ同胞の世論によって、世論でなければ行為者自身の良心の呵責によって<sup>348</sup>」罰せられるという強制力の存在が含意されていると論じている。そしてこれこそが「正義ではなく道徳一般をそれ以外の便宜性や美德の領域と区別する特徴的な違いである<sup>349</sup>」と。これらの立場は、前章で見たように「動機内在主義」というメタ倫理学上の立場の表明であると考えなければならぬだろう。とりわけミルが「処罰可能性基準」で列挙しているもののうち、「行為者自身の良心の呵責」は、道徳的な動機付けの問題であると考えられるしかないと思われる。というのも、自己の良心が何らかの「正当化された」外的基準となっているとは考えられないからである。したがって、超過義務が自発的におこなわれている限りにおいて、その行為は道徳の領域に含まれることとなる。

したがって、上述の超過義務が賞賛に値するとされたとき、その要件は(1)その行為が幸福の最大化を志向していることと、(2)その行為が自発的であることの二点から構成されていると考える必要がある。(1)は比例基準へのコミットメントであり、(2)は処罰可

---

<sup>346</sup> UT: CW. X. p. 217.

<sup>347</sup> UT: CW. X. p. 218.

<sup>348</sup> UT: CW. X, p. 246

<sup>349</sup> UT: CW. X, pp. 246-7

能性基準へのコミットメントである。この両者がないかぎり、その行為は道徳的な評価の対象とみなすことはできない。重要なのは、この(2)が世間一般や常識の問題ではなく、本人のコミットメントであるという点にある。例えば自己犠牲によって他者の幸福を増大させた人物は、他者から評価される場合には「賞賛に値する」と評価されるかもしれないが、自分自身の行為については、その行為が「正しい行為だった」と評価するだろう。逆にもし自己犠牲をおこなわないとすれば、その人物は「自分は不正なことをしてしまった」と感じるようになるだろう。このように、ミルは最善の結果を生み出す行為を道徳的に正しい行為として、あるいは行為の結果として苦痛を生じさせるような行為を道徳的に不正な行為として捉えている一方で、「何らかの方法によって罰せられるということを含意した」行為もまた道徳的な正不正として捉えている。この両者の違いは、前者が客観的な基準であるのに対し、後者が主観的な基準であるという点にある。

ミルは確かに、「最多数の最大幸福」を目的とした行為を「正しさ」の範囲外の超過義務的行為であると論じている。このような「最善の結果」を生じさせる超過義務的行為は、望ましい行為や称賛に値する行為と呼ばれることはあっても、正しい行為だとされることはないかもしれない。しかしそれは処罰可能性基準のうち、「法」や「世論」に依拠した場合に限られる。行為者本人の「良心」をふまえた場合、上述の超過義務的行為もまた「正しい」行為となるのである。その意味で、「賞賛に値する」行動であったとしても、「道徳」の領域には含まれる。法と世論と良心はそれぞれ何らかの強制力をそなえているが、その範囲は同心円上にありながらそれぞれ異なっている。通常の場合、我々は単に社会や共同体の道徳感情に従った行為をおこなうように強制されているだけであり、それ以上を求められているわけではない。ライオンズはこの点を強調し、「道徳と正義についてのミルの基本理論は功利主義を前提としていない。その理由は〔道徳や正義は〕潜在的に広範囲の意義をもつものだからである。ミルは我々に、〔特定の〕権利と責務を認めうるような功利主義の形式を押し付けない<sup>350</sup>」と述べている。彼の主張にも一理ある。しかし権利や責務の概念を伴わなかったとしても、なんらかの強制力が働き、道徳の領域に含まれるような場合もありうるのである。

さてここで、『功利主義論』の第五章の議論に立ち返ってみよう。ミルは実際に、行為の正しさと不正さを刑罰、世論、あるいは行為者自身の良心によって罰せられる行為として定義していた。言い換えれば、道徳の領域は、所与の社会や共同体、あるいは行為者の道徳感情に依拠しているのであって、個人が抱く常識道徳がいかなるものかによって左右される。言わば、これが彼の道徳の領域の定義である。それゆえ、ミルの「道徳の領域」は、デイヴィッド・ヒュームが『人間本性論』で強固に主張した、次の議論にきわめて近似する。

悪徳をどんな仕方に取り扱おうと、あなたは一定の情念、動機、意欲、そして思考しか

---

<sup>350</sup> Lyons (1994) p. 55.

見出さない。この場合、それ以外的事実は一切存在しない。対象を考察している限り、悪徳はあなたから逃げ延びてしまう。あなたが自分の反省を自分自身の胸の内へと向け、そして、自分のうちに生じ、この行為へと向けられる否認の感情を見出すまで、悪徳を見出すことは決してできない。ここには事実がある。だが、この事実は感情の対象ではあるが理性の対象ではない。この事実はあなた自身の内にあるのであって、対象の内にあるのではない。それゆえ、あなたが何らかの行為や性格が悪徳であると宣言するときに意味しているのは、あなたの本性の構造から、その行為や性格について熟慮することによって、非難の感情ないし情緒を抱く、ということに他ならない。<sup>351</sup>

もちろん、このヒュームの情緒主義をどのように解釈するのかという問題は意見が分かれる問題である。しかしここで重要なのは、ミルがヒュームと同様に、道徳的な正と不正を（ヒュームの言葉では徳と悪徳を）行為者の感情との一致とにあるとみなしていた点である。ヒュームもミルも、こうした「道徳感情」が、まったくの恣意的なものであるとする相対主義に陥っていたのではない。ヒュームの場合であれば、こうした道徳感情は「一般的な観点」からの視座によって一定の間主観性が担保される。それに対してミルの場合では、この道徳感情の正当性は、その感情によって生じる行為が「究極目的」に適しているかどうか、すなわち功利性の原理に訴えられているのである。

ミルは「セジウィック論」や「ヒューウェルの道徳哲学」で、所与の常識道徳それ自体を究極的な判断基準とすることは出来ないと繰り返し述べていた。所与の常識道徳自体は、自分自身の正当性を訴えることが出来ず、単にその行為が本人の主観的な基準に従い「道徳の領域」に含まれるという証拠になっているに過ぎない。常識道徳は複数の相矛盾する道徳規則を抱えたものであり、常にその幾つかが衝突してしまう可能性が残り続ける。そうした場合にどの常識道徳を優先するべきかという判断は、ミルが述べるように、第一原理たる功利性の原理に訴えることでしか解決できないだろう。この功利性の原理は、社会や個人によって変化することなく一定であり、客観的な基準となっている。言い換えれば、功利性の原理が個々の行為に適用される場合には「行為者の良心」によって「道徳の領域」に含まれることとなり、法や世論に適用される場合には行為へと間接的に適用されることとなるのである。

また、人間の判断や知識は常に誤りに陥る可能性を秘めたものであり、常識道徳はあくまで我々が参照すべき「経験則」に過ぎない。この点で、常識道徳は経験によって常に改訂していかなければならないものでもある。『自由論』でも、この常識道徳の不完全性への注意が呼びかけられている。

他の人々の伝統や慣習は、一定の範囲なら、彼らの経験が彼らに教えたことであるため、

---

<sup>351</sup> David Hume(1738-9) T3.1.1.26:SBN468-9

推定的な証拠として、敬意を払う必要がある。だが第一に、彼らの経験は狭すぎる、あるいは正しく解釈されていないかもしれない。第二に、彼らの経験の解釈が適切だったとしても、自分には適さないかもしれない。習慣は通常の状態の通常性格のために作られるが、自分の状況や性格は通常ではないかもしれないからである。第三に、その慣習が正しい慣習で、自分に適したものだとしても、単に慣習だからという理由で慣習に従うならば、人間のみに与えられた性質を、教育あるいは発展させることができない。

352

ここで述べられているように、ミルは慣習へと全面的に依拠することについては常に危機感を抱いていた。だが、慣習を改善し、改訂していくためには参照基準が必要となる。言い換えれば、我々が依拠しなければならない常識道徳は、常に功利性の原理による改訂の必要に迫られているのである。

また上述の引用からは、ミルが「慣習だから」という理由で常識道徳に従うことを、常識道徳そのものの不完全性以上に危惧していたことが分かる。慣習への全面的な依拠は、不完全な基準点を用い続けるというだけでなく、受動的な性格を形成してしまうがゆえに、認めることが出来ないのである。というのも、もし人々がそうした受動的な性格に慣れきってしまえば、既存の常識道徳を改善しようとする意欲もまた失われてしまうからである。『自由論』だけでなく、『女性の隷従』などで繰り返し述べられてきたことだが、人々の常識道徳は時として誤った知識に基づいているものであり、たとえ作られた当時は適切な基準だったとしても、社会の発展により、いずれは現状にそぐわないものになってしまう可能性が残る。それゆえ、常識道徳は行為の「究極の」判断基準ではありえない。

#### 第四節 生の理論としての功利主義

前節で述べたことを要約すれば、ミルにとって人々の道徳感情が行為の道徳性の範囲を決定する基準である一方で、功利性の原理は行為の正しさの基準になるものだった。この二つの基準は、どちらか一方を選ばなければならないものではなく、むしろ双方がそろって初めて道徳的評価の全体像が現れるものだと考えるべきである。誰かの犠牲によって最大多数の最大幸福が達成されたとしても、その犠牲が他者による（道徳の範囲を超えた）強要だった場合には、その犠牲に道徳的な肯定的評価が与えられることはない。反対に、いくら法や世論によって強制された行為でも、その法や世論自体が功利性の原理によって是認されないものであれば、その行為は正当化されえない。

『功利主義論』第二章の冒頭で述べられた功利主義の定式化に立ち戻ろう。彼は第二章の最初の段落で「正・不正の試金石として功利性を是認している人々」を擁護し、第2パラグ

---

352 OL: CW. XVIII. p. 262.

ラフにおいて次のように述べていた。

功利性ないし最大幸福原理を道徳の基礎として受け入れる基準では、行為はそれが幸福を増進させる傾向に比例して正しく、幸福と反対のものを生み出す傾向に比例して不正である。幸福とは、快樂と苦痛の欠如という意味であり、不幸とは、苦痛と快樂の欠如という意味である。<sup>353</sup>

ここで彼は明らかに、行為の正不正は、結果として生じる幸福によって決定されるかのように論じている。もし前節で見たように、ミルにとって人々の道徳感情こそが行為の正・不正の基準なのであれば、ここで述べられている「正・不正」の基準としての幸福という論点をどのように理解することが出来るのだろうか。

その答えは、ミルのベンサムに対する批判から理解することが出来る。ミルは「ベンサム論」において、ベンサムが「あらゆる時代のあらゆる状態の社会に用いられる一揃いの出来合いの法律」をつくらうとする試みとして理解されうる点に触れ、その方針が概ね正しいことを認めるものの、ベンサムの狭量な人間本性理解ゆえに、その試みが失敗に終わってしまうという批判を行った。

彼のあらゆる思索を規定している人間本性についての理論が不完全だったため、そこに限界があったことは確かである。というのも既に見たように、彼は国民性やそれを作り出し維持する要因について、ほとんど重視しなかったため、ごくわずかな例外を除けば、ある国の法律をその国民を陶冶する手段として考察することが出来なかった。しかしこれは法律の最重要な側面の一つであり、教師が生徒にこれまで行われた教育の進捗状況に合わせて異なった課題を与えるように、法律も当然すでに到達している文化の程度と種類に合わせて異ならなければならない。粗野な独立状態に慣れている我々の野蛮な祖先と、軍事的専制によって屈服させられているアジアの人々とは、同じ法律はふさわしくなかっただろう。……習慣的に自らを信頼しているイングランド人と習慣的に指導者を信頼しているフランス人にも、同じ法律はふさわしくない。<sup>354</sup>

ここでミルは、理想的な社会規範ならば全ての国々で同じように機能するというベンサムが前提とした普遍性に対し、疑問を投げかけている。というのも、たとえ法律のような明文化されている規範であったとしても、その法律がうまく適用されるかどうかは、当該の社会の状態に大きく依存するからである。ましてや、道徳のような明文化されていない規範であったとすればなおさらである。ミル自身は、先に述べたように、この誤りをベンサムの人間

---

<sup>353</sup> UT; CW. X. p. 210.

<sup>354</sup> BE: CW. X. p. 105.

本性にたいする理解の一面性に起因させている。ベンサムを考えでは、人間はただ快樂に導かれ、苦痛を避けるという原理のみを行動の指針とする動物であり、その人間本性は、どのような社会や時代であっても共通しているものだった。しかし、ミルの人間本性観は、人間にはあらゆる時代や社会の人間にも共通している普遍的な法則と、当該の時代や社会に依拠するだけの偶然的な法則が混在しているとするものだった。そしてミルの「エソロジー」は、そうした人々の変化する人間本性の——言い換えれば性格形成の——特徴を捉えるために考案された科学だった。

話を功利性の原理の適用範囲の問題へと戻せば、確かにミルにとって功利性の原理は道徳的行為の指針として直接用いることが可能なものである。そして、そうした行為の指針を採用可能な社会は、非常に望ましい社会であるとは言えるだろう。しかしながら、そのような社会は「望ましい社会」であるかもしれないが、今ここにある社会ではない。

ミルは現状の社会の「法や世論」を、功利性の原理自体によって導かれるものであるとはみなしてはいなかった。たとえ功利性の原理が望ましい基準であったとしても、当時の社会では、最大多数の最大幸福を帰結する行為をおこなわない事態に対して、外部から何らかの強制力を課すことが正当になりうる状況にはなかったからである。そしてミルはこの適用不可能性を、『功利主義論』の第二章での功利性の原理の提示の際に既にほのめかしている。というのも、ミルは功利性の原理を提示する際に、「道徳の原理」と呼ばず、「道徳の原理を基礎付けている生の理論(the theory of life)——すなわち、快樂および苦痛からの自由が目的として唯一の望ましいものであるという理論」と呼んでいるからである。

これは、『自伝』においてミルが採用した「新たな生の理論」と照らし合わせることで、より詳細に考えることができる。第三章で述べたように、ミルは青年期に「精神の危機」と呼ばれるうつ状態に陥ったが、カーライルやコールリッジといった「ロマン派」の文人との出会いによって「新たな生の理論」を獲得し、その難点を回避したとされている。『自伝』において、ミルはこの「新たな生の理論」を次のように説明していた。

幸福が行為の全ての規則の基準であり、人生の目的でもあるという私の信念は、まったく動揺することがなかった。しかし私は、今やこのような目的は、幸福を直接の目的としないことによって初めて達成されると考えるようになった。自分たちの幸福とは別の何か、すなわち、人々の幸福や、人類の進歩や、手段としてではなく目的そのものとして追求される何らかの芸術や研究に自分の精神を集中できる人だけが幸福なのである。彼らは、このように幸福以外の何かを目指しながら、その途中で幸福を見出す。<sup>355</sup>

ミルはさらにこう続ける。

---

<sup>355</sup> AU: CW. I. p. 145.

人生の楽しみ（今やこれが私の理論だった）は、それが主要目的にはならず、行きずり（*en passant*）に得られる場合、十分に楽しいものになる。いったん楽しみを主要な目的としてしまうと、すぐに不十分に感じられてしまう。楽しみは、厳密な検討には耐えられないだろう。あなたが自分は幸福ですかと自問するなら、あなたは幸福ではなくなってしまう。唯一の機会、幸福ではなく、幸福以外の目的を人生の目標として扱うことである。自己意識、自己吟味、自己探求をその目標につき込めばいい。その他の事情が幸運であるなら、あなたは幸福を思い悩んだり考え込んだりしなくても、幸福を想像の中で先取りすることも幸福を無益に問い詰めて取り逃してしまうこともなく、息を吸うかのように幸福を吸い込むだろう。このような理論が、今や私の生の哲学の基礎となった。<sup>356</sup>

ここでミルは、自身が受け入れた功利主義と、元々存在したベンサムらの功利主義との最大の相違点を打ち出している。それは、人生の目的として自分の快樂（すなわち幸福）の最大化を目指してはならないとする立場である。そしてこの主張は個人だけでなく、社会全体にも当てはまると考えることができる。この論点を敷衍するため、ピーター・レイルトンの「疎外・帰結主義・道徳の要求」という論文が参考になるだろう<sup>357</sup>。

レイルトンはこの論文において、功利主義にかぎらずさまざまな道徳理論が、我々の生活を「疎外」してしまうことを問題視していた。例えば、ある人は友達を見舞う理由が「義務だから」というものであれば、その人は友人との間の友情を破壊してしまうかもしれない。ある人が妻を大切にいたわる理由が「それが最大多数の最大幸福につながるものだから」という理由であれば、その人と妻との間の愛は存在しないことになるかもしれない。道徳理論は何であれ、それを明示的に行為の指針として採用してしまうと、我々の日々の生活やさまざまなコミットメントが破壊されてしまうという問題点を含んでいる。それでは、何であれ道徳理論を採用してしまえば、それにより我々の生活は「疎外」されてしまうことになるのではないか。レイルトンはこの難点を回避するため、ミルが『自伝』で述べた「幸福論のパラドックス」に目を向けた。ミルがこのパラドックスを解決した方法は、幸福を人生の個々の行為の直接の目標とすることなく、「人生全体の」目標とすることだった。個々の状況で、人は友情や恋愛などの人間関係から自己の技能の卓越まで、さまざまなものにコミットし、したがってさまざまな動機から行為する。しかしそうした場合でも、全体として「幸福に生きよう」とする方針を立てているのであれば、個々のコミットメントを破壊することなく幸福を追求することが可能となる。ミルが述べているように、我々の人生は「幸福を主要目的とせず、行きずりに得られるときに」のみ、幸福を得ることが出来る。レイルトンによれば、これは個人の人生上の幸福だけでなく、社会全体の幸福をあつかう場合であっても同様で

---

<sup>356</sup> AU: CW. I. p. 147

<sup>357</sup> Railton (2003), Chap. 6.

ある。個々の状況で「最大多数の最大幸福を達成しよう」という動機から行動するのではなく、あくまで人生上の目的として「最大多数の最大幸福」を据えることが、「道徳による疎外」を回避する手段となる。言い換えれば、道徳理論が適用されるのは個々の行為ではなく、あくまで「人生の目標」であるべきなのだ。このようにして、個々の行為へのコミットメントは求めないが、「人生の目標」に据えられた帰結主義を、レイルトンは「洗練された帰結主義」、あるいは「客観的帰結主義」と呼ぶ。なぜこれが客観的かという、個々の行為者の動機に（つまり主観として）帰結主義を採用するのではなく、主観的な動機が何であれ、帰結最大化以外を目的とした行為をおこなうことで、「客観的には」帰結の最大化がなされるからである。

ミルが社会の道徳の範囲について構想していた問題も、レイルトンは個人の基準として提起したものと同様に、「客観的」基準であったと考えることが出来る。個々の常識道徳は「功利性の原理」を動機として含んでいるわけではなく、法や世論も「功利性の原理」によって形成されているわけではない。しかし社会全体の目的として功利性の原理が据えられているのなら、たとえ個々の法や世論の指針が不完全なものであっても、徐々にその内容を改善していくことが可能となる。言い換えれば、ミルの道徳理論は、「行為者自身の道徳的意思決定に関する理論」と「行為者中立的な道徳的評価に関する理論」の二層から構成されていると考えるべきである。

ミル自身が功利性の原理を社会に適用する際にどのような方針を立てていたのかは、『論理学体系』における生の技芸の適用方法を見れば明らかとなる。ミルによれば、実践のあらゆる分野には「個人がその実践をあらかじめ確立されている規則に合致させることが要求される場合」と、「反対に、各人が自己の行動を規制するための規則を発見または構成することを自己の仕事の課題としている場合」の二種類がある。前者は、あらかじめ存在している既存の規則に従って、どの規則がもっとも当該の事例にふさわしい規則なのかを選択する方法であり、ミルはこれを既存の法に従って判決を下す裁判官に例えている。

後者は、法律自体を検討し、改正し、また新たに制定するような立法者に例えられている。立法者は、裁判官が依拠するところの法を定める。そしてこの技芸の立法者は、技芸の裁判官が依拠する規則を、直観ではなく帰納によって形成しなければならない。つまり立法者は、個々の行為の事例を集め、科学の命題に照らし合わせて、その事例にふさわしい規則を制定する。裁判官は、立法者が定めた規則を、目的にかなうようにそれぞれの事例に適用し、それを執行する。「裁判官の技芸」と「立法者の技芸」という二種類の技芸は、以上のような関係にある。そしてこの両者の関係は、『論理学体系』第二篇で述べられた推論の構造に根ざしたものである。ミルにとって、推論の全体像はPGPだが、前半部分である「特殊から一般へ」の推論をおこなう帰納と、後半部分である「一般から特殊へ」という演繹推論の二段階から構成されている。立法者の技芸は、「ある事情の場合に最も適切な行為とは何か」という特殊事例を集め、科学の命題を中間項として、類似の事例の際に最もふさわしい行動の規則を組み立てることにある。つまり、「特殊から一般へ」という帰納的手続きが、ここで

なされている。一方で、裁判官の技芸は、既存の行為の規則を、個別の事例にどのように当てはめるのが最も目的に叶うのかを検討する技芸であり、ミル自身も言う通り、これは帰納の解釈、三段論法の形式を持つ。いわば「しかじかの行為をするべきである」という規則を解釈し、この場合にはこの行為をするべきであるという判決を下すのが、裁判官の技芸である。従って、ここでは「一般から特殊へ」という演繹的な推論がなされていると言える。そして功利性の原理は、この技芸の構築には一切顔を出すことがない。にもかかわらず、個々の技芸を構築する際の「最終的な試金石」として、功利性の原理は存在する。裁判官が個々の判断を下す際に依拠する「生の理論」が功利性の原理である。立法者が規則を制定する際に依拠する「生の理論」が功利性の原理である。

ミルは『功利主義論』をはじめとする道徳哲学の著作において、社会の状態が変化することで、その社会で受け入れられる規範もまた変化するということを強調している。法や世論は、ある社会には適切なものであっても、別の社会では不適切なものになりうる可能性がある。また 1830 年代に書かれた『時代の精神』から一貫して、人間の社会は古来より少しずつ進歩を遂げているとも主張されている。だが、どれだけ社会が進歩しても、少なくとも「最も望ましい」社会が到来するまでは、法や世論によって強制される道徳の領域を超えた「望ましい行為」は残り続ける。例えばミルは、『コントと実証主義』において、道徳の範囲が常に広がり続けていること、そして道徳の範囲がどれだけ広がろうとも、さらに強制力を伴わない称賛の対象としての善行があることを認めている。

そして社会の利点を享受しているすべての人は、そうではない人々に、人類が達成した道徳的進歩によって慣習となっている肯定的な善行や、無私の奉仕を期待されるようになるため、もし彼が正当な理由なくこの期待を裏切るならば、彼は道徳的非難にさらされる。この原理に従って、道徳的義務の領域は、発展段階にある社会では、常に拡大し続ける。かつて共通の徳ではなかったものが共通の徳になるとき、それは責務の中に数え入れられ、その一方で共通の徳になったものをさらに上回るものについては、依然として単なる賞賛であり続ける。<sup>358</sup>

これまでの議論を踏まえると、彼の主張の要点は次のようになっていると考えることができるだろう。社会の発展により、法や世論によって強制される道徳の領域は拡大する。しかしそうした社会で生きる「個人」の中には、社会が強制される以上の道徳的行為を、自身に強制して自発的におこなうことがありうる。そうした偉人に対して、社会の側からは賞賛を送ることが適切な評価となる。だがその行為者自身は、自らのおこないを「賞賛する」だろうか。むしろ、その行為が「正しいから」という理由でおこなうのではないだろうか。その意味で、処罰可能性基準は道徳の「主観的」基準であると言うことができる。

---

<sup>358</sup> ACP: CW. X, p. 338

また、社会によって強制される道德の領域自体が拡大し続けている理由は、その社会における生の理論として功利性の原理が、暗黙のうちに採用されているからに他ならない。確かに、それぞれの社会やそれぞれの時代で、「功利性の原理」こそが正と不正の基準であると主張されることは稀である。だが多くの社会では、キケロの格言にある「人々の福利こそ最上の法であるべし *salus populi suprema lex esto*」に類する主張は、洋の東西を問わず、社会や国家の目標としてしばしば掲げられるものである。

## おわりに

以上のように考えれば、『功利主義論』における二つの基準の問題点は、「比例基準」としての功利性の原理は客観的基準であり、社会に適用される場合には法や世論の、個人に適用される場合には望ましい行為を指し示すものであり、「処罰可能性基準」としての道德感情は主観的基準であり、その社会や個人における道德の「範囲」を決定するものだったと整理することが出来るだろう。ただし、第一節で述べたとおり、ミルが功利性の原理と呼ぶ「比例基準」は、「全ての人が一人として数えられ、誰も一人以上として数えられない」という原則を持たず、自他に異なった重み付けをするものである。同じ量の苦痛であれば、自分自身が被る苦痛よりも、他者が被る苦痛の方が重視される。逆に同じ量の快樂であれば、自分自身が得る快樂よりも他者が得る快樂の方が重視される。この原則に変わりはない。その意味で、ミルの二つの基準の問題は解決されたとしても、その道德理論はいわゆる「帰結主義」ではないだろう。

したがって、第二節で概観したこれまでの様々な解釈者は、ミルを「解釈」しようとする際に、シジウィック以降洗練された現代的な「功利主義」の理念に引きずられている側面がないとは言えない。ミルの功利主義は、ミル自身が述べるように、彼以外の全ての人々が「功利主義」という言葉で理解しているものとまったく別の意味でなければ、まったくもってミルは功利主義者ではなかったのである。

## 結論：経験論と性格形成の哲学

最後に、これまでの議論を概括し、そこから見えるミルの経験論哲学の全体像を考察したい。本論文では、第一部においてミルの理論的枠組みの検討を、第二部においてミルの道徳科学の構想の土台を、そして第三部においてミルの道徳哲学の全体像を再構成しようと試みた。そして、それぞれの部の主要目的は、序文に述べた三つの観点である。第一部では、ミルの理論哲学が全体として「誤謬を回避するための手段の構築」という側面を持っていたことを明らかにした。そしてとりわけ第三章では、自分の意見の問題点を自分で発見するという習慣が人々によりよい行為をおこなうより正しい意見を持つようとする意欲を生み出し、それにとまって知的に活発な性格を形成していくことを示した。第二部では、ミルの道徳科学の構想は「エソロジー」と呼ばれる性格形成の科学を軸にして展開されており、類推はそうしたエソロジーを自然法則の範囲内で理解するために、心の化学的結合は個人による性格の相違を説明するために必要とされたことを論じた。そして第三部では、ミルの道徳理論が「人々の道徳感情」という基準と密接に関係したものであることを示そうと試みた。これらのことから、ミルの哲学で最も重要視された問題は、個々の理論でも、個々の行為の基準でもなく、むしろ性格形成にあったことが分かる。これは、理論哲学の問題についても同様である。ミルが目的としていたのは、個々の議論の論駁でも、正しい形而上学の確定でもなかった。むしろミルが求めていたのは、そうした論述によって、人々に「誤謬を発見する手段」を伝え、誤った哲学の間違いを、選ばれた天才にではなく、個々の一般的な人々によって訂正させることだった。この点で、ミルの経験論哲学は、その根本の点で「人々の経験」を是正・改善するための哲学だったと言える。もちろん、その背後には、哲学的急進派から受け継いだ社会改革の信念がある。

人々が既存の道徳に不満を感じ、あらたな基準を策定しようと考えた時、あるいは未だ経験していない問題が発生し、新たに基準を策定しなければならなくなったとき、「新たな道徳」の基準が必要とされる。そして、ミルの功利性の原理は、この新たな道徳の基準を設定する際に持ちだされるものである。ミルは『功利主義論』で次のように述べている。

功利性が道徳的義務の究極的源泉であるとすれば、功利性はいくつかの義務がもつめるものが両立しないときに、どちらか一方に決めるために用いられるだろう。その基準を適用することは難しいかもしれないが、何もないよりはマシである。他の体系では、複数の道徳規則がすべて独自の権威を主張しており、それらに介入する資格をもつ共

通の裁判官が存在しない。<sup>359</sup>

このように、功利性の原理が要請されるのは、あくまで義務が消失した場合に限られる。そうではない場合には、「こうして受け継がれてきた信念は大多数の人々にとって道徳の規則となっているし、よりよいものを見つけ出すまでは、哲学者にとってもそうである」。ミルはたしかに次のように述べていた。

あらゆる実践的技芸の準則と同様に、功利性の原理から引き出される系は無限に改善されていく余地があり、人間の精神が進歩する限り、この改善は永遠に続いていく。<sup>360</sup>

しかし、こうして作り上げられた道徳の問題も、常に最善の結果が期待できるものとはならない。というのも、法律や統治形態の問題と同様に、道徳もまた当該社会の国民性によって大きく制約されるからである。

ミルは、道徳の領域が社会や共同体に相対的であり、時代や国によって変化していくものだと考えていた。しかし、その変化は単に自然に任せればよいというものではない。もし人々が活力的性格を持っていなければ、人々の精神の進歩は停止してしまい、この改善は生じなくなってしまう。改善の原動力は、人々の活力的性格にしかない。人々が社会を変えようと望まない限り、少なくとも世論が変わることはない。したがって、ミルの道徳哲学および政治哲学において、彼が最も注力した問題は、どの行為が最善の帰結を生み出すのかという問題でも、どの政策や政治体制が功利性の最大化に繋がる行為なのかという問題でもなく、どのような条件が揃えば、そうした改善を達成しうる人間を教育できるかという問題だった。そして、『代議制統治論』における代議制民主主義の正当化は、少なくとも国民の性格陶冶という点で、この問題を解決しようと試みたものになっている。

『論理学体系』において、ミルは妥当な政治哲学を構成するために「ポリティカル・エソロジー、すなわち人々や時代の性格はどのタイプに決定されるのかについての原因の理論<sup>361</sup>」の必要を訴えていた。そしてこのポリティカル・エソロジーは、以下のような学問として考えられていた。

社会科学のあらゆる従属的部門のなかで、これがもっとも完璧に未熟な段階にある。国民性の原因はほとんどまったく理解されていない。制度や社会の仕組みが国民の性格に及ぼす効果は、一般的には、それらが及ぼす効果のなかで、もっとも注目されず、もっとも理解されていない部分である。エソロジーという科学自体の未熟な状態を考慮

---

<sup>359</sup> UT; CW. X. p. 226.

<sup>360</sup> UT; CW. X, p. 224

<sup>361</sup> SL6: CW. VIII, p. 905

するならば、これは不思議なことではない。ポリティカル・エソロジーの法則は、エソロジーから引き出されなければならないし、政治的エソロジーの真理は、エソロジーの成果であり例証でしかありえないからである。<sup>362</sup>

だが第四章で見たように、ミルはエソロジーの確立に——それゆえこのようなポリティカル・エソロジーの確立に失敗した。これまでいくつかの研究者は、『論理学体系』で構想されたミルのエソロジーは、晩年の初著作において実質的に提示されており、『代議制統治論』を含む政治哲学上の著作は、少なくともその一部分は、エソロジーのケーススタディとして読解されるべきであると論じていた。しかし、ミルはたしかに、性格形成の要素を重要視していたが、それを決して「科学的理論」として提示したわけでもなく、晩年の諸著作で述べられた性格形成論を「実験や観察の結果」であるとも考えていなかった。しかしながら、だからといってミルがエソロジーの要素全てを捨て去ったわけでもない。エソロジーを中核とする性格形成の観点は、決して科学として成立しなかったが、それでもミルの政治哲学の中心的役割を担っていた。

こうした前提を踏まえた上で、『代議制統治論』における議論に目を向けよう。最初の三章において、ミルが論じた問題は次の三つである。

- (1) 政治制度は選択の対象か否か？
- (2) 善い統治の基準は何か？
- (3) どのタイプの統治が最善の形式なのか？

それぞれ順を追って見ていこう。最初の問題は、政治制度が選択の対象か否かという問題である。というのも、ミルが考察するところによれば、統治制度は「完全に人為のものであり、選択可能である」とする立場と、統治制度は自然と出来上がってくるものであり、人間に選択の余地はない、とする二つの立場の間で、完全に議論が分断されているからである。

この問題を理解するためには、フランス革命時の論争を思い起こすとよいだろう。フランス革命は、政治とは人間が作り出すものであるため、いかようにも作りなおすことが出来るという前提のもとで民主主義的政治体制を作り上げたが、それによってヨーロッパ諸国に多大な危害をもたらした。とりわけフランス共和制に反対していたのはイギリスの政治思想家たちである。例えばエドモンド・バークは、そうした立場に強い疑念を抱いていた。ミルが見た二つの立場は、この両者にそれぞれ当てはまるだろう。

しかしミルは、どちらの論陣も、適切な問題設定を見誤っていると主張する。たしかに、政治制度は人為的に決定されるものではないかもしれない。しかしながら、全てが予め決まった伝統や文化にそったものでなければならぬとすれば、そこに進歩や改善の余地はな

---

<sup>362</sup> *SL& CW*. VIII, p. 905

くなってしまう。一方で、政治制度が完全に自然に生じるものであるとしても、同様である。

この論争についてミルが与えた回答は、次の条件の下であれば、政治制度は選択可能であるとするとするものだった。

その統治形態の対象であることを意図されている国民が、それを受け入れたがっているのでなければならないし、あるいは少なくとも、その確立に対して克服できない障害となるほどには、不同意ではないというのでなければならない。彼らは、その統治形態を存続させるために自分たちがしなければならないことを、すすんでしようとし、そうする能力をもたなければならない。また彼は、それがその諸目的を達成するために彼らに要求することを、すすんでしようとし、そうする能力を持たなければならない。<sup>363</sup>

ここでミルは、統治の基準について「三つの条件」を課している。

第二の問題は、最善の統治形態を決定するにあたって、その善さの基準となるのは何なのかという問題である。もちろんこの問題についても、ミルは功利性の原理を直接持ち出すことはない。ただし、ミルは「人民の幸福こそが至上の法である」というキケロ的な格率に非常に近似したものから議論を始める。

ミルの考えでは、確かに何が人々の幸福なのかを計量し、その最大化を達成する手段を策定しようとする試みがもう少しいけば、それは最善の統治形態の基準として最も適したものになる。ミルはこうした帰結主義的な考慮は認める。しかし、ミルはこの基準ではうまくいかないのだと論じ始めるのである。

もし我々が、社会の善はしかじかの要素からなり、これらの要素のある一つはしかじかの条件を必要とし、もう一つの要素は別の条件を必要とする、とすることができれば大変便利であるし、その際には、これらすべての条件を最高度に統一している政府の形態が最善のものであるに違いない。このように、政府に関する理論は、社会の優れた状態を構成する要素についての、別々の諸原理から構成されるだろう。

不幸なことに、そのような諸原理の形成が可能になるように、社会的福利の構成要素を列挙し分類することは容易ではない。<sup>364</sup>

言い換えれば、社会の福利は列挙や分類が非常に困難なものである。この点で、ミルが福利についての客観主義を採用しているわけではなさそうだがというのが容易に分かるだろう。ミルの考えでは、何が幸福に資するものなのかという問題は、人々が生きていく中でそれぞれ「人生の実験」によって発見しなければならないものであり、あらかじめ客観的に決定し

---

<sup>363</sup> CRG: CW. XIX, p. 376

<sup>364</sup> CRG: CW. XIX, pp. 383-4

ているものではありえない。したがって、功利性の最大化を統治の直接の目的とすることは、不可能なのである。たしかに、ミルは統治の目的となる条件を、分類することは可能だとする。しかしそれは、「進歩」と「改善」という、非常に漠然としたものでしかありえない。したがって、政治体制の善し悪しは、幸福を最大化するか否かによって「決定」されるものではありえない。その代わりにミルが強調したのは、政治制度の教育的役割である。彼は次の様に述べている。

どんな政治制度であれそれに関する第一の問題は、その共同社会の諸構成員の道徳的および知的な、というよりむしろ（もっと完全なベンサム分類に従えば）道徳的・知的・活動的な、様々な望ましい資質を、それらの制度がどれだけ助長する傾向があるかということである。<sup>365</sup>

統治の目的である社会の福祉は、進歩と改善という二つの点から理解することが出来る。そして、この一節で「良い性質」とされているものは、端的に言えば「活力的性格」であり、活動力のある様々な傾向性を意味する。ミルは「活力」や「活力的性格」を、社会の改善に役立つような様々な性格類型を総称する一般名として扱っており、「活力」そのものに具体的な性格や行為があるわけではない。たとえば、ミルはこうした活力的性格がもっている資質として、次のような具体例を挙げている。

これらの資質が、勤勉、誠実、正義、深慮であるということに、すべての人は同意するだろう。しかしこれらは全ての資質のうちで、改良にもっと役立つものでないか。また、共同社会においてこれらの徳がいくらかでも発達すること自体が、諸改良のうちで最大のものではないのか。もしそうであれば、統治における資質で、勤勉、誠実、正義、深慮を促進するものはすべて、永続にとっても進行にとっても同様に役立つ<sup>366</sup>。

それらは主に、精神の活発さ、冒険心、勇気といった資質である。これらの資質はすべて、我々がもっている善を保持するためにも、それを増大させるために必要とされるのとまったく同じように、必要とされるのではないか。<sup>367</sup>

これらの資質は、端的に「徳」と呼ぶことも可能だろうし、より中立的に「望ましい性格特性」とであると論じてもよいだろう。つまり、ミルにとって、統治の役割の少なくとも主要な一つは、こうした徳を養うための性格を国民につくり上げることだった。

---

<sup>365</sup> CRG: CW. XIX, p. 390

<sup>366</sup> CRG: CW. XIX, p. 386

<sup>367</sup> CRG: CW. XIX, p. 386

第三の問題、すなわち最善の統治形態は何なのかという問題も、この観点から理解することができる。言い換えれば、上述の活力的性格を最も形成しやすいような制度こそが、最善の統治形態なのである。

『代議制統治論』第三章において、ミルは二つの統治形態の対比という形で、性格形成と統治の問題を扱っている。その二つの統治形態とは、ひとつは代議制民主主義であり、もうひとつは専制君主制である。この類型はいささか極端であることは否めないが、ミルの議論に従って進めよう。

専制君主制の下では、人々は自分自身の自発性や自己決定の力を失ってしまい、活力的性格とは正反対の、受動的性格を形成してしまう。したがって、人々は公的問題についての改善の能力を失ってしまう。そうした社会の改善についての決定は、すべて君主に丸投げされ、自分たちはそれに従うだけだという形になってしまう。この点に、ミルは専制君主制の問題点を見出す。たしかに専制君主制は、危機的状況や、そもそもその国の人々が民主主義になじもうとしていない場合であれば、有用な政府の形態となりうる。しかしそうではない場合、すなわち既にある程度の自発性があり、国民に任せようとすれば可能であるような場合には、性格形成の側面から見て、専制君主制は害悪以外のなにものでもなくなってしまふ。

それとは対照的に、代議制民主主義の場合であれば、人々はより活動的になり、活力に満ちた生活を送るようになる。ミル自身の言葉を用いれば、代議制民主主義は「公共精神の学校」である。公的問題について、自分自身で決定を下し、政治に参加することに依って、人々は公共心を養い、活力を磨き、自己決定の能力を身につけていく。そしてそれにより、既存の社会規範が不適切なものになってしまっていると気付いた場合には、自らその基準を変化させていく力を持つ。したがって、ミルは第三章の結論部分において、次の様に締めくくっている。こうした公共精神の学校によって活力的性格を得なかったならば、

その人は決して、どんな集合的利害についても、他人と協力して追求されるべきどんな目的についても、志向することなく、彼らと競争して、ある程度彼らを犠牲にして追求されるものしか、思考しなくなる。隣人は、結合した便益のための共同事業に決して従事しないために、同盟者でも協力者でもなく、したがって、ただの競争相手にすぎなくなる。こうして私的道德さえ害を蒙り、そのとき、公共的なそれは実際に消滅しているのである。これが、事物の普遍的で唯一可能な状態であるならば、立法者あるいは道德家の最高の抱負でさえ、ただ共同社会の大群を、並んで無心に牧草を少しずつ食べている羊の群れにすることができるにすぎないものとなる。<sup>368</sup>

こうして、道德にとって最も重要なことは、人々の自発性や公共心、ひいては「活力的性格」を陶冶することであって、その火を決して絶やしてはいけないということになる。このこと

---

<sup>368</sup> CRG: CW. XIX, p. 412

は、『自由論』での議論とも一致するだろう。

洞察力、判断力、識別力、学習力、さらには道德感情を含む人類の能力は、選択をおこなうことによってのみ鍛えられる。何事も慣習に従うものは、選択を行わない。最善のものを見分け、最善のものを望む力が、まったく育たない。<sup>369</sup>

このように、ミルの考えでは、習慣のちからを打ち破り、新たなものを想像し、発見しようとする自発性、そしてその原動力となる活力こそが、改善にとって必要不可欠なものであった。そして、それを陶冶する最善の手段として、ミルは政治参加を呼びかけたのである。

以上のことから、我々はミルの道德理論に着目する上でも、政治の理論に着目する場合でも、これまで以上に性格形成の論点に力を入れなければならない。というのも、活力ある性格が形成されなければ、あらゆる進歩も改善も達成されず、それゆえ道德や世論の前進は見込めないからである。

もし人々が活力や行動力、自発性を失っていたら、たとえ既存の道德的義務の順守はなされたとしても、その既存の道德を改善しようとする力はどこにも生じない。活力があるからこそ、人々は社会を改善していける。逆にいえば、人々の実践を考慮せず、単なる理念として「理想的な国家」を構想したとしても、それは単なる机上の空論にすぎない。最後に、1854年に書かれた日記に見られる、次のメタファーを呼び起こしてみよう。彼は世論の進歩を、丘に登る人にたとえて、次の様に述べている。

意見の進歩は、丘に登る人に似ている。その螺旋状の道は丘を囲むように曲がっていて、彼は丘の誤った側面にいることもあるし、反対に正しい側面にいることもある。だが、それでも常により高みへと登っているのだ。<sup>370</sup>

もし丘に登る人が、民主的な制度によって形成される活力的な性格を持っていなかった場合、彼は山に登る途中で諦めてしまうだろう。あるいは第一部で見たように、「誤謬の回避」という道の歩き方を知らなければ、途上で迷って立ち止まってしまうだろう。同じことが、世論と道德の改善についても言えるのである。

---

<sup>369</sup> OL: CW. XVIII. p. 262.

<sup>370</sup> Diary: CW. XXVII, p. 661

## 参考文献

### 一次文献

ミルの主要著作は以下の略号で記述した。

BE; Bentham. CW. X.

CO: Coleridge. CW. X.

CP: Auguste Comte and Positivism. CW. X.

CRG: Considerations on Representative Government. CW. XIX.

EHP: An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. CW. IX.

OL: On Liberty. CW. XVIII.

SL: A System of Logic, Rationcinative and Inductive. CW. VII and VIII.

UT: Utilitarianism. CW. X.

UPE: Essays on some Unsettled Questions of Political Economy. CW. IV.

また本文の訳出に際して、邦訳の存在するものについては、以下のものを参考にした。ただし訳文は必ずしも既訳に従っているわけではなく、訳の責任は全て筆者にある。

SL: 『論理学体系』 大関将一訳 春秋社

OL: 『自由論』 齊藤悦則訳 光文社

UT: 「功利主義」『功利主義論集』 川名雄一郎・山本圭一郎訳 京都大学学術出版会

CRG: 『代議制統治論』 水田洋訳 岩波書店

CP: 『コントと実証主義』 村井久二訳 木鐸社

UPE: 『経済学試論集』 末永茂喜訳 岩波書店

## 二次文献

- Alican, Necip Fikri (1994) *Mill's Principle of Utility: A Defence of John Stuart Mill's Notorious Proof*. Rodopi,.
- Anschutz, R. P. (1953) *The Philosophy of John Stuart Mill*, Oxford University Press.
- Ball, Terence (2001) "Competing Theories of Character Formation: James vs. John Stuart Mill" in *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*. Routledge.
- Bain, Alexander (1882) *John Stuart Mill : A Criticism with Personal Recollection*.
- Bentham, George (1997) *Autobiography, 1800-1834*. Edited by Marion Fillipiuk, University of Toronto Press.
- Berger, Fred R. (1982), *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill* The University of California Press.
- Brink, David O. (2013) *Mill's Progressive Principles* Oxford University Press.
- Capaldi, Nicola (2005) *John Stuart Mill: A Biography*. Cambridge University Press.
- Crisp, Roger. (1996) *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism* Routledge.
- de Jong, Willem (1993) *The Semantics of John Stuart Mill's Philosophy*. Brill.
- Donner, Wendy (1991) *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy*. Cornell University Press.
- Donner, Wendy and Fumerton, Richard (2009) *Mill*. Wiley-Blackwell.
- Eggleston, Ben; Miller, Dale E; and Weinstein, David (2011) *John Stuart Mill and the Art of Life*. Oxford University Press.
- Godden, David M. (2005) "Psychologism in the Logic of John Stuart Mill". in *History and Philosophy of Logic* Vol. 26. No.2. pp. 115–43.
- Gray, John(1996) *Mill on Liberty: A Defence*, Routledge.
- Hacking, Ian (2004), *Historical Ontology* Harvard University Press.
- Hamilton, Andy (1997) "Phenomenalism and the Self". in *Cambridge Companion to John Stuart Mill*. Cambridge University Press.
- Hansen, H. V. (2014) "Mill, Informal Logic and Argumentation" in *Mill's A System of Logic: Critical Appraisals*, Routledge.
- Hergenhahn, B. R. (2000) *An Introduction to the History of Psychology*. Wadsworth.
- Hume, David (1738-9) *A Treatise of Human Nature*: Selby-Bigge and P. H. Nidditch eds (1978) *A Treatise of Human Nature. Second Edition* Oxford University Press.
- Howell, Wilbur Samuel (1971) *Eighteenth-Century British Logic and Rhetoric*. Princeton

- University Press.
- Jacobson, Daniel (2008), "Utilitarianism without Consequentialism : The Case of John Stuart Mill" in *Philosophical Review*, Vol.117. No.2. pp. 159-191
- Korsgaard, Christine (1996) *The Source of Normativity*. Cambridge University Press. [クリスティーン・コースガード『義務とアイデンティティの倫理学：規範性の源泉』寺田俊郎他訳 岩波書店、2005年]
- Kripke, Saul (1980) *Naming and Necessity* Harvard University Press.
- Kumar, Sujith (2013) *Mill: A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury,
- Loizides, Antis (2013) *John Stuart Mill's Platonic Heritage: Happiness through Character*. Lexington Books.
- Loizides, Antis ed. (2014), *Mill's A System of Logic: Critical Appraisals*, Routledge.
- Lyons, David (1994), *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory*. Oxford University Press.
- MacLeod, Christopher (2013) Was Mill a Non-Cognitivist? *Southern Journal of Philosophy*, Vol. 51. No. 2. pp. 206-223.
- (2014) "Mill on the Epistemology of Reasons: A Comparison with Kant" in *Mill's A System of Logic: Critical Appraisals*. Routledge.
- McCloskey, H. J. (1971) *John Stuart Mill: A Critical Study*. Macmillan.
- McCabe, Helen (2014) "John Stuart Mill's Philosophy of Persuasion" in *Informal Logic*, Vol. 34. No.1. pp. 38-61
- James Mill (1825) *Education*. J. Innes.
- Miller, Dale E. (2010) *J. S. Mill*. Polity.
- Moore, G. E. (1993/1990) *Principia Ethica* Humanity Books. [G・E・ムア『倫理学原理—付録:内面的価値の概念/自由意志』泉谷周三郎他訳 三和書籍、2009年]
- Passmore, John (1957/1990) *A Hundred Years of Philosophy*. Penguin Books.
- Raeder, Linda C.(2002) *John Stuart Mill and the Religion of Humanity* The University of Missouri Press.
- Railton, Peter (2003) *Facts, Values, and Norms*. Cambridge University Press.
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Belknap Press. [ジョン・ロールズ『正義論』河本隆史他訳 紀伊國屋書店、2010年]
- Reid, Thomas (1764/2000) *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense*. Edinburgh University Press. [トマス・リード『心の哲学』朝広謙次郎訳 知泉出版、2004年]
- Reeves, Richard (2007), *John Stuart Mill: Victorian Firebrand* Atlantic Books.
- Riley, Jonathan (1988), *Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J. S. Mill's Philosophy* Cambridge University Press.
- Robson, J. M. & Laine, M (1976) *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary*

- Conference*. University of Toronto Press.
- Rosen, Frederick (2006) "The Philosophy of Error and Liberty of Thought: J.S. Mill on Logical Fallacies" in *Informal Logic*. Vol. 26. No. 2. pp. 121-147.
- (2013) *Mill* Oxford University Press.
- Ryan, Alan (1965) "John Stuart Mill and the art of living", in *the Listener* vol. 21. pp. 620-22.
- (1970/1987) *The Philosophy of John Stuart Mill*. Humanity Books.
- (1974) *J. S. Mill* Routledge.
- Scarre, Geoffrey (1989), *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill* Kluwar Academic Publishing.
- Sayer-Maccord, G. (2012) "Note to Metaethics" in *Stanford Encycropedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/metaethics/notes.html>
- Skoruspki, John (1989) *John Stuart Mill*, Routledge.
- (1993) *English-Language Philosophy 1750-1945*. Oxford University Press.
- Skorupski, John ed. (1998), *The Cambridge Companion to Mill*. Cambridge University Press.
- Snyder, Laura J. (2006) *Reforming Philosophy: A Victorian Debate on Science and Society*. The University of Chicago Press.
- Schneewind, J. B (1976) "Concerning some Criticisms of Mill's Utilitarianism" in *James and John Stuart Mill: Papers of the Centenary Conference*. University of Toronto Press.
- Schwartz, S. P. (2014) "Mill on Names" in *Mill's A System of Logic: Critical Appraisals*, Routledge.
- Timmons, Mark (2013) *Moral Theory: An Introduction 2<sup>nd</sup> edition*. Rawman and Littlefield.
- Thomas, J (2001) "Mill's Argument for Other Minds" in *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 9, no. 3. pp. 507-523
- Urbinati, Nadia (1992) *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. The University of Chicago Press.
- Urmson, J. O. (1953) "The Interpretation of the Moral Philosophy of John Stuart Mill" in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 3, No. 10. pp. 33-39.
- West, Henry R. (2004) *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics*. Cambridge University Press.
- (2007) *Mill's Utilitarianism*. Continuum.
- Wilson, Fred (1991) *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill* The University of Toronto Press.
- (2010) "Mill: Logic and Metaphysics" in *The Routledge Companion to Nineteenth*

*Century Philosophy*, Routledge.

Varouxakis Georgious and Kelly Paul J. eds. (2010) *John Stuart Mill, Thought and Influence: The Saint of Rationalism*. Routledge.

泉谷周三郎(1992) 「ミルの功利主義における善と正」『J・S・ミル研究』ミネルヴァ書房所収

神野慧一郎(1996) 『モラルサイエンスの形成：ヒューム哲学の基本構造』名古屋大学出版会

川名雄一郎(2012) 『社会体の生理学：J・S・ミルと商業社会の科学』京都大学学術出版会

児玉聡(2010) 『功利と直観—英米倫理思想史入門』勁草書房

山内志郎(2008) 『普遍論争：近代の源流としての』平凡社

山本圭一郎(2005) 「ミルの功利主義における正の理論—功利主義の諸形態を巡る議論から—」『倫理学研究』（関西倫理学会）第35号 pp. 79-90.

山本圭一郎(2012) 「ミルの倫理学における二つの方法」『倫理学研究』（関西倫理学会）第41号 pp. 100-111.

馬渡尚憲(1996) 『J・S・ミルの経済学』御茶の水書房