

ベンサム『行為動機一覽表』を読む

目次

- 一 はじめに
- 二 『行為動機一覽表』の執筆目的
- 三 快苦 \parallel 善惡説の前提としての快苦 \parallel 実体的實在説
- 四 普遍的利益と特殊的利益の媒介原理としての「功利の原理」
- 五 「功利の原理」に反する諸原理
- 六 『行為動機一覽表』における快苦の動機論
- 七 むすびにかえて

一 はじめに

ベンサム『行為動機一覽表』の初版本の表紙には一八一五年「印刷」とあり、その次頁にある表紙には一八一七年「販売」とある。この種の書物に「販売」(Sold)と表記されることは珍しいことではあるが、これは事実上「公刊」

という意味である。ベンサムには、それまでも、「印刷はしたが公刊はせず」というケースはかなりあった。その典型が、その最も初期の書物である『道徳および立法の諸原理序説』である。同書は一七八〇年に印刷されたが、その公刊は一七八九年となった。かれのこのような「印刷はしたが公刊はせず」というケースは、かれのある種の躊躇によるものであり、筆者の解釈によれば、それはかれの「自信のなさ」を示すものである。

ベンサム『行為動機一覽表』は、『道徳および立法の諸原理序説』と『義務論』と共に、かれの倫理学に関する三大著作の一つである。『序説』はその印刷と公刊との間に九年の歳月があり、『義務論』の公刊はかれの没後の一八三四年であった。それは、J・パウリングによって編集されて、はじめて公刊されたものである。⁽¹⁾すなわち、かれの倫理学に関する三つの主要著作のうち、その一つはその生前に公刊されなかったことを含めて、別の二著はその印刷年と公刊年との間にいくらかの間隔があったことは、かれがその倫理学上の著作について確かなる自信をもちえなかったことを示しているといわざるをえないように思われるのである。

ベンサム『行為動機一覽表』(以下、『動機論』と省略する場合がある)は、結論的にいえば、決して体系的な倫理学の著作であるとはいえないのみならず、『序説』と比較するならばその倫理学的枠組は『序説』と基本的に同一であるといえる。また、その後書き継がれた『義務論』と比較しても、その倫理学的枠組は基本的に変化していない。つまり、同一であるといえるのである。

この限りでいえば、ベンサムは、終生、自信をもった倫理学的体系を示しうる著作をついに完成することができなかったといわざるをえないであろう。その意味においては、『動機論』は、なおも、かれの未成熟な著作にとどまっているといわざるをえないものである。それでは、かれは同著をなぜ公刊したのであろうか。このような問題提起は、別言すれば、同著の『序説』と比較しての倫理学的意義はどこにあるのかを問うことにほかならないといえる。本稿

は、そのような視点から、同著と『序説』と比較した上での新しい倫理的意義を論究しようとするものである。

なお、ここで、『動機論』を書誌学的視点から簡単に瞥見しておきたい。同書は、一八一七年に公刊されたが、その後、一八三九年に、パウリング版『ベンサム全集』(第一巻)に収録されて出版された。⁽²⁾それ以降、コレクテッド・ワークス版⁽³⁾として出版されるまでの一四四年間、パウリング版全集に収録されたベンサム『動機論』が定本として扱われてきたのである。しかしながら、コレクテッド・ワークス版とパウリング版を比較してみると、そのあまりに大きすぎる相違に驚かされる。この両版における『行為動機一覽表』は、とうてい、同一の著作とはいえないといわざるをえないのである。その「一覽表」(Table)においては快樂と苦痛の動機が一四に類型化されているが、その内容は両版ともに全く同一ではある。しかし、この「一覽表」がパウリング版ではその冒頭に配置されているのに対して、コレクテッド・ワークス版⁽³⁾ではその後半に配置されている。これに伴って、両版の構成それぞれ自体が全く違っている。それは、その構成のみならず、その内容も相当に異なっており、パウリング版ではベンサムの原稿がかなり削除されている。パウリング版『行為動機一覽表』は、きわめて粗雑にして恣意的な編集に墮しており、それはベンサムの原稿の改竄版といわざるをえないものである。その意味では、コレクテッド・ワークス版⁽³⁾の新たな出版は、ベンサム研究に新しい地平を拓く可能性を提供しており、これを慶賀すべきであろう。

二 『行為動機一覽表』の執筆目的

ベンサムは、この著作をどのような意図をもって執筆したのであるか。それは、同著の副題に示されている。なお、その副題は、一八一五年「印刷版」と一八一七年「販売版」とともに、全く同一である。それは、次のようなものであった。

「人間の本性がつきうごかされるさまざまな種類の快樂と苦痛を明示しようとするものである。同時に、さまざまな種類の利益と欲望、ならびに、それらにそれぞれ関連する動機を明示しようとするものである。かつ、中立的・推奨的・非難的な名称からなるさまざまな快苦を示す語群を明示しつつ、それによって特定される各々の種類の動機を明示しようとするものである。これに、この『一覧表』の内容が次の学問の基礎ないし土台にかかわる範囲における応用を支持しうる（注釈）と（省察）を加えたい。その学問とは、道徳学の技法と科学、つまり、倫理学である。これには、私的倫理学および実践的倫理学、別名、義務論が含まれ、解釈的つまり説明的倫理学（これはほとんど理論的倫理学と一致する）のみならず、義務論とほとんど一致する批判的倫理学が含まれる。また、倫理学と関連するかぎりにおいて心理学、および、倫理学的視点から考察されるかぎりにおいて伝記を含む歴史学が含まれる」。

誠に長い副題である。この長い副題の中に、ベンサムが同著において意図した執筆目的が明確に示されている。これによれば、人間本性がつきうごかされているものは快樂と苦痛であり、そこから派生的に発生するさまざまな種類の利益と欲望がそれを求めたり避けようとする人間行為の動機を形成している。そのような快樂と苦痛は相互に関連する言葉としては、後にみるような一四の類型的な語群に分類することができ、かつ、それぞれの語群は中立的・推奨的・非難的な価値をもつ三種類の言葉に分類することができる。ここで「推奨的」とは倫理的に大いに推奨されるべきものであり、人々が積極的にこれを求めるべきであるところのものである。ここで「非難的」とは倫理的に非難されるべきものであり、人々が積極的にこれを避けるべきであるところのものである。いずれにせよ、あらゆる人間行為にはそれに関連する特定の動機があり、ベンサムはそれらのすべての動機を《一覧表》に明示できると考え、同著を執筆しようとしたのである。

それでは、かれは、なぜそのような《一覽表》が必要であると考えたのであろうか。それは、同著の副題の後半に示されている。それは、一言にしていえば、倫理学の基礎ないしは土台を構築するために必要だったのである。その限りでいえば、同著は倫理学それ自体が展開されているのではないというべきであらう。《動機一覽表》は、これを基礎とした倫理学の壮大な構想とその展開のために不可欠の前提作業として要請されたものである。但し、ここでの倫理学は、今日のわれわれの常識的な意味での倫理学ではない。それは、非常に広義の倫理学の展開が構想されている。かれが構想していた倫理学には、立法論を含む政治学が含まれ、実践的倫理学としての義務論はもとより、倫理学と関連する限りにおける心理学および伝記を含む歴史学が含まれる。かれは、政治学を広義の倫理学であるとして⁽⁴⁾おり、義務論については一八一四年から執筆を開始した。

ベンサムは、『行為動機一覽表』を、その固有の意味での倫理学のみならず、政治学・心理学・歴史学の基礎を構築するための不可欠の前提作業であると位置づけつつ、これを執筆したのである。

三 快苦Ⅱ善悪説の前提としての快苦Ⅱ実体的实在説

ベンサムは、すでに、『道徳および立法の諸原理序説』において「功利の原理」を明確に主張していた。それは、次のような原理である。

「功利の原理とは、どのような行為にせよ、あらゆる行為を、その行為が関係している利益をもつ当事者の幸福を増大せしむるか減少せしむるか、つまり、同じことだが別の言葉でいえば、その幸福を促進するか阻むか、そのどちらかにみえる傾向によって、その行為を承認するか、または承認しないところの原理である⁽⁵⁾」。

このような「功利の原理」によって快楽と苦痛は倫理的規準としての《善悪》とされた。「功利の原理」は、快苦

を善悪に置き換える決定的な倫理的規準であった。このような視点は、『行為動機一覧表』およびその後⁽⁶⁾に執筆された『義務論』においても一貫して再確認されている。しかしながら、『動機論』においては、快苦 \parallel 善悪説という形の展開はとられておらず、快苦のみが「実体的實在」(real entities)であるとする快苦 \parallel 実体的實在説の強調が前面に押し出されている。ベンサムにとっては、人間行為の動機における唯一の実体的實在は快楽と苦痛のみであるとする認識こそ、人間行為に関するあまりにも当然すぎる経験的認識にほかならないものであった。このように快楽と苦痛を人間行為における唯一の実体的實在であるとする⁽⁶⁾ことそれ自体が、じつに、快苦 \parallel 善悪説の倫理的前提を構成する。かつ、それは、『序説』以来の自然主義的倫理学の基本的前提ともなっているものである。

しかしながら、ベンサムは、『動機論』の冒頭においては、快苦 \parallel 善悪説を主張することをまずは控えつつ、快苦 \parallel 実体的實在説を展開しつつ、その自然主義的倫理学の論理的前提となる存在論的作業に取り組もうとしているのである。これは、『序説』における「功利の原理」の存在論的説明として補足されたものであったともいえるであろう。

「快楽と苦痛こそが、疑いのない実体的實在である。それらの存在の証明は、身体ないしは精神の存在の証明よりも一層直接的である。」

快楽ないしは苦痛を伴うか否かにかかわらず感覚は、唯一の直接的な知覚的實在である。その他のすべてのものは、推論的實在でしかない⁽⁷⁾。

「快楽と苦痛は、行為のあらゆる動機の基礎である。ただし、快楽と苦痛は、動機なくしても存在する。その逆は同じではない」(Ibid., p. 11.)。

「あらゆる言葉は、二つの部分に分類できる。すなわち、①実体的な言葉と②擬制的な言葉とに分類できる。実体

的な言葉のうちに、擬制的な言葉はあまねくその根源をもつものと考えられる。

問題の擬制的実在とは、①欲望と嫌悪、②必要、③希望と恐怖、④利益、である。

これらの擬制的実在がその根源をもつ実体的実在こそ「快樂と苦痛である」(Ibid., p. 6. cf. Ibid., pp. 75-6.)。

「それぞれの快樂ないしは苦痛は目的ないしは手段であり、道德的善悪の唯一眞実の本質であり起源でもある」(Ibid., p. 62.)。

さらに、ベンサムは、「利益には同義語はない」といつつも、欲望・嫌悪・必要・希望・恐怖の同義語として、次のような言葉を列挙している (Ibid., p. 92.)。

「欲望——①願望、②食欲、③熱望、④あこがれ、⑤大欲、⑥好み、⑦志好、⑧好意、⑨愛情、⑩愛着、⑪愛好、

⑫渴望、⑬性癖、⑭熱意、⑮熱心、⑯念願。

嫌悪——①きらい、②いや気、③うんざり、④反感、⑤大きらい、⑥憎悪、⑦いやでたまらないもの、⑧のろい、

⑨うらみ。

必要——①入用、②要求、③急迫、④必須。

希望——①期待、②見込みがあること。

恐怖——①憂慮、②恐ろしいもの、③非常な恐怖、④身ぶるい、⑤気をもむこと、⑥心配、⑦嫌疑」。

ここでベンサムは、人間行為の動機を規定している実体的実在は、快樂と苦痛であり、かつ、快樂と苦痛のみであることを強調している。すなわち、快樂と苦痛のみが人間行為のあらゆる動機の基礎であり、人間行為に関するあらゆる言葉の根源にある。この二つの言葉以外はすべて擬制的な言葉であり、究極的には快樂と苦痛に還元されうるものでしかない。人間行為の動機に関してしばしば使用される欲望と嫌悪、必要、希望と恐怖、利益という言葉は擬制

的実在であり、実体的実在としての快樂と苦痛にその根源をもつものでしかない。その意味では、幸福、正義、義務、責務、美德という言葉も全く同様である。すなわち、快樂と苦痛から切り離されたところには、欲望と嫌悪、必要、希望と恐怖、利益は存立しえない。また、同様に、どのように精緻に理論化されていようとも、快樂と苦痛から切り離されたところには、幸福、正義、義務、責務、美德は存立しえないのである。

かれは、「その対象として擬制的実在しかもちえていない命題は、真理ではないし、何らの意味もちえない。それは、たんなるナンセンスの塊りにすぎない」(Ibid., p. 74.)と述べている。ある人間行為が快樂か苦痛にもとづいてなされる場合にのみ、その人間行為に関する真理が成立しうるのであり、その人間行為になんらかの意味が生ずるのである。このように人間行為に関する真理は、快樂と苦痛から切り離されたところには成立することはありえないのである。

ベンサムのような主張は、人間行為に関する快^レ苦^ハ決定論ともいべきものであろう。かれは、「快樂はすべて善であり、苦痛はすべて悪である」(Ibid., p. 62.)⁽⁸⁾ことを強調する。これは、『序説』の次のような冒頭のパラグラフを再確認するものであった。

「自然はこれまで人類を二人の君主、すなわち、快樂と苦痛の支配のもとにおいてきた。ただこの二人の君主のみが、われわれがなそうとしていることを決定しており、同時に、われわれのなすべきところのことを指示しているのである。一方では、正邪の規準が、他方では、因果関係の連鎖が、この二人の君主の王座にかたく結びつけられている。この君主たちは、われわれのなす一切について、われわれの話す一切について、われわれの考える一切について、われわれを支配しているのである。これらの君主へのわれわれの隷属をたち切ろうとしてわれわれがなす⁽⁸⁾うるあらゆる努力は、逆にこの隷属を立証し、確定するのに役立つだけであらう」。

ここでベンサムが展開してゐる基本的な主題は観念連合の心理学説とそれにもとづく量的ヘドニズムの展開であるが、冒頭の「自然」という観念には二つの意味がこめられている。その一つは、人間はそれからのがれることのできない、つまり、人間にとって絶対的支配者としての「自然」であり、もう一つは、そのような絶対的支配者としての「自然」は二つの自然主義的・感覚主義的な君主としての快楽と苦痛という具体的「自然」をとおして人間を支配していることである。人間はすべて、このような二重の「自然」に支配されているのであつて、それによつて倫理規範は「自然」へと還元されるのである。

このような快苦 \parallel 自然主義説は、論理必然的に、『量的ヘドニズム』へと展開される。ここで量的ヘドニズムとは、さまざまな快楽と苦痛の間に質的な価値序列を認めないヘドニズムである。それは、あらゆる快楽と苦痛は、もしそれらが同一量であるならば、その価値は全く同一であるとする倫理観である。それは、ベンサムが『義務論』において徹底的に批判したプラトン \parallel アリストテレスの「最高善」を否定する倫理観であつた。⁽⁹⁾ かれは、『動機論』においても、「結果を別にして、その大きさが同一であれば、一つの快楽は別の快楽と同様に善である」(Ibid., p. 66.)と述べている。

このような量的ヘドニズムにもとづいて、ベンサムは、①動機 \parallel 中立説、②結果説、③幸福計算説を展開する。これらの三点の主張は、いずれも、『序説』において既に明確に主張されているものである。『動機論』においても、これらの三点が再確認されている。

ベンサムは、動機 \parallel 中立説を次のように展開している。

「それ自体として悪い動機はない。なぜならば、1. 悪い快楽はなく、苦痛からの悪い免除もないからであり、2. ある動機それ自体が悪い諸結果をもたらすということもないからである。例えとしてあげるならば、1. 名望を求

めた子殺しや証人殺しがありうるし、2. 敬虔な態度からの宗教的迫害が起こりうるし、3. 他人への同感から殺人が起こりうるからである。

それゆえに、『悪い動機と善い動機』という言葉は誤解に満ち満ちている。それは、次のような有害な実際の諸結果をもたらすだけである。1. 善い動機からある行為を行ないなさい。2. 悪い動機からは、どのような行為もしてはならない」(Ibid., pp. 16-7.)。

これをあえて敷衍するならば、ベンサムによれば、人間行為には必ずその動機が存在し、動機なき人間行為はありえないのであり、その動機にはそれ自体として悪い動機はなく、それ自体として善い動機もない。したがって、悪い動機からなされる人間行為は必ず善い結果をもたらす」という表現自体がありえないし、逆に、善い動機からなされる人間行為は必ず善い結果をもたらす」という表現自体もありえないのである。動機一般は、それ自体としては、善悪から中立であり、源初的にそれ自体として善い動機というものはなく、同様に、それ自体として悪い動機というものもない。「悪い動機というようなものはないし、その他の動機を除外して、それ自体が「善い動機」と名づけられるような動機もない」(Ibid., pp. 105-6.)。その意味においては、「悪い」という修飾語が予めつけられるような動機は、人間行為の数だけあるのであり、それが「刑事犯」である場合にのみ人は罰せられるのである」(Ibid., p. 106.)。このような動機Ⅱ中立説は、『序説』第十章第二節「どんな動機も、いつでも善であったり、いつでも悪であったりすることはない」を再確認するものであった。

ベンサムによれば、人間行為の善悪は、その動機によるものではなく、その《結果》によって決まる。かれは、『動機論』においても、善悪Ⅱ結果説を強調している。「結果の善悪は、その結果の本質によって決まるものであり、その結果が快樂をもたらすか苦痛をもたらすかによって決まる」(Ibid., p. 108.)。これは、『序説』における次のよう

な善悪Ⅱ結果説を再確認するものであった。

「厳密に言えば、予め善ないしは悪といえるものはなにもない。それ自体としては、善ないしは悪のどちらにもなりうる。それは、苦痛ないしは快樂にかかわる場合にのみその結果によって決まるものであり、または、苦痛と快樂の原因となりうるもの、ないしは、苦痛と快樂を阻止しうるものにかかわるばあいのみその結果によって決まるものである」⁽¹⁰⁾。

このような快苦Ⅱ結果説にもとづいて、ベンサムは、『幸福計算』を強調する。「計算するということは、問題の行為の結果としておこりうると思われる快樂と苦痛の量を功利の原理にもとづいて斟酌することである」(Ibid., p. 43)。かれは、『計算』こそ『理性』であるとしつつ(Ibid., pp. 35, 43)、これを『幸福計算』へと更に具体的に展開している。もとより、これは、すでに『序説』において展開されたものの再確認ではある。かつ、『動機論』における『幸福計算』論は、『序説』と比較して体系性を欠いている。それは、断片的とさえいわざるをえないものである。しかし、『序説』では主張されていないことで、『動機論』ではじめて主張された重要なことがある。それは、『理性』とは『計算』である、という主張である。そして、ベンサムは、その計算基準として『序説』とはほぼ同様の基準を提示して、次のように述べている。

「その行為が成功するためには、功利主義者は、正確さを期する、すなわち、あらゆる行為の結果としての苦痛と快樂を計算しようとするものである」(Ibid., p. 51.)。

「計算は、功利の手段である」(Ibid., p. 58.)。

「計算なくしては、功利の原理は、妄想というさまざまな錯覚をとまなう言葉の海をむなしく漂流するだけである」(Ibid., p. 58.)。

「計算とは、それが幸福量を問題とする限りにおいては、理性を応用することである」(Ibid., p. 58.)。

「快樂ないしは苦痛の価値の諸要素は、次の通りである。I. 特定個人に関して、1. その強さ、2. その持続性、3. その確実性、4. その遠近性。II. その関係者がいる場合には、5. その範囲。III. 同様の種類のその他
の感覚を産み出す傾向がある場合には、多産性、または、不毛性。IV. その反対の種類の感覚を産み出す傾向がある場合には、不純性、または、純粹性」(Ibid., p. 66.; cf. Ibid., pp. 88-9.)。

ベンサムによれば、「功利の原理」は個人にとっては《最大幸福原理》であつて、これを実現するためには、諸個人は《理性》にはかならない《幸福計算》を確実に行なわなければならない。これを逆にいえば、幸福計算なくしては、諸個人はその最大幸福を実現することができないのである。そして、かれは、その計算基準として、『動機論』においては、以上のような七つの基準を提示したのである。

ベンサムは、「利益」を次のように定義している。「人は、その問題が自分にとって快樂の源泉または苦痛からの免除の源泉が多少なりとも考えられる限りにおいて、その問題について利益をもつといえる」(Ibid., p. 91.)。すなわち、人は、自分の最大幸福を実現するためには、その快樂を最大化するために計算しなければならないし、その苦痛からの免除を最大化しなければならぬのである。これを別言すれば、人は、その最大幸福を獲得するためには、それに要する費用(コスト)を最少限化するべく計算しなければならない、といえる。人は、最少限の費用をもって最大限の幸福を獲得するべく計算しなければならないのである。

それでは、諸個人は、その最大幸福を獲得するためにどのような手段に訴えてもよいのであろうか。断じて、否、である。人は、その最大幸福を獲得するための手段についてはきわめて厳しい制約を課せられているのである。そのような厳しい制約について、ベンサムは《サンクション》論を展開する。⁽¹¹⁾『動機論』のそれは、『序説』に比較して体

系性を欠いており、断片的なものであるといわざるをえない。しかし、かれが諸個人がその最大幸福を獲得しようとする《場》を規制しなければならぬと考⁽¹²⁾えていた点においては、『序説』と『動機論』は全く一致するのである。

M・P・マックは、次のように指摘している。「ベンサムの体系においてサンクションは、論理的な究極原理である。サンクションは、社会学的には、過去、現在、および、未来のあらゆる行為においてすべての人々を支配しているものと考えられる快楽と苦痛についての最も一般的なカテゴリーである。これに比べれば、道徳や政治は二の次にすぎない⁽¹³⁾」。サンクションこそ、ベンサムにおいては、諸個人がその最大幸福を追求する際にその獲得方法を規制しようとするものである。したがって、ある個人がサンクションに反してある快楽を獲得したとしても、そのような快楽はいずれそれを上回る苦痛によって消却されてしまうのである。『動機論』においては、サンクションについては、かれは、次のように述べている。「苦痛と快楽の源泉であり、したがって、動機の源泉でもある。1. 政治的（法的を含む）、2. 大衆的ないしは道徳的、3. 宗教的、4. 同感的、5. 肉体的」（*Ibid.*, pp. 7-8）。サンクションは、まずなによりも、快楽と苦痛の源泉である。次いで、サンクションは、動機の源泉でもある。さらには、サンクションは、ある人間行為に快楽ないしは苦痛という結果をもたらすのである。

このようにサンクションは、ある人間がある行為を行なおうと思いつく動機を支配しており、その行為を中断させる規制力を兼ねており、その行為の結果として快楽ないしは苦痛を産み出す源泉である。すなわち、サンクションは、ある人間行為の最初から最後まで全プロセスを規制しつつ、その行為に快楽ないしは苦痛のいずれかの結果をもたらす規制力なのである。一例をあげよう。人が一般に犯罪をおかさないのは法的サンクションに規制されているからであるが、ある人が犯罪によってある快楽つまり犯罪的快楽を得ようとしたとしても、その後⁽¹⁴⁾にその快楽を上回る刑罰的苦痛を受けることを計算した上で、その犯罪を中断するに至ったと考えられる。その意味では、サンクションは、

ベンサムは社会Ⅱ調和論の決定的な媒介装置であり、なかならず法的サンクションはその究極的な媒介装置であったといえる。かれの《立法論》はここに成立したものであり、かれが終生その《立法論》つまり《法典編纂》にその熱情を傾注した所以もここにあったといえるのである。

四 普遍的利益と特殊的利益の媒介原理としての「功利の原理」

快楽と苦痛のみがあらゆる人間にとっての実体的實在であるとする快苦Ⅱ実体的實在説は、それ自体として、すでに、自然主義的倫理学説の展開にほかならないであろう。人は、その人生において、快楽を求め苦痛を避けようとしている。さらにいえば、人は、その人生において、その快楽を最大化しようとしており、その苦痛を最少限化しようとしている。しかも、その快楽と苦痛の質的内容を問うことはできないとするいわゆる量的ヘドニズムを主張したベンサムにとっては、人はすべてその快楽を求め苦痛を避けつつその人生を生きてゆくことが当然に是認されるべきものであったことはいままでもないであろう。

ベンサムにとってこの点が必要であったことは、快楽Ⅱ実体的實在説を快楽Ⅱ善悪説へと導入する媒介原理であった。そして、その原理こそ「功利の原理」であり、「最大多数の最大幸福の原理」にはかならないのである。「功利の原理」によって、快苦Ⅱ実体的實在説はそれが倫理的規準として是認されるべき快苦Ⅱ善悪説となる。「功利の原理」によって、人は、その快楽を求め苦痛を避ける人生の生き方が倫理的にも正しいものとして是認されるのである。これは、このような快苦Ⅱ実体的實在説↓快苦Ⅱ善悪説↓量的ヘドニズム↓自然主義的倫理学説を、《功利主義》(utilitarianism)という言葉に凝縮した。

それでは、《功利主義》とは、どのような倫理的主張なのであるか。この点について、ベンサムは、次のように

述べている。

「功利主義——功利主義哲学——功利の功利主義原理とは、最大多数の最大幸福を目ざす行為である」(*Ibid.*, p. 37.)。

「功利によれば、その固有の目的は、最大多数の最大幸福である。その実際の目的は、各人自身の幸福である」(*Ibid.*, p. 37.)。

「功利は、独断主義からすれば、利己主義である。しかし、最大多数に対する最大幸福の原理は、利己主義とは反対のものである。功利の原理は、利己主義であつて、その唱道者たちは利己主義者である」ということは、空想家の言ひ分である」(*Ibid.*, p. 56.)。

「功利主義者によって提唱されている目的は、最大多数の最大幸福であつて、ある人々の一時的な満足ではない。この金言には、利己主義はない。利己主義という批判は、この原理の語感から生ずるにすぎないものである」(*Ibid.*, p. 57.)。

「功利の原理とは。1. その批判的意味においては、それは、その唯一の普遍的な望ましい目的として、最大多数の最大幸福を掲げる。2. その語感的意味においては、各人自身の幸福がかれの唯一の現実的な目的である」(*Ibid.*, pp. 59-60.)。

ここでは、功利主義・功利主義哲学・功利主義原理・功利の原理という四つの用語が使用されているが、その意味するところは全く同一であると考えてよいであろう。それは、第一には、最大多数の最大幸福を意味し、第二には、個人に関しては、その個人の最大幸福を意味している。ここでベンサムは、功利主義は利己主義ではないことを強調している。その理由については、必ずしも明快なものとはいえないものがある。功利主義が利己主義ではない決定的

な理由は、ベンサムによれば、それが「最大多数の最大幸福」を目ざしているところにある。すなわち、「最大多数の最大幸福」を目ざしている功利主義が利己主義でありえようはずがないのである。但し、かれは、個人のレベルでは、その個人自身の幸福の追求を是認する原理として功利主義を定義づけている。それでは、諸個人は、その行為に際して、つねに、「最大多数の最大幸福」を規範として行為しなければならぬのであろうか。そうではない。¹⁴「かれの行為を左右するための唯一の手段こそ、かれの幸福を左右するものである」(Ibid., p. 60)。諸個人は、さまざまにサンクションに規制されてはいるものの、その規制の範囲内で自己自身の幸福を追求し、これを最大限化するために計算的理性を駆使することが倫理的にも正しい道であると考えられている。まさに快苦 \parallel 善悪説が、個人のレベルでは、そのまま適用されるのである。

それでは、なぜ、ベンサムは功利主義が「最大多数の最大幸福」を目ざす原理であることを強調したのであろうか。それは、かれの哲学全体が立法者の哲学にほかならなかったからである。かれが書いた著作の全体は、立法者がその立法に際して準拠すべき原理的基礎を提示しようとするところに成立したものであるといえる。かれの著作はすべて、広義の《立法論》として執筆されたものであった。『動機論』は、立法者が立法に際して準拠すべき人間行為の基礎的な事実を提示しようとするところに成立したものである。その意味では、“個人の幸福”よりも“最大多数の最大幸福”が強調されていることは、同著の執筆意図からしても当然のことであったといわなければならない。自然主義倫理学説からすれば、すでにみたように、諸個人が自己の最大幸福を追求することは倫理的に善である。諸個人が自己の最大幸福を追求することそれ自体を否定することはできないからである。肝心の問題は、そのような諸個人の幸福追求の《場》をどのように設定するかということである。ベンサムは、これを《立法》によってなしうると考えた。その立法が準拠すべきもつとも重要な原理こそ「最大多数の最大幸福」なのである。そのような立法によってつくら

れた法的規制を中核とするさまざまなサンクションが許す範囲内において諸個人は自己の最大幸福を追求するのである。諸個人は、その幸福の追求において、まず法律に違反してはならないし、さまざまなサンクションを考慮しつつ相当程度の自己規制をしなければならぬであろう。ここに、ベンサムが功利主義は利己主義ではないことを強調した所以もあつたといえるのである。

「功利主義は、倫理学者と立法者の視野にある唯一の固有の目的として、最大多数の最大幸福を掲げる。

かつ、諸個人がそれを実現するためにとりうる唯一の手段として、その同一個人の幸福であることを認める。すなわち、その個人の幸福は、動機としてのかれのためになる利益を指示ないし創造することによってか、もしくは、そのような目的を実現すべくかれを仕向けることによって実現されるであろう。

政治権力をもたない一介の倫理学者がそのようなものとしての一般的幸福を促進することのできる方法は、1. 既に存在する動機を指示すること、2. 新しい動機を創造すること、である。

そのようなものとしての個人の倫理を考える倫理学者がこの目的を実現するために働くさまざまな動機を創造しうる資格をもちうるとするならば、それはこの目的に大衆的ないしは道徳的サンクションの強制力を適用しうる世論法廷の指導的メンバーとしてのそれである」(Ibid., p. 60)。

ここでは、功利主義は立法者がその唯一の固有の目的として「最大多数の最大幸福」を目ざしている哲学原理である、と定義されている。しかし、この目的を実現する手段は、諸個人が自己の幸福を実現するところにある。すなわち、諸個人は自己の幸福を最大化することによって、同時に、最大多数の最大幸福を実現することに貢献するのである。これは、まさに、個人は全体でもあるとする社会⁽¹⁵⁾ノミニリズムの主張である。立法者の課題は、そのような諸個人の幸福追求の方法を嚮導することである。そのために、立法者は立法という強制手段をもっている。そのよう

な政治的強制力をもたない倫理学者は、諸個人にその幸福獲得のために役立ちうる既存の動機を指示し、また、そのための新しい動機を創造してこれを提示することが望まれているのである。そして、かれは、究極的には、大衆的ないはは道徳的サンクションという強制力が適用される世論法廷において主導的な役割を果たすことによって諸個人に対してその幸福追求の方向性を指示するのである。

「功利の原理とは何か。1. なすべきところのことを指示する原理である。それは、唯一の普遍的にして望ましい目的と結果として、最大多数の最大幸福を指示する。2. その欲求のおもむくところのものを承認する原理である。すなわち、それは、自分に関連する利益にかかわる同感と嫌悪をそのまま承認するところの原理であり、諸個人のそれぞれの行為の唯一の現実的な目的と結果として、かれ自身の利益を増進することを承認する原理である。

したがって、それは、倫理学者と支配者に対して、かれらが採用しうる唯一の諸手段を提示するものである。右記の目的を実現するためにこのような諸手段を採用することは、特殊的利益と普遍的利益つまり義務とを一致させるためである」(Ibid., pp. 62-3)。

ここでは、当為と存在が「功利の原理」によつて一致するものとされている。ここでは、当為 \parallel 存在というまさしく自然主義倫理学説が強調されているのである。ここで「当為」とは普遍的利益としての「最大多数の最大幸福」であり、「存在」とは諸個人の特殊的利益としての「最大幸福」である。ここでは、諸個人はその特殊的利益としての「最大幸福」を追求することによって普遍的利益としての「最大多数の最大幸福」を実現することができることが強調されている。このように特殊的利益の追求を普遍的利益の追求と一致させる原理が《功利の原理》である。しかしながら、特殊的利益と普遍的利益のそのような一致は、無為無作の自然放任によって実現するものではない。ここに、立法者と倫理学者の役割が強調される。ベンサムの研究の究極的目的は、立法者がその《立法》によって「最大多数の最大

「幸福」を実現しようとするような《環境》を創造するところにあり、諸個人の幸福追求の《場》を設定するところにあつたのである。

「諸個人の行為の唯一の現実的にして究極的な目的は、かれ自身の幸福を最大限化するところにある。

あらゆる社会の立法者の行為の唯一の固有の目的は、その社会の幸福を最大限化するところにある。

幸福の唯一の構成要素は、快楽と苦痛からの免除である。

立法者が人々に働きかける唯一の手段は、快楽と苦痛および損失からの免除を創造しこれを応用するものである。すなわち、それは、快楽と苦痛および損失からの免除の原因を勘案することによって可能となる。

ここで快楽と苦痛に相当するものは、利益であり、欲望であり、動機である。

立法者は、人がそれを行なうことが利益となるように仕向けること以上のことを、その人に対して行なうことはできない。

倫理学者は、人がそれを行なうことが利益であると確信させること以上のことを、その人に対して行なうことはできない。

立法者の役割は、まさしく、新しいさまざまな利益を創造するところにある。デイーオントロジストの役割は、まさしく、既に存在するさまざまな利益に対して人々の眼を開かせるところにあり、その権威の影響に比例して、新しいさまざまな利益を創造することによって道徳的ないしは大衆的サンクションの強制力を活用するところにある」(Ibid., pp. 71-2.)。

ここでも「功利の原理」が再び強調されている。「功利の原理」は、個人レベルでは諸個人の《最大幸福》であり、これを追求することが倫理的な善として是認される。「功利の原理」は、立法者レベルではその当該社会の「最大多

数の最大幸福」であり、立法者は《立法》という手段によって諸個人がその最大幸福を実現しうるような社会環境を創建しなければならないのである。そして、ここでの《幸福》の内容は、《快楽》と《苦痛および損失からの免除》であると定義されている。立法者は、そのために、快楽と苦痛および損失からの免除の原因を充分に究明して、これを立法の際に活用しなければならないのである。

立法者は、諸個人に、諸個人がある方向にむかうことが利益となり、他の方向にむかうことが苦痛となるような動機の体系を開示しつつ、かれらが幸福となりうる方向にかれらを嚮導しなければならないのである。これに対して、倫理学者は、諸個人を物理的強制力によることなく、かれらの幸福と苦痛の方向を認識させる役割を果たさなければならぬ。その場合、倫理学者は、「道徳のないしは大衆的サンクションの強制力」を活用することができる。それは、世論法廷において、諸個人に善の道を奨励し悪の道を懲戒するプロセスとなるであろう。倫理学者は、いわば《勸善懲悪》を倫理的レベルにおいて諸個人に訴えつつ、世論法廷によってこれを担保しようとするのである。これは、ベンサムが立法によってすべてを解決することができるとは考えていなかったことを意味する。立法者の立法を補完するものとして、かれは、倫理学者の役割と世論法廷の重要性を強調しているのである。

ここで、「功利主義」(utilitarianism)と「功利主義者」(utilitarian)という言葉の起源について付言しておきたい。J・S・ミルは、『ミル自伝』において、自らが一八二二年に設立した「功利主義者協会」(The Utilitarian Society)について、次のように述べている。

「私とその計画された会につけた名前が功利主義者協会というのだった。だれにもせよ功利主義者という名称をとりあげたのはこれがはじめてで、このささやかな源からこの言葉はわれわれの国語の中に浸透していったのである。この言葉は私が発明したのではなく、実はゴールトの小説の一つ、それは『村の年代記』というので、この小説は

あるスコットランドの牧師の自叙伝ということになっていくのだが、その中でその牧師が教区民たちに、福音書を捨てて功利主義の徒になつてはならぬと戒めるところがある⁽¹⁶⁾。

ジョン・ゴルトの小説『村の年代記』は、一八二二年に公刊された。これに対して、ベンサム『動機論』は、一八一五年に印刷され、一七七年に公刊された。ミルが同書を読んだかどうかは不明であるが、『動機論』では、何回も、繰り返して、「功利主義」と「功利主義者」という言葉が使用されている。これは、一八一五年において、ベンサムが自らを「功利主義者」と呼んでいたことを物語るものでもある。その意味においては、『ミル自伝』の記述には重大な誤解が含まれているといわざるをえない。レズリー・ステイヴンソンは、『ミル自伝』のこの部分に疑念を呈しつつ、次のように述べている。「功利主義者という言葉は、一七八一年にベンサム自身によって使用されたものである。かれは、一八〇二年に、『ベンサム自伝』にかえてその集団の固有の名称としてこの言葉を使用したことをデュモンに示唆している。のちに、かれは、それは『漠然とした観念』⁽¹⁷⁾なので、これを悪い名称であると考えようになつた。かつ、かれは、『功利の原理』にかえて『最大幸福原理』⁽¹⁸⁾を使用した」。なお、『ベンサム全集』の編者J・パウリングは、その第一〇巻において、ベンサムが造語してその後普及した言葉を列挙しているが、その中には功利主義と功利主義者は含まれていない⁽¹⁸⁾。

五 「功利の原理」に反する諸原理

『道徳および立法の諸原理序説』第二章において、すでに、「功利の原理」に反する諸原理として、1. 禁欲主義の原理、および、2. 同感と反感の原理が指摘されていることは周知のことである。

『動機論』においては、「功利の原理」に反する諸原理として次のような諸原理が指摘されている。それは、必ず

しも体系的なものであるとはいいがたいものではあるが、ベンサムが強調したいと考えられる論点を以下に要約して紹介しておきたい。

ベンサムは、『動機論』においては、「功利の原理」に反する諸原理を、1. 禁欲主義、および、2. 独断主義とに大別している (*Ibid.*, p. 24)。さらに、前者の禁欲主義を、(1) 哲学的禁欲主義、および、(2) 宗教的禁欲主義に分類する (*Ibid.*, p. 43)。後者の独断主義を、(3) 情緒主義、および、(4) 気まぐれの原理、または、事実無根の空想の原理に分類してゐる (*Ibid.*, pp. 25, 30-31)。

禁欲主義は、功利の原理に直接的に反する原理であり (*Ibid.*, pp. 24, 31)、『ストア学派の名で知られている哲学的禁欲主義と宗教的教義にもとづく宗教的禁欲主義とに分類することができる。』宗教者はすべて快樂を故意に軽蔑する限り、禁欲主義は自分自身を神に捧げる手段の一つとなつてゐる (*Ibid.*, p. 43)。

独断主義は、功利の原理に間接的に反する原理であり (*Ibid.*, pp. 24, 31)、『計算を放棄し、快樂と苦痛に関する諸結果の考慮を放棄する原理』 (*Ibid.*, p. 24) である。ベンサムは、独断主義を冷静な独断主義と激越な独断主義に分類し、前者の代表例としてシャフツベリ卿が主張した「道徳感学派」を、後者のそれとしてトーマス・ペインの主張した「コモン・センス学派」を挙げてゐる (*Ibid.*, pp. 45-7)。「モラル」と「コモン」という言葉のうちに、独断主義の二つの形式をみることが出来る。モラル・センスをもたないことは卑しいとされ、コモン・センスをもたないことは野蛮であるとされてゐる (*Ibid.*, p. 47)。独断主義には、その他にも「自然法」や「物事の合理性」を主張する形式がある (*Ibid.*, p. 42)。独断主義は、いずれも、功利の原理を承認しない点がその特徴をなしているのである。そして、ベンサムは、独断主義のドグマとして、次の七つを指摘してゐる (*Ibid.*, p. 32)。

- ① 幸福は、快樂と苦痛の免除から構成されているものではない。

- ② 幸福を考慮することから独立した義務が存在する。
- ③ 功利、つまり、幸福、つまり、快樂と苦痛から独立した正義が存在する。
- ④ 人は、自分自身の利益、つまり、自分自身の幸福や快樂を考慮することによって支配されてはならない。
- ⑤ 一般的には、人はそのような考慮によって支配されていないし、少なくとも高貴な人はそのようなことはありえない。

⑥ 立法者ないしは倫理学者の固有の目的は、最大多数の最大幸福ではなく、(感覺的な幸福を媒介しているとはいえ)抽象的な幸福を産み出すことであり、義務ないしは人間の尊嚴を守ることである。

⑦ もし功利の原理にもとづく社会ができるとするならば、人はその他の生物のそれ以上に自分自身の幸福や快樂を配慮すべきであるということになってしまい、それは悪い社会となってしまふであろう。

ベンサムは、そのような独断主義を奉ずる人々として、①専制君主主義者、②寡頭制支持者と貴族主義者、③宗教者、④旧体制が正しいと説く教師たち、を挙げている (*Ibid.*, p. 246.)。また、かれは、功利の原理に反対する代表的な人々として、①修辭学者、②詩人、③聖職者、④法律家、⑤女性、⑥世の男たち、⑦倫理学を講ずる教授たち、を列挙してゐる (*Ibid.*, pp. 50-54.)。

ベンサムは、独断主義を情緒主義と気まぐれの原理または事実無根の空想の原理に分類している。前者について、かれは、次のように述べている。「情緒主義者は、"あなたの利益に反して行動せよ"と言いつつ、そのように行爲することがあなたの利益となり、かつ、それに従ってあなたが行爲するように仕向けようとしている」(*Ibid.*, pp. 25-6.)。後者については、かれは、「気まぐれの原理は、『序説』では同感と反感の原理という名称が与えられているものである」(*Ibid.*, p. 31.)と述べてゐる。『序説』での同感と反感の原理は、『動機論』では「気まぐれの原理」と言い換え

られているのである。なお、反感は、「①見解の相違、②嗜好の相違、③間違った同感」(Ibid., p. 33.) から生ずる。人は、自分とは違った見解や嗜好をもつ人に対して反感をいだくのである。ベンサムは、功利の原理を認めない禁欲主義と独断主義を根柢的に批判した。以下は、その重要な論点の紹介である。

「功利主義は幸福を増進させる原理であり、これに反するいかなる原理も功利の原理を妨害する原理である」(Ibid., p. 24.)。

「禁欲主義と気まぐれの原理は、幸福に対して破壊的であり妨害的である。その支持者たちは、幸福に対する敵対者たちである」(Ibid., p. 30.)。

「功利主義は、計算によって働くものであり、首尾一貫した気配りのある慈善心である。情緒主義は、功利主義から独立している限りでは、結果的には、利己主義ないしは悪意という仮面をかぶっており、あるいは、専制主義と狭量と暴政という仮面をかぶっている」(Ibid., p. 35.)。

「禁欲主義は反合理主義と呼び、気まぐれの原理は非合理主義と呼ぶ。人は、推論の過程によっては禁欲主義を認めることはないが、妄想によってのみこれを認めるのであり、そのような過程は理性の過程とは直接的に対立するものである」(Ibid., p. 43.)。

「人が功利の原理に反対ないしは軽蔑するか敵対する諸原理を認めることは、人類の敵対者として行動することである」(Ibid., p. 47.)。

「功利の原理が人生いかにいきるべきであるかの唯一の規準であるとするならば、その活用を阻もうとする人は、人間の幸福に対する敵対者である。かれがそれを認識している場合にはかれは人類に対して悪意をいだいている人

であるが、それを認識していない場合でも同様にかれは人類にとって有害な人である。前者の場合は、かれは意識的な敵対者である。いずれの場合にせよ、かれは結果的には人類の敵対者なのである」(Ibid., p. 49)。

以上のような禁欲主義と独断主義に対する根柢的な批判によって、ベンサムは、『功利主義』のみが唯一の正しい人生の倫理的指針であることを強調しようとしたのである。ここでは、功利主義に反する原理はすべて「人類の敵対者」であると断じられている。ここでは、功利主義のみが人間に幸福をもたらすことのできる唯一の正しい倫理規準とされているのである。これは、ベンサムから批判された倫理学派の人々からするならば、「新手法の独断主義」といわざるをえないものではあろう。しかしながら、かれは、『功利主義』のみが唯一の正しい倫理規準であることを強調することによって、それ以前のあらゆる倫理規準に対して戦闘的な挑戦状を発したといえるのである。

ベンサムによれば、古典古代のギリシヤ以降を含むそれまでの一切の倫理学は人間の真の幸福を否定するものであって、これらのすべての倫理学は唾棄すべきものでしかない。これまでの既存のすべての倫理学は、人間を不幸と苦痛のうちに閉じ込めてきた「人類の敵対者」ではないのである。かれによれば、『功利主義』によってのみ、人類史上はじめて、人間がその幸福を追求することが倫理的な善として承認されたのである。かれは、このような言葉で語ってはいないけれども、「功利主義こそ人間解放の倫理学である」と主張したといえるであろう。

かれは、『動機論』において、「支配的少数者」(ruling few)とその「邪悪な利益」(sinister interest)を徹底的に批判している。かれは、なぜ、倫理学に関する著作においてそのような批判を展開しなければならなかったのであるのか。それは、かれが、人間の幸福を実現するための最適の政治制度があると考えていたからであり、それまでの既存の政治制度の下では人々はその幸福を獲得することはできないと考えていたからである。すなわち、新しい倫理学は、既存の政治制度の変革を目ざすものであり、新しい政治制度を創建しなければならぬのである。

ベンサムによれば、「功利の原理が危険な原理であるといわれてきた」(Ibid., p. 9.) のは、「支配的な勢力をもつ少数者」がそのように喧伝してきたからであり、功利の原理がかれらの利益に反していたからである。「功利の原理は、多数者の利益に敵対している限りにおいて、支配的な勢力をもつ少数者の利益にとっては危険なものであり、また、名望という市場を独占してはいるものの、もし功利の原理によってかれらの腐敗した稼ぎぶりが暴露されるならば、その商売が破壊されるであろう少数者(かれらは支配的な勢力をもつ階級ではないが)の利益にとって危険なものなのである」(Ibid., p. 9.)。功利の原理は、多数者の利益を目ざしている原理であって、その限りでは支配的少数者の利益には破壊的な原理にはかならない。「功利主義が普及することのうちに、支配的少数者はかれらの邪悪な陰謀を実現するための妨害を見ている。かれらは、つねに、被支配的多数者の犠牲の上にそのような邪悪な陰謀を追求しているのである」(Ibid., p. 40.)。支配的少数者は、功利の原理を認めようとはしない。それは、功利の原理がかれらの邪悪な支配的利益を破壊するからである。したがって、功利の原理を承認し、この原理のうちに利益を見い出すことのできる人々は《被支配的多数者》だけである。

《功利の原理》を承認しこれを推進しようとする人々のみが、新しい社会をつくろうとする変革の主体となりうる人々である。ベンサムは、『動機論』の中で、支配的少数者とその邪悪な利益を繰り返して批判しつつ、功利の原理にもとづく新しい社会への変革を強調しようとしたのである。かれによれば、「人民は、正しい完全な共同利益観を共有している」(Ibid., p. 68.) のであり、「デモクラシーは純粹になればなるほど、各人はますます多くの共同参加者数をもつことになるであろう」(Ibid., p. 73.)。そして、デモクラシーの下においては、人民は「大衆的ないしは道徳的サンクションの強制力をもつ世論法廷」(Ibid., pp. 12, 39, 60, 67, 69.) を構成し、支配的少数者の邪悪な利益を封じ込めつつ、多数者の利益を実現しうる社会を創造するであろう。そして、そこに、「高度の精神文化の稀なる産物と

しての公共心』(Ibid., p. 16.) が開花するのである。

それにしても、ベンサムは、なぜ倫理学に関する著作である『動機論』においてかくも痛烈に既存の“支配的少数者”を批判しなければならなかったのであろうか。それは、多分、かれのいわゆる政治的《急進主義化》に関係しているであろう。一八一五年は、かれがまさしく《急進主義》に転換しつつあった年代であった。急進主義化しつつあったかれは、既存の倫理学のみならず、あらゆる既存の政治的・経済的・社会的諸制度を徹底的に批判しなければならなかったのである。その延長線上において、かれは、倫理学としての『義務論』を執筆し、政治制度論としての『憲法典』を執筆したのである。

六 『行為動機一覽表』における快苦の動機論

ベンサムは、『動機論』において、人間行為の快楽と苦痛の動機について、これを《一覽表》として示しつつ、それらを一四種類に類型化している。そのうちの二種類は苦痛についての一覽表であって、快苦の一覽表としては一二種類の類型が表示されている。以下は、一四種類の快苦の一覽表の表題の紹介である (Ibid., pp. 79-86.)。

No. I. 味覚——味感——消化管——酔いがもたらす快楽と苦痛——これに符号する関心事、すなわち、味感への関心事、酒への関心事——これに符号する動機とその名称。

No. II. 性的欲求、すなわち、第六感にともなう快楽と苦痛——これに符号する関心事としての性的関心事——これに符号する動機とその名称。

No. III. 感覚の、すなわち、諸感覚の、総称的ないしは集合的に考えられた感覚の、すなわち、五感がもたらす快楽と苦痛

——これに符号する関心事、すなわち、感覚——五感の関心事——感覚的関心事——これに符号する動機とその名称。

No. IV. 快樂と苦痛——富という物体から生ずる——所有——享有——取得——豊富——富裕がもたらす快樂。剝奪——

損失——貧困——窮乏がもたらす苦痛——これに符号する関心事、すなわち、金銭的関心事。金銭への関心——これに符号する動機とその名称。

No. V. 権力、影響力、權威、支配力、管理、統治、命令、支配、勢力等がもたらす快樂と苦痛——統治すること、命令すること、支配すること等がもたらす快樂と苦痛——これに符号する関心事としての主権への関心事——これに符号する動機とその名称。

No. VI. 好奇心による快樂と苦痛——これに符号する関心事としてのなにかにつけてこっそりと調べたいとする関心事——これに符号する動機とその名称。

No. VII. 親睦がもたらす快樂と苦痛、すなわち、善意から生ずる、つまり、あれこれの個人の自由意志にもとづくサービスから生ずる快樂——同様のものの損失ないしはそれを得ることができないことによって生ずる苦痛——これに符号する関心事としての私的な関心にもとづく関心事——これに符号する動機とその名称。

No. VIII. 道徳的・大衆的サンクションによる快樂と苦痛、すなわち、世評、つまり、名声による快樂。悪い世評、すなわち、悪評による苦痛——これに符号する関心事としての世評への関心事——これに符号する動機とその名称。

No. IX. 宗教的サンクションによる快樂と苦痛——これに符号する関心事としてのキリスト教的祭壇への関心事——これに符号する動機とその名称。

No. X. 同感による快樂と苦痛——これに符号する関心事としての思いやりという関心事、すなわち、その人々の福利を

目ざすことがその欲求の目的でもある人々の人数に比例して、多少なりとも、これを増進したり、増進しようと考えたり、大いに促進したいとする思いやりとしての関心事——これに符号する動機とその名称。

No. XI. 反感——悪意——短気もたらす快楽と苦痛（これには復讐と満たされない復讐心という苦痛を含む）——これに符号する関心事としての度量の有無——これに符号する度量とその名称。

No. XII. 労働——労役——労苦による苦痛——これに符号する関心事としての高枕への願望——これに符号する動機とその名称。

No. XIII. 死、および、肉体的苦痛一般による苦痛——これに符号する関心事、すなわち、生存への関心事——身体的・肉体的・個人的な自己保存という生存——無難——安全という生存への関心事——これに符号する動機とその名称。

No. XIV. 自利優先的なるもの、総称のないしは集合的に考えられた自利優先的なるものによる快楽と苦痛——上記の No. X, および XI. を除くその他すべての種類の自利優先的なる快楽と苦痛——これに符号する関心事としての自利優先的関心事——これに符号する動機とその名称。

以上に紹介したベンサムの「快苦Ⅱ動機論」は、『序説』第十章のそれに比較して、同書をはるかに超えるほど詳細に展開されている。ベンサムは、快楽と苦痛の動機を一二種類に類型化し、さらに、苦痛の動機として二種類を類型化している。すなわち、苦痛の動機は一四種類に類型化されている。

ベンサムは、快苦についての以上の一四の類型を、その類型毎に、それぞれ、I. 中立的動機、II. 推奨的動機、III. 非難されるべき動機の三つに分類し、それに該当する動機の名称を一覽表に列挙している。本稿では、その一例として、第IV類型を紹介するにとどめたい。

No IV. 快樂と苦痛

富という物体から生ずる——所有——享有——取得——豊富——富裕
がもたらす快樂。剝奪——損失——貧困——窮乏がもたらす苦痛。

これに符号する関心事、
金銭的関心事。金銭への関心事。
これに符号する動機とその名称。

I. 中立的動機

- 単一語としては該当なし。
複合的表現としては、
1. 欲望、欲求、必要、希望、見込み、期待——生存のための諸手段への、能力・多量・豊富・富裕のための諸手段への、——利益・獲得等のための諸手段への。
 2. 恐怖、懸念——損失・金銭的損害・欠乏・貧乏・貧困・衰退・欠損になるかもしれないということへの。
 3. 欲望等——維持するための・保護あるための・進歩させるための・改善するための・向上させるための・改良するための・前進させるための——人間の条件・状況・状態・境遇を——人生において・社会において・世界等において。

II. 推奨的動機

1. 節約。
2. 儉約。
3. 節儉。
4. つましさ。
5. 繁榮への欲望・希望・見込み・期待。
6. 他人への金銭的關係・財産・所得・所有地・生計・生存への慎重な配慮。

III. 非難されるべき動機

-
- | | |
|-----------|-------------|
| 1. 極端な儉約。 | 1. 強欲。 |
| 2. けち。 | 2. 貧欲。 |
| 3. 貧窮。 | 3. 大欲。 |
| 4. 吝嗇。 | 4. 略奪。 |
| 5. いらだち。 | 5. 飽くこと知らず。 |
| 6. もの惜しみ。 | 6. 墮落。 |
| 7. 守銭奴。 | 7. 腐敗。 |
| 8. しみったれ。 | 8. 無節操。 |
| 9. 下劣。 | 9. 執着・欲求等 |
- (No I の III にみられるような) 渴望・貧欲——お金・利益・利得・金銭を求めている、すなわち、それらを、秘蔵したり、まき上げたり、くずとして捨てたりすること。

みられるように、ベンサムは、快苦の一二の類型に加えて、苦痛の二類型を、それぞれ、I. 中立的動機、II. 推奨的動機、III. 非難されるべき動機に分類して、それらの動機の名称を列挙している。それらの中には同義異語が多く、翻訳しがたいものが多い。かれがここで強調したいことは、「中立的動機」は諸個人にとってはいわば自然主義的な動機であり、それ自体としては全く問題なく倫理的にも承認されるけれども、できうるならば、その行為が「推奨的動機」に高められ、逆に、「非難されるべき動機」に人々がおもむくことがないように予防することのできるあの種の機制を設定することであった。そのような機制は、主として、法的サンクション、ないしは、道徳的・大衆的サンクションによつて可能となるであろう。かれは、立法者がその立法に際しての指針となるべき人間行為の《動機一覽表》を開示しようとしたのである。

ベンサムが《行為動機一覽表》で開示している快苦の一二類型と苦痛の二類型を総合すると、「中立的動機」として六七の動機が、「推奨的動機」として六七の動機が、「非難されるべき動機」として一八三の動機が列挙されている。合計して、三二七の動機となる。かれの最大の関心事は、一八三の「非難されるべき動機」を人間行為の中からいかに封じ込めることができるかということにあったといえる。但し、既にみたように、かれは動機それ自体はそれかどのような名称のものであれ予め快楽ないしは苦痛と決められているものではないことを強調しており、仮に「非難されるべき動機」にもとづいている行為であってもそれが結果的に快楽をもたらさうる場合がありうる。しかしながら、かれは、「非難されるべき動機」にもとづいて得られた快楽があるとしてもそれは究極的には法的サンクションないしは道徳的・大衆的サンクションによつて相殺されるであろうことを強調しているのである。それゆえに、「非難されるべき動機」にもとづく行為は結果的には苦痛に終るのである。

ベンサムにおいては、繰り返して確認すれば、動機それ自体は快楽でも苦痛でもない。動機は快苦とは全く別のも

のである。そこで、かれは、次にみるような五四の快樂と六七の苦痛を列挙している。これらの快樂と苦痛は、『行為動機一覽表』にある一覽表の動機にもとづいて起こされた行為の《結果》に対してつけられる名称となるものである。これらの中には同義異語が多くてその翻訳はかなり困難ではあるが、ここであえて試訳として紹介することにした。(Ibid., pp. 87-8.)

快樂

1. 満足。2. 享受。3. 結実。4. 免除。5. 喜び。6. 歎喜。7. 愉快。8. 浮かれ騒ぎ。9. 上機嫌。10. 陽気。11. 快活。12. 慰安。13. 慰藉。14. 満足感。15. 本望。16. 大喜び。17. 夢中。18. 有頂点。19. 無上の喜び。20. うれしいこと。21. 喜ばしいこと。22. 嬉々とした状態。23. 喜びを与えてくれるもの。24. 元気がよくなるさま。25. 安らぎを与えてくれるもの。26. 満足している状態。27. 幸福。28. 至福のさま。29. 至福。30. 健康で幸福で繁栄している状態 (well-being)。31. 繁栄。32. 成功。33. 狂喜。34. 勝利。35. 娯楽。36. もてなし。37. 気晴らし。38. 祭礼。39. 遊戯。40. スポーツ。41. 遊び。42. ふざけ。43. リクリエーション。44. 元気の回復。45. くつろぎ。46. 休息。47. 静養。48. 安息。49. 静穏。50. 平和。51. 苦痛の除去。52. 息抜き。53. 苦痛の軽減。54. 緩和。

苦痛

1. くやしき。2. 苦しみ。3. 屈辱。4. 恥辱。5. 哀しみ。6. 悲嘆。7. 哀悼。8. 心配。9. 苦悩。10. 不快。11. 不幸。12. 不満足。13. 後悔。14. 烈しい苦痛。15. 苦悶。16. 拷問。17. 激痛。18. さしこみ。19. 劇痛。20. 極度の苦痛。21. 心の混乱。22. 悩み。23. 困惑。24. 懸念。25. 憂慮。26. 当惑。27. 動揺。28. 不安状態。29. 不安定。30. 心の乱れ。31. 狼狽。32. 心が騒ぐこと。33. 精神的攪乱。34. 扇動による動揺。35.

不安の原因があること。36. 心身の不調。37. 受難（ハラスメント）。38. 不眠。39. 不愉快。40. 不機嫌。41. 気がかり。42. 悲惨。43. 哀れさ。44. 疲労。45. 悲しみをささうもの。46. にがい思い。47. 不幸。48. みじめさ。49. 肉体的苦痛。50. 不運。51. 憂鬱。52. 陰気。53. 意気消沈。54. 失意。55. 落胆。56. しょげること。57. 絶望。58. 自暴自棄。59. 失望。60. 難儀。61. 惨禍。62. 天災。63. 不平の原因があること。64. 逆境。65. 不幸な出来事。66. 災難。67. 奇禍。

ベンサムによれば、「一覽表」に示された三二七の動機にもとづいて起こされた人間行為は、以上のような五四の快樂ないしは六七の苦痛のいずれか一つの《結果》として完了する。もちろん、その行為の中途において、各人はその行為の結果が苦痛に終るであろうとする計算的予測にもとづいてこれを自制して中断することがありうる。そのような行為の中断には快樂ないしは苦痛という結果は起こりえない。じつに、ベンサムのサンクション体系は、人が悪い行為によって自己の利益を計ろうとする場合にこれを事前に阻止しようとする機制を目ざしているのである。そのため、かれは、包括的な動機一覽表とその結果としての快樂と苦痛のカタログをつくろうとしたのである。

『序説』第五章においては、一四の「単純な快樂」と二二の「単純な苦痛」が《快樂の完全なカタログ》として列挙されている。同書においては、《快樂の完全なカタログ》として合計二六の快樂がリストされただけであった。これに対して、『動機論』では合計二二の快樂がリストされている。それは、四・六倍におよぶ。かつ、『序説』の二六の快樂が『動機論』の二二の快樂にすべて含まれていないわけではない。例えば、『序説』でリストされている熟練の快樂・敬虔の快樂・悪意の快樂・記憶の快樂・不器用の苦痛・敬虔の苦痛等は、『動機論』のリストには明記されていない。『序説』における快樂のカタログはかなり抽象的であるのに対して、『動機論』のそれはかなり具体的である。『序説』の快樂のカタログが『動機論』のそれでは更に発展させられていると評価することができるかもしれ

ないが、ベンサムはこの点については何も述べていないのである。

したがって、快苦のカタログ論については、『序説』と『動機論』との整合性の問題が生ずる。但し、ここであえて付言するならば、熟練・敬虔・悪意・記憶による快樂は『動機論』のカタログにある「幸福」や「満足」や「喜び」に集約できるであろうし、同様に、不器用・敬虔による苦痛は「不幸」や「不満足」や「苦しみ」に集約できるであろう。「快樂」と「幸福」は、また、「苦痛」と「不幸」は、さまざま要素に分解可能である。ベンサムは、それらについて可能な限り具体的に明記しようとしたといえる。しかしながら、それは、かれが一般の人々に対する倫理的指針として開示しようとしたというよりも、むしろ、立法者がその立法の際に斟酌すべき倫理的指針としてかれが用意したものであったように思われるのである。

七 むすびにかえて

ベンサム『行為動機一覧表』は、本稿の冒頭でもふれたように、かれの倫理学上の三大著作の一つである。それにして、同著は、他の二著と比較して、難解な上に、その質量ともに見劣りがするものといわざるをえないものである。なぜならば、一般の市民にとっては同著を通読したとしても「人生いかに正しく生きるべきであるか」についての倫理的指針が容易に理解できないであろうと思われるからである。したがって、同著は、いわゆる倫理学上の著作ではないといえるべきかもしれない。しかしながら、ベンサムからするならば、同著は万国の《立法者》に対して開示した倫理的規準にはかならなかつた。すなわち、万国の立法者がその国における《立法》に際して最大限に考慮しなければならぬ倫理規準の雛型をかれは開示しようとしたといえるのである。同著は、まさしく、万国の立法者にとつての「虎の巻」として開示されたものであったともいえるであろう。それは、広義の《立法論》の基礎作業として

構想され執筆されたものであった。

ベンサムは、既に見たように、同著において、『快苦Ⅱ実体的實在説』を確認しつつ、これを「功利の原理」によって『快苦Ⅱ善惡説』へと展開する。これは、まさに、自然主義的倫理学説の展開にほかならない。それは、かれの『序説』以来の主張を再確認するものであった。しかしながら、かれのそのような主張は、諸個人の自然主義的放縱を倫理的に正当化しようとするものではない。それは、単純な自然主義では断じてない。諸個人は、自己の最大幸福を獲得するためには『理性』としての『幸福計算』を不断に行なわなければならないからである。ベンサムの理性的人間像は、つねに、理性としての幸福計算を行ないつつ、その行為についての着手・実行・中断・断行を考えている。そして、それは、“あらゆる人間行為には動機がある”とするかれの主張となる。

しかしながら、もし人間行為に動機なき行為があるとするならば、そこには理性としての幸福計算は成立しえないし、そのような幸福計算に対する規制力としてのサンクションも成立しえないであろう。じつに、ベンサムが考えつくことのできなかつたことはこの一点に尽きる。しかし、この一点こそ人間行為に関するきわめて重要なキイポイントなのである。それは、人間性におけるもう一つ別の自然主義の形であるともいえる。それは、人間行為における「本能」や「衝動」である。かれは、人間行為における本能や衝動という側面を考へることができなかつたのである。G・ウォーラスは、人間行為の「第一次的事実」としての衝動を指摘しつつ、ベンサムを批判している。⁽¹⁹⁾かれの倫理学の決定的な欠陥は、人間行為における動機なき行為、つまり、計算なき行為を想定することができなかつたところにあるというべきであろう。かれは、人間一般をあまりにも理性万能論でとらえすぎたのである。それは、人間一般を、徹頭徹尾、理性的Ⅱ合理的な計算的存在としてとらえたのであった。それゆえにこそ、ベンサムは、『行為動機一覽表』を書くことができたといえるのである。しかしながら、同著は、最大限に評価したとしても、人間行為に関

する諸事実全体のうちのせいぜい半分程度を解明したにすぎないものといわざるをえないであろう。もう一度、最後に強調するならば、それゆえにこそ、かれは、『行為動機一覽表』を書くことができたのである。

(注)

- (1) 拙稿「ベンサム『義務論』を読む」、『神奈川法学』第32巻第3号（一九九九年）所載、一一二頁参照。
- (2) Bentham, J., *The Works of Jeremy Bentham*, published under the superintendence of his executor John Bowring, 1839, vol. 1, pp. 195-219.
- (3) Bentham, J., *Deontology*, together with, *A Table of the Springs of Action*, and, *Article on Utilitarianism*, ed. by Goldworth, A., *The Collected Works of Jeremy Bentham*, 1983.
- (4) *Ibid.*, pp. 77, 79.
- (5) 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、八二頁。
- (6) 拙著『増訂 イギリス功利主義の政治思想』（一九八一年）、七八―九頁。
- (7) Bentham, J., *A Table of the Springs of Action*, CW, p. 6. 以下、同書からの引用頁は本文中に表記する。
- (8) Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. 邦訳、前出、八一頁。
- (9) 拙稿、前出。四〇頁以下参照。
- (10) Bentham, J., *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. 邦訳、前出、一六四頁。
- (11) 拙著、前出、九二頁。
- (12) 同前、九〇頁。
- (13) Mack, M. P., *Jeremy Bentham : An Odyssey of Ideas*, 1963, p. 24.
- (14) 拙著、前出、四八頁。
- (15) 拙著『ベンサム「憲法典」の構想』（一九九四年）、五五頁、六六頁―七八頁。拙著『現代政治と民主主義（増訂版）』（一九九九年）、九〇―二頁、二二―三頁。

- (16) Mill, J. S., *Autobiography*, 1873. 朱牟田夏雄訳『ミル自伝』(一九六〇年)、七六頁。
- (17) Stephen, L., *The English Utilitarians*, 1900, vol. 1, p. 178n.
- (18) *The Works of Jeremy Bentham*, ed. by J. Bowring, vol. X, p. 570.
- (19) 拙著『現代政治と民主主義(増訂版)』、一六四頁以下参照。

(脱稿、一九九九年九月二九日)