

ベンサム功利主義と人間の尊厳

小畑俊太郎

- 一、はじめに
- 二、「人間の尊厳」批判の意味
- 三、快樂主義的人間観——快苦・動機・サンクシヨンの形成
- 四、習慣——「感受性のバイアス」の形成
- 五、偏見——有害な反感とマイノリティ
- 六、おわりに

一、はじめに

本稿は、ベンサムの功利主義と「人間の尊厳 (human dignity)」の関係について考察することを目的とする。「功利主義と人間の尊厳」という問題は、一般的に前者を後者の観点から批判するという形で設定されることが

多いが、事態はそれほど単純ではない。本稿ではとくに、以下の二点について明らかにしたい。

第一は、「人間の尊厳」という観点から功利主義に対してしばしば投げかけられる批判に応答することである。「最大多数の最大幸福」を目的とするベンサム功利主義は、社会全体の幸福最大化のために、マイノリティや無実の人間を犠牲にすることを厭わない、という批判はその典型であろう。このような批判は様々なヴァリエーションを伴いつつ現代に至るまで展開されてきている。既に一九世紀において、J・S・ミルは「ベンサム」のなかで、ベンサムが「良心という感情」や「人格の尊厳の感覚」について何ら認識していないと不満を述べていた。⁽¹⁾ ベンサムの人間観には、人間性それ自体に対する尊重の感覚が欠如している、というわけである。また「功利主義」においては、「尊厳の感覚」の事例として、人間は「満足した愚か者よりも不満を抱えたソクラテス」を選ぶであろうことが挙げられている。この事例に端的に示されているように、ミルによれば、この「尊厳の感覚」はある程度は「高次の能力と比例する」ものとされる。⁽²⁾

現代のベンサム研究においても、ミルと同様の批判は看取されうる。法哲学者のH・L・A・ハートは、ベンサムには「尊厳や個人の価値に対する尊重」の感覚が欠落しており、あたかも人間は「操作可能で予測可能な動物や機械」のように扱われていると批判している。⁽³⁾ すなわち、個々の人間やその幸福は、社会全体の幸福最大化のための道具的価値しか持たず、内在的価値を有するものではないというのである。バレンティンもまた、ベンサムの功利主義において、無実の人間を殺すことは「そうすることでは無いというのである。バレンティンもまた、幸福を増大させるならば、道徳的な義務ですらある」と論ずる。⁽⁴⁾

このような一連の功利主義批判の根底に、カント的尊厳 (Würde) の概念が影響していることは明らかである。カントは、人間は何らかの目的のための単なる手段ではなく、それ自体で目的として扱われるべきことを訴えた。

「人間性それ自体が尊厳なのである。なぜなら人間は、常に同時に目的として使用されねばならないからである。そしてこの点に、まさに人間の尊厳が存するのであり、それによって人間は、世界における人間以外の、しかも使用可能なすべての存在者に、したがってすべての物件に優越するのである」⁽⁵⁾。このように、人間がそれ自体で目的として扱われるべきであるのは、人間（のみ）が普遍的な道德規範に自らの意志で従いうる自律的存在であることに基づく。すなわち「自律が、人間などあらゆる理性的本性の尊厳の根拠である」⁽⁶⁾。したがって、カントは政府に対して、「機械以上の存在であるところの人間を、その尊厳にふさわしく処遇すること」を要求する⁽⁷⁾。

では、ベンサムの統治構想において、人間は実際にどのように処遇されているのだろうか。確かにベンサムは、戦争や内乱といった「国家全体の安全」が危機に瀕した際には、国家の存続という目的のために、厳格な諸条件のもとにはあるが一部の人間の権利を停止することを提唱している⁽⁸⁾。だが、こうした危機的な例外状態においては超法規的措置が優先するという認識は、キケロ以来責任ある統治者の義務として論じられてきたものであり、ベンサムにおける政治的リアリズムの自覚として評価することもできよう。他方でベンサムは、通常政治においては、同時代の思想家の誰よりもマイノリティや無実の人間の苦境を克服することに精力的であった。本稿では、快苦をめぐるベンサムの非対称的把握や習慣および偏見の捉え方に着目しつつ、諸個人の自由やマイノリティに關するベンサムの擁護がいかなる功利主義的根拠に基づいていたのかを明らかにする。

第二は、より重要な論点であるが、ベンサムの「人間の尊厳」批判の積極的意義を明らかにすることである。ベンサムが同時代の思想家のなかで突出してマイノリティや無実の人間の犠牲に敏感であったとしても、それはもちろん、「人間の尊厳」の概念に基づいていたわけではない。むしろ、ベンサムにとって「人間の尊厳」の概念は、彼の考える人間本性を抑圧する形で作用していたのである。

尊厳の概念史においては、カント以前の尊厳概念が実際には人間一般に適用されず、一部の人間の「人格的卓越性」に依りて付与されていたことが指摘されている。⁹⁾ この指摘は重要である。というのも、ベンサムが批判した「人間の尊厳」概念の問題性こそ、まさにそうした人間の序列化作用にあったからである。しかもその排他的特徴は、カント以前の尊厳概念にのみ留まるものではない。歴史的に見て、カントの尊厳概念が人間の平等性をより堅固に基礎づけたことは確かであるとしても、ベンサムにとって、カントの尊厳概念——とその根拠としての「自律」の観念——もまた、人間の序列化作用を有する点で深刻な問題を孕むものであった。

「人間の尊厳」の概念は、現代では、誰もが支持する自明の価値として世界的に定着しつつある。とりわけ、様々な悲惨な人権抑圧を経験した第二次世界大戦以降、「人間の尊厳」は各国の憲法や国際的協定において枢要な地位を獲得している。戦後西ドイツは、ナチズムの台頭を許した反省として、「ボン基本法」の制定に際して、憲法史上初めて「人間の尊厳」を明記し、「これを尊重し、かつ、保護することは、すべての国家権力の義務である」(第一条)と規定した。また、「国連憲章」の制定(一九四五年)から「欧州連合基本権憲章」の制定(二〇〇〇年)に至るまで、「人間の尊厳」は、国際的協定のなかで基本的原理としての地位を獲得してきている。だが、自明の価値として定着する一方で尊厳の根拠は必ずしも自明のものでないとすれば、¹⁰⁾「人間の尊厳」に関するベンサムの批判的検討は現代においてこそ傾聴に値するのではないか。

以下では、まず、ベンサム自身がそもそも「人間の尊厳」の概念をいかなる意味で捉えているのかを、一八世紀後半のイギリスの知的文脈に即して検討する。そのうえで、ベンサムの道徳論と立法論の検討を通じて、ベンサムの功利主義と「人間の尊厳」の関係について迫っていきたい。

二、「人間の尊厳」批判の意味

実のところ、ベンサムが「尊厳」の概念に批判的に言及する場合、そのほとんどは、「人間の尊厳」としてではなく、「高位の官職」としての尊厳概念である。古代ローマのラテン語である「ディグニタス (dignitas)」に起源を有するこの尊厳概念は、位階制的な官職体系において、特定の身分や役割に付与される威厳に満ちた政治的地位を意味した⁽¹¹⁾。たとえば『誤謬論』では、高給だが無用な高位官職が *dignity* の名のもとに濫立されている状況が批判されている。「すべての官庁の高位部門には、*dignity* という賛辞の名称が付与されている」。*dignity* は、それ自体では略奪の意味を持っていないが、その言葉がしばしば用いられる場合、略奪の口実として、それゆえその大義として機能する⁽¹²⁾。ここに典型的に見られるように、尊厳概念をめぐるベンサムの批判のほとんどは、「高位の官職」の濫立が *dignity* の美名のもとに正当化されている状況に対して向けられている⁽¹³⁾。

これに対して、「人間の尊厳」としての尊厳概念に対するベンサムの言及は、彼の膨大な著作のなかにはほとんど見られない。しかし、「人間の尊厳」に相当する「人格の尊厳」の概念が、管見の限り一箇所、極めて重要な文脈において登場する。それは『倫理学』において、功利主義と対立する道徳哲学として「禁欲主義 (asceticism)」と「独断主義 (ipse dixitism)」に言及し、このうち後者を批判する文脈においてである。ベンサムはそこで、「独断主義の立場の」立法者やモラリストの固有の目的⁽¹⁴⁾は、「人格の尊厳 (*dignity of character*)」を擁護することであると述べている。

ここで「人格の尊厳」が具体的に何を意味するのかは、ベンサムはこれ以上何も説明しておらず、判然としない。ただし、それは、ベンサムが「独断主義」と称した立場を検討することである程度は明らかになる。「独断主

義」とは、行為の道徳的義務の根拠として、何らかの外的基準に訴えることなく、自己の「感覚や感情」のみを掲げる立場の総称を指す。⁽¹⁵⁾ ベンサムはこの「独断主義」の代表的な立場として、シャフツペリの「道徳感覚 (moral sense)」とトマス・ペインの「常識 (common sense)」を挙げている。⁽¹⁶⁾ もともと、厳密に言えば、ベンサムがとくに強く意識していたのは前者のシャフツペリに対してである。「すべての独断主義のなかでも、シャフツペリによって飾り立てられた道徳感覚が、ブリテンでは最も人気を博してきている」⁽¹⁷⁾。しかし、いずれにしても両者に共通していることは、それぞれの立場から、動物とは区別される人間固有の本質的価値を強調していたことであろう。人間固有の本質的価値の内容は、それぞれ「道徳感覚」と「常識」で異なるが、彼らにとってそれは、人間を動物から判然と区別させ、人間をして人間たらしめる根拠に他ならない。

実際、シャフツペリは、「道徳感覚」を生得的に備えていることが、人間を他の動物と決定的に分かつ境界線であることを強調している。シャフツペリによれば、「すべての感覚的動物」には、自分や他の動物のために何らかの「善 (goodness)」をなそうとする傾向性が見られる。しかし、こうした傾向性は動物全般に見られる自然なものであって、「人間にのみ認められた徳 (virtue)」⁽¹⁸⁾ではない。人間が動物と異なつて有徳な存在となりうるのは、「反省」でできる自省的存在であることに基づく。「ある動物が寛大で、親切で、誠実で、憐み深いとしても、価値があり本物であるものに気づくために、自分自身が行つたり他人が行うのを目にしたことを反省することが出来ないとするれば、……その動物は有徳であるという性格を持たない」⁽¹⁹⁾。反省を通じて、これまで無反省に感じていた単なる情動や欲求とは異なる、より高次の「別種の情動」すなわち「道徳感覚」が生じることになる。それは、種々の無反省の情念や欲求に対して「秩序と調和」を与えるものである。シャフツペリはしばしば、このような高次の道徳感覚を「良心」とも呼ぶ。シュナイウインドによれば、それは、「人間が」対立する情念の束で

あるのではなく、一つの人格になる方法を我々に示している」⁽²⁰⁾。

ペインにとつての「常識」は、「人間の権利」すなわち「自然権」の起源と正当性に関わる。ペインは、真の権利は特定の地域と歴史のなかで漸進的に生成されてきたものであるとするパークの「時効」に基づく権利論に抗して、『聖書』を重視する。ペインによれば、「自然権」が「神聖」なものであるのは、それが天地創造に際して、神の似姿に造られた人間にのみ与えられた権利であることに基づく。すなわち人間のみが、動物とは区別された「一つの階層に属する」高次の存在として「自然権」を付与された、というわけである。「創世記」第一章第二六節において、神が人間を創造する際、「我々にかたどり、我々に似せて人を造ろう」と述べたことの真実性は、ペインにとつて「議論の余地がない」ことであり、まさに「常識」であった⁽²¹⁾。

このようにベンサムは、「人間の尊厳」の思想家として、動物とは異なる人間固有の本質的価値を強調するシャフツベリとペインに着目した。「人間の尊厳」の根拠として、前者は人間の反省能力という理性的根拠を、後者は神の似姿という神学的根拠を挙げたといえよう。しかし、このような根拠は同時に、理性的能力を欠いた人間、あるいは信仰心のない人間を、「人間の尊厳」の不適合者として処遇することを正当化しうるだろう。ベンサムの考えでは、こうした「人間の尊厳」の思想は、人間と動物との間の序列化を生むだけでなく、人間と人間の間でも序列化をもたらしうるものであった。すなわち、「道德感覚を持たないことは低俗 (vulgar) であり、常識を持たないことは野蛮 (brute) である」。ベンサムはさらに、シャフツベリの道德感覚については、「**「道德」** 感覚がなければ人間ではない」と痛烈に批判している⁽²²⁾。ベンサムにとつて、「人間の尊厳」に基づく人間の序列化は、人間固有の本質的価値の欠如として本質主義的に規定されるがゆえに、「高位の位階」に基づく人間の序列化よりも、問題はいつそう深刻であったといえよう。

三、快樂主義的人間観——快苦・動機・サンクシヨ

(一) サンクシヨと良心

このような人間固有の本質を規定する「人間の尊厳」の人間観に抗して、ベンサムはまったく異なる快樂主義的人間観を打ち出す。『道徳および立法の原理序説』（以下、『序説』と略記）における以下の非常に有名な一節は「人間の尊厳」批判の文脈で読むとより明確なものとなる。「自然は人類を苦痛と快樂という二人の主権者の支配下に置いた。彼らだけが、我々に何をすべきかを指示し、我々が何をすべきかを決定する。彼らの玉座には、一方には正と不正の基準が、他方には原因と結果の連鎖が結わえられている。それらが、我々が行うすべてのことについて、我々が話すすべてのことについて、我々が考えるすべてのことについて、我々を支配している」⁽²³⁾。ベンサムによれば、苦痛と快樂は、我々が何をすべきかを決定する人間本性に関する心理学と、何をすべきかを指示する規範に関する倫理学の双方において、決定的役割を果たす。

人間本性をもつばら苦痛と快樂の作用として把握するということは、人間と動物の間に本質的差異を認めないことを意味する。実際、ベンサムは『序説』において、人間と動物の間に「越え難い一線を引くものが何か他に
あるだろうか」と疑問を呈している。「問題は、馬や犬が理性的に考えられるかということでもなければ、話すこ
とが出来るかということでもなく、彼らが苦痛を感じる、ことが出来るかということなのである」⁽²⁴⁾。このようにベン
サムは、人間と動物が共有する「苦痛を感じる」能力こそ、平等な配慮を受けるための必須の資格であると主張
した。一八世紀後半から一九世紀前半のイギリスでは最初の動物愛護運動が盛り上がるが、その端緒となったの
が、ベンサムが『序説』で提示したこの快樂主義的人間観である。⁽²⁵⁾

ベンサムは、「我々が何をするのかを決定」する力を「サンクシオン」と呼ぶ。サンクシオンとは、「強制的な力、または動機、すなわち苦痛と快楽の源泉」である。強制的な力である以上、サンクシオンは「制裁」という形で作用することが多いが、それだけではない。「報償」もまた、人間を動機づける強制的な力である。ベンサムによれば、サンクシオンは「制裁」と「報償」という形で人間の動機に作用する「唯一のもの」である。⁽²⁶⁾

『序説』では、サンクシオンの具体的形態として以下の四つが提示されている。第一に、人間の意志とは無関係に自然の過程で生ずる「自然的サンクシオン」である。自然災害などからもたらされる苦痛などが典型である。第二に、主権者の意志によってもたらされる「政治的サンクシオン」である。主権者から刑罰を受けることで生ずる苦痛や、報償を得ることで生ずる快楽などがこれに該当する。第三に、他人からもたらされる「道徳的サンクシオン」である。これは、他人の評判や世論を媒介として感じられる苦痛や快楽である。そして第四に、来世における至高の存在からもたらされる「宗教的サンクシオン」である。これは、敬虔な信仰によって生じる苦痛や快楽である。⁽²⁷⁾ これら四つのサンクシオンに、『倫理学』ではさらに、「共感的サンクシオン」が明示的に追加されている。⁽²⁸⁾ これは、他人の性格や行為を観察することで感じられる快楽（反感の場合には苦痛）である。ベンサムによれば、共感的サンクシオンは人間に利他的行為を促す影響力を持つ一方で、「立法の原理」として機能する場合、特定の人間の奇抜な行為がたとえ無害であったとしても、単なる不快感や嫌悪感といった好悪の感情に基づいて処罰することを正当化してしまう。

いずれのサンクシオンも、人間に苦痛と快楽をもたらして動機を構成する点では同列であり、それらの相違は、それらが苦痛と快楽を生み出す際の「状況」に基づいているに過ぎない。換言すれば、これらのサンクシオンは、究極的にはその「種類」のうえで異なっているわけではない。⁽²⁹⁾ このように、ベンサムが様々なサンクシオンによ

つてもたらされる苦痛と快楽の「種類」を認めないのは、何であれ「快楽はそれ自体として善」であり、「苦痛はそれ自体として悪」⁽³⁰⁾であるとする彼の徹底的な快樂主義的立場に基づくものである。

このようなベンサムへのサンクシオン論は、彼が人間を、究極的にはもっぱら様々な外的な強制力によって動機づけられる感覺的存在として捉えていたことを示している。この点を最もよく示唆しているのが、ベンサムの「良心」の捉え方である。ベンサムは、道德的サンクシオンのなかに「良心」を指定しなかった理由について、「その概念が曖昧で混乱しているから」と述べる。その「混乱」とは、次のようなものである。

感情的な道德においては、良心を人格化する語法がある。良心が命じ、禁じ、誉め、罰し、目覚め、死ぬ、等々。哲学的用語においては、この擬人化された表現をやめ、適切な言葉、すなわち、かくかくのサンクシオンから生まれた苦痛と快樂の印象、と言い換えなければならない。⁽³¹⁾

このように、ベンサムにおいて「良心」は、様々なサンクシオン、とりわけ宗教的サンクシオンという外的な強制力を通じて生ずる心理的作用として説明されている。この点で、ベンサムが人間の内的な自律的能力にさしたる期待をしていなかったことは確かであろう。だが、それではベンサムは、「人間の尊厳」概念の序列化作用を批判した一方で、ハートが考えたように、人間を「操作可能で予測可能な動物や機械」として扱っていることになるのだろうか。ハートがそうしたように、ベンサムの人間観を、もっぱら刑罰の強制力に支えられた「政治的サンクシオン」を中心にして捉えたとそのように映るかもしれない。しかし、このような解釈は、ベンサムが人間の追求する快樂（幸福）の比較困難な多様性を認識していたこと、さらには、習慣の自生的な秩序形成力とそ

こでなお生じる偏見の問題に注意を払っていたことを見落としていると言わざるを得ない。これらの点に関する考察は第三節第三項以降で詳論するとして、次項ではベンサムの動機論を検討する。

(二) 動機と帰結

様々な「サンクション」は、人間に様々な「動機」を提供する。ベンサムは『序説』において動機についても詳細な検討を加えているが、ここで問題視されるのも、やはり動機をめぐる一般的な語法についてである。ベンサムは、特定の動機に対して是認や否認を伴う道徳的言語を付与することが慣例化していることを問題視する。「一般的な語法を用いるならば、多くの場合に、動機の名称は、善い意味でのみ用いられるか、そうでなければ悪い意味でのみ用いられるような言葉である。」「善い意味」でのみ用いられている動機としては、「敬虔 (piety)」や「名誉 (honour)」などがある。また、「悪い意味」でのみ用いられている動機としては、「色欲 (lust)」、「貪欲 (avarice)」、「貪食 (gluttony)」、「高慢 (pride)」、「憤怒 (wrath)」、「そつづ」怠惰 (indolence)」など、多数挙げられる。⁽³²⁾

しかし、ベンサムの考えでは、それ自体で善であるような、あるいはそれ自体で悪であるような、いかなる種類の動機も存在しない。「動機が善であるか悪であるかは、もっぱらその帰結に基づく」。すなわち、動機の善悪は、当該の動機に基づいてなされた行為が、快楽を生み出すか、苦痛を生み出すかによって決まる。しかし、動機と行為の帰結との間には必然的な因果関係は存在しない。「同一の動機から、そしてすべての種類の動機から、善い行為や悪い行為、そして善くも悪くもない行為が生み出されたりする」。⁽³³⁾ たとえば、ベンサムによれば、是認の対象と見なされてきた宗教的動機（敬虔）は、利他的行為をもたらす傾向がある一方で、「殉教者の苦悩、聖戦や宗教的迫害の惨禍、不寛容な法律の害悪」を生み出してきた。⁽³⁴⁾ また、否認の対象と見なされてきた「憤怒

〔resentment〕の感情も、被害者の加害者に対する処罰感情として作用する文脈では、「正当な称賛に足る憤慨」として是認されるはずであると指摘される。⁽³⁵⁾このように、動機と行為の帰結との間には必然的な因果関係は想定しえず、動機それ自体を道徳的に語ることは出来ない、というわけである。

とはいえ、動機と行為の帰結との間に成立するであろう一定の蓋然性までもが完全に否定されているわけではない。ベンサムは、「最も頻繁に起こりうる諸帰結の状況」を考慮して、動機を以下の三つに類型化している。第一は、善意、評判への愛、親睦の欲求、宗教などの「社会的」な動機、第二は、不快などの「反社会的」な動機、そして第三は、金銭的関心、権力への愛、自己保存などの「自利的」な動機である。⁽³⁶⁾ここに見られるように、他人の「評判」は一般的に人間の行為を社会化すると考えられている。また、宗教が概して社会的動機をもたらす有用なものとして分類されていることも注目に値する。ベンサムはイギリスの国教会制度には一貫して反対であったが、宗教が犯罪の抑止や救済の感覚といった効用を一定程度持ちうることを承認していた。⁽³⁷⁾しかしベンサムによれば、こうした蓋然性が存在するとしても、これらの動機の分類はあくまで便宜的なものに過ぎず、「極めて不完全であり、それに属する名称は誤りの危険を伴う」ものである。

そこでベンサムは、是認や否認を伴う動機の名称を、「中立的 (neutral)」な用語で表記すべきことを提唱する。先に挙げた「悪い意味」で用いられている動機に関して言えば、「色欲」は「性的欲求 (sexual desire)」に、「食欲」は「金銭的関心 (pecuniary interest)」に、「貪食」は「味覚の快楽の好み (love of the pleasure of the palate)」に、「高慢」は「評判への愛 (love of reputation)」に、「憤怒」や「嫉妬」は「反感 (antipathy)」あることは「悪意 (ill-will)」に、そして「怠惰」は「安心への愛 (love of ease)」にそれぞれ変更される。ベンサムは、明言しているわけではないが、おそらくはキリスト教道徳を念頭に置きつつ以下のように述べている。「陳腐な道

徳観は、色欲、残酷、貪欲といった名称を取り上げて、それらに罪過の烙印を押そうとするのである⁽³⁸⁾。このように、ベンサムの動機論は、従来、道徳的宗教的に否認の対象とされ続けてきた様々な「快楽」——とりわけ身体的欲求に基づく「感覚の快楽」——に正当な価値を付与することを企図するものであったといえよう。⁽³⁹⁾

(三) 快楽と趣味

もつとも、このことは、ベンサムの念頭に置いていた「快楽」の概念が、身体的欲求に基づく「感覚の快楽」にのみ限定されていたことを意味するわけではない。むしろ、『序説』で提示されている「快楽」の概念の分析を参照すれば、その内実は、ベンサムのいう「肉体の行為」ではなく「精神の行為」に属するものが圧倒的に多いことに気づく。ベンサムは、複雑な「複合快楽 (complex pleasure)」を構成する「単純快楽 (simple pleasure)」として、感覚、富、熟練、親睦、名声、権力、敬虔、仁愛、悪意、記憶、想像、期待、連想、そして安心の快楽を挙げている。⁽⁴⁰⁾一瞥して明らかかなように、ここには、仁愛などの利他的行為から得られる快楽のほか、親睦、記憶、想像などの精神的快楽もまた、「単純快楽」を構成するものとされている。「感覚の快楽」はこれらの様々な「単純快楽」のなかの一つに過ぎない。

また、『報償の原理』では、ベンサムは、「音楽、詩、絵画、彫刻、建築、園芸装飾などの一般的に芸術と呼ばれている娯楽」の重要性は、それに従事する人間に多大な快楽をもたらすがゆえに「論争の余地はない」とも述べている。⁽⁴¹⁾同様に別の著作においても、「その「娯楽の」導入は社会の幸福にとって望ましいので、それを推奨するか、少なくともその妨害をしないことが、立法者の義務である」ことが指摘される。ここで言う「娯楽」には、「色々な食糧」や「カード遊び」の「ゲーム」といった「粗野と見なされているもの」から、「庭園の美化など優美さを構成するあらゆるもの」、「音楽の教養」、「演劇」、「芸術、科学、文学の教養」などの「洗練を前提とする

もの」に至るまで、実に多様な内容が含まれる。⁽⁴²⁾人間の快樂（幸福）においていわゆる洗練された精神的快樂が重要な構成要素であることを、ベンサムは完全に認識していたといえよう。⁽⁴³⁾ここで、ベンサムが人間と動物との連続性を強調した際に、問題は「彼らが苦痛を感じる事が出来るか」にあると述べていたことを想起したい。すなわち、ベンサムがそこで、「快樂」を感じる事が出来るか、とは述べていなかったことは注目し値する。人間の追求する「快樂」の内実は、動物に比してはるかに多様であり、実のところベンサムは、この点においては人間と動物との連続性を強調してはいないのである。

しかし、洗練された快樂の重要性を完全に認める一方で、ベンサムは『報償の原理』において、「批評家」が「趣味 (taste)」の優劣の公共的基準を確定しようとしていることを批判している。ここで「批評家」として想定されている一人はヒュームである。⁽⁴⁴⁾ヒュームは、「趣味の基準について」のなかで、その優劣の基準を「繊細さ (delicacy)」に求めていた。⁽⁴⁵⁾ヒュームが言うように、このような「基準」が「ある意見を是認し、他の意見を非難することを決定づける規則」として機能するならば、「繊細さ」を欠いた「趣味」は道德的否認と対象となる。しかしベンサムにとって、このような「公共的な趣味を純化するという主張」は、「人類から、彼らの娯楽の源泉の大なり小なりの一部を首尾よく奪う」ものであった。⁽⁴⁶⁾こうしてベンサムは、趣味の優劣の基準として導入されたヒュームの「繊細さ」の觀念に、ある種の権力性と反社会性を見出し、趣味の優劣を公然と区別することを拒否する。⁽⁴⁷⁾

よく知られているベンサムの言葉は、こうした趣味論の文脈において登場する。「偏見を除けば、プッシュピピンゲームは音楽や詩などの技芸と同等の価値を持っている。プッシュピピンゲームがより多くの快樂を生み出すのであれば、それは詩や音楽よりも価値がある」。⁽⁴⁸⁾この言葉が意味するのは、詩や音楽といった技芸が快樂（幸福）の

重要な構成要素である一方で、それらはブッシュペンゲームなどの（低俗と見なされている）快樂よりも本質的に優れているわけではない、ということである。⁽⁴⁹⁾ ベンサムはここでも、「快樂はそれ自体として善」であるとの立場から、「快樂」の多様な追求の仕方を擁護していた。

したがって、ベンサムは、洗練されているか粗野であるかを問わず、「快樂」の積極的の追求は、諸個人の「自由で自発的な行為」に委ねられるべき事柄であるとする。もともと、既に見たように、立法者の行使する「政治的サンクション」には「報償」も含まれていたのであって、立法者が「快樂」の増大に積極的に寄与する可能性が完全に否定されているわけではない。たとえば、ベンサムは、諸個人の「自由で自発的な行為」に委ねては達成しえない事業として「王立美術院」などを挙げ、国家によるその保護を推奨している。⁽⁵⁰⁾ しかし、原則的には立法者は、諸個人の多様な快樂追求には直接的には関与するべきでなく、その過程で生じうる「苦痛」の抑止と削減という消極的の仕方で関与すべきであるとされる。

立法者が主として対処しうるのは、苦痛または苦痛をもたらす種類の諸原因である。立法者は、快樂をもたらす種類の諸原因については、時折の偶然による以外には、ほとんど何事もなしえない。……立法者が主に対処すべき刺激的な諸原因は、有害な行為であり、それを防止することが立法者の仕事である。⁽⁵¹⁾

このように、立法者が主に「苦痛」にのみ対処可能とされるのは、第一に苦痛は快樂に比して強力かつ持続的であり、第二に苦痛は快樂に比して（動物にまで拡張しうるほどに）普遍的で比較可能性が高いという、快苦の非対称的性質に基づくものであった。⁽⁵²⁾ 次節では、再び『序説』に戻ってベンサムの立法論について検討する。

四、習慣——「感受性のバイアス」の形成

(二) 犯罪の分類と「感受性のバイアス」

立法者は、苦痛に対して具体的にどのようなように対処しようのだろうか。『序説』の第一六章「犯罪の分類」においてベンサムは、「最初に、犯罪であるか犯罪でありうるような行為と、犯罪であるべき行為とを区別する必要」について言及している。⁽⁵³⁾ここで論じられるのは、既存の犯罪（犯罪である行為）の解説ではなく、犯罪とされるべき行為についてである。ある行為が犯罪と見なされるためには、当該の行為が社会全体に対して「有害」なものと認められなければならない。ベンサムは、こうした抑止されるべき有害な行為の諸類型は、基本的には、世界各国に普遍的に妥当するものとして考えている。というのも、人間にとつて最も基礎的な苦痛は、各国の歴史的文化的特殊性を超えて、世界の市民の間である程度は一致すると考えられるからである。「様々な時代や地域の法的関心に、共通のものは何もなく、各々の関心があるだけだ」ということは、等しく真実からは程遠い推測である。⁽⁵⁴⁾

ベンサムは、有害な行為の諸類型として犯罪を四つの種類に分類している。その基準は、当該の行為によって危害を被る人間（被害者）が、加害者自身、⁽⁵⁵⁾特定可能な個人、特定不能な個人の集合体、そして社会全体のいずれであるかに基づく。それぞれの犯罪類型に関するベンサムの分析は詳細を極めるが、ここでは、最も重要な被害者が特定可能な犯罪、すなわち「諸個人に対する犯罪」についてのみ言及しておきたい。「諸個人に対する犯罪」は、具体的には、特定個人の「身体(person)」、「財産(property)」、「評判(reputation)」、そして「地位(condition)」に対する危害が生じた場合に発生する。そして、「身体に対する犯罪」はさらに「肉体」と「精神」に対するもの

に分類され、前者には身体的危害、強制、監禁、殺人などが、後者には脅迫などが含まれる。その他の項目に關しても同様に下位分類されていくが、いずれにしても重要なことは、これらの有害な行為の抑止が、諸個人の自由な幸福追求のための不可欠な「安全 (security)」を提供することである。「安全」は、諸個人の自由な幸福追求のための法的基盤として、ベンサムの立法論において決定的に重要な役割を果たしている。⁽⁵⁶⁾

しかし、犯罪を抑止するのに効果的な刑罰は、犯罪のもたらず快樂と苦痛を抽象的に計算して導出されるわけではない。換言すれば、犯罪と刑罰の均衡関係は、歴史的文化的状況を無視して一律に設定されるわけではない。犯罪に対する諸個人の「感受性 (sensitivity)」は、そうした諸状況に応じて多様に変化する。「同一人物の精神においても、ある苦痛や快樂の原因は、別の苦痛や快樂の原因よりも、より多くの苦痛や快樂を生みださだろう。

そしてこの割合は、異なる人物の精神においては異なったものとなるだろう」。ベンサムは、このように諸個人や諸集団の間で、同一の苦痛や快樂が異なって受け止められる事態のことを「感受性のバイアス」と呼ぶ。⁽⁵⁷⁾それは、諸個人による快樂の追求と苦痛の回避の仕方に一定の方向性を付与する心理的基盤であるといえよう。立法者は、刑罰を制定するに際しては、こうした諸個人の有する「感受性のバイアス」に慎重に配慮しなければならない。所与の前提としての「感受性のバイアス」の侵害は、諸個人が無意識に抱いている「期待」を損ね、多大な苦痛(失望)を引き起こすからである。

(二) 習慣と觀念連合

それでは、「感受性のバイアス」はいかにして形成されるのだろうか。この点についての分析がなされるのが、『序説』の第六章「感受性に影響を与える諸事情」である。ベンサムがそこで具体的に例示する「諸事情」とは、健康、知識の量と質、忍耐力、好みの傾向性、道徳的感受性、宗教的感受性、共感(反感)的感受性、職業、金錢

的事情、共感（反感）上の関係、性別、年齢、階層、教育、気候、血統、政府、そして宗教的信仰などである。⁽⁵⁸⁾
 「立法における時と所の影響について」においても、モンテスキューの名前を挙げつつ、立法者は人々の生活や
 社交の傾向性、風土、法律、習俗、宗教について十分に認識すべきことが指摘されている。⁽⁵⁹⁾ ただし、「諸事情」の
 各項目は、その影響力において濃淡があると見なされていることには注意が必要である。すなわち、「政府、宗教、
 習俗 (manners)」などの「道徳的 (moral)」な諸事情は、「気候や風土」といった「自然的 (physical)」な諸事
 情とは異なつて、「必ずしも絶対的に克服し難いものであるわけではない」⁽⁶⁰⁾。道徳的諸事情は、自然的諸事情と同
 様に所与の前提として人々の感受性に影響を与えるが、その改善可能性が否定されているわけではないのである。⁽⁶¹⁾
 これらの様々な「感受性に影響を与える諸事情」は、複雑に相互作用しながら次第に「習慣 (habit)」を形成し、
 諸個人の行為に対して一定の規則性と方向性を付与するようになる。「習慣は、いったん形成されるとそれ自体で、
 ある行為と結び付けられた不評またはその他の理由によつて、嫌悪感を抱いている行為を人に抑制させる影響力
 を持つ。このような場合の習慣の影響力は、容易に説明しがたいとはいえ、定評のある、議論の余地のない事実
 なのである」⁽⁶²⁾。

習慣は、刑罰の強制力に依拠しているわけでもないにもかかわらず、諸個人の行為に大きな影響力をおよぼす。
 ベンサムは、このように諸個人の行為を規制する「習慣の影響力」についての「極めて優れた説明」として、ハ
 ートリーの『人間の考察』における観念連合論を参照している。⁽⁶³⁾ ハートリーは、快樂と苦痛をその源泉にしたが
 つて、感覚、想像、野心、利己心、共感、道徳感覚、そして神人融合感 (theopathy) の七種類に分類する。⁽⁶⁴⁾ その
 うえで彼は、「感覚」以外のすべての「知的な快樂」は、最も単純な「感覚」の快苦に還元可能であることを主張
 している。「知的な快樂と苦痛は、究極的には、感覚の快樂と苦痛に還元可能なのである」⁽⁶⁵⁾。だが、ハートリーの

主眼は、人間が偏狭な利己的存在であることを強調することではない。ハートリーは、人間が「感覚」に基づく「粗野な利己心 (gross Self-interest)」から出発しながら、利他的行為と自分の喜びとの間に強い連合を持つようになることで、共感や道徳感覚によって生み出された「洗練された利己心 (refined Self-interest)」を形成し、最終的には神への帰依に快楽を感じる「合理的利己心 (rational Self-interest)」へと至る展望を描いている。⁶⁶このように、ハートリーは、特定の行為と特定の観念が習慣を通じて密接に結びつくことで、利己的人間が自発的に私利私害関心を抑制し、敬虔なキリスト教徒として行為しうる可能性を観念連合論によって説明したのである。⁶⁷

もっとも、ベンサムとハートリーの観念連合論には重要な相違点もある。第一に、ベンサムはハートリーのように、「感覚」にすべての快苦を還元してはいない。既に見たように、ベンサムにおいては「敬虔」や「仁愛」なども、「感覚」と並ぶ「単純快楽」である。第二に、ベンサムはハートリーのように、「神と融合する感覚」を最終目的である至上の快楽とは見なしていない。「快楽はそれ自体として善」との立場から、ベンサムの観念連合論においてはハートリーに見られた神学的要素は完全に払拭されている。しかし、こうした相違にもかかわらず、ベンサムにとってハートリーの議論は、「習慣の影響力」を説明するのに有益な示唆に富むものであった。

ハートリーの観念連合論に示唆を得て、ベンサムが「感受性に影響を与える諸事情」の分析において「特段の重要性」を持つと考えるのが、「道徳的感受性」と「宗教的感受性」、そしてとりわけ「共感的感受性」である。道徳的感受性と宗教的感受性は、道徳的宗教的サンクションから生ずる苦痛と快楽をとくに重視する傾向性を意味する。すなわち、他者や神から評価されることを最も重視する傾向性のことであり、ベンサムはこれらを「名誉の感覚」とも呼ぶ。⁶⁸「名誉の感覚」が特定の行為と強く結びついて習慣化すると、人間はそれによって自らの私利私害関心を抑制するようになる。

共感的感受性も同様に、人間が私的利害関心を抑制する際に大きな影響力を持つ。共感的感受性は、「ある人が他の感覚的存在の幸福から快樂を引き出し、その不幸から苦痛を引き出す傾向性」を意味する。ベンサムはまた、この傾向性を「情愛 (affection)」とも呼んでいる。⁽⁶⁹⁾ 共感すなわち情愛の対象は、典型的には「妻、子供、両親、親類、親友」などの「特定の諸個人」であるが、階層、全国民、人類、さらには他の動物を含むあらゆる感覚的存在にまで拡張可能と考えられている。共感的感受性もまた、「情愛」のネットワークを通じて利他的行為を促進する。「共感によって駆り立てられるすべての行為は、似たような習慣の形成に寄与する。この種の行為が一定期間内に実行されればされるほど、その習慣はますます強化される」⁽⁷⁰⁾。

こうして、「感受性に影響を与える諸事情」が複雑に相互作用して、特定の「感受性のバイアス」を含む習慣が形成されることになる。ベンサムは、立法者が刑罰の制定に際して、様々な「感受性に影響を与える諸事情」に慎重に配慮すべきことを強調している。「感受性に」影響を与える諸事情は、立法者とは独立に、そして立法者の意志がどうであろうと存在する⁽⁷¹⁾。ベンサムの立法論において、諸個人は、立法に先行する「習慣」によってその傾向性を無意識のうちになん程度形成しているといえよう。一定の行為が観念連合を媒介として習慣化するということは、「強制的な力」としての「サンクション」の強制性が限りなく縮小することを意味する。ハートのように、ベンサムの人間観をもつばら刑罰の強制力に支えられた「政治的サンクション」の観点から分析し、その受動性や他律性をことさらに強調することが適切でないことは明らかであろう。⁽⁷²⁾

しかし、ベンサムは、習慣によって自生的に形成された「感受性のバイアス」のすべてを認めただけではない。既に見たように、「政府、宗教、習俗」などの「道徳的諸事情」の改善可能性は認められており、実際ベンサムは、趣味論や動機論において、とくに身体的欲求に基づく「感覚の快樂」が道徳的宗教的な否認の対象とされてきた

ことを一貫して批判していた。次節では、おそらくベンサムが、既存の「感受性のバイアス」のなかでも最も有害な反感(の一つ)と見なしたであろう問題、すなわち同性愛に関する彼の考察に焦点を当てたい。

五、偏見——有害な反感とマイノリティ

(一) 同性愛をめぐる異論

『序説』における犯罪の諸類型は、既存の犯罪の解説ではなく、犯罪とされるべき行為に関する分類であった。この作業は同時に、既存の犯罪のなかで、犯罪とされるべきでない行為についての考察をもたらすことになる。その成果が、『序説』とほぼ同時期の一七七〇年代から八〇年代にかけて執筆された同性愛に関する論考である。⁽⁷³⁾

当時、同性愛は絞首刑に処せられる刑法上の大罪であった。ベンサムはまた、一八一〇年代半ばにも同性愛の問題に立ち返り、より詳細な考察を展開している。それらは、「性的不品行について (Of Sexual Irregularities)」、

「セクストス (Sexus)」⁽⁷⁴⁾、「パウロではなくイエス」の概要 (General Idea of Not Paul, but Jesus)」⁽⁷⁵⁾の論考である。これらの論考では宗教論としての性格が前景に出ているが、そこで提示されている諸論点の原型は

初期の論考に見られるものである。そこで、これらの論考にも留意しつつ、ここでは『序説』と同時期に執筆された初期の論考を中心に検討する。⁽⁷⁶⁾

ベンサムによれば、同性愛に対してはいくつかの異論が提示されている。そのうちの典型的異論の一つは、ブラクストンの『イングランド法注釈』のなかに見取されうる。彼は、同性愛を「忌まわしい自然に反する犯罪 (crime against nature)」として言及し、以下のように強い嫌悪感を示している。「私は、この問題をさらに論ずるといふ読者にとっても私自身にとっても不愉快なことを行うつもりはないのであって、これに言及するだけでも人間本

性に対する不名誉である。この点に関しては、それを告発するにあたって、それを命名が適切でない罪として扱っているイングランド法の繊細さ (delicacy) に倣うほうが適切であろう。……自然と理性の声および神の明示的な法は、これは死刑に値すると裁定している。……これは普遍的な戒律であり、単なる一地方の戒律ではないのである⁷⁷⁾。

だが、ベンサムのお考えでは、ここに見られるブラックストンの「自然」の言葉の意味はまったく明確ではない。当事者に完全に「選択の自由」があり、異性を選択すると同様に同性を選択するのであれば、それもまた「自然」ではないか。「その一方だけに自然という言葉を使うのはどういう理由からなのか、私には分からない⁷⁸⁾」。ベンサムは、クセノフォン、トゥキデデス、プルタルコスなどの文献から、古代ギリシア・ローマでは多くの同性愛の事例が見られること、そしてそこでは、同性愛は「自然」なものと見なされていたことを示そうとする。また、「性的不品行について」においても、「自然」の意味は同様に問い直されている。すなわち、「不自然」という言葉が何かを意味するとすれば、それは「稀な出来事」ということである。しかし、古代においても当該の行為は頻繁に行われていたのであって、その言葉に「明瞭な趣旨を見出すことは困難」である。ブラックストンが「自然」の言葉によって実際に表明しているのは、「不品行」を働いている諸個人に対して「人類の憎悪をもたらしたいという自分自身の欲求」に他ならない⁷⁹⁾。

同性愛に対するもう一つの典型的な異論も、ブラックストンによって提示されているものである。ブラックストンは、同性愛を「安全 (security) に対する犯罪」とも規定している⁸⁰⁾。しかし、ベンサムによれば、「安全」について考える際に必要なのは「危害 (mischief)」の有無という視点である。ここで「危害」に関する『序説』の考察を確認しておきたい。ベンサムはそこで、「危害」を、その影響に応じて「一次的危害」と「二次的危険」に

分類している。前者は、特定可能な個人に及ぶ「始原的危害」と「派生的危害」から成る。「始原的危害」とは、特定の間人が殺傷や強奪によって直接受ける危害であり、「派生的危害」とは、それによって特定可能な関係者が受ける間接的危害である。後者の「二次的危害」は、不特定多数の集合体に及ぶ「恐怖」と「危険」から成る。「恐怖」とは、「一次的危害」が生じた場合に自分も同様に危害を受けるのではないかと「不安」を感じることであり、「危険」とは、そのような不安の主観の有無にかかわらず、実際に「一次的危害」が他の不特定多数の集合体に害悪をもたらす客観的可能性のことである。⁽⁸¹⁾

ベンサムによれば、このような観点に立てば、同性愛が「一次的危害」については誰にも何の苦痛ももたらさないことは明らかである。それどころか、当事者間においては、「これが生み出すのは快樂」のみである。また、ベンサムは、「二次的危害についても、これはいかなる不安という苦痛ももたらさない。これに対して誰かが恐れるようなものが何かあるだろうか」と述べている。⁽⁸²⁾ この点に関連して、男性が軟弱化するというモンテスキューの主張や、人口が減少するというヴォルテールの主張も取り上げられるが、いずれも、歴史上の事例や経験に訴えつつ、根拠のないものとして斥けられている。⁽⁸³⁾

(二) 偏見の問題

結局のところ、ベンサムによれば、同性愛に対して提起されている異論はいずれも根拠がない。それではなぜ、同性愛は厳格な処罰の対象とされてきたのだろうか。「公言された動機」とは異なる「唯一の理由」として、ベンサムは「反感」の作用に着目する。すなわち、最初に、「その行為に対する生理的反感 (physical antipathy)」が生ずる。この反感を公然と表明することは適切なことではない。というのも、「生理的反感」それ自体を道徳的な是認や否認の根拠とすることは、自己の主観的感情を絶対化することに等しいからである。しかし、ベンサムに

よれば、「生理的反感」は、モラリストや宗教家によって「道徳的反感 (moral antipathy)」の装いを纏わされる。これによって、最初の「生理的反感」は公然と表明されて然るべきものとなる。ベンサムは、性的快楽に対する感溺が苦痛をもたらしうることを認める。しかし、モラリストや宗教家の非難は、この苦痛に対してではなく、性的快楽それ自体に対して向けられたものである。「彼らを怒らせているのは、苦痛ではなく、快楽なのである」。「性的不品行について」においても同様に、同性愛に対して抱く「生理的不潔 (physical impurity)」の感覚が、モラリストや宗教家によって道徳的宗教的な性質へと転換させられていくプロセスが批判的に描かれている。⁽⁸⁵⁾

このように、ベンサムの考えでは、「生理的反感」が道徳的宗教的な装いを纏うことで、同性愛に対する苛烈な処罰感情が正当化されることになる。ベンサムは、「誤った先入見 (erroneous prepossession)」のことを「偏見 (prejudice)」と呼んでいる。⁽⁸⁶⁾ 「先入見」は、『序説』の言葉では「感受性のバイアス」に相当するといえよう。すなわち、習慣的に形成された様々な物事の見方や感じ方のことである。「偏見」は、そのなかでも「誤った」ものであるということは、不当な苦痛をもたらす「有害な」物事の見方と同義であると考えられる。⁽⁸⁷⁾ 同性愛をめぐる異論は、当該行為の害悪という客観的証拠なしにその犯罪化を支持している点で、まさしく「偏見」に他ならなかった。

問題となっている反感(とそれから派生する敵意への欲求)は、その犯罪が本質的に有害だと認められなければ、偏見に基づいているだけである。⁽⁸⁸⁾

しかし、「偏見」に基づく処罰の正当化は様々な問題を引き起こす。第一は、処罰の際限のない厳格化である。

「反感」が多数の人々によって共有されればされるほど、処罰感情も峻烈になる傾向性がある。ここで興味深いのは、ベンサムが、「反感」それ自体はいかに多数の人々によって共有されようとも、処罰の正当化根拠になりえないことを強調していることである。「民衆的原理に基づけば、すべての人、あるいは少なくともそれぞれの社会の多数者 (the majority of each community) が、同様の理由ですべての人を処罰するのは正しいことになってしまふであろう⁸⁸⁾」。処罰の根拠として必要なのは、当該行為によってもたらされる「危害」の有無と程度であつて、多数者の反感や嫌悪感それ自体に求められるべきではない。このように、ベンサムは、民主的立法には一定の制約が課されるべきであると考えていた。そしてこの立場は、実際に民主的傾向を強めていく一八一〇年代半ばに執筆された「セクストゥス」においても一貫して堅持されている。そこでもベンサムは、同性愛に向けられる「不品行」という言葉は、「世論によって命じられた規則」に合致しないことを意味しているにすぎず、世論の命令というだけでは当該行為を処罰する理由にはならないことを主張している⁸⁹⁾。

第二の問題は、宗教的異端の処罰も正当化されることである。「もしこれ「同性愛の処罰」が認められるならば、……どんな犯罪に対しても、たとえば支配者が異端の名のもとに作り上げて喜ぶいかなる罪にも、処罰を適用することが適当であると認めざるを得ないはずである⁹¹⁾」。「危害」の有無にかかわらず「反感」にのみ基づいて処罰を正当化すれば、同性愛と同様に、多くの異端も処罰の対象とならざるを得ない。加えて、ベンサムによれば、宗教上の「反感」は、異教徒間においてよりも諸宗派間において、いっそう激しいものとなる。「どんな形のライバル関係においても、ライバルの条件があらゆる点で自分のそれに近ければ近いほど、嫉妬も大きくなるということとは実によく観察されることである。宗教においても同じ原理が働く⁹²⁾」。「性的不品行について」においても、同性愛と宗教的異端は、「危害」の有無にかかわらず「反感」によって処罰の対象とされている点で、同根の問題

であることが指摘されている。⁽⁹³⁾ ベンサムの見るところ、同性愛問題は宗教問題にも通底するマイノリティ一般の問題として、広い射程を有している。

最後の問題は、無実の人間が犠牲になる危険性である。同性愛に関して言えば、とくにこの危険性は高いとされる。というのも、嫌悪の対象と見なされている同性愛の犯罪化は「悪意による虚偽の告発」を促すが、人目に触れられない当該行為の性質上、告発者が証拠の提出を求められることはまったくないからである。したがって「二人の男性が一緒にいるところではどこでも、第三者は、その主張の真实性を反証される恐れなしに、彼らがこうした行為に及んでいるのを見た」と断言出来るのである。⁽⁹⁴⁾ 実際、イギリスでは同性愛に対する広範かつ強烈な「反感」を背景に、無実の人間に対する金銭の強要が多発していたことが指摘されている。⁽⁹⁵⁾ このように、同性愛に対する「反感」は「感受性のバイアス」のなかでもとくに有害なものであった。

しかしベンサムによれば、以上の様々な問題にもかかわらず、「偏見」を克服することは容易なことではない。それは、習慣を通じて人々の間で無意識のうちに定着しているがゆえに強力な粘着性を有している。⁽⁹⁶⁾ したがって立法者は同性愛を脱犯罪化することは出来るが、立法が習慣によって一定の制約を受けることを踏まえるなら、それだけでは「偏見」の克服には不十分である。ベンサムの考えでは、地道ではあるがより効果的であるのは、「偏見」の妥当性を討論の対象として批判的に吟味することである。ただし、その場合の討論の作法は、同性愛は「人間の尊厳」を毀損するか否かといった本質主義的なものであるべきではない。そのような論法はいたずらに議論を混乱させ、不毛な結末を迎えるだろう。必要なことは、同性愛を禁止することの害悪や（ベンサムは無益と考えていたが）利益を、冷静に経験主義的に考察することである。もちろん、経験的基盤に立脚した論争が常に合意に至るとは限らない。だがそれは、論争する当事者の間で「明確な争点に到達する」ことを容易にする

はずである。このようにベンサムは、自らの功利主義を、そうした経験主義的考察を可能にする「論争の土台 (the ground of quarrel)」を提供するものとして考えていたのである。⁽⁹⁷⁾

六、おわりに

尊厳概念の哲学的基礎を築いたカントも、ブラックストーンに劣らぬ激しい論調で同性愛について論じている。カントにおいても、「性愛は種族を保存するために自然から与えられている」と考えられる。したがって、そうした種の保存という「自然の目的に反する欲望」の追求は、「自己自身に対する義務の毀損、しかも人倫性に極度に反した毀損」である。カントによれば、そのような自然に反する欲望の追求は、「考えることを忌み嫌わせる」ものであり、「自らの尊厳を奪い、動物以下にまで貶めるよう自己自身の人格を使用」することに他ならない。⁽⁹⁸⁾ カントは同性愛行為に明示的に言及しているわけではないものの、彼の尊厳概念はそれを、動物以下にまで人格を貶める行為として厳しく糾弾するものとなっている。

しかし、ベンサムにとって、こうしたカント的尊厳概念こそ、彼の考える人間本性を抑圧するものであった。ベンサムが「人間の尊厳」の概念を否定したことは、彼が一貫して身体的欲求に基づく快楽の価値を正面から認めたことと密接不可分の関係にある。彼にとって「人間の尊厳」の思想は、何らかの高次の能力（理性）や属性（神の似姿）を人間固有の本質と規定することで、人間と動物を峻別するだけでなく、そうした本質を欠くと見なされた人間の序列化をもたらしうるものであった。「快楽はそれ自体として善」との立場を徹底することで、「人間の尊厳」によって否定されてきた人間の新たな自由と生活様式を強烈に問題提起しえたところに、ベンサムの功利主義の独自の意義があるといえるのではないだろうか。

- (1) J. S. Mill, 'Bentham', in *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 10, L. M. Robson (ed.), Liberty Fund, 2006, p.95. [川名雄一郎・山本圭一郎訳「ベンサム」『功利主義論集』京都大学学術出版会、二〇一〇年、一二八頁。]なお引用に際しては翻訳も参照したが、変更させて頂いた箇所もある。
 - (2) J. S. Mill, 'Utilitarianism', in *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 10, L. M. Robson (ed.), Liberty Fund, 2006, p.212. [川名雄一郎・山本圭一郎訳「功利主義」』J・S・ミル功利主義論集』京都大学学術出版会、二〇一〇年、二六八―九頁。]
 - (3) H. L. A. Hart, 'Bentham and Beccaria', in *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, p.50.
 - (4) P. Valentyne, 'Taking Justice Too Seriously', *Utilitas*, 7 (2), 1995, p.207.
 - (5) I・カント(樽井正義・池尾恭一訳)「人倫の形而上学」『カント全集』第一巻、岩波書店、二〇〇二年、三五〇頁。
 - (6) I・カント(平田俊博訳)「人倫の形而上学の基礎づけ」『カント全集』第七巻、岩波書店、二〇〇〇年、七五頁。
 - (7) I・カント(篠田英雄訳)『啓蒙とは何か』岩波書店、一九七四年、一九頁。
 - (8) P. Schofield, *Bentham: A Guide for the Perplexed*, Continuum, 2009, pp.145-9. [川名雄一郎・小畑俊太郎訳『ベンサム——功利主義入門』慶應義塾大学出版会、二〇一三年、二〇一―一六頁。]; P. J. Kelly, 'Utilitarian Strategies in Bentham and John Stuart Mill', *Utilitas*, 2 (2), 1990, p.254.
 - (9) カント以前の尊厳概念が有する排他的特徴については、以下の指摘を参照。「伝統的に尊厳概念は、一面では確かに線引きの機能も担っており、人間と動物との間に線を引いたり、さらに人間の間でもある特定の人間を線引きして区別したりする。特に後者の場合、カント以前の理解では人格的卓越性が重要な役割を果たし、その特定の人間の人格的卓越性に応じて尊厳が付与された。尊厳の付与された人間がまさに人格として承認されるわけである。この場合、人間の外延と人格の外延は重ならない」。加藤泰史「尊厳概念史の再構築に向けて——現代の論争からカントの尊厳概念を読み直す」『思想』一一一四号、岩波書店、二〇一七年、一四頁。
- また、カントの尊厳概念の平等性については、以下の指摘を参照。「カントの人格の尊厳論は、結果的に、シェイエス以上に徹底した名誉の平等化を実現したとも言える。というのも、カントの場合、他者の尊重は、まさに彼(彼女)が人間であるという条件を満たす限りにおいて要請されるのであり、各人の社会的功労の多寡や評価する者の個人的感情や利害関心と

- は完全に切れたところで成立するからである。そこではまさに『価格』や『貨幣』で計られることのない絶対的な価値がすべての人間に平等にわりふられたのである。川出良枝「精神の尊厳性——近代政治思想における自律的名誉観念の生成」『思想』九三四号、岩波書店、二〇〇二年、一六頁。
- (10) たとえば、「人間の尊厳の根拠は極めて曖昧で問題がある」がゆえに、「内容の不明確な『人間の尊厳』を持ち出すことは、決して理性的な討論に資するものではない」とする指摘について、森村進「特集『人間の尊厳と生命倫理』を読んで尊厳観念への違和感を考える」『法の理論二七』成文堂、二〇〇八年、とくに一四九—五五頁を参照。
- (11) 尊厳概念が有する「ディグニタス」としての政治的意味と「人間の尊厳」としての本質的意味の二重性については、J・ウオルドロン「シティズンシップと尊厳」『思想』一一一四号、岩波書店、二〇一七年、一一五頁を参照。なお、尊厳概念をめぐるウオルドロンの立場は、「ディグニタス」としての尊厳概念を再評価しつつ、現代のシティズンシップ論において復権させることにある。
- (12) J. Bentham, 'The Book of Fallacies, from Unpublished Papers', in *The Works of Jeremy Bentham*, Vol.2, J. Bowring (ed.), William Tait, 1843, p.437.
- (13) ベンサムの批判が「高位の位階」としての尊厳概念に集中しているのは、彼のイギリス政治に対する強い危機意識の反映である。ベンサムはとくにフランス革命期の一時期と一八一〇年代にイギリス議会改革論を展開するが、国王ジョージ三世が恣意的に駆使する「パトロネージ」は、議会政治の独立性を損なうがゆえに深刻な腐敗をもたらすものであった。拙著『ベンサムとイングリランド国制——国家・教会・世論』慶應義塾大学出版会、二〇一三年、一三〇—五頁、二三三—四〇頁を参照。
- (14) J. Bentham, 'Deontology', in *Deontology together with a Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, A. Goldworth (ed.), Clarendon Press, p.32.
- (15) *Ibid.*, p.24.
- (16) *Ibid.*, pp.45-7.
- (17) *Ibid.*, p.55.
- (18) A. A. C. Shatesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, Etc.* Vol.1, Thoemmes Press, 1995, p.251.

- (19) *Ibid.*, p.253.
- (20) J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, 1998, p.308. [田中秀夫監訳『自律の創成——近代道徳哲学史』法政大学出版局、二〇一一年、四四七頁。]
- (21) T. Pain, 'Rights of Man, I', in *Political Writings*, Revised Student Edition, B. Kuklick (ed.), Cambridge University Press, 2000, p.85. [西川正身訳『人間の権利』岩波書店、一九七一年、六七—八頁。]
- (22) J. Bentham, 'Deontology', pp.46-7.
- (23) J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, J. H. Burns and H. L. A. Hart (eds.), Clarendon Press, 1996, p.11. [山下重一訳『道徳および立法の諸原理序説』『世界の名著四九』中央公論社、一九七九年、八一頁。]なお、『序説』は一七八〇年に印刷され、一七八九年に出版された。
- (24) *Ibid.*, p.283.
- (25) 伊勢田哲治『動物からの倫理学入門』名古屋大学出版会、二〇〇八年、一五—七頁。
- (26) *Op.cit.*, pp.34-5. [『序説』一〇九頁。]
- (27) *Ibid.*, pp.34-7. [『序説』一〇八—一二頁。]
- (28) J. Bentham, 'Deontology', p.183.
- (29) *Op.cit.*, p.36. [『序説』一一〇頁。]
- (30) *Ibid.*, p.100. [『序説』一七六—七頁。]
- (31) J. Bentham, *Tyrants de Législation Civile et Pénale*, Tome 1, Paris, 1802, p.50. [長谷川正安訳『民事および刑事立法論』勁草書房、一九九八年、五七頁。]
- (32) *Op.cit.*, pp.101-13. [『序説』一七八—九二頁。]
- (33) *Ibid.*, pp.100-1. [『序説』一七七頁。]
- (34) *Ibid.*, p.121. [『序説』二〇一頁。]
- (35) *Ibid.*, p.111. [『序説』一九〇頁。]
- (36) *Ibid.*, pp.115-6. [『序説』一九四—六頁。]

- (37) 拙著『ベンサムとインゲランド国制』第四章および以下を参照。P. Schofield, *Utility and Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, 2006, chap.7.
- (38) *Op.cit.*, p.115. 『序説』一九四頁。』
- (39) したがって、動機の名称を「中立的」な用語で表記するというベンサムの提案は、価値自由の記述的試みと解されるべきではなく、それ自体が功利主義的な実践的関心に支えられていたといえよう。言葉はその語法によっては発話者の権力性や既得権益を隠蔽する政治的機能を有する、と考えるベンサムにとって、言葉の適切な語法は一貫して彼の重要な関心事であり続けた。この点に関連して、ベンサムの民主主義論を「言葉の戦争」という観点から分析した最近の研究として、高島和哉『ベンサムの言語論——功利主義とプラグマティズム』慶應義塾大学出版会、二〇一七年、とくに第三部を参照。
- (40) *Op.cit.*, p.42. 『序説』一一七頁。』
- (41) J. Bentham, 'The Rationale of Reward', in *The Works of Jeremy Bentham*, Vol.2, J. Bowring (ed.), William Tait, 1843, p.253.
- (42) J. Bentham, *Traité de Législation Civile et Pénale*, Tome 3, Paris, 1802, pp.32-3. 『民事および刑事立法論』六〇〇—一頁。』
- (43) この点に関して、W・ハズリット、T・カーライル、C・ディケンズなど、一九世紀イギリスの作家の多くは、総じて功利主義の快楽概念を物質的身体的快楽と同一視する傾向にある。
- (44) もう一人は、詩人で『スペクテイター (The Spectator)』の創刊者であるジョセフ・アディソンである。
- (45) D. Hume, 'Of the Standard of Taste', in *Essays Moral, Political, and Literary*, E. F. Miller (ed.), Liberty Fund, 1985, p.229. 『田中敏弘訳『道徳・政治・文学論集』名古屋大学出版会、二〇一一年、一九四頁。』
- (46) J. Bentham, 'The Rationale of Reward', p.254.
- (47) M・クインによれば、ベンサムは、趣味の優劣の基準を洗練された社会的慣行に求めるヒュームの趣味論は、「社会的交流の形成を阻害する」ことによって、偏見 (prejudice) を消滅させるよりもむしろ再生産する」と考えた。M. Quinn, 'Jeremy Bentham on Liberty of Taste', *History of European Ideas*, Routledge, 2016, p.10. ベンサムの偏見概念については、本稿第五節第二項で検討する。

- (48) J. Bentham, 'The Rationale of Reward', p.253.
- (49) J・S・ミルは後に、「功利主義を「豚の哲学」と揶揄するカーライルの批判を受けて、「快楽」概念に質的区別を導入した。「高次の快楽の本質的優越性 (the intrinsic superiority of the higher)」と「低次の快楽の本質的優越性を認めているように思われる。J・S・Mill, 'Utilitarianism', p.212. 「功利主義」二六九頁。」ベンサムは芸術保護政策論については以下を参照。板井広明「功利主義と政府——監視と処罰と責任のネットワーク」菊池理夫・有賀誠・田上孝一編『政府の政治理論——思想と実践』晃洋書房、二〇一七年、一一九頁。M. Quinn, *Utilitarianism and the Art School in Nineteenth-Century Britain*, Pickering & Chatto Ltd, 2013.
- (50) *Op.cit.*, p.70. 『序説』一四五—六頁。]
- (51) したがって、ベンサムが幸福の「最大化 (maximization)」という言葉を用いているとしても、それは、立法者が積極的直接的に快楽の増大に寄与することを意味すると解されるべきではない。立法者の主要な役割は、「苦痛」の抑止と削減を通じて、幸福の増大に消極的間接的に寄与することにある。ベンサムの功利主義のリベラルな特質を快苦の非対称性を中心に考察したものととして、拙稿「功利主義と不正義——ベンサム・快苦の非対称性」姜尚中・齋藤純一編『逆光の政治哲学——不正義から問い返す』法律文化社、二〇一六年、四九—六五頁を参照。
- (52) J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, pp.187-8.
- (53) *Ibid.*, p.272.
- (54) これはベンサムが「自己に関する犯罪」と称するもので、行為者が自己にのみ危害を加える犯罪である。ただし、「あまりにも不確定で論争の余地が多い」ために、ベンサムはこの行為を犯罪化することには事実上慎重な姿勢を示している。*Ibid.*, p.195.
- (55) 「安全」の概念を手掛かりに、ベンサムの功利主義をリベラリズムの政治哲学として解釈する研究として以下を参照。P. J. Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*, Oxford University Press, 1980, chap.4; F. Rosen, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code*, Clarendon Press, 1983, chap.4. 「小畑俊太郎訳『憲法上の権利と安全』深貝保則・戒能通弘編『ジェレミー・ベンサムの挑戦』ナカニシヤ出版、二〇一五年、第六章。』

- (57) *Op cit.*, p.51. [『序説』一二五頁。]
- (58) *Ibid.*, p.52. [『序説』一二六頁。]
- (59) J. Bentham, 'Essay on the Influence of Time and Place in Matters of Legislation,' in *The Works of Jeremy Bentham*, Vol.1, J. Bowring (ed.), William Tait, 1843, p.173.
- (60) *Ibid.*, p.177. 「立法における時と所の影響について」は、『序説』の第六章「感受性に影響を与える諸事情」と第一章「犯罪の分類」を組み合わせた応用編として一七八〇年代に執筆された。ベンサムはここで、イングランド法をインドのベンガルに適用した場合にいかなる変更がいかなる理由で必要とされるかを法社会学的に考察している。同書の詳細については、戒能通弘『世界の立法者、ベンサム——功利主義法思想の再生』日本評論社、二〇〇七年、第四章第一節を参照。
- (61) ベンサムは、とりわけ一八一〇年代を通じて、イギリスの議会制度や国教会制度に対して本格的に異議申し立てを行うようになる。すなわち、『序説』では（改善可能性が認められつつも）所与の前提として見なされていた「政府」や「宗教的信仰」が、改革の対象として強く意識されるようになる。このことは、ベンサムがとくに一九世紀以降、既存の「感受性のバイアス」に対する懐疑と批判を強めていくことを意味するが、そこにおいても、立法者は改革によって不利益を被る人々の苦痛（失望）を考慮に入れるべきことが要請されており、既存の「感受性のバイアス」との連関が切断されているわけではない。ベンサムの「失望回避原理」については、P. J. Kelly, *Utilitarianism and Distributive Justice*, chap.7.
- (62) *Op cit.*, pp.118-9. [『序説』一九八頁。]
- (63) ただし、ベンサムが参照しているのは、一七七五年にリリーストリーによって出版された『人間の考察』の縮刷版である。リリーストリーによれば、縮刷の基準は「観念」連合理論を……この著作における唯一の公準、すなわち自明のものとすることにある。縮刷版は広く普及し、これによってハートリーの名声は確立された。E. Haley, *The Growth of Philosophic Radicalism*, Faber and Faber, 1972, p.8. 「一九九五年仏語版・永井義雄訳『哲学的急進主義の成立』」法政大学出版局、二〇一六年、一七一―八頁。』
- (64) D. Hartley, *Observations on Man: his Frame, his Duty, and his Expectations*, Vol. 1, Cambridge University Press, 2013, p.2.
- (65) *Ibid.*, pp.416-7.

- (66) *Ibid.*, pp.458-70.
- (67) ハートリーの観念連合論については以下を参照。柘植尚則『増補版 良心の興亡——近代イギリス道徳哲学研究』山川出版社、二〇一六年、一九六—七頁。J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, pp.407-8. 『自律の創成』五九五—七頁。』
- (68) *Op.cit.*, p.57. 『序説』一三〇頁。』
- (69) *Ibid.*, pp.57-8. 『序説』一三二頁。』
- (70) J. Bentham, 'Deontology', p.183.
- (71) *Op.cit.*, p.71. 『序説』一四六頁。』
- (72) ベンサムの人間観に対するハートの理解の問題性については、ポステマのハート批判から着想を得た。ポステマは、ベンサムの「服従の習慣」の概念について、刑罰の強制力に支えられた主権者の「命令」の直接的効果と捉えるハートの「機械的モデル」に対して、命令を権威的なものとして見なす被治者の側の「承認」の契機を重視する「相互作用的モデル」を対置している。ポステマによれば、「ベンサムは、法はその基礎において、意志の特定の表明を信頼ある法として承認する複雑な慣習や慣行に基づくことを考えている」といふことが、私のテーゼである」。G. J. Postema, *Bentham and the Common Law Tradition*, Clarendon Press, 1986, p.237.
- (73) その草稿は、ルイス・クロンプトンによって編集され、「ジェレミー・ベンサムの男色論」(Jeremy Bentham's Essay on Paederasty', *Journal of Homosexuality*, 3 (1978), pp.383-405, and 4 (1978), pp.91-107) のタイトルで刊行された。この刊行物は入手困難であるが、二〇一七年一〇月現在、以下のURLにおいて公開されており読むことが出来る。〈<http://www.columbia.edu/cu/web/eresources/exhibitions/sw25/bentham/index.html>〉 ただし、頁数は記されていないため、参照にあたっては訳書の頁数のみを表記する。
- なお本稿では、よく知られている言葉として便宜的に「同性愛 (homosexuality)」の言葉を用いるが、スコフィールドによれば、homosexual や heterosexual の言葉が登場するのは一九世紀後半においてである。彼は、ベンサムが当時よく使われていた sodomy や buggery ではなく、paederasty の言葉を用いた意図として、年長者と若者の男性の関係を主に想定して「たからびなきごころ推察」しよう。P. Schofield, 'Bentham on Taste, Sex, and Religion', in *Bentham's Theory of Law and Public Opinion*, X. Zhai and M. Quinn (eds), Cambridge University Press, 2014, p.90.

- (74) *sexus* とは「第六の」を意味するラテン語の形容詞であるが、このタイトルは、「第六 (sixth) 感」としての性的快楽を仄めかしたものである。
- (75) これら三つの論考は近年、『ジェレミー・ベンサム著作集』として刊行された。J. Bentham, *Of Sexual Irregularities, and Other Writings on Sexual Morality*, P. Schofield, C. Pease-Watkin, and M. Quinn (eds.), clarendon Press, 2014.
- (76) マイノリティや無実の人間の犠牲に関するベンサムの思想については、以下の関連する研究も参照。板井広明「功利主義とマイノリティ」深貝保則・戒能通弘編『ジェレミー・ベンサムの挑戦』ナカニシヤ出版、二〇一五年、三三二―四八頁、児玉聡『ベンタムの功利主義の理論とその実践的含意の検討』京都大学文学研究科博士論文、二〇〇四年、第六章、F. Rosen, *Classical Utilitarianism from Home to Mill*, Routledge, 2003, chaps.12-4.
- (77) W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Vol.4, T. A. Green (ed.), University of Chicago Press, 1979, pp.215-6.
- (78) J・ベンサム「自己にさむく違反「男色」土屋恵一郎編『ホモセクシヤリティ』弘文堂、一九九四年、五六頁。
- (79) J. Bentham, 'Of Sexual Irregularities', in *Of Sexual Irregularities, and Other Writings on Sexual Morality*, p.6.
- (80) W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, Vol.4, p.216.
- (81) J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*, pp.143-4.
- (82) J・ベンサム「自己にさむく違反「男色」三三頁。
- (83) 前掲書、三四―四八頁。なお、後期の諸論考が執筆された一八一〇年代半ばには、マルサス「人口論」が出版された影響で人口過剰の問題がむしろ焦点となっていた。ベンサムは『パウロではなくイエスの概要』において、同性愛は人口の増減に影響しないという初期の立場を堅持しつつも、仮に人口減少をもたらすとしてもそれは有益な効果であるという新たな主張を導入している。「彼「マルサス」の言葉を用いるならば、悪徳 (vice) の傾向性は人口過剰に対する制約として機能しうるべきである」。J. Bentham, 'General Idea of Not Paul, but Jesus', in *Of Sexual Irregularities, and Other Writings on Sexual Morality*, p.142.
- (84) J・ベンサム「自己にさむく違反「男色」七一頁。
- (85) J. Bentham, 'Of Sexual Irregularities', pp.12-5.

- (86) J. Bentham, 'Supreme Operative', in *First Principles preparatory to Constitutional Code*, P. Schofield (ed.), Clarendon Press, 1989, p.151.
- (87) したがって、「感受性のバイアス」は「感受性の偏見」と訳されることもあるが、本稿では「バイアス」と「偏見」を概念的に区別している。ベンサムの語法において、「偏見」は常に克服されるべきネガティブな状態であるが、「感受性のバイアス」(とその同義語としての「先入見」)は、偏見を含む、習慣的に形成された物事の見方や感じ方の総体を示すものと考えられる。
- (88) J・ベンサム「自己にそむく違反、男色」七四頁。
- (89) 前掲書、七五頁。
- (90) J. Bentham, 'Sextus', in *Of Sexual Irregularities, and Other Writings on Sexual Morality*, pp.53-4.
- (91) J・ベンサム「自己にそむく違反、男色」七五頁。
- (92) 前掲書、六一―二頁。
- (93) J. Bentham, 'Of Sexual Irregularities', p.4.
- (94) J・ベンサム「自己にそむく違反、男色」七九頁。
- (95) 前掲書、七九―八〇頁。
- (96) ベンサムは「偏見」の粘性性を以下のように指摘している。「いったん精神が偏見の束縛にとらわれると、……その精神が同じ進路を維持できなくなるには、どれほどの執着力があり、どれほどの時間を要するものなのかは言いようがない。利益の非常に強力な力が反作用として働いたとしても、同じ進路を維持し続けるのである」。J. Bentham, 'Supreme Operative', pp.181-2.
- (97) J. Bentham, 'A Fragment on Government', in *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, J. H. Burns and H. L. A. Hart (eds.), Athlone Press, 1977, p.491.
- (98) I・カント「人倫の形而上学」二九六―七頁。

*本稿は、二〇一六年度第四一回日本イギリス哲学会(於・南山大学)のシンポジウムⅡ「功利主義と人間の尊厳」の報告原稿に

加筆修正を施したものである。司会を務められた奥田太郎氏と兎玉聡氏、また多くのコメントを寄せて頂いた方々に改めて感謝申し上げます。

*本稿は、日本学術振興会科学研究費・若手研究（B）課題番号一五K一六九八五（代表者）、基盤研究（B）課題番号一五H〇三一六四（分担者）の研究成果の一部である。