

## 幸福と人間像 (完)

— ベンタムの幸福の概念について (I) —

岸 畑 豊

## 五

我々が直接考察の對象としてゐる「最大多数の最大幸福」といふ命題に關して、前節では主として幸福の概念の内容及びその意味について検討を加へたのであるが、次にこの命題が全體として何を意味してゐるかが明かにされねばならぬだらう。このことは幸福の概念の解釋の當否を決定する上に於いても必要であつたことが先に指摘されてゐたからである。この命題は全體として何を表現しようとしてゐるのであらうか。「總ての國家に於いて、政府の正當な本來の目的は、この社會を構成する總ての個人の最大幸福であり、換言すれば最大多数の最大幸福である」(Bentham: Works, vol. ix, p. 5) といふ言葉よりすれば、「最大多数」といふ不定の數を用ひてゐるにも拘らず、それは「總ての個人」と同じ意味に用ひられており、この命題は一應社會全體にわたる幸福とも解されるだらう。何故ならば「社會の利益とは……その社會を構成する銘々の成員の利益の總計である」(Bentham: Principles of m. & l., p. 3) からである。しかしながら「社會とは、いはばその成員を構成すると考へられる個々の人間から成るある假想體 a fictitious body である」(ibid.) から、社會そのものの幸福といつても、あくまで成員である個人の幸福の總計であつて、社會は決して個人から獨立した實在ではなく、又社會の幸福といふ個人のそれと全く異質的内容をもつた幸福が存在する

わけではない。勿論社會には個人に解消し盡せない組織、權力、機能があり、個人はその制約の下にあることは否定出来ない。しかし人間の最高の價値であり、目的である幸福に關する限り、社會の幸福はあくまで個人の幸福の總計であるといふのがベントムの主張であり、この點が重要なのである。<sup>(注)</sup>もしそうであるとすれば、「最大多數の最大幸福」といふ命題が正當なものでありうるためには、最大多數の個人間に利益の一致又は調和が前提されねばならぬであらう。もしも個々人の追求する幸福が相互に矛盾し、對立するものであるか、又は全く異質である場合には、社會的な不幸——利害の矛盾と對立から生ずる鬭争の結果生ずる社會の不幸——が個人の幸福を滅殺して、かへつて不幸が増大するか、又は何等共通の利害をもたぬ多數の集團に分散するかのいづれかであらうからである。何故ならば、ベントムによれば個人は自愛の關心をその實在の核心としており、各自自己自身の幸福——これは先に人間の自然性の積極的肯定としての快と解釋せられたものである——を追求することが根源的事實として承認されたのであつた。しかもこのやうな個人の幸福追求は通常各人各様であつて、一致又は調和するどころか、相互に矛盾し、對立し合ふのではないだらうか。實際ベントム自身の著「憲法」の中で、「最大多數の最大幸福」原理に對して、「自愛」又は「自己優先」の原理を對立させ、後者が人性の一般的傾向として極めて根源的であり、強力であることを卒直に語つてゐたことはすでに見たところである。その上ベントムは自愛の關心以外に何等利他的原理を人間にとつて本質的に内在するものとしては想定してゐないのである。確かにベントムは博愛や同情といふ利他的と思はれる感情が實際に存在することを決して否定してはゐない。しかしこれらの感情もその價値評價の上からいへば、「博愛の快」、及び「同情の快」(Bentham: Principles of m. & l., p. 37) 又は「博愛の苦」及び「同情の苦」(ibid., p. 40) として評價せられるのであつて、決して博愛、又は同情といふ感情そのものの普遍性を價値高いものとして承認し、これを自愛の關心に對立させてはゐないし、ましてこれを自愛に匹敵する程の内在的原理とは考へてゐない。従つて自愛の原理だけが人間にとつて本質的ともいふべき内在的原理であるならば、ベントムのやうに人間の内面に利他的原理を承

認しない場合、それ以外に尙個人の自愛の原理を矛盾なく媒介させ、調和させる何等かの根據が存在しなければ、ホッブスの想定した自然状態のやうに個人は相戦ふことにならざるをえないだらう。そこで「最大多数の最大幸福」といふ命題が成立するためには、このやうな根據が明かにされねばならない。それはどのやうなものであるか。ベントム自身の言葉からこの點を檢討しよう。

(註)

ベントムがアトミズムをその立場としてゐることはいふまでもなく、この意味でホッブスの傳統に立つてゐる。ところでベントムによれば、個人は質在であり、その核心である自愛の關心に基いて幸福を追求する存在であつた。しかもこのやうな個人は幸福計算に於いてみちやうに、總て一人として數へられ、又何人といへども一人以上に數へられない點が注目されてよいだらう。こゝにベントムの個人の人間としての平等が見出されるからである。快と苦との内容、及びこれに伴ふ價值についても、ベントムは個人の身分や状態や能力等の差異に基く差異を一切認めなかつたやうに、幸福を追求する人間としての個人にも何等の差別をも認めないのである。従つて社會はこのやうな意味での平等な個人の集合體であり、社會の幸福も平等な個人の幸福の總計でなければならぬ。このやうな平等は一見抽象的な規定であるやうにみえるが、その具體的な意義は、例へばこれが政治理論に於いて、普通選挙に基く民主的な議會政治を要求する主張の根據であつた點に見出されるであらう。

ベントムはこの點に關して次のやうに端的に語つてゐる。「同胞への人間の依存が、博愛の原理のやうな利他的原理の唯一の源泉である。何故ならば、もしある人が自己自身だけで充分満ち足りてゐるならば、彼は自分自身だけで満足しようとするだらうからである。彼に對する他人の意見や行爲は、假定によれば、彼にとつてはいつでもよいことであらうから、他人の好意を得るために、彼は如何なる犠牲をも拂はうとせぬだらう。實際にそのやうな犠牲は單なる無駄にすぎぬし、このやうな無駄は馬鹿げたことだらう。各人にとつて幸ひなことに、又我々總てにとつて幸ひにも、人間は違つた風に創られてゐる。人間の快の中、その大部分は他人の意志に依存しており、彼等の協力と協働とがあつて初めて所有することが出来るのである。同時に自己自身の幸福を危くすることなしに、他人の幸福を無視することは不可能である。又他人の好意を得る以外には、他人の力に屬し、我々に襲ひかゝつてくるこれらの苦を蒙

るのを避けることは不可能である。各人はある羈絆によつて、總ての羈絆中の最強のもの、即ち自愛の羈絆によつてその民族につながれてゐるのである。汝に奉仕することの中に、人々の利益が彼等にとつて明かにならぬ限り、汝に奉仕するために人々が一指でも動さうとすることを夢想してはならぬ。人性が現在のやうな賞賛からなる間は、人はそのやうなことをしなかつたし、又しないだらう。しかし人々が汝に奉仕することによつて自己自身に盡すことが出来る時には、人々は汝に奉仕しようとするであらう。しかも汝に盡すことによつて、彼等が自己自身に盡すやうな場合は數多いのである。聰明な人は凡眼の逸する機會をもとらへるであらう。そしてこの相互奉仕の中に美徳があるのであり、この奉仕の及ばぬところには殆んど美徳はないのである。しかもこれらの美徳については幸ひにも、これらの美徳を持たぬ人々よりもこれを好意をもつて認め、又信ずることの出来る人々の方が多いのである」(Bentham: *Deontology*, vol. ii, p. 132)と。大膽率直に語られたこの言葉の中に注目すべき點が二つある。その一つは既にベントムの前提した人間像に關して見たやうに、人間存在にとつて本質的に内在する積極的な原理は唯一つ、總てに優越する自愛の關心であり、利他的と見做される行動も感情も總て源をこゝに發しており、それ自體で自愛の關心に匹敵する程に積極的な原理ではないといふことである。「慈善の美徳は、その對象が全人類を包攝するにも拘らず、極めて限られた範圍にしか行はれえないし、ある單獨の個人の場合には尙一層行動範圍は狭くなる。しかもこれでよいのである。何故ならば、もし總ての人が他人の享樂のために自己自身の享樂を犠牲にしようとするならば、享樂の總計は減少する。否破壊されることは明かである。その結末は一般的幸福ではなくて、一般的悲惨であるだらう」(ibid. vol. i, p. 208)。ベントムのこのやうな逆説的表現はマンドヴィルの口吻を想起させるだらう。しかし自愛の關心の原理が尙人間にとつて社會生活の唯一の原理でありうるには、先に指摘したやうに、社會的な媒介原理が必要である。注目すべき他の一つの點とは、明瞭にこの媒介原理が指摘されてゐることである。それは、ベントムの表現によれば、「同胞への人間の依存」the dependence of man upon his fellowmen と、これに基く「相互奉仕」mutual servi-

cosである。個人は自己自身の幸福を唯、單に空想したり、欲求したり、考へたりするだけでなく、實際に手に入れるには、他人の協力と協働とを必要とし、他人の幸福に奉仕することによつてのみ自己の幸福を現實に獲得することが出来るといふのである。換言すれば、自己の幸福を追求する自愛が實際にその満足に到るには、他人への依存性の故に相互奉仕を媒介とせねばならぬ。このことが本來自愛的な人間の行動を他人へと向はせ、他を利する行動たらしめるといふわけである。「同胞への依存」と、これに基く「相互奉仕」とはいふまでもなく人間の内面的な本性ではない。むしろ人間にとつて外面的なもの、恐らくは社會の客觀的なメカニズムに基くものと想像されるのであるが、ベントムが以上のやうに抽象的に述べてゐる媒介原理が具體的にどのやうなものであるかを探ることによつて、その實體が明かにされねばならない。この點に關する説明を我々はアダム・スミスに期待することが出来るであらう。アダム・スミスは次のやうに述べてゐる。「人間は殆んど常に彼の同胞の助を必要とするのであつて、彼にとつて助を彼等の博愛からのみ期待することは無益である。もし彼が自分に都合のよいやうに彼等の自愛心 self-love に興味をもたせることが出来るならば、恐らく彼はより有利であつて、彼等に、彼が自分の爲に要求したことが彼等自身の利益であることを示すのである。他人に何等かの取引を申し出る人は、誰であれ、このことを爲してゐるのである。私に私の必要とするものを與へよ、しからばあなたにあなたの必要とするものを與へようといふのが、總てこのやうな申出の意味である。我々が必要とするそのやうな世話の大部分をお互から得るのもこの方式によつてである。我々が我々の食事を期待するのは、肉屋、醸造者、パン屋の博愛からではなくて、彼等自身の利益に對する彼等の顧慮からである。我々は彼等の人道にはなくて、自愛心に訴へるのであり、我々自身の必要を語るのではなくて、彼等自身の利益を語るのである」(A. Smith: Wealth of nation, p. 14)と。ベントムが抽象的に語つたことを、アダム・スミスは具體的な日常生活の内容として語つてゐるのであるが、日常生活の體驗はいふまでもなくこのやうな相互交渉の事實を示してゐる。このやうな相互交渉は恐らくある社會のメカニズムに基くものと思はれるのである。

が、それはどのやうなものであらうか。「分業が一度完全に確立されると、ある人自身の勞働の生産物が供給しうるところは、彼の必要物の極く小部分にすぎない。彼は自己自身の生産物の中で、彼自身の消費を超過する余剰部分を、他人の生産物中、彼が必要とするやうな部分と交換することによつて、その必要物の大部分を補給するのである。各人はこのやうに交換によつて生活する。即ちある程度商人となり、社會そのものもまさしく商業社會となるのである」(Child, p. 22)と。ペンタムが「同胞への依存」、及び「相互奉仕」と呼んだ媒介原理の實體は、一言にしていへば、交換であり、ある程度皆が商人となる商業社會のメカニズムである。當時の海外植民地經營によつて市場を擴大した資本主義が、生産への刺激を受け、分業を高度に發達させたことによつて、社會生活に於いて交換の占める地位が重きを加へてきたことはアダム・スミスの言葉の通りであつた。自愛心が自愛心であることをやめることなく、相互に自己の求めるところを他への奉仕を通して獲得するといふ人間の社會關係である媒介根據は、資本主義社會に於いて高度に發達した分業に對應して社會を廣範に支配する交換のメカニズム、即ち社會の客觀的なメカニズムに外ならない。このメカニズムに於いては、アダム・スミスの次のやうな言葉が示す事柄に注意してよいだらう。「總ての個人が出来るだけ多く彼の資本を國內産業の支持に使ひ、この生産が最大でありうるやうにこの産業を導く場合、總ての個人は必然的に社會に出来るだけ大きい年收を興へるやうに盡したことになる。實際彼は通常公益を増進しようと思圖してゐないし、又どれ程増進したかも知らない。外國産業に對して國內産業の支持を選ぶことによつて、彼は自己自身の安全のみを意圖するのであり、その生産が最大の價値となりうるやうにその産業を導くことによつて、彼は彼自身の利得のみを目指してゐるのである。彼は他の多くの場合と同様、この點に於いて見えざる手に導かれて、彼の意圖しない目的を増進するのである。この目的が意圖されないことは常に社會にとつてより悪いこととは限らない。彼自身の利益を追求することによつて、彼が實際に社會の利益の増進を意圖する場合よりも、屢々より有効に社會の利益を増進する。公共の利益のために取引すると氣取つてゐる連中によつて、より多くの利益がえら

れたことをいまだかつて聞いたことはない」(ibid, p. 423)と。この有名な言葉は、いはばマシドヴィルの「私人の悪徳は公共の利益」といふ逆説的命題を學問的認識にまで深めたものであり、又例へば、「各人はある羈絆によつて、羈絆の中最強のもの、即ち自愛の羈絆によつてその民族につながれてゐる」といふ逆説的な言葉にみられるやうなベントムの抽象的説明を補ひ、その具體的實體を明かにした點で注目されねばならない。個人の利益の追求と社會の福祉の増進とが一致乃至調和するといふ根本的確信が當時一般的に支配してゐたことは周知の通りである。しかしこのメカニズムは無條件にこのやうな結果を生み、媒介原理となるのではなく、一定の條件を必要とする。ベントムによれば、それは例へば平等であり、安全であつたが、フダム・スミスによれば、「豊饒と改善へのイギリスの進歩を殆んど總ての過去の時代に支持し、又將來にわたつても支持することを期待されるものは、法律によつて保護され、最も有利であるやうに努力する自由によつて許されたこの努力である」(ibid, p. 329)のである。端的にいへば「自由放任」のスローガンに示されてゐるものに外ならない。周知の通りこのスローガンは、當時尙經濟政策の中心であつたマーカンタイルシステムを支配してゐる獨占、一部の商人及び製造業者を除いた國民全般に及ぶ消費者の犠牲の上に暴利を擧断する獨占、大多數の不利益に基いて少數者の利益を守る獨占を打破しようとする實踐的關心の表明に外ならないことは、「國富論」の第四編全體にわたつて激しい調子で述べられたマーカンタイル・システムへの非難の言葉からも充分知ることが出来るだらう。

資本主義社會を廣範に支配する交換のメカニズムに基く人間の相互依存關係によつて、自愛が同時に相互奉仕となり、利害が對立せず、調和するといふことは重要な事柄と關聯する。「中産階級及び下層階級に於いては、美德への道と富への道 road to virtue and that to fortune——少くともこのやうな階級に於いて相應に得ることを期待するやうな富への道——は幸ひにも大抵の場合殆んど同じである。あらゆる中産及び下層の職業に於いては、眞實で堅實な職業能力が、思慮深い、公正な、堅韌で中庸をえた行爲と結びついて、失敗することは殆んど稀である。……

このやうな人々の成功は又殆んど常に隣人や同僚の愛顧と評判とに依存してゐるので、相應に規律正しい行爲を缺くならば、これらのものを得ることは出来ない。それ故正直は最善の政策なりといふ立派な古い格言は、このやうな階級に於ては殆んど常に完全に眞理である。それ故このやうな階級に於いて我々は一般に相當程度的美徳を期待することが出来よう。幸ひにも社會の徳義上、これが人類の殆んど大部分の情況なのである」(A. Smith: Theory of moral sentiments, p. 104.) この言葉から我々は中産階級及び下層階級では美徳への道と富への道が殆んど同じであるといふことを知るのである。先づ注目されるのは、モラルが階級と結びつけられてゐる點であらう。彼のいふ中産及び下層階級とは、當時では特權的な貴族、大地主、豪商等を除いて、産業に従事する企業家及び勞働者大衆であつた。彼等に對して、「上流階級に於いては不幸にして事情は同じではない。成功や昇進が、聰明でものをよくわかつた同僚の尊敬によらず、無知で尊大であり、しかも高慢な長上の氣まぐれで愚しい好意に基くやうな宮廷や、名士の應接室に於いては、追縱や虚偽も亦屢、功績や能力に優先するのである。このやうな社會に於いては、喜ばせる才能が役に立つ才能よりも尊ばれる」(ibid.)。このやうな道德的健全と腐敗との階級的區別はベントム自身も亦充分に認めてゐるのであるが、この點については後の機會に觸れることにしようと思ふ。兎に角上流階級は特權によつて保護されることによつて、かへつて腐敗しており、その結果としてモラルの正常な價値が顛倒せられる。これに對して何の特權を持たず、唯、自己の堅固な意欲と感情と、經驗に富んだ思慮と、鍛へられた勤勉と、そして社會に共存する成員相互間の信頼とによつて、ひたすら生産に従事する人々の間に健全なモラルが支配するのである。しかも「これが人類の大部分の情況なのである」。即ち少數の特權階級は既に道德的に指導的役割を果す能力を失つており、社會のモラルを擔ふ人々が既に人類の大部分を占めてゐる。こゝに新しいモラルの普遍性がある。この普遍性は従つて非歴史的、非社會的な抽象的普遍性ではなく、歴史の進行とともに現實の社會に於いて普遍的に浸透してゆく階級的普遍性ともいふべきものである。ベントムが「これらの美徳については、幸ひにもこれらの美徳をもたぬ人々よりも、これを好意を



もつて認め、又信ずることの出来る人々の方が多いのである」と抽象的に語つた事柄の具體的な内容は大體以上のやうなものである。<sup>(註)</sup> ベンタムと階級との對應については、アレクサイの次の言葉のうちに端的に指摘せられてゐる。「それ〔ベンタムとジェイムス・ミルの道徳〕は、庶民といふよりはむしろブルジョアの道徳性であり、働く職人や鋭敏な商人のために創り出されたものである」(Haley: *The Growth of philosophic Radicalism*, p. 477)と。アダム・スミスやベンタムに於いて、モラルが階級と結びついてあるといふことは、彼等のモラルが人間の内面的本性の事柄ではなく、人間の社會的關係と生活活動の問題であることの反映であるといふべきであらう。

(註) 我々はベンタムの抽象的で一般的な説明の具體的内容をアダム・スミスの説明に求めたのであるが、兩者の關係からいへば、これらの事柄に關する限り、ベンタムがアダム・スミスから影響を受け、主要な點ではアダム・スミスの考へ方そのまま受け續いてゐるとさへいふことが出来るやうに思はれるのである。

次にこれらの階級に於いて美徳への道と富への道とが相伴ふといふ點であるが、その理由は、「この相互奉仕のうちに美徳がある」といふベンタムの言葉の中に簡潔に示されてゐるであらう。しかしこの點をもう少し立ち入つて検討しておく。この二つの道をして相伴はしめる根據は何であるか。人間生活の基本的メカニズムの主觀的側面は欲望↓満足である。もし自然の恵が豊富であつたとすれば、このメカニズムは精々簡單な人間集團を媒介とするだけで維持されるであらう。しかし實際自然はそれ程人間を恵まなかつたから、人間は必要なものを生産しなければならなかつた。従つて人間の基本的メカニズムは欲望↓生産労働↓満足とならざるをえない。しかも生産から消費へといふ經濟過程は、高度の分業の發達と交換の廣範な支配を特徴とする資本主義社會に於いては、生産↓分配↓交換↓消費といふ個人に對して普遍的で客觀的に運動する社會のメカニズムとなる。即ち労働↓満足の過程がこの客觀的な社會のメカニズムによつて媒介されねばならない。欲望↓労働↓満足が、個人としての人間の主觀的メカニズムといふ意味で一般に正常なものである以上、社會のメカニズムは個人を相互に關聯させ、統制する強い力を持つことはいふまで

もない。しかも「必要はあらゆる種類の苦痛によつて、時として死そのものによつて武装して、労働を命じ、勇氣を振ひ起させ、先見の明を興へ、人間のあらゆる能力を發達させる」(Bentham: Theory of legislation, p. 100) のであり、その上報酬として享樂が興へられるのであるから、正常な人々はこの所謂「自然的制裁」(natural sanction (ibid.)) によつて欲望の満足に到るために、労働することを強く求めるばかりか、實際に労働し、労働を通して思考し、その能力を出来る限り發揮することになるのである。このやうに労働が自然的制裁に基く強い人間の傾向であるとすれば、この傾向の強さに比例して、社會の客觀的メカニズムにも亦強く依存せねばならない。これが人間關係として「同胞への人間の依存」と表現せられたわけである。欲望も満足といふ過程は通常主觀的であり、そればかりでなく一般に利己的でさへあると考へられてゐる。實際欲望と満足とが直結されてゐる場合にはその通りであらう。しかしこの主觀的な心理的過程に労働といふ契機が介入する場合、主觀的心理過程は單にこのやうなものだけにとどまらないで、普遍的に社會を支配する客觀的過程に編み込まれて社會的性格を帯びることになる。従つて本来自愛に基く個人の主觀的メカニズムも單に恣意的であることは許されず、あくまで自愛に根差す強い力をもちながらも、労働を通して無意識的な社會活動として、又他人への顧慮を通して意識的な社會的實踐として、客觀的で普遍的な意義と價值とをもつものである。自愛と相互奉仕との關係について次の點が注意せられてよいだらう。相互奉仕によつて自愛は決して否定されるのではない。確かに恣意的なものとしては抑制される。しかしそれは全面的な否定でもなく、抑壓でもない。この間の關係はヒュームの次の言葉の中に簡潔に表明されてゐる。「利己的な感情を制御することの出来るものは——この感情の方向の轉換 alteration of its direction によるのであるが——まさにこの感情以外には存在しない」(D. Hume: Treatise of human nature, vol. ii., p. 197. Everymans library) と。自愛が他への奉仕に結びつくのは、自愛がこのやうなものに變つてしまふからではなくて、唯、その方向を轉換するからである。勿論それによつて生れる結果は全く異つたものであるが、自愛そのものは實體として變るわけではない。美德とはまさにこのやうな「方向

の轉換」に基いて成立する。美德の成立根據としては、ブダム・スミスが指摘したやうに、勞働、又は職業能力そのものと、他人への顧慮との二つのものが挙げられてゐるのであるが、これらの點がブダム・スミスばかりでなく、ベンタムにとつても特徴的なのである。勞働、又は職業能力そのものが美德の根據であるのは、今説明されたやうに、勞働が個人の主觀的メカニズムを社會の客觀的メカニズムに結合し、一方財貨の價值を生む源泉であるばかりでなく、他方個人を恣意と利己的傾向から解放して、生活態度、思考、感情等に客觀的で普遍的性情を與へる根據でもあつたからである。この意味で勞働、又は職業能力は個人と社會關係との交點であり、個人間の利益の調和の根據であるといふことが出来るだらう。他の一つの根據である他人への顧慮も亦注目すべき特徴である。ブダム・スミスが正直といふ美德の根據を「正直は最善の政策なり」といふ格言に求めたことは、この特徴の端的な表れであるが、ベンタムの場合にもこの特徴は次の點に見出されるだらう。彼は「道德的制裁」を「我々の同胞から期待されるもので、評判の制裁、輿論の制裁、又は名譽の制裁……ともいふことが出来るだらう」(Bentham: Theory of Legislation, p. 28)と説明してゐるのである。つまり人間を道德的行動へと拘束する力は、「我々の同胞から期待される」「評判」や、「輿論」の中にあり、又これを顧慮する行為者の「名譽」の感情の中にあるのであつて、決して美德に内在する價值や、行為者の人格性にあるのではない。従つて「美德への道」と「富への道」、即ち美德と自愛との關聯、個人間の利益の調和の根據は、高反の分業と廣範な交換の體系としての社會の客觀的メカニズムに基づく人間の社會的關係の中に見出される勞働と他人への顧慮といふ社會事象の中にあるのであつて、決して人間の本性として想定せられる内面的な原理にあるのではない。我々が求めてきた最大多數間の利益の調和の成立根據である社會的條件は、まさにこの點に見出されるのである。

(註) ベンタムによれば、制裁 sanction には自然的、政治的、道德的、宗教的といふ四つのものが挙げられる。一般的にいつて

制裁の實覺は快と苦の感情であるが、「これらの各々に屬する快と苦とは、何等かの行為の法則又は規則に對して拘束する力

「興へることの出来ぬ」(Bentham: Theory of legislation, p. 24)と説明される。この拘束力が制裁の本質的なものである。こゝで問題となつてゐる自然的制裁も亦ある特定の快と苦に外ならないのであるが、この「快と苦」とは、何等かの人間の意志の介入によつて故意に変化せられることなく、自然の普遍の成行から、現世に於いて存在し、又は期待される(Fitid, p. 25)ものである。従つて例へば自然の本能、衝動、欲求、欲望等と結びついた快や苦をいふのである。

こゝで先にベンタムの幸福の定義、解釋に關して保留された問題を想起すべきであらう。問題は次の點にあつた。ベンタムは幸福を快一般と定義したのであるが、この快は人間の自然性の積極的肯定としての快と解釋せざるをえなかつた。もしさうだとすれば、このやうな快は例へば利己的となりやすく、又低級で有害なものとなることも同様にならう。従つてもしこのやうな快が尙幸福の名に價するものであるべきならば、人間の自然性の肯定としていふべきであらう。従つてもしこのやうな快が尙幸福の名に價するものであるべきならば、人間の自然性の肯定としての快をして幸福を破壊せしめないやうに作用する何等かの根據が見出されねばならぬ筈である。しかもこのやうな根據は、ベンタムの場合、人間の内面には存在しえない——ベンタムにとつて、人間の内面的な唯一の原理は自愛の原理であつたから——から、當然社會的なものである筈であり、最大多数間の社會的關聯と社會的條件に求めらるべきことが豫想されたのであつた。ところで本節の考察によつて「富への道」が同時に「美德への道」となる社會的條件が見出されたのである。「富への道」といふブダム・スミス表現をベンタムの表現でもつて言ひ換へれば、「生計」の維持と「豊富」の追求への道といふことにならうが、いづれも共に資本主義的人間にとつて基本的な利益への道であり、ベンタムの場合幸福の實質的條件であつたのであるが、しかもこれらはいふまでもなく人間の自然性の發現に外ならなかつた。これが一切の社會的な關聯と條件との抽象された自然状態に於いて發現すると假定すれば、いふまでもなく利己的なものとなり、又は有害で低級なものとなつて、他を否定するばかりか自己の幸福をも破壊せずにはおかぬだらうことは容易に想像される。しかし「富への道」が同時に「美德への道」に媒介されるやうな社會的條件

の下に於いては、「富への道」は本性上人間の自然性の發現でありながら、「方向の轉換」によつて社會的又は人間の發現となることによつて、相互に調和する限りに於いてのみ肯定される。従つてこの場合の自然性の肯定としての快の内容は、幸福を破壊するやうな利己的なもの、又は有害で低級なものであることは不可能であり、このやうな傾向への抑制を含んでゐて、自己自身にとつての快でありながら、同時に他人に奉仕し、社會の福祉に貢獻するといふ社會的な意義を含む。従つてこのやうな性格の快は、勿論自然性の肯定といふ意味では快であるにちがひないけれども、同時に社會的にみて幸福と名づけてよいのではないだらうか。<sup>(註)</sup>何故ならば、このやうな快は、既にみたやうな社會的條件の下では幸福を破壊するといふ自己矛盾を含まなければかりでなく、少くとも資本主義的人間にとつての幸福の必要な社會的條件——決して充分な條件とはいへないとしても——といふことが出来るからである。ベンタムが擧げた「生計」の維持と「豊富」の追求とが、本性上自然性の發現でありながら、尙幸福の條件でありえたのは、このやうな社會的條件の下に於いてであつた。従つてベンタムの幸福の概念は、彼自身明言してゐるやうに、決して形而上學的ではなく、社會的な概念である。即ちベンタムの幸福は、それが幸福の名に價する可能性の根據を社會的條件の中に見出し、又その現實性の根據をこの社會的條件と個人の自愛の關心に基く追求の努力との相交るところに見出すといふことが出来るだらう。この意味で幸福は常に「最大多數の」それであつて初めて意義を持つことが出来るといふべく、こゝにベンタムの幸福の概念の特徴があるといつてよいだらう。「最大多數の最大幸福」といふ命題が彼の幸福概念の完全な表現であり、彼の功利主義の原理の表明と解せられる所以もこゝにある。

(註) 快と幸福との區別について、例へばバートンは次のやうに述べてゐる。「幸福は快の持續を享受してゐる心の状態に適用せられる」の對して、「快は、寄せ集められた場合に幸福を生み出す個々の感情の各々に適用せられる」。「従つて一般的には快といふ言葉を、行動の直接の結果が論ぜられる場合に用ひ、幸福といふ言葉を、究極的で永遠な結果が問題である場合に用ひるが一寸便利である」(Benham: Works, vol. I, Introduction by J. H. Burton, p. 22) 又、快と幸福とのこの區別は一見して尤もで便利に見えるにも拘らず、メンタムの幸福の概念に關する限り適當とは思はれない。何故ならば、メンタム

にとつて幸福の概念は快から區別せられることによつてその實質の内容が明かにされるのではなく、むしろある條件の下で幸福の名に値するものとたつた快を意味してゐると解すべきであり、従つて彼の幸福の概念を明かにするために、幸福を快から區別することではなく、快が幸福とたる條件を明かにすることが必要な事柄といはねばならぬからである。我々の努力がこの條件を明かにする點に向けられてきたのもこの理由に基くのである。

この小論の眼目はいふまでもなくベントムの功利主義の原理である幸福の概念の妥當性を検討することにあつたのであるが、この検討のためには先づ彼の幸福の概念の内容を具體的に明かにすることが必要であつた。しかもその際ベントムが前提した人間と社會的條件との對應に於いて考察するのが我々の着眼點であつた。このやうな觀點から考察をすゝめた結果、以上に於いて我々は一應ベントムの幸福の概念の具體的内容を示すことが出来たやうに思ふ。そこで幸福の概念の妥當性の検討が爲されねばならぬのであるが、そのために、先に三つの検討すべき點が指摘せられたのであつた。今までの考察から許される範圍内で、これらの點について検討しよう。第一は幸福の概念の客觀的實在性であつた。ベントムの幸福の概念の實在性は、簡單にいふならば、この概念が資本主義社會といふ實在する社會的條件の下に實在する人間によつて現實に追求せられてゐる對象に對應してゐるといふ點に見出されるだらう。それが具體的にどのやうな内容であつたかはすでに見たところである。しかしながら幸福は單なる個人にとつての價值以上の高い價值でなければならぬから、假令現實に追求されてゐるとしても、個人々々にとつての主觀的な價值にとどまつてゐてはならない筈であり、客觀的なものでなければならぬ。その客觀性はどこに見出さるべきであらうか。ベントムの幸福は、人間の自然性の積極的肯定としての快であるといふ點では主觀的であるが、同時に分業と交換とが高度に支配する資本主義社會のメカニズムによつて、他人の幸福に奉仕し、又社會の福祉に貢獻するといふ客觀的意義をもつといふ意味に於いて、快自體單なる主觀的價值以上のもの、即ち幸福の名に値するものとして肯定されることが出来たのである。そこで幸福の概念の客觀性は社會生活に於いてもつその意味の客觀性、換言すればその社會

性に見出される。従つて、高度の分業と廣範な交換とを特徴とする當時の資本主義體制といふ社會的條件の下で、具體的には「生計」の維持と「豊富」の追求——これは追求する個人にとつて直接快でありながら、同時に社會的に客觀的意義をもつものであつた——とが社會の大多數の人々の現實の社會生活にとつて主内容をなしてあるといふ事實の中に、ベンタムの幸福の概念の客觀的實在性が見出されるのであつて、主としてこの點に關して我々はベンタムの幸福の概念の内容をかなり具體的に窺ふことが出来たのであつた。この點に關聯して次の事柄が指摘されねばならぬ。幸福の問題の困難さの一つは、既に指摘されたやうに、その内容が曖昧であることに基いてあるといへるだらう。ベンタムの幸福の概念の實在性が指摘されることによつて、もしも幸福が實在的なものでなく、單なる一個の概念又は空想の對象であるならば、恐らく生ずると思はれる無用な論争を避けることが出来る。更にその客觀性が指摘せられることによつて、幸福を單に主觀的なものとのみ考へる偏見に基く非難や攻撃を黙殺することが出来る。幸福が人間の欲求や感情に基いてある以上、主觀性を全く離れることは不可能であるが、しかしその故をもつて幸福を單に主觀的なものとのみ考へることは又正當ではないからである。ベンタムの幸福の客觀的實在性が明かにされることによつて、幸福の問題を困難にする若干の不必要な論争から我々は解放されることが出来るとともに、客觀的に實在するといふまさにその理由によつて、ベンタムの幸福の概念が簡單に否定せられない社會的な力と意味とを持つものとして承認されねばならぬだらう。

功利主義の原理である幸福の概念はしかし尙重要な批判に直面してゐる。「幸福は異つた人々にとつて異つたものである」こと、及び「普遍的に受け入れられる快は存在しない」といふグロートの言葉に端的に示されてある點がそれである。快を幸福とする功利主義にとつて、幸福の普遍性が次ぎに検討せらるべき點である。ベンタムが幸福を一般に快と定義した場合、快を主觀的な心理内容とのみ解するならば、グロートの批判は當つてあるといはねばならぬ。その場合彼の言ふやうに幸福は成立しないだらう。しかしベンタムの幸福は客觀的なものであつた。それは實在

する社會的メカニズムに基いて實際に人間の追求する對象として考へられたからである。人間の現實生活の内容からいへば、一定の社會的條件の下で實際に幸福を追求する人間の本性は、單に考へられたり、想像される場合には非常に複雑なものと思へるにも拘らず、實際にはむしろ單純であつて、ある共通の傾向をもつており、しかも追求される對象も亦社會的條件によつて可成りの制約を受けるものであり、少くとも生活上の普通の必要と享樂に關する限りでは、普遍的な内容と意味とをもつに到ることは既に指摘しておいた通りである。従つて實際生活に於いて人々が客觀的に追求する對象に關して幸福を考察するならば、我々は普通幸福を目指して追求される對象の中に普遍的な内容と價値とを見出すことが出来るだらう。ベントムの場合、幸福は富といふ實際上普遍的な内容と價値とをもつた對象と對應すると考へられてゐたこと、又富を實際上支配する手段としての貨幣が普遍的價値の一つの代表的な例であつたこと等が想起されねばならない。又ベントムが指摘したやうに富に對應する幸福が、「生計」の維持と、「豊富」の追求とを實質的條件とするならば、これらは社會の大多數の人々にとつて普遍的な追求の對象となり、普遍的内容と價値とを持つことはいふまでもない。この意味で幸福の客觀的實在性はその普遍性と密接に關聯してゐるといふことが出来る。しかしながらこのやうな普遍性は總ての人間に一樣に妥當するといふ意味での普遍性ではなく、實際上階級的普遍性であつたことは注目されてよいだらう。階級的對立が存在せざるをえないやうな社會的條件の下では、幸福の普遍性が階級的となることはやむをえない。ベントムの幸福は本質的に社會的であつて、人間の社會的關係を前提してゐるからである。しかし階級的とはいつても實際には社會の最大多數と確信されてゐたことも亦想起されねばならない。従つてグロートの批判にも拘らず、ベントムの幸福の概念は、現實に追求されてゐる對象に於いて普遍性をもつてあるといふことが出来る。勿論この普遍性は嚴密に絶對的なものではなく、階級的ではあるけれども、社會生活に於ける高度の普遍性であつて、このやうな普遍性をもつた對象に關しては、「普遍的に受け入れられる快」も存在することが出来る。この快はいふまでもなく主觀的價値以上の優れた價値をもつものであり、幸福と呼ばれねばな



らないであらう。

ベンタムの幸福の概念が以上二つの點で幸福の名に價するものとして承認せられたとしても、尙重要な問題が残されてゐる。假令ベンタムの幸福の概念が實在的で實生活の上で有力なものであり、普遍的な價値をもつことが承認されるとしても、この概念は、グロートの言葉をかりていへば、功利主義者の陥り易い「人間本性の偏頗な見解」に基いてゐるのではないか、もしさうだとすれば、本來複雑な人間本性が單純化されるのに對應して、本來複雑なるべき幸福の概念も亦單純化されてゐるのではないかといふ疑問がこれである。これを一言でいへば、ベンタムの幸福の概念は人間の眞實の本質に對應した本質的價値であるかどうかといふ問題である。本質的價値であるといふのは、この幸福が人間の本質の必然的な追求の對象であると同時に、これだけが必然的追求めの對象であつて、他の對象はさうではないといふことを意味してゐる。この點が明かにせられない限り、ベンタムの幸福は實際上有力な幸福と呼ばれることは出来ても、本質的なものとはいへないだらう。もしさうだとすればグロートの疑問はいつまでも残るであらうし、再び異つた内容をもつ幸福の概念がこれに對立せしめられて、いづれが眞實であるかといふ論争に捲き込まれねばならぬことは容易に想像されよう。先に検討すべき點として挙げられた必然性とはこのやうな意味を持つてゐるのである。従つてこの點は幸福の概念の検討には必要缺くべからざる極めて重要な點といはねばならない。しかしながら、今までの考察に於いては、幸福の客觀的實在性と普遍性については可成り觸れることが出来たのであるけれども、しかし必然性に關しては、今はまだ検討の時機ではないといふべきであらう。何故ならば、我々は今までにベンタムの前提した人間について、その本質と思はれる點に觸れなかつたわけではないけれども、特にこれを本質として把握しなかつた。しかもこの本質の把握こそ必然性の検討に必要なからである。そこであらためてベンタムの前提した人間の本質の把握が次に探求すべき課題でなければならぬ。幸福の人間の本質に對する必然性の検討は、人間本質そのものの検討と必然的に關聯するからである。

(完)

rew *hayathology* when he argues that God has simply no name, for it is tantamount to saying that God is after all abstract being. When Professor Paul Tillich says that God is “being” or ‘the ground of being’ while “living God” is only a symbolic designation, his thought still moves along the Philonic lines. We are confronted here with the same sort of difficulty as we find in the Jewish philosopher of the first century.

## \*‘Happiness and the Existence of Man’

— On Bentham’s Idea of Happiness. I. —

by Yutaka Kishihata

Since ancient times the problem of happiness has been a subject of dispute—always a difficult and yet vital problem in the history of ethics. Utilitarianism, as a modern form of eudaemonism, likewise could not avoid this fate, being exposed to several attacks, censures, and misunderstandings on account of its principle of happiness. Like the ancient hedonists, the utilitarians also always remained a minority. Notwithstanding the role which they played in the social theories and actual life in England was very great. It interests us, therefore, to try correctly to understand the contents of happiness as the principle of utilitarianism and fairly to appraise its adequacy and meaning. Here is precisely the aim of this paper. Bentham’s idea of happiness is expressed briefly in the proposition ‘the greatest happiness of the greatest number’. As this proposition indicates, his utilitarianism must be distinguished from ancient hedonism which aimed mainly at individual happiness.

As we examine the adequacy of Bentham’s idea of happiness, we ought to do it in reference to the following three points: 1. its objective actuality, 2. its generality, and 3. its necessity (to be an essential value). But if it were only abstractly discussed, the discussion would result in a failure because of its vagueness. Therefore, to avoid this result, we shall study his idea of happiness in reference to the sort of man pre-

supposed by him and the social situation of his times.

In a word, the sort of man presupposed by him is a capitalistic man and the situation in which he lives is that of the early capitalistic society in England. According to Bentham, the concrete contents of his idea of happiness refer, materially, to the supply of subsistence and abundant production; and, formally, to the promotion of equality and the maintenance of security. The former two things were the objective which a capitalistic man actually pursued while the latter two corresponded to the main actual conditions of the early capitalistic society. Accordingly, Bentham's idea of happiness is nothing but an expression of happiness which such a man pursued in such a society. In this respect, then, we may find its objective actuality.

But the only immanent principle of a capitalistic man is that of egoism. Notwithstanding, it is founded on 'the dependence of man upon his fellow-men', or the social mechanism supported by the division of labour and exchange, so that each individual's pursuit of happiness based on egoism does not result in a war but in a certain harmony of happiness of the greatest number. In this social mechanism each individual's pursuit of happiness, being mediated by mutual dependence, not only loses its egoistic character but also acquires a social meaning in respect of mutual service; such pursuits are now in a sense in harmony with each other. Indeed, this sort of harmony can be found only within a specific social group, e. g. within the middle and lower classes. But since the greater part of the society at that time was composed of these two classes, Bentham's idea of happiness, expressed in the above-mentioned proposition, has its generality in this sense. Having examined the first two of the above-mentioned three points, we may be allowed to conclude that Bentham's idea has at least some, though not all, of the important features which are necessary to its adequacy. As for the examination of its necessity, the paper could not enter it for want of space. It will be made the subject of a later study.

\* For the Japanese original of this articles, see Vol. XXXVIII, No. 8, 9, & 10.