

## 幸福と人間像 (承前)

——ベンタムの幸福の概念について (I)

### 四

ベンタムの生涯を中心としたイギリスの時代背景の一般的傾向を概観しておく。十六世紀に入つてやうやく中世から近世に入つたイギリスは、十七世紀には有名なクロムウエルの革命と名譽革命とを経て國內主權の問題をめぐる鬭争に一應の終止符を打ち、議會内閣制度の確立によつて近代國家の體裁を整へ、十八世紀に入つて大ブリテン連合王國を形成して、いよ／＼大英帝國の建設に乗り出さうとしてゐた。當時の政治は大體地主貴族の利益を代表するトリー黨と、一部の地主貴族と主として商業階級の利益を代表するホイッグ黨とによつて二分され、前者は減税と對外平和を、後者は利潤追求と武力鬭争をも辭せぬ海外發展を各々目標としており、大體相互に相反する利益を旨指しつゝ、對外的には大英帝國として行動することにより、時には均衡し、時には相争ひつゝイギリスの政治を指導したのであつた。しかしながら大英帝國の建設といふ當時のイギリスの一般的な發展傾向は商業と政府との同盟を大體基調としており、對内的には國債制度や英蘭銀行の設立、對外的には植民地經營にその代表的な例が見られるのである。特に列強と争ひつゝ爲されたアメリカ、インドの植民地經營は、自國本位のマーカントイル・システムによつて莫大な利潤をあげ、廣大な市場の開拓と相俟つてイギリスに豊富な物資を恵み、繁榮と享樂とを齎したのであつた。

これらの諸事情はイギリス國內に商業に對する關心をあらゆる階層に擴げ、投機熱が盛んになつて弊害をさへ生むに到つた程であつた。しかし發展する商業の利潤が資本化することによつて一つの轉機が訪れることになつた。その一つは一七七六年にその初版が出たアダム・スミスの「國富論」によつて代表されるマーカントイル・システムの批判と、自由放任の提唱であり、他は同年頃から徐々に各方面に擴がつたといはれる産業革命の進行であつた。植民地經營による市場の擴大、商業利潤の資本化、農村より追ひ出されて生産手段から解放せられた貧民、更に機械の發明による生産手段の能率化等産業資本主義を發展させる諸條件がそろふことによつて、大體十九世紀前半までに、交通通信機關の發達と相俟つて、資本主義は經濟的に社會を支配するまでに成長することになつた。ベンタムの生涯、特に彼の活躍した時代が大體産業革命の進行した時期と一致してゐたことは注目されてよいだらう。一八三二年——この年はベンタムの没した年である——の第一次選舉法改正こそ、經濟的に成長した資本主義が得た政治的支配への重要な第一歩であり、ベンタムが後半生に實現に努めた一つの大きな目標でもあつたのである。要約すれば、彼の時代的背景の一般的傾向は、資本主義が残存する舊體制と戰つて經濟的に社會を支配する體制にまで發展しようとする點に、換言すれば、經濟活動が經濟外的諸制約から自らを解放して獨立し、逆にこれを支配しようとする點に見出されるであらう。このやうな時代背景は當然人間の在り方に反映せざるを得ないと思はれるのであるが、このやうな時代背景に對應した人間とはどのやうなものであつたのであらうか。我々はその古典的一例をマンドヴィルの「蜜蜂の寓話」Fable of the Bees に求めることが出来るだらう。

マンドヴィル（一六七〇—一七三三）の活躍した時代のイギリスは名譽革命による議會政治の確立、國民の諸權利の保證、信教の自由、理神論的傾向等、政治、宗教、思想上大英帝國として發展する諸條件をそなへ、封建制度とこれの精神的支柱であつた教會の支配の崩壊と共に、植民地經營による繁榮と享樂の時代であつた。このやうな社會的發展は、當時尙残つてゐた政治上、法律上、道德上の舊體制を乗り越えて行はれる新しい社會體制の建設の中に見出

されたのである。この新しい體制を動かし、創りつゝある人間は當然新しい人間であり、實際上の活動も亦新しい原理に基いており、その基本的要求の政治上、法律上、道徳上の反映も亦新しいものであつた。マンドヴィルは新舊兩原理の相克の時代に、尙舊原理の根強い勢力の中にあつて、新しい時代の原理、及びこれに基いて行動する新しい人間とこれに對應してゐる社會構成とを鋭敏に看取して、これを大膽率直に喝破した人であつた。こゝではさしあたつて我々に必要な當時の新しいモラルをめぐる人間像がどのやうなものであつたかをみるにとどめよう。當時の新しいモラルの基礎は、社會的にはいふまでもなく當時發展しつゝあつた經濟活動とこれに對應してゐた社會體制であり、これを人間的にいへば、經濟を推進する活動の中に見出される人間の自然的欲望や感情の肯定であり、これらのものの舊いモラルからの解放であつたと思はれる。舊道徳からみれば、まさにこのやうな自然的な欲望や感情は惡徳であり、排斥されるべきものであつた。しかし新しい時代に現實に現れた社會の繁榮と利益とは實際これらの惡徳に基いてゐるのであるといふ點こそマンドヴィルの喝破した眞實であつた。彼が「蜜蜂の寓話」の副題に「私人の惡徳は公共の利益」“private vices, publick benefits” (Mandeville: Fable of the Bees, 上田辰之助「蜂の寓話」卷尾掲載の詩による)といふ皮肉な逆説的表現を使用したのもこのやうな事情による。では新しい原理とはどのやうなものであるか。

惡徳の根源である貪欲 *Avarice* は

かの呪われ、曲げられた有害な惡徳、

これは浪費 *Prodigality* といふ貴い罪の奴隸。

同時に奢侈 *Luxury* は百萬の貧者を備ひ、

忌むべき傲慢 *Pride* が更に百萬を備ふ。

羨望 *Envy* 自身、及び虛榮 *Vanity* でかへ

産業に對する奉仕者。

これらのいとしい愚さ

つまり食物、家具、衣服の移氣 Fickleness

そのおかしな馬鹿げた悪徳が

商業を動かすまでにその車輪となる。(Ibid. p. 10)

飽くことなく利益を追求する貪欲、これが産業活動の原動力であり、これに伴ふ様々な生活態度、感情、即ち浪費、奢侈、傲慢、羨望等も社會の繁榮を生む商業活動の車輪となり、人々に職を與へ、生計を營ませる原因とさへなるのである。一言でいへば、これら解放せられた人間の自然的欲望と感情とが、經濟活動の支配する新しい社會の動力となり、社會の繁榮と福祉との原因である點がアイロニーを伴つて指摘せられてゐるのである。しかしながらこれらの自然的欲望や感情が全く放任されてよいといふわけではない。

このやうに悪徳は發明工夫の才 Indenuity を養ひ

時期 Time と精勵 Industry とを結びつゝ、

生活の便宜 Life's Convenience へ

その眞の快樂 Pleasure、氣樂 Comforts、安樂 Ease とを

それ程までに高めるので、極貧のものも

以前の富者よりよい生活をし

これ以上加へる何物もない程だ。(Ibid. p. 11)

先の悪徳が新しい社會生活の原動力となつて新時代を創り、新しい價値を生むためには、もとより放任されてはならないのであつて、伴ふことを要する條件がこゝでは三つあげられてゐる。しかし我々にとつて注目すべき事柄は、

これら三つの條件が伴ふ場合に生み出される價値の實體である。これを客觀的にいへば「生活の便宜」Life's Convenience であり、このやうな生活の状態に於いて主觀的に感じとられる價値としては眞の「快樂」、「氣樂」、「安樂」があげられる。このやうな價値を伴つた生活が「よい生活」であり、「これ以上加へる何物もない」生活である。勿論この表現には皮肉と誇張がないわけではないが、新しい價値の宣言として注目すべき言葉である。

マンドヴィルとベンタムとは僅かの年月を距てて殆んど續いて同じイギリスの社會にその生涯を送つたのであるから、多少の相違はあるとしても、時代背景の一般的傾向には大差がなかつたとすれば、先に一般的に「自愛の關心」を核心とする「實踐的」・「感性的」存在と規定されたベンタムによつて前提された人間は、マンドヴィルによつて把握された資本主義社會を代表する人間と對應してゐるのではないか。一見すれば、確かにベンタムはマンドヴィル程にはつきりと具體的に人間を資本主義社會と結びつけてはゐないやうにみえるけれども、ベンタムの前提した人間も亦、マンドヴィルのゑがき出した人間と同様、資本主義といふ社會體制に對應し、この原理に従つて生活し、活動したのではないか。この點を検討しよう。この検討に方つて、ベンタムの著「立法の原理」の中の「民法」の章に述べられてゐる事例が注目に價しよう。そこでベンタムは立法者の一般的目的である社會的幸福實現のための四つの「從屬目的」<sup>(註)</sup> subordinate ends をあげてゐるのである。それは「生計」subsistence、「豊富」abundance、「平等」equality、「安全」security である (Bentham: Theory of legislation, p. 96)。一見して明かなやうに前二者は經濟活動に關する目的であり、後二者は法律、政治に關する目的である。或ひはこれら四つは、社會全般の幸福實現の社會的條件といつてもよいかもしれない。生計はいふまでもなく個人又は家族を單位とする生活の基礎であつて、必要 need と享樂 enjoyment とが二つの自然から與へられた強制力に基いて、人間は自ら勞働へ、生活の計畫へ、そして自己の能力の啓發へと向はざるをえないことによつて自ら維持されると考へられる (ibid. p. 100)。生計は小規模ながら個人の社會生活の基礎であり、經濟活動の必須の目標であつて、その内容は、人間にとつて最も根源的な自然

的欲望とこれに伴ふ自然的諸感情の發現であり、その肯定であるといふことが出来よう。個人的な規模での、マンドヴィルの所謂「生活の便宜」といつてもよいかもしれない。豊富はベンタムの前提した人間と資本主義體制との對應といふ點の考察にとつて注目すべき目的である。ベンタムは豊富の追求の三つの動機として「快の牽引」attraction of pleasure、「欲求の連続」succession of wants、「幸福増大への積極的欲望」The active desire of increasing happiness を挙げ、「享樂」enjoyment と「欲求」wants とを「社會の普遍的作用因」universal agents of society (ibid. p. 101) と名づけてゐる。これらは表現こそセンセショナルでもなく、逆説的でもないが、マンドヴィルの社會生活の原動力であつた惡徳と比較してみれば、よく似てゐるといふよりはむしろ同一の事柄を述べてゐるといつてよいのではないだらうか。兩者共に社會生活の原動力として自然的欲望とこれに伴ふ自然的感情を擧げてゐる點で、表現こそ違つてゐるが、同じであるからである。これらの動機に基き、生計以上に蓄積する努力によつて社會は豊富をうるのであるが、積極的な欲求の満足、即ち享樂の外に、戦争や凶作のやうな悪條件下に起る物資の缺乏に備へることも亦重要な意味をもつのであつて、「贅澤に満ち、施政の啓蒙的な國は飢饉の餘地がない。このやうなのがイギリスの幸福な状態である」(ibid. p. 102) といつて、ベンタムは豊富な祖國を誇つてゐる。しかも豊富の追求こそ、表現は平凡であるが、資本主義社會に特徴的な社會現象であることを想ひ合すならば、こゝに幸福の條件を見出す人間は、いふまでもなく本質的に資本主義社會體制に對應した人間でなければならぬであらう。次に順序が逆になるが安全についてみることにしよう。前二者が自然性に基いたのに對して、安全は人爲的であり、専ら法律及びこれの運營である政治に屬する。安全こそは「非常に貴い善であり、文明の獨特の指標」(ibid. p. 109) であるといはれる。何故ならば、これが財産を成立せしめ、生活に計畫性を與へ、現在ばかりでなく將來のためにも勞働することを可能にすることによつて、生計も豊富の追求をも可能にし、保證するものだからである。これと反對の状態、即ち野蠻状態、又は專制政治下の社會を想像すればこの點は理解出来る筈であつて、安全が「文明の獨特の指標」といはれる所

以である。最後に平等であるが、これは富の配分比例と幸福感の社會的増減との關聯についての條件で、「富の各々(註二)の部分(註三)は、これに對應する幸福の部分をもつ」(ibid. p. 103) こと、及び「等しくない財産をもつ二人の中で最大の富をもつものは最大の幸福をもつ」(ibid.) ことを前提として、「實際の比例が平等に近づけば近づくと程、幸福の總量は大きくなる」(ibid. p. 104) ところに平等が幸福の條件である理由があるのである。しかしながら平等が悲慘の平等ではなくて、幸福の平等でありうるのは何によるのであるか。これに對するベンタムの見解は興味深い。「その農業、製造業、商業に於いて繁榮してゐる國民には、平等へ向ふ絶えざる進歩があることは注目に價する」(ibid. p. 123) と。社會の繁榮が平等を幸福の條件たらしめるのである。ところで平等と安全とは矛盾しないであらうか。確かに矛盾する場合が事實存在する。しかし今の言葉にあつたやうに、繁榮する社會に於いては自ら平等へ向ふ傾向があつて、矛盾は徐々にはあるが調整されてゆくものと考へられる。何故ならば、「勞働なき享樂」を求めぬ貴族階級と、「暗黒と缺乏」の中に沈んでゐる農民階級に分裂してゐた封建制度が崩壊し、勤勉な人々がその廢墟から新しい文明社會をつくり出して、その大多數が近代文明社會の幸福にあづかることが出来るやうになる (ibid. p. 123) からである。このやうな見解は、封建制度と戦ひつゝ、一步一步と支配體制を確立してゆく初期資本主義社會の樂天的風潮の反映であつて、我々にとつては問題であるとしても、當時としては當然の事柄であつたものと思はれる。ベンタムのあげた以上の四つの從屬目的を簡單にまとめるならば、安全と平等とは資本主義社會の法律的政治的要求の反映であり、幸福の實質的條件といふことが出来るならば、安全と平等とは資本主義社會の經濟的要求の反映であり、幸福の形式的條件といふことが出来るだらう。従つてベンタムの前提した人間が、資本主義社會を反映したこれらの諸條件に於いて幸福を見出すといふことから、幸福が人間の本質的な最高の價值である以上、この人間自身が資本主義社會に對應し、本質的にこれに結びついた存在であると結論してよい筈である。マンドヴィルによつてセンセイショナルに、そして又逆説的に語られたその人間が、ベンタムの前提した人間と同一ではないかといふ先の豫想は當つてゐた

といふことが出来る。先に自愛の關心を實在の核心とする「實踐的」「感性的」存在と一般的に規定せられた人間こそ、ベンタムの時代に於いては、具體的に資本主義社會に於いて生活し活動する人間と對應してゐたのである。社會生活の原動力である人間の自然的欲望や感情はいふまでもなく自愛の關心の能動的發現であり、受動的反應であることは説明を要せずして明かだからである。以上に於いて、ベンタムの功利主義に對應するものとして前提せられた人間の一般的规定とともに、その具體的な存在を社會的背景との關聯から一應明かにすることが出来た。

(註一) ベンタムは「立法論」の「民法」の章で次のやうに述べてゐる。「權利と義務とを頒布するに方つて、既に言はれたやうに、立法者は社會の幸福をその目的とせねばならない。そのやうな幸福が如何なるものに存するかを検討することによつて我々は四つの從屬目的、即ち生計、豊富、平等、安全を見出すのである。これらの總てのものに於いて享受が完全であればある程、社會的幸福の總計もより大きいのである」(Bentham: Theory of Legislation, p. 96)と。從つて從屬的目的は社會的幸福、即ち「最大多數の最大幸福」といふ一般的に規定された幸福を、民法の領域に於いて具體的内容を伴つて實際の社會生活に實現するために、具體的に目指すべきものを意味しており、ベンタムの幸福の概念の具體的内容を窺ふには極めて重要な注目すべき概念である。

(註二) この場合の「富とは生計が豊富に役立つべきものを意味する」(ibid. p. 104)。

(註三) 富との對應で考へられる場合に、「幸福とは、幸福をうる一定の機會を意味する」(ibid.)とベンタムは註を附加してゐる。ベンタムによつて前提せられた人間が一應明かにせられたのであるから、先に指摘せられたまゝで保留されてゐた二つの問題を想起して再び検討を加へねばならない。第一の問題は、快が何等の質的差別を含むことなく幸福であることの出来る根據に關するものであつて、言ひ換へれば、快一般を幸福の内容とするベンタムの幸福の定義は如何に解釋すべきかといつてよいであらう。この定義はどのやうな意味で承認さるべきであらうか。快を差別なく幸福の内容とするといふやうな一般的规定だけを考へるならば、單純に承認しえないやうな快も想ひ浮ぶことであらうし、幸福の定義としては適切でないと思はれるのも無理のないところである。しかし實際にはあまり思辨的でもなく、又空想的でもなくて、主として實生活の中に活動することによつて生計を維持し、更に利益を追求することに關心をいだ



く實際的な人間——資本主義社會の代表的人間——にとつては、單に空想せられた快や、想ひ浮べてみても實際に得られさうもない快、又どれだけ欲求しても世間の許しそうな快等にはあまり關心を拂はないであらうし、實生活の複雑な諸利約から、實際に求めて得られる快がかなり制限せられたものとならざるをえないといふ普遍的な體驗に基く常識にむしろ彼等は従ふであらう。ベンタムが擧げた四つの幸福の條件は、恐らく最少限度の必要條件といふべきものであらうが、彼が實實生活の上で幸福の具體的内容をどのやうに考へてゐたかを示すものとして興味深い。ベンタムが幸福といふ概念によつて具體的に念頭においてゐるその内容は、恐らく先の四つの條件を骨子とし、極めて實生活に密接に對應した常識的なものであつたにちがひないと思はれるのであるが、しかも彼が快を一般的に幸福の内容と考へたのは何故であるか。ベンタムは生計と豊富とを幸福の質質的條件として擧げてゐるのであるが、これら二條件の目指すところは「必要」と「欲望」といふ人間の自然性を満足させること、換言すれば積極的に肯定すること——「享樂」がまさにこれである——であり、この點が自愛の關心の目指すところであると同時に、これが質質的には幸福の本質的内容でもあつた。もとより人間の自然性、即ち自然的欲望やこれに伴ふ感情を無條件に肯定することが、社會生活を矛盾と對立におとしされることは説明を要せずして明かであらう。従つて幸福がベンタムによつて一般的に快と定義されるならば、それは人間の自然性の積極的肯定としての快と解釋する外ないと思はれるのであるがしかしそのためには恐らくある特定の社會的條件を必要とするにちがひない。そして必要とされる社會條件がどのやうなものであるかについては後に檢討される筈である。それは兎に角としてベンタムの幸福を人間の自然性の積極的肯定としての快と解釋するならば、人間の自然性——これがベンタムの人間の實在にとつて本質的と思はれるのであるが——にとつての本質的區別は、これを肯定するか、又は否定するかといふ意味での快か苦かでなければならぬ。この場合の自然性は價值的差別以前の根源的自然性——關心はまさにこのやうなものであつた——と解されねばならないであらう。これに對してジョン・ステュアート・ミルが指摘してゐるやうに、快にも、より望ましいものと

さうでないものがあり、質的に區別して評價すべきではないか。従つて「満足してゐる豚であるよりも、不満足な人間である方がよく、満足してゐる愚者であるよりは、不満足なソクラテスの方がよい」といはれて然るべきではないだらうか。確かにこのやうな區別は存在するであらうし、必要でさへあるかもしれない。何故ならば、ベンタムのやうに自然性の積極的肯定としての快を繼て幸福と考へるならば、本性自愛的な人間の快の追求は利己的となりやすく、利己主義は人間の性格をゆがめ、腐敗墮落せしめるものであるし、又低級で有害な快の追求は人間の品性を下劣ならしめ、到底幸福の名に價せぬやうな状態に陥らしめるのではないかといふ尤もな疑ひが生ずるからである。従つて快の追求に、人間の性格を高潔ならしめ、品性を高める高級なものと、これを腐敗せしめ、下劣にする低級なものとの區別を認めることこそ幸福を正しく把握するために必要缺くべからざることであるやうに思はれる。しかしそれにも拘らずベンタムはこのやうな區別を少しも認めなかつた。従つてベンタムの前提した人間はその本性よりして一般的にいふならば、常に利己的になる傾向を含んでおり、腐敗と墮落の危険に曝されてゐるのではないか。確かにある意味でその通りである。しかし尙快一般がこのやうな危険をまぬかれて幸福でありうるとすればその根據はどこに見出されるのであらうか。先に指摘されたやうに、實際の社會生活に於いて大部分の人々の求める快が極めて限られた隠微なものであることが彼の念頭にあつたことも確かに一つの理由であると思へるのであるが、しかし實際生活に於いて幸福がこのやうなものである根據が示されねばならない。このやうな根據はベンタムの幸福が「最大多数の最大幸福」である點に、即ち幸福が單に個人の問題ではなくて、多数者間の社會的關聯と條件の下に於いての幸福、即ち「社會的幸福」である點に求めらるべきであらう。自然性の積極的肯定としての快といふベンタムに獨自の幸福の概念が尙よく幸福の名に價しうるか否かの検討は、従つて最大多数者間の社會的關係の考察が爲されるまで更に保留されねばならない。

ベンタムの幸福が一般に快と定義される場合、この快は人間の自然性の積極的肯定と解さるべきものと思はれるの

であるが、しかしながらマンドヴィルが指摘したやうに、このやうな意味での幸福は、従來の傳統的道德からみれば惡徳であつた。しかもまさにこの惡徳が資本主義的社會の原動力であり、社會の繁榮を約束するものであつた。従つてベンタムの幸福の定義は、マンドヴィルの逆説的表現がそうであつたやうに、資本主義社會の發展に伴ふ重要な價值基準の轉換の端的な表明と考へることが出来るのではないだらうか。傳統的道德が、自然的欲望や感情をどのやうな意味に於いてであれ、抑制すべきもの、又は否定すべきものと考へる限りにおいて、假令これらの道德が積極的どのやうなものもを原理としようと、總てベンタムの原理と對立するわけであり、ベンタムの原理はまさにこれら傳統的道德が共通に否定すべきものと考へたものを肯定するからである。しかもこの點をベンタム自身自覺してゐたやうに思はれる。それは次の點から窺へるのである。ベンタムは自己の功利主義の原理を主張するに方つて、自己の原理に對立する總ての原理を「禁欲主義的原理」と「共感又は反感の原理」とに大別し、これらの原理を否定することによつて、間接的に自己の原理を證明しようとしたのであるが、前者についてはすでに述べたので、こゝで後者について簡単に觸れておかう。「共感又は反感の原理」には、例へば「道德感」*moral sense*、「常識」*common sense*、「悟性」*understanding*、「自然法」*law of nature* 等が擧げられており、ベンタムは禁欲主義以外のもので自己の原理に對立する傳統的道德の原理を總ての中に網羅しようとしたもののやうである。ベンタムによれば、これらの原理に共通の點は、これらが各々自己自身だけで價值評價の充分な理由を持つものと考へ、「何らかの外的根據 *any extrinsic ground* を探求する必要を放棄してゐる」(Bentham: *Principles of M & L*, p. 16) ことにある。こゝでいふ外的根據とは「道德感」や「悟性」にとつての外的根據、即ち客觀的根據であつて、功利性の原理が意味されてゐることはないまでもない。従つてベンタムよりみれば、これらの原理は人間實在性から離れて想定せられたものである。價值評價は唯、共感又は反感によつてのみ爲される「氣まぐれの原理」(ibid. p. 13) 又は「眞實在のではなくて、名のみの原理」(ibid. p. 16) と非難せられる。このやうな非難の當否は今問ふところではないが、兎に角傳統的道德

の諸原理を一括して「氣まぐれの原理」又は「眞實在ののではなくて、名のみの原理」と大膽に非難したのは、これらの諸原理と功利性の原理の間に本質的な價値の基準の轉換があるからであつて、ベンタム自身にこの自覺があつたからではないだらうか。ベンタムに於けるこのやうな價値基準の轉換は、いふまでもなくマンドヴィルの喝破した當時の社會生活の偉大な歴史的轉換を反映して、新しい時代の生活原理として大勢の要求する新しい價値に對應するものであらう。勿論傳統的道德を一括して非難するやうな一見無謀に近い大膽さに對して、「總ての他の學派の思想家に對するベンタムの輕蔑、總て彼自身の精神、及び彼自身と同様の精神によつて與へられる資料だから哲學を創り出さうとする彼の決心、これが彼の哲學者としての第一の資格の缺如である」(J. S. Mill: On Bentham, p. 61)といふ批判も當然起るであらう。確かに彼には哲學者——既にみたやうに彼は自ら哲學者であることを拒否してゐるのであるが——としては缺陷があつたかもしれない。しかし傳統的道德に對する態度は、ミルのいふやうに、唯、この資格の缺如だけに基くものと考へることがむしろ問題であり、マンドヴィルの立場に近いベンタムの原理そのものの性格の然らしめるところであつて、傳統的道德との妥協を排して、むしろこれと對立したのは、偏狹といふよりは自己の原理に對する確信に基くといふべきである。

第二の問題は、幸福計算の基礎である快と苦との量的測定の可能性であつた。幸福計算こそは「功利性の論理」であり、功利主義的人間の判断、評價、思考を支配するばかりでなく、「最大多數の最大幸福」といふ命題もこの論理に基いてゐるのであるから、この問題はいふまでもなく、功利主義にとつて本質的な重要さをもつた問題ともいはねばならない。しかしながら快と苦との量的測定の可能根據を問ふことに對して次のやうな異論が出ることであらう。即ち共通する要素が何等なく、従つて相互に比較し測定することの出来ないやうな異つた種類の快と苦とがあるのではないか。例へば文學や美術の鑑賞、尊敬すべき友情、深遠な哲理への沈潜等、所謂精神的快と、肉體的欲望に結びついた快とは比較しうるであらうか。更にこれに加へて、快や苦は人々によつて感じ方が違ひ、同一人に於いて

も場合によつて常に必ずしも一樣でないのが普通であるとすれば、客観的に比較し測定することが果して可能であるのかどうか疑問であらう。むしろ可能根拠を問ふこと自體無意味な企てではないか。確かに快と苦とを單に抽象的に主観的感情として取扱ふかぎり、これを比較し測定することは恐らく不可能に近いであらう。しかしながら我々の實際の生活内容は、相互に關聯のない抽象的な感情の寄せ集めではない。我々の實際の生活は自然的にも社會的にも、ある基本的條件と地盤——ベントムの擧げた四つの從屬目的を想起せよ——の上に成り立つており、これらの條件は實質的に必要缺くべからざるものであり、普遍的とさへいふことが出来る。従つて生活を營む上に於いて、これらの條件を維持することは總ての人々にとつて最大の關心事でありこれらに對する感情も價值評價もかなりの程度に共通し、一致すると考へてよい。社會生活を實質的に支配する基本的な諸條件以外の事柄については先の異論の生ずることも認めねばならぬ。しかしその場合には、比較や測定の意味は主として個人の問題であつて、この點は當事者の個人にまかせざる外ないであらう。そして又それで足りる事柄である。何故ならば、本來比較と測定とが客観的であり、従つて又重要な意義を持つのは、これが人間生活の自然的、社會的な基本的諸條件に主として關心をもつ社會理論としての功利主義にとつて本質的な操作であるからである。

快苦の量的測定の客観性の根拠は何であらうか。先づ快と苦といふ感情の主観性が客観的なものに關聯せしめられねばならぬ。これは快苦の對象に求められねばならぬのであるが、このやうな對象は大體普遍的に快又は苦の感情を呼び起すものであることが前提されねばならぬ。即ちこれらの對象は社會に廣く普及し、普遍的な評價や欲求の對象であり、同時に必要缺くべからざるものでなければならぬ。このやうな對象は當時の發展しつゝある資本主義社會に於いては、生活内容に關して特權的差別を排して、平均化され普遍化されるとともに、又多様化され、豊富にされる。わけても經濟生活が社會の基礎として重要な地位を占め、社會生活を益々強く、廣く支配してゆくことは注目すべき現象である。従つて快苦の客観的で普遍的な對象がこの中に求められることは當然であるといはねばならない。

「功利主義的モラリストが結局のところ考慮しようとした唯一の快は、我々の精神的習性の働きにはなく、贈與、賃金、又は報酬のやうな外的諸原因にその源をもつ快、即ち一言でいへば、法律や經濟の下に含まれるそれらの快であつた」(E. Haldry: the Growth of philosophic radicalism, p. 469)と云ふ言葉は、あなたがち誇張に過ぎるとはいへないのである。何故ならば、ベントム自身「富の各々の部分は、これに對應する幸福の部分を持つ」と語り、「等しくない財産を持つ二人の中で最大の富を持つものは最大の幸福を持つ」とも述べてゐたことは既にみた通りであるが、明かに富と幸福との對應が考へられてゐたからである。しかも生活内容が豊富になり、多様化するにつれて、異種類的生活物資が量的に測定せられる必要も増すのは自然である。この必要に應じて現實に質的區別を量化する媒介となつてゐるものはいふまでもなく貨幣に外ならない。富が一般的にいつて幸福に對應するとすれば、富を支配する重要な手段である貨幣が普遍的價值を獲得することは當然といはねばならない。従つてベントムは端的に次のやうに斷言する。「貨幣は苦又は快の量の測定の手段である。この手段の正確さに満足しない人々は、より正確であるべき他のものを見つけ出すか、政治學又は道德に別れを告ぐべきである」(Bentham's Economic Writings, vol. i, p. 117)と。交換が社會關係を廣範に支配してゐる社會に於いて、日常生活のかかりの部分が貨幣に依存してゐることは否定しえない事實であり、快が平凡な日常的人間の幸福であつたやうに、主として貨幣によつて物事の價值を比較し、測定する功利性の論理も亦日常的人間の思考様式といつてよい。一般的抽象的に考へるならば、一見して何の關係もないやうな快と苦との間にも、實際生活を具體的内容に關して客觀的にみれば、かなりの關聯のあることが認められるだらう。貨幣による評價が人間にとつて唯一の、しかも望ましいものであるかどうかといふ點については勿論問題があらうが、こゝでは、この評價が功利性の論理として社會的普遍性と合理性とをもつて現實に社會を支配してゐる事實を認めるにとゞめておかねばならぬ。今の場合問題は、快と苦との量的測定の可能性の根拠が何であり、又現實にそれがどのやうなものであるかといふことであつて、眼目は社會全般にわたつて爲されてゐる評價の正確さと合理性にあるからである。(未完)