

## ベンサム『義務論』を読む

西尾 孝司

### 目 次

- 一 ベンサム『義務論』の成立
- 二 『義務論』における主観価値説の展開
- 三 ベンサムの快苦・善悪のアフォーリズム
- 四 ベンサムの美徳論
- 五 プラトン・アリストテレス倫理学批判
- 六 『義務論』における《実践的》義務論の展開
- 七 むすびにかえて

### 一 ベンサム『義務論』の成立

ベンサム『義務論』（全二巻）は、一八三四年に、その編者J・バウリングによって、はじめて公刊された<sup>(1)</sup>。  
“deontology”という言葉は、多くの造語を世に送り出したベンサムの造語であり、今日では一般に「義務論」と翻

訳されている。この言葉がかれの残された手稿の中にはじめて発見された年は一八一四年である。<sup>(2)</sup> かれは、一八一四年以降、『義務論』というかれの倫理学体系論の構想の下に、さまざまな時期にこれをその手稿という形で書き続けたのである。これは、ほぼ、一八三一年までつづいた。したがって、ベンサム『義務論』は、一八一四年から三一年までに書き継がれた手稿から成立したものである。<sup>(3)</sup>

パウリング編『義務論』は、ベンサムのオリジナルの手稿とは、かなり異なっている。そこには、別の手稿が加えられており、<sup>(4)</sup> 逆に、かれのキリスト教批判に関する部分は意図的に削除されている。<sup>(5)</sup> これは、ベンサムの遺言執行人としてパウリングがかれの多くの遺稿を世に送り出した際に犯した基本的な誤りであった。『義務論』もその例外ではなかったのである。なお、『コレクテッド・ワークス』版『義務論』は、ベンサムのオリジナルの手稿をもとに復元されたものである。そのパウリング版との異同については、『コレクテッド・ワークス』版の編者 A・ゴールドワース教授の「編者序文」を参照されたい。<sup>(6)</sup>

ベンサムは、『義務論』の副題として、一八二九年七月二三日、次のような副題を付している。これが、その最終的な副題となった。この副題は、まさしく、かれの『義務論』の内容を凝縮したものであるといえるであろう。

「あらゆる人間の人生の全体を通して、義務は正しく理解された利益と一致し、幸福は美德と一致し、社会優先的思慮分別は自利優先的思慮分別と同じく実際の慈悲心と一致する」。

この他にも、ベンサムは、『義務論』の副題として、それぞれに異なる年代に、次のような副題を考えて、これをその手稿に残している。<sup>(7)</sup> ここに、かれの『義務論』に対するある種の「思い入れ」または「執念」を読みとることができるであろう。しかし、それは、「迷い」を表現しているとも別言できるかもしれない。

「人間の利益と義務。すなわち、義務論の一体系。換言すれば、私的生活の諸情況つまり人間または私的生活の

利益と義務に適用される倫理学」(一八一九年四月一六日)。

「人間の利益と義務。すなわち、私的生活に適用される義務論とよりよく改称された道德の諸原理。人間の義務は、つねに、かれの利益から推論される」(一八一九年六月二四日)。

「道德学または私的道德学または義務論。これは、法的義務から独立してその人生の全生涯にわたる利益と義務の関連を示そうとするものである」(一八二一年二月二六日)。

「道德学をやさしくしようとするものである。すなわち、自利優先的思慮分別と実際のな慈悲心つまり利益と義務の自然的関連を示し、かつ、これを人生において生起するさまざまな事情を考える場合に適用しようとするものである」(一八二一年九月一〇日)。

「道德学の指導的な諸原理をやさしくしようとするものである。すなわち、私的義務論。それは、利益と義務の関連、つまり、社会優先的思慮分別と実際のな慈悲心の関連を示し、人間の義務全体はかれの利益から生ずることを示そうとするものである」(一八二八年三月一八日)。

ベンサムは、『義務論』の副題として、以上のような五つの案文を考えていた。これらの副題の間には微妙な相違がみられるが、そこに使用されている言葉はほとんど同一のものである。それらの言葉をここであえて列挙するならば、幸福・利益・義務・美德・社会優先的思慮分別・自利優先的思慮分別・慈悲心・法的義務・道德学・倫理学、である。

ここで重要なことは、ベンサムにあっては、これらの言葉は全体として一つの《トートロジー》の、つまり、《同義異語反復》の枠組の中にあるということであろう。言葉は違っても、かれにあっては、人間の幸福と利益と義務と倫理は、究極的には一致する。すなわち、かれにあっては、諸個人の幸福と義務が相反することはありえないのである。

り、利益と倫理が相反することもありえない。同様に、諸個人の幸福は美德と一致するし、美德と思慮分別と義務は一致するのである。

ベンサム『義務論』の全部で六つの副題は、『義務論』で展開されている論旨の核心を示している。結論的には、これらの副題のうちに、かれの『義務論』の核心が示されている。すなわち、ベンサムにあっては、諸個人における《幸福・利益・義務・美德・思慮分別・慈悲心・倫理》は、すべて同義語として扱えられているのである。

以下においては、ベンサム『義務論』を主題別に分類して、その大要を紹介しつつ、その意味を究明してみたい。

#### 注

- (1) Bentham, J., *Deontology*, 2 vols., ed. by J. Bowring, 1834.
- (2) Goldworth, A., *Editorial Introduction, Deontology together with A Table of the Springs of Action and The Article on Utilitarianism, The Collected Works of Jeremy Bentham*, 1983, pp. xix-xx.
- (3) *Ibid.*, p. xxii.
- (4) *Ibid.*, p. xxii.
- (5) *Ibid.*, p. xxxii.
- (6) *Ibid.*, p. xxx-xxxi.
- (7) *Deontology*, CW, p. 119.

## 二 『義務論』における主観価値説の展開

**義務とは何か** 人は、「倫理」とか「義務」という言葉から何を連想するのであろうか。日本人の多くは、今日においても、「倫理」からは「禁欲」を連想し、「義務」からは「強制」ないしは「拘束」を連想するであろう。

ベンサムは、今日からおおよそ一七〇年前に、すでに、そのような「倫理」観や「義務」観を明確に否定する《倫理



学》ないしは《義務論》を主張した。それは、それ以前の旧来の倫理観を根底的に否定するものであり、旧来の倫理観を大転換することによって新しい近代社会のあるべき人間の生き方を開示しようとするものであった。新しい社会には新しい倫理学が必要であることをベンサムは強調したのである。

『義務論』の目的 『義務論』の冒頭において、ベンサムは、義務論一般の目的は、個々人の人生における「利益

と義務」の関係を明らかにすることによって「美德と悪徳」についての新しい定義を確定するところにあるとしている (Deontology, CW, p. 121)。これは、たんに、個々人の人生の正しき善き生き方を倫理的に開示しようとするのみならず、そのような人々の正しき善き生き方を奨励し確保するための立法論の基本的な前提作業としても不可欠に必要な理論的作業といわなければならない。

「あらゆる法は、それらの法の目的は、あくまでもその法に関係する人々の幸福であって、それを行なうことがその人の利益となり、かつ、それがその人の義務ともなることを目的としており、こうして、その利益と義務とが一致するように制定されなければならない」(Ibid., p. 121)。

ベンサムは、これを『義務論』の展開という形において、人々の人生の生き方として、何が正しく、何が間違っているのかを開示しようとしたのであった。

ベンサム『義務論』には、個々人の利益と義務とは一致すべきものであって、その利益と義務とが背反するような事態を容認してはならない、という大前提がある。旧来の倫理観では、自己の義務を果たすためには自己の利益が犠牲となってもいたしかたない、すなわち、その利益を犠牲にしても自己の義務を果たすことが倫理的に正しいことであると考えられていた。これに対して、ベンサムは、「人類の幸福の総量は、そのような犠牲によって増大することはありませんであろう」(Ibid., p. 121)と断定しながら、「そのような犠牲はすべて、禍害である。犠牲を当然視する

ような倫理学は、それ自体として、禍害をもたらす倫理学といわなければならない」(*Ibid.*, pp. 121-2.) と主張する。なぜならば、「そのような倫理学は、苦痛という感覚を伴うことなくしては成立しえない」(*Ibid.*, p. 122.) からである。

ベンサムは、そのような苦痛を伴う義務を当然視する倫理観の根底には、歴史的には、次の二つのものがあつたとしている。その一つは、神学という陰惨な体系であり、もう一つは、あらゆる面で純粹性を求めようとする利己主義の体系である (*Ibid.*, p. 122.)。しかしながら、かれによれば、犠牲を少なくすることが幸福を増大することにつながるのであつて、正しい倫理学は、「どのようにすれば、犠牲を最小限化することによって最大量の幸福を得ることができるかを追求するところに成立する」(*Ibid.*, p. 122.)。

**美德とは何か**    ベンサムによれば、幸福の総量を増大させるためには、推奨される行為を積み重ねて行くしかない。新しい倫理学の課題は、そのような推奨されるべき行為がどのようなものであるかを究明することである。これを更に具体的に表現するならば、美德と悪徳の関係を究明することであり、美德と悪徳が人の利益と幸福と義務とにどのように関係しているかを究明することである。なぜならば、人の幸福の増進に役立たない行為は、美德ある行為とはいえないのみならず、悪徳であるといわなければならないからである (*Ibid.*, p. 122.)。すなわち、美德という言葉は、その人の行為がその幸福に役立つと考えられる限りにおいて用いられる言葉であり、その反対に、悪徳という言葉はその人の行為がその不幸をもたらすものと考えられる場合において用いられる言葉である (*Ibid.*, p. 125.)。

ベンサムは、「あらゆる美德は、次の二つの包括的な言葉、つまり、思慮分別 *prudence* と慈恵心 *benevolence* の変形として考えられるものである」(*Ibid.*, p. 122.) と考えている。前者は、その当事者本人自身の幸福に役立つ場合に使われる言葉であり、後者は、その当事者以外の他人の幸福に役立つ場合に使われる言葉である。ベンサムによれ

ば、前者の思慮分別は、更に、「自利優先的思慮分別」purely self-regarding prudenceと「社会優先的思慮分別」extra-regarding prudenceに分類することが出来る(*Ibid.*, pp. 123-4.)。なお、「社会優先的思慮分別の命令」を知るためには「慈悲心の命令」がどのようなものであるかを知らなければならぬ(*Ibid.*, p. 124.)。これらのことを究明することによって、新しい倫理学がはじめて構築されうるのである。

ベンサムは、『義務論』の目的として、次のように述べている(*Ibid.*, pp. 122-3.)。

「その究極的にして実践的な結果をもたらすことを目指して、本書の目的は、さまざまな情況において各人がどのように行為することがその幸福を最高度に実現しうるかを開示しようとするところにある。なによりもまず、自分自身の幸福を最高度に実現することである。次いで、他人の幸福に貢献することである。もちろん、他人の幸福については、それを促進することによって自分の幸福が促進される限りにおいて配慮すべきものであり、自分の利益と他人の利益とが一致する限りにおいて配慮すべきものである。なぜならば、人は自分の幸福よりも更に他人の幸福を一般的に配慮しなければならないということはありえないことのようにもあり、また、望ましいことであるとはいえないと考えられるからである。しかしながら、他方においては、一般に理解されている以上に多くのさまざまな方法が想定されるであろうが、各個人の幸福は、究極的には、実践的には他人の幸福に対して示される中間的な配慮によって促進されるものである」。

ここでベンサムは、人間の究極的にして実践的な正しい人生の目的として《自己自身の幸福》を掲げている。人は、それぞれに、自分の幸福の最大化を考えて、その実現のために努力すればよいのである。しかしながら、それは他人の幸福を無視しては実現できないであろう、とかれは主張する。すなわち、人は自分一人だけでその幸福を最大化することができると考えることは間違っており、人は自分の幸福を実現するためにも他人の幸福を促進するこ

とが求められているのである。ここに、かれが《中間的な配慮》を強調した所以がある。そして、かれが「社会優先的思慮分別」と「慈悲心」の重要性を強調した所以もあるのである。そして、ここにこそ、かれが『義務論』を展開しなければならなかった理由もあったのである。

「義務論は、科学と技法の一部門を構成すべきものであり、これを最も広義に表現したものが倫理学である。そのような科学と技法のそもそもの目的は、学識を習得するところであり、各個人がどのようにすればその幸福の総量を可能な限り最大化しうるかについての知識を教示しようとするところにある。しかも、それは、各個人にどのようにすれば自分自身の行為によってその最大量の幸福を実現することができるのかについての知識を教示しようとするものである。もちろん、各個人の幸福は、それぞれに独立した個別的なものであるけれども、他人の幸福との関連を配慮した上ではじめて実現されるものであることは言を俟たない」(Ibid., pp. 124-5)。

ベンサムによれば、義務論は広義の倫理学ではあるが、倫理学よりも義務論の課題は限定的である。義務論は、各個人に、その幸福を最大化するためにはどのように行為すべきであるかを教示し、かつ、それが他人の幸福への配慮なくしては実現することができないものであることを教示しようとするものである。義務は、自己の犠牲を伴うものではありえない。かれは、義務とは自己の犠牲を伴うものであるとする旧来の倫理観を断固として拒否した。そして、かれは、義務とは自己の幸福を最大化することのうちにあるのであって、自己の幸福を実現することが人生における義務を遂行することであることを強調している。

かれにあっては、義務と幸福とは、背反するものではありえず、各個人においては全く一致すべきものであると考えられている。但し、その幸福の最大化は、他人の幸福への配慮なくしては実現できないものであることが強調されている。かれは、次のように述べているのである。

「まず、美德と悪徳は、自利優先的視点から考えられてよい。すなわち、それは、他人とは無関係の個人の美德である。次いで、美德と悪徳は、社会優先的視点からも考えられるべきである。すなわち、それは、社会の一構成員としての美德であり、人間社会の一構成員としての美德である。悪徳もまた同様である」(*Ibid.*, p. 126.)。したがって、その延長線上において、「慈悲心」が位置づけられなければならない。

「慈悲心とは、慈善心という美德を心掛けようとする時に用いられる言葉である。それは、特別の状況においては「正義」という名称に置きかえられる。正義という美德の反対は、不正義という悪徳である。正義とは、それが義務 obligation の履行として考えられる慈善心に対して与えられる名称である」(*Ibid.*, p. 127.)。

ベンサムは、正義とは他人に対して慈善を心掛けるところに成立するとしている。各個人は、自己の幸福を追求することそれ自体は正義に反するものではない。しかしながら、各個人が他人に対する慈悲心をもつことなくして自己の幸福のみを追求することは不正義となる。すなわち、各個人は自己の最大幸福を追求すべきではあるけれども、それは他人への配慮としての慈悲心のうちに実現されるものでなければならない。ここに、かれが《中間的な配慮》を強調した所以もあった。

### 義務論的倫理学の基礎

ベンサムは、「義務論的倫理学は、その不可欠の基礎としての解釈学的倫理学にもとづかねばならない」(*Ibid.*, p. 128.)と考えている。そして、その解釈学的倫理学は、次の八つの見解を基礎として構築されている。そのような八つの見解は、当然に、義務論的倫理学の基礎にはかならないものでもある(*Ibid.*, pp. 128-9.)。

- ① あらゆる人間行為は、なんらかの利益によって決定されている。
- ② 利益という言葉は、つねに、「快樂」と「苦痛」という言葉と不可分に結びついている。



③ 有害な行為や利己的な行為が利益を目ざしてなされるのと同様に、これまでの歴史上みられた、また、今後ともその可能性があると考えられる、慈善心にあふれた行為・碗飯振舞の行為・英雄的な行為が自己の利益を目ざした行為であることは明白である。

④ 人間の意志に影響を及ぼさない利益はありえない。

⑤ 仮に人の心の中に利益が意識されない瞬間があったとしても、その意志によってなされたある決断とそれによっておこされたある行動は、最も弱い形ではあるが、利益によってなされたものと考えられる。

⑥ 人は、時には、自分自身の利益に反していると思われる行動をとる場合がありうる。これは、獲得しうると思われる大きな利益よりも小さな利益を得ようとする場合や小さな苦痛を避けつつ避けうると思われる大きな苦痛を甘受してしまうような場合である。

⑦ しかしながら、人は、自分自身の利益に反して行動することはありえない。

⑧ いずれにせよ、これまでの歴史上において、自分自身の利益に反して行動した人はいなかったといえる。

ここに明らかなように、ベンサムは、あらゆる人間行為は《利益》によって決定されていると考えていた。その利益は、「快樂」と「苦痛」と不可分であり、利益は快樂にほかならない。例え、一見、それが、利他的な行為であっても、また、気前のよい碗飯振舞の行為であっても、さらには、自己犠牲に至る可能性をもった英雄的な行為であったとしても、それらの行為はその行為者個人の《利益》にもとづいてなされた行為なのである。人間は、その利益を考えないで行動することはありえない、とかれは考えていた。すなわち、人は自分の利益に反して行動することはありえないのであり、例え一見して自己の利益に反していると思われる行為ではあっても、それはその行為者にとっては事前に計算した利益計算にもとづいた行為にほかならないのである。

ここで一番重要なことは、ベンサムが、個々人のそのような利益追求を義務論的倫理学の視点から、それを個々人の人生の正しい生き方として主張していることである。ここでは、人の人生の目的として、利益の追求が正しい目的として是認されるだけではなく、その利益の追求が倫理的な義務であるとされている。こうして、ベンサムにおいては、『利益追求』倫理的義務』という義務論的倫理学が成立するのである。

ベンサムによれば、個々人の利益は快樂と苦痛に還元できるものであり、その生涯における個々人の利益はその獲得した快樂の総量から受けた苦痛の総量を差し引いた結果として計算される。その計算結果として快樂の総量が苦痛の総量よりも上回る場合には、その人の人生は幸福な人生であったといえるのであり、逆に、苦痛の総量が快樂の総量よりも上回る場合には、その人の人生は不幸な人生であった、と考えられるのである。但し、かれは、これを表現する言葉として、「幸福」 happiness と「不幸」 unhappiness という言葉を用いることは不適切であるとしている。

なぜならば、幸福という言葉は、苦痛の計算を度外視しても成立しうるのみならず、その人生において得られた快樂をすべて最高度の快樂であると錯覚させる可能性をもつからである (Ibid., p. 130.)。

そこで、ベンサムは、幸福という言葉に代えて、"well-being" (健康で幸福で繁栄している状態) という言葉によって、個々人の幸福度を表現すべきであるとしている (Ibid., p. 130.)。『ウェル・ビーイング』は、各個人にかかわるそれぞれの「最大量の快樂から最小量の苦痛を差し引いたもの」 (Ibid., p. 147.) である。その人生において獲得した最大量の快樂からそのために要した必要最低限の苦痛つまり費用を差し引いた結果、その快樂量とその苦痛量を上回る時に、その人は『ウェル・ビーイング』の状態にある、といえるのである。しかしながら、何をもち『ウェル・ビーイング』の状態にあるかについては、それぞれの各個人によって異なる。

「ウェル・ビーイング」に関して、その量と同じくその質が計算されなければならない。なぜならば、その量

は、一般的な感受性、つまり、快樂一般に対する感受性によって決まるからであり、その質は各個人の個別的な感受性によって決まるからである」(Ibid., p. 130.)。

《ウェル・ビーイング》は、万人に対する一般的な基準によって計算できるものではない。なぜならば、個々人は、それぞれに、その独特の感受性をもっているからである。ある快樂がある個人にとっては最高の快樂でありえても、別の個人にとっては最高の快樂ではありえない可能性がある。それは、苦痛についても同様である。ベンサムは、「人々のそれぞれに異なる独特の感受性の相違」(Ibid., p. 131.) を強調する。

しかしながら、これは、いわゆる主観価値説<sup>(1)</sup>を否定するものではなく、むしろ、主観価値説を強調するものであった。なぜならば、ベンサムは、ここで、ある快樂と別の快樂の優劣を強調しているのではなく、ある同一量の快樂に対する個々人の感受性の違いを強調しているにすぎないからである。かれは、「人は、それぞれに、何が自分自身のウェル・ビーイングのためになるかについては、他の誰よりも、最良の判定者である」(Ibid., p. 131.) と考えている。そして、かれは、この文脈において、キリスト教を含めて宗教一般と神一般とを否定した。なぜならば、宗教は全能の神をつくり上げるからであり、全能の神は個々人の幸福の追求を画一化してしまうからである。しかも、かれは、「全能の神の喜びは、人間が不幸になるところにある」(Ibid., p. 131.) と喝破する。なぜならば、かれによれば、全能の神の指示に従っているならば、人はその独自の幸福追求を閉ざされてしまうからである。人は、全能の神を信ずることによって幸福になることはできないのであり、自分自身がこれが自分にとって幸福であると考えているにすぎたがって、その幸福を獲得してゆくことのうちに、自己の最大幸福を実現することができるのである。

この点に関して、かれは、「ウェル・ビーイングの一つの要素」として、「期待という快樂」、つまり、「希望という快樂」を強調する (Ibid., p. 132.)。期待や希望なくしては、人はその人生を生きてゆこうとする意欲がわいてこな



いであろう。個々人の期待や希望がその努力によってかなえられる可能性が開かれた社会においてのみ、個々人はその《ウェル・ビーイング》を実現することができるのである。期待や希望は、本質的に、個別的なものである。期待や希望は、全能の神による命令ではありえないし、なんらかの特別の権威からの命令でもありえない。期待や希望は、諸個人によってさまざまな異なっており、諸個人それぞれに独特のものであって、それゆえにこそ尊重されなければならないのである。

こうして、ベンサムは、次のように主張するのである。

「各個人にとって快樂とは何か。各個人にとって最大の快樂とは何か。各個人にとって苦痛とは何か。各個人にとって最大の苦痛とは何か。それは、かれ自身の判断のうちにあるものであって、かれ自身の記憶にもとづくものであり、かれ自身の感情のうちに彫みこまれているものである。快樂と苦痛が何であるかについては、あなた自身にこれをたずね、あなた自身にこれを答えるしかない」(*Ibid.*, p. 250.)。

このようなベンサムの主張のうちにこそ、かれの主観価値説の典型的な表現をみることができる。かれによれば、快樂と苦痛は本質的に個別的なものである限り、それは個別的な判断によるしかないものであり、そのような快樂によって決定される利益も本質的に個別的なものであって、何をもってその個人の《ウェル・ビーイング》とするかについても万人にとっての客観的な基準はありえないのである。

#### 注

(1) 拙著『増訂 イギリス功利主義の政治思想』(一九八一年)、五〇―五一頁参照。

### 三 ベンサムの快苦＝善悪のアフォーリズム

**快苦＝善悪のアフォーリズム** ベンサムは、後に五で紹介するように、最高善に至上の幸福をおくプラトンとアリストテレスの倫理学を根底的に批判した。そして、かれは、そのような倫理観に対して、人々の行為の「一般的目的」ないしは「究極的目的」として《ウェル・ビーイング》を対置する。

「ウェル・ビーイングは、既にみたように、最大量の快楽から最小量の苦痛を差し引いたものから成り立っており、その快楽はその人自身の快楽であり、その苦痛はその人自身の苦痛である。厳密にして周到な調査の結果としていえることは、ウェル・ビーイングこそ、事実上、あらゆる場合のあらゆる人間が追求すべき本質的にして究極的な目的である」(*Ibid.*, pp. 147-8.)。

ベンサムのこのような主張に対して、それは「同感」や「社会感情」を否定するものであるとする批判が出されるであろう。これに対して、かれは、次のように反論している。

「しかしながら、私が私の友人に快楽を与えようとする際に感ずる快楽は、私自身の快楽にはかならないものではないか。また、私の友人が苦痛を受けているのを見る時や私の友人が苦痛を受けるかもしれないことを心配する時に私が感ずる苦痛は、私自身の苦痛にはかならないものではないか」(*Ibid.*, p. 148.)。

ベンサムは、各個人がその《ウェル・ビーイング》を追求することは、他人のそれを見做すことにはならないことを、ここで強調している。そして、かれは、そのような各人の《ウェル・ビーイング》の追求は、止めることもできなければ、弱めることもできないものであり、また、止めるべきものでも、弱めるべきものでもないことを強調しているのである(*Ibid.*, p. 148.)。ここに、かれの自然主義的倫理観としての《倫理＝自然》という倫理の自然化

と主観化が強調されているのである。<sup>(1)</sup>

ベンサムは、快苦は、すなわち、善悪である、として、これを以下のようなアフォリズムにまとめている。これは、ベンサムの自然主義的倫理観についての《金言集》であるといえよう。以下は、その全訳である (*Ibid.*, pp. 150-53)。

- 1 まずなによりも、そして、ある程度までは、その軽重は別としても、あらゆる種類の快楽は、すなわち、それがどのような種類であろうとも、諸個人に属するあらゆる快楽は善であって、追求されるべき価値がある。
- 2 その当事者がその快楽を経験した後に、かれがそれを追求したという事実は、右の条件の範囲内であれば、その善良性を示す決定的な証拠であり、少なくともそれが相対的な善良性を示す決定的な証拠である。なぜならば、かれ自身とかれ独自のウェル・ビーイングがそのように相対的なものだからである。
- 3 まずなによりも、そして、ある程度までは、すべてその軽重は別としても、それによって得られた快楽に加えて、なんらかの形の快楽が得られたその行為は、すべて善であって、行為されるべき価値があり、行為されるべき妥当性があつたといわなければならない。なお、苦痛に関しては、その逆も真である。
- 4 快楽が得られる行為はすべて善である。苦痛がその結果として伴わなければ充分であるが、その結果にたとえ苦痛が伴っても苦痛の総量が快楽の総量よりも小さいならば、それは善である。なお、苦痛に関しては、その逆も真である。

- 5 各人は、何が自分にとっての快楽であるかについての最も適切な判定者であるのみならず、その唯一の適切な判定者である。なお、苦痛に関しても同様である。

6 私か、または、あれこれの他人ないしは複数の人々が行なった行為によって、その当事者に、なんらの快樂も苦痛を上回るなんらの快樂もたらさないとするならば、それゆえ、あなたによってなされた同様の行為があなたになんらの快樂もたらさないとするならば、そのような行為は愚行であるといわなければならない。

7 私か、または、あれこれの他人ないしは複数の人々が行なった行為によって、その当事者に、なんらの快樂も苦痛を上回るなんらの快樂もたらさないとするならば、それゆえ、あなたによってなされた同様の行為がたとえあなたに純粹の快樂ないしは苦痛を上回る快樂がもたらされたとしても、その行為があなたがそのような行為をなすべきではなかったか、ないしは、そのような行為をなすことが適切ではなかった場合には、そのような行為は愚行であるといわざるをえない。仮にある目的を実現しようとしてなされた行為があなたになんかの形の害悪をもたらす場合には、そのような行為は不正であって、そのような目的を実現するために公權力または公的影響力が行使される場合には、そのような行為は専制であるといわなければならない。

8 将来において起こりうる不確定な諸結果についてなされる予見は、つまり、ある一定時点までは不確定といわざるをえない諸結果についてなされる予見は、その人物が習慣的に行なっているある行為と同様に、その自由意志にもとづいて行なっている行為がつづいていたという事実だけからしても、そのような予見という行為はかれとの関係においては純粹な善またはより大きな善を産み出すものであり、かつ、そのようなものとしてかれがそのような行為を行なうことが適切で、その価値があるということの決定的な証拠である（ここで自由とは、そのような予見という行為と無関係の源泉から予想される刑罰・褒賞という形をとる苦痛・快樂の影響力がつきり出す傾向が存在しないか、そのような傾向から独立していることをいう）。

9 将来において起こりうる不確定な諸結果についてなされる予見にもとづいて、ある人物がこれを行なうこと

が適切で、その価値があるような行為に関連して、その他の人がこれを邪悪な行為であると断言できる場合があるとしても、そのような批判者は、あれこれの形における明確な害悪がその結果となるであろうことのみならず、その計算の最終結果における害悪の総計が同じ原因によってつくり出される善の総量よりも大きいことを明示しこれを証明しなければならない義務を負う。

10 それが必然的な諸結果として割に合わないから止めた方がよいという虚説によるものであれ、その他の形における間違った論拠によるものであれ、または、後見的なサンクション、すなわち、自然的、大衆的ないしは道徳的、政治的、宗教的なサンクションにもとづく刑罰の恐怖によるものであれ、ある快樂の獲得を断念させられる人はすべて、ある損害を加えられたのであって、そのような損害はかれがこうむるかもしれないそれと同量の他の形の苦痛と同等のものである。

11 そのような損害は、あらゆるレベルの過失から生ずるであろう。そのような過失の程度は、その行為の諸結果と関連する過失者の精神状態にもとづくものであって、善ボウナ・ファイデイズ 意ないしは悪意の存在という付随事情によって構成され、かつ、表現され

善ボウナ・ファイデイズ 意、さらには、悪メイラ・ファイデイズ 意ないしは悪意の存在という付随事情によって構成され、かつ、表現され

る。とにかく、それは、本質的にどのような形であり、二次的な害悪を産み出すことはない。しかし、それは、なおも、損害であることには変わりがないものである。すなわち、それは、有害性がある限りにおいては、そのような妨害的手段によって当該人物が失う快樂の大きさと正比例するほどの重大性をもっている。

12 ある目的のために使用された諸手段とそれらの諸手段が使用された具体的情況が、いずれの場合も同じであるとすれば、ある人物が獲得できたであろうと思われるあれこれの快樂の獲得を失敗させた場合にその人物がこうむった損害は、かれが受けることがなかったであろうと思われるあれこれの苦痛をかれが受けたのであ

り、それはかれにとっては損害をこうむったのと全く同じである。

13 富というものは、富によって、だれであれ損害をこうむることが避けられないとすれば、また、権利なくしても自力で富を獲得する人がその打撃を受けることを避けえないとすれば、全く価値のないものである。なぜならば、富の一般的な効果は、快楽を獲得し、苦痛を回避することに役立つ限りにおいて認められるものだからである。

14 その効果ないしは傾向として、どのような形であれ、あるいは、どのような大きさであれ、既述したような無害の快楽がある人が享受することを妨げるような推論は間違っている。また、たとえ間違った判断力にもとづく行為ではあっても、これに対して刑罰を加えるべきではない。なぜか。なぜならば、仮にその推論が間違っているものであるとしても、その間違いを証明し明示しうるものは、ただ正しい推論のみであって、刑罰ないしは刑罰の恐怖によってではないからである。ある間違った見解を表明したり表明しようとする人は、これを証拠立てるために刑罰を使用しうるものと考えるけれども、その度合はその見解の間違いに比例している。なお、そのような見解が間違っていることを証明するためには、さらには、その主張者がこれを正しいものと信じていることを証明するためには、そのような見解を正しいものとして証拠立てるためにかれが刑罰の使用を考えているか刑罰の適用を追求しようとしていることを明らかにするだけで充分である。

15 金銭、名声、あるいは、どのような形のものであれ財産を得ようとする目的のために、適切な配慮をすることなしに、その目的ないしは傾向として、ある人が有害ではない形の快楽を享受することを妨げようとする論理を認めることは、次のような人の行為と類似した行為を行なうようなものである。すなわち、それは、ある財産ないしはその他の形のある財産の一定量を節約するために、どのような形のものであれ、その屋内でつく



られた汚物をその地域で確立されている手段にもとづく有害ではない運搬方法によって運び去る代わりに、これを通行人の頭上に窓から投げ捨てる人の行為と同じである。しかも、それぞれの被害者のこうむる損害の大きさは、ある場合にこうむった不快感の大きさと同じとなるであろうし、別の場合にこうむった快樂の損失量に匹敵するであろう。

16 道德の分野にかかわる主題を議論する場合、場当りのに、かつ、そこに至る明確な理由をぬきにして、その「なすべきこと」とその「なすべきではないこと」——あれこれの行為にかかわるなすべきであるとする命令ないしは公然たる認可——その他の行為にかかわるなすべきではない禁止ないしは公然たる不認可——を論議しようとする人は、不注意な女中と同じようなものである。すなわち、そのような女中は、その頭上に落ちるかもしれないことを顧みずに、そのバケツの中味を上階の窓から人通りの多い街路に投げ捨てるのである。

以上の十六のアフォリズムは、じつに、晦渋である。これは、あまりにも晦渋すぎて、アフォリズムとは言いがたいといわざるをえないであろう。

しかしながら、ベンサムがここで強調していることは、『道德および立法の諸原理序説』以来の一貫した主張である《主観価値説》を展開しているのである。

ここには、かれの《主観価値説》のエッセンスが凝縮されている。まず、かれは、個人の倫理規範の根本原理として、快樂を善であるとして、苦痛を悪であるとする。したがって、諸個人は、その人生において、その快樂を大いに追求し、その苦痛を極力回避しなければならない。しかも、そのような快樂と苦痛は、相対的なものである。その上、その相対性は、二重である。その一つは、快苦は、諸個人間において異なるという相対性である。もう一つは、

ある個人のある行為において快樂と苦痛が同時にともなう場合、その行為の結果としてより多くの快樂が得られるならば、その行為は善であるとされる。逆に、その行為の結果としてより多くの苦痛が残るならば、その行為は悪であるとされる。

ここに、かれの《結果説》が成立をみる。そして、そのような結果説の必然的な帰結として、《快苦計算》、つまり、《幸福計算》の重要性が強調されるのである。しかも、その《幸福計算》の計算主体は、あくまでもそれぞれの個人である。その《幸福計算》は、あくまでも、それぞれの個人の《主観性》にもとづくものであった。なお、ここでは、かれは《幸福計算》という用語を使用していないことを付言しておきたい。

第五のアフォリズム「各人は、何が自分にとって快樂であるかについての最も適切な判定者であるのみならず、その唯一の適切な判定者である」にみられるように、ベンサムは、諸個人はあくまでもかれ自身がその快苦についての唯一の最も適切な判定者であるとしている。したがって、ある行為によって得られる快樂よりもそれによって受ける苦痛の方が上回る場合、その行為は「愚行」といわなければならない。愚行は、それを行なうべきではないことは当然であろう。その行為の着手以前に快樂よりも苦痛が上回ることが予想（計算）される時には、人はこれを回避しなければならないのである。そして、そのような愚行を公権力が強行する時、そのような公権力は「専制」と化す。

第八のアフォリズムは、人がある予見にもとづいて行動し、かつ、それがあくまでもかれ自身の自由意志にもとづいている場合には、そのような行為は善である、とする。ここでは、その自由意志が強調されている。ここでの自由意志は、まさに、諸個人の《主観性》に任されている。その自由意志にもとづく諸個人の行為は、その結果が不確定ではあったとしても、それが続いている間は善とみなされるのである。第九から第十二までのアフォリズムは、基本的には、諸個人の快樂追求の自由を最大限に保障すべきであることを強調しつつ、このような自由に干渉しようとす



る第三者の義務を強調している。それは、一言でいえば、諸個人の快樂追求の自由に対して第三者はいたずらに干渉してはならないとする義務である。そして、もし第三者によるそのような妨害的な干渉が認められることがあるとしても、その第三者は、その当該個人に、かれのそのような行為の最終結果において快樂よりも苦痛が上回ることを証明しなければならぬのである。

第十三のアフォリズムは、個人にとって富はどのような意義があるかについて定義しようとしたものである。ベンサムは、ここで、富を不当な方法で獲得することによって、他人に損害を与えるようなことがあつたはならず、また、社会の批判を浴びることがあつてはならないことを強調している。そのようにして獲得した富であるならば、その富はその当該人物に幸福をもたらさないどころか、逆に不幸をもたらすからである。富は、個人がその快樂を追求し、かつ、その苦痛を回避することに役立つ限りにおいて、その意義が認められるのである。すなわち、富は、それ自体としてはなんらの意義もない。富は、これを活用して、諸個人がその苦痛を最小限化しつつその快樂を最大限化するところに、その意義があるのである。

第十四のアフォリズムは、第九と第十のそれを敷衍したものであり、無害の快樂を追求しようとする諸個人に対して、むやみに刑罰を濫用してはならないことを強調している。刑罰は、ベンサムによれば、政治的サンクションの発動である。かれは、諸個人の快樂を追求しようとする行為が明白に法を侵犯する場合は別として、かれが無害の快樂を追求しようとしている時に、これに妨害的に干渉することは許されないのみならず、刑罰によってこれを事実上禁止してしまうようなことは許されてはならないことを強調しているのである。

第十五および第十六のアフォリズムも、基本的には、諸個人の快樂追求の自由をいたずらに制限するようなことがあつてはならないことを強調している。第十五は、諸個人の有害ではない快樂の追求を仮に制限しようとする場合に

は、それは「適切な考慮」の上でのみ認められるべきであることを強調している。第十六は、道德の分野で、「なすべきこと」と「なすべきではないこと」を規定しようとする場合には、「そこに至る明確な理由」が明示されなければならないことを強調している。「なすべきこと」と「なすべきではないこと」は、いずれも、諸個人に命令ないしは禁止、または、義務と強制を課することになるからである。ベンサムは、そのような諸個人への命令や禁止のなるべく少ない社会を理想的社会であると考えていたのである。

#### 注

(1) 拙著、前出、七八―九頁。

### 四 ベンサムの美德論

**美德と功利の原理** ベンサムは、「功利の原理」を基準として、諸個人にとって美德とは何かを定義している。ここで「功利の原理」とは、諸個人はその人生においてその《最大幸福》を追求することが倫理的な善として勧奨されるべきである、とする原理である。それでは、そのような「功利の原理」の規準からすれば、諸個人の美德はどのようなものになるのであろうか。

ベンサムは、諸個人にとっての美德は、①自利優先的美徳 (Self-regarding Virtue) および、②社会優先的美徳 (Extra-regarding Virtue, or, Social Virtue) の二つの美德をあげている (*Ibid.*, pp. 154, 195)。その具体的な美德として、前者には、「廉潔」probityと「思慮分別」prudenceを、後者には、「慈悲心」benevolenceと「慈善心」beneficenceを、かれはあげている。その上で、かれは、「快樂と苦痛に関係しない美德や悪徳は無意味である」(*Ibid.*, p. 154n.)と喝破する。

ここで、かれは、非常に重要な二つのことを強調している。その一つは、諸個人にとっての美德は、それがどのような種類の美德であっても、その快樂と苦痛に密接に関係しているという主張である。その快樂と苦痛に関係しないところでは、諸個人にとっては美德は成立しえないのである。その二つは、諸個人にとっての美德は、社会的<sup>(1)</sup>美德なくしては成立しない、とする主張である。

ここで一番重要なことは、かれが、諸個人がその人生において自分の最大幸福を大いに追求することを『美德』であるとしつつも、それは社会的<sup>(1)</sup>美德の範囲内での追求でなければならないことを強調していることである。ここでは、諸個人の利益の追求は社会的利益の範囲内でなければならないという限定を受けている。これは、アダム・スミス流にいえば「<sup>(1)</sup>同感」原理といえるであろう。これは、すでに、デイヴィット・ヒュームによって強調された人間の倫理的な能力である。かれは、「他人の幸福を招くに適すると思われるものを是認せしめ、その反対のものを否認せしめる<sup>(1)</sup>同感」が人間性にそなわっていると考えた。スミスにとっても同感とは、人間の利己的な感情や行為を他人の同感を得られる範囲内に抑制する能力であつた。<sup>(2)</sup>ベンサムは、これを、『社会優先的美徳』という用語によって表現したのである。

ベンサムは、「美德の存在は、苦痛と快樂の存在にかかっている」(Deontology, CW, p. 159) と述べ、「悪徳に關しても、美德と全く同様に、苦痛と快樂が存在するかどうかにかかっている」(Ibid., p. 159) と述べている。かれにとって『美德』とは、「快樂を増進し苦痛を予防するもの」であり、『悪徳』とは、「苦痛を増進し快樂を妨害するもの」としてとらえられている (Ibid., p. 159)。したがって、人は、その人生における美德の追求においては、快樂を増進し苦痛を予防しなければならないのである。さらには、人は、その人生における悪徳を回避するために、苦痛を減少させつつ快樂への妨害を排除しなければならないのである。

こうして、ベンサムにおいては、美德と悪徳は、快樂と苦痛に置換され、そして、幸福と不幸に置換され、さらに、利益と損失に置換される。美德と悪徳は、各個人の幸福計算にもとづく行為の結果によって決定されるのである。その行為の結果として、各個人に苦痛を上回る快樂がもたらされた場合には、それは美德となる。逆に、快樂を上回る苦痛がもたらされた場合には、その行為は悪徳となるのである。

**一次的な美德と二次的な美德** 既にみたように、ベンサムは、「快樂と苦痛に関係しない美德や悪徳は無意味である」(*Ibid.*, p. 154n.)と喝破した。さらに、かれは、「有徳であるためには、あらゆる行為が、その結果においてか、その傾向において、有益なものでなければならない」(*Ibid.*, p. 178.)と喝破する。しかも、諸個人は他人との関係、つまり、社会との関係で生きている限り、その行為の有益性はある種の社会的有益性を含んだものでなければならないであろう。

「社会にとって最も有益である行為は、それによって個人が保持され、それによって人類が保持される行為である」(*Ibid.*, p. 178.)

そのために、諸個人には「ある努力」(*Ibid.*, p. 178.)が求められる。そのような努力は、その行為が、その当事者自身のみならず、他人や第三者にとっても有益なものとなるようになさなければならないのである。したがって、「努力の伴わないところに美德は成立しない」(*Ibid.*, p. 179.)のである。

ベンサムは、そのような努力の結果として実現をみる美德を《一次的な美德》と呼び、次の三つの美德を列挙している(*Ibid.*, p. 178.)。

① 「思慮分別」prudence。これは、その行為の遂行がその当事者自身に有益となることによって有徳となるような美德である。それは、「自利優先的思慮分別」とも別言できる。

② 「慈善心」 *beneficence*。これは、その行為の遂行が他人に有益となることによって有徳となるような美徳である。

③ 「慈悲心」 *benevolence*。慈悲心とは、結果として他人に有益となるような意図をもって行なう行為である。それでは、これら三つの美德の関係は、どのようなものであろうか。ベンサムは、次のように述べている。「思慮分別の場合は、その中心は、主として理解力にある。慈悲心と慈善心の場合には、その中心は、主として、意志と愛情にある」(*Ibid.*, p. 179.)。さらに、かれは、次のように述べる。「慈善心は、われわれの生きとし生けるものの安楽のために貢献するところに成立する。慈悲心は、そのように貢献したいという欲求である。慈善心は、慈悲心を伴うことがないとすれば、美德とはいえない」(*Ibid.*, p. 184.)。しかしながら、「慈悲心は、慈善心を伴うことがないとしても美德となりうる。なぜならば、そのような欲求は、これを実行する能力がないとしても存在しうるからである」(*Ibid.*, p. 184.)。

ベンサムがここで強調しようとしていることは、諸個人は、やみくもに、あるいは、我利我利に、自己の利益のみを追求してはならないのであって、その利益の追求を「同感」の枠組の範囲内に自制しなければならない、ということであろう。そのためには、まず、諸個人は「思慮分別」という美德をもつべく努力しなければならないのである。この思慮分別こそ個人と社会の関係を理解し、社会との関係において自己の利益を自制する能力である。おそらく、人は、このような思慮分別という美德のみでもその人生を首尾よく生きてゆくことができるであろう。しかし、ベンサムは、思慮分別に加えて、慈善心と慈悲心を最も基本的な美德として指摘したのである。慈善心は、他人と社会に貢献しようとする意欲と努力である。慈悲心は、他人と社会への思いやりである。このような三つの一次的な美德によって、かれは、諸個人は相互に良好な関係を築くことができるものと考えていたのである。

このような視点からしても、ベンサムは、アリストテレスの倫理学を批判せざるをえなかった。かれによれば、アリストテレスは、四大美德として、思慮分別、勇氣、中庸、正義を主張したが、そこには、「慈悲心ないしは慈善心」という美德は主張されていない」(Ibid., p. 18)。次節でみるように、かれは、アリストテレスの中庸に対しては根底的な批判を展開している。勇氣は、かれの「功利の原理」からすれば、問題外的美徳であり、正義は、慈悲心や慈善心にやや近いものの、なお、社会性に欠けている美德であった。

第13節では、その表題に示されている「二次的な美德」については、何らの記述もない。なお、『義務論(理論篇)』第16節において、「二次的な美德」について若干の記述があるが、これもかなり抽象的なものである(Ibid., p. 211)。本節の最後の部分は、慈善心と思慮分別、つまり、自利優先的思慮分別の関係について述べられている。

「慈善心は、次の二つのケースにおいては、思慮分別、つまり、自利優先的思慮分別に役立つ。その一つは、それが自利優先的利益的犠牲を伴うことなくして行なわれうる場合であり、その二つは、それが自己犠牲を上回る利益があるので、結果的には自己犠牲を伴うことなく行なわれる場合である」(Ibid., p. 182)。

これらの二つのケースにおいては、慈善心は、次のような二つの動機によって促進される(Ibid., pp. 182-3)。

- ① 応報的サンクションに属する諸動機。これは、なんらかの褒賞を得る機会となりうるからである。
- ② 道徳的ないしは大衆的サンクションに属する諸動機。これは、褒賞を受けた事実が人々に知れわたることによってもたらされる名声である。

- ③ 同感的サンクションに属する諸動機。これは、同感による快樂を得ようとするところに成立する。

ベンサムの「功利の原理」からすれば、諸個人は純粹の自己犠牲を求められることはありえない。逆に、そのような純粹の自己犠牲は「功利の原理」に反しているのである。しかしながら、その行為が一見自己犠牲にほかならない



ように思われても、結果的にそれを上回るなんらかの褒賞が得られるならば、それは慈善心を促進する動機となりうることをかれは強調したのである。

### 善悪を見分ける計器としての「功利の原理」

「純粹の自利優先的思慮分別は、行動ないしは思考となつて現われる。行動は、身体的ないしは外的な行動であり、これに対して、精神的ないしは内的な行動が思考である」(Ibid., p. 187.)

ベンサムは、「行動に関する限り、思慮分別のなしうることは、将来に対して現在を犠牲にすることである」(Ibid., p. 187.)と述べて、これを更に、「幸福の総量は、将来のより大きな幸福を目ざして現在のより小さな幸福を犠牲にすることによって増加する」(Ibid., p. 187.)と述べている。ここでかれが強調しようとしていることは、諸個人がその幸福を実現するために要する《コスト》である。人は、将来により大きな幸福が予見されるならば、現在の幸福をコストとして犠牲にしても、それを獲得するために努力しようとするであろう。そのような人間の行動は、その将来において予見されるより大きな幸福を獲得するためのコストにほかならないのである。

しかしながら、ここに、一つの問題が起こる。それは、「現在の幸福の方が、将来の幸福よりも常にその価値が大きい」(Ibid., p. 187.)ということによって発生する。これは、将来の幸福は遠くにあり不確定なものであるのに対して、現在の幸福は近くにあり確定なものだからである。

このように、ベンサムは、幸福を、個人の幸福と他人の幸福に分け、これを、さらに、現在の幸福と未来の幸福に分けている。これに対して、かれによれば、アリストテレスは、①中庸、②禁欲、③勇氣、④雅量、⑤誠実の五つの美德に従って生きる人はそれ自体で幸福であると考えていた(Ibid., p. 187.)。すなわち、アリストテレスには、自己と他人の幸福の区別、あるいは、現在と未来の幸福の区別は存立しえなかったのである。そこには、『計算』という

概念は成立しえない。

ところが、ベンサムにあっては、自己と他人の幸福、あるいは、現在と未来の幸福が区別される限り、それらの幸福を比較考量する一定の規準が求められたのである。かれは、ホラティウスの次の一節を引用している。「功利こそ、いわば、正しく公平な格言の本源である」(*Ibid.*, p. 188)。かれは、「ここに、われわれは、功利の原理が正邪の規準として明確に表現されたのをみることができ」(*Ibid.*, p. 188)と主張している。功利とは、「快樂を産み出し、苦痛を抑止する特性にほかならない」(*Ibid.*, p. 188)のである。

ここで、ベンサムは、諸個人が善悪を見分ける計器としての「功利の原理」を強調する。ここでは、「功利の原理」は、諸個人の行為の《善悪の規準》のみならず、《正邪の規準》とされている。諸個人は、自己の快樂を求め、苦痛を避けてその人生を生きてゆくことが《正邪の規準》によって承認されるのである。ここに、かれの自然主義的倫理学の再三にわたる強調をみることができであろう。

なお、ベンサムは、精神的ないしは内的行動としての「思考」に関しては、《期待》を強調している。「人間の幸福ないしは不幸は、どのようなものであれ、その期待の状態によっていないものはなく」(*Ibid.*, p. 188)。人は、幸福を期待し、不幸を期待しない。人は、幸福の期待によってその行動を起こそうとするであろうし、不幸が予測される場合にはこれを回避しようとするであろう。まさに、思考は、期待であり、行為の予測計算である。そして、その思考の規準も、また、正邪の規準としての「功利の原理」にほかならなかったのである。

**デイーオントロジストの課題と任務** 既にみたように、ベンサムは、諸個人がその人生において目指すべき美德として、①自利優先的美徳と②社会優先的美徳とをあげている。これらの二つの美德が、つねに、同時に、両立するならば、そこにはなんらの問題も起こりえないであろう。



問題が起きるのは、「自利優先的利益と社会優先的利益の間には、強く、かつ、ほとんど永続的な相剋が存在する」(*Ibid.*, p. 193.) ところにある。かれは、「自利優先心の力は、人間本性の不変的な構造によって、同感的愛情ないしは社会的愛情を超えて保持されるように運命づけられている」(*Ibid.*, p. 190.) と考えていた。これは、かれの『道徳および立法の諸原理序説』以来の一貫した人間本性論である。

それにもかかわらず、あらゆる場合に、かつ、さまざまな形において、「人間の自利優先的利益の構成の中に社会優先的利益が入りこんで来ることも真実である」(*Ibid.*, p. 193.)。別言すれば、人は、その自利優先的利益の中に他人の利益を促進させようとする利益をもっているのである。「この種の自利優先的利益が存続する限り、それは、かれの社会優先的利益と共同して働くものとなり、自利優先的利益が他の形で働こうとする力に対するチェックともなっているものである」(*Ibid.*, p. 193.)。

ここに、義務論を課題とするデューオントロジストの課題が提起される。その課題とは何か。「デューオントロジストのなすべき任務は、社会優先的利益がどのようにして自利優先的利益となるかを明らかにするところにある」(*Ibid.*, p. 193n.)。ベンサムは、そのためには、①同感ないしは慈悲心、②大衆的ないしは道徳的サンクションによってもたらされる利益としての名声への意欲、③友好を求めようとする願望をどのようにすれば確保することができるかにかかっていると考えている(*Ibid.*, p. 194.)。なぜならば、「デューオントロジストは、どのような意味でも強制力をもっていない」(*Ibid.*, p. 205.) からである。そこで、かれは、デューオントロジストの課題として、次の三つを指摘する(*Ibid.*, p. 205.)。その一つは、人間行為の結果として、何が善悪であるかを明らかにすることである。その二つは、大衆的ないしは道徳的サンクションにもとづく法令の根拠を明らかにすることである。その三つは、立法権やその他の国家権力をもつ人々が大衆的サンクションないしは道徳的サンクションのみならず政治的サンクションの力

に服従する法制を考案することである。

ベンサムは、以上の三点について、具体的には何も述べていない。しかしながら、その第一点については、あまりにも明白なことであって、多言を要しないであろう。すなわち、その第一点については、人は快樂を求め苦痛を避ける生き方が倫理的に正しいものとして承認されるのであるが、これを社会優先的利益と調和させることが肝要となる。そこで、その第二点として、そのような調和をもたらさうであろう大衆的サンクシオンないしは道德的サンクシオンが構想され、その法制化への課題が提起される。その第三点は、立法権を中心とする国家権力を担う公職者たちに対して、大衆的サンクシオンおよび道德的サンクシオンのみならず政治的サンクシオンに服従すべき法的制度を考案することがデューオントロジストの課題として提起されるのである。後二者については、デューオントロジストは、その義務論を法律学へと展開しなければならぬ。ベンサムにあっては、その究極に『憲法典』が構想されたのである。

### 友好による快樂と苦痛

友好による快樂と苦痛は、大衆的ないしは道德的サンクシオンによってもたらされる (*Ibid.*, p. 222.)。ベンサムによれば、友好の快樂を追求することは、既にみたような三大美德 (自利優先的思慮分別、誠実を含む廉潔、慈悲心) の原則と一致する。ところが、このような三大美德を追求しようとする場合に、その間にはかなりの相剋があることが問題となる。例えば、自利優先的思慮分別と慈悲心とは、時には、対立する。それでは、人は他人からの「引き立て」favourを得るためには、どのような方法があるのであろうか。

人は、友好の快樂を得ようとする場合、廉潔と思慮分別にもとづく範囲内でこれを追求することが望ましい。これは、富を追求する場合でも同様である。すなわち、富の追求が他人との友好を損ねるようなことがあってはならない。したがって、友好によって得られる快樂の追求は、自利優先的思慮分別と慈善心によって推奨される (*Ibid.*, p.

223)。もし友好の快樂を純粹の利己心のみで追求しようとしても、それは、社会性を欠き、慈善心を欠くものとなり、結果的には友好の快樂を得ることはできないであろう。そこで、諸個人は、大衆的ないしは道德的サンクションによって、友好の快樂を得ようとするのが自然的な傾向となる。逆に、他人との争いや不仲によってその友好を害するようなことになるならば、その人物は、大衆的ないしは道德的サンクションによって友好の苦痛を受けるであろう。この点は、既にみたように、利己心の自制としての「同感」をベンサムが強調していることと重ね合わさるのである。

ベンサムの社会理論は、究極的には、機械論的調和論であり、その調和の媒介装置の核心に《サンクション》が設定されている。かれは、大衆的ないしは道德的サンクションが諸個人をほとんど自動的に友好の快樂を求め、友好の苦痛を避ける方向に仕向けるであろうことを期待していたといえるのである。

**擬制としての名望・名誉・名声・声望・榮譽・威嚴** ベンサムは、大衆的ないしは道德的サンクションによってもたらされる快樂と苦痛の一種として、①名声 reputation、②名誉 honour、③名声 renown、④声望 fame、⑤榮譽 glory、⑥威嚴 dignity の六つを列举して、これらはすべて「擬制的實在」であるとしている (Ibid., p. 229)。

ベンサムのその初期からの擬制論の視点からするならば、これらの擬制的實在には一切の価値を認めることはできない。かれは、終始一貫して、あらゆる擬制的實在を徹底して否定しつづけたのである。ところで、ここに列举されている六つの擬制的實在については、多くの人々がこれを所有したいと考えており、その他の所有対象物と違う点とは、「それらへの所有欲と願望は限度を超えることはほとんどなく」 (Ibid., p. 229) といふところにある。「一般的には金銭への愛着には限度がないことが認められている」 (Ibid., p. 229)。これらの六つの擬制的實在への愛着は、時には、金銭への愛着よりも上回る場合もあるが、これらのものが大衆的ないしは道德的サンクションに由来する限り、そこにはある種の限度が当然のものとなるであろう。

しかしながら、これらの擬制的実在を獲得したいという人間の願望の中に、「不誠実とその結果として生ずる害毒の最も多産な源泉の一つ」(*Ibid.*, p. 230.)がある。それゆえに、ベンサムは、これらの六つの擬制的実在の有害性を徹底的に批判しようとしたのである。

ベンサムによれば、これらの六つの擬制的実在がもたらす害毒は、個人に関しては最小のものにとどまるが、「国家的ないしは国際的規模での影響を及ぼす場合には最大のものとなる」(*Ibid.*, p. 230.)。かれは、前者の例として個人間の「決闘」をあげており、後者の例として「戦争、殺人、強奪、略奪、破壊」をあげている(*Ibid.*, p. 230.)。後者は、「権力の濫用」(*Ibid.*, p. 230.)によって起る。それは、抵抗のない場合には抑圧と悪政、抵抗がある場合には市民戦争(*Ibid.*, p. 230.)となって現われる。それは、究極的には、国家間の戦争となって現われるのである。

ベンサムは、これらの六つの擬制的実在を、個人はもとより、権力の座にある者が追求するようなことがあつてはならないことを強調したのである。

**プライドとうぬぼれについて** 「尊敬は、自尊心の強い人間やうぬぼれの強い人間にとっては、かれらが考慮しようとしている一般的な目的である」(*Ibid.*, p. 234.)。そのような人々にとっては、人から尊敬されたいという願望は当然の願望である。ベンサムは、これをプライドへの願望としている。そして、かれは、プライドについて、次のように問う。

「1. プライドは、美德といえるのであろうか。それとも、悪徳といえるのであろうか。2. もし美德といえるならば、それはどのような美德なのであろうか。もし悪徳といえるならば、それはどのような悪徳なのであろうか。そして、これは、うぬぼれについても同じことがいえるのである」(*Ibid.*, p. 234.)。

かれは、結論的には、プライドが美德になるか悪徳になるかは、それぞれの情況によって違ってくるとしつつ、プ

プライドが美德になる時は思慮分別や慈善心を含む慈悲心の美德となり、それが悪徳になる時は無分別や悪行という悪徳となる、としている (*Ibid.*, p. 236.)。これは、うぬぼれについても同様である。それでは、プライドが美德となるか悪徳となるかを分ける分水嶺は何か。かれは、そのプライドが大衆的ないしは道徳的サンクションの命令に従っているかどうかによって決まる、と考えている。なぜならば、その命令に従っているプライドであるならば、それは「功利の原理」と一致するからである (*Ibid.*, p. 236.)。

ベンサムによれば、うぬぼれの強い人物は別であるが、自尊心の強い人物が問題なのは、かれが尊敬を受けたいと考えている人々に対して軽蔑心をいだいていることである。しかも、自尊心の強い人物は、うぬぼれの強い人物に比べて、プライドについてより大きな満足度を求めているので、かれはつねに「不平不満の状態」 (*Ibid.*, p. 235.) にある。したがって、プライドへの願望は、つねに、憂鬱や悪意と表裏一体となっているのである。「プライドは、自然に、寡黙と結合するのに対して、うぬぼれはおしゃべりと結合する」 (*Ibid.*, p. 235.)。なぜならば、「浮かれ騒ぎは、うぬぼれの付属物である」 (*Ibid.*, p. 235.) からである。うぬぼれは、小さな尊敬を得ただけでも、大きな満足感を味わうことができるのである。その意味では、「うぬぼれは慈悲心に通ずるのに対して、プライドは自利優先と悪意と同類である」 (*Ibid.*, p. 238.)。

「プライドに関しては、支配的少数者の身分にあつては、プライドは美德のそれよりも悪徳の性格に人間精神を変えることになるであろう。うぬぼれは、人間精神に美德の性格をもたらし場合の方が多し」 (*Ibid.*, p. 236.) ベンサムは、ここで、支配的少数者のプライドは悪徳に陥りやすいことを批判している。かれは、「プライドは、それが悪徳に陥る場合には、支配的少数者の身分に属する特徴的な悪徳となる」 (*Ibid.*, p. 236.) と述べて、支配的少数者のプライドが美德となることはありえないことを強調したのであった。



純粹——その快樂と苦痛との関連——ベンサムによれば、《純粹》は、算数ないしは数学、ついで修辭学、さらには物理学においては、その最高度が求められるものである。ところで、それは、道德学についてはどのようなものであるか。

「道德の全分野を通して、次のような相違に関して構築された堅固な基礎も純粹なくしては存立しえなくなるであらう。すなわち、思慮<sup>センス</sup>とナンセンスとの相違であり、功利主義と禁欲主義の相違であり、知恵と愚行の相違である」(Ibid., p. 242.)。

ここで、かれが、《功利主義》utilitarianism という用語を自ら明確に使用していること、その思想史的意義について、その重要性を強調しておきたい。その上で、かれがここで強調していることを確認するならば、それは、《思慮と功利主義と知恵は純粹である》ということである。かれにあつては、不純なものは、その不純な分だけ、快樂を減少させる、と考えられているのである。「快樂は、それがその反対の本質である苦痛を伴っている限りにおいてはまさしく不純なものであり、快樂は苦痛を伴うことがない限りにおいて純粹なものとなる」(Ibid., p. 242.)。これは、苦痛に關しても、同様なことがいえる。

さらに、ベンサムは、次のように述べて、純粹は幸福であり、不純は不幸である、としている。

「ウェル・ビーイングを説明しようとする時、『不純』と『純粹』という二つの言葉によって示される觀念は、金錢を説明しようとする時に、利益と損失という用語によって示される觀念と明らかに同じである。すなわち、純粹は利益であり、不純は損失である。金錢の損益計算において、不純の方がまさる快樂は、結果的には損失となる。不純の方がまさる苦痛は、その金錢の損益計算においては、結果的には利益となる」(Ibid., p. 242.)。ベンサムによれば、苦痛がつくられる限り、それが医者によってであれ、家父長によってであれ、政治的支配者に

よってであれ、それは、そのような意図と目的によってもたらされたものであり、すべて不純なものである。

結論的にいえば、ベンサムが主張していることは、苦痛をもたらすものは不純であって、もし純粋の快樂があれば、それこそが最良である、ということであろう。しかしながら、かれは、全くの純粋な快樂はほとんど存在しえないと考えていた、といわなければならない。なぜならば、いずれにせよ、ある快樂を得るためには、何らかのコスト（つまり、不純としての苦痛）を支払わなければならないからである。ここでも、かれは、究極的には、『幸福計算』を強調している、といえるのである。

**熱情について** まず、ベンサムは、快樂と苦痛にもとづいて、熱情について何が美德であり、何が悪徳であるかについてのリストを作る必要があることを主張する（*Ibid.*, p. 243.）。しかし、こゝでは、そのようなリストは提示されていない。

そこで、かれは、怒りという熱情を一例に取り上げている。かれによれば、怒りは、他人の行為によってくり出される「精神の苦痛」である（*Ibid.*, p. 243.）。こゝには、一つの怒りをめぐって、怒っている人とその人物を怒らせることによって苦痛を与えたいという欲求をもった二人の人物がいる。ここに、怒りについては、相互に相反する二つの美德と悪徳とが成立する（*Ibid.*, p. 244.）。

怒りをめぐる美德と悪徳は、結論的にいえば、その一つは、自利優先的思慮分別と無分別であり、もう一つは、慈悲心と悪意である（*Ibid.*, p. 244.）。前者については、その怒りによってもたらされる苦痛と同量以上の快樂がつくり出されない限り、そのような怒りは無分別という悪徳となる。しかし、その怒りによって受けた苦痛と同量以上の快樂が得られる場合には、それは自利優先的思慮分別という美德となる。後者については、他人を怒らせることによつてある人物に苦痛を与えようとする欲求をもつ人物が、これを満たそうとする行動に出る場合には悪意という悪徳と

なる。しかし、そのような行為を控える場合には慈悲心という美德となる。

「熱情は、社会にとって有益であるのみならず、その存続のためにも有益である。但し、熱情それ自体は、自利優先的思慮分別ないし慈悲の命令にもとづいて調整されない場合があるといえる」(Ibid., p. 245.)。

ベンサムによれば、熱情は自利優先的思慮分別ないしは慈悲心の命令の範囲内にとどまるものであるならば、それは美德となるが、その範囲を逸脱すれば、それは悪徳となる。肝心なことは、人はその熱情を自己の「自利優先的思慮分別と慈悲の命令」の範囲内に抑制することである。人がその熱情をその命令の範囲内に抑制しうるならば、そのような熱情は美德となるのであり、それは大いに推奨されるべきものとなるのである。

こうして、「もし社会の福利が諸個人の心の中に宿ったこれらの二つの美德に依存するようになるならば」(Ibid., p. 247.)、慈悲心の美德が国民的規模において求められることになるであろう。そして、それは、「国民的規模にわたる立法者の心の中で働くもの」(Ibid., p. 247.)となり、熱情がこれらの二つの美德の範囲内に抑制されることに役立つと思われる行為が推奨されることになるのである。

### 権利と義務と人間の行動原理

ベンサムは、ここでは、権利と義務を定義しようとしている。しかし、それは「たいへん不完全なもの」(Ibid., p. 171n.)であるが、<sup>(1)</sup>ここであえて紹介しておきたい。かれは、権利と義務について、次のように述べている。

「義務 obligations は、ある種の擬制的實在であり、法分野と義務論分野に属するものである。権利は、ほとんど專一的に法に属する。権利は、義務論とはほとんど関係をもたない」(Ibid., p. 171.)。

ベンサムは、その初期から、一貫して、「国家がなければ法はなく、法がなければ権利はなく、安全も所有もない<sup>(3)</sup>」とする立場を主張し、自然権を否定していた。<sup>(4)</sup>したがって、義務論分野では権利の問題は発生しない。「義務論の



役割は、主として、義務を分配するところにある」(Ibid., p. 171.)。それゆえに、諸個人は、義務論の分野においてはその果たすべき義務とはなにかについて知らされることが必要であるが、権利については知らされることはほとんどないというべきであろう (Ibid., p. 171.)。但し、法的諸権利については、義務論は、その基礎を提供しなければならぬ (Ibid., p. 172.)。

ベンサムの権利と義務についての論述は、ここで中断している。そして、かれは、人間の行動原理にその論点を転じている。これは、おそらく、かれが人間の行動原理を義務論の分野で論じようとしたものであると思われる。

ベンサムによれば、行動原理をもつ人は、行動原理をもたない人よりも良い。ここで良い行動原理とは、「功利の原理」である。功利の原理以外の原理は悪い行動原理であるが、例え悪い行動原理ではあっても、これをもつ人の方が行動原理をもたない人よりも悪いとはいえない (Ibid., p. 173.)。なぜならば、功利の原理に反する悪い行動原理にもとづいて行動する人は、自己の幸福を減少させてはいるものの、「ある種の一般的規則」(Ibid., p. 173.) に従っているものであり、その限りでは、「行動原理をもたない人の方が、悪い行動原理をもつ人よりも社会にとって有害である」(Ibid., p. 174.) からである。こうして、諸個人は「功利の原理」を行為規範としてこれに従うことが、義務論としての義務であるとされたのである。

**利益と義務とサンクション** ベンサムによれば、各個人は自己の利益を追求することが義務 duty であり、自己の利益とはなりえないものはその義務とはなりえない。しかしながら、人はその利益の追求を野放図に行なうことはできないのであって、その利益の追求は当然に一定の制約を受けている。諸個人は、その利益の追求の「場」を限定されているのである。ここに、ベンサムの《サンクション》sanction 論が展開される。それは、すでに、『道徳および立法の諸原理序説』第三章において体系的に展開されている。『義務論』では、短いものではあるが、次のような

サンクション論が展開されている。

まず、サンクションは、基本的には、次の二つの種類に分類できる。その一つは、「苦痛のサンクション」 painful sanction であり、もう一つは、「快楽のサンクション」 pleasurable sanction である。これには、それぞれ、「刑罰によるサンクション」 punitive sanction と「利益を生み出すサンクション」 remunerative sanction という応用形態のサンクションがある (Ibid., p. 175.)。これらのうちで、「苦痛のサンクション」が、最も効果的に、かつ、一般的に適用可能なものであり、現に適用されているものである」 (Ibid., p. 175.)。

次いで、かれは、次の六種類のサンクションを列挙しているので、これを要約的に紹介しておきたい (Ibid., pp. 176-7.)。

- ① 「純粹の自然的サンクション」。一語でいえば、「自然的サンクション」。これは、感覺的な要因にもとづいて起こるか、起こることが予期される快楽と苦痛の源泉である。知的な要因にもとづいて起こるか、起こることが予期される快楽と苦痛の源泉は、「自発的サンクション」、または、「自由意志的サンクション」という。
- ② 「自発的『自然的サンクション』」。一語でいえば、「人間的サンクション」。これは、自由意志的サンクションにもとづく快楽と苦痛が誰にでもわかるように継続的にみられる種類の自発的な人間の意志によってもたらされる場合の快楽と苦痛の源泉である。それが、誰にもわからず見ることでもできないような自発的な人間意志によっている場合は、「超物質的サンクション」、「超自然的サンクション」、「超人的サンクション」、「宗教的サンクション」という。

- ③ 「政治的サンクション」。これは、人間的サンクションにもとづく快楽と苦痛が権力の座にある公職者によってもたらされる場合の快楽と苦痛の源泉である。それが、個人の意志によってもたらされる場合は、「非政治

的サンクション」という。

④ 「法的サンクション」、ないしは、「司法的サンクション」。これは、政治的サンクションにもとづく快樂と苦痛が司法権をもつ公職者の意志によってもたらされる場合の快樂と苦痛の源泉である。それが、司法権ではない政治権力をもつ公職者の意志によってもたらされる場合は、「行政的サンクション」という。

⑤ 「大衆的サンクション」、ないしは、「道徳的サンクション」。これは、非政治的サンクションにもとづく快樂と苦痛が相互に関係をもつ人間社会のメンバーが政治権力によることなく世論にもとづいて判断し行動することによってもたらされる場合の快樂と苦痛の源泉である。それが、他人とは切り離され、その問題とは関係ないところでもたらされる場合は、「非政治的サンクション」という。この場合の「非政治的サンクション」は、個々人に対して個別的に作用する。

⑥ 「応報的サンクション」。これは、個々人に対して個別的に作用する「非政治的サンクション」にもとづく快樂と苦痛に関して、ある快樂ないしは苦痛についてこれを受ける以前にその結果を予測することによってその個人にもたらされるか、もたらされることが予期される快樂と苦痛の源泉である。このサンクションがその個人に個別的に作用したと考えられる場合に、これを「応報的サンクション」という。このサンクションがその個人に個別的に作用したとは考えられない場合には、これを、「反感的サンクション」または「同感的サンクション」という。

以上にみたようなベンサム『義務論』におけるサンクション論は、『道徳および立法の諸原理序説』第三章におけるそれと比較して、かなり難解であり、複雑化されている。<sup>(5)</sup>ここでは、さまざまなサンクションが列挙されており、それらのサンクションの相互作用関係も必ずしも明らかではないといわざるをえないであろう。しかしながら、かれ

が強調しようとしていることは、諸個人はその利益を追求しようとする場合に、その利益追求はさまざまなサンクションのコントロールを受けており、その利益追求を野放図に行なうことはできない、ということである。その論理的帰結として、このようなサンクション論によって、かれの究極的な社会＝調和論が導出される。しかしながら、それは、アダム・スミスとは違って、自然的調和論ではない。それは、「政治的サンクション」や「法的サンクション」をどのように人為的に創造しうるかというすぐれて《立法》論の課題でもあったのである。<sup>(6)</sup>

## 注

- (1) Windelband, W., *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 1878. ヲインデルバント『西洋近世哲学史(二)』(豊川昇訳、一九五六年)、一二九頁。
- (2) 拙著、前出、八五―七頁。
- (3) Bentham, J., *Anarchical Fallacies, The Works of Jeremy Bentham*, ed. by J. Bowring, 1838-43, vol. II, p. 500.
- (4) 拙著、前出、一二三―四頁。
- (5) cf. Goldworth, A., *Editorial Introduction*, op. cit., p. xxi.
- (6) 拙著、前出、八九―九二頁。

## 五 プラトン＝アリストテレス倫理学批判

### 最高善は全くナンセンスである

万人にとって目ざすべき客観的な「最高善」*summum bonum* があることは、古代ギリシャの哲学者たちによって主張されて以来、その後の多くの哲学者たちによって繰り返して強調されてきた。しかしながら、ベンサムは、このような最高善を「不可解なもの」(*Ibid.*, p. 135.) と断じつつ、このような最高善の存在を認めることは「馬鹿げており、有害である」(*Ibid.*, p. 134n.) と断定する。その前提には、「人はなにが幸

福であるかがわからないほど無知ではない。人はその最良の主人としての自己自身の経験によってなにが幸福であるかを知っている」(*Ibid.*, p. 135.) といついわゆる主観価値説があった。かれは、最高善という倫理観に対して、主観価値説を対置したのである。

ベンサムによれば、「その修養のほとんどすべての過程において、誤謬は一種の迷宮であつて、人々は真理に到達するためにはこれを突破しなければならぬ」(*Ibid.*, p. 135.)。かれは、最高善をそのような誤謬であり、突破しなければならぬ一種の迷宮であると断じている。

「クセノフォンが歴史を書き、ユークリッドが幾何学を教えている間、ソクラテスとプラトンは、倫理と英知を教えるという美名にかくれて、ナンセンスなことを論じていた。かれらの倫理は、言葉だけのものであつた。かれらの英知は、それがたとえ意味をもっていたとしても、経験によって人々が知りえた生き方の存在を否定するものであつた」(*Ibid.*, p. 135.)。

ここには、ソクラテスとプラトンに対する痛烈な批判がみられる。それは、ソクラテスとプラトンの最高善を根柢的に否定するものであつた。かれらの最高善は、人間の経験によって裏付けられたものではなく、たんなる言葉の遊びか議論のための議論に終始しており、人々がいかに生きてゆくべきであるかについての人生の指針としては全く参考にならないのである。「人々はそのようなナンセンスなことを論ずることのうちに何らの快樂をも感じていないのみならず、人々はコモン・センスの指針の下で快樂を得ることに満足している」(*Ibid.*, p. 135.)。かれは、最高善をナンセンスな空論であると断定して、これにコモン・センスを対置しているのである。

「これでは、とうてい、賢者とはいえないであろうが、最高の賢者とか賢者あるいは英知を愛する者であるとかを自称したり、そのように呼ばれた人は、横柄に構えただけであつて、あたかも物を造る工場と同じように、ナ

ンセンスなものを造る工場を経営していたにすぎないようなものである」(Ibid., p. 136.)。

ベンサムによれば、古代ギリシャで賢人とか哲人と自称したり、そう呼ばれていた人は、尊大な自信過剰家であつたにすぎないものであり、ナンセンスなものを造り、これを世に振りまいたものにすぎない。つまり、賢者たちは、現実の世の人の生き方に対しては、なんらの具体的な指針を示しえなかったただけではなく、逆に、むしろ有害な指針を最高善であるかのように主張した結果、人々を不幸なじめな存在に落とし入れてきたのである。

「最高善とは何か。それは、快樂であろうか。断然、否である。快樂は、かれらにとっては善ではない。かれらの最高善は、快樂よりも優れたものと考えられている。すなわち、最高善は、快樂と違うことなくしては存立しないものである。

仮にかれらの実践がその教義と一致していたとしても、それは賞金の幻影を追って、賞金を落としてしまう犬の実践と同じようなものでしかない。しかし、かれらの実践は、それ程には馬鹿げたものではなかったといわなければならぬ。なぜならば、快樂は一つの効用をもつものではあるが、最高善はもう一つ別の効用をもつものであるからである。つまり、快樂はこれを楽しむべきものであるのに対して、最高善は論議されるべきものなのである。

かれらは自分たち自身に最高善の特許状を与えながら、他方では、かれらはめいめいでその「お気に入り」を楽しんでいた。ソクラテスはアルキビアデスを楽しみ、プラトンはアステルを、アリストテレスはハルピリスを楽しんでいたのである。かれらは、それぞれに、男女の別なく多くのお気に入りを楽しんだのであつて、それゆえにこそ歴史はかれらを聖者の列に加えることはなかったのである」(Ibid., p. 136.)。

ベンサムは、ここで、まず、快樂を否定し、快樂よりも優れたものとしての最高善が存在するという倫理観を根底



的に否定する。かれにとっては快楽を否定する倫理観は善を奨励する倫理観ではありえない。すなわち、快楽を否定する倫理観は、かれにとっては、正しい倫理観ではありえないのである。その人生において快楽を獲得することのできない人生は、不幸な人生であって、倫理的には間違った人生にほかならない。その人生において最高善を追求することはある種の幻影を追求することであり、仮にそのような最高善を会得することができたとしても、それは所詮は幻影を会得したにすぎないのである。しかも、そのような最高善の存在を唱道した古代ギリシャの哲人たちは、自らは「男色」にふけていた。ベンサムによれば、そのような哲人たちは、もともと、最高善を唱道する資格すらない。かれらは、たんにその無資格者であるのみならず、その不適格者にほかならないのである。かれらは、偽善者であつたといわざるをえないであろう。

ソクラテスやプラトン以降の哲学者たちは、最高善はどこかに存在するし、それは発見可能なものであると考えていた点では一致していた。しかし、それがどこに存在しているのかについては、いくつかの違った学派に分れていた。

ある学派は、「善の観念」をもつことそれ自体が「最高善」であり、最高善は善の観念それ自体のうちにあると主張した。しかしながら、仮にこれが真実であるとすれば、人は善の観念をもつやいなや最高善を会得したことになる、最高善を会得していないすべての人々のうちで最高に幸福な人よりもっと幸福な存在であるとされるのである。しかし、最高善を会得するためにはかなりの時間を要するものとされた。このような見解については、プラトン学派と中世のアカデメイア学派は一致していた。しかしながら、ベンサムによれば、プラトン学派は、ナンセンスの製造の元締にすぎなかったといわなければならない。ナンセンス一般は、つかみどころのないウナギのようなものであり、いわば最高善はつかまえないナンセンスにほかならないのである (*Ibid.*, p. 137.)。

もう一つの別の学派は、「別の最高善を会得している教導者」(*Ibid.*, p. 137.) を中心としたものであり、かれらは、「神の期待とその実現、つまり、神の想像とその御利益」(*Ibid.*, p. 137.) のうちに「善の観念」があると主張した。しかしながら、ベンサムによれば、「神の期待ないしは想像と神の御利益とは別のもの」(*Ibid.*, p. 137.) であって、この二つの間には特別の関係は成立しえない。

「神の御利益とは何か。それは、どのような種類の御利益なのであろうか。それは、これまでに、だれかが経験したものであろうか。神に関しては、ここで言われている神に関しては、唯一神であるとわれわれは想定しているものではあるけれども、この神は、ユダヤ教徒の神でもなければ、キリスト教徒の神でもない。かれらはそれぞれに一つの神を信じていたのであるが、かれらが認めているように、少なくともキリスト教徒が認めているように、かれらは同一の神を信じていた。しかしながら、その神は、プラトン学派やアカデメイヤ学派の哲人たちが信じていた神ではなかった。なぜならば、この哲人たちのすべてが無数の神を信じていたので、かれらは異教徒だったからである」(*Ibid.*, pp. 137-8.)。

以上の主張は、神を信ずることのうちに最高善への道が開かれるとする、いわば神学論的な最高善を唱道した学派の主張である。この学派によれば、人は神の存在を信じ、その神によって与えられる恩寵を期待し、究極的にはその神の御利益にあずかることのうちに最高善の実現をみる。

しかしながら、ベンサムによれば、神の存在を証明することはできないし、事実の問題としても神の御利益を経験しうることはありえないことであって、その神が一神教であれ多神教であれ、神を信ずることによって最高善を会得できると考えることは間違いである。

一八世紀フランス唯物論の洗礼を受けていたベンサムは、終始一貫して、徹頭徹尾、宗教を否定する無神論者であ

った。そのようなかれの無神論的視点からするならば、神を信ずることのうちに最高善があると主張は荒唐無稽といわざるをえなかった。それは、この世に存在しえない仮空のフィクションによって最高善を捏造しようとするものにほかならなかったのである。

さらに、もう一つ別の学派は、美德の心得のうちに最高善があると主張した (*Ibid.*, p.138)。しかしながら、ベンサムによれば、たとえ美德の心得をもち最高善を会得したとしても、リユーマチで腰が痛く、あるいは、膀胱結石の痛みで、またあるいは、痛風によって足に激痛を感じながらベッドに横たわっている人は、とうてい、幸福であるとはいえない。仮にもそのような人を幸福であるとすることは、ナンセンスであり、間違いであって、全くの理不尽であるといわなければならないのである。

「美德、美德それ自体のうちに、最高善、つまり、真の、かつ、唯一の真の最高善が発見される。＼それゆえに、人々にとっての最高善は、美德それ自体のうちにある。＼ところで、美德の心得のうちに何があるのであろうか。否、そのような美德のうちには何もないのである。美德がなんらかの効果をもつとする仮説は全くの間違いであって、それはあなたがそのような間違いに陥ることがないようにと警告を受けてきたものである。美德をもつならば、あなたは最高善を会得したことになる。美德をもつならば、あなたは美德の心得について心配をする必要がなくなる。美德の心得に関しては、これをもしあなたがもちたいと思うならば、もつことができるであろう。

しかし、それによって、あなたは最高善を会得することにはならないのである」 (*Ibid.*, p.138-9)。

美德を心得るに至った人は最高善を会得した人であるとする主張に対して、ベンサムは、いったい美德とは何かがはっきりしない点を批判しつつ、さらに、美德と最高善は別のものであることを指摘する。すなわち、美德を心得ることと、最高善を会得することは、全く別のことなのである。その上、かれの主観価値説と量的ヘドニズムからする

ならば、たとえ美德を心得るに至った人であっても、その健康を害しているならば、幸福であるとはいえず、これは最高善についても同様である。かれは、人にその幸福をもたらすことのない美德や最高善は、人間の倫理にとって全く無意味であるか、時には、人の幸福にとって妨害者となりうることを強調しているのである。

ベンサムは、「次の三つのことは、いずれも、ありえないことのように思われる。すなわち、その一つは、人々は最高善がどこに存在するかを発見し、うることを期待してもよいであろう。その二つは、そのような人々の間に、最高善が存在するという信奉者を生み出すであろう。その三つは、かれらの快樂計算において、肉体的ではないあらゆる形の快樂は排除されるであろう」(Ibid., p. 140.)。

ここで、ベンサムは、最高善の存在それ自体を否定するのみならず、仮に最高善が存在したとしても人々はその信奉者となることはありえないであろうことを強調している。その上で、かれは、最高善の存在を認めることは、最高善には達しえないさまざまな精神的快樂が排除され、これが否定されてしまうという結果をもたらすことを警告しているのである。

それでは、最高善の存在を認める立場からすると、人間の肉体的快樂はどのようにとらえられるのであろうか。そのような立場からは、「肉体的快樂のうち最高善が発見されることはありえない」(Ibid., p. 140.)。ベンサムによれば、そのような立場からしても、肉体的快樂の存在それ自体は認められるけれども、肉体的快樂は次の三つの理由から否定されてしまうであろう (Ibid., p. 140.)。その第一の理由は、人間の肉体はそれほど高貴なものではなく、知的には愚劣なものである、というところにある。その第二の理由は、肉体的快樂は短く、はかないものである、というところにある。その第三の理由は、肉体的快樂は、それが終了した以降、その記憶はつまらないものでしかなく、時には赤面すらもたらすものである、というところにある。

こうして、最高善の存在を主張する立場からすれば、最高善以外の精神的快樂が否定されるだけではなく、あらゆる形の肉体的快樂が愚劣なものとして否定されてしまうのである。ベンサムの功利主義的倫理觀の立場からすれば、このような最高善の主張が人間の幸福を促進するものではありえず、逆に、人間に不幸をもたらすだけである。

ベンサムによれば、次のような問題設定それ自体が間違っている（*Ibid.*, p. 140-41）。すなわち、Aの人生は、快樂にあふれた人生で全く苦痛を伴っていなかったけれども、その快樂は愚劣なものであったとしよう。Bの人生は、高貴な快樂につつまれていたけれども、苦痛を伴っていたか苦痛の方が多い人生であったとしよう。この場合、AとBとでは、どちらが幸福といえるのであろうか。かれは、このような問題設定それ自体が間違っていることを強調する。人間精神に対して、人間の肉体は愚劣であって、そのような肉体が感ずる快樂は愚劣なものであるとする倫理觀は、ベンサムによれば、人間の幸福を否定するものである。かれは、「もしある快樂がある器官によって得られるものであるならば、まさに肉体そのものが快樂を感じているのである」（*Ibid.*, p. 141）と述べている。また、そのような肉体的快樂は短く、はかないものであるとする批判に対して、かれは、それ自体にはなんらの意味もない、たんなる言葉のアヤにすぎない、と反批判している（*Ibid.*, p. 141）。また、そのような肉体的快樂の記憶はつまらないもので、時には赤面すらもたらすという批判に対して、かれは、それが得られた手段が適切なものであろうとなかろうと、その快樂の価値にかわりはない、と反批判している（*Ibid.*, p. 141）。

ベンサムの功利主義的倫理觀からすれば、快樂よりも苦痛の多い人生は最低にして最悪であり、苦痛を全く伴わない快樂に満ちあふれた人生があるとすれば、そのような人生は最良にして最高の人生である。すなわち、人間の幸福は、最少の苦痛と最大の快樂によって最大限化される。しかも、ここでは、快樂と苦痛の質は問われない。快樂を精神的快樂と肉体的快樂に分類しつつ、前者が後者に優越するとする倫理觀こそ、ベンサムからみるならば、愚劣な倫



理観であつて、人間の幸福を真剣に考えることのない倫理観にはかならないのである。

それでは、財富については、どのようなことがいえるのであろうか。下層民は、財富に大きな価値を認めている。これに対して、最高善を主張する倫理観によれば、財富は、①つかみどころのない、たよりないもので、失われやすいものである、②それ自体に価値があるものではなく、人は交換のためにこれを得ようとしているにすぎないものである、③それは、所有者に属するものではなく、運命の女神に属するものでしかない (*Ibid.*, pp. 142-3)。この倫理観によれば、下層民のように、財富に大きな価値を認めることは間違っているのである。これに対して、ベンサムは、次のように反論している (*Ibid.*, p. 142-3)。

- ① 財富は、これを所有していない人にとっては、その価値はわかるはずもないものである。
- ② 人が所有したいと欲するものであるならば、これは持つべき価値があるものであるというべきである。
- ③ 「この物は、われわれの支配下に置かれているものではなく、女神の采配のうちに置かれている」 (*Ibid.*, p. 143.) という議論は、レトリックと詩が結合したものでしかなく、財富の所有を否定する論拠とはなりえない。

ベンサムによれば、個々人が所有する財富は、各人の労働の果実であつて、その所有を保護することは国家の果たすべき第一の目的である。かれは、「立法においてもっとも重要な目標は、安全である」<sup>(1)</sup>と述べつつ、更に次のように述べている。「所有と法律は一緒に生れた。そして、一緒に死ぬだろう。法律以前に所有はない。法律を除けば、すべて所有は終る」<sup>(2)</sup>。

最高善を至上とする倫理観は、そのような財富の所有を軽蔑しており、人間の幸福の条件としての財富を否定する倫理観であつて、人間の幸福追求を否定する反人間的な倫理観にはかならない。また、人間が所有したいと欲するも



のは、それがどのようなものであれ、それ自体としては認められるべきものである。かつ、人間の欲望はそれ自体として認められるべきものであって、最高善という倫理的規準によって否定してしまうことはできないものである。さらには、かれは、各人が所有する財富はその所有者ではなく女神の采配の下にあるにすぎないとする最高善的倫理観に対して、そのような主張は文学的なレトリックでしかないと批判しつつ、各人が所有する財富はそれを所有する個人のものにほかならないことを強調したのである。

最高善的倫理観に対して、ベンサムは、更に、次のような問題を提起しつつ、これを批判している。政治家や野心家は「名誉」や「権力」を最高善であると考えて、これを追求している (*Ibid.*, p. 143.)。しかしながら、かれによれば、そのような名誉や権力は先にみたような財富の場合と同様であって、「名誉や権力は、不確実なものであり、はないものである」 (*Ibid.*, p. 144.)。なぜならば、それらは、その大部分において、民衆の気まぐれによって左右されるものであるからである。その上、「名誉にも、権力にはむろんのこと、政治家や野心家が考えているような本来的な尊厳はなにもない。もしそのような本来的な尊厳があるとしても、いずれのうちにも、それが求められるべき価値や賞賛されるべき価値をもたらさうような本来的な尊厳は存在しない」 (*Ibid.*, p. 144.)。すなわち、政治家や野心家が追求している名誉や権力は、元来、本来的な尊厳によってもたらされるものではない。換言すれば、たとえ政治家や野心家が名誉や権力を獲得しえたとしても、それは本来的な尊厳にもとづくものではない。ここでは、ベンサムは、そのような名誉や権力をあたかも最高善と考えてこれを追求しようとしている政治家や野心家を批判している。

同時に、かれは、プラトン学派やアカデメイア学派が主張した最高善を否定しようとしたのである。しかしながら、名誉や権力を最高善と考えてこれを追求しようとしている政治家や野心家をこのような視点から批判したベンサムの主張は、牽強附会の説であるといわざるをえないであろう。なぜならば、プラトンは、そのような

名誉や権力を最高善であると主張したことはなかったからである。

最後に、ベンサムは、「そのような人々が存在したいことを仮定して」(*Ibid.*, p. 145.) と断わりつつも、倫理学派といわれた人々が主張した最高善としての「瞑想」を批判する。「これらの人々がその最高善として追求しているものは、瞑想であり、瞑想のみである」(*Ibid.*, p. 145.)。しかしながら、かれは、「幸福の極地を獲得するために、ただ人は瞑想しなければならないのであろうか」(*Ibid.*, p. 145.) と述べて、瞑想に幸福の極地を求めることは、「自分自身があたかも幸福であるかのように、かつ、最高善を究めた幸福にひたっていると空想しているにすぎない」(*Ibid.*, p. 146.) と批判している。すなわち、かれは、人間は瞑想のみによって幸福を実現できるものではないことを強調しているのである。

結論的にいえば、ベンサムは、次のように述べて、最高善を至高とする倫理観を痛烈に批判し、これを否定したのである。

「ナンセンスの製造元についていえば、かれらをプラトン学派と呼ぼうが、アルデメイア学派と呼ぼうが、ストア学派と呼ぼうが、かれらは誤っているといわなければならないのである」(*Ibid.*, p. 146.)。

ベンサムによれば、最高善を主張した学派は、すべて誤っていた。かれらは、すべて、「ナンセンスの製造元」でしかなかったのである。

### アリストテレスの美德批判

ベンサムによれば、アリストテレスとその弟子たちは、「美德のエッセンスは、その一般的な本質において、ある形の、ないしは、なんらかの形のウェル・ビーイングに寄与するところにある」(*Ibid.*, p. 160.) と考えていた。この限りにおいては、それは、ベンサムの美德論と一致する。しかしながら、その内容、アリストテレスとベンサムでは、全く違っていたのである。アリストテレスにとって美德とは、最高善として

の「中庸」mediocrityであった。ベンサムにとって美德とは、既にみたように、中庸ではありえず、快楽と苦痛に還元されるものである。ここに、かれが、アリストテレスを再度批判せざるをえなかった理由もある。

ベンサムは、アリストテレスの美德論を、次の四つの項目に要約している (*Ibid.*, p. 162.)。

- ① 美德、すなわち、道徳的美徳一般は、選択的な習慣にあり、それはわれわれ自身に関する中庸（ないしは中位）に成立する。これは、思慮分別のある人であるならば、会得することができるものである。
- ② 美德は、われわれの行為と神の意志とが一致するところに成立する。
- ③ 美德は、われわれの行為と正しい理性とが一致するところに成立する。
- ④ 美德は、これらの一致がある方法つまり中間的な方法において成立するものであるから、それ自体、中庸において成立をみるものである。

これに対して、ベンサムは、次のように批判する (*Ibid.*, p. 162-3)。

まず、中庸については、既にみたように、ベンサムによれば、そのようなことはありえない。かれは、人のウェル・ビーイングが快楽と苦痛の中間にあると考えたことは一度もなかった。かれは、仮に快楽のみの人生があるとするならば、そのような人生が最高の人生であると考えていたのである。

次に、かれは、美德は神の意志に一致するところにあるとする倫理観に対して、神の意志それ自体がどのようなものであるかが知りえない以上、そのような美德を認めることはできなかった。

さらには、かれは、美德は神の意志と正しい理性とが一致するところ成立するという主張に対しては、理性と神の意志は永遠に衝突するものであると批判する。その上、神の意志と理性の一致に加えて、美德が中庸にあるとされるならば、美德とは何かますます不可解となり、その実現の困難性はますます増幅せざるをえない、とかかれは批判

するのである。

このように、ベンサムは、アリストテレスの倫理学の核心をなす最高善のみならず、美德としての中庸論を全面的に否定し去ったのである。

加えて、ベンサムは、『義務論』において、アリストテレスの「正義」論を批判する。アリストテレスは、周知のように、『ニコマコス倫理学』において、①配分的正義、②規制的正義、③応報的正義を主張し、これらの三つの正義を充分に実現することがポリスの正義を充分に実現することであると主張した。<sup>(3)</sup>そして、アリストテレスは、そのような三つの正義を会得し、これを実行できる人を究極的にして最も優れた《器量》<sup>(4)</sup>の人であると主張した。かれは、正義を、「他人に対するものとしての終極的な器量」であると規定している。

これに対して、ベンサムは、「正義という言葉は、裁判という言葉の代用として使われている場合もある」(Deontology, CW, p. 220.) としつつ、「功利の体系においては、正義は慈悲心の変形にすぎない」(Ibid., p. 221.) と主張して、アリストテレスの正義論を根底的に否定した。ベンサムにあっては、正義は、他人を思いやる心である限りにおいてはアリストテレスの正義と重複する部分があるけれども、国家とは全く関係のない概念があり、諸個人がもつべき美德の一つである慈悲心の延長でしかなかった。これを別言するならば、アリストテレスの正義はポリスの正義であったのに対して、ベンサムの正義はあくまでも個人的正義にすぎなかったのである。

#### 功利の原理に反する諸原理

アリストテレスの倫理学は、ベンサムからすれば、明らかに、「功利の原理」に反したものであった。これを、かれは、痛烈に批判した。その上で、かれは、次の三つの原理を「功利の原理に反する原理」、すなわち、「間違った道德原理」として列举している (Ibid., p. 163-5.)。

#### ① 禁欲主義

## ② 感情主義。

## ③ 宗教は道徳原理とはなりえない。

前二者については、『道徳および立法の諸原理序説』第二章において、既に詳細に論じられている。『義務論』では、宗教を道徳原理であるとしつつ、これを諸個人の人生の規範として強制しようとする倫理観に対して、ベンサムは徹底的な批判を展開している。

「宗教は、功利の原理からすれば、不必要なものであり、不要なものである。また、宗教は、現世的な幸福の唯一の守護者である功利の原理に反するものであって、有害なものである」(Ibid., p. 166.)。

ベンサムは、「宗教を道徳の分野に適用することは、すべて間違っている」(Ibid., p. 166.)と主張しつつ、一般的な市民にとっては、宗教は道徳ではない、と主張する。さらに、かれは、「宗教は間違っている」(Ibid., p. 166.)と主張しつつ、「宗教は、功利の原理と両立する」とはできない」(Ibid., p. 166.)と断言する。かれは、宗教は、功利の原理に反するものであり、諸個人に不幸をもたらすものでしかないことを強調する。宗教は、諸個人の幸福追求を積極的に推奨すべき道徳とは全く両立しえないのである。

「イエスとその弟子たちが、再三再四、強調したことは、来世において経験するであろう幸福ないしは苦痛に比較して、比較的にも絶対的にも、現世において一番達成しやすい幸福は全く価値がない、ということである」(Ibid., p. 168.)。

ベンサムは、現世における幸福を全く認めないキリスト教倫理を根底的に否定する。キリスト教によれば、現世の幸福ですらも神の意志によって決定されるのであり、キリスト教の聖書を研究することが神の意志としての命令・禁止・許容を発見する道である(Ibid., p. 169.)。しかしながら、ベンサムは、これに対して、「不幸にも、これらの聖書

の命題を精査するならば、これらの命題の正しさを何ひとつとして確証することはできない」(Ibid., p. 169.) と反論する。

こうして、かれは、「快樂と苦痛は、徹頭徹尾、経験の問題である」(Ibid., p. 169.) ことを強調しつつ、次のように断言するのである。「功利の原理を適用することは、全く正反対の二つの種類の感覚を計算することに尽きる。すなわち、一方におけるあらゆる種類の快樂と他方におけるあらゆる種類の苦痛を計算することである」(Ibid., p. 168.)。宗教は、現世における快樂と幸福の追求を倫理的に認めることができない限り、功利の原理を認めることは論外のことになるであろう。かれは、次のように述べて、キリスト教の幸福説を痛烈に批判したのであった。

「現世の幸福ではなく、来世の幸福が、イエスの宗教が目的としているものである。そのような宗教によって来世において得られる幸福と比較するならば、現世において享受することのできる一番簡単に思いつくような幸福は、全く価値がないものとされているのである」(Ibid., p. 171.)。

注

- (1) Bentham, J., *Traité de Legislation Civil et Pénale*, par Ét. Dumont, 1802. 邦訳『民事および刑事立法論』(長谷川正安訳、一九九八年)、二九五頁。
- (2) Ibid.. 邦訳、同前、三二二頁。
- (3) アリストテレス『ニコマコス倫理学』(加藤信明訳、一九七三年)、『アリストテレス全集』第一三卷所収、一五一―七頁。
- (4) 同前、一四六頁。

## 六 『義務論』における『実践的』義務論の展開

公的義務論と私的義務論

ベンサム『義務論(実践篇)』は、その編者である A・ゴールドワース教授も指摘す



るように、「この実践篇は、全体として完成されておらず、ないしは、部分的には散逸しているが、その残された手稿における論考は、この著作の実践篇で企図された内容の輪郭を示している」(Ibid., p. 123n.)。この「実践篇」は、『コレクテッド・ワークス』版でわずか三二頁でしかない。そこで、本稿では、「実践篇」において展開されている論点の中でも、比較的重要と思われるものについて、若干の紹介と分析を試みるにとどめたい。

まず、ベンサムは、『義務論』における義務を次のように定義している。「義務論とは、その最も広義においては、それぞれの情況に応じて、正しいことを行ない、なされるべきことを行なうことを明らかにすることを目的とする科学と技法の部門である」(Ibid., p. 249.)。それは、統治と道徳に関する思考と行為の分野にかかわる科学と技法である。それが統治それ自体にかかわる場合には「公的義務論」と呼ばれるが、統治が何も規制していない思考と行為にかかわる場合には「私的義務論」と呼ばれる (Ibid., p. 249.)。

「私的義務論とは、一つの技法と考えられるが、法および統治によって権力的に規制されていない思考と行為の分野において幸福の正味量を最大化するためにはどのようにすればよいかを究明しようとする技法である」(Ibid., p. 249.)。

ベンサムによれば、諸個人が他人との関係から独立してその幸福を得ようと考え、かつ、行動する場合は、「純粹の自利優先的思慮分別」にもとづいている。他人との関係を配慮しながら諸個人がその幸福を得ようとする場合は、「社会優先的思慮分別」にもとづいている。以上の二つのいずれの場合においても、「実際的な慈悲心」と「実際的な悪意」とが成立しうる (Ibid., p. 250.)。前者は、その個人の幸福が他人の幸福によって増進されるとその個人が考えている場合である。後者は、その個人の幸福が他人の不幸によって増進されるとその個人が考えている場合である。

以上にみた「実践篇」の論点は、既に、「理論篇」でみたことである。この「実践篇」で初めて使用されている用

語に《公的義務論》がある。しかも、ここでは、これ以上の説明はない。「理論篇」の冒頭でみたように、ベンサム『義務論』は、本来、立法者がその立法に際して、その前提となるべき倫理的規準を開示しようとするところにあつた。この限りで、かれの義務論は、その源初において、《公的義務論》であつたといえるであろう。その場合の《私的義務論》は、法や権力による規制がないところに成立する。しかし、それは、公的義務論によつて開示された広範なガイドラインの範囲内において成立するものである。すなわち、諸個人は、その私的生活レベルにおいても公的義務論で開示された倫理的な思考と行為とが推奨されるのである。その際のキーワードが、①自利優先的思慮分別、②社会優先的思慮分別、③慈悲心、である。

しかしながら、ベンサムは、既にみたように、実践的倫理学者は、諸個人の最大幸福の追求を基本的に承認するところにその原点を置かねばならないことを強調する。かれは、「人間のウェル・ビーイングは、最高度に、かつ、大規模に、その快樂量を大きくし、苦痛量を小さくしてゆくところにある」(Ibid., p. 250.) としつつ、更に、次のように述べている。「かれ自身のウェル・ビーイングの量を増大させてゆくことが、その生涯の最初から最後まで、睡眠中を除いて、あらゆる人間の実際的な希望の対象であり、その努力の対象である」(Ibid., p. 250.)。しかも、そのウェル・ビーイングの内容を判断する者は、それぞれの各個人しかありえない。「各人は、かれ自身のウェル・ビーイングにとって何が最も役立つかを判断しうる最良の審判者である」(Ibid., p. 251.)。

このように、ここでも、ベンサムは、主観価値説を明確に確認しているのである。このような主観価値説に立つ限り、実践的倫理学者は諸個人のすべての行為についてこれを各人の判断に任せておくだけでよいのではないか、という疑問が提起されるであろう。これに対して、かれは、実践的倫理学者の固有の役割について、次のように主張する。

「実践的倫理学者の固有の役割は、どのようなものであろうか。その役割は、各人の使用に供するために、その眼前に、その有望な未来についてのより正しく完全な見取図<sup>スケッチ</sup>を示すことである。これは、かりにそのような見取図<sup>スケッチ</sup>を提示することの利益がないとしても、人々が目先の安直な快樂ないしは苦痛の読みによって突き動かされている場合には、その欲求や熱情は一般的にはかれら自身に都合のよいように誘い寄せられやすいので、これを防ぐことを目的としている。その役割は、かれらが熟考し、比較対照することを促し、過去について正しく完全にこれを斟酌することを促し、もって、その推論、つまり、その未来に関して起こりうる計算と推測を明確にすることを促すことである。これによって、まず副次的な、つまり、個別的な目的を選択する際に、次いでそれぞれの快樂の獲得を目ざす手段を選択する際に、かれらを援助しようとするものである。ここでは、個別的な目的としての快樂に関しては、追求されるべき快樂の選択とそれぞれの快樂が得られる情況と機会の選択方法が示される。苦痛に関しては、最も慎重に避けられうる苦痛の種類の選択方法が示される」(Ibid., p. 251.)。

以上の引用の大意をここで簡略化するならば、諸個人がその幸福を最大化し、その苦痛を最小限化しつつ《最大幸福》を達成するための見取図<sup>スケッチ</sup>つまりガイドラインを開示するところに実践的倫理学者の固有の役割がある、ということに尽きるであろう。ベンサムは、これを、「それは、見張り役<sup>スカウト</sup>以上でも以下でもない」(Ibid., p. 251.) としている。かれは、人々が主観価値説という倫理規準にもとづいて行動することを最大限承認しつつも、首尾よくその最大幸福を獲得するためには実践的倫理学者が開示する見取図に従うことが最も効率的であることを強調しようとしたのである。そして、その見取図の基本的な規準として、かれは、①自利優先的思慮分別、②社会優先的思慮分別、③慈悲心、を指摘したのである。しかしながら、そのような見取図を開示した後には、実践的倫理学者は「見張り役」に徹しなければならない。かれは、人々に強制や規制を課す政治的権力者であってはならないのである。

この点で、ベンサムによれば、校長や政治的権力者は、実践的倫理学者とは決定的に異なる。かれらは、「自分自身のみが、強くて、正しくて、知的で、有徳である」(*Ibid.*, p. 252.) と考えているからである。そこに、かれらの傲慢が生れる。しかも、「傲慢は、必然的に、怠惰と無知を伴う」(*Ibid.*, p. 252.)。そのでのかれらの行為規準は、“ought”と“ought not”の二分法のみとなる。ここでは、諸個人は、励行的義務か禁止的義務のいずれかを強制されるだけである。

こうして、ベンサムは、「これらの二つの言葉は、倫理学の用語からは追放されなければならない」(*Ibid.*, p. 253.) と主張する。このようなかれの主張は、犯罪者の快楽<sup>(1)</sup>をそれ自体として認めたかれの極端な主観価値説からするならば、あまりにも自明のものであったといわなければならない。

ベンサムによれば、自分自身を正しいと公言してはばかりの独断的な人物のみがこのような“ought”と“ought not”という二分法的な行為の倫理規準を主張することができるのであって、そこには、観察、調査、内省という精神的な営為が全く成り立ちえない(*Ibid.*, p. 255.)。かれは、倫理学の世界は、個性が尊重されるべき世界であり、多様性が尊重されるべき世界でなければならないことを強調している。かれは、諸個人がその主体的な判断にもとづいて自己の最大幸福を実現するために必要と思われるあらゆる手段が最大限に認められる社会を理想社会と考えていたといえるのである。

### 自利優先的思慮分別の動機としての恐怖と希望

公的義務論の視点からは、ベンサムにとっては、どのようにすれば自利優先的思慮分別を諸個人の中に醸成してゆくことができるか、ということが課題となったことは言を俟たない。かれは、そのためには、諸個人の心の中に、《思考を制する心の命令》command of mind over thoughtsを醸成しなければならぬ、と考えている。それでは、そのような《心の命令》は、どのようにして醸成できるのであろう

か。それは、諸個人の精神形成の過程にそのような方向へのある種の誘導的な動機を組み込むことによって可能となるであろう。それでは、それは、どのような方法が考えられるのであろうか。

「心を制して行使される命令が達成されるのは、恐怖と希望によってであり、特に強い熱情としての恐怖によってである」(Ibid., p. 257.)。

ベンサムは、『思考を制する心の命令』は、諸個人に対して恐怖と希望という動機を設定することによって確保できると考えている。これは、かれの初期からの『サンクション』論の確認であり、その後の『刑罰＝心理強制説』<sup>(2)</sup>へと展開をみるものである。しかしながら、義務論は刑罰論ではありえない限り、刑罰以前のサンクションとしての大衆的サンクション、つまり、世論法廷によるサンクションによって、かれは、『思考を制する心の命令』を確保しようとしたのであった。

ベンサムは、公的義務論の視点から、次の二つの「一般的規則」を主張する(Ibid., p. 258.)。その第一の規則は、最も快い思考をそこに見出しうる限りにおいて、その心のうちに命令を見出し、これを保持すべきである、とするものである。その第二の規則は、最も不快な思考がそこに見出しうる限りにおいては、そこからその心を引き揚げてもよい、とするものである。すなわち、諸個人は、その思考によって快いものと不快なものを見分けつつ、それが快いものであるならば、それが『心の命令』となり、これに従うことが望ましい。しかし、それが不快なものであるならば、それは回避すべき『心の命令』となるのである。ここで諸個人の快と不快を分ける動機こそ、「恐怖と希望」にほかならない。人々の自利優先的思慮分別は、そのような「恐怖と希望」とによってコントロールされているのである。ある個人にとってはその行為が個別的な快樂ではあっても、これを他人との関係を配慮した結果、それが不快なものに終るであろうとする結果が予測されるならば、その行為は差し控えられるであろう。ここに、『心の命



令》が成立する。ここでは、心の命令をコントロールしている「恐怖と希望」は、《損失と利益》の計算に読みかえられるのである。

### 私的義務論と社会優先的思慮分別

ベンサム『義務論（実践篇）』の最後の二つの節は、非常に短いものである。

その第三節は「社会優先的思慮分別・消極的なもの」とその第四節は「社会優先的思慮分別・積極的なもの」である。本稿では、これらの二節については瞥見するにとどめたい。

第三節の冒頭において、かれは、「私的義務論においては、慈悲心と慈善心の規則は、法の刑罰的部門における『消極的違反』とされる違反の項目とある類似を伴う場合がある」（*Ibid.*, p. 260.）と述べている。ここで「消極的な違反」とは、人があれこれの積極的な違反を阻止するために自らは何もなさないという「故意の自制」をいう（*Ibid.*, p. 260.）。これと類似したことが、消極的な慈悲心と慈善心に関しても生じうる、とかれは考えた。すなわち、消極的な慈悲心や慈善心の一般的な規則に違反する場合には、刑罰の執行を受けたり、法によって処罰されることはないが、ある種の害悪が人によってつくり出されるのである。かれは、それらの具体例として、自己中心的な味覚の追求、性的追求、金銭欲、人を支配したいと思う欲求、安楽の追求、他人への無配慮・不注意・無関心・悪意・反感等を列挙して、これらを戒めているのである（*Ibid.*, pp. 260-61.）。

第四節の冒頭において、かれは、次のように述べている。

「あなたが何もなすべきことがない時は、別言すれば、あなたが快樂ないしは利益という視点から、つまり、それが直近の利益であると否とにかかわらず、特別の目的をもっていない時は、さまざまな形において、それが特定のものであれ不特定のものであれ、合理的ないしは非合理的な感覚のある存在に対して、良きことをなすべくあなた自身を仕向けるようにしなさい」（*Ibid.*, p. 278.）。



そうすることによって、「あなたは、他人の胸中につくられる同感や名声を蓄積してゆけるであろう」(Ibid., p. 278.)。そのためには、人は、自己の精神的・肉体的な諸能力を完全に使用するように心掛けなければならない。そして、その際に、他人の好みを観察して、その他人の好みを増進しうるように心掛けなければならないのである(Ibid., p. 279.)。なぜならば、人は、そのような他人への奉仕によって、いずれは、他人からもそのような奉仕を受け取ることができるであろうからである。

ベンサムは、「積極的な社会優先的思慮分別」によって、人の他人への思いやりや心遣いの大切さを強調しようとした。これを、やや一般化していえば、かれは、人は他人を無視して自己中心的にふるまってはならないのみならず、人は他人への思いやりの中で自己の幸福を見い出してゆかなければならないことを強調しているといえるのである。

#### 注

- (1) 拙著、前出、九三―四頁。  
(2) 同前、二九―三頁。

### 七 むすびにかえて

ベンサム『義務論』を読む時、かれの難解な文章が読者の前に厚い壁となって立ちはだかる。これは必ずしも『義務論』に限られるものではなく、かれの難解な文章はかれのすべての著作について例外なく指摘できるものである。その厚い壁への挑戦は、あたかも匍匐前進の如く、遅々として進まない。

本稿は、ベンサム『義務論』と格闘したそのささやかなる成果の一端である。本稿は、難解な『義務論』を、可能

な限り嚙碎き、その要旨を紹介しようとしたものである。その際、本稿では、『義務論』の目次を順次たどる形をとらず、その主要な論点を主題別に整理し直した。本稿の章立ては、筆者が『義務論』をどのように読んだのかを示すものでしかなく、『義務論』の目次とは全く異なっている。

ベンサム『義務論』は、一八一四から三一年にかけて断続的に執筆されたものである。それは、論文集にちかいためである。したがって、そこには、論理的展開の一貫性の欠落やいくつかの論点の重複が避けられなかった。また、断片的な論述に終わっている部分も散見される。その上、『義務論』は、「理論篇」と「実践篇」に分けられているが、前者の展開は充全なものとはいえず、後者は全くの断章に終わっている。後者は、なおも、その構想段階にとどまっているというも過言ではないであろう。

ベンサム『義務論』は、結果的には、未完の大著に終わった、といわざるをえない。かれは、速筆家として知られている。かれの執筆ぶりは精力的であった。しかしながら、『義務論』に関しては、一八一四年に着想を得て以降、その完成は多分ベンサムの眼にも見えてこなかったものと思われるのである。本稿一でみたように、『義務論』のサブ・タイトルとして五つの案文をかれが記録していることは、かれの『義務論』の構想が時によって変化し、全体としてはなおも未成熟であったことを推測させるものである。

本稿では、『道徳および立法の諸原理序説』と『義務論』における主要な論点について比較対照的に考察することは、あえてこれを避けた。その理由は、本稿の目的としては、まず、『義務論』の内容を忠実に理解することが重要であると思われるからである。『道徳および立法の諸原理序説』は、『義務論』と比較するならば、たいへん均衡のとれた体系的な倫理学的著作ではあるが、同書自体にベンサム自身がその重大な欠陥を認めているのである。かれは、一七八九年に、同書に、次のような「序言」を寄せているのである。

「本書の全体にわたって見いだされる多くの欠陥は、辛辣で明敏な友人たちによって、すでに真剣に指摘されてきたし、著者の良心も彼らの批判が正当であることを認めている。いくつかの章は法外に長く、ある数章には明らかに意味がなく、それに全体の調子は無味乾燥で形而上学的である<sup>(1)</sup>」。

したがって、一七八九年以降、ベンサムは、より体系的にしてより完全な倫理学上の著作を上梓したいという強い願望をもっていたと考えられる。『義務論』は、そのような願望の中で構想されたベンサム畢生の大著になるはずであつたと思われるのである。しかしながら、『義務論』は、その体系性においては、『道德および立法の諸原理序説』と比較してはるかに及ばない著作に終ってしまったといわざるをえないであろう。かれは、結局、倫理学に関しては、かれ自身が自信をもった著作を世に問うことはできなかったのである。

ベンサムが残した倫理学上の主要な著作としては、『道德および立法の諸原理序説』、『義務論』、『行為動機一覧表』(A Table of the Springs of Action, 1817.) がある。これらの著作は、倫理学上におけるベンサムの三大著作といえるものであるが、いずれの著作も、その体系的完結性に欠けたものに終つたといわざるをえないであろう。なお、『行為動機一覧表』は、難解中の難解な著作ではあるが、筆者としては、いずれ、その大要を紹介したいと考えている。

『義務論』でベンサムが目ざしたことは、基本的には、『私的義務論』であつたことは疑う余地はない。『私的義務論』は、既にみたように、「法および統治によって権力的に規制されていない思考と行動の分野」にかかわるものである。しかしながら、その基本的前提には『公的義務論』が予定されていたようにも推測できるのである。なぜならば、『公的義務論』なくしては『私的義務論』は成立しえないからである。結果的には、『義務論』では、公的義務論は全く展開されなかった。『義務論』は、公的義務論は別としても、私的義務論としても、究極的には、その構想段階をこえることはできなかったといわざるをえないであろう。

『義務論』では、『道德および立法の諸原理序説』と比較して、諸個人の幸福追求の社会性が強調されている。すなわち、諸個人の幸福追求の「場」の制約が強調されている。その「場」として最も重要な契機は、『サンクション』である。この限りにおいては、これは、『道德および立法の諸原理序説』と全く同様である。しかしながら、ベンサムが『序説』ではみられなかった「社会優先的思慮分別」を『義務論』で強調していることは、きわめて重要な変化<sup>(2)</sup>というべきであろう。『序説』でも、「人なみの思慮分別」ordinary prudenceという言葉が使用されている。しかし、「人なみの思慮分別」と比較して、「社会優先的思慮分別」は決定的に重要な意味をもっている。それは、諸個人にその最大幸福の追求方法に慎重な配慮が必要であることを勧奨するものだからである。かれは、いわば、丸裸のエゴイズムでは、人は究極的には幸福になることはできず、美德を実践することはできないことを強調したのである。ここに、『序説』執筆時以降、三四年を経過した『義務論』におけるベンサム倫理学の大いなる進歩を読み取ることができるのである。

しかしながら、かれは、なおも、諸個人があくまでもその自由意志にもとづいてその最大幸福を追求することを『美德』として強調している限り、かれの『序説』以来の個人主義を基調とする主観価値説は基本的には変化しなかった、といわなければならない。本稿で紹介した①快苦＝善悪のアフォリズム、②プラトン＝アリストテレスの「最高善」の否定、③アリストテレスの「中庸」の否定が、その雄弁な証左である。「最高善」の否定こそ、ベンサムの量的ヘドニズムの核心をなしているからである。

なお、最後に付言するならば、『義務論』では「幸福計算」という用語は全く使用されていない。それは、『義務論』では、①自利優先的思慮分別、②社会優先的思慮分別、③慈悲心という三つの契機として更に具体的に表現されたと解釈することができるかもしれない。ベンサムの主観価値説と結果説からすれば、当然に、「幸福計算」が諸個

人の倫理的に正しい生き方の原動機となる。ところが、『義務論』においては「幸福計算」が後景に退けられているのである。本稿三でみた《快苦＝善悪のアフォーリズム》は、「幸福計算」のための規準を開示しているようにも考えられる。「幸福計算」は、元来、主観価値説と結果説のコロラリーにはかならないものである。それにもかかわらず、ベンサムは『義務論』では「幸福計算」という用語を全く使用しなかったのである。それは、晩年のベンサムが、その初期よりも、個人の利益追求の社会性つまり社会的諸条件を重視していたことの大きい証左であるといえるであろう。これは、かれの初期と晩年における倫理学的主張における明らかなる重大な変化であった。かれの晩年におけるこのような倫理学的主張は、『義務論』として全面展開されるべき倫理学的構想の核心をなすものであったというも過言ではないであろう。しかしながら、それは、その構想を更に具体的な《実践篇》として、諸個人の人生の生きるべき正しい倫理規範としてこれを開示することはできなかった、といわざるをえないのである。

ベンサム『義務論』における「社会優先的思慮分別」と「慈悲心」の強調は、かれの新たな倫理学的可能性を示唆している。それは、『公的義務論』の新たな展開を予感させるものである。そして、かれは、『公的義務論』の一環として、これを、国家の公職者に関しては、『憲法典に先行する第一諸原理』と『憲法典』において、その《道德的適性能力の最大限化》のための政治制度論として展開したのであった。<sup>(3)</sup>

#### 注

- (1) Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789. ベンサム『道德および立法の諸原理序説』(山下重一訳)、『世界の名著38』(一九六七年)所収、七一頁。
- (2) *Ibid.* 邦訳、同前、一六五、一六八頁。
- (3) 拙著『ベンサム「憲法典」の構想』(一九九四年)参照。