

人生と幸福論

泉谷 周三郎*

まえがき

古今東西を問わず、人間は誰でも幸福になりたいと願望してきたし、今日でも多くの人々は幸福になることを夢見ている。パスカルは、『パンセ』のなかで、「すべての人は、幸福になることを探し求めている。それには例外がない。どんな異なった方法を用いようと、みなこの目的に向かっている。……………これこそすべての人間のすべての行動の動機である。首を吊ろうとする人たちまで含めて」⁽¹⁾と述べている。現代にいたるまで、幸福の探求は、一般に当然のこととみなされ、人間の自然の姿であると考えられてきた。だが、1930年にオルテガが『大衆の反逆』を刊行して、大衆の登場を危惧し、1970年代には、近代の諸制度や実践が袋小路に陥ったとし、消費社会や情報化社会に対応する知や実践のあり方を提唱するポストモダンの動きが始まるとともに、人間のあり方そのものに根本的な変化が見られるようになり、幸福への問いの仕方が、わが国においても、異なってきたように思われる。

今日、「幸福とは何か」と問い、自分たちの生活を冷静に反省し、外国人による日本社会の分析などを検討してみると、日本という経済先進国で恵まれた生活を過ごしてきたという長い間もちつづけてきた私たちの確信は崩れはじめる。民営化路線の進展とともに、社会における経済の格差が広がり、犯罪の増加により日常生活における身の安全さえ確保されていないように思われる。政治家も新聞・テレビ・雑誌などのマスコミも、よりよい社会の建設を目指すことを忘れ、社会や政治の現状を追認することだけに専念しており、ヨーロッパの経済先進国に見られるようなゆとりある生活は、多くの人々から遠ざかってしまったように見える。いま「幸福とは何か」あるいは「人間は幸福を求めるべきか」と問い、人生において幸福のもつ意義を検討しはじめると、自分が貧しい状態に置かれていることに気づくとともに、さまざまな幸福論を考察すると、人間として成熟することの重要性が明らかになってくる。本論では、代表的な幸福論を、ハイデガーの『存在と時間』(1927)における「世界内存在」と「死」の概念を手がかりにしながら⁽²⁾考察し、最後にウォルフレンの『人間を幸福にしない日本というシステム』により、外国人から見た日本の姿を考察して、多くの日本

*人文学部教授—イギリス近代思想・欧米文化論

人が気づきはじめている日本社会の現状の危うさを指摘してみたい。

ハイデガーは、『存在と時間』において、現存在としての人間の存在分析に基づいて「存在一般の意味」を明らかにしようとしている。彼によれば、存在の意味への問いは、問うということを理解している人間を通じてのみ可能になる。ハイデガーは、この人間に「現存在」という述語を与えるのである。人間は、自ら存在しながら、自己の存在をいつも問題にしている特別な存在者である。人間は存在しながら、いつもあれこれとかかわっている自己の存在が「実存」と呼ばれる。彼によれば、人間は、存在しているからこそ、喜び、愛し、苦しみ、生きようとし、もしくは死のうとするのである。人間にとって、なによりも大切なのは自分自身の存在であり、生きているということは、自己の存在を気遣っていることにほかならない。現存在は、可能的な存在であるので、自己の生き方を選択したり喪失したりすることができる。こうした可能性が現存在の本来性と非本来性の母胎となる。現存在の本来性とは、気晴らしや日常的な営みにおける自己忘却から自己固有の存在へと呼び戻されることであり、非本来性とは、自分の死から目をそむけ、娯楽にふけったり、長いものには巻かれろ式に生きたりすることである。

ハイデガーは、現存在の本来性や非本来性といった存在機構の全体を表す呼称として「世界内存在」という概念を導入する。彼によれば、現存在の根本的な機構は、「世界の中にあること」と規定される。この世界とは、デカルトが考えたような物理的な空間における延長や広がりのことではなく、人間がそれに親しみ、そのなかで暮らしている世界のことである。世界内存在の「内存在」とは、「コップの中に水がある」「タンスの中の衣服」といった場合を指しているのではない。ハイデガーは、世界内存在こそ認識作用を可能にすると言う。現存在は、すでに世界のなかでほかの存在者と存在し、それらに慣れ親しんでいるのである。それは、あたかも乳児が前もって母親を母親として認識し、その乳房を母親の乳房として認識してその乳房に接するのではなく、すでに母親の胸元に差し向けられて慣れ親しんでいるのと同様である。つまり、人間は他のさまざまな存在者と慣れ親しみ、世界のなかで暮らしているのである。この内存在とは、この世界で生きている人間のあり方と言ってもよい。その内存在の特色が「開示性」ということである。開示性とは、人間が自己の存在了解をもって自己と世界にかかると、そこに明るみの場が開けてくるという事態を指している。この開示性は、「情状性」「了解」「語り」という三つの構成要素から成り立っている。第1の情状性とは、普通「気分」と呼んでいるものにほかならない。ハイデガーは、人間はいつも気分づけられていると言う。この世界内存在という概念のなかで、人間は世界のなかで慣れ親しんで生きているという点とつねに気分づけられているという点は、時代と場所を異にするさまざまな幸福論を読む場合に、それらの著者がどのような社会のなかで生活し、どのような価値観を抱いていたかを知ることの重要性を示唆している。

またハイデガーによれば、死という現象は、現存在がまだそこへ達していないが、そこに達するやいなや現存在というあり方を喪失してしまうものである。現存在は、ちょうど未熟

な果実が熟してゆくように、死へと生成してゆくが、その死において自己を完成するわけではない。たいていの場合、現存在は、未完成のうちに終わるか、または憔悴しきって終わるのである。死とは、現存在が存在するやいなや、つねに引き受けているひとつの存在の仕方である。ハイデガーは、一般の人々の死へのかかわり方を考察したうえで、死の完全な実存的概念を、つぎのように述べている。「現存在の終わりとしての死は、現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定的な、追い越しえない可能性である」⁽³⁾ (原佑・渡辺二郎訳)。それでは死へとかかわる本来的なあり方は、どのようにして可能になるのだろうか。それは現存在が死という可能性のうちへと「先駆」することによって達せられるのである。ハイデガーの「死」の概念は、人間の全体を考える場合に欠くことのできないものであり、幸福について論ずる場合、著者たちが死の問題をどのように考えていたかを検討することが重要となる。

ところで、「幸福とは何か」と問うと、その回答は、個々人のあり方に依存するためさまざまであり、一義的に定義することはできない。日常生活において「幸福」という言葉が語られる場合、大別すると、二つの意味で用いられている。ひとつは、「欲求や要求の満たされた状態で、幸せだと感じることを意味し、他のひとつは、人間の努力の結果、獲得されるもので「なんらかの活動に伴う充実感のようなもの」を意味する。また「不幸」という語のイメージは、幸福という語のそれよりもはるかに具体的で多種多様である。古来から思想家や文学者などの多くの人が幸福について、それぞれの経験をふまえて、幸福について自分の考えを表明してきた。ここではアリストテレス、エピクロス、セネカ、カント、ベンサム、J. S. ミル、アラン、ラッセルらの幸福論を考察したうえで、幸福論のもつ意義を検討することにしたい。

1. 古代の幸福論

(1) アリストテレス (紀元前 384-322)

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』において「善とは何か」という問題を解明しながら、人間が人間として存在することの意義を探究している。彼によれば、いかなる行為や選択もことごとくなんらかの善を目指している。人間が達成しうる善のうちで最上のものが最高善である。たいていの人は、最高善が幸福 (エウダイモニア) であるという点では意見が一致している。ところが、「幸福とは何か」ということになる、人々の意見は異なってくる。一般の人々は幸福を「快楽」や「富」と考えているし、教養ある人々は幸福を「名誉」と考えている。また同じ人でも、病気のときには「健康」を幸福と思い、貧しいときには「富」を幸福とみなすことさえある。こうした事実に基づいて、人々の主要な生活形態として享楽

的生活、政治的生活、観照的生活があげられ、その根底にある価値として「快樂」「名誉」「観照」が指摘されている。

アリストテレスによれば、快樂、富、名誉といったものは、そのもの自体として選ばれるとともに、幸福のために選ばれる。だが、幸福をこれらのもののために選ぶ人はいない。それゆえ、幸福はそれ自体が究極的な目的であって自足的なものである。また人間が他の生物から区別されるのは、人間だけが「知性」（ヌース）をそなえているという点である。そこから人間の固有な機能は、知性に即した魂の活動ということになる。したがって、人間にとっての善とは、「人間の卓越性（アレテー）に即しての、またもしその卓越性がいくつかあるときは最もよき最も究極的な卓越性に即しての魂（プシュケー）の活動」（高田三郎訳）のことである。しかもそれは、燕が一羽飛んできてでもすぐ夏にならないように、生涯を通じたものでなければならない。また人間が幸福になるためには、美とか健康などの身体的な善とともに、富、財産、友人、善き子どもなどの外的善も必要である。

アリストテレスによると、善とは「卓越性に即しての魂の活動」のことである。それでは卓越性（徳）とは何であるかが明らかにされなければならない。ここで徳と解しているのは、身体の徳（卓越性）ではなくて魂の徳である。この徳は、智慧や思慮のような「知性的徳」と寛厚や節制のような「倫理的徳」に区分される。前者は、その発生や成長が大部分教示によって獲得され、後者は、習慣に基づいて形成される。倫理的徳は、視力が生まれつき人間にそなわっているように、自然の本性によって人間にそなわっているものではない。人間は、自然の本性によってこれらの徳を受容するように生まれついているが、習慣づけによってこの天与の素質を完成させるのである。ところで、魂のうちに生ずるものは情念、能力、状態（ヘクシス）の三つであるから、倫理的徳はそれらのうちのひとつでなくてはならない。情念とは、欲望、怒り、恐れ、喜びなどであり、快樂や苦痛を伴うものである。能力とは、それによってこれらの情念を感受しうるものにほかならない。徳や悪徳は情念でも能力でもない。なぜなら、これらは選択という要素を欠いており、賞賛されたり非難されたりすることがないからである。それゆえ、倫理的徳は、快樂と苦痛とにかかわる選択を含んだ状態でなくてはならない。快樂と苦痛とにかかわるという意味は、人間は快樂のために悪いことをしたり、苦痛のために善き行為を避けたりするからである。徳とは、目の徳が目の機能をよくするように、それをもつものの善き状態を完成し、その機能をよく展開するものである。人間の徳は、人をして善き人にして、その独自の機能を展開するようにする状態のことである。したがって、徳とは、選択の能力をそなえかつ中庸において成立する状態にほかならない。

アリストテレスによると、倫理的徳は、情念と行為にかかわるものであるが、これらには過度と不足とが含まれている。たとえば、平然としている、欲望を感じず、怒りを感じずとか、快樂や苦痛を感じずということは過度であるときと不足であるときとがありうるが、これらはいずれもよいことではない。これに対して、しかるべきときに、しかるべき人に対し

て、しかるべき目的のために、しかるべき事柄について、しかるべき仕方において、これらの情念を感じるときに、その中間にあるものが最善である。この中庸は、過度に基づく悪徳と不足に基づく悪徳という二つの悪徳の中間である。たとえば、「勇氣」という徳は、過度の場合は無謀となり、不足の場合は臆病となる。「節制」という徳は、放埒という悪徳と無感覚という悪徳の間にある。なお、アリストテレスは、彼が説く中庸を算術平均的中庸から注意深く区別している。さらにすべての行為や情念が中庸となるわけでないことも認めている。たとえば、悪意や殺人はそれ自体が悪であるがゆえに非難されるのである。

アリストテレスの幸福論で特に注目に値すべきことは、幸福は魂の「状態」(ヘクシス)ではなくて「活動」(エネルゲイア)とみなされ、しかも偶然の産物ではなくて、人間の努力によって獲得されるものと考えられていることである。もし幸福が状態であるとすれば、生涯眠り続けている人やこのうえない不運に陥っている人にも幸福が見出されることになる。彼によれば、すべての感覚の活動には、それに応じた快楽があり、この快楽が活動を完成するのである。すべての人間が快楽を欲するのは、誰でも生きることを求めているからである。生きることはひとつの活動である。音楽の好きな人は聴覚を用いて歌曲にかかわる活動をする。快楽はこの活動を完成し、それによって各人の生を完成するのである。

幸福が「徳に即しての活動」であるとすれば、この活動は最高の徳に即しての活動であって、最も持続的な活動でなければならない。最高の徳(卓越性)とは、知性の卓越性にほかならず、その活動が観照と呼ばれるのである。それゆえ、人間の最高の目的は、観照的生活ないし哲学者の生活である。徳に即しての活動のうちで、最も快いのは、智慧(ソフィア)に即した活動である。智慧を愛求することは、その純粋性と安定性において驚くばかりの快さをそなえている。知性の活動は、観照的であるがゆえにその真剣さにおいてまさっており、活動それ自体以外のいかなる目的を追求しておらず、至福な人がもつあらゆる活動を具備している。したがって、人間の究極的幸福は、このような活動でなければならない。

(2) エピクロス(紀元前 341-270)

ヘレニズム期は、ボリスが没落し、アレクサンドロス大王の制覇によって世界帝国が建設された時代である。この戦乱と変革の時代に、個人の生き方や処世術を模索する哲学が生まれた。この時期の哲学の二大学派は、エピクロス派とストア派である。前者は、快楽を善とし、「魂の平静さ」(アトラクシア)を目指した。後者は、「自然に従って」、すなわち理性と強い意志によって欲望や激情をおさえて「動かされない心」(アパテイア)を獲得することを理想とした。

エピクロスは、アテナイ市民であったが、デモクリトスの原子論を継承して、実在するものとして捉えられるものは、無数の原子と空虚だけであると説いた。エピクロスの快楽主義を述べるときには、キュレネ派のアリスティッポスに言及することが必要である。なぜなら、

アリストテッポスは、快樂が人生の目的であると主張した最初の人物だからである。彼が快樂によって意味したのは、官能的で利己的な快樂であり、しかも魂の快樂よりも肉体的快樂を重視していた。ところが、エピクロスは、キュレネ派の思想を継承して、幸福を人生の目的とし、幸福を快樂にほかならないとしたが、その快樂は肉体的な快樂ではなく、苦痛の回避を意味した。つまり、あらゆる苦痛を除去することによって快樂が最大になると主張した。彼によれば、人間は、他の生物と同様に、快樂を追求し苦痛を回避するものである。徳が価値をもつのは、それが人間に快適な生活を与えるからである。快樂は、人生の目的であるが、その快樂とは、アリストテッポスが説いたような快樂ではなく、放蕩者の快樂でもなくて、永続的で静的な快樂、すなわち「身体に苦痛のないことと魂に動揺がないこと」（加来彰俊訳）である。エピクロスによると、快樂が第一の善であるからといって、どんな快樂でも選ばれるのではなく、その快樂から多くの不愉快なことが生ずる場合には、それは避けられなければならない。また苦痛はすべて悪であるが、その苦痛を長時間耐えるならば、より大きな快樂が生ずる場合には、その苦痛を快樂よりまさっているとみなされるのである。したがって、人間は、すべての事柄において快樂と苦痛を測り比べて、その利益と不利益に目を向けることによってその価値を判定しなければならない。また彼によれば、最大の善となるのが思慮である。というのは、思慮からそれ以外の徳が生まれるからである。つまり、思慮深く、立派に、正しく生きることなしには、快適に生きることはいできないし、逆に快適に生きることなしには、思慮深く、立派に、正しく生きることはいできないのである。

またエピクロスは、多くの人が死を最も恐ろしいとみなしているけれども、死は人間にとって何ものでもないとして主張する。なぜなら、人間が生きているかぎり死は存在しないし、死が訪れたときには人は生きていないからである。死とは、人間の感覚が失われることにすぎない。彼は、苦痛や不快のないことを「快樂」とし、「隠れて生きよ」をひとつの生活信条として、俗世間を離れ、質素な生活に甘んじて、弟子たちとの友情に固く結ばれてその生涯を過ごしたと言われている。

(3) セネカ（紀元前 4-紀元後 65）

ネロ皇帝の家庭教師で、ストア派の哲学者であったセネカは、『幸福な人生について』において、賢者への途上にある者としての立場から、身近な事例を提示しながら「いかにしてよく生きるか」という問題を考察している。彼によれば、幸福な人生に到達することは、容易なわざではなく、一步道を誤ると、そこから遠ざかってしまうものである。どんな道を通って幸福という目標に到達したらよいのか。最も人通りの多い道ほど、最も多く人を迷わせるものである。そこで大切なのは、羊の群れのように、先を行く羊の群れについて行かないようにすることである。害悪のうちで最も甚だしいものは、多数者が同意して受け入れたことを最善のものと考えて世論に同調することであり、また理性を判断基準にするのではなく、

模倣を旨として生きることである。それでは外見が見栄えのするものではなく、純粹で安定し、しかも隠れた部分ほど美しい善きものを追求してみよう。彼によれば、それはストア派の人々の間で意見が一致しているように、自然の定めに従うことである。自然から迷い出ることなく、自然の理に従い、自然を範として自己を形成すること、これが英知である。それゆえ、幸福な人生とは、自らの本性に合致した生活のことである。その生活に到達するには、精神が健全であり、かつ勇敢で忍耐強くなければならない。また生活を構成する事柄に関心を寄せながら、自然の贈り物に隷属しないことである。こうした精神であれば、苦悩や恐れが払拭され、永続的な平和が訪れるのである。

つぎにセネカは、快楽と徳とのかかわりに注目し、エピクロス派の人々が、最高善は快楽にあり、快楽は徳から切り離せないから、快楽を求めずして有徳に生きることはできないという説に反論する。彼によれば、善の源はすべて徳から発しているから、当然快楽もこの徳から生ずるとみなされる。もし快楽と徳が不可分だとするならば、快いけれども有徳でないものがあり、有徳であるけれども、苦痛を通じてしか達成できないものもあるという理由を理解することができないであろう。さらに快楽は不道德な生活にもつきまとうが、徳は悪い生活を許すものではない。また快楽に恵まれていないわけではないのに、不幸な者がいる。もし快楽と徳が不可分であるとすれば、このような事態は起こらないはずである。ところで、最高善は、不滅で倦怠することも後悔することもないはずである。だが、快楽は、喜びの絶頂に達した瞬間に消滅するものであり、その本性が運動・変化にあるので確固としたものではありえない。セネカは、徳が快楽を与えてくれるとしても、だからといって快楽のために徳が求められるのではないとし、エピクロス派の人々に対して「君は快楽を享受するが、私は利用する。君は快楽を最高善とみなすが、私は善とさえみなさない。君は快楽のためなら何でもするが、私は快楽のためになど何一つしない」（大西英文訳）と述べて批判している。それにもかかわらず、エピクロスに対しては、彼の教えは崇高で正しく、間近に寄ってみれば厳格でさえあると賞賛している。

またセネカは、『マルキアに寄せる慰めの書』のなかで、死は救いである、苦悩からの解放であると述べている。彼によると、死はすべての苦悩や苦痛からの解放であって、人間を生まれる以前の平穏な状態に戻してくれるものである。セネカは、「死はすべての人間にとって終焉であり、多くの人間にとって救済であり、ある種の人間にとっては願望であり、誰よりも、それが呼ばれる前に訪れた人間にとってありがたいものなのです」（大西英文訳）と述べている。しかし、65年、ネロ皇帝により彼に死の命令がくだされた。彼は、執刀医により腕と膝の血管が切り開かれたが、死ぬことができず、毒薬を飲み熱湯の湯に入っても死ぬことができず、最後に発汗室でようやく息を引き取ったといわれている。セネカにとって、死は慰めであったのだろうか。

2. 近代の幸福論

(1) ベンサム (1748-1832)

ベンサムは、1776 年に匿名で出版された『統治論断片』の序において、彼の時代が多忙な時代であり、知識が急速に完成に向かっているとし、「最大多数の最大幸福こそ正邪の基準である」と宣言し、「批判者」としての立場から、法律がいかにあるべきかを追求する彼の基本姿勢を明らかにしている。1776 年は、3 月にアダム・スミスの『国富論』が刊行され、7 月にはアメリカの独立宣言が発表され、8 月には D. ヒュームが死去しており、時代の転換を示す年であった。ベンサムは、1789 年に出版された『道徳および立法の諸原理序説』(1789) のなかで、人間が快楽と苦痛によって支配されるという事実を、つぎのように述べている。

「自然は人類を苦痛と快楽という、二人の主権者の支配のもとにおいてきた。われわれが何をしなければならないかということを示し、またわれわれが何をするであろうかということを決断するのは、ただ苦痛と快楽だけである。一方においては善悪の基準が、他方においては原因と結果の連鎖が、この二つの玉座につながれている。苦痛と快楽とは、われわれのするすべてのこと、われわれの言うすべてのこと、われわれの考えるすべてのことについて、われわれを支配しているのであって、このような従属を払いのけようとどんなに努力しても、その努力はこのような従属を証明し、確認するのに役立つだけである。……功利の原理はそのような従属を承認して、そのような従属をその思想体系の基礎と考えるのである。そして、その思想体系の目的は、理性と法律の手段によって、幸福の構造を生み出すことである。」(山下重一訳)

この文章は、人間が快楽と苦痛によって支配されているという事実に基づき、あらゆる問題を「功利の原理」によって究明して「幸福の構造」を生みだしたいというベンサムの基本姿勢を表明している。「功利の原理」はすでにヒューム、プリーストリ、エルヴェシウス、ベッカリーアによって説かれていたが、ベンサムは、功利に関するあらゆる議論に厳密な方法を導入し、立法や道徳を真の科学にしようとした。彼にとって、功利の原理とは、最大多数の最大幸福を目指す原理であるとともに、その利益が問題になっている人々の幸福を増大させるか、それとも減少させるかということによって、すべての行為を是認または否認する原理を意味する。しかもこの場合の行為は、一個人のすべての行為だけでなく、政府のすべての政策をも含むのである。ベンサムによれば、功利とは、ある対象の性質であって、その利益が考慮されている人に利益、便宜、快楽、善あるいは幸福を生みだし、または危害、苦痛、害悪あるいは不幸が起こることを意味している。彼は、1823 年に同書が再版された際に、注において、功利という言葉が、幸福または至福という言葉ほど快楽と苦痛の諸観念を

明確に指示しないし、影響を受ける当事者の人数を考慮するように導かないとして、功利の原理という言葉の代わりに「最大幸福または至福の原理」という言葉を提示している。

ベンサムによれば、快楽と苦痛の回避は、個々人と立法者が考慮すべき目的である。そして快楽と苦痛は量的に測定することが可能である。それではそれぞれの行為の快苦の価値はどのようにして計算されるか。個人の場合には、ある行為がもたらす快楽と苦痛の価値の大小は、強さ、持続性、確実性、遠近性という四つの条件によって左右される。つぎにある行為の結果である快楽と苦痛は、この行為に伴うさまざまな結果を含めて評価する場合には、強さ、持続性、確実性、遠近性に加えて多産性、純粋性とが付加され、最後に快楽と苦痛によって影響をこうむる人々の数を考慮する場合には、範囲が付加される。この七つの条件に従って、一方ではすべての快楽を、他方ではすべての苦痛を総計する。そしてその差し引きが快楽のほうに多いならば、その行為は正しく、その差し引きが苦痛のほうに多いならば、その行為は正しくないと判定される。彼によれば、このような快楽計算(または幸福計算)は、新奇で根拠のない理論ではなくて、人々が漠然とではあるが現に行っていることである。ベンサムの快楽計算は、元来犯罪と刑罰の均衡をはかる刑法理論を前提にして提唱されたものであるが、彼の時代の多数のイギリス人の幸福を実現しようとした点で画期的なものであった。

(2) J. S. ミル (1806-1873)

ミルは、父ジェイムズ・ミルによる徹底した早期教育によってベンサムや父の考え方を植えつけられていたが、1821年にデュモンが編集したベンサムの『立法論』を読んで感銘し、熱烈なベンサム主義者となり、社会の改革を目指して活躍しはじめていた。ところが、1826年の秋、ミルは「神経が鈍くなったような状態」に陥った。このような心境のときに、彼の人生の目的がすべて実現し、彼の待望している制度や意見の変化がただちに完全に実現されたとするならば、このことは大きな喜びと幸福を与えるかと自分自身に問いかけた。彼の自己意識は「否」と答えた。この瞬間、ミルは意気阻喪し、彼の生涯を支えていたすべての基礎が崩れ去った。彼は人生をこのような状態で生き続けることができるだろうかとしばしば自問した。しかし、半年もたたないうちに、マルモンテルの『回想記』を読んで、彼が父の死に直面して自分こそ家族のために何でもしようという場面に感動して涙を流した。この瞬間からミルの重荷は軽くなった。彼によれば、この時期の経験は彼の考え方や性格に二つの著しい影響を与えた。そのひとつは、ミルがつぎのような人生理論を採用するように導いたことである。

「幸福が行為のすべての規則の基準であり人生の目的であるという私の信念は、いささかも動揺することはなかったが、私は、今や、このような目的は幸福を直接の目的としないことによって初めて達成されると考えるようになった。自分たち自身の幸福とは別の或る

もの、すなわち、人々の幸福や、人類の進歩や、手段としてではなくそれ自体を目的として追求される何らかの芸術や研究にさえ、自分の精神を集中させる人だけが幸福なのである（と私は考えた）。彼らは、このように他の何かを目指しながら、その途中で幸福を見出すのである。」（山下重一訳）

ミルは、ここで人生におけるいろいろな楽しみは、それを主要な目的としないで、行きずりにそれを味わうときにはじめて人生を楽しいものとするという人生理論を述べている。言い換えれば、人間は幸福を唯一の究極目的として追求するとき、かえってそれを逸するが、逆に幸福以外のものを目的として熱心に追求するとき、副産物的に幸福に達することができるのである。この時期の経験がミルにもたらしたもうひとつの変化は、個人の内的教養が人間の幸福にとってきわめて必要なことを痛感させたことである。彼は、詩や芸術が人間の陶冶の手段として重要なことを理解するようになった。特に 1828 年の秋、ワーズワースの詩を読んだことは、彼の人生における重要な出来事となった。

ミルは、晩年の『功利主義論』のなかで、行為は幸福を増す程度に比例して正しく、幸福の逆を生む程度に比例して正しくないとし、幸福とは快楽または苦痛の不在を意味するとして、ベンサム功利主義を継承しながら、快楽の評価にあたって快楽の量と同様に快楽の質も考慮されるべきだとして、「満足した豚であるより、不満足な人間であるほうがよく、満足した愚者であるより、不満足なソクラテスであるほうがよい」と主張した。さらにミルは、幸福こそ人生の目的だと説いた哲学者たちが幸福を、つぎのように考えていたことを明らかにしている。

「彼らの言う幸福とは、歓喜の生活ではなかった。数少ない一時的な苦痛と、数多くのさまざまな快楽とからなり、受動的な快楽よりも能動的なものが圧倒的に多く、しかも全体の基調として、人生が与えうる分以上を人生に期待しないという態度をもつような生存のなかにある、歓喜の幾瞬間を意味したのである。」（伊原吉之助訳）

またミルは、自己犠牲は幸福よりもいっそうよい徳を目的にしているのではないかという意見に対して、英雄や殉教者は他人に同じような犠牲を免れさせると信じて犠牲になったのではないかと反論している。彼によれば、殉教者は彼が幸福を放棄したところで同胞になんの成果ももたらさないとしたら犠牲にならないだろう。世の中の仕組みが不完全であるかぎり、自分の幸福を犠牲にして他人の幸福に貢献することは最高の徳なのである。

3. 現代の幸福論

(1) アラン（1868-1951）

19 世紀末になると、スイスの政治家であったヒルティが、1891 年から 1899 年にかけて

キリスト教の立場から『幸福論』（全3巻）を刊行している。20世紀に入ると、1928年にアランの『幸福論』が刊行され、1930年にはラッセルが『幸福論』を出版している。アランは、デカルト流の合理主義の立場から、人間の合理的判断とそれに基づく意志の力を重視して、簡潔な文体で爽やかな幸福論を展開している。ここで「爽やか」というのは、他の多くの幸福論がしばしば示す「甘さ」がこの本にはないからである。アランによると、幸福は身体と精神の良好な状態と切り離すことができない。人間は、身体が健康でよく眠ったときには、精神は爽やかで何事に対しても、大いにやってみようという意欲が満ちてくる。そして幸福になることを欲し行動しはじめる。この自由な行動のなかでこそ人間は幸福なのである。それゆえ、幸福とは、ショーウィンドーのなかのきらびやかな商品のようなものではなく、自分で作りだすもの、つまり自分の決意と抑制によって作りだすものである。また人間が幸福であったり不幸であったりするのとは、しばしばその身体とその働きにかかっている。どんなに頑強な体の持ち主でも、毎日の生活のなかで仕事や天候などに左右されて、その精神が緊張から消沈へ、消沈から緊張へと移り変わる。暇ができ退屈して気分をまかせると、不満が強まりやがて不幸になり意地悪になる。したがって、「悲観主義は気分のものであり、楽観主義は意志のものである。」人間は、幸福になるためには、憂鬱な悲観主義を避けて、不屈の楽観主義を規則として採用し、すべての不運やつまらない物事に対して上機嫌にふるまうこと、すなわち、上機嫌療法、たとえば、「悪い天気の日には、いい顔をすること」が勧められる。アランは、この「上機嫌療法」を自ら実践することによって、諸困難に対しても戦う意欲が満ちてくるとし、こういう状態を「幸福」と呼ぶのである。彼の幸福論の真髄を示すと思われる「アリストテレス」と題される文章の一部を紹介することにしたい。

「いやなことをがまんするのではなくて進んで行なう、これが心地よさの基礎である。ところが、砂糖菓子は口の中で溶かしさえすれば、ほかに何もしなくてもけっこううまいものだから、多くの人々は幸福を同じやり方で味わおうとし、みごとに失敗した。音楽は、聞くことだけしかせず、自分では全然歌わないのなら、たいして楽しくない。だから、ある頭のいい人は、音楽を耳で鑑賞するのではなく喉で味わうのだ、と言った。……………幸福はいつでもわれわれから逃げてゆく、と言われる。人からもらった幸福をいうなら、それは正しい。もらった幸福などというものはおよそ存在しないからだ。しかし、自分でつくる幸福は決して欺かない。それは学ぶことであり、そして、人はたえず学ぶものだ。知れば知るほど、学ぶことができるようになる。」（中村雄二郎訳）

（2）ラッセル（1872-1970）

ラッセルは、イギリスの著名な数学者・哲学者であるとともに、社会思想家としては『社会改造の原理』（1916）『権力』（1938）などの著書があり、晩年には核兵器廃絶やベトナム戦争反対などの平和運動を指導した。1950年にはノーベル文学賞を授与されている。ラッ

セルの『幸福論』は、通常幸福論とはちがって、最初に不幸の原因を、いろいろな欲望に振りまわされている人間の姿を浮き彫りにしながら、競争、退屈、疲れ、などの面から解明にし、つぎに個人の気のもち方、努力、訓練、習慣の変更などによって幸福を獲得する処方箋を提供しようとするもので、ドライでプラグマテッシュな幸福論であり、今日でも有益な視点を多く含んでいる。

ラッセルによれば、不幸の原因は、一部は社会制度のなかに、一部は個人の心理のなかにある。ここでの考察は個人の心理に依存する部分に限定される。それゆえ、極端な外的不幸の原因をもつ人は除かれ、食と住を確保できるだけの収入と日常の諸活動ができるほどの健康に恵まれている人が対象になる。普通の日常的不幸は、大部分「まちがった世界観、まちがった道徳、まちがった生活習慣」によるものである。彼は、これらのまちがった世界観・道徳・生活習慣から逃れて幸福になった具体例のひとつとして、彼自身の経験を紹介している。ラッセルは、子どもの頃、お気に入りの賛美歌は「この世に倦み、罪を背負いて」で、思春期には生を厭い、いつも自殺の淵に立たされていた。ピューリタンの教育のせいで、自分の罪、愚かさ、いたらなさを思いつめる習慣があり、自分を哀れな人間の見本のように考えていた。だが、年をとるにつれて、自分自身と自分の欠陥に無関心になることを学び、だんだん注意を外界の事物に向けるようになり、自己没頭から逃れることができた。それゆえ、彼によれば、自己に没頭している不幸な人々にとっては、外的な訓練こそ幸福に至る唯一の道なのである。この自己没頭の三つのタイプとして、罪びと、ナルシシスト、誇大妄想狂があげられている。

ラッセルは、不幸の原因の最初に「競争」をあげている。彼によれば、生活の楽しみを邪魔する最大のものは「生存競争」である。ここで生存競争とは、成功するための競争のことである。ビジネスマンの多くは、この競争に勝つために会社で熱心に働き、家族とゆっくり話すこともなく、妻と親密に語り合う暇がないほどである。彼らは、成功を追求することが男の義務であると信じ、会社での仕事に全力投球するが、そこには多くの不安が満ちているので、幸福になることができない。この生存競争と密接な関係があり、不幸の最も強力な原因となるのが「ねたみ」である。ねたみ深い人間は、他人に災いを与えたいと思い、罰を受けずにそうできるときには必ず災いを与え、そのことによって自分をも不幸にしている。また第 10 章の「幸福はそれでも可能か」では、ラッセルは、これまで不幸な人間を考察してきたが、ここからは幸福な人間を考察するという楽しい仕事にとりかかる。彼によると、友人の談話や著書につられて、現代世界では幸福を得ることは不可能であると結論を出すところであったが、外国を旅行したり、自分の庭師と話し合ったりしているうちに、現代でも幸福は可能だという結論に達した。彼によれば、幸福には二つの種類がある。二つの種類は、動物的なものと精神的なもの、感情的なもの、知的なものとに区別することができる。二つの種類のちがいは、ごく簡単に言えば、ひとつの種類は、どんな人間でも得られるが、他のひとつは、読み書きのできる人しか得られないものである。彼の庭師は、庭の手入れをし、

庭を荒らすウサギと闘うことで幸福を感じていた。これは誰にでも得られうる感情的幸福である。他方、もうひとつの種類の幸福は、知性に基づく幸福である。たとえば、ウサギを追い回すよりも黄熱病のバチルスを調べる研究によって得られる幸福である。この後で、ラッセルは、今日、最も幸福に恵まれるのは科学者であるとし、つぎのように述べている。

「社会の高等教育を受けた成員中で、今日、最も幸福なのは科学者である。彼らのうちの最も高名な人たちは、大部分、情緒的には単純で、仕事に深い満足をおぼえているので、食べることはもちろん、結婚生活からさえ快樂を得ることができる。芸術家や文学者は、結婚生活が不幸であることが絶対必要だと考えているけれども、科学者はしばしば、いまだに昔風な家庭の幸福を味わうことができるのである。……科学者が仕事の上で幸福なのは、現代世界では科学は進歩的かつ強力であり、また、その重要性は彼ら自身にも一般人にもつゆ疑われていないからである。だから、科学者は複雑な感情をもつ必要がない。」(安藤貞雄訳)

この文章には、科学者について、また芸術家や文学者についても、ラッセルの独断と偏見が見出される。さらに一般大衆は、絵とか詩とかがわからないときには、それは下手な絵であり、下手な詩であると結論するが、相対性理論がわからないときには、自分の受けた教育が不十分であったと結論する。その結果、アインシュタインは幸福であるが、すぐれた画家や詩人は屋根裏部屋で飢えることになる、とも述べている。この議論にも、彼の独断が見出されると言えよう。ラッセルによれば、幸福の秘訣は、「あなたの興味をできるかぎり幅広くせよ。そして、あなたの興味をひく人や物に対する反応を敵意あるものではなく、できるかぎり友好的ものにせよ」ということである。彼は、幸福をもたらすものとして、「熱意」「愛情」「家族」「努力とあきらめ」などをあげたうえで、第17章で「幸福な人」を取りあげ、幸福になるための処方箋を、つぎのように述べている。

「たいていの人の幸福にはいくつかのものが不可欠であるが、それは単純なものだ。すなわち、食と住、健康、愛情、仕事の上での成功、そして仲間から尊敬されることである。なかには、親になることが絶対必要な人もいる。これらのものが欠けている場合は、例外的な人しか幸福になれない。……外的な事情がはっきりと不幸でない場合には、人間は自分の情熱と興味が内へではなく外へ向けられているかぎり、幸福をつかめるはずである。だから、教育においても、また外界に順応しようと努める際にも、自己中心的な情念を避けるとともに、たえずわがことばかり考えるのを食い止めてくれるような愛情や興味を身につけるように心がけなければならない。……幸福な人とは、客観的な生き方をし、自由な愛情と広い興味をもっている人である。また、こういう興味と愛情を通して、そして今度は、それゆえに自分がほかの多くの人々の興味と愛情の対象とされるという事実を通じて、幸福をしかとつかみとる人である。」

4. 大衆の登場と日本社会の現状

(1) オルテガ（1883-1955）

ラッセルが『幸福論』を公刊した 1930 年に、ホセ・オルテガ・イ・ガセットは、プリモ・デ・リベラ將軍による独裁制に反対しつつ、『大衆の反逆』を刊行した。オルテガによれば、ヨーロッパの全域において、いたるところで大衆が出現している。大衆とは、自分の歴史をもたない人間で、ただ欲求のみをもっており、自分には権利だけがあると考え、義務をもっているなどとは考えもしない、つまり、彼らは自らに義務を課す高貴さを欠いた人間であり、平均人のことである。オルテガは、J. S. ミルが『自由論』のなかで人間が悪い意味で均質化していることを懸念して、フンボルトの思想に基づき、人間的なものが豊かになり完成されるためには「多様な状況」の存在が必要であることを説いた点を評価し、ヨーロッパの生を唯一の規律、唯一の人間類型に置こうとする大衆の動きを批判している。新しく登場してきた大衆は、以前のいかなる時代の大衆よりも利口であり、より多くの知的能力をそなえている。だが、その能力は彼らのためには何の役にも立っていない。というのは、能力があるという意識は、彼らが自己のなかに閉じこもり、能力を使わないことに役立っているからである。オルテガは、大衆という凡人が支配する時代を「満足しきったお坊ちゃんの時代」と呼び、この新しい人間のタイプの心理構造を、つぎのように述べている。

「第 1 に、大衆は生まれたときから、生は容易であり、あり余るほど豊かで、なんら悲劇的な限界をもっていないという根本的な印象を抱いている。したがって、平均的な各個人は、自分のうちに支配と勝利の実感をもっている。第 2 に、この支配と勝利の実感が彼にあるがままの自分を肯定させ、彼の道徳的、知的財産はりっぱで完璧なものだと考えさせる。この自己満足の結果として、彼は外部からのいっさいの働きかけに対して自己を閉ざし、他人の言葉に耳を傾けず、自分の意見を疑ってみることもなく、他人の存在を考慮しなくなる。……………したがって、第 3 に、彼はあらゆることに介入し、なんらの配慮も内省も手続きも遠慮もなしに、つまり、直接行動の方式に従って、自分の低俗な意見を押しつけることになる。」（桑名一博訳）

オルテガによれば、この大衆とは、人類の歴史が生んだ甘やかされた子どもであり、相続した遺産、つまり、快適さや安全性などの便益を享受するだけの人間であり、相続人としてふるまう以外に何もしない相続人である。彼らには賭け事やスポーツを人生の主要な仕事にしたがる傾向、自分の肉体への関心、女性との関係におけるロマンティズムの欠如、知識人を楽しみの相手にしながら、心の底では尊重せず、議論によってことを進めるよりも、絶対的な権威のもとでの生活を好む傾向などが見出される。それでは大衆はどこにいるのか。オルテガは、「大衆」という言葉を労働者を意味すると解釈してはならないとし、「私の言う大衆とは、ひとつの社会階級をさすのではなく、今日あらゆる社会階級のなかに現れており、

したがって、われわれの時代を代表していて、われわれの時代を支配しているような人間の種類もしくは人間のあり方をさしている。」

それでは今日社会的権力を行使しているのは誰だろうか。オルテガによれば、疑いもなくブルジョワジーである。そのなかでもすぐれた階級とみなされているのは、技師、医者、政治家、教師などの専門家である。それでは専門家グループのなかで、最も高度で純粋に専門家を代表しているのは科学者である。オルテガは、この科学者こそ結果的には大衆の典型であるとし、科学者を近代の野蛮人と呼んで、その理由をつぎのように述べている。

「物理学や生物学で行わなければならないことの大部分は、機械的頭脳労働であり、それはいかなる人にでも、あるいはそれ以下の人にでもできる仕事である。無数の研究者が効果をあげるためなら、科学を小さな断片に分割し、研究者がそのひとつに閉じこもり、他をかえりみなくてもかまわないのである。……………しかしこの事実は、きわめて奇妙な人間の一種族を生みだしている。」

オルテガは、すべての科学者を大衆とみなしているのではない。だが、多数の科学者は、自然に関する新事実を発見して、自分のうちに支配感や自信を感じ「自分はものを知っている人間だ」と考えてしまう。こうして科学そのものが科学者を自動的に大衆に変えているのである。他方、オルテガは、アインシュタインが教養人としての彼の鋭い総合に到達するためには、カントとマッハに没頭する必要があったとし、科学者が教養人となることの難しさを指摘している。オルテガが危惧した大衆は、現代社会が生みだした人間であり、あらゆる階層の人々なかに見出すことができる。とりわけ、わが国においても多く見出すことができるように思われる。

(2) カレル・ヴァン・ウォルフレン (1941-)

ロッテルダム生まれのウォルフレンは、30年以上、日本で生活し、人々を観察して、その成果を1994年に『人間を幸福にしない日本というシステム』として出版した。彼によれば、日本の社会はゆがんでいる。日本人の多くは、死・事故・失恋・貧困といった運命ともいうべき理由によってではなく、社会のゆがみのせいで大きな悲劇に見舞われている。その具体例として、会社一筋に勤めあげて退職し、妻と水入らずの暮らしを始めてまもなく離婚を求められた男性や生まれつきのクセ毛のせいで「イジメ」にあった女子中学生などの例があげられている。多くの人が日本社会の根本的なゆがみに気づいている。このゆがみが「富める国の貧しい国民」という事態をもたらしている。ウォルフレンは、日本社会の変革を構想するにあたって、いくつかの概念を提示している。きわめて重要で活用しなければならないのが「偽りのリアリティ (false reality)」という概念である。大多数の日本人にとって、偽りのリアリティがたいへんもっともらしく見えることを指摘したうえで、つぎのように述べている。「日本は独裁国家でも全体主義国家でもない。しかし、偽りのリアリティという幻想

が政治・経済問題にからみ、日本のいたるところで深く根を下ろしている。日本の民主主義はまだ実現していない。それは可能性にとどまっている。そして、人々が常時頭のなかに居座らせつづけている、この私の言う偽りのリアリティこそが、おそらく日本の民主主義実現への最大の障害になっている。」（篠原勝訳）

ウォルフレンによると、日本は公式には民主主義国であるが、実際には官僚たちによって支配されている。彼らが権力を振るえる理由の一部は、普通の人々が知らないことを知っているという事実による。現在でも日本では、一般の人々は、無知のままに保たれ、幻想だけがばらまかれているが、それは秘密主義が権力行使の重要な技法だからである。また日本では、民主主義国ならばそなわっているはずの、物事を変えるための機構が欠けている。それは「説明する責任（accountability）」という考え方である。説明する責任とは、政治家や官僚が彼らの判断や行動を、社会に対して説明する義務があるということである。それが欠けているとは、官僚たちが自分たちが何をしているか、なぜそうしているか、説明するように求められていないということだ。もちろん、官僚たちは、彼らの判断や行動が重要な結果を生むということは自覚しており、責任（responsibility）を意識している。ただし、この自覚は個人の問題である。他方、説明する責任は、組織にかかわり、官僚などにその仕事内容とその役割に応じて要求されるものである。日本の統治の奇妙な点は、官僚たちが最もこの「説明する責任」を問われることが少ない、ということである。官僚たちは、「国益のために働いている」と信じているが、実際は自分の属する省の利益という見地から国益を考えているにすぎない。ウォルフレンは、日本の官僚たちは自分の役所が最善と考えるものが自動的に日本にとって最善だと、頭から決めてかかっているとし、日本の権力システムを、つぎのように述べている。

「これらの要素がすべてからみ合って、日本ほど規模の大きい進んだ経済システムなら当然もたらすべき利益を、日本の人々にもたらしていない。そういう状況がずっとつづいてきた。しかも日本の中間階級は政治的に骨抜きにされ、したがって、利益を求めて闘うことができない。つまりは、日本人の民主主義は中身の無い貝殻のようなものにすぎない、ということだ。その貝殻のなかで多くの民主主義的儀式がとりおこなわれているが、それも日本の市民を誤らせる偽りのリアリティをばらまいているにすぎない。民主主義の形をした殻のなかで実際に機能している権力システムは、『官僚独裁主義』と呼ぶべきである。」

またウォルフレンによれば、社会学的観点から経団連・日経連を筆頭にした経済団体と系列企業が押し進めてきた経済の構造は、日本に大きな損害を与えつづけている。戦後日本の二つの偉業—「経済の奇蹟」と中間階級の抑圧—は、日本人の個人生活の犠牲のうえに成り立っている。家庭生活の質や個人の人格形成に日本ほど企業が大きな影響を与えた国は、ほかにまず例がない。日本のサラリーマンは、会社で心身のエネルギーを使い果たしてしまうため、まともな家庭生活を営む元気をなくしている。中間階級の男性社員は、時間のほとんどすべてを企業にすいとられる結果、会社の外で個人的な目的のために使う気力はもう残っ

ていない。そこで日本人のサラリーマンの結婚生活は情緒的に非常に貧しいものになっている。彼らの妻たちは、夫の愛情不足の代償をほかに求めて、子どもを過剰に世話することになる。ウォルフレンによると、日本の女性は、一般にとってもすばらしい人たちである。彼女らは、その兄弟や夫たちよりもずっとあか抜けていて勇気があり、男性よりもたいてい決断力があり、人物評価も的確である。だが残念なことに、その女性の政治的エネルギーが解放される場所となる組織が形成されていない。女性たちの団体も、ある程度の活動はしているが、その活動にふさわしい目標をすでに失っている。ウォルフレンは、権力が偽りのリアリティによって、いかに栄え、かつ維持されてきたかを述べた後で、多くの日本人がこの事実気づいていないことを、つぎのように述べている。

「ほとんどの日本人は、生まれてからずっとこの環境のなかに生きているので、政治化された社会がいかに異常な状態なのか、なかなか気づかない。自分たちの社会的不幸の多くをもたらししているのは、ほかならぬこの政治化された社会であることを知らない。ほかの社会のことを何も知らなければ、自分たちの社会が、まるで空気のように自然なものだと思えてくる。北米やヨーロッパでしばらく暮らした、政治に興味をもった日本人だけが、社会は日本のように政治化される必要はないという事実気づいている。」

ウォルフレンは、日本人の多くが現在どのような状況に置かれているか、その現実を知り、「シカタガナイ」とあきらめないで、社会の改革に市民の立場から、一人ひとりが勇気をもって取り組むことが必要なことを強調している。

結 語

本論では、幸福という概念を、「人間は幸福を求めるべきか」という問いと「幸福とは何か」という問いに焦点をあてて考察してきた。前者の問いに対しては、エピクロス、ベンサム、ミルは、人間が幸福を求めることは当然なことであるとし、幸福を求めることを最高の道徳原理とみなしている。他方、アリストテレス、セネカは、幸福を道徳との結びつきのうちに見出そうとし、徳や道徳のほうに優位を認めて、幸福の原理を義務の原理のもとに従属させている。

ところで、カントは、幸福を人間の生きる原理として採用することに反対し、快楽や幸福を善とするベンサムやJ. S. ミルとはまったく逆の方向から道徳問題に接近する。彼は、『人倫の形而上学の基礎づけ』（1785）のなかで、対象やその内容のなかではなく、人間のうちなる意志作用の形式のうちに道徳的善の根拠を求めている。カントによれば、多くの善きもの、望ましいものがある。たとえば、悟性、機知、判断力などの精神の才能、勇気、決断力、根気といった気質の特性、さらに権力、財産、名誉、健康などの幸運の賜物があげられる。これらの善いものが無条件に善とみなされないのは、これらの持ち主に善い意志が欠け

ていれば、極端に有害なものになりうるからである。善い意志は、それが遂行ないし成就するものによって善なのではない。それは、意欲そのものによって、それ自体として善であり、あたかも宝石のようにその価値を自らのうちに蔵しているのである。善い意志とは、意志がもつ善き性質のことではなく、なによりも善く意志することである。

またカントは、『実践理性批判』（1788）のなかで、幸福と義務とを峻別して、自分の幸福を促進することはけっして義務ではありえないとし、道徳の原理を論ずるにあたって、幸福を動機とすることに反対しているが、徳の実現に伴う結果としての幸福を積極的に認めている。それは、感性的存在である人間にとって、幸福の要求は本性上避けることができないことを容認しているためであろう。カントによれば、善と悪の概念は、道徳法則を通じて規定されなければならない。それゆえ、人間の行為は、道徳法則に従うとき「善い」のであり、道徳法則に反するとき「悪い」と判定されるのである。それゆえ、道徳の原理は、幸福にあるのではなく「幸福を受けるに値すること」にある。また徳とは、欲望と闘いつつ義務から行為するという道徳的志操のことである。有徳な人がそれにふさわしい幸福に恵まれることは、何人といえども求めてやまないことであろう。カントは、徳と幸福との一致を求めて最高善の概念を規定する。最高という概念には、「最上のもの」を意味することもあれば、「完全なもの」を意味することもある。徳と幸福との一致においては、まず有徳でなければならない。カントは、これを「最上の善」と呼んでいる。つぎにこの徳に、それにふさわしい幸福が恵まれたとき、つまり、このように徳と幸福とが結びつくとき、これこそ完成された善であり、「最高善」であると主張した。しかし、現実の世界においては、有徳な人が幸福に恵まれているとはかぎらないし、悪人が不幸になっているわけでもない。そこでカントは、徳と幸福との一致のために靈魂の不死を要求し、最高善を可能にするために全知全能の神の存在を要請するのである。

ところで、この最高善の概念において、徳と幸福とはいかに結合しているのであろうか。ひとつは、有徳であろうとする努力と幸福の探求とが二つの異なる行為ではなく、同一であるとみなす場合である。他のひとつは、徳が幸福を徳の意識とは異なったものとして、原因が結果を生みだすように「生みだす」とみなす場合である。カントは、ここでエピクロス派とストア派を取りあげて考察している。彼によれば、エピクロス派は、徳の概念が幸福を促進せよという格率のうちにすでに存しているとし、幸福が全体的な最高善であって、徳は幸福を得ようとする格率でしかないと考えている。他方、ストア派は、幸福の感情は自らの徳の意識のうちにすでに含まれているとし、徳が全体的な最高善であり、幸福はたんに徳を所有しているという意識にすぎないと考えている。カントは、最高善はいかにして実践的に可能かという問題は、これまでのあらゆる試みにもかかわらず、依然として未解決の課題であると結論している。

つぎに「幸福とは何か」という問いを考察してみると、その要因には、外在的なものと内在的なものがある。外在的な要因としては、社会状況、経済状態、戦争、住居、健康、教

育などがあげられる。社会状況や難病などは個人の力ではどうにもできないものであるが、経済状態や住居などは個人の決意と努力によって変えることができる。内在的要因としては、良心、徳、隣人愛、ものの考え方などがあげられる。幸福論を検討する場合に、ハイデガーの「死」の概念を手がかりにして、哲学者たちが人間の生と死をどのように捉えていたかを考察しなければならない。この論文で取りあげた哲学者たちは、人間がいずれ死ぬ存在であることを認識している。ところで、ショーペンハウアーは、『幸福について』(1851)のなかで、人間の有限性を前提にしながら、幸福について述べている。

「すべて物事を局限するのが幸福になるゆえんである。われわれの眼界、活動範囲、接触範囲が狭ければ、それだけわれわれは幸福であり、それが広がれば、苦しめられ不安な気持ちにさせられることもそれだけ多い。その範囲の増加拡大とともに、憂慮や願望や恐怖も増加し拡大するからである。……また生涯の後半が前半よりも結局悲哀に終わるのも、一部はこの原則に基づくのである。というのは、齢を重ねるにつれて、われわれのいづく目的とか人と取り結ぶ交渉の範囲がしだいに広くなるからだ。……意志を刺激することが少なければ、それだけ苦悩が少ないわけで、そのうえ、われわれの知るとおり、苦悩は積極的なものだが、幸福は消極的なものにすぎないからである。活動範囲が限られれば、意志を刺激する外部的動機を意志から取り去ることになり、精神を局限すれば、その内部的動機を取り除くことになる。ただし精神を局限する行き方には欠点がある。すなわち、精神の局限は退屈を招き入れることになる」⁽⁴⁾(橋本文夫訳)。

この文章を読むと、一見ショーペンハウアーが偏屈な人であるように思われるかもしれない。しかし、彼は人間の有限性をふまえれば、すべての物事を制限することが幸福に近づくことだと主張しているのである。主著『意志と表象としての世界』(1819)の第57節においても、人間の生活は終始一貫して願望と達成という二つの間を流れつづけているもので、その願望が達成されると、たちどころに今度は飽きがくると説いている。彼によれば、人生とは岩礁と渦巻きに満ちている海にほかならない。人間はこれらを避けようとどんなに気を配ったとしても、ひと船足ごとに死を目指して舵をとっているのである。死こそ苦難に満ちた航海の最後の目的地なのである⁽⁵⁾。人間が有限であることを忘れて、いろいろなことを願望することが不幸に陥る原因なのである。それゆえ、われわれは願望や欲望をできるだけ制限することが不幸を免れることになるのである。

ショーペンハウアーの幸福論に対して、アランは、「上機嫌療法」のもつ重要性を強調し、またヒルティは、『幸福論』(全3巻)のなかで、神を深く信仰し、有益な仕事に専心するとき、真の幸福感を味わうことができると述べている。ヒルティによれば、人間が真の教養人になるためには、根本的に三つのこと、利己主義(享楽欲)を克服すること、肉体と精神の諸能力を健全に発達させること、正しい哲学的・宗教的人生観をもつことが必要である。利己心は、すべての生物の自己保存の本能に基づくが、人生の目的とは対立するものである。真の教養は、必ずそれをもつ人の人柄全体に、また他人との交際ぶりに、その影響があらわれるもの

である。さらに教養に必要なものが勤労である。また金銭に対する正しい態度は、教養ある人の欠くことのできない資格である。ヒルティは、「幸福」の箇所でも、仕事は、人間の幸福のひとつの大きな要素であるとし、「仕事は、そのまま幸福であり、したがって、あらゆる仕事は必ず幸福感を伴う」ことを強調している。そしてゲーテが「わたしの生活は、苦勞と仕事よりほかの何ものでもなかった。わたしの 75 年の間に、本当に楽しかったのは 4 週間とはなかった」と言った言葉を引用して、75 年の間にわずかに 28 日の幸福であることに驚きを表明し、苦勞に満ちた生活を送った日雇人夫でさえ、こんな哀れな証言をしないであろうと述べている⁽⁶⁾。ヒルティのこの解釈には「時間の中身」に対する誤解があるように思われる。というのは、ミルが幸福の時間について「歓喜の幾瞬間」と述べているように、ゲーテは「濃縮された時間」⁽⁷⁾という意味で、28 日ということを述べたと推測されるからである。論理実証主義者であった M. シュリックは、『倫理学の諸問題』（1930）のなかで、「幸福にそなえよ」と警告し、つぎのように述べている。

「幸福は熱心に追求すればするほど消失するようにみえるということは、誰でも知っているか、または年をとるにつれて経験が教えるところである。幸福を追いかけることはできない。それを求めることはできない。なぜなら、それは遠くから認識することはできず、それがあるとき、はじめて突然姿を現すからである。幸福—それは人生におけるわずかな 15 分間である。そのとき世界は目に見えない状況との遭遇によって、一挙に完全になる。」⁽⁸⁾（安藤孝行訳）

シュリックの「幸福は人生におけるわずかな 15 分間」という言葉、すなわち、この 15 分間は、あまりにも短いと思われるかもしれない。しかし、それを「濃縮された時間」と考えれば、理解することが可能であろう。この言葉には、カントの「幸福を受けるのに値すること」の影響が強く見出される。従来、幸福論の多くは、主として内在的要因と外在的要因のうちの変更可能なものを対象にして、幸福の定義を試み、幸福への道を説いてきたように思われる。L. マルクーゼは、『幸福の哲学』のなかで「従来の幸福の定義はつねに、ささやかな無思慮の産物か大いなる信条表明かのいずれかだったのだ。各人それぞれが何が自分を幸福にしたかを告白した、というわけである」（藤川芳朗訳）と述べ、幸福という語は、「何世紀にもわたる理念と価値観とのはきだめになった」⁽⁹⁾ことを指摘している。またいろいろな幸福論を考察してみると、その多くは「著者はどのようにして幸福になったか」ということだけを語っており、「読者はどうしたら幸福になれるか」という問いにほとんど答えておらず、著者たちの望ましい人生観を説いているにすぎないことがわかる。今日、わが国では多くの人は、幸福の追求において、主として愛情や金銭の獲得などを安易に目指しており、そうしたものを獲得しようとすればするほど、幸福から遠ざかってしまうという現実、すなわち、「幸福の逆説」が顕著になってきているように思われる⁽¹⁰⁾。

それでは、以上の考察をふまえて、今日、私たちが幸福を探究しようとする場合、どのようなことに留意すべきなのだろうか。私たちが幸福を探究するとき、私たちは、まず最初に

ウォルフレンが分析していたように、日本社会の現実を冷静に検討し、政治に関心をもって、この国をもっとゆとりある社会に改革していくように努めることが必要であろう。またオルテガが指摘していたように、権利だけがあるとし、義務があるとは考えもしない「満足しきったお坊ちゃん」、すなわち、大衆に対しては、彼らの未熟さを自覚させるように努め、人間として成熟していくように、若いときから教育しなければならないだろう。私たちが自分の幸福を願望するとき、人間の有限性を自覚し、自己のエゴイズムを抑制しながら、極端な不幸に遭遇していないかぎり、誰もが幸福に到達できると確信して、自分自身を有徳な人間にするように努めるならば、日常生活のなかで幸福との遭遇を期待することが可能になるだろう。

ところで、幸福はどこにあるのだろうか。パスカルは、「幸福は、われわれの外にも、われわれの内にもない。それは神のうち、すなわち、われわれの外と内とにある」⁽¹¹⁾と述べている。またアンドレ・コント＝スポンヴィルは、幸福であるとは、「自分の欲するあらゆるものをもつことではなく、つまるところ自分の欲するものの主たる部分を、おそらくはもっと主要な部分をもつことなのでしょう」と述べ、「あなた自身幸福ですか」という問いに対して、「幸福であるかどうかは、そのときどきの問題です。いま現在は悪くはありません。……………私はおおよそのところ幸福である。ということは、つねに幸福だと言ってよいでしょう」⁽¹²⁾と答えている。さらにL. マルクーゼは、『幸福の哲学』の最後の箇所では、人間が手に入れることができるのは、瞬間的な、きわめて限定された至福であることを指摘した後で、つぎのように述べている。「人生には至福な瞬間がそここにちりばめられているのだ。庇護された生活のなかの幸福に意味を求めるのは無駄な努力である。人間はそのようなものに意味を見いだすことはできないのである。……………瞬間的な幸福、至福の小片なら十分にあるのだ。人間はもっとつつましくなることを学ばなければならない」⁽¹³⁾。

幸福とはなんであり、どこにあるかという問いに対しても、回答はさまざまであり、幸福がどこにあるかを断定することはできない。パスカルの見解はキリスト教徒の立場を示しているし、アンドレ・コント＝スポンヴィルの見解は、彼が自分の生活に満足していることを示している。だが、一般に人々が「幸福になりたい」と言うとき、生活での満足以上のものを切望している。その点では、マルクーゼの「至福な瞬間」という見解が適切であると言える。

わが国では、近年、身近にしかも自己改革なしに幸福を求めようとする傾向が強く見出される。そのような姿勢で幸福を求めても、幸福に到達することはできないだろう。他方、尊厳の感覚をもち、快楽の質の重要性に気づいている人は、つねに自分のもっている高級な能力を使うような生活態度を選びとるであろう。ミルは、人間が幸福を探求する際に二つのタイプがあることに気づき、「満足した愚者であるより、不満足なソクラテスであるほうがよい」と述べたのである。幸福とは、幸福論の著者たちが異口同音に述べているように、外的要因の一部を除けば、それを望む人が自らつくりあげるものである。幸福に到達することは、簡

単なことではない。幸福になるためには、人間は自分の才能と精神をみがき、さまざまな幸福論を手がかりにしながら、日常生活のなかで、よりよい社会の建設を目指して他の人々と協力しながら、幸福に値する人間になるように生きてゆくことが大切なのである。

注

- (1) パスカル、前田陽一・由木康訳『パンセ』世界の名著、中央公論社、226 頁。
- (2) ハイデガーの『存在と時間』が日本人の幸福論の分析にとって有効なことは、和辻哲郎の『風土』と九鬼周造の『いきの構造』が『存在と時間』の影響のもとに書かれたことから、明らかであろう。
- (3) ハイデガー、原佑・渡辺二郎訳『存在と時間』中央公論社、421 頁。
- (4) ショーペンハウアー、橋本文夫訳『幸福について』新潮文庫、165-166 頁。
- (5) ショーペンハウアー、西尾幹二訳『意志と表象としての世界』世界の名著、中央公論社、361-363 頁。
- (6) ヒルティ、草間平作・大和邦太郎訳『幸福論』（第一部）岩波文庫、222 頁、214 頁。
- (7) 「濃縮された時間」とは、ドストエフスキが処刑前の 5 分間に、いろいろなことを考えることができたという話から、時計の時間より濃縮された密度の濃い時間のことを意味する。加賀乙彦『ドストエフスキ』中公新書、24-27 頁。
- (8) シュリック、安藤孝行訳『倫理学の諸問題』法律文化社、214 頁。
- (9) L. マルクーゼ、藤川芳朗訳『幸福の哲学』白水社、23 頁、20 頁。
- (10) 巽孝之・宮坂敬造・坂上貴之・岡田光弘・坂本光編『幸福の逆説』慶應義塾大学出版会、2005 年。
- (11) パスカル、前田陽一・由木康訳『パンセ』中央公論社、251 頁。
- (12) アンドレ・コント＝スポンヴィル、木田元・小須田健・C. カンタン訳『幸福は絶望のうえに』紀伊國屋書店、33 頁、131-132 頁。
- (13) L. マルクーゼ、藤川芳朗訳『幸福の哲学』白水社、368 頁。

本論は、『イギリス哲学・思想事典』（研究社）で「幸福」という項目を担当したことが契機になってまとめられた。事典での要望がイギリスの哲学者を中心にするのであったことから、事典では、フランスやドイツの哲学者の幸福論を取りあげることができなかった。その点を補うために、この論文では、結語の箇所、パスカルやカントらの思想を取り扱うことになった。

参考文献

- ハイデガー、原佑・渡辺二郎訳『存在と時間』中央公論社、1974。
 渡辺二郎編『ハイデガー「存在と時間」入門』有斐閣、1980。
 アリストテレス、高田三郎訳『ニコマコス倫理学』上・下、岩波文庫、2005。
 G. E. R. ロイド、川田殖訳『アリストテレス』みすず書房、1973。
 ディオゲネス・ラエルティオス、加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝』下、岩波文庫、1994。
 セネカ、茂手木岩蔵訳『人生の短さについて』、岩波文庫、1995。

- セネカ, 大西英文訳「幸福な生について」, 『セネカ哲学全集 1』岩波書店, 2005。
- 永井義雄『ベンサム』講談社, 1982。
- ベンサム, 山下重一訳『道徳および立法の諸原理序説』中央公論社, 1979。
- J. S. ミル, 伊原吉之助訳『功利主義論』中央公論社, 1979。
- J. S. ミル, 山下重一訳『評注ミル自伝』御茶の水書房, 2003。
- アラン, 串田孫一・中村雄二郎訳『幸福論』白水社, 1990。
- B. ラッセル, 安藤貞雄訳『ラッセル幸福論』岩波文庫, 2005。
- オルテガ, 桑名一博訳『大衆の反逆』白水社, 1982。
- ウォルフレン, 篠原勝訳『人間を幸福にしない日本というシステム』毎日新聞社, 1994。
- 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 7』, 岩波書店, 2000。
- カント, 坂部恵・伊古田理訳「実践理性批判」, 『カント全集 7』, 岩波書店。
- ショーペンハウアー, 橋本文夫訳『幸福について』新潮文庫, 1981。
- ヒルティ, 草間平作・大和邦太郎訳『幸福論』(全3冊) 岩波文庫, 2005。
- シュリック, 安藤孝行訳『倫理学の諸問題』法律文化社, 1967。
- マルクーゼ, 藤川芳朗訳『幸福の哲学』白水社, 1997。
- パスカル, 前田陽一・由木康訳『パンセ』中央公論社, 1995。
- アンドレ・コント＝スポンヴィル, 木田元・小須田健・C. カンタン訳『幸福は絶望のうえに』紀伊國屋書店, 2004。

(2006 年 10 月 26 日 受理)