

幸福と人間像

——ベンタムの幸福の概念について(Ⅰ)——

岸 畑 豊

功利主義は獨自の原理の故に、特殊な運命を負はざるをえなかつた。「百年以上もの間、功利主義はイギリスに於いて有力な政治及び道徳理論であつた。この期間には哲學者としてのヒュームの名聲が確立された時から、ジョン・ステュアート・ミルのこの理論——ミル自身氣付かずにその半分以上を拒否してしまつたのであるが——の防衛のためのエッセイの出版に到るまで續いた。私は政治や道徳に関する著述家の總て、或ひは大部分でさへもが功利主義者であつたと言はうとは思はない。ある理論の有力さは、それが教會或ひは國家によつて支持された信條でない限りは、この理論の取扱ふ主題について書いたり、考へたりする人々の大多數によるその理論の明確な採用を必要としないのが普通である。功利主義者——本來このやうに呼ばれてゐる——は常に少數者であつた。彼等の理論は世間に對して詔はなかつたので、その爲に繰返し攻撃せられた。ホッブス——功利主義は彼からその非常に多くの觀念を導出したのであるが——の不評判のあるものが常に彼等と共に残つたのである。しかしながら功利主義者は自己自身を世間に推奨するために、又は彼等に加へられた批判の愚さを暴露せんがために常に常に守勢に立つてゐたにも拘らず、彼等は政治、或ひは道徳についての討論がそれをめぐつて展開される理論及び觀念の大部分を生み出したのである。」(John

Plamenatz: *The English Utilitarians*, p. 45.

功利主義は「イギリスに於いて有力な政治及び道徳理論であり」、「政治、或ひは道徳についての討論がそれをめぐつて展開される理論及び觀念の大部分を生み出した」といはれる程の業績をもちながら、しかも常に少數者であつた」ばかりか、「常に守勢に立つてゐて」、「繰返し攻撃せられた」のであつた。功利主義者が自己の理論の原理を「功利性の原理」*principle of utility*と名づけた場合、この名稱は事柄の評価に際して彼等の關心が手段としての功利性にあることだけを示してゐて、その目的については何等示唆するところがないため、功利主義者を目前の實利にのみとらはれた俗物と考へる人もあるであらうが、これが淺薄な誤解であることは多言を要しないであらう。功利主義の最高の目的は一般に「幸福」の概念でもつて表明せられる。しかしながら更に「幸福」の内容が「快」*pleasure*と同一視され (Benham: *Principles of Morals and Legislation* p. 2)、或ひは「幸福によつて快 *pleasure* と無苦 *absence of pain* とを、不幸によつて苦 *pain* と快の缺如 *privation of pleasure* とを意味する」(J. S. Mill: *Utilitarianism* p. 6)と規定されるならば、ミル自身指摘してゐる通り、次のやうな非難に直面せざるをえない。即ち「このやうな人生論は多くの人々の心の中に、「とりわけその感情と志操とに於いて最も高く評價さるべき人々の心の中に」根深い嫌惡の氣持をいだかせるものであり、「全く賤しく下等な、いはば豚にのみ相應しい教説」(Ibid. p. 6~7)と考へられる。これは昔エビキリアンに加へられた非難であるが、功利主義が幸福の規定に關して快樂主義の傳統に立つかぎり、こゝに功利主義に對する通俗的で、しかも根深い誤解の源泉の一つがある。これと共に功利主義を利己主義と同一視することも亦一つの非難の源泉とならう。快は一般に自己中心的で排他的であるが故に、利己的となりやすいことは否定しえない事實だからである。ところでこれらの非難がもし當つてゐるとすれば、それは「政治及び道徳理論」——もつと廣く社會理論といふ方が適當だと思はれるのであるが——としての功利主義にとつては致命的な缺陷とならう。しかし功利主義の主張する幸福が、例へばベントムによつて「最大多數の最大幸福」と表現されるやうな

幸福を意味し、従つて主として個人の幸福を眼目とした古代の個人的幸福論に對して、社會全般の幸福を眼目とする近代的幸福論であることが指摘されるならば、主として古代の快樂主義に對して加へられた先の非難がそのまま功利主義にも妥當すると考へることは誤りであり、功利主義は通俗的な誤解に見出されるやうな俗物根性や快樂主義、利己主義を正當づける一つの「方便」ではなく、社會全般の幸福といふ確乎とした一つの「原理」をもつものであることが知られるのである。

功利主義にとつて眞に問題となるべきものは、誤解に基く非難ではなくて、原理上本質的な敵對者、即ち幸福そのものを人生の究極の價値とすることを何等かの意味で否定する立場よりの批判である。その典型的なものは禁欲主義であるが、その外に幸福を最高の原理とすることの本質的な困難さが、例へばグロートによつて次のやうに指摘される。その困難の最大のもの「幸福が異つた人々にとつて異つたものである」(Grote: Examination of the Utilitarian Philosophy p. 28) こと、換言すれば、「普遍的に受け入れられる快は存在しない」(ibid. p. 29) が故に、人間が總じて幸福を目指すといふ場合功利主義者は正しいが、更に幸福の何たるかを主張し、行爲を方向づける最善の方法があるといふ限りでは誤つてあるといはざるをえないのである」(ibid. p. 30)。従つて功利主義者の陥りやすい危険は「人間の輕卒で偏頗な見解」(ibid. p. 37) をいだき、本來複雑な人間本性を單純化することであると。このやうな本質的批判に對しては、功利主義は自己の妥當性を示さねばならない。こゝに一般的にいって功利主義の最も本質的な問題があるであらう。しかしこのやうな問題はもはや一般的抽象的に論ぜらるべきではない。何故ならば、一般的抽象的な議論は幸福の概念にとつて相應しいものではないからである。そこで功利主義にとつて中心概念である幸福の概念の妥當性とその意味とをベンタムの具體的な思想の中に、しかも彼の獨自性に於て検討することがこの小論の眼目であり、又主要内容である。

二

ベンタムの功利主義といへば「最大多数の最大幸福^(註)」といふ有名な命題が直ちに想起される程に、兩者は固く結びつけて考へられるのが普通である。しかしこの命題は本来ベンタムの創り出したものではないにも拘らず、このやうに彼に結びつけられるのは、恐らくバートンが「彼(ベンタム)」の發見したところのものは原理自體ではなくて、總ての解明に於いてこの原理を嚴格に固守することにある」(Bentham: Works vol. p. 19) と述べてゐるやうに、ベンタムが關心をいだいた諸學問——例へば法律、道徳、政治、經濟等——のあらゆる領域に於いて、この命題が一貫して最高の原理として維持せられてゐるからであらうと思われる。換言すれば、ベンタムに於いても「功利性の原理」が總ての領域を支配するのであるが、この命題は功利性の原理の目指す最高の目的であり、又社會全般が目標とする最高の價値でもあつて、社會生活の眞理態を端的に示すものといつてよいであらう。従つてこの命題にベンタムの功利主義の核心が簡潔に表明せられてゐると考へてよいわけであり、ベンタムの功利主義の最高目的である幸福の概念の妥當性とこれに伴ふ意味とを探らうとする場合、この簡潔な命題を分析してその内容を検討しつつ、目指すところを探り出すことが簡にして要を得たものといふことが出来る。そこで「最大多数の最大幸福」といふ命題を中心に考察を進めようと思ふ。

(註) この命題は固外に、「國家を構成する總ての個人の最大幸福」(The greatest happiness of all the individuals of which it [political community] is composed (Bentham: Works vol ix. p. 5) 又は「最大幸福原理」(The greatest happiness (or felicity) principle (Bentham: Principles of Morals & Leg. p. 1) 等とも表現せられてゐるが、これらの諸表現が含む微妙な差異に基づいて區別しようとする解釋がある。例へばバートンは「最大多数の最大幸福」といふ表現には、幸福の強度と幸福に與る人数といふ相互に眼界つけることの困難な要素が含まれてゐるから、「最大幸福原理」といふ單純な表現の方が適切であると主張してゐる (Bentham: Works, vol i. p. 9)。¹しかしベンタム自身これらの諸表現を特

に區別することなく使用しており、バートンの主張の當否はこゝでは問はないこととする。この小論で「最大多数の最大幸福」といふ表現を用ひるのは、第一に既に觸れる幸福計算の趣旨を最も忠實に表明してゐると思はれるからであり、第二にベントム自身指摘してゐるのであるが、階級対立が存在するやうな當時の社會の状況下では、「最大多数」といふ表現が特に重要な意味をもつと考へられるからである。これらの點については後の機會に觸れるであらう。

(註三) 例へばベントムは「政府論」の中で、自然に對するモラル——これは狭義の道徳の外に法律、政治、經濟、文化等廣範な内容を含む——の領域の最高原理として「最大多数の最大幸福」をあげてゐる(Bentham: Fragment on Government p. 93)。又「道徳と立法の原理」に於いては「最大幸福原理」が、「憲法」に於いては「最大多数の最大幸福」又は「國家を構成する總ての個人の最大幸福」があげられており、更に經濟に關しては、「經濟綱要」の中に「最大利益」The Greatest Advantage (Bentham: Economic Writings, vol. i. p. 223) といふ表現によつてではあるが同一の事柄があげられてゐる。從つて彼が關心をいだいた諸學問に於いて同一の原理が一貫して支配してゐるといへるだらう。

この命題の眼目である幸福の概念の妥當性の検討をこの點の證明の問題から始めよう。ベントムは自ら幸福の概念の直接證明の可能性を問ひ、結局これを否定して次のやうに述べてゐる。「何故ならば、他の總てのものを證明するのに用ひられるものはそれ自身證明されることが出来ない。證明の連鎖にはどこかにその始めがある筈であるからである。そのやうな證明を與へることは不可能であると同様不必要である」(Bentham: Principles of m. & l. p. 4) といふ。即ちベントムによれば、幸福の概念は自明の理であつて、本來經驗に基いて確信せられて然るべきものであるが、經驗の外に尙權威を必要とするものには「アリストテレスの權威に基いてこの原理を眞理と考へさせる」(Bentham: Economic Writings, vol. i. p. 101) やうベントムがすすめてゐるのも興味深い。直接に證明されえないものも出来るならば間接に、即ち自己と正反對の立場の不妥當を指摘することによつて證明せられないだらうか。例へばベントムの禁欲主義に對する批判がこれに當る。その要旨は次の通りである。禁欲主義は一般に幸福を否認し、苦痛を是認する。しかし本來は禁欲主義者も快を求めたのであるが、實際に得た結果が偶々豫想に反してむしろ苦であつたため

に、快の名の下に求められるものを憎悪するやうになり、かへつて苦の名の下に斥けられるものを是認するやうになつた性急な思想家の夢想であり、「誤つて適用された功利性の原理にすぎない」(Bentham: Principles of M. & L. p. 12~13)のである。もしこのベンタムの批判が正當なものであれば、功利主義の立場の妥當性は間接的にせよ認められるであらう。しかしながら幸福の概念をめぐる論争が一般的に、従つて抽象的に行はれるかぎり、これから有效な結論が導き出されることは期待出来ないのではないだらうか。究極の原理についてはいづれの立場も經驗的事實から導き出される根源的直観を同等に主張出来る筈で、兩者のいづれか一方を正當と判定する第三の根拠はありえないやうに思はれるからである。従つて我々としては、ベンタムの證明から幸福の概念の妥當性が彼にとつて根源的な確信であることを知ることは出来ても、この證明だけから客觀的に妥當なものとして承認することは出来ない結論するのが穩當であらう。

一般に幸福の概念の妥當性を検討する場合どのやうな事柄が重要であらうか。いふまでもなく幸福の内容が具體的に明かにされねばならない。幸福の内容が抽象的であり、曖昧であることが幸福をめぐる論議を効果なき論争に終らせる最大の原因だからである。ベンタムの場合幸福の具體的内容は「最大多數の最大幸福」といふ命題の具體的内容の探求から期待されよう。しかしこの具體的内容に關してその妥當性を検討するにはどのやうな點が注目されるべきであらうか。第一に幸福はある具體的内容をもつて現實に實在してゐること、換言すれば、實際に具體的な對象として追求せられてゐるものであること、しかもそれが唯單に個人個人の主觀的恣意や空想に基いてではなくて、何等かの意味で客觀的に、個人の恣意の如何にかゝらず追求されてゐるものであることが示されねばならぬだらう。このやうな性格を幸福の客觀的實在性と名づけるならば、幸福をめぐる無用な論争を避けるためにも、又單に個人の恣意に基く快樂や、空虚な概念から幸福を區別するためにも是非検討すべき點である。第二に幸福は「最大多數の最大幸福」といふ命題からも容易に想像されるやうに、社會生活に廣範に及ぶ原理であるべきであるから、何等かの意味で

普遍的なものでなければならぬ。普遍的であつて初めて社會生活の原理として、單なる個人の快樂から區別された優れた價值となり、幸福の名に價するものとならう。この意味で普遍性が注目されねばならない。但しこの普遍性は概念の含むそれではなくて、あくまで幸福の概念が實際に對應する現實の事實に含まれる普遍性でなければならぬのである。第三に幸福は優れた價值であるばかりでなく、人間の本質にとつて必然的な追求の對象といふ意味で本質的な價值でなければならぬだらう。この意味に於いて幸福は人間にとつて偶然的な價值ではなく、必然的に追求せざるをえない最高の價值であり目的であることが出来るからである。幸福の具體的内容に關して大體以上の三點を檢討して、もし以上三つの性格をそなへてゐるとすれば、幸福はその名に價する價值として妥當性をもつものと判定してよいやうに思われる。我々の目指すところはベンタムの幸福の概念に關してこのやうな檢討を行ふことである。

我々は幸福の概念の妥當性を檢討するに際して一般的に著目すべき點を三つあげたのであるが、しかし、同時に我々の檢討そのものが妥當なものでなければならぬことはいふまでもない。従つて先づ、我々の檢討そのものの妥當性の根拠を明かにして、具體的に檢討の仕方を知る必要があらう。そこでベンタム自身の言葉を手掛りとしてこの點を明かにしよう。ベンタムは自己の學問を總稱して「幸福學」*eudæmonics*と名づけ、「幸福學とは福祉の學術 *The art of wellbeing*」(Bentham: *Economic Writings*, vol. i, p. 84)と定義しており、更に何故に幸福をこの學の最高の目的とし、功利性その原理としたかについて次のやうに述べてゐる。「學を性格づける特性として、人間本性の共通の構造によつて、一般に人々の注意を引きやすいもの、換言すればそれらの諸特性が示されるところの或る人の注意を自然に、即ち容易に引きつけ、又しつかりと集中せしめるやうなものをもつ或る學の資料の配列は自然的配列と名づけられるやうに思はれる。……さて一般に諸行動に關していへば、總ての行動の共通の目的と呼ぶことの出来るものに對して、諸行動のもつと思はれる傾向又は違背程、觀察者の注意を非常に容易に引きつけ、又しつかりと集中せしめるに適切な特性は諸行動の中には存在しない。私のいふこの目的が幸福なのである。或る行動に於けるこの傾

向が我々の功利性と呼ぶものであり、同様この違背は我々が害悪性 *mischievousness* と名づけるところのものである。さて法の諸對象の中に見られるやうな諸行動に關しては特に、ある人にそれらの功利性又は害悪性を指摘するところが、彼をして總ての人間が求める諸行動のなかの特性を明瞭に了解せしめる唯一の途であり、要するに彼に満足を與へる唯一の途なのである。功利性から、さて我々はある原理を命名することが出来る。この原理がこの學の内容を構成する若干の規定、又は諸規定の結合をいはば主宰し、支配するのに役立ちうる。そしてそれらの諸結合に與へられた若干の名稱の上にその刻印を押すことによつてのみ、それから構成されるどのやうな配列も満足すべき明瞭なものたらしめることが出来るのである」(Bentham: *Fragment on Government*, p. 118-119)。この言葉から注目すべき事柄が知られるであらう。即ちベンタムの學の最高の目的であり、原理となるべきものは、「人間の本性の共通の構造によつて」、「ある人の注意を自然に、即ち容易に引きつけ、しつかりと集中せしめる」もの、換言すれば、實際に人間の本性上共通の切實な關心の對象であることを必要とするのである。このやうなものであつてはじめて、具體的に個々人に對して萬人の求めるところのものを「明瞭に了解せしめ」、「彼に満足を與へる」ことが出来る筈だからである。換言すれば、切實な關心の對象として人間に満足を與へるやうなものは人間の實在の核心に觸れるものであるともいへるだらう。ベンタムはこのやうな目的及び原理として幸福を主張し、功利性を擧げたのであつた。ここで我々は極めて注目すべき事柄を指摘することが出来る。即ちベンタムが幸福及び功利性を彼自身の思想の最高の目的とし、原理としたのは、彼がある人間を前提しており、このやうな人間の切實な關心に眞に求むべき事柄を「明瞭に了解せしめ」、「彼に満足を與へる」ことを目指してゐたからであるといふことである。このやうな人間は恐らく現實に存在してゐたばかりでなく、社會生活では多數をしめてゐたものと想像されるのであるが、兎に角ベンタムは彼等の實在の核心である關心に訴へる本質的なものといふ意味で彼の幸福の概念の妥當性を確信してゐたものと解することが出来るやうである。従つてベンタムの幸福の概念の妥當性を検討する場合、我々は幸福の概念を彼の前提した人間

との對應に於いて考察することが必要であるばかりでなく、この方法によつてのみベンタムの確信の當否を正當に判定することが出来るだらう。これを逆にいふならば、もし幸福や功利性を本質的目的及び原理とするやうな人間が現實に、しかも普遍的に存在しないとすれば、彼の幸福の概念も、功利性の原理も共に妥當性の根拠を缺く單なる確信にとどまるものといはねばならぬ。こゝにベンタムの幸福の概念の妥當性を判定する鍵がある。我々の検討の方向と糸口とはかくして興へられた。これに基いて幸福の具體的内容を明かにすることが次の問題である。

三

最初にベンタム自身によつて幸福がどのやうに考へられてゐるか、いはば彼自身によつて直接語られる幸福の實體を明かにするのが順序であらう。「自然は人類を苦と快といふ二人の君主の支配下においたのである」。「功利性の原理はこの臣従を認識し、これをその體系の基礎とするのである」(Bentham: Principles of M. & L. p. 1)°。これは彼著「道徳と立法の原理」の冒頭の一節である。功利性の原理は苦と快といふ感情の人間に對する強い支配力を認め、これを前提とする。換言すれば快と苦とは「總ての他の存在の基礎 basis」であり、「唯一の實在的存在」(Bentham: Works, vol. i. p. 211)であつて、比喩的にいへば、「總ての他のものの根、又は支柱、或ひは基盤」(ibid)であるといはれる。しかも「人間の唯一の目的は快を追及し、苦を避けることである」(Bentham: Theory of Legislation, translated by R. Hildreth, p. 2)°。従つて價值の上からいへば、「悪は苦、又は苦の原因であり、善は快、又は快の原因である」(ibid)°。こゝでベンタムにとつて極めて重要な意味を持つと思はれる快と苦とはどのやうなものであらうか。「この事柄に關して我々は綿密さや形而上學を必要としない。プラトンやアリストテレスの意見を聞くを要しない。苦と快とは總ての人——農夫や國王、哲學者と同様無學者がそのやうなものとして感ずるところのものである」(ibid, p. 3)°。即ち「私は苦と快といふ言葉を、ある快を除外したり、ある苦を否定するために、何等か勝手な定義を發見し

たりすることなく、その普通の意味で使ふのである」(ibid.)。例へばベンタムの擧げる快と苦とは、「感覺の快、富の快、名譽の快、權力の快、博愛の快、想像の快」(Bentham: Principles of M. & L. p. 33)であり、「缺乏の苦、感覺の苦、不名譽の苦、博愛の苦、想像の苦」(ibid. p. 33~34)である。これらの例から明かなやうに、ベンタムの意味する快苦とは全く日常生活の中に經驗される平凡な感情以外の何物でもない。そしてまさにこのやうな快がとりも直さず幸福であり、苦が不幸そのものなのである(ibid. p. 2)。ベンタムは快と苦とを、従つて又幸福と不幸とを哲學者として取扱ふことを明瞭に拒否してゐる。何故であらうか。容易に想像しうることは、彼の前提してゐる人間が哲學者でもなければ、又哲學的な對象やその反省に殆んど意味と價值とを見出さないで、専ら日常の平凡な事柄に切實な關心を示すやうな人間であるからであらう。この點は充分注目されてよい。

ベンタム自身の意味する幸福の實體を大體以上のやうなものとして承知した上で、「最大多數の最大幸福」といふ命題そのものの内容の考察に移らう。この命題を見て誰しも直ちに感ずることは、幸福が量的に規定されてゐることであらう。確かにその通りであつて、この命題の示す量的規定の根據は有名な幸福計算なのである。こゝで「道徳と立法の原理」に述べられてゐる幸福計算の内容とその手續きとを簡單にみておくことにする。功利性の原理に基いて「快と苦の回避とは立法者が目指すべき目的である。従つてそれらの價值を理解することが至當である」(ibid. p. 29) 價值を以上の目的にそふやうに理解するといふことは、ベンタムによれば、快苦を量的に測定することを意味する。この測定はいふまでもなく幸福計算によつて爲されるのであるが、ベンタムによれば、次の七つの事情、即ち(一)強度、(二)持續、(三)確實、不確實、(四)近接、遠隔、(五)豊饒度、(六)純粹度、(七)範圍(ibid. p. 30)によつて制約を受けるものと考へられる。これらの諸事情を考慮して、計算は次の要領で爲される。先づ關心が問題とされる當事者の個人に關して、一、ある行爲又はある事柄について、(一)から(四)までの事情を考慮して各、の快を計算する。二、同じことについて苦の計算を行ふ。三、最初の行爲又は事情の後に生み出された快の計算を行ふ。これによつて最初の快の豊饒度と

最初の苦の不純度がわかる。四、同じことについて苦の計算を行ふ。これによつて最初の苦の豊饒度と最初の快の不純度がわかる。五、一方で快の總計、他方で苦の總計を行ひ、快の方が數量的に優越すれば善き傾向が、反對であれば惡き傾向が各個人に關して測定せられる。六、當事者の中善き傾向と測定された人數の總計、及び惡き傾向と測定された人數の總計を行ひ、兩者を天秤にかけて、前者が優越するか、又は後者が優越するかに應じて、社會にとつて善き傾向、又は惡き傾向が測定されるのである。従つて「最大幸福」とは、(一)から(六)までの諸事情に關しての幸福計算の結果、快の量が最大であることを意味し、「最大多數」とは(七)の事情、即ち當事者の人數の最大であることを意味してゐるのであるから、「最大多數の最大幸福」といふ命題の意味は、個人の集合體である社會にとつての幸福の最大量といふことにならう。快は幸福であり、更に又善でもあつたのであるから、この命題は最高の善を表明するものであり、最高の價值として究極の目的となるべきものである。ところでこのやうな計算はもとより總ての道德的判斷に於いて嚴密になされることは期待しえないが、目指すことの出来るものであり (Ibid. p. 31)、人間の利害がはつきりと自覺せられてゐる場合には、人間の行動はこれと一致する筈のものであつて、普通社會の通念としての法律、制度、習慣、常識等に現れてゐるものに外ならぬ (Ibid. p. 32)。勿論、いつもこのやうな計算を一々始める必要はなく、慣れれば早く行ふことが出来るし (Bentham: Theory of Legislation, p. 32)、詳しく爲される必要のあるのは新しい事柄か、又は込み入つた事柄に關して論争點を明かにし、眞理を證明する場合だけである (Ibid.)。幸福計算といふ一見奇妙な手續は何を指してゐるのであらうか。ペンタムは「道德と立法の原理」の後半に於いて刑法に關する立法を取扱ふのであるが、この立法が合理的に爲されるためには、犯罪と刑罰とが恣意によつて苛酷や寛大に過ぎる不合理——當時の刑法はこのやうな不合理を尙多く含んでゐた——を除いて、兩者を公平に對應させねばならない。そのためには犯罪と刑罰とが合理的客觀的に評價される必要がある。このやうな合理性と客觀性の方法論的根據として幸福計算は構想せられたわけである。この方法は分析に徹して手数がかゝるけれども、しかし確實である。假令こ

の方法は不十分な點を含んでゐるとしても、當時尙恣意や私利私欲に委ねられてゐて、殘酷で不公平であつた刑法を批判するとともに、積極的に合理的な、従つて個人にとつてばかりでなく社會にとつて幸福を増進する刑法の制定といふ時代の要請に應へようとする一つの試みとして、その意味は少からぬものがあるといへよう。以上が一應ベントム自身の言葉から直接に導き出されるこの命題の内容の簡單な輪廓である。従つてこのやうな事柄から、「最大多數の最大幸福」といふ命題の意味を一言でもつていふならば、社會全般にわたる社會關係を律する道徳や法律が眞に合理的であり、従つて功利性の原理にかなふために目指すべき最高の目的を示すといふことであらう。この命題が社會を對象とする諸學問を一貫してゐる最高の原理であつたのもこの意味に於いてである。

ベントム自身直接に語るところから知られるこの命題の説明によつて、我々は一應の内容と意味とを受けとることが出来るのであるが、しかしこれで充分であるとは到底いふことが出来ない。そこでこの命題にとつて最も重要な概念である幸福の概念を先づとりあげて更に検討を加へることにしよう。先の説明から容易に次の二つの點が問題として浮び上つてくる。第一に幸福が快であるといふこと——これがベントムの幸福の定義と考へられる——自體が問題であらう。第二に幸福計算に於いて前提されてゐた幸福の量的測定の可能性の問題である。幸福とは何であるかといふ問題は、アリストテレスの昔から根本的でしかも困難な問題であつた。嘗て幸福を快樂と規定したといはれるエピキユリアンは、すでに見た通り幾多の非難と攻撃とにさらされたのであつた。彼等に向けられた非難と攻撃とが功利主義者に向けられたとすれば、それは誤解に基くものであることは先に指摘せられたが、しかしベントムのやうに幸福を快と定義すれば、快樂主義に向けられた非難と攻撃とがベントムの場合には誤解であるとして却けられるには、尙説明が必要であるし、その上、功利主義が社會全般の幸福を眼目とする以上、このやうな定義が功利主義として果して適當であるかどうかは充分検討されねばならぬ重要な問題である。更に幸福が假令快であるとしても、幸福と呼ばれるに價する程の快は、他の所謂快樂とは質的に區別されねばならぬのではないかといふ異論が當然豫想されるだら

う。單純に量のみによつて測ることを許さぬ質的な區別を一切認めず、「惡意の快」(Bentham: Principles of M. & L. p. 33)も快としては他の快と同列であり、「博愛の苦」(ibid. p. 34)も苦としては他の苦と同列におかれて評價されること等は、彼の徹底した快苦の量化を示すものであつて、問題たらざるをえない。この點を檢討するに方つて、ジョン・ステュアート・ミルがその著「功利主義論」の中で述べてゐる事柄が注目されてよいと思ふ。彼はベントムの功利主義の原理をあくまで受け継ぎながら、今こゝで問題とされたやうな點をとりあげて、一方で不當な非難や誤解に對しては論駁しつゝ、他方適切と思はれる批判に對しては一步譲つてベントムを修正し、功利主義をして理解しやすからしめようと努めてゐるやうに思はれるからである。ミルは最初に「幸福とは快、又は苦のないことをいふ」(J. S. Mill: Utilitarianism, p. 6)と断定して、ベントムの原理を肯定する。そして嘗てエピキュリアンに向けられたといはれる先に指摘された非難をとりあげ、これを次のやうに處理してゐる。この非難が快そのものを總て豚にのみ相應しいものと考へてゐるならば、この非難は當らない。何故ならば、人間と豚とが同じ快を快とするならば、人間を豚と罵ることは何等非難を意味しないからである。人間にとつて幸福でありうる程の快ならば、豚のそれと本來異つたものでなければならぬ。従つてこのやうな非難を免れるためには、人間が満足しうる快——幸福の名に價する快——と、豚が満足する快——人間の幸福の名に價しない快——とを少くとも區別し、快の中により望しいものと、そうでないものとの區別を認めねばならない。しかもこのやうな區別は少しも功利主義の原理——この場合ミルの原理であつて、ベントムのものではない——に矛盾するものではなく、「他の總ての事柄を評價するに方つて、量と同様に質が考慮されながら、快の評価が量のみ依存すると考へられねばならぬといふのは不合理であらう」(ibid.)とミルは言ふ。そこで彼によれば、先の非難を避けるためには、その表現に於いてエピキュリアンに似たベントムの表現を修正して、これに「キリスト教的要素と同様多くのストア的要素」(ibid.)を含ましめ、質的に幸福に値する快を限定せねばならぬのである。「満足してゐる豚であるよりは不満足な人間である方がよく、満足してゐる愚者よりも不満足

なソクラテスの方がよい」(ibid. p. 19) といふ彼の言葉はこの點を端的に語つてゐる。ではミルにとつて眞に幸福の名に價するものは何であるか。それは「社會全般の最大量の幸福」であつて、決して個人の幸福ではない。もし個人の幸福と社會の幸福とが矛盾する場合——社會に矛盾が存在し、不完全であるかぎり、現實にこのやうな場合の方がむしろ多いことをミルは認めてゐる——、個人の幸福を犠牲にしても社會の幸福に貢獻することが人間最高の美德であることも彼の主張するところであり、こゝに彼のいふストア的要素が見られるのである (ibid. p. 15)。勿論彼はあくまで功利主義者であつて、ストア學派の人々とは異なるけれども、その生活態度に一脈相通するところのあることは否定出来ない。普通の常識より見れば、ミルの以上のやうな主張は、誤解をまねきやすいベントムの概念規定を適當に修正して理解しやすからしめた點を認めねばならぬだらう。しかしながら誤解をまねきやすいからといつても、幸福を「快一般と考へ、何等その間に質的區別を認めないことをかなりはつきり述べてゐるベントムの幸福の定義は、先の非難をまぬかれるためには、ミルの主張するやうに修正するべきであらうか。又ミルのやうに質的區別を導入することによつて、幸福の量的測定は否定されたのであらうか。一見そのやうにみえるけれども、しかし異質の快の評價も二者を共に體験した人の評價を基準とする比較によつて爲されねばならぬと彼は考へており (ibid. p. 8)」、ミルの導入した快の質的區別も、グロートのいふやうに、「違つた仕方によつて、即ちベントムの方法であつた明確な分析によつてではなく、人間の經驗や、そのやうな分析を伴はぬ證據によつて評價された量」(Grote: Examination of the Utilitarian Philosophy, p. 49) と評すべきであつて、功利主義の原理に立つかぎり眞に快の質的區別はありえない (ibid. p. 51) といふ批評のあることが注意されてよいだらう。勿論ミルの主張には相應の根據のあることはいふまでもないが、しかし少くともベントムの修正に關する限りでは、これが異論に讓歩し、これを説得するために爲されるといふことには疑問なきをえない。「私は苦と快といふ言葉を、ある快を除外したり、ある苦を否定したりするために、何等か勝手な定義を發見することなく、その普通の意味で使ふのである」と言ひ切つてゐるところからも、ベントムにはミル

の修正を許さぬ獨自性があるのではないかと想定するのがむしろ自然といふべきではないだらうか。このやうな想定の上にベンタムに獨自のものと思はれる幸福の概念の内容と意味とを探り出すことに努めることにしよう。當然この探求は先に指摘された二つの問題點を中心として爲されねばならないのであるが、第一に快が何等質的區別なくして尙幸福でありうるのは如何なる根據に基くのであるか、又その場合の幸福の具體的内容とその意味は何であるか、第二に幸福計算が前提してゐる快苦の量的測定の可能性は何であるかが問はれねばならない。これらの問題を検討するに方つて、前節の終りに指摘されたやうに、一般的抽象的に論ずる態度を捨て、ベンタムが前提してゐると思はれる人間、及びその歴史的社會的背景との關聯に於いて考察することが必要とされたことを想起せねばならない。

ベンタムは人間の追求すべき價值、目的及びこれを實現するための手段、施策等については實に老大な著述を遺してゐるにも拘らず、人間そのものについては、まとまつた著作を殆んど遺してゐないで、唯所々で斷片的に述べてゐるにすぎないのである。しかしこのことは、彼が人間を前提としてゐることと矛盾するものではない。何故ならば、彼の前提してゐる人間の切實な關心が人間そのものの自覺ではなくてむしろ實踐活動であるならば、人間そのものの反省はこれらの人間にとつて切實な要求ではなかつたからである。しかしながら彼の思想を考察する我々にとつては、思想と前提された人間との對應を眼目とする限り、このやうな事情は決して好都合とはいへない。従つて斷片的な彼の言葉から彼の前提してゐる人間の像を構成するといふ面倒な事柄が我々には必要なものである。ベンタムの前提した人間を構成する一つの重要な鍵は、彼の快と苦の感情の性格の中に見出される。我々はすでに快苦についてのベントムの言葉を引用してその大要をみたのであるから、こゝでは重複を避けて、今の場合に重要と思はれる性格だけを抽出するにとゞめよう。第一は快と苦が唯一の實在的なものであるといふ點である。實在的なものであるといふのは、人間の行動や思考にとつて強力に支配する力であるといつてよいであらう。快と苦とを「抵抗しがたい感情」(Bentham: Theory of Legislation, p. 2)とベンタムが呼ぶのもこの意味からと思はれる。それ程に快と苦の感情の支

配力は強大であり、根源的である。第二は、快と苦が形而下的であり、日常的なものであつて、何等形而上學的な反省の對象でなく、自然のままの状態として把握されてゐる點である。従つて先に引用した彼の言葉通り、日常經驗される快苦の感情に何等哲學的反省に基く特別の區別を設けることなく、その總てが含まれてゐるのである。この二つの性格がいれば彼の快苦の感情の重要な特徴となつてゐる。ところでベンタムが人間について語る場合に比較的多く快苦の感情について語つてゐるのであるが、それは何故であらうか。その理由の一つは、ベンタムの立場があくまで經驗論であるから、人間そのものも經驗される限りに於いてのみ語られ、又語られねばならず、經驗される限りの人間の實在性はいきおひ心理現象とならざるをえないからである。しかし心理現象の主内容が快と苦の感情であり、又この感情のみが實在的と規定されてゐる根據については、更に一步をすゝめて、快と苦との感情といふ現象をして現象せしめる、いはば人間の實在の核心を明かにすることが必要であらう。元來快と苦との感情は、その對象たるべきものと、感情そのものを持つものとを豫想する。感情を持つものとは「快を追求し、苦を避ける」當のものの意味する。快と苦とは追求と回避との原因とはなりえても、追求又は回避するものではない。快と苦とはすでに價值的區別を表はしており、この區別をして區別たらしめるものがその根柢に豫想されねばならぬ。快と苦と、その根柢に豫想されるものとの人間存在の核心に於ける關聯のメカニズムは、例へば古典的な一例としてホッブスの人間像の中に見出されるであらう。人間の生命活動が經驗しうる活動として現はれる以前に人間の身體の内部にひそむこの活動の始源であるものをホッブスは「努力」endeavour (Hobbes: Leviathan, p.23, everyman's library)と名づけてゐる。このやうな「努力」をひきおこすある對象に向ふ場合、「努力」は「欲求」appetite 又は「欲望」desireとなり、「努力」があるものから遠ざからうとする場合、「努力」は「嫌惡」aversion となる。そして「欲求」又は「欲望」が特定の對象と結びつくとき「愛」love が、「嫌惡」が特定の對象を持つとき「憎」hatred が各、基本的感情として成立する (Ibid. p. 23-24)。これがホッブスの把握した人間の行動と感情との基本的なメカニズムであつ

て、所謂「努力」が感情の根柢に豫想されるものであり、いはば人間存在の核心そのものといふべきものである。ホッブスのこの「努力」は普通「自己保存」self-preservation (H. Shidgwick: History of Ethics, p. 167) への「努力」と解される。換言すれば「自愛」self-regard (ibid. p. 164)ともいへよう。ホッブスの前提した人間の基本的性格がエゴイズム (ibid. p. 165) と解釋されるのもこの點に基いてのことはいふまでもない。ホッブスのこのやうなメカニズムの解明によつて初めて人間の行動と感情とが合理的に把握されると共に、人間存在がその實在性の核心に於て明かにされることが出来たのであるが、こゝでベンタムに於いて求められてゐるのも亦このやうな人間の實在性の核心についての説明に外ならない。

ベンタムに於いてこのやうな説明を得ることが出来るであらうか。もし出来るとすればどのやうなものであらうか。このやうな我々の關心にとつて興味深いのは、ベンタムの「行動の發條の表」Table of the spring of action (Bentham: Works, vol. i. p. 197) と名づけられた小著である。行動の發條といふのは、丁度バネが物體を弾き飛ばして運動を起させるやうに、人間の行動を起させる力をもつた、いはば人間の内部に比喩的に想定せられた一種のメカニズムに外ならない。この著に於いてベンタムは具體的な例を擧げてこれを説明しようと試みてゐるのである。「行動の發條」とは何であらうか。「動機にのみ行動の發條といふ名稱が直接適用せられる」(ibid. p. 205) といふ言葉から、動機がその實體であることが知られる。動機は、ベンタムによれば直接意志に働きかけるものと、理解力に働きかけるものとに區別されるのであるが、前者は對象に應じて「欲望」desire、又は「嫌惡」aversion となつて直接に行動を擊發する。後者は行動の狀況を理解することによつて、前者の働きをより有効ならしめる働きをなすものであつて、「熟考」consideration と名づけられる (ibid. p. 207)。その働きには直接間接の區別があるにせよ、動機は行動に接觸して、これを恰も發條のやうに擊發する當のものである。では實際にこの發條はどのやうに働くのであるか。ベンタムの説明を要約すれば大體次の通りである。一般的にいへば、「行動の發條」は動機であるが、具體的に

如何なる動機が働くかといふことを明瞭に理解するためには、次のやうな關係から説明されねばならない。具體的に動機の種類と内容を決定するものは快苦の種類と内容である。これらの感情が具體的にどのやうなものであるかわかるならば、これに對應した「關心」interest——これについては後に觸れられる——が具體的にわかる。そこで動機は具體的に次のやうに成立する。即ち行動を誘ふ原因がもし快に屬する場合には、關心は欲望を生み、もし苦に屬する場合には、關心は嫌惡を生む。勿論欲望と嫌惡といふ區別は動機の二つの基本的傾向であつて、動機は對應する感情に應じて種々様々の具體的内容をもち、具體的行動を起すやうに働くことはいふまでもない。この關係を逆にいへば、ある具體的な内容をもつた動機が存在すれば、これに對應して欲望又は嫌惡の原因となつた快又は苦の感情があり、又これに對應した關心が存在すると確信してよいのである。行動に關して我々が正當に價値を評價しようとするならば、このやうな關係を明瞭に把握したうへでこれを行はねばならない (*Ibid.* p. 211) とベンタムは述べてゐる。一般的に「行動の發條」のメカニズムを説明すれば大體以上のやうなものであるが、ベンタムのあげてゐる「行動の發條の表」の中、一つの例を擧げてみよう。第四表は富に關する事柄から導き出される快と苦とに對應した「行動の發條の表」である。快と苦の感情の内容は「所有、結實、取得、流入、富裕の快」、及び「缺乏、損失、貧乏、困窮の苦」であり、これに對應する關心は「金錢的關心、又は財布の關心」と名づけられ、更にこれに對應する動機は次の三つのものに區別されて表示される。「中性的なもの」neutralとしては、「生計の手段、相當な資産、富裕等の欲望、必要、期待、……及び損失、貧乏等の恐怖」等があげられ、「正しいもの」eutogistic には「經濟、節約、……熱慮、細心」等、「誤れるもの」dislogistic としては「吝嗇、貪欲、腐敗」等があげられてゐる。以上が第四表の概要であつて、先に一般的に述べられた「行動の發條の表」のメカニズムの一つの具體的な發現の例である。

「行動の發條の表」に關する説明で、尙重要な一つの概念が説明されずに殘されてゐる。それは關心である。これ

はどのやうなものであるか。ペンタムによれば、「ある事柄が多かれ少かれある人にとつて快、又は苦の免除の源であると考へられる限り、彼はその事柄に關心をもつといはれる」(ibid. p. 207)。例へばある事物の使用とか、又はある人の奉仕等によつて、又はある行動をなすことによつて快がえられるやうな場合に、人間はこれらの事物、人、行動等に關心を持つといはれるのである。更にペンタムによれば、「關心についていへば、無關心的 *disinterested* といふ言葉の……最も廣い意味に於いて如何なる人間の行動も嘗つて無關心的ではなかつたし、又ありえないのである」(ibid. p. 211)。従つて關心は人間の行動に必ず伴ふものといはねばならぬ。このやうな説明から、ペンタムの説明の一つの特色に氣付かれるであらう。それは關心についての説明がかなり徹底して經驗論の立場から爲されており、關心が主として經驗され意識されたものとして語られてあるといふことである。例へば關心は先の表に於いては、いづれも快苦の感情に具體的に對應する内容をもつたものとして列擧されてあるのもそれであり、又ある事柄に快の源があると考へられる限りに於いて、人はそれに關心をもつといふ説明の仕方にもうかがわれよう。従つてペンタムの説明通りに受けとるとすれば、關心も快と苦の感情や動機と同様に經驗される限りに於いて實在するものと考へられるであらう。確かに具體的な内容を持つ限り、關心はそのやうなものであるかもしれない。しかし關心にはそれ以上のものが含まれてあるやうに思はれるのである。それはどのやうなものであるか。又如何なる理由に基いてそのやうにいへるのであるか。「行動の發條」のメカニズムの説明に際して關心が我々に知られるのは、先づ快又は苦の感情が知られることを予想するのであるが、又動機との關係に於いても同様具體的に或る動機があることによつて、これに對應した關心の存在が反省され、確信されるのである。このやうな關係は、關心が快と苦との感情や動機といふ現象に比較すれば意識にとつて後に現れるといふことを示してある。ところが快と苦との感情を原因として動機が成立するメカニズムに於いては、關心は原因に應じて動機を生みだすといふ機能をもつたものとして説明せられてゐた。そしてまさにこの機能こそ所謂經驗論の立場では充分に説明出来ない事柄に屬してゐる。即ち我々が普通に經

驗するのは快苦の感情とこれに對應した動機だけであつて、動機の成立する過程としてのメカニズムは意識の背後にありながら、しかし實在するものとして假定されねばならぬ筈である。何故ならば快苦の感情が實在的なものであり、これに對應する動機も亦實在的であるとすれば、動機を生み出す關心は實在的なものに實在上先行する實在といはねばならぬからである。意識に對しては經驗的なものより後であり、實在上はこれに先行するものこそ、例へばカントの實踐的自由がさうであつたやうに、人間の實在の核心であるものに特有の性格といふべきであらう。關心に含まれる經驗される現象以上のものといふのは、人間の實在性の核心としての性格と機能である。關心が實在性の核心として承認されねばならぬ一つの理由が示されたが、尙一つの理由をあげることが出来る。「行動の發條の表」に列擧された關心はいづれも具體的な内容をもつたものであるけれども、皆價值の上では無記である點が注目されてよくだらう。快と苦とは勿論のこと、動機も亦こゝでは價值的差別を含むものとして表示されてゐるのに對して、關心だけが無記であるのは、先に述べられたその機能からいつて價值的差別をして差別たらしめる根據としての無記と考へるのが至當であらう。快と苦とは本來ある對象から受動的に感じとられた價值的差別であり、欲望と嫌惡とは、ある對象への能動に轉じた價值的差別の表明であつて、このやうな受動と能動にみられる價值的差別には、この差別をして差別たらしめる一つの根源的なもの、即ち關心が予想されてゐなければならぬ。全く無關心な人間にとつては、能動と受動のいづれに於いても價值的差別は無意味であり、假令あつたとしても殆んど意味を持たないだらうからである。以上の二つの理由が大體誤りなきものとすれば、ペンタムの「關心」がホッブスの「努力」と大體同様の地位と意味とを人間存在に於いて持つものといつてよいのではないだらうか。我々が求めてきたペンタムの前提する人間の實在の核心には、關心を根據とする「行動の發條」といふメカニズムがあると想定することが許されるだらう。先に快と苦の感情が實在的であると共に、人間について語られる場合の主内容であることが指摘され、その根據が問はれたのであるが、今やその根據が明かになつた筈である。快と苦の感情の實在性は、關心といふ實在の核心の受動的反應

としての實在性であり、又快と苦とが特に感情に於いて基本的であり、主内容となるのは、關心の受動的反應が快と苦とを基本的性格とする感情として發現するからである。ホッブスにとつて「愛」と「憎」が基本的感情であつたやうに、ベンタムにとつて「快」と「苦」が基本的感情であるのは、いづれも人間の實在の核心に「努力」又は「關心」があることに基いてゐるからであるといふことが出来る。

(註) 「行動の發條」の表の關心と感情との對應の例を若干擧げておかう。

第一表、味覺(又は滯重)の快苦——味覺(又は酒樂)の關心

第二表、性欲の快苦——性的關心

第四表、富から生ずる快苦——金錢的(又は財布の)關心

第五表、權力、統治、支配の快苦——勢の關心

第八表、名譽の快苦——ラッパの關心

第十表、同情の快苦——ハートの關心

第十二表、勞働、勞苦の苦——枕の關心

ホッブスの場合人間の基本的性格がエゴイズムと解釋されるのが普通であるが、ベンタムの場合人間の基本的性格はどのやうなものであらうか。この點に關する限り「行動の發條の表」といふ著作に於いては、これを決定する根據は示されてゐない。すでに指摘しておいたやうにベンタムの經驗論の立場上、彼は關心を人間の一般的性格としては取扱つてゐないし、その上ベンタムが表としてあげてゐる關心は、數の上で自愛的な傾向の強いものと、これに屬しないものとは大體同數であり、人間の一般性格について決定的なことはこの表から導き出すことが出来ないからである。このやうなベンタムの態度は前期の彼を大體特徴づけるものやうであつて、經驗の忠實な分析にあくまで徹しようとすると共に、更に又人間の利己的傾向をもとより充分知りながら、尙我々が經驗しうる利他的傾向や善意を信ずる「實踐的博愛主義者」(H. Sidgwick: History of Ethics, p. 213)としての彼の反映でもあらう。しかし彼の態

度は、彼が所謂「哲學的急進主義」^(註一) *philosophic Radicalism*——アレイによれば、大體一八〇〇年を境にして、その前後から徐々に轉向したものと考へられる——に轉向するにつれて變つてきてゐるのである。勿論彼の經驗分析の徹底した態度は變らないが、彼は人間を考察するに際して經驗的事實にみられる性格の列擧から一步すゝんで、基本的性格を明瞭に主張するに至る。公理ともいふべき「總てを包括する人間本性の原理」としてベントムは次のやうに述べてゐる。「生命の一般的性質として、總ての人間の心情に於いては自愛の關心 *self-regarding interest* が總ての他の關心を寄せ集めたものに優越する。もつと簡單にいふならば次のやうに、即ち自愛は優越する、又は次のやうに、即ち自己優先 *self-preference* は到るところに存在するといへる」(Bentham: Works vol ix. p. 5) と。この言葉のやうに、ベントムの人間の基本的性格についての見解が著しくホブズのそれに類似してゐることは注目されるべきである。先に「自己自身の快を追求し、苦を回避する」といふやうに説明せられた關心は今や端的に自愛の關心と規定せられることが出来る。もとよりこのやうな人間の實在的核心についての想定は理論的な獨斷であつてはならないが、實踐的活動——人間の實在性はこの場合直接に確認される——のメカニズムに關する事柄としての想定である限り許されるものと思はれる。

(註一) ベントムのあげてある關心を自愛的傾向の強いものと、これに屬しないものと分類すれば次のやうにならう。前者に屬するものとしては、「味覺の關心」、「性的關心」、「感覺的關心」、「金錢的關心」、「勞の關心」、「枕の關心」、「自己保存の關心」、「自愛の關心」があり、後者には、「望遠鏡の關心」——これは好奇心に關するものである——、「私室の關心」——これは親愛に關するものである——、「ラッパの關心」、「祭壇の關心」、「同情の關心」、「反感の關心」が屬する。

(註二) 哲學的急進主義とは大體一八〇〇年前後から、若干の學者のグループによつて推進せられた社會改革の運動に與へられた名稱であつて、ベントムはその指導的地位にあり、ジェイムス・ミル、リカード等は有名で有力なメンバーであつた。アレイによれば、この運動の發生には二つの原因が擧げられる。第一は當時イギリスの社會の各方面に現れた社會的危機であり、經濟的には保護關稅政策をめぐる大地主と産業階級との對立、救貧法の問題、人口問題等、政治的には産業革命の進行

による人口移動にも拘らず舊態依然たる腐敗選舉區の維持、因襲的で非能率な貴族政治等にこれをうかまふことが出来た。第二は自然科学、特にニュートンの古典物理学の確立によつて、社会科学にこれと類似の原理と方法による社會現象の合理的認識を可能ならしめ、社会科学の發達が促されたことである (E. Halsey: *The Growth of philosophic radicalism*, translated by Mary Morris, p. 3)。當時社会科学にたゞまはつてゐた學者が、社會に偶々現れた危機に對して、その控つて來る所以を尋ね、これに對する合理的對策を社会科学に基いて構想し、これを一般的に社會の改革に求めたのであつた。急進主義とはいふものの決して革命的ではなく、といつてニュートピアンでもなく、漸進的であり一言でいへば産業革命の進行と並行した資本主義的社會體制確立への改革運動であつたといふことが出来る。ペンタムがこの運動に参加することによつて、前期の政治家達の真誠と善意とを信する啓蒙主義者から彼等を敵としてこれと戦ふ積極的改革家に轉向したといふ個人的事情も注目すべき事柄であらう。

ペンタムの前提した人間の實在的核心とその基本的性格が大體以上のやうなものであるとすれば、これから彼の前提した人間を簡単に次のやうに性格づけることが出来るだらう。即ち一言でもつていへば、「關心的」・「感情的」存在——この意義については後に更に検討する機會があらう——である。このやうな人間は對象に對しては常に經驗的に感性を通して交渉し、受動的には感情的に反應すると共に、能動的には關心に基いて實踐的に對象に働きかけることを本質的活動としてゐる。いひかへれば「實踐的」・「感性的」存在といつてもよいであらう。觀想する人ではなくて、むしろ行動の人であり、自己の内面に沈潜する人ではなくて、むしろ感性の對象を追求する人である。このやうな人間のもつ生活感情は、従つて哲學的反省やこれに基く價值を含まず、全く日常的なものであり、價值判斷も亦一般的な思考様式と同様に功利性の原理に基く功利性の論理ともいふべきものであつて、「功利性の論理とは、總ての判斷の操作の場合に、苦と快との計算、又は比較から始めること、及び他の如何なる觀念の干渉をも許さぬことかゝる」(Bentham: *Theory of Legislation*, p. 3) のである。このやうな人間、即ち「實際にみられる本性をもつたやうな人間を私は目的としてゐるのである」(ibid.) とペンタムが語るとき、彼は哲學者としてではなく、平凡な日常

人の立場と關心に基いて人間を反省し、考察してゐることは明かである。彼の立場と關心がこのやうなものであつたが故に、彼の人間についての反省と記述とは断片的であるにとどまつたわけである。平凡な日常人の關心は、人間自身の哲學的な自覺よりももつとちがつた事柄にあるからである。そこでベトナム自身積極的に語らず、しかも自明のものとして前提した人間を理解するためには、以上のやうな人間の一般的規定を更に時代環境との關聯に於いて考察して、その具體的な姿に於いて把握せねばならぬ。

(大阪大學文學部「倫理學」助教授)

(未完)

前 號 目 次

學習について……………	矢田部達郎
辯別學習の轉移……………	本吉 良治
「特に動物心理學の領域において」	
言語學習に於ける類似性の問題……………	梅本 堯夫
彙報	
新着外國雜誌所載論文一覽	