

ベントムの功利主義の理論と  
その実践的含意の検討

児玉 聡

2004.12

## 序文

本論文は英国の思想家ジェレミー・ベンタム(Jeremy Bentham, 1748-1832)の功利主義の理論とその実践的含意を検討することを目的とする。ベンタムの思想の理論的側面が検討されるとき、しばしば『道徳と立法の諸原理序説』という本の最初の数章のみで語られてしまうことが多い。また、彼の実践的提案が検討されるときには、しばしばその理論的背景が無視して語られてしまうことが多い。本論文は、このような欠点を克服することを目標とする。そこで、彼が徳について語っている著作や自然権を批判している著作、また政体について論じている著作や福祉制度について語っている著作などを詳しく検討することを通じて、彼の思想の哲学的基礎をより明確にすると同時に、その理論がどのような形で実践的提案に結びついているかを明らかにすることを試みる。

本論文は二部構成になっている。第一部では、ベンタムの功利主義の理論的部分が4章に分かれて詳細に検討される。第1章の「功利原理と人間本性」では、「最大多数の最大幸福」というスローガンで知られる功利性の原理と、「人は専ら私益を追求する」というベンタムの人間本性観の正確な内容が検討され、後者に関してはいわゆる心理的利己説ではなくヒューム流の悪漢(knave)の仮定と理解するのが最も擁護可能だと論じる。そして、一見対立する両者を法の領域で結び付けるものとしての「利益結合指令原理」が説明される。第2章の「徳と幸福」では、徳に関するベンタムの考え方が説明されたあと、道徳の領域において私益と公益を結び付ける試みとして、有徳になることが自分の幸福にど

のように役立つかが検討される。第 3 章の「自然権論批判」では、功利主義としばしば対置される権利論の思考の中心にある自然権が批判的に検討される。そして、法的な言葉遣いで道徳を語ることの問題点が指摘され、法と道徳を区別することにより行為や政策の道徳性について合理的に議論しようとする功利主義の立場が明確にされる。第 4 章の「セキュリティ論」では、ベンタムの功利主義理論が実践に適用される上で重要な位置を占めるセキュリティ(安全)概念を中心に、民法の四つの目的とされる生存、富裕、平等、セキュリティが解説される。また、しばしば功利主義の難点として問題になるセキュリティと自由、セキュリティと平等、セキュリティと正義との関係が詳しく検討され、ベンタムのセキュリティの議論が個人主義的・リベラルな含意を持つことが示される。

第二部は、第一部の理論的な検討を踏まえて、ベンタムの功利主義の実践的含意が 3 章に分けて検討される。それと同時に、理論面での明確化と洗練が図られる。第 5 章の「功利主義と民主主義」では、第 1 章で説明された功利主義の枠組みによってどのような政体が正当化されるかを説明し、最大多数の最大幸福の実現には主に世論と選挙という「悪政に対する安全策」によって政府を統制しうる代議制民主政体が最も望ましい政体であるというベンタムの議論を検討する。第 6 章の「功利主義と世論」では、ベンタムの同性愛寛容論の構造の分析を通して、しばしば問題となる功利主義と世論の関係(功利計算とは、単純に世論を集計することによってなされるのか)が検討され、功利主義的な統治者は世論を無視することはできないものの、功利計算に人々の不合理な反感の

苦痛を含めるべきではないとベンタムは考えており、彼がリベラルな社会を目指していたと論じる。第 7 章の「功利主義と福祉制度」では、ベンタムの救貧法改正案の議論を検討し、彼がどのように生活困窮者の公的扶助を正当化していたかを、とくに第 4 章で議論したセキュリティ論との関係で考察する。また、現代の功利主義者であるロバート・グッディングの社会保険の正当化論とも比較検討する。結論では、以上の考察を通じて、ベンタムの功利主義の理論面及び実践面の評価が行われる。

なお、本文で引用するベンタムの文献については、次ページ以降に、省略の仕方とそれぞれの書物の簡単な説明を付しておく<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> なお、「ベンタム」という表記について付言しておく。「なお、ベンタムという表記である。我が国にはまだベンタムと書く人がいる」と永井(2003: ix)が書いているように、日本では一部のマイノリティが「ベンタム」と表記している。岩佐の『市民的改革の政治思想』(岩佐 1979)のあとがきによると、彼はベンタムの新全集版の元編集責任者である J. Burns に尋ねて、「ベンタム」という発音が正しいことを確認したとある。

また、わたし自身が 1997 年に(新全集版の編集作業をしている)ベンタム・プロジェクトのウェブページ管理者である J. Harris にメールで尋ねたところ、「Bentham の th は thought の th と同じ読み方をする。Bentham 自身は自分の名前を Bentam と発音したが、彼の同時代の人はそのことをあまり普通でないと思っていた」との返事が来た。

そこでわたしとしては本人の意向を尊重して「ベンタム」と表記することにしているが、他の人が「ベンサム」と表記したり読んだりすることに関してはまったくかまわないと考えている。

## ベントムの著作

ベントムの出版された著作については、以下の省略記号を用いて引用する。新全集版の引用のさいにしばしば現れるローマ数字(CC xi, D xxなど)は、編者による解説の部分である。また、本文中に出てくる UC xxix, 6 は University College London にあるベントムの草稿(box 29, p. 6)を指す。なお、ベントムの著作の包括的な文献目録については、永井(1982: 368-383)を参照せよ。

*B* Works of Jeremy Bentham, ed. John Bowring (11 vols., Edinburgh, 1838-43).

「バウリング版」として知られる、ベントムの弟子の一人のジョン・バウリングが編集主幹となって作成された全 11 巻の全集。早くから編集の不適切さが指摘されているが、現在進行中の新全集版にはまだ収録されていないものも多く含まれているため、本論文でも適宜参照している。

*CC* Constitutional Code, vol. i, ed. F. Rosen and JH Burns (Oxford: Clarendon Press, 1983).

『憲法典』は 1822 年から書き始められ、1830 年に全三巻のうち第一巻にあたる部分が出版されたが、残りは彼の死まで書き続けられた。バウリング版の第九巻に収録されているが(編集者はリチャード・ドーン)、ベントム自身の構想とは異なる編集が施されているとされる(CC xi)。新全集版ではベントムの構想に基づき、全三巻で出版される予定だが、まだ第一巻しか出ていない。

*D* Deontology, together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism, ed. A. Goldworth, (Oxford: Clarendon Press, 1983).

『倫理学』は、1814年に大部分が書かれたが、ベンタムが1832年に死ぬまで、ときどき書き足され、1834年にバウリングの編集によって出版された(D xii, xxix)。ただし、この著作には編集上の問題が多くあるために、ベンタムの思想を忠実に表現しているものなのかが疑われてきた、という経緯がある(D xxix-xxxiii)。『行為の動因の一覧表』は1813年から執筆が開始され、1815年に印刷、1817年に出版された。また、この著作と『倫理学』とは執筆の時期が重なるばかりでなく、内容上の関係も深いため、新全集では「功利主義論」と合わせて、一冊の本にまとめられている。一冊に収録されている(cf. D xi-xii)。

*De l'ontologie De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, Texte anglais établi par Philip Schofield, Traduction et commentaires par Jean-Pierre Cléro et Christian Laval, Éditions du Seuil, 1997.

バウリング版全集の第8巻に収録されている『存在論』(B viii 192-211)を、新全集版の編集に携わっているフィリップ・スコフィールドが新たに編集し直したものに、仏語訳を付けたもの。なお、ベンタムの言語論や存在論についての著作は、新全集版にはまだ収録されていない。

*EW* Jeremy Bentham's Economic Writings, ed. Werner Stark (3 vols., The Royal Economic Society, 1952-54).

経済学者のスタークが、ベンタムの経済学関係の著作や草稿を集めて編集した3巻本の経済論集。ベンタムの経済思想の前提にある人間本性についての記述を編集したものなども含まれる。

*FG* A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government, ed. J. G.

Burns and H. L. A. Hart, (Oxford: Clarendon Press, 1977).

18 世紀の英国の法制度を論じたブラックストーンの『英法釈義』(Commentaries on the Laws of England, 1765-1769)を批判した論考で、ベンタムの生前に出版されることはなかった。しかし、ブラックストーンの自然法と社会契約論に基づいた統治論を批判した部分が『統治論断片』として 1776 年に出版された。

*FP* First Principles preparatory to Constitutional Code, ed. Philip Schofield, (Oxford: Clarendon Press, 1989).

『憲法典のための第一諸原理』は 1822 年の春から夏ごろにかけて書かれたもので、『憲法典』の基礎的理論を提供する四つの論考(「公職の経済性の追求」「利益の一致」「最高運営権力」「憲法典の正当化理由」)からなる。その内容の一部はパウリング版の『憲法典』の第一巻に流用されているが、新全集版では『憲法典』とは別に編集された。

*IPML* An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ed. JH Burns and HLA Hart (Oxford: Clarendon Press, 1996). (ベンサム 1967)

ベンタムの主著として一般に知られている『道徳と立法の諸原理序説』は、元々は刑法典のための基礎理論を提示するために書かれたものだった。1780 年にはすでに印刷が済んでいたが、実際に出版されたのは 1789 年のことである。功利性の原理について最もまとまった説明がなされているほか、立法の限界についての議論や、刑罰や犯罪の性質についても論じられている。

*OLG* Of Laws in General, ed. H. L. A. Hart, (Oxford: Clarendon Press, 1970).

『道徳と立法の諸原理序説』の最終章を書いているときに刑法と民法の関係についての難問に行き当たり、その思索から生まれた著作。1782 年ごろにほぼ完成したが、生前は発表されなかった。1945 年に *The Limits of Jurisprudence Defined* という題名で出版されたが、新全集版では草稿からもう一度編集しなおしてある。

*PD* Jeremy Bentham's Essay on "Paederasty". ed. Louis Crompton, in *Journal of Homosexuality*, vols. 3-4, 1978. (土屋 1994)

1785 年ごろに書かれた同性愛の非犯罪化に関する草稿で、生前に公表されることは無かった。詳しくは本論 6.1 を参照せよ。

*PL* Writings on the Poor Laws, vol. 1, ed. Michael Quinn, (Oxford: Clarendon Press, 2001).

英国の救貧法改革の議論が盛んだった 1790 年代中ごろにベントムが書いた論文や草稿を集めたもの。パウリング版の第 8 巻には、新全集版にはまだ収められていない論考もある。

*PT* Political Tactics, ed. M. James et al. (Oxford: Clarendon Press, 1999).

フランス革命前夜にフランスの三部会が 175 年ぶりに集まったときに、議事進行の仕方についての方法論が失われていたため、ベントムが参考になるようにと主に英国議会の手続を下敷きにして書いたもの。1791 年に印刷されたが出版されなかった。1843 年にパウリングが全集版に収録したものは、この印刷されたものと、デュモンが草稿から編集したフランス語版(*Tactique des assemblees politiques deliberantes*, 1816 年出版)のものを組み合わせたものである。新全集版は基本的にパウリング版に依拠し



ている。

*RRR* Rights, Representation, and Reform - Nonsense upon Stilts and Other Writings on the French Revolution eds. Philip Schofield, Catherine Pease-Watkin and Cyprian Blamires, (Oxford: Clarendon Press, 2002).

フランス革命期に書かれた論考を集めたもの。ここに収録されている‘Nonsense Upon Stilts’ (*RRR* 319-401)はバウリング版では「無政府主義的誤謬(Anarchical Fallacies)」として収められていたものである。この論考は1795年に書かれたが当時は出版されず、1816年にデュモンの手によって編集されフランス語で出版された。のちに、リチャード・スミスが英語の草稿から編集し直したものがバウリング版(*B* ii 489-534)に収録された(*RRR* xvii-lii)。2002年に新全集版に収録されたが、タイトルが変更された以外にもバウリング版と多少構成が異なっている。

*SAM* Securities against Misrule and Other Constitutional Writings for Tripoli and Greece, ed. Philip Schofield, (Oxford: Clarendon Press, 1990).

1822年の終わりから1823年の初めにかけて書かれた論考を集めたもので、イスラム圏の国(トリポリ)やイスラム圏から独立した国(ギリシア)における「悪政に対する安全策」として、政府の情報公開や代議制度について論じられている。

*TL* The Theory of Legislation (trans. by R. Hildreth), ed. by C.K. Ogden, (London, 1931).

エティエンヌ・デュモン編訳の『民法と刑法の立法理論』(*Traité de législation civile et pénale*, 1802)の英訳。ヒルドレスの訳は1904年のものだ

が、オグデンは付録としてベントムの同性愛論についての草稿を付け加えている。なお、これとは別の英訳がバウリング版第 1 巻にも収録されている。

# 目次

序文 .....	ii
ベンタムの著作 .....	v
第一部 ベンタムの功利主義の検討 .....	1
第1章 功利原理と人間本性 .....	1
1.1 規範に関する主張: 功利原理 .....	3
1.2 人間本性に関する主張 .....	12
1.3 利益の自然的一致原理について .....	24
1.4 利益の人為的一致について .....	27
1.5 道徳における功利主義の役割 .....	32
まとめ .....	38
第2章 徳と幸福 .....	40
2.1 『序説』における「傾向性」 .....	41
2.2 『倫理学』について .....	44
2.3 徳一般の性質 .....	46
2.4 徳の分類 .....	50
2.5 徳と幸福の関係 .....	55
まとめ .....	58
第3章 自然権論批判 .....	61
3.1 自然権の記述的用法 .....	64

3.2 自然権の指令的用法 .....	69
3.3 法的な響きを持つ道徳的議論 .....	74
まとめ .....	78
第4章 セキュリティ論 .....	81
4.1 セキュリティと自由 .....	82
4.2 セキュリティと平等 .....	92
まとめ .....	98
第二部 ベンタムの功利主義の实践的含意の検討 .....	101
第5章 功利主義と民主主義 ベンタムの代議制民主政体論— .....	101
5.1 代議制民主政体の正当化 .....	102
5.2 公開性と世論 .....	117
5.3 代議制度 .....	129
まとめ .....	143
第6章 功利主義と世論 ベンタムの同性愛寛容論 .....	145
6.1 同性愛擁護論文について .....	149
6.2 害悪の種類 .....	150
6.3 これまでに主張されてきた禁止理由の論駁 .....	154
6.4 反感・共感の原理 .....	156
6.5 世論の位置づけ .....	158
まとめ .....	162
第7章 功利主義と福祉制度 ベンタムとグッディンの福祉制度論— .....	164

7.1 ベンタムにおける福祉制度の理念 .....	165
7.2 ベンタムにおける福祉制度の実際 .....	170
7.3 グッディンの社会保険の正当化論 .....	173
まとめ .....	175
結論 .....	179
引用文献一覧 .....	186

# 第一部 ベンタムの功利主義の検討

## 第1章 功利原理と人間本性

ジェレミー・ベンタム(1748-1832)の功利主義思想全体の基礎にあるのは、彼の規範に関する主張と人間本性に関する主張である。規範に関する主張とは、一般的な言葉で言えば、「人は、公益を追求すべきである」というものであり、人間本性に関する主張とは、「人は、事実、つねに私益を追求する」というものである。しかし、この二つの主張の組み合わせは一見して奇妙である。というのは、私益の追求のことしか考えていない人間に対して、公益を追求すべきだと主張しても、無駄だと思われるからである。

20世紀の初頭に書かれた『哲学的急進主義の成立』において、エリー・アレヴィは、この組み合わせを統合的に解釈するには次の三つの主張のどれかを加える必要があると述べており、多かれ少なかれいずれの功利主義者もその三つを採用していると主張している(Halévy 1972: 13)<sup>2</sup>。その一つは、共感の作用を通じて他人の幸福が直接的に自分の利害の対象となるという利益の融合原理(the principle of the fusion of interests)である(ibid.)。この場合、功利主義によって求められるのは、なによりも人々の共感作用を陶冶することであろう。

残りの二つは、このような共感作用の働きにあまり期待を置かず、人々は他

---

<sup>2</sup> フランスの哲学者アレヴィについては、永井(2003: 266-271)において簡単な紹介がある。その中で永井は『哲学的急進主義の成立』を「これまでのベンサム研究の最高峰」と評している。永井(1982: 349-351)も見よ。

人の幸福を犠牲にしてでも自分の利益を追求する利己的な存在であると仮定する点で共通しているが、その上で上記の二つの組み合わせを統合的に解釈する異なった主張をしている。その一つは、私益の追求は結果的に公益の促進をもたらすという利益の自然的一致原理(the principle of the natural identity of interests)である(Halévy 1972: 15-17)。これはマンデヴィルの社会観やアダム・スミスが市場の働きに見たものである。この場合、功利主義によって求められるのは、せいぜい、個人が賢明に私益を追求すること、すなわち、個人が短期的な利益だけでなく長期的な利益も考慮に入れて、本当に自分の利益となる仕方で行なうことぐらいであろう。

もう一つの主張は、上のような自然的一致は必ずしも期待できないと考え、法や道徳の強制力を用いて、公益を促進する行為が同時に私益をも促進するようにするという利益の人為的一致原理(the principle of the artificial identification of interests)である(Halévy 1972: 17)。

表 1: ベンタムの規範的主張と人間本性観を調停しうる三つの原理(Halévy 1972)

- |    |                    |
|----|--------------------|
| 1. | 共感を通じた利益の融合原理      |
| 2. | 私的利益と公共の利益の自然的一致原理 |
| 3. | 法や道徳を用いた利益の人為的一致原理 |

アレヴィによれば、ベンタムはときに利益の融合原理を用いたり、とりわけ経済の分野ではスミスにならって利益の自然的一致原理を用いることもあったが、主として利益の人為的一致の原理を採用していた。「彼の教義において功利

原理に与えられていた原初的で元来の形式は、利益の人為的一致原理であった。ベントムはよく規制された刑罰の適用により、道徳の大問題 個人の利益を共同体の利益と一致させること を解決するよう、立法者に訴えた」(Halévy 1972: 17-18)。

わたしもここまでのアレヴィの見解に大枠で同意する。しかし、もし利益の人為的一致原理によって、共同体の利益のために立法者が個人の私的な生活に介入することまでもが許されるとすれば、個人の自由が危うくなる可能性がある。実際、アレヴィはベントムに反リベラル的な傾向を嗅ぎ取っており、「自由は、ベントムによれば、人間活動の目的ではない。功利性の教義は、元来、また本質的にも、自由の哲学ではない」(Halévy 1972: 84)と述べている。ベントムが個人の基本的な権利を尊重するリベラルだったのか、より干渉主義的な立場を取っていたのかについては、第 4 章でも見るように、今日でもベントム解釈の大きな論点の一つとなっている。

本論文では、ベントムが理論的にも実践的にもリベラルな社会を指向していることが示される。本章では、それ以降の章の土台作りのために、ベントムの規範に関する主張と、人間本性に関する主張を明確にする。そのうえで、アレヴィが提示した三つの原理のうち、主に利益の自然的的一致原理と人為的一致原理の二つが、ベントムの功利主義思想の中でどのように働いているかを簡単に見る。

### 1.1 規範に関する主張: 功利原理

ベントムの規範に関する主張は、功利性の原理(the principle of utility: 以下「功



利原理」)、または最大幸福原理(the greatest happiness principle)と呼ばれる。ベントムは『道徳と立法の諸原理序説』で、この原理を「すべての状況において、人間の行為の適切さを、適切に試すことのできる唯一の正と不正の基準」(IPML 11 note a)として、次のように説明している。

功利原理とは、利害関係者の幸福を増進させるように見えるか減少させるように見えるかの傾向に従って……、ありとあらゆる行為を是認または否認する原理を意味する。(IPML 12)

彼はこのように功利原理を提示したのちに、いくつかの説明を付している。まず、ここで言われる「行為」には、個人の行為だけでなく、「政府によるあらゆる行動」(every measure of government)すなわち立法や行政や司法も含まれ、功利原理が狭義の道徳だけでなく、政治や法にも関わるということが明言されている(ibid.)。

また、利害関係者の幸福というのは、共同体の幸福と言い換えられる場合もあるが、ベントムはしばしばこうしたフレーズが法や道徳の議論において十分に定義されないまま用いられないことを指摘して(今日の日本であれば「公共の福祉」がそれに当たるだろう)、「共同体の利益」(the interest of the community)について、ホッブズの『リヴァイヤサン』の扉絵を思わせるような比喻を用いながら、次のような定義を与えている。

共同体とは、虚構の身体 *body* であり、それは、いわばその身体の諸部分 *members* とみなされる個々の人々によって構成されている。すると共同体の利益とは何か? ——共同体を構成する各成員の利益の総和である。(IPML 12)<sup>3</sup>

このように、彼は共同体の利益はそれを構成する各人の利益に還元できるという立場を取っている。

さらに、「功利性」とは、人に利益や幸福や快楽を生み出すか、害悪や不幸や苦痛を妨げるような「対象に備わる性質」として説明される(*ibid.*)。利益や幸福や快楽は、しばしば交換可能なものとして語られるが、ベントムは個人の利益を次のように説明している。

あるものが個人の利益を促進するとか、個人の利益になると言われるのは、それが彼の快楽の総和を増やす傾向にある……場合である。(ibid.)

また、ベントムの考えでは、幸福は快楽の享受(enjoyment of pleasures)と苦痛からの安全(security from pains)から成り立っている(IPML 34, 74)<sup>4</sup>。ちょうどポンドがペンスから成り立っているようにという言い方がなされるとおり(D 60)、幸福もまた還元主義的に理解されている。

このように功利性や利益、幸福といった概念の説明には快苦という概念が登場するが、その快苦については多くのところでさまざまに語られている。まず

---

<sup>3</sup> これまでの翻訳では、「身体」の代わりに「団体」、「身体の諸部分」の代わりに「成員」と訳されていたが(たとえば山下重一訳(1967: 83))、これでは「いわば」(as it were)という表現の意味がわからないし、社会と個人に関するベントムのイメージも伝わってこない。

<sup>4</sup> ここで security という言葉が使われていることの意義については、第4章で論じられる。

快苦一般は「利害関心を引き起こす知覚」(interesting perceptions)であるとされ (IPML 42)、次のような形で善悪と結び付けられている。

快樂はそれ自体においては、善いもの(a good)である。それどころか、苦痛から免れているという状態を置いておくとすれば、唯一の善いもの(the only good)である。苦痛はそれ自体においては、悪いもの(an evil)である。そしてそれどころか、例外なく唯一悪いもの(the only evil)である。さもなければ善や悪は意味を持たない。またこのことはあらゆる種類の苦痛とあらゆる種類の快樂について当てはまる。

(IPML 100)

この記述や以下の記述から見るかぎり、自分の快も他人の快も同様に善いものとして、不偏的(impartial)な視点から考慮されていることが分かる。

ベントムは快苦にはさまざまな種類があると述べ、ロックの単純観念と複合観念の区別を思わせる仕方で、単純(simple)な快苦とそれからなる複合的(complex)な快苦を分けている。そして単純な快苦の種類として、感覚の快苦、富裕の快樂、欠乏の苦痛、高名の快樂、悪評の苦痛、予期の快苦など、14の快樂と12の苦痛を挙げている(表2)。これらの中には、「豚の快樂」(Mill 1993: 8)と批判されるような身体的な快苦のみばかりではなく、記憶や想像力を通じて得られる快苦や、他人の幸福(あるいは不幸)を考えることによって得られる快苦などが含まれている。上記の種類以外の快苦はすべて複合的なものとされ、これらの単純な快苦に還元されうるとされる(IPML 42 par. 1 and note a)。

表 2: 単純な快苦の種類 (IPML 42)

1. 感覚(sense)の快	1. 欠乏(privation)の苦
2. 富裕(wealth)の快	2. 感覚の苦
3. 熟練(skill)の快	3. 不器用(awkwardness)の苦
4. 友愛(amity)の快	4. 敵意(enmity)の苦
5. 高名(good name)の快	5. 悪名(ill name)の苦
6. 権力(power)の快	6. 敬虔の苦
7. 敬虔(piety)の快	7. 善意の苦
8. 善意(benevolence)の快	8. 悪意の苦
9. 悪意(malevolence)の快	9. 記憶の苦
10. 記憶(memory)の快	10. 想像の苦
11. 想像(imagination)の快	11. 期待の苦
12. 期待(expectation)の快	12. 連想に基づく苦
13. 連想(association)に基づく快	
14. 緩和(relief)の快	

さらに、こうした個々の快苦は、表 3 の七つの基準(次元)によってその「価値」が評価される(IPML 38-9)。いわゆる幸福計算(felicific calculus)は、ある行為によって各人に生み出される快苦を上記の基準に照らして評価し、それを総和することによってなされる。そして、共同体全体に苦を上回る量の快をもたらすならば、総合的に良い傾向(general good tendency)を持つ行為とされ、逆ならば総合的に悪い傾向を持つ行為とされる(IPML 39-40)。

表 3: 快苦の価値の評価基準 (IPML 38-9)

1. その快苦の強さ (intensity)
2. 長さ (duration)
3. (それが得られる)確実さ (certainty or uncertainty)

4. (時間的な)近さ (propinquity or remoteness)
5. 多産さ(快の場合は他の快を、苦の場合は他の苦を伴うかどうか) (fecundity)
6. 純粹さ(快の場合は他の苦を、苦の場合は他の快を伴わないかどうか) (purity)
7. 広さ(影響を受ける人々の数) (extent)

なお、ある行為や出来事によってある人がどの程度快苦を感じるかは、その人の感受性(sensibility)いかんによって変わってくる。たとえば、ある人は味覚によって大きな快を感じ、別の人は聴覚によって大きな快を感じるかもしれず、また同じ傷害を受けた場合でも、ある人は憤りよりも悲しみの苦が強く、別の人はその逆かもしれない(IPML 51)。そこでベンタムは、ある人の感受性に影響を与える事情(たとえば、健康や金銭的な事情や知識の質や量など)を、32 に分類して説明している(表 4)。正確な幸福計算のためには、各人の感受性の「質」あるいは「バイアス」を考慮に入れて快苦の量を評価する必要があるとされる<sup>5</sup>。

表 4: 感受性に影響を与える諸事情(IPML 52)

- |  |   |
|--|---|
| 1. 健康(health)                                | 2. 力の強さ(strength)                           |
| 3. 頑丈さ(hardiness)                            | 4. 身体的欠陥(bodily imperfection)               |
| 5. 知識の質と量(quantity and quality of knowledge) | 6. 知的能力の強さ(strength of intellectual powers) |
| 7. 精神の落ち着き(firmness of mind)                 | 8. 気持ちの揺るぎなさ(steadiness)                    |
| 9. 性向の傾き方(bent of inclinations)              | 10. 道徳的感受性(moral sensibility)               |
| 11. 道徳的偏向(moral biases)                      | 12. 宗教的感受性(religious sensibility)           |
| 13. 宗教的偏向(religious biases)                  | 14. 共感的感受性(sympathetic sensibility)         |

<sup>5</sup> このように、ミルが提起した快の質の問題は、ベンタムにおいては快を感じる主体の感受性の質の問題として捉えられているように思われる。すなわち、快の側に高級、低級の別があるのではなく、単に主体の感受性の側に違いがあるだけと考えるのである。

15. 共感的偏向(sympathetic biases)	16. 反感的感受性(antipathetic sensibility)
17. 反感的偏向(antipatheic biases)	18. 精神異常(insanity)
19. 習慣的に従事している事柄 (habitual occupations)	20. 金銭的事情(pecuniary circumstances)
21. 共感による結びつき(connexions in the way of sympathy)	22. 反感による結びつき(connexions in the way of antipathy)
23. 生来の身体組成(radical frame of body)	24. 生来の精神組成(radical frame of mind)
25. 性別(sex)	26. 年齢(age)
27. 身分(rank)	28. 教育(education)
29. 気候(climate)	30. 種族(lineage)
31. 政府(government)	32. 宗教(religious profession)

以上、ベンタムの規範理論の中心にある功利原理とそれを用いる仕方を簡単に説明してきた。功利原理とは要するに、共同体または利害関係者全体の幸福を促進するような行為は正しく、そうでない行為は不正であるとする正と不正の基準である。そして、共同体全体の幸福はそれを構成する各人の幸福の総和とされ、各人の幸福は快苦の総和であり、それぞれの快苦は各人の感受性を考慮に入れた上で、上記の七つの側面から評価される。ベンタムは功利原理に基づいたこうした思考法が、政府の政策決定、悪政に抵抗すべきかどうか、約束を守るべきかどうかなど、私的、公的に関わらず、行為の正・不正が問題になるあらゆる問いに行なわれるべきだと考えていた(cf. *IPML* 12)。

このようなベンタムの規範理論に関しては、彼の人間本性論と両立するかという論点以外でも、これまでにいろいろ問題が指摘されてきた<sup>6</sup>。大きな問題の

---

<sup>6</sup> たとえば *IPML* のハートの解説(Hart 1982a)では、ベンタムの功利主義に内在的な問題として、功利原理の証明の問題、(本章で検討される)心理的利己説と功利主義の両立可能性の間

一つに、快苦の計算に関わる問題がある。ベンタムの幸福計算を通じた正・不正の評価がうまくいくためには、さまざまな快苦を個人内でも個人間でも比較可能なものと仮定する必要があるが、快苦の強さはどのようにして測定できるのか、個人間での快苦の比較はいかにして可能なのか、また、一個人においてさえも、異なる源泉ないし原因から得られる快苦を比較することがそもそも可能なのか、といった批判がなされてきた<sup>7</sup>。ベンタムは、こうした計算は人々が日々行なっていることと一致すると述べ(*IPML* 40)、また、お金を尺度にすれば、ある程度正確な計算を行なうことができるという発想がかなり若いときからあった(*EW* i 117)。しかし、快苦が理論的には厳密に数値化されて計算されうる、という主張に関しては、後年になるにつれて、撤回とはいかないまでも、かなり慎重になったようである<sup>8</sup>。

本論文のこれ以降の章で見ると(とりわけ第 6 章の議論が典型的である)、ベンタムが自分の倫理的な立場を正当化するさいに厳密な幸福計算に訴える事例はほとんどなく、せいぜい望ましい帰結とそうでない帰結の大雑把な比較に留まっていると言える。とはいえ、帰結の善し悪しによって行為の正・不正を

---

題、およびライオンズ(Lyons 1973)が提起した「私的倫理」における功利原理の適用の仕方の問題が上げられている。また、ローゼン(Rosen 2003)はベンタムを含む古典功利主義全般に対する批判として無実な者の処罰の問題、個人の犠牲(配分的正義)の問題、多数者の専制の問題などを扱っている。

<sup>7</sup> こうした批判に関しては、たとえば、Hart 1962: 461-3; Harrison 1983: 148-51; Dinwiddy 1989: 49-53 を参照。

<sup>8</sup> この点については、以下の文献を見よ(Harrison 1983: 154ff; Dinwiddy 1989: 49-53; Kelly 1990: 31-3)。本来主観的なものである快苦を定量化するという試みは、今日でもたとえば医療に関する費用効用分析の文脈で形を変えて行われているが、ベンタムの場合と同様、測定にまつわる困難を抱えていると言える。医学的介入によって得られる利益を QOL と余命の積によって表す QALY(Quality-adjusted Life Years)を用いた費用効用分析については、Kuhse and Singer 1992 を参照せよ。

評価する功利主義にとっては、少なくとも理論的には幸福計算がある程度客観的に行なわれうることを示されなければ、その特徴が失われてしまう。幸福計算をもっともらしく説明する一つの方法として、公平な観察者あるいは立法家が、利害関係者各人の快苦を自分の中で再現することにより、功利原理に必要な計算が行われるというものが考えられるが、本論文の第 5 章では、これとは別の、より民主的な手続によって、ベントムがこの問題に解決策を与えようとしていたと論じられる。

また、道徳的判断の必要が生じる度に、問題の行為によってさまざまな人々に生じる快苦を、彼らの感受性まで考慮に入れて正確に算定することはできないという問題も指摘される。だが、ベントムは、このような計算がすべての道徳判断や立法または司法行為に先立って厳密になされなければならないと考えていたわけではない(*IPML* 40)。この点も本論文のこれ以降の章で見るように(とくに第 4 章)、ベントムは常に功利原理によって法や制度を直接に評価するわけではなく、功利原理によって正当化された二次的規則によって評価するという手法を採っていたと言える<sup>9</sup>。また、この二次的規則の議論は、ベントムのような総和最大化型の功利主義に決定的に欠けているとされる分配的正義の問題を考える上でも重要になる(第 4 章参照)。

さらに、上で見たように、ベントムはすべての快樂をそれ自体は善と考え、道徳的考慮に値すると考えていたが(*IPML* 100, *D* 150)、犯罪によって得られる快樂や、差別的な見解を持つがゆえに抱く苦痛などは、そもそも道徳的考慮に入

---

<sup>9</sup> 二次的規則の重要性については、Rosen 2003: chs. 12-13 にも詳しい。



れるべきでないという立場もある。これについては、第6章で検討される。

## 1.2 人間本性に関する主張

上で見たように、ベンタムの規範に関する理論は、快苦を基礎としており、快樂主義的功利主義と適切に呼ぶことができると思われる。それと同時に、ベンタムの人間本性観も、以下で見るように、快樂説に基づくものであるが、それと同時に利己主義的なものであるとも言われる。しかし、人間本性に関する理論が、仮に「各人は(通常の意味で)利己的にしか行為できない」というものであれば、一見して強い利他性を要求するよう見える功利原理との両立可能性が怪しいものとなる<sup>10</sup>。そこで、ベンタムのテキストをもう少し読み込むことによって、彼の「利己主義」の内実を明らかにする必要がある。

### 1.2.1 心理的快樂説

ベンタムが規範に関する快樂説を取っていただけでなく、人間本性に関しても快樂説を取っていたことを示すものとして、しばしば引用されるのは、彼の『道徳と立法の諸原理序説』(以下『序説』)の第一章の冒頭部分である。

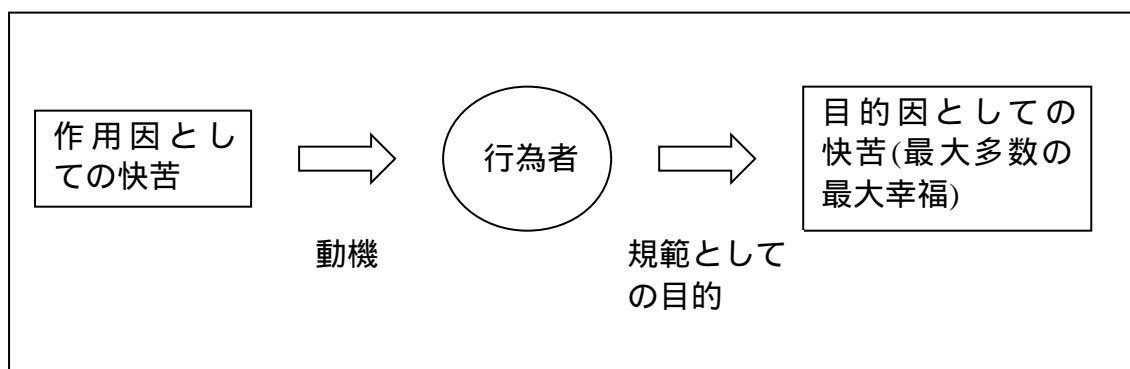
自然は人類を快苦という二人の主権者の支配下に置いた。われわれが何をするかを決定するだけでなく、何をすべきかをも指示するのは、快苦だけである。(IPML 11)

---

<sup>10</sup> もっとも、その場合でも利害の自然的一致原理と、利害の人為的一致原理が成り立つ可能性はある。しかし、その場合、「功利原理に従った行為をすべきである」という道徳的勧告は意味をなさないことになるだろう。

ここでは、規範として、われわれの行為が快苦によって決定されるべきことと、事実として、われわれの行為が快苦によって決定されていることの二つのことが言われている。ベントムは別のところで、立法者は、共同体を構成する諸個人の幸福 快と(苦からの)安全 を「目的因」とすると同時に、人々を行為させることができるのは究極的には快苦であることから、「作用因」としても見なければならないと述べている(IPML 34)。これも、快苦が二重の性格を持つことを示していると言える(図 1)。

図 1: 快苦の二重の性格



さて、1.1 で見たように、「われわれの行為は快苦によって決定されるべき」というこの規範は、ある行為によって利害当事者全体に生み出される快苦を考慮に入れて幸福計算を行うものであった。その意味で規範的原理である功利原理は通常の意味での「利己主義」とはまったく異なっており、ベントムはいわゆる「倫理的利己主義」は採用していない<sup>11</sup>。しかし、人間本性に関する事実と

<sup>11</sup> ただし、ライオンズ(Lyons 1973)は、社会倫理からは区別される私的倫理の領域ではベン

しての快樂説(以下、心理的快樂説と呼ぶ)の場合はどうであろうか。

### 1.2.2 利益の二つの意味

ベトナムの心理的快樂説が利己主義的なものであったかを見るにあたっては、彼の「利益」の概念に注目する必要がある。すでに 1.1 でも利益について見たが、『倫理学』では次のように述べられている。

あらゆる機会において、各人の行為は、彼自身の利害関心によって、そしてまさに彼自身の自分に関する利害関心(self-regarding interest)によって、すなわちそのようなものとして彼の目に映るものによって、決定される。(D 195)<sup>12</sup>

また、利益(利害関心)は、『行為の動因の一覧表』においては、次のように説明されている。

人がなんらかの対象(subject)に利害関心を持つと言われるのは、その対象が彼に対する快または[苦からの]解放(exemption)の源泉におそくなりそうだと考えられる限りにおいてである。その対象とは、事物または人である。(D 91; cf. IPML 12)

つまり、ある出来事や行為によって自分が快を得られるか苦を免れるかしそうだとと思われる場合、人はその出来事や行為に利害関心を持つと言われるのである。利害関心の対象は、直接的にはある事柄(行為、出来事など)であるが、その

---

タムはこのような倫理的利己主義を取っていたと議論している。これについては、そのような解釈を否定するハート(Hart 1982a)とディンウィディ(Dinwiddy 1982)の議論、また内井(1988)の検討も見よ。ここでは議論できないが、私もライオンズの解釈は文献の読解としてかなり無理があると考えます。

<sup>12</sup> 同様の言明は、D 99-100, 128, 175 など。なお、以下では、interest を文脈に応じて「利益」または「利害関心」と訳している。

事柄に利害関心を持ち、それゆえそれが欲求または嫌悪されるのは、その事柄が自分にもたらすと思われる快苦のゆえに他ならないとされる。

このように、ベントムによれば、ある事柄に対する利害関心なくしては、行為する動機が生じないので、「利益(利害関心)」という語の彼の用いる意味においては、「いかなる人間の行為もこれまで利害関心のない(disinterested)ものであったことはないし、今後もそうあることはありえない」(D 99-100)ことになる。

しかし、ベントムは別のところで利益(interest)の意味を二つに区別している。

動機なしに行為する人はいない。支配的な諸動機に逆らって行為する人はいない。……人は彼自身の利益[利害関心]以外の何物によっても決して支配されない。この所見は、利益という語の広い意味(すべての種類の動機を包括するものとして)においては、疑いなく真である。しかし、ときおり利益という語が使われる傾向にある、限定された意味においては、疑いなく偽である。(OLG 70 note p)

すなわち、利益という言葉は、広義の意味で使えば、各人は自分の利益だけによってその行為が決定されている。1.1 でも見たが、利益が快苦によって説明されることを考慮に入れれば、これは心理的快樂説の言い換えと考えられる。たしかにこの意味では「いかなる人間の行為もこれまで利害関心のない(disinterested)ものであったことはないし、今後もそうあることはありえない」(D 99-100)。しかしその一方で、利益という言葉は狭義の意味で使えば、各人は自分の利益だけによってその行為が決定されているというのは誤りだとされる。これは、ベントムがいわゆる私心のない(disinterested)行為を認めていたことを示

唆している<sup>13</sup>。

### 1.2.3 共感の存在について

ベントムは、通常、「利害関心のない(私心のない)行為」と言えば、共感や善意からなす行為を指すことは十分に理解していたが、この言葉の用い方は正確ではないと考えて、利害関心のない行為というものの存在を否定した。しかし、こうした言明が災いして、彼は共感や善意の存在までも否定する徹底した利己主義者だという理解が広まってしまった。そうした理解ないし批判は彼の存命中からあったようで、彼自身もその対応に苦労しているように思われる(D 56)。だが、彼は共感や善意そのものまで否定しているわけではない。実際、彼はあるところで「この社会的感情[共感や善意]の存在を否定するなら、すべての経験に反することになる」と述べており、さらに「博愛心(philanthropy)が存在することを、私は認めている。……。それを見つけるために遠くを探しに行

---

<sup>13</sup> 参考までに、ベントムが利益について行った区別は、ベントムの弟子の一人であるオースティンによっても、selfish という別の言葉を用いて行われている。「自己中心的(selfish)という表現は、動機に対して用いられる場合、広い意味と狭い意味を持っている。自己中心的という表現を広い意味でとった場合、すべての動機は自己中心的である。というのも、すべての動機は願望(wish)だからである。そしてすべての願望は、ある人の自己 self に影響を及ぼす苦痛であり、彼はその苦痛によって駆り立てられ、願望の対象を獲得することにより安心感 relief を得ようとする。自己中心的という表現を狭い意味でとった場合、自己中心的な動機は善意の(benevolent)動機から区別されなければならない。すなわち、われわれ自身の善に対する願望は、われわれの隣人の善に対する願望から区別されなければならない。われわれ自身の利得ないし便益を追求するようわれわれを駆り立てる欲求は、他人の利得ないし便益を追求するようわれわれを誘う欲求から区別されなければならない」(Austin 1995 102 note 3)。

こうした引用を見るかぎり、近年の合理的選択論者にも見られるとされる誤り、すなわち「自己利益だけが政治的行動の動機であるという主張は、空虚であるか偽であるかのいずれかである。すなわち、もし自己利益があらゆる動機を含むならば、空虚であり、もし自己利益が自分のみを被益者として自覚的に意図する行動を指すのであれば、偽である」(Mansbridge 1990: 20)という誤りについては、ベントムもオースティンも自覚的であったように思われる。

く必要はない」とも述べている(B iv 431; Dinwiddy 1989: 25)。

しかし、その一方で、ベンタムはそのような善意や共感からの行為も、動機は自分の快の追求であると論じている。たとえば彼は、人が共感の感情から困った他人を助けるさいの心理的過程について、次のような例を用いて説明している。

エゲヌスが困窮している。この困窮を、リベラリスが見る<sup>14</sup>。共感の力によって、エゲヌスが感じている苦痛が、それが表に出ることによって、リベラリスの胸中に対応する苦痛を生み出す。リベラリスは自分のこの苦痛を和らげるために、そして同時に、当の行為によって、正反対の対応する快[すなわち共感の快]をいくらか得るために、彼はこの困窮に対して救済を行なう。もし、エゲヌスにこの救済ないし苦痛からの解放を行ない、[同時に自分に対して]対応する快によって高められるような対応する[苦痛の]緩和を行なうために、リベラリスが、支出を行なう他の場合と同様に、この場合においても出費を行なうなら、支出によって増える利益とそれによって減じる利益(この場合は金銭的な利益)との間に競合が生じる。しかし仮定により、この救済は行なわれる。したがって、支出によって増える利益、すなわち共感の利益が優位を占めていたわけである。(D 194)

共感や善意からなす行為が、金銭的な利益を追求する行為と同様に、その行為を通じて当人に得られる快苦を動機としていることは、すでに『序説』において述べられている(表 2 を参照)。そこでは、共感ないし善意による快は、「善意の対象となる存在者によって所有されていると想定される快を考慮することが

---

<sup>14</sup> egenus, liberalis とともにラテン語で、それぞれ「貧しい人」「気前の良い人」という意味。

ら生じる快」(IPML 44)であり、反対に共感ないし善意による苦は、「他の存在者によって耐え忍ばれていると想定される苦を考慮することから生じる苦」(IPML 48)と説明されていた。

こうしたベントムの説明は、共感や善意から行為をなす場合でさえ、人は「情けは人のためならず」式の発想から行為している、と彼が考えているような印象を与えるかもしれない。リベラリスは、結局のところ、自分の快苦を目的として行為したのではなかったか。しかし、ベントムが共感ないし善意の快がその他の種類の快苦とは明らかに区別されるものだと考えていたことは、次の引用からも明らかである。

上記の[快苦の種類]表の中で、ある種の快苦は、他の人が持つ快苦の存在を想定しており、その快苦に対して当人の快苦は関係 regard を持っている。そういう快苦は他人[の快苦]に関係する extra-regarding ものと呼ばれうる。それ以外の快苦はそうした事柄[他者の快苦の存在]をまったく想定しない。これらの快苦は自分[の快苦]に関係する self-regarding と呼ばれうる。他人に関係する快苦は、善意と悪意の快苦のみである。それ以外はすべて自分に関係する快苦である。(IPML 49)

すなわち、なんらかの恩返しによって後に自分に生じうる快ではなく、他人の快苦を利害関心の対象としているという意味では、共感や善意からの行為は、「情けは人のためならず」という発想からの行為とは異なるのである。そこでたとえば、他人の好意が得られることを予想して人に親切にする<sup>15</sup>のは、後に得

---

<sup>15</sup> 特定の個人の好意を得るために行為する場合は、友好関係 amity の快が動機になっている

られる自分の快苦を利害関心の対象にする行為とみなされ、他人の快苦を利害関心の対象にする善意や悪意の快苦とは区別されることになる(*IPML* 49 note o)<sup>16</sup>。

先の例で言うと、リベラリスは自分の金銭よりもエゲヌスの苦しみに対してより大きな利害関心を持っていたのであり、また、エゲヌスを助けることによって後々に報われることに対して利害関心を持っていたのではなく、純粋にエゲヌスの苦しみを和らげ、喜ぶ姿を見ることに利害関心を持っていたのである。そしてその利害関心(を満たそうとする欲求)がエゲヌスを助ける行為をする動機となったのである。

以上のように、ベントムは共感や善意の存在を認めていた。そして、彼によれば、共感や善意といった動機から生じる行為も、広い意味では自分の利害関心から生じているが、その利害関心の対象が他人の快苦であるがゆえに、狭い意味での自分の利益を追求する行為とは区別されるのである<sup>17</sup>。

#### 1.2.4 (通常の意味での)利己主義

ここまでの彼の主張に関する限り、彼の心理的快樂説が必ずしも通常の利己

---

と言われる。また、世間一般の好意を得るために行為する場合は、高名 *good-name* の快が動機になっていると言われる(表 2 参照)。

<sup>16</sup> また、動機も社会的な動機、反社会的な動機、自分に関する動機に分けられており、とくに善意は純粋に社会的(*purely-social*)な動機とされ、高名や友愛や宗教の快に端を発する動機は、自分が得られる快も対象になっているため、準社会的(*semi-social*)な動機と呼ばれている。( *IPML* 116)

<sup>17</sup> なお、ベントムの心理的快樂説と共感の動機の関係については、D・バウムガルトの議論が有益である。Baumgardt 1952: 385-7 参照。また、ベントムは善意や共感だけでなく、「義務感(*sense of duty*)」という動機も快苦に還元して説明している(*D* 114)。すなわち、義務感とは、義務とされていることを行わなかった場合に、法的刑罰による苦、特定の個人の友愛を失う苦、評判を失う苦、神の怒りへの恐れから生じる苦など、さまざまな苦痛に対する恐れとして説明される。



主義を含意していないことは明らかであろう。というのは、彼によれば、たしかにわれわれはある事柄に利害関心を持たない限り、その事柄を生み出そうとする(あるいは生み出さないようにする)動機を持つことはないが、しかし、われわれが通常の意味で利己的であるかどうかは、われわれがどういう事柄 自分の幸福か、他人の幸福か、あるいはそれ以外の事柄か に対してより大きな利害関心を持つのかということに依存しているからである。ところが、この点に関しては心理的快樂説は何も述べていないのである。

共感や善意の存在も認めていたベンタムは、他人の快苦が自分の快苦を引き起こすかぎりにおいて、人は他人の快苦に利害関心を持ちうると考えていた。そこで、もしわれわれが他人の幸福にまったく利害関心を持たないか、あるいは他人の幸福よりも自分の幸福に対して、より大きな利害関心を持つのであれば、その場合、われわれは通常の意味で利己的だと言われるだろう。

では、ベンタムは通常の意味での利己主義をとっていたのだろうか。その答えは、「利己主義は、人間の行為に対して、排他的ではないにせよ、支配的な影響を持っている」(Halévy 1972: 15)というものになると思われる。ちょうど D・ヒュームが限られた寛容さを認めつつも、「他のだれかを自分よりも愛する人に会うことはまれである」(Hume 1978: 487)と述べたように、彼に大きな影響を受けたベンタムも、共感や善意——他人の幸福ないし利益を考慮に入れる動機——を認めつつも、「人が、すべての時にそしてすべての機会において、利益を考慮に入れるための十分な動機を必ず見出すのは、彼自身の利益だけである」(IPML 284)と述べている。次の引用は、1820 年代——彼が 1770 年代に『序説』

を書いてからほぼ半世紀後——のものだが、そこでもやはり同じ趣旨のことが述べられている。

各人の胸中には、三種類の感情 affection がある。1. 自分に関するもの。2. 社会的共感。3. 反社会的反感。自分に関する感情、すなわち自分自身の幸福に対する欲求は、絶えず働いている。共感に関する感情、すなわち(他人の)幸福に関するものは、しばしば働くが、しかし[1.ほど]絶えず働いているわけではない。反感に関する感情——他人の不幸に関するもの——は、[2.よりも]さらにまれにしか働かない。

通常的人生において、自分に関する感情の影響は、これらの他人に関する二つの感情の影響を合わせたものよりも、強力で、有効である。(SAM 183)

このように、ベントムは、共感や善意の存在を認めつつも、人はみな、多くの場合において他人の利益に比べて自分の利益により大きな関心を持つという意味で利己的だと考えていた<sup>18</sup>。もっとも、ベントムは人間がある程度利己であることをそれほど嘆いているわけでもない。彼は、自分の利益に対する関心は食事(diet)であり、善意はデザート(dessert)である(B x 511; Dinwiddy 1989: 29)と主張し、人が自分自身の利益に対して他人の利益以上により大きな関心を抱くこ

---

<sup>18</sup> 他にも、たとえば、FP 13-4, 27, 58, 160; 233; CC 119; D 65, 68; SAM 183などを参照。さらに、同じ趣旨の表現は、『序説』の他の箇所にも見られる。「さて、影響力が最も強力で、最も恒常的で、最も広範な動機は、身体的欲求の動機、富への愛、安楽への愛、生命への愛、そして苦痛に対する恐怖である。これらはすべて自分[の快苦]に関係する動機である」(IPML 155)。ライオンズは、『統治論断片』や『序説』の頃のベントムは人間本性を利己的とは考えておらず、そのように考えるようになったのは『憲法典』などを執筆していた人生の後半になってからであると主張したが(Lyons 1991: 66-8)、ディンウィディは上の『序説』における主張やそれと同時期に執筆された文章における主張と、『憲法典』における主張が酷似していることを指摘し、ライオンズの見解を強力に批判した(Dinwiddy 1982)。上記の引用を見ても、ベントムが、『序説』において、通常利己主義をまったく認めていなかったという主張をすることはできないと思われる。

とは、種の存続にとって欠かせないことだと考えていた<sup>19</sup>。

以上、ベンタムが心理的快樂説をとっていたことと、彼が共感や善意の存在を認めながらも、人はみな、多かれ少なかれ利己的であると考えていたことを説明した。思うに、ベンタムは、快樂主義的功利主義の土台として、あらゆる行為の動機を本人の快苦によって一元的に説明する心理的快樂説を必要とした。

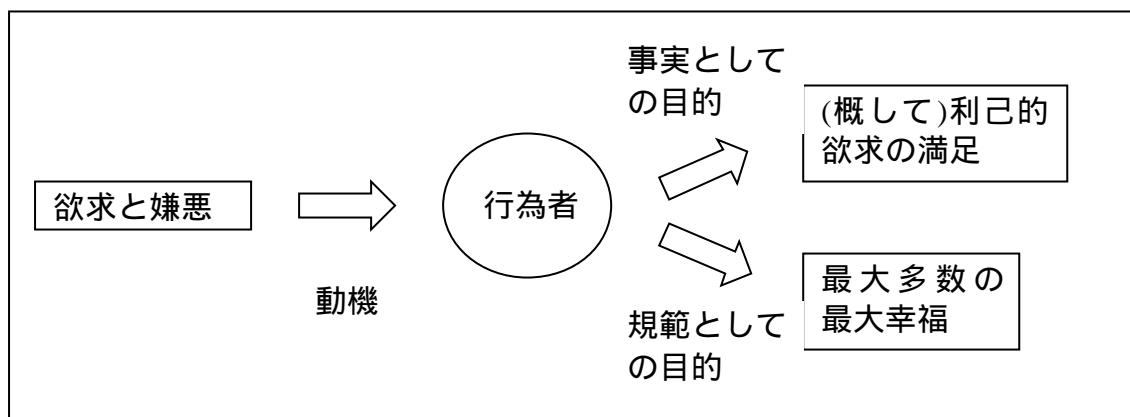
『序説』の第 1 章冒頭にもあったように、彼の考えでは、快苦は規範と人間本性をつなぐ重要な鍵であった。彼はあるところで快を「ある時点において、感じないよりは感じたいと思う感覚(sensation)」(UC xcvi 128 quoted in Dinwiddy 1989: 22)であると述べ、また別のところでは「快苦は法律家のところに言って意味を尋ねる必要のない言葉である」(FG 418)と述べていた。しかし、エア(Ayer 1948: 256)が指摘しているように、われわれはこの意味での快を常に意識的に追求しているわけではないため、すべての行為の動機にこの意味での自分の快があるという主張は困難である。せいぜい言えるのは、われわれはさまざまな事柄を欲求あるいは嫌悪するということだけであり(ただしここでも、通常われわれが追求しているのは「自分の欲求の対象」であり、「自分の欲求を満たすこと」ではない)、ベンタムとしては図 2 のように快苦よりも欲求や嫌悪を価値評価に

---

<sup>19</sup> たとえば、*IPML* 115, *D* 108, *FP* 27, 233, *CC* 119, *SAM* 183 などを参照せよ。なお、彼は後年、人間本性の持つこのような利己的な傾向を、自己優先(self-preference)の原理と呼んだ(*FP* 232-3)。ただし、政治の文脈においてことさら利己性が強調される際には、経済学におけるホモ・エコノミクスの政治版である、ヒュームの「悪漢(knave)」の仮定と近いように思われる。すなわち、善意や共感は人によってその存在や程度がまちまちであることに比べると、利己的動機の方が普遍的に見られるため、規範理論の土台としては強固であるというわけである。詳しくは第 5 章を参照せよ。

おける基本単位として用いた方が賢明であつたであろうと思われる<sup>20</sup>。

図 2: 図 1 の修正案



また、彼はすべての行為は自分の利害関心に端を発しており、それゆえ「利害関心のない」(disinterested)な行為は厳密にはありえないということによって言語の改革を試みたつもりであった。しかし、このような表現はバトラーが言うように「人類の言語ではなく」(Raphael 1969: 366)、上で述べたように彼が善意の存在を認めなかったように受け取られただけで、要らぬ誤解を招いただけだと言える。

結局のところ、ベントムの人間本性観は、過度に利己主義的なものとは言えないというのが結論となるように思われる。彼の想定する人間像は、人は大なり小なり他人の幸福に配慮することはできるが、概して自分の幸福により多く関心を持つという、しごく普通なものであると言える<sup>21</sup>。

<sup>20</sup> 心理的快樂説批判については、奥野(1999)によるシジウィックの見解の分析も参照した。

<sup>21</sup> いわゆる心理的利己説(psychological egoism)の批判は、ブラックバーン(Blackburn 1998: ch.

### 1.3 利益の自然的一致原理について

図 2 で見たように、最大多数の最大幸福を規範的目的とする功利原理と、主として利己的欲求の満足を目的とする人間本性観の関係については、どのように考えるべきだろうか。一つの考え方は、共同体の利益と個人の利益には自然的な調和があるという想定をベンタムがしていた、と考えることである。すなわち、ベンタムは以下の三つの主張を行っていたことになる(表 5)。

表 5: 共同体と個人の利益の自然的調和説

1. 人は、公益を促進すべきである (功利原理)
2. 人は、事実、主として私益の追求を目指す (通常の利己主義)
3. 私益の追求は結果的に公益の促進をもたらす

第 1 章の冒頭で見たように、アレヴィは 3.の想定を利益の自然的一致原理と呼んだ。この想定は、マンデヴィルやアダム・スミスのような考え方である<sup>22</sup>。

しかし、ベンタムが利益の自然的一致原理を想定していたと考える場合、次のような反論が予想される。「公益と私益が常に自然に一致するのであれば、法

---

5)やレイチェルズ(Rachels 2003: ch. 5)に詳しい。また、J・S・ミルは、人間を主として利己的なものとするベンタム(および父のジェームズ・ミル)の人間本性観を、シニカルでデモライジングなものと考えていた(Mill 1993: 440ff)。ただし、ベンタムは人々の善意を陶冶できることを否定していたわけではない。これについては第 2 章で論じる。

<sup>22</sup> マルクスはベンタムの思想をスミスのそれと重ね合わせて、ベンタムが極端に利己的な人間像を想定しており、利益の自然的一致原理ないしレッセフェールの教説を取っていたとする。マルクスやエンゲルスのベンタム理解(あるいは無理解)については、永井(2003: 193-200)、ディンウィディ(Dinwiddy 1992: 421-435)などに詳しい。マルクスはデュモン編のベンタムの思想が単純化されたフランス語訳の書物を通じてしか知らなかったとされる(Dinwiddy 1992: 426)。また、本論文第 7 章でも論じられるが、ベンタムは経済の領域においてさえ、完全な利害の自然的一致を信じておらず、公衆衛生や貧困救済などにおける政府の役割の必要性を強調していた(ibid. 428-9)。

や道徳によって人の行動を規制する必要がなくなるであろう。しかし、ベンタムは実際のところ法や刑罰の必要性を認めているのだから、彼がそのような想定をしていたとは考えがたい。」

しかしながら、法や道徳などの人為的な手段を用いるからと言って、利益の自然的一致という想定が必ずしも崩れるわけではない。利益の自然的一致の想定は、必ずしも無政府主義を含意しない。というのは、人々が必ずしも常に合理的には行為しない、すなわち常に自分の利益を知っているわけではないと考えるのであれば、法や道徳が介入する余地が存在するからである<sup>23</sup>。たとえば、ベンタムは経済の領域に関しては基本的に政府の介入を不要とする「静寂主義 (quietism)」を是としていたが、知識の普及などにおける政府の役割を認めていた(Halévy 1972: 109)。

もっとも、アレヴィによれば、ベンタムがこのような利益の自然的一致原理を採用していたのは、スミスと同様に主に経済の領域においてであり、基本的には利益の人為的一致原理を採用していたとされる(Halévy 1972: 17)。たしかに、ベンタムが人間のすべての行動において、社会と個人の利益の自然的一致原理が成り立つと考えていなかったことは、彼の著作の多くから知られる。たとえば、『倫理学』には、次のような文章が見られる。

---

<sup>23</sup> 「人々はみながみな合理的なわけではないし、またおそらく完全に合理的である人は一人もいない(...)。彼らは自分自身の最大の幸福を生み出すと間違いしているものを目指すであろう。彼らに正しく行為させるためには、自分自身の幸福に対して自分の行為が持つ長期的な帰結についての過ちを彼らに悟らせるよりも、彼らが行ないがちである望ましくない行為に法的またはその他のサンクションを付加することによって、彼らの行為によって起こりうる短期的な帰結を変えた方が簡単である」(Quinton 1988: 7-8)。本論文 2.4 の「自愛の思慮」の説明も参照せよ。

あなた[ベントム]によれば、だれにせよ、人の行為はそれがどのようなものであれ、あらゆる機会において、彼自身の特定の利害関心によって、すなわち彼自身の自分に関係する利害関心によって決定される。これが正しいとすれば、彼に他人に関係する利害関心、すなわち他人の快と苦からの解放によって成り立つ利害関心について語ることが何の役に立つのだろうか? (中略)

自分に関係する利害関心と他人に関係する利害関心について言及された競合に関しては、たしかに、そのように名付けられた二つの利害関心の間には、強い、ほとんど絶え間のない競合が現実存在する。(D 192-3; cf. *ibid.* 195)

また、『憲法典』執筆時代に現れる「邪悪な利益(*sinister interest*)」の議論も、ベントムが利益の衝突が事実起こりうると考えていたことの証拠となるであろう(第5章を参照)。

さらにまた、功利原理の別名としてよく知られている「最大多数の最大幸福 *the greatest happiness of the greatest number*」という名称そのものが、各人の利益が衝突することを想定していると考えられる。というのは、もしベントムがそのような衝突がないと考えていたとすれば、彼は「(利害関係者)全員の最大幸福」を標榜してしかるべきだったと考えられるからである。この点に関して、ベントム自身は次のように述べている。

もし人間が、どの人の幸福も、他のどの人の幸福とも競合しないという状況に置かれていたとしたら、もし人間の状況がそのようなものであったとすれば——すなわち、もし各人の幸福、あるいはある人の幸福が、他のだれかの幸福を減らすという影響を持つことなくして、無制限の量の増加を受けることが可能だとすれ

ば、上記の表現[万人の最大幸福]が制限あるいは説明なしに役立つであろう。しかし、あらゆる場合において、各人の幸福は他のすべての人の幸福と競合しがちなのである。たとえば、もし二人の人が住まう家において、一ヶ月の間、彼らのうちの一人の生存をその間継続させるためにかろうじて十分なだけの食糧の供給しがないとすれば——それぞれの幸福のみならず、それぞれの存在までもが、もう一人の存在と競合し、そして両立しえないのである。

それゆえ、すべての機会に役立つように、全員の最大幸福と言うかわりに、最大多数の最大幸福という必要が生じるのである。(FP 234)<sup>24</sup>

この文章においても、ベントムが、利益の自然的な一致原理が常に成り立つと考えていなかったことは明らかと思われる。

#### 1.4 利益の人為的一致について

上で見たように、ベントムが常には私益と公益の自然的な一致が見られないと考えていたのだとすれば、彼はどのように両者を調停しようとしていたのだろうか。すでに見たように、アレヴィによれば、ベントムは利益の人為的一致原理によって両者の一致を計ろうとしていた。たとえば、納税あるいは兵役といった行為が功利主義的に正当化されるとして、また主に利己心によって動かされている行為者が自分の利益にならないと考えるがゆえに行なわないでおうと考えているとする。この場合、納税あるいは兵役を逃れようとする者には

---

<sup>24</sup> FP 231-2 note a; SE 218 等も参照せよ。もっとも、さらに後年になって、ベントムは「最大多数の最大幸福」という名称も不適切だと考えるようになった。といっても、それは彼が利益の自然的な一致原理を広範に採用することにしたからというわけではなく、「最大多数の」という表現が、多数派の幸福のみを考慮して、少数派の幸福を無視するかのような印象を与えると考えたからである。それゆえ、最終的には「最大幸福原理」という名称に落ち着くことになるのである(cf. D 309-10; Dinwiddy 1989: 25-6)。



刑罰を課すことにより行為者が得る利益と損害を変更することにより、その行為がなされることが行為者の利益となるようにすることは、常にではないにせよ、可能である。ベンタムの四つのサンクシヨンの区別(表 6)は、快苦の源泉を説明したものであるが、このような文脈では、外的な働きかけのあり方についての議論として理解できる。

表 6: 四つのサンクシオン(IPML 35)<sup>25</sup>

- 物理的サンクシオン 物事の自然の成り行きからある人に快苦が生じる場合であり、かつ人間の意志による干渉や神による超自然的な干渉が入らない場合。
- 政治的サンクシオン 国家の主権者の意志にしたがって政治的サンクシオンを施行するために選ばれた、裁判官という職名に相当する社会の特定の人(々)が、ある人に対して刑罰あるいは報償という形で快苦を生じさせる場合。
- 道徳的(あるいは民衆的 popular)サンクシオン 社会の不特定の人々が、各人の自発的な意向から、また何らかの確立された規則に従うことなしに、ある人に対して快苦を生じさせる場合 (IPML 35)。このサンクシオンから生じる快苦とは、ある社会の中で政治的権力を持たない成員が、世論に従って行動した際に別の成員に生じる快苦である (D 176)。
- 宗教的サンクシオン 神が直接的な力によって、ある人に対して現世あるいは来世における快苦を生じさせる場合。

ところで、ベンタムの同時代人のウィリアム・ペイリーや、ベンタムの弟子の一人のジョン・オースティンらのいわゆる神学的功利主義者は、ベンタムの言う宗教的サンクシオンの役割を強調することで、いわば利益の「超自然的」

---

<sup>25</sup> のちに、ベンタムは五つめのサンクシオンとして、もともとは物理的サンクシオンの一部門であった共感のサンクシオンを挙げている(cf. D 176-7)。これは利益の融合原理を強調する視点であると思われる。

な一致を主張していた。たとえばペイリーによれば、徳(徳行 virtue)とは、「神の意志に従って、そして永遠の幸福を得るために、人類に善を行なうこと」(Paley 1811:42)と定義される。神は人類全体の幸福を意志しているので、人は徳をなすこと、すなわち人類全体の幸福を促進する行為をすることによって、神の意志に従うことになり、その結果、神の手によって永遠の幸福を与えられるのであった(ibid. 60-70)<sup>26</sup>。

しかし、ベンタムの倫理学説においては、神の意志や来世が重要な役割を担うことはない。『倫理学史概説』においてヘンリー・シジウィックが述べているように、「彼自身は、万能で博愛的な存在者の意志を、個人と全体の幸福を論理的に結びつける手段としては用いていない」(Sidgwick 1988: 243; cf. Sidgwick 1877:478)のであり、「かくして、彼は明らかに自分の体系を簡潔なものにしており、そしてペイリーの立場に含まれる自然と聖書からの疑わしい推論を避けている」(ibid.)。けれども、そのすぐ後にシジウィックが適切に指摘しているように、「この長所は高い代償を払って手に入れられ」(ibid.)たのであった。彼は続けてこう述べている。

---

<sup>26</sup> もっとも、彼らは、現世に関する限り、徳行は割に合わない場合があると考えている。すなわち、来世の存在を仮定しなければ、個人の利益と全体の利益の衝突は起こりうると考えているのである。またそれゆえに、ペイリーやJ・ゲイは、神と来世の存在なくしては功利主義的徳は成立しえないと論じている。「そこで、神の意志を排除することを明言するか、または神の意志に言及せずに、徳の直接的な基準を人類の善であるとする者は、(徳についてすべての、あるいはほとんどの人が持っている考えに反して)徳がすべての場合において義務的であるわけではないと認めなければならないか、あるいは彼らは、人類の善が十分な義務であると言わなければならない。しかし、一命を投げ打つなどの特定の場合においては、人類の善はおそらくわたしの幸福に反するというのに、人類の善がどうしてわたしの義務になりうるのだろうか?」(Gay 1969: 413; cf. Paley 1811: 62-3, 65-6)

というのも、次の問いが直ちに生じるからである。「それでは、人々が遵守すれば一般幸福に最も役立つような道德規則に対するサンクション[拘束力]が、その規則を守ることを要求される個々人全員の場合において常に十分であることが、いかにして示されるのであろうか?」(ibid.)

すなわち、もしわれわれが、神学的功利主義者のように宗教的サンクションの力を信じないのであれば、概して利己的なわれわれは公益を促進する十分な動機を必ずしも常には持たないことになる。

そこで、主に法的なサンクションを用いた利益の人為的一致が必要になるのだが、このような立場は、アレヴィ以外にも、プラムナッツやハートやディンウィディといった研究者によっても主張されてきた<sup>27</sup>。ベンタム自身がアレヴィの言う利益の人為的一致原理を採用していたことを示す記述は豊富にある。たとえば、彼は次のように述べている。

658. 功利主義は、道德家と立法家のための唯一の適切な目的は、最大多数の最大幸福だと述べる。

659. そして、あらゆる個人をその目的に向けて行為するよう仕向けることができ

---

<sup>27</sup> プラムナッツは、1954年に出版された彼の著作、*The English Utilitarians* においては、「功利主義と利己主義は、もちろん、両立不可能な学説である」(Plamenatz 1954: 9)と述べていた。しかし、彼は1963年に出版された *Man and Society* においてこの問題をもう一度取り上げており、そこで彼は自分の以前の考えが誤りであったことを認め、ベンタムの二つの主張の両方あるいはいずれかは、偽であるか、または不適切であるかもしれないが、少なくとも二つの主張は両立不可能であるわけではない、と論じている(Plamenatz 1963: 10)。彼はその論拠として、利益の人為的一致原理を挙げている。また、ハートは次のように述べ、功利主義が立法者による利益の人為的一致を前提としていると論じている。「……ある人に関して、それをするのが彼の利益に反するのに、功利原理によって要求されるある行為をすべきだと述べることは、つまるところ、そのような行為を彼に要求することは適切でありうると述べることであり、また、彼がそれをするようにさせることは適切でありうると述べることであり」(Hart 1982a: xcii; cf. Dinwiddy 1989: 28-9)。

る唯一の手段は、当人の幸福だと述べる。すなわち、動機として彼に作用する利害関心を示すかまたは生み出すかすることによって、彼がその目的に向けて行為するように仕向けるのである。(D 60)<sup>28</sup>

ある人によって、別の人の行動は次の二つの方法のいずれかによって影響される。1. 影響を与える当事者が何もすることなくして、そう行動することがすでに自分の利益になることを彼に信じこませることによって。あるいは、2. [影響を与える当事者が]何もしなければそう行動することは自分の利益にならないであろうが、そう行動することが自分の利益になるという帰結をもたらすような、なんらかの行為をすることによって。一言で言うと、単に誘因 inducements を示すか、あるいは誘因を生み出すことによって。(D 175)

これらは『行為の動因の一覧表』の草稿(marginals)や『倫理学』からの引用だが、こうした引用から窺うことのできる「私益と公益を人為的に一致させる」あるいはベントム流に言えば、「利益と義務を一致させる」(D 63)という主題は、次の『憲法典のための第一諸原理』からの引用においてははっきり述べられている。

もし(...)統治者の立場においては、その立場がどのようなものであれ、いかなる人の行動も、いかなる瞬間においても、その同じ瞬間に自分自身の個人的な利益になると当人に思われる事柄と対立しているような利益によって決定されることは合理的に期待できない、というのが正しいのであれば、彼の行動を普遍的利益に役立つような方向へ向かわせるには、人間の本性上、事柄の本性上、統治者の特定の利益を普遍的利益と一致させることに存するような方法を除いてはない。そ

---

<sup>28</sup> 他にも、D 59-60, 62-3, 66, 71-2 など。

ここで、ここにおいてわれわれは、先の二つの原理(功利原理と、自己優先原理)に加えて、三つめの主要原理を持つのである。これを手段指令 Means-prescribing 原理、または利益結合指令 Junction-of-interests prescribing 原理と呼ぼう。(…)。一つめは、あるべきことを宣言する。次のものは、現にあることを[宣言する]。最後のものは、現にあることをあるべきことと一致させる手段を[宣言する]。(FP 235)<sup>29</sup>

以上のベントムの言明から読み取ることができるのは、彼は「人はときに功利原理に自発的に従うことができない」ということを十分に理解していたということであり、しかも、それが自分の倫理学説に対する本質的な批判になるとは考えていなかったということである。というのも、彼は、彼の規範的主張である功利原理(上の引用で言う第一の原理)と人間本性に関する主張(第二の原理)を述べたさい、私益と公益の衝突が現実起こりうるがゆえに、人々はときに功利原理に自発的に従うことができない場合があることを認めており、そしてそのことを認識した上でさらに、私益と公益の衝突を解決する方法(第三の原理、アレヴィの言葉では利益の人為的一致原理、ベントムの言葉では利益結合指令原理)を提案していたからである。彼のこの提案が含意しているのは、功利原理の命じる「なすべき行為」の中には、「自発的にできる行為」だけでなく、「強制されるならばできる行為」も含まれている、ということである。

### 1.5 道徳における功利主義の役割

しかし、ベントムが主に私益と公益を人為的に一致させることを功利主義の主眼においていたとするならば、功利原理を「私的個人のあらゆる行為だけで

---

<sup>29</sup> FG 513-5 も参照。なお、自己優先原理については、5.1.2 を見よ。

なく、政府のあらゆる政策にも」適用されうる「道徳と立法の原理」(IPML 12)だと主張していたという事実は、どのように理解すべきだろうか。たとえばピーター・シンガーのような実践的な倫理学者は次のような不満をもらすかもしれない。すなわち、法や刑罰といった手段を用いて人々の利益ないし利害を調整することのできる立場にある人々、すなわち統治に携わる人々(公人)にとっては、功利原理は法や刑罰を制定するさいの指導原理として有益かもしれないが、そうした手段を持たない個人(私人)にとっては、功利原理はいったい何の役に立つのだろうか、と。

この不満に対する一つの答え方は、ベンタムの功利原理は、実際のところ、道徳の原理というよりもむしろ「すぐれて統治の原理である」(永井 1982: 8-9)と認めてしまうことだろう。利益の人為的一致原理を支持するアレヴィ、プラムナツ、ハート、ディンウィディらは、多かれ少なかれこのような見地に立っていると考えられる<sup>30</sup>。たとえばディンウィディは、次のように述べている。

功利原理は、普通の個人がそれを用いて自らの道徳的行為を律することが期待されるような原理として意図されていたのではない。それは(...)立法家やその他の公的な立場にいる人々に向けられた指針 precept として意図されていたのである。もし普通の個人の行動が社会的視点から——共同体の視点、そしてそれを運営する責任を持つ人々の視点から——眺められるならば、個人の行動が共同体における幸福の総量をどの程度増やすか減らすかによってその行動を正または不正と判断

---

<sup>30</sup> また、最近の功利主義者では、ロバート・グッディンがこのような立場に立っている (Goodin 1995)。グッディンの功利主義については 7.3 で少し紹介している。

することは、ベンタムの考えでは、意味があった。しかし、もし物事が個人の視点から考慮されるならば、彼が心理的に拘束されている以外の何かを追求すべきだと言っても意味がなかった。たしかにベンタムは、理性的な人ならば全員、最大幸福原理が、社会全体がそれに基づいて運営されるべき原理であることを認めるだろうと考えたが、彼は各個人が自分自身の幸福の最大化以外の何かを目指すことは期待していなかった。(Dinwiddy 1989: 29)

また、ハートは、同じ趣旨のことを、功利原理は道徳と法における評価原理 (evaluative principle) であるが、それが同時に行為指導原理 (action-guiding principle) でもあるのは、法においてのみだという言い方で述べている (Hart 1982a: xcii)<sup>31</sup>。

たしかに、ベンタムの関心が道徳よりもむしろ立法の問題にあったことは、疑う余地がない。それは、彼の膨大な量の著作のそのほとんどが立法や経済などの社会政策上の問題に関わっていることを考えてみても明らかであろう。とはいえ、彼の倫理学説がもっぱら統治に携わる人々たちのためだけに意図されたものであると考えるならば、それは行き過ぎであろう。というのも、彼の著作の中でもより道徳に関わるものを読むと、彼は、法や刑罰などによって新たな利害関心を生み出すことのできない人々においても、功利原理がいくつかの仕方で役立つと考えていたように思われるからである。功利原理が私人においても役立つ仕方として、次の二点を挙げることができる。

一つに、功利原理は、道徳の議論に客観的な基準を持ち込むことによって、「公共の道徳的議論」 (Harrison 1983: 189) を可能にする。このことは、もちろん、政

---

<sup>31</sup> また、Ayer 1954: 255; Plamenatz 1963: 9-10; Halévy 1972: 17-18 なども見よ。

策決定の際にも有用な特徴だと言えるが、しかし、個人間の道徳的議論においても等しく有用である。功利原理が個人間の道徳的議論において持つこの利点は、『統治論断片』において、いわゆる悪法問題を論じている部分ではっきり述べられている。

わたしは、論争している当事者間の——ある法の擁護者とその反対者の間の——議論は、もしも彼らが直ちに功利原理に明示的に、そして恒常的に訴えさえすれば、現在よりも解決する可能性はるかに高いだろうにと、確信せずにはいられない。この原理がすべての議論を基礎づける立脚点は、事実問題のそれである。すなわち、未来の事実——ある未来に起きうる事柄の蓋然性の問題を議論の立脚点とするのである。そこでもしも論争がこの原理に助けられて行なわれたとすれば、次の二つの事柄のいずれかが起きる。人々がその蓋然性に関して意見の一致を見るか、または彼らは、議論の本当の根拠について然るべく議論をした後に、遂に、いかなる一致も期待できないことを知るのである。彼らはともかくも意見の不一致の基づく点を、明晰、明示的に知るであろう。(FG 491)

もし道徳的議論が、人がある行為に対して持つ直観を表明しあうだけだとすれば、意見の相違する人々は、「意見の一致に達する最小の可能性すらなく、永遠にお互いをいらいらさせ、混乱させ続けるであろう」(FG 492)。一方、功利原理に基づいて、道徳的議論の争点を、未来の事実、すなわち、当の行為によって生じうる帰結をどのように予想するか、という点に絞るならば、意見の異なる人々は、少なくとも可能性としては、同じ結論に達することができるだろう。このように、功利原理は、道徳的議論に参加する人々の確信ないし信念を吟味



するための客観的な基準を与えてくれるのである<sup>32</sup>。

また一つに、立法家以外の普通の人々であっても、他人の利害関心にまったく影響を与えることができないわけではない。ベントムは、人はたとえ法の力を持たなくても、ある行為に対して別の人が持つ利害関心のある程度まで変えることができる、と考えていた。彼は、立法家と違って法の力を持たない道德家あるいは倫理学者(deontologist)が、人々に正しい行為をさせるためになしうる事柄を二つ挙げている。

660. 政治的権力を持たない単なる道德家が、そのような立場において、一般幸福を促進することのできる仕方。1. 存在している動機を示すことによって。2. 新たな動機を作り出すことによって。

661. 私人である道德家が、そのような立場において、この目的に向かって作用する動機を作り出しうる役柄。この目的のために民衆的ないし道德的サンクションを用いる世論法廷の、主要な構成員として。(D 60)<sup>3334</sup>

要するに、一方で道德家は、本人が考慮に入れるのを忘れていたような、すでに存在している動機を指摘することによって、ある全体の幸福を促進する行為が、同時に自分の幸福を最も促進するものでもあると説得することができる。たとえば、慈善団体に募金せずにコンサートや高級レストランに行く人に対し

---

<sup>32</sup> オースティン(Austin 1995: 54, 57)も同じことを述べている。また、この点に関連して、自然権の批判については本論文第3章を、功利主義における公的な討論の重要性については第5章を見よ。

<sup>33</sup> 他にも、D. 67, 69-70, 205, 335-6 など。世論法廷については第5章を見よ。

<sup>34</sup> さらに、ベントムは、道德家が行ないうるもう一つの事柄として、ある行為に関して政府が法を制定するように働きかけることを挙げているが(D 205)、先の二つだけを挙げることが多い。

て、貧困や病気で苦しんでいる人の姿の映像を見せるならば、共感の力を通じてその人は慈善団体への寄付を優先するようになるかもしれない<sup>35</sup>。他方、道徳家は、世論を代表する一人として、募金をすれば評価され、逆に募金をせずにコンサートに行くならば不評を買うであろうことを彼に表明することにより、功利原理に従った行為をするよう、彼に影響を与えることができる。すなわち、そのような発言は、そうすべきだという世論と道徳的サンクションが事実あるということを示すだけでなく、その発言自体が新たに道徳的サンクションを生み出していると考えることができる(ベンタムの世論法廷の比喻を敷衍すれば、道徳家は意見することにより、世論のありかを示すだけでなく、世論に一票を投じていることになる)。ベンタムの言う「道徳家」が具体的にどの範囲の人々を指すのかはよくわからないが、道徳家が行ないうるとされる上の二つの事柄は、もちろん、多かれ少なかれ通常の個人ができることでもある。

ところで、上のような道徳における功利原理の用い方は、ハートの述べたように、評価的なものでしかなく、行為指導的ではないという解釈も成り立つ。すなわち、人々は他人の行為や自分の過去の行為の正・不正を功利原理によって評価するだけで、それにしたがって行為をしないかもしれない。とりわけ、ベンタムが利他的な行為の存在をまったく認めていないとすれば、ときに自分の利益に反する命令をする功利原理にしたがって行為することは不可能であろう。しかし、1.2 で見たように、ベンタムの人間本性観によれば、人々は主とし

---

<sup>35</sup> これはアレヴィの言う利益融合原理、ベンタムの言う共感のサンクションの一例だと考えられる。

て利己的な欲求から行為するとはいえ、利他的な欲求を持つことが排除されているわけではない。彼は功利原理の命令を「最も広範で啓発された善意の命令」(the dictates of the most extensive and enlightened benevolence, *IPML* 117, 130)に他ならないとしたが、このような「普遍的善意」は「ある程度自然な行為の源泉」(*D* 129)であり、こうした動機を持つことはまれではあれ不可能ではないと彼は考えていた(*B* x 511)。また、社会的評判や宗教的な動機からも、功利原理の命令に従うこともありうる。したがって、法と区別される道德のレベルにおいて、人は功利原理が要求する不偏的な視点に立って行為の正・不正を評価するだけでなく、これらの動機から功利原理が命じるところを行う可能性も決して閉ざされていない。また、そのために、道德家は世論を功利主義的なものにする働きかけや、他の人が共感能力の陶冶や普遍的善意を身につけるように奨励することもできるだろう<sup>36</sup>。

このように考えると、功利原理、およびそれに基づくベントムの倫理学説は、立法において有用であるだけでなく、道德においても十分に有用であると考えられる。ハートやディンウィディのように、功利原理は専ら立法家の指導原理であるという立場は、支持できないと思われる。

## まとめ

それでは、本章の議論を簡単にまとめておく。ベントムの利己的な人間本性観と利他的な法的・道德的規範である功利原理を両立させる原理として、アレヴィは利益の自然的一致原理と利益の人為的一致原理を主に挙げていた。本章

---

<sup>36</sup> このテーマは第2章でさらに追求される。

では、まずベンタムの功利原理と人間本性観について順に見た。とくに、人間本性観については、心理的快樂説と通常の利己主義を区別したうえで、ベンタムは人々が共感や善意の動機から行為することができると考えていたものの、概して利己的だと考えていたという点を確認した。次に、ベンタムが利益の自然的一致原理をとときには想定しながらも、アレヴィの言うとおり基本的立場としては利益の人為的一致原理を取っていることを見た。ただし、最後に、功利原理をこのように理解した場合でも、それは単に「立法の原理」であるばかりではなく、「道德の原理」としても十分に有益であると考えられることを示した。法と区別された道德の領域におけるベンタムの功利主義思想については、次章でさらに検討される。

## 第2章 徳と幸福

ベンタムの『道徳と立法の諸原理序説』(以下『序説』)には個々の徳に関する体系的な取り扱いがない、と E・アルビー<sup>37</sup>が批判したのに対して、D・バウムガルトは、アルビーの批判は「ベンタムの学説の考え抜かれた基礎を無視した、単なる外在的な批判にすぎない」と論じた(Baumgardt 1952: 236)。バウムガルトによれば、たしかにベンタムは『序説』において徳の議論をしなかったが、しかし彼がそうしたのには理由があり、彼は徳の定義の一覧を与える代わりに、徳と悪徳の構成要素となるさまざまな快苦の長い一覧を与えたのである(ibid.)。ベンタムが『序説』の序文で述べている彼自身の考えでは、『序説』において分析された快苦、動機、傾向性(disposition)などの、道徳にとって基礎的な語を用いれば、「感情 emotion、情念 passion、欲求 appetite、徳と悪徳、それに特定の徳や悪徳の名前を含むその他の語」を説明するのは、「ほとんど機械的な作業」で済むのであった(IPML 3)。

しかし、実際のところ『序説』を読んだだけでは、徳が快苦ないし幸福によって説明されるであろうという以外、徳についてのベンタムの見解ははっきりしない。また、バウムガルトも上のように述べるだけで、徳に関するベンタムの見解——たとえば、徳とは何か、徳はどのように分類されるのか、有徳な人は幸福になれるのか、というような古典的な問いに対する見解——をまったく論じていない。さらに言えば、これまでのところ、ベンタムの徳についての教

---

<sup>37</sup> まぎらわしいが、第1章で出てきた E・アレヴィとは別人である。

義を詳しく検討している文献はないに等しい。

ベントムの徳に関する見解は、彼の『倫理学』(*Deontology*)という著作で詳しく論じられている<sup>38</sup>。この書において彼は、『序説』では取り上げなかった徳について、さまざまな角度から議論を行なっている。しかし、『倫理学』を少し読めばわかるように、この書における彼の論述にはまとまりがなく繰り返しが多いため、徳に関する彼の見解の全体像をつかむことは難しい。ベントムの「徳論」が研究されてこなかった一つの理由は、この書の難解さにあると思われる<sup>39</sup>。

そこで、本論文では、『倫理学』を主なテキストとして用いて、徳に関するベントムの見解を考察する。手順としては、まず(1)『序説』にある傾向性に関するベントムの説明を考察したあと、(2)『倫理学』という著作の紹介を簡単に行なう。それから(3)徳一般に関するベントムの説明と、(4)徳の分類および個々の徳に関する彼の説明を検討し、最後に(5)倫理学では古くから問題になる徳と幸福の関係について——あるいは、なぜ有徳であることは自分にとって望ましいのかという問いについて——彼がどのような見解を抱いていたかを検討する。

## 2.1 『序説』における「傾向性」

すでに見たように、『序説』では徳に関する説明がなされていないことはベ

---

<sup>38</sup> *Deontology* はベントムの造語であり、ギリシア語の *deon* (あるべきもの、ふさわしいもの) と *logia* (論議、説明) から作られたものである。広義には、法を含めた規範一般に関する学問を指すが、狭義には、法と区別される道徳を扱う学問を指し、『倫理学』でももっぱら後者の意味で用いられている(*D xx*)。なお、周知の通り、現在ではこの語は「義務論」と訳され、帰結主義と対立する倫理学説を指すのに用いられる。この語の歴史的な変遷については、Louden 1996 に詳しい。

<sup>39</sup> 『倫理学』は、ベントムの死後まもなくして J・パウリングの編集によって出版されたが、この著作には編集上の問題が多くあるために、ベントムの思想を忠実に表現しているものかどうか疑われてきた、という経緯がある(新全集版の编者による序文を見よ *D xxix-xxxiii*)。本章ではより信頼のできる新全集版に依拠する。

タム自身がその序文で述べているとおりである。しかしながら『序説』の第 11 章では、徳と密接に結びついた概念である「傾向性(性向)」(disposition)が説明されているので、『倫理学』での徳の説明を見るまえにこの箇所を簡単に検討しておくことが望ましいだろう。

ところで、disposition を「傾向性」と訳してしまうと、この語と徳とのつながりが見えにくくなってしまいが、英語の disposition はギリシア語の *hexis* (ラテン語では *habitus*) にあたり、アリストテレスによれば、徳や悪徳は行為者の個々の行為や情念に関して言われるのではなく、行為者がそうした行為や情念を選択するさいの「選択の基礎をなす(魂の)状態」に関して言われる<sup>40</sup>。つまり、徳と悪徳の評価においては、傾向性の善し悪しが問題になる。

徳とそのような関係をもつ傾向性について、ベントムは、それは「議論に便利なように作られた一種の虚構物」と述べ、「ある人の心持ち(frame of mind)において一定不変だと考えられるものを表わすために」作られたという (IPML 125)。ここで傾向性を「虚構物」(fictitious entity)だと言うのは、たとえば「気前のよさ」という傾向性を考えた場合、実際に存在するのは個々の気前のよい行為だけであり、そうした個々の行為から推察される「気前のよさ」という傾向性そのものは実在しないと考えられるからである<sup>41,42</sup>。

---

<sup>40</sup> 『ニコマコス倫理学』、1107a。ただし、W. D. Ross の英訳(Ross 1925)では *hexis* は主に state と訳され、ときおり disposition と言い換えられている。なお、ロスの翻訳は WWW 上で見ることができる。たとえば、<http://classics.mit.edu/Aristotle/nicomachaen.html> を参照(2004 年 12 月 3 日確認)。また、最近のクリスピの英訳(Crisp 2000)ではもっぱら state と訳されている。

<sup>41</sup> 同様に、習慣も、行為の繰り返しによって形成されると想定される、虚構物である(IPML 78 note i, 119 note z)。なお、習慣と傾向性との関係については、「習慣は多数の行為の結果で

ある人が持つ傾向性は、ベントムによると、それが生み出す結果が共同体の幸福を増やすか減らすかによって「善い」、「悪い」と呼ばれる(あるいは、「有徳な」「悪徳な」とも呼びうる、とベントムは *IPML* 125a, *D* 110 などで述べている)。また、より詳しくは、ある人の傾向性は自他の幸福に与える影響に従って評価され、自分の幸福を増やす傾向性と減らす傾向性はそれぞれ「意志の堅い *firm*」、「意志の弱い *infirm*」と呼ばれ、他人の幸福を増やす傾向性と減らす傾向性はそれぞれ「有益な *beneficent*」、「有害な *pernicious*」と呼ばれる(*IPML* 125)。

以上のように分類される傾向性のうち、法で主に問題になるのは有害な傾向性であると述べた後、ベントムは次のように説明する。

ある人が有害な傾向性を持つと言われるのは、その人が、どのような動機の影響からにせよ、有益な傾向 *tendency* を持つと自分が考える行為よりも、有害な傾向を持つと自分が考える行為を行ないがちである、あるいは行なう意図を形成しがちであると想定される場合である。有益な傾向性を持つと言われるのは、反対の場合である。( *IPML* 126)

このように、ある人が持つ傾向性の判断材料となるのは、自他の幸福に対して実際に生じた結果ではなく、意図された結果の方である。もちろん両者が一致

---

ある。傾向性は習慣の結果である」(*D* 349)と述べられている。すなわち、これまでに同じ行為を繰り返してきたという実績が習慣と呼ばれ、その実績に基づいて今後も同じような行為をするものと想定される心の傾きが傾向性と呼ばれる。

<sup>42</sup> 第1章で共同体についても同じことが言われたように、虚構物(フィクション)という考え方はベントムの思想の基礎の一つである。フィクションについて、さらに詳しくはパウリング版全集の第8巻に収録されている『存在論』か(*B* viii 192-211)、あるいは英仏対訳のテキスト(*De l'ontologie*)を参照せよ。ベントムのフィクション論に関する古典的な研究としてはオグデンのものがある(Ogden 1932)。



する場合もしばしばあるわけだが、両者が一致しない場合、たとえば善い結果を生むと考えてなされた行為が、実際には悪い結果を生みだした場合、当人の傾向性をよりよく表わすのは、実際に生じた結果ではなく、意図された結果である(IPML 126)。それゆえ、ある人の傾向性は「いわば、その人の意図の合計」であるとも言われる(IPML 134)。そして、刑罰を受けるさい、有害な傾向性を持つと考えられる人は、犯罪によって引き起こされる恐怖(「放っておけばあの人はこれからも同じ犯罪を行なうだろう」)をより高め、将来においてさらなる害悪を生み出す可能性があるため、より重い刑を受けることになる(IPML 141)。

以上をまとめると、傾向性とは特定の行為への一定の傾きを表わすための虚構物であり、それは共同体の幸福——より詳しくは、自他の幸福——を増減させる傾向によって評価される。この傾向性の議論からわかるように、ベンタムの功利主義においても、個々の行為だけでなく、行為から推察される行為者の性格もまた道徳的評価の対象になる。この点はしばしば見逃されがちであると思うので、強調しておきたい。では、より具体的には、どのような傾向性が有徳なものとなるのであろうか。以下では、『倫理学』におけるベンタムの議論に焦点を合わせ、徳についての彼の考えをより詳しく検討する。

## 2.2 『倫理学』について

『倫理学』における徳についての議論に入る前に、ベンタム研究者以外にはあまり知られていないと思われる『倫理学』という著作の成立およびその内容の概略について、ごく簡単に説明しておこう。

新しいベンタム全集に収録されている『倫理学』の編集者 A・ゴールドワー

スによれば、『倫理学』の元になる原稿は1814年から1831年の間に断続的に書かれたもので、ベンタムの死(1832年)後、パウリングの手によって編纂されたものが1834年に出版された(D xxi-xxii)。しかし、このパウリング版の『倫理学』<sup>43</sup>は編者の手によって改竄されていることが早くから知られており、そのためベンタムの真意をどの程度反映しているかが疑問視されてきた。これに対し、新全集版の『倫理学』(1983年)は、パウリングの手が入る前のベンタムの草稿を用いることにより、ベンタムの思想をより忠実に反映したものとなっている<sup>44</sup>。そこで以下では、新全集版の『倫理学』を用いて議論することにする<sup>45</sup>。

さて、1829年の段階でベンタムが意図していた『倫理学』の正式な名称は『倫理学、あるいは容易になった道徳——各人の人生の全行程を通じて、義務と正しく理解された利益が一致すること、幸福と徳が一致すること、自分に関する自愛の思慮と他人に関する自愛の思慮が有効な善意と一致することを示す』であった(D 119)。この題名からも知られるように、彼によれば、この本の目的は、「個人の生活のあらゆる領域における利益と義務とを、できるかぎり明快で満足のいく見晴しのよい場所に置くこと」であり、そしてこの目的を果たすためには、利益と義務の関係、およびこの二つと徳、悪徳との関係などを説明する必要があるとされる(D 121)。また、この本は理論的な部分と実践的な部分に大

---

<sup>43</sup> Jeremy Bentham. 1834. *Deontology; or The Science of Morality: in which the harmony and coincidence of duty and self-interest, virtue and felicity, prudence and benevolence, are explained and exemplified. From the MSS. of Jeremy Bentham. Arranged and edited by John Bowring*, 2 vols. London and Edinburgh.

<sup>44</sup> パウリング版と新全集版の『倫理学』の詳細な比較については、新全集版の『倫理学』にある編者ゴールドワースの解説(D xxix-xxxiii)を参照せよ。

<sup>45</sup> 徳に関するベンタムの論述は、Parekh 1973にも収録されている。新全集版の『倫理学』とほとんど重複する内容だが、コンパクトにまとめられているので参考になる。

大きく分かれ、前半の理論的部分(D 121-247)では今述べた利益、義務、徳と悪徳に関する説明がなされる。後半の実践的部分(D 249-81)では、他人の幸福に配慮しながら自分の幸福を促進する方法について、より具体的な説明がなされている(D xx)。実践的部分は前半の理論的部分に比べてかなり未完成のまま終わっている。本章で取り扱われるのは、主に前半部分である。

### 2.3 徳一般の性質

以下では『倫理学』におけるベントムの徳についての見解を検討するが、順序としては、まず、徳一般に関する見解についての彼の立場を検討し、そのあとに個々の徳についての彼の見解を考察するのがよいと思われる。さて、徳一般についての彼の説明は、『倫理学』の随所で述べられており、必ずしも体系的な説明を与えられていないが、その主要な教説は次の四つである(表 7)。これらの点を以下で簡単に説明する。

表 7: 徳一般の特徴

- (1) 徳、悪徳は虚構物であり、またそれ自体では定義できないものである
- (2) 徳の本質は、共同体の幸福を増進することにある
- (3) ある行為が有徳であるためには、幸福を増進するだけでなく、努力や自己犠牲が必要とされる
- (4) 習慣により徳が身につけば、そのような努力や自己犠牲は不要になる

第一に、ベントムによると、傾向性と同様、徳も虚構物、あるいは虚構物を指す名称である(D 126 note a, 208)。これは、たとえば机や人間(これらは実在物 *real entity* と呼ばれる)とは違って、徳は言葉の上でだけ存在し、徳という言葉に

対応する対象は実在しないと考えられるためである。また、徳は虚構の人間としても表され、ラテン語における徳の性が女性であるように、しばしば女性として語られる(D 208)。ただし、徳が虚構物であることはそれが不要なものであることを含意せず、むしろこのような虚構物は議論のために不可欠なものであるとされる(D 126 note a)。

また、徳はそれ自体では定義できないとされる(D 208)。これは、徳が単純観念だからというのではなく、虚構物においてしばしばあるように(D 78)、徳には類概念(上位概念)が存在しないため、いわゆる類と種差による定義<sup>46</sup>ができないという理由による。しかし、この点に関しては十分に説明されておらず、たとえばアリストテレスがしたように<sup>47</sup>、状態ないし傾向性を類概念とすることはなぜいけないのか、などについては論じられていない。

上で見たように、徳はそれ自体では定義できないが、有徳な行為、習慣、傾向性などのフレーズを説明することで、間接的な説明を与えることができるとベンタムは言う(D 208)。彼によれば、ある人が、ある行為、習慣、傾向性などを有徳だと言うとき、もし彼が他人の意見の報告ではなく自分の意見を述べようとしているならば、彼はその行為、習慣、傾向性を重要だと考え、是認の感情を抱いている。つまり、人がある行為を有徳だと言うとき、「その行為はすばらしい」ということが含意されている<sup>48</sup>。だが、この是認の感情の根拠は社会に

---

<sup>46</sup> この定義によれば、たとえば、人間は、動物という類概念と、理性的という種差によって、「理性的動物」として定義される。詳しくは D 74 以下を参照せよ。

<sup>47</sup> 『ニコマコス倫理学』、1106a

<sup>48</sup> 『倫理学』ではヒュームへの言及がほとんどないが、この説明はヒュームの影響をとりわけ強く感じさせる(cf. Hume 1978: 469)。

よって、そしてさらには個人によって異なり、単一の根拠を挙げることはできない。ベンタムは、アリストテレスの「中庸」という基準は直観主義的で役に立たないとし(D 160-3)、ある行為や習慣などを有徳と呼び是認するさいの望ましい根拠として、共同体の幸福の総量を増加させる傾向を挙げている(D 209)。これがベンタムの徳概念の中核であり、「徳の本質は、それが一般に何らかの仕方  
方で幸福(善き生 well-being<sup>49</sup>)に役立つ、ということにある。すなわち、自分自身  
あるいは誰か別の人に役立つ、ということにある」と言われる(D 160)。ベンタムは  
このように言うことによって、禁欲のための禁欲、自己犠牲のための自己犠牲を徳は認めないという立場を鮮明にしている(D 155-6)。徳はあくまでそれが共同体の幸福に役立つがゆえに望ましいのである。これが二点目である。

すると、共同体の幸福——共同体を構成する成員の幸福の総量——を促進する行為や傾向性はすべて「有徳」であると言ってよいのであろうか。ベンタムはそうでないと言う。彼によれば、共同体に有益な行為が有徳であると言われるには、知性や意志におけるある程度の努力が行為に伴うことが必要とされる(D 178-9)。これが三点目である。たとえば、わたしがパン屋でパンを買う行為は、わたしに有益であり、パン屋にとっても有益だと言える。しかし、このような行為を有徳であるとは誰も言わない。けれども、パンを買った帰りにお腹をすかせて死にそうな人を見て、わたしが自分の夕食のために買ったパンをその人にあげ、自分は夕食なしで済ませることは、一般に努力ないし我慢が必要

---

<sup>49</sup> ベンタムは、happiness と well-being の違いを『倫理学』中のあるところ(D 130)で述べているが、厳密な区別はしておらず、本論でも特に区別する必要はないと思われるので、以下では両者ともに「幸福」と訳すことにする。

と考えられるため、有益であるばかりでなく有徳な行為ともみなされる<sup>50</sup>。

このように、有益な行為が有徳でもあるためには、ある程度の努力または自己犠牲が必要とされるが、だからといってすべての自己犠牲を伴う行為が有徳だというわけではない。ベントムによれば、ある行為に伴う自己犠牲の程度があまりに大きく、その行為が全体として共同体の幸福を減じる程度にまでいたる場合、そのような行為は有徳な行為とは言われず、むしろ愚行である(D 188)。つまり、共同体に有益でない行為が有徳であることはないのである。

しかし、このようなベントムの説に対して、たとえばアリストテレスならば、有徳な行為をするために努力をしなければならないようでは、まだまだ徳が身についているとは言えない、と論じるだろう。先ほどのお腹をすかせた人にパンをあげる例でいくと、アリストテレスが考えるような有徳な人であれば、いかなる欲求の衝突も感じることなくごく自然に自分のパンを手放すのであり、またそうでなければ有徳であるとは言えない。アリストテレスのこの論点は、抑制(意志の強さ)と徳の違いとしてよく知られており<sup>51</sup>、ベントムもアリストテレス(学派)のこの区別を「不完全な徳」と「完全な徳」として、やや軽蔑の念を表わしつつ紹介している(D 156-9)。ベントムがアリストテレスによるこの区別を認めるのか認めないのかはこの個所を読む限りでは明らかでない。しかし、ベントムも、徳が身につくにつれ次第に上で述べたような努力や自己犠牲が必要でなくなると論じている。これが最後の点である。

---

<sup>50</sup> D 179 にある例を簡単にまとめた。

<sup>51</sup> 『ニコマコス倫理学』第7巻(特に第9章)参照。また、アームソン 1998 も参考になる。

たとえば、ある人が若いころにワイン一般、あるいは特定の種類の食べ物を好んでいたとする。しかし、それが体に良くないことがわかり、しだいに欲求の満足に伴う不快さがひんぱんに経験されるようになり、ついにそのことが頭の中から離れなくなる。その結果、近い未来に確実に生じる苦痛の観念が、現在の快の印象を上回るほど強烈になる。つまり、時間的により遠いものの、結果として生じるより大きい苦痛の観念が、時間的により近いものの、より小さな快の観念を打ち消すはたらきをするのである(D 155-6)。

このような連想の力を通じて、欲求の対象が嫌悪の対象になれば、もはや欲求を抑制することなくして有徳な行為をなすことができるようになる。したがって、徳には努力が必要だと言っても、有徳な行為をなす度ごとに努力が必要であるというのではなく、その行為がほとんどの人にとっては努力を要するものであればよいことになる。最初は努力を必要とした有徳な行為も、何度も繰り返すことによって習慣が形成されると、ほとんどあるいはまったく努力を要することなく行なうことができるようになる(D 155-6, 179)。

以上で、ベンタムの徳一般についての説明の検討を終え、次に個々の徳の分類についての彼の見解を見ることにする。

## 2.4 徳の分類

ベンタムと同時代の神学的功利主義者ウィリアム・ペイリーによれば、徳の分類で代表的なものは、次の四つである(表 8)。

表 8: 徳の分類の種類(Paley 1811: 43-4)

- (1) 善意(benevolence)、思慮(prudence)、勇気、節制の四つに分けるもの<sup>52</sup>
- (2) 自愛の思慮(prudence)、善意の二つに分けるもの
- (3) 思慮、勇気、節制、正義の四つに分けるもの
- (4) 神に対する義務、他人に対する義務、自分に対する義務の三つに分けるもの

ペイリーが(4)の立場を採用するのに対して、ベンタムは(2)の分類に沿って自説を展開していると考えられる。そこで以下では、ベンタムによる徳の分類および個々の徳についての説明を順に見ることとする。

すでに見たように、ベンタムによれば、すべての徳は共同体の幸福を促進するという傾向を持つとされる。徳の分類を行なうにあたり、彼はまずこの共同体の幸福を、ある行為者の視点から、(1)行為者自身の幸福と(2)行為者以外の人々の幸福とに分ける。そして、このように分けられた共同体の幸福のうち、行為者の有徳な行為によって(1)行為者自身の幸福が促進される場合は、この徳を自愛の思慮と呼び、(2)行為者以外の人々の幸福が促進される場合は、善行(beneficence)と呼ぶ(D 178)。この二つがもっとも包括的な徳と言われるが(D 122)、ときに(2)行為者以外の人々の幸福を促進する徳を善行と誠実(probity)に分けることもある(D 190, 210; この区別については以下で説明する)。これらの二つないし三つの徳が主要な徳(primary virtues)と呼ばれ、それ以外の勇気や節制や正義などの徳はすべて、これらの主要な徳に還元される二次的な徳(secondary virtues)

---

<sup>52</sup> なお、prudence は、ペイリーもベンタムも述べているように、(1)目的を達成する手段を選ぶことにおける卓越性を指す場合と、(2)自分の利益や幸福の配慮に優れていることを指す場合とがある。ここでは(1)の意味にとれるものを「思慮」、(2)の意味に取れるものを「自愛の思慮」と訳した。以下で見るように、ベンタムは prudence をもっぱら「自愛の思慮」という意味で用いる(cf. D 127a)。



として扱われる<sup>53</sup>。ただし、二次的なものがいくつあるのかについては述べられていない。

このように、ベントムによれば、徳には大きく分けて二種類しかなく、自分の幸福を促進する行為が自愛の思慮に適った行為であり、他人の幸福を促進する行為が善行と呼ばれる行為である(ただし、先に見たように、有徳な行為であるためにはそれが一般に努力が要求されるものであるという条件が付く)。一見すると話は簡単に思えるが、『倫理学』を詳しく読むと、この区別に関するベントムの議論はかなり入り組んでいる。この議論は次節の徳と幸福の関係についての議論とも関連するため、主要な徳である自愛の思慮と善行(誠実を含む)についてもう少し詳しく見る必要がある。

自愛の思慮の徳は、将来の幸福を得るために、現在の幸福を犠牲にすることにおいて発揮される(D 187)。もちろんこの場合、それによって得られると考えられる将来の幸福は現在の幸福よりも大きな価値を持ったものでなくてはならない。将来においてより大きな幸福を得られる見込みがないのに、現在の幸福を手放すのは徳ではなく愚行である(D 188)。また、自愛の思慮には、意志や感情ではなく主に知性の面における努力が必要であると言われる(D 179)。ベントムの考えでは、すべての人は常に自分の幸福を促進させようという意志や感情を十分に持っているので、自分の幸福をよりよく促進させられるかどうかは、もっぱら知性のよしあしに依存しているからである。

---

<sup>53</sup> 正義という言葉に主要な位置づけが与えられていない点については、本論文の 4.1 も参照せよ。

この徳は、問題の行為が他人の幸福に影響を及ぼすか及ぼさないかによって、さらに「自分だけに関わる purely self-regarding 自愛の思慮」と「他人に関わる extra-regarding 自愛の思慮」とに区分される(D 123)。自分の行為が他人の幸福にも影響を及ぼす場合は、他人に与えた影響が再びはねかえって自分の幸福になんらかの仕方で影響を与えることが多いと考えられる。そこで、自分の行為がどのように他人の幸福に影響を与えるかを考慮することが、自愛の思慮のために必要になるとされる(D 123-4)。例を用いて説明しよう。ある身寄りのない男がいて、彼は自分の少ない稼ぎの一部を貯蓄することが自愛の思慮に適っているかどうかを考えているとする。彼が貯蓄するかどうかという行為は少なくとも直接的には他人の幸福に影響を及ぼさないので、貯蓄するかどうかは自分だけに関わる自愛の思慮の問題である。そこで、彼は貯蓄することが自分の幸福に与える影響を考えると、他人の幸福を顧慮する必要はない<sup>54</sup>。一方、彼が扶養すべき妻子を持っているのであれば、貯蓄するかどうかは他人に関わる自愛の思慮の問題になる。この場合、彼は貯蓄することが自分の幸福に与える影響を考えると、貯蓄した方が子供の教育費や妻との老後の生活のことを考えると賢明かとか、貯蓄せずに休日を家族と贅沢に過ごした方が家族サービスになって好ましいかなど、自分の行為が他人の幸福に与える影響を考慮に入れる必要がある。

---

<sup>54</sup> もちろん、厳密には他人の幸福にまったく影響を及ぼさない行為を考え付くのは難しい。たとえば、貯蓄の場合では、そのお金を慈善団体に寄付することもできるので、貯蓄して将来に備えるか、慈善団体に寄付した方のいずれが自分の幸福にとって重要かという考え方をすれば、他人の幸福に対する影響を考える必要が出てくる。

自愛の思慮と比べると、善行の説明はより複雑で、「善行」と「善意」、「善行」と「誠実」、「積極的善行」と「消極的善行」の間にそれぞれ区別がなされる。善行はすでに見たように他人の幸福に役立つ行為をすることであるが、善意は、善行をしようという欲求、あるいは善行をする傾向性であり、善意のない善行は徳ではないと言われる(D 184, 212)<sup>55</sup>。というのは、自分の行為が期せずして他人の幸福の促進に役立ったりする場合、それは有徳な行為とはみなされないからであり、また、自分の幸福を促進するために他人の幸福を考慮するのであれば、それはすでに述べた「他人に関わる自愛の思慮」であり、善行の徳とはみなされないからである(D 185, 212)<sup>56</sup>。また逆に、然るべきときに善行に結びつかない善意も徳ではないと言われる(D 184, 212)。

誠実は、善行に数え入れられる行為のうちでも、自然的、宗教的、道徳的、政治的サンクションのいずれかのサンクションの力によって義務的だと見なされるものである(D 154, 211)。通常は「正義」という言葉が使われるところだが、ベントムはこの語が多義的に用いられることを嫌い(例えば administer justice が「裁判を行う」を意味するように)、「誠実」という言葉を用いるとしている(D 220-1)<sup>57</sup>。また、積極的善行は他人に善をなすことであり、消極的善行は他人に

---

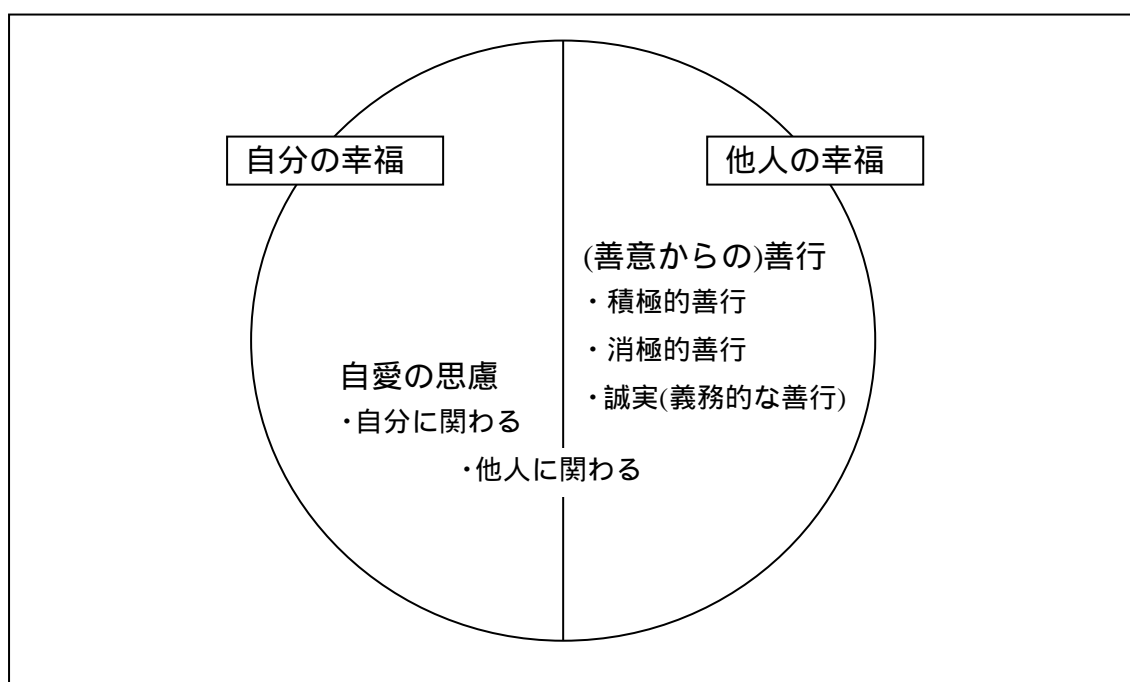
<sup>55</sup> なお、benevolence はときに「博愛」とも訳されるが、(1)ベントムの用法では、必ずしも自分以外のすべての人間に対して善をなそうという感情を意味しないこと(その場合は universal benevolence という語を用いる。たとえば D 129)、(2)beneficence との対応を考えて「善意」という訳を用いた。

<sup>56</sup> 自愛の思慮は知性(understanding)に関係し、善意は意志と感情(affection)に関係するとされる(D 179)。

<sup>57</sup> ただし、同じことが「正義」という言葉を用いて述べられることもある。「正義は、善行をなすことが義務とみなされる場合に、善行に与えられる名前である」(D 127)。「正義とは以下の場合における善行のことである。すなわち、善行を行わないことがいずれかの種類

悪をなさないことであるが、後者はより正確には、誠実の徳に反する(つまり義務に反している)とまでは言えないが他人を不快にさせるような行為をしないこととして説明される(D 183, 185-6, 212)。ここまでの主要な徳の説明を図3に示す。

図3: ベンタムの主要な徳の分類



## 2.5 徳と幸福の関係

徳一般と個々の徳についてのベンタムの見解は以上に述べたごとくである。

最後に、徳と幸福の関係について彼がどのように考えていたのかを考察する。

---

サンクション 主に、法的および道徳的または民衆的サンクションを含む政治的サンクションによって実際に罰せられるか、罰せられうると見なされている場合における、善行である(B x 511 quoted in Kelly 1990: 71-2)。

すでに見たように、ベントムにおいては、徳は共同体の幸福を促進する行為をなす傾向性(あるいはそのような傾向性を示す行為)について言われる。しかし、ベントムは行為者自身の幸福と徳の関係についてはどのように考えていたのだろうか。言いかえるなら、個人の幸福(善き生)にとって徳は必要か、という古代ギリシア以来の古典的な問いに、ベントムはどのように答えるのだろうか。今、この問いをベントムの主要な徳の分類にしたがって二つに分けると、(1)個人の幸福にとって自愛の思慮の徳は必要かという問いと、(2)個人の幸福にとって善行の徳は必要かという問いに分かれる。そこで以下では、この二つの問いに関するベントムの見解を考えてみよう。

『倫理学』では、ベントムは(1)の問いに明示的に答えていないと思われる。しかし、「善き生は、すでに見たように、最大量の快から最小量の苦——後に見るように、快とは自分自身の快のことであり、苦とは自分自身の苦のことであり——を差し引いたものからなるのだが、この善き生がつねに各人の内在的で究極的な追求の対象であるという事実が、厳密な探究に基づいて示されるであろう」(D 148)という言明に示されているベントムの人間本性観からすれば、自愛の思慮の徳——すなわち自分の幸福をよりよく得ることにおいて発揮される徳——が当人にとって望ましいのは当然であろう。たとえば、何週間か前から冷蔵庫に入っている(一見うまそうな)リンゴを食べて空腹を満たすべきかどうか、というのは(瑣末だが)典型的な自愛の思慮の問題である<sup>58</sup>。この場合、リンゴを食べることによって得られる快の価値の大きさと、食べてから数時間後に

---

<sup>58</sup> D 181 の例を改変した。

食あたりや消化不良によってこうむるかもしれない苦の価値の大きさを適切に見きわめ<sup>59</sup>、食べるか否かを決めることに自愛の思慮の徳が発揮されるといえる。このような徳を身につけることは、自分自身の幸福の促進に関心を持つ本人にとって明らかに望ましいものである。他人に関わる自愛の思慮についても同じことが言える。

では、ベントムは(2)の問いにはどのように答えるだろうか。善行の徳を身につけるといことは、善意の欲求ないし動機から他人の幸福を配慮するという傾向性を身につけるといことである。しかしながら、自愛の思慮(他人に関わる自愛の思慮)を十分に備えた人も、動機は違うにせよ、やはり他人の幸福を配慮して行為するだろう。すると、自愛の思慮を十分に備えた人でも、さらに善行の徳をも身につけた方が望ましいと言えるのだろうか。

功利主義の視点から見ると、善行の徳を陶冶した方がそうでない場合よりも共同体の幸福がよりよく促進されるならば、人々は自愛の思慮だけでなく善行の徳をも身につけた方が望ましいことになるだろう。しかし、善行の徳を身につけることは、本人にとって望ましいのだろうか。ここでもまた、第1章で検討した利己性と利他性の問題が顔を出す。

この問いに対するベントムの答えは、おそらく以下のようなものだと思われる。まず、第1章のエゲヌスとリベラリスの例で見たように、善意や共感から行為することは、それ自体、行為者に大きな快をもたらさう。したがって、もし他人の幸福を喜び、他人の不幸を悲しむ感受性を育てることによって自分

---

<sup>59</sup> 快苦の価値について、詳しくは本論文 1.1 を見よ。

により大きな幸福がもたらされるならば、少なくともときには自分の幸福のことを忘れて純粹に他人の幸福のために他人に親切にする傾向性を身につけた方が本人の幸福にとってよいことになるだろう<sup>60</sup>。

もう一つは、農夫が種を蒔けば実を結ぶように、善意は善意を生み出すという考え方がある。ベントムはこれを貯蓄銀行(savings bank)になぞらえて「一般善意基金(General Good-will Fund)」と呼んでいる(D 184-6)。すなわち、善行をなすたびに社会の善意が増え、自分が困ったときには恩恵が得られるという考え方である<sup>61</sup>。ベントムが信じているようにこのようなことが実際に起きるのであれば、他人に親切にする徳を身に付け、他人にもそのような徳が生じるのを促進し助け合いの文化を生み出すことは、自分の幸福にとっても望ましいことになりそう。

## まとめ

本章ではベントムが徳についてどのような見解を持っていたかが、『倫理学』というテキストをベースに説明された。徳を傾向性と理解するところは、アリストテレス以来の古典的な立場を取っているが、徳の基準は中庸ではなく功利原理であることを見た。また、主要な徳は自愛の思慮と善行の徳の二つとし、

---

<sup>60</sup> とはいえ、自分の幸福を忘れるほどの過度な善意を身につけ、自己犠牲的な善行を行うことは、功利主義的にも望ましくないばかりか、本人にとっても望ましくないだろう。また、純粹に自愛の思慮の観点からすれば、他人の幸せな姿を見ると自分も幸福になるが、他人の不幸な姿(たとえば戦争における敵兵のそれ)を見ても自分は不幸にならないか、あるいはむしろ(悪意の快から)幸福になる方が本人にとっては良いかもしれない。

<sup>61</sup> 同様に悪意に対しては「一般悪意基金」が対応する。自分が悪い事をするたびに、社会の悪意が大きくなり、自分の迷惑になることが行われるようになるとされる(D 186)。なお、シンガーは、輸血を商業ベースで行なうべきだという主張に反対して善意に基づくべきだというティトマスの主張を支持して、「利他心はさらなる利他心を育てる」というベントムとよく似た主張をしている(Singer 1973: 319)。

正義(誠実)は善行の下位分類になっている点も見た。最後に、個人の幸福の視点からの徳の正当化について見た。これは、なぜ功利主義的に望ましい徳を身に付けることが個人にとって望ましいと思われるのかという問いであり、第1章で扱われた問いを異なる仕方で問い直すものである。ベントムによれば、善行の徳を身に付けることは、善意が快を与えるという理由からも、自分の善意が他人の善意を生み出し結果的に互恵的な善行を生み出すという理由からも、本人にとって望ましいことだとされた。

このような形で、『倫理学』におけるベントムは、自愛の思慮の徳だけでなく、善行の徳をも身に付けることが、単に功利主義的に望ましいだけでなく、本人の利益にとっても望ましいこと。すなわち 2.2 で引用した『倫理学』の副題にあるように、「義務と正しく理解された利益と一致すること」を説いた。しかし、このことをもってしてベントムがアレヴィの言う利益の自然的一致原理をあらゆる場合にとっていたと考えるのは早計であろう。というのは、ベントムは『倫理学』においては、政治的サンクションによる利益の人為的一致を行なえる立法家の立場ではなく、あくまで道徳家の立場として話しているからである。それゆえ、功利主義的な道徳家が徳に関してできる主な仕事は、さまざまな徳を功利原理によって評価し、なぜ徳を身に付けなければならないのかと尋ねてくる人がいれば、それが当人が幸福になるために必要であることを説得することである。そのことに納得する人々は、自愛の思慮や善行の徳を発揮することで、自分や他人の幸福の促進という功利主義的な目的に合う仕方で自発的に行為することになるだろう。しかし、私益と公益の乖離が大きく、このよ



うな徳と幸福の一致が明らかに成り立たないと思われるような場合には、法的・政治的な解決(利害の人為的一致)に委ねられなければならないだろう。

### 第3章 自然権論批判

本章ではベンタムの「無政府主義的誤謬」<sup>62</sup>を主なテキストとして、彼の自然権論批判を検討する。第2章で見たように、ベンタムは功利主義的な徳理論を構築したが、本章では自然権論(権利論)についてはなぜ同じことすなわち、功利主義的な自然権論の構築がなされなかったのかという点について検討する。

「ひとつの例からすべてを学べ(*ex uno, disce omnes*)」。ベンタムが18C末にフランス人権宣言を批判したとき、彼はこの文書を非難したばかりでなく、自然権という考えを用いるあらゆる文書を批判するつもりだった(*B ii 522; UC cxlvi. 182*)。さらにまた、彼は一生のあいだ、倦むことなく自然権という考えを「論理において不条理」であり「道徳においては有害」だと批判しつづけた(*B iii 221*)。彼は一度、自然権などという言葉は一度も語られなければよかったのにと書きさえした(*EW i 333*)。

こうしたベンタムの発言は約200年後の今日の観点からすれば、ずいぶん奇妙に聞こえる。自然権より今日的な言い方で言えば、道徳的権利あるいは

---

<sup>62</sup> フランス人権宣言を詳細に批判した著作(*B ii 489-534*)。深田(1984: 65-80)に部分訳がある。この論考は1795年に書かれたが当時は出版されず、1816年にデュモンの手によって編集されフランス語で出版された。のちに、リチャード・スミスが英語の草稿から編集し直したものがパウリング版第2巻に収録された(*RRR xlvi-liv*)。2002年に新全集版に収録された(*RRR 179-192, 319-401*)が、タイトルが‘Nonsense Upon Stilts, or Pandora’s Box Opened, or the French Declaration of Rights Prefixed to the Constitution of 1791 Laid Open and Exposed – with a Comparative Sketch of What Has Been Done on the same Subject in the Constitution of 1795, and a Sample of Citizen Sieyès.’に変更された以外にもパウリング版と多少構成が異なっている。本章ではよく知られた「無政府主義的誤謬」という呼称を用い、引用のさいにはできるだけパウリング版と新全集版の両方を用いることにする。

人権は、国内外の政治的議論においてあまねく用いられている。生命権や拷問を受けない権利の存在を疑う人はほとんどいないし、国連人権宣言や欧州人権規約などといった文書が人類の幸福に対してなした多大な貢献を疑う人はもっと少ないであろう(Twining 1975: 341; cf 深田 1984: 94-5)。もしベンタムが今日生きていたら、彼はこうした文書を目の前にしてなんと述べていたであろうか。

おそらく、彼はこうした文書の中に祀られている人権にさほどの異論を唱えなかったであろう。なぜなら、たとえば国際司法裁判所と国連人権宣言、欧州人権裁判所と欧州人権規約のように、今日の人権文書の大半はその解釈において問題が生じたときに裁定を行なう機関を備えた特定の法体系の一部となっており、ベンタムは法的権利については自然権と同様の問題を認めなかったからである。たしかに彼は、政府がそのような文書を承認した場合に、もしその文書中に無制約の自由や所有権などが人民に保証されているならば政府はいかなる政治を行なうこともできなくなると考えていた(*B ii 502-3: RRR 330-333*)。しかし、ウィリアム・トゥワイニングが指摘しているように、今日の人権文書における権利はすべてがすべて絶対的であったり無制約であったりするわけではなく、むしろ権利同士のあいだで兼ね合いが計られたり、国家の安全といった他の考慮と比較衡量されたりするのである(Twining 1975: 346-7)。したがって、今日の人権宣言が政府によって法的権利の一部と承認され、しかも宣言が内的な整合性を備えているのであれば、ベンタムは目くじらを立てて批判することもないと思われる。

しかし、ベントムが今日生きていたなら、人権宣言の場合のように法的権利としてまだ確立されているわけではないにもかかわらず「われわれには法的権利はなくても自然権がある」などと主張する人々を厳しく批判していたであろう。本章でわたしがなによりも強調したい点は、道徳と法の概念的区別といういわゆる法実証主義の前提として、彼が苦心して道徳の言語を法の言語から区別しようとしたという事実である。そのために彼は、「言葉の上での批判」(B ii 497; RRR 322)と自ら特徴付ける言語の分析を通じて、自然権論者の言語の使用法の欠陥を示そうとした。彼は、道徳を語るさいに「権利」や「義務」や「できる」といった本質的に法的な概念を用いることは誤りであるとして またたとえ完全に誤りとは言えない場合でも誤解を招くものであるとして 拒絶した。よく知られているように、法実証主義者としてのベントムは、法と道徳の区別を強調し、自然権論のように法の妥当性の一条件として道徳的評価を入れようとする立場を批判した<sup>63</sup>。たしかに彼の批判は部分的には H・L・A・ハートが自然権の「無基準性」と呼んだもの(後述)によって説明されるが、以下でわたしは、ベントムが自然権論に反対した重要な理由の一つは、道徳の議論において法的言語を使うというまさにそのことが、法と道徳を区別し、合理的議論を通じた功利主義的な法・政治改革を行なうという彼の試みをだめにしてみまいかねないということであったと論じる<sup>64</sup>。

---

<sup>63</sup> 詳しくは、たとえば深田(1984: 20ff)を参照。

<sup>64</sup> スコフィールドは、ベントムがフランス人権宣言に認めた問題を、(1)無政府主義を生み出す傾向性、(2)(本文で示される)論点先取のような誤謬を含んでいること、(3)激しい情念を奨励していること、(4)言語の不適切な使用とし、(4)の曖昧な言語使用、特に事実言明と道徳的主張の混同がベントムの批判の根本にあるとする(Schofield 2003: 11-13)。本章でも、

### 3.1 自然権の記述的用法

上で述べたように、「無政府主義的誤謬」は「人と市民の権利宣言」(1789年8月に国民議会によって採択)の検討が中心となっている。そこでは自由権や所有権などの個々の権利についても細かな批判や、このような文書によって立法府の権限を制約しようとするに関する批判などがあるが、もっとも根本的な議論は、「ある人は自然権を持つ」という主張によって何が意味されているのかという問題をめぐるものである。ベンタムの議論を下敷きにして言うと、自然権は、それを法的権利とどう関係づけるかにより大きく二つの理解の仕方がある。一つは、実際に自然権なるものが法的権利とは独立に存在すると考えることである。この場合、道徳の領域における自然権の主張は、法の領域における法的権利の主張と類比的に捉えられ、自然権は法的権利が存在するのと同じ意味で存在する。そして、自然権は法的権利の妥当性の基準となる。この理解の仕方をここでは自然権の記述的用法と呼ぶ。

もう一つの理解の仕方は、自然権を主張することはそのような権利が実際に存在すると述べているのではなく、むしろ法的権利が存在すべきだと主張していると解釈する仕方である。この場合、自然権について語ることは法的権利を要求するための修辭的表現だと解される。これをここでは自然権の指令的用法と呼ぶ<sup>65</sup>。この用法は第2節で詳しく論じることにして、先に記述的用法をベンタムの議論に沿って検討することにしよう。

---

ベンタムの議論に基づき、自然権の言葉遣いが事実言明と道徳的主張の区別を意識的・無意識的に曖昧にしている点が分析される。

<sup>65</sup> 記述的、指令的という言葉はスコフィールドの議論(Schofield 2003: 24)を参考にした。

ベンタムは、自然権を法的権利との類推によって理解する記述的用法は意味をなさないと考えた。彼によれば、ある人が法的権利を持っていると言われる場合、そのとき主張されているのは理解可能で検証可能な事実、すなわち「政府の力を執行する人々は、彼が権利を有するところの利益を彼に所有させ、また彼らの力の能うかぎりにおいて彼にそれを享受する能力を持たせる意向がある」(B iii 218)という事実である。ベンタムによれば権利と義務は(言葉の上でしか存在しない)虚構物であり、刑罰(サンクション)を伴う法という実在物(real entity)と結びついてはじめてその意味が確定するものである(B iii 217-8)。しかし、これと同様な仕方で自然権を主張することは意味をなさない。なぜなら、ベンタムの考えでは権利はその享受を保証する法と不可分な関連を持つため、対応する法なしに権利を主張することは「父親を一度も持ったことのない息子」(EW i334)がいると主張するようなもので「論理的に不条理 absurd in logic」(B iii 218)だからである。自然法については、ベンタムは「権利は(...)法の子供である。現実の法から現実の権利が産まれる。しかし、空想上の法(imaginary laws)、自然法からは(...)、空想上の権利が産まれる」(B ii 523; RRR 400)として、自然法を「空想上の法」として退けている<sup>66</sup>。人々は「そのような自然権を持っていることによって何も得をしないだろう」(B iii 218)。なぜなら、「自然権と主張されている

---

<sup>66</sup> ベンタムによる自然法の分析は、『統治論断片』において、ブラックストーンの抵抗権擁護を批判している部分(FG 482-3)や『序説』の直観主義的道德批判の部分(IPML 27)などでも現れる。スコフィールド(2003)でもベンタムによるブラックストーンの自然法批判が取り上げられているが、彼が「(ブラックストーンとフランス革命の自然権論者の)両者とも、記述的言明と見せかけて指令的言明を提供していた」(ibid. 24)と評しているように、ベンタムは両者が(保守か革新かという違いがあるにせよ)基本的に同じ過ちを犯しているものとして論じている。

もの場合、[...]その自然権がなかったと想定しても存在していたであろうもの以外は、いかなる事実も存在しない」(ibid.)からである。すなわち、自然権の場合、法的権利における法や政府に対応するもの(実在物)がないため、法的権利の場合とは違い、自然権があると言ってもないと言っても世界に何らの違いも見出されないのである。「人はそのような自然権を持っていることで何もよくなる。たとえその権利を持っていると認めたとしても、彼の状況はその権利を持っていない場合となんら変わるところがない」(B iii 218)。

このように、ベンタムは権利を法や義務やサンクション(刑罰)との関係で理解しており、自然権はこのような対応する枠組みが存在しないため法的権利との類推は成立しないと主張する。しかし、自然権の存在を別の仕方で保証することはできないだろうか。たとえば、ベンタム自身、道徳的サンクション すなわち裁判官のような政府の役人によってではなく「人々がたまたま出くわす共同体の不特定の成員」(IPML 35)によって与えられるサンクション について言及している。もしベンタムが考えるように権利が義務の相関物であり、サンクションが義務を生み出すならば(eg B iii 218)、なぜ道徳的義務とそれに対応する権利が存在しえないのだろうか。

上で述べた意味でのベンタムの自然権は、(実定法に対応する)「実定道徳」によって支えられているという意味で、慣習的な自然権(「道徳的人工物 moral artefacts」(Hart 1982b: 83))と呼ぶことができる。この場合、一般に人々はその権利を侵害した者を実際に罰する心構えがある。たしかにベンタムはこの意味で

自然権を語ることはあまり批判しなかったかもしれない<sup>67</sup>。しかし、「慣習的な自然権」という言葉にどこか矛盾した響きがあるように、通常自然権が主張される文脈においては、その権利は非慣習的なもの、すなわち政府の人間であれ一般市民であれ人々の意見に依存しないことが含意されている。つまり、人々が何と考えようと、実定法がどうあろうと、自然権は確固として存在すると主張される。実際のところ、もし自然権が慣習として市民一般に受け入れられているのなら、権利論者が声高に自然権を主張する必要はないであろう。

けれども、自然権が政治的サンクションにも道徳的サンクションにも基づかないとすれば、そのような非慣習的な自然権は、その存在の有無を判定する基準がないというのがベンタムの根本的な批判であった。ハートは、ベンタムのこの批判を無基準性(*criterionless*)の批判と呼んでいる(Hart 1982b: 82)。これに対して、自然権の有無を判定する基準として功利原理を使ったらどうかと言う人がいるかもしれない。この考え方をハートは「単純な直接功利主義的権利論」と呼び、ベンタムの立場では二つの理由からこの考え方が受け入れられないと論じている(*ibid.* 86-7)。一つは、そうした「功利主義的権原」は権原の「内容が変化する状況に応じて変化する」ため「他人に対してなされる要求を正当化するさいに権利を持ち出す場合に明白な、確定的(*peremptory*)な性格を持たない」という理由である。つまり、功利計算の不安定性と権利の確定性は相容れないということである。

---

<sup>67</sup> ハートはベンタムが慣習的な道徳的権利を受け入れることができたはずだと論じている(Hart 1982b: 84)。しかし、わたしの考えでは、3.3において論じる理由から、ベンタムはこの意味においても道徳的権利について語ることにためらいを覚えたと思われる。



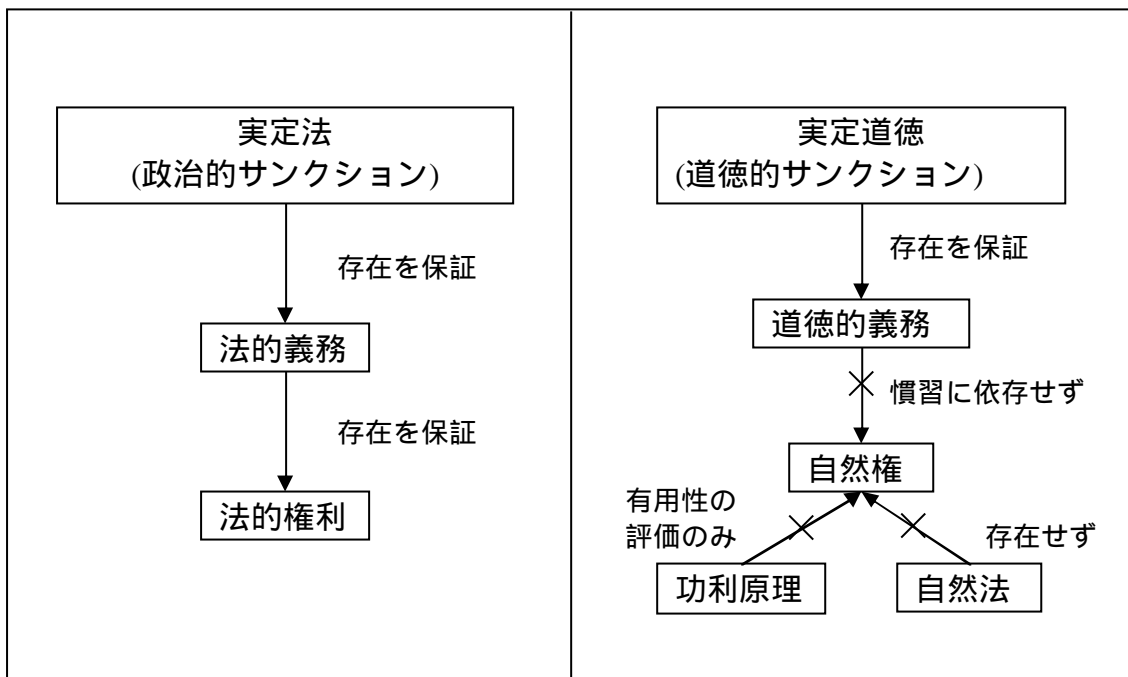
もう一つのより重要な理由は、サンクションと概念的に結びついている実定法や実定道德の場合と異なり、功利原理はそれ自身はサンクションを備えておらず、そのため義務やそれに対応する権利を生み出すことができないというものである。「飢えはパンではない」(B ii 501; RRR 300)というベントムの有名な一文はこのような文脈で登場する。

われわれが権利を所有することを望むべき理由が存在することと、権利それ自体が存在することを混同することは、欠乏が存在することとそれを解消する手段が存在することを混同することである。それはちょうど、「誰でもお腹が減るものです。それゆえみなが何か食べるものを持っています」と言うようなものである。(B iii 221)

つまり、あれば有用なものでも存在しないものはいくらでもある。だが、「仮にAが存在すれば、それは有用だろう」ということは、Aが存在することの証明にはならない。功利原理はあくまで徳や権利の社会的有用性を評価する基準であり、それらの存在の有無の基準ではないのである。

したがって、記述的用法で自然権を語ることは、かなり誤解を招く用い方になる。なぜなら、この意味での自然権は、違反の場合には刑罰が存在するという法的権利の持つ重要な特徴を欠いているからである。この場合、自然権と法的権利は同じ「権利」という看板を掲げているものの、その中身は非常にかけはなれたものになってしまう(図4)。

図4: 自然権の記述的用法における法的権利と自然権の類推関係



以上のように、自然権の記述的用法はうまくいかないように思われる。しかし、先に述べたように、自然権を解釈する別の方法、すなわち自然権の指令的用法があるので、次はこの用法について見ることにする。

### 3.2 自然権の指令的用法

自然権の指令的用法によると、人が自然権を持つと述べることは、事実的な言明ではなく、規範的な言明である。それは、自然権の存在を主張するのではなく、ちょうど、「道徳的に言って、人は法的権利を与えられるべきである」とか、「人を単に手段として扱い、目的として扱わないのは不正である」と主張するのと同じ種類の発言であり、政府や人々一般に道徳的な要求するための表現である<sup>68</sup>。

<sup>68</sup> シンガーにも同じような考え方が見られる。「私の考えでは、道徳的権利という考え方は、

実際、ベントムは自然権についての言明が意味をなすのはこの用法だけだと考えていた。

ある人がこの上着またはこの土地に対する自然権を持っているとわたしが述べた場合、その発言が意味しうるのは、仮にその発言が何か意味を持ち、しかもその意味が真であるとすれば 次のことだけである。すなわち、わたしは彼がその上着または土地に対する政治的権利を持つべきだと考えているということであり、政府の適切な機関によって適切なサービスが適宜彼になされることによって彼がそれを使用することが保護され保障されるべきだとわたしが考えているということである。(B iii 218)

しかし、このように述べる一方でベントムは、自然権のそのような用法は論点先取の誤りを犯しているとしてこれを批判した(*EW* i 335)。それはこういうことである。もし人が自然権を持つという主張を法的権利が存在すべきだという意味に解するならば、「なぜ政府は法的権利を作るべきなのか」という問いに対してどう答えるだろうか。もし、ベントムが予想したように、「それは人には自然権があるからだ」と答えたとすると、それは結局、「政府は法的権利を作るべきなのは人々が法的権利を持つべきだからである」と主張していることになる。しかし、これは明らかに理由にならぬ、「人が何も言うことがないときの語り口にすぎず、話をしているふりをすることでしかない」(*ibid.* 337)。こうして、ベントムは自然権の指令的用法もまた袋小路に行きつくと考えたのであっ

---

より基本的な道徳的考慮のことを語るための速記的表現として使われるなら意味があるが、そうでない限りは役立つ表現でもなければ有意義な考え方でもない」(Singer 1993: 96; シンガー 1999: 116)。

た<sup>69</sup>。

しかし、自然権の指令的用法を理解する別の方法はないのだろうか。J・S・ミルはそれがあると考えた。ミルは、『功利主義論』において正義と功利性との関係を論じるところで「非法的権利の間接功利主義的説明」(Hart 1982b: 89)とハートが呼ぶ発想を展開している<sup>70</sup>。これによれば、「なぜ政府は法的権利を作るべきなのか」という先の問いに対して、「それは人に自然権があるからだ」と答えるのではなく、「それはそうすることによって関係者全員の全体的幸福が増えるからだ」と答えることができる。ミルは次のように述べている。

そこで、権利を持つということは[...]、わたしがそれを所有することを社会が守るべき何かを持つということである。もし反対者がなぜ社会がそうすべきなのかと尋ねたとすれば、わたしは全体的功利性以外の理由を挙げることはできない。(Mill 1993: 56)

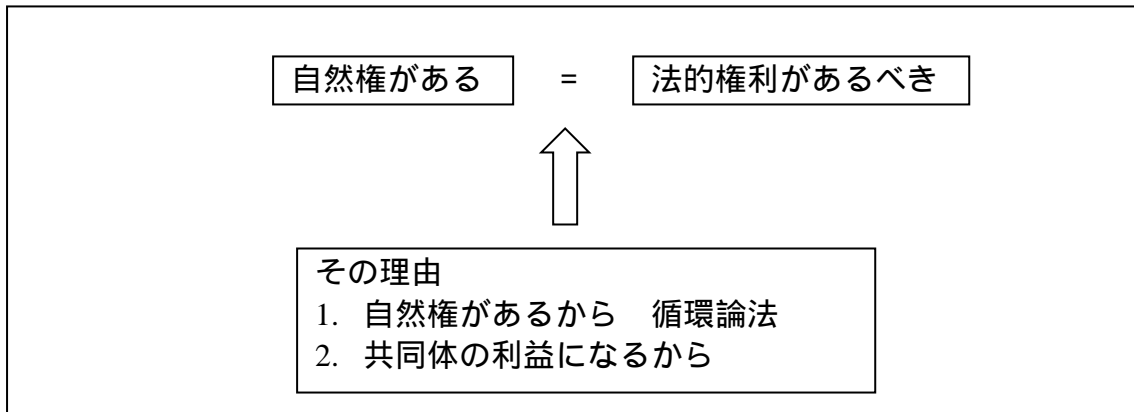
このように、全体的功利性(共同体の利益)を「自然権を持つ = 法的権利があるべきだ」という規範的主張の根拠として用いることにより、ミルは自然権の主張に意味を与えたのである(図 5)。

---

<sup>69</sup> 道徳的判断の理由として自然権を持ち出すことは何も言っていないに等しいというベントムのこの批判は、「道徳感覚」や「コモンセンス」などを持ち出して行為の帰結に訴えることなく道徳的評価を行なおうとする直観主義者一般に対してもなされている。『序説』第2章を参照。

<sup>70</sup> ハートも記しているように(Hart 1982b: 89)、ベントムもこの発想に思い当たったが十分には展開していない(EW i 333)。

図 5: 自然権の指令的用法と二つの正当化根拠



ハートはミルのこの試みをベンタムの批判する自然権の「無基準性」を克服する可能性のあるものとして評価したものの、この試みは以下の理由で結局失敗すると考えた。(a)ミルのように「自然権がある」という主張を「法的権利があるべきである」という主張と等しいものとして理解した場合、ベンタムの先の批判にあるように「なぜ法的権利があるべきか」という問いに対して「自然権があるからだ」と主張することができなくなる、(b)ミルは各人の自然権を保障し尊重するということにおける(政府の役割と区別される)個々人の役割に言及していない、そしてもっと重要な点として(c)権利は分配的概念であり功利性は集計的概念であるため、個人の権利と社会の功利性は別個で独立した道徳的考慮であり一元化することはできない(Hart 1982b: 92-95)。

ここではミルの議論に対するハートの批判を詳しく検討する余地はないが、たとえミルの試みが成功していたとしても、われわれはなお、なぜこのような物の言い方をするのか、すなわちなぜ自然権の指令的用法を用いる必要があるのかと尋ねることができる。ミルの分析に従えば、自然権を持つと述べること

は、全体的功利性に資するがゆえに法的権利があるべきだということになる。しかし、どうしてこのことを言うためにわざわざ自然権という言葉を持ち出す必要があるのだろうか。このような意味で理解された自然権は、通常われわれが法的権利によって理解している事柄とは大きく異なるように思われる。だとすれば、同じ「権利」という言葉を用いるのはおかしいのではないか。

しかし、ミルの議論を支持する人は、法的権利と(指令的用法における)自然権とのあいだには類似性があると反論するかもしれない。人には生きる法的権利があると述べるのは、人が事実として法によって健康な生活を保障されていると述べることであり、人には生きる自然権があると述べることは、人が権利として法によって健康な生活を保障されるべきだと述べることである。そして二つの主張の是非を決めるのは、前者においては(法に関する)事実であり、後者においては功利原理である。この類似性は指令的用法で自然権を用いるための十分な根拠になると主張されるかもしれない。

この議論は一見もっともらしいが、功利原理を用いて自然権を正当化する論者が実際にどれだけいるかということはおいておくにしても、大きな問題がある。ベントムが「全体的功利性によって生み出されたもの以外、いかなる自然権もわたしは知らない。そしてその意味においてさえ、この言葉が一度も口にされなかった方がはるかによかったであろう」(EW i 333)と述べたとき、彼はたとえ自然権が功利原理によって正当化することができるとしても、多くの人は権利の概念を濫用または誤用し、権利が持つ法的な響きを悪用することになることを懸念していたと思われる。そこで、最後の章において、道徳的議論にお

いて本質的に法的な概念を用いることの不適切さをさらに詳しく検討することにする。

### 3.3 法的な響きを持つ道徳的議論

J・ウォルドロンは、なぜベントムが功利原理に基づく自然権を用いることを「かたくなに」拒んだのか理解できず、「彼の拒否にはいかなる正当化理由も見いだせないと言わざるを得ない」(Waldron 1987: 32)と述べている。本節においてわたしはその理由の説明を試みる。簡単に言えば、それは、「正しい right」「すべきである should」といった道徳的な言葉の代わりに「権利 right」「できる can」(権能がある)といった本質的に法的な言葉を用いることにより、人は道徳にはない法の特徴を意識的・無意識的に道徳の議論に密輸入することになるとベントムが考えたからである。

ベントムは、「正しい」や「べきである」という言葉の代わりに「権利」や「できる」といった法的な言葉が道徳的議論において用いられていることについてしばしば論じている<sup>71</sup>。そして彼は道徳的議論を法的な言葉によって組み立てる人々が持つ邪悪な意図を見抜いている。一般的に言えば、この意図は法と道徳の区別をあいまいにすることにより、自らの道徳的議論に法的な雰囲気を漂わせることである。

自分が持っているふりをしている権利について、その権利を実際に所有する状態へと事態を変えるために他の人々に協力してもらうこと、実のところこれこそが

---

<sup>71</sup> たとえば *B ii 523 (RRR 401)*; *B iii 218*; *FG 491-2* など。これらの箇所ではベントムは形容詞の right 「正しい」の代わりに名詞の right 「権利」を使うことの有害性を再三主張している。

人々の頭を混乱させようとする真の目的である。その混乱は、通常用いられていたのとは異なる意味で言葉を使用することにより、判断においては意見が異なる人々を言葉において同意させることによって生みだされる。(B iii 218-9)

このように、なぜ法的権利が認められるべきなのかを正当化しなければならぬいさいに、自然権を持ち出すことによって、あたかもすでに自分に権利があることが事実であるかのように主張がなされる。「～する法的権利が認められるべきだ(ought)」と述べるならば理由の説明が必要とされるのに対し、「われわれには～する自然権があるから、そうする法的権利を認めない法を作ることはできない(cannot)」と断言することにより、自分の立場についてこれ以上説明の要がないかのように聞こえてしまう(B ii 494-5; RRR 186-189)。自然権の記述的用法と指令的用法のところで説明された区別ができていなければ、このような主張を聞いた人は、どう答えていいか容易にはわからないだろう。

より具体的には、この邪悪な意図とは、道徳にはない法の特徴を道徳に密輸入しようとすることである。これらの特徴の主なものを、脅迫、確定性(peremptoriness)、権威と呼ぶことにして、以下、これらの特徴を順に説明する。

ある人が「わたしはかくかくしかじかをする法的権利がある」と主張した場合、それは脅迫あるいは脅しを含意することがある。なぜなら、法的権利は法によって保障され侵害者には罰則(政治的サンクション)が科されるからであり、先のような主張は「あなたがわたしの権利を侵害するつもりなら裁判を起しますよ」ということを意味しうるからである。同様に、道徳的議論において自然権を用いる人は、自分の主張がなんらかの拘束力 法の力でないのなら、



自分や自分が属している集団による実力行使 を伴っていることを含意していると考えられる。この点に関してベントムは次のように述べている。

こうした言葉上の短剣[自然権]を語ることは、機会があれば本物の短剣を使うと約束することであり、この約束に自然権論の力が存している。議論としての力は弱いのだが、それに比例して侮辱と脅迫としては強力である。実際、単純な種類の自然権論は脅迫以外のなにものでもない。わたしの旗下に加わり、わたしの怒号に声を合わせ、わたしのノンセンスを飲み込め。そうしないのなら、おまえは暴君か奴隷か暴君の仲間である。そして、暴君とその支持者はどう扱われるべきかについては、誰か知らない人間がいるだろうか。(EW i 336)

このように、道徳的議論は合理性ではなく、情念や暴力によって支配されることになり(B ii 523; RRR 398)、声の大きい者、あるいは力の強い者が勝利することになる(B ii 519; RRR 370)。

また、上の引用は自然権のもう一つの特徴を明らかにしている。すなわち、自然権に訴える人は、自分の立場に対する確定性あるいは最終性を表明している。つまり、権利を持ちだすことにより、自分の立場が正しいというだけでなく、もはや一步も引き下がらないという決意を表明している。そしてこの最終決定を覆そうとする試みはすべて暴君の仕業とされる。「わたしはこうする権利がある。あなたはみなこうする権利がある。暴君以外われわれを拒むことはできない。だからわれわれに権利を与えよ」(EW i 335)。このような主張に反論する唯一有効な方法は、それと対立する別の権利 たとえば、胎児の権利に対する女性の中絶する権利や、ヒト胚の権利に対する研究の自由や患者の権利

を生み出すことである。しかし、ベンタムが指摘しているように、このような形で定式化された道徳的議論は、合理的な解決の道を閉ざされており、法の力あるいは暴力によらないかぎり解決できなくなる。

ベンタムが自然権論を「テロリスト言語(terrorist language)」(B ii 501; RRR 330)と呼んだのも、自然権の議論が持つこの脅迫と確定性という特徴による。なぜなら、このような話し方は合理的な議論と妥協よりはむしろ暴力にいたる可能性の方が高いからである。恐怖政治化したフランス革命を体験したベンタムにとっては、このような恐れは現実のものであったと思われる。

さらに、自然権を用いた議論の脅迫と確定性という特徴に密接に関係しているのが、権威である。この特徴は、道徳的議論において権利という言葉を用いる人々が、意識的かどうかにかかわらず、道徳的な事柄に関する権威であるかのように 彼らは道徳的立法者や道徳的裁判官であるかのように 行為するということである。ベンタムはグロティウスやプーフェンドルフといった自然法論者について次のように非難している。

自分たちが自然法の教授だと考えている人々[...]、人類の立法家を見よ。アレクサンダーやティムールといった勇者たちが地球の一部を渡り歩くことによってなしとげたことを、グロティウスやプーフェンドルフといった連中は安楽椅子に座りながらなしとげてしまう。(B iii 220)

このようにベンタムは学者が立法家きどりで権利や法を生み出す姿を批判している。

以上見てきたように、法的権利を要求するための便法として自然権を用いる

ことに対してさえベンタムが反対したのは、道徳の議論を法的な言葉で語ることにより、道徳に異質な要素　脅迫、確定性、権威　が密輸入され、合理的な道徳的議論が不可能になるのを見てとったからであった。

## まとめ

以上の議論をまとめておく。第 1 節においては、自然権の記述的用法　法的権利とは独立に存在するものとして自然権を語る用法　をベンタムの議論に沿って検討し、この用法が不適切であることを示した。第 2 節においては、自然権の指令的用法　自然権があるという主張は、法的権利を認めるべきだと主張することだとする用法　を吟味した。第 3 節では、道徳的議論に法的な概念を用いることに伴ういくつかの深刻な問題点を指摘し、指令的用法を功利原理によって基礎づけようとした JS・ミルの試みは、たとえ誤りでないとしても道徳的議論に対して有害な結果をもたらすがゆえに望ましくないと論じた。このような仕方では、ベンタムは自然権を功利主義的に基礎づけて使用することを拒否した。

ミルがベンタムを「片目の男」と喩えたことは有名であるが、たしかにベンタムの自然権論批判は明らかに一面的である。彼の膨大な著作に散らばっている自然権についての議論は批判というよりも悪態に近く、しかも論点が整理されていない。アメリカ独立戦争、フランス革命を英国で経験した彼は、道徳的議論において自然権を用いることの良い点を一つも見ることがなかった。しかし、過去二世紀に渡る人権拡大の歴史を見渡したとき、道徳や政治の議論における権利概念が「有害」であったと述べることは難しいであろう。たとえば八

ートは人権の持つ個人主義的側面を評価して次のように述べている。

最近の半世紀の間、人間が他の人間に対しどれほど非人道的な態度をとったかは、例えば、最も基本的で根本的な自由や保護が数えきれない人々に対し拒否されてきたことに示されている。(…)そしてしばしば彼らに対する自由や保護の拒否は、これが社会の一般的福祉のために必要であるというもっともらしい主張に基づいてなされてきた。それ故、国家が市民に対してなしうることを制限する基本的人権の理論の擁護こそ、まさに我々自身の時代の政治的問題がきわめて緊急に要請していることと思われ、あるいはいずれにしても、一般的功利を最大化すべきであるという要求よりもはるかに緊急に、政治的問題は上記の理論の擁護を必要としているのである。(ハート 1987: 55-6)

またハートは、個人の基本的人権に訴えない功利主義の奴隷制の反対論は、場合によっては少数者の犠牲を認めかねない危うさを持つと指摘している。

彼[ベンサム]は普遍的権利の如何なるドクトリンにも左袒せず、奴隷制に対しては、ミルならば「普通の便宜」の理由とでも呼ぶであろうような理由による反論を加えるだけで満足していた[...]。だからベンサムの反論は奴隷制という状態それ自体に対するものではなく、大規模な奴隷制に対するものであり、特に、奴隷労働は安全を欠き労働意欲を減退させるので、有給の自由な労働の方が生産的だ、というものだった。彼の主張は、奴隷一人の状態の悪はそれ自体としては甚大ではないことがあるかもしれないし、功利主義的理由によれば奴隷所有者にもたらす利益によってそれは帳消しにされることがあるかもしれないが、奴隷制は一旦確立されてしまうと多数の人々を巻き込むことになりがちだ、というものだった。「も

し奴隷制の悪が甚大でないとしても、その広がり故にそれは重大なものとなる  
だろう。」(ハート 1987: 85)

このように、ハートは自然権を否定する功利主義が個人を尊重しない可能性を  
危惧し、むしろ権利論を功利主義と同じくらい堅固な理論的基盤によって支え  
る必要があると主張している。たしかにハートの批判は功利主義の抱える重要  
な理論的問題を指摘してはいるものの、次章で見るように、ベンタムは自然権  
批判によって個人の権利をないがしろにしようとしたわけではない。彼は、政  
治的・道徳的議論に混乱をもたらす「自然権」という言葉の代わりに「セキュ  
リティ」という言葉を用いて、リベラルで民主主義的な改革を提案していくの  
である。

## 第4章 セキュリティ論

ベンタムのセキュリティ概念は彼の功利主義思想の中で重要な位置を占めると同時に、誤解の多い概念でもある。本章では彼の規範理論である功利主義を自由主義および代議制民主主義と結び付ける結節点とも言うべきセキュリティ概念の解明を試みる。

比較的よく知られていると思うが、ベンタムの思想においてセキュリティは、民法の四つの目的とされる安全(security)、生存(subsistence)、富裕(abundance)、平等(equality)の一つとして登場し、また、憲法論(政体論)の文脈では政府の悪政(misrule)を防ぐ方法として、いくつかの安全策(securities)が論じられている<sup>72</sup>。以下で見るように、それまで正義、自由、自然権といった言葉で語られていた自由主義的・個人主義的な思想を、ベンタムはセキュリティという概念を用いて整理しなおした。しかし、セキュリティという語が持つよく知られた二つのイメージ　一つは、個人の自由よりも社会の秩序を優先するという意味での「自由と対立するセキュリティ」というイメージ、もう一つは富者の所有権を守り貧者への富の再分配を拒否するという意味で「平等と対立するセキュリティ」という顔　に引っ張られ、ベンタムのセキュリティ概念は長い間誤解されてきた。もちろん、こうした理解が誤解であるというのはベンタム研究者たちの間でも異論のある主張であり、本章の目的はその主張の正しさを示すことである。そこで、本章ではベンタムのセキュリティ概念を、セキュリティと自由、

---

<sup>72</sup> 憲法論における安全策については、第5章で詳細に検討する。民法の四つの目的については、本章の他に、第7章でも詳しく説明される。

セキュリティと平等の関係を中心に、テキストに即して検討する。なお、セキュリティは本章では基本的にカタカナで通す。安全、安心、保安、安全保障、等々の訳語から議論に都合の良いものを選んで用いると、論点先取になる恐れがあるからである。

#### 4.1 セキュリティと自由

ベントム研究者たちの間でセキュリティ概念をめぐる論争があることはすでに触れたが、この概念と自由との関係をどう理解するかが、ベントムが個人の自由や権利をどの程度重視していたかの解釈の分かれ目となる。J・クリミンズは、近年のベントム研究のサーベイ論文の中で、ベントム解釈を権威主義的(authoritarian)な解釈と個人主義的(individualist)な解釈に分けている(Crimmins 1996)<sup>73</sup>。権威主義的な解釈に立つ研究者は、ベントムが自由よりもセキュリティを優先させたことを問題視する。この解釈におけるセキュリティは、端的に言えば、権利としばしば対立するものとみなされる「社会の安全」を意味している。この解釈に立つ研究者として、D・ロング、J・ディンウィディ、C・バーミュラーなどがある(Crimmins 1996: 752)。他方、個人主義的な解釈に立つ者は、個人が自由に各人の人生の目標を追求するために必要な枠組みとしてセキュリティを理解する。F・ローゼン、P・ケリー、G・ポステマなどがこちらのグループに含まれる(Crimmins 1996: 754)。この立場では、セキュリティは

---

<sup>73</sup> クリミンズによれば、この解釈の違いが生じるのは、「各人は何が自分の利益であるかについての最良の判定者(best judge)であるから、自分の利益を自由に追求できるべきである」という主張をベントムがどのくらい重視していたと見るかによると説明しているが(Crimmins 1999: 756)、以下に述べるように、セキュリティの解釈の違いにあると見た方が理解しやすいと考える。ケリー(Kelly 1990: 93)も同様の見方をしている。

自由と対立するものではなく、むしろ個人の自由な人生設計を可能とする土台となるものである。あえて訳語をつけるならば、セキュリティは「個人の安全」を意味するだろう(表9)。

表9: セキュリティの二つの解釈

- |            |                                    |
|------------|------------------------------------|
| 1. 権威主義的解釈 | 自由よりもセキュリティ(=社会の安全)を優先             |
| 2. 個人主義的解釈 | 個人が自由に人生の目標を追求するのに必要なセキュリティ(個人の安全) |

クリミンズやケリー(Kelly 1990)の議論に参考にして、権威主義的な解釈が成り立つ根拠をさらに詳しく見よう。クリミンズは権威主義的解釈を次のように規定している。「ベンタムの思想における反自由主義的傾向を強調する研究者たちは(...)、彼の哲学全般を啓蒙主義的計画——合理的根拠を持つ制度や政策を構築することにより、人々が個人および公共の福祉を最大化するように教育し、条件付け、そして/または指令すること——に根っこを持つ、原理に基づくまたは構造的な干渉主義(principled or structured interventionism)として述べる傾向にある。」(Crimmins 1996: 751-2)。この立場に含まれるロングやバーミュラーらの権威主義的な解釈によれば、ベンタムの自由概念は法と対置される消極的なものであり、法によるセキュリティの確保が個人の自由に優先するとされる。

ベンタムは次の『民法典の諸原理』<sup>74</sup>からの引用に見られるように、基本的に

---

<sup>74</sup> *Principles of the Civil Code* (B i 297-364; TL 88-236). これはデュモン編訳の『民法刑法の理



自由を消極的な仕方理解している。「義務を作り出すことにより、法はその分だけ自由を削減する(...)自由に課されるあらゆる制約は、多かれ少なかれ、自然的な苦痛の感情が伴うものである(...)あらゆる強制的な法にはそれを作るべきでないある理由が常に存在する(...)その理由とは、法が自由を制約するというものである」(B i 301)。このように法と自由が本質的に対立するものであることは個人主義的解釈をするローゼンなども認めるところである(Rosen 1983: 68-9)。

一方、セキュリティについては、「法なくしてセキュリティなし」(B i 307)と述べられ、いわゆる自然状態には存在しえないものとされる。さらに、セキュリティは自由に優先するとも述べられる。「自由は(...)一般のセキュリティに従属すべきである。というのは、自由を犠牲にすることなしに法を作ることとは不可能だからである」(B i 303)。このように、自由の領域は法によって狭められ、またセキュリティが法によって作り出されるという前提のもとに、ベンタムが自由よりもセキュリティを優先すべきだと考えていたのだとすれば、彼が自由を軽視していたという解釈が成り立つのも無理はない(これを論点1とする)。

さらに、権威主義的解釈では、ベンタムのパノプティコン計画や全国慈善会社の提案<sup>75</sup>がしばしば引き合いに出され、ベンタムの権威主義的側面が強調される(Crimmins 1996: 757)。たとえばベンタムは救貧院改革案において、パノプティコン型の救貧院である勤労院(Industry House: the indigent と呼ばれる自活でき

---

論』の一部とベンタムの草稿から編集されたものである(永井 1982: 370)。民法の話はセキュリティ論や分配的正義と関わりが深いので本章でしばしば引用されるが、残念ながら新全集版にはまだ収録されていない。

<sup>75</sup> それぞれ、ベンタムが考案した刑務所改革案およびそれと類似した救貧院改革案。詳しくは小松(2002a, 2002b)を見よ。全国慈善会社については第7章でも詳しく論じられる。

ない困窮した階層の人々が収容され、労働および職業訓練と引き換えに生存が保障される)について次のように論じている。

もし専制に類似したあらゆる状態からのセキュリティが自由であるとすれば、これまで不運だった[the indigent という]人々の集団の場合、自由がこれほどまでに[つまり、勤労院において実現している状態ぐらいに]ほぼ完全な形で存在したことはなかっただろう。しかし、自由は、その好ましい意味においては、法に制約を受けない力(lawless power)を意味する。この意味では、正直に言わなければならないが、[勤労院には]ほとんど自由が存在しないばかりか、まったく存在しないことが明白である。(B viii 436 note. [ ]内の補足は兎玉による)

またベントムは、パノプティコンの監視原理に基づいた教育施設の建設を提案しているが、兵士や修道僧のように自由な精神が失われた機械のような人間を生み出すことになるのではないかとの(予期される)批判に対して、「兵士と呼ぼうと、修道僧と呼ぼうと、機械と呼ぼうと、生徒が幸せでさえあれば、わたしは気にしない」(B iv 64)と、有名な反論をしている。さらに、ベントムが再犯防止のための刺青を提案していたことも、権威主義的な解釈を支持するものとしてよく引き合いにだされる(Crimmins 1996: 759)。このように、パノプティコンや勤労院では生存(subsistence)やセキュリティの保障と引き換えに、徹底した生活管理によって個人の自由が大幅に制限されるため、少なくともこの種の人々に関しては、権威主義的な解釈が成り立つとされる(これを論点2とする)。

以上のような権威主義的な解釈に対して、個人主義的な解釈ないし自由主義的再解釈(liberal revisionist view, Crimmins 1996: 755)によれば、ベントムのセキュ

リティの重視は個人の自由の尊重と両立するとされる。クリミンスはこの立場を次のように規定している。「個人主義的解釈は、ベンタム思想における個人主義的前提を強調し、法は立法者ではなく個々人が自分に相応しいと思った仕方  
方で幸福を追求することを容易(facilitate)にするように作られるべきものとベンタムが考えていたと指摘する」(Crimmins 1996: 754)。すなわち、法は個人の生に干渉するのではなく、制度や社会的関係を作り出したり安定させたりすることを通じて個人の生に枠組みを与えることにより、各人の善の構想の追求を容易にする(Postema 1986: 168; Crimmins 1996: 768)。さらに言い換えると、無法状態である自然状態における消極的自由を一部制限することにより、各人がそれぞれの善の構想を追求するためのセキュリティが確保される<sup>76</sup>。以下では、個人主義的解釈の立場に基づいた権威主義的解釈の批判を見ることによって、個人主義的解釈の立場を明らかにする。

まず、先に見たように権威主義的解釈によれば、ベンタムの考えでは一般にセキュリティが自由に優先するため、干渉主義的な法によって各人は善の構想を自由に追求することができないとされる(論点 1)。だが、個人主義的解釈に立つと、このような解釈はセキュリティ概念の誤解に基づくものと見なされる。ローゼンによれば、そもそもベンタムはセキュリティという語を「政治的自由はセキュリティに存するか、あるいは少なくとも各人が自分のセキュリティについて持つ意見に存する」と述べたモンテスキュー(Montesquieu 1989: 188, cf.

---

<sup>76</sup> 個人主義的解釈に立つローゼンは消極的自由を「自然的自由(natural liberty)」、セキュリティを「市民的自由(civil liberties)」と言い換えて説明している(Rosen 1983: 69)。

157)から借用したとされる(Rosen 1996: xxxv; Rosen 2003: 146)。しかし、ケリーが述べているように(Kelly 1990: 77 note 22)、ベンタムのセキュリティの使い方は彼独自のものであり、その概念を正確に把握する必要がある。とりわけ重要なのがセキュリティと期待(expectations)との関係であり、ポステマ(Postema 1986: ch. 5)やケリー(Kelly 1990: ch. 4)らはセキュリティを期待ないし期待を保障することによって得られる効用と結びつけることにより、セキュリティ概念の重要性を説明している。期待とは、法や慣習といった公的規則の体系に基づく信念を指し、期待に由来する効用(expectation utilities)とは、そのような規則体系を持つことから生じる効用のことを指す(Kelly 1990: 77)。ヒューム流に言えば、コンヴェンションから生じる効用を保障することがセキュリティの役目である。

この点に関して、ベンタム研究者によってしばしば引用されるベンタム自身の記述がある。

セキュリティの原則に与えられるべき範囲全体について明白な観念を形成するために、次のことを考える必要がある。すなわち、人間は、快の享受にしても苦痛にしても現在のものに制限されている動物とは異なり、予期による快苦<sup>77</sup>を持ち、それゆえ実際の損失から守ってやるだけでは十分でなく、将来の損失からも可能なだけ財産を守ってやることを保証する必要がある。セキュリティの観念は人の想像力が及ぶ限りの展望全体にわたって延長されなければならない。(Bi 308)

たとえば財産について考えてみると、財産が盗まれたり没収されたりする目下

---

<sup>77</sup> 予期(anticipation)ないし期待の快苦は、第1章で説明した単純な快苦の一種である。表2を参照のこと。

の危険から守られているだけでなく、今後も財産が突然没収されたりする危険からも守られていなければ、人は不安に由来する苦痛で苦しむであろうし、また努力して財産を貯めようという動機も働かなくなるだろう。このように期待を守ってやることは所有制度の重要な目的であるが、ケリーやポストエマはさらに進んで、期待を保障することによって一貫した人生を構築できるという意味で期待の保障はあらゆる善の構想にとって必須であり、それゆえベントムの思想において期待の保障はロールズのプライマリー・グッズ(Rawls 1999: 54)に比する位置にあるとする(Postema 1986: 162; Kelly 1990: 87)。ベントムは上の引用の続きで次のように述べている。

先のことを考えるというこの性向(disposition)は、人間が置かれた状況に大きな影響を与えているものであるわけだが、これを期待——将来に対する期待——と呼ぶことができる。期待があるからこそ、われわれは一般的な行動計画を立てられる。期待があるからこそ、一続きの人生を構成している継起する各瞬間が分離独立した点ではなく、連続的な全体の一部となるのである。期待は現在と未来のわれわれを統合し、われわれを超えて将来の世代へと広がる鎖である。個人の感受性はこの鎖のすべての輪を通じて延長している。(Bi 308)

このような期待の鎖あるいは流れを保障し、余計な干渉をしないこと 個人の生に積極的に干渉することによってではなく、セキュリティを保障された各人が自己の幸福を自由に追求することにより最大幸福の達成を目指すこと (Crimmins 1996: 755) は、功利主義の観点から正当化される。「期待の流れを侵害から守ること、功利性がこの広大な領域について命じることができるすべ

てのこの本質がこの一言に集約される」(UC xxix, 6, quoted in Kelly 1990: 83)。このような期待と結び付けられたセキュリティ概念は、政府による身体や財産の保護ばかりでなく、個人の生活への過度の干渉の排除を含意するはずであり、これが個人主義的な解釈を生み出す最大の理由となっている。

次に、困窮して自活のできない人々の自由が生存の保障という名目で大幅に制限されるという論点(論点2)について見る。ベンタムの全国慈善会社の提案を検討したバーミュラーは、ディンウィディらと同じく(Dinwiddy 1989: 91ff)、勤労院に入った人々が生存のために自由を失うことを問題にしている(Bahmueller 1981)。しかし、ケリーは、困窮して自活できない人々はそもそも自由を享受するための最低限の物理的条件を備えていないのだから、勤労院に入ると自由を奪われるというバーミュラーの議論はおかしいと主張している(Kelly 1990: 117)。

「ベンタムにとっての選択は、純粹に名目的な自由——これは、困窮した者にとっては飢えで死ぬか犯罪を行なうか現体制を暴力で転覆するかを選ぶ自由である——を引き続き享受するか、あるいは、市場に戻るようになるまでの間、生存のための最小限の物理的状況が保障されそれを享受するかである。たしかに自由がいくらかは失われるが、引き続き生存することによる利益および[勤労院で得られる]教育や医療によるその他の利益がこの損失を上回るとベンタムが考えていたことは明らかである」(ibid.)。このように、生活の手段を持たない困窮した人々においては、干渉されない自由(消極的自由)が最も重要な価値であるとは言えず、自由の部分的な制限は、ちょうど幼児や子供の

場合と同じように、生存あるいは長い目で見た自由の観点から正当化される<sup>78</sup>。

以上のように、個人主義的解釈においてはセキュリティは各人が人生設計を作りそれを追求するための土台を提供するものであり、政府による個人の生への過度な干渉を正当化するものではないとされる。しかし、ベンタムが本当に個人主義的立場——あるいはケリーの言う「中立主義的リベラル」(Kelly 1990: 94, 106)の立場——を擁護していたとすれば、彼は近現代のリベラルの政治哲学で要となる自由や権利、あるいは正義という言葉を用いて以上の考えを述べることもできたはずである。彼があえてそれらの言葉を使わなかったのは、そうした概念に対する軽視があるのではないか、という疑念が湧く。この問題について以下で簡単に検討する。

「自由」と「権利」について言えば、両者は1776年のアメリカ独立革命と1789年のフランス革命において革命勢力の旗印となった言葉であるが、周知のように、ベンタムは専制からの解放という革命の目的自体には同情的だったが、革命の背景となった自然権の思想には非常に批判的であった(本論文第3章参照。また、以下も参照せよ。Hart 1982b: chs. 3-4; Kelly 1990: 56)。ここでは詳細は論じないが、自由や権利といった言葉はその内容が多義的であるばかりでなく、感情をかき立てる「情動的な言葉」(Dinwiddy 1989: 76)であり、ベンタムはこれらの語を使うことを好まなかった。「自由という語に代わる言葉がある場合は、わたしはその語を会話で用いることはない。ちょうど、医師が命じなければ食

---

<sup>78</sup> この議論は、実質的な自由のためには単に干渉されない自由だけではなく一定の財ないし資源を有している必要があるというリバタリアニズムに対する批判と通じている。このような批判については、たとえば Kymlicka 2002 の 4-2(b)を見よ。

事でブランディを飲まないのと同じように。どちらも理解力を曇らせ、感情をかき立てるから」(UC c, 170; quoted in Kelly 1990: 96)。しかし、この点が重要であるが、ベントムはこれらの語を使うことを避けたが、その内実までを放棄したわけではない(Rosen 1983: 69-71; Kelly 1990: 56)。自由や権利はセキュリティ(または securities)という言葉に姿を変えてはいるものの、彼の政治思想の中で生きている。「自由が法の主要な諸目的[民法の諸目的である生存、セキュリティ、富裕、平等]に含まれていないことに驚くかもしれない。しかし、明確な概念を持つためには、自由をセキュリティの一部門とみなすことが必要である。すなわち、個人的自由(personal liberty)とは、個人(person)に影響を及ぼす種類の害悪に対するセキュリティのことである。他方、政治的自由について言えば、これはセキュリティのもう一つの部門、すなわち、政府の成員による不正義に対するセキュリティである」(B i 302)。このように自由がセキュリティの一部門として理解される一方で、法との関係が不明瞭な権利(自然権)は明示的に法と結び付けられたセキュリティという語に置き換えられる(SAM 23 note a)。また、「正義」について言えば、ヒューム流の仕方で功利性へと還元主義的に説明されたのちに、やはり「期待」や「セキュリティ」という語によって置き換えられ、姿を消す(Postema 1986: ch. 5)。とはいえ、正義の議論においてヒュームやスミスが重視していた所有権の保護が軽視されるわけではなく、所有権は先に見たように期待と結び付けられ、所有権の安定が功利主義によって正当化されることになる(B i 308-9)。

ベントムの思想においては、このように自由主義的な政治思想における重要



概念を指す語が姿を消し、代わりにセキュリティが「功利性という主権者の原理の第一の副官」(Postema 1986: 168)として民法典や憲法典で重要な役割を果たすことになった。皮肉なのは、概念的に混乱し情念をかき立てる自由や権利といった言葉を避けてセキュリティという言葉を選んだがために、今度はセキュリティの通常の意味に引っ張られてベンタムの思想が誤解を受けることになったということである。セキュリティの重視が個人の自由の軽視につながるという解釈が当たらないことは今論じてきたとおりである。次に、セキュリティの重視は財産の平等あるいは財の再分配を禁じるブルジョワ的イデオロギーだという見解を検討する。

## 4.2 セキュリティと平等

ベンタムが民法の四つの目的として生存、セキュリティ、富裕、平等を挙げたとき、彼は生存とセキュリティの目的が富裕や平等に優先するとし(B i 303)、セキュリティと平等の関係については「セキュリティと平等が対立するとき、まったくためらうべきではない。平等が道を譲るべきである」(B i 311)と述べた。このような主張はマルクス主義的傾向を持つ研究者たちによって批判され、財産の平等よりも富者の所有権のセキュリティを優先させるベンタムの主張はブルジョワ的であり、民主主義の根幹にある平等の精神に反すると非難される。たとえば、C・B・マクファーソンはベンタムの上の主張を取り上げて、功利原理が本来持っている平等主義の精神が、経済的効用の最大化を第一目的とする資本主義を受け入れたためにだめになっていると論じている(Macpherson 1977: 29-30; cf. Rosen 1983: 223)。また、岩佐も、ベンタムの「立法者は[財の]分

配を、実際に確立された姿で維持すべきである。これこそが、正義という名のもとで、正当にも彼の第一の義務とみなされているものである」(Bi311)という主張を根拠に、「ベントムの安全の核心は、まさに私的財産所有関係の安全に他ならなかった」と述べ、「その理論のブルジョア的性格」を指摘している(岩佐 1979: 74)。さらに言えば、このような理解は経済学の教科書レベルの記述においても見られる。

この場合注意すべきは、ベンサムが、立法をおこなう際に考慮すべき目的としてかれが列挙する、生存、豊富、安全、平等などのうち、とりわけ安全を重視し、社会秩序の安全と平等とが衝突する時には安全を優先させるべきだと考えていることである。それはまさに私有財産権の保障を軸とする資本主義的生産関係の確立という時代の要請にこたえるものであった。ロックの財産論がもっていた平等主義的性格は、産業革命後に普及したベンサムの功利主義では希薄になり、それはむしろリカードウ派社会主義やオウエン主義の社会主義的市民社会論に受け継がれていったのである。(杉原 1977: 175)

セキュリティと自由の関係を論じた 4.1 においては、権威主義的解釈をするロングらが、法と不可分に結び付けられたセキュリティが自由と相容れないことを強調したのに対し、ここでは、セキュリティの議論が経済制度との関係で論じられ、セキュリティ概念は所有権を神聖化することにより財の平等な分配を不可能にするものとして批判されている。

セキュリティと平等についてのこのような見解は、ベンサムがアレヴィの言う利益の自然的な一致原理を採用し、自由放任型の資本主義を支持していたとい

うマルクスの理解を前提としている(本論文 1.3 参照)。しかし、第 1 章で見たように、ベンタムは利益の自然的一致原理を経済の領域でさえ全面的に取っていたわけではないし、また平等よりもセキュリティが優先されるべきだというベンタムの見解の背後にこのような自由放任型の資本主義を擁護する動機があったというのも根拠の薄い主張である。むしろ、J・スタイントレーガーが指摘しているように、セキュリティを平等に優先させるべきだと主張したさいにベンタムの念頭にあったのは、フランス革命期に私的所有権の廃止あるいは財産の平等を唱えたジャコバン派の主張であっただろう(Steintraeger 1977: 62)。すなわち、ベンタムが反対していたのはあらゆる富の再分配ではなく、levelling system と呼ばれるような私的所有制度の徹底的な解体だったと思われる(B i 358-364; cf. Kelly 1990: 197)。以下ではまずこの点について見る。次に、期待と結び付けられた所有権の安定が功利主義的に見て有用であることはすでに述べたが、それに関わらず、困窮した人々のために強制的な課税がときに正当化されうるといふ論点を見る。

ベンタムが『民法典の諸原理』において「平等」<sup>79</sup>に関して繰り返し述べているのは、もし私的所有制度が廃止されたならばどうなるかということである。

もしも定期的にすべての財産が平等に分割されたなら、確実に結果するのは、ただちに分割すべき財産がなくなるという事態であろう。すべてはただちに失われるだろう。その分割によって利益を得るはずだった人々は、犠牲を強いられた人々

---

<sup>79</sup> この文脈で出てくる「平等」は、財産の配分に関わる平等である(B i 302 note)。

と同様に、苦しむことになる。勤勉な者の取り分が怠惰な者の取り分と同じであるなら、勤勉になる動機が無くなるだろう。(B i 303)

このように、財産を平等にすることを目的として定期的に財産を再分配するならば、努力に応じて財を蓄積できないために勤労意欲も失われてしまい、その結果分配すべき財は減少するかまったく失われてしまう。さらに、財の平等化のために国家による個人の生活への絶えざる介入が必要となり、個人の自由が侵害されるであろう(B i 312)。それゆえ、平等をセキュリティよりも優先させることは功利主義的に見て好ましくないとされる<sup>80</sup>。

このように、ベントムは私的所有権を廃止するような平等の追求を強く批判しているが、それは完全な平等の達成を重視する場合のみであり(「絶対的な平等は絶対的に不可能である」B i 361)、所有権の安定を維持しつつ平等を追求すること、あるいは「不平等を削減すること」(B i 311)は否定されない。そもそもベントムは財の平等をのちに限界効用逓減の法則として知られる考え方によって基礎づけており(B i 304ff)、社会における財がある程度平等に分配されることが功利主義的に見て価値があることは否定するどころか積極的に肯定している<sup>81</sup>。問題は、いかに現存の所有制度が生み出している期待の安定性を脅かすことなく、そのような不平等の削減を実現するかである。私見ではベントムのこの

---

<sup>80</sup> 以上の議論をベントムはヒュームから学んだように思われるが(Hume 1998: 91)、この議論がノージックの富の再分配反対の議論に通じることは、ケリー(Kelly 1990: 127)も指摘するとおりである。

<sup>81</sup> 最近では、一定の GDP 以上の豊かな国々の中では、ジニ係数が小さい(すなわち所得格差の小さい)社会ほど平均余命が長いという研究が出されている(Cohen and Rogers 2000)。これが確かならば、経済的な平等が功利主義的に見て望ましいさらなる理由となるだろう。

現実的な問題設定こそが、革命ではなく改革による変革を望んだ彼の真骨頂である。

このセキュリティと平等の両立というテーマに関してベントムが提案している有名な事例は、死後に妻や夫や親族のない人の財産の一部を国が没収して再分配に使うというアイデアであるが(B i 312)、この他にも、奴隷制を廃止する際には漸進的に行なうことでセキュリティに配慮し、その結果解放による幸福をよりよく実現することができる、という主張も見られる(B i 312-3)。また、商業的自由と所有権のセキュリティが確保された社会が発展することによって、人為的な介入がなくとも次第に財産の平等化の方向に進むという指摘もなされている(B i 313)<sup>82</sup>。最後の点に関しては岩佐が楽観的予測と評しているが(岩佐 1979: 75)、重要なのはセキュリティと平等のいずれかの目的を達成すれば良しとするのではなく、その両者に優先順位を付けた上で、両者の目的を達成できるような方法を考えようとした態度である。

しかし、漸進的な平等化を悠長に待ってられない階層もあると主張されるかもしれない。すでに出てきた the indigent の階層の人々、すなわち困窮し自活できない人々は、漸進的な平等化を待つ前に飢えで死ぬことになるかもしれない。このような人々に対しては、セキュリティを確保するだけでは生存を保障できない可能性が高いが、ベントムは所有権の絶対的優先性の観点から政府に

---

<sup>82</sup> カンポス-ボラレヴィはこの点についてベントムに対するスミスの影響を指摘している (Campos Boralevi 1984: 98)。しかし、ローゼンブルムも指摘しているように (Rosenblum 1978: 50)、ベントムが法によって所有権の安全さえ確保しておけば社会全体の運営がうまく行くと考えていたわけではないことは、本章および第 7 章で論じるとおりである。

よる救済を認めなかったのだろうか。たしかに『民法典の諸原理』ではセキュリティの確保を通じた消極的な生存の保障が中心に論じられているが、ケリーも指摘するように(Kelly 1990: 114)、ベントムは課税(forced contribution)を通じた積極的な生存の保障も提案している<sup>83</sup>。困窮した人々を救うには慈善(voluntary contribution)が(1)確実性、(2)負担の不平等性、(3)配分制度の欠如の観点から不適切であることを指摘したあと、ベントムは次のように述べて課税による最低限の生活保障が正当化できるとしている。「困窮した者の、困窮者としての権限は、余剰の所有者の、所有者としての権限よりも強い。というのは、放置された困窮者にやがて訪れる死による苦痛は、一定の余剰が奪われたことによって金持ちに生じる期待が損なわれることによる苦痛よりも、常に大きな害悪だからである」(Bi 316)。また、ケリーは困窮者を救済することによって彼らが犯罪に走ることを防げるため、財産所有者のセキュリティを保つことができるとベントムが考えていた点も指摘している(Kelly 1990: 115)。ここで重要なのは、ベントムが四つの目的のうちの一つであるセキュリティを絶対視することなく、このように人々の生存を保障するためにはある程度妥協されなければならないことを認めていた点であり、またその結果、彼が生存権を平等に保障していたと言えることである。このように四つの目的の優先順位が柔軟に捉えられている点は、自然権の絶対性を批判したベントムの態度を反映していると言える<sup>84</sup>。

---

<sup>83</sup> 福祉制度については第7章において詳しく論じる。

<sup>84</sup> 永井によれば、ベントムが「安全、生存、豊富、平等」を民法の基本原則として挙げるのは、フランス人権宣言のいくつかのバージョンのなかの「自由、平等、所有」や安全が入れられているものが念頭にある(永井 2002: 195)。だとすれば、フランス人権宣言を激しく批判したベントムが、その欠点を克服するような形で四つの目的を提示することを試み

ケリーが指摘しているように(Kelly 1990: 114)、困窮した人々の救済というテーマは1790年代後半の救貧法改正の議論におけるベンタムの全国慈善会社の提案へとつながっていくが、ここでもまた重要なのは、ベンタムが勤労院を民営化することを主張している点である(B viii 369ff)。民営化の主張はもちろん効率性の観点からも擁護されるが、福祉を目的とした課税によるセキュリティの減少をいかに防ぐかというテーマを看取することができる。ケリーが述べているように(Kelly 1990: 199)、ベンタムは資本者階級の視点から財産の平等を軽視したわけでもないし、困窮した人々の救済を拒否したわけでもなく、いかにすれば生存や(経済的)平等という目的が所有権の安定を通じた社会の発展と両立させることができるかという問題関心から取り組んだのである。

## まとめ

ここまでの議論をまとめておこう。ベンタムの政治思想におけるセキュリティの重視が個人の自由の否定につながるという権威主義的な解釈はセキュリティという語の誤解に基づくものであり、むしろ各人の期待のセキュリティを確保することにより、各人は自分の善の構想を自由に追求することができる。また、セキュリティの重視が財の平等な分配の軽視につながるというマルクス主義的な理解も同様に誤解であり、ベンタムはセキュリティを可能な限り重視することにより社会の安定した発展を保障すると同時に、社会の成員の経済的な平等や社会保障の実現を達成しようとしていたと考えられる。

---

たのは明らかである。

クリミnzは先の論文の結論部分において、セキュリティ概念が持つ分配的要素は、最終的にはその上位の原理である功利原理が持つ総和最大化の考慮に道を譲ることになる点を指摘して個人主義的解釈を批判している(Crimmins 1996: 775)。たしかに、ベントムがセキュリティに必ずしも絶対的な地位を与えていないというクリミnzの指摘は正しい。だが、4.2 で見たように、セキュリティは基本的に生存、富裕、平等とトレードオフ関係にあり、功利原理とトレードオフ関係にあるわけではない。また、セキュリティ、生存、富裕、平等に優先順位を付けつつもいずれかを絶対視することなく、対立する場合には上位原理である功利原理に訴えることによって柔軟な形で解決しようとする方法論は、アメリカ独立宣言やフランス人権宣言のように自由や平等といった自然権を不可侵のものとして単に羅列するよりもはるかに現実的であり、個人の自由と公共の福祉のバランスを巧妙な仕方を取る方法として、肯定的に評価されてしかるべきだと考える。

このように、ベントムはセキュリティ概念を生存や平等と並んで功利原理の二次的規則の一つとして論じている。ベントムがセキュリティ概念をひときわ重視しているのは、元を辿れば、彼のセキュリティ概念の基本に「苦痛からの安全」(security from pains, *IPML* 74)という功利主義的テーマを見ているからだと思われる。功利主義的な、と述べたのは、苦痛を減らすというのが古典功利主義のテーマであるだけでなく、セキュリティが保障されていることで、人々は



安心して各自の幸福を追求することができ、それを通じて最大多数の最大幸福が達成されるからである。ここでは、昨今の「人間の安全保障」論<sup>86</sup>と似ており、国家中心ではなく、人間中心の安全保障が構想されている。この個人を重視したセキュリティ論が、代議制民主政体を正当化する論拠となっていることは、次章で確認されるとおりである。

---

<sup>86</sup> 人間の安全保障の考え方については <http://www.humansecurity-chs.org/japanese/>を参照せよ(2004年12月3日確認)。

## 第二部 ベンタムの功利主義の実践的含意の検討

### 第5章 功利主義と民主主義

#### ベンタムの代議制民主政体論

一般に、ベンタムの功利主義は彼が死ぬまで基本的に変わらなかったと考えられている。たしかに、後年彼は、最も重要な原理である功利原理を、「最大幸福原理」(the greatest happiness principle)と呼ぶようになった。しかし、名前の変更は、内容の実質的な変更を伴っておらず、名称の変更は、概念を修正するというよりは、明確化するために行われたと言ってよい。また、彼の人間本性観もほとんど変化することはなかった。人間についての彼の変わることのない信念は、人間は主に利己的であるというものであった<sup>87</sup>。こうした理由から、たとえばJ・ディンウィディは、ベンタムが民主政体を信奉するようになり、政治や憲法に対する見解が変わったほかには、「ベンタムの思想のほとんどの領域において、1770年代と1780年代に定式化した考え方と、ずっと後になって表明していた考え方との間には、驚くべきほどの一貫性が見られる」と述べている(Dinwiddy 1983: 73)。

しかし、ディンウィディのコメントに代表されるような通常の見解は、完全に誤っているとは言えないものの、誤解を招く恐れがある。以下で論じるよう

---

<sup>87</sup> これらの点に関しては、本論文第1章の他に、Rosen 1983: ch. 9、Dinwiddy 1989: ch. 2などを見よ。

に、憲法(政体論)関係の問題に関するベントムの見解が変わったことは、彼の功利主義思想における一定の変化を反映していると考えられるべきである。彼が民主主義者になり、代議制民主政体論を作り上げることによって、彼の功利主義理論も完成したと言える。

以下では、最初に、彼が代議制民主政体を自分の人間本性観に基づきどのように正当化したかを見る。次に、悪政に対する安全策(セキュリティ)のうちで重要な二つの安全策である公開性と代議制について論じる。この二つは彼の民主政体論にとって決定的な重要性を持つものである。

## 5.1 代議制民主政体の正当化

### 5.1.1 民主政体と功利主義の結びつきについて

民主政体と功利主義のつながりという根本的な問題から出発する。これに対する一つの考え方は、F・ローゼンが述べているように、「功利主義と民主政体の間には必然的なつながりはまったくない」というものである(Rosen 1983: 200)。たしかに、思想史的に見た場合にすべての民主政体論者が功利主義者であったわけではなく、またすべての功利主義者が民主政体論を主張したわけではないという意味においては、ローゼンの主張は正しい。しかしわたしは、ベントムの思想においては、民主政体は功利主義と密接に結びついており、功利主義を一貫して追求するなら代議制民主政体を採用するのは必然的だと彼が考えていたはずだと主張する<sup>88</sup>。彼が最初から民主政体論者でなかったというのは確かだ

---

<sup>88</sup> よく知られているように、ベントムの弟子の一人であるジェームズ・ミルは、ベントムよりもずっと単純明快な形で功利主義と代議制民主政体の必然的な結びつきを示して見せ

ある。彼が『統治論断片』や『道徳と立法の諸原理序説』を書いたとき、ロシアのエカテリーナ大帝やプロイセンのフリードリヒ大王などの啓蒙専制君主が功利主義的改革を行えばよいと考えていたように思われる<sup>89</sup>。しかし、ベンタムがこのように考えたのは、彼自身が後に回想しているように、彼は功利主義の論理的な帰結 とくに彼の間人本性観が含意するところ を十分に自覚していなかったためだと考えられる。この自覚によって、彼は君主政体を批判し、

---

た。彼の『政府論』(Mill 1992; ミル 1983)はもともとエンサイクロペディア・ブリタニカ(大英百科全書)のために書かれたもので(初出は 1820 年)、彼の政治観はこの論文に簡潔に示されている。

ジェームズ・ミルの考えによれば、政府の目的は社会の成員全体の最大多数の最大幸福を実現することにある(『政府論』第 1 節)。しかし、彼によれば、人々は他人に苦痛を与え快楽を奪ってでも他人の身体と財産を自分の快楽のために利用しようとするものであり、これは人民を支配する権力を持つ統治者にとりわけよく当てはまる事実である(同第 4 節)。そこで問題は、最大多数の最大幸福を最もよく実現する政府の形態はいかなるものかということになるのだが、彼によれば、全員が政治的意思決定に参加する直接民主政は非効率的で現実的でなく、貴族政や君主政だと支配者の幸福のために人民の幸福が犠牲にされることになる(同第 3 節)。当時の英国は、これらの三つの単純な政治形態が組み合わさり、君主、貴族、人民がお互いを牽制しあうことによって均衡を保つ「混合政体」であると理解されていたが、ジェームズ・ミルの考えでは、仮にそのような権力の均衡がある時点で保たれていたとしても、いずれかの権力が弱まることによって均衡が崩れたり、あるいは三つの権力のうちいずれか二つが共謀することによって残りの一つが飲み込まれたりする可能性が常にあるため、混合政体も最大多数の最大幸福を保障することはできない(同第 5 節)。したがってこれまでに提案されてきた政治形態はどれも最大多数の最大幸福という政府の目的を実現するためには不適切であり、唯一適切なのは「現代の偉大な発見である代議制」、すなわち人民が代表者(統治者)を選出し、場合によっては罷免することによって代表者と人民との利害を一致させる代議制民主政体のみだとされる(同第 6 節)。以上の議論からすれば、正当化されるのは君主や貴族を政治機構から排除する共和政体のみであるように思われるが、『政府論』においては、行政の長としての英国国王および貴族が支配する上院を温存したまま下院の代表制度を改善させる比較的穏当な改革のみが主張されている(第 7 節、第 9 節)。彼の理論からすれば革命の変革が必要とされたが、実際にはより現実的な下院の改革を主眼に置いて論じていたものと考えられる。

また、J・S・ミルも『代議政治論』において代議制民主政体を支持しているが、その理由として、父ミルのような理由に加えて、代議制民主政体においては個人が政治参加を通じて人間性を開花させるという理由も挙げている(Mill 1993)。さらに詳しくはトムソン(Thompson 1976)や児玉(2004)も見よ。

<sup>89</sup> ディンウィディは『序説』にも民主主義的な考えの萌芽(統治は「信託」によるという考え)が見られると述べている(Dinwiddy 1989: 80)が、信託という考え方は君主政体から民主政体へという政体の変化までは含意していないように思われる。

そればかりか民主政体を除くあらゆる政体を批判し、民主政体論者となったのである<sup>90</sup>。

そこで以下では、ベンタムが民主政体と功利主義の間に見た「必然的な関係」について論じる。そのためにまず、彼の人間本性観を確認する。

### 5.1.2 自己優先原理

『憲法典』、『憲法典のための第一諸原理』、『悪政に対する安全策』といった憲法関係の著作において、ベンタムは功利原理(最大幸福原理)とともに自己優先原理(self-preference principle)を主張していた(eg. *FP* 232 ff)。彼によれば、

自己優先とは、他のあらゆる利益すべてを犠牲にして、自分自身の利益を追求することである。自分自身の利益とは、行為をする瞬間に、人が自分の利益として考えるもののことである(*FP* 27)。

第 1 章でも見たように、ベンタムは人間の生活における共感の存在と役割を認めていたが、人は本性的に他人の利益よりも自分自身の利益に配慮すると考え、人類という種の存続はこの「事実」のなによりの証拠であるとしばしば述べていた(*ibid.*; *FP* 58, 233; *SAM* 183; *CC* 119)。ベンタムは JS・ミルほどには人間本性を柔軟なものとは見ていなかった。第 2 章で見たように、彼は人々が自愛の思

---

<sup>90</sup> ベンタムがいつ民主政体を支持するようになったのか(デモクラットになったのか)については、彼がジェームズ・ミルと邂逅した 1808 年以降という説が一般的であるが、フランス革命期にすでにデモクラットに転向していたとする説もある(Mack 1962)。この点については、ディンウィディ(Dinwiddy 1989: 12-3; 2004: 110ff)、トワイニング(Twining 2004: 4)、永井(2003: 222-3)などを見よ。ベンタム自身は、自分がフランス革命期に英国の議会改革論を論じていたことをすっかり忘れていたようで、1809 年に 20 年前の自分の草稿を読んで驚いたとある(*RRR* lvi note 3)。いずれにせよ、本論文では、いつ変化したかという問題には立ち入らず、むしろどのように変化したのかという理論的側面に着目して論じる。

慮や善行の徳を身につけるべきだと考えていたが、民主政体によっていつかは政府が不要となる状態がやってくるとか、「他人の善が、あたかもわれわれの存在の自然的条件のように、自然かつ必然的に配慮すべきものになる」とまで考えてはいなかった (Mill 1993: 33)。彼の考えでは、完全な民主政体が達成されたとしても、他人の利益を犠牲にしてでも自分の利益を追求しようとする人は絶えずおり、それゆえ政府は人々の行動をサンクションによって規制する必要がある。

とはいえ、ベントムがこの自己優先原理が必ずしもみなに当てはまるものとする必要はないとしていた点に注意すべきである。彼は、このような仮定が統治者の過半数に当てはまるならば、統治の問題を考える上で重要な根拠となると述べている(FP 234)。したがって、この自己優先原理は、人間は(通常の意味で)私益をつねに追求し、私益に反した利他的な行為はありえないという強い意味に取るべきではなく、ハリソンやリーバーマンなどのベントム研究者が述べているように、あくまでヒューム的な悪漢(knave)の仮定　これは経済学におけるホモ・エコノミクスの仮定の政治版である　と理解すべきである<sup>91</sup>。

### 5.1.3 邪悪な利益

ベントムの「邪悪な利益」(sinister interest)という重要な考えは、この自己優先原理の延長線上にある。彼は自己優先原理を定義したのと同じような調子で、

---

<sup>91</sup> ケリーはこのヒューム的な立場を「戦略的利己主義」(strategic egoism)と呼んでいる(Kelly 1990: 29-30)。他に、Harrison 1983: 145-6, Lieberman 2000: 53 などを見よ。リーバーマンが指摘するように、ベントムの心理的快樂説や心理的利己説を強調しないこのような解釈は、最近の個人主義的解釈(これについては本論文第4章を参照のこと)に典型的だと言える。

次のように書いている。

邪悪な利益とは、最大多数の利益に対立する すなわち最大多数の最大幸福を損なう ものであって、その全体を包括する利益を犠牲にする気にさせるようなあらゆる特定の利益のことである(*FP* 151)<sup>92</sup>。

この定義では、社会のあらゆる成員が邪悪な利益を持ちうるが、ベンタムの念頭にあったのは統治者が持つ邪悪な利益であった。何の規制もなされなければ、統治者は公共ないし普遍的な利益(*universal interest*)を犠牲にして自分自身の富や権力を追求する可能性が高く、その結果「統治者階級の特定の利益は、それと対応する臣民[階級]とみなされる全市民の利益と自然的かつまったくの対立状態にある」(*FP* 16)。上で述べたように、この考えは自己優先原理の延長線上にあることに注意すべきである。ベンタムは続けて次のように述べている。「ある共同体のあらゆる成員が、同じ共同体の他のあらゆる成員と、まったく同じ状態にある」(*FP* 16; see *CC* 125ff, *FP* 152ff)。要するに、ベンタムの考えでは、統治者を含め人々はもっぱら私益の追求を行うものであり、そのため常に人々の間では利益の衝突の可能性があるとされる。

#### 5.1.4 善意ある立法者?

しかし、ベンタムが前期の著作<sup>93</sup>で「善意ある立法者」について論じていたと

---

<sup>92</sup> *sinister* 「邪悪な」というのは、もともとは「左」を意味するものであり、ベンタムはこれを「右」と「正しい」を意味する *right* と対比的に用いている(*FP* 235)。

<sup>93</sup> 「前期」とは、いわゆる哲学的急進派(*philosophic radicals*)に転向する以前と理解されたい。すでに上の注で述べたようにベンタムがいつ転向したかについては論争があり、ここでは厳密に定義する用意はないが、通説に従って、J・ミルとベンタムが邂逅した 1808 年ごろと

き、彼はこの普遍的人間本性の「事実」について十分に理解していなかったように思われる。たとえば彼はフランス国民議会のために書いた論考で次のように述べている。

人々の集合体において、一部の人々を他の人々よりもひいき目に扱うような個人的利害関心は持つことなく、これらの人々の状態に関心を持ち、彼らが幸福になることに喜び(pleasure)を見出すほどに善意がある独立した優れた人物は、当然、どの人の幸福に貢献することにも等しく喜びを見出すであろう。(Mack 449)

ベンタムがこのように書いたとき、彼が思い浮かべていたのは、ソロンやリュクルゴスといった伝説的な立法者か、ヨーロッパの啓蒙専制君主か、あるいは彼自身のことだったかもしれない。しかし、ディンウィディが詳しく述べているように、パノプティコン計画を初めとする彼の刑法・司法改革や法典化の試みがことごとく当時の英国議会によってお蔵入りにされてしまうという体験を通じて、彼はこのような考えが非常に甘いものであることに気付いた(Dinwiddy 2004: 116-120)。自己優先原理 社会全体の利益よりも、自分や身内の利益を優先する傾向 はすべてとは言わないまでもほとんどの立法者や統治者に当てはまるのであり、それゆえ被統治者は統治者の善意を当てにすることはできない。アレヴィの言葉で言えば(第 1 章表 1 を参照)、統治者においては、(被治者の利益との)利益の融合原理も、利益の自然的な一致原理も十分に働かない。そこで、統治者の最大幸福ではなく、最大多数の最大幸福を達成するためには、

---

しておく。それ以降は「後期」と呼ぶ。



当時の英国議会の改革を含めた何らかの憲法的な改革が必要であると考えられるようになった<sup>94</sup>。すなわち、統治者と被治者の利益を人為的に一致させる必要があると考えるにいたったのである。

### 5.1.5 利益結合原理

利益結合指令原理(the Junction-of-interests prescribing principle)とは、統治者の邪悪な利益が優先されるのを防ぐためにベンタムが作り出した第三の基本的原理である(表 10)。この原理は規範的原理である最大幸福原理と人間本性(事実)に関する原理である自己優先原理の間にある溝を埋めるために意図されている(FP 235)。基本的な考え方は、私益を優先する人に最大幸福原理に従ってもらう唯一確かな方法は、めったに発揮されない善意の発露を当てにすることではなく、公益を促進することが人々の利益となるようにすることである。

表 10: 三つの第一原理 (FP 232-4)

- |           |  |
|-----------|--|
| 1. 最大幸福原理 | あらゆる政治的共同体における正しく適切な統治目的は、共同体を構成するすべての個人の最大幸福である <sup>95</sup> 。 |
|-----------|--|

<sup>94</sup> もっとも、ベンタムの後期の著作にも、上の引用とよく似た文章を見出される。「立法者という立場にあり、共同体のあらゆる成員の幸福にまったく等しい関心を持っているあらゆる不偏不党の裁決者(impartial arbiter)の目には、その共同体の成員の最大多数の最大幸福が統治の正しく適切な目的、そして唯一の正しく適切な目的として認められざるをえない」(FP 235; cf. Harrison 1993: 91)。これはベンタムが功利主義について考え方を変えなかった証拠として提示されるかもしれない。しかし、ベンタムがこの引用に続けて述べているように、現実の統治者は私益を優先するため、統治者を上のような理想的な立法者あるいは「功利主義的立法者」(Rosen 1983: 207)と同じように公益のために行為するようにするには、まもなく説明される「悪政に対する安全策」が必要になってくる。

<sup>95</sup> 最大幸福原理(功利原理)が適切な統治の目的である理由として、ベンタムは次のように述べている。「適切な統治の目的が、万人の最大幸福 あるいは[利益の]競合がある場合には、またその限りにおいて、最大多数の最大幸福 であるということにより、わたしは万人に対して和平と善意を宣言したように思われる。一方、仮にわたしが適切な統治の目

2. 自己優先原理   あらゆる政治的共同体における実際の統治目的は、統治権力を保持する一人または多数の者の最大幸福である。
3. 手段指令(Means-prescribing)または利益結合指令原理   統治者の特定の利益と普遍的な利益を結びつけることを指令する。

今の説明は抽象的だが、具体的には、ベントムが『序説』を書いたときに、刑罰(政治的サンクション)を用いて個人の利益と共同体の利益を一致させると論じていたのが、この考え方の一例である。したがって、ディンウィディも指摘しているようにこの考え方自体は昔からあったわけだが(Dinwiddy 1989: 80)、ベントムが、君主政体においては「人間本性に固有の自己優先を追求するため、君主の政府の目的は、彼自身の可能な限りの最大幸福である」(FP 160)ことに気付いたため、今や同じ原理が憲法(政体)の問題にも適用されたと言える。この自覚によって、憲法に関する彼の考え方は根本的に変わるようになった。

#### 5.1.6 民主政体の正当化

ベントムにとって、私益と公益という二つの利益の結合を最もよく果たすことができるのは、代議制民主政体   民衆が選挙によって統治者を選ぶことにより、統治者が民衆に対して責任を負う政体   である。良く知られているように、マクファーソン(Macpherson 1977)は民主主義の正当化の議論として、(1)政府の抑圧から被治者を守る保護的民主主義、(2)民主主義を個人の人的発展

---

的は特定の一人の最大幸福だと述べてある人を名指ししたり、あるいは特定の集団だと述べて彼らを名指ししたりするならば、わたしはその人あるいは人々を除く万人に対する争いを宣言することになるだろうと思われる」(FP 231-2 note)。キムリッカは、功利原理以外にもさまざまな仕方では人々への平等な配慮を示すことができると論じているが(Kymlicka 2002: 3-4)、ベントムは万人の利益(幸福)を平等に配慮するなら、功利原理以外に正しい規範はありえないと考えていたように思われる。

の手段と考える自己発展的民主主義、(3)政治エリート間の競争をとおして政治的財の適切な需給関係を実現し保持しようとする均衡的民主主義、(4)統治システムや政策過程への積極的な市民参加を保障し制度化することをめざす参加民主主義(岡田 2001: 213)の四つのモデルを示しているが、ベンタムの代議制民主政体の正当化の仕方は、マクファーソン自身も指摘しているように、基本的には(1)の保護的民主主義である(cf. Thompson 1976: 14ff; Dahl 1989: 311)<sup>96</sup>。ベンタムは統治者が持つべき三つの適性(aptitude)という観点から、代議制民主政体を正当化している。

まず、ベンタムの説明では、君主や貴族などの統治者よりも、被治者である人民の方がより高い道徳的適性(moral aptitude)を持つとされる(*FP* 167)。道徳的適性が高いとは、公益を犠牲にして私益を追求する傾向が小さいことである(*FP* 15)。これは、一般の人々が君主よりも博愛的であるということではなく、君主であれば人民に対して大きな権力を持っているために自分の利益のために他者の利益を無視することは比較的容易であるが、民主政体においては人々は平等な政治権力を持っているために、自分の利益を促進するためには他人の利益も考慮せざるを得ないからである。ベンタムは次のように述べている。

自分の目的が、自分の利益のためにすべての利益を犠牲にすることであれば

他人の利益を自分に固有な利益のために犠牲にすることであれば、そういう人は

---

<sup>96</sup> ただし、マクファーソンはベンタムや父ミルの保護的民主主義はホモ・エコノミクスの人間像と私的財産の安全を第一とする資本主義を前提としているため、民主主義が理想とする平等が損なわれているとする。これに対する批判は本論文第4章で見たが、クレイグ(Craig 1989)は、ベンタムが(マクファーソンの言うように)個人の安全だけでなく、最大多数の最大幸福という目的を重視していた点を強調している。

自分に協力してくれる人がほとんどいないことに気付くであろう。自分の目的が、自分の利益となるだけでなく、他人の利益にもなるような、そのような利益だけを求めることであれば、その人は人々が自分に協力してくれることに気付くであろう。……。有権者が得られる見込みのある唯一の利益は……他の人々と共通に持っている利益だけである(*B* ix 63, 98, quoted in Dinwiddy 1989: 84; cf. Rosen 1983: 49-50; *FP* 14, 135, 214, 235-6; *SAM* 266)。

また、同じことが代議員についても言える<sup>97</sup>。代議員も、その権力を用いて、邪悪な利益を求めるならば、その職から追われることになる。それゆえ彼らは公益を追求し、それによって公益の中に含まれる自分の利益をも促進することができる(*FP* 14)。というわけで、人民や代議員の方が高い道徳的適性を持つと言われるわけである。このような理由から、他の政体よりも民主政体が功利主義的に望ましいとされる。代議制についてのベンタムの見解については、5.3 さらさら検討される。

### 5.1.7 なぜ直接民主制ではないのか

このようにベンタムは代議制民主政体を支持するが、なぜ直接民主制ではダメなのかという疑問が生じるかもしれない。直接民主制は英国のような国民国家の人口の規模からすれば物理的に無理だという理由(*SAM* 265)以外に、ベンタ

---

<sup>97</sup> ベンタムは‘representative’よりも‘deputy’という表現を好んだ(*CC* 30 note a)。これは主に、これまで representative という言葉があいまいに使われ、人民ではなく国王によって選ばれた人々が歴史的に「人民の利益を代表する者」として議会の席を占めていたという理由からである。西尾(1994: 190)はローゼンを引用して、ベンタムは「(選挙区民ではなく)全人民の代理人」という意味でこの語を使っていると説明しているが、ローゼンを誤読している。ベンタムの狙いは、代議員はあくまで主権者本人(principal)によって選ばれた代理人(agent)であるという点を強調することであった。

ムは知的適性(intellectual aptitude)の問題を指摘している。民主政体に対する古典的な批判のひとつに、人民は政府を運営するのに十分な知識がないというものがある。ベンタムもこれには同意する。しかし、彼によれば、一般に人々は自分の利益を促進してくれる代議員を選ぶだけの知性は十分に持っている<sup>98</sup>。そして、このような仕方では選ばれた代議員は、君主や貴族に比べて知性的にも道徳的にもより優れている可能性が高い(*FP* 168, 142f)。もしそうでなければ、すなわち代議員が自分の有権者の幸福を増やすことができないならば、次の選挙で落選するだろう(cf. *FP* 144ff and 212ff; Rosen 1983: 53)。ベンタムによる代議制民主政体の功利主義的正当化は、主にこの道徳的適性と知的適性という二つの考慮によっている<sup>99</sup>。

#### 5.1.8 混合政体論の批判

そこで、ベンタムは、代議制民主政体ではないあらゆる政体を批判の対象としている。モンテスキューの『法の精神』において賞賛された英国のいわゆる混合政体は、公益を保護するという観点からはまったく役立たずであるとしてこき下ろされている(*SAM* 231-4)。混合政体とは国王、貴族院(上院)、庶民院(下

---

<sup>98</sup> ベンタムも良く知られている靴屋の比喻を使っている。「誰でもが靴を作れるわけではない。しかし、靴が作られたら、誰でもそれが自分に合うかどうかを大した困難もなく言うことができる。誰でもが靴屋になれるわけではないが、誰でも自分の靴屋を選ぶことはできる」(*UC* cxxvii, 2 quoted in Harrison 1983: 209)。

<sup>99</sup> ベンタムはこの二つの適性のほかに、第三の適性として活動的適性(active aptitude)というものを挙げている(*FP* 87ff)。これについてはあまり詳しい説明がないが、たとえば議会に継続的に参加することができるかなどを問題にしている。なお、フランス革命期の1790年ごろに書かれた論考では、まだ適性という言葉は現れず、代わりに *intelligence*, *power*, *inclination* の三つが用いられている(Mack 453-457)。これはおそらく、ブラックストーンが混合政体の美徳を説明する際に用いた力と知恵と徳に対応していると思われる(5.1.8 参照)。なお、これら三つの区別については、JS・ミルも『代議制統治論』において議論しているが、ミルの議論の特徴は、これらの適性を統治者だけでなく、被統治者に対しても当てはめて政体の善し悪しを論じている点である(ミル 1967: 375ff; Rosen 1983: 184, 186-7)。

院)からなるものである。ブラックストーンは、ちょうど全能、全知、博愛の神のように、力(君主)と知恵(貴族)と誠実さ(人民)を兼ね備えた政体としているが(FG ch. 3)、ベンタムによれば、国王、貴族院(上院)、庶民院(下院)による「権力の均衡」と称されるものは、公益を確保するにはまったく十分ではない。ベンタムの考えでは、混合君主制はつねに絶対君主制を志向しており(FP 193, 205, 209)、権力の分割による均衡は、君主が新しい官職を作ったり、検閲を行ったりするだけで簡単に(君主に有利な方に)崩れてしまうとされる(FP 208-9)。均衡はたやすく崩れ、君主は好きなことをできるようになる。

英国の政体 君主 - 貴族専制主義に少し無政府主義が混ざってできた混合体...  
である。議会という名で活動している国王自身による被造物の一群の助けを借りずとも 国王は思うままに人を殺し、思うままに女性に乱暴することができる。思うままに奪うことも、破壊することもできる。国王がそのようなことに専心しているときに反抗する人がいれば、その人は法によって死刑にすることが可能であり、そのことを口にするだけでも、罰することが可能である。(CC 25; cf. Dinwiddy 1989: 80-1).

このようなことが英国で起こらないのは、ベンタムの考えでは、権力の分割によるものではなく、次節(5.2)で見るように、世論の力(道徳的サンクシヨン)によるものである。

権力の均衡を信条の一つとするウィッグのマコーリーがベンタムやJ・ミルの理論を批判したように、たしかに、すべての君主や貴族が道徳的に腐敗してい

たり、知性に欠陥があったりするわけではない(Macaulay 1978: 104-5)<sup>100</sup>。しかし、ベンタムのアプローチは、「統治制度を作り、憲法上のさまざまな抑制や統制を作るさいには、各人は悪漢(knave)と想定されるべきであり、万事において個人的な利益以外に目的を持たないと想定されるべきである」というヒュームの記述(Hume 1994: 24)と同様に、統治者に対する不信に基づくものであった。すなわち、実践的に言って、統治者がプラトンの言う哲人王であったり、ソロンやリュクルゴスであったりすることはまれである。それゆえ、ベンタムは公開性すなわち検閲のない情報の流通について論じたとき、次のように語った。

公開性の制度に対しては、それが不信のシステムだと批判されるだろうか。それは当たっている。そしてあらゆる良い政治制度はこの土台の上に立てられている。大きな権力を任せられ、それを濫用する大きな誘惑に駆られている人々以外に、誰に不信を抱くべきであろうか。彼らの義務の対象を考えてみよ。それらは彼ら自身の事柄ではなく、他人の事柄であり、彼らには比較的関心のない事柄であり、とても難しく、とても複雑な事柄である。そのようなことは、彼らが怠惰であるだけでも十分に無視してしまいかねない事柄であり、非常に骨の折れる専心が必要とされる事柄である。彼らの個人的な利益について考えてみよ。彼らの利益は彼らに任せられた利益としばしば対立することがわかるであろう。彼らは公益を犠牲にして私益を追求するためのあらゆる手段を持っており、しかも、捕まる可

---

<sup>100</sup> マコーリーは、父ミルが政治学に対して、人間本性論から出発する「アプリアリな方法論」を採用していたとして批判しているが、ローゼンは、少なくともベンタムは歴史的・経験的な方法論も採用していたがゆえにマコーリーの批判から免れていたとされる(Rosen 1983: 179f)。ローゼンの論点を否定するつもりはないが、わたしの議論のポイントはむしろ、ベンタムの議論の出発点である人間本性観は、マコーリーが考えていたように人間についての普遍的真理を主張していたというよりは、政治における人々の行動の無難な仮定として置かれたものであるということにある。

能性がないのである。(SAM 37; cf. CC 122: 「権力が大きければ大きいほど、あらゆる仕方でそれを濫用する傾向も強くなる。この事実については、歴史が一連の証拠となる」)

このようにベンタムは自己優先の原理を前提にしているため、有徳な統治者が統治を行うことを期待するのではなく、最悪の事態に備えて政治制度を構築することを明言している。『憲法典』で簡潔に述べているように、民主政体は「信頼は最小化」され、「不信と疑いは最大化」された制度を持つのである(CC 118)。

#### 5.1.9 私益追求は民主政体をだめにするか

ベンタムの自己優先原理の想定が功利主義を掘り崩すことがない(第1章参照)のと同様に、民主政体の理想を掘り崩すこともないという点は繰り返し強調する必要がある。SR・レトウィンが述べているように、ベンタムにおいては「民主政体は道徳がより純粹であることに依存していない。それとは正反対で、人々が自分の私益を追求しようとするがゆえに、みながみなを抑制することになる」(Letwin 1965: 160-1)。つまり、ベンタムの構想する代議制民主政体は、統治者の善意に頼るのではなく、自己利益に訴える制度なのである。私益を追求する人々は、民主政体が私益をよりよく促進する制度であるなら、君主政体やそれ以外の政体よりも民主政体を選ぶであろう。私益を追求する個人が、他人の利益を犠牲にして自分の利益だけを促進しようとする代議員を選び出せるということはあるそうにないため、その個人は自分の利益だけでなく他人の利益をも促進する見込みが高い代議員を選出できるよう、他人と協力するであろう。私益を追求する人々は他人と協力するための動機を十分に持っている。それゆえ、ロー



ゼンが述べているように、「利己主義は公益を促進する行為の妨げにはならない」のである(Rosen 1983: 23)。

ここまでを要約すると、ベンタムは、民主政体と功利主義の間に次のような意味で必然的な結びつきを見ていた。すなわち、代議制民主政体こそが利益結合指令原理の実現 統治者も被統治者も含めて、私益を専ら追求する人々が共同体の最大幸福を促進するような仕方で私益を追求することを実現するための最善の政体だという意味で、である。ベンタム自身の「一人は一人として数え、何人も一人以上として数えない」<sup>101</sup>という格言にあるように、功利原理は人々の利益を公平に扱う。しかし、他人の利益を考慮しなければ自分の利益を促進することが難しい一般の人々に対してであればともかく、公益を犠牲にして私益を追求する権力を持つ統治者に対して、自分の利益を他人の利益と等しいものとして扱えと述べることは、いささか無理がある。そこで、専ら私益を追求する統治者に公益を追求させるために、すなわち功利原理に従うように行わせるために、常に利益の一致があるように厳格な諸条件を設定することが必要となる。ベンタムはこうした諸条件がなければ、民主政体であっても腐敗や悪政は防げないと考えていた(*FP* 25-6)。そこで次の二つの節では、悪政に対する安全策の主な二つである公開性と選挙制度について見ることにする。これらの条件は、ベンタムも民主的功利主義がどのように構想されているかに光を

---

<sup>101</sup> J・S・ミルの『功利主義論』(ミル 1979: 527 注)にあるこの格言は、長い間ベンタム自身の著作からは見つけることができなかったが、最近、スコフィールドが原典に当たると思われるものを『訴訟証拠の理論』(これはJ・S・ミルが編集したものである)から見つけた。そこには、'Every individual in the country tells for one; no individual for more than one.' (*B* vii 334)とある。

当てるものである。

## 5.2 公開性と世論

公開性 *publicity* と世論 *public opinion* に対するベンタムの信頼は、表現の自由に対する J・S・ミルの信念と同じくらい強く、情熱的であった。実際のところ、ベンタムの考えでは、民主的でない国々においては公開性および世論は悪政という病気に対する「唯一の治療法」だと考えており(SAM 25; Dinwiddy 1989: 78)、また『憲法典』においても公開性に重要な地位を与えていた。この点について詳しく論じる前に、まず「悪政に対する安全策」という言葉について解説し、次に公開性と「世論法廷」(Public Opinion Tribunal)に関する考えがベンタムの思想においてどのように生まれてきて、それらが悪政に対する安全策としてどのように働くと考えるに至るようになったのかについて簡潔に見ることとする<sup>102</sup>。

### 5.2.1 「悪政に対する安全策」について

本論文第 3 章では、ベンタムが自然権という言葉を用いて道徳的議論を行なうことを批判したと述べたが、続く第 4 章で見たように、彼は「自由」や「権利」といった言葉の代わりにセキュリティという言葉キーワードとして、リベラルな社会制度を描いてみせた。この言葉は彼が政体論を論じるさいにもキーワードとなっている<sup>103</sup>。

ベンタムによれば、フランスの人権宣言のような権利文書の目的は、被統治

---

<sup>102</sup> 世論法廷という考えについて最も詳しく論じているのは、ローゼンである(Rosen 1983: Ch. 2)。他に、スコフィールドの論文も有用である(Schofield 1990, 1991-2 and 2001)。簡単にはディンウィディのものを見るとよい(Dinwiddy 1989: Ch. 6)。

<sup>103</sup> 『憲法典のための第一諸原理』では、‘securities’は‘means of security’と言い換えられているため、「安全策」と訳した(FP 27)。永井(2003)は「悪政に対する安全保障」と訳している。

者である人民に、悪政に対するセキュリティ(security against misrule)を与えることである(SAM 23 note a)。しかし、安全策(securities)という言葉ではなく権利という言葉を使うことによって、第 3 章で述べた、道徳の議論と法の議論の混同が生じる。ベンタムの考えでは、権利は法がなければ存在しないものであるが、仮に自然法のような想像の法によって自然権が生じると主張したとしても、どのような権利が存在するかは各人に任されてしまうため、道徳について合理的議論ができない。他方、実定法と法的権利に関して言えば、法律と法的権利は統治者が変更できるものであるため、統治者は法律を変更することによって国民の権利を侵害せずに悪政を行なうことができってしまう(SAM 23-4 note a)。それゆえ、「自然権」や「法的権利」を保障せよと主張するよりも、「悪政に対する安全策」(securities against misrule)を設置せよと主張する方が同じことを明確な仕方ですべて述べることはできるとベンタムは主張している(ibid.)<sup>104</sup>。

また、このフレーズは功利原理とも明示的に関係している点も重要である。というのは、悪政(misrule)か良い統治(good rule)かの基準となるのは、功利原理だからである。すなわち、最大多数の最大幸福を目的とする統治が良い統治であり、少数の統治者の幸福だけを目的とする統治が悪政と呼ばれる(FP 245-6)。また、最大多数の最大幸福という統治の目的を達成するための主要な手段は、公職者の適性を最大化し、政府の費用を最小化することだとされる(FP 3)。

---

<sup>104</sup> レトウィン(Letwin 1998: 147)も同じ箇所を引用して「ベンタムの反論を招いたのは、自然法論者の主張したことに対する意見の不一致ではなく、具体的な内容に対する明確な指示がない言葉に対する反感だった。(中略)。実際、ベンタムにとっての「悪政に対する安全策」は、他の者にとっての「自然権」とほとんど同じように使われていた」と述べている。

このような理由から、「悪政に対する安全策」という言葉がベンタムの後期の政体論では非常に重要な位置を占めている。ベンタムは公職者の道徳的適性や知的適性を保証し政府の費用を最小化するための具体的な安全策について多くのことを述べているが<sup>105</sup>、本論文ではすでに述べたように、公開性の議論と、代議制の議論に絞って論じる。

### 5.2.2 ベンタムの思想における「公開性」と「世論法廷」の展開

ベンタムは、『序説』の「道徳的サンクション」の説明に以下の注を付けて、道徳的サンクションと世論との関係を示唆している<sup>106</sup>。

民衆的(popular)[サンクション]と呼んだほうが良いだろう。その方が、それ[サンクション]を構成する原因がよりはっきりと示されるからである。同様に、世論 フランス語では *opinion publique* という、より知られているフレーズとの関係もよりはっきりと示される。世論とは、最近それについて多くのことが語られ、それによって多くのことがなされた守護的な力(tutelary power)に与えられた名前である。(IMPL 35 note b)

次に、フランス革命前夜にフランスの三部会に向けて書かれた『議会手続論』(Political Tactics)で、ベンタムは議会の公開性(publicity)を主張している(PT 第 2

---

<sup>105</sup> スコフィールドは、特に重要な安全策として、(1)公開性、(2)単一責任者制(single-seatedness)、(3)行政登用試験、(4)行政ポストのオークション、(5)出席の保証の五つを挙げて説明している(Schofield 1991-2: 52-59)。

<sup>106</sup> 『序説』は1780年にはほぼ完成されていたが、出版されたのは1789年である。この注がつけられたのは1789年1月とある(IMPL 35 note 2)。なお、道徳的サンクションについては第1章の表6を参照せよ。

章「公開性について」)<sup>107</sup>。ここではすでに世論を法廷(tribunal)になぞらえる表現が出てくる(‘the popular tribunal’ in *PT* 35; ‘the tribunal of public opinion’ in *PT* 144)が、それが果たす機能については十分に説明されておらず、また議会との関連でのみ語られている。この論考における力点は世論ではなくむしろ公開性にある。

1802年に出版されたデュモン編の『民法と刑法の立法理論』の第4部第21章「権威の濫用に対する一般的予防」<sup>108</sup>の第8章「出版の自由」、第9章「法律や行政的行為の根拠となる理由や事実の出版」(*TL* 458-461)においては、公開性と出版の自由を通じて啓蒙された世論が政治の改善に役立つという基本的構造が提示されているが、『議会手続論』と同様、まだ世論の役割についての詳しい検討がなされておらず、民主政体との関係も述べられていない<sup>109</sup>。

1820年代、ポルトガル、スペイン、ギリシア、南米諸国の独立運動に伴う法典化の動きを受けて、『憲法典』(*CC*)、『憲法典のための第一諸原理』(*FP*)、『悪政に対する安全策』(*SAM*)が執筆された。世論法廷が主題的に取り扱われるのは、『憲法典』(ch. 5, secs. 4-6)、『憲法典のための第一諸原理』所収の「公職の経済

---

<sup>107</sup> ハーバーマスが『公共性の構造転換』(ハーバーマス 1994: 140)で依拠しているのはこのテキストである(「ジェレミー・ベントムが[フランス]立憲議会の要求のために一書を草したが、これは公論と公共性の原理との連関を、はじめてモノグラフィー的な形で解明したものであった」)。また、publicity という語は17世紀末にフランス語から借用して英語になった(翻訳 38 ページ)。public opinion の OED 初出は1781年になっている(同 134 ページ)。19世紀までの世論の歴史についてはハーバーマス(1994)の第2章、岡田(2001)第2章などを参照のこと。

<sup>108</sup> ‘General Precautions Against The Abuse of Authority’ (*TL* 449; *B* i 570ff) この題名は次の『悪政に対する安全策』*Securities against Misrule* を思わせる。

<sup>109</sup> さらに、検閲の有害性については *TL* 366-371、新聞を通じての世論の啓蒙については *TL* 442-3 を見よ。

性」の第9章および「憲法典の理論的根拠」第5章、『悪政に対する安全策』の「予備的説明」(Preliminary Explanations)である。『悪政に対する安全策』は君主政において悪政を防ぐ唯一の手段として公開性と世論法廷の役割が述べられているほか、公開性と新聞の役割も詳細に記述されており、本論文の以下でも詳述される。なお、これらと同時期に書かれた「出版と公開討論の自由」(B ii 275-97)はスペインで翻訳され出版される予定だった書簡で、興味深い題名ではあるものの、内容は上の『民法と刑法の立法理論』に近く、出版と集会の自由の有益性とその抑圧の有害性が説かれているのみである。

### 5.2.3 後期思想における「公開性」と「世論法廷」

『悪政に対する安全策』においては、君主とその官吏による悪政に対する(唯一の)チェックとして、世論がどのように機能するかが説明されている。まず、ベンタムは悪政を病気に喩え、殺人や投獄、公金の無駄遣いや検閲などの形でその症状を表すと述べる(SAM 26)。しかし、この病は法的手段によっては治療される見込みは低い。というのは、法は統治者の手にあるからである。そこで、政体を根本的に変える以外の唯一の治療法は世論の力を用いることであり、そのさい公開性はこの力を用いるために不可欠の条件になる(SAM 27-8)。そこでローゼンが簡潔に述べているように、「公開性が、統治者の行為と人民の意見の双方に与えられることにより、世論が統治者に対する判事として働き、このような仕方、統治者に対する統治を行なう」(Rosen 1983: 25)のである。

このように、ベンタムは情報公開に基づいた世論の健全な働きが悪政に対する主たる安全策だと考えていた。しかし、世論についての彼の理論はこれで終

わりではない。彼はさらに世論と司法について興味深い比較を行い、世論を「世論法廷」と名づけた<sup>110</sup>。

この機会に世論という名前を用いるにあたり、さらに進んで法廷(tribunal)という語を付け加える必要がある。世論の法廷(the Tribunal of Public Opinion)、あるいは短く世論法廷(the Public Opinion Tribunal)と言うべきであろう。(SAM 28)

ベンタムは続けて、「たしかに、このように語ることは何らかの仕方でフィクションの言語を使うことになる」と述べている(ibid.)。「フィクション」であるかも知れないが、ローゼンも言うようにこのアナロジーは世論の性質と機能の特徴づける上で非常に有用だと思われる(Rosen 1983: 27)<sup>111</sup>。以下では、ベンタムの世論法廷の主な特徴を、とくにその構成と機能に焦点を合わせて説明する。

---

<sup>110</sup> 「世論裁判所」でも良いが、中曽根康弘元総理大臣が用いている「歴史法廷」(中曽根 2004)という表現に合わせて「世論法廷」とした。中曽根氏の「歴史法廷」も言葉の上ではベンタムの「世論法廷」とよく似た発想と言えるが、基本的に歴史の裁き、世論の裁きは政治家の決断とは無縁であるという立場を取っており、世論によって統治者をチェックしようとしたベンタムとは対極にあると言える。「歴史の法廷がどう裁こうが、政治家は目の前の現実に対処していかなければなりません。……。翌日の新聞に踊る大きな批判記事の活字など、たいした問題ではなく、この国の将来は自分の決断ひとつにかかっている……」(中曽根 2004: 17-8)。

<sup>111</sup> 西尾氏(1994: 198)は「ローゼンも、『ベンサム』の世論法廷という構想は、全く不明瞭であるといわざるをえない」と指摘しつつ、『ベンサム』の用語法によるならば、世論法廷はたとえそれが有用であっても、一つのフィクションである』とさえ述べている」と紹介している。しかし、ローゼンの原文では、第一の文は‘Admittedly, Bentham’s conception of the Public Opinion Tribunal, on which reform depends, is not altogether clear.’(Rosen 1983: 39)とあるから、「完全には明らかではない」であり、全体否定ではなく部分否定である点に注意すべきである。また第二の文は、ローゼンがベンタムの世論法廷を批判的に論じているように見えるが、原文は‘In Bentham’s terminology, the Public Opinion Tribunal is a fiction, though a useful one.’(Rosen 1983: 27)であり、「フィクションだが有用だ」というのはベンタム自身の発言を敷衍したものであり(SAM 28)、ローゼンがベンタムの理論を「フィクションだ」と批判しているわけではない。ベンタムのフィクション論については誤解が多いように思われるが、本論文では詳しく論じることはできないため、Ogden (1932), *De l’ontologie*などを参照されたい。

世論法廷という考えは、容易に推察できるように、司法とのアナロジーから来ている。ベントムは立法府と司法府の関係と、国民と世論法廷との関係が基本的に等しいと述べている(CC 35)。ただし、司法では法的サンクションが用いられるのに対し、世論法廷では道徳的サンクションが用いられる(SAM 272)。このように、世論法廷はあくまで司法的な役割が与えられており(Rosen 1983: 39; Ben-Dor 2000: 141)、ルソーの直接民主政のように立法の役割を果たすわけではない(岡田 2001:54; ハーバーマス 1994: 137-9)。

ベントムが世論法廷について「統治権力の邪悪な使用に関しては、それは唯一のチェックであり、有益な使用に関しては、不可欠な手助けとなる」(CC 36)と述べているように、世論法廷は大きく分けると、世論の監視と圧力によって統治者の腐敗を防ぐという役割と、正しい(=最大幸福に適った)政策の形成に益するという役割の、二つの役割を持つと言える。さらに彼は、世論法廷の機能を四つに区別して、表 11 のように説明している。

表 11: 世論法廷の四つの機能 (CC 37; cf. SAM 60ff)

- |    |  |  |
|----|--|--|
| 1. | <u>統計的、すなわち証拠を提供する機能</u> (statistic or Evidence-furnishing function) | 公益に影響を与える人や制度について判断を下すための事実を提供する機能         |
| 2. | <u>批判的機能</u> (censorial function)                                    | 公益に影響を与える人や制度について是認、否認の判断を下す機能             |
| 3. | <u>実効的機能</u> (executive function)                                    | 道徳的サンクションを用いて、法の許す範囲内で問題の人物に良い行い、悪い行いをする機能 |
| 4. | <u>改善案指摘機能</u> (melioration-suggestive function)                     | これは、法や制度の欠点に関して改善案を提案する機能                  |



『憲法典』においては世論法廷が明示的に国民の役割として、つまり政体の一部をなすものとして、認められている(CC 35)。世論法廷の成員は、基本的に共同体の成員すべてである。ベントムは次のように説明している。「どの政治的共同体でもよいが、たとえば大英帝国を例にとろう。統治者も被治者も含め、大英帝国に属するすべての人々の総体によって、世論法廷は構成されるだろう」(SAM 57)。この法廷から例外的に除外されているのは、参加することが實際上不可能な特定の年齢以下の子どもである(ibid.)。それゆえ、投票権を持った人々だけでなく、当時投票権を持たなかった女性や植民地の住人も含まれており、さらに『憲法典』では、「どんな問題であれ、当の問題に関心を持つ、あらゆる共同体における成員すべて」も含むと述べている(CC 35; cf. FP 57)。このように、世論法廷は非常にインクルーシブなものとして捉えられている。

この集合体が常設の委員会、すなわち「総会」(General Committee)を構成しており(SAM 59)、総会は「特定の政治的な事柄に関して実際に関心を抱く人々の総体からなるさまざまな小委員会からなる」(ibid.)。このような小委員会の例としてベントムは以下のものを挙げている。一般監督委員会(General Superintendence)

これは新聞の編集者が委員長であり、読者と記者が委員である。司法委員会　これは、それぞれの裁判における公聴者や陪審員によって構成される<sup>112</sup>。  
宗教委員会　これは聖職者による説教を聞きに教会に来る人々によって主として構成される(SAM 60)。また、別のところでは、行政の各機関とやり取りのあ

---

<sup>112</sup> ベントムが司法において陪審をどう位置づけているかについては、本章の第3節を参照せよ。

る人々、公開政治討論の参加者、政治的な劇の聴衆、政府の行為や発言について議論・論述・思考するあらゆる人々も小委員会(小法廷)として挙げられている(CC 35-6)。このように、世論法廷は多元的な構造を持つものとして構想されている。

これらの世論法廷の小委員会の中でも、ベンタムが強調しているのは新聞の役割である。新聞についての彼の議論は、「新聞礼賛」といってもよいほどである<sup>113</sup>。たとえば彼は次のように書いている。「[新聞という]この手段に、世論法廷の適切な一機関を見ることができるとばかりか、常に活動している唯一の可視的な機関を見ることができる」(SAM 45)。「政治新聞の編集者は、[世論法廷の代表者とみなすことができる政治について発言している人々の中でも]常に活動している唯一の者であるため、いわば代表者の代表者である 王たちの王であり、主人たちの主人である」(SAM 59-60; cf. *ibid.* 45-6, CC 35-6)。ベンタムによれば、新聞は多くの人々に届くため、非常に大きな影響力を持ちうるが、最大多数の最大幸福に資するために、いかなる新聞もその普及を広めるために次の六つの性質を持つべきだと論じている。(1)出版の定期性、(2)出版頻度の高さ、(3)内容の多様さ、(4)安さ、(5)不偏不党性、(6)中庸(SAM 46)。とりわけ、彼が関心を持っていたのは不偏不党性で(SAM 48)、彼は新聞の不偏不党性を保つためにいくつかの方策を提案している。そのうちの最良のものは、「新聞の所有者が、意

---

<sup>113</sup> ベンタムはとりわけ英国の新聞を気に入っていた。「すべての新聞の中で、英国のものが群を抜いて有益である。その次には、米国(the Anglo-American United States)のものがよい。これらに比べると、フランスのものはほとんど価値がない。それ以外の国々の新聞は、すべてを合わせても、まったく価値がない」(SAM 52)。彼の存命中の英国における新聞のあり方については、ハンバーガー(Hamburger 1963: 58-9)を見よ。

見の相対立する二人の編集者を雇うこと」だと述べている(SAM 48-9)。また、ベントムは政府が新聞に税(スタンプ税)を課して歳入を得る慣行に対しては、「最悪の財源」として批判していた。というのは、「すべての税は禁止として働き」、課税の結果として生じる値上がりは発行部数を抑制するからである(SAM 52)。

このように、市民は新聞を読んだり陪審に参加したり政治劇を見たりすることを通じて、世論法廷の一員として積極的に政治に参加することが期待されている。これは、「イギリス人民は自由だと自分では考えているが、それはとんでもない誤解である。彼らが自由なのも、議会の構成員を選挙する期間中だけのことで、選挙が終わってしまえばたちまち奴隷の身となり、なきに等しい存在となるのである」(ルソー 1966: 312)というルソーの有名な文句とは一致しない。ベントムの考えでは、市民は選挙のないときでも積極的に政治に参加することが期待されているのである。リーバーマンは、ベントムの討議民主主義的側面を強調し、彼の立法理論の背後にあるのは「商人の国」(すなわち経済人)だけではなく、「新聞読者の国」(すなわち政治人)への強いコミットメントも見て取れると主張している(Lieberman 2000: 134)。

#### 5.2.4 最大の安全策としての公開性

以上が世論についてのベントムの理論の説明である。次に公開性であるが、悪政に対する安全策として、公開性は彼の理想の政府においてはあらゆるところで機能する。たとえば、立法府の議員が行う就任宣言は、「立法府と他の統治権力が構成権力[国民]に、世論法廷によって行使される道徳的サンクションの力を通じて、最も効果的に従属させるため」に行われる(CC 134)。最大限の公開性

は司法においても必要とされる(もっとも、ベンタムはこの領域に関してはプライバシーの観点からある程度の秘密性(secretcy)が必要なことを認めている)<sup>114</sup>。

司法においては、公開性がなければ、正義はない。どのような法であれ、法をしかるべく執行し有効性を持つためのいかなる適切な安全策もない。司法の扉が常に閉じられているところで正義が目的とされているということはありません。そのような制度の目的は 制度を作りそれを手中としている裁判官あるいは専制君主あるいはその両者の 特定かつ邪悪な利益のために、裁判を受けるすべての人の普遍的な利益を犠牲にすることである。(SAM 252)

また、行政情報に関しても、徹底した記録と開示が、法と世論法廷が適切に機能するために必要だと論じられている。ただし、軍事・保安・外交などに関して必要であれば情報を(時限的に)非公開にすることができるとされる(CC 159-167)。さらに、政府の建築物にパノプティコンの建築原理を適用することにより、ちょうど看守が囚人を監視するように、市民が大臣を監視することができるようにすべきだという提案もなされている(CC 445-9)。

当然であるが、世論法廷が有効に機能するためには情報の自由な流通が不可欠である。世論法廷において新聞の果たす役割が大きくなれば、政府の情報開示と出版の自由が保障されていることはなおさら重要だと言える。ベンタム

---

<sup>114</sup> また、ベンタムは、世論が成熟していない不寛容な社会においては、特定の宗教的信念や性的嗜好を公表しないことが功利主義的に正当化されると論じている(FP 290)。ロングやベン＝ドールは世論法廷の議論から徹底した監視社会をベンタムが構想していたと論じているが(Long 1977: 199-202; Ben-dor 2000: 196-7)、スコフィールドも述べているように(Schofield 1991-2: 56; cf. Schofield 1990: 107)、世論法廷はあくまで政府の監視のために用いられるのであり、私人のプライバシーの削減やマイノリティの抑圧を含意するものではない。

は出版の自由を抑制しようとすることを「憲法に反する行為」として激しく非難している(CC 40-41; cf. SAM 72-3)<sup>115</sup>。しかし、たとえ政府の情報公開と出版の自由が憲法によって保障されていたとしても、新聞の健全性あるいは質をどう保つかは課題として残るように思われる。

### 5.2.5 公開性はどうやって実現されるか

ベンタムは秘密性が一種の力であり、不正の温床であることをよく承知していた。また、他人に見られることが、それだけでサンクションとして働くことも承知していた(「見られることが徹底していればしているほど、われわれはより善く振舞う」(PL 277))。しかし、秘密性が力だとすれば、なぜ権力者がそれを手放して公開性を原則にしようとするのがありうるのだろうか。完全な公開性を伴った代議制民主政体は実現すればすばらしいが、どうやってそこにたどり着くかが問題となりうる。ベンタムはあるところで、君主から「譲歩を得ることの……大きな困難」を認めながらも、公開性は臣民だけでなく君主にとっても利益になると論じている(SAM 25)。しかし、また別のところでは、ベンタムはその困難さを認識して、次のように述べている。

民主政体以外のあらゆる統治において、少数の支配者の利益は一般の利益と対立する状態にあり、その結果、民主政体以外の統治においては、官吏たちは世論法廷を味方としてではなく、敵対勢力として見ることになる。(SAM 72)

この「敵対勢力」としての世論法廷を恐れ、非民主的政府はあらゆる手をつく

---

<sup>115</sup> 民主政体ではない国でどのように出版の自由が保障されうるかについては、Schofield 2003 を見よ。

して世論の健全な機能を妨害しようとする(ibid.; cf. Schofield 1990: 105)。このような利益の衝突を克服することができないため、ベンタムは民主政体以外のあらゆる統治形態における完全な公開性は不可能だと考えた。統治者は公開性にコミットするよう強制されなければならない、そのためには政府は民主的なものでなければならない<sup>116</sup>。そこで、次節では、悪政に対するもう一つの主要な安全策であり、また十全な公開性を保障するのに役立つとされる、代議制度について、『憲法典』を中心にみることにする。

### 5.3 代議制度

以下では、最初にベンタムの代議制民主政体における政治制度が簡単に説明され、次に彼の民主政体論が功利主義に対して持つ含意について検討する<sup>117</sup>。

#### 5.3.1 選任権力と運営権力

『憲法典』においてベンタムが構想している民主政体は、四つの権力(authority or power)からなる。すなわち、選任権力(the Constitutive)、立法権力(the Legislative)、行政権力(the Administrative)、司法権力(the Judicatory or Judiciary)である(CC 26)<sup>118119</sup>。選任権力と対比して、残りの三つの権力は、運営権力(the Operative)と

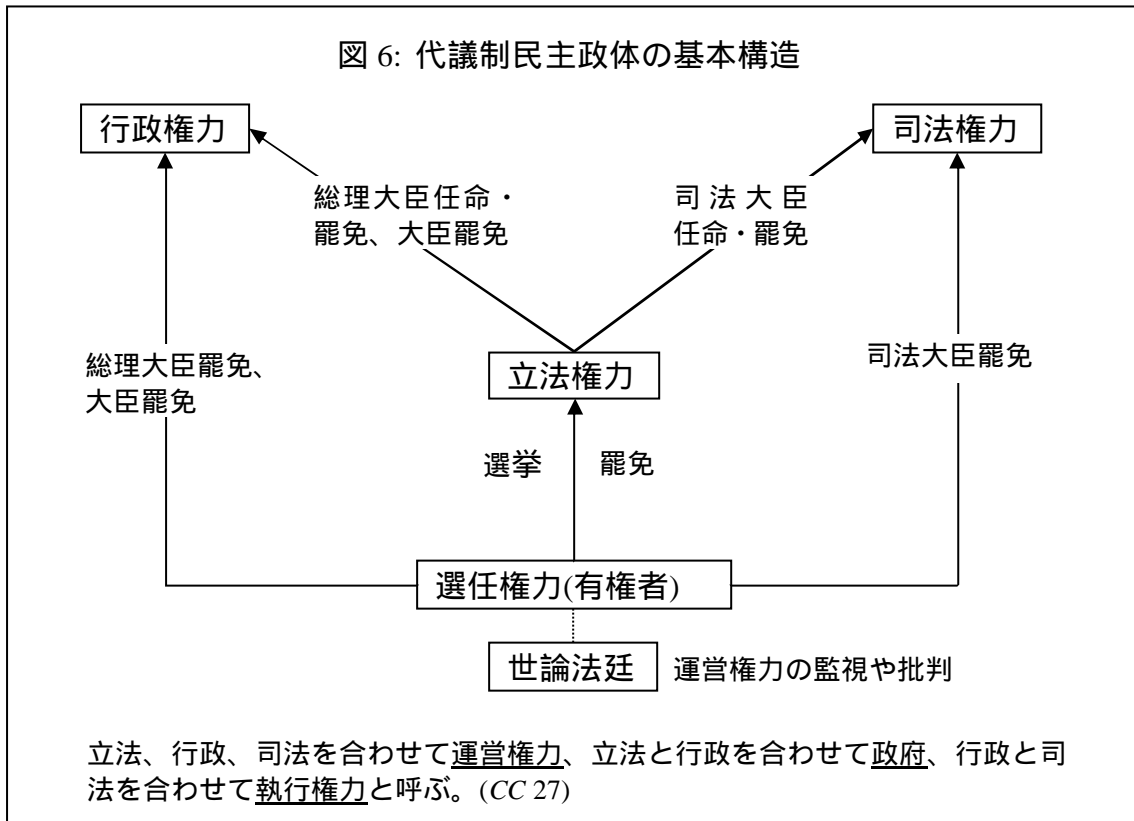
---

<sup>116</sup> 「明らかに、ベンタムは最終的に、完全な公開性は……代議制民主政体においてのみ実現できると考えた。その結果、彼は、そのような政体を、統治の正しく適切な目的である最大多数の最大幸福を促進すると当てにできる唯一の統治形態として唱道することになった」(Schofield 2001: 20)。ディンウィディも、ベンタムが『悪政に対する安全策』を書いたころには代議制民主政体でなければ悪政をしっかりと防げないと考えるに至っていたと述べている(Dinwiddy 1989: 79)。

<sup>117</sup> ベンタムの民主政体の制度についてのより詳述な説明についてはローゼン(Rosen 1983: Ch. 8)を見よ。

<sup>118</sup> 西尾(1994)では‘the constitutive’は「制定権力」と訳されているが、この権力は以下で見られるように代議員や大統領を選任する有権者によって構成されており、彼らは直接に法を制定するわけではないので、「選任」「任命」と訳す方が適切だと思われる(cf. FP 6)。選任権力を

呼ばれる(CC 27; SAM 224)。以下で見るように、選任権力はさまざまな仕方でも  
 営権力を厳格に統制している(図 6)。



四つの権力をさらに詳しく説明する。まず、主権は人々の手にある(CC 25)。  
 より正確には、「選任権力」を構成する有権者が、この政体における究極の権力  
 を持つ(CC 29)。女性、子供、読み書きのできない人々、在留外国人は投票権を  
 持たないが、世論法廷に参加することが期待されている(CC 29, 35)<sup>120</sup>。有権者は

---

持つ人々がそれぞれの選挙区において「選挙人」(constituents)となる(FP 37)。

<sup>119</sup> これらの権力は、地方の立法権力(the sub-legislative)や行政権力(the sub-administrative)と対比して、国レベルの最も高次の権力を指すときは最高立法権力(the Supreme Legislative)や最高行政権力(the Supreme Administrative)のように呼ばれる。たとえば最高立法権力と下位の立法権力の間にも依存関係がある(CC 42)。

<sup>120</sup> ベンタムは理論的には女性も投票権を持つべきだと考えたが(ex. FP 97-99)、当面の目標としては男性の選挙権の拡大を訴えることが現実的であったため、女性の選挙権については積極的に主張しなかった。より詳しくはローゼン(Rosen 1983: 131-2)やディンウィディ

選挙を通じて代議員を選び出す(CC 26)<sup>121</sup>。有権者は大臣のような役人を直接選ぶことはできないが、必要ならばリコールによって役人を解雇したり罰したりすることができる (CC 29, 31-2, 33)。

次に、立法権力であるが、立法権力は「万能」(omnicompetent) すなわち、いかなる制限もなく、法を制定できるとされる(CC 42, 45)。だが、同時に立法権力は選任権力の意志に依存している(CC 42)。というのは、有権者はもし代議員たちが公益に反する仕方で行為していると考えた場合には、リコール的手段を用いて解職したり罰したりすることができるからである(CC 45)。各選挙区は一院制の議会に一人の代議員を選出し、代議員は選挙区の人々の利益を代表するものとされる(CC 30, 43-4; Dinwiddy 1989: 81)<sup>122</sup>。議会は特別な理由がない限り、常に公開で行なわれる(CC 56)。立法権力の重要な機能には、法律を制定すること以外に、行政権力の長である総理大臣(prime minister)と司法権力の長である法務大臣(justice minister)を選ぶこと(CC 26)、また必要な場合には刑罰を与えること(CC 26, 111)が含まれる。これによって立法権力は執行権力(the Executive, 行政

---

(Dinwiddy 1989: 82)を見よ。英国で女性の選挙権が認められたのは1918年であり、このときも男性には満21歳以上のすべての者に投票権が与えられていたのに対し、女性には満30歳以上の者にしか選挙権を与えられていなかった。英国で女性が男性と平等の選挙権が与えられたのは1928年のことである。なお、世論法廷については本論文の5.2を見よ。

<sup>121</sup> 選挙制度については、『憲法典』と同時期に書かれたが『憲法典』には加えられなかった『急進的改革法案』(*Radical Reform Bill*, in B iii 558-97)に詳しい(両者の関係については『憲法典』のローゼンによる解説を見よ(CC xxv-xxvi))。ベントムは其中で、英国の下院の急進的な改革案として、主に議会の腐敗を防ぐという観点から、秘密投票、(男子)普通選挙、一票の重みの平等、年次選挙を主張している(B iii 558-562)。

<sup>122</sup> ベントムの考えでは、選挙区の人々の利益と国家全体の利益が衝突するとき、代議員は国家の利益を主張してもよいが、選挙区の利益のために投票すべきだと論じている(CC 43-4)。この点についてはローゼンも見よ(Rosen 1983: 176-7)。この考え方は、代議員は善意を持って行為するのではなく、(選挙区の利益を満たすことによって得られる)自分の利益に従って行為することを容認している点で、理論的に一貫していると言える。



権力と司法権力を指す)に対する優位を保つとされる(CC 42)。

第三に、行政権力は、総理大臣をその長として、立法権力の作る法令に従って政府を運営する(CC 26)。各省の大臣<sup>123</sup>は総理大臣によって任命され(CC 149)、各省のそれ以外の役人は「資格裁判所」(the Qualification Judicatory)によって作成された「任命可能者リスト」(the Locable List)の中から選ばれる(CC 316)<sup>124</sup>。総理大臣の任期は四年で、立法権力によって選出され、立法権力および有権者による罷免が可能である。大臣は終身制であるが、総理大臣、立法権力、有権者による罷免が可能である(CC 31-2, 150, 365)。

最後に、司法権力は、法務大臣を長とする権力である。総理大臣と同様に、法務大臣は立法権力によって任命され、終身制であるが、立法府あるいは有権者によって解任されることがありうる(CC 26, 32)。法務大臣は司法権力に属するすべての裁判官を任命し、必要ならば解任することができる(Rosen 1983: 160)。ベンタムの司法制度についての特徴的な考え方は「擬似陪審制」(the quasi-jury)の導入である(Rosen 1983: 155ff)。英国の陪審のように、擬似陪審は有権者から選ばれた陪審員からなるが、英国の制度とは異なり、判決は行わず、裁判官に意見を述べるだけである。基本的な考え方は、陪審員は(5.2 で述べた)世論法廷

---

<sup>123</sup> ベンタムは以下の 13 の大臣(および省)を構想している(CC 172; CC xxiii)。選挙大臣、立法大臣(法案を起草したり、法典の整合性を保つ)、陸軍大臣、海軍大臣、予防任務大臣(Preventive Service Minister: 犯罪や災害の予防を行う)、国内通信大臣(Interior Communication Minister)、貧困救済大臣(Indigence Relief Minister)、教育大臣、国土大臣(Domain Minister)、保健大臣、外務大臣(Foreign Relation Minister)、通産大臣(Trade Minister)、財務大臣(Finance Minister)。ベンタムの官僚制の研究者ヒュームによれば(Hume 1981: 223)、1823 年の時点ではベンタムは 11 大臣で構想していたが、1824 年に保健大臣、1826 年に通産大臣を加えた。

<sup>124</sup> 任命可能者リストに掲載されるためには、「知的適性」を保証するための行政登用試験を受けなければならない。詳しくはスコフィールドやローゼンを参照せよ(Schofield 1991-2: 57; Rosen 1983: 137-8)。

の小委員会として裁判に参加しており、裁判官が考慮に入れることのできる意見を表明する、というものである。

### 5.3.2 主権者への従属

以上が、ベンタムが構想した民主政体の基本構造に関するごく簡単な説明である。一瞥した限りでは、ベンタムの構想は米国や英国や日本といった今日の民主主義国家が採用している制度とあまり変わらないように思われる。しかし、スコフィールドも強調するように(Schofield 1991-2: 50-52)、この制度は権力間の従属関係が非常に明確であることが特徴的である。図 6 を見れば明らかであるように、立法権力は執行権力を統制しており、立法権力自体は「万能」であるものの、有権者で構成される選任権力、およびそれを含む一般人によって構成される世論法廷によって統制されている。これは今日の民主政体に特徴的な「均衡と抑制」(checks and balances)という考え方とは異なっている。この均衡と抑制の考え方は、モンテスキューやブラックストーンが賞賛した英国の混合政体、あるいはさらに時代をさかのぼれば元老院と平民会の力のバランスによって成り立っていたローマの共和政体にも見られたものである。しかし、ベンタムは混合政体に見られるバランスは不安定であり、君主や貴族の邪悪な利益によって容易に腐敗すると考えており(FP 208-9)、また二院制議会を用いたバランスの考え方も、不要な遅滞や複雑さや費用を生み出すだけで人民の利益にはならないと考えて一院制を提案していた(FP 101ff)。ベンタムの民主政体において悪政に対する安全策として機能するのは均衡と抑制ではなく、政府が主権者である人民に完全に従属していることである。これは、政府を人民の責任ある代理人

として行為させるという考え方である。彼は次のように述べている。

この大規模な場合における代理行為(agency)の事例を、個人の規模における代理行為の事例と(中略)比較してみるとよい。ある人が自分の活動の一部の管理を任せるために代理人を指名したあと、本人の利益を満たすためになされる必要のある行為を邪魔したり、遅らせたり、最終的に行なわれなくさせたりするような権限を持つ副代理人(sub-agents)を任命する権限を代理人を持っていた方が、本人の利益がよりよく満たされると誰が考えるだろうか。しかも、本人がそのようにして生み出された障害を取り除く権限を与えていないとしたらどうだろうか。(SAM 227)

ベントムは、代理人が本人の意思に反して行為することを本人が進んで認めるというような理不尽な想定は、個人レベルではありえないと述べている。そこで、「最も個人的な管理においてだけでなく最も広範な公的な管理においても、疑いのない功利性を持つ原理として、絶対的ですからすべての領域に渡る従属性(dependence)の原理 すなわち、すべての代理行為者(agents)が共通の本人(principal)に従属する原理」(SAM 228)をベントムは主張している。このような従属性が重要であることは、人々は私益を優先するという基本的な前提を想起すればわかる。5.1 ですで見たとように、統治者は一般の人々よりも権力を持っており、人間本性がそのようなものだとなれば、彼らは当然公益を犠牲にしても自分や仲間のために利益を促進しようとするだろう。これを防ぐためには、最大の公開性と世論の十全な活動を保障するだけでは十分ではない(いずれにせよ非民主的政府では成立しそうにないが)。人々が選挙によって統治者を選び出

し、場合によっては解任することができないかぎり、人々は統治者が自分たちの利益を考慮に入れてくれるものと期待することはできない。

従属性の原理というこの安全策の意義は、次のように理解することができる。各人は自分の利益についての最善の判定者であるという前提をベンタムがどの程度受け入れていたかは研究者の間で議論になるが(Crimmins 1999: 756)、彼は少なくとも、次の発言をした JS・ミルと同様に、自分の利益に最も関心があるのは自分自身だと考えていたと思われる。「当然の弁護者がいない場合には、排除された人々の利益は無視される危険があり、彼らの利益はたとえ考慮されるとしても、権力と直接的な関係を持つ人々の利益とはまったくちがった目で見られる」(Mill 1993: 225; ミル 1979: 395; cf. *IPML* 244)。もし本人が自分の利益のために弁護することができないのであれば、次善の策は本人の代わりに責任を持って利益を代弁する忠実な代理人を持つことであろう。しかし、代理人自身も私益を優先する傾向にあると想定すべきであるから、忠実な代理人を得るためには、代理人の利益が可能な限り本人の利益と一致するようにする必要がある。そこで、従属性が重要になるのである<sup>125</sup>。

また、従属性の考えは、「権力」という点からも理解することができる。どのような統治形態であれ、統治者は被治者よりも権力を持つ。民主政体もこの点では例外ではない。しかし、民主政体においては、この権力の格差は公開性や投票といった安全策によって、必要最低限にまで縮められている(*FP* 30)。これ

---

<sup>125</sup> このベンタムの民主政体における従属関係の徹底ぶりは、軍隊においては兵士が士官を解任できると述べていることから理解されよう(See Rosen 1983: 166)。

らの安全策によって、選任権力はより大きな力を持つことになり、同時に、運営権力の力は小さくなっている(*ibid.*)。そこで、利益の結合という考え方を要約してベンタムは次のように述べている。

当人の利益が普遍的利益(universal interest)を構成している人々には、可能な限りの権力を与えるか、残しておくこと。

当人の利益が普遍的利益ではなく、その本質からいって普遍的利益とは対立するものである人々には、可能な限り小さな権力を与えること。(FP 242)

要するに、政府が人民に最大限に従属することの目的は、人々に権力を与えることによって、統治者が彼らの利益を十分に考慮したうえで行為するを確実にすることである。

以上のように、この代議制民主政体の制度においては、討議の過程における最大限の公開性が必要とされるだけでなく、意思決定の過程に対する利害関係者の直接・間接の参加も最大限に要求される。ベンタムの世論法廷の議論が示唆するように、何が最大多数の最大幸福になるのかを正しく決めるためには、一人ではなく、みなに参加すべきである。執行権力の各省の長は一人であるのに対し、立法権力においては、等しい力を持った議員が複数人いることに注目すべきである(CC 28)。この事実から知られることは、共同体の公益を決める場合に、あらゆる利益はそれを主張する人 できれば当人、必要なら責任ある代理人 が必要だということである。ベンタムは、このような代議制民主政体において、功利主義的な政策が最もよく行われうると考えていた。

### 5.3.3 功利主義の二つのイメージ

ここまで、ベンタムがどのような形で代議制民主政体に功利主義的基礎づけを与えたかという議論をしてきたが、ここでは、彼の功利主義に対して代議制民主政体論が与える示唆を少し検討してみたい。

ベンタムが功利主義を一つの明確な倫理学理論として最初に提示したのが、エカテリーナ大帝やフリードリヒ大王などの啓蒙専制君主が活躍した時代であったためか、功利主義には「善意ある公平無私な立法者が一人で用いるもの」というイメージが常に付きまとっているように思われる。そして、多くの功利主義批判は、功利主義が持つとされる「非民主主義的イメージ」を利用しているように思われる。

たとえば、有名なスマート(もともとはマクロスキー)の保安官の事例がある(Smart 1963: 69-73)。町の保安官は無辜の者を犯罪者に仕立て上げて縛り首にすることによってのみ、暴動が起こるのを防ぐことができる。そして、保安官は「ばれないという第一級の実証的証拠」を持っている(Smart 1963: 70)。この場合、功利主義によれば保安官が無辜の者を縛り首にするのは正しいとされる。また、B・ウィリアムズ(1993: 180ff)が「総督邸の功利主義」(government house utilitarianism)と呼んだ考え方によれば、「大抵の人は、……注意不足や能力不足や、自分の利益を過大に見積もることにより、拙い計算を行う」から、功利主義は「啓蒙されたエリートにのみ知らされるべき密教的な教え」として扱われるべきである(Wolff 1996: 131)。こうした事例では、保安官や植民地の総督が、人々のために、人々に代わって功利計算をするという、啓蒙専制君主型のイメ

ージで功利主義が語られているように思われる。

また、善意ある公平無私な立法者というイメージは、功利主義の著名な批判者であるジョン・ロールズによっても用いられている。彼は『正義論』で功利原理は本質的に「一人の人の選択の原理」であり分配の考慮を欠いていると主張し、次のように述べた。

理想的な立法者によってなされる決定は、本質的に……、これやあれやの商品を作り出すことによって儲けを最大化しようとする企業家の決定や、これやあれやの商品を買うことによって満足を最大化する仕方を決めようとしている消費者のそれとたいして変わらない。(Rawls 1999: 24)

そこで「功利主義は人格の区別をまじめに考えていない」(Rawls 1999: 24)という彼の有名なフレーズが結論として出てくる。

しかし、ベンタムの代議制民主政体論から垣間見える功利主義のイメージは、以上のような啓蒙専制君主型のものではなく、より民主的なものである。たしかに功利計算は一人でもできるものであり、君主は自分こそが「あらゆる機会において、共同体全体の最大幸福に最もよく貢献することが何であるかの唯一適切な審判者である」(FP 115)と主張するかもしれない。しかし、ベンタムが君主の道徳的適性と知的適性について厳しく批判しているように(FP 160-178)、権力を持つ一個人あるいは集団に功利計算を任せきりにするのは、全体の利益ではなく自己利益の最大化を図る可能性が高いという意味でも、また善意であっても計算を誤る可能性が高いという意味でも、危険である。むしろ、何が最大多数の最大幸福になるかは、人々(本人あるいはその代理人)によって決めた方が

よい。すなわち、各人が互いに自分の利益を主張しあい、他人と自由に議論し、最終的に 必要ならば投票を通じて 意思決定に至る方がよい。また、代表者が決める場合には、意思決定の過程は公開性により世論法廷の監視下にあるべきで、代表者が不正な行為をしているように思われる場合は、罷免して別の代表者を選べるようにすべきである。もちろん、このような意思決定の過程を経ても一部の人々は他の人々よりも割の悪い立場に置かれる可能性は排除できない。しかし、十分な公開性と参加という理想的な状況においては、この意思決定はすべての利益を考慮したものとなり、その結果、みなにとって満足に行く決定となるはずである。ベンタムの代議制民主政体論から得られる示唆は、功利原理を正しく適用するには彼の民主政体論で用いられたような手続 とりわけ公開性と参加 を重視する必要があるということである。

#### 5.3.4 功利主義に基礎付けられた代議制民主政体の持つ問題点

この章を終える前に、ベンタムの代議制民主政体に対してなされうる三つの批判を検討する。

第一に、多数者の専制(少数者の抑圧)という問題がある。ベンタムは一般的に、多数者の意見が公益を代表していると考えている。だからベンタムは、世論法廷における意見の対立を認めながらも、多数者の意見が最大幸福に最も役立つものであり、「したがって普遍的利益に最も一致するものである」と主張している(SAM 68; cf. Schofield 1990: 102)。同様に、ベンタムは少なくとも後年においては最大多数の最大幸福と万人の最大幸福とを注意深く区別していたけれども(see Rosen 1983: 200-3)、ディンウィディが指摘したように(Dinwiddy 1989: 86)、



彼はしばしば「普遍的利益というフレーズが、最大多数の利益にも万人の利益にもいづれにも使えるものとして用いることができる」(FP 234)と述べていた。しかし、これでは問題を隠すことにしかならないであろう。少なくとも表面的には、比例代表制によって少数者の利益を保護しようと考えた J・S・ミルと異なり(Mill 1993: 283ff)、ベンタムは世論法廷や議会で十分に意見が反映されない少数派の人々の利益にあまり注意を払っていなかったように見える。

これは難しい問題であるが、代議制民主政体についてのベンタムの考え方を好意的に解釈するなら、この政体は多数者の専制といった事態が起こることを最小限にすることが目的とされていたと考えられる。たしかに、本論文第 3 章でも見たように、ベンタムは、少数者の権利の侵害が起こらないことを意図した理論である自然権あるいは道徳的権利の概念について強く批判していた。また、たしかに、立法権力の「万能性」を主張し、執行権力(行政と司法)が立法権力に従属する制度設計を構想していたベンタムは、自然権理論や均衡や抑制といった考え方に由来する司法審査権を司法権力に与えることを拒否していた(CC 45)。しかし、彼の立場からすれば、国民によって選出された議員の決定を覆す司法審査は理論的に反民主的であるだけでなく、奴隷制度が米国で 100 年近く続いたことを考えてみれば、実践上も立法権力にアプリアリの制約を課すわけではないことがわかる。それに対して、ベンタムは自然権と称されるものを憲法に書き込むのではなく、最大限の公開性を通じて悪政に対する監視を強めると同時に世論の健全な機能を保障し、また選挙を通じて人民に対する政府の従属を可能な限り強めようとした。このように、討議と参加を奨励すること

により、ベンタムは多数者の専制を含むあらゆる種類の悪政に対する安全策を提供しようとしたと考えられる。このことからわかるように、ベンタムの代議制民主政体は多数者の専制をアプリアリに排除するわけではないが、公開性と参加を通じてそのような問題に対する適切な安全策を提供しようとしていたと言える<sup>126</sup>。

第二の深刻な問題は、意思決定の過程から除外される者の利益の問題である。もし、ベンタムが考えたように、人々は意思決定の過程に参加しなければ自分の利益を十全には確保できないとすれば、彼の民主政体において選挙権を与えられない人々、たとえば女性や子どもたちの利益は、どのようにして然るべき考慮がなされるのだろうか。実際のところ、ベンタムは「事実上の普通選挙」を望んでおり(Rosen 1983: 131)、女性に選挙権を与えることを考慮していたが、女性を除いてもまだ子どもの利益の問題があり、さらには、ベンタムがその重要性をつとに指摘していた動物の利益の問題がある(eg *IPML* 282-3 note b)。とりわけ、政治的な意思決定から排除されているだけでなく、世論法廷における発言権もほとんどあるいはまったく持たない子どもや動物の場合は、利益を代弁してくれる他人の善意に完全に頼らざるを得ないように思われる。

この問題に関して、現代の功利主義者の一人であるグッディン(Goodin 2003)は、民主的国家に住む市民は、お互いに議論することにより熟慮(*deliberation*)するだけでなく、各人が「心の中での民主的熟慮(*democratic deliberation within*)」をしなければならないと述べ、その熟慮においてはホームレスや不法滞在者や

---

<sup>126</sup> 第6章では、具体的な少数者の抑圧の問題である同性愛寛容論が取り扱われる。

未来世代や動物や環境といった「声なきものたち(the mute)」の利益も考慮しなければならないとしている。自己優先原理を基礎に据えたベンタムの民主政体論では、このような熟慮を万人に期待することはできないが、第1章や第2章でも述べたように、彼の自己優先原理は人々の善意を排除するものではない。現に今日そうであるように、一部の市民団体や思想家によってこういった人々や動物や環境の利益が代弁されるということはベンタムの理論においても十分認められることであるし、そのような善行の徳を養うことは積極的に勧められると言える。

第三に、第二の問題と関連して、自分で自分の利益を主張できる者であっても意思決定から排除されている場合、どのようにして意思決定の過程に参加できるようになるのかという問題がある。また、彼らが十分に正確な情報をどのようにして確保するのか、という問題もある。各人が公益よりも私益を優先すると仮定した場合、君主政体や混合政体から代議制民主政体への移行は容易でないように思われる。排除されている人々はそうでない人々の善意に頼るか、暴力に訴えるしかないのだろうか。

ディンウィディ(Dinwiddy 1989: 86-7)によれば、ベンタムは何度も革命に訴えるしかないと考えたこともあるが、基本的には漸進的な改革を主張していた。彼は何よりもまず、権力者が人民を搾取している事実を隠すために用いるさまざまな虚偽を暴露するという啓蒙的活動が必要だと考えていた<sup>127</sup>。そして、自

---

<sup>127</sup> 本論では触れられなかったが、王や貴族や法曹などの支配者階級が用いる虚偽や神話を暴露するというテーマは、ハートやディンウィディも指摘しているように、マルクスのイ

己利益が選挙権なしには十分に保護されないことに気づいた人々が次第に選挙権拡大の運動を形成すれば、統治者が自らの利益のために譲歩を行うことを通じて、ついには完全な民主政体がもたらされるだろうと考えていた。そのような民主的社会を達成するために、ベンタムは自然権とそれに伴う革命思想ではなく、功利原理を用いた合理的議論を展開することで、彼なりの民主化運動を行っていたと言える。

## まとめ

ごく簡単にではあるが、本章ではベンタムが功利主義によって代議制民主政体を基礎付ける仕方を見てきた。またその作業を通じて、より民主的な功利主義理解について若干の示唆を得た。最後に本章の要約を述べて終わる。

ベンタムの考えでは、代議制民主政体が望ましいのは、人間は専ら私益を追求する傾向にあると考えられるため、統治者が私益を追求しつつ同時に共同体の最大幸福を目指すことができる唯一の政体は代議制民主政体だからである。統治者が腐敗するのを防ぐためには、政府が人民に完全に従属する体制が必要であり、これは最大限の公開性を通じて効力を発揮する世論の力と、直接・間接に統治者を任命し必要なら解任する代議制によって達成される。普通選挙や公開性や世論といったものは、自然権や司法審査権などのように、政府に対してアプリアリな制約を課すものではないため、政府が少数者の抑圧などの悪政を行なう可能性は完全には排除できないが、ベンタムはこれらの安全策が政府

---

デオロギーの議論とよく似ており、マルクス同様、ベンタムもこの虚偽を暴露することが思想家の主要な役割だと考えていた(Hart 1982b: 25-6; Dinwiddy 1989: 87)。

の悪政に対する十分なチェックになりうると考えていた。

また、ベンタムの代議制民主政体論の基礎にある功利主義理解は、従来の功利主義批判がしばしば想定していた「善良で中立的な立法者」を仮定するものではなく、討議や利害関係者の参加を通じて意思決定を行なう民主的なものであると述べた。ベンタムの前期と後期の思想の最も目立つ変化は自己優先原理を支配者にも適用したことだと思われるが、そのことにより、彼の功利主義理解も民主的なものに深化したように思われる。

## 第6章 功利主義と世論

### ベントムの同性愛寛容論

しばしば功利主義は世論(多数者)の専制を許す不寛容な学説だと言われる。この批判は、反感の苦痛を功利計算に入れてもよいか、という功利主義が持つ困難な問題とかかわっている。たとえば功利主義研究者のCL・テンは次のように述べている。

ベントムは実にはっきりと、快樂はそれ自体においては善であり、苦痛はそれ自体においては悪であり、またこのことは「あらゆる種類の苦痛、あらゆる種類の快樂についてあてはまる」としている。それゆえ、ベントムが「反感の快」や「悪意の苦」と呼ぶものも、功利計算に入れられるべき快苦に含まれなければならないことは明らかである。(Ten 1991: 233)

しかし、このような反感の苦痛を功利計算に入れるとすると、R・ドゥウォーキンのように、「たとえば同性愛は抑圧されるべきであるとする多数派の選好が十分に強いとき、功利主義は彼らの欲求に譲歩しなければならない」(Dworkin 1978: 236; ドゥウォーキン 1986: 317)ということにはならないだろうか。

また、J・S・ミルは『自由論』で次のような問いを提示しているが、功利主義者はどう答えるべきだろうか。

いま、大部分が回教徒からなる、ある国民の中で、多数者が国境内では豚を食べることを許さないと主張するものと想定しよう(...)。これは、世論の道徳的権威の

正当な行使であろうか。もしそうでないとすれば、それはなぜなのであろうか。この習慣は、このような公衆にとっては、実際ぞっとするほど忌しいことなのである。また彼らは、この習慣は神が禁じまた嫌悪しているものなのだ、と心から信じている。(Mill 1993: 154; ミル 1967: 313-4)

もしこの例において功利主義者が多数者の意見を尊重するとすれば、功利主義者は世論の専制を認め、少数者の抑圧を正当化することになる。より今日的な例を挙げると、1999年の総理府による世論調査では、死刑制度の容認派が約8割に上ったが<sup>128</sup>、もし死刑制度を廃止するとこれらの人々が非常に大きな苦痛を感じるとすれば、功利主義者はそれを理由に「日本においては死刑制度を廃止すべきではない」と結論するのだろうか。端的に言えば、功利主義と世論はどのような関係にあるのだろうか。

ミル自身は自分が立てた問いに対して、「個人の趣味や個人の一身上に関する事がらには、社会は干渉する権利はない」という理由から世論の干渉を認めないと述べている(Mill 1993: 154; ミル 1967: 314)。彼は、他人に危害を加えないかぎり、各人は自由に行為することができるという他者危害原則(自由原理)を主張し、世論の専制を許さない寛容の立場に立っている。しかし、問題はミルのこの立場が功利主義によって正当化されるかということである。

この他者危害原則が功利原理と整合的かという問題は、ミル研究においては「危害」(harm)に「道徳的信念に依存する危害」(morality-dependent harm)が含ま

---

<sup>128</sup> 「基本的法制度に関する世論調査(平成 11 年 9 月)」  
<http://www.8.cao.go.jp/survey/h11/houseido.html>

れるかどうかという形でしばしば定式化される。もし「危害」に「道徳的信念に依存する危害」が含まれるという立場を取るなら、「個人の趣味や個人の一身上に関する事からには、社会は干渉する権利はない」というミルの主張を功利主義によって支持するには、このような苦痛はつねに無視できるほど小さいと論じなければならない(Honderich 1982 の見解)。しかし、上のイスラム教徒のような例の場合は、ミル自身も述べているように、このような苦痛を無視できるほど小さいと考えることは困難である。かといって、「危害」に「道徳的信念に依存する危害」が含まれないと論じるなら、その理由を功利主義的に示すことは難しいように思われる(Ten 1991 の見解。メンダス 1997: 170-7 も参照せよ)。

ドゥウォーキンの外的選好の排除の議論も同じ文脈で考えられる(Dworkin 1978: 黒人入学の差別とアフーマティヴ・アクションの例)。ただし、彼の場合は平等な配慮という功利主義とは別の前提によって外的選好の排除が正当化されている<sup>129</sup>。しかし、テンやドゥウォーキンが考えるように、功利主義それ自体によっては、このような反感や外的選好を排除することはできないのだろうか。第 5 章で見たように、功利主義は世論を制度に組み込んだ民主政体論を構想していたが、世論が一見して不合理に見えるとき、功利主義者は世論とどのように向き合うべきだろうか。

本章ではベントムの同性愛寛容論を取りあげ、この「世論の専制」という問

---

<sup>129</sup> 「黒人に不利な類別を行う入学者選抜政策を支持する論証は、すべて功利主義的論証であり、しかもこれはすべて外的選好に依拠しており、その結果、平等な者として処遇される黒人の憲法上の権利を侵害するような功利主義的論証である」(Dworkin 1978: 239; ドゥウォーキン 1986: 320)。



題についてのベンタムの見解を検討する。*Bentham and the Oppressed* という著書によって女性や同性愛者やユダヤ人といった当時のマイノリティに関するベンタムの見解に照明を当てたカンポス-ボラレヴィが述べているように、この性的寛容という具体的問題についてのベンタムの議論は、彼の道徳や法に対する態度を知る上で、彼の主著『立法と道徳の原理序説』を読むだけでは得られない重要な洞察を与えてくれる(Campos Boralevi 1984: 37)。彼女によれば、快苦を追求する人間本性と、自分の快苦については本人が一番よく判断できるというベンタムの想定からすれば、「寛容は(...)、ベンタムの功利主義の最も重要な論理的帰結の一つ」(ibid. 181)であり、人々は他人に危害を与えないかぎり、好きなことを考え、行動することが許される。しかし、彼女は「危害」に反感の苦痛が含まれるかどうかという検討は行なっておらず、たとえ反感の苦痛を功利計算に入れても社会全体としてはマイノリティを寛容した方が功利主義的に望ましいだろうという楽観的な見解を示すに留まっているように思われる(ibid. 179)。

また、ベンタムの同性愛寛容論を取り扱った論文としては、他に石井、板井のものがある。石井はベンタムのアプローチがミルの他者危害原則を先取りしており、彼の同性愛寛容論が自由主義的であることを指摘しているが(石井 1992: 92)、この立場が功利主義と整合的かという問題は扱っていない。板井はマイノリティが不寛容によってこうむる苦痛に着目したところがベンタムの寛容論の優れた点だとし、反感の苦痛(外的選好)を功利計算に入れても、反感の苦痛が偏見の除去によって軽減されることを考慮するならば、やはりマイノリティを寛容した方が功利主義的に望ましいと論じている(板井 2002)。この立場はも

っともらしいものの、ミルの挙げたイスラムの豚の問題(すなわち、「もし人々のこうむる反感の苦痛が圧倒的に大きい場合でも寛容が正当化されるか」) に対しては決定的な回答を与えられないと思われる。そこで以下では、ベンタムの同性愛寛容論を検討することを通じて、(1)彼がミルの他者危害原則に類似した原則を用いて同性愛の寛容を主張していること、(2)彼の「害悪 mischief」の概念には反感の苦痛(道徳的信念に依存する苦痛)が含まれないこと、(3)そのことが彼の功利主義によって正当化されていること、(4)ただし彼は世論を完全に無視してよいと主張しているわけではないことを示す。この検討から得られる結論は、ベンタムの構想していた功利主義に基づく社会が、第 5 章で見たように公開性と(世論法廷と投票を通じた)参加を重視する代議制民主政体であるだけでなく、法や世論による個人への過度の干渉を認めないリベラルな社会でもあるということである。

## 6.1 同性愛擁護論文について

ベンタムが 1785 年頃に書いたとされる同性愛擁護論文(‘Offences Against One’s Self: Paederasty’)は、1978 年に *Journal of Homosexuality* 誌上ではじめて公表された<sup>130</sup>。明らかに『立法と道徳の諸原理序説』(以下『序説』)と内容の上で密接な関係があるこの文章が『序説』あるいは彼が意図していた『刑法典』に組み込まれなかったのは、その内容が未完成だったというよりもむしろ、男色(Sodomy)を絞首刑によって禁じるという当時の社会状況によるものだったと思われる。

---

<sup>130</sup> 現在はウェブ上でも閲覧できる。

<http://www.columbia.edu/cu/lweb/eresources/exhibitions/sw25/bentham/index.html>

「恥ずかしながら告白するが、この種の主題について自由に論じることによって、人類の利益のために自分の個人的利益を大きな危険にさらすべきかどうか、わたしはしばしばためらった」とベンタムは書いている(PD 385)。実際、英国で男色が終身刑に減刑されたのは 1861 年、最終的に非犯罪化されたのは 1967 年のことである<sup>131</sup>。

「同性愛は法によって禁止すべきかどうか」という問いについてのベンタムのアプローチは次のようなものである<sup>132</sup>。

表 12: ベンタムの議論の構造

- (1) その行為が有害(mischievous)であるかどうかを検討
- (2) これまでに主張されてきた禁止理由を論駁
- (3) そうした禁止理由の背後にある反感・共感の原理を暴露

## 6.2 害悪の種類

まず、(1)行為が有害であるかどうかという基準について見る。ベンタムは、『序説』の第 12 章において、行為の有害さを一次的害悪(primary mischief)と二次的害悪(secondary mischief)の二つに大きく分類している(表 13 参照)。一次的害悪と

<sup>131</sup> 英国における同性愛の歴史について詳しくは、Crompton の序文(PD)、『ホモセクシュアリティ』の序文(土屋 1994)、板井氏の論文(板井 2002)などを参照せよ。カンポス-ボラレヴィ(Campos Boralevi 1984: 37ff, 65-9)はこのテーマに関するベンタムの草稿の詳しい情報を記している。彼女によれば、ベンタムは 1770 年代および 1810 年代半ばにも同じ主題について草稿を残しており、後者は C.K. Ogden が編集した *The Theory of Legislation* に補遺として収録されている(TL 473-497)。

<sup>132</sup> なお、ここで言う同性愛行為とは成人の男性同士が合意の上で、人に見られないところで行なうものと考えられている。ベンタムは「人前で猥褻行為が行なわれたときは、法的な強制力を受けるのが当然であろう」(PD 102; 土屋 1994: 85)として、ミルが『自由論』で述べた(Mill 1993: 167; ミル 1967: 327-8)のと同様に、公然猥褻には禁止の根拠があると考えている。

は、特定の(単数あるいは複数の)個人に対して行為がもたらす有害な帰結のことである。たとえば、わたしの家が放火されたとすると、直接的にはわたしが、そして派生的にはわたしと利害関係のある家族や保証人、また直接の利害関係はないがわたしに同情してくれる友人などが一次的害悪をこうむる(IPML 143-4)。

それに対して、二次的害悪とは、一次的害悪から生じる影響が、社会全体、あるいは不特定多数の人々にもたらす有害な帰結のことである。これはさらに不安(alarm)と危険(danger)の二つに分かれる。不安というのは心配によって生じる苦痛のことで、上の例を用いて説明すると、わたしの家が放火されたことを聞いた人が、自分の家も放火されるのではないかと心配することによって生じる苦痛である。もう一方の危険というのは犯罪の可能性が高まることであり、わたしの家が放火されたことが前例となって、そのような犯罪を行なう人々が増え、その結果より多くの害悪が生み出されるということである(IPML 144-5)。

表 13: 害悪の種類 (IPML 143-5)

• 一次的害悪	特定の個人に対してもたらされる有害な帰結
• 二次的害悪	一次的害悪から生じる影響が、社会全体、あるいは不特定多数の人々にもたらす有害な帰結(不安と危険)
不安	心配によって生じる苦痛
危険	犯罪の可能性が高まること

ベントムは、行為がこうした害悪をいくらかでも持つことが、その行為を法的に罰する必要条件だと考えている。すなわち、ある行為が有害でない場合は

その行為を罰する根拠がないとされる(*IPML* 159)。ただし、行為が有害であっても、それ自体一つの害悪である刑罰に効果がなかったり、刑罰を実施する方が社会的により有害であったりする可能性もあるので、行為が有害であることはそれを法的に罰するための十分条件とは言えない(*IPML* ch. 13)。この一次的害悪と二次的害悪を用いた可罰性のテストは、以下で見るように、ミルにおける他者危害原則と非常によく似た役割を果たしている。

一次的害悪と二次的害悪の以上の説明を踏まえたうえで、ベントムの同性愛寛容論のテキストを見る。まず一次的害悪については、同意された当事者のあいだではいかなる苦痛も生みださない。

なんらかの一次的害悪については、あきらかにこれは誰にもなんら苦痛を生ぜしめない。それどころかこれが生みだすのは快樂である(...)。当事者はどちらも望んでいる。どちらかが望んでいない場合、その行為はここで検討する範囲から外れている。それは結果の性質を全く異にする犯罪である。それは個人的傷害であり、一種の強姦である。(PD 390; 土屋 1994: 32)

また、二次的害悪の一つである不安についても、合意上の同性愛行為を耳にした人が感じる身の危険というものは存在しない。

二次的害悪については、これはなんら不安という苦痛を生みださない。というのも、これになにか誰かが恐れるようなものがあるか。仮定により、この対象となる者は、好んでそうなる者、そうなることに快樂を見いだす——ように見える——者だけである。(PD 390; 土屋 1994: 32)

さらに、もう一つの二次的害悪である危険についても、同性愛の存在を知り、それを行なう人が増えたとしても、同性愛行為そのものに害悪がないのであれば、苦痛が増えることはない。

[不安の]苦痛以外のなんらかの危険については、そのような危険は、かりにあるとして、この例[同性愛行為]がもつ傾向の中になくってはならない。だがこの例の持つ傾向はどのようなものか。他の者を同じ習慣にひき込むこと。だがここまででわかったかぎりでは、この習慣はどのような種類の苦痛も誰にも与えていない。(PD 390; 土屋 1994: 33)

このように、上に挙げた放火の場合と異なり、同性愛の行為は、特定の個人に苦痛を産み出さないだけでなく、この行為の存在を知った人に不安も危険ももたらさないとされる。それゆえ、ベントムの基準では、同性愛は法的に禁止する根拠がないことになる。

以上の論法が、ミルの他者危害原則の考え方、そしてミル流の自由主義の考え方に基づく 1957 年の英国のウォルフendon 報告(同性愛の非犯罪化を勧告)を先取りしているという石井の指摘(石井 1992: 39) は正鵠を射ている。また、ミルの危害原則においては「危害」の概念が「反感の苦痛」を含むかどうかというあいまいさが残るのに対し、ベントムが定義する「不安」にも「危険」にもこのような苦痛が入る余地はない。しかし、なぜベントムは同性愛を嫌悪している人々の苦痛を考慮する必要はないと考えたのだろうか。また、そのことはどのようにして彼の功利主義によって正当化されるのか。その理由は、彼がこれまでに主張されてきた同性愛の禁止根拠を批判したあとで明らかになる。

### 6.3 これまでに主張されてきた禁止理由の論駁

上の議論に続いて、ベントムは当時よく知られていた同性愛の法的禁止の根拠(表 14)を検討している。

表 14: 同性愛の法的禁止の根拠

- ・ 安寧(peace)、個人の安全(セキュリティ)に反する
- ・ 当事者を軟弱にする
- ・ 人口に悪影響を及ぼす
- ・ 女性に害をなす
- ・ 不自然である
- ・ 正常な好み(異性愛)を排除する

いずれの禁止根拠も、同性愛行為が当事者あるいは第三者(女性や社会全体)に対する害悪(一次的害悪や二次的害悪)をもたらすとしているが、ベントムは歴史的証拠を挙げつつ、主張されているような害悪の存在根拠が薄弱であると結論している。そのすべてをここで検討する必要はないと思われるので、ここでは一例として「人口に悪影響を及ぼす」という批判に対するベントムの議論を簡単に紹介しておく。

同性愛が人口に悪影響をもたらすというこの批判はヴォルテールによってもなされており、彼は「皆が行えば人類を破滅にみちびく悪徳」と非難している。しかし、実際にはすべての男性がまったく女性とは性的交渉をもたない(つまり異性愛行為を行わない)同性愛者になるということは考えがたい。一步譲って、多くの男性が同性愛行為を頻繁に行なうようになったとしても、人口問題に関

するかぎりでは、女性の妊娠期間を考えれば、すべての男性が同性愛行為と異性愛行為を行なう割合が九九対一になっても大丈夫である。しかし、このような事態でさえ、人間本性が劇的に変わらないかぎりは起こりえない。さらに、歴史的には、同性愛が行なわれていたことがよく知られている国が人口の減少に悩んでいたという話は聞かないどころか、戦争などが頻繁に行なわれていたときでも人口が多いためにしばしば移民を行なう必要があったと伝えられている。また、この非難のゆえに男色家を火あぶりにするのが正しいというのであれば、禁欲生活をしている聖職者も火あぶりにすべきである。人口は自然の手によって自然に調整されるものであるから、主権者の介入すべきことではない(PD 396-8; 土屋 1994: 44-8)。ベントムは以上のように論じ、人口に悪影響を及ぼすという理由から同性愛行為を禁じるのはおかしいと主張した<sup>133</sup>。

ベントムは以上の各論点が帰結主義的に支持できないことを示したあと、次のように結論している。

その犯罪の害悪が非常に間接的であり、しかも極めて不確かであるのに、刑罰が非常に苛酷であるときは、そう決めた動機は、公言された動機と違うのではないかと疑わざるを得ない。(…)簡単にいえば、この場合も他のあまたの事例とおなじく、犯罪者を刑罰にかけようとするのは、刑の裁量権をもつ者がそれに対して反感(antipathy)を抱いているからというのが唯一の理由のように思われる。(PD 93-4; 土屋 1994: 67-8)

---

<sup>133</sup> なお、同性愛が人口を減らすという批判については、ベントムはマルサスの『人口論』を読んでからその論調を少し変化させた。詳しくは Campos Boralevi 1984: 44-52 を見よ。



## 6.4 反感・共感の原理

では、ここで同性愛の批判者が開きなおって、たしかにベンタムの言うように直接の害悪は存在しないが、それでも同性愛に対する反感から生じる苦痛は現にあるのであり、これも功利計算——あるいは功利原理に裏付けられた他者危害原則——には入れられるべきではないのか、と言うとどうだろうか。ベンタムは上の引用に続いて行なう共感・反感の原理 the principle of sympathy and antipathy<sup>134</sup>の批判において、ある程度の回答を用意しているように思われる。同性愛に対するこうした反感は、その行為に対する生理的な嫌悪感と、快樂一般を悪いものとする禁欲主義的な考え方に起因していると述べたあと(PD 94-7; 土屋 1994: 68-74)、ベンタムは次に引用する重要な一節で、この反感が正当な刑罰の根拠でありうるかどうかと問っている。

反感は、それがどこから来たものであれ、反感を抱く人が何人であれ、反感の対象が彼らの頭に思い浮かぶ時はいつもある種の苦痛を引き起こす。この苦痛は、それが現れる時はいつでも間違いなくその犯罪の害悪のせいになされる。そしてそれがその犯罪を罰するひとつの理由になる。さらに、これらの不愉快な人々[同性愛者]が受けさせられる苦痛を見て、彼らを嫌悪する人々は快感を覚える。そしてその犯罪を罰する理由をさらに付け加えることになる。しかしながら、それを罰することに反対する二つの理由が残る。問題になっている反感(と、それから派生

---

<sup>134</sup> これは『序説』で次のように定義されている。「共感と反感の原理とは、ある行為を、その利益が問題となっている当事者の幸福を増大させる傾向や、その幸福を減少させる傾向によってではなく、単にある人がその行為を是認または否認したいと思うがゆえに、是認または否認し、その是認や否認をそれ自体として十分な理由であると考えて、なんらかの外部的な理由を探し求める必要を否定するような原理を意味する」(IPML 21, 25; ベンサム 1967: 94)。

する悪意の欲求)は、その犯罪が本質的に害悪だと認められなければ、偏見に基づいているだけである。従って、それが誤った根拠に基づいていることを示す考察を明らかにしさえすれば、反感はもはや苦痛ではない範囲にまで緩和され、軽減されるかもしれない。(…)つまり、処罰したいという気持ちがあることが、この場合、あるいはどの場合でも、処罰するのに十分な根拠として認められるならば、処罰に際限がなくなってしまうのだ。君主制の原理では、主権者が嫌いな人を処罰することは正しいことになるであろう。人民主義の原理でも、すべての人、あるいは少なくともそれぞれの社会の多数派が同様の理由ですべての人を処罰するのは正しいことになってしまうであろう。(PD 97; 土屋 1994: 74-5) <sup>135</sup>

ここではいくつかのことが言われている。第一に、反感の苦痛が存在することは認めるが、それが依存する信念が誤っていることが示せるならば、反感の苦痛は軽減するか、なくなるということ。第二に、そのように反感の妥当性を問うことなく、反感の存在を無批判に刑罰の正当化根拠(の一つ)とみなすならば、異端の火あぶりといったものも含めあらゆる刑罰が正当化されかねない、ということ。最後に、民主政体においては、反感の苦痛を刑罰の根拠とみなすことは世論の専制につながる。上の引用ではベントムは明示的に述べていないが、反感の苦痛を無批判に刑罰の正当化根拠とした場合の帰結が功利主義的に好ましくない(長期的に見ればより多くの苦痛をもたらす)と彼が考えていたであろうことは、想像に難くない。また、反感の苦痛は所与のものではなく、偏見に基づいた反感はそれが誤った信念に基づいていることを示せばその苦痛

---

<sup>135</sup> 刑罰に反対するもう一つの理由は、反感そのものが処罰(道徳的サンクション)になっているというものである(PD 98; 土屋 1994: 76)。

を減らすことができるのであるから、功利主義的に見れば、そのような反感に基づいて刑罰を課すことによってさらなる苦痛を生み出すよりも、反感をなくすことによって苦痛を減らした方がよいということになるだろう。それゆえ、上で見たベンタム流の他者危害原則には反感の苦痛が考慮から外されているのである。

## 6.5 世論の位置づけ

しかし、ベンタムは、第 5 章で見たように代議制民主政体の議論では悪政に対する安全策としての世論の役割を高く評価していたのに、同性愛やイスラム教国で豚を食べることに対する強い世論の反感があるような場合には、まったく世論を考慮に入れなくてよいと考えていたのだろうか。カンポス-ボラレヴィは上のベンタムの文章を引用したあとに、「功利主義的な推論を基礎にして、反感と偏見を無視することにより、ベンタムは性的行動の領域における完全な自由を提案する」(Campos Boralevi 1984: 65)と論じており、ベンタムがあたかも功利主義に基づかない世論は一切無視してよいかのように述べている。しかし、先の引用においてベンタムが述べているのは、刑罰の根拠として反感を考慮に入れることは望ましくないということだけで、反感と偏見を無視してよいとまでは述べていないように思われる。実際、『序説』においてベンタムは、刑罰が持つべき性質の一つとして、世論の支持があること(popularity)を挙げている。これは、刑罰が世論によって支持されていないと、人々のあいだに不要な苦痛を生み出したり、人々の自発的な協力を得られなかったりするためである(IPML 183)。また彼は、世論の強い反発がある場合、刑罰を行なうことが不利益になる

場合を認めている(*IPML* 164)。しかし、その一方で、上の引用で「従って、それが誤った根拠に基づいていることを示す考察を明らかにしさえすれば、反感はもはや苦痛ではない範囲にまで緩和され、軽減されるかもしれない」と述べていたように、ベトナムは根拠のない反感は立法者の努力によって根絶されるべきだとも考えている。

この性質[ある刑罰に対する世論の支持がないこと]が(...)必然的に仮定しているのは、人々のあいだに、立法者が矯正するよう努めるべきなんらかの偏見が存在しているということである。というのは、もし問題の刑罰に対する嫌悪感が功利原理に基礎を持つなら、刑罰は、それ[世論の支持がないという]以外の理由から、用いられるべきではないことになるだろう。その場合、その刑罰が世論によって支持されているかいないかは、問題にする価値もないだろう。したがって、適切には、世論の支持というのは刑罰の性質というよりは人々の性質である——それは、人々が彼らの是認に値する対象に対して不合理な嫌悪を抱く傾向性である。(...) いずれにせよ、そのような不満が存在するかぎり、立法者はその不満があたかも十分に根拠づけられているかのように、それを考慮する義務がある。どの国民も偏見や気まぐれな意見を持つものであり、それに注意し、調査し、治癒するのは立法者の勤めである。( *IPML* 183-4)

これまでの議論と上の引用からわかるのは、行為の害悪についての功利計算は、まず人々の道徳的信念に依存する快苦とは無関係に行ない(すなわち、ベトナム流の他者危害原則を適用し)、そのうえで、功利の命令と世論の指すところがかかけはなれているならば功利の命令を世論になるべく反しないように変更す

る一方で、世論を合理的なものに変えるよう努力するということである。なぜ「道徳的信念に依存する快苦」とは無関係に功利計算が行なえるのかについては、上で見たように、一つには、ベントムは行為の害悪を個々人の信念に依存しない客観的なものと捉えていたからであり、また一つには、行為に対する嫌悪感を刑罰の正当化根拠に入れてしまうと、どのような行為も犯罪となりかねず、またどのような刑罰も許されかねないからである。ベントムは別のところで、こうした「外的な考慮」によって支えられない反感(反感と共感の原理)に基づいて刑罰が正当化されるならば、たいていの場合、刑罰は必要以上に厳しくなり、多くの苦痛をもたらすものになってしまうとも論じている(*IPML* 29)。それゆえ、ベントム流の他者危害原則において人々の反感を考慮に入れることは、功利主義的に正当化されないのである。しかし、ベントムは不合理な世論に批判的ではあるものの、立法者がそれを無視できると考えていたわけではなく、世論を説得できないかぎりにはそれを「あたかも十分に根拠づけられているかのように」考慮した政策が求められると考えていたように思われる。

ベントムが個人の自由の領域を確保することに努めていたことはたしかであるが、ベントムの功利主義の枠内ではこの個人の自由の領域はミルがそう主張していたように絶対的なものではなく、人々の偏見が強い場合には妥協せざるをえないものになりかねない。したがって、世論に対する配慮をどの程度強くとるかでベントムの功利主義が寛容か不寛容かいずれなのかが決まると言える。では、はたして彼は本当に寛容を支持していただろうか。カンポス-ボラレヴィは、ベントムが女性参政権を理論的に認めていたのに世論の反対を理由にして

強くは主張しなかったこと<sup>136</sup>や、貧民の救済を理論的に支持する一方で私的所有権の安全を優先する傾向にあったこと<sup>137</sup>から、ベントムの保守的傾向を指摘している(Campos Boralevi 1984: 16-9, 186)。しかし、たとえば HIV 感染者に対する差別や偏見がひどいところすなわち、根拠のない反感が強く存在するところ で、差別を無くす活動をすると同時に HIV 感染者の個人情報を保護する法律を作ることは、必ずしも保守的であることにはならない。むしろ、世論の誤りを理解しつつも、世論に応じた制度を作る現実的な視点であると言えるだろう。ベントムが女性参政権の推進に積極的でなかったのも、そのように理解できる。

これまでに述べてきたように、根拠のない反感に従って当事者に刑罰という不要な苦痛を課すよりも、その根拠のなさを示して苦痛を減らす方が功利主義的に望ましいこと、反感に従うと往々にして厳しい刑罰が選ばれてしまうこと、そしてそれゆえにベントムはミルの他者危害原則によく似た原則を使って刑罰の根拠付けを行なっていたこと、さらにまた彼が、自由化を主張する人よりも禁止を望む人の方に挙証責任を課していること(「権力を持っている人がなんらかの根拠を挙げてある慣習を禁止しようとしているときは、禁止しようとする理由を示す義務は彼にある」TL 494)などから、ベントムが寛容の立場を支持していたことはかなり明確だと思われる。結局のところ、彼は保守的でもなければ革命的でもなく、自由で合理的な議論を通じた漸進的な改革を求めていたよ

---

<sup>136</sup> 本論文第 5 章を参照。

<sup>137</sup> 本論文第 4 章および第 7 章を参照。

うに思われる<sup>138</sup>。カンポス-ボラレヴィが別のところでいみじくも述べているように、「ベントムは改革者であり、その人生の終わりごろには、急進的な改革者でさえあったが、けっして革命家であったことはないし、そうありたいとも思わなかったし、そうであるとも言わなかった」(Campos Boralevi 1984: 10-1)のである。

## まとめ

テンは、外的な考慮を指摘できない反感の快苦は無視してよいとするリーズの解釈に対する反論の中で、非功利主義者が感じる反感の快苦は、暴行によって身体的傷害が生じるのと同じくらい「客観的」な事実だと述べている(Ten 1991: 234)。ベントムはこのような快苦の存在を否定しないが、所与のものとも考えない。誤った信念に基づく反感はその根拠のなさを示すことで矯正可能なものであり、したがって苦痛を軽減またはまったくなくすことができる(これは功利主義的に望ましい)。そこで立法者は世論に配慮した政策を立てる一方で、根拠のない反感の矯正にも努めるべきである。彼は、このような反感の快苦を刑罰の正当化根拠にすると世論の専制を許すことになり、功利主義的に好ましくないという理由から、問題の行為に関して反感を感じる者がもっともらしい害悪を指摘できないかぎりには刑罰を課すことはできないとしている。このかぎりでは

---

<sup>138</sup> ベントムは、立法者が人民の偏見について取る二つの極端な立場を戒めている。「人民の偏見が激しく頑固である場合、立法者は両極端な行為を取る危険がある。一方の極端は、偏見に攻撃をかけ、その廃絶を決意するが、そのような政策を取ることが功利性の比較考量においてどのような良い結果と悪い結果をもたらすかを考えないというものである。もう一方の極端は、怠惰と臆病から害悪を放置することの口実として、偏見を利用することである」(Bi 182)。かわりにベントムは、立法者は教化などの穏やかな手段によって人々が偏見を克服するのを手伝うべきだと主張している(*ibid.*)。

ンタムは法によって実定道德ないし世論を強制することに反対しており、寛容の側に加担するものと考えられる。

ただしベントムは、立法者が現実の世論を考慮に入れる必要性を認めていた。いかに理不尽な世論であれ、世論が政策に対して強い反発を見せるならば、完全に寛容的な政策を行なうことは功利主義的に見て望ましくない。しかし、ここから出てくる結論は、ベントムの功利主義が寛容的ではないということではなく、立法者や市民が自由な議論を通じて偏見が「誤った根拠に基づいていることを示」す努力をし、現実が偏見のない理想的状態に近づくようにする、ということであろう。

これは昨今の死刑廃止論と世論の問題についても言えることで、死刑存続派はしばしば世論を盾にし、死刑廃止派はしばしば世論の無視を唱える。しかし、これまで見たベントムの見解に立つならば、世論ではなく犯罪や刑罰の害悪(一次的害悪と二次的害悪)に基づいて死刑制度の存続について検討し(彼は実際には死刑制度の廃止を主張していた)、その結果が世論の大勢と異なる場合には、「議員が国民の方々に対して問題点を提起して、国民の意識が間違っている場合には、それを是正をしていく努力が議員には課せられている」(亀井 2002: 35)という意見を支持したのである。



## 第7章 功利主義と福祉制度

### ベントムとグッディンの福祉制度論

本章ではベントムの救貧法改正案を検討することで、彼が福祉制度についてのどのような構想を持っていたかを検討する。また、現代の功利主義者の一人であるロバート・グッディンの福祉制度の正当化論も合わせて検討することにより、福祉に対する功利主義的なアプローチの特徴を描き出す。

最初に、功利主義的な福祉へのアプローチが一般にどのように理解されているかを、次の典型的な記述によって確認しておく。

功利主義が掲げる公共性の最高規範は「最大多数の最大幸福」であり、それがとりもなおさず「公共の福祉 = 正義」を意味すると功利主義は考え、そこから社会保障論を導出する。だが、この立場においては、基本的に利己主義的・快樂主義的人間像が前提になっているほか、「個人の権利と社会的効用」の緊張関係が未決のままである。(山脇 2004: 12)

すなわち、功利主義は、「最大多数の最大幸福」という理念から福祉制度ないし社会保障制度を正当化するが<sup>139</sup>、あくまで福祉制度は公共の福祉の観点から正

---

<sup>139</sup> ただし、山脇氏は、19世紀の英国の社会思想家は経済に関する自由放任主義的な理由から、社会保障制度についてはほとんど語っていないと述べている。「先進産業国であったイギリスにおいては、19世紀前半に弱肉強食的な社会状況があらわになったにもかかわらず、社会保障を基礎づける公共哲学はなかなか生じてこなかった。……アダム・スミスに始まるイギリスの政治経済学の伝統において、経済活動への政府の干渉はネガティブにとらえられることが多く、経済危機を自覚したマルサスですら、社会保障という考えには及ばなかったし、税改革を唱えた J.S.ミル……ですら、社会保障という考えには至らなかった」(山脇 2004: 7-8)。以下で見るように、救貧法をめぐる論争において、少なくともベントムは一

当化され、それとは対立する可能性のある個人の権利の観点から正当化されるわけではないので、功利主義的な福祉制度は分配的正義に反する可能性がある。すでに第4章でもベントムが個人の視点に立ったセキュリティの議論を展開していたと論じたが、功利主義者が上の批判に対してどのように答えうるかについては、本章の終わりで改めて論じる。

## 7.1 ベントムにおける福祉制度の理念

まず、ベントムによる福祉制度の理論的な正当化を説明する。デュモン編の『民法典の諸原理』(1802)において、ベントムは次のように述べている<sup>140</sup>。

政府の唯一の目的は、共同体の最大多数の最大幸福であるべきである。個人の幸福は、苦しみが軽くてその数が少ないほど大きく、また楽しみが大きくその数が多いほど大きい。楽しみを見つける配慮については、ほとんど各人に任せておくべきである。政府の主要な機能は各人を苦しみから守ることにある。政府はこの役割を、個人に与える権利を作ることによって果たす。その権利とは、身体的安全の権利、名誉保護の権利、財産権、必要なときに援助を受ける権利などである。(中略)

この権利・・・の配分において、立法者は・・・国家の幸福を目的とすべきである。この幸福が何に存するかをより具体的に問うならば、四つの従属的目的(生存、富裕、平等、安全)を見いだすことができる。これらすべての具体的目的がより完全に享有されればされるほど、社会の幸福の総和　とりわけ法に左右される幸福　は大きくなる。法のすべての役割はこれら四つに見出しに結び付けら

---

定の社会保障制度を基礎づける「公共哲学」を構想していたと言える。

<sup>140</sup> 『民法典の諸原理』については、第4章注75を見よ。

れることが示されるであろう。すなわち、生存の糧を与えること、富裕を保障すること、平等を援助すること、安全を維持することである(B i 302)。

このように、功利主義的な統治の役割は「各人を苦しみから守ることにある」と述べられたあと、より具体的な目的として国民の生存、富裕、平等、安全<sup>141</sup>の四つが挙げられる。以下ではこの四つをもう少し詳しく見る。

ベントムによれば、生きるために人々は働くので、各人の生存(subsistence)については法による介入は基本的には不要である。ただし、労働による成果の安全を守ることにより、法は間接的に生存の手助けをする(B i 303-4)。また、自分の力で生存することのできない人間については、以下で見るように救貧制度による援助が必要となる。

次に、富裕(abundance)についても、生存への欲求と同様、各人には富裕への欲求も十分にあるので、法の介入は基本的に不要である。ベントムは「欲求は満足的手段とともに拡大する。地平はわれわれが進むにつれ広がっていく」(B i 304)と、欲求の際限のなさを強調している。彼は、ややもすれば「貪欲」として非難される富裕への欲求を否定的には捉えておらず、むしろ、災害が起きたときなどに生存を保障するためには富裕であることが重要だと考えている(ibid.)。

経済的平等を意味する平等(equality)については、ベントムは次のように考えている。まず、富の平等を支持する「心理学的」知見として、いわゆる限界効用逓減の法則から、「人々に所有されている富が平等に配分されていればいるほど、

---

<sup>141</sup> 第4章では、セキュリティ概念の解明を試みるために、あえて「セキュリティ」というカタカタで通したが、本章では第4章の議論ですでに意味がある程度確定したと思われるため、「安全」という訳語で通す。

幸福の総和量は増える」とされる。しかし、不平等を減らすために税による富の再分配を実施することについては、彼は否定的である。というのは、豊かな者から貧しい者への財の強制的移転は、平等がもたらす善によって部分的に補償されるものの、財産に対する安全が侵害されることの苦痛が非常に大きいからである(B i 304)。

最後に、安全(security)についてであるが、ベンタムは法の主要な目的は安全だと考えている。すなわち、安全は法によって初めて作り出されるもので、自然状態には存在しない、文明状態の特徴である。安全は財産だけに関わるものではなく、個人の身体や名誉や生活状態といったものにも関わる。そういったものの安全な享受が保障されて初めて、人々は将来の快苦まで考慮に入れて行動することができる(B i 307)。

ベンタムは以上の法の四つの目的の優先順位について語っているが、法は何よりもまず安全を保障すべきだと考えている。とくに財産の安全と平等については、安全は生存、富裕の基礎であるという理由から、安全が平等に優先すると考え、平等を目指した富の再分配よりも既存の所有権を強調する傾向がある。再分配に代わる案として、遺産相続を直系親族に限定するなどして再分配に用いるとか、財産の安全を保障すれば、次第に中産階級が増え、平等化が進むといったことを述べている(B i 311-313)。

このように、ベンタムは富の再分配のために政府が国民の財産の一部を強制的に徴収することには基本的に反対している。しかし、各自が自分の安全のために安全の一部を犠牲にする必要があることは認めており、彼は次のものを挙

げている。すなわち、国防のため、国内の犯罪を防ぐため、自然災害の予防のため、犯罪者から罰金や賠償金を取るため、司法、警察、軍隊が以上の害悪に対処するために個人の所有物を差し押さえる場合、自傷他害の恐れがある場合に所有権を制限する場合である(B i 313)。

では、福祉目的のための徴税はどうであろうか。ベントムは、生活困窮者を公的に援助すべきかどうかについて、次のように議論している。まず、労働者の節約(economy)を奨励するだけでは十分ではなく、自愛の思慮の足りなさ、あるいは単に生活するのに十分なほど稼げないという理由から、人々が困窮することを防ぐことはできない。次に、慈善(voluntary contributions)による貧民救済の可能性については、ベントムはその不完全な点として、不確実さ、負担の不平等、配分の困難さを挙げている。不確実さとは、慈善によって得られる援助額が多いときも少ないときもあるということである。負担の不平等とは、慈善を行うのは基本的に善人であるから、善人ばかりが負担をこうむることになるということである。配分の困難さとは、困窮している人に直接に施す場合、必要に応じた適切な配分を行なうことができないということである。しかし、配分のより行ないやすい募金形式にすると、顔が見えなくなるので今度は慈善心が薄れるという問題がある。これらの理由から、慈善は生活困窮者の扶助のためには不十分であり、公的な扶助がある方が望ましい(B i 314-6)。最後に、公的な扶助の積極的正当化としては、困窮者の死の苦痛の方が豊かな者の財産の一部の喪失から生じる苦痛よりも明らかに大きな害悪であるという理由が挙げられている。「困窮者の…権原(title)は、余剰の所有者の…権原よりも強い。という

のは、放置された困窮者が最終的に迎える死の苦痛は、富者が持つ余剰の限定的部分が彼から奪われたときに生じる失望による苦痛よりも、より大きな害悪だからである」(B i 316)<sup>142</sup>。ただし、公的な扶助をする場合でも、人々から勤労意欲を奪ってしまうことのないように、必要最低限の援助しかすべきでない(B i 316)。また、後で見るように、困窮者を救うためとはいえ、安全の侵害は基本的に望ましくないため、なるべく安全の侵害が最低限になる扶助の方法を模索することが望ましい。

以上のように、ベントムの福祉制度の正当化は、「最大多数の最大幸福」から直接的になされるのではなく、生存、富裕、平等、安全という四つの二次的目的のバランスに配慮しながらなされている。富の平等(あるいは不平等の削減)は功利主義的に見て望ましいものの一つであるが、安全を犠牲にして追求すべきではないとされる一方で、各人の生存の保障は、その功利性の高さから、安全の一部を犠牲にしてでも保障されるべきだと論じられている<sup>143144</sup>。このようにして生活困窮者の公的な生活扶助が正当化されるわけであるが、以下で見る

---

<sup>142</sup> ベントムはこの文に対する注で、生活困窮者救済のために一定の税が取られることが予め分かっているならば、失望による苦痛は失われるとしている(B i 316 note)。

<sup>143</sup> カンポス-ボラレヴィは、貧民救済の問題を、「安全と平等という対立する主張」をどう調停するかという問題として記述しているが(Campos Boralevi 1984: 98)、正確には、衝突しているのは、持てる者の「安全」と持たざる者の「生存」との対立であろう。この両者の対立は、古典的には「貧民の必要にもとづく請求」と「富者の所有にもとづく請求」の対立の問題という形で定式化される。この問題についてアキナス以降の思想家がどのような回答をしていたかについては、次を見よ。Hont and Ignatief 1983: 42; 森下 2001: 9-15。

<sup>144</sup> カンポス-ボラレヴィは、『刑法典の諸原理』に依拠して、ベントムの貧民救済論は生活困窮者に対する憐れみや「道徳的義務」や彼らの「救済される権利」に基づくわけではなく、貧民の犯罪防止を通じた社会の安全の増大が主目的であるとしている(Campos Boralevi 1984: 99; cf. B i 543)。しかし、たしかに社会の安全は貧民救済によって得られる利益の一つであるが(cf. PL 10, 19)、本文で見たように貧民救済の主要な正当化は生活困窮者の生存を保障することの善が、富者の安全の一部を侵害することの害悪を上回るという点に求められるべきである。

ように、ベンタムの福祉制度論においては、安全や富裕などの生存以外の目的もなるべく満たす形での制度設計が行われる。これは、援助される人々に対する配慮だけではなく、援助をする側の「痛み」もなるべく小さくなる制度を作るということであり、この観点は功利主義的な福祉制度設計の優れた点として評価して良いと思われる。

## 7.2 ベンタムにおける福祉制度の実際

具体的な福祉制度についてベンタムが詳細に論じているのは、18世紀末の救貧法改正をめぐる論争の文脈においてである。いわゆるエリザベス救貧法(1601年制定)を基礎とする当時の貧民対策は、基本的に教区にその運営を任せていたため、約一万五千ある教区がバラバラの対応をしており、より効率的な運営方法が模索されていた。さらに、革命期のフランスとの戦争に加えて凶作が起こり、農作物価格のインフレが急激に進行したため、貧民救済のための救貧税による支出が増大し、救貧制度は危機に陥っていた(PL xiii-xiv)<sup>145</sup>。

すでに見たように、ベンタムは功利原理に従属する四つの目的として、生存、富裕、平等、安全を挙げていた。そして、自分の力では生存の維持がままならない人々を助けるために、彼らを収容して自立を助ける勤労院(Industry House)を英国全土に設置することを提案していた。

ベンタムが全国慈善会社(National Charity Company)と呼んだ救貧案は次のよ

---

<sup>145</sup> 救貧法の歴史については、たとえば高島(1995: 26-50)、森下(2001: 17-33)を参照せよ。なお、ベンタムの救貧法改革の議論は、パウリング版では第8巻に、新全集版では『救貧法に関する論考』(Writings on The Poor Laws vol. 1 [PL])に収録されている。

うなものである<sup>146</sup>。全国慈善会社は、東インド会社のような株式会社で、共同出資者による出資金と国庫補助金による経営が意図されていた。ベンタムの計画では、イングランドとウェールズに 250 の勤労院が設置される(各施設では 2000 人収容できるとされる)。そして、民営による効率化を図るために、勤労院の運営は請負制によってなされる(B viii 369)。勤労院では、収容者が労働することにより、事業として採算がとれるものと考えられている(PL 62-3)。そのため、まったく働くことができない人を除き、収容者は基本的に勤労が要求され、身体障害者や精神障害者であっても、彼らの能力に即した仕事を見つけることができる限りは、労働させるべきだとされる(PL 44-47)<sup>147</sup>。収容者は、働かなければ食料が与えられないし、経費を払い終えなければ院から出られない(PL 50-51)。このように収容者に勤労を要求するのは、事業者にとっては採算の取れる経営を行なうためであるが、社会にとっては公的な生活扶助の結果として怠惰な人々を作らないようにするためであり、また、勤労院を出たあとの就労支援という意味も兼ねている<sup>148</sup>。

個々の勤労院は効率的かつ人道的な運営が行なわれることを保障するために、有名なパノプティコンの建築原理に基づいて設計され運営される。すなわち、収容者は監視者の一望の下に置かれ、さらにその監視者も外部への情報公開を

---

<sup>146</sup> 全国慈善会社の概要については、小松(2002a)も参考にした。

<sup>147</sup> 「四肢をすべて失うか、あるいはその機能をすべて失った人でも、知能と観察する視力と、問いかける声があるならば、大抵の種類の労働の監視役を務めるのに十分な能力を有しているだろう」(PL 46-7)。

<sup>148</sup> また勤労院は、生活困窮者の生活保護という目的だけにとどまらず、施設に入らない労働者のための銀行、(季節労働者のための)宿、病院、未成年の教育などの役割も果たすとされる(PL 66-140)。



通じて市民や議会の監視下に置かれる。当時実際に存在した労役場(workhouse)では、収容者に対する非人間的な扱いが一般化しており、「第二の牢獄」と呼ばれるにいたっていたが(高島 1995:38-9)、パノプティコン型の建築と外部への情報公開制度に基づいたベンタムの勤労院では、こうした収容者の搾取に対する対策が立てられている(PL 190-216; 276-7)。

ベンタムは労働者と生活困窮者を峻別して、勤労院の収容者は生活困窮者に限定すべきだと考えている。貧困(poverty)とは生存のために労働を行わなければならない状態のことで、一般の労働者の状態がこれに当たる。それに対して、困窮(indigence)とは、財産がなく、生活に必要な糧を自らの労働によって得られない状態を指し(PL 3)、精神障害者、身体障害者、未成年、病人、労働意欲がない者(乞食)、失業者などがその対象となりうるものと考えられている(PL table)。また、勤労院の外での救済(いわゆる院外救済)は、費用が多くかかる、怠惰を助長するなどの理由から行なわれない(PL 62-3, 154ff)。

ベンタムは、生活困窮者以外の人々を公的に扶助することは、正義、経済性、(救済を受ける)個人の幸福の三つの観点から望ましくないと考えている(PL 45)。正義とは、救貧のための税は勤労者の財産から拠出されているのであるから、本来自立して労働できる人まで助けることは、勤労者の財産の安全を侵害することになり、許されるべきではないということである。経済性とは、自立して生活できるものにまで生存を保障するならば、勤労の習慣が失われ、国家の富(すなわち富裕)の減少につながるということである。個人の幸福とは、勤労の習慣それ自体が個人の幸福にとって有用であるということである。また、自立への

インセンティブを確保するために、勤労院での生活レベルは、自立した労働者の生活レベルよりも望ましいものであってはならないとされる(PL 267)。あくまで公的な扶助は最低限の生活の保障にとどまり、それ以上の救済は、慈善に任される(PL 51-52)。

以上、ベントムの構想していた全国慈善会社について概略を説明することを通じて、福祉制度についての彼の理念がどのように具体化されているかを見てきた。その基本的な特徴は、功利主義に基づいた法の目的とされる生存、富裕、平等、安全の中でもとりわけ生存と安全の保障を重視するため、最低限の生活は公的な扶助によって保障するが、財産の安全を脅かすような富の再分配や、勤労者の労働意欲をそぐような公的な扶助を認めないというものである。また、民営化原理を導入することにより、できるだけ効率が良く、財産の安全の減少も最小になるような制度設計を構想している点も、制度のメリット(生存の保障)を最大化しデメリット(安全の侵害)を最小化するという意味で典型的な功利主義的発想だと言える。

### 7.3 グッディンの社会保険の正当化論

以上のような仕方で、ベントムは生活困窮者の公的な生活扶助の正当化を行なったが、労働者が生活困窮者に転落することを予防するような福祉制度についてはあまり語らなかった<sup>149</sup>。そこで次に、現代の功利主義者であるロバート・

---

<sup>149</sup> ただし、ベントムは勤労院のいわばサイドビジネスとして、貧しい労働者のための融資や貯蓄や送金を行なったり、民間の共済組合(Friendly Societies)の支払や受取業務を行なったり銀行業を営むことを提案していた(PL 69-92)。彼は「困窮を防ぐことは、それを救済することよりもずっと良いことである」(PL 69)と述べており、こうした試みが貧困に対する予

グッディン<sup>150</sup>の議論を用いて、公的扶助(生活保護)と並んで福祉制度のもう一つの柱である社会保険制度の功利主義的な正当化がどのようなものでありうるかを検討する。

最初にグッディンは、なぜ社会保険の一部(失業保険、年金保険など)は給付金が一定額ではなく報酬比例制なのか　すなわち、なぜ稼ぎの多かった人ほど、多くの失業手当や年金給付金を受け取るのか　という問いから始めている。一見すると、報酬比例制だと、福祉制度の目的である貧困削減や財の再分配などに役立たないように思われる。しかし、グッディンによれば、福祉制度の重要な目的の一つは、収入のでこぼこをならし、将来の収入についての期待に一定の保護を提供することによって、人々の経済活動に安定性(安全)を与えることだという<sup>151</sup>。社会保険によってこのような安全が保障されることは、実際に保険が必要となる人にとっても有用であるし、結局は保険を必要としない人にとっても、やはり有用である。なぜなら、人々は、計画が容易に妨げられることはないという保証があって初めて、長期的な計画が立てられるからである。グッディンは、この各人の経済活動の安定性という観点から、社会保険の報酬比例制を正当化している。すなわち、一定の安定性を保った生活を送るためには、

---

防的措置として考案されていたことを明確に示しているが、社会保険制度の必要性や正当化の議論にまでは至っていない。

<sup>150</sup> 以下はグッディンの論文‘Stabilizing Expectations’ (Goodin 1990, ch. 12)の議論をまとめたものである。なお、グッディンの功利主義の概要については、‘Utilitarianism as a Public Philosophy’ (Goodin 1995: ch. 1)を見よ。この論文については長谷部(2002)が簡潔な紹介を行っている。基本的な立場としては、グッディンは個人の倫理ではなく公共政策の理論として功利主義を用いており、また快樂や現実の選好の充足ではなく各人が合理的であれば選好するような福祉の最大化を重視する福祉功利主義(Welfare Utilitarianism)の立場を取る。

<sup>151</sup> ここで出てくる「安全」や「期待」という言葉の使い方は驚くほどベンタムの議論(第4章参照)に似ているが、グッディンはベンタムから直接着想を得たわけではないようである。

失業時に報酬に比例した給付金が必要となる、というのである。

また、グッディンは、政府による強制加入の保険である社会保険を、次の観点から正当化している。まず、保険市場の失敗の要因としてしばしば挙げられるモラル・ハザード、スケール・メリット、リスクの相互依存性の問題、余命や物価など重要な事項の計算不可能性などが挙げられ、こうした要因を考慮に入れると、政府による社会保険の方が望ましいとされる。また、人々は病気や失業や災害といった災難のリスクを軽視する傾向にあり、災難を蒙る前の選好と、災難を蒙った後の選好がしばしば異なることが明らかになっているため、社会保険への強制加入が正当化されると論じられる。

このように、グッディンは社会保険の制度によって人々の生活に安定性が与えられるという観点からこれを正当化している<sup>152</sup>。そして、社会保険が持つ「政府による強制加入」という側面については、社会保険には民間の保険にはない安定性がある点と、人々が災難に対するリスクを正当に評価できない点から正当化されるとしている。

## まとめ

以上、ベントムとグッディンの福祉制度論を簡単に見てきた。二人の福祉制度論から一般化して「功利主義的な」福祉制度論の特徴を論じるのは無理があるが、彼ら二人の議論を比べると、少なくとも次のような共通点と相違点が見えてくる。

---

<sup>152</sup> 社会保障制度には、富の再分配や共同体の連帯の強化といった目的もあるとされるが、それらの目的間の関係や優先順位などについてはここでは語られていない。

共通点としては、まず、両者ともに「最大多数の最大幸福」という観点から社会保障制度が直接的に正当化されると考えていたわけではなく、むしろ個人の生存や安全(期待の保障)がいかに個人の幸福にとって重要であるかという観点から貧民の公的扶助の適切な範囲や社会保険を正当化していた点が挙げられる。また、とくにベントムにおいて顕著であるが、やはり個人の安全の観点から、政府による富の再分配については消極的だった点である<sup>153</sup>。

相違点としては、民営化の視点の有無と、福祉制度の強制の理由に対する見解の違いが指摘できる。上で見たように、ベントムは公的扶助を民営原理によって運営することにより、なるべく税による負担を軽減することを考えていたが、グッディンは失業保険や年金保険は社会保険として政府が実施すべきだと考えていた。しかし、保険制度が持つモラル・ハザードの問題や、余命や物価などの重要な事項の計算不可能性については、社会保険においても起きる問題であり<sup>154</sup>、必ずしも民間保険よりも社会保険を支持する議論にはならない。また、功利主義的に考えるならば、政府に任せただけの場合のメリットだけでなく、効率の悪さや汚職の可能性といったデメリットも考慮に入れるべきであろう。政

---

<sup>153</sup> 二人とも、財産の安定に関する個人の予期を重視し、この理由からベントムは政府による富の再分配に反対し、グッディンは社会保険を支持している。さらに二人に共通する論点は、財産に関する人々の通常の期待は、それを今と同じように持っていることであり、失うことは期待に反すると考えている点である(B i 306; Goodin 1995: 206)。しかし、富の再分配によって富者が財産の一部を失うことが、期待に反する(そしてその結果、再分配によって貧者に生み出される快樂を上回る苦痛が生じる)という理由から直ちにそれが不正なことであるとは言えない。というのは、そのような期待自体がリバタリアン的な信念に基づいた不当なものであるかもしれないからである(この論点については Kymlicka 2003: ch. 4 のリバタリアニズムの議論に負う)。ベントムもグッディンも、ある期待が正当なものかどうかについて、それが自然だという以外の基準を出せていないように思われる。

<sup>154</sup> たとえば少子高齢化の進行を予測できずに大盤振る舞いをしてきた日本の公的年金制度がそうである。

府と民間のいずれに任せても一長一短であるならば、ベントムの柔軟な立場からすれば、半官半民の制度を模索するといった可能性も残されていると考えられる。

また、公的扶助のための徴税は困窮者の生存を保障するという観点から正当化されるとベントムが考えたのに対し、グッディンは、各人は災難に関しては自己利益の最善の判定者とはみなすことはできないという理由から、社会保険への強制加入を正当化していた。ベントムも、現在の自己利益に関しては普通は自分が最善の判定者であるが、将来の自己利益に関しては必ずしもそうとは限らない　つまり、自愛の思慮が足りない人々もいる　と考えているが(D 196)、この理由から直ちに国家によるパターナリスティックな介入が認められるとは考えていない。この観点からも、たとえば半官半民の自発的な加入による保険制度が支持される可能性がある。

以上、ベントムもグッディンも個人の生存や安全を重視する理論を取りながらも、実際の政策については立場が異なる可能性がありうることを示唆してきた。キムリッカは功利主義が根本的に対立する政策を支持しうる点を批判しているが(Kymlicka 2002: 47-8)、理論から現実の政策を提案する段階に至るまでには多くの実証的な仮定を置く必要があるため、根本的に対立する政策が支持されても何ら不思議ではないし、それによって功利主義が役に立たない理論であることが証明されるわけではない。むしろ、功利主義的に望ましい福祉制度を作るためには、官営や民営、強制的加入や自発的加入など、さまざまな可能性を排除することなく、メリットの多くデメリットの少ない制度を試行錯誤を通

して作っていく必要がある。

最後に、本章冒頭で引用した「個人の権利と社会的効用の緊張関係」であるが、ベントムに即して言うなら、緊張関係にあるのは、法の目的とされた「生存」や「安全」や「平等」ということになるだろう。ベントムはこれらを必ずしも権利という言葉で語ってはいないが、あえてそれらを権利と呼ぶならば、社会保障制度を考える際に緊張関係にあるのは個人の権利と社会的効用ではなく、生存の権利と安全の権利、また平等の権利と安全の権利であろう。このさい、社会的効用あるいは功利原理は、これらの緊張関係を緩和する一つの方法を提示する高次の原理として機能する。その方法は、ベントムの全国慈善会社の構想に見られるように、こうした権利のいずれかを放棄するのではなく、一応の優先順位は付けるものの、そのいずれをも満たせるような現実的な政策を模索するというものである。

## 結論

本論文では、ベンタムが政治の領域においても、道徳の領域においてもリベラルで民主的な社会を指向していたことを示そうとしてきた。各章で得られた結論をもう一度確認する。

第 1 章では、ベンタムの規範に関する主張と、人間本性に関する主張が明確にされた。とくに、人間本性観については、心理的快樂説と通常の利己主義を区別したうえで、人々は共感や善意の動機から行為することができるものの、概して利己的だとベンタムは考えていたという点を確認した。また、アレヴィが提示した三つの原理のうち、主に利益の自然的・一致原理と人為的・一致原理の二つについて検討し、ベンタムが利益の自然的・一致原理をとときには想定しながらも、アレヴィの言うとおり基本的立場としては利益の人為的・一致原理を想定していることを見た。さらに、彼の功利原理がもっぱら統治に携わる人々たちのためだけに意図された「立法の原理」であるという考え方を退け、功利原理は道徳的議論においても評価や行為指針となりうる「道徳の原理」でもであると論じた。

第 2 章では、主に『倫理学』というテキストに依拠して、ベンタムによる徳の功利主義的基礎付けについて考察した。まず、徳を傾向性と理解するところは、アリストテレス以来の古典的な立場を取っているものの、徳の基準は中庸ではなく功利原理であることを明らかにした。また、ベンタムの功利主義においても、個々の行為だけでなく、行為から推察される行為者の性格もまた道徳



的評価の対象になる点を確認した。さらに、主要な徳は自愛の思慮と善行の徳の二つとし、正義(誠実)は善行の下位分類になっている点も見た。最後に、個人の幸福の視点からの徳の正当化について見た。ベントムによれば、善行の徳を身に付けることは、善意が快を与えるという理由からも、自分の善意が他人の善意を生み出し結果的に互恵的な善行を生み出すという理由からも、本人にとって望ましいことだとされた。ただし、このことをもってベントムがアレヴィの言う利益の自然的一致原理をあらゆる場合にとっていたと考えるべきではなく、ベントムはあくまで『倫理学』においては、政治的サンクションによる利益の人為的一致を行なえる立法家の立場ではなく、道德家の立場として話していることを強調した。

第3章では、第1節において、自然権の記述的用法 法的権利とは独立に存在するものとして自然権を語る用法 をベントムの議論に沿って検討し、この用法に従って道德的議論を行なうことが困難であることを示した。第2節では、自然権の指令的用法 自然権があるという主張は、法的権利を認めるべきだと主張することだとする用法 を吟味し、やはりこの用法においても自然権を用いた道德的議論をすることには深刻な問題があると論じた。第3節では、道德的議論に法的な概念を用いることに伴ういくつかの問題点を指摘し、指令的用法を功利原理によって基礎づけようとした J・S・ミルの試みは、たとえ誤りでないとしても自由で合理的な道德的議論を行なうことを困難にするので望ましくないと論じた。このような仕方で、ベントムは自然権を功利主義的に基礎付けて使用することを拒否したが、そうすることによって彼は個人の権

利をないがしろにしようとしたわけではなく、政治的・道徳的議論に混乱をもたらす「自然権」という言葉の代わりに「セキュリティ」という言葉を用いて、リベラルで民主的な漸進的改革を提案していったと述べた。

第4章では、第1章で論じたベンタムの利益の人為的一致の立場や、第3章で論じた彼の自然権論批判が、個人の権利を軽視した過度な干渉主義的政策を正当化するのではないかという批判に応えるために、ベンタムのセキュリティ論を検討した。そして、ベンタムの政治思想におけるセキュリティの重視が個人の自由の否定につながるという権威主義的な解釈はセキュリティという語の誤解に基づくものであり、むしろ各人の期待のセキュリティを確保することにより、各人は自分の善の構想を自由に追求することができるようになることと論じた。また、セキュリティの重視が財の平等な分配の軽視につながるというマルクス主義的な理解も同様に誤解であり、ベンタムは各人のセキュリティを可能な限り重視することにより社会の安定した発展を保障すると同時に、社会の成員の経済的な平等や社会保障の実現を達成しようとしていたと述べた。最後に、セキュリティは功利原理とトレードオフ関係にあるわけではなく、生存、富裕、平等とトレードオフ関係にあり、それらが個々の政策において対立する場合には、衝突を直観主義的にしか解決できない自然権論とは異なり、上位原理としての功利原理に訴えることによって柔軟な形で解決しようとする方法論をベンタムは取っていたと論じた。

第5章では、これまでの章で詳しく説明された功利主義によってベンタムが代議制民主政体を基礎付ける仕方を見た。まず、代議制民主政体が最も望まし

い政体だとベンタムが考えていた主な理由は、人間は専ら私益を追求する傾向にあると考えられるため、統治者が私益を追求しつつ同時に共同体の最大幸福を目指すようにさせることができる政体は代議制民主政体しかないと彼が考えていたからだ論じた。また、統治者が腐敗するのを防ぐためには、政府が人民に完全に従属する体制が必要であり、これは最大限の公開性を通じて効力を発揮する世論の力と、直接・間接に統治者を任命し必要なら解任する代議制によって達成されるという議論を見た。功利主義が要請する普通選挙や公開性や世論といったものは、自然権や司法審査権などのように、政府に対してアプリアリな制約を課すものではないため、政府が少数者の抑圧などの悪政を行なう可能性は完全には排除できないが、ベンタムはこれらの安全策が健全な仕方で機能していれば政府の悪政に対する十分なチェックになりうると考えていた。最後に、ベンタムの代議制民主政体論の基礎にある功利主義理解は、従来の功利主義批判がしばしば想定していた「善良で中立的な立法者」を仮定するものではなく、討議や利害関係者の参加を通じて意思決定を行なう民主的なものであると述べた。

第6章では、民主主義と功利主義に共通してなされる批判である世論の専制という問題を検討するために、ベンタムの同性愛寛容論の分析を行なった。そして、ベンタムは反感に基づく快苦の存在を否定しないが、誤った信念に基づく反感は合理的な議論を通じてその根拠のなさを示すことで矯正可能なものであり、また矯正することが功利主義的に望ましいと考えていたと論じた。したがって、ベンタムは法によって実定道徳ないし世論を強制することに反対して

おり、ここでも個人の自由な領域を確保しようとする彼のリベラルな立場が示されていることを確認した。

第 7 章では、ベンタムと現代の功利主義者であるグッディンの福祉制度論を簡単に見た。両者の共通点として、両者ともに「最大多数の最大幸福」という観点から社会保障制度が直接的に正当化されると考えていたわけではなく、むしろ個人の生存や安全(期待の保障)がいかに個人の幸福にとって重要であるかという観点から貧民の公的扶助の適切な範囲や社会保険を正当化していた点、また、とくにベンタムにおいて顕著であるが、やはり個人の安全の観点から、政府による富の再分配については消極的だった点を指摘した。また、相違点として、民営化の視点の有無と、福祉制度の強制の理由に対する見解の違いを指摘した。すなわち、ベンタムは公的扶助を民営原理によって運営することにより、なるべく税による負担を軽減することを考えていたが、グッディンは失業保険や年金保険は社会保険として政府が実施すべきだと考えており、また、公的扶助のための徴税は困窮者の生存を保障するという観点から正当化されるとベンタムが考えたのに対し、グッディンは、各人は災難に関しては自己利益の最善の判定者とはみなすことはできないという理由から、社会保険への強制加入を正当化していた。そして、二次的規則として生存、富裕、セキュリティ、平等のトレードオフを柔軟に考えていたベンタムの立場では、たとえば半官半民の自発的な加入による保険制度などの多様な選択肢を視野に入れることができるという長所を示唆した。最後に、第 4 章でも述べたが、社会保障制度を考える際に緊張関係にあるのは個人の権利と社会的効用ではなく、社会的効用あ

るいは功利原理は、生存の権利や安全の権利などの対立する要求を調停するための高次の原理として機能すると主張した。

本論文では、第一部でベンタムの功利主義を明らかにし、続く第二部でその功利主義に基礎付けられた彼の代議制民主政体論や同性愛擁護論や福祉制度論を検討することにより、しばしば反自由主義的、啓蒙専制君主的イメージで語られる功利主義ではなく、リベラルで民主的な功利主義像を提示することに努めた。ベンタムの理想的な代議制民主政体においては、有権者は投票(と必要であればリコール)を行なうことにより、政府が人々に代わって人々の幸福のために活動するように統制する。また、有権者やそれ以外の人々は、とくに新聞などのメディアを通じて世論法廷に積極的に参加することにより、政府の活動を監視し、時の政策を自由に批判して共同体の幸福をより促進するものへと改善していく。このような仕方で各人のセキュリティが保障される。また、経済活動は基本的に自由であるが、生存を保障するための最低限のセーフティ・ネットが用意されている。このような安定した社会で、他の二次的目的である富裕や平等という目的も次第に達成されていく。さらに、道徳や政策の議論は法的な響きを持つ自然権の語彙で行なわれるのではなく、また根拠のない反感によって決められるのでもなく、行為や政策の帰結が人々にもたらす有益さと有害さという実証的な観点から合理的に議論される。今日ではごく当たり前の話かもしれないが、ベンタムが19Cの初めに構想していた社会はこのようなものであり、しかもこれらすべては彼の功利主義理論から導き出された結論であった。

本論文は、ベンタムの功利主義の理論と実践的含意についての一解釈を示す

ことで、彼の功利主義理論が今日われわれの住むレベルで民主的な社会の体系的で一貫した正当化を与えうることを論じたものであるが、ベンタムの膨大な著作の中のごく一部を用いて議論したものに過ぎず、ベンタムの権威主義的な解釈をする人々がするように、別の著作を用いてまったく違ったベンタム像を描くことも可能かもしれない。このようなりレベルで民主的なベンタム像がベンタム解釈としてどれくらい正しいものであるかは、今後も検討を続ける必要がある。また、現代の社会を功利主義によって分析し、必要であれば改革案を提示することにより、ベンタムの功利主義がどれほど実践に役立つものかを検討することも、ベンタムの功利主義理論の評価のためには必要であろう。これらはすべて今後の課題である。

## 引用文献一覧

英語文献で、翻訳も参照した場合はそれも記してある。ただし、本文中での引用は必ずしも翻訳文そのままではなく、適宜修正している場合もある。

- Austin, J.L. 1995. *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge University Press.
- Ayer, A.J. 1954. *Philosophical Essays*. Macmillan.
- Bahmuller, C.F. 1981. *The National Charity Company*. University of California Press.
- Ball, T. (ed.). 1992. *Political Writings of James Mill*. Cambridge University Press.
- Baumgardt, D. 1952. *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton.
- Ben-Dor, O. 2000. *Constitutional Limits and the Public Sphere*. Hart Publishing (Oxford).
- Blackburn, S. 1998. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*. Oxford University Press.
- Campos Boralevi, L. 1984. *Bentham and the Oppressed*. de Gruyter (Berlin).
- Cohen, J. and Rogers, J. 2000. *Is Inequality Bad for Our Health?* Beacon Press (Massachusetts).
- Craig, P.P. 1989. Bentham, Public Law and Democracy. *Public Law*, 407-427.
- Crimmins, J.E. 1996. Contending Interpretations of Bentham's Utilitarianism. *Canadian Journal of Political Science*, 29(4).
- Crisp, R. (ed.) 2000. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press. (アリストテレス 1971, 1973)

- Dahl, R.A. 1989. *Democracy and Its Critics*. Yale University Press.
- Dinwiddy, J. 1982. *Bentham on Private Ethics and the Principle of Utility*. in Dinwiddy 2004.
- Dinwiddy, J. 1989. *Bentham*. Oxford University Press. (デインウィディ 1993)
- Dinwiddy, J. 2004. *Bentham: Selected Writings of John Dinwiddy* (ed. by William Twining). Stanford University Press.
- Dworkin, R. 1978. *Taking Rights Seriously*. Harvard University Press. (ドゥウォーキン 1986)
- Gay, J. 1969. *Concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality*, in Raphael 1969.
- Goodin, E.J. 1995. *Utilitarianism as a Public Philosophy*. Cambridge University Press.
- Goodin, E.J. 2003. *Reflective Democracy*. Oxford University Press.
- Gray, J. and Smith G.W. (eds.). 1991. *J.S. Mill On Liberty in Focus*. Routledge.
- Halévy, E. 1972. *The Growth of Philosophic Radicalism* (trans. by Mary Morris). Faber & Faber (London).
- Hamburger, J. 1963. *James Mill and the Art of Revolution*. Yale University Press.
- Hare, R.M. 1981. *Moral Thinking*. Oxford University Press.
- Harrison, R. 1983. *Bentham*. Routledge & Kegan Paul.
- Harrison, R. 1993. *Democracy*. Routledge.
- Hart, H.L.A. 1962. *Bentham*. in Parekh 1993.
- Hart, H.L.A. 1982a. *Bentham's Principle of Utility*. in *IPML*, lxxix-cxii.
- Hart, H.L.A. 1982b. *Essays on Bentham*. Clarendon Press (Oxford). (ハート 1987)



に一部翻訳あり)

- Honderich, T. 1982. Morality-dependent harm. *Political Studies*, 30:504-514.
- Hont, I. and Ignatieff, M. (eds.) 1983. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Cambridge University Press.
- Hume, D. 1978. *A Treatise of Human Nature* (edited by L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch). Oxford University Press.
- Hume, D. 1998. *An Enquiry concerning the Principle of Morals*. Oxford University Press.
- Hume, D. 1994. *Political Essays*. Oxford University Press.
- Hume, L.J. 1981. *Bentham and Bureaucracy*. Cambridge University Press.
- Ignatieff, M. 2001. *The Needs of Strangers*. Picador USA. (イグナティエフ 1999)
- Kelly, P. 1990. *Utilitarianism and Distributive Justice*. Clarendon Press (Oxford).
- Kingsford-Smith, D. and Oliver D. (ed.) 1990. *Economical with the Truth: The Law and the Media in a Democratic Society*. ESC Publishing Limited (Oxford).
- Kuhse, H. and Singer, P. 1992. *Allocating Health Care Resources and the Problem of the Value of Life*. in Singer 2002.
- Kymlicka, W. 2002. *Contemporary Political Philosophy 2nd Edition*. Oxford University Press.
- Laslett, P. and Runciman, W.G (eds.). 1967. *Philosophy, Politics and Society Third Series*. Basil Blackwell.
- Letwin, S.R. 1965. *The Pursuit of Certainty: David Hume, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Beatrice Webb*. Cambridge University Press.
- Lively, J. and Rees, J. (eds.). 1978. *Utilitarian Logic and Politics – James Mill’s ‘Essay on Government’, Macaulay’s Critique, and the Ensuing Debate*. Clarendon

Press: Oxford.

- Long, D.G. 1977. *Bentham on Liberty*. University of Toronto Press.
- Louden, R.B. 1996. Toward a Genealogy of 'Deontology'. *Journal of the History of Philosophy*, 34(4): 571-92.
- Lyons, D. 1991. *In the Interest of the Governed*. Clarendon Press (Oxford).
- Macaulay, T.B. 1978. Mill's Essay on Government: Utilitarian Logic and Politics. in Lively and Rees 1978: 97-130.
- Mack, M. 1962. *Jeremy Bentham: an odyssey of ideas 1748-1792*. Heinemann (London).
- Macpherson, C.B. 1967. The Maximization of Democracy. in Laslett and Runciman 1967: 83-103.
- Macpherson, C.B. 1977. *The Life and Times of Liberal Democracy*. Oxford University Press. (マクファーソン 1978)
- Mansbridge, J.J. 1990. The Rise and Fall of Self-Interest in the Explanation of Political Life. in Mansbridge 1990.
- Mansbridge, J.J. (ed.) 1990. *Beyond Self-Interest*. The University of Chicago Press.
- Mill, J. 1992. *Essay on Government*. in Ball 1992. (ミル 1983)
- Mill, J.S. 1993. *Utilitarianism, On Liberty, Considerations on Representative Government*. Everyman's Library (London). (ミル 1967)
- Montesquieu. 1989. *The Spirit of the Laws*. Cambridge University Press.
- Paley, W. 1811. *The Principles of Moral and Political Philosophy*, vols. i-ii. London.
- Parekh, B. (ed.) 1973. *Bentham's Political Thought*. Croom Helm (London).
- Parekh, B. (ed.) 1993. *Jeremy Bentham: Critical Assessments*. Routledge.

- Plamenatz, J. 1949. *The English Utilitarians*. Basil Blackwell (Oxford).
- Plamenatz, J. 1963. *Man and Society*, vol. 2. Longmans.
- Postema, G. 1986. *Bentham and the Common Law Tradition*. Clarendon Press (Oxford).
- Ogden, C.K. 1932. *Bentham's Theory of Fictions*. Harcourt, Brace and Company (New York).
- Quinton, A. 1989. *Utilitarian Ethics*. Open Court (Illinois).
- Rachels, J. 2003. *The Elements of Moral Philosophy*. McGraw-Hill. (レイチェルズ 2004)
- Raphael, D.D. 1969. *British Moralists 1650-1800* (vols. 1-2). Clarendon Press, Oxford.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice* revised edition. Oxford University Press.
- Rees, J.C. 1985. *John Stuart Mill's 'On Liberty'*. Clarendon Press (Oxford).
- Rosen, F. 1983. *Jeremy Bentham and Representative Democracy*. Clarendon Press (Oxford).
- Rosen, F. 1996. Introduction. in *IPML*, xxxi-lxxviii.
- Rosen, F. 1998. Individual Sacrifice and the Greatest Happiness: Bentham on Utility and Rights, *Utilitas*, 10. (Reprinted in Rosen 2003).
- Rosen, F. 2003. *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*. Routledge.
- Rosenblum, N.L. 1978. *Bentham's Theory of The Modern State*. Harvard University Press.
- Ross, W.D. (ed.) 1925. *Nicomachean Ethics, Oxford Works of Aristotle Translated into English*, Vol. IX, in McKeon ed., *Introduction to Aristotle*, Oxford. (アリスト

テレス 1971, 1973)

- Schofield, P. 1990. Bentham on Public Opinion and the Press, in D. Kingsford-Smith and D. Oliver 1990.
- Schofield, P. 1991-92. The Constitutional Code of Jeremy Bentham. *The King's College Law Journal*, 2: 40-62.
- Schofield, P. 2001. The Architecture of Government: Jeremy Bentham on Publicity, Responsibility, and Representative Democracy, presented at a seminar in Tokyo on March 25, 2001.
- Schofield, P. 2003. Jeremy Bentham's 'Nonsense upon Stilts'. *Utilitas*, 15(1): 1-26.
- Sidgwick, H. 1877. Bentham and Benthamism in Politics and Ethics. in Parekh 1993.
- Sidgwick, H. 1988. *Outlines of the History of Ethics*. Cambridge.
- Singer P. 1973. Altruism and Commerce: A Defense of Titmuss against Arrow. *Philosophy and Public Affairs*, 2:312-320.
- Singer, P. 1993. *Practical Ethics*. Cambridge University Press. (シンガー 1999)
- Singer, P. 2002. *Unsanctifying Human Life* (ed. Helga Kuhse). Blackwell.
- Smart, J.J.C. and Williams, B. 1973. *Utilitarianism For & Against*. Cambridge University Press.
- Steintrager, J. 1977. *Bentham*. George Allen & Unwin (London).
- Ten, C.L. 1991. Mill's Defence of Liberty. in Gray and Smith 1991: 212-238.
- Ten, C.L. (ed.) 2003. *The Nineteenth Century*. Routledge.
- Thompson, D.F. 1976. *John Stuart Mill and Representative Government*. Princeton University Press.
- Twining, W. 1975. *The Contemporary Significance of Bentham's Anarchical*

Fallacies. *Archiv fur Rechts- und Sozialphilosophie*, 61.

- Twining, W. 2004. Introduction. in Dinwiddy 2004.
- Waldron, J. 1987. Mill and the Value of Moral Distress. *Political Studies*, 35: 410-423.
- Waldron, J. 1987. Nonsense upon stilts: Bentham, Burke and Marx on the rights of man. Methuen & Co. Ltd (London).
- Wasserstrom, R.A. (ed.) 1985. Today's Moral Problems (Third Edition). MacMillan Publishing Co. (New York).
- Williams, B. 1985. Ethics and the Limits of Philosophy. Harvard University Press. (ウィリアムズ 1993)
- Williams, G.L. 2003. The early utilitarians: Bentham and James Mill. in Ten 2003.
- Wolff, J. 1996. An Introduction to Political Philosophy. Oxford University Press. (ウルフ 2000)
- アームソン, J.O. 1998. アリストテレス倫理学入門(雨宮健訳). 岩波書店.
- アリストテレス. 1971, 1973. ニコマコス倫理学(上・下)(高田三郎訳). 岩波書店)
- イグナティエフ, M. 1999. ニーズ・オブ・ストレンジャーズ(添谷育志・金田耕一訳). 風行社.
- ウィリアムズ, B. 1993. 生き方について哲学は何がいえるか(森際康友・下川潔訳). 産業図書.
- ウルフ, J. 2000. 政治哲学入門(坂本知宏訳). 晃洋書房.
- シンガー, P. 1999. 実践の倫理(新版). 昭和堂.

- ディンウィディ, J.R. 1993. ベンサム(永井義雄・近藤加代子訳). 日本経済評論社.
- ドウウォーキン, R. 1986. 権利論(木下毅他訳). 木鐸社.
- ハート, H.L.A. 1987. 権利・功利・自由(小林公・森村進訳). 木鐸社.
- ハーバーマス, J. 1994. 公共性の構造転換 市民社会の一カテゴリーについての探究. 細谷貞雄・山田正行訳. 未来社.
- ヘア, R.M. 1994. 道徳的に考えること(内井惣七・山内友三郎訳). 勁草書房
- ベンサム, ジェレミー. 1967. 道徳および立法の諸原理序説 (世界の名著ベンサム、J・S・ミル)(山下重一訳). 中央公論社.
- マクファーソン, C.B. 自由民主主義は生き残れるか (田口富久治訳). 岩波新書.
- ミル, J. 1983. 教育論・政府論(小川晃一訳). 岩波書店.
- ミル, J.S. 1967. 功利主義論 (世界の名著ベンサム、J・S・ミル)(井原吉之助訳). 中央公論社.
- ミル, J.S. 1967. 自由論 (世界の名著ベンサム、J・S・ミル)(早坂忠訳). 中央公論社.
- ミル, J.S. 1967. 代議政治論 (世界の名著ベンサム、J・S・ミル)(山下重一訳). 中央公論社.
- ミル, J.S. 1997. 代議制統治論(水田洋訳). 岩波書店.
- メンダス, S. 1997. 寛容と自由主義の限界(谷本光男・他訳). ナカニシヤ出版.
- ルソー, J.J. 1966. 社会契約論(世界の名著 30 ルソー、井上幸治訳). 中央公論

社.

- レイチェルズ, J. 2004. 現実を見つめる道徳哲学(古牧徳生・次田憲和訳). 晃洋書房.
- 石井幸三. 1992. ベンタムにおける自由——拷問、同性間性愛の問題を手がかりにして. 『龍谷法学』, 25(1): 1-51.
- 板井広明. 2002. ベンサムにおける快楽主義の位相とマイノリティーの問題 ~ 男色論を中心として ~. 『社会思想史研究』, 26: 62-74.
- 岩佐幹三. 1979. 市民的改革の政治思想: ベンタムとイギリス急進主義研究 序説. 法律文化社.
- 内井惣七. 1988. 自由の法則 利害の論理. ミネルヴァ書房.
- 岡田直之. 2001. 世論の政治社会学. 東京大学出版会.
- 奥野満里子. 1999. シジウィックと現代功利主義. 勁草書房.
- 亀井静香. 2002. 死刑廃止論. 花伝社.
- 児玉聡. 2004. 何のための政治参加か 十九世紀英国の政治哲学に即して . 『公共性の哲学を学ぶ人のために』(安彦一恵・谷本光男編).
- 小松佳代子. 2002a. J.ベンサムの National Charity Company 構想. 『流通経済大学論集』 36(3): 1-13.
- 小松佳代子. 2002b. J.ベンサム『パノプティコン』再考. 『流通経済大学論集』 37(2): 19-29.
- 杉原四郎他. 1977. 古典学派の経済思想. 有斐閣新書.
- 高島進. 1995. 社会福祉の歴史. ミネルヴァ書房.

- 土屋恵一郎(編). 1994. 「自己にそむく違反、男色」(富山太佳夫監訳). 『ホモセクシュアリティ』. 弘文堂.
- 永井義雄. 1982. ベンサム(叢書「人類の知的遺産」). 講談社.
- 永井義雄. 2003. ベンサム(イギリス思想叢書 7). 研究社.
- 中曽根康弘. 2004. 自省録: 歴史法廷の被告として. 新潮社.
- 西尾孝司. 1994. ベンサム『憲法典』の構想. 木鐸社.
- 西尾孝司. 2002. ベンサム倫理学・教育学論集. お茶の水書房.
- 長谷部泰男. 2002. ロバート・グッディン 功利主義的社会設計. 『海外社会保障研究』 138: 55-62.
- 深田三徳. 1984. 法実証主義と功利主義・ベンサムとその周辺. 木鐸社.
- 森下宏美. 2001. マルサス人口論争と「改革の時代」. 日本経済評論社.
- 山脇直司. 2004. 社会保障の公共哲学的考察. 『福祉の公共哲学』(塩野谷祐一他編). 東京大学出版会.