

The Normalization of Happiness and Private Deviations from It

Takuo Aoyama

Tatsuya Kashiwabata pointed out five features to characterize the happiness-unhappiness distinction (Kashiwabata 2011). In this paper, I consider the difference between the right-wrong distinction (i.e. moral good-evil distinction) and the happiness-unhappiness distinction with the aid of Kashiwabata's argument. Moreover, I clarify that moral realism has an effect upon the happiness-unhappiness dichotomy, such that the dichotomy is made similar to the right-wrong dichotomy. My conclusion is that there is the possibility of the 'wrong happiness' especially with respect to private deviations from the normalization of happiness.

幸福の規範化と、私的な逸脱

青山 拓 央

1 はじめに

哲学では一般に、あるものが認識と独立に存在するという考えを「实在論」と呼び、認識を経て初めて存在するという考えを「観念論」と呼びます¹。物体についての实在論はかなり常識的な考えに見えますが、美についての实在論はどうでしょうか。美が实在論的に存在するならば、だれも美しいと思っていない画が本当は美しいということがありえます。逆に、みな美しいと感じる画が本当は美しくないこともありえます。そのようなことが本当にありうるのかどうか。これは古くからの、そして今日も結論の出ていない哲学的問題です²。

¹ 本稿では、哲学研究者以外の読者も想定し、できる限り読みやすい文体を用いた。また本注の箇所のように、哲学では見慣れた用語についても、必要な範囲で簡単な解説を加えた。

² たとえばステッカー二〇一三（とくに第四章）、田邊二〇一三など。

道徳的な善悪について、同じ問題を考えてみましょう。だれも悪いと思っていない行為が本当は悪いということはあるでしょうか。ありえないとすれば、たとえば、今日から見れば差別的な過去のある行為も、その時点においてだれも悪いと思わなかったとしたら、悪くなかったことになるのでしょうか（では、それはいつから悪くなったのでしょうか）。

この問題を考えるため、次節ではいったん幸福と不幸という対概念についてのある分析を見ることにします。そしてその分析で現れた、「幸不幸」の対と異なる「正邪」の対の特徴をふまえて、上記の問題に立ち返ります。さらに論文の後半では、正邪についての实在論的観点が不幸の対に与える影響を確認し、「邪なる幸福」が成り立つ可能性を——とりわけ私的な「邪」に関して——考察します（これが本稿の最終的な狙いです）。なお、本稿では「善悪」の対を道徳的意味に限って用いるため、

それらは「正邪」と読み替えることが可能です。

2 主体相対性

論文「幸福の形式」(柏端二〇一一)の前半では、幸福と不幸にあてはまるとされる形式的特徴が挙げられています。「1」から「5」までの特徴のうち、まずは「2」までを見てみましょう(以下、頁番号の指示はすべて同論文のもの)。

「1」 幸せと不幸にはその主体とその対象がある。主体とは典型的には人であり、対象とは文的な形で表すことのできる何かである。

「1・1」 ある対象が幸せなことか不幸なことかは主体に相対的である。同一の対象が人によって幸せであったりなかったりする。(たとえば最後のケーキを兄が食べることは、兄にとつては幸福だが、弟にとつてはそうではない。)

「1・2」 ある主体の幸せや不幸は対象に相対的である。つまり人は、あることで幸福であると同時に、他のことで不幸であることができる。(最後のケーキを食べることで兄は幸福であるが、弟か

らの信頼を失う点では不幸である。)

「2」 幸せや不幸の対象は、典型的には、偶然的時間的(一時的)な何かである。あるいは、偶然的で時間的な何かと関わっている。トートロジーなどは誰にとつても幸せでも不幸でもないだろう。

(七二頁)

「1・1」と「1・2」は、「1」に関する補足の特徴です。「1・1」が主体相対性についての分析であるのに対し、「1・2」は対象相対性についての分析であると言えます。「2」に出てくる「トートロジー」とは論理的な表現であり(もともとの意味は「同語反復」)、「独身者は結婚していない」とか「Aであり、AならばBであるなら、Bである」のような、定義的・論理的な必然的真理を指します。こうした真理はまさに必然的ですから、あるときにたまたま成り立つような、時間的・偶然的な真理ではありません(とところで、もし「2」が正しいとして、さらに神が必然的な存在だとすると、神が存在することは幸せでも不幸でもないことになります³)。

³ この場合にも、必然的の神の世界に「私」がいることが偶然であるなら、その偶然についての幸不幸はありうる。そしてその幸不幸は、すでに存在している「私」の目には、神がいることの幸不幸として錯覚されることがあるだろう。

つづいて残りの特徴を見ましょう。

[3] 幸せや不幸は程度を許す。それゆえ順序づけが可能である。(最後のケーキを兄が食べることは、最後のアイスを兄が食べることよりも、弟にとつて不幸なことである。)

[4] あらゆる幸せと不幸が比較可能であるとはかぎらない。幸不幸の順序づけは完備的ではない。(最後のケーキと弟からの信頼のどちらがより多くの幸福を兄にもたらすかと言われると困るが、かといつてそれらは正確に等量の幸福を兄にもたすわけでもない。)

[5] 幸せや不幸は幸福感や不幸福感と同じではない。幸不幸は、主体の内在的な心的状態(快不快など)に還元されない。主体の内在的な心的状態(欲求など)に本質的に結びついているとさえ考える必要はない。(最後のケーキを兄が食べることは、たとえ弟がそれに気づかなかつたとしても、弟の不幸である。弟からの信頼を失うことは、たとえ兄がそのことに痛痒を感じなかつたとしても、兄にとつての不幸である。)

(七二—三頁)

同論著者は以上の特徴をもとに、「正邪」「好悪」などの対概念から「幸不幸」の対概念を区別できると述べています。正邪とは道徳的善悪のことですが、正邪は「1・1」を満たさない点で幸不幸と異なる、というのです(七三頁)。これはつまり、正邪は「ある人物にとつてそうである」といった主体相対性をもたないという主張です。

日本で善だと思われていることがイギリスではそう思われていないとか、佐藤さんが悪だと思っていることを藤井さんはそう思っていない、といった「思われていること」の相対性はもちろんありますが、ここで否定されているのはそのようなことではありません。ある対象がもし善(悪)であるならば、個々人がそれを善(悪)だと思ふか否かとは別に、それは善(悪)なのです(この見解については後で再考します)。さらに正邪の概念は、「3」も満たさないとされます。「道からは外れるか外れないかのいづれか」(七三頁)であり、さまざまな行為を道徳的に順序づけることはできないのです(刑罰の軽重と道徳的な順序とを混同すべきではないでしょう)。

他方、好悪(趣味や嗜好)にも「1」〜「1・3」はあてはまりますが、「5」は明確にはあてはまらないとされます(同頁)。自分でそれに気づかないような幸不

幸はありえても——たとえば騙されていることを知らない場合にも騙されていること自体は不幸でしょう⁴、自分でその好き嫌いに気づかないような好悪は、通常の合理的な人間には見出しがたいというわけです。

3 「善悪」の意味

同論文ではこのほかにも「1」～「5」を用いた多くの分析がなされ、不幸とは何かを知るうえで、それらは興味深いものです。しかし本節では、不幸よりもまず正邪についての同論文での分析——とりわけ正邪の概念が「1・1」を満たさないと分析——を手掛かりにして、第1節で述べた問題を考えていくことにします。不幸については最終節で、正邪との対比のもとで改めて考えることにしましょう。

仮に、人々が悪だと思ふことだけが悪であるなら（観念論的見解）、だれも悪いと思つていない行為が本当は悪い、などということはありえません。すると、今日の眼からは差別的に見える過去の行為も、その時点に

おいてだれも悪だと思わなかったなら、その時点では悪ではなかった、ということになりそうです。では、その行為はいつから悪になったのでしょうか。多くの人々が——いわば多数決的に——そのような行為を悪だと思うようになったときからでしょうか。あるいは、やはり公的に、その種の行為を違法とする法律などができたときからでしょうか。

ここには、悪であることと、悪だと思ふことと、悪を禁ずることとの入り組んだ関係があります。少なくとも社会制度的には、違法であることが明確な悪ですが、法こそが善悪の基準であるなら、違法とされるまではどんな行為も悪ではありません。しかし私たちは法を作るとき、その法によつてある行為がはじめて悪になった、と考えるのでしょうか。多くの人は、そうではなく、その行為は悪だからこそあの法が作られた、と考えるのではないのでしょうか。

では、法が作られるよりも前から悪である行為があったとして、その行為はどんな観点から悪だと言われているのでしょうか。一つは、その行為はそれ自体として、人々の思いとは独立に悪である、といった實在論的観点が挙げられます。もう一つ、多くの人々が悪だと思ふからこそ悪である、といった間主観的な（多くの主観の一致点

⁴ この例は、トマス・ネーゲルの論文「死」におけるもの (Zagzebski 1979 所収)。同論文は幸福や害についての分析哲学の古典であり、柏端論文にも本稿にも直接的な影響を与えている。

を採る) 観念論的観点を挙げることもできません。⁵⁾

実際には第三の選択肢として、人々ではなく私が悪だと思つてから悪であるといった、個々人にまで相対化された観念論的観点がありえますが、その場合の問題点は明らかです。それぞれの人が独立に自分の感覚で善悪を決めるなら、公共的な善悪の一致はきわめて困難になるでしょう。ある人が別の人に向つて「それは悪だ」と言つても、言われた方がそう思わないなら、水掛け論は避けられません。

とはいえ、はじめの二つの観点にもそれぞれ問題点があります。實在論的な観点においては、だれも悪いと思つていない行為が本当は悪いということがありえて、たとえば左足から靴を履く行為は實在論的にはきわめて悪い、ということさえ論理的にはありえます。しかし、たとえそんな悪(あるいは善)があつたとして、そんなものは私たちの実際の生活に何のかかわりがあるでしょうか。私たちは、私たちの公共的な善悪観のもとで生きていかざるをえないはずで

⁵⁾ ここでの場合分けは網羅的ではない。善悪についての反實在論は細分化されており、観念論に属さない種類の反實在論も存在する。しかしそうした細分化は本稿の趣旨にとくに影響しないため、ここでは實在論—観念論の簡明な二分のみを述べた。

他方、多くの人が悪だと思つてからこそ悪である、という間主観的な観念論にも問題点があります。「多くの人」と言いますが、それは具体的に、どれだけの人々を指すのでしょうか。少数の人々が差別的な扱いを受けている際に、残りの多数の人々がそれを悪だと思つていなければ、それは悪ではないのでしょうか。あるいは極端な例を挙げるなら、百人のうち一人が「善い」と言つてい

ることは残りの四九人にとつても善いのでしょうか。ここでは善悪の意味の問題が問われているので、多数決による決定事項を少数者もしぶしぶ受けいれるべきか、という話をしているわけではありません。そうではなく、多数決化された観念論においては、多数者が善いと思つてがまさに「善」ということの意味なので、少数者の思う善のほうが本当は善いということは、原理的にありえなくなるのです(それでも「本当は」と言うなら、實在論に近づくことになります)。

4 實在と規範

私たちは実際の生活において、善悪についての間主観的な観念論を、實在論と併用しているように見えます。善悪の具体的な判定は多数決的に進めざるをえず、少数

者の意見を取り入れる場合にも、その意見は、多数者も受け入れやすい一般の原理（たとえば基本的人権の擁護など）で補強されるのが普通です。しかし、以上の作業はあからさまな多数決のもとでは行なわれません。私たちはしばしば、まるで実在論的な善悪があるかのようについて、善悪を判定していきます。人数の力に屈したのではなく、まさにそれが善だから選んだのだ、というようにして。

多数者の意見を採用する場合にもこの傾向はありますが、少数者の意見を採用場合には、とくにそうすべき独自の理由があります。少数者の意見を、多数者も受け入れやすい一般の原理によって支持するとき、その一般の原理の善悪——たとえば人を虐げることとは一般的に悪である——は、当の少数者が多数者と対等の議決者であることを前提とした多数決のもとで判断されており、この前提自体についての多数決をとらせない、ことこそ少数者にとって肝心です。そして善悪の実在論的観点は、この場面においてとりわけ重要となるのです。

たとえば少数者が多数者に対し、「私たちも同じ人間なのだから私たちを虐げるべきではない」と訴えるとき、少数者にとつてもっとも重要なのは、多数者から見てその「私たち」が本当に同じ人間であるのかを多数者に決

定させないことです。その「私たち」もまた同じ人間であることは、多数決的に決められてはならないはずの、本^レ当^レの善——すなわち実在論的な善——として打ち出されます。それゆえ、たとえば少数者の抵抗運動が拡大して多数者が屈したような場合でさえ、力をもったから正義になったのではなく、正義であったから力をもった、と主張しうるのです。

善悪のこの実在論的な傾向は、善悪がまさに規範的な概念であることに由来しています。その場の空気によってたまたま定まった善ではなく、ある本^レ当^レの善を目指してすべての人は調和すべきである——偽ものの善を奉じている人は矯正されるべきである——と私たちはしばしば考えるのです（実際の法の取り決めが多数決になさ^レれていてさえ）。この「啓蒙」精神はときに異文化間の衝突を招いてきましたが、他方、どんな個々の集団においても秩序形成の核となるものです。とくに、大人が子どもを教育し、社会に溶け込ませる過程において。

善悪よりも規範性の弱い価値判断については、観念論に留まることもっと容易でしょう。たとえば芸術的な美醜や、味覚のよしあしなど。もちろんいかなる価値判断においても「啓蒙」精神の強い人々はいますし、コンクールなどの場面では芸術的美醜も規範化されがちです

が、しかし善悪に比べればやはり、好みや単純な多数決にゆだねられる機会は多いと言えます。

5 幸不幸の正邪化

次の問題を提起して、本稿を終えることにしましょう。だれであれ幸福についての持論を述べたなら、次のような反発は避けがたいものです。「あなたの考える幸福は、本当の幸福ではない」。しかし、本当の幸福とは何でしょうか。なぜ私たちは他者の幸福論に対して、そうした反発心を抱きやすいのでしょうか。幸福が完全に主体相対的なもので、個々人の価値観のみに支えられているなら、こうした反発はおこりえませんが。それぞれの人がそれぞれの観点から幸福について述べるだけのことです。

幸福論が反発を招く一つの理由は、幸福と人生とが直結しており、特定の幸福論を述べることが特定の生き方を規範化するからでしょう。語り手にその自覚がなくとも、特定の幸福観を称揚することが他の幸福観を否定するものとして、受け止められるからでしょう。たとえば、アリストテレス的な幸福観の称揚が、個々人の資質の開花よりも集団の和を重んじるような幸福観の否定として受け止められる、といった具合に。「本当の幸福」とい

う表現に見られる通り、ここには実在論的観点があり、その観点から幸不幸の対が正邪化される兆しがあります。

先述の柏端論文では、幸不幸の対概念が「1」を満たすとされました。この見解が正しくなるような「幸不幸」の意味は間違いないであろう。とくに「1・1」で述べられた幸不幸の主体相対性については、日常的な会話のなかで耳にすることも珍しくありません。しかし、一方で私たちは、主体相対性を拒むような幸不幸についても、日常的に語っています。いわば、正邪化の影を帯びた幸不幸についても、です。

このとき、それぞれの人がそれぞれの幸福を追うことは疑問視され、むしろ、ある種の幸福の追求は、偽の幸福の追求であると見なされます。「同一の対象が人によって幸せであったりなかったりする」ことが、ある種の事柄については否定されます。たとえば、「最後のケーキ

⁶ ただし日常的なその種の発言は、幸福を幸福感と混同したものであることも多く、それらは「5」の特徴と相容れない。「5」からも示唆されるように、柏端は幸福の主体相対性を観念論に結びつけてはいないし、同様に、正邪の主体への非相対性を実在論に直接結びつけてもいない。それゆえ本稿の第3節以降は、柏端論文と一定の距離をもった枠組のもとで読まれる必要がある。

を兄が食べることは、兄にとつては幸福だが、弟にとつてはそうではない」と言うのと同じようにして、「兄が弟をいじめめることは、兄にとつては幸福だが、弟にとつてはそうではない」とか、「兄が電話帳の暗記に一生を費やすことは、兄にとつては幸福だが、弟にとつてはそうではない」と言ったりすることはできなくなるのです（大多数の人がもつ、幸不幸についての正邪の基準に照らして）。

論理的には、これは奇妙だと言えます。幸不幸の概念と正邪の概念は異なるのですから、邪なる幸福や、正なる不幸も可能なはずだからです（事実そうしたものがある社会にはたくさんあるでしょう）。にもかかわらず、私たちはそのようなもの——とくに邪なる幸福——の存在をときに拒み、そして、善悪についての多数決が実在論化されたのと同じ道筋で、幸不幸についての多数決もまた実在論化されます。つまり、多数決であることが伏せられたかたちで、「本当の幸福」は提示されるのです。

ところで「邪なる幸福」という表現は、周囲の人々を犠牲にして現世的な利益を得ような人物を、まずは想像させるでしょう。道徳的悪としての「邪」の意味を、公共的・社会的な「邪」として理解することで、それは誤りではないですが、本節で述べようとしていることの

半面でしかありません。

邪なる幸福の実践は、いわゆる悪徳政治家や火宅の人のような（精神的外交者）によってだけでなく、私的な美と快に殉じた（精神的独居者）によつても為されます。たとえば宮崎駿監督の映画『風立ちぬ』の主人公がそうであり、彼の人生の一部が、零戦の開発というかたちで公共的にも「邪」となったのは、彼の人生全体の「邪」ととつて副次的なこと——むしろより純粋な「邪」を隠すもの——にすぎません⁷。

とはいえこの主人公の例も、私が伝えたいことを不十分にしかならされていないでしょう。なにしろ飛行機は、公共的に空を飛び、公共的に（戦争も含めて）役に立ちます。そして飛行機は、あの主人公にしか見ることでできない特別な美をもつているとしても、おそらくは、その劣化品としての公共的な美を併せもつています。

私が本当に出すべき例は、いつさいのこうした公共的な「益」と隔絶した例であるべきでしょう。しかし、まさにこの隔絶ゆえに、そのような例を出すことはできま

⁷ それゆえ、この映画のなかに戦争が表立って出てくることはなく、それは監督の卑怯さではなく正直さのゆえである。零戦開発はアニメーション映画開発と明らかに等価なものとして描かれているが、戦争や死者を表に出さないことで、両者の「邪」の等価性も際立つ。

せん。弟をいじめることや電話帳を暗記し続けることでさえ、実は多くの人々にとって、理解可能な「益」をもつたものにはすぎません（小説の『金閣寺』であれ『春琴抄』であれ）。

だれにも理解されることのない、その人だけの美と快に殉じた生活を私はいま描くべきなのですが、それがなぜ美や快だと分かるのかという疑問を含めて、これは為したい課題です。にもかかわらず、私はそのような人々が存在することを信じていますし、彼らのなかには、いっさいの公共的な「益」だけでなく、いっさいの公共的な「害」をもたらしことから隔絶した人々がいると信じます。つまり、まったくその人だけの人生を邪なものにする生き方において、その人だけの幸福に生きる人々が、です。

文献

- Nagel, T. 1979, *Mortal Questions*, Cambridge University Press. (邦訳)『コウモリであるとはどのようなことか』、永井均訳、勁草書房、一九八九。
- 柏端達也二〇一一、「幸福の形式」、『応用哲学を学ぶ人のために』、七二―八三頁、戸田山和久・出口康夫編、

世界思想社、二〇一一。

ステッカー・R 二〇一三、『分析美学入門』、森功次訳、

勁草書房。(原著) Stecker, R. 2010, *Aesthetics and the*

Philosophy of Art: introduction, 2nd edition, Rowman &

Littlefield Publishers.

田邊健太郎二〇一三、「美的実在論の現代的論点に関す

る一考察」ニック・ザングウィルの議論に焦点を当てて、『Core ethics』九号、一四一―一五〇頁、立

命館大学大学院先端総合学術研究所、二〇一三。