

私と他者の自由はなぜ、私の幸福に資するのか

J.S.ミルの『自由論』を読む

林 和雄

はじめに

かつて加藤尚武は、「現代の倫理にもっとも近い古典」としてミル（John Stuart Mill）の『自由論』を挙げた。彼によれば、この本に典型的に示されるような「功利主義的自由主義」の構造と限界の解明こそ、現代倫理学の重要な課題である（加藤 1997: 3-9）。ロールズ以後の政治哲学において、自由主義は功利主義的な目的論よりむしろ権利や義務のタームによって正当化されることが主流になったという事情はあるにせよ¹、たしかに、「功利主義」と「自由主義」がともに私たちにとって、世俗的・公共的な判断の基準であり続けていることは疑いえない。おそらく現代社会に生きる大多数の人は、「幸福を増進する行為は正しい」ということ、「他人に危害を与えない限り、私たちは自由であるべきだ」ということに、基本的には同意するだろう。

しかしもちろん、この二つの原理、すなわち功利主義の第一原理たる「功利性の原理（Principle of Utility）」と『自由論』に明示される「危害原理（Harm Principle）」の結合のしかたは、ミルその人の思想においても自明ではない。そのため、彼の提唱する功利主義と自由主義、より具体的には『功利主義論』と『自由論』という二冊の著作の関係は、長きにわたってミル研究の重要なテーマであり続けてきた²。近年は著作集の刊行などに伴って、ミルの思想の

¹ こうした経緯を含む自由主義の歴史をコンパクトにまとめたものとしては、藤原（1993）を参照。

² この点を中心とした「伝統派」と「修正派」の論争については Gray and Smith（1991）を参照。

従来よりも「統一的な解釈と積極的な評価」がなされるようになり（山本・川名 2006: 126）、特にアラン・ライアン以降、『論理学体系』における「アート・オブ・ライフ」の概念に着目しながらこの問題に取り組む研究が盛んになっている。さらに、加えて注意すべきは、『自由論』の議論においては「個性の発展」の概念が中心的な位置を占めていることである。すると、ミルの功利主義と自由主義の関係をめぐる古くからの主題には、「アート・オブ・ライフ」に示されるような行為の評価基準の複数性に加え、「個性の発展」という動的な要素をも整合的に説明しうる、総合的な解釈が望まれている、ということになる。

本稿は研究ノートとして、問題を次のように限定した上でそのような解釈の一端を示したい。すなわち、「私と他者の自由はなぜ、私の幸福を増進するための私の発展に資するのか」を問う。こうした限定の内実について、詳しくは第1章で述べる。その上で、第2章では「私の自由はなぜ、私の発展に資するのか」、第3章では「他者の自由はなぜ、私の発展に資するのか」、という問いの答えを探っていこう。この探求は、ミルの「アート・オブ・ライフ」の概念を明確に整理した山本圭一郎（2010）や、「個性の発展」と「快楽の質」の議論のあいだに重要なつながりがあることを指摘したジョン・グレイ（1983）らの研究を参照しながら、主には『自由論』を読み進める形で行われる。この作業を通して、功利主義と自由主義を両立させるミルの思想の整合性を確かめることが、本稿の目指すところである。

1. 問題の設定

「どこに限界をおくべきか——いかにして個人の独立と社会の統制のあいだを適切に調整するべきか——という実的な問題」（CW, XVIII: 220）への答えとして示される「一つのとても単純な原理」から、『自由論』を読み始めよう。

その原理とは、人類が個人的にまたは集団的に、他のだれかの行為の自由に干渉するのを正当化する唯一の目的は、自己防衛だということである。すなわち文明化された共同体のいかなる一員に対しても、その人の意志に反して権力を行使することが正当たりうる唯一の目的は、他者への危害 (harm to others) の防止である。(ibid.: 223)

これが有名なミルの危害原理であるが、彼はこの原理の内容やその適用される条件(「諸能力の成熟」)に言及した後、自分の主張が功利主義の立場にもとづくものであることを、次のように宣言している。

功利性とは独立したものとしての抽象的な権利の概念から、私の議論のために引き出しうる利点を私は利用しない、と断っておくことが適当である。私は功利性を、あらゆる倫理的問題についての究極の基準 (appeal) とみなしている。しかしそれは、進歩する存在としての人間の永久的な利害に基礎をおく、もつとも広い意味での功利性でなければならない。こうした利害が、個人の自発性を外的な統制に服従させることを正当化するのは、他の人々の利害に関わる行為についてのみなのだ、と私は強く主張する。(ibid.: 224, 傍点引用者)

おそらく、第3章において強制的なやり方で「道徳と分別の改善 (moral and prudential improvement)」を目指す当時の運動に反対し、「尽きることのない永久的な改善の源泉は自由である」(ibid.: 272) とする部分もまた、この箇所との関連で読まれるべきだろう。ミルが個人の「進歩 (progress)」や「改善 (improvement)」という言葉を使うとき、それは「知的道徳的發展 (intellectual and moral development)」とほぼ同じように用いられ、ある種の能力や性格を

身につけていくことを意味している。ミルにとって、他者や社会に干渉されないという自由の功利性は、自由がこうした「発展」の条件であることと不可分なのである。功利主義が目的とするのはもちろん「全体の幸福」の増進であるが³、それでは自由をその条件とし、全体の幸福に資するような諸個人の発展とはどのようなものだろうか。以下、山本圭一郎（2010）の研究を手がかりに、『自由論』からいったん離れて危害原理を捉え直すことで、この問題の整理を試みたい。

山本はアラン・ライアンらの研究を参照しながら、『論理学体系』や『功利主義論』の記述に注目して、ミルの実践哲学に三つの領域を見出している。すなわち「義務の領域」、「徳の領域」、「私的利害の領域」である⁴。全て幸福の増進を目的とするものでありながら、三つの領域はそれぞれ、それが「義務を果たしているか」、「有徳な行為であるか」、「行為者本人の幸福に資するか」という異なった評価基準を行為に提供する。順にその内実を確認していこう。

「義務の領域」における「正・不正」という評価基準は「ベントム」でいうところの「外面的な行為の規制」に関わる（CW, X: 98）。『功利主義論』の第5章で論じられるように、不正な行為とは法や世論によって罰されるべき行為であり、言い換えれば正しい行為、すなわち義務を果たす行為は強要されてよい（ibid.: 246）。義務の中でも特に完全義務に対応するものは「正義（justice）」の観念と結びついているが（ibid.: 247）、「人類が互いに傷つけあ

³ なお、ミルによれば「幸福」とは、快樂および苦痛の欠如を意味している（CW, X: 210）。

⁴ 『論理学体系』でミルは、「道徳（Morality）」、「思慮ないし政治（Prudence or Policy）」、「審美（Aesthetics）」を、人間の行為や実務を評価する「アート・オブ・ライフ（the Art of Life）」の三部門として示す。それぞれの部門が提供する評価基準は、「正しさ（the Right）」、「便宜性（the Expedient）」、「美しさないし高貴さ（the Beautiful or Noble）」である（CW, VIII: 949）。また『功利主義論』には、これらの部門が「道徳」、「便宜性（Expediency）」、「有徳性（Worthiness）」という領域に置き換えられているように読み取れる箇所がある（CW, X: 246-7）。山本（2010: 189-202）は関連する諸著作の記述を包括的に確認した上で、こうした部門名にそのまま依拠することは混乱を招きかねないと判断し、三部門を「義務の領域」、「徳の領域」、「私的利害の領域」と言い直して整理している。

うことを禁じる道德規則」は「他のどんな格率よりも人間の幸福にとって重要であり」、この道德が「正義の義務を構成している」(ibid.: 255-6)。以上のような『功利主義論』の記述は同じ時期に書かれた『自由論』における消極的・積極的義務の説明とも重なる点が多く (CW, XVIII: 224-5)、したがって危害原理に含まれる主張の一つは、「他者に危害を与えないことは義務であり、法や世論によって強要されてよい」というものとして解釈できる。こうした義務は、『功利主義論』の中では「どんな人の感情にとってもあらゆる利益の中でもっとも重要な、安全 (security) の利益」から説明される (CW, X: 251)。

他方、「徳の領域」や「私的利害の領域」の評価基準から、ある行為を強制・抑制してはならない。「他者に危害を与えないならば (すなわち義務を果たしている限り)、私たちは自由であるべきだ」ということが危害原理のもう一つの意味となる。山本によればこの主張は「自由の利益」によって正当化される⁵。ここで注目したいのは、ミルが「ベントム」の中で、「外面的な行為の規制」の他に「自己教育 (self-education)、すなわちその人自身による感情や意志の訓練」を「道德の部分」として挙げていることである (ibid.: 98)。「自己教育」は、当然自らの発展を目的とするものだろう。山本 (2010: 240) のい

⁵ ここでは危害原理を二つの主張に分解したが、「他者に危害を与えないことは義務である」という前者の主張に「他者への危害の防止以外の目的で、他者に干渉しないことは義務である (裏返せば、他者に危害を与えないならば、私たちは自由であるべきだ)」という後者の主張が含意されていると解釈することも可能だろう。実際、ミルは『功利主義論』で、「人類が互いに傷つけあうこと (相互の自由への不当な干渉もその中に含まれることを決して忘れてはならない) を禁じる道德規則」という表現を使用しており (CW, X: 255)、ここでは「他者への危害」の中に「他者への干渉」が、「安全の利益」の中に「自由の利益」が含まれると考えられていることになる。これは自由を security の一部門として捉えようとしたベントムとも共通する態度である。ベントムの security 概念については児玉 (2004) を参照。とはいえ「安全」と「自由」が一般に人々には異なるものとしてイメージされることもたしかであり、関口正司のいうように「人々が自由を (彼らのイメージする意味での) 安全と同様に不可欠の価値と考えずに、何らかの理由で統制した方がよいとみなしていたら、自由原理 (危害原理の一つ目の主張) は、たとえ安全を保障するとしても自由を保障するとは限らない」(関口 1989: 370, カッコ内引用者)。したがってミルには、「安全の利益」とは別に「自由の利益」の重要性を、『自由論』によって人々に示す必要があった。こうした経緯を踏まえ、本稿では危害原理の正当化において一つ目の主張を擁護する議論と二つ目の主張を擁護する議論を区別して考え、後者の議論にテーマを限定する。

うように、ミルは単に他者に危害を与えない義務のみを主張し義務の範囲外での人間のあり方に無関心であったわけではまったくなく、強制のないところで「いかに生きべきか」、より正確に言えば「いかなる人として生きべきか」を考え続けたのであるが、しかしあくまでよき能力や性格は、他者からの強制によってではなく「その人自身による」教育によって形成されなければならない、と主張するのである。諸個人が「徳の領域」や「私的利害の領域」の評価基準に適う人となるためには、このような意味で、自由を条件とする自己教育が求められるのだと考えられる⁶。それでは「徳の領域」における個人の発展と「私的利害の領域」におけるそれは、どのように区別することができるだろうか。

ヒントとなるのは、『コントと実証主義』の中で、ミルが「それに沿うことが全員に要求される一方で、それを超えるものは義務ではなく美德（meritorious）となるような」「ある利他性（altruism）の基準」に言及している箇所である（CW, X: 337）。ここでいわれる基準とはもちろん「他者に危害を与えない」という一線であると考えられるが、注目すべきはそうした義務を果たす以上の利他的な行為が「美德」と呼ばれていることである。ここから、「徳の領域」における個人への要求は、大括みにいえば「単に義務を果たすだけでなく利他的な人であれ」というものであることが理解できる。『功利主義論』ではそうした性格は「全体の善を増進しようというひたむきな衝動が行為の習慣的な動機の一つとなり、それと結びついた感情が大きく顕著な位置を占めるように」なったものとして説明される（ibid.: 218）。すなわち「利害関係をもたない善意の（disinterested and benevolent）観察者のように厳格に公平であれ」（ibid.）という功利主義の要求を習慣的に満たすような人となることが、ここでは「道徳的発展」として描かれているのである。つまり「徳

⁶ 山本は自己教育を主に「徳の領域」と結びつけて理解しているが、本稿では自己教育が「私的利害の領域」とも強く結びつくことを示したい。

の領域」における発展とは「他者の幸福を増進する」能力や性格を身につけることであるといえる。

そして「高貴な性格 (noble character) が高貴さゆえに常に他より幸福であるかどうかは、ひょっとすると疑いうるとしても、高貴な性格が他の人々をより幸福にし、世間一般がそこから多大な恩恵を受けていることは疑いえない。したがって、功利主義は社会全体に高貴な性格を陶冶すること (cultivation) によってのみその目的を達成することができる」と述べられるように (ibid.: 213-4)、諸個人の道徳的発展によって全体の幸福は増進される。よって、自由が「徳の領域」における諸個人の発展の条件であるならば、全体の幸福のために自由が求められることになる。功利性の原理と危害原理の結びつきを、このように説明することは可能だろう。

これに対して「私的利害の領域」においては、他者の幸福ではなくあくまで行為者本人の幸福、言い換えれば「私の幸福」の増進が目指される。この観点から求められる発展とは、「私の幸福を増進する」能力や性格を身につけることであろう。もし自由があらゆる個人にとって、自分自身の幸福を増進する自らの発展の条件であるならば、危害原理が守られることで、諸個人の幸福の総和としての全体の幸福は増進されることになる⁷。本稿が焦点を当てるのは、こうした「私的利害の領域」からの危害原理の正当化である。

以上の内容をまとめれば、次のようになる。ミルの実践哲学の中で、「他者に危害を与えない」という「義務」の強制のないところでは、「徳の領域」において「他者の幸福を増進する」ための個人の発展が、「私的利害の領域」において「私の幸福を増進する」ための個人の発展が目指される⁸。どちらの発展にとっても、自由はその条件である。そして本稿ではこれらの「義務の領

⁷ ただしこの場合に増進されるのは、あくまで成熟した諸能力をもつ諸個人の集合としての「全体」の幸福である。

⁸ これはベントムが、徳を大きくは「自愛の思慮 (prudence)」と「善行 (beneficence)」の二種類に分けたのにも重なる区別である。ベントムの徳論については児玉 (1999) を参照。

域」、「徳の領域」、「私的利害の領域」を切り離して考え、「私的利害の領域」にテーマを限定する⁹。

本章の最後に、「私の幸福を増進する」ための「私の発展」に資するのは、「私の自由」だけでなく「他者の自由」でもあるという点を強調しておきたい。他者に干渉しないことは『自由論』の中で、ホッブズ的に、一定の安全と自由を保障し合うために相互に自然権を手放すという妥協の結果として描かれてはいない。他者の自由は私にとって、より積極的な意義をもっている。おそらく『自由論』が今なお読まれ続ける理由の一つは、それが自由な社会で多様な他者と共生することの利益を、すなわち「あなたと他者の自由はあなたの幸福に資するのだ」ということを、魅力的に説いているからである。以下、こうしたミルの説得に耳を傾けることにしよう。

2. 私の自由

本章では「私の自由はなぜ、私の幸福に資するのか」という問題を論じたい。第1節ではミルが『自由論』の中で、個人の自由と発展をどのように描いているか、という点を確認する。第2節ではそのような発展がなぜ、その人自身の幸福を増進するのかという点について、ジョン・グレイの解釈の検討を通して考察する。

⁹ ただし山本（2010）がいうように三つの領域には「連続性」があること、言い換えれば関口（1989）のいうようにミルが諸価値の「相互依存性」に注意を払っていたこともたしかである。たとえば「徳の領域」と「私的利害」の領域における諸個人の改善は大きく重なり合っており、先に引用した『功利主義論』中の箇所において「高貴な性格」という言葉は、道徳的に陶冶されているとともに後述するような高次の快楽を享受する人の性格を表しているように読み取れる。また、『功利主義論』の第4章で述べられるように、徳はその人の幸福の一部として、それ自体望ましいものでもあるため、有徳であることは「私的利害の領域」の評価基準の達成にも貢献するといえるだろう。さらに「義務の領域」においても、ミルはその評価基準を達成するために、「外面的な行為の規制」のみならず「義務感」や「良心」という感情を人々の心に形成するという手段を重視している。「高貴な性格」の人は、有徳である以上、強い義務感や良心をもつ人でもあるだろう。こうした三つの領域の連関のしかたについて、詳しくは別の機会に調べたい。

2.1 自由と発展

『自由論』を読むにあたり、はじめに注目したいのは、第2章「思想と討論の自由について」と第3章「幸福（well-being）の要素の一つとしての個性について」の記述の相似である。ミルは第1章の末尾で、まずは「思想の自由」という一部門に限定して自由を擁護することを宣言している。その哲学的・実地的な根拠はより広い意味での自由の問題にも適用可能であり、「問題のこの部分についての徹底的な考察が、残りの部分への最善の序論となる」からである（CW, XVIII: 227）。こうしてミルは、第2章で思想の自由を、第3章で行為の自由を論じることになる。

この点に関して関口正司（1989: 377-80）は、ミルが当時のイギリス社会でかなりの程度承認されていた思想の自由の話題から議論を始めたことは「読者を説得するための戦略であった」とし、「人間全般の精神的幸福」に寄与する真理発見のための思想の自由の擁護から「行為者本人の幸福」のための行為の自由の擁護へと移る際に、論点が微妙に変質していることを指摘する。たしかに、思想の自由は人類が客観的な真理に近づくために必要とされ、行為の自由は人によって異なる「個性の発展」のために求められる、という点では前者の議論がそのまま後者の議論に適用されることはないが、しかし第2章の記述には、単に「人間全般」にとっての客観的な真理の有用性を訴える議論にはおさまりきらない部分もある。はじめにこの点を確認しておきたい。ミルが思想の自由を擁護する際に一貫して強調しているのは、自分の意見とは異なる意見を知ることの意義である。たとえば自分の意見を無謬だと決めつけることに強く反対する箇所、ミルは次のようにいう。

ある人の判断が本当に信頼に値するという場合、どのようにしてそうなったのか。その人が自分の意見や行為への批判に心を開き続けてきたからである。[.....] 人間がある問題の全体を知ることにくらかでも近づ

きうる唯一の方法は、ありとあらゆる様々な意見の持ち主からその問題についていわれうることを聞き、あらゆる性格の精神によるその問題への見方の一切を学ぶことだ、とその人が感じてきたからである。[.....] 自分の意見を他者の意見と対照することで訂正し完全なものにしていく、という着実な習慣は、その意見を実行に移すことへの疑いやためらいを引き起こすどころか、その意見に正しい信頼をおくための唯一のたしかな基礎となる。その人は、少なくとも明確に自分に反対していわれうることの一切を認識しており、あらゆる反対者に反対して自分の立場をとっているのだから——自分は反対や困難を避けるのではなく懸命に探し求め、あらゆる方向からその問題に投げかけられた光をしめ出さなかった、ということを知っているから——その人には、自分の判断が、同様のプロセスを通り抜けてこなかったどんな人や集団の判断よりも、よいと考える権利があるのだ。(CW, XVIII: 232)

ミルは少なくともこの部分では、人間全般にとっての客観的な真理へと到達することではなく、一人の人間が実生活の中で自らの判断をよりよいものへと修正していく姿勢を説いている。このように、人が様々な意見を聞き、吟味する過程を経て到達した意見は、自らの性格や行為にも生き生きとした影響を与えていくだろう。他方、たとえ正しい意見であっても、それが議論されることなく無批判に受け入れられている場合、その意見は人々の性格や行為にそのような影響を与えることができないとされる (ibid.: 258)。この後に論じられる行為の自由も、意見をもつことの自由と別個のものではなく、あくまで「自分の意見を実行に移す」(ibid.: 260) 自由である。

第3章では意見が自由でなければならないのと「同じ理由が」(ibid.)、他者に危害を与えない限りでの行為の自由を要求する、といわれる。核心的な部分を引用しよう。

人類が不完全であるうちは、様々な意見が存在することが有益であるように、様々な生活の実験（experiments of living）が存在すること、すなわち、他者を傷つけない限り様々な性格に自由な活動の余地が与えられること、また様々な生活のしかたの価値が、試すのにふさわしいと思う人がいるときは実際に証明されることが有益である。要するに、第一に他人に関係しないことがらにおいては、個性が自らを強く主張することが望ましい。その人自身の性格ではなく他の人々の伝統や習慣が行為の規則となっているところでは、人間の幸福の主要な構成要素の一つが、そして個人や社会の進歩のまさしく第一の構成要素が欠けている。（ibid.: 260-1）

「実験」という言葉が象徴するように、ここでミルは、行為の自由が保障されている状況の中で、様々な生活のしかたの価値が自分自身によって探求されなければならないことを強調している。第2章で、ある意見が議論されることのないまま人々に受け入れられることが批判されたように、ここでも習慣が単に「習慣だから」という理由のみにもとづいて行為の規則となってしまうことが問題視される。すなわち思想においても行為においても、ミルが重要視しているのは、自らの意見や生活のしかたを吟味し選択していくプロセスであるといっていよい。

こうした選択を積み重ねていくことに伴う諸個人の「個性の自由な発展（free development of individuality）」（ibid.: 261）とは何だろうか。この後に続く文章を読むと、ミルはこの言葉によって、人が自らの生の計画を選択する際に行使され訓練される人間に特有な諸能力の発展（ibid.: 262）、および「欲求と衝動が自分自身のものである——その人自身の陶冶により発展・修正させられてきた自分の本性の表現である——」という意味において人が「性格

(character) をもつ」ようになること (ibid.: 264) を指しているようである。ここでいう「その人自身の陶冶」は本稿の第 1 章で確認した「自己教育」に他ならないだろう。そして自己教育によって発展した「自分の本性」は個々の人によって異なるはずであるから、一人ひとりの性格が「個性」と呼ばれるのである。

2.2 発展と幸福

それでは個性はなぜ、個人の幸福の要素の一つといえるのか。この点についてはジョン・グレイ (1983) の解釈が参考になる。グレイはミル自身がほとんど使わなかった「自律 (autonomy)」の概念を導入し、またそれを『功利主義論』に示される有名な「快樂の質」の議論と関連づけることで、「推測による再構成」(ibid.: 71) を試みる。以下、彼の解釈を簡単に検討してみよう。グレイによれば、ある快樂が高次の快樂であることの必要条件は、その快樂が「適切な範囲の選択肢を経験した上で選択された活動のうちにあること」(ibid.: 73)、すなわち「自律的な選択」に根ざしていることである。グレイのいう「自律」の概念には、他者に干渉されていないという「消極的自由」、自らの合理的方針に従って行為するという「合理的な自己管理」(これは最低限の「諸能力の成熟」と言い換えてもよいだろう)、また社会の慣習や周りの人の影響からある程度の距離をとってそれを批判的に反省することが含まれている (ibid.: 73-4)。したがってミルが危害原理によって消極的自由を確保することの理論的根拠の一つは、それによって「自由な、あるいは自律的な人間たちの社会の形成を促すこと」(ibid.: 77)、「高次の快樂が繁茂する開かれた場が保証されること」(ibid.: 73)、である。しかし先に見たように、あくまで「自律的な選択」はある快樂が高次の快樂であることの必要条件であり、十分条件は、その快樂が「享受する個人の本性 (individual nature) を表現するものであること」(ibid.) とされる。これは「発見の問題であり、選択の問

題ではない」(ibid.)。すなわち諸個人は「自律的な選択」による探求を続けていくことによって、「自らに特有の能力や潜在的可能性」を発見していく、言い換えれば「自らを知る」(ibid.: 78)。グレイによれば、このようにして発見された「個人の本性」の要求するものが高次の快樂であり、それゆえ「個性の発見」はより大きな幸福の不可欠な条件となる¹⁰。

ミルの用いる目的論的言語や、彼の議論全体の文脈が、次の命題を示唆している。各人は自らに特有の潜在的可能性をもっており、[.....] それを実現することが、どんな人の最大幸福にとっても不可欠である。この命題は、『自由論』の議論が依拠する要の一つである。(ibid.: 80)

このような「個性の発展」と「快樂の質」の議論のつながりの指摘は示唆的である。快樂の質については古くから様々な解釈がなされており¹¹、今ここでその全貌を詳細に論じる余裕はないが、それをめぐるミルの発言が、たしかに『自由論』における個性の発展の議論と重要な点において符合することを確認しておこう。第一に、ミルは人間に特有な能力を用いる活動のうちにある快樂、すなわち精神的な快樂を、高次の快樂の例として示している(CW, X: 211)。先に見たように個性の発展もまた、選択をすることで訓練される、人間に特有な諸能力の発展を含意するものであった。第二に、「快樂の質」の判定基準は「両方を経験した人」、「両方をよく知る人」の選好であるといわれる(ibid.)。これは『自由論』における、様々な意見や様々な生活のしかたを知ることの奨励と、切り離して理解することはできないだろう。ここで注意すべきは、こうした探求が単に私にとって最善の選択肢を知るためのデー

¹⁰ ミルによれば「最大幸福原理」が究極的な目的とするのは、できる限り苦痛を免れ、量・質ともにできる限り豊かに快樂を享受する生である(CW, X: 214)。

¹¹ この点については水野(2014)や山本・川名(2006: 127-8)を参照。

タの蓄積としてのみ捉えられているわけではない、という点である。ミル自身の説明によれば、諸個人は選択を経ることで、人間に特有な諸能力を発展させ、性格をもつようになっていく、すなわち個性を発展させる。 그레이の言葉を使うなら、それは選択する者自身の「終わりなき自己変容 (self-transformation) の過程」(Gray 1983: 85) である。快樂の質をめぐっても、「人間は動物的欲求よりも高尚な諸能力をもっており、一度それらを意識すると、それらを満足させないものを幸福とは考えなくなる」という記述があるように (CW, X: 210-1)、また個性の発展が樹木の成長に喩えられた (CW, XVIII: 263) のと同様、高次の快樂を受容するための「高貴な感情を抱く能力」が植物に喩えられていることからわかるように (CW, X: 213)、ミルは豚と愚者とソクラテスを、明らかに個人の発展の諸段階として描き出している。すると個性の発展は、より高次の快樂を享受する能力を高めていく過程でもあるといえるだろう。このような結びつきを指摘した点については、 그레이の解釈は妥当であるように思われる。

ただし、一点だけ修正を加えておきたい。ミルが経験的な「ア・ポステリオリな心理学」の系譜上に自分を位置づけていたことを踏まえれば (山本 2010: 97-100)、彼が個性の多元性を徹底的に認めていたことはたしかであるとしても、個性を個人が生まれつきそなえているそれぞれの「潜在的可能性」として捉えているとは考えにくい。水野俊誠 (2014: 170-4) もこの点について 그레이を批判し、ミルのいう個性とは多様な環境によって形成されていく欲求や衝動のあり方のことを指している、と主張している。すなわち、あくまで個性は「発展」していくものであり、「発見」されるものではないのである。

以上で見てきたミルの記述と 그레이の解釈を踏まえて、本章の冒頭に掲げた問いに対し答えうるのは以下のことである。私が他人に干渉されないとい

う意味で自由であることは、私が自律的に、すなわち批判的に意見や生活のしかたを選択していくための条件である。そしてそのような選択を積み重ねることで、私は自らを変容させ、つまり自らの個性を発展させ、それまでは享受することのできなかつた高次の快楽を享受することができるようになる。それゆえ私の自由は私の幸福に資するといえる。

3. 他者の自由

本章では「他者の自由がなぜ、私の幸福に資するのか」という問題を論じたい。第1節では他者の個性の発展が、コミュニケーションを通して自分の発展に資するという点を示す。第2節では同じく他者の個性の発展が、伝統や習慣の改善を通して自分の発展に資するという点を示す。

3.1 コミュニケーションを通して

さて、前章の議論からすでに明らかであるのは、私がそれを選択することで最大の快楽を得ることのできる「最善の選択肢」なるものを、あらかじめ知ることは私にも他人にも決してできない、ということである。ミルの見解では、諸個人は自律的な選択を積み重ねていくことで自らを変容させ、より高次の快楽を享受する能力を身につけていく。したがって、どのような生活のしかたをすれば私はもっとも幸福であるか、という問いの答えは、あくまでも個性を発展させていく中で、暫定的に確かめられていくしかないであろう。

この点に関して、『自由論』と「最善の判断者論」をめぐる若松良樹(2017)の議論を参照したい。若松は「自己利益を最大限に実現する選択肢を最も効率的に選択する能力をもった存在として最善の判断者を定義」した上で(ibid.: 149)、社会や他者でなく行為者本人が最善の判断者である、という立場をミルはとっていなかったとする。ミルは『自由論』において、行為者本

人のことを「最善の判断者 (the best judge)」ではなく「最終の判断者 (the final judge)」と呼んだ (CW, XVIII: 277)。若松の解釈では「最終の判断者とは、最善の選択肢を見つけ出す能力を有する判断者では必ずしもなく、最終的な決定権限を有する判断者である」(若松 2017: 157)。しかし、本人が必ずしも最善の判断者ではないならば、本人の利益のために社会や他者が行為者の選択に介入するパターンリズムが認められないのはなぜか。すなわち最善の判断者ではない行為者本人が、なぜ最終の判断者とされるのだろうか。若松はその根拠として、行為の結果として将来生じる事態を、またその事態を評価する行為者本人の将来の選好を、現時点では私も他者も知ることができない、という二重の意味での「不確実性」を挙げる (ibid.: 171)。このような意味で私たちが無知であるゆえに、行為は個人のギャンブルとしての性格を帯びることになる。そして、「無知であるにもかかわらず選択をしなくてはならないとするならば、ギャンブルの結果に対して責任を負う個人が最終的に権限を有すると考えるべきである」(ibid.)。ここで、若松のいう行為者本人の将来の選好についての不確実性は、まさしく 그레이が自らを変容させていく人間本性の不確定性として指摘したものであり¹² (Gray 1983: 85)、それゆえに人間には自由が保障されなければならない、とする点で両者の見解は一致している。若松の議論につけ加えるならば、ミルが自由を擁護するより積極的な根拠は、不確実な世界における自律的な選択がその人の個性を発展させる、ということである。

さて、若松はこの議論の中で、行為者本人が最善の判断者ではないゆえに、ミルが他者による助言の重要性を認めていたということに注目している。たしかにミルは『自由論』において、本人の利益となるような行為をするよう、

¹² アイザイア・バーリンも次のように同様の指摘をしている。「ミルの人間本性についての見方全体が、[.....] 人間の生活が永久に不完全で、自己変容や新しい状況にさらされている、という認識にもとづいていることがわかるので、彼の言葉は今なお生きており、私たち自身の問題にとって重要なのである」(Berlin 1991: 145)。

他者が本人に説得や懇願を行うこと (CW, XVIII: 224)、忠告や警告を与えること (ibid.: 277)、さらには本人の愚行ゆえに他者がその人を軽蔑したり、その人とのつき合いを避けたりすることさえも認めており (ibid.: 278)、ここには一つの重要な考え方が示されている。すなわち、先の根拠からあくまで「最終の判断者」は行為者本人であるとしても、諸個人は不確実な世界で選択をしていかなければならないために、他者とのコミュニケーションによって手助けされる必要がある、ということである。

そしてこうした他者の反応が有意義であるためには、その他者もまた、私と同様に自律的な選択を経て個性を発展させていなければならないだろう。他者の自律が自分の発展に資するということを、様々な箇所ではミルは訴えている。たとえば『自由論』では思想の自由を擁護する根拠の一つとして、強力な反対者との活発な論争が知識や確信を得る助けとなることが主張され、したがって受け入れられている意見への反対者がいるときは、その人々に感謝しその存在を喜ぼう、と呼びかけられる (ibid.: 251-2)。また『女性の隷従』では、女性に自由が与えられず男性と同じ水準の教育がなされてこなかったために、家庭において妻が夫より知的に劣った状態にあるときは、結婚生活が夫をも墮落させる、と指摘される (CW, XXI: 335)。そして対照的に、「かわるがわる相手を導いたり、相手に導かれたりしながら発展の道を歩んでいける喜び」のある関係が「結婚の理想」として描き出される (ibid.: 336)。こうした記述は、ミルが支配-隷従の関係ではなく互いを改善し合う自律的な二者の関係をいかに重要視していたか、を如実に物語っているだろう。すなわち、諸個人はそれぞれが異なる意見の吟味、生活の実験を経て獲得した自らの見解を、伝え合い、共有するのであるが、もちろん他者の反応は他者の判断にもとづくものであるから、私はそれを鵜呑みにするのではなく自分自身で咀嚼して捉え直し、推奨される意見や生活のしかたを採用するか否かを改めて判断する。ミルが諸個人の理想的な関係のしかたとして思い描いていた

のは、こうした自律的なコミュニケーションであると推測できよう。

それでは、他者の意見や経験を共有することはいかにして可能となるのだろうか。重要な働きをするのは「ベントム」でいうところの「想像力 (Imagination)」である。ミルはベントムが他の人の思想や、様々な人の見解の平均としての「人類の集合的精神」(CW, X: 90) からほとんど何も学ぶことがなく、かつまた「普遍的な人間本性を代表するには彼自身の精神は不完全」であったということ (ibid.: 91) を強く批判して次のようにいう。

想像力が欠如していたために、ある精神が自らとは異なる精神を理解し、そうした他者の精神が抱く感情に自らを投じる能力を、彼はもっていなかった。/ [.....] (想像力は) 私たちが自発的な努力によって、存在しないものをあたかも存在するかのように、架空のものをあたかも実在するかのように想像し、それがもし実在していたら喚起するであろう感情を表現するのを可能にする。これは一人の人間が他の人の精神や状況に入り込む能力なのである。(ibid.: 91-2, カッコ内引用者)

こうした記述は『自由論』の中で、反対者の意見を知ることが「自分たちとは異なる考え方をする人々の精神状態に自らを投じ、そうした人々が何を言わなければならないのかを考える」と言い換えられているのにも符合している (CW, XVIII: 245)。関口によれば、ミルの考えでは「他者理解が想像力の駆使によって深められるならば、自己内省的知識をさらに強化し拡大することが可能であった」(関口 1989: 231)。すなわち想像力を駆使することで、人は自らの思考や経験を拡大していくことができるのである。

3.2 伝統や習慣を通して

先に引用した「ベントム」中の箇所ですぐ後で、「それ (想像力) は歴史家

の構成要素の一つであり、それによって私たちは他の時代を理解する」とも述べられているように (CW, X: 92, カッコ内引用者)、想像力の発揮される場は、目の前にいる他者とのコミュニケーションに限られない。想像力によって私たちは、人類の歴史的経験からも学ぶことができる。ここに至って、諸個人の自律的な選択を経ずにそれが行為の規則となる場合には批判されていた伝統や習慣は、人類、つまり他者たちが経験から得てきた知恵として、改めて肯定的に評価されることになるだろう。たとえば「セジウィックの論説」では、帰結の不確実性、それを予見することの困難さにもとづく功利主義批判に対して、ミルは次のように述べている。

不確実性に関するこのような議論は誇張にすぎない。もしも各個人が自分自身ですべてを行い、自分自身の経験のみを手引きとするならば、不確実性が存在したかもしれない。しかし私たちはそのような状況にはおかれていない。すべての人は、あらゆる行為と同様に、道徳においても、助けを借りずに自分自身で予見することによってではなく、それ以前のあらゆる時代に蓄積されてきた知恵、伝統的な格言によって自らを導く。

[.....] 経験の進行や人間の知性の成長は、ゆっくりとではあるが伝統的な意見を訂正し、改善する。(CW, X: 65-6)

ミルの複数の著作の中に繰り返し現れるこうした記述は、主には「功利性の原理」の二次原理としての「道徳の規則」の重要性の説明へと展開されていくが¹³、本稿のテーマに即して注目すべきは、伝統はそれだけではなく、私的

¹³ たとえば『女性の隷従』では、「個人が直接的に利害関係をもつことについては、本人の自由に任せるのが正当である」という「近代の確信」(もちろん危害原理のことを指す)は、「それと反対の理論の適用がほとんどすべて悲惨な結果に終わった」ことで採用されてきた「千年の経験の果実」であるといわれている (CW, XXI: 273)。ところで、ミルがこうした歴史研究を重んじたことは、山本 (2010) や関口 (1989) の指摘するように、彼が『論理学体系』で明示したモラル・サイエンスの方法論と密接に関係している。ミルは社会現象に

利害に関わる諸個人の行為においても有用とされる点である。つまり私たちは、歴史的な経験を経て改善されてきたものとしての現在の伝統や習慣を、行為の際に手がかりとして用いることができる。これは『自由論』第3章の以下の記述とも整合的である。

自分がやって来るまでこの世界では何も知られていなかったかのように、ある生き方や行為のしかたが他のそれよりも好ましいことを示すのに経験がまだ何もしてこなかったかのように、人々は生きるべきだ、などとうそぶくのは愚かなことだろう。人間の経験によって確かめられてきた結果を知り、そこから利益を得られるように、人々は若い頃に教えられ訓練されるべきだ、ということは誰も否定しない。[.....] 他の人々の伝統や習慣はある程度まで、彼らの経験が彼らに何を教えてきたかを示す証拠である。推定証拠には、そのようなものとして、敬意を払う必要がある。(CW, XVIII: 262)

もちろん、この部分は譲歩であり、強調点はあくまで、それでも「経験を自分自身のやり方で活用し解釈することは、諸能力が成熟に達した人間の特権であり適切な条件なのである」(ibid.) という部分におかれている。その根拠として挙げられるのは、一つには前章から繰り返し確認してきたように自律的な選択がその人の個性を発展させるからであり、また他の人々の環境や

ついでに因果法則を獲得するために「具体的演繹法」と「歴史的方法（逆演繹法）」を提案するが、この二つの方法はともに、「検証（verification）」という手続きを不可欠な構成要素とする。検証とは演繹的推論の結果を現実の経験と照らし合わせる手続きであり、歴史的知識から得られる経験法則はそれ自体としては確定的なものとはなりえないとしても、このような検証の際に重要な役割を果たすことになり、それが心理学の法則から演繹可能であることが確かめられるなら、究極法則の派生法則として扱ってよいことになる。この箇所の引用でいえば、「個人が直接的に利害関係をもつことについては、本人の自由に任せるのがもっともうまくいく」という、歴史的知識から得られる社会現象についての経験法則が、「自由の利益」についての心理学の法則から演繹可能であるゆえに、「社会科学や経済学の一般原理」(CW, XXI: 274) として確立されることになる（山本 2010: 215-7）。

性格に合わせてつくられた習慣がその人にもふさわしいとは限らないからであるが、ここではさらにもう一点、「他の人々の経験は狭すぎるかもしれないし、他の人々はその経験を正しく解釈してこなかったかもしれない」ということ (ibid.)、すなわち伝統や習慣自体が不完全である可能性に言及されているのが注目される¹⁴。伝統や習慣は私たちが行為する際に大きな手がかりとなるとはいえ、完全なものではありえない。だからこそそのさらなる改善のためには、多様な生活の実験が求められることになるだろう。つまりこのレベルにおいても、自分とは異なる他者の自律が、それが私の利用できる伝統や習慣をよりよきものとしていく可能性を秘めているがゆえに、私の発展、私の幸福に資するといえるのである。

本節の内容をまとめよう。他者の自由は二つのレベルで私の幸福に資する。私の自由が私の発展の条件であるのと同様、他者の自由は他者が自律的な選択を経て個性を発展させていくことの条件であるが、第一に、そのような他者とのコミュニケーションの中で想像力を駆使することで、私は他者の意見や経験を共有し、自らの思考や経験を拡大していくことができる。第二に、他者の自律は伝統や習慣をよりよきものとしていく可能性があり、やはり想像力を駆使することで、私はそのように改善された伝統や習慣を利用することができる。そして他者の意見や経験の共有、改善された伝統や習慣の利用は私のさらなる発展、幸福に資する。それゆえ他者の自由は私の幸福に資するといえる¹⁵。

¹⁴ 伝統や習慣が正しい場合と正しくない場合とに分けて「行為の自由」を擁護する根拠を示すこうした議論はもちろん、一般的に受け入れられている意見が正しい場合と正しくない場合とに分けて「思想の自由」を擁護する根拠を示す第2章の議論と相似関係にある。

¹⁵ ミルは『自由論』の中で、これらの点に加え、個性の発展した他者の「仕事 (works)」から、私たちは恩恵を受けることができる、と主張している (CW, XVIII: 266)。したがって「各人は個性が発展するのに比例して、他者にとってより価値ある者となる」のである (ibid.)。

おわりに

本稿では「私と他者の自由はなぜ、私の幸福を増進するための私の発展に資するのか」という問いの答えを求めて、ミルの『自由論』の記述をたどってきた。第1章で確認したように、これはミルの実践哲学における「義務の領域」、「徳の領域」、「私的利害の領域」を切り離して考え、「私的利害の領域」の評価基準を満たすための「自己教育」の正体を調べる試みであった。第2章で見たように、私が他人に干渉されないという意味で自由であることは、私が自律的に意見や生活のしかたを選択していくための条件である。そのような選択を積み重ねることで、私は個性を発展させ、それまでは享受することのできなかった高次の快楽を享受することができるようになる。そして第3章で見たように、私の自由が私の発展の条件であるのと同様、他者の自由は他者が自律的な選択を経て個性を発展させていくための条件である。私はそのような自律的な他者とのコミュニケーションを通して他者の意見や経験を共有することができ、また自律的な他者たちによって改善された伝統や習慣を利用することができる。それゆえ私と他者の自由は私の発展、私の幸福に資するといえる。

おそらくミルが思い描いていたのは、先に確認した「結婚の理想」が象徴的に表現していたように、自律的な私と、様々な自律的な他者たち、あるいは他者たちの経験の果実としての伝統や習慣とが、影響を与えたり与えられたりしながら互いを改善させていく、そのようなヴィジョンである。「本書に展開されるすべての議論が、直接そこへと収束する崇高な指導原理は、人間がもっとも豊かな多様性の中で発展することの絶対的・本質的な重要性である」という『自由論』の冒頭に掲げられるフンボルトの言葉もまた(CW, XVIII: 215)、こうしたヴィジョンの表明として読まれなければならない。しかしここで一点、疑問が浮かび上がってくる。人間の意見や生活のしかたの「多様性」は、永久になくなることはないのだろうか。ミルは本稿の第2章で引用

した箇所、多様な意見や生活の実験は「人類が不完全であるうちは」有益である、と述べていた (ibid.: 260-1)。さらに『自由論』の第2章では、「意見の多様性の範囲がだんだんと狭まっていくことは、不可避 (inevitable) であるとともに不可欠 (indispensable) であるという、必要という言葉の両方の意味において必要 (necessary) である」とさえいわれている (ibid.: 250-1)。この問題はミルの歴史観に関わるものであり、ここで即断はできないが、しかし杉原四郎の指摘するように、彼が経済的進歩の停まった後でも精神的文化的側面での進歩は停まらないと考えていたことを踏まえるならば (杉原 1980: 79-83)、人類は存在し続ける限り多様性の中で進歩し続ける、という確信をミルが抱いていたと推測することは可能だろう。裏返していえば、人間は常に永久的に不完全であり、だからこそ自らの発展、幸福の増進を渴望してやまない。その実現のためには人間は多様でなければならず、その条件として私と他者の自由が要請される。『自由論』の根幹にある信念は、このようなものであったのではないかと思われる。

グレイは、人間本性や幸福についてのミルの考え方は「発展的・歴史的次元 (developmental and historical dimension) を抜きがたく含みこんでいる」ことを指摘しているが (Gray 1983: 71-2)、『自由論』において個性の発展が中心的な問題として扱われることからわかるように、ミルの実践哲学はその動的な要素を無視して語ることはできないだろう。本稿ではほとんど触れることはできなかったが、それは「社会の進歩」という「歴史的次元」についても同様である。

さて、それでは個性の発展の重要性に訴える『自由論』の説得は成功しているだろうか。それは、読む人がミルのヴィジョンをどれだけ共有することができるかにかかっているように思われる。習慣からある程度距離をとり、選択を経て自らを改善していく生は、単に他者から干渉されない状態にあることよりも高い理想である。だからこそグレイは、ミル自身は使っていない

「自律」の概念を導入し、それを「消極的自由」と区別した。自らの現状に完全に満足し、吟味することなく習慣にただ従うことを望む人々には、ミルの言葉は届かないだろう。ミルもまたその点は自覚しており、それゆえ『自由論』では「自由を望まずそれを利用しようとしめない人々」であっても他者の自由を認めることが自分の利益となるのを示すために (CW, XVIII: 267)、個性の発展の重要性とは別に「天才」の有用性を強調する議論を展開している。とはいえその議論が果たしてそのような人々を納得させるほどに強力であるかは疑問であり、『自由論』の訴えの妥当性を調べるにはやはり、停滞を嫌い、改善を目指し続けるミルの姿勢の妥当性を問わねばならないだろう。

本稿では扱う問題をごく一部に限定したため、個人の改善についてのミルの構想を検討するにあたって、論じきれなかったことは多い。第1章で触れたように「私的利害の領域」以外の「義務の領域」、「徳の領域」における「自己教育」や、それぞれの領域の連関のしかたについて、また「快樂の質」をどう解釈するかという問題も含め、ミルが改善された個人の幸福をより具体的にどのようにイメージしていたのかという点については、今後さらなる研究が必要である。

参考文献

ミルの著作

Collected Works of John Stuart Mill, 33 Vols., Robson, J.M. general ed., Toronto and London: Toronto University Press and Routledge, 1965-1981.

(CW, XVIII: 220) というふうに、(略号 CW, 巻数: ページ数) の形で引用・参照箇所を示す。翻訳は自分で行ったが、適宜以下の邦訳や後に示す「その他の文献」中の引用部分を参照した。

早坂忠訳「自由論」．関嘉彦編『世界の名著 38: ベンサム J.S.ミル』．中央公論社, 1967, pp.211-348.

伊原吉之助訳「功利主義論」．関嘉彦編『世界の名著 38: ベンサム J.S.ミル』．中央公論社, 1967, pp.459-528.

塩尻公明・木村健康訳『自由論』．岩波文庫, 1971.

川名雄一郎・山本圭一郎訳「セジウィックの論説」．『功利主義論集』．京都大学学術出版会, 2010, pp.1-93.

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, 2010, pp.95-180.

川名雄一郎・山本圭一郎訳「功利主義」．『功利主義論集』．京都大学学術出版会, 2010, pp.255-354.

その他の文献

Berlin, Isaiah (1991). John Stuart Mill and the Ends of Life. in Gray, John and Smith, G. W. eds., *On Liberty in Focus*, London and New York: Routledge, pp.131-61.

〔泉谷周三郎・大久保正健訳「J.S.ミルと生活の諸目的」．『ミル『自由論』再読』．木鐸社, 2000, pp.29-68.〕

Gray, John (1983). *Mill on liberty: a defence*, London and Boston, Melbourne and Henley: Routledge and Kegan Paul.

〔泉谷周三郎・大久保正健訳「ミルの幸福概念と個性の理論」．『ミル『自由論』再読』．木鐸社, 2000, pp.103-28（一部の邦訳を所収）.〕

Gray, John and Smith, G. W. (1991). Introduction. in Gray, John and Smith, G. W. eds., *On Liberty in Focus*, London and New York: Routledge, pp.1-20.

〔泉谷周三郎・大久保正健訳「序論」．『ミル『自由論』再読』．木鐸社, 2000, pp.5-28.〕

加藤尚武（1997）．『現代倫理学入門』．講談社学術文庫.

- 児玉聡 (1999). 「ベントムにおける徳と幸福」. 『実践哲学研究』第 22 号, pp.33-52.
- 児玉聡 (2004). 「ベントムの功利主義における security 概念の検討」. 『実践哲学研究』第 27 号, pp.29-46.
- 杉原四郎 (1980). 『J.S.ミルと現代』. 岩波新書.
- 関口正司 (1989). 『自由と陶冶—J.S.ミルとマス・デモクラシー』. みすず書房.
- 藤原保信 (1993). 『自由主義の再検討』. 岩波新書.
- 水野俊誠 (2014). 『J.S.ミルの幸福論—快樂主義の可能性』. 梓出版.
- 山本圭一郎 (2010). 「J・S・ミルの実践哲学： 実践の論理と倫理」. 京都大学博士論文.
- 山本圭一郎・川名雄一郎 (2006). 「学会展望—ミル研究の現在」. 『イギリス哲学研究』第 29 号, pp.126-34.
- 若松良樹 (2017). 「ミルにおける自由と効用」. 若松良樹編『功利主義の逆襲』. ナカニシヤ出版, pp.147-74.

(はやし かずお 京都大学大学院 文学研究科 修士課程)