

帰結主義の必要条件とその根拠

鈴木 真

「帰結主義 (consequentialism)」という語は、使う人によって意図するものが異なる。ある人は、脳神経学兼倫理学者 Shua Greene (2008, *ibid.* 65) のように、帰結主義を、功利を最大化する行為のみが (端的に) 正しい、という意味の最大化功利主義とほとんど同一視するかもしれない。別の人は、政治哲学者 Will Kymlicka (2005, 43) のように、一定の帰結が行為の正しさを決定する要因になっている理論を何でも帰結主義と呼ぶかもしれない。

この状況は問題である。たとえば、帰結主義が最大化功利主義とほぼ同一視されるなら、最大化功利主義がだめなら帰結主義一般もだめ、と思われてしまうだろう。これでは、これまで (非最大化功利的的) 帰結主義の一種として提示された、様々な理論の可能性が検討されなままになってしまいそうである。

また、帰結を考慮するどんな道徳理論も帰結主義とみなされるなら、帰結を考慮しない理論はほとんどないので、帰結主義一般の是非に関する議論が (少なくとも英米圏では) 熱心になされてきたのに (e.g. Schaffer 1988; Baron, Pettit & Store 1997; Dreier 2006, Part 1)、それが無用だった——帰結主義は元々コンセンサスだ——と早まって考えられてしまうかもしれない。より一般的に言って、「帰結主義」が何を表わすのか明確に理解されない、ある批判が帰結主義にとって根本的なかどうか、帰結主義がなぜ規範倫理において重要なのか、ということがわかりにくくなる。

そこで、本稿では帰結主義の必要条件を考察する。まず、帰結主義の必要条件と考えられることもある考えの多くを退ける。これにより、幾つかの帰結主義への批判が根本的なものでない

ことが明らかになる。次に、帰結主義の必要条件を提示する。その後、諸理論がその条件を満たすことがよいことを簡潔に論じる。これにより、帰結主義がなぜ規範倫理で重要なのか(少なくともその支持者にとって魅力的なのか)が明確になろう。

方法論について少し述べておく。安藤(2007, 161)が言うように、「帰結主義一般を正確に定式化することは思いのほか困難である」。人々の帰結主義概念の分析をしようとしても、多くの人はその概念をもっていないだろう。「帰結主義」は元来英米圏の道徳哲学の専門用語だからである。専門家集団の帰結主義概念を分析するという方策はどうだろうか。これは大筋で正しそうだ、これにも困難が付きまとう。帰結主義概念に関して皆が追従する(Beta) 専門家集団——たぶん、帰結主義に関して学会発表をしたり査読論文を書く哲学者集団——はいるとしても、(後で見るように) 専門家同士が同意しない点もあるからである。

したがって、本稿では、帰結主義概念の分析というよりエクスプリケーションを試みる。このエクスプリケーションの適否は、大まかに言って三点によって判断されるべきだと私は考える。1. 専門家たちの多くが「帰結主義」とみなすもののはとんどが実際に帰結主義であり、彼らの多くが「帰結主義」だとみなさないもののはとんどが実際に帰結主義ではない、という適切な結果になるか。この基準は通常の場合の概念分析のものに似ているが、次の二点が試金石として加わる。2. 帰結主義の定式

化がもたらす利益(概念の明晰化、これまでの規範倫理学における帰結主義研究の論点や意義の明確化、将来の研究にとっての有用性、といった利点)。3. 帰結主義の定式化の結果が、帰結主義がなぜ規範倫理で重要なのか(少なくとも、なぜ自称帰結主義者やその共感者にとって魅力的な立場なのか)ということの説明に役に立つか。本稿第一節・第二節では1と2を、第三節では3を、それぞれ考慮におきながら検討を進める。

一 帰結主義の必要条件でないもの

以下のような事項が時に帰結主義の条件とみなされてきた。

(A) 善の理論において功利(だけ)を考慮に入れる。(B) 行為とは区別される帰結だけを考慮して、行為自体の性質は考慮に入れない(Sinnot-Armstrong 2008, Sec.1)。(C) 将来のことだけを考慮に入れて、過去のこととは全く考慮に入れない(Sinnot-Armstrong 2008, Sec.1)。(D) 善を最大化する行為のみが正しい(他の行為は不正だ)。(E) 善(さ)そのものなどという性質があると主張する。

これらの「条件」の多くは、帰結主義の批判者によって提示されてきた。たとえば、行為とその帰結は客観的に区別できないので、帰結主義を適切に定義することはできない、という議論があるが(Olidenquist 1966) この批判は(B)を前提している。また Thomson (2001, Part 1) は、善は必ず「ある特定

の仕方での善や goodness in a particular way」であって、善(さ)そのものなどという性質は無いから、帰結主義は誤りだと論じているが、この批判は (E) を前提している。以下では、(A) から (E) の条件を順に検討する。

(A) 功利(だけ)を考慮に入れる？

功利(厚生、幸福)だけを考慮に入れるのではないが「帰結主義」と呼ばれるような理論はいくつも展開されている。たとえば、以下のような理論がある。1. 応報考慮型理論：過去の行いに応じて各人の功利の重要度(善さ・悪さ)に差をつける理論 (Feldman 1997; Hubin 2008; Kagan 1998, 54-59)。2. 分配考慮型理論：平等性、厚生レベルの高さ・低さなどに応じて各人の功利の重要度(善さ)に差をつける理論 (Parfit 1995; Kagan 1998, 48-55)。3. 客観的で階層的な価値論：功利(快)以外にも知識や達成 achievement が善で、しかもそれらを愛することも善だという理論 (Hurka 2000, Ch.1 & 2)。したがって、帰結主義が功利だけが善であるという厚生主義 welfareism を含意すると考えるのはもっともらしくない。

功利を少なくとも一つの(目的としての)善とみなす、ということ帰結主義の必要条件とみなすことは、よりもっともらしくみえる。たしかに、功利を全く考慮に入れない善の理論を持つ「帰結主義」は、私が見るところこれまで擁護されていない。しかし、これはこうした理論に説得力がないため、原理

的には可能だとみてよいように思われる。実際、今まで擁護された非帰結主義理論の中にも、功利を全く考慮しない理論はほとんどない。功利を(少なくとも)一つの善とみなす、というのは、帰結主義とそれを分ける条件ではなく、もっともらしい道徳理論とそれを分ける試金石の一つとみなしたほうがよいだろう。

以上の検討がただしければ、(功利のみを目的としての善とみなす)功利主義は、帰結主義の重要な一形態であるとしても、唯一の形態ではない。

(B) 行為とは区別される帰結だけを考慮して、

行為自体の性質は考慮に入れない？

現在の多くの「帰結主義者」が前提している行為の帰結の概念では、行為と帰結は分離したものではない。彼らの「ある行為の帰結」の概念は、大まかに言って、「当該の行為を遂行したとしたり、起こるのであるう事態」である (e.g. Kagan 1998, 27; Vallentyne 1988)。ある行為を遂行したら起こる事態には、当然その行為(の遂行)も含まれる (Kagan 1998, 27)。したがって、行為や、行為の性質も、帰結主義において帰結のうちに入る。帰結主義が、たとえば、作為と不作為、意図的危害とそうでない危害といった区別に重要性を与える善の理論をとることも可能なのである (Kagan 1989, Ch. 3 & 4, esp. 125)。これでは「帰結主義が作為と不作為を区別する義務論や二重結果論 Doc-

trine of Double Effect)を採用する義務論と区別がつかなくなら、と懸念されるかもしれない。(cf. 安藤 二〇〇七、一六三)。
しかし後述するように、行為相対的価値を認めない、などといった条件を帰結主義に付けると、それを義務論と区別できる。

(C) 将来のことだけを考慮に入れて、

過去のこととは全く考慮に入れない？

実は、過去を(間接的に)考慮に入れる帰結主義もある。たとえば、応報考慮型理論では、過去の行いに準じて各人の功利の重要性(善さ)が異なる。行為AとBが同じ量の功利を帰結に含むとしても、Aで功利を受け取る人とBで功利を受け取る人の過去の行いが違えば、AとBのどちらかの方が善い帰結だと評価されうるからである。この理論の場合、行為によって人々が相応の報いを受けるか、というのが帰結の善悪の程度を左右する直接的な要因で、人々の過去の行いはこの要因に影響する。このように、過去のこと(間接的に)考慮に入ってくる帰結主義もある(Valentynne 1988, Kagan 1998, 28; 安藤 二〇〇七、一六六、一六九)。

(D) 善を最大化する行為のみが正しくて、他は不正？

帰結主義というとき、善を最大化する行為が正しく、他の行為は不正だ、という最大化帰結主義が心に浮かぶかもしれない。しかし八十年代以降、非最大化主義的な「帰結主義」が擁護さ

れることがみられるようになった。満足化帰結主義 Satisfying Consequentialism によると、ある行為の帰結が十分に善ければ、その行為は正しい(Stoie 1985, Ch. 3)。これによると、最善の帰結を持たなくても正しい行為となりうる。別の例としては、スカラー帰結主義 Scalar Consequentialism があげられる。この説では、①行為の許容可能性(正しさ)は、程度の問題であり、正しい行為と不正な行為が質的に区別されることはない。②より善い帰結を持つ行為ほど許容可能である(Zimmerman 2006; Mill 1861, Ch. 2, Para. 2; cf. Stoie 1985, Ch. 5)。したがって、帰結が最善の行為でも、(端的に)正しいということはなく、相対的に正しい、というだけになる。このように、帰結主義は善の最大化主義を含まない。

(E) 善(さ)そのものなどという性質があると主張する？

帰結主義者がこう考えなければならぬ理由はない。自分が関わっている「善(さ)」とは、「善(さ)そのもの」ではなく、帰結における善(さ)だとか、全関係者にとっての善(さ)だと言いうことができる(Simnett-Armstrong 2008, Sec. 3)。また、道徳に関連のある善さ(ないし、道徳的観点からみたときの善さ)だと言いうこともできる(cf. Zimmerman 2001, 24)。このように、帰結主義者が善(さ)そのもの(ないし悪(き)そのもの)などという性質があると主張する必要は無い。

二 帰結主義の必要条件

前節では帰結主義の必要条件ではないものを退けた。本節では、私が必要条件であると考えるものを四つ提示する。(1) 善の正からの独立(善基底理論)(Valentynne 1987; cf. Rawls 1971, 16)。(2) 正は善の単調増加関数。(3) 目的としての善(目的論)(Valentynne 1987)。(4) 行為者中立性(eg. Schaffer 1982, 1-2; Schaffer 1988, 1; Pettit 1991)。順番にみていこう。

(1) 善の正からの独立(善基底理論)

この条件の意味は、善・悪は行為の義務関係的(deontic)性質によっては全く決定されない、ということである。義務関係的性質とは、正・不正、義務、責務といった、行為にあてはまる、誰かに指図したり勧告するような倫理的性質(関係)のことである。ある行為がまったく(どんな人にも)不可能であれば、義務関係的性質はその行為に帰属しない。善や悪といった非義務関係的性質は、この特徴を持たない。たとえば、私にはすべての人を幸福にする義務は(そんなことはどんな人にも無理だから)ないが、すべての人が幸福とされるといふ(不可能な)ことはそれでも善いことだろう。善・悪が義務関係的性質によって決定されるということは、たとえば、人殺しが悪いのは、人殺しをしてはいけないという義務があるということに(少な

くとも部分的に)依存する、ということである。

(1)によると、帰結主義はこのような善・悪の義務関係的性質への依存を否定する。(1)の条件がないと、たとえば、義務を最大限遂行することになるといふ帰結を持つ行為が最善の帰結を持つ行為であり、したがって正しい、というような理論(cf. Nozick 1997, 497)を帰結主義と区別できなくなる。しかし直観的には、こうした理論は非帰結主義とみなすべきだとみえる。また、正・不正のような義務関係的性質と、善・悪がどのように関係しているか、ということが義務論と「帰結主義」の争点(であり規範理論の一つの焦点)だったわけだから、(1)のような条件が帰結主義の定義の一部となることは自然だろう。

(2) 正は善の単調増加関数(の解)

(2)を説明するために、「道徳理論の焦点」という概念を導入する(cf. Kagan 1998, 1986)。これは、ある道徳理論において個々の行為の許容可能性を決定する際に基本とされるものを指す。たとえば、行為功利主義なら個々の行為(行為トータン)そのものであり、規則功利主義なら規則であり(規則功利主義では、個々の行為の評価は、功利を増進するような規則に指示されるかどうか)に依存する)、動機功利主義なら動機である(動機功利主義では、個々の行為の評価は、それが功利を増進するような動機から生じるかどうか)に依存する)。

(2) は、帰結主義理論における個々の焦点の許容可能性(正・不正)の評価は善・悪の関数(の解)であり、しかもその評価が改善するのは、全体として——価値を総合して——善が増大する(または悪が減少する)場合のみである、という条件である。具体例として、行為帰結主義について言えば以下のようになる。個々の行為の正・不正(ないし許容度)は善・悪の関数(の解)であり、しかも個々の行為の許容可能性が改善する(たとえば、不正だったのが正になる)のは、全体として善が増大する(または悪が減少する)場合のみである。正・不正が善・悪の関数(の解)であるかについては、「帰結主義者」と W. D. Ross (1930, Ch.1) や Rawls (1971, esp. Sec. 6) のような義務論者が長年争ってきたので、この条件が帰結主義の必要条件でないとおかしい。更に、全体として善が同じか減少する(または悪が同じか増大する)と理論の焦点の許容可能性が改善する(たとえば、行為帰結主義で言えば、不正な行為が正しい行為になる)ことがありうる理論は、帰結主義とは呼ばないだろう。

注目してほしいのは、「(2) 正は善の単調加関数(の解)」は、理論の焦点が端的に正しいのは最善の場合のみである、という最大化条件を含まないことである。このため(2)は、満足化帰結主義やスカラー帰結主義といった非最大化主義的な帰結主義があることと矛盾しない。

(1) と (2) が、帰結主義(やその特殊形態としての功利主義)を「善(功利)を増進することが唯一の原理としての義務

だという理論」などと形容できることと矛盾しないことにも注意されたい。(1) は、善・悪が義務関係の性質に依存しないということ、(2) は、帰結主義理論の個々の焦点の許容可能性は総合的な善の単調増加関数の解だということである。どちらも、原理としての、抽象的に記述されたものとしての義務も、善・悪によって定まる、という主張ではない(この主張を「義務論的なものは価値論的なものに随伴する (supervene)」というドクトリンが含意しているのならば、私は安藤(二〇〇七、九一—九二)と違ってこの随伴説を帰結主義に本質的だとはみなさない)。

帰結主義は、善・悪とその関数によって個々の焦点の許容可能性が定まるという理論であり、この関数が原理としての義務として表現されうることは、(1) や (2) と矛盾しない。

ちなみに、よく功利主義者とみなされる Harsanyi 1982 は、反社会的選好の充足は増進すべき功利(善)ではないとする(50)。それが反社会的選好は不正だからなら、「(1) 善の正からの独立」を否定している。また、知的誠実さの責務等が功利と無関係に在るとするから(33)、「(2) 正は善の関数」を退ける。彼は非帰結主義者になるが、この帰結は問題ないだろう。

(3) 目的としての善(目的論)

これは、行為の許容可能性に影響するのは、理論の焦点(個々の行為、規則、動機、性格など)の帰結における善・悪のみである、ということである。(3) がないと、帰結の善・悪

から独立に、行為の動機や性格の善・悪で行為の許容可能性が決まる、という非目的論的善基底理論から婦結主義を区別できない。たとえば、ある行為が正しいのは、最善の性格（ないし動機）をもつ人が（現実の行為者が置かれた状況に立ったとすれば）その行為を行うであろう場合であり、そのみである、という理論を考えてみよう。性格（ないし動機）の善さが行為の正しさを決めるのである。性格（や動機）の善さは義務関係の性質にも、（それを持つこと）婦結にも依存しないとしよう。すると、この理論は（1）と（2）の条件を満たすようにみえる。しかし、明らかにこの理論は婦結主義ではない。婦結主義は目的論でなければならないのである。ちなみに、徳を善い性格（もしくは、有徳な動機を善い動機）、悪徳を悪い性格（もしくは、悪徳な動機を悪い動機）と解釈してよいのなら、Hursthouse 1999 や Stote 1992 の徳倫理は前記のような非目的論的善基底理論をとっているとみなしうる。

（4）行為者中立性

この条件は、大まかに言って、婦結の善・悪は、行為者が誰であるかによって左右されない、ということである。実は、行為者中立性と、その否定である行為者相対性を、どう規定するのが適切であるのかについては、複雑な論争がある (Ridge 2008)。論争に立ち入るスペースがないので、ここでは例を使って要点を理解するのて済ませる。

たとえば、殺人の悪さについて考えてみよう。人を殺すことが行為者中立的でない（行為者相対的な）悪ならば、たとえば、私人が人を殺すことは私にとって悪いが、別の行為者が人を殺すことは私にとっては（それほど）悪くないかもしれない。別の行為者にとって（私にとって私が殺すのと同じくらい）悪いのは、その人自身が人を殺すことである。たとえば、私が一人殺すことによってしか別の人が二人殺すことを避けられないとしても、私が殺さないほうが（私にとって）善いかもしれない。これに對して、人を殺すことが行為者中立的な悪ならば、私が人を殺すのも、別の人が人を殺すのも私にとって——というより、どの行為者にとっても——（同等に）悪い。前記の状況では、（別に重大な婦結がなければ）私が一人を殺すことで二人が助かるほうが（誰にとっても）善いことになるだろう。

婦結主義は、（4）行為者中立的価値（善・悪）だけを認める、と特徴づけられることが多い。その最大の理由は、たぶん、行為者相対的価値を認めるなら、典型的な義務論の見解と必然的に外延的に同値な立場も婦結主義と呼べることになってしまうからである。先程の例でいくと、人を殺すことの悪が行為者相対的だとすれば、私が一人殺すことでしか別の人が二人以上殺すのを防げないとしても、私が一人殺すことのほうが（私にとって）悪いかもしれない。とすれば、より善い（より悪くない）婦結を持つ行為を選ぶという理論からでも、（二人の別の人による殺害を防げるとしても）私は一人殺してはいけない、とい

う義務論的な答を出しうる。このように、一定の行為者相対的価値を認める目的論には、個々の行為に關して典型的な義務論と同じ許容可能性判断を下すことができる。逆に、行為者相対的価値を認めない目的論には、たとえそれが作為と不作為、意図的危害とそうでない危害といった区別に重要性を与える価値論をとったとしても、典型的義務論とすべて同じ判断を下すことはできない。なぜなら、こうした目的論は意図的危害や作為による危害(たとえば意図的殺人)が誰に犯されようと誰にも同様に悪いとみなすので、自分がそれを一回犯すことでしか他者が同じ事を複数回犯すことを防げない(し他に考慮すべき帰結がない)なら、それを犯すべきだという結論に至るだろう。しかし、典型的義務論は(自分の行為で防がれる害が非常に大きくならなければ)それを禁じるからである(Kagan 1998, 72)。

実のところ、行為者中立的価値しか認めないことが帰結主義の特徴かどうかについては論争がある(反対者は、e.g. Broome 1991, esp. 5-6; Sen 2002; 安藤二〇〇七、一六九)。行為者相対的価値を帰結主義が認めようと論じる人々は、典型的義務論と一定の帰結主義が必然的に外延的に同値になっても、二つは内包的に(理論構造で)異なるのだから、義務論と帰結主義は原理的に区別されうる、と考えているのだろうか。これはただしいかもしれないが、典型的義務論と帰結主義が必然的に外延(個々のケースで出す答全て)において一致しうるのでは、従来の「帰結主義」「義務論」といった語の使用法や、個々のケースに

關する直観によって帰結主義と義務論に白黒をつけるという方法論を放棄しなければならぬ。また、「帰結主義」と「義務論」の論争は、多くの場合価値中立性についての議論であった(e.g. Shaffer 1983)。このため私は、帰結主義は行為者中立的価値しか認めない、と規定する。

帰結主義の必要条件をまとめると、以下の通りになる。(1) 善の正からの独立(善基底理論)・善・悪は義務関係の性質によつては全く決定されない。(2) 正は善の単調増加関数(の解)・道徳理論の焦点(たとえば、個々の行為、規則、動機、性格)の許容可能性は善・悪の関数であり、しかもその許容可能性が改善するのは、全体として——価値を総合して——善が増大する(または悪が減少する)場合のみである。(3) 目的としての善・道徳理論の焦点の許容可能性に影響するのは、その帰結における善・悪のみである。(4) 行為者中立性・行為者中立的価値(善・悪)だけを認める。

ここで自然な疑問は、この四つの条件は合わせて帰結主義の十分条件となるのか、ということだろう。十分に検討するスペースはないが、そう考えてよいだろうと思う。「帰結主義」をより限定しようとする試みは、これまで「帰結主義」と呼ばれてきた多くの立場を排除するからである。たとえば幾人かの論者は、行為の許容可能性が当該の行為の帰結のみに基づく理論のみを「帰結主義」と呼ぶことを提案する(Hubin 2004, 2; Brody 1983)。しかしこの立場によると、「規則帰結主義」や

「動機帰結主義」といった立場は、真の帰結主義ではないことになる。また、道徳の焦点の評価を現実を生ずる帰結にのみ基づける立場だけを「帰結主義」と呼ぶとすれば、たとえば、評価を行為の時点で予期される帰結に基づける多くの立場（期待効用最大化功利主義など）が帰結主義ではないことになる。したがって、上記の四条件を合わせて十分条件とみなすことは、一応のもっともらしさを持つ。

三 帰結主義の四条件の重要性

本節では、上記の条件が規範倫理において重要なことを簡潔に論じる。各々の条件（を道徳理論が満たすこと）は、少なくとも自称帰結主義者やその共感者の多くにとって重要なはずであり、これらが帰結主義の条件であることは、なぜ彼らが帰結主義を支持するのかの説明に役立つ。

まず、「(1) 善の正からの独立」という条件のもっともらしさを説明しよう。

たとえば、以下の文を考えてほしい。「苦痛が減ることは善い」「福利の不平等な分配は、平等に分配される場合に比べて悪い」。こうした善・悪の帰属に関して「なぜ？」という問が出た場合、行為の正・不正、義務、責務、なすべきことを参照しなくても適切に答えられそうである。期待されるのは、「何があるものを善にするか（もしくは、悪にするか）」という問に

対する答えであり、たとえば、欲求充足、好み、快苦、人格の自律や統一的完成、応報、公平といった概念に訴えて説明するだろう。こうした善悪の説明に義務関係の性質は必要ないようにみえる——少なくとも自称帰結主義者やその共感者にはそうみえよう（たとえば、応報や配分の公平が非義務関係的に扱えることについては、Hubin 2008 と Parfit 1995 をそれぞれ参照）。そこで、少なくとも彼らには (1) は道徳理論が満たすべき条件として魅力的である。

次に、なぜ「(2) 正は善の単調増加関数（の解）」だと考えることが（道徳理論が満たすべき条件として）魅力的なのか？ すなわち、なぜ①帰結主義理論における個々の焦点の許容可能性（正・不正）の評価は善・悪の関数（の解）であり、しかも②その評価が改善するのは、全体として善が増大する場合のみである、ということがもっともらしいのだろうか。

まず①について考えてみよう。行為の正・不正、何かをする責務などの義務関係の性質の帰属については、「なぜそうすべきなのか？」、もしくは「なぜそうすべきでないのか？」、と問うことがいつでも意味をなすようにみえる。すなわち、「私たちには約束を守るといふ義務がある」、「政府は所得を再配分するべきだ」といった発言について、「なぜ？」と問うことは常に意味をなす。そして、その答えとしては、「そうすると善いことが起こるから」とか、「そうしないと悪いことが起こるから」といったように、善・悪を参照して答えるのが自然

であろう。たとえば、「約束を破ると、破られた人が迷惑を被る」という悪が生じる」から、「所得を再配分すると、恵まれない人が利益を受ける」という善いことが起こる」から」などと答えるのが適切だろう。そこで、許容可能性、特に道徳理論の焦点の許容可能性が善・悪に依存する——善・悪の関数の解である——とみなすのもっともらしい。

次に、②について考えてみよう。許容可能性と善（ないし悪の減少）には正の相関がある、という直観を私たちは持っている。たとえば行為が理論の焦点だとして、善が同じか減少しているのに行為の許容可能性が改善する（たとえば、不正な行為が正しい行為になる）ことがありうるような理論は、直観に反する。このため、多くの人たちは②も受け入れるだろう。

さて、なぜ「(3) 目的としての善（道徳理論の焦点の許容可能性は帰結における善のみによって決まる）」ということ（を道徳理論が満たすこと）は重要なのだろうか。

「どうするすべきだろう」と考えるとき、こうしたらどうなるだろう、ということを各々の選択肢について考えて為すべき行為を決めるのが（そうする時間や能力があるなら）自然だろう。また、「どう行動すべきだろう」と相談されたら、相手がこうしたらどうなるだろう、と各々の選択肢について考えて、勧められる行為を決めるのが自然だろう。この、こうしたらどうなるだろう、という思慮は、帰結主義者の帰結（における善悪）の考慮と一致している。このように実践的推論と重なることが、

(3) を満たす理論が魅力的な理由である。

では最後に、なぜ「(4) 行為者中立的な価値しか認めない」ことが重要なのか。

これは、行為者相対的価値を認めるのは、倫理的にみて理屈に合わないようにみえるからである（Shaffer 1982, 80-114; Parfit 1984, 98; Kagan 1989, 24f.; cf. Nozick 1974, 30）。たとえば、人を殺すことが行為者相対的な悪だとしよう。すなわち、私が一人を殺すのは私にとって非常に悪いが、別の人が一人を殺すのは私にとって（それ程）悪くない。しかし、人の命が大事なら、私が殺そうが別の人が殺そうが、どちらも等しく悪いと考えるのが自然だろう。この印象は、次のような例を考えることで強められる。二人の人が（私以外の人に）殺されそうになっている。私がそのうちの一人を殺す以外には、二人両方が殺されるのを回避する手段はない。この場合、人を殺すことが行為者相対的な悪だとすると、私が一人殺すことの方が別の人が二人両方殺すことより（私にとって）悪いかもされない。しかし、人の命が大事なら、私が手を汚すことで一人を救うことの方が（私にとっても）ましな（より悪くない）ようにみえる。そう考えないのは、倫理的にいつて理屈に合わないようにみえる。なんとすれば、私に殺されようが、別の人に殺されようが、殺される人の視点からすれば差がないだろう。こうした考察を通じて、かなりの人々が——少なくとも自称帰結主義者やその共感者の多くは——価値相対的な価値を認めるのは理屈に合わない

と考えている。したがって、とりわけ彼らにとっては、「(4) 行為者中立的な価値しか認めない」道徳理論は魅力的だろう。

以上のように、(1) から (4) の条件を (c) 道徳理論が満たすことが重要だと考える理由が——少なくとも自称帰結主義者には——ある。そこで、(1) から (4) を帰結主義の必要条件とみなすことは、なぜ彼らが帰結主義を支持しているのかわかるか、ということの説明に役立つだろう。この説明力も、(1) から (4) を帰結主義の必要条件とみなすことの理由となるだろう。

本稿は、帰結主義の必要条件 (c) をそして、おそらく合わせて十分条件となるもの (c) を提示した。その過程で、現在の帰結主義の様々な形態を紹介しながら、帰結主義への狭すぎる理解や本質的でない批判を退けた。また、なぜ帰結主義の必要条件としたものが (少なくとも自称帰結主義者やその共感者にとっては) もっともらしいのか説明した。これにより、なぜ帰結主義一般が規範倫理において重要な立場 (c) の集合 (c) なのか、多少は明確になったのではないかと思う。

特に日本では、帰結主義のうち最大化功利主義に焦点が当たることが多かった。しかし、帰結主義にはその他にも重要な諸形態があり、それらも比較検討することが望まれる。また本稿の定式化を用いて、帰結主義一般と (c) の必要条件のどれかを否定する (非帰結主義の相対的な長所と短所を検討することが可能であり、それは哲学的意義のある課題だろう)。

参考文献

安藤馨 二〇〇七『統治と功利——功利主義リベラリズムの擁護』

勁草書房。

Baron, M. W., Pettit, P. and Slote, M. 1997. *Three Methods of Ethics: A Debate*. Blackwell.

Brody, B. 1983. *Ethics and Its Application*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Broome, J. 1991. *Weighing Goods: Equality, Uncertainty and Time*. Basil Blackwell.

Dreier, J. (ed.) 2006. *Contemporary Debates in Moral Theory*. Blackwell.

Feldman, F. 1997. *Utilitarianism, Hedonism, and Desert*. New York, NY: CUP.

Greene, J. 2008. "The Secret Joke of Kant's Soul." In W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Moral Psychology Volume 3*, 35-79. A Bradford Book: The MIT Press.

Harsanyi, J. C. 1982. "Morality and the Theory of Rational Behaviour." In A. Sen & B. Williams (eds.) *Utilitarianism and Beyond*. CUP, 39-62.

Hubin, D. C. 2004. "A Typology of Moral Theories" (<http://people.cohums.ohio-state.edu/hubin/hot/Typology%20of%20Moral%20Theories.pdf>).

——, 2008. "Retributive Consequentialism." Presented at the 22nd WCP in Seoul, Korea.

Hurka, T. 2000. *Virtue, Vice, and Value*. OUP.

- Hursthouse, R. 1999. *On Virtue Ethics*. OUP.
- Kagan, S. 1989. *The Limits of Morality*. OUP.
- , 1998. *Normative Ethics*. Westview Press.
- Kymlicka, W. 2002. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* 2nd Ed. OUP (W・キムリッカ『新説 現代政治思想論』千葉真・岡崎晴輝他訳、日本経済評論社、二〇〇五年)。
- Mill, J. S. 1861. *Utilitarianism* (「功利主義」)『功利主義論集』川名雄一郎・山本圭一郎訳、京都大学出版会、二〇一〇年、二五五―三五四頁)。
- Norcross, A. 2006. “The Scalar Approach to Utilitarianism.” In H. West (ed.) *The Blackwell Guide to Mill’s Utilitarianism*. Blackwell.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books, Inc (ロバート・ノズック『アナキー・国家・ユートピア』嶋津裕訳、木鐸社、一九八四年)。
- Oldenquist, A. 1966. “Rules and Consequences.” *Mind* 75 (298): 180-192.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. OUP.
- , 1995. *Equality or Priority?* University of Kansas.
- Pettit, P. 1991. “Consequentialism.” In P. Singer (ed.) *A Companion to Ethics*. Blackwell.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Belknap Press of Harvard University Press. (ジョン・ロールズ『正義論改訂版』川本隆史他訳、紀伊國屋書店、二〇一〇年)
- Ridge, M. “Reasons for Action: Agent-Neutral vs. Agent-Relative.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Ed.), E. N. Zalta (ed.) (<http://plato.stanford.edu/entries/reasons-agent/>).
- Ross, W. D. 1930. *The Right and The Good*. OUP.
- Scheffler, S. 1982. *The Rejection of Consequentialism*. OUP.
- Scheffler, S. (ed.) 1988. *Consequentialism and Its Critics*. OUP.
- Sen, A. K. 2000. “Consequential Evaluation and Practical Reason.” *Journal of Philosophy* 97(9): 477-502.
- Sinnott-Armstrong, W. 2008. “Consequentialism.” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Ed.), E. N. Zalta ed. (<http://plato.stanford.edu/entries/consequentialism/>).
- Stoer, M. A. 1985. *Common-Sense Morality and Consequentialism*. Routledge: Kegan & Paul.
- , 1992. *From Morality to Virtue*. New York: OUP.
- Thomson, J. J. 2001. *Goodness and Advice*. Princeton: Princeton University Press.
- Vallentyne, P. 1987. “The Teleological/Deontological Distinction.” *Journal of Value Inquiry* 21: 21-32.
- , 1998. “Teleology, Consequentialism, and the Past.” *Journal of Value Inquiry* 22: 89-191.
- Zimmerman, M. J. 2001. *The Nature of Intrinsic Value*. Oxford: Rowman & Littlefield. (マシュー・南山大学・名古屋大学)