

Title	福沢手沢本 J.S. Mill, Utilitarianism再現 (二)
Sub Title	Yukichi Fukuzawa's Marginal Notes on J. S. Mill, Utilitarianism (2)
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.7 (1983. 7) ,p.91- 123
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	資料
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19830728-0091

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 (11)

安西敏三

① I submit, that he who saves another from drowning in order to kill him by torture afterwards, does not differ only in motive from him who does the same thing from duty or benevolence; the act itself is different. The rescue of the man is, in the case supposed, only the necessary first step of an act far more atrocious than leaving him to drown would have been. Had Mr. Davis said, "The rightness or wrongness of saving a man from drowning does depend very much"—not upon the motive, but—"upon the *intention*," no utilitarian would have differed from him. Mr. Davis, by an oversight too common not to be quite venial, has in this case confounded the very different ideas of Motive and Intention. There

is no point which utilitarian thinkers (and Bentham pre-eminently) have taken more pains to illustrate than this. The morality of the action depends entirely upon the intention—that is, upon what the agent *wills to do*. But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality: though it makes a great difference in our moral estimation of the agent, especially if it indicates a good or a bad habitual *disposition*—a bent of character from which useful, or from which hurtful actions are likely to arise. (27. 219—220)

〔右条白文〕「モチテヴァイトインテンションノ別^{「イデヤ」}兼^{「カネ」}テ心掛^{「カネ」}ガ宜シクナイカラ左様ナ企^{「イテナシム」}ヲ欲スルノダト云フガ如シ」ト毛筆による

書き込みがある。]

溺れている他人を後日拷問によって殺すために助ける人は、義務とか慈愛から同じことを行う人とは、たんに動機においてのみ異なっているのではなく、その行為自体が異なっている、と私は提言する。人間を救うのは、想定されたこの場合についていえば、たんなる第一段階の必要行為としては、彼を溺れるままにしておくよりも、はるかに極悪なのである。もしデュヴィス氏にして「人の溺死を救うことの正否の問題は」——そのなされる動機ではなしに「意図に大に負うている」と言ったならば、如何なる功利主義者として、氏の論に異を立てはしなかつたらう。デュヴィス氏は、真の見落し(世間によくあるので怒し難い)と力む程のものでもないが、この場合、動機と意図といふ全然相違した觀念をば混同したのである。功利思想家(そしてすべてペンサム)が、これ以上の証明をするために、より大くの骨を折つてきた論点はない。行為の道徳性は全く意図に依る——即ち、行為者が何をなさんと欲するか、そのなさんと欲するところに依るのである。だが動機、即ち彼をしてそのようにならざしめるところの感情は、その行為に何の相違をも生じない以上、行為の道徳性(善悪)にも何の相違をも生じない。尤も私達が行為者を道徳的に評価する場合には、それは大なる相違を生ずることになる。殊にその動機が、善きあるいは悪しき習慣的性向——習慣的に有益な行為または有害な行為を生むに至る性格の一傾向——を示すものである場合にはなおやうである。

③ The same considerations dispose of another reproach

against the doctrine of utility, founded on a still grosser misconception of the purpose of a standard of morality, and of the very meaning of the words right and wrong. It is often affirmed that utilitarianism renders men cold and unsympathizing; that it chills their moral feelings towards individuals; that it makes them regard only the dry and hard consideration of the consequences of actions, not taking into their moral estimate the qualities from which those actions emanate. +If the assertion means that they do not allow their judgment respecting the rightness or wrongness of an action to be influenced by their opinion of the qualities of the person who does it, this is a complaint not against utilitarianism, but against having any standard of morality at all; for certainly no known ethical standard decides an action to be good or bad because it is done by a good or a bad man, still less because done by an amiable, a brave, or a benevolent man, or the contrary. These considerations are relevant, not to the estimation of actions, but of persons; and there is nothing in the utilitarian theory inconsistent with +the fact that there are other things which interest us in persons besides the rightness and wrongness of +their actions. The Stoics, indeed, with the paradoxical

misuse of language which was part of their system, and by which they strove to raise themselves above all concern about anything but virtue, were fond of saying + that he who has that has everything; that he, and only he, is rich, is beautiful, is a king. But no claim of this description is made for the virtuous man by the utilitarian doctrine. Utilitarians are quite aware that there are other desirable possessions and qualities besides virtue, and are perfectly willing to allow to all of them their full worth. They are also aware that a right action does not necessarily indicate a virtuous character, and that actions which are blamable often proceed from qualities entitled to praise. When this is apparent in any particular case, it modifies their estimation, not certainly of the act, but of the agent. I grant that they are, notwithstanding, of opinion, that in the long run the best proof of a good character is good actions; and + resolutely refuse to consider any mental disposition as good, of which the predominant tendency is to produce bad conduct. || This makes them unpopular with many people; but it is an unpopularity which they must share with every one who regards the distinction between right and wrong in a serious light; and the reproach is not

one which a conscientious utilitarian need be anxious to repel. (28—30. 220—221)

〔二九頁右余白に「人物ト勸トハ別ノモノナリ」と鉛筆による書を込みがある。〕

同一の考察は、道徳の規準の本来の目的と、正邪という言葉の意味そのものについての、一層ひどい誤解に基づく功利説のもう一つの非難を片付けることができる。よくいわれることだが、功利主義は人間を冷酷無情にする、他人に対する道徳感情を冷却させる、行為の結果を冷やかに割り切つて考察するのみでそういう行為を取らせた資質を道徳的に評価しない、という非難がある。この主張の意味が、功利主義は行為者の人間的資質に関する意見が行為の正邪の判定に影響することを許さない、ということであれば、これは功利主義への不満ではなく、およそ何らかの道徳規準を持つことへの不満である。というのは、われわれの知る限りどんな倫理規準も善人がしたから善い行為、悪人がしたから悪い行為というふうな決め方をしていないからである。まして愛らしい人、勇敢な人、慈悲深い人や、これと反対の人がした行為だからというのみで善悪を決めるようなことはない。こういう考え方は、人間を評価するときには適切であつても、行為を評価するには不向きである。しかも人間には行為の善悪の他にもわれわれの興味を引くものがある、という事実を功利説は少しも否定しない。ストア派には実際言葉を逆説的に濫用する癖がある。この癖はストア派の考え方の一部を構成しているが、同時にこうすることで 徳以外の事柄から超然たろうとし

たのである。彼らはよくこんなことを言つた——徳をもつ者はすべ
てをもつ者である、徳をもつ者だけが、富をもつ者、美しい者、王
者なのだ、と。しかし功利説は有徳者のためにこういう説を立てる
ようなことはしない。功利主義者は、徳の他にも望ましいものや望
ましい資質があることをよく知っており、それらの価値を十分認め
ている。功利主義はまた、正しい行為が徳性を示すとは限らず、非
難されるべき行為がしばしば賞讃に値する資質からでてくることを知
つてゐる。個々の場合にこういう事情がわかれれば、功利主義者はも
ちろん行為の評価を変えたりはしないけれども、行為者の評価を変
えるだろう。とはいふものの、功利主義者と雖もやはり、長い目で
みたときに善い性格を一番よく証明するものは善い行為しかない
と考えており、悪い行為を生みやすい精神的素質を善と認めるよう
なことは断乎として拒絶することを私は認める。このために功利主義
者は多くの人々に評判がよくないのであるが、正邪の区別を真面目
に考えてゆこうとするからには、この不評を甘受すべきであらう。
信念をもつた功利主義者は、こんな非難にびく／＼する必要はな
い。

(480下—481上・133上—134上)

⑨ If no more be meant by the objection than that many
utilitarians look on the morality of actions, as measured
by the utilitarian standard, with too exclusive a regard,
and do not lay sufficient stress upon the other beauties
of character which go towards making a human being
loveable or admirable, this may be admitted. Utilitarians

who have cultivated their moral^⑩ feelings, but not their
sympathies nor their artistic perceptions, do fall into this
mistake; and so do all other moralists under the same
conditions. What can be said in excuse for other moralists
is equally available for them, namely, that if there is to
be any error, it is better that it should be on that side.
As a matter of fact, we may affirm that among utilitarians
as among adherents of other systems, there is every
imaginable degree of rigidity and of laxity in the appli-
cation of their standard: some are even puritanically
rigorous, while others are as indulgent as can possibly
be desired by sinner or by sentimentalist. But on the
whole, a doctrine which brings prominently forward the
interest that mankind have in the repression and prevention
of conduct which violates the moral law, is likely to be
inferior to no other in turning the sanctions of opinion
against such violations. It is true, the question, What
does violate the moral law? is one on which those who
recognise different standards of morality are likely now
and then to differ. But difference of opinion on moral
questions was not first introduced into the world by
utilitarianism, while that doctrine does supply, if not
always an easy, at all events a tangible and intelligible

mode of deciding such differences. (30—31・221—222)

この〔三の続き〕反対論の意味するところが、功利主義者の多くは行為の道徳性をもつばら功利主義的規準からのみ見ていて、それ以外の、愛すべき敬すべき人間をつくる性格上の美点をあまり重視していない、ということならそれは遺憾ながら認めてもよい。道徳的感情は開発したものの、共感能力も芸術的感覚も伸ばさなかった功利主義者は、この過ちを犯している。同じ条件の下では、どんな立場の道徳論者でも同じ過ちを犯すはずである。他の道徳論者のための弁護論は、功利主義者の弁護にも役だつ。つまり、どうせ誤りが避けられないものなら先程の誤りの方がまだましだ、という弁護論である。実際問題としてわれわれはこう言うことができるだろう。功利主義者の間でも、他の倫理説の信奉者の場合の様に、規準適用の仕方 of 厳しい人から甘い人まで大きな幅がある。清教徒の様に厳しい人もあれば 罪人や感傷家の期待に添える程寛大な人もある、と。しかし大体道徳律に反する行為を抑制防止することに熱心な道徳説は、他のどんな説よりも強く、この様な違反行為に世論の制裁を加えようとするのである。確かに「道徳律に反するとはどういうことか」という問題は、違う道徳規準を認める人々が時に意見を異にしがちな問題である。だが道徳問題に関する意見の相違をはじめてこの世に持ち込んだのは功利主義ではない。それどころか功利主義は、意見の相違を解決するための必ずしも容易でないにせよ、とにかく確実でわかりやすい方法を提供しているのである。

(481下—482上・134下—135下)

富沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (11)

④ + Again, Utility is often summarily stigmatized as an

immoral doctrine by giving it the name of Expediency, and taking advantage of the popular use of that term to contrast it with Principle. But the Expedient, in the sense in which it is opposed to the Right, generally means that which is expedient for the particular interest of the agent himself; as when a minister sacrifices the interest of his country to keep himself in place. When it means anything better than this, it means that which is expedient for some immediate object, some temporary purpose, but which violates a rule whose observance is expedient in a much higher degree. The Expedient, in this sense, instead of being the same thing with the useful, is a branch of the $\parallel$ hurtful. Thus, it would often be expedient, for the purpose of getting over some momentary embarrassment, or attaining some object immediately useful to ourselves or others, to tell a lie. But inasmuch as the cultivation in ourselves of a sensitive feeling on the subject of veracity, is one of the most useful, and the enfeeblement of that feeling one of the most hurtful, things to which our conduct can be instrumental; and inasmuch as any, even unintentional, deviation from truth, does that much towards weakening the trustworthiness of

human assertion, which is not only the principal support of all present social well-being, but the insufficiency of which does more than any one thing that can be named to keep back civilization, virtue, everything on which human happiness on the largest scale depends; we feel that the violation, for a present advantage, of a rule of such

transcendant expediency, is not expedient, and that he who, for the sake of a convenience to himself or to some other individual, does what depends on him to deprive mankind of the good, and inflict upon them the evil, involved in the greater or less reliance which they can place in each other's word, acts the part of one of their worst enemies. Yet that even this rule, sacred as it is, admits of possible exceptions, is acknowledged by all moralists; the chief of which is when the withholding of some fact (as of information from a malefactor, or of bad news from a person dangerously ill) would preserve some one (especially ⑩ from great and unmerited evil, and when the withholding can only be effected by denial. But in order that the exception may not extend itself beyond the need, and may have the least possible effect in weakening reliance on veracity, it ought to be recognised, and, if possible, its

limits defined; and if the principle of utility is good for anything, it must be good for weighing these conflicting utilities against one another, and marking out the region within which one or the other preponderates. (32—34.223)

〔三三頁右余白に「聖人起テ禮ヲ作ルモ亦実ナルニ似タリ」と鉛筆による書き込みがある。〕

それからまた功利はしばしば「便宜」と名づけられ、この言葉を「原理」と対立させる通俗用法につけ込んで、いとも簡単に不道德な学説だという烙印が押されてしまふ。しかし「便宜」が「正義」と対立して使われるときには、普通行為者自身の個人的利益にとつて便宜だという意味を持つ。例えば大臣が己れの地位保全のために国益を犠牲にするような場合である。これより多少ましな意味で使われるときは、ある当面の目的や一時的な目標にとつて便宜だが、遵守すればはるかに大きな便宜の得られる準則を破るという事態を意味する。便宜の意味がこまでくると、有用と同じものどころか有害の一部となる。このように一時の苦しまぎれに、また自分や他人の当座しのぎに嘘をつくことが往々にして便宜であるかもしれない。けれども誠実への研ぎすました感情を自分の内部に開発しておくのは、われわれの行為が奉仕できる最も有用なことの一つであり、この感情を弱めるものは最も有害な行為の一つである。しかも少しでも嘘をつけば、わざとついたのでなくとも、人間の言葉への信用ががた落ちになる。そしてこの信用こそはすべての現代社会の安寧を支える大黒柱であるばかりでなく、その信用が置けなくなれ

ば、文明・道徳・その他人間の幸福が大幅に依存しているあらゆるものの進歩が、他の何事が起つたよりもひどく妨げられてしまう。だから目先の利益に目がくらんで、これ程の卓越した便宜を与える準則を破るのは、結局便宜にならないと思う。また自分や他人の都合のために勝手な振舞をして、人類がお互いの言葉においている信頼を増すことから生じる善を人類から奪い、不信を増すことから生じる害を人類に負わせるような人間は、憎んでもあまりある人類の仇敵の一人という役割を演ずるものと考ええる。最もこの準則は確かに神聖なものではあるが、どの立場の道徳論者も認めている様な例外を許している。主な例外をあげると、ある事実を伏せておくこと（犯罪者に情報を知らせず、重病人に病状を伝えないという具合に）がだれか（特に自分以外の人）を不当な大災害から救う様な場合、それも拒絶する（という消極的行爲）だけで伏せることができる場合がそれにあたる。しかし例外が必要以上に大きくなならないように、またほんのわずかでも誠実への信頼をゆるがすことのないようにするには、これが例外であることをよく心得ておかなければならない。そしてできればその範囲を限定すべきである。功利の原理が何かの役に立つものならば、このように真実を伏せたときの利益と知らせたときの利益とを比較してみても、どちらがより大きいかを明らかにすることこそ役立つはずである。

(483上—484上・135下—136上)

(四) Again, defenders of utility often find themselves called upon to reply to such objections as this—that there is not time, previous to action, for calculating and weighing

the effects of any line of conduct on the general happiness. This is exactly as if any one were to say that it is impossible to guide our conduct by Christianity, because there is not time, on every occasion on which anything has to be done, to read through the Old and New Testaments. The answer to the objection is, that there has been ample time, namely, the whole past duration of the human species. During all that time mankind have been learning by experience the tendencies of actions; on which experience all the prudence, as well as all the morality of life, is dependent. People talk as if the commencement of this course of experience had hitherto been put off, and as if, at the moment when some man feels tempted to meddle with the property or life of another, he had to begin considering for the first time whether murder and theft are injurious to human happiness. Even then I do not think that he would find the question very puzzling; but, at all events, the matter is now done to his hand. It is truly a whimsical supposition that if mankind were agreed in considering utility to be the test of morality, they would remain without any agreement as to what is useful, and would take no measures for having their notions // on the subject taught to the young, and

enforced by law and opinion. There is no difficulty in proving any ethical standard whatever to work ill, if we suppose universal idiocy to be conjoined with it, but on any hypothesis short of that, mankind must by this time have acquired positive beliefs as to the effects of some actions on their happiness; and the beliefs which have thus come down are the rules of morality for the multitude, and for the philosopher until he has succeeded in finding better. That philosophers might easily do this, even now, on many subjects; that the received code of ethics is by no means of divine right; and that mankind have still much to learn as to the effects of actions on the general happiness, I admit, or rather, earnestly maintain. The corollaries from the principle of utility, like the precepts of every practical art, admit of indefinite improvement, and, in a progressive state of the human mind, their improvement is perpetually going on. But to consider the rules of morality as improvable, is one thing; to pass over the intermediate generalizations entirely, and endeavour to test each individual action directly by the first principle, is another. It is a strange notion that the acknowledgment of a first principle is inconsistent with the admission of secondary ones. To inform a traveller respecting the

place of his ultimate destination, is not to forbid the use of landmarks and direction-posts on the way. The proposition that happiness is the end and aim of morality, does not mean that no road ought to be laid down to that goal, or that persons going thither should not be advised to take one direction rather than another. Men really ought to leave off talking a kind of non-sense on this subject, which they would neither talk nor listen to on other matters of practical concernment. Nobody argues that the art of navigation is not founded on astronomy, because sailors cannot wait to calculate the Nautical Almanack. Being rational creatures, they go to sea with it ready calculated; and all rational creatures go out upon the sea of life with their minds made up on the common questions of right and wrong, as well as on many of the far more difficult questions of wise and foolish. And this, as long as foresight is a human quality, it is to be presumed they will continue to do. Whatever we adopt as the fundamental principle of morality, we require subordinate principles to apply it by: the impossibility of doing without them, being common to all systems, can afford no argument against any one in particular: but gravely to argue as if no such secondary principles could

be had, and as if mankind had remained till now, and always must remain, without drawing any general conclusions from the experience of human life, is as high a pitch, I think, as absurdity has ever reached in philosophical controversy.

(34—36・224—225)

〔三四頁左余白に「事ヲ行フニ當テ有益ト無益トヲ勘考スルニ暇ナシト云フモノアレハ耶蘇ノ道ニ由テ行フニハ其時ニ臨テ聖經ヲ通覽スルニ待ナシト云フガ如シ殺人盜物ノ機ニ愼テ其是非ヲ漸スルニ困却スルモノアル中古来ノ實驗ニ由テ是非得失ハ分ルモノナリ」と毛筆による書き込みがあり、三五頁右余白に「天下ノ愚ヲ目安ニシテ徳教ノ穴ヲ探レバ教トシテ不良ナラサルモノナシ苟モ其以上ニ在ルモノナレバ人々自カラ信スル所ナキヲ憚ズ」とやはり毛筆による書き込みがある。さらにその下余白に「此一條明ニ宗教ノ範圍ヲ脱セリ」と同じく毛筆による書き込みがある。この三五頁はまた内側に二重に折つた形跡が明確にみられる。〕

さらにまた功利主義を擁護する者は、しばしば次の様な反対論に答えることが必要となる。つまり、行為の前にどんな行動が社会全体の幸福に影響を及ぼすかを計算し考慮している暇はない、という反対論である。これは為すべきことが起こる度にいち／＼旧約聖書や新約聖書を読み直している暇がないから、キリスト教を行爲の導きにすることができないという議論と全く同じである。この種の反対論には、時間はたつぷりある、と答えればよい。人類が生き続けてきた過去の全期間がわれわれに与えられているのである。この全

時代を通じて、人類は色々な行為の色々な傾向を経験し習得してきた。人生のあらゆる思慮分別、あらゆる道徳がこのような経験に基づいているのである。ところが人々の話をきいてみると、この経験の開始が今まで延期されていたみたいである。他人の財産、生命に危害を加えたくなつた瞬間に始めて人間は、殺人や窃盗が人間の幸福に有害かどうかを考え始めるものと決めてかかっているようにきこえる。仮令その通りだとしても、この問題はその人にとつてそれほど解決困難ではないと思う。だがいずれにしても、これはとつくに解決済みの問題である。たとえ人類の意見が功利をモラリテイの規準とすることで一致しても、何が有用であるかについてはなかなか一致がみられまいと考えたり、この問題に関する自分たちの考えを若い人達に教え、法律や世論によつて強制するような手段は使われまいと考えたりするのは、誠に滑稽な空想という他はない。白痴の寄り集まりが弄り回すと仮定したのでは、どんな倫理規準でもうまく働かずがないことを証明するのは難解なことではない。しかしこんな極端な仮説を立てない限り、人類は既に行為が幸福に及ぼす影響についてはつきりした信念を持つているはずである。このようにして受け継がれてきた信念は、一般民衆にとつて道徳律となる。哲学者にとつても、さらに良いものを見つけ出すまでは、やはりこれが道徳律なのである。哲学者達は今日でも尚多くの問題について、より良いものを容易に見出せるだらうし、今世間で認められている道徳律も決して神聖不可侵の權利を持つものではない上に社会全体の幸福にどの行為がどんな影響を及ぼすかについては人類

の知らないことがまだ／＼多い。こういうことを私も認める。それどころか熱心にその通りであると主張したい。功利の原理から導き出した二次的原理は、およそあらゆる実際的な技術の規則と同様に無限に改善して行く余地がある。人間精神が発展を続ける限り、二次原理の改善は永久に続いて行くのである。しかし道徳律が改善できると考えることと、中間段階での一般化を全く無視して個々の行為を直接第一原理から判定しようとすることは、別の問題である。第一原理を認めれば二次的な原理が認められなくなると考えるのはおかしい。旅行者に最終的な到着地点を教えたからといって、途中にある境界標や道標について指示してならないわけではない。「幸福が道徳の最終目的である」という命題があるからといって、この目標に達する途を一切造つてはならないことはないし、ある途を進んでいる人が他の途を行くようにといった忠告を受けてならないというわけでもない。道徳問題についてこんな無意味な議論をすることを人々は本当にやめなければならぬ。他の実際的な問題について、こんな馬鹿げたことを言ったり聞いたりする人はいないではないか。水夫に航海暦を自分で算出する暇がないからといって、航海術が天文学に基づいていないとは誰も言わない。水夫だつて理性的動物なのだから、既に計算済みの航海暦を携えて航海に出かけるのである。そしてすべての理性的動物は正邪という普通の問題について、またもつとも難解な思慮分別の問題ならばその多くについて、ちゃんと意見を決めた上で人生の航海に乗り出すのである。先見が人間の特性である限り、人類はこういうことを続けるものと思

われる。道徳の根本原理としてどんなものを採用したにしても、それを適用するには補助原理がいる。補助原理なしでやつて行けないというのはどの道徳体系にも共通する事情だから、こういう理由で特定の一体系を責めてみても始まらない。むしろそんな二次原理は得られるはずがないとか、人類は今迄人生の経験から一般的結論は何も引き出せなかつたし、今後もずっとそうだとかいつた議論をまじめくさつて論ずるのは、哲学上の論争としては馬鹿／＼しいにも程がある、と私は言いたい。

(484—485上、186—183上)



CHAPTER III.

396

OF THE ULTIMATE SANCTION OF THE PRINCIPLE OF

UTILITY.

THE question is often asked, and properly so, in regard to any supposed moral standard—What is its sanction? what are the motives to obey it? or more specifically, what is the source of its obligation? whence does it derive its binding force? It is a necessary part of moral philosophy to provide the answer to this question; which though frequently assuming the shape of an objection to the utilitarian morality, as if it had some special applicability to that above others, really arises in regard to all standards. It arises, in fact, whenever a person is called on to *adopt* a standard or refer morality to any basis on which

he has not been accustomed to rest it. For the customary morality, that which education and opinion have consecrated, is the only one which presents itself to the mind with the feeling of being *in itself* obligatory; and when a person is asked to believe that this morality *derives* its obligation from some general principle round which custom has not thrown the same halo, the assertion is to him a paradox; the supposed corollaries seem to have a more binding force than the original theorem; the superstructure seems to stand better without, than with, what is represented as its foundation. He says to himself, I feel that I am bound not to rob or murder, betray or deceive; but why am I bound to promote the general happiness? If my own happiness lies in something else, why may I not give that the preference? (39—40-227)

三九頁

第三章

功利の原理の究極的制裁について

およそ道德の規準とみなされてゐるものに對しては、當然のことながらしばしばこういう疑問が提出される。——その制裁は何か。それに服従する動機は何か。もつとほつとほつといふ、その義務の源泉は何か。どこからその拘束力を引き出すのか。道德哲学はこの疑問に對して必ず答えを用意しなければならぬ。そしてしばしばこ

の疑問は、他の道德より特に功利主義によく当てはまるといわんばかりに、功利主義道德論への攻撃という形をとつて現われるが、実はどの道德規準についても生じる疑問である。實際かういふ疑問は、人がある規準を採用する必要に迫られたり、使ひなれない基礎によつて善惡を判断する必要に迫られたりしたときに必ず起こつてくる。その訳は、慣習となつた道德、つまり教育と世論が聖化した道德以外に、それ自体で人の心に義務感をもつて迫つてくるような道德はないからである。だからこの「功利主義道德が慣習によつて同じように聖化されること」のなかつた一般原理からその義務的拘束力を引き出していることを信じるように言われても、人はこんな主張を逆説としか考えない。系と思われるものが、元の定理よりも強い拘束力を持つようにみえる。上部構造は基礎として示されるものがあるより無い方がしつかりするやうにみえてしまうのである。その人はこつこつとやく。私は、盗み、人殺し、裏切りや詐欺はしてならないものと感じている。しかし、どうして全体の幸福の増進をはからなければならないのだろうか。自分の幸福がこの他にあるなら、どうしてそれを選んではいけないのだろうか。 (487—488上・189上—189下)

(B) If the view adopted by the utilitarian philosophy of the nature of the moral sense be correct, this difficulty will always present itself, until the influences which form moral character have taken the same hold of the principle which they have taken of some of the consequences——⁺ until, by the improvement of education, the feeling of

unity with our fellow creatures shall be (what it cannot be doubted that Christ intended it to be) as deeply rooted in our character, and to our own consciousness as completely a part of our nature, as the horror of crime is in an ordinarily wellbrought up young person. In the mean time, however, the difficulty has no peculiar application to the doctrine of utility, but is inherent in every attempt to analyse morality and reduce it to principles; which, unless the principle is already in men's minds invested with as much sacredness as any of its applications, always seems to divest them of a part of their sanctity.

(40・227—228)

「四〇頁左余白に「中心其言ヲ解スレニ非サレバ、疑ナキヲ得ズ」と毛筆による書き込みがある。」

道德感の性質について功利主義哲学が持つ見解が正しければ、いろいろな「(國の続き)苦情はいつても起つていつておもしろ。」人間の道德的資格を作り上げる力が原理から出てくる結果をいづか把握したのと同様に、原理自体を把握するまで、この苦情はなくなる。言い換えれば、普通に教育を受けた青年について犯罪を恐れる気持が本性の一部となっている様で、教育の進歩によつて、同胞との一体感(これがキリストの念願しておられたものがある)とは否定できない)がわれわれの性格の中に深く根を下ろし、本性の一部になりきつたと意識するようになるまでは、いろいろな疑問が絶えず起

るであろう。しかう、これはなにも功利説特有の問題ではない。むしろ道德を分析して、これを原理に還元しようとする試みに本質的にいふやう困難である。そしてこの種の試みは、原理の適用と同じ神聖なもので、原理そのものがあらかじめ人間の中心に存在するのではない限り、原理適用の神聖性を必ず幾分か損うようになりやうである。(註上・139上)

⑩ The principle of utility either has, or there is no reason why it might not have, all the sanctions which belong to any other system of morals. Those sanctions are either external or internal. Of the external sanctions it is not necessary to speak at any length. They are, the hope of favour and the fear of displeasure from our fellow creatures or from the Ruler of the Universe, along with whatever we may have of sympathy or affection for them or of love and awe of Him, inclining us to do his will independently of all selfish consequences. There is evidently no reason why all these motives for observance should not attach themselves to the utilitarian morality, as completely and as powerfully as to any other. Indeed, those of them which refer to our fellow creatures are sure to do so, in proportion to the amount of general+intelligence; for whether there be any other ground of moral obligation than the general happiness or not, men

do desire happiness; and however imperfect may be their own practice, they desire and commend all conduct in others towards themselves, by which they think their happiness is promoted. With regard to the religious motive, if men believe, as most profess to do, in the goodness of God, those who think that conduciveness to the general happiness is the essence, or even only the criterion, of good, must necessarily believe that it is also that which God approves. The whole force therefore of external reward and punishment, whether physical or moral, and whether proceeding from God or from our fellow⁺men, together with all that the capacities of human nature admit, of disinterested devotion to either, become available to enforce the utilitarian morality, in proportion as that morality is recognised; and the more powerfully, the more the appliances of education and general cultivation are bent to the purpose. (40—41・228)

功利の原理は他の道徳体系のもつすべての制裁をもっている。またもてない理由はどこにもない。これらの制裁は外的なものと内的なものに分かれる。外的制裁については詳しく述べるまでもない。外的制裁とは、「同胞や「宇宙の支配者」によく思われたいという希望であり、嫌われることを恐れる気持である。それはまた、われわれがいくらかでもいつつる同胞への共感と愛情であり、結果

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (11)

の利害打算を離れて神の意志を行う気持にさせる、神への愛と畏敬の念である。道徳律を守らせるこれらの動機がすべて、功利主義道徳に対しても、他の道徳に結びついているのと同じく完全に力強く結びついていけない理由は少しもない。事実これらの内、同胞に関する動機は一般の人々の知性が向上するのに比例して確実に功利主義道徳に結びついてきている。というのは、全体の幸福以外に道徳的義務の根拠があらうとなかろうと、人々は現に幸福を切望しているからである。そして彼ら自身がどれほど他人を幸福にしているかは疑わしいものの、他人の行動が自分にかかわる時には、それらが総て自分の幸福を増進するよう望み、推賞しているからである。宗教的動機に関して云えば、人々が大概の人の公言通りに神は善なりと信じているならば、全体の幸福に貢献することが善の本質であり、善の唯一の指標であるとまで考える人々は当然それはまた必ずや神の嘉し給うところと信じるにちがいない。従つて外的賞罰は、肉体的であらうと精神的であらうと、また神からこようと同胞からこようと、功利主義道徳の真価が認められるにつれて、全力をあげてこの道徳が行われるように作用する。人間本性の諸能力が許す限りの神と同胞に対する無私の献身も、総てこの道徳の励行を助ける。功利主義道徳が強化されるにつれて、教育と一般教化の諸制度がその目的にそれだけよく沿うようになる。(488下—489下・140上—140下)

(6) So far as to external sanctions. The internal sanction of duty, whatever our standard of duty may be, is one and the same—a feeling in our own mind; a pain,

一〇三 (一四四九)

more or less intense, attendant on violation of duty, which in properly-cultivated moral natures rises, in the more serious cases, into shrinking from it as an impossibility. This feeling, when disinterested, and by connecting itself with the pure idea of duty, and not with some particular form of it, or with any of the merely accessory circumstances, is the essence of Conscience; though in that complex phenomenon as it actually exists, the simple fact is in general all encrusted over with collateral associations, derived from sympathy, from love, and still more from fear; from all the forms of religious feeling from the recollections of childhood and of all our past life; from self-esteem, desire of the esteem of others, and occasionally even self-abasement. This extreme complication is, I apprehend, the origin of the sort of mystical character which, by a tendency of the human mind of which there are many other examples, is apt to be attributed to the idea of moral obligation, and which leads people to believe that the idea cannot possibly attach itself to any other objects than those which, by a supposed mysterious law, are found in our present experience to excite it. Its binding force, however, consists in the existence of a mass of feeling which must be broken

through in order to do what violates our standard of right, and which, if we do nevertheless, violate that standard, will probably have to be encountered afterwards in the form of remorse. Whatever theory we have of the nature or origin of conscience, this is what essentially constitutes it. (41—42. 228—229)

〔四二頁左余白に「忠義モ可ナリ信心モ尤ナリ其際ニ様々ノ品物が交ルニハ妙ナ物ニナルヲナレモ一片ノ情誠ハ人心ノ内部ヨリ生スルモノナリ」と毛筆による書き込みがある。〕

外的制裁についてはこれまでとする。義務の内的制裁は、義務の規準が何んであらうと、ただ一つのもの——心中の、感情である。つまり義務に反したときに感じる強弱なまやまな苦痛である。そして道徳的性質を正しく開発した人なら、事柄が重大になると苦痛が高まり、義務に反する行為を止めさせてしまう。この感情が利害を離れて純粹な義務觀念と結びつき特殊な義務觀念や偶然の事情とは結びつかないとき「良心」の本質を形造るものとなる。最も現実の複雑な現象の中では、この単純な事実是一般に雑多な付随的連想で覆い尽されている。これらの連想は、共感から、愛から、とり分け恐怖からくる。各種の宗教感情からくるものもある。幼年時代やこれまでの生涯の思い出からもくる。さらに自尊心や他人に尊敬されたいという欲求からくるし、また時には自己卑下からもくるのである。思うにこういう複雑極まる事情によつて、道徳的義務觀念がともすれば神秘的性格を帯びてくるのであらう。人間の心にはこうい

う神秘的傾向があり、その例は他にも多い。そしてここから人々は神秘的法則を想像し、この法則がわれ／＼の当面する経験の中で神秘性を呼び起こす様な対象でなければ、義務の觀念が結びつかない、と信じ込んでしまふのである。しかし義務の觀念が持つ拘束力は一団の感情が存在することからきている。正義の規準を犯す為にはこの感情群を突破しなければならない。にも拘らず規準を犯せばこの感情群は恐らくあとで良心の呵責という形を現わすにちがいない。良心の本性や起源について何と言おうとこの感情群こそ良心の本質を構成するものである。(439下—490下・140下—141)

⑤ The ultimate sanction, therefore, of all morality
(external motives apart) being a subjective feeling in our
own minds, I see nothing embarrassing to those whose
standard is utility, in the question, what is the sanction
of that particular standard? We may answer, the same
as of all other moral standards—the conscientious
feelings of mankind. Undoubtedly this sanction has no
binding efficacy on those who do not possess the feelings
it appeals to; but neither will these persons be more
obedient to any other moral principle than to the utilitarian
one. On them morality of any kind has no hold but
through the external sanctions. Meanwhile the feelings
exist, a fact in human nature, the reality of which, and
the great power with which they are capable of acting on

those in whom they have been duly cultivated, are proved
by experience. No reason has ever been shown why
they may not be cultivated to as great intensity in
connexion with the utilitarian, as with any other rule of
morals. (42—43・229)

〔四三頁右余白に「木石ノ如キ馬鹿者ハ宗旨トカ世間ノ評判ト云
フモノニテ制スルノ外ニ術ナシ」と毛筆による書き込みがある。〕
かくして道徳の究極の制裁は(外的動機を別にすれば)われわれ自
身の心中にある主観的な感情なのだから、功利を道徳の規準とする
ものは、功利に特有な規準についての制裁は何か、という質問に頭
を悩ますことは一向に無いはずだ。こう答えばよいのである。
——他の総ての道徳規準の制裁と同じもの、つまり、人類の良心から
発する感情である、と。もちろんこの制裁は反応する感情を持たな
い人間には拘束力がない。しかしそういう人間が功利主義以外の道
徳原理によく従うわけでもない。こんな人間には外的制裁を加えな
い限り、どんな道徳も効果がないのである。しかしともかくこの感
情は存在する。この感情は人間本性における事実である。これが実
在すること、またこの感情を十分開発した人々にそれが大きな力を
發揮することは経験が証明している。この良心にまつわる感情が、
功利主義についても、他の道徳律についてと同じく大いに開発でき
ることを否定する理由はまだ何も示されていないのである。

⑥ There is, I am aware, a disposition to believe

that a person who sees in moral obligation a transcendental fact, an objective reality belonging to the province of 'Things in themselves,' is likely to be more obedient to it than one who believes it to be entirely subjective, having its seat in human consciousness only. But whatever a person's opinion may be on this point of Ontology, the force he is really urged by is his own subjective feeling, and is exactly measured by its strength. No one's belief that Duty is an objective reality is stronger than the belief that God is so; yet the belief in God, apart from the expectation of actual reward and punishment, only operates on conduct through, and in proportion to, the subjective religious feeling. The sanction, so far as it is disinterested, is always in the mind itself; and the notion therefore of the transcendental moralists must be, that this sanction will not exist in the mind unless it is believed to have its root out of the mind; and that if a person is able to say to himself, That which is restraining me, and which is called my conscience, is only a feeling in my own mind, he may possibly draw the conclusion that when the feeling ceases the obligation ceases, and that if he find the feeling inconvenient, he may disregard it, and endeavour to get rid of it. But is this danger

confined to the utilitarian morality? Does the belief that moral obligation has its seat outside the mind make the feeling of it too strong to be got rid of? The fact is so far otherwise, that all moralists admit and lament the ease with which, in the generality of minds, conscience can be silenced or stifled. The question, Need I obey my conscience? is quite as often put to themselves by persons who never heard of the principle of utility, as by its adherents. Those whose conscientious feelings are so weak as to allow of their asking this question, if they answer it affirmatively, will not do so because they believe in the transcendental theory, but because of the external sanctions.

(43—44. 229—230)

〔四三頁右余白に「他力 自力」と毛筆による書き込みがある。〕
もちろん私は、道徳的義務の中に先験的な事実——物自体の領域に属する客観的実在——を認める人の方が、この義務を全く主観的なもの——人間の意識の中にだけ存在するもの——と考える人よりも、道徳的義務に従い易いと信じる傾向が世間にあることは承知している。しかしこんな存在論上の点に關してどう考えようと、人間を本當に動かす力はその人自身の主観的感情であり、その力は正確に主観的感情の強さに比例するのである。義務は客観的実在である、という信念はだれの場合も、神が客観的実在である、という信念ほど強くない。しかるに、神への信仰や、現世の因果応

報を予期してのものはともかく主観的宗教感情を通じ、またそれに比例して人間の行為に働きかけるにすぎない。制裁は打算を超えたものである限り常に心の中にあるのである。こういうと先驗的道德論者は懸念するにちがいない。——この制裁は心の外側に根拠があると思ひなければ心の中には存在しないことにならないだろうか。また、自分を拘束しているいわゆる良心なるものは自分の心の感情の一つにすぎない、といえるのなら、この感情が中絶したときには義務も中絶すると結論できるのではないか。さうにこの感情を具合が悪いと思う人はそれを無視し、ふり捨てようと努力するであらう——と。しかしこういう危険があるのは功利主義道德だけであらうか。道德的義務の根拠は心の外にあるという信念を持たば、義務感が振り捨てられぬほど強くなるであらうか。事實は全く違う。大抵の人の心中で、良心がどんなにやす／＼と沈黙させられ息の根を止められるかを総ての道德論者が認めて嘆いているのが実状である。私は自分の良心に従ふ必要があるであらうか、という疑問を抱く点では、功利の原理の支持者も、その名を一度も聞いたことのない人達も変わりはない。こういう疑問を持つ出す人達は良心が弱い、こんな人達が肯定的な答えを出したところで、先驗的道德説を信じるからではなく、外的制裁を恐れるからに他なるまい。

(491上—491下・411—412上)

㉔ On the other hand, if, as is my own belief, the moral feelings are not innate, but acquired, they are not for that reason the less natural. It is natural to man to speak,

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (11)

to reason, to build cities, to cultivate the ground, though these are acquired faculties. The moral feelings are not indeed a part of our nature, in the sense of being in any perceptible degree present in all of us; but this, unhappily, is a fact admitted by those who believe the most strenuously in their transcendental origin. Like the other acquired capacities above referred to, the moral faculty, if not a part of our nature, is a natural outgrowth from it; capable, like them, in a certain small degree, of springing up spontaneously; and susceptible of being brought by cultivation to a high degree of development. Unhappily it is also susceptible, by a sufficient use of the external sanctions and of the force of early impressions, of being cultivated in almost any direction; so that there is hardly anything so absurd or so mischievous that it may not, by means of these influences, be made to act on the human mind with all the authority of conscience. To doubt that the same potency might be given by the same means to the principle of utility, even if it had no foundation in human nature, would be flying in the face of all experience.

(45—46・230)

他方、仮令道德感情が私の信じる様に先天的なものではなく、後天的に獲得されるものであつても、その為はこの感情が自然さを失

うわけではない。しやべつたり、理屈を言つたり、都市を建設したり、土地を耕したりするのは後天的能力だが、人間にとつてはどれも自然なことである。事実、人間総てにはつきり認められる程度において存在している道徳感情は、人間が生まれながら持つてゐる本性の一部ではない。しかし不幸にも道徳感情が先験的起原をもつてゐることを信じて疑わない人達はこれを本性の一部だと認めた。いま述べた他の後天的諸能力も道徳能力も人間性の一部ではないにしても、人間性から自然に発達したものである。そしてわずかながらも自発的に発生しうるし、教養によつて大いに伸ばせる。困つたことに外的制裁と早期教育の力をうまく利用すれば、道徳能力はほとんどあらゆる方向に開発できるのである。そこでこういう影響力を使えばどんなに不合理なこと、有害なことでも、良心の權威を利用して人間の心に働きかけることができる。功利の原理がたとえ人間性に基礎を持たなくとも、同じ手段を使えば同じ力が得られるのであつて、これを疑うのは経験を頭から無視することにならう。

(492 上—492 下—142 下—143 上)

☞ But moral associations which are wholly of artificial creation, when intellectual culture goes on, yield by degrees to the dissolving force of analysis: and if the feeling of duty, when associated with utility, would appear equally arbitrary; if there were no leading department of our nature, no powerful class of sentiments, with which that association would harmonize, which would make us feel

it congenial, and incline us not only to foster it in others (for which we have abundant interested motives), but also to cherish it in ourselves; if there were not, in short, a natural basis of sentiment for utilitarian morality, it might well happen that this association also, even after it had been implanted by education, might be analysed away. (46・230—231)

しかし道徳的連想があまり人為的に作られると、知的教養が進むに連て次第に分析の持つ分解力につき崩されてゆく。そこでたとえ義務感情と功利が連合しても、人為的連想と同様に勝手気ままなものに見えるならば、つまりこの連想とよく調和してこの連想を快適と感じさせ、他人の中に同じ連想を育てたいと思わせるばかりか（このために利害のからんだ動機がわれわれにはたくさんある）、自分の中にも育てたいと考えさせる程の人間本性の指導的部分または強力な心情がなければ、要するに功利主義道徳を受け入れる心情の自然的基礎がなければ、功利と義務との連想がどれほど教え込まれていても分解してしまふ羽目になるかもしれない。(492 上—493 上—143 上—143 下)

☞ But there is this basis of powerful natural sentiment; and this it is which, when once the general happiness is recognised as the ethical standard, will constitute the strength of the utilitarian morality. This firm foundation is that of the social feelings of mankind; the desire to be in unity with our fellow creatures, which is already a

powerful principle in human nature, and happily one of those which tend to become stronger, even without express inculcation, from the influences of advancing civilization. The social state is at once so natural, so necessary, and so habitual to man, that, except in some unusual circumstances or by an effort of voluntary abstraction, he never conceives himself otherwise than as a member of a body; and this association is riveted more and more, as mankind are further removed from the state of savage independence. OAny condition, therefore, which is essential to a state of society, becomes more and more an inseparable part of every person's conception of the state of things which he is born into, and which is the destiny of a human being. Now, society between human beings, except in the relation of master and slave, is manifestly impossible on any other footing than that the interests of all are to be consulted. Society between equals can only exist on the understanding that the interests of all are to be regarded equally. And since in all states of civilization, every person, except an absolute monarch, has equals, every one is obliged to live on these terms with somebody; and in every age some advance is made towards a state in which it will be impossible to live permanently on other terms with anybody. +

羅氏手稿卷 J. S. Mill, *Utilitarianism* 庫爾 (11)

In this way people grow up unable to conceive as possible to them a state of total disregard of other people's interests. They are under a necessity of conceiving themselves as at least abstaining from all the grosser injuries, and (if only for their own protection) living in a state of constant protest against them. They are also familiar with the fact of co-operating with others, and proposing to themselves a collective, not an individual, interest, as the aim (at least for the time being) of their actions. So long as they are co-operating, their ends are identified with those of others; there is at least a temporary feeling that the interests of others are their own interests. Not only does all strengthening of social ties, and all healthy growth of society, give to each individual a stronger personal interest in practically consulting the welfare of others; it also leads him to identify his *feelings* more and more with their good, or at least with an ever greater degree of practical consideration for it. He comes, as though instinctively, to be conscious of himself as a being who *of course* pays regard to others. The good of others becomes to him a thing naturally and necessarily to be attended to, like any of the physical conditions of our existence. Now, whatever amount of this feeling a person

106 (1845年)

has, he is urged by the strongest motives both of interest and of sympathy to demonstrate it, and to the utmost of his power encourage it in others; and even if he has none of it himself, he is as greatly interested as any one else that others should have it. Consequently, the smallest germs of the feeling are laid hold of and nourished by the contagion of sympathy and the influences of education; and a complete web of corroborative association is woven round it, by the powerful agency of the external sanctions. This mode of conceiving ourselves and human life, as civilization goes on, is felt to be more and more natural. Every step in political improvement renders it more so, by removing the sources of opposition of interest, and levelling those inequalities of legal privilege between individuals or classes, owing to which there are large portions of mankind whose happiness it is still practicable to disregard. In an improving state of the human mind, the influences are constantly on the increase, which tend to generate in each individual a feeling of unity with all the rest; which feeling, if perfect, would make him never think of, or desire, any beneficial condition for himself, in the benefits of which they are not included. If we now suppose this feeling of unity to be taught as a

religion, and the whole force of education, of institutions, and of opinion, directed, as it once was in the case of religion, to make every person grow up from infancy surrounded on all sides both by the profession and by the practice of it, I think that no one, who can realize this conception, will feel any misgiving about the sufficiency of the ultimate sanction for the Happiness morality. To any ethical student who finds the realization difficult, I recommend, as a means of facilitating it, the second of Mr. Comte's two principal works, the *Système de Politique Positive*. I entertain the strongest objections to the system of politics and morals set forth in that treatise; but I think it has superabundantly shown the possibility of giving to the service of humanity, even without the aid of belief in a Providence, both the physical power and the social efficacy of a religion; making it take hold of human life, and colour all thought, feeling, and action, in a manner of which the greatest ascendancy ever exercised by any religion may be but a type and foretaste; and of which the danger is, not that it should be insufficient, but that it should be so excess sive as to interfere unduly with human freedom and individuality. (46—49 · 231—232)

〔國語大博士論文〕「ユートピア主義の発展と政治的行動」

ナキニ至ラン」と、また四九頁右余白に「人カヲ以テ十全ニ達ス可シ」と各々毛筆による書き込みがある。」

しかし強力な自然的心情という基礎は存在する。この基礎はいつたん全体の幸福が倫理の規準と認められれば功利主義道徳の強味となる。この確固たる根底とは、人類の社会的感情の根底をいう。つまり同胞と一体化したいという欲求である。この欲求は既に人間本性の力強い原理である上に、幸いなことにはわざ／＼教え込まなくても文明が進むにつれて次第に強くなる傾向をもつものの一つである。社会状態は人間にとつて誠に自然で、誠に必要で、また誠に慣習化しているから、普通でない状況下にあつたり意識的に抽象を試みたりしない限り、人間は自分を団体の一員としてより外に考えることができない。そしてこの連想は、人類が野蛮な孤立状態から遠ざかるにつれて、ますます強く固定される。そこで誰もが社会状態に不可欠な条件はどれも自分の中に生まれてきた人類にとつて宿命的事態であると段々深く考えるようになる。そうすると明らかに人間の交わりは、主人と奴隷でない限り、総ての人の利益が考慮される様な関係の上にしか成立たない。対等者の交わりはだれの利益も平等に考慮されるという了解があつて始めて成立つ。そしておよそどんな文明国でも絶対君主はいざ知らず、だれもが対等者を持つのだからだれもが他人と平等の立場で生活する義務がある。そしてどの時代もこれ以外の立場ではだれとも長く生活が続けられないような状態へと少しずつ進んでいるのである。こうして人々は他人の利益を頭から度外視して生きてゆけるとは考えられないとして育て

上げられる。人々は少なくとも比較的大きい侵害は一切慎み(たとえ自分自身の安全の為に他ならぬにしても)それらの侵害に絶えず抵抗しながら生きているとしか考えられない。他人と協力し、個人の利益ではなく集団の利益を行爲の(少なくとも差し当りの)目的として掲げることは、これまた人々にとつて日常的な事柄である。人々が協力している限り彼らの目的は他人の目的と一致する。そこには一時的にせよ他人の利益は自分の利益であるという感情がある。社会的結びつきが進み、社会が健全に成長すれば、だれもが他人の福祉に増々強い個人的関心を事実抱く様になるばかりか、實際上だれもが自分の感情と他人の善を増々考えるようになる。だれもがまるで本能的に自分は当然他人に配慮する存在であると考えようになる。他人の善はだれにとつても人間生活を支える物質的条件のどれかと同様に、当然また必ず注意を払うべきものとなる。そこでこの感情を持つている人は利益と共感という一番強い二つの動機にせきたられて、この感情を示す様に、また他人の持つこの感情を力の及ぶ限り奮い立たせる様に行動する。この感情を全然もたない人も、他人がこれをもつことに對しては誰にも劣らぬ大きな利害をもつのである。その結果この感情のほんのわずかな萌芽でも共感の感染力と教育の感化力によつて保持され養育される。そしてその周囲にはこの感情を強化する効果をもつ連想の完全な網の目が外的制裁の強力な作用によつて張りめぐらされる。文明が進むにつれてわれわれ自身や人間生活をこういうふうに見ることが増々自然と感ずるようになる。政治が改革されれば、さらにそれが推進される。利害の対立の

根源がなくなり、個人間・階級間の法律上の特権による不平等が取り除かれるからである。こういう不平等があるから人類の大部分が未だに幸福を無視される様な事態が存在しているのである。人心が改まつてゆけばその影響力は絶えず増大し、一人ひとりの中にあらゆる人との一体感が生まれよう。一体感が完全なら自分にとつてどれ程有利な条件でも他人の利益にならないものは誰も考えたり望んだりしなくなるであらう。仮にいまこの一体感を宗教として教え込み、教育、制度、世論が全力を上げてあらゆる人間を幼い時から、かつての宗教の様に、一体感を表明し実践する者ばかりの中で育てる場合を考えてみよう。こういう考えが理解できる人なら幸福道德の究極的制裁が満足するに足るものであることについて、だれも不安を感じないであらうと思う。よく理解できない倫理学者がいるなら理解の助けとしてコント氏の二大著作の二番目である『実証政治体系』をお勧めしよう。この著作に説かれている政治論及び道德論の体系に対して、私はだれよりも強硬な反対意見をもっている。しかしこの著作は神への信仰の助けを借りなくとも、宗教のもつ心理的な力と社会的効力が人類に役立てられることを十二分に示しているとは私は思う。神の助けを借りぬこの宗教が人生を握み、思想、感情、行動を総て色付けるやり方に比べると、既成宗教がどんなに権勢を振つたといつても、せいぜい標本か毒味程度にしか思われない程である。だからその危険は効力が不十分なことではなく、強すぎて人間の自由と個性を不当に侵害する点にある。

(493 上—495 上—443 下—445 上)

(四) Neither is it necessary to the feeling which constitutes the binding force of the utilitarian morality on those who recognise it, to wait for those social influences which would make its obligation felt by mankind at large. In the comparatively early state of human advancement in which we now live, a person cannot indeed feel that entireness of sympathy with all others, which would make any real discordance in the general direction of their Oconduct in life impossible; but already a person in whom the social feeling is at all developed, cannot bring himself to think of the rest of his fellow creatures as struggling Ocrivals with him for the means of happiness, whom he must desire to see defeated in their object in order that he may succeed in his. The deeply-rooted conception which every individual even now has of himself as a social being, tends to make him feel it one of his natural wants that there should be harmony between his feelings and aims and those of his fellow creatures. If differences of opinion and of mental culture make it impossible for him to share many of their actual feelings——perhaps make him denounce and defy those feelings——he still needs to be conscious that his real aim and theirs do not conflict; that he is not opposing himself to what they

really wish for, namely, their own good, but is, on the contrary, promoting it. This feeling in most individuals is much inferior in strength to their selfish feelings, and is often wanting altogether. But to those who have it, it possesses all the characters of a natural feeling. It does not present itself to their minds as a superstition of education, or a law despotically imposed by the power of society, but as an attribute which it would not be well for them to be without. This conviction is the ultimate sanction of the greatest-happiness morality. This it is which makes any mind, of well-developed feelings, work with, and not against, the outward motives to care for others, afforded by what I have called the external sanctions; and when those sanctions are wanting, or act in an opposite direction, constitutes in itself a powerful internal binding force, in proportion to the sensitiveness and thoughtfulness of the character; since few but those whose mind is a moral blank, could bear to lay out their course of life on the plan of paying no regard to others except so far as their own private interest compels.

(49—51・233)

〔四九頁右余白に「果シテ然リ人ヲ構フニ及ハズ獨立ノ氣象トハ蓋シ比達ニ存スルモノナリ」と、また五〇頁左余白に「世ノ中ニ悪

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (二)

人ハナイモノダ・人ニ鬼ハナイ」と各々毛筆による書き込みがある。そして五一頁下余白に第三章の要旨と福沢の感想が次の様に毛筆で書き込まれている。〔宗旨ト云ヒ輿論ト云耻寄ト云ヒ榮與ト云ヒ皆是外物ナリ「誠意誠心世ノ裨益ヲ謀ルハ天帝ノ命スル所」要人ノ称スルスナルガ故ニ之ヲ行フモノナリ之ヲ天命、人心ニ従フト云フ「此説ハ斯謂他力ノ誠心ナリ余カ考ヘ之ニ異ナリ如何ニモ此説ノ如ク上帝ノ命ヲ現ニアルモノトセン放戰類ハ之ニ従フテ同類ノ裨益ヲ謀ル心ニ乏シ唯人ニシテ始テ然ルヲ得ルハ何ソヤ之ヲ人力ト云ハサルヲ得ズ人力ヲ以テ十全ニ達ス可キナリ或ハ云ハン此人力ヲ附與スルモノハ上帝ナリトサレバ答テ云ハン此賜ヲ受テヨク體生スルモノハ人ナリ結局際限アル可ラズモラルサンクシオンハ人ニシテ人ナリト思フ一点ニテ憚山ナリ上帝論ノ極意ハ賞罰ノ外ナラズ賞罰ノ性質タルヤ沢シテ〇ニ非ス余輩ノ心ヲ動カスニ足ラサルナリ。

明治九 四月十三日 諭吉誌」この書き込みの中で「〇」の○は鉛筆によるものであるが、之は後世の閲覧者が「義」とも読めるとしたのか、いずれにしろ判読困難を示す後世の閲覧者の書き込みと思われる。〕

また一体感功利主義道徳がその支持者に対して持つ拘束力の内容を構成しているのであるが、社会的影響力が人類全体にこの感情が義務である、と感じさせるのを待ち望む必要はない。人類の進歩が比較的初期にある現状では、総ての人間がお互いに完全な共感を抱き、その為万人の行為の一般的指針に衝突が全く起こらなくなる様なことは事実上ありえない。しかし現在既にある程度社会的感情

が発達している人ならば、自分以外の同胞は幸福の手段を奪い合う競争相手で、自分の目的を達成するには同胞の目的が挫折するよう望む他ないと考える気はとも起こるまい。現在でさえ誰もが自分には社会的存在である、という根強い観念を持つており、その結果自然な欲求の一つとして、自分の感情や目的は同胞の感情や目的と調和すべきものと感じる傾向にある。たとえ意見や精神の開発が違ふことから、同胞が実際に抱く感情の多くを共有できない——恐らく彼は同胞の感情を非難し拒否するであらう——にしても、彼は尚真の目的に関しては自分と同胞の間に衝突は無いこと、自分は同胞が本心に願っているもの、つまり彼等自身の善と対立しているのではなく、逆にそれを増進しているのだということを意識してゐなければならぬのである。この一体感は大抵の人の場合、利己的感情よりはるかに弱く、全く欠けている人さえ珍しくない。けれども持つてゐる人にとつて一体感とは自然の感情が持つ性格を全部備えてゐる。彼らはそれを教育が植えつけた迷信とも、社会の権力が強圧的に課した法律とも受け取らず、なくてはならない属性と考えるのである。この確信が最大幸福道德の究極的制裁なのである。これこそ感情が十分発達した人を私のいう外的制裁によつて与えられた他人への配慮という外的動機（に反してではなく）と協力して動かすものである。そしてこの様な制裁が欠けていたり、反対の方向に働いたりするときには、感受性の鋭さと思慮の深さに応じて、その人の中に強力な内的拘束力をつくり出す。というのは、道德的に空白な精神の持ち主以外に、自分一個の私的利益に目がくらまぬ限り、他人

を無視した処世方針を立てて平気でいられる様な人は滅多にいないからである。

一一四 (二四六〇)

(495上—496上—495上—496上)

Ⓔ But does the utilitarian doctrine deny that people desire virtue, or maintain that virtue is not a thing to be desired? The very reverse. It maintains not only that virtue is to be desired, but that it is to be desired disinterestedly, for itself. Whatever may be the opinion of utilitarian moralists as to the original conditions by which virtue is made virtue; however they may believe (as they do) that actions and dispositions are only virtuous because they promote another end than virtue; yet this being granted, and it having been decided, from considerations of this description, what is virtuous, they not only place virtue at the very head of the things which are good as means to the ultimate end, but they also recognise as a psychological fact the possibility of its being, to the individual, a good in itself, without looking to any end beyond it; and hold, that the mind is not in a right state, not in a state conformable to Utility, not in the state most conducive to the general happiness, unless it does love virtue in this manner——as a thing desirable in itself, even although, in the individual instance, it should not produce those other desirable consequences

which it tends to produce, and on account of which it is held to be virtue. This opinion is not, in the smallest degree, a departure from the Happiness principle. The ingredients of happiness are very various, and each of them is desirable in itself, and not merely when considered as swelling an aggregate. The principle of utility does not

mean that any given pleasure, as music, for instance, or any given exemption from pain, as for example health, are to be looked upon as means to a collective something termed happiness, and to be desired on that account. They are desired and desirable in and for themselves; besides being means, they are a part of the end. Virtue, according to the utilitarian doctrine, is not naturally and originally part of the end, but it is capable of becoming so; and in those who love it disinterestedly it has become so, and is desired and cherished, not as a means to happiness, but as a part of their happiness. (53—55: 235)

〔五四頁左余白に「上ノ二十三葉ニ云ヘル義士ノ討死山伏ノ業モ之ヲ徳ト云フ可シ徳ハ則チ幸福中ノ一ヶ条ナリ仕コレヲ幸福ニ達スルノ方便トハ云フ可ラザルノミ」と、また同頁「a psychologist」の右余白の毛筆による指示ラインの所に「既チ錢ノ譬」と各々毛筆による書き込みがある。尚本文中「is made virtue' から 'do」に到るラインは斜であり、「this being granted, and」から「decided from」に到

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再掲 (1)

るライン（本史料では分離している）がやはり斜である。同様に 'collective' と 'health, are to be' とを結ぶラインも直角ではなく斜めに引かれたものであり 'of the end' と 'those' とを結ぶラインも斜である。〕

しかし功利説は、人々が徳を望むことを否認しているであろうか。あるいはまた、徳は望ましいものではないと主張しているのであらうか。その正反対である。徳は望ましいだけでなく、利害を離れてそれ自体の為に望まれるべきものだと言張しているのである。功利主義を奉ずる道德論者が徳を徳たらしめる根本条件に関してどういう意見を持つていようと、また行為や性向は徳以外の究極目的を推進するからこそ有徳なのである、とどれ程信じていようと（事実そう信じているのだが）このことがいつたん承認され、この考慮から何かが有徳であるかが決まつた以上、功利主義道德論者は究極目的の手段として善であるものの筆頭に徳を置くだけでなく、いち／＼目的を引き合いに出さなくても、個人にとつて徳それ自体が善でありうることを心理的事実として認めるのである。そして精神がこんな風に徳を愛さなければ——徳が持たらずはすであり、その為にこそ徳とされる望ましい成果を毎回必ずあげることがなくても、徳それ自体が望ましいとして愛さなければ——その精神は正常ではなく「功利」に服して、全体の幸福に最も役立つ状態にはない、と功利主義者は考えるのである。この意見は「幸福の原理」から少しもはずれていない。幸福の成分は全く千差万別である。そして各要素はそれ自体望ましいのであつて、総計を大きくする見込みのある

ときだけ望ましいのではない。例えば音楽といった快楽・健康といった苦痛の回避は、幸福と呼ばれる集合体の手段と見做されるべきであるとも、その為になぞ望まれるべきものとも、功利の原理は合わないのである。音楽や健康はそれ自体において、それ自体の為望まれており、また望ましいのである。これらは手段であるだけでなく、目的の一部なのだ。功利説によれば、徳は当然かつ本来的に目的の一部ではないけれども、一部となることなきを得る。そして現に欲得技を徳を愛する人にとつて、徳は目的の一部となつてゐる。このやう人は、幸福の手段とつてはななく、自分の幸福の一部として徳を望み、慕ひたいのである。(附一編下・附一編上)

④ To illustrate this farther, we may remember that virtue is not the only thing, originally a means, and which if it were not a means to anything else, would be and remain indifferent, but which by association with what it is a means to, comes to be desired for itself, and that too with the utmost intensity. What, for example, shall we say of the love of money? There is nothing originally more desirable about money than about any heap of glittering pebbles. Its worth is solely that of the things which it will buy; the desires for other things than itself, which it is a means of gratifying. Yet the love of money is not only one of the strongest moving forces of human life, but money is, in many cases, desired in

and for itself; the desire to possess it is often stronger than the desire to use it, and goes on increasing when all the desires which point to ends beyond it, to be compassed by it, are falling off. It may be then said truly, that money is desired not for the sake of an end, but as part of the end. From being a means to happiness, it has come to be itself a principal ingredient of the individual's conception of happiness. The same may be said of the majority of the great objects of human life — power, for example, or fame; except that to each of these there is a certain amount of immediate pleasure annexed, which has at least the semblance of being naturally inherent in them; a thing which cannot be said of money. Still, however, the strongest natural attraction, both of power and of fame, is the immense aid they give to the attainment of our other wishes; and it is the strong association thus generated between them and all our objects of desire, which gives to the direct desire of them the intensity it often assumes, so as in some characters to surpass in strength all other desires. In these cases the means have become a part of the end, and a more important part of it than any of the things which they are means to. What was once desired as an instrument

for the attainment of happiness, has come to be desired for its own sake. In being desired for its own sake it is, however, desired as ⁺part of happiness. The person is made, or thinks he would be made, happy by its mere possession; and is made unhappy by failure to obtain it. The desire of it is not a different thing from the desire of happiness, any more than the love of music, or the desire of health. They are included in happiness. They are some of the elements of which the desire of happiness is made up. Happiness is not an abstract idea, but a concrete whole; and these are some of its parts. "And the utilitarian standard sanctions and approves their being so." "Life would be a poor thing," very ill provided with sources of happiness, if there were not this provision of nature, by which things originally indifferent, but conducive to, or otherwise associated with, the satisfaction of our primitive desires, become in themselves sources of pleasure more valuable than the primitive pleasures, both in permanency, in the space of human existence that they are capable of covering, and even in intensity.

(55—56・235—236)

〔五五頁右余白に「功名ヲ好ムハ錢ヲ好ムニ等シ少シク趣ヲ異ニスルモ結局コレヲ他ノ方便トシテ好ムニ非サルヲ多シ考レバ空ナル

福沢手沢本 J. S. Mill, *Utilitarianism* 再現 (11)

が如クナレハ人心の定則ナリ」と、また五六頁左余白に「馬ニ乗レバ馬方面白クナリ旅ヲスレバ旅方面白クナリ養生ノ為トハ思ハレズ」と各々毛筆による書き込みがある。なお、文中の引用符は鉛筆によつて書き込まれているものである。〕

この事〔勇の続き〕をよく説明する為には徳以外の例をとるのがよい。というのは、本来は他のものの手段としてあり、しかも手段としてではなく、それ自体としてみる限りもと／＼快でも苦でもないもの、また、それが手段となつてゐるものととの連想の結果としてそれ自体欲求せられ、かつその際最大の強さを追求せられるものは徳以外にもあるからである。例えば金銭欲については何といへば良いだらうか。元来金銭はきら／＼光るひと山の小石以上に望ましいものではない。つまり金銭の価値とは金銭以外のものへの欲求で、金銭はこの欲求を満たす手段である。そのくせ金銭欲は人生の最強の原動力の一つであるだけでなく、多くの場合金銭はそれ自体においてそれ自体の為に求められる。金銭所有欲は金銭消費欲より強いことが珍しくない。そして金銭によつて実現されるはずの金銭のかなたにある目的を目指す欲望が総て減退しても、所有欲は増大し続ける。そこで真相はこういうことであらう。つまり金銭が求められるのは何かの目的の為にではなく、目的の一部としてである。はじめ幸福の手段であつたものが、やがてそれ自体個人の幸福概念の主な成分になつてしまつた訳である。人生の大目的は、例えば権力にせよ、名声にせよ、大抵皆そうである。最も権力にも名声

にも直接的快楽が幾らか付随しており、少なくともそれが権力や名声の本質的属性である様に見える。金銭についてはこうはいえない。それでも尚権力についても名声についても、本来備わつた魅力の一番強いものは、やはり両方ともわれわれの持つ他の願望を達成するのに測り知れない程役に立つという点である。そこでこうして権力や名声とわれわれの欲求の対象すべてのあいだに強い連想が生まれると、権力や名声に対する直接的欲求がしばしば見られる通り強烈となり、一部の人間にあつては他の総ての欲求を凌いでしまう。この場合、手段が目的の一部となつたのである。しかもこれらの手段が目指す目的のどれよりも重要な一部となつたのである。それまで幸福を得る為の道具として望まれていたものが、それ自体の為に求められる様になつたのである。けれども権力や名声がそれ自体の為に求められるとき、実は幸福の一部として求められているのである。当人は権力や名声を持つだけで幸福になる。あるいは幸福になれると考える。もち損えば不幸になる。権力や名声を望むのは、音楽を愛好したり健康を望んだりするのと同様に、幸福を望むことに他ならない。これらは皆幸福の中に含まれている。これらは幸福を望むことの一部分なのである。幸福とは抽象的観念ではなく、一具体的全体である。そしてこれらはこの全体の一部なのである。そして功利主義の規準はこれらが以上述べた通りであることを肯定し承認している。この様な自然の配列がなければ、人生は幸福の源泉の極めて乏しい哀れなものであつたろう。だが自然の配列は現存する。そのお陰で本来何んの係わりもないものでありながら、われ

われの原初的欲望に役立つたり、別の形でこの満足と結びついたりしているものが、それ自体快楽の源泉となる。そして永続性という点でもそれらが満足し得る人生の範囲でも、さらにまた強さでも、原初的快楽よりはるかに大きい価値を持つようになるのである。

(498下—500上・148上—149下)

(2) We have now, then, an answer to the question, of what sort of proof the principle of utility is susceptible. If the opinion which I have now stated is psychologically true — if human nature is so constituted as to desire nothing which is not either a part of happiness or a means of happiness, we can have no other proof, and we require no other, that these are the only things desirable. If so, happiness is the sole end of human action and the promotion of it the test by which to judge of all human conduct; from whence it necessarily follows that it must be the criterion of morality, since a part is included in the whole.

(58・237)

さて、これでわれわれは功利の原理がどういう種類の証明を許すかという疑問に対して回答を得たことになる。今私が述べた意見が心理学的に真実であれば——人間本性が幸福の一部でも幸福の手段でもない様なものは求めない様にできているならば、これらのものが望ましいただ一つのものである、という他に何の証明も得られないし、また何の証明も要らないのである。もしそうならば、幸福こ

人間行為の唯一の目的であり、幸福の増進はあらゆる人間行動を判断する判定規準である。そこから必然的にこの結論である。幸福は道徳の規準とならねばならぬ、^(註4・註5・註6) 健全な全体の中に含まれるべきものである。^(註7・註8・註9)

Ⓔ So obvious does this appear to me, that I expect it willⒺ hardly be disputed: and the objection made will be, not that desire can possibly be directed to anything ultimately except pleasure and exemption from pain, but that the will is a different thing from desire; that a person of confirmed virtue, or any other person whose purposes are fixed, carries out his purposes without any thought of the pleasure he has in contemplating them, or expects to derive from their fulfilment; and persists in acting on them, even though these pleasures are much diminished, by changes in his character or decay of his passive sensibilities, or are outweighed by the pains which the pursuit of the purposes may bring upon him. All this I fully admit, and have stated it elsewhere, as positively and emphatically as any one. ⒻWill, the active phenomenon, is a different thing from desire, the state of passive sensibility, and though originally an offshoot from it, may in time take root and detach itself from the parent stock; so much so, that in the case of an habitual purpose,

instead of willing the thing because we desire it, we often desire it only because we will it. This however, is but an instance of that familiar fact, the power of habit, and is nowise confined to the case of virtuous actions. Many indifferent things, which men originally did from a motive of some sort, they continue to do from habit.⁺ Sometimes this is done unconsciously, the consciousness coming only after the action: at other times with conscious volition, but volition which has become habitual, and is put into operation by the force of habit, in opposition perhaps to the deliberate preference, as often happens with those who have contracted habits of vicious or hurtful indulgence. Third and last comes the case in which the habitual act of will in the individual instance is not in contradiction to the general intention prevailing at other times, but in fulfilment of it; as in the case of the person of confirmed virtue, and of all who pursue deliberately and consistently any determinate end. The distinction between will and desire thus understood, is an authentic and highly important psychological fact; but the fact consists solely in this—that will, like all other parts of our constitution, is amenable to habit, and that we may will from habit what we no longer desire for itself,

or desire only because we will it. It is not the less true that will, in the beginning, is entirely produced by desire; including in that term the repelling influence of pain as well as the attractive one of pleasure. Let us take into consideration, no longer the person who has a confirmed will to do right, but him in whom that virtuous will is still feeble, conquerable by temptation, and not to be fully relied on; by what means can it be strengthened? How can the will to be virtuous, where it does not exist in sufficient force, be implanted or awakened? Only by making the person *desire* virtue——by making him think of it in a pleasurable light, or of its absence in a painful one. It is by associating the doing right with pleasure, or the doing wrong with pain, or by eliciting and impressing and bringing home to the person's experience the pleasure naturally involved in the one or the pain in the other, that it is possible to call forth that will to be virtuous, which, when confirmed, acts without any thought of either pleasure or pain. Will is the child of desire, and passes out of the dominion of its parent only to come under that of habit. That which is the result of habit affords no presumption of being intrinsically good; and there would be no reason for wishing that the purpose of virtue

should become independent of pleasure and pain, were it not that the influence of the pleasurable and painful associations which prompt to virtue is not sufficiently to be depended on for unerring constancy of action until it has acquired the support of habit. Both in feeling and in conduct, habit is the only thing which imparts certainty; and it is because of the importance to others of being able to rely absolutely on one's feelings and conduct, and to oneself of being able to rely on one's own, that the will to do right ought to be cultivated into this habitual independence. In other words, this state of the will is a means to good, not intrinsically a good; and does not contradict the doctrine that nothing is a good to human beings but in so far as it is either itself pleasurable, or a means of attaining pleasure or averting pain.

(59—61・238—239)

〔五九頁右余白に「仕タイト」との鉛筆による書き込みがあり、同じ箇所に重なる様に「喰ヒタクナッタカラ喰フ」^{〔14〕}と思フデナク喰フと思フカラ喰ヒタクナルヲアリ」と毛筆による書き込みがある。が「＝」の下は「デナク」との毛筆による書き込みの跡がみえる。また六〇頁左余白に「ナチュラルコンセイクウエンスヲ覚ヘシムルモ亦是ナリ」と鉛筆による書き込みがある。〕

1110 〔鉛筆を施した箇所は、染み込んで消え、消えかたが異なる〕

ことは極めて明白と思われるので異議の余地があろうとはとても考えられない。だから反論が出るとすれば快楽や苦痛の免除の他にも究極的に望まれるものがあるという議論ではなく、意志と欲求とは別ものであるという議論であろう。しつかりした徳を持った人物や目的が一定している人物は、目的をもくろむときに感じる快楽、または目的を実現したとき得られる見込みの快楽を全く無視して目的を成し遂げる。そしてたとえ性格が変わり受動的感受性が衰えてこれらの快楽がひどく減つてしまつたり、目的を追求しているうちに苦痛がこれらの快楽を上まつてしまつたりしても、最後まで目的に従つて行動し続ける。こういうことを総て私は十分認める。だからそのことを誰よりもはつきりと力強く他の場所ですべておいたのである。意志は能動的現象であつて、受動的感受性の状態である欲望とは別のものである。そして元々欲望から枝が分れたものであるが、やがて根を生やし親株から分れてしまうこともある。だから習慣的な目的の場合、しばしばわれわれは欲するから意志するのではなく、意志するから欲してしまふ。けれどもこれは習慣の力という周知の事実の一例にすぎず、決して有徳な行為の場合に限らない。人々は何かの動機で始めたどうでもよい多くのことを習慣で続けている。これが無意識に行われ、行為がすんでからやつと意識することもある。また意識的な決意で始めても、その決意が習慣化しており、恐らく慎重に考慮した選択に反して習慣の力で動かされているということもある。これは悪い有害な耽溺という習慣に陥つた人達によくあることである。第三に、そして最後に、個別的な例にみら

れる習慣的意志行為が、その他のときに支配的な一般的意図と矛盾するのではなく、それを実現するという場合がある。例えばしつかりした徳を持った人物や、慎重に一貫して一定の目的を追求する人々の場合が総てそうである。以上の様に理解された意志と欲望との区別は確實で極めて重要な心理的事実である。しかしその事実はそのあらゆる部分と同様に、習慣になじみやすいこと、さらにわれわれはもはやそれ自体の為に求めなくなつたものでも習慣に従つて意志したり、意志するというだけの理由で欲求したりすることがある。だからといつて意志が始めは全く欲望から生まれたものであるという真理が少しでも否定されるわけではない。そして欲望という言葉には快楽を吸引する力とともに苦痛を反発する力が含まれているのである。正しい行いをしようという確固とした意志を持つ人物についてはこれ位にして、徳を求めるこういう意志がまだ弱く、誘惑されやすく、十分な信頼が置けない人物について考えてみよう。こんな意志を強くするにはどういう手段を取ればよいだろうか。徳を求める意志の力がまだ弱いとき、どうすればそれを植えつけたり目ざめさせたりできるだろうか。当人に徳を求めさせること——当人が徳を快楽と結びつけて考える様に、また徳の欠如を苦痛と結びつけて考える様にさせる他ない。正義を行うことを快楽と連想させ、悪を行うことを苦痛と連想させれば、あるいは前者に自然に含まれている快楽や後者に自然に含まれている苦痛を引き出して印象付け、当人の経験に訴えてなるほどと納得させれば、徳を求める意

志を呼び起こすことができる。そしてこの意志はいつたん確立すれば後は快苦を念頭に置かずに活動する。意志は欲望の子であるが、生みの親の支配から抜け出たとたんにたちまち習慣の支配を受ける。習慣の結果であるものを本来的善であるというわけにはいかない。また徳を促進する快苦の通想の影響力が習慣化するまでは行動の一貫性に十分な信頼が置けないのであるが、もしそうでなければ徳が快苦を離れて独立の目的になることを願つても意味がないであろう。感情や行動に確実性を与えるのは習慣だけである。そして正しい行いをしようとする意志がこういう習慣的独立性を持つて養成されるべきであるのは、一人の人間の感情や行動に絶対の信頼がおけることが他人にとつて大切だからであり、自分自身の感情や行動に信頼できることが当人にとつて大切だからである。言い換へれば意志のこの状態は善への手段であつて本来的善ではない。そしてこれは、それ自体快楽でもなく、快楽を達成し苦痛を避ける手段でもないものは人間にとつて善ではない、という学説と矛盾しないのである。
(501下—503下・151上—152下)

㊦ In the case of this, as of our other moral sentiments, there is no necessary connexion between the question of its origin, and that of its binding force. That a feeling is bestowed on us by Nature, does not necessarily legitimate all its promptings. The feeling of justice might be a peculiar instinct, and might yet require, like our other instincts, to be controlled and enlivened by a higher

reason. If we have intellectual instincts, leading us to judge in a particular way, as well as animal instincts that prompt us to act in a particular way, there is no necessity that the former should be more infallible in their sphere than the latter in theirs; it may as well happen that wrong judgments are occasionally suggested by those, as wrong actions by these. But though it is one thing to believe that we have natural feelings of justice, and another to acknowledge them as an ultimate criterion of conduct, these two opinions are very closely connected in point of fact. Mankind are always predisposed to believe ㊦ that any subjective feeling, not otherwise accounted for, is a revelation of some objective reality. Our present object is to determine whether the reality, to which the feeling of justice corresponds, is one which needs any such special revelation; whether the justice or injustice of an action is a thing intrinsically peculiar, and distinct from all its other qualities, or only a combination of certain of those qualities, presented under a peculiar aspect. For the purpose of this inquiry, it is practically important to consider whether the feeling itself, of justice and injustice, is *sui generis* like our sensations of colour and taste, or a derivative feeling, formed by a combination of others.

And this it is the more essential to examine, as people are in general willing enough to allow, that objectively the dictates of justice coincide with a part of the field of General Expediency; but inasmuch as the subjective mental feeling of Justice is different from that which commonly attaches to simple expediency, and, except in extreme cases of the latter, is far more imperative in its demands, people find it difficult to see, in Justice, only a particular kind or branch of general utility, and think that its superior binding force requires a totally different origin.

(62-63. 240-241)

〔六二頁左余白に「色ハ思案ノ外ナラバ裁判モ思案ノ外に誤ル「アラン」と毛筆による書き込みがあり、六三頁右余白に「宗旨コトノ仇心ノ如シ」と鉛筆による書き込みがある「仇」は「信」とも判読できる。また六二頁左上方余白に偶然によると思われる非常にうすい鉛筆による三センチ位の二つのラインがみられる。〕

この「便宜と対立し自然の中に実在する絶対的」正義の場合もわれわれが持つている他の道徳心情の場合と同様、起原の問題と拘束力の問題との間に必然的關係はない。「自然」から与えられた感情が促進するものなら何でも正当性を持つとは限らない。正義の感情は特殊な本能で一部の人が持たないかもしれない。しかもなお他の本能の様にものと高等な理性によつて統制し啓発する必要があるかもしれない。われわれに特定の行動様式をとらせる動物の本能がある様に、特定の判断様式に導く知的本能があるとしても、動物の本能

がその支配領域で誤たぬ以上に知的本能がその支配領域で誤りが少ないとは限らない。動物の本能の指示で行為を誤ることがある様に、知的本能の指示で判断を誤ることがあつても不思議ではないからである。しかし先天的正義の感情がわれわれにあると信じていること、それを究極的行為の判定規準と認めることは別のものでありながら、この二つの見解は事実上極めて密接に関連している。人間はとかく他に説明のしようのない主観的感情は皆客観的實在の現れと信じてしまひやすい。われわれの当面の目的は次の疑問を解決することである。正義の感情に対応する實在が果してこんな特別な啓示を必要とするものかどうか、ある行為の正不正が果して本質的に特殊なもので、その行為の持つ他の一切の性質と区別されるものかどうか、それともこれらの性質の中のいくつかが結びついて、特殊な様相の下で現れたにすぎないかどうか——これを研究するには正不正の感情そのものが色彩感や味覚の様に独特なものか、それとも別な感情と結びついてきた派生的感情なのかを考察することが實際上大切である。人々は一般に、客観的に見たとき「正義」の命令が「社会全体の便宜」の分野と部分的に一致すると認めやすいだけになおさらこの検討が欠く可らざるものとなる。しかし「正義」という主観的精神的感情は単なる便宜に普通ともなう感情と違ひ上に、後者が極端なとき以外は正義の感情は便宜の感情よりはるかに強く命令するから「正義」が一般的功利の一種または一部門にすぎないことに人々は一向に気づかず、従つて正義の感情の持つ強い拘束力は全く別の起原からでてきているものと思ひ込んでいるのである。

(504 上・505 上・153 上・154 上)