

<研究ノート>

自由と幸福

宮内 寿子

Liberty and Happiness

Hisako MIYAUCHI

本稿では、ミル『自由論』第3章「幸福の諸要素の一つとしての個性について」を検討する。ミルは幸福と自由の問題を、「個性」という視点から統合しようとする。この試みは成功しているのだろうか。幸福を、単なる欲望の充足としての快樂と定義する以外の定義が提出されたのだろうか。幸福を人生の目的として設定するにたる思想が提出されたのだろうか。

1. はじめに

バートランド・ラッセルは『幸福論』の中で、幸福な人たちの最も一般的な特徴として「熱意」をあげる。それは人間が持って生まれた資質の一部であり、外界への自然な興味を持ち続ける限り、人生は楽しい。ただし、自由を束縛されると人生への熱意を失うと言う。

文明社会に見られる熱意の喪失は、大部分、私たちの生き方にとって欠かすことのできない自由を制限されていることによる¹⁾。

どういうことか。それは文明人の行動の動機が間接的であることによる制約である。私たちの日常生活は、行動への衝動から起こるのではなく、その行動の最後の報酬に対する衝

動があるだけである。文明人は、生活のあらゆる瞬間に、衝動を制限する垣根に取り込まれているのである。こういう熱意への障害をどうやって乗り越えたらよいのか。ラッセルは「健康とありあまるほどのエネルギーが必要」だと言う。それと「運がよければ、それ自体面白いと思えるような仕事を持つことが必要である」と。

では、自由と幸福は本質的関係を持つのか。自由は幸福にとってなくてはならないものかどうか。その自由とはどのようなもので、幸福とどのような関係を持っているのだろうか。ミルは個性の完成を幸福の重要な要素と考えていた。そしてそのためには自由が必要条件であるとする。ここでは幸福（福祉）と個性の関係が問題になる。自由は幸福の本質的要素と言うより、条件になっている。回り道をするようだが、個性と幸福の関係を少し考察しておきたい。

2. 個性と幸福

ミルの『自由論』第3章のテーマは、「幸福の諸要素の一つとしての個性について」である。ここでミルは、他人に直接的に関わらない領域においては「個性が自己を主張するこ

とが望ましい」と言う。なぜならそれこそが「人間の幸福の主要なる構成要素の一つ」であり、かつ「個人と社会との進歩の最も重要な構成要素」だからである。しかしこのことへの一般人の無理解こそが、最大の困難である。そこでミルは、個性の自由な発展がどのような意味を持っているかを述べることになる。ミルは、「個人の自発性が固有の価値を持ち、それ自体のゆえに (on its own account) 何らかの尊敬に値するものである」という認識の欠如を嘆く。そしてドイツの著名な人文主義者 W・v・フンボルトの教説を引用する。曰く、あらゆる人間の目的は「能力と発展との個性 (the individuality of power and development)」であり、この目的のために「自由と状況の多様性 (freedom and variety of situations)」が必要である、と。フンボルトの教養主義における個性は、人格と関係を持つ。ミルの個性は人間の本質の多様性の主張であり、必ずしも人格的完成を目指すとは言い切れない。この点に関しては、項を改めて述べることにしたい。

さて個性については、三木清がその「幸福について」の中で述べている²⁾。三木の述べる個性は人格としての個性と言ってよいであろう。三木は昭和13年(1938年)7月に、雑誌『文学界』の「人生論ノート」に「個性と幸福」を執筆している。後にこのエッセイは「幸福について」という題で、単行本に収録された。日華事変が2年目を迎え、「海ゆかば」や「愛国行進曲」が盛んに歌われていた頃、「幸福を語ることに既に何か不道德のことであるかのように感じられた時代」である。国民としての義務と人間としての幸福への要求は相容れないもの、相反するものとして考えられなかった状況のもとで、三木は考察する。「今日の良心とは幸福への要求である。」「あらゆるものの名において人間的な幸福が抹殺されようとしている場合、幸福の要求ほど良心的なものがあるであろうか」と。

そして幸福は個性であり、人格であると言う。まず、幸福は個性であるとはどういうことか。

個性は多様の統一であるが、相矛盾する多様なものを統一して一つの形に形成するものが構想力にほかならない。感性からも知性からも考えられない個性は構想力から考えられねばならぬ。生と同じく幸福が想像であるということは、個性が幸福であることを意味している。

ここで生と幸福、個性は、想像(構想)力を媒介して同値されている。

また、幸福は人格であると言われる。「人格は地の子らの最高の幸福」(ゲーテ)ほど幸福についての完全な定義はないとも言われる。

人格は肉体であるとともに精神であり、活動であるとともに存在である。これは人格が形成されるものであることを示している。

そして現代人が幸福を考えないことが、逆説的に幸福が人格であることを示していると言われる。

今日ひとが幸福について考えないのは、人格の分裂の時代と呼ばれる現代の特徴に相応している。そしてこの事実は逆に幸福が人格であるという命題をいわば世界史的規模において証明するものである。

個性と幸福の関係は、三木の時代ならぬ現代においてもギクシャクしている。個性を欲求や欲望の充足と結びつけて考えるとき、それは個人的満足の問題として考えるわけで、必ずしも幸福論として考えているとは言えないであろう。また個性を独自性の確立、自己実現の問題と考える場合はどうか。ここでは、自由な決断や生存の一回性が主題となってきた、幸福とは人それぞれの問題であって、それには踏み込まないという形の扱いになる。逆に社会的・一般的・物質的幸福を追求するものは、個性の主張を無視して、そこで対象とされる人間は個別性を脱落させられ

がちである。功利主義の立場はそのような傾向を持つ。ミルはその修正を試みた。

もちろん、幸福形成のための物質的・外的条件を探ることは大切なことである。しかし私たちはそれだけでは幸福にはなれない。三木は幸福論において、全人格的な個性の発展を求めた。それは人格の完成という視点であり、アリストテレスの徳の完成とその実践としての幸福という考え方に連なるものがあると言えよう。幸福を倫理の最高目的と考え、行為の基準を幸福におく説を幸福主義という。その典型的な代表者がアリストテレスであり、近代哲学では功利主義がそれに当たる。まずアリストテレスの考え方を、自由との関連を明らかにする視点から捉えておきたい。

3. アリストテレスの幸福論

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』冒頭で、いかなる技術、研究、実践、選択も何らかの善（アガトン）を希求していると述べる。そしてすべての行いを蔽う目的、究極目的が存在するなら（それがなければ目的の系列は無限に遡って、その結果われわれの欲求は空虚で無意味なものとなる）、それは善であって、最高善（ト・アリストン）でなければならないとする。では、最上の善とは何か。人々の答えは一致する。すなわち幸福（エウダイモニア）＝よく生きている（エウ・ゼーン）＝よくやっていること（エウ・プラッテイン）である。なぜなら私たちが幸福を望むのは、常に幸福それ自身のためであるから。名誉、快楽、知など他の卓越性（アレテー）を望むのはそれら自身のゆえでもあるが、また幸福のためでもある。しかし幸福を、これらのもののために選ぶ人はいない。

アリストテレスの幸福論では、幸福であることとよく生きることは同じことであり、それが具体的に何かと言うときに差異が生じるとされる。富に関してはそれが何かに役立つ

もので最終的な目的にならない。そこで考察の候補は快楽、名誉、観想（テオリア）の三つとなり、それぞれを目的とした生活が、享樂的生活、政治的生活、観照的な生活である。しかしこの三区分に特徴的なことがある。これらの三区分別が、生活の必要から離れた自由な活動に関わるもののみを扱っている、という点である。ハンナ・アーレントは『人間の条件』の中で次のように言う。

アリストテレスの場合、人間が自由に選べる生活とは、自分が作り出した諸関係と生活の必要物にまったく関係なく自由に選ぶ生活のことであったが、彼はそれを三つに区別した。…(中略)…自由な三つの生活様式は、それらが「美しいもの」、すなわち必要でもなければ単に有益でさえないようなものに関連しているという点で共通している³⁾。

またアリストテレスは、快楽を現実活動に付随するものとした。快楽は優れた現実活動に付随するとき、その活動を完全なものとする。すべての快楽を認めたのではなく、幸福な人の活動を完全なものとするような快楽が人間の快楽である。優れた現実活動は卓越性（徳）であるが、それは一時的なものでなく、その善さ（徳）が身についている人の現実活動である。それゆえ幸福とはなんであるかを考えるとき、人間に特有の活動に注目せざるをえない。人間だけにあるものが魂の「ロゴス（ことわり）を持つ部分」を働かせた生である。この部分が一般に「理性」と呼ばれる働きである。それゆえ徳に基づいた生活がよき生であり、幸福である。さらに最高の幸福ということを使うなら、それは最高のよさ（徳）に基づいた活動であり、我々のうちの最も優れた部分の活動でなければならない。それはアリストテレスによればヌースに基づいた活動で、それこそが完全な幸福であり、それが観想（テオリア）という活動だと言われる。

ギリシア人にとってポリスの領域は自由

(freedom) の領域であり、アーレントは「この自由は、ギリシア人が至福 (eudaimonia) と名付けたものの不可欠の条件」⁴⁾ だったと言う。幸福は自由な活動力とかかわっているというのが、アリストテレスの考え方である。しかもこれは、freedom としての自由である。つまり公的領域における人間関係を作る自由な活動から、幸福は生じる。この活動の基本的条件が人間の多数性であり、(同格のものたちが構成する公的なものの形式を前提する) 他者の臨席のもとで卓越することを目指す。そしてこのような活動を可能にするポリスが生存できるのは、その市民の数が制限されるときである⁵⁾。

アリストテレスにとっての最高善とは幸福であり、それは人間を動物と区別する固有の機能に根ざした生活であった。すなわち「卓越性に即した魂の活動」を意味した。しかしこれはポリスという公的空間を前提にしたものであり、この秩序の崩壊は幸福の考え方も変えたのである。

4. ミルにおける自由と幸福

4.1 功利主義における幸福の定義

ミルは功利主義者として幸福を考えることから始め、後にそれを修正している。功利主義の考え方は、それまでのイギリス経験論の中に既に現われているが、それを一つの思想的立場に確立したのは、ジェレミー・ベンサムである。功利主義は快と苦を人間の根本的事実として、そこから人間のあらゆる領域に亘る原理を立ち上げる。ベンサムは次のように述べる。

自然は人類を苦痛と快楽⁶⁾という、二人の主権者の支配のもとにおいてきた。...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...⁷⁾。

すなわちベンサムは、人間の快楽と苦痛こそ根源的事実であると捉え、それを善悪の規準とする。つまりこの快楽を増大し苦痛を減らすことが善であり、快楽を減らし苦痛を増大することが悪なのである。そして快楽と幸福は同じものと見なされ、かつ苦痛は不幸と同じものである。それを踏まえて、<功利性の原理 the principle of utility> については次のように言われる。

その利益が問題になっている人々の幸福を増大あるいは促進するように見えるか、それとも減少あるいは対立するように見えるかによって、すべての行為を是認し、または否認する原理。

そしてこの功利性の原理が倫理原則となるための「最大多数の最大幸福」原理を付け加える。

統治の唯一の正しい、そして正当視することのできる目的は、最大多数の最大幸福であるという原理...(以下省略)...。(『道徳および立法の諸原理序説』(1789年刊)第1章への1822年著者注。)

ベンサムの考える道徳の内容自体は、古今の聖賢の説く道徳の徳目と大差ない。節制・他人に親切であること・他人に害を加えないこと、すなわち自分にしてほしいことを他人になせというゴールデンルールに他ならない。「功利性の命令は、もっと広範囲の、そして開明的な自愛の命令にほかならない」(第10章第4節)。彼の目的は、当時の社会的混乱の中で衰退しつつあったこれらの徳目をむしろ強めるために、それを確固不動の客観的法則のうえに再建することにあった。自然法の理論では、論者が直観によってこれが自然法だというものを基準にすることで恣意的かつ感情的なものとなる。共感の理論でも論者が感情的に是認するものが善となり否認するものが悪となって主観的である。ベンサム

は道徳を自然科学と同じように客観的法則の上に樹立することを目指し、全ての人間に共通に経験することができるもっとも単純な感覚、快樂および苦痛から出発しようとした。

しかし功利主義の理論はさまざまな問題を持っている。第1の問題点は、快樂計算の可能性である。ベンサムは快樂も苦痛も量的なものに還元できると考えた。しかし快樂という主観的なものをどのように計算するのか。

『道徳および立法の諸原理序説』第四章でベンサムは快樂と苦痛の価値をどのように考察するかについて、7つの基準をあげている。最初にあげられるのが個人的快樂において考察される場合の基準である。その強さ、

その持続性、その確実性、または不確実性、その遠近性。次に、快樂或いは苦痛の価値がそれを生み出す行為の傾向を評価する目的のために考察される場合は、その多産性 同種の快苦を伴う可能性、その純粋性 反対の種類の快苦を伴わない可能性。純粋に快（苦を伴わない）や苦（快を伴わない）の可能性。そして、一定数の人々について7つの条件に関し、快苦は大きくなったり小さくなる。最初の6つに関しては、上にあげたものと同じであるが、さらにもう一つ付け加えられる。その範囲 それによって影響を受ける人の数である。

それゆえ、社会の利益が影響を受けるある行為の、一般的な傾向の正確な計算方法は以下ようになる。最も直接に影響を受けると思われる利益を持つ特定の人から始め、次のことを考慮に入れてゆく。(1)最初に生み出されると思われるそれぞれの快樂の価値。(2)最初に生み出されると思われるそれぞれの苦痛の価値。(3)その後生み出される快樂の価値。最初の快樂の多産性と、最初の苦痛の不純性を構成。(4)その後生み出される苦痛の価値。最初の苦痛の多産性と最初の快樂の不純性を構成。(5)すべての快樂と、すべての苦痛を総計し、その差し引

きによって判断。快樂が多ければその個人の利益についてその行為に全体としてよい傾向を与える。その差し引きが苦痛の方に多ければ、全体として悪い傾向を与える。(6)その利益が関係をもっているように思われる人々の人数を計算に入れて、以上の過程を各人について繰り返す。

そして最後に、ベンサムはそれらの手続きが常に厳密に追及される訳ではないことに触れる。しかし、現実に取りられる手続きが、上の手続きに近づくほどそれは厳密になると述べる。現実的に快樂計算を企画したというより、その考え方を、快樂計算というのは、どのような考え方をするか、何を重視すべきかを述べていると考えられる。

第2の問題点は、快樂の質の差を無視していることである。確かにベンサムの考え方は、快樂に質の差を設定しないことになっている。ベンサムは『道徳および立法の諸原理序説』第十章第二節で次のように述べている。

快樂はそれ自体として善である。……それ自体として悪いものであるような、どんな種類の動機も存在しない。

そしてこれへの注に次のようにある。

ある人の動機が悪意であって、邪悪、嫉妬、残虐などと呼ばれるものであるにしても、その人の動機は、やはりある種の快樂である。すなわちそれは、自分の敵が苦痛を受けるのを見たり、また見ようと期待することを考えるときに感ずる快樂である。このようないまわしい快樂も、それ自体としては善である。……その快樂が続くかぎり、また悪い結果が到来するまでは……他のすべての快樂と同じように善なのである。

4.2 ミルによる修正

ではミルは幸福をどのように修正し、自由をどのように関連づけたか。まず、ミルの自由の定義を簡単に要約しておこう。ミルは

『自由論』で、意志の自由の問題ではなく、市民的・社会的自由の問題を扱っている。すなわち、個人の自発性としての自由は、社会の中で、何のためにどのような形でどこまで擁護されるべきかが問題とされている。ここからわかるように、そして著書の表題が、*On Liberty* であることからわかるように、ミルが問題にしたのは個人の領域確保、社会や政府からの解放としての自由の問題である。I・バーリンはミルの自由概念を「消極的自由」⁸⁾と表現した。ミルの自由概念が、端的に消極的自由すなわち干渉されない自由だけであったかどうかには問題が残るが、取りあえずは個性の展開する余地の確保を目指したとあってよいであろう。

次に幸福についてはどうであろうか。ベンサム功利主義の立場は、快楽に質の差を認めず「最大多数の最大幸福」こそ善であり、正義であると考えた。これに対しミルは、人生の目的が幸福であり、「最大多数の最大幸福」を善であり、正義であると認めるにやぶさかではないが、快楽の質的側面を強調し、精神的快楽を物質的快楽よりも上位においた⁹⁾。それが有名な「満足した豚であるより、不満足な人間であるほうがよく、満足した馬鹿であるより不満足なソクラテスであるほうがよい」(『功利主義論』第2章)である。ではその価値の高低はどのように判断されるのか。ミルは、その価値判断に関しては両方を経験した人の「主観的判断」により決まると言っている。

つまりある種の快楽はほかの快楽よりもいっそう望ましく、……。快楽の質の差とは何を意味するのか。量が多いということではなく、快楽そのものとしてほかの快楽より価値が大きいとされるのは何によるのか。……。二つの快楽のうち、両方を経験した人が全部またはほぼ全部、道徳的義務感と関係なく決然と選ぶほうが、より望ましい快楽である¹⁰⁾。ミルは功利主義の定義を踏まえつつ、幸福

を単なる満足(快)と区別する。しかしそれが主観的判断に委ねられていることに変わりはないのではないか。これに対しては、ミルが望ましい快楽としたものが能力の行使に関わる点にポイントがあると言われる。上の部分に続けてミルは次のように述べている。

両方を等しく知り、等しく感得享受できる人々が、自分のもっている高級な能力を使うような生活態度を断然選びとることは疑いない事実である¹¹⁾。

すなわちミルがここで述べていることは、スポーツ新聞を読むことと日経新聞を読むことのどちらに価値があるか、両方を読んでいる人間がその価値判断を下すというようなことではない。ジョン・グレイによれば「ミルは、十分に経験を積んできた鑑定家にとって、自律的な思考や、想像力や識別の能力を行使する活動のほうが、より好んで選ばれるだろうという見解に与している」¹²⁾と言われる。

もちろんそうは言っても、快楽の価値に高低をつけることは、あらゆる生き方に平等な地位を約束できなくする。そして、功利主義的理論から逸脱した完成主義的立場に立ってしまっているという批判は可能であろう。また、『自由論』の中でミルが個性の多様性を語る語り方とも矛盾するのではないか。これに対しては、グレイが以下のように反論する。完成主義的立場は程度問題である。つまりミル自身はより高次の道徳的価値を実現している人間を好んでいたとしても、「自由に関するミルの議論は、両方の種類の人にも影響力を持つように意図されている」。また個性の多様性という観点から考える場合、高次の快楽というミルの基準は多様性を否定しているだろうか。これについてもグレイは反論する。「ミルの高次の快楽の規準は、その快楽が自律的な思考と選択の過程を経て選ばれ、個人の本性の独特な要求を表現していることにあるから」¹³⁾と主張される。以下で、実際にミルが個性と幸福の関係について展開

する主張を検討しておきたい。

4.3 自発性と多様性

ミルは『自由論』の中で、「幸福の諸要素の一つとしての個性について」述べている。ミルによれば、個性の育成には、幸福の実現と社会の進歩という二つの目的がある。ミルの幸福は単なる欲望や欲求の満足ではない。社会的には最大多数の最大幸福（快の増大と苦の減少）であるが、個人としては個性の完成を幸福と考えていた。そして個性の完成としての幸福という視点に立てば、自由を抜きに幸福はありえないであろう。

ではなぜ個性の完成が幸福なのか。なぜなら、各人の個性の成長に比例して、彼は彼自身にとって一層価値あるものとなり、他人にも一層価値あるものとなりうるからである。つまりミルは人間の自発性を、人間の条件として重要なものと考えている。

個人の自発性が固有の価値をもち、あるいはそれ自体のゆえに何らかの尊敬に値するものである……¹⁴⁾

人間性は、模型に従って作り上げられ、あらかじめ指定された仕事を正確にやられる機械ではなくて、自らを生命体となしている内的諸力の傾向に従って、あらゆる方向に伸び拡がらねばならない樹木のようなものである¹⁵⁾。

そしてミルは各人の幸福はそれぞれ異なると捉え、それは人間の多様性に基づくと考えている。

人間は、一着の上着あるいは一足の靴を求めるときにおいてすら、己の寸法に合わせて作らせるか、あるいは倉庫全体の中から選び出さない限りは、己の身に合うものを手に入れることはできない。…(中略)…。また、人間というものは、その肉体的および精神的構造において、果たして足の形におけるよりも、もっと相互に似ているものであろうか？人々がただ趣味の点だけでさまざまに異なるとし

ても、それだけでもすべての人間を一つの型に嵌めようとしてはならないという理由としては充分である。…(中略)…。いかなる源泉から快楽を汲みとるかという点においても、苦痛に対する感受性の点においても、またさまざまな肉体的精神的動因によって与えられる影響の点においても、人と人との相違はこれほどまでに著しいものがあるのであるから…¹⁶⁾

そしてこれほどに多様な存在には、それに相応した多様な生活様式がなければ、人々は幸福になることはできないと主張する。そしてまたその方が全体としても得ることが多いと言う。

人類は、自分にとって幸福に思われるような生活を互いに許す方が、他の人々が幸福と感ぜずような生活を各人に強いるときよりも、得るところが一層多いのである¹⁷⁾。

普通の常識と経験をもっているなら、彼独自のやり方が最善である。その理由はその設計が最善のものだからではなく、それが彼独自のやり方だからである、と。そして自分のやり方でやることは、当人にとっても望ましいだけでなく、社会改善の視点から見ても最も確実なのだとも言う。すなわち、唯一確実な永続的な改革の源泉は自由である。なぜなら、自由によってこそ個人と同じ数の独立した改革の中心があり得るからである。それゆえ、自由を欲求せず必要ともしない人々に、他人に自由を利用することを許すことで得る報償を指摘する必要がある。すなわち、きわめて少数の独創的な能力がなければ人生は澱んだ水溜りとなる。新たに善きものを導きいれ、すでに存在している善きものの中の生命を維持するためにも、独創的な人物は必要である。

もちろん人一倍強い人間性を持つものに、他人の権利を侵害させないために必要な抑圧は、不可欠である。しかしこの抑圧は人間の成長という観点からしても、抑圧を十分に償

う。利己的要素の抑圧によって、天性の社会的な要素がよりよき成長を遂げることも可能になる。すなわち、抑圧された個人自身にとってさえ、十分それに見合うだけのものが与えられる。他人のために厳格な正義の規則を遵守させられることは、他人の幸福を自己の目的としようとする感情と能力を成長させる。しかし他人の幸福に影響しない事柄に関して、単に他人がそれを不快とするからといって加えられる抑制は、何ら価値あるものを成長させない。

この問題は、他人への迷惑をどう考えるかに関わる。従来批判は、他人に影響を与えない領域など存在しないゆえ、「他者危害原則」は無意味であると言う。しかしこれに対しては、J・C・リースが自己配慮の領域を、行為の影響が他人の利益を害さない領域と解釈している¹⁸⁾。この解釈に従えば、快・不快を規準に他人の「自己配慮の領域」を抑制することは、許されないことになるだろう。

また、より良きものを目指そうとする自由の精神と進歩・改革の精神とは必ずしも重ならないと言う。なぜなら改革の精神は、それを拒否する民衆にそれを強制しようとするかもしれないからである。ミルは自由の精神を改革の精神よりも重視する。これは功利主義の全体としての幸福の増進とぶつかり合う。なぜなら、欲望の充足（快）とその最大化を求める立場にとって、自由はあくまで手段であり、それは二次的なものである。欲望の充足における自由の位置は、場合によってはなくても良い。しかし個性の完成を求める場合、自由は第1条件となる。個性は自由な活動によって形成される。そしてミルにとっては、社会の進歩にとって個性は要の位置にある。

5. 自由・個性・幸福

幸福の要に個性を位置付けることで、ミル

はギリシア以来の幸福論を共有する。ミルは「個性は発達と同一のもの¹⁹⁾と語ることで、アリストテレスの幸福観に近づいている。しかしアリストテレスが人格の完成に幸福を見たとすれば、ミルは個性の「独自性」に幸福を見ている。だが自由を重視する点で、ミルの幸福観は、古典的功利主義よりもアリストテレスの幸福論に近い。なぜなら、アリストテレスの幸福は自由な活動に当てはまるものだからである。しかし功利主義では、幸福を快の増大と苦の減少と定義し、この自然主義的定義からは、幸福における人間の自由の領域の本質的必要性が抜けている。ミルの個性には、快と苦をコントロールする存在としての人間の自発性と、個人の複数性の視点が提示されていると言えよう。

また、ミルが高次な快楽を主張することで、功利主義の立場から逸脱して完成主義の立場に移行したという批判がある。しかし高次な快楽の内容は一つではないし、さらにそのまだ展開されていない可能性もある。むしろミルは快楽の内容の高低を強調したというより、個々人が独自の要求を表現することに意義を見ていたと考えられよう。確かに人間の快楽に共通要素は多い。しかし異なるものも多い。ミルはその多様な展開を通しての社会の進歩を見ていたと言える。

アリストテレスの時代と異なり、公的領域において卓越性を競う自由な活動としての幸福、というような視点は成り立たない。ミルは、独自性としての個性の展開を幸福であるとし、それを追求する自由こそが自由の名に値すると言う。

自由の名に値する唯一の自由は、われわれが他人の幸福を奪い取ろうとせず、また幸福を得ようとする他人の努力を阻害しようとしないう限り、われわれは自分自身の幸福を自分自身の方法において追求する自由である²⁰⁾。

ここでの自由は各人の幸福の構想とその実現のためのものである。卓越性を競う公的領域

の消えた時代に個人の自由な活動は、個人的なものに制限され、個性の展開として各自が幸福を追求する。それゆえそこで語られる自由は、あくまでも個人の自由な領域の確保、社会からの解放としての、個性を展開する条件としての自由から始まる。

すなわちミルは、幸福を人間の独自性の展開として、個性の追求におき、そのために自由を要求した。卓越性の追及は自由の領域に託されたのである。この自由の領域は、また、愚かさを容認する領域である。幸福に質の差を認めるミルの修正功利主義は、自由の領域を確保することで功利性の原理の破綻を回避しようとした。ミルにとって自由は、幸福の条件である。つまり人間が多様な存在（経験的事実）であり、自発性が固有の価値を持つなら、自由は幸福にとって重要な条件の一つである。しかし、幸福であるには自由が絶対必要であるとは言っていないし、自由でありさえすれば、幸福であるとも言っていない。

これは、アリストテレスが幸福を人間の必要性や有用性から切り離し、自由な活動領域に固有の在り方とその実践に見出したのとは、明らかに異なっている。アリストテレスにとって幸福は最高善であり、卓越性を目指す人間の成熟として人格の完成とその実践を意味した。しかしミルでは、人間の必要性や有用性（自由の必要性が相対的に低い）をも含めた上での個性の実現である。それだけにその展開のベクトルは四散している。

ミルは人間の多様性を人間にとってどのような条件と位置付けたのか。すなわち、人間にとって多様性は単なる経験的事実であるだけでなく、望ましい在り方として要請されるべきものなのだろうか。もちろん、幸福にとって自発性は欠くべからざるものであろう。欲望の充足とは自発性の満足とも言えるのだから。だが人間が画一化されていく時代の幸福において、各自が自己の生の構想を展

開する「自由」の必要性の余地は狭められてゆくだろう。「最大多数の最大幸福」のもと、自由は益々消滅の危機にさらされるだろう。幸福にとって自由は邪魔であるとばかりに。各人にとっての自由はより多くのより善い幸福へつながるといふ、ミルの予定調和的希望は覆されつつあるのではないか。人間の多様性と共通性の関係が論じられねばならない。そして真の幸福とは何かも。問いは残ったままである。

注

- 1) パートランド・ラッセル『幸福論』岩波文庫、187-188頁。
- 2) 三木清の幸福論考察に当たっては、尾田幸雄「五 三木清の幸福論」(山田孝雄編『世界の幸福論』大明堂、1979年)を参考にした。
- 3) ハンナ・アーレント『人間の条件』ちくま学芸文庫、26頁。
- 4) ハンナ・アーレント、同上書、52頁。
- 5) ハンナ・アーレント、同上書、第2章。
- 6) 苦痛という現象は、1895年にドイツの生理学者マクシミリアン・フォン・フライ(1852-1932)による<痛点>の発見とその結果の議論からかなり明らかになった。苦痛は二系統の器官の条件下にある。痛点の末端神経とそれより穏やかに進む伝達神経と間脳に位置する脳中枢。他の感覚器官の過度の刺激も苦痛を引き起こす。これに対し快樂という現象は独自の器官を持たない。しかし、ある感覚器官(味覚、臭覚、触覚)の適度の刺激から生まれる快い感覚はある。だが、苦痛の感覚ほど生理的ではない。あるいはより複合的な感覚の充足である。何かをうまいと言うとき、舌にとろける感じや歯ごたえ、喉の通り具合、腹にしみる感じ、眼で見た美しさなどさまざまな感覚を楽しんでいるのであって、それらの全体がうまさである。という意味で、より冷めた意識を前提としており、判断により近い。快樂は感覚ではなく、満足させられた強

い欲望についての意識と言われる。あるいはある欠如から生じた欲求の充足に伴う感情。「欲求のサイクルの最後から二番目の位相〔欠如 - 欲求 - 快 - 充足〕」(P・リクール)。何か快より求められると言うのは、想像力によって先取りされた快感が欲求の充足そのものと混同されている。

幸福とは主観的には、内的満足。自分の欲望の対象に到達できたという意識が与えられる満足からなる。日常語では快樂の優れた形と見なされているので、幸福が語られるとき念頭に浮かぶもの。客観的幸福とは、語源的には幸運と同義。目的と遂げた結果として生じる満足を考慮しない達成した目的そのもの。善そのもののようなもの。

- 7) J・ベンサム『道徳および立法の諸原理序説』(1789年)第1章、1。
- 8) I・バーリン「二つの自由概念」(『自由論』みすず書房、1971年)。
- 9) 厳密に言えば、功利主義でも精神的価値が物質的価値より優位にあることが語られる。しかしその評価は純粹に精神的価値の内容によるわけではない、とミルは指摘する。ミルは

『功利主義論』第2章「功利主義とはなにか」の中で次のように述べている。「功利主義的著作者たちが一般に、精神的な快樂を肉体的な快樂以上に尊重したのは、主として永續性、安全性、低費用性などの点。つまり、内的本性よりも外的利点。で精神的な快樂のほうが優れているから……」。

- 10) J・S・ミル『功利主義論』第2章(『世界の名著49』中央公論社、469頁)。
- 11) J・S・ミル、同上書、同頁。
- 12) ジョン・グレイ「ミルの幸福概念と個性の理論」(ジョン・グレイ / G.W. スミス『ミル『自由論』再読』木鐸社、2000年、123頁)。
- 13) ジョン・グレイ、同上書、125頁。
- 14) J・S・ミル、『自由論』岩波文庫、116頁。
- 15) J・S・ミル、同上書、120頁。
- 16) J・S・ミル、同上書、137頁。
- 17) J・S・ミル、同上書、30頁。
- 18) J・C・リース「ミル『自由論』再読」(ジョン・グレイ / G.W. スミス『ミル『自由論』再読』木鐸社、2000年、92頁)。
- 19) J・S・ミル、『自由論』岩波文庫、128頁。
- 20) J・S・ミル、同上書、30頁。