

ミルの幸福論は変化したのか？

— 『論理学体系』初版および第 2 版にみられる カーライルの影響 — *

石田 終

1. 序論

J・S・ミルの倫理学は、主として『自由論 *On Liberty*』と『功利主義 *Utilitarianism*』の一貫性という点について議論されてきた¹が、ライアンが提唱した『論理学体系 *A System of Logic*』にもとづく解釈²はひとときわ重要である。ライアンは、『論理学体系』第 6 篇 12 章における「生の技芸 *Arts of Life*」に着目することで、『自由論』が主張する自由と『功利主義』が訴える規範とが両立しており、さらにはミルの倫理学のシステムは両者の協働によって成立するのだという解釈を示した。

ところで、『論理学体系』は初版から（ミルの生前最後の版である）第 8 版までに数度の改訂がなされており、第 6 篇 12 章も例外ではない。興味深いことに、ライアンがミル倫理学の背骨とみた「技芸」概念は、初版・第 2 版には存在せず、第 3 版以降になってようやく記されるのである。

それにもかかわらず、『論理学体系』の改版をミル倫理学の解釈と関連付けて論じた研究は、ほとんど見当たらない。たしかに、『自由論』（1859 年）と『功利主義』（1861 年）はいずれも『論理学体系』第 3 版（1851 年）以降の著作であるから、第 3 版の記述である「技芸」を両著作の読解の補助線とすることは十分認められる。しかし、こうした理解のもとで、次のように問うことができる。『自由論』と『功利主義』とを統合したミル倫理学の解釈は、『論理学体系』第 3 版を初出とする（「技芸」概念に関わる）特殊な命題群によってはじめて可能となったのではないか。

本論文の目的はこの仮定の検証であり、残念ながらこの仮定は棄却される。第2節では、本論文の議論の前提として『論理学体系』第3版における主張を整理し、「技芸」概念がどのような幸福論を成立させているかを確認する。第3節では、初版およびそれ以前のミルの幸福論を、第3版における幸福論と比較し、そのコントラストを明確にする。第4節では、『論理学体系』の書き換えに関する先行研究を踏まえ、カーライルとミルとの立場の異同を検討し、第5節では、この検討をもとに『論理学体系』初版の幸福論を再考し、初版と第3版とのコントラストが見かけ上のものである可能性を示唆する。このようにして、本論文は、『論理学体系』初版・第2版をも含む包括的なミル倫理学の理解可能性を提案する。

2. 『論理学体系』第3版の道徳的目的論

ミル倫理学の歴史の中で、第3版の内容は目新しいものだろうか。こうした検討に入る前に、本節では、『論理学体系』第3版でなされている主張、すなわち「技芸」をベースとした道徳的目的論がどのようなものであるかを確認し、初版その他との比較の基準としたい。

ミルの幸福論は目的論³として解釈され、「技芸 art」「科学 science」および「目的 end」の3つの概念によって以下のように定式化される。「技芸」は最初に「目的」を宣言し、「科学」がそれへの適切な手段を推論によって導く。そして最後に、こうして与えられた手段を「技芸」が倫理命題に変換する。ここで、技芸が最後に作るとされている「規則」と、最初に技芸が定義した「目的」との間には、手段—目的関係がある。しかし、技芸が定義する「目的」は、何か別の目的の手段としてではなく、それ自体で目的として提示されるので、手段—目的関係の頂点にあたる。このように見ると、ミルの目的論の体系において、次の2種類の項が想定されていることがわかる。第一に、手段—目的関係において何らかの項の手段となりうるものであり、これは目的となる項と科学的推論から得られる。第二に、手段になりえない、手段—目的関係の頂点にある目的であり、

これは技芸が定義することでのみ得られる。

このように定式化された目的論一般の理解のもとで、ミルの幸福論を考える。『論理学体系』第3版でミルは幸福について次のように述べている。

実践のあらゆる規則が従わなければならない一般的原理、またそれらが試されるべき試金石は、人類の、もしくはむしろ、あらゆる感性的存在の幸福を導く性質である。言い換えれば、幸福の増進が目的論の究極的原理である。

私は、幸福の増進がそれ自体、あらゆる行動の目的であるべきだとは、またはあらゆる規則の目的であるべきだとさえ、主張するつもりはない。それは、あらゆる目的を正当化するものであり、またそれらをコントロールするものであるべきであって、それ自体単一の目的ではない。

[CWVIII: 951-2]

以下では、ここに描かれているミルの幸福論を4つの視点から検討する。第一に、倫理的₁目的論₁の体系₁の外延₁について。あらゆる実践に共通の究極的目的が存在する。すなわち、行為を論じるにあたって、ある唯一の目的（究極的目的）が想定可能であり、すべての行為はこの究極的目的を頂点としたピラミッドの下で論じられる。この体系の外にはいかなる行為・実践も存在せず、したがって、この体系以外の目的論の体系を考える必要もない。

第二に、究極的目的₂の内容₂について。この究極的目的は、人類もしくは感性的存在者全体の幸福である。

第三に、倫理的₁目的論₁の体系₁の内部₁構造₁について。行為と究極的目的は直接的に連関しているのではなく、両者を仲介する「諸目的₃」が存在する。ミルの倫理的₁目的論₁の体系₁は、行為、究極的目的、それらを仲介する諸目的₃という3種類の項からなり、中間項を無視して行為と幸福を直接連関させることはできない。

第四に、倫理的₁目的論₁の体系₁の内部₁にある諸目的₃の内容₃について。行為と諸

目的が手段—目的関係にあるのに対し、諸目的と究極的目的は手段—目的関係にない。究極的目的は、諸目的を正当化したり制約を課したりする役目を担うにすぎず、諸目的は究極的目的の（手段—目的関係という意味での）手段ではない。これが意味するのは、（倫理的目的論全体の頂点は究極的目的であるのに反し）諸目的が手段—目的関係における頂点である、ということである。諸目的は唯一性を求められていないということ、および先に掲げた目的論一般に関する記述を踏まえると、幸福論の体系を構成する各項の役割について、次のようにまとめることができる。手段—目的関係の頂点に位置する（究極的目的とは異なる）目的が一つ以上存在し、この諸目的同士、または諸目的と究極的目的は手段—目的関係で結ばれていない一方で、諸目的と行為とは、科学的推論により担保される手段—目的関係で結ばれている。

このような特徴から、ミル倫理学についてどのようなことが指摘できるか。第一・第二の特徴はおおむね功利主義一般の特徴であり、第三・第四の特徴は功利主義のうちでも 그레이が「間接功利主義 indirect utilitarianism」と呼んだ特徴である [Gray 1983]。すなわち、幸福は確かに最大化の対象であるが、それは具体的な行為によって直接求められるわけではないので、間接的・副産物的に幸福を増大させるような目的こそが、ミルの幸福論においては幸福に資する優れた目的として扱われる [上杉 1987: 142-3]。ミルは幸福の追求を他の目的の追求に偶然伴うものであると考えており、ミルの功利主義において実際に追求される目的は、幸福それ自体とは異なる諸目的である。そして、たとえある目的が表面上幸福に反していても、副産物として幸福を生むのであれば、功利主義と親和的なものとしてミルは受け入れるのだ。

ところで、どのような目的が副産物としてより多くの幸福を生み出しうるかに関して、ミルは何らかの立場を取っているか。仮に、ある目的が副次的に生ずる幸福の量が科学的推論により計測可能であるならば、諸目的は、生じる幸福の量にもとづいて、言い換えれば、究極的目的に対する手段としてどの程度適切であるかにおいて、比較が可能となるはずだ。これは、所与の目的に対して、最も適切な手段を科学的推論により特定するという、ミルが目的論一般に

における「科学」の働きとして想定したものにほかならない。ところが、ミルの倫理的目的論における手段－目的関係は、具体的行為から中間項（諸目的）に至って途切れており、諸目的と究極的目的との間に手段－目的関係はない。こうして、ミルの目的論一般に関する論考との一貫性を保つためには、諸目的が間接的に生じる幸福の量は、科学的推論によっては得られないものと考えべきであることがわかる。このように、ミルは功利主義を掲げているものの、具体的行為の目的を選ぶ場面では、幸福の量の計算は事実上放棄されているのである。そして、このような条件のもとで幸福を究極的目的として君臨させることの意義は、技芸によって定義され、手段－目的関係の頂点として具体的な行為に影響を与える諸目的が、一定の範囲を逸脱しないことを保証するということにのみあるのだ。

3. 初版、およびそれ以前の道徳的目的論

前節では、『論理学体系』第3版における道徳的目的論を概観し、とくに「技芸」概念が幸福論において果たす役割を中心としてその特徴を述べた。本節では、ミルの幸福論が変化したか否かという本論文の議論に向けて、『論理学体系』第3版以前のミルの幸福論がどのようなものであったかを検討する。

3.1 『論理学体系』初版

はじめに、『論理学体系』初版における幸福論について扱う。次の記述は、初版および第2版にあり、第3版以降では削除され書き換えられたものである。

他の諸技芸と同様に、倫理の方法は、それ特有の目的に関連する、一般的原理または最初の大前提から始まる。その目的が、ある者によって主張されているように、最大の可能な幸福であるにせよ、また別のある者が主張するように、ある特別な規準に照らした理念的完全性への我々の性格の従

属であるにせよ.

[CWVIII: 1155]

以下では、それぞれの特徴ごとに第3版との違いを指摘する。第3版における幸福論の第一の特徴は、倫理的目的論の体系の外延について、唯一の究極目的のもとに全ての実践が従属するというものであった。初版では、倫理的目的論は「それ特有の目的に関連する、一般的原理または最初の大前提から始まる」から、一見すると全ての実践を射程に収める唯一の究極的目的があるように思われる。しかし、「他の諸技芸と同様に [l]ike other arts」という表現に注目すると、上で言及した「究極的目的」を頂点とする倫理の体系とは別に諸技法の体系があり、それぞれの体系が各々に特有の「究極的目的」を持つという解釈が許される。このとき、ここで言及されている「究極的目的」は、第3版における「実践のあらゆる規則が従わなければならない一般的原理」のような絶対的な唯一性を持たない。したがって、初版における幸福論には、すべての実践に共通の究極的目的は存在しないと結論づけてよいだろう。

第二の特徴は、究極的目的とは具体的には幸福であるというものであった。前述のように、初版には究極的目的が存在しないため、この特徴が当てはまらないことは自明だ。その上で、次のことを指摘することができる。初版においても、倫理という体系にのみ注目すれば、少なくともその体系の中では唯一の究極的目的が存在することは認められている。しかし、倫理という体系の中でさえ、その究極的目的が幸福であるとは明言されておらず、「理念的完全性」にも幸福のかわりに倫理の究極的目的となる余地を残している。したがって、初版における倫理的目的論では、倫理の体系のみを論じる場合でさえ幸福にはいかなる特権的地位も与えられないのだ。

第三の特徴は、倫理的目的論の体系の内部構造について、行為と究極的目的は直接連関せず必ず諸目的という中間項を介して連関するというものであった。初版における幸福論では、中間項の存在は明言されておらず、この特徴は初版と第3版で共有されていない。また、第四の特徴は、倫理的目的論の体系

の内部構造をなす中間項は、行為との間で手段-目的関係を持ち、究極的目的との間でそのような関係を持たないというものであったが、初版において中間項が言及されていないことをもって、この特徴の欠如は自明である。

第3版と比較すると、初版でのミルは「実践倫理学に決定的な方向づけを与える究極的な目的を宣明することはおろか、実践倫理学が樹立すべき最も指導的な二次的な目的を規定することさえも躊躇している」[上杉 1987: 139]ように見える。この指摘の前半部は、究極的目的に関連した第一・第二の特徴に対応している。究極的目的が唯一性を持って存在するのか否か、またはそれが幸福であるのか否かについてのミルの記述は曖昧であり、上杉の指摘は簡潔かつ精確だ。その反面、後半部は倫理的目的論の内部構造をなす中間項（諸目的）に関連した第三・第四の特徴として論じたものにあたるのだが、この点に関する上杉の解釈はそれほど精確ではない。中間項の不在が初版と第3版での倫理的目的論の体系の内部構造の大きな違いを形作っているということは、既に見たとおりである。それにもかかわらず、ミルは中間項の存在に関して初版では一切触れていないのであるから、この点はミルの立場の曖昧性というよりは、むしろ両版の際立った差異として論じるべきである。『論理学体系』初版と第3版でそれぞれ展開されるミルの倫理的目的論は、究極的目的に関する主張に差異があるだけでなく、そもそも目的論の体系の構造が全く異なっているのだ。

中間項が存在するかどうかという問題は、「芸芸」と「科学」に関する議論と関連づけると、その重要性がより鮮明になる。いま、第三・第四の特徴について論じるために、第一・第二の特徴を第3版のものと同様にし、初版における実践の究極的目的は幸福であると仮定する。このとき、中間項がないことによって、幸福は具体的な行為の直接の目的として追求されるのだが、前述したように、ミルにとって手段-目的関係は科学による推論に裏付けられているから、具体的な行為を手段とし究極的目的である幸福を目的とする手段-目的関係は、幸福の量を科学的推論によって計測できるということと同義だ。しかし、前節で述べたように、第3版の記述から幸福の量を科学によっては計測できないというミルの立場が導かれる。両者を比較すると、幸福論の体系における中

間項（諸目的）の有無が、科学が幸福の量を計測できるか否かという問題に関して正反対の帰結をもたらすことがわかる。このことは、幸福を究極的目的に置き、少なくとも部分的には科学的推論を利用して規範を定めようとするミルの倫理学説において、無視できない非常に大きな問題である。

3.2 初版以前

次に、『論理学体系』初版の執筆以前のミルの道徳的目的論を取り扱う。次に挙げるものは、幸福論に関する論敵であるカーライルに、ミルが1834年に送った書簡である⁴。

私は人類にとっての[……]幸福を究極的目的と考えている（これが私の功利主義のアルファでありオメガである）のだが、この目的は、あなたが話している方法、すなわち各人が各人に固有のねらいとして自分自身において最良のものを発展させることによらなければ促進されないのだと、私は完全な信念を持って信じている。

[CW XII: 207–8 引用文中、傍点は原文中イタリック体。以下同様]

明らかにミルは究極的目的の存在を認めており（第一の特徴）、その究極的目的が人類全体の幸福であると主張している（第二の特徴）。また、ミルは人類全体の幸福という究極的目的を促進する方法として、幸福をそれ自体追求するのではなく、それ以外の何らかのものを追求の対象として想定していることから、倫理的目的論の体系に中間項を想定するという第三の特徴も備えている。しかし、ミルがここで言及している中間項、すなわち各人の「自分自身において最良のものの発展」という「固有のねらい」の具体的内容は、それがどの程度人類全体の幸福を生み出すかという観点で知ることができる [ibid.: 208] ので、中間項と究極的目的は手段—目的関係にあると想定できる。したがって、ここに見られるミルの倫理的目的論は、第四の特徴を備えているとは言えない。

このように、1834年頃のミルの倫理学説は、中間項と究極的目的が手段－目的関係において切断されていないという点を除いて、『論理学体系』第3版の主張を再現している。しかし、ここで重要なのは、再現性の程度ではなく、一定程度再現されているということである。こうした検討から、『論理学体系』第3版の主張が、少なくとも部分的には『論理学体系』初版以前からミル倫理学に関わってきた命題群なのだということが導かれ、初版の主張が第3版と異なるという事実が、単なる一方向的な立場の変化を示すのではない可能性が示唆されるのである⁵。

4. ミルーカーライル往復書簡と『論理学体系』

以上の議論からわかるように、『論理学体系』第3版でなされている主張は、初版以前のミル倫理学の背景にも同様に横たわっている可能性がある。したがって、『論理学体系』第3版での主張は『論理学体系』以前のミルにも（少なくとも部分的には）適用されるにもかかわらず、『論理学体系』初版（および第2版）だけがその空白地帯として取り残されてしまう。このような異質な存在である『論理学体系』初版を、ミル倫理学の全体の中でどのように理解すべきだろうか。

第1節で触れたように、幸福論に関連付けて初版と第3版の差異を論じた先行研究は少ない。山下[1975]は、ミルとカーライルの往復書簡をもとに両者の思想的交流に着目し、初版と第3版の差異をカーライルへの接近と離反というモデルで説明している。また、上杉[1987]は、初版におけるミルの主張は第3版におけるそれよりも弱い主張にとどまっているということを指摘し、初版を執筆していた時期にカーライルの思想が流入し、ミルの立場が曖昧なものになってしまった（そして、第3版を執筆していた時期には彼の影響が薄れ、ミル自身の立場が再度明確化した）のではないかと説明している。

しかし、これらの先行研究は必ずしも十分ではない。山下は、功利主義対神秘主義という図式を用い、ミルのカーライルへの接近と離反を簡潔に説明する

ことに成功している。しかし、往復書簡に現れる両者の立場を具体的に検討すると、山下のモデルが、両者に固有の立場および相互の批判を過度に単純化していると言わざるを得ないことがわかる（この点については、4.2 項および 4.3 項で詳細に検討する）。他方で、上杉はそもそも往復書簡の内容には言及せず、両者の交流時期と『論理学体系』の執筆時期との比較に終始している。本論文は、先行研究の問題意識を引き受けながら、往復書簡におけるミルとカーライルの議論を詳細に論じ、両者の立場および相互の批判がどのようなものであったかを検討することで、『論理学体系』の書き換えをカーライルとの関係のもとで再検討しようとするものである。

4.1 書簡と『論理学体系』：時期の比較

往復書簡の具体的な検討に入る前に、『論理学体系』各版の執筆時期と、ミルとカーライルとの交流の時期の対応関係を確認する。4.1 項の内容は、上杉 [1987] の論考の内容を超え出るものではないが、カーライルとの関係を『論理学体系』の書き換えと関連付けることの重要な根拠づけであるため、簡単に記す。

両者の書簡のやりとりは、1831 年 10 月 7 日のミルのカーライル宛書簡から始まる。これ以降、とくに 1833 年後半から 1834 年前半にかけて、両者は高頻度かつ継続的に書簡を交わし議論するのだが、ミルが 1834 年 4 月 28 日にカーライルに宛てた書簡をもって、この連続的なやりとりは一旦途切れる⁶。しかし、上杉はミルとカーライルの親交が途絶えた時期として、書簡が途切れた 1834 年ではなく、1846 年の 10 月を指摘している [ibid.: 139]。これはミルがカーライルに最後に会った日にあたり、そこで両者は、上述の書簡上での議論とは異なる主題について、意見の不一致により決裂した⁷のである [Neff 1926: 36-7]。ところで、『論理学体系』各版の出版時期は、初版（1843 年）、第 2 版（1846 年）、第 3 版（1851 年）である。すなわち、カーライルと一定の交流を持っていた 1846 年以前に執筆されたのが初版と第 2 版であり、カーライルとほぼ断

交した 1846 年以降に執筆されたのが第 3 版以降である。確かに、ミルとカーライルの親交に基づいて引いた境界線と、『論理学体系』における幸福論の内容に基づいて引いた境界線が概ね一致するのである。

4.2 カーライルの功利主義・神秘主義

4.2 項および 4.3 項では、ミルとカーライル間でなされた往復書簡の内容を具体的に検討し、両者に固有の立場および相互の批判を明らかにする。そして、ミルの思想、とくに『論理学体系』で展開される道徳的目的論が、どのような意味でカーライルの影響を受けたといえるのかを論じる。

はじめに、カーライルが倫理学をどのように捉え、ミルの功利主義的な幸福論に対してどのような立場を取っていたかを論じる。カーライルが往復書簡の中ではじめて功利主義に対する自身の立場を明確に表明したのは、1833 年 12 月 17 日のミル宛書簡である⁸が、そこでは「種にとっての幸福 good of the species」を中心に倫理の規範を論じようという思想的潮流を「奇妙な騒ぎ」と否定的に評している [Carlyle 1833: 85]。そのような倫理の規範は「何かがなされなければならない、しかし、私のためでもあなたのためでもなく、人類のために」という過大な要求を判断者に強いることになるのだが、実際には行為の決定において人類全体の幸福が「人類に真に利益をもたらす者の頭にあったためしがない」[ibid.]。カーライルにとって、「種にとっての幸福」に基づく倫理の規範は空論以外の何物でもないのである。これにかわってカーライルが提示する倫理の規範は、「彼自身の内にある、最良かつ最も純粋なものを成就すること」、すなわちいかなる状況においても「神の意志に従う」ことを命じるものであり、さらに彼はこれを「唯一実践可能な」ものとして提案している [ibid.: 85-6]。

ミルとの議論において「カーライルは功利の原理を認めなかった」[矢島 1993: 333] という見方がある。これは一見正しいように見えるが、カーライルの主張をより丹念に読むならば、彼がどのような意味において功利を原理として認めないのかはさらに論じる余地がある。「種にとっての幸福（それは私に

は捉えきれないほど無限に深淵なものだ)を、それを把握している全能の神に、最も完全な信頼をもって私は委ねる」[Carlyle 1833: 85]。このように言うことで、カーライルは、人類全体の幸福は神だけが知っているのだから、それを基準とするような規範は、規範を神に帰して初めて理解可能となるのだと主張している。興味深いことに、確かにカーライルは人類全体の幸福を基準とした規範には否定的であるが、ここでの彼の主眼はあくまで神ならざる人間の能力の限界を指摘することであって、人類全体の幸福を基準とした倫理の規範そのものを原理的に拒絶してはいない。先に見たように、カーライルが功利主義を退けた根拠はその非現実性であったが、より具体的には、神ではない個人が人類全体の幸福を基準として参照することの実行不可能性を、カーライルは問題視したのである。

したがって、ミルとの対比においてカーライルの倫理学説を特徴付けるポイントは、倫理の規範の基準が個人の内的経験において完結するという点である。山下はこの点をカーライルの神秘主義として理解している[山下 1975: 76]。ところで、仮にカーライルの理解のもとでミルの立場を解釈すると、次のようになる。人類全体の幸福に基づく倫理の規範を実践するためには、それを唯一知っている神へのアクセスが必然的に求められる。そして、神へのアクセスは各個人が内的に経験するのだというカーライルの立場[Carlyle 1833: 86]を踏まえると、人類全体の幸福に基づいて行動することは、実質的には、個人が内的に経験する神の命令にしたがって行動することと相違ない。すなわち、カーライルが置いた諸前提を受け入れるならば、ミルの倫理学説である功利主義はカーライルの神秘主義に収束するのである。

翌年1月12日の書簡において、ミルは、神に対する不可知主義と功利主義は譲れず、カーライルとの立場の違いは決定的であると述べた。これに対して、カーライルは1月20日のミル宛書簡で、2人の意見の不一致は見かけ上のものにすぎず、ミルが自分自身の神秘主義に自覚的になることでそれは解消されるのではないかと述べている[Carlyle 1834: 94-5]。既に見たように、カーライルはミルの功利主義を自身の神秘主義のもとで理解しており、2つの立場を対

立するものとは考えていない。こうしたすれ違いを、以下に見られるカーライルの倫理的立場から検討する。

私は […] 天運のあらゆる契機に際して、「神は偉大だ」そしてまた「神は善い」と言い、またほかに私は何と言ってよいかを知らない。 […] 「善行の道を謙遜とともに歩め」、これ以外に人が行く道はない。私が謙遜の（もしくは self-killing の、あるいはドイツ人が言う Entsagen の）意味を初めて理解し […] てから何年もたっているが、これが道徳的な生活のはじまりであると感じたし、今もまだ感じている。

[ibid.: 95]

カーライルは、世界の外側に存在する神の存在は認めない [ibid.] のだが、最高の存在者としての神の存在を想定することまでは拒否しない。現に、カーライルにおける倫理の規範の出発点は、このようにして想定された神への謙遜 (Humility) もしくは滅私 (self-killing, Entsagen) である。したがって、カーライルが神と呼んでいるものが、創造者やデザイナーではなく、理念としての最高善・最高完全者であることに注意すると、ミルの功利主義は、カーライルが従属を命じる最高善を「神」と呼ばない形態にすぎないことがわかる。言い換えれば、カーライルの用語法のもとでは、両者の衝突は、ミルが最高善を指して「神」と呼ぶことにより即座に解決されるのである。カーライルは、ミルと自身の立場の相違が「神」という語の用法の相違に起因すること、そしてそれは単なる「用語法の問題 verbal matter」であることを確信し、ミルが無自覚にカーライルの主張に加担していることを自覚させようとしたのである。

4.3 ミルの功利主義・神秘主義

次に、4.2 項に見られたカーライルの立場と比較し、ミルによる功利主義・神秘主義の理解がどのようなものであったかを検討する。先述したように、カー

ライルはミルの倫理学説の実行不可能性を理由に功利主義を批判し、神の命令という内的経験こそが基準としてふさわしいと主張した。これに対し、ミルは「私は、[...] 単なる蓋然的な神のみを信じている。[...] 創造者の存在は、私にとっては信仰や直観の問題ではなく、また、証拠によって証明される命題としては、それは仮説であり、その証明は [...] 絶対的な確実性には達しない。」[CW XII: 206] という不可知論に言及することで、神を介在させるカーライルの主張を端的に拒絶している。ここでミルは、(4.2 項における議論にもかかわらず) カーライルの「神」をあくまで世界外在的な存在者とみなしている。次に、

私は人類にとっての [...] 幸福を究極的目的と考えている（これが私の功利主義のアルファでありオメガである）が、私は、この目的は、あなたが話している方法によって、すなわち各人が各人に固有のねらいとして自分自身において最良のものを発展させることによって以外では促進されないということを、完全な信念を持って信じる。

[ibid.: 207-8]

と述べ、功利主義を倫理の規範として提案している。特筆すべきは、ここでミルが、カーライルが望ましいと考える状態と人類全体の幸福とを不可分に結びつけているという点である。すなわち、ミルは（カーライルとは異なる用法で「神」を用いているとはいえ）神に関するカーライルの立場を拒絶しながら、同時に、各個人の適性に着目することによって、カーライルと自らの倫理学説の重大な共通点を指摘しているのである。この共通点の指摘は、

あなたは、実践せよと定められた仕事をすべての人間が持っており、その仕事は自分自身で知り見つけなければならないと言う。このことは、自分が持っている、もしくは獲得しうる能力が、どのようにして世界に最大の幸福を生み出さうのかを発見することによってのみ可能なのだ。

[ibid.: 208]

と続く。この記述について、以下の3点を指摘できる。第一に、カーライルの主張を部分的に肯定するにあたって、ミルは神の存在を無視しても成立する形に彼の主張を書き換えている。具体的には、自分のなすべき仕事を見つける方法に関して、カーライルは内的な体験によって知りうる神の意志を挙げていたが、ミルはこれを「自分自身で知り見つけなければならない」と読み替えている。第二に、ミルは自分のなすべき仕事を知るためには、自分の能力がどの程度の幸福を生み出すかを知ることが必要だと述べており、個人の能力の発展というカーライルの考え方を、自らが立脚する功利主義に結びつけている。そして第三に、ミルはこのようにして最大幸福の理念から個人が自らの最良の能力を発見することが実際に可能であると述べ、またこのような方法以外では個人の能力の発展は達成されないと主張している。このような理解のもとで、人類全体の幸福は個人には知り得ず、倫理の規範として実用的でないというカーライルの批判を吟味すると、ミルにとってカーライルの批判が的を射ていないことがわかる。カーライルは、個人がそれぞれ自らの能力を知り、それを発展させることを望ましいとするのだが、ミルによれば、何をすることが人類全体の幸福を増大させるかという問いが、何が自らの能力であるかの問いに先行しているのだ。言い換えれば、ミルにとって、自らの能力を判断する唯一の指標である人類全体の幸福を、それ自体知ることが難しいという理由で非実用的だと評価することは、そもそも自らの能力を知り発展させることが非現実的であると主張していることにほかならないのである。

カーライルの見解のこうした読み替えは、神秘主義を功利主義という論理に不当に翻訳するものであるとの批判を受けた [Carlyle 1834: 94]。この批判への応答を目指した同年3月2日のカーライル宛書簡において、神秘主義に対するミルの立場がより明示的に展開されている。「神秘主義なるもの (Mysticism), すなわち真実なるものについての神秘主義 (mysticism) と、単に夢想や想像をもって実在の代用としたものとの違いは、神秘主義が『論理に翻訳』されうるという、まさにこのことではないか」 [CW XII: 219]。すなわち、論理に翻訳で

きないものは神秘主義の名に値しない幻想にすぎず、自分の立場こそが神秘主義に対する正当な態度である、というのがミルの主張である。さらにミルは、それぞれの事物が「技芸的 Artistic」「科学的 Scientific」⁹の2側面を持つことを指摘する。そして、神秘主義を前者に、論理を後者に対応付けることで、神秘主義と論理が競合・対立せず、異なる領域に適用されるにすぎないと主張する [ibid.]。その上で、「彼ら [理論家であれ市井の人々であれ、手順に従って思考する人々 (mechanical people) ; 引用者註] をして、彼らが理解できないものでさえ尊重させることができる」のは論理の力であると述べ、倫理の規範は「非論理的な」神秘主義ではなく論理によって論じられるべきだと言う¹⁰ [ibid.]。

明らかに、ミルはカーライルの神秘主義の意義を全く否定していない。第一に、ミルの意図は論理を神秘主義の上位に置くことではなく、両者の分担であった。ミルは、こうした分担の結果として倫理の規範が論理の領分に含まれるべきだと主張したにすぎない。第二に、カーライルの神秘主義が定める個人の能力の最大化という目的に、ミルは大いに賛同している。両者は、個人の能力の内容をいかにして知るか、すなわち、内的な神秘体験か、外的な計算かという方法において異なるにすぎない。そして、倫理の規範に関する議論には事物の科学的側面への注目が求められ、神秘体験はこうした議論に相応しくない、という前述の分担の主張は、このような方法論上の対立に対するミルの回答である。ミルはカーライルの目的設定を承認しつつ、その実践方法として論理に基づく功利主義を提案しているのであり、言い換えれば、神秘主義が倫理の規範として不相応である部分を、功利主義により補完しようとしたのだ。

ミルのカーライルに対する譲歩と批判のポイントをさらに検討するため、1837年8月のカーライル宛書簡を参照する。ここでミルは「論理 Logic」という語の使い方に関する両者の立場の違いを指摘している。

あなたは、自分が信じていることを他者に伝える技術 (art) のことを、論理と呼んでいる。私は、物事を知ることではなく、それらを知っているかどうかを知る技術のことを、論理と呼んでいる。すなわち、真理を発見する

技術ではなく、自分が発見したものが真理であるかどうかを決定する技術のことを、論理と呼んでいるのだ。

[CW XII: 347]

カーライルが知識や信念の他者への伝達に注目しているのに対し、自分は知識や信念が一階の認識であるか二階の認識であるかの違いを見ているのだ、とミルは言う。ここでミルは、2つの意味でカーライルの基準を棄却している。ミルによれば、第一に、他者という基準は論理／非論理の区別にとって不適切であり、第二に、認識の階層という一人称的なもののうちに境界線を引くことで、カーライルが非論理とみなしたものは同質的ではなく、その内部にこそ真の論理／非論理の境界が引かれるのだ¹¹。

ミルは、神秘主義が扱う領域を一階の認識に限定し、二階の認識は論理が扱うべき領域であるとして神秘主義から分離した。また、両者の「論理」とは何かという議論が、ミルは神秘主義を功利主義という論理に翻訳しようとしているというカーライルの批判 [Carlyle 1834: 94] に端を発するというを思い起こすならば、ミルがここで論理として想定しているものは精確には功利主義であると言える。そして、先に述べたとおり、ミルは神秘主義と論理の対比を「技芸」と「科学」に対応させている [CW XII: 219] が、ここから明らかに、「技芸」が一階の認識に、「科学」が二階の認識にそれぞれ対応していることもまた導かれるだろう。ところで、第2節で検討したように、ミルの倫理学は「技芸」と「科学」がともに機能することを前提としているため、一階の認識（非論理、神秘主義）は倫理学の全体を構成し得ず、必ず二階の認識（論理、功利主義）の助力を必要とするのである。

ただし、ミルが「論理」という語の用法に着目して両者の立場の違いを理解したことは、これはカーライルがそれを「神」に関する「用語法の問題 verbal matter」として了解したことと安易に対比されるべきではない。既に述べたように、「神」に関する問題は単なる「用語法の問題」であり、両者の立場は実質的に等価であると見ることができる。しかし、「論理」に関する問題におい

てミルはカーライルが主張している以上の情報（内的な認識を一階・二階に区別すること）を付け加えており、さらにこの点がミルのカーライルへの批判の根幹をなしているからである。

4.4 カーライルの思想と『論理学体系』初版

ここまでの議論から、ミルとカーライルの倫理学説がどのように異なっているか、とくにミルがカーライルの倫理学に対してどのような距離感を感じていたかが明らかになった。既に論じたように、ミルにとってカーライルの倫理学は方法論上の重大な瑕疵を抱えており、したがって到底自らの倫理学説と調和可能なものではないのである。

それでは、『論理学体系』初版の道徳的目的論がミルの倫理学の中でイレギュラーであり、かつそれがカーライルの影響であると考えられるのは、どのような理由によるのか。初版においてミルが道徳的目的論を展開した箇所、およびカーライルがミル宛書簡において道徳的目的論を展開した箇所をそれぞれ引用する。

他の諸技芸と同様に、それ〔倫理の方法；引用者註〕は、それ特有の目的に関連する、一般的原理または最初の大前提から始まる。その目的が、ある者によって主張されているように、最大の可能な幸福であるにせよ、また別のある者が主張するように、ある特別な規準に照らした理念的完全性への我々の性格の従属であるにせよ。

[CW XII: 1155]

私は〔…〕天運のあらゆる契機に際して、「神は偉大だ」そしてまた「神は善い」と言い、またほかに私は何と言ってよいかを知らない。〔…〕「善行の道を謙遜とともに歩め」、これ以外に人が行く道はない。私が謙遜の（もしくは self-killing の、あるいはドイツ人が言う Entsagen の）意味を初めて理解し

[...] てから何年もたっているが、これが道徳的な生活のはじまりであると感
じたし、今もまだ感じている。

[Carlyle 1834: 95]

両者の立場の異同を、2つの視点から検討する。第一に、「一般的原理または最初の大前提」・「道徳的な生活のはじまり」に言及することによって、両者は倫理の規範の一般的な基準を想定している点で一致していると言ってよい。第二に、その一般的基準の内容については、ミルは幸福もしくは理念的完全性を掲げる一方、カーライルは、神という最高完全者への畏敬のみを認めている。したがって、ミルにおける理念的完全性とカーライルにおける神の完全性を同一視するならば、両者は少なくとも神の完全性を一般的基準となりうるものと考えている点で一致している。それでは、『論理学体系』初版のミルは、カーライルの思想をそのまま受け入れてしまったのだろうか。

『論理学体系』初版におけるミルの思想を、カーライルの思想の単純なコピーであるとみなしてしまうのは、それほど精確とはいえない。それは、初版のミルは幸福が第一原理になる可能性を残しており、これを、神のみを倫理学の原理とみなすカーライルの道徳的目的論と同一視することはできないからである。結局のところ、『論理学体系』初版では幸福と神の両方が第一原理の資格を与えられているため、幸福のみを第一原理とするミル的な道徳的目的論と、神のみを第一原理とするカーライル的な道徳的目的論と、いずれとも異なる道徳的目的論を展開していると言わざるを得ないのだ。

それでは、初版の道徳的目的論は、ミルから見てもカーライルから見ても完全に異質なものだろうか。初版の記述は、幸福と神とを2つの対等な第一原理として宣言しているのではなく、単なる候補として併記しているに過ぎない。すなわち、幸福と神のいずれが第一原理にふさわしいかを決定するプロセスを経ることで、『論理学体系』初版の記述は、カーライルまたは（『論理学体系』第3版以降、および『論理学体系』以前の）ミルに非常に近いものとなると考えられる。言い換えれば、初版の記述は、第一原理として何が相応しいかを決

定しかねた妥協の産物であり、ミルの功利主義とカーライルの神に基づく倫理学とが重複していると解釈するべきではないだろうか。そうであるならば、初版のミルは功利主義を否定しているのではなく、上杉が的確に言い表しているとおおり、功利主義をはっきりと宣言することに「躊躇し」「戸惑いを感じていた」[上杉 1987: 139] にすぎない。

5. 結論

『論理学体系』第3版は、ミルの倫理学に新しい命題を持ち込んだターニングポイントではない。第3版においてなされた主張は初版以前からみられ、さらには、第3版と対立するように思われる初版ですら、主張そのものは肯定も否定もされずに可能な選択肢として保存されていると考えることができる。結局のところ、ライアンがミル倫理学の背骨として注目した論点は、ミル倫理学の背後に常に存在し続けていた大黒柱なのであり、『論理学体系』第3版の以前と以後の断絶は、初めに抱かれる印象ほど深刻なものではないのかもしれない。この議論を踏まえると、ミル倫理学の内的一貫性という問いに『論理学体系』を用いて答えるライアンの議論に、新たな展望が与えられるのではないだろうか。

註

* 本論文は、平成27年1月に東京大学文学部に提出した卒業論文「中期J・S・ミルの幸福概念の変化に関する考察：カーライルとの思想的交流に着目して」を大幅に加筆・修正したものである。

1 一貫性の有無を判断するポイントは論者によって必ずしも同じではないが、おおむね、功利原理という強力な原理と、個人が自らの行動について持つ裁量権との共存可能性が問題となっている (e.g. Berlin 1959; Friedman 1966; Ten 1980; Gray 1983; 杉原 1992).

2 cf. Ryan 1987: 187–256; 泉谷 1992

3 「目的論 Teleology」の語が倫理学上のキータームとして明示的に用いられるのは第3版以降である [CW VIII: 949]. しかし、ミルの道徳的目的論に関する具体的な記述は、初版・第2版にも共有されている [ibid.: 944–5].

4 カーライルについては後で詳しく論じるが、ここではミルの思想的立場にのみ着目する.

5 このことは、『自伝 *Autobiography*』の記述とも合致する. 『自伝』によれば、1927年頃のミルの立場は、『論理学体系』第3版のものに近いといえる [CW I: 145–7]. ただし、『自伝』が書かれたのは1850年代であり、さらに出版されたのは1873年であるため、これが当時のミルの精確な描写であるかどうかには、当然ながら議論の余地がある.

6 それ以降も両者は書簡のやりとりを続けるが、その頻度と数がそれ以前には到底及ばない. したがって、この時点に注目することには意義があるものとする.

7 ネフは両者の対立について比較的詳細に論じている. 要約すると、クロムウェルの軍事行動に対し、カーライルは理にかなっているという見解を示した一方、ミルは道義上許されないと主張した.

8 これは、ミルが同年1月25日のカーライル宛書簡で功利主義に触れたことへの応答である. ミルは、カヴェニャク (G. Cavaignac, 1801–45) の思想、すなわち超越的存在に頼らず人類の幸福を追求する思想を取り上げ、それをフランスの潮流として好意的に紹介した [CW XII: 196].

9 これはちょうど、『論理学体系』第6篇における「技芸 Art」と「科学 Science」の対比として本論文第2節で述べたものに対応している.

10 ただし、ミルが倫理命題それ自体を技芸に帰属させていることには注意すべきである. ミルにとっての道徳的言明は (科学とは異なり) 真偽値を持たないという「非認知主義的解釈」は、ライアンの「生の技芸」に基づくミル解釈の根幹をなす [cf. Ryan 1987; 岡本 2014]. したがって、ここでミルが論理に帰属させたのは、倫理命題それ自体ではなく、それが社会で運用されるために「翻訳」されて生まれた規範のみだと考えられる.

11 「自分は『自分はXを知っている』ことを知っている」という認識を考える。他者が関係せず、認識が「自分」のみで完結するため、カーライルはこれを非論理と考えるだろう。しかし、これは明らかにミルが論理の要件とする二階の認識である。

文献一覧

本文中、トロント大学版ミル全集 (*Collected Works of John Stuart Mill*, edited by J. M. Robson, 33 vols. Toronto: University of Toronto Press, 1963–1991) の参照・引用は、巻数をローマ数字で示し、次のように表記する。

全集第 8 巻 944 ページ CWVIII: 944

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。

ミル著作

A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation, 1st ed. 1843, 3rd ed. 1851. Vol.

7–8 of CW, 1–1242. (大関将一訳『論理学体系』(全 6 巻) 春秋社, 1949–58 年)

On Liberty, 1859. Vol. 18 of CW, 213–310. (塩尻公明・木村健康訳『自由論』岩波書店, 1971 年)

Utilitarianism, 1861. Vol. 10 of CW, 203–59. (川名雄一郎・山本圭一郎訳「功利主義」, 川名雄一郎・山本圭一郎『J・S・ミル功利主義論集』255–354 ページ。京都大学学術出版会, 2010 年)

Autobiography, 1873. Vol. 1 of CW, 1–200. (朱牟田夏雄訳『ミル自伝』岩波書店, 1960 年)

ミル書簡

John Stuart Mill to Thomas Carlyle, 25 November 1833. In CWXII, 190–7.

John Stuart Mill to Thomas Carlyle, 12 January 1834. In *CW*XII, 204–9.

John Stuart Mill to Thomas Carlyle, 2 March 1834. In *CW*XII, 216–20.

John Stuart Mill to Thomas Carlyle, 28 April 1834. In *CW*XII, 223–5.

John Stuart Mill to Thomas Carlyle, 8 August 1837. In *CW*XII, 346–7.

その他欧語文献

Berlin, I., “John Stuart Mill and the Ends of Life.” In *J. S. Mill on Liberty in Focus*, edited by J. N. Gray and G. W. Smith, 131–61. Routledge, 1991.

Carlyle, T., Thomas Carlyle to John Stuart Mill, 17 December 1833. In *Letters of Thomas Carlyle to John Stuart Mill, John Sterling, and Robert Browning*, edited by A. Carlyle, 82–8. London: T. Fisher Unwin, 1923.

Carlyle, T., Thomas Carlyle to John Stuart Mill, 20 January 1834. In *Letters of Thomas Carlyle to John Stuart Mill, John Sterling, and Robert Browning*, edited by A. Carlyle, 90–6. London: T. Fisher Unwin, 1923.

Friedman, R. B., “A New Exploration of Mill’s Essay on Liberty.” *Political Studies* 14 (1966): 281–304.

Gray, J. N., *Mill on Liberty: A Defence*, Routledge, 1983.

Neff, E., *Carlyle and Mill: Mystic and Utilitarian*, 2nd ed., New York: Columbia University Press, 1926. (石上良平訳『カーライルとミル：ヴィクトリア朝思想研究序説』未来社, 1968年)

Ryan, A. J., *The Philosophy of John Stuart Mill*, 2nd ed., Macmillan, 1987.

Ten, C. L., *Mill on Liberty*, Oxford: Clarendon Press, 1980.

邦語文献

泉谷周三郎「ミルの功利主義における善と正」, 杉原四郎編『J・S・ミル研究』103–24 ページ. 御茶の水書房.

- 上杉健太郎「J・S・ミル政治思想の方法的基礎(III):J・S・ミル『論理学体系』第六巻をめぐって」『早稲田政治公法研究』22巻(1987年):109-54ページ.
- 岡本慎平「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発表,2014年.
- 杉原四郎「ミル研究の現在」,杉原四郎編『J・S・ミル研究』3-20ページ.御茶の水書房.
- 矢島杜夫『ミル『論理学体系』の形成』木鐸社,1993年.
- 山下重一「カーライルとミル(下):1832-34年の往復書簡」『国学院法学』13巻2号(1975年):55-85ページ.