

〈論文〉

幸福について On Happiness

橋本 博
HASHIMOTO Hiroshi

幸福(仕合せ)の本質の問題は、誰もが納得する答えの出る問題ではないだろう。この小論は幸福に関する五つのアプローチを含んでいるが、それらを通じて幸福概念をできるだけ広い視野で明らかにしたい。第一のアプローチは古代ギリシャとローマの哲学・倫理学における幸福論を扱う。ここではストア派、ソクラテス、ソロン¹⁾の幸福理解がテーマである。第二のアプローチは現代日本の知識人たちの幸福理解の多様性を浮き彫りにする。第三番目に、個人的「体験」としての幸福を問題にする。ここではヘッセの幸福体験を取り上げる。また第四のアプローチではショーペンハウアーの幸福論を特徴づける。幸福そのものを理解することは困難ではあるが、これらのアプローチによって幸福を理解するための枠組みができるのではないかとと思われる。そして最後に幸福に対する「基本的態度」について述べたいと思う。

キーワード 幸福(仕合せ)、自然、自由、死、器量(徳、卓越性)、控え目

1. 幸福を願うこと、そして幸福とは何か

「仕合せに生活したいのは誰もみな望むところである。しかし人生を仕合せにするのが果たして何であるかを見定めんとすることには、誰もみな五里霧中の状態である」¹⁾。これはストア派の哲学者であるセネカ(Lucius Annaeus Seneca BC5/6~AD65)の『幸福な人生について』という著作の冒頭の言葉である。

仕合せ(幸福)を願う気持ちはどの人にとっても共通であり、いつの時代でもニュア

スの違いはあるものの、自然なものと理解されている。しかし「幸福とは何か」という問題に直面すると、これまで理解してきたさまざまな幸福感や幸福観が崩れてくる。経験的に理解してきた事柄の相対性が明らかとなる。病気になれば健康こそが幸福と思うのは人情である。貧しい生活をしていると自覚している人は豊かな暮らしを求めるであろう。他人からあまり評価されなかった人やもっと評価されたいと願う人は名誉を求めるであろう。楽しいことを経験したいにもかかわらず、それをあまり経験できなかった人は楽しいことを次々と求めるであろう。また才能を伸ばそうと思ってはいたが、その機会にあまり恵まれなかった人はあらゆる機会を通じて努力して自分の才能を伸ばそうとするであろう。しかしこのように求められた健康、富、楽しさ、才能の開発などがただちに幸福そのものであるかは疑わしい。健康であることは幸福の重要な構成要素であることは間違いない。不健康や病気は人間のあらゆる場面での活動を阻止するだろう。しかし、健康が幸福そのものだ、とは考えられない。というのも幸福は健康を前提とした「何か別のもの」と考えられるからである。健康の維持が幸福なのではなく、「健康だから何かができる、何か叶う」と言われる。

セネカの幸福理解にとっても健康、特に心の健康は重要なものである。彼は幸福に到達するための準備として三つの点に注意すべきだと考えている。その第一は「心が健全であり、それを保ち続けること」である。第二は「心が強く逞しく、また見事なまでに忍耐強く、困ったときの用意ができており、自分の身体にも身体に関することにも、注意を払うが、心配することはない」こと、としている。第三の点は「生活を構成するその他もろもろの事物についても細心であるが、何ごとにも驚嘆することはなく、運命の贈り物は活用せんとするが、その奴隷にはなろうとしない²⁾」ことである。

このような前提に立ってセネカは、「幸福な人生は、人生自体の自然に適合した生活である³⁾」と定義している。また「真の幸福は徳のなかに存している⁴⁾」とも主張する。この二種類の幸福理解は別々のもののように見えるが、ストア派のゼノン (Zenon BC336頃～BC262頃) はこれらを統一的に明らかにしている。「自然に従って」あるいは「自然に適合して」生きるということは、動物にとっては「衝動に従って導かれること」であるが、「さらにいっそう完全な(自然の)導きによって、理性的な存在者(人間たち)に理性(ロゴス)が付与される段階に至ると、それらの者にとっては、『理性に従って正しく生きること』が『自然に従う』ということになる⁵⁾」。人間が従うべき自然とは人間の理性的自然(本性)なのである。またこのような理性的自然は、「われわれを導いて徳へ向かわせる⁶⁾」と考え

られている。そして徳とは「(自然あるいは理性と)一致和合している(魂の)状態」⁷⁾と理解されている。それゆえ「徳に従って生きること」と「自然と一致和合して(ホモロゲーメノース)生きること」⁸⁾とは同じ意味である。だからゼノンにとって幸福は「徳のなかにある」⁹⁾と言ってもよいし、理性的自然(本性)に従った、あるいはそれに適合した生活のなかにある、とすることもできる。

ストア派のゼノンにとってもセネカにとっても、幸福は人間の感性的自然との関係において生じるものではなく、理性的自然および徳において生じるものなのである。セネカはソクラテスを尊敬し、彼に共感を持っているが、ソクラテスが牢獄から、「彼が入獄によってそこを清め、どの元老院よりも名誉ある所にした牢獄から」叫んでいる有様を次のように表現している。「これは何という気違い沙汰であろうか、これは神々にも人間にも敵対する何という根性であろうか、もろもろの徳をののしり、悪意に満ちた言葉で神聖なものを汚すとは。……わたしの徳は、攻撃に使われた材料そのものによって、かえって光を発することになった。というのは、わたしの徳は都合のいいことに、人前に連れ出されて吟味される結果になったからである。また徳がどんなに偉大なものかを最も良く知る者は、徳の力を苦しめたうえで、その偉力を実感するに至った人たちだからである」¹⁰⁾。

ソクラテスは、彼の使命感に基づいて、よく青年たちとさまざまな徳について議論したが、そのことが青年たちに害を与え、また神々を冒瀆したという二つの罪により死刑判決を受け、牢獄に入ったのであった。セネカは、ソクラテスの功績は入獄しても何ら変わることなく、かえって逆にその真価を発揮させることになった、と彼に高い評価を与え称賛している。

ではソクラテスは幸福をどのように考えていたのか。ソクラテスが常々言っていたことは、裁判における自己弁明の場面でも強調されている。「……わたしの息のつづくかぎり、わたしにそれができるかぎり、決して知を愛し求めること(哲学)を止めないだろう。わたしは諸君に勧告し、いつ誰に会っても、諸君に指摘することをやめないだろう。そしてその時のわたしの言葉は、いつもの言葉と変りはしない。世にもすぐれた人よ、アテナイという、知力においても武力においても、最も評判の高い、偉大なポリス(市民国家)の一員でありながら、ただ金銭を、できるだけ多く自分のものにしたいというようなことに気をつけて、恥ずかしくはないのか。評判や地位のことは気にしても、思慮と真実には気をつかわず、たましい(いのちそのもの)を、できるだけすぐれたよいものにするように、心を用いることもしないというのは」¹¹⁾。ソクラテスはこのように述べ、彼の使命

は、知を愛し求めることにあるということ、またそのためにあらゆる哲学的対話を通じて「思慮と真実」を常に配慮すべきであること、そして「魂をよいものにする」ために努力すべきであることを明らかにしている。

ソクラテスが根本的に主張していることは『クリトン』のなかで端的に表現されている。「大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、よく生きるということなのだ」。またソクラテスは「よく生きるということ」を「美しく」生きることと同一視している¹²⁾。善にして美なるものは彼にとって分離したものではなく一体的なものと考えられている。『饗宴』のなかでソクラテスはディオティマに次のように問いかけられる。「ところで、よきものと美しいものを手に入れている者を、あなたは幸福であるとは言いませんか」。この問いに対してソクラテスは「もちろん言います」¹³⁾と肯定する。この問答には善美なるものと幸福とが深く結びついているという理解がある。すると先ほどの「よく生きるということ」は同時に「幸福であること」を意味することになる。

ソクラテスにとって幸福は「よく生きるということ」である。しかしこれはソクラテスの使命である哲学的対話の出発点である。知を愛し求めるためにソクラテスはこの哲学的問答法を生涯実践し続けたのである。ソクラテスにとっての根本的価値、つまり「よく生きるということ」は、それに従ってすべての問いが発せられる根源なのである。

では「よく生きた」ということは古代ギリシャにおいてどう理解されていたのか。七賢人の一人とされているソロン(Solon BC639頃～559頃)とサルデイスにいたリュディア王クロイソス(Kroisos BC595頃～BC547頃)とのやりとりをヘロドトスは『歴史』のなかで次のように叙述している。クロイソス王は王宮にやってきたソロンにまず「豪華な財宝をことごとく」見せたあとで、「そなたは誰かこの世界で一番仕合せな人間に遭われたか」と尋ねる。王はもちろん「自分が世界中で最も仕合せな人間」と思っていたのである。しかしソロンの答えは王の意向に反し、まったく意外なものであった。一番仕合せな人間はアテナイのテロスであった。その理由をソロンは次のように説明している。テロスは子や孫に恵まれ裕福な生活を送っていたが、アテナイが隣国と戦った時「味方の救援に赴き、敵を敗走せしめた後、見事な戦死を遂げた」。そのため「アテナイは国費をもって彼をその戦没の地に埋葬し、大いにその名誉を顕彰した」¹⁴⁾のである。これを聞いて苛立ったクロイソス王は、二番目に仕合せな者は誰か、と問うが、ソロンの返答は再度意外なものであった。二番目に仕合せな者はアルゴスのクレオビスとビトンの兄弟であった。彼らは「生活にも不自由せず、その上体力に大層恵まれて」いたし、体育競技に優勝したこともあった。

彼らは、アルゴスでヘラ女神の祭礼があった時、彼らの母親を牛車でその祭礼のある地まで連れていこうとしたが、丁度その折には牛が畑に出ていて時間に間に合わなかった。そこで二人の若者は牛の代わりに牛車を曳いて走り、その地まで行ったのだが「祭礼に集まった群衆の環視の中でこの仕事を成し終えた兄弟は実に見事な大往生を遂げた」のである。アルゴス人たちはこの二人の行いを讃え、祝福し、母親は息子たちに「人間として得られる最善のものを与えたまえ、と女神に祈った」のである。しかし「この祈りの後、犠牲と饗宴の行事があり、若者は社の中で眠った」のだが、再び起き上がることはなかった。「アルゴス人は二人を世にも優れた人物だとしてその立像を作らせ、デルポイへ奉納」¹⁵⁾したのである。

自分が一番仕合せな者だと思ひ込み、苛立つクロイソス王にソロンは幸福の評価について次のように説明している。「私は神と申すものが嫉み深く、人間を困らすことのお好きなのをよく承知しています。……さればクロイソス王よ、人間の生涯はすべてこれ偶然なのでございます。……しかしながら今お訊ねのことについては、あなたが結構な御生涯を終えられたことを承知いたすまでは、私としてはまだ何も申し上げられません」。このように述べたソロンは幸福を評価する最後の根拠を示す。「人間死ぬまでは、幸運な人とは呼んでも幸福な人と申すのは差控えねばなりません」。つまり「……できるだけ事欠くものが少なくて過すことができ、その上結構な死に方のできた人、王よ、さような人こそ幸福の名をもって呼ばれてしかるべき人間と私は考えるのでございます」¹⁶⁾。

ソロンのこの説明に対しまったく理解を示さなかったクロイソス王は、彼をただちにサルディスから立ち去らせたのである。しかしヘロドトスの伝える後日譚によれば、クロイソス王はペルシャとの戦争に敗れ、火刑に処せられる場面で、ソロンの言ったことの実を悟ることになる¹⁷⁾。

さてソロンは幸福な者の基準を死、そして「結構な死に方」に置いている。人生の最後になってみないと幸福かどうかは分からないということだし、またよい死に方をしなければならぬということである。テロスは祖国のために死んだのだし、二人の兄弟は母親のために亡くなった。「よく生きた」ということができるのは、彼らが自分たちの幸福を求めて生きたからではない。彼らに共通していることは、愛する他者のために生きたということなのである。現代でも、またいつの時代でも、自分のことはさておき、他者のために自分の人生を捧げる人々がいるだろう。その人々の幸福を考える時に、死んでからではないと分からないとはどういうことなのか。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』のなかでソロンの考え方に批判を加えている。彼は次のように問う。「では、いきているかぎりには、およそいかなる人間をも幸福なものと呼んではならず、われわれはソロンの言葉どおりに、『その終焉を見とどけねばならない』のであろうか」。アリストテレスの批判は「死」という境界を問題にしているのであって、ソロンの言う「結構な死に方」のことには触れていない。だからアリストテレスは次のように続けている。「かりにこの言葉を認めなければならないとすれば、人間は、死んだその時はじめて、幸福なものであるというのだろうか。いや、それこそまったく奇妙なことではなからうか¹⁸⁾。つまりアリストテレスは生きている時の幸福を考えるべきだと主張している。人間にとっては「かれが幸福である時に、その現にあることがかれについて真と認められないのは、なんとも奇妙なことではなからうか」とソロンの考えをさらに批判している。もちろんアリストテレスは「生きているひとびとをその蒙りうる転変のゆえに幸福なひとびとと呼ぼうと欲しないということ¹⁹⁾」を理解している。しかし彼は初めから自分の立場に立ってソロンを批判している。彼の立場は、「幸福を決定するのは器量によって生まれる活動²⁰⁾」だ、というものである。器量(徳、卓越性)とはアリストテレスにとってよく生きることがするための根拠となる性質(性向)である。彼は人間の器量を次のように定義している。「それは、それにもとづいてひとが善い人間になり、またそれにもとづいてひとが自分の働きを良いものとして発揮するような、そういう性向のことである²¹⁾」。器量(徳)と活動という二つの要素によって現に生きている人間の幸福を判定しようとするのがアリストテレスの基本姿勢なのである。しかし彼のソロン批判は形式的に理解される「死」だけを問題にしているのであって、ソロンが死という言葉で指摘しようとしたものを顧慮していない。ソロンは単なる死を語ったのではなく、「できるだけ事欠くものが少なくて過すことができ、その上結構な死に方のできた人」の死について語っていたのである。

ソロンの考えは、死は人生の全体を表している、という英知に基づいているのかもしれない。しかし人生の全体といっても、行為のすべてについて評価することは、われわれを超越するものを除けば、本人にも他人にも不可能である。それゆえこの「全体」ということは、何か突出して生じた出来事のなかに象徴的に表現されるもの、と言ったほうが適切かもしれない。実際にテロスにしても二人の兄弟にしても、人生の最後に彼らしい行為が突出した形で生じたのであった。だからソロンの言う「結構な死に方」はその人の卓越した能力が極端な形で現れた死に方と理解することもできるだろう。しかし現実には、われわれの経験する幸福や、願望する幸福においてはそれほど突出した形で人生の全体が象

徹的に表現されることは少ないだろう。われわれは時々ある種の才能の発揮とか、特別な努力のなかに幸福の一部を期待するのであるが、実はその後いつ不幸となるかを心配せずにはいられない。われわれはいつもこのような幸不幸のイメージの揺れ動きのなかにいる。そんな覚束ないわれわれの日常の態度から見れば、死を境にして幸福を判定するというソロンの考えはわれわれの度量を遥かに越えるものと言わざるを得ない。しかしそれはまったく理解できないわけでもないだろう。というのもわれわれ自身も、他人の死を経験して、「よい死に方をした」とか、「この人の人生は全体として仕合せだった」などと言うからである。ソロンほど明確に、死を境にして幸福を判定していないにしても、またそのつどの限られた幸福はそのときにしか意味を持っていないにもかかわらず、幸福を永続的な価値へと高めるものは「何か別のもの」ではないかという予感と漠然とした知をわれわれは持っているのではないだろうか。

古代のギリシャ人たちは、ソロンが考えていた以上に、永遠に続く幸福というイメージを持っていたようである。『ゴルギアス』のなかでソクラテスは次のように語っている。それは、クロノスの治世の時の掟についての話である。「……その掟によると、人間たちの中でその一生を正しく敬虔に過した者は、死後は幸福者の島に移り住み、そこにおいてもろの災厄から離れた、全き幸福のうちに日を送ることになるが、これに反して、不正で神々をないがしろにする一生を送った者は、償いと裁きの牢獄—それはつまりタルタロス（奈落）と呼ばれているところなのだが—そこへ行かねばならぬというのである」²²⁾。「幸福者の島」はあの世のことであり、ソロンの知恵を遥かに超えるものと言うべきであろう。現実の生を超える「未来社会」において考えられる「幸福者の島」はすでに宗教の次元に属するものである。だから田中美知太郎の次のような指摘は納得のいくものである。「……わたしたちは、その未来社会に生きることはできないのであり、限られた生命をそのずっと前に終わらなければならないのである。そしてその最後の日が幸福であるか、不幸であるかは全くわからないのである。その日われわれもまたクロイソスと同じように、ソロンの言葉を思い出さなければならない」²³⁾。

ソロンの言葉は、クロイソス王の無思慮で傲慢な態度に対する戒めであったかもしれない。またそれは、当時の市民の常識を反映するものであったかもしれない。あるいはまたその言葉について他の解釈が生じる余地があるかもしれない。しかし彼の言葉は、幸福を願う人間の勝手な思い込みに対する警告として時代を問わず通用するのではないだろうか。

II. 現代日本人の幸福観

われわれは古代の人々の考え方に近づき過ぎたかもしれない。次に検討する幸福観は現代の日本人のものである。『新幸福論』は、現代日本の123人の知識人、著名人の幸福観を含んでいる。そのなかから私に関心を持っているもの、あるいは教えられるものを中心に紹介し、吟味したい。この書の随想のほとんどは、自らの直接的経験や間接的経験を踏まえ、それらを熟成させて表現したもののように思われる。

中野孝次氏は幸福を、「現在の生の直覚」と捉えている。彼は「欲望をいくら充足させてもそこに本当の心の充実、安心、幸福は絶対に来ないのだ」(p14)という、人生経験を踏まえた確信のもとに、幸福を次のように理解している。「死を自覚し、死をすぐそこに控えて、今ここに自分が生きていることを掴むこと、それが幸福なのだ」(p14)。つまり「真のよろこび、真のいきがい、真の幸福を得ようと願うなら、死を手放してはならない。死あつての生である」(p16)と言う。この考えは、なにか仏教的悟りに似たものである。死に脅えるのではなく、いわばそれを鏡として捉えることによって現在の生を力強く生き抜くことを表現しているように思われる。

詩人の加島祥造氏は、「幸福よりも自由を優先させる」(p20)ことを人生の根本的態度とし、60歳半ばから伊那谷に住んでいるが、「自然と共振する自分」(p22)に気づきながら幸福を次のように理解している。「命いっぱい生きることが喜びであり、喜びは幸福感につながる」(p20)。

また小平桂一氏は、「1980年頃から20年間、日本がハワイに建設した『すばる』大望遠鏡計画の推進に携わった」そうだが、その時の苦労、そしてまた戦後の混乱期のさまざまな苦しみの経験に基づいて、「自分のしたかったことをやり終えた『心の自由』が喜びとして残るのではないだろうか」(p57)と述懐している。またわれわれの人生で通常追求される権力、財力、名誉、自由のうちで、最後に残るのは自由だと考えている。そして幸福は「自由」を「手に入れることにあるようだ」(p57)という結論に達している。

さらに米沢富美子氏は、『老子』第33章の「知足者富」という思想に基づき、「何をもって足るとするかは、見極めの困難な永遠の課題」としながらも、「物欲や名誉心や社会的拘束から心が解き放たれた状態こそが、『幸福』と呼ばれるものではなからうか」(p172)と総括している。つまりさまざまな欲望からの解放としての自由こそが幸福だと理解している。

この考え方は、ひろさちや氏の菩薩の幸福という仏教的幸福観にも通じるものだ。「自己

が所有する物で満足できない者」としての餓鬼とは異なり、菩薩とは「自分の持っている物で満足できる人間」である。ひろさちや氏は、「真に幸福になるためには、菩薩になることだ」(p82)と主張している。言い換えれば、菩薩の幸福とは「自由人の幸福であり、奴隷は幸福になれない」のである。「精神的に自由人であること」(p83)が幸福を形成する大きな構成要素だとしている。

以上4人の随想では、自由が軸となって幸福が理解されている。奴隷から後に自由人となった、ストア派のエピクテトス (Epictetus AD60頃～138頃)も同様の考えを持っている。彼は『人生談義』第4巻第1章で自由論を展開している。自由は、彼にとって単なる善であるに留まらず、「最大の善」であり、また「何か大切な、気高い、価値あるもの」である。さらに「自由とは何か自主的なものであり、自律的なものである」。また奴隷は主人から解放されることにより自由となる。しかしその自由は真の自由からは程遠いと言わなければならない。というのも「われわれは事物という主人を持っている」¹⁾からである。それゆえ真の自由を手に入れるためには、事物から解放されなければならないのである。

自由は幸福の前提である。というのも、事物に支配された欲望からの解放なしには幸福を手にすることはできない、と予想されるからである。自由の価値は幸福にのみ振り分けられるものではないであろうが、幸福にとっては貴重な価値なのである。

森本哲郎氏は「努力そのものが幸福だ」と考えている。この努力は「幸福を求めるための努力」(p59)ではない。つまり彼は、幸福を意識しないで努力すべきだと主張する。その考えの根底には、「徒勞であろうと、人生は努力するためにある」(p60)という直観がある。彼はイソップの寓話(42、「農夫と息子たち」)を引用し、自分の考え方の妥当性を強調している。この寓話の末尾は次の言葉でまとめられている。「人間にとって、苦勞こそが宝物だと、この話は説き明かしている」²⁾。ふつうわれわれの努力には必ず目標がある。また目標があるからこそ努力することができる。そしてそれを達成した時にある種の幸福感が生じる。さらにこのような達成感の積み重ねから幸福観が生じる、と考えられるだろう。しかし努力しないだろう、というのが森本氏の直観である。これは一種のポジティブな諦念かもしれない。

柳田邦男氏は著名なノンフィクション作家であるが、自分の「息子を喪った時でも、自分の境遇を不幸だと思ったことは一度もなかった」と述べ、過去の辛い経験を幸不幸とは別の次元で、心の奥深く理解しているようだ。彼にとって重要なことは内的経験の豊かさである。それは次のように表現されている。「私の心には自分の境遇を幸福か不幸かという

次元で色分けする観念も意識もない。あるのは、内面の成熟か未熟かという意識だ。そして、内面において様々な未成熟な部分があっても、あせることなく、人生の終点に到達する頃に、少しでも成熟度を増していればよしとしよう」(p34)。柳田氏の言う「内面の成熟」をわれわれは幸福と呼んでもよいかもしれない。というのも、内面の成熟は豊かな経験、多方面にわたる知識、そして的確な判断力を必要とするからであり、このような精神的充実が幸福の名に値すると思われるからである。しかし彼にとって、幸福と「内面の成熟」はあくまで別のものなのである。われわれは、彼の考え方に自分自身に対する厳しい態度を窺い知ることができる。

立川昭二氏は、「ほんとうの幸福感は老年のものかもしれない」と述べている。その幸福感は、「人生にたいする充足感」に裏打ちされたものだ。そしてこの充足感とは、「自分の魂にとって最後の絶対のものを見つけ出会うこと」を意味している。彼は、『論語』巻第二、里仁第四一八の「朝に道をきかば、夕べに死すとも可なり」を引用し、「最後の絶対のもの」とは、この「道」のことだと説明している。この「道」を体得すれば、「いつ死んでもよい」という「人生にたいする充足感」(p91)が生じる。これが立川氏にとっての幸福である。

立川氏の言う充足感とは、「老年になってはじめて得られる」(p91)とされるが、これに対し藤本義一氏の言う「充実した時間」としての幸福は、どの世代にも当て嵌まるものであろう。彼は、自分が体験した幸福について次のように述懐している。「最高の“幸福”を味わうのは、自分の書いた科白を、かつてスクリーンで見た俳優の口から発せられる撮影所内で行われる初号試写といわれる会場だった。二十五歳の時にこの醍醐味に酔った。もう過去の時間も収入も全く関係のない自分自身が充実した時間が“幸福”そのものだった」(p173)。しかしこの充実した時間は、自分一人の力によって現れたものではない、と藤本氏は強調する。「自分一人でなにをやったとしても、所詮は自己満足に過ぎず、それは幸福感とか幸福度には程遠いと思う」と述べ、「統合された力が一点に集まって出来た時に一番幸福に酔い痴れる」(p174)としている。彼にとって、幸福は他者との絶妙な協力によって初めて生じるものなのである。われわれはふつう幸福を考える時に、自分一人の問題だと思ひ込み、孤独の殻のなかでそれを求めることが多いと思われる。しかし藤本氏の視点は、他者の存在と役割を指摘しているので、幸福論に、開かれた次元の可能性を加えることになろう。独り善がりの幸福ではなく、共有される幸福の意味は多大なものであるにちがいない。

作家である木崎さと子氏は、「不安感が絶対的に解消される境地があるはずだ」と思い、

それへの「激しい希求にとりつかれ」(p222) ていた時期があった。また他方では、平凡な日常生活のなかの「ささやかな喜び」を幸福と見なすこともあった、と述べている。この二つの要素を一つのものとするのが木崎氏の課題なのであった。そして彼女は「この希求された境地と日常の些事を一致させて生きている」人たちと運よく出会うことができた。彼らに共通していることは、「自他の区別のない透明な愛」のなかにいる、ということである。木崎氏はその出会いのお陰で次のような確信を持つに至った。彼女はそのことを、「最も言い表し難い感じ」としながらも、次のように述べている。それは、「すべてに神の愛の眼差しが注がれている」という信仰が「比較を絶した幸福」(p223) だというものだ。この確信を支えるものは「透明な愛」であろう。

木崎氏のこのような体験と確信は、キルケゴールの次のような言葉を想起させる。彼は「絶望」を考察した『死にいたる病』のなかで次のように言明する。「信仰とは、自己が、自己自身であり、また自己自身であろうと欲するにあたって、神の内に透明に基礎をおいている、ということである」³⁾。そして彼にとって、絶望からの解放は「自己自身を透明に神のうちに基礎づける場合にのみ」⁴⁾ 可能になると考えられている。

またヤスパースは『哲学入門』のなかで、彼の「包括者」の思想を説明しているが、そこでも「透明」は重要な意味を持つ言葉である。この思想は、「私たちにとって存在する存在者の現象の無限の可能性を開き、また同時に、あらゆる存在者を透明ならしめるものがあります。それは現象のうちに、本来的に存在するものを聴く能力を私たちの心の中でめざますことによって、私たちが有する対象性の意味を変革さすものであります」⁵⁾ と彼は述べている。

木崎氏の言う「透明な愛」は、絶望を克服し、本来的なものに回帰する機会を与えてくれるように思われる。

詩人の宗左近氏は木崎氏の心境に似たものを「祈り」(2000年8月15日作) という詩のなかで表現している (p215)。

人の生みうる^{ただひと}唯一つの光 それは 夢
人の生みうる唯一つの闇 それは 沈黙
人の生みうる唯一つの透明 それは祈り
この三つの生命がふくらんで
青空に浮かべる^{ひとひら}一片の茜雲

ああ それにわたしがなれますように

神さま

宗左近氏は自分の戦争体験を踏まえて、また亡くなった親しい人たちとの精神的交流を通じて、次のような思いを深めることとなった。「死者から与えられる生者への鎮魂、それを感受することこそが生者の幸福である……それは悲しい。しかし悲しくない幸福は、すべて偽りの幸福なのではなかろうか」(p214)。宗氏の真意はどこにあるのだろうか。幸福は、一般になんらかの喜びと結びついているのではないか。おそらく宗氏は、普通ではあり得ない体験を自分の心の核心に置いているのであろう。そしてその体験が辛く、苦しいものであればあるほど、それになんらかの意味を与えない限り心は重い。しかし亡くなった親しい人たちとの精神的交流ができるようになり、彼はそれを「死者から与えられた鎮魂」と表現することができた。またそのように表現することによって、彼は自分の心の核心的部分にやっと意味を与えることができたのであろう。

われわれは現代日本の知識人たちの、幸福についての言葉と考え方を見てきたが、根底にあるのは体験である。それがはっきりした形で表現されているかはさて置き、やはり体験である。あるいはまた体験に基づく直観や知恵と言ってもよいだろう。これらは一朝一夕のものではないだろう。それらはさまざまな体験を通じて、体験の内実を比較検討し、また時間をかけてじっくり吟味したうえで、どの体験が貴重で、心に響くものであるかを自ら選択し、内省を加えた結果なのである。

体験は、それが表現されるかぎり、ある程度は理解することができるだろう。しかし体験の重さは、けっして表現されることなく、心の奥底に留まり続けるものかもしれない。しかしこのことは幸福の問題を乗り越えた、生そのものの問題となるだろう。

III. ヘッセの幸福体験

幸福はひとによってさまざまに理解されている。育てられた家庭環境が異なり、教育が異なり、また仕事の内容も違うのであれば、幸福理解の多様性は当然のことだろう。またそれらに加えて、普段はあまり意識することのない伝統的文化、歴史、国家体制、諸々の制度などの違いも、この多様性の理由に挙げられるだろう。しかしまた、ひとがどんな重要な、長い間記憶に残るような幸福体験をしたか、ということも、その後の幸福理解の根底にあるように思われる。そしてヘッセの (Hermann Hesse 1877~1962) の幸福体験

もそのようなものであった。

ヘッセは自分の幸福体験を「幸福論 (Das Glück 1949)」のなかで詳しく詩的に表現している。彼はその冒頭で世界に対する精神的な基本姿勢を表明する。「美に対する人間の喜びには、いつも精神と感覚が等しい度合いで関与している」。そして、「利害や困難などの表面の奥で、世界を全体として見たり感じたりすることができるかぎり……人間は、自分というものにまつわる疑問を繰り返し処理して、自分の存在に繰り返し意味を認めることができるだろう。『意味』こそ、多様なものの統一であるから。そうでないとしても、世界の混乱を統一と調和としてほのかに感ずる精神の力であるから」¹⁾。人生と世界にはさまざまな問題が山積している。人間はそれらを乗り越えてきたし、またこれからも克服していかなければならない。しかしこのような現実のなかでも、美しいものに対する、喜びに満ちた沢山の経験があり、それらが互いに連関してまとまった全体を成している、という直観と確信は自分自身の存在に意味を与えることになる。

またヘッセはこのような肯定的な人生観と世界観に加えて、幸福に関する二つの理解の仕方を述べている。まず彼は幸福を「客観的なもの」として理解している。「幸福のもとに、私は今日、何かまったく客観的なものを理解する。つまり全体そのもの、没時間的な存在、世界の永遠の音楽、他の人々が天球の調和あるいは神の微笑と呼んだところのものを理解する」²⁾。彼はまた主体的に次のようにも表現している。「完全な現在の中で呼吸すること、天球の合唱の中で共に歌うこと、世界の輪舞の中で共に踊ること、神の永遠な笑いの中で共に笑うこと、それこそ幸福にあずかることである」³⁾。このような幸福理解は客観的なものとは言っても、科学的な客観性を意味するものではない。ここで表現されている「客観的なもの」とは、自己と自己以外のすべてのものが融合している状態を意味している。これはもちろん単なる主観的な感覚的満足ではない。それどころかそれは、絶対的他者との調和的共存の状態なのである。ここには自他の区別がない。自己は絶対的他者のなかに溶け込み、このような他者はまた、そのことを喜んでいいる。

このようなヘッセの幸福理解は、もちろん彼の幸福体験の原点に由来し、その原点を何度も繰り返し反省し、解釈した結果生じたものであろう。彼自身次のように述懐している。「数日、数時間、あるいはほんの数分間の体験であったにせよ、私は幸福をいくども体験した。のちになってからも、年をとってからも、数瞬間幸福に近づいたことがあった」⁴⁾。

またヘッセの幸福理解の特徴は次の点にある。それは、幸福の原型は幼年時代の幸福体験にある、ということだ。「年をとった人々が、いつ、どんなにたびたび、どんなに強く幸

福を感じたかを思い出そうとすると、何よりも幼年時代にそれを求める」。幸福を体験するためには、「何よりも、時間に支配されないこと、同時に恐怖や希望に支配されないこと」が重要であり、「たいていの人は年とともにそうする力を失う」⁵⁾ ことになる。彼は指摘している⁶⁾。しかしわれわれは青春時代にも幸福を体験することがあるのではないか。ヘッセの経験と内省によれば、青春時代の喜びは、幼年時代の幸福と比較すると、なるほど一方では、「それ以上にまぶしく多彩で、はなやかにそおわれ、色うつくしく照らされていた」⁷⁾。しかし後でよくよく考えてみると、青春時代の喜びとして経験されたものは、「すべてきれいで、おもしろく、おいしい味がしたが、幸福ではなかった」と結論づけている。だからヘッセは、幸福は「幼年時代にだけ体験された」⁸⁾ と強調している。

この考え方は半分だけは理解できるだろう。というのも、誰でも幼年時代、少年時代になんらかの形で、さまざまな貴重な体験をしているからだ。そしてそのような体験を後になって回想し、自分なりに「仕合せだった」と価値づけることができるだろう。しかしまた、幼少期の後の、青春時代、壮年期、そして老年期に幸福を体験することもできるのではないか。幸福体験の時期の問題は、その人が体験した幸福な出来事の時期やその人自身の人生観や価値観の形成の時期と深く関わっているように思われる。

ヘッセは幸福(ドイツ語では Glück)という言葉に特別の感受性を持っている。彼にとってこの言葉は、「どんなに愛していようとも、慎重に大切に、荘重なものに似つかわしく、まれに特にえりぬいて初めて口にしたり書いたりする」言葉である。また「その意味についてはいくらでも議論をし、理屈をこねることができただろうが、いずれにしてもこの語は、美しいもの、良いもの、願わしいものを意味していた」⁹⁾。さらにヘッセは Glück の発声の仕方についても鋭い感覚を示している。「雲の中の電光のように、短いつづりの中に光彩が宿っていた。短いつづりは、溶けるようにほほえむように Gl と始まり、ü で笑いながら短く休止し、ck できっぱりと簡潔に終わった」。つまりこの言葉は「一つで、まとまっておき、完全であった」¹⁰⁾。

これと似た語感、日本語の「しあわせ」についても当て嵌まるだろう。「幸福」という語は、公の場での、杓子定規な議論にふさわしい。これに対して、「しあわせ(為合わせ、仕合せ、幸せ)」という言葉は、ありとあらゆる場での主観的、情緒的的感受性から客観的、伝統的充足感までに適用することができるほど広い意味を持ち、刹那的満足から人生全体にたいする満足、またこのうえない精神的満足をも表現できるように思われる。つまり「しあわせ」という言葉は日本人のところに響く言葉なのである。だからドイツ語の Glück は

「仕合せ」と訳すほうがよいのかもしれない。

さてヘッセの幸福体験であるが、彼はその体験の具体的叙述に先立って、幸福体験を次のようにまとめている。「たぶん 10 歳の元気な少年だった」彼は、ある朝目覚めた時、「何か新しいもの、すばらしいものが生じた」かのように感じた。「私の小さくて大きい少年の世界全体が新しいより高い状態に、新しい光と風土の中にはいりでもした」かのように感じた。昨日や明日のことを忘れ、「私は幸福な今日に包まれ、なごやかに洗われていた」¹¹⁾。

ヘッセは自分の幸福体験を次のように詳述している。

「朝だった。高い窓を通して、隣家の長い屋根の背ごしに、空が清い淡青色に晴れわたっているのが見えた。空も幸福に満ちて、何か特別なことをもくろんでいるように、そのためにきれいな着物を着でもしたかのように見えた。私の寢床からは広い世界もそれ以上は見えなかった。この美しい空と隣家の長い屋根だけしか見えなかった。しかし、この屋根も、濃い赤茶いろのかわらの退屈な殺風景な屋根も、笑っているように見えた。その急なかげつた斜面にさまざまの色がかすかに漂っていた。たった一枚の青みがかったガラスの引っかけがわらが、赤い粘土のかわらの間で、生き生きと見え、静かにさんさんと輝く早朝の空の一部を映そうと、喜んで努力しているように見えた。空、屋根の背のいくらかごつごつした角、整然とならんだ茶いろのかわら、空気のように薄い水いろのただ一枚のガラスのかわらなどが、美しく楽しく和合しているように見えた。特別な朝のひと時に、それらのものは明らかに、互いに笑い合い、互いに善意を持ち合うことしか考えていないように見えた。空の青い色、かわらの茶いろ、ガラスの青い色は、一つ心で、一体になり、いっしょに戯れていた。みんな快さそうだった。それらを見るのは、それらの戯れに立ち会うのは、それらのもののように同じ朝の輝きと快感にひたされる感じをいただくのは、すてきであり、快かった。」¹²⁾。

ヘッセの寢床から、高い窓を通して見えていたものは、「空の青い色 (Himmelblau)、かわらの茶色 (Ziegelbraun)、ガラスの青い色 (Glasblau)」にすぎなかったが、それらすべてのものがヘッセに好意を持っていた。茶色のかわらも青いガラスのかわらも彼に笑いかけ、共に戯れ、彼にはそれらが一つにまとまって見えた。早朝の太陽の光が隣家の屋根に話しかけ、屋根のかわらの一枚一枚がそれに応じて気持ちよさそうに戯れていた。光のさ

まざまな反射が少年のヘッセの心を虜にしたのだった。

この幸福体験は「おそらく数分間」¹³⁾のことだった、と彼は述べている。しかしこのような短い時間のなかで、また限られた空間のなかでヘッセはこの体験の意味を見いだしている。この幸福は「一つの美しい永遠」¹⁴⁾であった。「しかし、六十年以上へた今日なお私を呼びもどし、引きつけ、私が疲れた目と痛む指で、それに呼びかけ、ほほえみかけ、それを写し描く努力をせずにはいられないようにさせるに十分なほど、深く永遠であった」¹⁵⁾。この永遠の感覚と体得は、ヘッセの生涯に大きな影響を与えたようである。それは幸福の原体験と言ってもよいものであろう。この原体験の反復が、彼に「幸福論」を書かせることになっただろうし、またこの体験は、彼が素晴らしい経験をするたびにその真価の基準となったと考えることができるだろう。

誰にでもヘッセの幸福体験と似たものがあるかもしれない。自由で、感受性が豊かだった子供の頃を思い出せば、心にはそのような体験が不分明ながらも焼きついていることだろう。ただわれわれに欠けているものは、幸福体験の明確な想起であるし、またその体験の意味づけなのではないか。ヘッセの幸福体験は、単なる光の戯れの体験にすぎない、と言ってしまえばそれだけのことはあるが、彼自身の純粹で深い精神態度から見れば、永遠の世界への参加だったのである。

IV. ショーペンハウアーの幸福論

ショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer 1788~1860) は『筆のすきびと落穂拾い (Parerga und Paralipomena)』のなかの『処世術箴言 (Aphorismen zur Lebensweisheit)』(邦訳は『幸福について』)の冒頭で、人生論(処世術)を次のように理解している。人生論とは、「できるだけ楽しく幸福に人生を過す技術」であり、「このような技術の手引きは幸福論 (Eudämonologie) と名づけることもできよう。すなわちこういう見方からすれば、人生論は幸福な生活への指針 (Anweisung) だということにもなる」¹⁾。

しかし彼は、自分の哲学的立場に基づいて、幸福な生活を積極的に肯定することは不可能だと考えている。彼の主著である『意志と表象としての世界』では、幸福について次のように述べられている。「すべての幸福は本性のうえから消極的にすぎず、積極的なものではない。だからこそ永つづきする満足や幸せというものはありません、いつもただ苦痛や欠乏から脱却し得たという思いがあるだけであって、その後には必ずつづいて起こるのは新しい苦痛か、さもなければ憂さ、空しい憧れ、そして退屈である」²⁾。だが幸福論は、幸福を

願い、求めることを前提としている。そこでショーペンハウアーは、自分の「形而上学的—倫理的立場」の代わりに、「普通一般の経験的立場」³⁾で幸福な生活について論述する、と宣言している。彼の哲学的立場から見れば、幸福な生活は否定的にしか理解されず、「生きていないよりは断然ましだ」⁴⁾というものである。しかし経験的立場に立って彼は、幸福をまずさまざまな快や享楽として捉えている。

ショーペンハウアーは経験的幸福論を展開する出発点として人間存在の三つの様式を挙げている。これは彼の人間理解の最も根本的なものである。その第一は「人のあり方」であり、「最も広い意味での人品、人柄、人物 (Persönlichkeit)」を意味する。そしてこれには、「健康、力、美、気質、道徳的性格、知性ならびにその完成」などの構成要素が含まれている。第二は「人の有するもの」であり、所有物が意味されている。そして第三は「人の印象の与え方」であり、人が他人にどのように思われているかが問題となる。この場合のテーマは名誉、位階、名声である。

人生の幸福を考える場合、彼が重要視するのは第一の様式である。問題となるのは、その人がどのような人柄であり、どのような個性を持っているか、そしてまたどのような精神的能力を保持し、形成しているか、ということである。この様式は、「自然そのものが人間の間で設けた」ものであり、他の二つの様式よりも「はるかに本質的であり、根本的であろう」とショーペンハウアーは指摘している。つまり富や名声などは、「精神の偉大さとか心情の偉大さ」⁵⁾とは比較され得ないと考えている。彼は次のように強調している。「したがって、人生の幸福にとっては、われわれのあり方、すなわち人柄こそ、文句なしに第一の要件であり、最も本質的なものである」⁶⁾。この観点から見れば、「富の獲得に努力するよりも、健康の維持と能力の陶冶とを目標に努力したほうが賢明だ」⁷⁾ということになる。彼は人柄が重要だということを再度強調している。「人柄と人柄の価値とが、人の幸福安寧 (Glück und Wohlseyn) の唯一の直接的な要因である」⁸⁾。

ではショーペンハウアーは人柄の価値を具体的にどう考えているのか。彼が「幸福のためには第一の最も重要な財宝」だと指摘しているのは、「優れた性格と有能な頭脳と楽天的な気質と明朗な心と健康そのもののような頑丈な体格、要するに健全な身体に宿る健全な精神」という「主観的財宝 (Güter)」である。このような財宝を備えた人が数多く存在するかどうかはさておき、彼は、「外部的な財宝や外部的な名誉を得んと努力するよりは」主観的財宝の「維持増進に」努めたほうがよいと提言している。そのなかでも彼がまず強調するのは、「心の朗らかさ (Heiterkeit)」である。これは天気で言えば快晴であり、表情に

関しては笑顔である。つまり心が晴れ晴れとしていて陽気であることだ。心の朗らかさは、なんのために朗らかなのか、という問題とは関わりがない。朗らかさはそれ自身において存在し、それ自身によって報われる。それゆえ、朗らかさは「最も直接的にわれわれを幸福にしてくれる」⁹⁾と考えられる。彼は朗らかさを「無上至高の財宝」¹⁰⁾だと高く評価している。だが朗らかさを保つためには健康でなければならない。そのために彼が勧めるのは「無茶苦茶な無軌道ぶりや、激烈不快な感情の発動や、極端な、ないしはあまりに持続的な精神の緊張などをいっさい避け、毎日二時間ずつ屋外で活発な運動をし、冷水浴を大いにおこない、その他類似の養生法」¹¹⁾を実行することだ。なるほどこの勧めに従って自分の心をコントロールし、適度の運動をして、その土地に根ざした伝統的な食生活を守ることができれば健康になるだろう。しかし健康には大敵がいる。それは不安である。現実にはさまざまな不安がわれわれを支配している。将来への不安、病気への不安、そして死への不安が重要なものであろうが、その他社会生活を送るうえで克服しなければならない不安が山積していると言ってもよいだろう。現代の日本では、このような不安から逃れることができなかつた人々が自殺を選び、その数は14年連続して3万人を超えている。では不安からの脱出、あるいはその克服のためにはどうすればよいのか。ショーペンハウアーは、エピクテートの『人生談義』に収められている「提要」5の言葉が不安を正しく理解するために役立つとして、それを引用している。「人間を不安にするのは事物ではなく、事物についての意見である」。そして彼はこの言葉を次のように理解している。「事物の客観的・現実的なあり方がわれわれを幸福にしたり不幸にしたりするのではなく、われわれに対する事物のあり方、われわれの見方に映じた事物のあり方が、われわれを幸福にしたり不幸にするのである」¹²⁾。つまり不安に支配されている人々は社会的現実と自分が置かれている状況を正しく認識することよりも、それらに対しての自分の思い込みに支配されているのである。

ショーペンハウアーにとって、幸福の源泉は朗らかさにあり、その条件である健康にある。「全般的に見て、われわれの幸福の九割まではもっぱら健康に基づいている。健康に恵まれていれば、いっさいが享樂の源泉となる」¹³⁾。しかしこのような享樂としての幸福を経験する一方で、われわれは「苦痛と退屈を (den Schmerz und die Langweile)」経験せざるを得ない。それらは、ショーペンハウアーにとって「人間の幸福に対する二大敵手」¹⁴⁾なのである。彼は主著のなかで根本思想を次のようにのべている。「人間の人生は、だからまるで振り子のように、苦悩と退屈の間を往ったり来たりして揺れている。じつをいえば苦

悩と退屈の双方は、この人生を究極的に構成している二部分である¹⁵⁾。外面的には「困苦欠乏が苦痛を生じ」、内面的には「安全と余裕とが退屈を」¹⁶⁾生じる。このことは次のようにも表現されている。「さらに詳しく言えば、われわれの実際の現実生活は、煩惱 (die Leidenschaften) に動かされるのでなければ、退屈で味気ないものである。さりとて煩惱に動かされれば、たちまち苦痛なものになる」¹⁷⁾。

このような厳しい現実直面してショーペンハウアーが指摘するものは「内面の富、精神の富」¹⁸⁾である。彼は人生の楽しみ方を三つに分けているが、精神的感受性の享樂を高く評価している。彼によれば、享樂の第一は「再生力 (Reproduktionskraft) の享樂である。飲食、消化、休息、睡眠の享樂である」。また第二の享樂は「刺激感性 (Irritabilität)」の享樂である。遊歴、跳躍、格闘、舞踊、擊剣、乗馬」などの享樂である。最初のものは、常に繰り返されるものであり、第二のものは刺激を求める享樂である。これらの享樂に対し、彼が重要視するのは、第三の享樂、すなわち「精神的感受性 (Sensibilität) の享樂」である。これは、「考察、思惟、鑑賞、詩作、絵画、彫刻、音楽、学習、読書、瞑想、発明、哲学的思索など」の楽しみを意味する。そしてこの享樂が高く評価される理由は、それが「高尚な種類の能力」に基づいているからである。「享樂は必ず自己の能力を用いることを前提条件とし、この享樂がしきりに繰り返されるところに幸福があるのだから、享樂の前提条件となっている能力が高尚な種類の能力であればあるほど、われわれの享樂、ひいてはわれわれの幸福がそれだけ大きいことは、誰の目にも明らかであろう」¹⁹⁾。

これらの享樂はわれわれの現実の生活のなかで、いわば好みによってその構成が異なるものであろう。どの楽しみを中心とするかは、性格によっても、また世代によっても違ってくるだろう。しかし当然のことながら、どの楽しみも人生には必要である。精神的感受性の享樂に、ショーペンハウアーは高い評価を与えているが、これを土台として、さらに知的生活を勧めている。知的生活は、普通の生活、つまり「単に実際面だけの生活、単に一身の安寧をめざしただけの生活」に比較すれば、まったく異種のものである。「知的生活は、洞察と認識とが不断に豊かとなることによって、あたかも完成過程にある芸術作品と同じく、まとまりを与えられ、不断に向上し、しだいに円熟する全一と完成とを得てくる」²⁰⁾。この知的生活は、アリストテレスが、『ニコマコス倫理学』第十卷第七章で述べている「観想活動」とかなり似たもののように思われる。アリストテレスにとって器量 (卓越性、徳) とは、「ひとが自分の働きを良いものとして発揮するような」²¹⁾能力である。そして彼にとって幸福は、「最高の器量によって生れる活動」である。また「最高の器量とは最

善なものにそなわる器量のことであろう」²²⁾と主張される。最善なものは理性を含んでいると考えられるので、最高の器量とは理性の器量、理性の卓越性を意味する。それゆえ幸福は、理性的な卓越した活動、つまり観想活動である。

アリストテレスは観想活動の構成要素をいくつか挙げているが、そのなかに「自足」と「余裕」という要素が含まれている。この場合自足とは、「知恵のあるひとは自分ひとりだけでも観想しうる」²³⁾ということの意味する。ショーペンハウアーは、アリストテレスのこの考えを熟知している²⁴⁾。ショーペンハウアーはこの自足を、知的生活を送っている人について、「重心が全く自分自身の内に落ちている」²⁵⁾と表現している。これに対して、普通の生活を送っている人の場合、「自己の外部にある事物を頼みにしている」ために、「重心は彼の外部に落ちる」²⁶⁾と言われる。またアリストテレスは「幸福は余裕のうちにある」²⁷⁾と述べているが、同じ事をショーペンハウアーもアリストテレスのこの言葉を引用し、指摘している²⁸⁾。知的生活にとっても、また観想的な生活にとっても自足と余裕は欠くことのできない条件である。そしてこのような生活を続け、さまざまな精神的活動を高めていくことによって幸福を手に入れることができる。アリストテレスは次のように述べている。「理性にしたがった生活こそもっとも優れた、もっとも快い生活であることになろう。それゆえ、それがもっとも幸福な生活である」²⁹⁾。また、同じ意味のことをショーペンハウアーは違った言葉で表現している。「知的な点で自然の恵みを最も豊かに享けた人がいちばん幸福である」³⁰⁾。

ショーペンハウアーの幸福論は、基本的には古代ギリシャの哲学の伝統を継承していると見ることができるだろう。それは、彼が知的生活を勧めている点によく現れている。古代ギリシャの知恵と異なる点は、彼が知的生活を勧める理由にある。知的生活を送ることは、苦痛と退屈という現実を克服するためなのである。このように彼の現実認識は根本的にネガティブである。しかしネガティブでありながら、彼の経験的幸福論には、彼の個性に基づいた独特な考え方が出ているように思われる。それは、彼が「朗らかさ」を強調し、それを「無上至高の財宝」と評価している点に見ることができる。ネガティブなものを持つ暗さと朗らかさが持つ明るさとの対照が実に興味深い。

V. 幸福への展望

われわれは現実の生活のなかで幸福になることを願っている。しかし、いろいろな努力を積み重ねながらも、それが直ちに叶うものではないことを理解することになる。われわ

れは「どうしたら幸福になることができるのか」と問う。そして幸福を構成する要素と、普通考えられているものに目を向ける。それらは、健康、友人、家族、裕福、地位、名誉、長生き、そしてさまざまな能力を発揮すること、などと数え上げられる。だが、人それぞれにどの要素に関しても、ある程度は満足できる段階に達することはできるであろうが、すべての要素が完全に満足できる状態で整うわけではないことを知るに至る。そこでわれわれはさらに問う。「では幸福とは何なのか」。

幸福への四つのアプローチのなかで、Ⅰでは、自然に合った生活が肝心であること、よく生きること、そして、死との関係で幸福を考えることもできるということが示された。Ⅱでは、現代日本の知識人たちの多様な幸福感と幸福観が、それぞれの人の体験と個性とを通じて描き出された。Ⅲでは特別な「幸福体験」の意味が問題となった。そしてⅣでは、ショーペンハウアーの独特な現実認識のなかに、否定的でありながら肯定的な幸福観を見ることができた。このように幸福観といっても実に多様である。

ではわれわれは、自分の置かれた実際の状況と多様な幸福観との間で幸福をどのように理解したらよいのであろうか。幸福を願うことは万人共通であるとしても、幸福は無前提には理解され得ない。そこで私は三つの点を指摘したいと思う。これらは幸福を理解するための「基本的態度」に関するものである。幸福とは何かを一義的に理解することは困難であるとしても、幸福への基本的態度を定めることができれば、それによってこれまでの考え方が修正され得るであろうし、また幸福理解の困難さが軽減され得るのではないかと思われる。

第一に指摘するのは、幸田露伴の三福の思想である。彼は『努力論』のなかで、幸福三説として、「惜福の説」、「分福の説」、そして「植福の説」を提案している。彼は常識的な幸福理解に基づいて三福を論じている。「幸不幸というのも風の順逆と同様に、畢竟は主観の判断によるのであるから、定体はない。しかし先ず大概は世人の幸福とし不幸とするものも定まって一致して居るのである」。

幸福三説の第一は惜福である。彼は次のように述べている。「惜福とは何様どういうのかというと、福を使い尽し取り尽してしまわぬことをいうのである」¹⁾。このことが誤解されないように、彼は注意をしている。「儉約や吝嗇を惜福と解してはならぬ」²⁾。また次のように指摘して惜福を勧めている。「惜福の工夫を積んでいる人が、不思議にまた福に遇うものであり、惜福の工夫に欠けて居る人が不思議に福に遇わぬものであることは、面白い世間の現象である」³⁾。また分福は惜福と異なり、他者に心を開くことから始まる。分福とは「自己

の得るところの福を他人に分ち与うるをいうのである」。つまり分福は自分が所有するさまざまな財や自分が享受している「幸福の幾分を割いてこれを他人に」与え、そのことによってその人も「自己と同様の幸福を」⁴⁾享受できるようにすることである。さらに植福とは「我が力や情や智を以て、人世に吉慶幸福となるべき物質や情趣や智識を寄与する事」を意味している。露伴はこの植福に二重の意義があることを強調している。「植福の一の行為は自己の福を植うることであると同時に、社会の福を植うことに当るから二重の意義を有する」⁵⁾としている。また「徳を積むのは人類の今日の幸福の源泉になって居る。真智識を積むのもまた人類の今日の幸福の源泉になって居る」とし、それらの努力は「大なる福を植うる」⁶⁾ことになることを指摘している。

露伴はこのような三福について説明した後で、現実の世の中を見て落胆してしまう。「世に福を有せんことを希う人は甚だ多い。しかし福を有する人は少い。福を得て福を惜むことを知る人は少い。福を惜むことを知っても福を分つことを知る人は少い。福を分つことを知っても福を植うることを知る人は少い」⁷⁾。

この幸福三説、三福の思想は処世訓としても理解することができる。しかし私はここに幸福への基本的態度を見たいと思う。幸福が何であるかは明確ではないにしても、誰でも幸福を漠然とではあっても理解している。そこで真の幸福に近づくためには、知識だけではなく、幸福に関する実践的活動がそれに伴わなければならない。露伴の三福の思想はこのことを教えている。この実践的活動に対しては必ず反省が生じる。これらの実践と反省とを繰り返し継続していくという基本的態度が幸福を願う心にとって重要なのではないかと思われる。

第二に、ショーペンハウアーの「生得の具体的原則」という直観の意味について考えてみたい。彼の幸福理解の基本は人柄、個性である。普通に「あの人は人柄がよい」と言う。しかしこの言い方は、半分理解できても残りは不分明のままであることが多い。「ではどんな人柄なのか」と問われると、なかなか表現しにくいものである。また個性は尊重されるべきだし、誰でも自分の個性を信頼し、それに基づいて行動すると考えられる。しかし「私は誰か」、「私はどんな個性を持っているのか」、「私のすべきことは何か」と問われると、なかなか答えが出ず、あたかも自分の個性が消えてしまうかのようである。「汝自身を知れ」という格言の重要性は認識できても、自分のことはあまり分からない。いったい自分自身を知るとはどういうことなのか。

ショーペンハウアーはこのことに関し、『幸福について』第5章「訓話と金言」48のなか

で、すぐには理解できないような事柄を次のように述べている。「人間には誰しも或る種の生得の具体的原則がある。この種の原則は人間のいっさいの思考・感情・意欲の総決算であるから、その人の血と体液のうちに潜んでいる。この原則を抽象的な形で知るということはまずない。一生を振り返ってみてはじめて、自分が終始一貫この原則を守ってきたこと、目に見えない糸に引かれるようにこの原則に引かれてきたことが知られる。それがどんな原則であるかによって、人を幸福へ導きもすれば不幸へ導きもするのである」⁸⁾。

この考えは、なにか決定論的なこと、あるいは運命的なものを表現しているように見える。この「具体的原則」が「生得的」であり、「血と体液のうちに」ある、とされているからである。しかしショーペンハウアーのこの直観的表現のなかに、人柄や個性の根源となっているものを見ることができるよう思われる。人生の全体を見渡して、そこでやっと気づくことのできる自分本来の姿、それが「具体的原則」である。

私は、ショーペンハウアーのこの「具体的原則」を、彼が考えているようにではなく、少し変容させて、人生のどの時点でも自覚的に通用しうるものとして理解したい。つまり老年になって人生を振り返ってみなければ分からないような具体的原則としてではなく、少年の頃から、青年、壮年を経て老年に至るまでのいつであっても「自分らしさ」として自覚できるような具体的原則として理解したい。そしてここでは「自分らしさ」を、人柄や個性を包括するものとして、また同時にそれらの根底にあるものとして、つまり自分の内奥の言葉を注意して聴く態度として考えたい。自分らしく生きたか、という問題だけでなく、自分らしく生きているか、という問題も重要なのである。

このように理解された「具体的原則」は、一つの短い命題でもよいだろうし、一つの言葉でもよいのではないだろうか。例えばある人が、「自分はいつも正直に生きてきたか（自分はいつも正直に生きているか）」と自問した時、彼が「自分はいつも正直に生きてきた（自分はいつも正直に生きている）」と自信を持って言うことができれば、もうそれだけで彼の人生には意味と価値が与えられるのではないか。というのも彼は、「自分らしさ」としての「具体的原則」に従って生きてきた（生きている）からである。

このように、ショーペンハウアーが考えている「具体的原則」を少し変えて、今ここでも適用できる原則として使用するならば、それは幸福への基本的態度となり得るものだろう。彼の言う「具体的原則」は幸福へ導くか、不幸へ導くか分からないものである。しかし私が提案する具体的原則は幸福へ導くと考えられる。もちろんそれが必ず幸福へ導くという保証はない。それでも、その原則を幸福への基本的態度とし、自覚的に「自分らし

さ」を繰り返し内省することは、幸福への大きな一歩なのではないだろうか。

最後に指摘したい基本的態度は「控え目」な態度である。控え目な態度は、過度を慎むことであり、それを避けることである。これは積極的な意味では、あらゆる面でバランスをとること、調和を保つことである。控え目な態度は、精神生活のみならず、社会生活においても重要な態度であろう。しかしこれは卑下を意味しない。人間関係においては自己主張をすべきである。しかし相手に対して言いすぎることは慎んだほうがよい。相手の立場と言い分を尊重しつつ自分の意見を控え目に言ったほうがよい。だから控え目な態度から見れば、相手を無視した一方的な主張はあり得ない。誤解や争いの多くはこのような一方的な主張から生じるのではないか。

また控え目な態度は極端な考え方を排除する。幸福を求める場合、究極のものとか、最高のものは考えにくい。それらがもし理性的推論の形で表現されるならば、そしてそのことは理性の本性からして仕方のないことではあるが、幻想に導かれることになる。またそれらを直観によって捉えることができるとしても、ひとを納得させることはできないだろう。

このように控え目な態度を理解することができるのであれば、幸福への定位の仕方も自ずと定まってくる。前に述べた二つの基本的態度は、幸福に関する実践的活動と反省であり、また人柄、個性の根源に目を向けること、あるいは自分の内奥の言葉を注意して聴く態度であった。これらの三つの基本的態度を前提したうえで、私は幸福を次のように表現したい。「幸福とは、控え目な態度を保持し、自分らしさを発揮しつつ努力することによって得られる思いがけない出来事である」。

幸福はわれわれが直接に選択し、獲得できる目標ではない⁹⁾。それゆえ、さまざまな努力を重ねていくうちに突然現れる「恩恵」¹⁰⁾のようなものである。この恩恵が偶然のものか、必然のものかは定かではない。またそれが、誰によって、あるいは何によって与えられるかを知ることにはできない。ただわれわれは、控え目な態度と努力を通じて与えられた恩恵を幸福と理解することができるのではないだろうか。幸福とは何かということ、つまり幸福の本質の問題は、結局幸福への基本的態度の問題へと変化せざるを得ないものであろう。

註

I について

- 1) セネカ、『幸福な人生について』、1-1、p427
- 2) 前掲書、3-3、p430 以下
- 3) 前掲書、3-3、p430
- 4) 前掲書、16-1、p445
- 5) デイオゲネス、『ギリシャ哲学者列伝』中、86、p273
- 6) 前掲書、87、274
- 7) 前掲書、89、p275
- 8) 前掲書、87、p274
- 9) 前掲書、89、p275
- 10) セネカ、『幸福な人生について』、27、p461 以下
- 11) 『ソクラテスの弁明』、29D 以下、また 36C を参照。
- 12) 『クリトン』、48B
- 13) 『饗宴』、202C、また 204E を参照、『ゴルギアス』、507C を参照。
- 14) 『歴史』上、30、p28 以下
- 15) 前掲書、31、p29 以下
- 16) 前掲書、32、p30 以下
- 17) 前掲書、86、p70 以下
- 18) 『ニコマコス倫理学』、1-10、1100a10 以下
- 19) 前掲書、1-10、1100a30 以下
- 20) 前掲書、1-10、1100b10
- 21) 前掲書、2-6、1106a20 以下
- 22) 『ゴルギアス』、79、523A 以下、また『国家』、519C を参照。また、ヘーシオドスは『仕事と日』のなかで五つの種族（黄金、銀、青銅、英雄たち、鉄の種族）を特徴づけている。英雄たちの種族に関しては、彼らは死後、「心になんの憂いもなく、深く渦巻くオーケアノスのほとり、『幸福者の島』に住んでおるのだ。仕合せな英雄たちではないか—彼らのために穀物を恵む沃土が、一年に三たびも、蜜のごとき甘き果実をみのらせ、もたらしてくれる」（169 以下、p31）と述べている。
- 23) 田中美知太郎、『人世論風に』、p277

II について：『新幸福論』からの引用は本文中に頁のみを示した。

- 1) エピクテートス、『人生談義』下、p136 以下
- 2) 『イソップ寓話集』、p53
- 3) キルケゴール、『死にいたる病』、p521
- 4) 前掲書、p457
- 5) ヤスパース、『哲学入門』、p29

IIIについて：ヘッセの『幸福論』からの引用は、邦訳(p)とドイツ語版(s)の頁を併記する。

- 1) p42, s42
- 2) p48, s48
- 3) p48, s49
- 4) p51, s52
- 5) p49, s50
- 6) ショーペンハウアーは、幸福体験の原型を幼年時代に求める、というヘッセの考え方と同じであるが、その理由については違った意見を持っている。『幸福について』第6章「年齢の差異について」のなかで、ショーペンハウアーは次のように述べている。われわれの態度は、「幼年期には意欲的よりははるかに認知的」であり、この点に「人生のはじめの四分の一を占める時期のあの浄福の基礎がある。この時期があとになってみると、失われた過去の楽園のように見えるのも、この浄福ゆえである。幼年期には、人との交渉がほとんどなく、欲望も少ないから、意志に刺激されることがほとんどない。したがって性格的な活動の大部分が認識の働きに吸い取られてしまう」(p258, s519)。
- 7) p50, s50
- 8) p50, s51
- 9) p45, s45
- 10) p45, s46
- 11) p51, s52
- 12) p51, s52f
- 13) p51, s52
- 14) p52, s53
- 15) p53, s54

IVについて：ショーペンハウアーの『幸福について』からの引用は頁のみを示し、邦訳(p)とドイツ語版(s)を併記する。

- 1) p7, s343
- 2) 『意志と表象としての世界』58節、p573
- 3) p8, s343
- 4) p7, s343
- 5) p9以下、s345
- 6) p15, s349
- 7) p17, s351
- 8) p21, s353
- 9) p22, s354
- 10) p23, s354
- 11) p24, s355
- 12) p25, s356
- 13) p25, s356

- 14) p29、s359
- 15) 『意志と表象としての世界』57節、p559
- 16) p29、s359
- 17) p44、s370
- 18) p30、s360
- 19) p40、s367
- 20) p42、s370
- 21) 『ニコマコス倫理学』、2-6、1106a21
- 22) 前掲書、10-7、1177a11 以下
- 23) 前掲書、10-7、1177a20 以下
- 24) p36、s364
- 25) p47、s372
- 26) p45、s371
- 27) 『ニコマコス倫理学』、10-7、1177b3
- 28) p48、s373
- 29) 『ニコマコス倫理学』、10-7、1178a7 以下
- 30) p47、s372

Vについて

- 1) 幸田露伴、『努力論』、p56
- 2) 前掲書、p58
- 3) 前掲書、p59
- 4) 前掲書、p67
- 5) 前掲書、p80
- 6) 前掲書、p85
- 7) 前掲書、p83
- 8) ショーペンハウアー『幸福について』、p247、s511
- 9) 『ニコマコス倫理学』、3-2、1111b29
- 10) Bien は、思いがけない出来事を「有意義な行為の……副産物 (Nebenfolge)」(s43) と理解している。
またシャルダンはそれを「報酬」、「努力の副産物」、そして「付加されたものとしての喜び」(p15) と表現している。

文献

- 幸田露伴『努力論』、岩波文庫、2001、324p
高橋一清（編）『新幸福論』、(「文藝春秋」9月臨時増刊号)、文藝春秋、2001、232p
田中美知太郎『人生論風に』、新潮社、1989、282p

- 『老子』、小川環樹訳、『老子 荘子』所収、第7版、中央公論社、1996、550p
- 『論語』、金谷治訳注、岩波文庫、2000、406p
- アリストテレス『ニコマコス倫理学』、加藤信朗訳、全集第13巻、岩波書店、1977、454p
- イソップ『イソップ寓話集』、中務哲郎訳、岩波文庫、2002、372p
- エピクテートス『人生談義』下、鹿野治助訳、岩波文庫、1980、312p
- キルケゴール『死にいたる病』、榎田啓三郎訳、『キルケゴール』所収、中央公論社、1966、598p
- シャルダン『幸福について』、山崎庸一郎訳、『愛について』所収、みすず書房、1974、164p
- セネカ『幸福な人生について』、茂手木元蔵訳、『セネカ道徳論集(全)』所収、東海大学出版会、1991、916p
- ショーペンハウアー『幸福について』、橋本文夫訳、新潮文庫、1982、292p
- ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』、西尾幹二訳、中央公論社、1995、770p
- ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシャ哲学者列伝』中、加来彰俊訳、岩波文庫、1989、412p
- プラトン『国家』、藤沢令夫訳、全集第11巻所収、岩波書店、1987、848p
- プラトン『ソクラテスの弁明』、田中美知太郎訳、全集第一巻所収、岩波書店、1986、456p
- プラトン『クリトン』、田中美知太郎訳、全集第1巻所収、岩波書店、1986、456p
- プラトン『ゴルギアス』、加来彰俊訳、全集第9巻所収、岩波書店、1987、396p
- プラトン『饗宴』、鈴木輝雄訳、全集第5巻所収、岩波書店、1986、314p
- ヘーシオドス『仕事と日』、松平千秋訳、岩波文庫、2011、200p
- ヘッセ「幸福論」、高橋健二訳、『幸福論』所収、新潮文庫、1991、206p
- ヘロドトス『歴史』上、松平千秋訳、岩波文庫、1974、468p
- Bien, Günther, Über das Glück, in. : *Glück und Ethik*, hrsg. v. Joachim Schummer, Würzburg 1998 196s
- Hesse, Hermann, *Glück*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973 144s
- Schopenhauer, Arthur, *Parerga und Paralipomena I*, Zweiter Teilband, Aphorismen zur Lebensweisheit, Diogenes, Zürich 1977 540s (341~540)