

J・S・ミルは道徳的言明を何だと考えていたのか

岡本 慎平

はじめに

1903 年は、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・ムーアがその著作『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)善さという性質とは決して定義されえないが認識可能なものであるとする「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¹⁾」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」に目を向けたのであると²⁾。

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³⁾。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。

このようなライアンの解釈——以下「非認知主義的解釈⁴」と呼ぶ——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⁵や反実在論⁶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もみなせば、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難点が含まれることが指摘されている⁷。

ムーアの批判と非認知主義解釈の難点の双方を回避するため、本稿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、特殊な「道徳的」動機付けの力を認めている。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。よって本稿の目的は、こうした「道徳」と究極目的の差異を考慮したうえで、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樂主義を理解し、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ンらが提示した「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。

1. 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」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、はっきりとした定式化をおこなっていないからである。正確に言えば何度も定式化を試みているのだが、困ったことに、その各々で説明が食い違っているのである。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⁸」する誤謬だとされているが、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⁹」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¹⁰。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い」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¹¹」。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。たとえ快楽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「快楽は善い」と言う一方で、次のように言うことには何の困難も見いだせない。「快楽は善い」は、「快楽」が「善い」と同じもの、つまり、快楽は善を意味し、善は快楽を意味する、ということの意味しているのではないのだと。¹²

こうした点から、ムーアは「善を快楽によって定義すること」については非難したが、「快楽は善い」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、快楽以外にも善いものがあるという多元論をとってはいるが、一種の快楽主義者とみなしうるとする解釈もありえる。したがって、ムーアによるミル批判の要点は、次のように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¹³」にもかかわらず、ミルは「善とは快楽である」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。

ある物体が見えるということについての唯一の証明は、人々が実際にそれを見ているということである。ある音が聞こえるということの唯一の証明は、人々がそれを聞いているということである。我々の経験のその他の源泉についても同様である。同様に、何かが見たいということについて示すことのできる唯一の証拠は、人々が実際にそれを望んでいるということであるように私には思える。功利主義理論が目的としているものが理論上も実践上も目的として認められないとしたら、目的として人を納得させる

ことができるものはなくなってしまうだろう。(CW. X: p. 334)

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¹⁴。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)ではなく善そのもの、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くて、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「望ましさ」のアナロジーはうまくいっていないと指摘する。というのも、ここで挙げられている「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」ことで十分だったという言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」ということに過ぎない。ミルは本来ここで、「望ましいもの」について論じなければならなかったのだが、ミルが実際におこなったのは「望まれうるもの」の証明に過ぎない。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」を意味するという事だからである。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と論じている。豚の快樂と人間の快樂、愚者の快樂とソクラテスの快樂とでは、それぞれ後者が望ましい。しかしミルの議論をこのように理解すると、「ミルが苦勞しておこなっているような、善なる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¹⁵」となってしまったのである。

以上の議論を整理し、また本稿では触れていない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¹⁶。

- (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樂である。
- (5) したがって快樂は望ましいものである。
- (6) 快樂以外の望まれるものは、すべて快樂の手段として望ましいものである。
- (7) したがって快樂は唯一の望ましいものであり、望ましいものは快樂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「快樂」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。

2. 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¹⁷。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・ライアンと彼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、もう一つは『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持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～である」「～ではない」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」「あれを避けよ」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努める。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。(CW. IV: pp. 312)

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。

道徳そのものは科学ではなく技芸であり、真理ではなく規則である。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。だが、そのうち主要なものは、そしてこの特定の技芸にほとんど固有といってもよい科学は、心の科学の一分野に属している。(CW. IV: pp. 319-20)

『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。(CW. VIII: p. 943)

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ぬ (*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。(CW. VIII: p. 949)

ミルはこれらの箇所でも明らかに、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「研究の成果が直接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」はすべて技芸であり、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。

ミルは「科学」という言葉で、いわゆる科学研究 (*scientific investigation*) を意味していたのではないという点には気をつけなければならないだろう。というのも、ミルは「定義と方法」において、次の様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、経験則となる。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。(CW. IV: p. 312)

もちろん科学研究は、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知識、すなわち「スキエンティア」であり、「エピステーメー」なのである。

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「道徳の規則を一般化された命令 (generalized imperatives) だとする見解¹⁸」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¹⁹。

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うえで、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。

ここでいう証明が一般に用いられている普通の意味での証明ではないことは明らかである。究極的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……それ自体が善であるものをすべて含んだ包括的な信条文 (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であると言えたとしても、その信条文は受け入れるか (accept) 拒否するか (reject) の対象になりうるだけであり、一般的な意味での証明の対象ではない。(CW. X: pp. 207-8)

ここでいわれる「包括的な信条文」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。

ライアンの読解にしたがえば、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²⁰」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」の構想にしたがえば、「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、その規則には従うべき理由があることになる。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、説得相手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²¹。

こうした解釈にしたがって、ミルが抱いていたメタ倫理学説は一種の「非認知主義」だったとする解釈が、現在でも何人かの論者によって主張されている。例えばフマートンは、『論理学体系』における科学と技芸の相違に触れたうえで、「ミルは二十世紀の指令主義と極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と²²」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。²³そしてセイヤー＝マッコードは、オグデンとリチャーズ、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²⁴」とコメントしている。

こうして、問題の地平が整えられた。ムーアによれば、そして古典的な解釈

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「社会全体の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」であると考えており、「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、単に「盗むな」という命令として分析される²⁵。

3. 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。たしかに、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」ではなく「べきである」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、実際にはほとんどすべ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、その規範命題が真正の意味で命題や信念を表しているのか否か、真理値を持つか否かである。たとえ認知主義者であっても、道徳的言明に「すべきである」という指令的あるいは規範的な含意があることを否定する者はほとんどいないだろう。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²⁶。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できるだけでなく、むしろ認知主義として解釈しなければ新たな難点が生じることを指摘し²⁷、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)」に陥っているという批判である²⁸。ライアンがその解釈を提示したのは、1970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²⁹」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、エアヤスティーンソン、そしてヘアといった、論理実証主義の洗礼を受け、どのようにして道徳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、ミルが道徳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。

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³⁰。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だけのものであるため、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だけであり、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。

またプリンクは、別の側面からライアンの解釈を退けるだろう。プリンクによれば、ミルは「心理学的快樂主義」および「心理学的利己主義」に対して反論を加え、自己利益以外の動機付け理由を認めているため、彼は「心理学的利己主義

者]ではありえない³¹。例えば『論理学体系』第六篇でミルは、「意志が動機によって決定されるというとき、動機は常に、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」(CW. VIII: p. 842)ということ認めている。

ここまでのところでは、その行為は連想によって快いものとなるのだから、以前と同じく、我々は快樂の予想によって、すなわち行為そのものの快樂の予想によって、行為へと突き動かされるのだと反論されるかもしれない。しかし、これを認めるとしても、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向かい、ある特定の行為やある振舞いの特定の行程が快いからそれを意志するという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、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、あるいはおそらく、行為の帰結としての快樂を予想することがなくなったとしても、我々はなおその行為を欲求し続け、したがって行為を遂行し続けるのである。(CW. VIII: p. 842)

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。むしろ、実際には苦痛が発生しない状況においても、「強制力と道徳感情」が結合した「良心」などによって、人々は突き動かされるということの説明である。

また、それ以前の「ベンサム哲学の論考」で、ミルは「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、ベンサム氏は、すべての人々は自分がかつてもっと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」(CW. X: p. 13)とベンサムを批判しており、ライオンが想定したような「ホブズ的論証」をミルが受け入れているかどうかは、極めて疑わしい。またミルは道徳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』」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「ミルは道徳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³²。さらに言えば、ウェストの道徳判断についての解釈に反して、ミルにとって道徳的言明は真値値を持ち、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、道徳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、ミルは道徳的言明に真値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す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——ミルを「望ましいもの」と「快樂」を同一視した快樂主義者として読むのが自然だろう。しかし、たとえそうだとしても、彼は「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。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」(CW. X. p. 210)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、行為の望ましさには「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。

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』第五章第十四パラグラフにおいて示される。

我々は、人が何かをしたことに対して、法律によらなければ同胞の世論によって、世論によらなければ自分自身の良心の呵責によるなど、何らかの方法によって罰せられるべきだということを含意しようとしなければ、何らかのものを不正と呼ぶことはない。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。(CW. X: p. 246)

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」という強制力サンクシオンの有無によって示している。強制力サンクシオンは、『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」(CW. X: p. 246)等と言い換えられており、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。

もちろん、動機付けの力を持つのは道徳の問題だけではない。たとえば、「立派である」という美的判断や、単に自己利益に叶うという評価を下すときであっても、人々はそうした感情に動かされて特定の行為をおこなう。しかし、道徳的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」という感情が付随する動機付けである。有徳な行為であれば、たとえそうした行為をおこなわなかったとしても、非難されることはない。というのも、有徳ではないというだけでは、悪徳や不正を示すことにはならないからである。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下されれば、本人を含めた共同体によって何らかの強制力サンクシオン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き、例えば誰かが「窃盗は不正である」と主張したならば、その話者の胸中には「自分を含め、誰であれ窃盗をおこなってはならない」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」(CW. X: pp. 246-7)であるとミルは論じている。それゆえに、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になってしまう道徳の問題ではない。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』での技芸と道徳についての説明は、いずれも「動機付け」の有無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ほかならない」(CW. VIII: p. 944)と論じ、「一般に技芸は、思考にとって最も便利なようではなく、実践にとって最も便利のように整理された科学の真理から構成される」(CW. VIII: p. 946)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のである。だからといって、ミルが「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。

4. 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」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が言う「望ましき」とはいったい何であり、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ばいいのか、という問題が残る。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、すなわち諸目的の学説 Teleology, or the Doctrine of Ends」(CW. VIII: p. 949)だからである。

ミルの考えでは、何らかの行為を実際におこなうべきだとする「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自体は、科学によって決定されるものではない。例えばミルは『論理学体系』第六篇において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持っている。これは科学から借用したものではない。(CW. VIII: p. 948)

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であるとされている。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が可能であるかのようにも見える。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。

たしかに、言葉の最も広い意味においては、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。(CW. VIII: p. 949)

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、「話者の心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うえて、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。

ある物体が見えるということについての唯一の証明は、人々が実際にそれを見ているということである。ある音が聞こえるということの唯一の証明は、人々がそれを聞いているということである。我々の経験のその他の源泉についても同様である。同様に、何かが見たいということについて示すことのできる唯一の証拠は、人々が実際にそれを望んでいるということであるように私には思える。功利主義理論が目的としているものが理論上も実際上も目的として認められないとしたら、目的として人を納得させる

ことができるものはなくなってしまうだろう。(CW. X: p. 234)

ここでムーアの批判を振り返ると、彼の批判は、ミルは「desirable」という言葉を「望まれうる」と「望ましい」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「話者の心に是認の感情を引き起こしているという事実」があるかどうかによって決定されるという主張を見た。ミルは明らかに、「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考えると、ムーアの批判が直撃してしまうことになるだろう。

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³³」とするウェストの注釈は示唆を与えてくれるかもしれない。字義通りに読めば、ミルの証明は「望ましさを「望まれるもの」として定義しているのではなく、何かが望まれていることが、その何かを望ましいと信じるための理由になりうるものだと主張している。これは、何かが望まれていることは、それが望ましいことであると信じる理由であるということであり、望ましさを望まれているものと同一視しているのではない。そして何かが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。

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持つと考えている³⁴」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くても、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、その事物を構成している要素へと還元し、その構成要素を特定することだと考え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、「定義」とは何かという問題に対して、次のように答えている。

定義とは、言葉の意味を明確にするための命題である。つまり、その言葉が一般的に使われている時の意味や、話者や執筆者が特定の目的のためにその言葉に与えようとしている意味を、明確にする命題である。(CW. VII p. 133)

もちろん、これだけでは定義を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、「共示名」における定義で、その内容が大きく異なる。ミルの名前の分類に基づくと、「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であり、その共示内容は、「望ましさ」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」の指示対象は雪などの個々具体的な白いものであり、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」は次の様に定義される。

「白い」とは、「白さ」という特性をそなえた事物である。(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。とりわけこの分析の問題点は、「白さ」という特性が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」という感覚を惹起する対象である。(CW. VII: p. 136)

定義といういとなみをこのように考え、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「善いものとは、我々の心に「善い」という感情を惹起する対象のことである」というものになるだろう³⁵。たしかに、ミルが快樂や幸福を「善いもの」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はずなのである。

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、望ましいものについての言明は、道徳的な強制力を伴うか否かには関係がない。言い換えれば、望ましいものの領域は、道徳とは異なる問題圏にある。

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と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「道徳の理論」が快樂主義だと言う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。場合によれば、ムーアとミルは同一の陣営に属する者だったと考えることも可能である。

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。おそらく、動機内在主義的な認知主義として解釈すべきものである。

註

1. Moore (1903) §40.
2. Ryan (2014) p. 246.
3. Ryan (1990) pp. 188-92.
4. 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。本稿では、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。
5. Donner & Fumerton (2009) p. 193.
6. West (2007) p. 31.
7. Macleod (2013) pp. 206-223.
8. Moore (1903) p. xiii.
9. Moore (1903) §12.
10. Moore (1903) §25.
11. Moore (1903) §12.
12. Moore (1903) §12.
13. 「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。
14. Moore (1903) §40.

15. Moore (1903) §44.
16. 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「善なるもの」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.
17. 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」(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。
18. Ryan (1974) p. 124.
19. Ryan (1970) p. 189.
20. Ryan (1970) p. 196.
21. 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。
22. Donner & Fumerton (2009) p. 193.
23. West (2007) p. 31.
24. Geoff Sayer-Maccord (2012) <http://plato.stanford.edu/entries/metaethics/notes.html>
25. Ryan (1974) p. 103.
26. Ryan (1974) p. 103; Donner & Fumerton(2009) p. 193.
27. Macleod (2013)
28. Macleod (2013) pp. 14-17.(draft)
29. Ryan (1970) p. ix.
30. Macleod (2013) pp. 18-9.(draft)
31. Brink (2013) pp. 30-33.
32. West (2007) p. 32.
33. West (2007) p. 78.
34. Moore (1903) §25.
35. 「共示名」ではなく、「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、指示対象の枚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、ムーアだけでなく、ミル自身すら認めないと思われる。

参考文献

- Alican, N.F. (1994) *Mill's Principle of Utility: A Defence of John Stuart Mill's Notorious Proof*, Rodopi.
- Brink, D.O. (2013) *Mill's Progressive Principles*, Oxford University Press.
- Donner, W. & Fumerton, R. (2009) *Mill*, Wiley-Blackwell.
- Macleod, C. (2013) "Was Mill a Non-cognitivist?", *Southern Journal of Philosophy*, vol. 51(2) pp. 206-223.
- Moore, G.E. (1903) *Principia Ethica*. Prometheus Books.
- Ryan, A. (1990) *The Philosophy of John Stuart Mill 2nd edition*, Humanity Books.
- (1974) *J. S. Mill*, Routledge.
- (2014) "A System of Logic and the "Art of Life"", in Antis Loizides ed. *Mill's A System of Logic: Critical Appraisals*, Routledge.
- Sayer-Maccord, G. (2012) "Note to Metaethics", in *Stanford Encycropedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/metaethics/notes.html> (最終アクセス日時:2015年2月26日)
- West, H.R. (2007) *Mill's Utilitarianism*, Continuum.

J・S・ミルのテキストはすべて、トロント大学版『ジョン・スチュアート・ミル全集』(eds. J.M. Robson (1963-1991) *Collected Works of John Stuart Mill*, University of Toronto Press, 33 vols.) を参照し、巻数をローマ数字で示し、次のように略号で表記した。

例)全集第十卷 334 ページ→(CW. X: p. 334.)