

思慮と感受性

—功利主義の現代的可能性と課題—

Prudence and Capacity for Feelings: Actual Possibilities and Issues of Utilitarianism

石井 史比古

ISHII Fumihiko

Egoism is one of the challenges for Utilitarianism. But it is impossible for Utilitarianism to derive its binding force from itself, so Utilitarianism needs some subordinate principles to bind Egoisms on it. The subordinate principles of Utilitarianism are the external or internal sanctions, and these sanctions are based on some human natures. On this paper, we think about Prudence and Capacity for feelings. The latter, J. S. Mill makes much of this, which cultivates people by enlighten seem to be too optimistic. On the other hand, Prudence is generally expected to constitute human ethics. But today, this well-balances view becomes questionable. We will clear the issues to face the hard problem which is concern with Capacity for Quality of Feelings.

1. はじめに

利己主義は、功利主義が克服しなければならない課題の一つである。しかし功利主義には、利己主義者に限らず誰かを功利主義に従わせる当為を自らの理論から内的に導出することができない。それゆえ、利己主義者を功利主義に従わせるには、補助原理が必要となる。功利主義の場合それは、制裁となる。そしてその補助原理は、何らかの仕方で人間本性の諸能力に根ざしている。本論ではそれとして、思慮と快苦に対する感受性の二つを検討する。後者はミルが重視するものだが、啓蒙による陶冶性への期待は一見すると楽観的過ぎる。他方、ヒトのみが持つとされる高度な推論能力である思慮は、人間倫理を構築する上で不可欠な補助能力と期待される。しかし、近年の時代状況がこの常識的な見解に疑問を呈することになる。むしろ、快楽の質への感受性という極めて内面的・私的な問題に直面せざるを得ないのが、今日の功利主義の近近の課題であることが明らかになるはずである。

2. ミルの内的制裁

功利主義は、利己主義ではない。快樂を善とし、それを阻害あるいは苦痛を助長するものを悪とするベンサム「功利性の原理 (principle of utility)」は、個人の快樂の促進だけでなく、同時に、社会全体の快樂の總計の増進つまり「最大多数の最大幸福 (the greatest happiness of the greatest numbers)」を目指すゆえに、利己主義ではない。しかしながら功利主義は、利他主義でもない。J・S・ミルによれば、他者の幸福の増進に寄与しない自己犠牲は、無意味だとされる。このように、利己主義と利他主義の中間に位置するのが功利主義であり、自らをその中間に適切に位置づける投錨を明確にする必要が功利主義にはある。その際に鍵となるのが、社会全体と個人の快苦をどのように各人が架橋するかという問題である。

そのために必要になるのが、他人のことを考慮しながら自分の幸福を求めていく態度である。おそらく利己主義者は自分の快苦にしか興味がなく、利他主義者は他者の快苦にしか興味が無い。しかし功利主義者は、自分と他人の快苦両方に配慮しなければならない。そのために功利主義者は、自身の快苦の基準に他者の幸福の実現という観点を組み込まなければならない。そして、時には他者の不快ゆえに自らの快樂を自制する必要が生じ、またさらには、他者の幸福の増進を快と思うようにならなければならない。そして、この点に関し特に深い考察を試みたのが、ミルである。

「満足した豚であるよりは、不満足な人間であるほうがよく、満足した愚か者であるよりは不満足なソクラテスであるほうがよい」という有名な言葉によって、質的快樂という概念を提示したミルには、ベンサムに対する複雑な思いがある。父の影響で功利主義者として世界の改革を使命とした若きミルにとってベンサムは理想そのものであったが、挫折を経験し次第にその学説に批判的になる。しかし、功利主義は単純な損得勘定の哲学つまり「豚の哲学 (pig philosophy)」¹⁾だというベンサムに対する当時のイギリスにおける批判に対しては、ミルは反対であった。功利主義はそんな軽薄な学説ではないし、大きな可能性を持つ学説である。しかしながら様々な批判を受けるのは、ひとえに、ベンサムの記述に不備があるからでもある。その中で特に、倫理としての功利主義という観点の欠如が大きいと考えた。

ミルは、合理的な科学性を追求するベンサムの態度を大いに評価している。特に、快苦の構成要素や快苦を計算する場合に考慮される諸事情を事細かに分類した手法である「細目法 (method of detail)」に、ベンサムの独創性を認めている。しかしながらミルはベンサムの快樂説に質的契機を付加し、修正を図る。質的快樂の提起は、快苦の比較を可能にする量化可能性——実際に快樂計算が可能か否かは別として——を無視することを意味し、ここに両者の間に矛盾が生じる。にもかかわらずミルが敢えて質的快樂を積極的に提起するのは、満足と幸福を区別するためである。つまり、肯定されるべき快樂もあれば逆に否定されるべき快樂もあるということである。物質的豊かさは確かに幸福になるために必要な条件の一つかもしれないが、それによって必ず幸福になれるわけではない。人間はむしろ不可視的な何かによって幸福を感じることができるのであり、そのとき物質的満足が得られていなくても幸福になることすらできるものである。これによって功利主義は安

易な快樂主義でも目先の損得に汲々とする「豚の哲学」ではなく、ナザレのイエスの黄金律に匹敵する高尚な倫理的学説となる、とミルは期待した。

このようなミルの質的快樂論に、彼の自己実現的な自由論が背景にあることは明らかであるが、ここでミルは明らかにベンサムと一線を画す位置に立つことになる。ベンサムは、功利主義及びそれに従わない利己主義者に下す法的制裁としての法律は、あくまで社会に害悪を与える行為の除去及び予防のためであり、人々を幸福に導く内面的技術 (art) に対して及ぶものではないとする。『道徳及び立法の諸原理序説』の最終章「法学の刑法部門の限界について」でベンサムは、「私的倫理 (private ethics)」という概念を持ち出す。これは各人の幸福を最大化するための内面的な技であり、具体的には、自分自身の幸福を増進させるための義務や、他人の幸福を減少させまいとする義務や、さらには他人の幸福を増大させようとする義務などに基づく各行為をそこに認めている。しかしこのような義務感という内面性に対し、法的制裁が介入すべきではないとベンサムは考える。つまり、制裁の範囲はあくまで行為そのものに限られるのであり、義務感などの内面に關わるべきではないとされる。これに対しミルの場合は、内面にまでその範囲が拡張される。それゆえに彼は、ベンサムの制裁に加え、「内的制裁 (internal sanction)」を掲げるのである。ここに、両者の決定的な違いがある。

こうして、質的快樂や内的制裁という概念を提起するミルには、ベンサムと比べ功利主義の適応範囲がより内面化する傾向が見て取れる。この傾向は、行為結果という表面的側面にその適応範囲を制限したベンサムに比べ、確かに倫理的色彩を強調することには成功したかもしれない。しかしながらこの内面化の傾向は、功利主義に新たな問題を招くことになる。

3. 快苦への感受性

ミルは『功利主義』の第3章「功利の原理の究極的強制力」において、功利性の原理に従わせる何か補助的な強制力があるか否かを考察している。なぜミルは、このような補助原理 (subordinate principles) が功利主義に必要なだと考えるのか。それは、ミルによれば、「それ自体で人の心に義務感をもって迫ってくるような道徳はない」²⁾からである。つまり、功利主義に従わなければならない理由を功利主義自身は持ち合わせておらず、何か他の原理——痛みを感じる良心という感情など——が必要であり、それはまたあらゆる道徳・倫理にもいえることだというのである。これは、天空の星座の運行と内面の道徳法則を感嘆と畏敬の念をもってアプリアリに前提するカントの態度とは異なるものである。

そしてこの補助原理である強制力として、制裁、特に内的制裁をミルは挙げる。内的制裁とは「義務に反したときに感じる強弱さまざまな苦痛 (a feeling in our own mind; a pain, more or less intense, attendant on violation of duty)」³⁾だとされるが、これは同時に、人類が自然に身につけ万人が共有する「人類の良心から発する感情 (the conscientious feelings of mankind)」⁴⁾を基盤とする精神活動だとされる。この内的制裁が機能することで、人々は功利主義に従うようになるわけだが、その補助原理としての内的制裁が機能するためには、万人に良心的感情が宿っている必要がある。つまり、この良心的感情がなければ内的

制裁は機能しないし、そうであるならば利己主義者は功利主義に従うこともないのである。

さて、道徳原則に補助原理が必要か否かという問題にはここではこれ以上触れないが、もし必要だとしてもなぜそれがミルの内的制裁のように内面的なものでなければならないのか、という問題は問われるべきだろう。なぜミルは、ベンサムとは違い、功利主義に内面から従う必要があると考えたのであろうか。

ここで、次のことを改めて考えてみたい。ところで、利己主義者とは何なのか、と。利己主義者を明確に定義した理論を筆者は寡聞にして知らず、さまざまな定義が考えられるだろうが、ここではさしあたり次の二つのタイプを考えてみたい。

タイプ A：自分の快樂にしか関心がなく、他者の快苦に関心を持ってない人間。

タイプ B：他者の快苦を理解でき快樂計算もできるが、その計算過程で自分の快樂の実現を最優先しようとする人間。

タイプ A の利己主義者は、子どものような稚拙な利己主義者である。他人の気持ちが分からない独善的なタイプである。これに対しタイプ B の利己主義者は、計算の仕方が自己中心的であり、狭義の意味での利己主義者ということができよう。

さて、ではこの二つのタイプの利己主義者を功利主義にコミットさせるには、ベンサムの外的制裁とミルの内的制裁のどちらが有効だろうか。外的制裁の利点は、行為結果という事実に対する客観的な制裁が可能であることにある。極端に言えば、行為者の気持ちは、制裁の量刑に考慮されるものの、基本的には無関係である。それゆえ外的制裁は、子どものようなタイプ A の利己主義者にも何らかの効果をあげることが期待される。子どもは、はじめはなぜ叱られるのかが理解できなくても、制裁に対する恐怖や苦痛からその意味を理解し、次第に他者の快苦に配慮するようになるだろう。これに対し内的制裁はどうだろうか。他人の快苦に関心がない利己主義者が、果たして良心の呵責を覚えるだろうか。

タイプ B の利己主義者に対してはどうだろうか。外的制裁には、その苦痛への恐怖を強制力として、利己主義者に対し自分よりも他人を重視しようと“心を入れ替え”させる可能性があるかもしれない。しかしそのような“心を入れ替える”ためには、自分だけでなく他人のことも考慮しなければならず、今までの自分はそれをしてこなかったという内的制裁が必要だとも考えられる。つまり“心を入れ替える”ためには、良心の呵責が必要であると。しかし他方、“心を入れ替える”ことなく利己的振る舞いを利他的に変更することは可能かもしれない。たとえばそれは、他者からの承認や賞賛が長期的に見れば自己の利益に帰結すると利己主義者が考えた場合である。つまり、利己主義者は表面的に功利主義者になることは可能なのである——この点についてはのちで詳しく論じる——。そして、表面的に功利主義に従うだけでよしとするのであれば、外的制裁は十分その役割を果たしているといえる。そうではなく、内的制裁こそ必要なのだというためには、心の底から功利主義に従わなければならない、という考え方に立たなければならないようになるだろう。しかし功利主義が利己主義者にそこまで高望みしなければならない理由は何なのだろうか。またこのような高望みをしたところで、自分の快樂の実現を最優先する利己主義的

に振舞う利己主義者に、本当に“心を入れ替える”ことなどできるのだろうか。

このように考えると、内的制裁は実践的有効性をもたないように思われる。ミルの内面化への傾向は、利己主義者に対し過剰な要求をし、または過剰な理想主義の表れと理解されるものである。にもかかわらず、なぜミルは内面性を強調するのか。泉谷周三郎は、いわゆる「精神の危機」を経た後のミルに、ある変化が起きたと指摘している。⁵⁾それは、幸福になるために個人の内的教養がより重要であると考えようになったことだという。幸福は、物質的豊かさで満たされる満足とは違うものである。満足とは、それを人生の目的とすれば逆に遠ざかってしまうという逆説的なものでもある。むしろ詩や芸術などの教養を育むことこそが幸福を実現する豊かな礎となり、人間を幸せにするのである。それゆえ、真の人間の幸福を実現するためには、内面性の陶冶が必要なのである。

この泉谷の指摘を踏襲すれば、次のように言うことができるだろう。利己主義者を功利主義に従わせるためにも、やはり内面的な変化が必要である、と。人は、功利主義者になることを単に損得ではなく、より幸せになったと実感できなければならないだろう。では、もしそれが可能だとすれば、それはどのような変化なのか。どのようにすれば人は、“心を入れ替える”とみなすことができるのか。ここで、ミルの次のような何気ない一文に注目してみたい。ミルは自らへの反論者に対し次のように述べる。

さらに反論するものは、若いときに高貴なものに熱中していた人の多くが、年をとるにつれて無精になり、利己主義に陥っていくのはどういうわけかと聞くであろう。しかし、このごくありふれた変化をたどる人々が、自分から進んで高級な快楽を捨て、低級な快楽を選んだとは、到底考えられない。私の信ずるところでは、低級な快楽に身をゆだねる前に、彼らはすでに高級な快楽が感じられなくなっているのだ。高貴な感情を受容する能力 (capacity for the nobler feelings) は元来か弱い草木同然で、風雨にさらされたときはもちろんのこと、少し養分が不足するだけですぐ枯れてしぼんでしまうものである。⁶⁾

これは、有名な「満足した豚であるよりは…」の件に続くものである。この有名な件でミルは、満足した豚は不満足な人間の、満足した馬鹿は不満足なソクラテスの「高級な快楽の感受能力 (capable of higher pleasures)」⁷⁾を持たずそれを知ることができないと述べている。つまり「感受性 (capability, capacity)」のない人間に高尚な快楽や感情を感じることはできないと明確に述べている。そう述べてから、上に引用した一文が続く。

かつて高尚な快楽を求めていたが、次第に日常に埋没し凡庸な暮らしに満足していくという変化は、珍しいことではないと思われる。それは、大人になったともいえるし、生活の安定にこそ凡庸だがかけがえのない幸せがあることに気づいたともいえる。しかしミルにとってこの変化は、快楽への感受性の変化だとされる。つまり、彼は積極的に低俗な快楽に快楽を感じるようになったのではなく、低俗な快楽にしか快楽を感じられない人間になってしまったというのである。感受性が変化したのである。

高尚なものから低俗なものへの感受性の変化は、質的な変化である。感じる量が変化したのではない。そしてこの質的変化の反対が、実は利己主義者などに求められる内的変化だと考えられる。つまり、低俗な感受性から高尚な感受性への変化が利己主義者に求め

られる内面的変化なのである。利己主義者を功利主義に従わせるためには、自己の欲求を充足することを心地よいと感じる感受性から、他者の快苦も考慮した社会的な欲求の充足をより心地よいものと感じることのできる感受性を持つ人間に変化しなければならないのである。逆にいえば、このような感受性の変化を伴わない利己主義者の功利主義へのコミットメントは、あくまで皮相的で打算的なものでしかないのである。ミルにとって“心を入れ替える”とは、快苦への感受性を社会的なものに変化させることである。そしてそれが、個人の幸福にもつながるのである。そうであるがゆえにミルは、教育や社会的常識の向上による人間精神の陶冶を重視するのである。しかしここには、いくつか問題もある。

一つは、感受性の排他性のようなものである。快樂の質の違いとは、感じないものには分からないのである。ヘーゲル哲学の醍醐味は感じないものには分からないのであり、映画の面白さや料理のうまさも、感じないものには分からないのである。快樂とはそのようなドライなものであり、功利主義はそのようなドライな原則に依拠している倫理的理論なのである。それゆえ、他者の気持ちを感じることのできない利己主義者を功利主義にコミットさせるには、功利主義的原則を“感じる”ことのできる感受性の持つ人間へと変化させなければならないのである。しかしそれは果たして可能なのだろうか。

ミルは補助原理としての内的制裁という良心の感情を、先天的能力として設定している。さらに加えてミルは、「同胞と一体化したいという欲求 (the desire to be in unity with our fellow creatures)」⁸⁾という心情の先天的存在も認めている。これは「人間本性の強力な原理であり、幸いなことに、わざわざ教え込まなくても、文明が進むに連れて次第に強くなる傾向を持つものの一つである」⁹⁾この欲求と良心の咎めは表裏一体をなすもので、この欲求があるがゆえに良心は、他者に害を加える反功利的行為を行った場合に、自身を痛めるのである。このようにミルは人間本性の中にさまざまな先天的能力を設定するが、それも「功利主義道徳を受け入れる心情の自然的基礎 (a natural basis of sentiment for utilitarian morality)」¹⁰⁾がなければ、どのように教化教育をしても非功利主義者を功利主義に従わせることができないと考えるからである。逆にいえば、この先天的能力が存在しなければ、どのような教育も無効だということになるだろう。

しかしここでもう一度先の利己主義者の定義を思い出したい。利己主義者Aは、他者のことを考えることができない稚拙な利己主義者であるが、では彼に良心や同胞への一体化の欲求が先天的にあるのだろうか。他者を考慮できない人間が、一体何に一体化しようとするのであろうか。また利己主義者Bは、他者を考慮しつつも自己の快樂を最優先する利己主義者であったが、彼にとって重要なのは他者との和合ではなく自己の快樂の充足であり、そうであるがゆえに利己主義者であったのではないか。つまり、非功利主義者を功利主義に従わせる補助原理を、良心や同胞への一体化の欲求という人間本性に先天的なものとして設定するミルの説明は、明らかに循環論法に陥るのである。¹¹⁾良心や一体化への欲求がある人間は功利主義に従わせることはできるが、ない人間はできない、といっているだけのことになる。

さらに別の問題もある。それは、内面化の過剰である。感受能力という極めて内面的・私的な精神能力が功利主義に従うための補助原理だとすると、それはあまりにも私的で批判的考察を受けつけないものになってしまうのではないか。補助原理を私秘化すれば、功利主義はそれに従わない者との無批判の区別・差別を生み出してしまわないか。

従う人間と従わない人間の間に対話が成り立たなくなってしまうかもしれない。さらに、従わせようとするとき、何らかの人為的介入が感受性という極めて内奥にまで及んでしまい、それはいわば人間本性の改造や思想改造にもつながってしまうのではないかという危惧も考えられよう。たとえば、他人の気持ちを考えられない子どもの内面に親が介入することは教育として認められるかもしれないが、果たして成人した個人に対しそれは思想信条の自由に反しないだろうか。むしろ、行為の結果だけを問題にし、内面性（動機）を除外したベンサムの外的制裁のほうが、このような危険性を回避した合理的な方法だと思われる。

このように、内面化の傾向の強いミルの内的制裁という補助原理には、功利主義を内面に根付かせようとする倫理的要請に応えると同時に、人間の内面に何らかの仕方介入することを是とするような危険性も持っている。ミルの理想主義には、人間本性の改造という危険性も併せ持っているのである。しかし、逆説的だが、現代において功利主義者はこの問題をむしろ積極的に引き受けていかなければならないと本論では考える。それは、思慮の無力化という現代社会の一般的傾向が故である。

4. 思慮

（外的）制裁がそれとして機能する仕方は、少なくとも二つある。一つは、最大多数の最大幸福の実現に反する行為に対し直接制裁を加えることによって、その悪しき行為を排除する仕方である。この場合、制裁は各行為に対し各個撃破していかなければならず、このような制裁機能は現実的で実効性は高いが、コストもかかる。これに対し二つ目は、行為者が制裁を予期することで自ら悪しき行為の遂行を自粛するようになる場合である。制裁がこのような予防的効果を持てば、それは極めてコストも安く効果的であり、理想的である。他者の視線を内化させるための施設であるパノプティコンの設計に際しベンサムは、その効果が低コストで実現されることを極めて重視していたことは、この問題につながる。そして、この理想的な予防効果を達成するためには、少なくとも行為者には自分の行為結果に対する予期と推論、さらにそれに基づく合理的な行為選択の判断能力が備わっている必要がある。それらの能力を、「思慮 (prudence)」という。

思慮とは、たとえば次のように説明される。「未来の欲求を考慮に入れた上で、現在において何を行うべきか決めることがある。このような知恵は『プルーデンス』と呼ばれている」。¹²⁾簡明に言えば、後先のことをよく考えて決断するということである。この熟慮の能力は人間だけが持つ特殊な能力だともいわれるが、きわめて高度な推論能力である。

この思慮が成立するためには、いくつか必要な条件がある。まず、行為の選択肢が複数存在していなければならない。可能な行為が一つしかない場合でも、それをする場合としない場合の二つの選択肢が存在している。選択可能性が思慮の必要条件の一つである。また、選択肢の中から一つを選択する決断力も必要だが、そのために必要な情報を供給する判断も重要である。判断は、複数の選択可能な行為の結果を比較考量することで、選択肢の間に差別化をもたらす。これによって最善の選択肢が選択されるようになるのである。そして、可能な行為の結果を比較するためには、まだ遂行していない行為が将来どのよう

な結果をもたらすのか推論しなければならない。この推論を可能にするためには、ある程度の予期が必要となる。当然人間には未来を予知することはできないが、それは未来の環境条件が未知だからである。これに対し予期は、未来の帰結を現在知る限りでの環境条件下でシミュレートした帰結である。当然そのとおりに結果が生じる保証はないが、私たちはこのような予期の中での推論に基づいて選択を行っている。

思慮は、功利主義にとって極めて不可欠な能力である。思慮がなければ功利主義は成立しないといても過言ではないだろう。ベンサムが悪名高き「快樂計算」も、この思慮を土台に可能となるものである。¹³⁾ 道德の科学化を目指したベンサムが快苦を量化できるとし、その可能性には後にさまざまな疑問が呈されているが、数値化できるかは別として、多くの人は経験的に各人の内面において少なくとも独自の量化を試みて思慮しているはずである。ある行為AとBとで悩んだ場合、それぞれが実現する行為結果に対する比較考察は、どちらを自分がより欲しているか、好ましいと思っているか、によってなされるはずである。完全に客観的で科学的な快樂計算は不可能かもしれないが、しかしながら自分の価値基準や快苦の基準に基づいた緩やかな計算は各人が経験的にやっていることであるし、またそこで思慮という能力が必要不可欠であることは明瞭であると思われる。¹⁴⁾

そしてさらに思慮は、利己主義者を功利主義に従わせる補助原理としても長らく期待されてきた能力である。ここでは、手際よくまとめられた奥野満里子の研究を参考に考察を進めていくことにする。

利己主義と功利主義の対立問題は、奥野によればすでにシジウィックが強く意識していた問題であり、「実践理性の二元性」の調停問題として描かれている。功利主義に従おうとする十分倫理的な人間でも、個人の利益と全体の利益の対立から解放されるわけではないし、またそれゆえに自らの欲望充足を優先しようとする利己主義の誘惑から解放されているわけではない。つまり、利己主義と功利主義の対立はことあるごとに人間の心の中に生み出され続ける実践的難問なのである。

この難問に対する応答はさまざま存在するが、その一つに、利己主義にも一つの合理的な利他性を認めるものがある。いわゆる倫理的利己主義 (ethical egoism) と呼ばれる立場だが、そこには、自分が利益を得るためには (利己主義)、自分だけが得する社会ではなく、また他人も同様に得をする社会のほうが望ましいと合理的に導き出すことができる、というような思考が肯定される。この問題はすでにホプズが指摘していた問題であり、純粋に自己の生存欲求=コナトゥスだけを満たそうとする利己主義者の集団は、「万人の万人に対する闘争」に陥り、最終的に滅亡するしかなくなり、各人は己の欲求を充足することができなくなる。それを回避するために、つまり利己主義者は己の欲求を充足させようとするために、利他的になる、というものである。

そして、このように利己主義者が倫理的にふるまうには、己の欲求の充足という利己的な目的をどのようにして達成するかを現実的に考える能力が必要となる。たとえばR・B・ブランドは、少なくとも他人に対する道徳的要求と同じ要求を自分ものまなければ欲求充足の目的は安定的に保障されないということに気づくためには、ある程度長い目で物事を眺める能力が必要だという。¹⁵⁾ しかしそれは決して高尚な能力ではなく、自分の目的を達成するための手段を、事実に照らして、筋道を立てて選択するような能力であり、多くの人間が普段駆使しているようなありふれた能力だとされる。

そして、この能力こそ、思慮である。つまり、己の欲求充足を時に抑制し、他者の欲求充足を優先させるよう利他的にふるまうことは、長い目で見れば、今度は自分の欲求充足の保障につながり、持続可能な欲求充足が実現されることに気づくだとされる。

これに対し奥野は、「逸脱の可能性」を指摘し批判を加える。上述のように、利己主義者が利他的にふるまうようになって、それは果たして本当に「心から」従っているのだろうか。表面的に利他的にふるまうこともできるし、相手によって利他的にふるまうか否かをご都合主義的に変える利己主義者もいるかもしれない——金持ちには利他的に、貧乏人には利己的にふるまうなど——。しかしそれは、最大多数の最大幸福を満たしているといえるのだろうか。また、そのような可能性が残存する限り、結局、利己的にふるまうのか利他的にふるまうのかという選択が個人の中に残存し、最終的にそれらすべてを利他的ふるまいに向かわせるような補助原理は存在しないのではないか。つまり、誰もがいつでも利己主義者になりえてしまうのであり、この点で功利主義には根本的な欠陥があるのではないか。

しかし奥野は、このように鋭く批判しながらも、この問題を克服する鍵はやはり思慮しかないということも認めるのである。そこには人間に対する葛藤がある。

私はブランドとともに、二性性の問題を少しは解決に近づけるために、……次の控えめだが建設的な提言を述べて終わりにすることにする。すなわち、社会道徳の原理として利己主義ではなく功利主義が優位に立つ、と我々は有意義に言うことができる。また思慮深い人においては、利己的動機に基づく功利主義からの逸脱は、ごく限られた機会に行われるに過ぎないだろう。したがって、例えば我々が公共問題について話し合うときには、我々が合理的でありさえすれば、互いに功利主義の見解（あるいは少なくとも、人々の利益に配慮する見解）に基づいて論じ合うことができ、そうして下された功利主義的決定に我々は一般に従うであろう、と期待することは十分にできるだろう。利己主義と功利主義の葛藤の可能性は残るが、……あらゆる面で対等な対立というわけではないのである。¹⁶⁾（補足原文）

奥野は、思慮が人間の倫理的葛藤——己の欲求充足を優先すべきか否か——から人間を利他的に導くことができる完全な能力ではないと考えているが、しかしながら、それしかないことも分かっている。思慮深い合理的な人間であるならば、完璧とはいわないまでも、利己主義と功利主義の対立は少しずつその溝を埋めていくはずであり、それを期待するしかないものである。

このように思慮は、利己主義者を利他的にふるまわせ、功利主義に従わせる補助原理が成立するための必要な人間的能力ではあるが、しかしながら、それは決して積極的で完全なものではない。むしろそれに期待するしかない、というような消極的なもの、いわば一縷の望みでしかない。しかし私たちはその能力に訴えかけ、少しでもよりよい社会を構築していこうとするほかないのである。とはいえ思慮には、一つ利点もあると思われる。

利己主義者に思慮がどのように働くのか、再び先の利己主義の二つの定義を思い出して考えたい。単純な利己主義者Aは、思慮という能力がそもそも働いていないということが出来るだろう。それは、他者の心を読み解く境遇に恵まれなかったのか、何らかの精神

的疾患によるのか、¹⁷⁾ さまざまな理由が考えられるが、そもそも後先考えることができない人間である。そのような人間に対しては、思慮という能力を身に着けるように教育しなければならないだろう。また狭義の意味での利己主義者であるタイプBは、思慮の仕方が間違っているということが出来る。間違っているものを正すことは、それほど困難なことではないと思われる。

しかしこの教育という点で、ミルとの相違を明確にしておくことは重要である。思慮を身につけさせるには、言語を媒介とした教育によって可能である。そんなことをすれば相手はどのように感じるのか、数年後の自分はどうなるのか、社会の人々はどう思うのか、それらを一つ一つ言語を通じて考えさせることが出来る。思慮は、このような言語媒介による教育が可能であるという点でも、人間だけが持つすばらしい能力である。これに対し、ミルが教育に賭けたものとは何だったか。それは、最終的には、快苦への感受性を上質なものにすることであった。凡庸な生活に満足するのではなく、高尚な生活に満足を得ることが出来る人間にならなければならないのである。しかしそのような感受性の教化は、はたして言語を介した教育で可能だろうか。なぜ、仕事終わりにビールを飲んでプロ野球中継を見る生活が低俗で、哲学書を読む生活が高尚なのか、その質感を言語にすることが可能だろうか。よく考えさせることはできても、よく感じさせることはなかなかできないのではないだろうか。よく考えることが、よく感じる事が出来ることにつながるわけではない。それゆえミルの内的制裁よりもベンサムの外的制裁のほうが、効果的であると考えられるのである。外的制裁のほうが、人々に予期や推論、判断を促す効果が大きいからである。

こうして結論として、当然ではあるが、よく考えさせることが利己主義を克服するために必要な条件とみなされるわけである。必要なのは“心を入れ替える”ために“感じ方をかえる”ことよりも、“よく考えること”である。そしてよく考えさせるために功利主義者は、さまざまな選択可能性を詳細に描いて見せるのである。たとえば浅井篤は、「QAL (Quality-adjusted life-year、質調整生存年数)」という洗練された指標に基づき、臓器移植などの希少な医療資源の配分に際する功利主義的可能性を検討しているが、考慮する観点の詳細さに感嘆させられる。¹⁸⁾ 功利主義は、人々によく考えてもらうために、できるだけ詳細な観点から未来の可能性を描きだし、それをよりリアルに予期させることに努めるのである。

こうして利己主義者を功利主義に従わせる方法として、二つの方法を見てきた。そして検討の結果、快苦への感受性を変えろというミル的な方法ではなく、思慮を豊かにさせるというベンサムの方法に生産性があることが判明した。しかし、現代社会では思慮の育成が困難になっている。つまり、“よく考える”ことが困難になっている。

5. 現代における思慮

ここまで、功利主義が成立するための条件の一つであり、また利己主義者を功利主義に従わせるための補助原理の一つとして思慮という思考能力があることを見てきた。何よりよく考えることが必要なのであり、考えさせることが必要なのである。しかしながら、よ

く考えるしかない、よく考えさせるしかない、というのも事実である。それゆえ、よく考えることができない状況がある場合、それは功利主義にとって——あるいは、あらゆる倫理的言説にとって——危機的であるだろう。そしてそれは、安藤馨によれば、すでに現実的傾向であるという。

安藤によれば、人間が後先よく考えるために必要なことは、それによって人生が変わるような重要な選択権を各人が担うことだという。つまり、現在の自分の選択が未来の自分の状況に大きな影響を与えるほど、人はよく考えるようになるという。逆に、もし現在の選択が未来の状況に影響を与えないのであれば、人は後先考える必要がなくなる。安藤によれば、カント以来の近代的人格主義にこのような特徴が認められるという。つまり人格としての人間に人生に関する自由な決定権を大幅に認めることで、各人は自分の人生についてあれこれ自発的に考えるようになり、そして現在の選択を慎重に行うようになるのである。人が人格的にふるまうためには、現在の選択が未来を変えるような自由な人生と、その中で自ら人生を選択できるという自由な選択権が確保されていなければならない。逆にいえば、これらが確保されていなければ、人は遠い将来を予期し、試行錯誤して決断するような思慮を駆使することがないのである。

しかし近年では、多くの人が目先のことしか考えられなくなっているという。つまり予期のスパンが短期化しているという。それは、安藤によれば、以下の二つの契機を背景にしておきているという。一つは、環境の複雑さが増し予期が困難になることによって。もう一つは、予期の極大安定化によってである。

世界が複雑になり、明日どうなるかも分からなくなれば、人は明日のことなど考えられなくなるだろう。今夜の夕飯もままならない人間に、10年後の自分を考えることは困難である。予期の確保には、ある程度の現在の地位の安定性も必要だと安藤は指摘する。未来の結果をシミュレーションするには、現在の環境状況を関数として用いなければならないからである。しかしながら、グローバル化や地球環境問題、雇用不安や老後の不安などさまざまな世界規模での複雑な問題の発生は、一個人の予期能力を超えたものであり、自分の将来を見通しにくくさせ、現在の生活も不安定なものにさせる。そのとき各人は、将来を考慮してあれこれと今の自分の行為を試行錯誤するよりも、今現在の自分の生活を安定的に持続させることに向かう。こうして予期のスパンは短くなり、思慮を重ねる自律的な意識主体も減少するのだという。

さらに次のような現代的傾向も指摘される。それは、欲求がすぐに必ず満たされる状況である。「もし私が何かを望んだ瞬間にその望みが叶えられるならば、我々は常に自分が一定以上の快楽を得ることを安定的に予期し、結局のところそうした予期自体が不要なものとなるであろう」¹⁹⁾ お茶を飲みたいと思った瞬間にお茶が出てきたら、それ以上お茶に対して何か思いをめぐらすことはないだろう。つまり、欲求の発生とその実現（満足の感得）との間のタイムラグが縮小するほど、私たちは欲求実現のためにあれこれ考えることがなくなるのである。物があふれる現代社会に生きる私たちは、すべてがすぐ満たされてしまうがゆえに、将来のことを考えなくなるのである。これを安藤は、予期の極大安定化と呼んでいる。

さらに安藤は、このような予期の短期化をもたらすある社会工学的な傾向も指摘する。欲求がすぐに満たされるために、欲求を満足させる結果（商品や行為の成果など）を社会

は予め豊富に用意しておかなければならない。しかしそれは社会的にコストのかかることである。そこで発想を逆転させる。あらゆる欲求を満足させる結果を用意することは大変なので、満足させることができる欲求だけを各人に抱かせるようにするのである。つまり、望むことがすべて叶う社会ではなく、叶うものだけを望む社会にするのである。その社会では各人はもはや何も悩むことはない。そして安藤は、すでにこのような社会装置が私たちの身の回りに登場していると指摘する。「すでに大手のネット書店において、『おすすめ』の書籍が過去の購入履歴の分析から提示されるようになっているが、これがさらに高度化していけば目の前に差し出されたものを取りあえず消費すれば、それが必ずや満足を与えてくれることを意識主体は学ぶであろう。結果として意識主体は何らかの能動的欲求すら抱かなくなるかもしれない」²⁰⁾このような逆転した欲求充足の論理を安藤は「配慮の論理」と呼んでいる。それは「欲求主体に先んじた形で主体を『配慮』し欲求充足の効率的提供を是とする傾向性」²¹⁾である。人間がこのような快樂装置の奴隷になる日も、遠くはないのかもしれない。

以上のような安藤の時代診断にはさまざまな議論の余地があるだろう。しかし、思慮が成立するための諸条件が変化しているという指摘には鋭い社会診断があると思われる。私たちは、考える必要性がますます少なくなっている。これは、功利主義に従う者を減少させ、利己主義者が増加する傾向につながるだろう。最後にこの点について考えてみたい。

6. 自己保身という利己主義

思慮が成立するために必要な予期が、安藤によれば、短期化する傾向にある。それは、世界が複雑になり先を見通すことが困難になっていること、そして欲求と満足のタイムラグが短期化し、刹那的な満足の機会が増えることで生じているという。予期の短期化は思慮を脆弱にするだろうし、このことは利己主義者を功利主義に従わせる機会＝補助原理の喪失を意味するだろう。一縷の望みであった思慮までもが衰弱しているのだとすれば、功利主義はどうすればいいのだろうか。

しかし予期が困難になったからといって、それがすなわち思考の完全な無力化を意味するわけではないと思われる。予期を欠如しながらも、私たちはいろいろ考えているはずである。つまり、現代人が考えなくなったというのではなく、以前とは考え方が変わったと見るべきだろう。では、どう変わったのか。

安藤も述べるように、世界の複雑化によって安定志向の思考が強化されるだろうと考えることは難しくないのであろう。先が見えない時には、人は安定を望むだろう。今現在安定的な状態の人は、現在の状態が可能な限り持続することを望むようになるだろう。さらに、欲求の充足が社会的に容易になり、充足が約束された欲求だけを抱くのであれば、それらがどれほど操作された欲求であるかに関わらず、今後も欲求充足が持続することを願い、現状の社会制度を肯定するだろう。このような思考の人間は、「自己保身者」と呼ぶにふさわしいと思われる。

自己保身者は、大きな意味では利己主義者だと思われる。本論第3節で利己主義者を二つのタイプに分類し、「他者の快苦を理解でき快樂計算もできるが、その計算過程で自分

の快楽の実現を最優先しようとする人間」をタイプBとした。これと比べると、自己保身者は思慮に欠けるために快楽計算が困難だが、自分の快楽充足を優先させる点で利己主義者だといえる。しかし、利己主義者が他者を自分と比べてさまざまな意味で低く位置づけるのに対し、自己保身者はそもそも他者を考慮しない、というより考慮の対象に入っていない。自分のことにしか関心がないのが自己保身者である。しかし、利己主義者が他者を低く位置づけることに何らかの悪意や暴力性があるとしても、自己保身者が自分の身を守り今の状態の永続を願うことは、非難されるものではなく誰もが認める当然の欲求である。ホプズが自然状態で想定した原初的人間が抱くコナトゥスにも、自己保存欲求は基本的欲求として認められている。この意味で自己保身者は利己主義者に比べて善良であり、いわば“善良な利己主義”とでもいえる。善良であるがゆえに逆に困難さが伴うが、安藤の時代分析を踏襲するのであれば、功利主義が課題とすべき今日の相手は、利己主義者の中の特に自己保身者だということになるだろう。しかし、利己主義者には思慮を期待することが——奥野によればいかにもそれは苦しい期待だが——不可能ではないが、自己保身者にはほぼ不可能である。

図式的に思考の回路というものを考えてみたい。思慮は、予期された複数の未来の状態を比較考量し、それを現在の選択にフィードバックさせる思考回路である。欲求の充足が将来的によくはない結果を導くのなら、現在の選択（欲求充足）に否定的な修正（我慢するなど）を及ぼす。つまり、思慮深く考えることは、現在の選択の修正という機能を導く。これに対し自己保身者には、未来への予測からのフィードバック機能はない。むしろ、現在の状態を今後も持続するようなフィードフォワード機能が働いていると考えられる。よくよく考えた結果自己保身者が望むのは、今の状態が今後も続くことである。さらにそこには、自分自身への否定的作用がない。現状維持への希望は、現状を肯定しその持続を願っているのであって、現状を否定するような契機はない。

このように、思慮と自己保身者の思考との相違は、前者が「未来から現在へ」というフィードバック作用が生じるのに対し、後者は「現在を未来にも」というフィードフォワード作用が生じ、さらに両者には現実の選択に対する否定と肯定という違いがある。このような思考の仕方の相違は、両者が他者をどのように位置づけているかという観点において大きな違いを生む。

利己主義者は、他者を、自分同様に欲求の充足を企てる競合者として位置付けている。これは功利主義も同じである。ただ、功利主義者が他者を含めた全員の欲求充足の実現を図るのに対し、利己主義者は自分の欲求充足を最優先してしまう。だから、長い目で見ることによって、他者の欲求充足が自己のより多くの欲求充足を保障することにつながるということに気づき、他者が競合者ではなく協力者であることに気づいてもらいたいのである。これに対し、自己保身者にとって他者とはどのような存在か。自分と同じく自己保身を企てる存在として他者を位置付けるなら、それは利害関心が対立しない限り無関係な存在であるだろう。互いに勝手に自己の保身を願っていればいいだけである。しかし、利害関心が重なった場合はどうだろうか。

利己主義者は、すでに何度も指摘しているように、競合者である他者と欲求充足において競合する場合、思慮を抱けば、自己の欲求充足を我慢し他者のそれを優先させるという倫理的なふるまいをする可能性が、たとえ少なくとも、ある。しかし、自己保身者にその

可能性はない。なぜなら、長い目で見ることができないからだ。自己保身者は他者を今現在という時制でしか見ることができない。そうであるならば、他者は自分の保身を脅かす不安定要因でしかないのではないだろう。つまり、より分かりやすくいえば、自己保身者にとって他者とは「敵」である。思慮なき自己保身者にとって、他者とは自分の幸せの永続を脅かす排除すべき存在でしかない。

筆者の個人的な印象であるが、最近の若者は、自然災害などの被災者への同情心は極めて強くボランティア活動などにも積極的にするが、社会的弱者に対する共感鈍感なのではないかと思われる。つまり、自己責任論の浸透である。安藤が指摘するように、今日の社会では充足が約束されたレディーメイドの欲求が提供されているとはいえ、それにすら与れないような社会的弱者は存在するだろう。今後、日本社会では富が縮小しパイの奪い合いが激化することが必至である。そうなれば、そのような社会的弱者は今後増加するであろう。その激しい競争の末、安定的な欲求充足が保障される生活を手にした者が、はたしてそうでない者に対してどのような心情を抱くだろうか。サバイバルを勝ち抜いた自己保身者が、敗者を、共に望むべき社会を作るための協力者と見るだろうか。むしろ、激しい競争の末に勝者となり、その恩恵に与り続けることに、正当性、公平性すらも感じるのではないか。それゆえ、自己保身の永続を危うくしかねない他者は、可能な限り排除され、かつそれが正当化——自己責任という名で——されるのではないだろうか。そしてここに、善良であるがゆえに自己保身者が持つ困難さの一因があるのではないだろうか。

7. 満足への違和感

思慮という能力が、利己主義を克服し功利主義を拡大するために必要であるが、それが今日脆弱化している。その一因である予期の短期化によって、自己保身という“善良な利己主義”が蔓延する。そうであるならば、功利主義は自己保身者と闘わなければならないだろう。しかし、思慮が衰弱している現在、彼らを功利主義に従わせる補助原理として何に期待すればいいのだろうか。これが最後の問いである。

もう一度、前節で確認した図式的な思考回路の分析を思い出していただきたい。思慮は、予期される複数の未来状態の比較考量から、現在の選択へのフィードバックが作用し、そしてそれが欲求充足の遅延（我慢）などの否定的契機を含んでいるとした。これに対し自己保身者には、欲求充足を思いたち我慢を促すような否定的契機を持つフィードバックは作用しておらず、自己肯定的なフィードフォワードが作用しているとした。もし、ある人間の考えを変えようとするのであれば、何らかの仕方で今ある欲求充足の仕方に否定的な契機をもたらす必要があるだろう。よりよい欲求充足の仕方に気づくには、今の欲求充足の仕方ではダメだと気づく必要がある。しかも、未来状態を予期することが期待できない自己保身者に、このような何らかの否定的契機＝制裁を発生させる必要がある。それはどこになるだろうか。

これまでの考察を踏まえると、ミルがというような何らかの内的制裁を模索するしかないのではないか。というより、行為を事後的に処罰するだけでは不十分で、人間本性の根幹にもう一度倫理的ふるまいの可能性を模索するべきではないだろうか。その一例として、

“満足への違和感”というものは考えられないだろうか。

私たちは、物事がうまくゆきすぎると、何かが変だという違和感を抱く。うまさすぎる儲け話、美辞麗句ばかりの宣伝などなど。安藤が述べたように、現代社会がいわば充足が約束された欲求を人々に押し付けることで成り立ち、あまりにも確実に欲求が充足してしまうのであれば、それに何らかの違和感を抱くことができないだろうか。それはいわば欲求不満なきことへの不満のようなものである。しかしこれは、ミルがいうように欲求そのものに高尚／低俗という質的違いがあると述べているのではないし、心を入れ替える必要もない。そうではなく、充足の仕方の違いを重視しているといえる。どのような欲求を抱くにせよ、あまりにも安易に充足されてしまうことへの違和感である。²²⁾

そしてこれは、自分が抱く——あるいは抱かされている——欲求への批判的まなざしを生み出す内的制裁ではあるが、その基盤にある人間本性は良心ではない。そうではなくバランス感覚である。人間には、その原因が不明でも、自分の不調を感じる能力がある。それはあいまいな痛みや気分によってもたらされる。逆に好調であることも、身体の軽さや気分によってわかる。身体全体のバランスの好調や失調を感得することが人間にはできる。おそらく身体全体に関する何らかの全体的な感覚なのだろうが、残念ながらその正体は不明である。しかし、同様にこの能力を欲求充足や行為などの社会的領域にも拡張することはできるのではないだろうか。欲求そのものの質的問題は完全に内面的なものだが、充足は多少なりとも社会的契機を含んでおり——充足を支える物質やその獲得をめぐる行為や分配など——、違和感というバランス感覚も多少なりとも社会的形成の側面があると筆者は考えている。そしてこの違和感がフィードフォワードされれば、あいまいな不安感が醸成され、そこからあれこれ考え始めて思慮が復活することにつながるかもしれない。

しかし、ではどのようにしたら自分の欲求充足に違和感を抱くような感受性を自己保身者に抱かせることができるのか、という課題が残る。こうして再びミルの問題に戻ってしまうのだが、しかしその鍵は、ミルが経験した満足と幸福との違いへの気づきにあると思われる。過剰な満足は、おそらく幸福への疑念を生み出す。この疑念が、どのようにして満足への違和感という感受性を生み出し社会的に共有可能なのかは、今後の論考に委ねたい。

8. おわりに

現代の傾向から、功利主義に限らず倫理的ふるまいを増進させようとするならば、自己保身者（“善良な利己主義者”）と闘わなければならず、そして彼らに過剰に満たされすぎない“満足への違和感”という感受性が芽生えることを期待する方法が考えられるのではないか、これが本論の帰結である。思慮が脆弱となった現代的傾向から、いわばやむにやまれず、ミルが目した欲求の質的感受性の領域に踏み込むことになってしまったが、ここにも意味はあると考える。できることなら思慮深く合理的人間が多い方がいいが、今日の倫理的問題とはそのような合理性の要請だけでは済まされないような、人間精神のよりウェットでデリケートな内面的領域で生じるようなものではないだろうか。人間の内面性により足を踏み入れるミルの方法に問題も危険性もあるだろうが、一つの時代的必然であ

り、倫理という言葉掲げる以上これらの問題領域を看過することはできないのではないだろうか。

注

- 1) 当時のイギリスの思想家トマス・カーライルは『現代のパンフレット』(1850)の中で、功利主義をこのように称して激しく非難している。
- 2) J. S. Mill, *Utilitarianism*, p. 227, in J. M. Robson ed., *Essays on Ethics, Religion and Society*, John Stuart Mill, *The Collected Works*, Vol. 10, Canada, University of Toronto Press, 1969, pp. 203-60.
- 3) J. S. Mill, *ibid.*, p. 228.
- 4) J. S. Mill, *ibid.*, p. 229.
- 5) 泉谷周三郎「J. S. ミルの『功利主義論』研究序説—その1、ベンサム倫理思想との関係を中心として」『横浜国立大学人文紀要』22巻、1976年、10月、1-23頁。
- 6) J. S. Mill, *op. cit.*, p. 213.
- 7) J. S. Mill, *ibid.*, p. 212.
- 8) J. S. Mill, *ibid.*, p. 231.
- 9) J. S. Mill, *ibid.*
- 10) J. S. Mill, *ibid.*
- 11) しかし論証が循環論法に陥るがゆえにミルの説明が事実として無意味だ、とは限らない。むしろ、良心や一体化への欲求を理想的に人間本性に先天的な能力として仮設し、その存在と開化を信じ、教養を形成し文明の進展に尽力するほうが極めて現実的な方法であるかもしれないからである。また、自分の論証の問題を自覚しながらなおかつ現実的な陶冶の可能性を理想として信じたいという気持ちが、ミルの文面の行間から感じ取ることでもある。ミルは言う、「善であることを証明するためには、証明抜きで善と認められるもの手段であることを示すほかない」。幸福は、直接に証明はできないのである。
- 12) 成田和信『責任と自由』勁草書房、2004年、179頁。
- 13) なるほど快樂計算とはベンサムにとってあくまで外的制裁の量刑の考慮であり、行為者の内面的問題に関わるものではない。しかしそれでも、ベンサム流の外的制裁が機能するためには、行為者にこのような思慮が備わっている必要があることは明らかであるし、そのことをベンサムは否定しない。
- 14) とはいえベンサムが思慮を含めた各人の緩やかな快樂計算を、「私的倫理」として功利主義の範囲の外に置いたことは、ミルとの重要な相違であり、ある意味利己主義をめぐる実践理性の二元性に問題から解放される方法論的強みを持つものでもある。
- 15) R. B. Brandt, *Facts, Values, and Morality*, Cambridge U. P., 1996, pp. 290-1.
- 16) 奥野満里子『シジウィックと現代功利主義』勁草書房、1999年、290頁。
- 17) 神経生理学者A・ダマシオは、思慮の重要性を指摘し、またその思慮のために情動が重要な働きをしていると述べる(ダマシオ『生存する脳』講談社、2000年)。また前頭前腹内側皮質の損傷により、思慮能力が欠如し何一つ決断できない患者も紹介している。しかし近年、ダマシオの情動仮説に対してはいくつか批判も登場している(た

たとえば、西堤優「ソーマティック・マーカー仮説について」『科学哲学』日本科学哲学学会、43-1、2010年、31-44頁など。

- 18) 浅井篤「QALYと医療資源配分、伊勢田哲治他編『生命倫理学と功利主義』ナカニシヤ出版、2006年、193-217頁。
- 19) 安藤馨『統治と功利—功利主義リベラリズムの擁護』勁草書房、2007年、274-5頁。
- 20) 安藤、同上、275頁。
- 21) 安藤、同上。また安藤はこの概念を、大屋雄裕「情報化社会における自由の命運」『思想』、2004年、9月号、212-230頁を参考にしている。
- 22) 本論ではこれまで選好説ではなく快樂説に立ってきたが、それはこの欲求充足への違和感という質的契機を選好説からは導き出せないからである（そもそもこのような問題を回避するために選好説は登場している）。しかしながら本論は単純な快樂説でもない。いわば選好の質的違い（充足の仕方の違い）と快樂の質的側面との社会的関係性というものを重視したいと考えている。充足という観点から選好説も再考しなければならず、今後の課題である。