

Title	福沢手沢本 J.S. Mill, Utilitarianism再現 (三・ 完)
Sub Title	Yukichi Fukuzawa's Marginal Notes on J.S. Mill, Utilitarianism (3. End)
Author	安西, 敏三 (Anzai, Toshimitsu)
Publisher	慶應義塾大学法学会
Publication year	1983
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.56, No.8 (1983. 8) ,p.82- 112
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	資料
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19830828-0082

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

資料

福 沢 手 沢 本

J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (三・完)

安 西 敏 三

圖 Secondly; the legal rights of which he is deprived, may be rights which *ought* not to have belonged to him; in other words, the law which confers on him these rights, may be a bad law. When it is so, or when (which is the same thing for our purpose) it is supposed to be so, opinions will differ as to the justice or injustice of infringing it. Some maintain that no law, however bad, ought to be disobeyed by an individual citizen; that his opposition to it, if shown at all, should only be shown in endeavouring to get it altered by competent authority. This opinion (which condemns many of the most illustrious benefactors of mankind, and would often protect pernicious institutions against the only weapons

which, in the state of things existing at the time, have any chance of succeeding against them) is defended, by those who hold it, on grounds of expediency; principally on that of the importance, to the common interest of mankind, of maintaining inviolate the sentiment of submission to law. Other persons, again, hold the directly contrary opinion, that any law, judged to be bad, may blamelessly be disobeyed, even though it be not judged to be unjust, but only inexpedient; while others would confine the licence of disobedience to the case of unjust laws: but again, some say, that all laws which are inexpedient are unjust; since every law imposes some restriction on the natural liberty of mankind, which restriction is an

injustice, unless legitimated by tending to their good. Among these diversities of opinion, it seems to be universally admitted that there may be unjust laws, and that law, consequently, is not the ultimate criterion of justice, but may give to one person a benefit, or impose on another an evil, which justice condemns. ㊦ When, however, a law is thought to be unjust, it seems always to be regarded as being so in the same way in which a breach of law is unjust, namely, by infringing somebody's right; which, as it cannot in this case be a legal, right, receives a different appellation, and is called a moral right. We may say, therefore, that a second case of injustice consists in taking or withholding from any person that to which he has a *moral right*. (65—66・242)

㊦「六六頁左余白に「法ヲ破ルモ不正ナリ其法モ亦不正ナリ」と毛筆による書き込みがある。」

然し又第二に、「彼〔權利を剝奪される人〕が剝奪される法律上の權利は彼に属すべきではなかつた權利なのかもしれない。言い換えればこういう權利を彼に与える法律は悪法なのかもしれない。もしそうならまた（われわれの目的にとつては同じことだが）そう思われているなら、その悪法を侵害することの正不正については意見がわかれるであろう。あるものはこう主張する。どんなに悪法であつても法律である限り、個々の市民が勝手に違反してよいものではない。悪法

に反対するなら正当な権限を持つ当局に改正させる様働きかければよい。この意見（それは最も秀れた人類の恩人の多数を非難するものである。しかもしばしばそのときの状況の下で有害な制度を打倒できる唯一の武器を押さえて有害な制度を温存するであろう）はその支持者から便宜という理由で擁護される。主な理由は違法の心情を神聖不可侵なものとして維持することが人類共通の利益にかかわる大事だからというのである。また別のものは正反対の意見を支持する。どんな法律でも悪法と判断されれば違反して差しつかえなからう。仮令その法律が不正とまでいかなくても不便というだけで違反に値すると。これに対してさらに別のものは違反してよいのは不正な法律の場合だけだとする。しかし又もやあるものが言う。大體不便な法律は總て不正だ。というのはどの法律も人類が生まれながらに持つてゐる自由を制約するからで、人類の善に役立つとして正当化されない限りこの制約は不正だというのである。この様に意見は色々分れるが次の事は誰もが認めてゐるようである。つまり不正な法律があるかもしれないこと、だから法律は正義の究極的規準ではなく、ある人には利益を与え別の人には害を及ぼしたりするが、害を及ぼすときは正義に反することである。しかしある法律が不正であるというときにはいつでも法律違反が不正であるのと同じ意味を持つらしい。つまり不正というのはだれかの權利を侵害するからなのである。この場合の權利は法律的權利であるはずがないから別の名前で道德的權利と呼ばれる。そこでわれわれはこう言うことができる。不正の第二の事例は道德的權利の対象をその持ち主から取りあげたり拒んだ

りたることあり。

(56上—57上—154下—155下)

④ Thirdly, it is universally considered just that each person should obtain that (whether good or evil) which he *deserves*: and unjust that he should obtain a good, or be made to undergo an evil, which he does not deserve. This is, perhaps, the clearest and most emphatic form in which the idea of justice is conceived by the general mind. As it involves the notion of desert, the question arises, what constitutes desert? Speaking in a general way, a person is understood to deserve good if he does right, evil if he does wrong; and in a more particular sense, to deserve good from those to whom he does or has done good, and evil from those to whom he does or has done evil. The precept of returning good for evil has never been regarded as a case of the fulfilment of justice, but as one in which the claims of justice are waived, in obedience to other considerations. (56—57・242)

〔六七頁右余白に〕「徳ヲ以テ怨ニ報スルノ教果シテ是ナラバ不正ヲ行フテ禍ヲ受ルニ當リ其禍ノ出ル耶⁴⁴」人ノ人ハ之ヲ不正ト云ハサルヲ得ズ惡惡ハ不正ナリ賊ヲ捕縛スルハ不正ナリセムデフ・ヤンスハ不正ナリ」ト毛筆による書め込みがある。

第三に「世間では正しうと誤られてゐるのだけれどが自分に相應のもの（善でも惡でも）を持つてゐる限り、不正とは不相応な善を得た

り、不相応な惡を押し付けられたりすることである。一般の人達が抱いてゐる一番明確で一番強固な正義の觀念とは恐らくこういうものである。その中には相應という觀念が含まれていて「相應しい」とは何かという問題が出てくる。一般的に云うと人間は正しいことをすれば善に相應しい、間違つたことをすれば惡に相應しい、とみられてゐる。もつと具體的にいうと、善を施す——またはかつて施した——相手から善い報いを受け、惡を及ぼす——またはかつて及ぼした——相手から惡い報いを受けて當然とみられてゐるのである。善を以て惡に報ふるという教訓が正義の実現した状況と考えられたことはこれまで一度もなく、別の考慮が優先して正義の要求が放棄された状況である」と考えられてゐる。(57上—155下—156)

④ Fourthly, it is confessedly unjust to *break faith* with any one: to violate an engagement, either express or implied, or disappoint expectations raised by our own conduct, at least if we have raised those expectations knowingly and voluntarily. Like the other obligations of justice already spoken of, this one is not regarded as absolute, but as capable of being overruled by a stronger obligation of justice on the other side; or by such conduct on the part of the person concerned as is deemed to absolve us from our obligation to him, and to constitute a *forfeiture* of the benefit which he has been led to expect. (57・242—243)

〔六七頁右余白に「所謂不忠ノ忠ノ如シ、小信ニ屑々ヲヌシテ大信ヲ成スト云フガ如シ」と毛筆による書き込みがある。〕

第四に、だれかの信頼を裏切るのは明らかに不正である。表明した約束であらうと暗黙の約束であらうと、とにかく約束を破ることは明白な不正である。またわれわれ自身の行動が抱かせた期待にそむくことも、少なくとも承知の上で故意にこういふ期待を抱かせたのなら同じく不正である。これまで述べた他の正義の義務と同様、この（信用という）義務も絶対的なものではなく、他の側（信頼にさむく側）にこれより強い正義の義務があれば放棄しつゝやむを得ざる考えられている。また相手の側が本人に対する信頼を解除する様な、また本人が期待するようになった利益を喪失させる様な行爲をしたとき、この義務を放棄してよいとみなされている。（第十一節下・第11）

④ Fifthly, it is, by universal admission, inconsistent with justice to be *partial*; to show favour or preference to one person over another, in matters to which favour and preference do not properly apply. Impartiality, however, does not seem to be regarded as a duty in itself, but rather as instrumental to some other duty; for it is admitted that favour and preference are not always censurable, and indeed the cases in which they are condemned are rather the exception than the rule. A person would be more likely to be blamed than applauded for giving

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再編 (三・完)

⁺ his family or friends no superiority in good offices over strangers, when he could do so without violating any other duty; and no one thinks it unjust to seek one person in preference to another as a friend, connexion, or companion. ④ Impartiality where rights are concerned is of course obligatory, but this is involved in the more general obligation of giving to every one his right. A tribunal, for example, must be impartial, because it is bound to award, without regard to any other consideration, a disputed object to the one of two parties who has the right to it. There are other cases in which impartiality means, being solely influenced by desert; as with those who, in the capacity of judges, preceptors, or parents, administer reward and punishment as such. There are cases, again, in which it means, being solely influenced by consideration for the public interest; as in making a selection among candidates for a government employment. Impartiality, in short, as an obligation of justice, may be said to mean, being exclusively influenced by the considerations which it is supposed ought to influence the particular case in hand; and resisting the solicitation of any motives which prompt to conduct different from what those considerations would dictate. (67—68・243)

乙五 (一五七1)

〔六七頁右余白に「八二銭ヲ與ルモ熊ニ與フルモ勝手次第加之親戚朋友ヲ偏愛セサレバ却テ譏ヲ受クルハ如何」と毛筆による書き込みがある。尚⑥は六七頁下〕

第五に、だれもが認めている様に不公平なのは正義に反する。恩恵や好き嫌いを持ち出すべきでないときに、だれかに対して他の人間以上に恩恵や好き嫌いを示すのがそうである。尤も公平そのものは義務と考えられていない様である。むしろ他の義務を果たすための手段と見られているらしい。というのは、恩恵や好き嫌いは必ずしも非難すべきものではないと認められており、実際それが非難されるのは普通に見られることではなく、むしろ例外に属するからである。他の義務を犯す心配がないのに赤の他人に施す以上の親切を家族や友人に与えまいとする人があればはめられるどころか非難されるであらう。また友人、親戚、仲間を他人以上に重んじたところで不正と思う人は誰もあるまい。権利に関してはもちろん公平でなければならぬが、これは総ての人に権利を与えるというやうに一般的な義務に含まれている。たとえば法廷は公平でなければならぬが、それは余計な事柄は一切考慮せずに審査をして両当事者のうち権利を持つ方に紛争の対象を与えなければならないからである。このほか報いを与えるだけで公平が達せられる場合がある。例えば裁判官、教師、両親の資格で当然の報いとして賞罰を与える人達の場合がそうである。また公共の利益を尊重してさへいれれば公平が実現される場合もある。例えば公務員志望者を選抜する場合である。要するに正義の義務である公平とは当面の問題について考慮すべき

ものだけを考慮すること、そしてこの様な考慮の指示にそむくよう誘惑する動機に目もくれないようにすることの意味することについて。(58上・59上・59下)

⑥ Nearly allied to the idea of impartiality, is that of *equality*; which often enters as a component part both into the conception of justice and into the practice of it, and, in the eyes of many persons, constitutes its essence. But in this, still more than in any other case, the notion of justice varies in different persons, and always conforms in its variations to their notion of utility. Each person maintains that equality is the dictate of justice, except where he thinks that expediency requires inequality. The justice of giving equal protection to the rights of all, is maintained by those who support the most outrageous inequality in the rights themselves. +Even in slave countries it is theoretically admitted that the rights of the slave, such as they are, ought to be as sacred as those of the master; and that a tribunal which fails to enforce them with equal strictness is wanting in justice; while, at the same time, institutions which leave to the slave scarcely any rights to enforce, are not deemed unjust, because they are not deemed inexpedient. Those who think that utility requires distinctions of rank, do not

consider it unjust that riches and social privileges should be unequally dispensed; but those who think this inequality inexpedient, think it unjust also. Whoever thinks that government is necessary, sees no injustice in as much inequality as is constituted by giving to the magistrate powers not granted to other people. Even among those who hold levelling doctrines, there are as many questions of justice as there are differences of opinion about expediency. Some Communists consider it unjust that the produce of the labour of the community should be shared on any other principle than that of exact equality; others think it just that those should receive most whose needs are greatest; while others hold that those who work harder, or who produce more, or whose services are more valuable to the community, may justly claim a larger quota in the division of the produce. And the sense of natural justice may be plausibly appealed to in behalf of every one of these opinions. (68—69. 243—244)

「六九頁右余白に「華士族ノ禄位モ人々ノ思ヒニテ正ナリ又不正ナリ」と毛筆による書き込みがある。」

公平の觀念と密接に関連するのが平等の觀念である。平等はしばしば正義の構成要素として正義の概念の中にも正義の実践の中にも含まれている。そこで多くの人達の目に平等が正義の本質を構成す

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (三・完)

ると映るのである。しかし平等の場合は他の場合以上に正義の觀念が人によつてまちまちである。しかもその内容は必ず各人の功利の觀念と一致している。だれもが不平等であるほうが便宜であると思うとき以外は、平等は正義の命ずるところであると主張する。すべての人の権利に平等な保護を与えるという正義が権利そのもののとんでもない不平等を支持する人間によつて主張されている。奴隷を認めている諸国でさえ、つまらぬものではあるが、奴隷の権利が主人の権利と同様神聖なるべきものであつて、それらを等しく嚴重に施行しない法廷は正義を欠くと認められている。ところがこれと同時に奴隷に行使すべき権利をほとんど与えていない制度が不正と思われていない。その制度が不便と思われないからである。功利が地位の區別を求めると考える人たちは富や社会的特権が不平等に配分されていても不正とは考えない。しかしこの不平等を不便と考える人達は同時にまたそれを不正と考える。政府が必要だと考える人ならだれも、一般人民に許されない権力を役人に与えることから生じる不平等を不正とは見ない。平等思想を持つている人達の間でさへ便宜について色々な意見がある様に、正義についても多くの問題がある。一部の共產主義者は共同社会の労働の生産物を厳密な平等原理以外の原理によつて分けるのは不正であると考ええる。他の共產主義者は一番ひどく欠乏している者が一番多く受けとるのが正しいと考え、また別の共產主義者は人よりよく働いたもの、人より多く生産したもの、社会にとつて人より価値ある仕事をしたものが、生産物を分配するときにより大きい分前を要求して当然と考える。これ

八七 (一五七三)

心の機軸は、人の世に於て、正義の出発點に在るべきなり
 である。 (器十器十・器十—器十)

器 In most, if not in all, languages, the etymology of the word which corresponds to Just, points to an origin connected either with positive law, or with that which was in most cases the primitive form of law——authoritative custom. *Iustum* is a form of *jussum*, that which has[Ⓔ] been ordered. *Jus* is of the same origin. *dicarum* comes from *δικη*, of which the principal meaning, at least in the historical ages of Greece, was a suit at law. Originally, indeed, it meant only the mode or *manner* of doing things, but it early came to mean the *prescribed* manner; that which the recognised authorities, patriarchal, judicial, or political, would enforce. *Recht*, from which came *right* and *righteous*, is synonymous with law. The original meaning indeed of *recht* did not point to law, but to physical straightness; as *wrong* and its Latin equivalents meant twisted or *tortuous*; and from this it is argued that right did not originally mean law, but on the contrary law meant right. But however this may be, the fact that *recht* and *droit* became restricted in their meaning to positive law, although much which is not required by law is equally necessary to moral straightness or rectitude, is

as significant of the original character of moral ideas as if the derivation had been the reverse way. The courts of justice, the administration of justice, are the courts and the administration of law. *La justice*, in French, is the established term for judicature. There can, I think, be no doubt that the *idée mère*, the primitive element, in the formation of the notion of justice, was conformity to law. It constituted the entire ideal among the Hebrews, up to the birth of Christianity; as might be expected in the case of a people whose laws attempted to embrace all subjects on which precepts were required, and who believed those laws to be a direct emanation from the Supreme Being. But other nations, and in particular the Greeks and Romans, who knew that their laws had been made originally, and still continued to be made, by men, were not afraid to admit that those men might make bad laws; might do, by law, the same things, and from the same motives, which, if done by individuals without the sanction of law, would be called unjust. And hence the sentiment of injustice came to be attached, not to all violations of law, but only to violations of such laws as *ought* to exist, including such as ought to exist but do not; and to laws themselves, if supposed to be contrary to what ought to

be law. In this manner the idea of law and of its injunctions was still predominant in the notion of justice, even when the laws actually in force ceased to be accepted as the standard of it. (70—71・244—245)

「すべてではないにせよ、大抵の言語で正義に当たる言葉の語源を調べてみると、その起源は実定法か、あるいは多くの場合に法の原始的形態であつた権威付けられた命令に基く習慣と関係があることがはつきりする。ラテン語のユースムは「命令された」を意味するユースムの変形形である。ユウスは同じ起源に基づく。ギリシア語のディカイオンは「訴訟」を意味するディケーから直接きている。ドイツ語のレヒトは英語のライト及びライチャスの語源であるが、「法律」と同じ意味を持つている。「正義の庭」「正義の執行」とは「法の庭」であり「法の執行」である。フランス語のラ・ジュスティスは裁判を意味する慣用語である。言葉がいつまでも元の意味を持ち続けるに違いないと考えたのはホーン・トックである。まことにやかに伝えられているが、私はそういう誤まりは犯さないつもりである。語源を調べたところで現在の観念がわかるとは限らないが、その観念が生まれた経緯はよくわかるのである。思うに正義の観念が形成されるとき母胎となつた観念、つまり本源的要素が遵法であつたことは疑う余地がない。キリスト教が生まれるまで、ヘブライ人の間では遵法が思想の総てであつた。このことは戒律を設ける必要のある事柄は総て法律にとり込もうとし、しかもこれらの法律は最高の存在が直接下し給うたものと信じた人民の場合には当

然予想されるところであらう。然し他の国民、とりわけギリシア人とローマ人は法律が元々人間によつて作られたものであり、その後も引き続いて作られていることを知つてゐた。だから悪法が作られる可能性、つまり個人が法律の強制力によらず行えば不正と呼ばれることが同じ動機から、法律によつて行われるかもしれないことを恐れることなく認めた。それだけに法律が犯されただけでは必しも不正と感じず、存在すべき法律——存在すべきでありながらまだ存在していない法律を含む——が犯されて始めて不正と感じた。さらにあるべき法律に反すると思えば、法律そのものに對しても不正という感情を抱いた。この様にして法律とその命令という観念は、現行法が正義の規準と認められなくなつたときでも、依然として正義の観念の中で支配的地位を占めていたのである。

(509—510・157—158)

④ +It is true that mankind consider the idea of justice and its obligations as applicable to many things which neither are, nor is it desired that they should be, regulated by law. Nobody desires that laws should interfere with the whole detail of private life; yet every one allows that in all daily conduct a person may and does show himself to be either just or unjust. But even here, the idea of the breach of what ought to be law, still lingers in a modified shape. It would always give us pleasure, and chime in with our feelings of fitness, that acts which we

deem unjust should be punished, though we do not always think it expedient that this should be done by the tribunals. We'll forego that gratification on account of incidental inconveniences. We should be glad to see just conduct enforced and injustice repressed, even in the minutest details, if we were not, with reason, afraid of trusting the magistrate with so unlimited an amount of power over individuals. When we think that a person is bound in justice to do a thing, it is an ordinary form of language to say, that he ought to be compelled to do it. We should be gratified to see the obligation enforced by anybody who had the power. If we see that its enforcement by law would be inexpedient, we lament the impossibility, we consider the impunity given to injustice as an evil, and strive to make amends for it by bringing a strong expression of our own and the public disapprobation to bear upon the offender. Thus the idea of legal constraint is still the generating idea of the notion of justice, though undergoing several transformations before that notion, as it exists in an advanced state of society, becomes complete. (71—72. 245—246)

正義とその義務という観念は法律に規定されず、規定するものを望まれてもいない多くの事柄に適用せられ、人々が考えつづける

とは事実である。法律が私生活の隅々にまで立ち入って干渉することを望むものはだれもないが、人間のあらゆる日常行為は正しいか不正かのどちらかであろうし、また事実そうであることをだれもが認めている。しかしこの場合にもあるべき法律に背むくという考え方が形を変えて残っている。不正と思われる行為が罰せられると、われわれはいつも快感を感じ、適切感を味わうものである。尤もわれわれはその処罰を法廷がするのが便宜であるとは必ずしも思わない。色々と不都合が生じるからわれわれはこの満足諦めるのである。われわれが個人を支配する無制限の権力を役人に委ねることを尤もな理由から恐れているのでなければ、些細なことまで正しい行動が強制され、不正な行動が抑圧されるのを見て喜ぶにちがいない。われわれが正義からしてある人があることをする他ないと考えるときには、普通の言い方では、彼はそうする様に強制されるべきである、と言う。権力者がこの義務を強制するのを見てわれわれは満足するだろう。法律で義務を強制するのは不当とわかつていても、強制できないことを嘆き、不正が罰せられないのは悪であると考え、その埋め合わせに自分及び公衆の非難を違反者にさんざんあびせかける。こうして法律による強制という観念は依然として正義の観念を生み出す思想である。尤も正義の観念が進歩した社会状態に現存しているほど完全になるまでには、この思想も変転を重ねてきたことを忘れてはならない。(510—511上・558—559上)

Ⓔ The above is, I think, a true account, as far as it goes, of the origin and progressive growth of the idea of

justice. But we must observe, that it contains, as yet, nothing to distinguish that obligation from moral obligation in general. For the truth is, that the idea of penal sanction, which is the essence of law, enters not only into the conception of injustice, but into that of any kind of wrong. We do not call anything wrong, unless we mean to imply that a person ought to be punished in some way or other for doing it; if not by law, by the opinion of his fellow creatures; if not by opinion, by the reproaches of his own conscience. This seems the real turning point of the distinction between morality and simple expediency. It¹¹ is a part of the notion of Duty in every one of its⁺ forms, that a person may rightfully be compelled to fulfil it. Duty is a thing which may be *exacted* from a person, as one exacts a debt. Unless we think that it might be exacted from him, we do not call it his duty.⁺ Reasons of prudence, or the interest of other people, may militate against actually exacting it; but the person himself, it is clearly understood, would not be entitled to complain. There are other things, on the contrary, which we wish that people should do, which we like or admire them for doing, perhaps dislike or despise them for not doing, but yet admit that they are not bound to do; it is not a case

of moral obligation; we do not blame them, that is, we do not think that they are proper objects of punishment. How we come by these ideas of deserving and not deserving punishment, will appear, perhaps, in the sequel; but I think there is no doubt that this distinction lies at the bottom of the notions of right and wrong; that we call any conduct wrong, or employ instead, some other term of dislike or disparagement, according as we think that the person ought, or ought not, to be punished for it; and we say that it would be right to do so and so, or merely that it would be desirable or laudable, according as we would wish to see the person whom it concerns, compelled or only persuaded and exhorted, to act in that manner.*

This, therefore, being the characteristic difference

* See this point enforced and illustrated by Professor Bain, in an admirable chapter (entitled "The Ethical Emotions, or the Moral Sense"), of the second of two treatises composing his elaborate and profound work on the Mind. (72-73. 246)

【十二頁左余白】「人ヲ罪スルノ心ハ唯法律ノミニ在ルモノニ非
ス」トモ筆ジヤル書カレタガハル。但「權」の「○」は鉛筆トモ筆
のびぬ。また十二頁「○」の 'exhorted' カハ 'illustrated' ト誤カ

インがあり、これは毛筆によるものである。尚④は七三頁、またラインは原文のもの」

以上(欠の続き) 私としては正義の観念の起源と発達について及ぶ限り真実に近い説明をしてきたつもりである。しかしこの説明はまだ正義の拘束力と道徳的拘束力一般との区別を何も含んでいないことに注意しなければならぬ。というのは実のところ法律の本質である刑罰の観念は不正の概念のただでなく、各種の悪の概念の中にも入り込んでくるからである。だれかの行為が何らかの方法で罰せられるべきであるというつもりがないものを、われわれは悪と呼んだりしない。なんらかの方法とは、法律に依らないときは世論によつて、世論に依らないときは本人の良心の呵責によつて、ということである。これが道徳と単なる便宜とを区別する真の分岐点であろう。どんな形式の「義務」でもその観念の一部には義務を果たさせるためなら人を強制してもよいということが含まれている。「義務」とは借金の返済を要求する様に人に強制してよいものである。われわれは人に強要してよいと思わないものを義務とはいわない。遠慮から、また他の人達の利害により、義務の強要に実際上手心が加えられるかもしれないが、当人に不平を言う資格がないことはだれにも明らかである。反対に別のこういう事柄がある。それはわれわれが人々にさせたがつてゐる事柄で、人々が期待通りにすれば、われわれは彼らを好いたり尊敬したりする。しなければ恐らく嫌つたり軽蔑したりする。しかも人々にそうする義務はないことを認めている場合である。これは道徳的拘束力をもつ場合ではない。

われわれは彼らを非難しない。つまり彼らが罰せられて当然とは考えないのである。どうしてわれわれはこんな風に処罰に相応しいとか相応しくないとか考える様になつたかについては、恐らく後に明らかになるであろう。だが私の考えではこの区別が正邪の観念の根底にあることは疑いない。つまりわれわれはだれかのある行為が罰せられるべきだとかそれには及ばないと考えるのに応じて、その行為を悪いと言つたり、それに代わる謙悪や非難の言葉を投げかけたりする。またしかじかの行為が正しいだろつと言つたり望ましいとか感心だと言つただけたりするのは、行為者がそういうふうに行爲するように強制されるのを見たいと思うか、説得され勧誘されるだけでよいと思ふかに対応しているのである。^{*}〔次の段落の一部の邦訳は(兎)に〕

^{*} この点についてはメイソ教授の「精神」に関する入念で深遠な業績を構成する二著作のうち、第二のほうのすぐれた一章「倫理的情感」、または道徳感」という標題の章)で強調され説明されているから参照されたい。

(兎) which marks off, not justice, but morality in general, from the remaining provinces of Expediency and Worthiness; the character is still to be sought which distinguishes justice from other branches of morality. Now it is known that ethical writers divide moral duties into two classes, denoted by the ill-chosen expressions, duties of perfect and of imperfect obligation; the latter being those in which, though the act is obligatory, the particular occasions

of performing it are left to our choice; as in the case of clarity or beneficence, which we are indeed bound to practise, but not towards any definite person, nor at any prescribed time. In the more precise language of philosophic jurists, duties of perfect obligation are those duties in virtue of which a correlative *right* resides in some person or persons; duties of imperfect obligation are those moral obligations which do not give birth to any right. I think it will be found that this distinction exactly coincides with that which exists between justice and the other obligations of morality. In our survey of the various popular acceptations of justice, the term appeared generally to involve the idea of a personal right—a claim on the part of one or more individuals, like that which the law gives when it confers a proprietary or other legal right. Whether the injustice consists in depriving a person of a possession, or in breaking faith with him, or in treating him worse than he deserves, or worse than other people who have no greater claims, in each case the supposition implies two things—a wrong done, and some assignable person who is wronged. Injustice may also be done by treating a person better than others; but the wrong in this case is to his competitors, who are also assignable persons. It seems to me that this feature in

羅素博士著 J. S. Mill, *Utilitarianism* 神照 (川・景)

the case—a right in some person, correlative to the moral obligation—constitutes the specific difference between justice, and generosity or beneficence. Justice implies something which it is not only right to do, and wrong not to do, but which some individual person can claim from us as his moral right. No one has a moral right to our generosity or beneficence, because we are not morally bound to practise those virtues towards any given individual. And it will be found with respect to this as with respect to every correct definition, that the instances which seem to conflict with it are those which most confirm it. For if a moralist attempts, as some have done, to make out that mankind generally, though not any given individual, have a right to all the good we can do them, he at once, by that thesis, includes generosity and beneficence within the category of justice. He is obliged to say, that our utmost exertions are *due* to our fellow creatures, thus assimilating them to a debt; or that nothing less can be a sufficient *return* for what society does for us, thus classing the case as one of gratitude; both of which are acknowledged cases of justice. Wherever there is a right, the case is one of justice, and not of the virtue of beneficence; and whoever does not place the distinction

ルビ (一冊目)

between justice and morality in general where we have now placed it, will be found to make no distinction between them at all, but to merge all morality in justice.

(74-75・247-248)

〔七五頁右余白に「正不正ヲ以テ徳義ノ目安ト為ス可ラズ」と毛筆による書き込みがある。〕

従つて以上述べたこと〔例の続き〕は正義ではなく、道徳一般とそれ以外の「便宜」と「相応」の領域とを区別する特色であるから、正義とその他の道徳部門とを区別する特色についてはまだ引き続いて探求しなければならない。ところで周知のように倫理学の著作者達は道徳的義務を二種類に分け、適切な表現ではないが、完全な拘束力を持つ義務、不完全な拘束力を持つ義務、と表示している。後者は行為そのものは拘束的であるが、それを行ういちいちの機会にわれわれの自由な選択にまかされている場合である。たとえば慈善や恩恵の場合がそれで、実際われわれは実践しなければならぬが、特定の相手に対してでもなければ定まつた時期にでもない。法律学者が使うもつと厳密な言葉でいえば、完全な拘束力をもつ義務とは一人またはそれ以上の人間にその義務と対応する権利を持たせるような義務である。不完全な拘束力をもつ義務とは、なんの権利も生まれない道徳的拘束力である。この区別は正義とそれ以外の道徳的拘束力との間に存在する区別と正確に一致することがおわかりだろう。世間で正義の意味がいろいろ通用しているのを調べたとき、この用語は一般に個人の権利という考えを含んでいるよう

に思われた。個人の権利とは、法律が所有権その他の法律上の権利を付与するときに与えるような、一人またはそれ以上の個人の請求権をいう。不正が人の所有物を奪うことであつても、人の信頼を裏切ることであつても、人を不当にひどく扱つたり、同じ権利をもつ人達以下に扱つたりすることであつても、どの想定も二つのことを含んでいる。——行われた悪と明示できる被害者である。不正を行うにはまた、だれかを他の人達より優遇してもよい。しかしこの場合の悪は優遇された人の競争相手に対して行われる。彼らもやはり明示できる人物である。私にはこの場合のこの特徴——道徳的拘束力に対応するある人の権利——が正義と寛大や恩恵との間の本質的相違と思われる。正義の意味するところは、することが正しく、しないことがまちがひというだけのものではなく、ある個人が自分の道徳的権利としてわれわれから要求できるものなのである。寛大や恩恵に対しては、だれも道徳的権利をもたない。何故ならわれわれはこういう徳を特定の人に施すよう道徳的に義務付けられているわけではないからである。そしてどの正しい定義についてもいえることだが、正義の定義についても、それと矛盾するように見える事例は、実はそれを確証する最も有力な証拠であることがわかるだろう。その理由を説明する為、若干の道徳論者が既に試みたことのある次のような例を取りあげてみよう。もしある道徳論者が特定の個人の権利としてではなく、人類の一般的権利として、われわれが人類に与えることのできる総ての善を要求する権利があることを立証しようとするなら、彼はただちに先の命題によつて寛大や恩恵を正

義の範疇に入れてしまうことになる。彼はわれわれの最大の努力が同胞に与えられるべきであるといつて、われわれの努力を借金同様に扱うか、それともこの最大の努力が少しでも欠ければ社会の恩恵に対する十分な返礼となりえないといつて、われわれの努力を報恩の例に分類する他ない。どちらも明らかに正義の実例である。権利があるところはどこでも、その実例は正義のそれであつて、恩恵の徳のそれではない。だから正義と道徳一般を今われわれがしたように区別しない者は、この二つを全然区別せず、道徳を全部正義の中に入れてしまうことがわかるであらう。(519上—513下・100上—101上)

(5) + The sentiment of justice, in that one of its elements which consists of the desire to punish, is thus, I conceive, the natural feeling of retaliation or vengeance, rendered by intellect and sympathy applicable to those injuries, that is, to those hurts, which wound us through, or in common with, society at large. This sentiment, in itself, has nothing moral in it; what is moral is, the exclusive subordination of it to the social sympathies, so as to wait on and obey their call. For the natural feeling tends to make us resent indiscriminately whatever any one does that is disagreeable to us; but when moralized by the social feeling, it only acts in the directions conformable to the general good: just persons resenting a hurt to society, though not otherwise a hurt to themselves, and not resenting

福沢手沢本 J.S. Mill, *Utilitarianism* 再版 (三・完)

a hurt to themselves, however painful, unless it be of the kind which society has a common interest with them in the repression of. (77—78・248—249)

〔七七頁右余白に「悪ヲ罪セントスルノ心コレヲ正ト云フ然リト
金此心ヲ目シテ眞ニ之ヲ徳義ト称ス可ラス之ニ社会ノ利害ヲ添テ
始テモラルト云フ可キノミ」と毛筆による書き込みがある。〕

正義の心情はその一要素である処罰の欲求からみると、以上の様に、人間に本来備わる仕返しまたは復讐の感情だと私は思う。知性と共感によつてこの復讐感情は次の様な被害、つまり社会全体を通じ、また社会全体とともに、われわれを傷つける損害に適用されるようになるのである。この心情そのものは道徳的でもなんでもない。道徳的なのは、この心情が社会的共感に全面的に服従してその要求につき従う場合である。何故なら、だれかに不愉快なことをされる²、われわれは自然な復讐感情からやたらに憤慨するが、社会的感情が働いて道徳的になれば、全体の善に調和する方向にしか作用しなくなるからである。だから正しい人達は社会に危害を加えるものに憤慨する。社会にとつて有害という他、とりたてて自分に害が及ばなくても憤慨するのである。そして自分の損害については、阻止した方が社会の益になるようなものでなければ、どんなに苦しくても憤慨しない。(514下—515上・100上—102下)

(2) It is no objection against this doctrine to say, that when we feel our sentiment of justice outraged, we are not thinking of society at large, or of any collective interest,

九五 (一五八)

but only of the individual case. It is common enough certainly, though the reverse of commendable, to feel resentment merely because we have suffered pain; but a person whose resentment is really a moral feeling, that is, who considers whether an act is blamable before he allows himself to resent it——such a person, though he⁺ may not say expressly to himself that he is standing up for the interest of society, certainly does feel that he is asserting a rule which is for the benefit of others as well as for his own. If he is not feeling this——if he is regarding the act solely as it affects him individually——he is not consciously just; he is not concerning himself about the justice of his actions. This is admitted even by antiutilitarian moralists.⁺ When Kant (as before remarked) propounds as the fundamental principle of morals, ‘So act, that thy rule of conduct might be adopted as a law by all rational beings,’ he virtually acknowledges that the interest of mankind collectively, or at least of mankind indiscriminately, must be in the mind of the agent when conscientiously deciding on the morality of the act. Otherwise he uses words without a meaning: for, that[Ⓢ] a rule even of utter selfishness could not *possibly* be adopted by all rational beings——that there is any

insuperable obstacle in the nature of things to its adoption——cannot be even plausibly maintained. To give any meaning to Kant's principle, the sense put upon it^{||} must be, that we ought to shape our conduct by a rule which all rational beings might adopt *with benefit to their collective interest*. (78—79・249)

〔七八頁左余白に「事物ヲ惡ムニ勘弁熱慮スル者ハ必ス社会ノ事ヲ氣ニ留ル人ナリ若シ然ラザレバ必ス心ニ慊キヨアルナシ」と毛筆による書き込みがある。〕

正義の心情が踏みにじられたと感じるとき、われわれは社会全体や集団の利益どころか、自分のことばかり考えているのではないかといったところで、この説に反論したことにはならない。苦痛を受けただけで憤慨するのは、はめられぬことながら、確かによくあることである。しかし本当の道徳的感情から憤慨している人、つまり、憤慨をする前にその行為が非難すべきものか否かを考える人——こういう人は社会の為に尽くしているとはつきり自覚していないくても、自分の為であると同時に他人の為でもある準則を主張していると感じているに違いない。彼がそう感じていないなら——自分の行為は自分に関係するだけと考えているなら——彼は正しさを意識していない。彼は自分の行為の正しさに関心をもつてはいないのである。このことは反功利主義の道徳論も認めている。カントが(前に述べた様に)道徳の基本原理として「汝の行為の準則がすべての理性的存在によつて法則として採用されるように行為せよ」と提案

したとき、実は次のことを認めていたのである。それは行為の善悪を良心的に決定するには、行為者は人類全体の為を、少なくともたれかれの区別なく人類の為を考えていなければならない、ということとである。そうでないとカントは無意味な言葉を並べたにすぎないことになる。何故なら、理性的存在が全員そろつて極端な利己的準則を採用することは、ありえない——事物の本性の中にはこの採用をどこまでも妨げるものがある。——などとは、どうこじつけても主張できないからである。カントの原理に意味を持たせるには、こう言わなければならない。われわれは、理性的存在が全員これを採用すれば、彼ら全体の利益に役立つような準則によつて自分自身の行為を指導しなければならぬ、と。

(515 上—516 上・182 下—183 下)

(四) ④ To recapitulate: the idea of justice supposes two things;

a rule of conduct, and a sentiment which sanctions the rule. The first must be supposed common to all mankind, and intended for their good. The other (the sentiment) is a desire that punishment may be suffered by those who infringe the rule. There is involved, in addition, the conception of some definite person who suffers by the infringement; whose rights (to use the expression appropriated to the case) are violated by it. And the sentiment of justice appears to me to be, the animal desire to repel or retaliate hurt or damage to oneself, or to those with whom one sympathizes, widened so as to include all

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (三・中)

persons, by the human capacity of enlarged sympathy, and the human conception of intelligent self-interest.

From the latter elements, the feeling derives its morality; from the former, its peculiar impressiveness, and energy of self-assertion.

(79・249—250)

要約しよう。正義の観念には二つの前提がある。行動の準則とその準則を認める心情である。前者はすべての人類に共通であつて、人類の善を目指すようなものでなければならない。後者(心情)はこの準則を犯すものを処罰しようという欲求である。さらにこの侵犯による明確な被害者という概念もここに含まれている。つまり被害者の権利(この場合に相応しい表現を使えば)が、侵犯によつて犯されたわけである。そこで正義の心情とは、自分または自分が共感をもつ人に対する損害または損傷に反撃し仕返ししようとする動物的欲望が、人類の共感能力の拡大と人間の賢明な利己心の考え方によつて、すべての人間を包括するように広がつたものと、私には思われる。この感情は、賢明な利己心によつて道徳的となり、共感能力によつて人を感動させ、自己主張を貫く力を持つようになる。

(516 上・183 下)

(五) ⑤ I have, throughout, treated the idea of a *right* residing

in the injured person, and violated by the injury, not as a separate element in the composition of the idea and sentiment, but as one of the forms in which the other two elements clothe themselves. These elements are, a

九七 (一五八三)

hurt to some assignable person or persons on the one hand, and a demand for punishment on the other. An examination of our own minds, I think, will show, that these two things include all that we mean when we speak of violation of a right. When we call anything a person's right, we mean that he has a valid claim on society to protect him in the possession of it, either by the force of law, or by that of education and opinion. If he has what we consider a sufficient claim, on whatever account, to have something guaranteed to him by society, we say that he has a right to it. If we desire to prove that anything does not belong to him by right, we think this done as soon as it is admitted that society ought not to take measures for securing it to him, but should leave it to chance, or to his own exertions. Thus, a person is said to have a right to what he can earn in fair professional competition; because society ought not to allow any other person to hinder him from endeavouring to earn in that manner as much as he can. But he has not a right to three hundred a-year, though he may happen to be earning it; because society is not called on to provide that he shall earn that sum. On the contrary, if he owns ten thousand pounds three per cent. stock he *has* a right to three hundred

a-year; because society has come under an obligation to provide him with an income of that amount. (79—80・250)

私は今迄ずっと被害者に与えられ侵害によつて蹂躪された権利という觀念を、正義の觀念や心情を構成する独立の要素と見ないで他の二要素が姿を現わすときの形式の一つとして扱つてきた。二要素というのは、一方では明示できる一人またはそれ以上の人に加えられた傷害であり、他方では処罰の要求である。自分の心を調べてみれば、この二要素が権利の蹂躪の意味するあらゆるものを含んでいることがわかるであらう。あるものをだれかの権利というのは、その人がその所有についての保護を法律の力なり教育や世論の力なりによつて、社会に求める正当な請求権をもっていることを意味している。だれかが何かの理由であるものの保証を社会に要求するにたる請求権をもつていれば、その人はそのものに対して権利をもつのである。あるものが権利としてだれかに属していないことを証明したいとき、次のことが認められれば証明済みと考えてよい。つまり社会はその人にそのものを保証せず、彼を運命または彼自身の努力にまかせろべきである、と認められればよいのである。そこで人間は職業上の公正な競争で自ら稼いだものに対して権利をもつといわれるのである。というのは、人が公正なやり方で稼げるだけ稼ごうと努力しているのを妨げるようなことを社会はだれにも許してはならないからである。しかしだれかがたまたま年収三百ポンド稼ぎ出しても、そうする権利が彼にあるとはいえない。なぜなら、社会には彼がそれだけの額を稼ぐべしと規定する義務はないからである。

反対に、人が三分配当の株を一万ポンドもつていれば、年収三百ポンドに対する権利が彼にはある。なぜなら社会はそれだけの所得を彼に渡す義務を負うからである。(518上・517上・163下・164上)

(五) We are continually informed that Utility is an uncertain standard, which every different person interprets differently, and that there is no safety but in the immutable, ineffaceable, and unmistakable dictates of Justice, which carry their evidence in themselves, and are independent of the fluctuations of opinion. One would suppose from this that on questions of justice there could be no controversy; that if we take that for our rule, its application to any given case could leave us in as little doubt as a mathematical demonstration. So far is this from being the fact, that there is as much difference of opinion, and as fierce discussion, about what is just, as about what is useful to society. Not only have different nations and individuals different notions of justice, but, in the mind of one and the same individual, justice is not some one rule, principle, or maxim, but many, which do not always coincide in their dictates, and in choosing between which, he is guided either by some extraneous standard, or by his own personal predilections. (82・251—252)

【左奈白】「正不正ノ考ハ決シテ目安ニ用ナ可ラス世ノ中ニ正義

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再掲 (三・完)

黨奸黨杯ノ名アリ何レヲ正ト為シ何レヲ奸ト為ス可キヤ」と毛筆による書き込みがある。】

われわれは始終こうきかされる。功利は不確実な規準である、人によつて解釈が違ふ。と。また「正義」の下す不変・不滅・明確な命令を他にして確実なものはない、こういう正義の命令はそれ自体のなかに証拠を備えており世論の動向とは関係がない、と。これをきいた人は、正義の問題には議論の余地がないと想像し、正義を準則にすれば、どんな場合に適用しても、数字の証明のように疑問を持たずにすむと思ひ込むであらう。これは余りにも事実からかけ離れた考え方である。何が正しいかについては、何が社会にとつて有用であるかについてと同じく、多くの異見があり、多くの議論がある。正義の觀念が国民により、個人によつて違ふばかりではない。同じ一個人の心中でさえ、正義は単一の準則・原理・格率ではなくて、多数のそれなのである。だから正義の命令は必ずしも一致せず、どれかを選ぶには外部の規準によるか、個人的な好みによる他なし。(518上・518上・163下・165下)

(五) For instance, there are some who say, that it is unjust to punish any one for the sake of example to others; that punishment is just, only when intended for the good of the sufferer himself. Others maintain the extreme reverse, contending that to punish persons who have attained years of discretion, for their own benefit, is despotism and injustice, since if the matter at issue is solely their

own good, no one has a right to control their own judgment of it; but that they may justly be punished to prevent evil to others, this being an exercise of the legitimate right of self-defence. Mr. Owen, again, affirms that it is unjust to punish at all; for the criminal did not make his own character; his education, and the circumstances which surround him, have made him a criminal, and for these he is not responsible. All these opinions are extremely plausible; and so long as the question is argued as one of justice simply, without going down to the principles which lie under justice and are the source of its authority, I am unable to see how any of these reasoners can be refuted. For, in truth, every one of the three builds upon rules of justice confessedly true. The first appeals to the acknowledged injustice of singling out an individual, and making him a sacrifice, without his consent, for other people's benefit. The second relies on the acknowledged justice of self-defence, and the admitted injustice of forcing one person to conform to another's notions of what constitutes his good. The Owenite invokes the admitted principle, that it is unjust to punish any one for what he cannot help. Each is triumphant so long as he is not compelled to take into consideration any other maxims of

justice than the one he has selected; but as soon as their several maxims are brought face to face, each disputant seems to have exactly as much to say for himself as the others. No one of them can carry out his own notion of justice without trampling upon another equally binding. These are difficulties; they have always been felt to be such; and many devices have been invented to turn rather than to overcome them. As a refuge from the last of the three, men imagined what they called the freedom of the will; fancying that they could not justify punishing a man whose will is in a thoroughly hateful state, unless it be supposed to have come into that state through no influence of anterior circumstances. To escape from the other difficulties, a favourite contrivance has been the fiction of a contract, whereby at some unknown period all the members of society engaged to obey the laws, and consented to be punished for any disobedience to them; thereby giving to their legislators the right, which it is assumed they would not otherwise have had, of punishing them, either for their own good or for that of society. This happy thought was considered to get rid of the whole difficulty, and to legitimate the infliction of punishment, in virtue of another received maxim of justice, *volenti*

non fit injuria; that is not unjust which is done with the consent of the person who is supposed to be hurt by it. I need hardly remark, that even if the consent were not a mere fiction, this maxim is not superior in authority to the others which it is brought in to supersede. It is, on the contrary, an instructive specimen of the loose and irregular manner in which supposed principles of justice grow up. This particular one evidently came into use as a help to the coarse exigencies of courts of law, which are sometimes obliged to be content with very uncertain presumptions, on account of the greater evils which would often arise from any attempt on their part to cut finer. But even courts of law are not able to adhere consistently to the maxim, for they allow voluntary engagements to be set aside on the ground of fraud, and sometimes on that of mere mistake or misinformation. (32—85. 252—253)

〔八三頁右余白に「甲刑ハ唯惡事ヲ償フタメノミ他人ニ見セシメノ為ニ非ス。乙人ハ何ヲ働クモ勝手次第ナレモ唯他人ヲ懲ラシメ戒メノ為ニスルノミ。丙罪人ノ罪ハ本人ノ所為ニ非ス世間ガ惡ナルユヘ罪人モ出来ルヲナリ之ヲ刑スルハ不正ナリ。余カ説ハ甲ニ同意ナリ刑罰ハ決シテ他人ヲ戒ルニ足ラズ罪アルモノハ其罪丈ヲ償ヒ金ナレバ利足ヲ付ケテ取返シ時アレバ手間代ヲ償ハセナチュラルコンセクウェンスヲ引請ケテ沢山ナリ」と毛筆による書き込みがある。〕

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (三・完)

例えばこんなことを言う人がある。他人への見せしめの為に人を罰するのは不正であると。刑罰は受刑者自身の善を目的とするときに限つて正しい、というのである。別の人は正反對のことを言う。分別のつく年齢に達している人間を当人の利益の爲という名目で罰するのは圧制であり、不正である。というのは、当人の善だけが問題なら当人が自分の善をどう判断しようと、それに介入する権利はだれにもないからである。但し他人に悪が及ぶのを防ぐ為に罰するのは差し支えない、これは自己防衛という正当な権利の行使なのだから、と。またオーエン氏は主張する。そもそも処罰ということが不正なのだ。なぜなら犯罪者が自分の性格をつくつたのではなく、彼の受けた教育が、また彼を取り回す環境が彼を犯罪者に仕立てたのだから。そして教育や環境については、彼に何の責任もない、と。以上の意見はどれもまことに尤らしい。だからこの問題が正義の問題として論じられるに止まり、正義の根底にあつてその權威の源泉となつてゐる諸原理まで掘り下げられないならば、どの論者をも反駁できるとは私には思えない。というのは以上三派の論者は実に、だれもが真実疑いなき正義の準則に立脚しているからである。第一の論者は、一個人を選び出し、本人の同意を得ることなく他人の利益の犠牲に供するという、だれの目にも明らかな不正に訴えている。第二の論者は、自己防衛というだれもが認める正義と、一人の人間に自分の善について他人の考えに従うよう強制するといふ、だれもが認める不正とを論拠にしている。オーエン派は、当人がどうにも出来ないことに責任を負わせて人間を罰するのは不正で

あるという、だれもが認める原理を持ち出している。どの論者も自分の選んだものの以外の正義の格率を考えざるをえない羽目に陥らない限り、意気揚々たるものである。ところがそれぞれの格率が付き合われると、とたんにどの論者も自説を擁護するため他説同様多言を弄するようである。彼らはだれも自分の正義観をおし通そうとすれば、同じ束縛をもつ他説を踏みにする他なくなる。これが難点なのである。これらはいつも難点と思われてきた。そしてこれを克服するよりも、むしろ回避しようとして沢山の工夫がこらされてきた。以上の三つのうち、最後のものからの逃げ口上として人々は意志の自由と称するものを考え出した。徹底的に憎むべき状態にある意志をもつた人を罰するにしても、彼の意志がこういう状態になったのは以前の環境の影響によるのではないと思われたい限り、この処罰は正当と言えないと考えたのである。他の難点を回避する為好んで用いられた工夫は、契約という擬制である。契約によつていつの時代か分らないほど遠い昔に、社会の全成員が法律に従うと約束し、違反者を罰することに同意した。そこで彼らは立法者にこんな契約をしない限りもてなかつたような権利を与えた、つまり自分達の善のため、あるいは社会の善のため、自分達を罰する権利を与えた、というのである。この都合の良い考えは難点を全面的に取り除き「ウォレンティ・ノン・フィット インユリア」〔欲する者に損害は与えられず〕というラテン語の成句に示されるもう一つの公認された正義の格率——このラテン語の成句の意味は、損害が及ぶと思われる人の同意を得て行われたことは不正ではないということである

——によつて処罰が正当化されると考えられた。いうまでもなく、仮令この同意が単なる擬制に留まらないとしても、他にとつて代わる為に持ち出されたこの格率は、他の格率以上の権威を持たない。それどころかこの格率は、正義の原理と思われているものがどんなにいい加減で出駄らぬ成長をするかを示す実例として教訓的である。この特別の格率は明らかに法廷の粗雑な応急策の一助として使われるようになったものである。法廷はもつと周到に任務を果たそうとすると、しばしばさらに大きい弊害が出てくるので、時には非常に不確実な推測で満足せざるをえないからである。しかし法廷でさえ、この格率が貰けない。というのは法廷は詐欺を理由に、また時にはちよつとした誤解や誤認を理由に、任意契約を無効にすることを認めているからである。(518下—520下・165下—167上)

(英) Again, when the legitimacy of inflicting punishment is admitted, how many conflicting conceptions of justice come to light in discussing the proper apportionment of punishment to offences. No rule on this subject recommends itself so strongly to the primitive and spontaneous sentiment of justice, as the *lex talionis*, an eye for an eye and a tooth for a tooth. Though this principle of the Jewish and of the Mahomedan law has been generally abandoned in Europe as a practical maxim, there is, I suspect, in most minds, a secret hankering after it; and when retribution accidentally falls on an offender in that precise shape, the

general feeling of satisfaction evinced, bears witness how natural is the sentiment to which this repayment in kind is acceptable. With many the test of justice in penal infliction is that the punishment should be proportioned to the offence; meaning that it should be exactly measured by the moral guilt of the culprit (whatever be their standard^② for measuring moral guilt): the consideration, what amount of punishment is necessary to deter from the offence, having nothing to do with the question of justice, in their estimation: while there are others to whom that consideration is all in all; who maintain that it is not just, at least for man, to inflict on a fellow-creature, whatever may be his offences, any amount of suffering beyond the least that will suffice to prevent him from repeating, and others from imitating, his misconduct. (85—86・253)

また刑罰を科するの合法性が認められても各犯罪に適切な刑罰を割り当てることを論じると、どんなに多くの矛盾する正義の概念があらはれざることをみる。この問題については、目には目を歯には歯を、という復讐法ほど原始的自生的正義の心情に強く訴える準則はない。ユダヤ法やモメット法にみられるこの原理は、ミローッパでは実践的格率としては一般に廃棄されてゐるが、大抵の人々は心中ひそかに望んでゐるのではないと思われる。だから報復が偶然この様な厳密な形で犯罪者にのみかかること、一般的な満足

感が表明される。これを見れば同種の報復を認めるこの心情がどんなに自然なものがわかる。多くの人にとつて刑罰の正しさを判定する規準は処罰が犯罪に比例しているかどうかである。これはつまり処罰は犯罪者の道德的罪によつて正確に計量(道德的罪を計量するのになんたな規準を使おうとせよ)されるべきであるという意味である。犯罪を止めさせるにはどの程度の処罰が必要かという配慮は、彼らの考えでは正義の問題と何の關係もない。ところがこの配慮こそ総てであると考ええる人達がいる。そういう人達はこう主張する。どういふ罪を犯したにせよ、本人が非行を繰り返さないよう、他人がまねをしないようにする最少必要量を少しでも越える苦痛を同胞に与えるのは少なくとも同じ人間としてすべきことではない。

(註1—521上・157上—157下)

(註2) To take another example from a subject already once referred to. In a co-operative industrial association, is it just or not that talent or skill should give a title to superior remuneration? On the negative side of the question it is argued, that whoever does the best he can, deserves equally well, and ought not in justice to be put in a position of inferiority for no fault of his own; that superior abilities have already advantages more than enough, in the admiration they excite, the personal influence they command, and the internal sources of satisfaction attending them, without adding to these a superior share of the

world's goods; and that society is bound in justice rather to make compensation to the less favoured, for this unmerited inequality of advantages, than to aggravate it. On the contrary side it is contended, that society receives more from the more efficient labourer; that his services being more useful, society owes him a larger return for them; that a greater share of the joint result is actually his work, and not to allow his claim to it is a kind of robbery; that if he is only to receive as much as others, he can only be justly required to produce as much, and to give a smaller amount of time and exertion, proportioned to his superior efficiency. Who shall decide between these appeals to conflicting principles of justice? Justice has in this case two sides to it, which it is impossible to bring into harmony, and the two disputants have chosen opposite sides; the one looks to what it is just that the individual should receive, the other to what it is just that the community should give. Each, from his own point of view, is unanswerable; and any choice between them, on grounds of justice, must be perfectly arbitrary. Social utility alone can decide the preference. (86-87. 253-254)

【八六頁左余白に「勞シテ報ヲ得ルニ就テモ正不正分チ難シ」⁽⁴⁷⁾と毛筆による書き込みがある。】

前に触れた問題から別の例を引こう。協同的産業組織において、才能や熟練が高い報酬を受ける資格をもつということは正しいかどうか。否と答える側はこう論じる。全力を尽くす者は同等の報酬を受けるべきである。自分の責任でないことの為に低い地位に置かれるのは正しくない。すぐれた才能は自ら賞讃を博し、声望を得、これらに伴う内心の満足を感じているのだから、この上さらに世俗的財貨まで人並み以上の分け前にあずからなくても、既に十二分の利益を受けている。正義の為には、むしろ才能に恵まれぬ人達の為にこのように不当な利益の不平等を補償してやるのが社会の義務であり、この不平等を拡大するようなことはすべきではない、と。反対の側はこう主張する。社会はより有能な労働者からより多くを受けとる。彼の労役がより有用である限り、社会はこの労役に対してより多くの報酬を支払って然る可きである。共同の成果のより大きい部分が現に彼の働きによるのだから、それに対する彼の要求を認めないのとは一種の強奪である。彼の報酬が他の人達と同様なら、同量のものを生産して然る可きで、彼のすぐれた能力に応じて時間と労力を減らして始めて正当な要求といえる、と。相反する正義の原理に訴えるこれら二つの意見をだれが裁けるだろうか。この場合、正義は二つの側面をもつており、それを調和させることはできない。そして二派の論者は反対側を選んでいる。一方は個人が何を受け取るのが正しいかに注目し、他方は社会が何を与えるのが正しいかを考えている。どちらも自分の観点からは反論の余地がない。正義に基づいて選んでみても、全くいい加減なものとならざるをえない。

社会の利益の爲に必要のものは、如何にせよ

(第廿一節・第一一節)

(英) +How many, again, and how irreconcilable, are the

standards of justice to which reference is made in discussing the repartition of taxation. One opinion is, that payment to the State should be in numerical proportion to pecuniary means. Others think that justice dictates what they term graduated taxation; taking a higher percentage from those who have more to spare. In point of natural justice a strong case might be made for disregarding means altogether, and taking the same absolute sum (whenever it could be got) from every one; as the subscribers to a mess, or to a club, all pay the same sum for the same privileges, whether they can all equally afford it or not. Since the protection (it might be said) of law and government is afforded to, and is equally required by, all, there is no injustice in making all buy it at the same price. It is reckoned justice, not injustice, that a dealer should charge to all customers the same price for the same article, not a price varying according to their means of payment. This doctrine, as applied to taxation, finds no advocates, because it conflicts strongly with men's feelings of humanity and perceptions of social expediency; but the principle of

justice which it invokes is as true and as binding as those which can be appealed to against it. +Accordingly, it exerts a tacit influence on the line of defence employed for other modes of assessing taxation. People feel obliged to argue that the State does more for the rich than for the poor, as a justification for its taking more from them; though this is in reality not true, for the rich would be far better able to protect themselves, in the absence of law or government, than the poor, and indeed would probably be successful in converting the poor into their slaves. Others, again, so far defer to the same conception of justice, as to maintain that all should pay an equal capitation tax for the protection of their persons (these being of equal value to all), and an unequal tax for the protection of their property, which is unequal. To this others reply, that the all of one man is as valuable to him as the all of another. From these confusions there is no other mode of extrication that the utilitarian.

(87—88・254—255)

〔八十七頁右余白に「租税ノ事ニ就テモ正知不分明」ノ毛筆ニハ
書を込みがある。尚①は八十七頁下。〕

また課税の割り當つてを論じざるを以て出られる正義の標準
は何も多へ、また何をも盾につくらずにあり。ある意見に依れ

ば国家に支払う分は数字上動産に比例しているべきである。別の人達の考えでは累進課税こそ正義の命ずるところである。余裕のあるものから比較的高率で取り上げようというのである。自然的正義という点から強硬な主張をすることもできる。財力を全然無視してだから同じ絶対額を「取れればいいつでも」取れ、というのである。丁度会食やクラブの申込者が支払い能力が平等であろうとなからうと、みんなが同じ待遇を受けて同額の支払いをするのと同じわけである。法律と政府の保護(といえるだろう)は全員に及んでおり、また全員が等しく必要としているのだから、全員にそれを同じ価格で買わせても不正はない。商人がどのお客にも同じ商品には同じ価格をつけ、支払い能力によつて価格を変えたりしないのは不正ではなく正しいと考えられている。この理論が課税に応用されると、支持者が一人もいなくなる。人間にある人道の感情とも、社会的便宜の感情とも強く衝突するからである。しかしそれが依拠する正義の原理は、対立する他の原理と同じく真実であり、同じ拘束力をもつ。従つてこの理論は、他の課税法の擁護論に暗黙の影響を及ぼすのである。人々はこう論ぜざるをえないように感じる。国家は貧乏人より金持の為に多くのことをしている、そこで金持からより多くを取るのが正当である、と。尤もこれは実際は正しくはない。というのは金持は法律や政府に頼らなくても貧乏人よりはるかによく自分を守るからである。また事実、恐らく貧乏人をうまく自分達の奴隷にしてしまうであらう。また別の人達は同じ正義の概念に従いながらこう主張する。身体の保護に対しては、全員が平等に人頭税

を支払い(身体はだれたとつても等しい価値があるから)財産は不平等だから、その保護に対しては、不平等な租税を払えばよい、と。これに対して、ならに別の人達が答える。一人の人間の全財産は他の人間の全財産と同じ価値がある、と。こういう混乱から抜け出すには功利主義の方法によるしかない。(522上—523上・188上—189上)

(完) Most of the maxims of justice current in the world, and commonly appealed to in its transactions, are simply instrumental to carrying into effect the principles of justice which we have now spoken of. That a person is only responsible for what he has done voluntarily, or could voluntarily have avoided; that it is unjust to condemn any person unheard; that the punishment ought to be proportioned to the offence, and the like, are maxims intended to prevent the just principle of evil for evil from being perverted to the infliction of evil without that justification. The greater part of these common maxims have come into use from the practice of courts of justice, which have been naturally led to a more complete recognition of the rules necessary to enable them to fulfil their double function, of inflicting punishment when due, and of awarding to each person his right. (91—92・257)

〔九二頁左余白の不審紙貼付跡の左のチェックは毛筆〕

世間で通用し、その事務処理によく使われている正義の格率の大部分は今まで話してきた正義の原理を実施するための手段にすぎない。人間に責任があるのは自発的にしたことや、自発的に避けられなはずのことについてのみであるとか、言い分もきかず人を罰するのは不正であるとか、刑罰は犯罪に比例すべきであるとかいうのは、悪には悪をという正しい原理が悪用されて、今述べたような正当な理由もなしに害悪を及ぼすことを防ぐための格率である。これから常用の格率の大部分は、法廷の慣例から使われるようになった。法廷は罰すべきときには罰し、各人にはその権利を与えるという二重の機能を果たすのに必要な規則を、一般人が思いもよらぬほど完全に認識し精密化してゆへようといふことになる。

(第11巻ト・四七)

⑩ That first of judicial virtues, impartiality, is an obligation of justice, partly for the reason last mentioned; as being a necessary condition of the fulfilment of the other obligations of justice. But this is not the only source of the exalted rank, among human obligations, of those maxims of equality and impartiality, which, both in popular estimation and in that of the most enlightened, are included among the precepts of justice. In one point of view, they may be considered as corollaries from the principles already laid down. If it is a duty to do to each according to his deserts, returning good for good as well

題名著者 J. S. Mill, *Utilitarianism* 四巻 (三・衆)

as repressing evil by evil, it necessarily follows that we should treat all equally well (when no higher duty forbids) who have deserved equally well of us, and that society should treat all equally well who have deserved equally well of it; that is, who have deserved equally well absolutely. This is the highest abstract standard of social and distributive justice; towards which all institutions, and the efforts of all virtuous citizens, should be made in the utmost possible degree to converge. But this great moral duty rests upon a still deeper foundation, being a direct emanation from the first principle of morals, and not a mere logical corollary from secondary or derivative doctrines.

It is involved in the very meaning of Utility, or the ⁺ Greatest-Happiness Principle. That principle is a mere form of words without rational signification, unless one person's happiness, supposed equal in degree (with the proper allowance made for kind), is counted for exactly as much as another's. Those conditions being supplied, Bentham's dictum, 'everybody to count for one, nobody for more than one,' might be written under the principle of utility as an explanatory commentary.* The equal claim of everybody to happiness in the estimation of the moralist and the legislator, involves an equal claim to all

104 (1冊2冊)

the means of happiness, except in so far as the inevitable conditions of human life, and the general interest, in which that of every individual is included, set limits to the maxim; and those limits ought to be strictly construed.

As every other maxim of justice, so this, is ^{||} by no means applied or held applicable universally; on the contrary, as I have already remarked, it bends to every person's ideas of social expediency. But in whatever case it is deemed applicable at all, it is held to be the dictate of justice. All persons are deemed to have a *right* to equality of treatment, except when some recognised social expediency requires the reverse. And hence all social inequalities which have ceased to be considered expedient, ⁺ assume the character not of simple in expediency, but of injustice, and appear so tyrannical, that people are apt to wonder how they ever could have been tolerated; forgetful that they themselves perhaps tolerate other inequalities under an equally mistaken notion of expediency, the correction of which would make that which they approve seem quite as monstrous as what they have at last learnt to condemn. The entire history of social improvement has been a series of transitions, by which one custom or institution after another, from being a supposed primary

necessity of social existence, has passed into the rank of an universally stigmatized in-^{||} justice and tyranny. So it has been with the distinctions of slaves and freemen, nobles and serfs, patricians and plebeians; and so it will be, and in part already is, with the aristocracies of colour, race, and sex.

(92—95・257—259)

〔九四頁左余白に「昔年ノ仁徳ハ今日ノ暴政ナリ」と、また九五頁右余白に「貧富ノアリстокラシハ如何」と各々毛筆による書き込みがある。又九二頁七行目最後の 'that' の下は鉛筆による書き込みである。尚*印の注は省略した。〕

裁判の第一義の徳である公平が正義の義務である理由の一つは今述べた理由による。つまり他の正義の義務を果たす為の必要条件だからである。しかし大衆も識者も正義の戒律に含まれると評価している平等と公平の格率が人間の義務の中で高い地位を占める理由はこれだけではない。ある見方からすればこれらの格率は先に述べた諸結果の系と考えることもできる。各人をその功罪に応じて扱うこと——悪を以て悪を押さえ、善を以て善に報いること——が義務であるならば、当然こういう総論がでてくる。われわれはわれわれに等しく尽くした人々全部を(もとより高い義務が禁じない限り)等しく優遇すべきであり、社会もまた社会に等しく尽くした人々全部を、つまり等しく絶対的に尽くした人々全部を等しく優遇すべきである。総ての制度が、そして徳を求める市民の総ての努力が、できる限りこの

標準に集中させられなければならない。しかしこの偉大な道徳的義務はなお一層深い基礎に立脚している。というのは、それは道徳の第一原理から直接出てきたものであつて、二次的派生的教義から論理的に引き出したにすぎない系ではないからである。それは「功利」または「最大幸福の原理」の意味そのものの中に含まれてゐる。この第一原理は、一人の人間の幸福の程度が（種類も十分考へて他人の幸福と等しいときには、どちらも全く同等に尊重されるのではない限り、辻褄の合わぬ空語である。こういう条件が満たされて始めてベンサムの金言——「だれでも一人として数え、だれも一人以上に数えてはならない」——が功利の原理の名の下にその説明的注釈として書けるのである。道徳論者や立法者の考えによれば、だれでも幸福に対する平等な請求権をもつてゐるというのは、だれもが幸福の条件に対して平等な請求権をもつてゐるということである。但し、人間生活の止むを得ない事情や、総ての個人の利益を含んでゐる一般的利益がこの格率に制約を加えるときは別である。こういう制約は厳密に解釈されなければならない。正義に関する他のどの格率とも同じく、これも決して普遍的に適用されず、また適用できるとも考へられてゐない。それどころか、前に述べた様に、この格率は社会的便宜について各人がどう考へるかに左右されるのである。しかしともかくも適用できると思はれる限りでは、それは正義の命令とみられてゐる。社会的便宜として公認されてゐるものが逆のことを要求しない限り、だれもが平等の待遇を受ける権利があるとみられてゐる。だからもはや便宜でなくなつた社会的不平等は總

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (三・完)

て不便を通りこして不正の性格を帯び、如何にも圧制的にみえるので、人々はとうしてこれまでこんな不平等が見過ごされてきたのかと不審に思ひやすい。ところが不審がる人々自身も恐らく同様に、便宜を誤解して別の不平等を見過ごしてゐることを忘れてゐる。この誤解を正せば、いま是認してゐるものも彼らがついに非難するに至つたものに劣らず奇々怪々に見えるはずである。社会改革の全歴史は移行の連続であり、社会的生存に何より必要と考へられた習慣や制度が次から次へとあまねく不正と圧制の烙印を押されてゆく。奴隸と自由人、貴族と農奴、貴族と平民の区別がそうであつた。皮膚の色、人種、性による差別待遇についてもやがてそうなるだろうし、また一部分は既にそうなつてゐる。(525下—527上・171下—172下)

(六) It appears from what has been said, that justice is a name for certain moral requirements, which, regarded collectively, stand higher in the scale of social utility, and are therefore of more paramount obligation, than any others; though particular cases may occur in which some other social duty is so important, as to overrule any one of the general maxims of justice. Thus, to save a life, it may not only be allowable, but a duty, to steal, or take by force, the necessary food or medicine, or to kidnap, and compel to officiate, the only qualified medical practitioner. In such cases, as we do not call anything justice

一〇九 (一五九五)

which is not a virtue, we usually say, not that justice must give way to some other moral principle, but that what is just in ordinary cases is, by reason of that other principle, not just in the particular case. By this useful accommodation of language, the character of indefeasibility attributed to justice is kept up, and we are saved from the necessity of maintaining that there can be laudable injustice.

(95・259)

〔右余白に「時宜ニヨレバ強盜ヲ働クモ亦人ノ職分ナリ」と毛筆による書き込みがある。〕

以上述べたことから次のことがわかる。正義とはある道徳的要件の名称で、これらを全体としてみれば社会的功利の程度が他の要件よりも高く、従つて義務的拘束力も他の要件より飛び抜けて強いということである。尤も他の社会的義務ははるかに重要となつて、正義の一般的格率を総て圧倒してしまうという特別な事態が生じていることがある。そこで例えば、生命をとりとめるためには、必要な食物や薬品を盗んだり、強奪したり、免許をもつただ一人の開業医を誘拐したり、無理やりに診療させたりすることが許されるかもしれないばかりか、むしろ義務であるかもしれない。彼でないものを正義と呼ぶのはおかしいから、こういう場合、われわれは普通「正義が別の道徳原理に譲歩しなければならない」とはいわず、普段は正義だが、先の別の原理によつて、この特別な場合には正義ではない、というのである。こんな風に言葉をうまく使えば、正義の属性である

不可侵性が維持でき、賞讃すべき不正がありうるなど、主張しない。
(27-523-513)

(27) The considerations which have now been adduced resolve,

I conceive, the only real difficulty in the utilitarian theory of morals. It has always been evident that all cases of justice are also cases of expediency: the difference is in the peculiar sentiment which attaches to the former, as contradistinguished from the latter. If this characteristic sentiment has been sufficiently accounted for; if there is no necessity to assume for it any peculiarity of origin; if it is simply the natural feeling of resentment, moralized by being made coextensive with the demands of social good; and if this feeling not only does but ought to exist in all the classes of cases to which the idea of justice corresponds; that idea no longer presents itself as a stumbling-block to the utilitarian ethics. Justice remains the appropriate name for certain social utilities which are vastly more important, and therefore more absolute and imperative, than any others are as a class (though not more so than others may be in particular cases); and which, therefore ought to be, as well as naturally are, guarded by a sentiment not only different in degree, but also in kind; distinguished from the milder feeling which

(95—96 • 259)

3

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (三・完)

$$\begin{array}{c} \text{528} \\ \text{上} \\ \text{528} \\ \text{下} \\ \cdot \\ 173 \\ | \\ \text{174} \\ \text{上} \end{array}$$

(盗)〔見返し二頁に下欄余白に○印が二つあり、その側に「67」という番号が鉛筆で書き込まれている。

一一一 (一五九七)

(25)	(24)	(23)	(22)	(21)	(20)	(19)	(18)	(17)	(16)
91	91	89	88	81	81	76	65	64	64
4	3	9	19	18	11	7	10	18	9
256	256	255	255	251	251	248	241	241	241
29	29	28	13	12	8	9	39	21	15
524 下	524 下	523 下	523 上	517 下	517 下	514 上	506 上	505 上	505 上
20	19	9	8	16	9	7	2	20	14
170 下	170 下	169 下	169 上	165 上	164 下	161 下	154 下	154 上	154 上
18	17	17	18	2	22	9	22	23	16

追

25 (1)・42 (1)——43 (1) 88 (1)——89 (1) 63 (2) 見返り 2 (2)

「単なる偶然による汚れ、としか考えられないもの、あるいは不審紙貼付跡と断定し難いものの手沢本頁数とその数である。」(付き数字が後者の数で、)なし数字が前者の頁数である。」

(一九八二・三・三)