

【紹介】

ベンサム理論について(一)

—Leslie Stephen, Bentham's Doctrine, in the English Utilitarians, vol. I, ch. VI, London, 1900.—

内 田 博 文

ここに紹介しようとするステイブンの「ベンサム理論について」(Leslie Stephen, Bentham's Doctrine)と題する論文は同『イギリスの功利主義者達』(The English Utilitarians, London, 1900.)第一巻第六章に所収されたものであるが、それは既に摘摘をめぐらしたハレー、E. Halévy, The Growth of Philosophic Radicalism, 1928, ; A. V. Dicey, Lectures on the Relation between Law and Opinion in England, 1905. ; C. M. Atkinson, Jeremy Bentham. His Life and Works, 1905. ; J. Macquon, Six Radical Thinkers, 1910. 等と並んで第二次世界大戦以前のイギリスにお

ベンサム理論について(一) (内田)

けるベンサム法理論研究の古典的著作と目されるものである。ただし右の著作はベンサム「批判的法律学」のもつ二つの側面のうち主として「法の実質」ないし「法の目的」に関する部分を問題としており、「法の形式」に関する部分については未だ検討が加えられていない点に注意する必要がある。この意味において戦前のイギリスにおけるベンサム法理論研究は一定の限界をもつものといわざるをえない。しかし、それにもかかわらずなお重要な今日の意義をもつものと考えられる。けだしベンサム「功利主義法理論」の研究に関しては当時の到達した水準を示しており、戦後においても右の見解

(一七九) 一七九

はなお影響力をもつものといえるからである。

結論的にいえば、ここではベンサム「功利主義法理論」のもつ種々の理論的欠陥あるいは独創性の欠如といった指摘にもかかわらず、その実践的影響において「近代功利主義思想家の巨匠」「哲学的急進主義の理論的指導者」として評価される。ただし、そこでの問題点としてはフランス啓蒙思想、とりわけエルヴェンウスの影響という視角が比較的、希薄であるという点が注目されよう。その結果、ここではベンサム「功利主義法理論」に対するイギリス経験論哲学の影響が強調されている。第二の問題点は、ステューブンの分析の対象が「初期ベンサム」だという点である。それは本論文において検討されているベンサムの主たる著作が『道徳および立法の原理序説』であることから容易に理解されよう。

以下では本論文の順序に従って、「第一原理」(First Principles)、『行為の起源』(Springs of Action)、『制裁』(The Sanctions)、『刑法』(Criminal Law)、『イギリス法』(English Law)、『急進主義』(Radicalism)、『個人主義』(Individualism)の各項目についてステューブンの見解を紹介するところからしよう。

一、第一原理

ベンサムの位置は一の点において独創的である。けだし、従来、多くの偉大な思想家が存在したが、ベンサムのようにその抽象的な理論がそのまま行動的な政党の綱領となつたような思想家は殆んど存在しなかつたからである。ところで、このようにベンサムの思想が政党によって受容されるということは換言すれば「功利主義」の実践的な適用が誓約されるということであった。

それではベンサム理論の信奉者に対してもたらされた「啓示」とは何であったのか。すなわちベンサムの思想はその影響力を何に對して負っていたのであろうか。彼の中心的な理論は正と悪の基準は「最大多数の最大幸福」に存するという有名な公式において表現されているといえるが、この主張には新しいものは何もない。それは単に、倫理学が一の思想部門として樹立されて以来、対立する学派によって各々、賞賛されてきた二つの見解のうちベンサムが一の見解を受容したという事実を示しているにすぎない。更にベンサムが右の見解を受容したことも格別、珍しいことではなく、その当時の通常の道徳理論は大体において功利的であつたといえる。既

にハチソン (Hutcheson) は右の聖なる句を發明しており、ヒューム (Hume) もその道徳体系を「功利」にもとづいて基礎づけていた。ベンサム理論はその多くを彼らに依拠したといえる。他方、ベンサムはフランスの自由主義者のエルヴエニス (Helvétius) から多くのものを学んでいる。更にベンサムの思想はイギリスの牧師のパーレイ (Paley) によって既に予期されていたものであった。したがってベンサムがその倫理についての一般原理を明白に取扱った著作も、ヒューム程の鋭敏さをもたないヒュームの弟子という地位、あるいはパーレイ程の解説の才能をもたないパーレイの弟子という地位以上のものをベンサムに与えるものではなかった。それでは何故、ベンサムの言葉が彼の弟子を「新しい啓示」の力と新鮮さをもって襲ったのであろうか。恐らくその答えはベンサムが理論ではなく方法を基礎づけたという一般的事とはの中に存するに違いないといえよう。すなわちベンサムに対して単なる一般的な原理としてもたらされた理論も、ベンサムの手においては実践的な問題に適用され、その結果、もつとも実り多い結果をもたらす効能ある道具であったという点がこれである。

それ故、我々は一般的な功利原理を越えて、具体的問題に

ベンサム理論について (一) (内田)

適用されるためには余りにも漠然としている右の一般原理に効能を与えるためにベンサムによって構築された「道具」(the organon) を考察しなければならぬ。ところで右の「道具」についてのもっとも詳細な記述は『道徳および立法の原理序説』にみられるといえよう。ただし同著作は断片的である。しかし、その結果、ここでは微細な点にとらわれることなくベンサムの理論が力強く展開されることになった。

ベンサムは当初、右の著作を「刑法序説」として意図していたが、その研究は彼をより一般的な問題に引き戻すことになった。ただし刑法と全法体系との関係を確定する必要があることを発見したからである。しかし右の関係を確定するためには立法一般の基礎となる原理を考察しなければならぬ。このようにしてベンサムは「新しい科学を創造し」、それを精巧なものに仕上げなければならなかった。したがって『道徳および立法の原理序説』は単に刑法のための「予備的考察」(prolegomena) を内容とするだけではなく、ベンサムが徹底的に研究しようとしたその他の「問題」のための「予備的考察」をも内容とするものであったといえよう。ところでベンサムは右の新しい科学 (science) の樹立に際して、数学の公理に該当するような「基本真理」(primary truths)

(一八一) 一八一

を設定しておかなければならなかったが、これらの真理は「行為一般」(conduct in general)の領域に属するものであり、彼の倫理理論を含むものであった。

「自然は人類を苦痛と快楽という二つの主権者の支配の下に置いてきた」は『道徳および立法の原理序説』の書出しの句であるが、ベンサムによれば快楽および苦痛のみが我々のなすことを決定するとともに我々のなすべきことを指示するとされ、新しい科学の不可侵の基礎がそこにあるとされる。ただし右の真理は既にロックが明確に設定していたものであり、『人間についての法皇の随想』(Pope's Essay on Man)というロックの素晴らしい連句の中に収録されていた。

ベンサムがその学問論を叙述した『クレストマティア』(Chrestimathia)という著作において与えられる奇妙な「普遍的認識表」(the table of universal knowledge)の冒頭で、我々はすべての技術(art)がその一部門である包括的名称として「幸福理論」(Eudemonics)をもつが、この「幸福理論」は一の技術としては「存在論」(Ontology)といふ一の科学に対応するものである。それは人間の思考の全領域を包むものであり、行為に関する認識一般を意味する。

ベンサムによれば、この「幸福理論」における基本原理は

数学の公理等と同じように証明を要しないものであった。すなわち一度、理解されれば、同じ精神作用によってそれが真実だと理解されるのである。その結果、ベンサムは右の基本原理を理解しない人の論議に対して応答するというよりはむしろそれを無視するという態度をとった。ただしベンサムにおける対立者の取扱いは彼自身の立場をよく示しているといえよう。ベンサムの対立者はしばしば次のようにベンサムを批判した。「幸福」は倫理体系の根本原理とするには余りにも漠然とした言葉であり、主観的なものである。したがって、それは道徳に対して如何なる絶対的な、あるいは独立した根拠を与えるものではない。また「幸福主義」(eudemonism)の道徳は一の「経験にもとづく」(empirical)道徳であるといえるが、そこから我々が「絶対命令」(categorical imperative)なしに、すなわち「真の道徳」の代わりに「便宜的な体系」(a system of expediency)のみをもつという結論を無理やり引出すことは絶対にできない。これがベンサムに対する批判である。しかしベンサムの見解からすれば、批判はたちどころに退けられるものに違いなかったといえよう。けだしベンサムは「幸福」をもっとも曖昧さの少ない言葉とみており、したがって、すべての人間行為のもの

複雑な問題に対して一の完全な糸口を与えるものとみていたからである。例えば『連邦主義者』(the Federalist)の著者達は「正義」が「統治の目的」(end of government)であるといったが、ベンサムは彼らに対して次のように質問する。すなわち「なぜ『幸福』ではないのか」「人はすべて幸福とは何かを知っている。けだし快とは何か、苦とは何かを知っているからである。しかし正義とは何か。それはどのような場合においても論争の主なテーマとなっていないか」。右の質問はベンサムの見解を簡潔に示しているといえよう。ベンサムによれば正義は手段であり目的ではない。最大多数の最大幸福を作るものが正義であり、幸福との関係を捨象すれば、この正義という言葉は単に「公平」(equality)を叙述するだけで何が「公平」かを示さない意味のない言葉となるにすぎない。これに反して幸福という言葉は本質的かつ固有の意味をもち、正義という言葉の意味もそこから導かれるが、幸福という言葉は正義という言葉に対して論理的優先権をもつといえよう。これを無視することは希望のない混乱の世界へ導くことを意味する。正義という言葉を用いることによって立法者は混乱状態に陥いる。これがベンサムの反論である。

ベンサム理論について (一) (内田)

ところで、このようなベンサムの立場は初期のブラックストーン (Blackstone) との衝突によって示されているといえよう。ただしブラックストーン自身は「幸福理論」と対立する原理の有力な代表者ではない。事實は、優れて経験にもとづく所産たる「イギリス憲法」(the British Constitution)を若干の哲学的根拠にもとづいて弁護しようとしたにすぎない。すなわちブラックストーンは伝統もしくは「我々の祖先もついていた化身の知性」(the incarnate wisdom of our ancestors)に訴えることによって「イギリス憲法」を分析するとともに、他方では右の哲学的根拠として「社会契約」(social contract)という曖昧な概念を用い、この神秘的な「契約」という概念から導き出される神聖さをもって「イギリス憲法」を分析しようとした。それは王制、貴族制あるいは民主制についての旧来の常套句を対象とする彼の議論を補強するために用いられたものである。ベンサムの初期の課題はブラックストーンにおけるこのような異種混交の弱点を明らかにするということにあったが、ベンサムはそれは驚く程の力強さをもって達成した。ベンサムは次のように指摘する。すなわち、この擬制された契約は如何なる新しい義務も課すことはできない。けだし義務自体は功利にもとづくものだからで

(一八三) 一八三

ある。なぜ直接、功利に訴えようとするのか。私がジョージ三世に従う義務を負うのは私の曾祖父とジョージ三世の曾祖父とが約束をしたとみなされるが故にではなく、単に謀反が善以上の損害をもたらすからである。他方、統治形態は抽象名詞であり実体名称ではない。両者の混合はまさに作り事である。国王、貴族、平民は現実には従来、いわれてきたような力、知性、幸福の化身ではない。彼らの結合は一の統治制度を形成するが、その長所は究極的にはその機能によって判断されるのである。「これらの整理を通して人々を導く唯一の糸口を与えるものは正確に理解され確固として適用される功利の原理である」。これがベンサム批判であるが、そこではベンサムはヒュームから多くのことを学んだといえよう。その結果、ベンサムにとって「イギリス憲法」については述べられた伝統的な議論をその他の根拠で弁護することは極めて馬鹿げたことと考えられた。ベンサムが始めて彼の方法のもつ優秀さを示したのは、ブラックストーンのその場しのぎの曖昧な理論に対するこのような論争においてであった。けだし両者の間では少くともベンサムの方の方がより理路一貫しており明瞭であったからである。

しかしブラックストーン自身は矛盾した理論を包含するた

めの若干の修辭以上のものを提供するものではない。したがってベンサムの主たる対立者をブラックストーンに求めることはできない。そこから『道德および立法の原理序説』は功利主義のより哲学的な対立物を設定する。例えば「禁欲の原理」(the ascetic principle)がそれである。けだし、この「禁欲の原理」は公然と快楽が悪であると宣明するからである。仮にこの原理が首尾一貫して遂行されうるならば、それは地上を地獄に化すことであろう。しかし現実にはその遂行は不可能である。「禁欲の原理」というものは実際には、それが表面的に否定する原理から不当に導かれた結論にすぎない。すなわち「禁欲の原理」は公然と快楽一般を非難するが、しかし、それは実際には、ある種の快楽が苦痛を犠牲にしてもたらされうるということを意味するにすぎない。他方、功利主義に対立するその他の理論も「何らかの外部的基準」(an external standard)に訴えることを避けるために考案されたものである。したがって、これらの理論は本質的には個々の理論家の主観をその究極的かつすべての根拠とするにすぎない。例えばアダム・スミス(Adam Smith)は彼の「共感の理論」(doctrine of sympathy)によって「是認の感覚」(the sentiment of approval) というものを究極的な基準

とする。すなわち私の感情はあなたの感情を模倣し、また、あなたの感情は私の感情を模倣するということがこれである。しかし各個人は他の個人から根拠を引き出すことはできない。他方、ハチソンは「道徳感」(moral sense)を考案する。それは彼に何が正(right)であり何が不正(wrong)であるかを教えるものである。これに対して、ビーティー(Beattie)は右の「道徳感」を「常識」(common sense)に置き換えるが、彼の理論は人々にとって魅力的である。ただし、すべての人は自己が「常識」をもつと思っているからである。更にプライス(Price)の如き人々は「悟性」(Understanding)に訴え、クラーク(Clarke)の如き人々は「事物の適合性」(the Fitness of Things)に訴える。そして彼らは「自然法」(Law of Nature)、「正しい理性」(Right Reason)あるいは「自然的正義」(Natural Justice)と云った言葉を作り上げる。しかし、これらの理論は実際には、彼らのいうこととは例えどのようなものであってもそれはすべて絶対に真実であり自明のことであるということの意味しているにすぎない。これを極端に展開したのはウォラストン(Wollaston)である。すなわち彼は嘘をつくことが唯一の不正であるということを発見する。そして、そこから父親を殺す行為は父親

ベンサム理論について(一) (内田)

ではないということを言明する行為であり、その点において不正であるという結論を導き出すとともに、更に右の方法が彼が主観的に嫌悪するすべての行為に適用できると主張する。以上、ハチソン以下の功利主義に對立する主観的な理論をみてきたわけであるが、これらの理論に對するベンサムの批判は極めて簡潔な文体で書かれている。「これらの理論家の中でもっとも公平かつ率直な人」とは次のように主張する人である。すなわち「私は神に選ばれた者である」。したがって何が正であるかを認識しようと望む人は私の下に来なければならぬ。ただし神は選ばれた者に何が正であるかを教えるからである。このようなベンサムの批判はもろくも粗いかつ即席のものである。しかし、それにもかかわらず私にはある点でかなりの確に要点をついているようにみうけられる。

それは別にしても彼の主たるポイントは明確である。ベンサムは「二者択一制度」(the alternative systems)というものがあるが、錯覚であることを簡潔に論じる。ただし、それらは如何なる「外部的基準」にも関係していないと考えるからである。このようにベンサムの對立者が現実には道徳を恣意的に作るということはベンサムに由来するもしくはそれに關係するすべての功利主義者の基本的核心である。ベンサム主義の

(一八五) 一八五

狙いは道徳を一の科学に変えることであるが、そこからベンサムは次のように論理を展開する。すなわち科学は「事実」にもとづかなければならない。科学は明確な関係と共通の尺度をもつ現実の事柄を対象としなければならない。ところで何が現実存在するものかといえ、それは快楽と苦痛である。快楽および苦痛の「予期」(the expectation)は行為を決定するが、とすれば右の快楽および苦痛は行為の唯一の決定要因であるにちがいないといえよう。この真理を隠す、あるいは避ける試みはすべての不確かさと混乱の宿命的な源である。例えば「道徳観」を導入してみる。その場合、幸福に対する欲求との関係は何か。仮に「道徳観」の「命令」(the dictates)が究極的なものとして取扱われるとすれば、そこには疑いもなく恣意的な要素がもちこまれることとなる。その結果、我々は一の「生来観念」(innate ideas)をもつこととなる。しかし、それは既にロックによって論破されたものであり、その他の「確信」(beliefs)との明確な関係をぬぎにして性急に体系へ押し込まれた一の「確信」にすぎない。換言すれば、それは他の「教義」(dogmas)によって吟味され、あるいは相互に関連づけられることを拒否するよるな独断的な主張にすぎない。したがって、それは全体系を

混頓の世界へ陥らせるものであるといえよう。例いそこまでいかないとしても、それはせいぜい他の基準との関係によって根拠づけられ、あるいは矯正される必要がある直観的な「確信」か、もしくは道徳を「理性」(reason)に、すなわち純粹に「論理的な真理」(logical truth)に解消するものである。とすれば、それは依然として漠然としたままであり、全く実在しないものである。功利の原理を否定するなら否定せよ。しかし、その場合には、あなたがたは希望のない循環に陥るにすぎない。そして遅かれ早かれ、あなたがたは恣意的なかつ専制的な原理に訴え、思想に代えて言葉を用いたことを発見するにちがいない。

このような循環から免れる唯一の方法は、幸福が人間の唯一の目的であることを率直に認めることである。もちろん種々の物理力があるように幸福にも種々のものがある。しかし「行為の動機」(the motives to action)は物理力と同様に共通の尺度をもつ。すなわち行為の二つの過程は常に幸福という点において比較されうる。それは身体の動きがエネルギーという点において比較されうると同様である。とすると、我々が道徳的判断を單純に幸福の総体の判断と理解すれば、全理論は体系化され、かつその種々の定理は単一の公理もし

くは首尾一貫した一連の公理の下に整理されうるといえよう。すなわち快樂および苦痛こそが行為の眞の価値を与えるものであり、すべての一般的な規則を翻訳する明確な基準をもつ通貨である。ここでは行為の評価に関するすべての公式に適用されうるような共通の尺度が常に存在するといえよう。これに反して「道德観」を認める場合は、通常の事務を実際に治めている基準とは如何なる関係をもたないような基準によって価値を決めようとするものであろう。しかし、このような二重の基準は直ちに混乱を招き、そこでは右の二つの尺度が絶対的に矛盾することになる。他方、抽象的な「理性」に再び訴える場合も、人間の作用を遂行する基礎となる「単位」(the units)との関係をぬきにして純粹に算術だけによって計算を行なおうとするようなものである。例え、どのような一ポンドであろうとも、二ポンドと二ポンドを足せば四ポンドとなる。しかし、一ポンドとは何かを知らなければ右の結論は無意味である。したがって、もし私の全建築物が立てられなければならないとすれば、私のその基礎となる事実をどこかにみつけないければならない。

これがベンサム理論の根本的な位置である。ベンサムは「道德的判断」(the moral judgement)が単に「幸福判断」

ベンサム理論について(一) (内田)

(the judgement of happiness)の一ケースにすぎないということを強く確信したが、その結果、ベンサムには功利主義以外の理論は存在しえないように思われた。すなわちベンサムによれば従来、理論とされてきたものはすべて理論ではなく、単なる言葉の結合にすぎないとされた。このようにしてベンサムは彼の新しい科学の基礎を置くべき場所を設定し、そこから彼の新しい科学の性格を次のように規定する。すなわち、それは広範な「事実の連累」(a complicity of facts)を取扱うが、その結果、ここでは「数学的研究と同等の厳密な研究」が、しかし「それとは比較にならない程のより複雑で広範囲な研究」が必要とされる。他方、新しい科学は「事実」とくに「共通の尺度をもつ事実」を取扱う。したがって、それは「理路一貫した体系」(a coherent system)として提出されうる。これがベンサムの規定である。そして右の「体系」その多くは立法という目的のために要請されたものであるが、それを提出することがベンサムの次の課題となった。『道德および立法の原理序説』の主たる内容はその執行である。

ベンサムによれば、「正しい行為」および「不正な行為」(right and wrong conduct)とは單純に「幸福を導くある

(一八七)

クラスの行為」および「幸福に対立するあるクラスの行為」(those classes of conduct which are conducive to or opposed to happiness)を意味する。すなわちベンサムが聖なる句においては「正しく行為する」(to act rightly)とは「最大多数の最大幸福を促進する」(to promote the greatest happiness of the greatest number)が意味される。この「最大幸福」という原理に導かれる限り立法者も、その他のすべての人と同じように正しく行為する。ところで立法者は行為に影響を与えようとする。しかし行為は当該クラスの行為に快樂および苦痛を与えることよってのみ影響せらる。以上の分析にもとづいてベンサムは「制裁論」(the theory of sanctions)とて彼の理論の極めて重要な部分を占めるものを展開する。ベンサムによれば行為に付加されるような快樂および苦痛が「制裁」と呼ばれる。この「制裁」には「物理的もしくは自然的制裁」(physical or natural sanctions)、「政治的制裁」(political sanctions)、「道徳的もしくは社会的制裁」(moral or popular sanctions)、「宗教的制裁」(religious sanctions)の四つが存する。そのうち「物理的制裁」とは、その他の人あるいは神の干渉から独立した当該行為の過程自体に伴なう快樂および苦痛である。「政治的制裁」は立法者の行為によって付加されるものである。「道徳的制裁」はある団体の資格で行為していない他の個人によって付加されるものである。最後に「宗教的制裁」は特別な不可視の存在によって付加されるもの、もしくは「不可視の宇宙法則の手によって予期されるようなもの」である。後の三つの「制裁」は「第一の制裁を媒介として」作用する。ただし「裁判官」もしくは「人間一般」は「自然力を媒介として」すなわち「自然的制裁」でもあるような快樂および苦痛を適用することよってのみ作用しうるからである。更に神もこのような形で作用するものと想像される。右の区別を具体的にいえば、仮にある人が焼かれた場合、もし、それが彼自身の不注意によるとすれば、それは「物理的制裁」である。もし、それが裁判官によるとすれば、それは「政治的制裁」である。もし、それが彼の「道徳的性格」に対する嫌悪にもとづき隣人の不注意によるとすれば、それは「道徳的制裁」である。もし、それが神の直接的行為もしくは神の不興に対する恐怖から惹起された精神錯乱によるとすれば、それは「宗教的制裁」である。もちろんベンサムが後の著作で特徴的に考察したように「政治的制裁」は「道徳的制裁」や「宗教的制裁」よりはるかに強力である。ただし大多数の人

は人格の喪失あるいは「天の怒り」を恐れるが、すべての人は答打ちや絞首台を恐れるからである。ただし、その反面、ベンサムは「宗教的制裁」や「慈悲深い付加的な制裁」(The additional sanction of benevolence)が犯罪者を発見することを必要としないという長所をもつことを認める。しかし、いづれの場合においても「自然的制裁」および「宗教的制裁」は立法者の力を越えたものである。したがってベンサムの問題は単に次の点だけである。すなわち如何なる「制裁」を行為に付加すべきか、もしくは如何なる「政治的制裁」が幸福を増大させるか、という点がそれである。

この問題に完全に答えるということは一の完全な立法体系を与えるということであろうが、しかし右の回答を出すためには一の完全な「論理学的かつ心理的装置」(a logical and psychological apparatus)が必要とされる。ベンサムはこの「装置」を『道徳および立法の原理序説』で示している。ただし彼はその起源を他の如何なる論文においても説明していない。しかし、その十分な情報は「クレストマトティア」と接続する奇妙な断片集における彼の方法に関連して与えられているといえよう。ところでベンサムがその不断の主張を基礎づけた論理学的方法とは「二分法」(The dichotomous or bi-

ンサム理論について (一) (内田)

furcate method)とも呼ばれ、いわゆる「系統樹」(Porphyrian Tree)によつて例示される「二分法」(bipartition)という方法である。もちろん、その原理は単純なものである。すなわち例えば、何らかの「属」(Genus)をとりあげて、それを二つの「綱」(Class)に区分した場合、この二つの「綱」は相互に排他的であり、かつ共に包括的であるにちがいない。とすれば、各「綱」について右の作業を繰り返して、更にこの過程を望む限り続けた場合、我々はあらゆる段階において相互に排他的なすべての「種」(species)や「異種」(Varieties)などについての完全な列挙を与えることにならう。ただし実際には単なる論理だけでは精密性を、ましてや手続の功用を保障することはできない。ただし、その相違それ自体が曖昧かつ不適當であるかも知れないからである。例えば私が植物を「木」(trees)と「非木」(not trees)に分類した場合、論理形式としてはそれで十分である。しかし私は未だ次の点を質問しなければならない。すなわち「木」は確定した意味を伝えるのか否か、また右の分類が何らかの重要性をもつ相違に対応するものか否かという点がそれである。したがって完全な分類というものは常にこのような形態において申し立てられることであろう。すなわち各「種」は、その対象がある

(一八九) 一八九

クラスの植物であるかもしくは行為であるかにかかわらず、当該相違の存在もしくは欠如によって特徴づけられるのである。そしてベンサムもこのような完全な分類を期す。ただし彼は道徳部門において精密な分類を行なうためには数世紀が必要であることを認めていたが。なおベンサムはその方法の有効性を過大視する余り、暗黙の仮定が右の分類に忍び込み、「種」の単なる列挙であるかのように装う傾向があることを看過したといえるが、それは別にしても自らの思索の全対象を整理し、分類し、内なる美術館の正しい整理棚に置くために苦心した者はベンサム以外にはいないであろう。けだし「法典化する」ことは「分類する」ことだからである。この意味においてベンサムは「法典化動物」(a codifying animal)として定義されうるかも知れない。

このようにして事物それ自体が既にそれを整理し、分類し、整理棚にあてはめるように準備しているメンサムの心に示されるということはベンサム理論の特徴的な点であるが、それは我々がベンサムの「形而上学的体系」(metaphysical system)と呼ぶところのものにおいて現われているといえよう。けだし、ベンサムによれば「形而上学」とは実際には単なる「小枝」(a sprig)すなわち「論理学と呼ばれる部門」(Or-

anch termed Logic)の極めて小さな「小枝」であり、それは単に「存在」(existence)や「必然」(necessity)などのようなある種の一般的術語を説明するものにすぎないとされる。とすればベンサムの主張の基礎となる理論を導き、かつ『存在論』(Ontology)と名付けられた断片においてもっとも明白に与えられる「現実存在」(reality)についてのベンサムの説明も表面的にはこの中に入るといえるからである。

ところでベンサムはそこで右の「現実存在」(real entities)を「擬制存在」(fictitious entities)から区別する。ただし、この区別はベンサムの創造になるものではなく、ダランベール(D'Alembert)の「擬制存在」(Étres fictifs)という句から学んだものである。メンサムの意義は右の区別を『道徳および立法の原理序説』に適用した点である。ベンサムによれば「現実存在」とは「個人の知覚」(individual perceptions)、「印象」(impressions)および「観念」(ideas)であるとされる。もちろん、このようなベンサムの説明はヒュームのそれを踏襲するものであるが、ただしベンサムはヒュームとは異なり、ジョンソン(Johnson)の論議をバークレー(Berkeley)の「非唯物論」(Immaterialism)にも適用しているといえよう。他方、ベンサムは「擬制存在」を次のよ

うに説明する。それは「それに対応するイメージが心の中に浮んでこない」名称であるといえるが、言語の必要性の故に存在するものである。ただし仮にこのような「擬制存在」が用いられなかったならば、「人類の言葉が獣のそれを越えて発展することはありえなかった」からである。ベンサムは「擬制存在」を右のように説明した後、それを更に「非現実存在」(unreal)もしくは「架空の存在」(fabulous entities)から明確に区分する。ただし「擬制存在」は「実在しないもの」(nonentity)ではないからである。そしてベンサムは、その第一の「術語」(predicament)を除くアリストテレス(Aristotle)のすべての「術語」をこの「擬制存在」の中に含める。すなわち「量」(quantity)、「質」(quality)、「関係」(relation)、「時間」(time)、「場所」(place) はすべて「物理的な擬制存在」(physical fictitious entities)である。これは一見したところ、唯一の「物理的存在」(physical entities) は具体的な事実すなわち例えば棒、石、身体などの「現実存在」であるということに対応する。ただし、それは必ずしも「現実存在」と「擬制存在」が排他的関係にたつことを意味しない。現実的事物が「関係」をもち、「時間」と「場所」をもつということもまた完全な真理である。しかし

ベンサム理論について (一) (内田)

現実には我々は、そのように関係づけられ資格づけられた具体的な事物から離れて右の「質」もしくは「関係」を知覚することはできない。ただ我々は「言語」の必要によって本来「形容詞」の意味をもつだけにすぎないようなものを「名詞」として用いることを強制されるのである。現にベンサムも身体が円くないとか四角でないとかというようなことを考えていない。ただベンサムは、内容から離れて、ある意味では内容と並んで何らかの「存在するもの」について一般的にその四角さもしくは円さを語ることが「擬制」(fiction)であると考えるのである。

このような理論は我々をその直接の目的を越えた形而上学的問題に引き込むものであるが、しかし、それはベンサムの道徳部門にとって重要なものとなっている。ところで「政治」における「擬制存在」の特別な具体例としてベンサムは「義務」(obligations)をあげる。もちろん「権利」(rights)およびそれらと類似のことばも「擬制存在」であるが、とりわけ「義務」は一の「修辭」(metaphor)を意味する。すなわち、一の行為の実行を「義務づける」という声明は単に、それを実行しない場合には苦痛を加えるということの意味するにすぎない。換言すれば、一の「形容詞的名詞」として

(一九二) 一九一

「義務」なることばを用いることは、現実には快樂や苦痛から離れたものを何も表わしていない。「擬制存在」を導入するということにすぎない。けだし既に留意したように、「快樂および苦痛」のみが「現実存在」(real)だからである。「その存在は普遍的にかつ普遍に經驗する事柄である」。これに対して快樂および苦痛に関するその他の名称、すなわち例えば「感情」(emotion)、「性向」(inclination)、「悪徳」(vice)、「美德」(virtue)などは単なる「心理学的存在」(psychological entities)にすぎない。「快樂および苦痛との關係を取り除けば、幸福だけでなく正義や義務や美德といったものもすべて空しく響くだけである」。究極的な事實は快樂および苦痛のみである。この快樂および苦痛は「名詞」であるが、その他のことばは正しくは「形容詞」にすぎない。けだし快樂および苦痛はそれ自体として存在しうるが、美德や悪徳は右の快樂および苦痛が存在する限りにおいてのみ存在しうるにすぎないからである。

「義務」のこのような分析は功利主義学派の特徴的な理論である。ただしベンサムには、「制裁」に影響される限り「義務」があるということは言葉の上での矛盾が存在しないことを示すだけで、それ以上に何らの証明も必要ない程、余りに

も明白なことのように思われた。したがってベンサムが必要とした形而上学的基礎も「現実存在」に対応する概念を表わすための試みにすぎないといえよう。ベンサムの見解においても、右の概念を表わすことは単に読者を説得するために必要とされたにすぎないのである。

一、行為の起源

今や我々の進むべき道は明白である。けだし、快樂および苦痛は数学者がいうところの「独立変数」(independent variable)を我々に与えるからである。ベンサムの言い方では、我々のもつ「基本単位」(units)は「多くの快樂および苦痛」だからである。とすれば、我々はすべての「事實」を快樂もしくは苦痛という術語において解釈しなければならぬ。そうすれば、我々はいわゆる「幸福計算法」(a felicific calculus)のための原料をもつことにならう。

ところでベンサムの直接の目的は立法との関連において右の「幸福計算法」を構築することであるが、それに関するベンサムの理論は二つの部分に別れる。一は「病理学的」(pathological)部分である。そこでは基本的資料たるすべての快樂および苦痛が考察される。他は「動力学的」(dynamical)

部分である。ここでは快樂および苦痛の予期によって決定される種々の「行為様式」(modes of conduct) が考察される。この意味において右のベンサム理論は、「行為の起源」(springs of action) 自体の理論と「動機」(motives) すなわち行為に影響を与えるような「起源」についての理論とを提供するものであるといえよう。

まず始めに「病理学」であるが、それは次の議論を内容とする。すなわち快樂および苦痛一般の尺度についての議論が第一である。第二の議論は快樂および苦痛の種類についてである。第三は快樂および苦痛に対する各個人の種々の感受性についてである。これが「病理学」の内容であるが、その第一の項目においてベンサムは、快樂それ自体の価値が「強々」(intensity)・「永々」(duration)・「確々」(certainty)・「近々」(propinquity) に依存することを分析し、更に快樂を得る様式との関係における快樂の価値が「多産性」(fecundity) もしくは他の快樂を作り出す傾向と「純粋性」(purity) もしくは他の快樂および苦痛との混和からの解放に依存することを主張する。このようにしてベンサムによれば快樂および苦痛が幾つかの意味において測定されうる「存在」であると考えられる。ベンサムの次の段階は快樂および苦痛を分類

ベンサム理論について (一) (内田)

することである。快樂および苦痛は「心理的力」(psychological forces) として説明されるが、しかし、ベンサムによれば、明らかにそれとは異なる質をもつとされる。ただし、ベンサムはその分類の結果だけを呈示し、分類の基礎となる分析は示さない。ただし、それはベンサムがいうように「余りにも形而上学的傾向」をもつものであったからである。また、ベンサムは「単一の快樂」(simple pleasures) の「包括的」(exhaustive) リストを作成したと自負するが、我々には右のリストが「単一の快樂」を包括したものと、あるいは「単一の快樂」より構成されたものとも思われない。しかしベンサムは右のリストを重要と考え、ジェームズ・ミル (James Mill) による大幅な修正、編集の上、それを『行為の起源表』(a Table of the Springs of Action) とし、一八一七年に出版した。

ジェイ・エス・ミル (J. S. Mill) は、ベンサムの思想を理解しようとする者はすべてこの表を研究すべきであるということを注意するが、しかし、そのような研究は幾つかの好ましくない結論を導くことになる。ただし、ベンサムはその表を既製の心理学者に何ら照会することなく作成しようとしたからである。この意味において、それは単に彼の立法理

(一九三) 一九三

論の必要をみたすただけに作成されたものにすぎないといえるが、心理学的にみれば、とりわけ、それが「基本的なもしくは単一の感情」(elementary or simple feelings)を呈示するものとして理解するならば、それは明白に誤ったものといえよう。例えば誰も「富」(wealth)や「権限」(power)の快楽が「単一の快楽」であるとは想像できないからである。とすれば、ベンサムが「単一の快楽」というクラスも現実には明確なものではなく、そのリストも包括的なものから離かに遠いものであるといえよう。したがって、ベンサムのリストについて語りうるすべてのことは、それがベンサム自身の観点から多くの一般的な快楽および苦痛に対して注意を促すための充分に長い例証を与えるものだという点である。すなわち、それは一般的な心理学ではなく、ベンサムによってその目的のために現実を利用されるような特殊な心理学を含むという点がこれである。

『行為の起源表』に関する次の重要な問題は「欠落」という点である。この点に関してベンサムのもっとも偉大な弟子たるミルはベンサムに対して次のように訴える。すなわち、「名声の愛」(love of reputation)の同義語とされていること、あるいは「良心」(Conscience)や「信条」(Principle)

が時として「宗教的動機」(religious motive)もしくは「共感の動機」(motive of sympathy)の同義語とされていることを除けば、我々は「良心」「信条」「道徳的廉直」(Moral Rectitude)もしくは「道徳的義務」(Moral Duty)に対するベンサムの如何なる言及も「行為の起源」において見出すことはできない。また、そこでは「正直感」(sense of honour)や「美」(beauty)、「秩序」(order)、「権限」(同僚に対する狭義の権限は除く)、「行為一般」についての「愛」(love)もすべて欠落されている。以上がミルの訴えである。しかし、我々はこのような批判に対してベンサムが如何なる返答を与えるかを推測しうるのである。例えばベンサムは「美の愛」や「美学的快楽」(aesthetic pleasures)を欠落させているが、ベンサムはそれらを一見して「複合の快楽」(complex pleasures)とみなしており、したがって、仮にベンサムの表が「単一の快楽」のみについての分析として理解されていたとすれば、当然、それらはベンサムの表に入れられなかったということになる。他方、「行為の快楽」も故意に欠落されたものといえよう。けだし、ベンサムは「労働の苦痛」(pains of labour)というものを対応する快楽をもたない一のクラスとして明確に呈示しているからである。

なお、この点については、それが極めて重要な誤りであるとの指摘が存するが、私自身はそれが快楽についてのベンサムの特徴を示すものというよりはむしろ彼の分析方法の特徴を示すものと思う。現実には如何なる人も「知的労働」(Intellectual labour)においてベンサム以上の快楽を見出しえなかつたであろう。しかし、それにもかかわらずベンサムは右の分析方法という観点から快楽を「労働」から分離したのである。そこからベンサムは「労働」を「純粹な善悪」(pure evil)と捉え、それに代えて「好奇心の快楽」(pleasure of curiosity)というようなものを分類した。ベンサムの欠落に対するミルの主たる批判は「良心」についてである。しかし、それは確固とした功利主義者であるとのミル自身の評価にもかかわらず、ミルが首尾一貫した功利主義者でないことを自ら示したものとさえよう。むしろ「良心」を欠落させたところに首尾一貫した功利主義者としてのベンサムの特徴が存する。ただし、仮にベンサムが「良心」をその「行為の単一の起源」に入れたとすれば、ベンサムは彼がそこから脱れようともがいていた循環に陥いることになつたからである。すなわち、仮にベンサムが「良心」を「単一の快楽」であるとすれば、彼は人間性の究極的要素としてあの

ベンサム理論について (一) (内田)

好ましからぬ道徳感を無理やり押しつけられることになつたからである。しかし、そのような「擬制存在」から逃れることこそがまさにベンサムの狙いであつたのである。ベンサムによれば、道徳的判断とはまさに次のような判断である。すなわち「この種の行為もしくはあの種の行為は人間の快楽および苦痛の総額を増大もしくは減少せしめる」という判断がこれである。これに反して一度、快楽および苦痛それ自体の中に究極的な「良心」が存在することを認めれば、体系はたちまち不完全なものとなる。功利主義者の図式においては、「良心」は究極的な作用ではなく、むしろ派生的な作用にすぎない。したがって、ミルのいわんとするように「良心」の欠落が誤りであるとして、これを導入するとすれば、ベンサムの功利主義は少くとも誤つた体系となるにちがいない。今や我々は快楽および苦痛についてのリストとその価値を測定する一般的变化様式についてのリストとをもつていてといえるが、更に我々は種々の人間がもつ種々の「感受性」(sensibilities) というものを考慮しなければならぬ。そこからベンサムは三二の「感受性に影響を与える事情」(circumstances influencing sensibilities) のリストを提出する。ベンサムによれば、人間はその「体質」(constitution)、「性

(一九五) 一九五

格」(Character)、「教育」(Education)、「性」(Sex)、「人種」(Race)などにおいて異なり、したがって種々の快樂および苦痛に対するその感受性においても異なるが、これらの多様な考察は裁判官あるいは立法者にとってもっとも有効性をもつとされる。ただし、「制裁」は異なるケースにおいて異なる作用を果すからである。例えば、一陣の風も健康な人と病気の人とは異なる結果を惹起するであろう。また富者に課される罰金と貧者に課される罰金とは、そこから全く異なる苦痛が惹起されることであろう。更にはヨーロッパにおいて妥当な法律もアメリカにおいては悪法であるかも知れない。

このようにして我々は「病理学」もしくは人間の「受動的感受性」(the passive sensitivities)についての理論をもつことになったが、そこで我々は何が「行為の起源」であるか、また、それらは一般的にどのように変化するか、更に、それらは個々の人間に対してどのように変化するかを知った。したがって、我々は次の「動力学」の問題に移行することが可能である。すなわち停止状態の「機械」(machinery)については既に記述したので、今やそれを活動状態において考察することが可能である。ベンサムはまず始めに行為一般の考

察を行ない、続いてそこから導かれる次の考察を行なう。すなわち何らかの「意識ある行為」(conscious action)によって示される「意思」(Intention)もしくは「動機」の考察およびこれらの「意思」もしくは「動機」の「行為の起源」に対する関係の考察がそれである。そこでのベンサムの議論は精密かつ綿密である。ただし、ベンサムの議論は現実的な立法問題に接近する程、そして表面的な心理学的基礎から遠ざかる程、良くなるからである。ところでベンサムによる行為の分析および行為を修正する「制裁」の分析は、彼の継承者に深い影響を与えた彼の道徳理論を明確に浮き彫りにするとともに、すべての功利主義者の教義にとってもっとも重要な問題たる道徳領域と立法領域との間の関係についてのベンサムの見解を示すものといえよう。ただし、そこでの「道徳法」(Moral Laws)と「実定法」(Positive Law)の人間行為に対する作用がどのように異なるかという問題の取扱いは、その区別がかなり困難な作業であるとのベンサムの認識をより明確に示すものといえよう。

三、制 裁

最初に「基本的な概念」についてのベンサムの定義を理解

するごとくしよう。ベンサムによれば、「理性的存在」(reasonable being) のすべての「行為」は「結果の予期」(the expectation of consequences) を含むものである。「行為者の意思」(the agent's intention) は現実に期待される「結果」によって限界づけられる。「行為の原因」(the cause of action) は「行為の結果」たる快楽の「希望」(the hope) もしくは「行為の結果」たる苦痛の「恐怖」(the dread) である。この予想される快楽もしくは苦痛は「内部的動機」(internal motives) を構成する(なお、この「内部的動機」という語は「外部的動機」external motives もしくは右の予想の原因となる出来事を排除するためにベンサムによって用いられたものである)。「動機」もしくは「内部的動機」は「避けられるべき苦痛」もしくは「得られるべき快楽」の「予想」(the anticipation) である。「行為」はそれらが全体として「快楽もしくは苦痛のバランスを生み出す」(productive of a balance of pleasure or pain) とき単純にかつ唯一「善もしくは悪」(good or bad) となる。

立法者の問題は行為をどのように規制して右のバランスを正しい方向に傾けさせるのかということであるが、その場合、立法者の武器となるのは「動機」を修正する「制裁」である。

ベンサム理論について (一) (内田)

それでは、どのような「動機」が強化もしくは阻止されるべきであろうか。ここでは我々は既に設定された諸理論の論理的帰結たるある原理によって導かれなければならない。すなわち、そこでは我々は我々の「幸福計算法」を絶対的な公平さをもって適用しなければならぬ。それ故、我々はすべての「動機」に対して等しい価値を割り当てなければならない。ところで、この点に関してベンサムは次のように主張する。すなわち、「如何なる動機も常に善もしくは悪であるということはない」。これに対して、快楽はそれ自体として善であり、苦痛もそれ自体として悪である。否、むしろ、それらは「唯一の善もしくは悪」である。これはあらゆる種類の快楽および苦痛についての真理であり、「悪意の快楽および苦痛」(the pains and pleasures of ill will) についてさえも真理である。ここから「当然、直ちに、それ自体が悪であるような動機は存在しないことが導かれる」。もちろん、このようなベンサムの理論は彼の「仮設」(assumptions) から論理的に演繹されたものである。そして、ベンサムは右の理論の意味を例証しようとする。ベンサムによれば、一の「動機」は彼の「行為の起源」の一に対応するが、ベンサムはどのようにして彼の表に含まれるすべての「動機」が「善い結果も

(一九七) 一九七

しくは悪い結果」のいつれかを導くかということを示す。例えば、「富の欲求」(the desire of wealth)は私をして「ある人の敵を殺す」ことに導くかも知れず、あるいは「ある人のために彼の土地を耕す」ことに導くかも知れない。また「神に対する恐怖の念」(the fear of God)は「狂信」に導くかも知れず、あるいは「慈善」に導くかも知れない。更に「悪意」も「意地悪い行為」に導くかも知れず、あるいは「適当な憤慨」の形をとるかも知れない。その場合、一の行為が是認されるのに対して、他の行為は非難される。しかし、ベンサムがいうように、これらの行為は同一の「動機」すなわち「悪意」と名付けられる「動機」から発しているのである。ただし、ベンサムもある種の「動機」がその他の「動機」よりも「有益な行為」(useful conduct)を導く傾向が大いいたうことは認める。そこからベンサムはこれらの「動機」を「ある種の優越的な順序」(a certain order of pre-eminence)に配列する。例えば、「善意」(good will)、「名声の愛」(love of reputation)、「友情の欲求」(desire of amity)がその他の「動機」よりも「一般の傾向」を導く傾向が大いいたうことは明らかであろう。この意味において、ベンサムが考察するように「功利の命令」(the dictates of

utility)は「もつとも広範かつ啓発された慈悲の命令」(the dictates of the most extensive and enlightened benevolence)であるといえよう。したがって、このような「動機」を善と呼ぶことも一応、適当であるといえよう。ただし、誤った判断によって指示された場合には右の「動機」も「有害」(mischievous)であることは誰しも疑いのないところであらう。

このような「行為の善悪」(morality)が「動機」ではなく「結果」に依拠するという理論は功利主義者特有の教義となったが、それは立法領域に嚴格に限定される場合には自然な、そして、ある意味では正しい見方であったといえよう。現に立法者はしばしば「動機」の問題に対して無関心である。ただし、立法者は何がある人の「動機」であるかを確実に知ることができない。また立法者は、それを破るための「動機」がどのようなものであれ法律を強制しなければならない。例えば「慈善」(philanthropy)の「動機」が誤って「反抗」(rebellion)を導いたとしても、立法者は右の「反抗」を処罰しなければならない。更に立法者は如何なる場合においても「発見されるような犯罪」(such crimes as are found out)のみを処罰できるにすぎない。それ故、立法者は犯罪

を「容易に認知される外部的徴表」(palpable external marks)に限定しなければならぬ。他方、立法者は絞首台や監獄のような「粗野な手段」(coarse means)によって処罰しなければならぬ。けだし、立法者の「威嚇」(threats)は「善人および悪人」に対して等しく訴えなければならぬからである。それ故、立法者は「外部的制裁」(external sanctions)すなわち主に「物理的苦痛の恐怖」(the fears of physical pains)にもとづいて作用するような「制裁」に依存する。そして立法者の処罰は、例い実際には「悪人」(the wicked)のみに作用すとしても、「悪人」に「悪人」という理由で与えることはできず、その「悪々」(wickedness)の程度に比例して与えることもできない。何故、「実定法」において「動機」が間接的に注意されるか、あるいは全く注意されないかを示すためには以上の指摘で十分であろう。ところで、右の指摘は功利主義者のいう「実定法」と「道徳法」との間の類似性が疑わしいことをも示すものといえよう。けだし、「実定法」および「道徳法」における正当な「動機」の排除は「道徳性」(morality)からそのすべての意味を取り除くかも知れないからである。次にみるように功利主義者は「実定法」と「道徳法」の類似性を強調する余り、純粋に

ベンサム理論について (一) (内田)

法的な理論を全く異質な倫理部門の領域に適用しようとする。しかし、行為のその「外的特徴」(external characteristics)による法的分類を受け容れるということは実際には前もって大事な点を避けて、それが当然であるかのように論を進めるにすぎない。すなわち、それは異なる「動機」それ故、他の道徳家が主張するであろうように倫理的に異なる「動機」から発する行為を何らかの「外的基準」(outward criterion)によって寄せ集めたものにすぎない。

しかし、「行為の善悪」が「結果」に依存するという理論には他の意味がある。それはここでの目的を越えるものであるが、ベンサムは、純粹論理もしくはア・プリオリな「直観」(intuitions)に代えて経験に基礎づけられた全倫理体系に含まれる一の原理を狙っていたといえよう。ところで、このような体系は「人間性」(human nature)を一の事実として、かつまた科学的な理論の基礎として認めなければならぬ。それは「天使」(angels)の創造ではなく、「人類の現存する体質」(the existing constitution of mankind)の展開を狙うものである。そこからベンサムは行為を次のように分析する。すなわち、一の行為が人類の「原初的もしくは根本的な本能」(the primitive or essential instincts)のいか

(一九九) 一九九

ら発する限りは、右の行為はその行為者が人間であることを示すにすぎず、行為者が「善人」(virtuous)であるか、もしくは「悪人」(vicious)であるかを示すものではなく、したがって何ら「道徳的判断」の根拠となるものではない。もちろん我々はこのようなベンサムの分析をそのまま受け入れることはできないが、右の分析はベンサムの「行為の起源」についてはあてはまるものといえよう。ただし、「自然的欲求」(the natural appetites)はそれ自体において何ら「道徳的本質」(a moral quality)をもつものではなく、ただ単に「必然」(necessary)にすぎず、道徳の問題における「原料」にすぎないからである。ただし、右の分析には我々を当惑させるようなベンサムの「仮設」が存する。すなわち、「動機」はそれに対応する行為の唯一の「原因」とみられる一の「分離された存在」(a separate entity)であり、行為もこのように分析されうるといふ仮設がそれである。しかし、それは不適當な「抽象」(abstraction)を含む。ただし、ベンサムがいうような「単一の動機」というものは存在しないからである。例えば、ベンサムは一のケースとして、「安楽の愛」(love of ease) 故にその子供を殺した母親の例を示しているが、我々も彼女を「安楽」を愛するという理由で

非難するものではない。それはすべての人間に共通の「動機」であり、したがって、それは「道徳的」(moral)なものでも「不道徳的」(immoral)なものでもなく、いわば「道徳から離れた」(unmoral)ものである。ベンサムは右の仮設にもとづいて彼女を単にある特定の悪い「結果」を導いたことのみを理由として非難するが、しかし、我々はベンサムとは異なり彼女を子供以上に「安楽」を愛したという理由で非難する。すなわち、我々は彼女の「全体的な性格」(whole character)が「人間性に反する」(unnatural)もしくは「不均衡」(ill-balanced)であるが故に非難するのであり、右の性格を構成する個々の要素それ自体を非難するのではない。したがって、「道徳性」は「具体的な人間存在」(concrete human beings)に関係するものであり、それ自体によって作用する「動機」に関係するものではないというベンサムの主張も、右の仮設との関連において必要な是正がなされなければならぬといえるが、このような是正が行なわれるとすれば、ベンサムの意味は次のように表わされることであろう。すなわち、我々はある人間を彼のもつ「自然的熱情」(natural passions)の故にではなく、右の「自然的熱情」が何らかの方法で誤って組み合わされているが故に、もしくは彼自身の

不正な「体質」の故に責めるのである。ベンサムがいうように、ある人間を「悪人」とする「熱情」が最高の「善人」にとって必須の要素でありうるということは確かに真理である。しかし、「熱情」は「分離された器官」(a separate agent)ではなく、「性格」の単なる一構成物にすぎない。

ベンサムもそれを彼特有の流儀で認めていたといえる。けれど、もし「動機」が「善い」もしくは「悪い」と適格に呼ばれないとすれば、所与の機会にある「動機」に従う人間においては如何なる「善い」こと、もしくは「悪い」ことも存在しないのではないかという自問に対して、ベンサムは「否、確かに彼の性向 disposition が存在する」と自答するからである。ただし、ベンサムは右の「性向」について次のように補足する。すなわち、ある人間の「精神構造」(frame of mind)には「永久的」(permanent)と思われるものが存在するところを表現するために論議の便宜上、設計された一の「擬制存在」が「性向」である。しかし、既にみたように、ベンサムによれば「擬制された」(fictitious)によって「非現実的」(unreal)ではなく、ただ単に「触れることのみをなす」(not tangible)「重さを計ることのみをなす」(not weighable)もしくは「測ることのみをなす」(not measurable)

ベンサム理論のつづき (一) (内田)

が意味されるにすぎない。したがって、「擬制された」がこのようなものであるとすれば、右の「性向」の擬制は我々に次のことを可能にするものといえよう。すなわち、本当の真実を表わすということ、そして、道徳家および立法者にとってもっとも重要な事実を述べるということがそれである。ところで、ベンサムはある行為の「傾向」(tendency)と行為者の「意思」および「動機」との関係を示すために幾つかの「行為の善悪が問題となる」(casuistry) ケースに論究する。例えば、ラバイヤックがある善い国王を殺す場合がそれである。その場合、ラバイヤックの息子は父親を刑罰から免れさせることも、もしくは自殺による責苦から避けさせるために毒を父親に渡すことも可能である。それでは、右の各々のケースにおけるラバイヤックの息子の「性向」に関する推断はどのようなものであろうか。もちろん、その答えはベンサムが十二分にかつ正しく指摘するように、息子の「性向」が「有害」(mischievous)であったか、そうでなかったかを右の事実が示すか否かを考察することによって、すなわち、右の事実が「政治的不服従性」(political disloyalty)もしくは「孝心」(filial affection) などを示すか否か、また、どのような割合で構成されているかを示すか否かを考察すること

(二〇一) 二〇一

とによって導かれなければならないであろう。他方、もっとも興味あるケースは恐らく「宗教的迫害」(religious persecution)のケースである。そこでは「宗教的動機」(religious)が「善」であると理解されるのに対して、それが導く行為は「有害」であると認められる。このように行為の「傾向」と行為者の「意思」および「動機」との関係の問題はしばしば難解であるが、しかし、我々はすべての想定される状況下において所与の行為によって示される「性向」のもつ「善」もしくは「悪」に関して実際にはある推断を行っているのである。これはベンサムが「性向のもつ功罪的性質」(the meritoriousness of the disposition)と呼ぶところのものを意味する。ただし、「意思」は「動機」によって惹起されるが、この「意思の総体」(the sum of the intentions)が「性向」であり、それはいわば、あらゆるクラスの「動機」に対する行為者の「感受性」を表わす。したがって、「性向の功罪」はこのようにして示される「性向」の「全体的な善もしくは悪」との比例において存在するからである。なお、右の「功罪」の問題は興味ある道徳上の問題を導くといえるが、ベンサムはここでは法律家の観点から発言することを堅持する。したがって、右の道徳上の問題に言及しようとするしない。しか

し、立法者としてもベンサムは未だ次の問題を考察しなければならない。すなわち、種々の行為によって示される「性向の墮落」(the depravity of disposition)とは何かという問題がこれである。この考察は極めて重要なものである。ただし、「性向」はベンサムが「守護動機」(tutelary motives)と呼ぶところのものに対する「感受性」をも含むが、この「守護動機」とは、一般的に誤った「結果」を生み出すような行為を人々に思いとどませる「動機」である。もちろん、如何なる「動機」も不変ではありえないが、幾つかの「動機」、例えば「善意の動機」や「友情の動機」や「名声の愛」は一般的に正しい側にあるといえよう。立法者はこれらの「守護動機」を「人工的な守護動機」(artificial tutelary motives)によって、特に主として「安楽の愛」に訴えることによって、すなわち、「有害な」行為を一層、困難とすることによって、また「自己抑制」(self-preservation)に訴えることによって、すなわち、「有害な」行為を一層、危険なものとすることによって補強しなければならない。したがって、立法者はこれらの「動機」を阻止する「力」を、換言すれば「誘惑の強さ」(the strength of the temptation)を測定しなければならない。ところで、ある人間の「性向」がより墮落している

とすれば、彼を犯罪にそのかす「誘惑」はより弱くてよいであろう。したがって、もし一の行為が行為者の「墮落」を示すならば、そこで示される「性向」はより「有害」であり、それはより強い「反対動機」(counter-motive)もしくはより厳格な刑罰を要請することにならう。例えば、「故意」(deliberation)を示す一の行為はベンサムがいうように、「人間生活の大意」(general tenor of a man's life)を決定する「社会的動機」(social motives)に対するより大きな「不感受性」を証明するものといえよう。もちろん、立法者は「功利」によってのみ導かれるものであり、その「性質」にかかわらず「最大幸福」を狙うものである。しかし、一の行為が行為者の「性向」を示す限り、立法者は「墮落」を「害悪の起源」(a source of mischief)として考察しなければならぬ。単に行為によって示される「道徳的本質」(the moral quality)のみをみる立法者は間違っている。ただし、立法者が彼の「共感」によってのみ導かれるとすれば、立法者は課すべき刑罰の量を測定するための如何なる尺度ももたないといえるからである。これに反して、右の考察は我々が刑罰の適当な尺度とは何かを理解することを可能ならしめるものといえよう。

ベンサム理論について (一) (内田)

このようにして「動機の中立性もしくは非道徳性」(the neutrality or unmorality of motive)の理論は十分に明らかとなった。ベンサムの狙いは「行為の善悪」の基準が行為の「結果」によって与えられるということを主張する点にある。ところで、行為が善もしくは悪であるということは、換言すれば行為が快楽もしくは苦痛のバランスを生み出すということであるが、この基準を独立したものとするためには、あるいは悪循環を避けるためには、我々は快楽および苦痛がそれ自体において「中立的」であることを認めなければならぬ。すなわち、もし快楽および苦痛がその異なる起源にもかかわらず、同じ「強さ」をもつならば、同じ「価値」をもつということ認めなければならない。我々はその最終的な「貸借対称表」において、「悪意」と「善意」の苦痛を、また「感覚」と「知性」の苦痛を絶対的な公平さをもって書き印さなければならぬ。そして、それらを「意思」との関係においてのみ比較しなければならぬ。我々は「良心」や「道徳感」というものを認めてはならない。ただし、それらは独断的なものだからである。他方、我々は道徳が「分離された熱情」(the separate passions)に適用されるような何かの意味をもつということ認めなければならない。ただし、

(一〇三) 一〇三

これは、幾つかの「動機」とくに「善意」が一般的に望ましい「結果」すなわち「最大多数」に対する快樂のバランスをもたらず傾向があるということと矛盾しない。けれど、快樂および苦痛が究極的な事実であるのに対して、「性向」は「擬制存在」もしくは「感受性の総体」に関する名称である。それは若干の人達が他の人達よりも善もしくは悪のトータルを増やす傾向があるという事実を表わす。

四、刑 法

今や我々は長い分析の後に、その原理が刑法に適用される地点に到達した。立法者は「守護動機」を付加することによって、あるクラスの行為を阻止しなければならないが、この抑止されるべきクラスとは、もちろん幸福を減少させるクラスである。したがって、我々はまず始めに「行為の害悪」(the mischief of an act) が如何にして測定されるかを考察しなければならぬ。ところで、右の測定は、既に到達した結論を適用することによって行なうことができよう。すなわち、行為はその「結果」が「有害」であるとき「有害」である。また、行為の「結果」には「第一次的」(primary)なものとして「第二次的」(secondary)なものがありうる。

例えば、強盜の場合、強盜により惹起される被害者の苦痛が「第一次の害悪」である。しかし、他方において、強盜は金銭の所有者一般を不安に陥らせる。すなわち、それは他の人に対して強盜の容易さを暗示し、その結果、財産に対する尊敬という「守護動機」を弱める。これらは「第二次の害悪」である。この「第二次の害悪」は「第一次の害悪」に比して遙に重要である。けれど、例えば、税金の不払いは、あるケースにおいては何ら実質的な損害がないかも知れないが、しかし、全体的な政治組織を害するということにおけるその第二次的な効果は計算以上に大きいといえよう。次にペンサムは「非行者」(the evildoer)の「意思」および「動機」が特にこれらの「第二次の結果」を決定する際に最重要性をもつということ、したがって、立法者はそれらを考慮しなければならないということを示す作業にとりかかる。例えば、「殺人」(homicide)はそれが「事故による」(accidental)か「悪意による」(malignant)かにかかわらず同一の「第一次の害悪」を惹起する。しかし、「事故による殺人」が如何なる「不安」(alarm)も結果しないのに対して、「悪意もしくは意思による殺人」は何らかの量の「不安」を結果し、一般的な「安全感」(the sense of security)を動揺せしめ

る。したがって、立法者はこのような方法において、それ自身が「功利に」依存する「道徳の本質」というものを間接的に考慮しなければならない。

ただし、ここでは私は功利主義者の理論にとつて原初的重要性をもつ更なる地点に到達するために、例えば道徳部門と立法部門との区別といったような極めて明白かつ興味ある議論を看過しなければならない。今やベンサムは「害悪の分析をなし」た。すなわち、ベンサムは、行為者の「善人」もしくは「悪人」に関する考察とは別に、快楽および苦痛に対するその効果によつてのみ測定される行為の生み出す「害悪」を分類した。したがって、次の問題は如何なる行為が犯罪であるかという点である。それは「刑罰に適しないケースについて」(on cases unmeet for punishment) および「私的倫理と立法行為との間の限界」(the limits between Private Ethics and the act of legislation) についてという二章(第十五章および第十九章)において議論されるテーマの一つである。もちろん、ここでも我々は迷路を解く唯一の手がかりに従わなければならない。したがって、我々は当該行為によつて惹起される「多くの」快楽および苦痛をすべて計算しなければならない。ところで、犯罪者によつてこうむる苦

痛は、それに対して制裁が何ら適用されない場合にこうむるであろう苦痛よりも遙に少ないということは明白である。しかし、他方において、すべての刑罰が害悪であるということも明白である。ただし、刑罰は苦痛を意味するからである。したがって、刑罰はそれがより大なる苦痛を排除する場合にのみ課されるべきである。換言すれば、刑罰は「根拠のない」(groundless)、「効力のない」(inefficacious)、「利益のない」(unprofitable)、「必要のない」(needless) の場合には課されてはならない、なお、「必要のない」ということは、その目的が「より安い値で効果的に」(as effectually at a cheaper rate) 達成されうるような場合をすべて含むが、これはすべての「有害な諸原理の普及」にもあてはまる。ただし、ここでは「力」ではなく「理性」こそが適当な「治療方法」(remedy) だからである。「刀」は更なる苦痛を課すだけで、その効果は「筆」よりも少ないからである。

ところで、右の論議はより広い問題を提起するといえよう。すなわち、何が「立法的干渉」(legislative interference) の限界かという問題がこれである。ベンサムは最終章たる第十九章において、この問題に答えようとする。ベンサムによれば、「私的倫理」と「立法」は同じ目的すなわち幸福を狙

うものであり、かつ、「私的倫理と立法が精通している行為は大きな尺度では (in great measure) 同じである」とされる。それでは、両者は何故、異なる領域をもつべきであろうか。ベンサムによれば、それはただ単に両者の精通する行為が「完全に同じではない」からである。それでは、我々は両者の精通する行為の関係をどのように描くべきであろうか。いうまでもなく、それは「功利」という不変の糸口を守ることによって可能となる。したがって、我々は刑罰が「善」以上に「害」をもたらすようなケースを確定するための分析に専心しなければならない。ベンサムは右の分析に際して、刑罰が「利益のない」(unprofitable) ケースをとくに強調する。例えば、「酒酔」(drunkenness) や「性的不道徳」(sexual immorality) とつた犯罪がそれである。ただし、そこでは法律は「精密な監督という有害な、もしくは不可能な制度」(a mischievous or impossible system of minute supervision) にもとづいてのみ強制されるからである。他方「忘恩」(ingratitude) や「粗暴」(rudeness) とつた犯罪も「利益のない」ケースである。ただし、その定義が曖昧であり、安心して裁判官に刑罰権を付託することができないからである。しかし、ベンサムは右の分析による区別よりも

むしろ、「倫理一般」(ethics in general) を更に三つのクラスに細分することによって、「私的倫理」と「立法」とのより明確な区別を与えようとするものである。ベンサムによれば、「倫理一般」は、自己に対する義務すなわち「思慮」(prudence)、隣人に対する消極的義務すなわち「誠実」(probity)、隣人に対する積極的義務すなわち「慈善」(benevolence) に区別されるが、第一のクラスの義務は主に各個人に委ねられなければならないとされる。ただし、人は自己の利害に関する最良の判断者だからである。また第三のクラスの義務も一般的には、立法者による強制になじまないものといえよう。ただし、余りにも漠然としたものだからである。ただし、積極的に侵害行為を行なったと同視される場合には恐らく処罰されなければならないであろう。最後に残された第二の倫理すなわち「誠実」の部門が立法活動の主たる土俵である。したがって、一般原理としては、如何にして自己の幸福を追求するかを人に教えるものが「私的倫理」であるのに対して、如何にして社会の最大幸福を追求するかを人に教えるものが「立法技術」であるといえよう。ただし、このようなベンサムの純粋に経験的な方法が「私的倫理」と「立法」との間に何ら明確な一線を引くものではないという点

に我々は注意しなければならない。けだし、それは何らかの種類の行為が立法者の固有の分野外にあるということを全く示すものではないからである。

以上、如何なる行為が犯罪であるかという分析を行なってきた訳であるが、その結果、我々は処罰における指導原理の考察に進むことが可能であろう。すなわち、「一連の刑罰」のもつ望ましい特性とは何かという問題がこれである。ベンサムはこの問題は二つの興味ある章において展開する。ところで、「刑罰と刑罰の均衡について」(on the proportion between punishments and offences)と名付けられた第十四章は右の望ましい特性として十二の規則をあげている。ベンサムによれば、まず刑罰は犯罪の「利益」(the profit)を上まわらなければならない。次に刑罰は人々が、例えば「強盗」(violent robbery)よりも「単純窃盗」(simple theft)のように重大な犯罪よりもむしろ比較的、軽微な犯罪を選ぶようにするものでなければならない。また刑罰は犯罪者の多様な感受性に対応するものでなければならない。更に刑罰の確実性が欠けている場合には、刑罰をより重くしなければならぬ。最後に、「習性」(habit)を示すような犯罪において、刑罰は発見された犯罪の「利益」ではなく、未だ発見さ

れていない犯罪の「利益」を上まわらなければならない。以上が十二の規則のうちの主なるものである。他方、ベンサムは第十七章において、これらの条件をみたすようにさせるための特性を考察する。ここでは十一の特性が与えられる。まず刑罰は(一)「可変的」(variable)すなわち個々のケースにおいて調整されるものでなければならない。また刑罰は(二)「均衡的」(equable)もしくは同一の判決により同一の苦痛が課されるものでなければならない。このようにして所与のクラスの犯罪と刑罰との均衡が確保されるのである。また種々のクラスの犯罪に対する刑罰を均衡させるためには、刑罰は(三)「等量的」(commensurable)なものでなければならない。また刑罰はその効果を確保するために(四)「特徴的」(characteristical)もしくは想像力に印象を与えるようなものでなければならない。また刑罰は過渡なものではありえないので(五)「示範的」(exemplary)もしくは他の人々にとって戒めとなるようなものでなければならない。かつ(六)「儉約的」(frugal)なものでなくてはならない。また刑罰はそのより小なる目的を確保するために(七)「教化的」(reformatory)なもの、将来の犯罪を行なう能力を(八)「無能力化する」(disabling)もの、被害者に対して(九)「賠償的」(compensatory)

なものでなければならぬ。最後に刑罰は付帯的な不利益を避けるために(+)「評判のよい」(popular)なものではなければならない、かつ(+)「宥恕的」(femitable)なものではなければならない。これがベンサム指摘する十一の特性である。なお、デュモン (Dumont) の編集において十二番目の特性として「単純性」(simplicity) が追加されたが、デュモンはそこでベンサムの方法のもつ価値に注意を促す。すなわち、デュモンによれば、モンテスキュー (Montesquieu) やベッカリア (Beccaria) は例えば「均衡性」などの望ましい刑罰の性質について語っているが、それは一般的主張をでるものではなく、ベンサムの計算法にみられるような正確なもしくは明確な意味をもつものではないとされる。

ベンサムの次の段階は犯罪の綿密な分類である。それは彼の「二分法」(the bifurcatory method) を更に適用することによって成し遂げられるものであり、「刑法草案」(the projected code) の基礎をなすものといえよう。ただし、私は右の犯罪の分類、あるいは更に幾つかの点に関して詳細な考察がなされる『刑法の原理』(the Principles of Penal Law) における多くの興味ある意見について語ることはできない。ただし、ここでは真の快活さをもつベンサムの実例や

機智を省略せざるをえず、したがって、ベンサムに対して正当な取扱いをすることは殆んど不可能だからである。単なる無味乾燥な骨組みだけでは何ら食欲をそそらない。既に私はベンサムの教えの特徵まで例証しているが、ベンサムの教えの特徵は、功利に対する裸の訴えではなく、功利という糸口を彼のもつテーマのあらゆる部分において体系的かつ精力的に追求することを狙うという点に存する。ところで、このような理論は既存の尺度を試す試金石を与えるものであり、また右の試金石はベンサムの体系に対して、抽象的かつ論理的な原理の展開より生じるような統一ではなく、自然力についての幾つかの単純な法則の下に生じるあらゆる不明確かつ複雑な現象が整理されうる場合に物理学に導入されるような統一を与えるものであろう。したがって、仮に右のようなベンサムの狙いが完全に実現されたとすれば、「功利」は「立法理論」において「天文理論」における「引力」のようなものとなったであろう。すなわち、すべての人間の行為が快樂および苦痛によって決定されるとすれば、我々はすべての「動機」および行為を比較することができたであろうし、また何らかの所与の法律のもつ「結果」を描くこともできたであろう。ただし、ベンサムの狙いが完全に実現されたら

はいえない。

以下での問題は、「功利」という概念がどのようにして種々の心において作用したか、そしてまた種々の問題に適用されたかを考察することである。すなわち、「功利」という概念が導く論理的結果とは何であったか、そしてまた幾つかの根本的考察の暗黙の見落しによって生じる誤りが何であったかを考察することである。ところで、ベンサム理論におけるある種の弱点を特定することは余りにも明らかなことである。ただし、ベンサムは物理学に対応するような一つの科学を構築することを主張したが、厳密に言えば、右の試みは明らかに妄想であったからである。例えば、ベンサムが心理学に代えて用いた一時しのぎの理論は、彼の課題に対する不可能性の証明として十分であろう。心理学については表面的にせよコンディヤック (Condillac) やハートレイ (Hartley) といった著者が幾つかの体系的な理論を暗示していたといえるが、おそらくベンサムは右の著者の作品を読んでなかったであろう。したがってまた、ベンサムは「社会学」の概念さえももたなかったといえよう。すなわち「幸福計算法」はベンサムの方法のもつ不十分性を明らかに示すものである。ベンサムによれば、「幸福計算法」の目的はある提示された法律の

ベンサム理論について (一) (内田)

「結果」を測定可能にする点にあるとされる。例えば、強盗を絞首台や監獄に送ることを提案する場合、それによって防止される害悪すなわち被害者および将来の被害者に対する損害を数え上げるとともに、他方では絞首台や監獄による強盗の損害および警官の維持による納税者の損害をすべて数え上げなければならぬ。そして、防止される害悪が惹起される害悪を越える場合に右の提案は決裁され法律とされなければならない。これがベンサムのいう「幸福計算法」である。もちろん、このような計算は素朴な「常識」(common sense) によって要請されるものであり、望ましい調査の線を指すものとはいえず。しかし、右の計算だけで「法の有用性」(the utility of a law) が十分に評価されるとはいえない。ただし、「法の有用性」を評価するためには法のすべての「結果」を考慮しなければならないからである。例えば、強盗に対する法の「結果」という場合、そこでは財産の安全において意味されるものすべてが考察されなければならない。このような意味における法の「結果」は十八世紀のイギリスとヘンギスト (Hengist) やホルサ (Horsa) の時代のイギリスとは異なる。すなわち「法の至上権」(the supremacy of law) が確立されている国と未だ力の強い者が支配する国と

(二〇九) 二〇九

では異なる。しかるに、ベンサムの方法は既に社会の構造が確立され統一されたような時点で適用されるものである。すなわち、それは行政機構および立法機構の細目の設定と、法および命令についての主たる原理が確立された場合における個々の特殊なケースの取扱いのための望ましい方法を与えるものである。なお、右の主原理も「功利」に依存するといえるが、しかし、根本的問題を取扱わなければならない場合においては、「功利」はより広い意味において理解されなければならない。すなわち、ベンサムのような「分離された細部の適合性」(the fitness of separate details)ではなく、「全体的組織の功利性」(the utility of the whole organization)を考察しなければならない。最後に、以上にみたようにベンサムが心理学および社会学という点において弱いとすれば、当然、倫理学においても不満足なものであることは明らかであろう。ベンサムによれば、道徳は法と同じ土俵にあり、その違いは単に「制裁」において存在するにすぎないと思われる。すなわち、立法者が「物理的苦痛の威嚇」(threats of physical suffering)を用いるのに対して、道徳家は「世論の否認の威嚇」(threats of popular disapproval)を用いるということがそれである。もちろん、ある所与のケースに

対しては両者の「制裁」のうちのどちらかをもっともよく適用されるかも知れないが、ベンサムによれば、道徳と法の相違は種々の条件下における同一の目的に対する異なる手段という点に存するにすぎないとされる。これはベンサムの道徳論の「外部的性格」(the external character)を示すものであり、「動機の中立性」(the neutrality of motives)にもとづく彼の主張を説明するものである。ベンサムはある種の「本能」の混合物たる「平均的な人間」(the average man)をとりあげ、ただ単にその本能的な行為を「人口的な守護動機」を付加することによって規制しようとするだけである。すなわち、ベンサムによれば、それ自体として中立的である所与の人間の「本能」の活動は、彼の行為を「一般的幸福」により有利なもの、あるいはより不利なものとするが、道徳家および立法者の仕事はともに適当な「制裁」を付加することによって右の人間の「逸脱」(deviations)を矯正することであるとされる。したがって、ベンサムにおいては、道徳のもつ「本質的性格」(the intrinsic character)もしくは「人間本性の根本的構造」(the essential structure of a man's nature)に対する人間の道徳性の依存という点が無視される傾向をもつ。ベンサムは「力」(forces)についての「より

深い構成」(intimate constitution)ではなく、その「表面的活動」(superficial play)を考察するにすぎない。ベンサムによれば、いづれのケースにおいても人間を変えることはできず、ただ、その環境を変えることができるにすぎないとされる。もちろん、このような欠陥は疑いもなくベンサムの仕事の価値を感じさせるものである。しかし、右の欠陥はベンサムの固有の領域、すなわち立法の領域においては僅かに存在するにすぎない。むしろ、そこではベンサムは哲学なしに非常にうまくなしたといえよう。ベンサムの体系が一の科学としては、あるいは社会や人間本性の究極的説明としては不完全であろうとも、それは純然たる常識の表現という点については非常に重要なものである。ベンサムの刑罰理論を現代の立法者のそれと対称させる場合、ベンサムに対するデュモンの賛辞は十分、妥当するものといえよう。ベンサムの方法は法全体についての一貫した吟味を含むとともに、すべての法に対して厳しい試験を適用するという決意を含むものであった。仮に、ベンサムの試験が、ベンサムの思っていた程、明確なものでも究極的なものでもなかったとしても、それは、活動的な法律家や立法者にとって常に重みを持つような、そして彼らにとって支配的な考察を不断に適用することを意味

するものであった。何があなたの役に立つのかという質問はすべての法および制度に等しく置かれうる質問である。すなわち、例い「役に立つ」(useful)という言葉の意味が我々の期待する程、明確でないとしても、右の質問はそれに対して何らかの答えを発見しなければならない立法者にかかわるものである。

(未完)

ベ
ン
サ
ム
理
論
に
つ
い
て
(一) (内田)