

## 幸福の政治をめぐって ——政治的なるものの現在

森川 輝一

本稿は、共通論題「幸福論の諸相」について政治哲学・政治思想史研究の立場から寄与をなすべく、近年盛んな幸福研究とその政治的応用について政治哲学的な考察を行い、併せて、そこから照らし返される政治的なるものの現在に光を当てることを試みるものである<sup>(1)</sup>。

### 1. 幸福の政治（学）と現代政治哲学

70余年前、三木清は「幸福について考えないことは今日の人間の特徴である」と述べた。曰く、今日「幸福」の名で語られているのは「成功」に過ぎず、それは「古代の人間理想が賢者であり、中世のそれが聖者であったように、近代のそれが企業家である」ことに対応しているのであるが、「幸福論を抹殺した倫理は、一見いかにか論理的であるにしても、その内実において虚無主義にはかならぬ」ことを銘記せねばならぬ（三木1985: 15頁以下、74頁以下）。そう喝破した三木が獄中で還らぬ人となった年に、死体と瓦礫に埋もれて敗戦国となった日本は、急速な復興と奇跡的な成長を遂げて半世紀を俟たずに世界有数の経済大国に登りつめ、「失われた20年」などと自虐的に語られもする近年の停滞にもかかわらず、今なお世界第三位の国内総生産（GDP）を誇っている。ともかくも「成功」を取めたこの国で、私たちは今日、幸福について考え、論じているのか。

然り、とさしあたり答えてよいだろう。幸福な生の実現をGDPの増大と結び付けるような短絡的思考は、今日すでに過去のものとなっており、人々が何を幸福と感じているか、またその条件や要因は何か、等をめぐって心理学や経済学を中心とする学際的な幸福研究がさかに行われ、その成果を受けて経済協力開発機構（OECD）や各国政府により幸福度指標の作成が進められている。日本でも、2010年に「最小不幸社会」を掲げて発足した菅直人政権のもと、内閣府経済社会総合研究所に「幸福度に関する研究会」が設置され、経済的な豊かさに還元で

---

(1) 本稿は、二つのJSPS科学研究費（基盤研究C・25370026および基盤研究C・25370083）の助成を受けている。

同科研究費の共同研究をともにし、また本稿執筆に当たって有益な示唆や批判をして下さった、奥田太郎、佐藤啓介、佐藤実、宮野真生子、そして福島清紀の各氏に、心から御礼申し上げます。

きない実質的な幸福度を高める取り組みが始められた。こうした幸福研究の成果を政治に活かそうとする内外の動向を、以下では「幸福の政治（学）」と呼び、右の「幸福度に関する研究会」作成の「幸福度指標試案」を手がかりに、政治哲学・政治思想史研究の立場から考察することを試みるが、問われるべきは幸福論の内実でなければならない。三木は「幸福論」の必要を説いたが、幸福を論じさえすれば虚無主義から抜け出せると言ったわけではないのであって、熱心に幸福を論じ、幸福のみを求めているようにも見える今日の私たちが、虚ろな生を無の淵に晒していない保証はないのである。

### 幸福の政治（学）の理念——「幸福度指標試案」より

前掲「幸福度に関する研究会」が発表した「幸福度指標試案」によれば、幸福度研究およびその政治的応用の意義は以下のとおりである。

「幸福度指標」作成の意味があるとすれば、それは「幸せ」に光を当てることによって、これまで政策などにおいて焦点化されてこなかった「個々人がどういう気持ちで暮らしているのか」に着目することにある。より具体的には、①日本における幸福度の原因・要因を探り、国、社会、地域が人々の幸福度を支えるに当たり良い点、悪い点、改善した点、悪化した点は何かを明らかにすること、②自分の幸せだけでなく、社会全体の幸せを深めていくためには、国、社会、地域が何を目指そうとしているのか、実際に目指していくかを議論し、考えを深めることが不可欠であり、その際の手がかりを提供すること、の2つの点にあると考えられる（内閣府経済社会総合研究所2011: 5頁、傍点は引用者による）。

こうした理念のもと、「主観的幸福感」を上位概念として、「経済社会状況」「健康」「関係性」の三つの柱に「持続可能性」を加えた四つの指標を組み合わせて、幸福度の測定を目指すものであり、その成果は「実証に基づく政策立案（evidence-based policy making）に資する」ものとなる、という。

「幸福を感じる人たちの多い社会を目指すこと、それは経済成長のみを追い求める社会とは明らかに違う。各層における熱い議論を期待したい」という結びの一文からも（41頁）、底流にあるのは経済成長至上主義の見直しと克服であることが窺える。「試案」作成メンバーの一人によれば、「経済的な豊かさとは心の豊かさは必ずしもイコールではないこと」が多くの人々に意識されるようになり、「ようやく心の豊かさ、幸せの「中身」を巡る議論の土壌が醸成されてきた」のである（内田2015: 41, 40頁）。ある政治学者が言うように、「国民の厚生に寄り添いかつ人々に歓迎される公共政策の基盤を作る」ことが政治の役割であるなら、「幸福の研究が政策との関係で議論されるのは当然」のことなのかもしれない（南2015: 342頁）。

しかしながら、いったん立ち止まって考えてみる必要がある。まずもって「議論し、考えを

深める」べきことは、「主観的幸福感」の計測と増進を政治的な課題と見なすべきか否か、要するに幸福の政治（学）の当否ではないか。さしあたり、次のような疑問がわいてくる。すなわち、(1)「主観的幸福感」とは何か（幸福を「個々人」の「気持ち」の問題として扱うとはどういうことなのか）、そして、(2)「自分の幸せ」と「社会全体の幸せ」を地続きの問題として捉えてよいのか。

### 幸福は政治の規範的要素たり得るのか——政治哲学の復権から

政府が「個々人」の幸せ感を測定して「社会全体の幸せを深めていく」という発想は（内閣府2011: 5頁）、功利主義のそれではないか。実際、その名も『幸福の政治学』の著者ブックによれば、現代の幸福研究は、「最大多数の最大幸福」を追求した「ベンサム」の教えを継承しながら、「ベンサムがなしえなかった」幸福の科学的な測定方法の開発に成功しつつあり、「国民の幸福を増進する可能性が最も高い」立法や政策決定に「実証的な根拠を提供すること」が大いに期待されるという（ブック2011: 267頁以下）。このように、「最大多数の最大幸福」を目指す功利主義が、「幸福度を直接政策に反映させようとする動き」を歓迎するのは当然と言えるだろう（児玉2012: 167頁）。

1971年に公刊されたロールズ『正義論』が、現代における政治哲学の再生の端緒となったとしばしば言われるが、ロールズが同書で主要な論敵と見定めたのはベンサム以来の功利主義的倫理学、およびその社会科学版である厚生経済学である。幸福を計量可能なものと看做してその最大化をめざす、という発想は、「あらゆる人々を一者に融合して」しまい、「個々の人格の差異」を抹消してしまうからである（Rawls 1999: p. 24 / p. 39頁）。公正な政治社会の基本原理想たるべき正義の構想は、「人々が達成する善の満足度を測定したり、ましてや最大化する」ものではなく、そもそも「善の異なる諸構想の相対的な利点を査定する」ことなどあってはならない（p. 80 / 127頁）。こうしたロールズの功利主義批判は、そのまま幸福の政治（学）にも当てはまるのではないか。いや、ロールズのみならず、政治哲学者の多くは、「幸福」を政治の規範的価値と看做すことに批判的なのではないか。

近年、「政治哲学」への関心が高まっているといわれる。そこには、一九七〇年代以降、アーレント、ハーバーマス、フーコーといった思想家たちやとりわけロールズの『正義論』に触発されて活性化した、政治哲学の「復権」という大きな学問的動向が存在する。さらにその背景には、経済的分配の問題をめぐる矛盾・対立や、アイデンティティの政治、そして政党政治の行き詰まりやポピュリズム現象といったデモクラシーの変容／危機などの現実を受けた、政治の規範的・価値的要素への実践的関心の高まりがある（小野・川崎（編）2014: 「刊行にあたって」、傍点引用者）。

政治哲学の復権がどれだけ「大きな」動向であるかは措き、その立役者として名の挙げられている四人のうち、「幸福」を政治の意義や目的と位置付けている思想家は一人もいない。アーレントやハーバーマスによれば、政治という実践の核心は市民が行う公共的な言論であり、主観的幸福感の追求や増進とは次元が異なる。また、国家の使命が国民の厚生の上昇であることは自明ではなく、むしろそれが自明視されて疑われなくなるに至った所以を明かすべく、フォーコーは「統治性」の考究に向かったのである。

では、幸福研究の隆盛と政治哲学の復権とは、水と油のように相容れない現象なのかといえ、そう決めつけるのは早計である。既に見たように、幸福研究は経済成長至上主義の見直しという問題意識をもつが、それは現代政治哲学にも共有されている。市場経済が地球大に広がった21世紀初頭の今日、あらゆる領域で「経済化」を加速させ、すべての人に「経済人 *homo oeconomicus*」として競争に参画することを強いる新自由主義的動向に対して、市民の政治参加や民主的決定の自律性をどう捉え直すかが喫緊の課題となっている (Brown 2015)。ところで、経済成長が幸福感の増大と結びついていないというD・イースタリーンの「幸福のパラドックス」が示され、幸福度研究が発展の途についたのは1970年代前半（「試案」：4頁）、すなわちロールズ『正義論』をきっかけに政治哲学が「復権」し、「活性化」したのとはほぼ同時期である。1970年代前半以来、幸福度研究と政治哲学とは、経済成長のみを追求しているかに見える現代の国家と社会のあり方をそれぞれの仕方で見直し、三木の言う、幸福を「成功」と同一視してしまう「企業家」の論理から脱却する道を模索してきたことになる。

「経済人」批判という問題意識を、幸福の政治（学）と現代政治哲学は共有しているが、前者の試みは本当に経済成長至上主義への批判たり得るのか。それを後者の視座から批判的に検討し、返す刀で政治哲学の「復権」の内実を検証すること。これが本稿の主題となるが、そのためにもまず、幸福の政治（学）に対する前述の二つの疑問、(1) 主観的幸福感とは何か、(2) 個人の幸福と社会全体の幸福は連続的なのか、を検討しなければならない。

## 2. 主観的幸福感と社会全体の幸福——政治思想史の視座から

「主観的幸福感」を測定して、「社会全体の幸せ」の増進に活かす、とはどういうことなのだろうか。幸福が真に「主観的」な「感覚」であるなら、定義上、数値化して計測することは不可能であるように思われるが、それが可能であるというなら、どういう幸福観に依拠することで可能になるのか。この素朴な問いをめぐる、西欧政治思想史における主要な幸福観を時間性という観点から考察することが本節の課題である。

### 幸福をめぐる三つの視座——時間性に即して

まず、R・ゴイスの議論に依拠しながら (Geuss 2005: chap. 6)、幸福をめぐる視座を時間性

という観点から三つに類型化して、「主観的幸福感」の政治思想史的な位置づけを試みることにしたい。

第一に、幸福か否かを客観的な基準から、典型的には①自然（本性nature）との一致や調和によって判断する、という見方がある。真に幸福な生はピュシスに適った生でなければならぬと考え、ピュシスをめぐる真の知を探究した古代ギリシアの哲学者に遡る立場であるが、現代の人間にとっても無縁ではない。たとえば、身体が健康であること、すなわち身体に自然にそなわった諸機能が「長期の疾患」等によって阻害されずに十全かつバランスよく発揮されることは、人が幸福に生きるための条件である、と言えるだろう（内閣府2011: 27頁以下）。このとき、健康（幸福）か否かを判定する基準は、人間一般に妥当する恒常的な自然本性であり、各人の主観的な認識や選好からは独立している（本人がどう感じていようと、喫煙者は幸福ではない）。

次に、人間が様々な欲求を満たして生きる存在であることから、②「欲求の充足satisfaction of desire」を幸福と捉える見方が挙げられる。欲求は主観的であり、その対象は人によって異なり、また一人の人間の内部でも絶えず移ろいゆき、自然本性に従うわけでもない（たとえば飲酒や喫煙）。欲求は何らかの欠乏を満たそうとするはたらきであり、欲求の充足とは欠乏の充填により当の欲求を消去することであるが、ある一つの欲求の充足（消去）はまた別の欲求を呼び起こし（一杯飲んだらもう一杯、一本吸ったらもう一本）、その連鎖は欲求する主体そのものが消去されるまで続いてゆく。言い換えれば、欲求充足という観点から見ると、人間の生とは、ある欲求が充足（消去）されると同時に新たな欲求が発生する「いま」という瞬間の反復から成り、数多の欲求に駆り立てられながら死という終わりに至る過程として把握されることになる。ここに、古代末期のアウグスティヌスから近代初頭のホップズまで、欲求のはたらきに死の影を捉える思考様式が繰り返し登場する理由がある（Geuss 2005: p. 104）。しかし現代主流の社会科学は、「欲求」を「選好preference」に、つまり非合理的な情念や無自覚な衝動と区別できない主観的欲求一般ではなく、「これが欲しいとあなたが言う、あるいは、あなたが高度に制御された条件（例えば賭博）の下で行動する際に明示される、分節化された欲求」としての「選好」に置き換えることで、個々人の行動を合理的なものとして扱う（p. 105）。選好する人間とは、欲望を充たす果てに待ち受ける死を恐れるのではなく、今日の利得を明日どのように増やすかに知恵を絞るヒト、すなわち「経済人」である<sup>(2)</sup>。

しかしながら、私たち人間の生は、はかない人の一生を超えた永続的な自然本性（①）と、

---

(2) ゴイスは幸福についての「快楽」と「欲求充足」とを特に区別せず、「幸福 = 欲求充足」という系譜のなかに、「選好preference」を採用する現代の経済学を位置づけている。ゴイスの関心は、現代の倫理学や分析哲学の議論のように「幸福」「福利」(happiness, well-being, welfare)といった用語の厳密な分析にあるのではなく、政治思想史のなかで「幸福」と名指されてきた概念を、「家族的類似性」に従って大きく三つに分け、その政治的含意を保つところにある（Geuss 2005: p. 102）。現代倫理学での、幸福をめぐる最新の議論状況については、奥田2014の卓抜な整理を参照のこと。

一生を通じて人間を束の間の充足へと駆り立てる欲求のはたらき (②) とから、いわば永遠と一瞬という両極端の時間性のみから構成されているのだろうか。たとえば希望の大学に合格したときや、仕事で成果を挙げたときなどに人が享受する喜びは、自然との調和によって得られたものではないが、瞬間的な欲求の充足に還元されるものでもなく、そこに至る過程でその人が行った様々な努力や他者との交わりをめぐる記憶と結びついているはずである。そうした喜び、いわば一連の出来事の体験全体を価値あるものとして肯定するときに享受する喜びを、ゴイスは「自己肯定self-approval」としての幸福と呼んでいるが、本稿では③「物語」幸福観と呼ぶことにしたい。この意味における幸福は、欲求の充足とは明らかに異なるが、自然本性の実現と結びついている必要もない (たとえば、体重を搾り、痛みを耐え、危険を冒して、勝利を掴み取ったボクサーの幸福)。ある終局に至るまでの過程が全体として判断されるわけであるから、その時制は、自己の生涯を超えた永遠ではなく、といて寸断された「いま」という瞬間でもなく、アリストテレスが言うように、「現在完了」でなければならぬ。「善く生きているときに、かれはまた同時に善く生きてきたのであり、幸福に暮らしているときに、かれはまた同時に幸福に暮らしてきたのである」(『形而上学』1048b23)。そのようにして生きる私たちにとって、幸福とは、自らの生の時間のなかで、よき自己自身の物語を編み上げる喜びなのではないか (cf. Arendt 1958: p. 190)。

時間性という視座から整理すると、幸福とは、①自然という恒常的・客観的本性との一致ないし調和である (「喫煙は健康を害し、人を不幸にする」)。または、②「いま」という瞬間に集約される、個人の主観的な欲求ないし選好の充足である (「君にとって喫煙は至福のひとつらしいが、私にとっては迷惑でしかない」)。あるいは、③あるまとまった人生の期間を全体として回顧したときの自己肯定感にかかわり、自己ないし他者に様々に語られる物語という形式をとる (「どうだ、禁煙を半年も続けたぞ」「半年くらいで威張るな」)。

### アリストテレス的調和とその崩壊

如上三つの幸福観は、政治思想史のなかでどのような位置づけをもつのだろうか。今日なお重要な参照項である古代のアリストテレスに従うなら、人生とは、自然本性 (①) と調和した性格と習慣を育み、欲求 (②) を節度ある範囲に収めながら、自然の与えた目的を現勢化してゆく過程である (③)。「生きるとはある種の活動であり、それぞれの人は自分が最も愛着を寄せることがらに関して、また最も愛着を寄せる能力によって活動する」のであり、「幸福とはある種の活動」にはかならず、自然本性に適った善き目的を追求する生の過程それ自体に存するのである (『ニコマコス倫理学』1169a17-26; 1175a12-13)。欲求を陶冶しながら終局に向かう生の時間は、到達すべき目的を介して恒常的な自然に包摂されるわけであるが、同じ構造を、人が幸福を目指して生きる空間についても見て取ることができる。各人による善き生の追求は、ポリスを生きる者として共通善を目指すことと不可分であり、さらに、ポリスという小

さな——「一目で見渡すことができる」規模を理想とする（『政治学』1326b24）——政治体における協働は、人間がその本性的な目的へと向かう運動に連なっている。マッキンタイアの言を借りれば、アリストテレスのいう善とは、「特定のポリスに根ざし、その特徴による偏りを免れない点で地域的かつ個別的でありながら、同時に宇宙的かつ普遍的でもある善そのもの」なのである（MacIntyre 1984: p. 148 / 182頁）。

言い換えれば、本性から逸脱して節度を失った欲求は人間を幸福から遠ざけるのであり、欲求のおもむくままに国家を支配する僭主は道徳的に劣悪なばかりでなく「最も不幸な人間」である、と看做された所以もそこにある（Strauss 1961: p. 12f.）。そもそも、一つの欲求の充足は新たな欠乏の始まりであり、一切の欲求が充足されて新たな欠乏が生じなくなるのは、欲求する主体が消滅するときを措いてない。聖アウグスティヌスは、回心以前の若き日々を想起して、欲望に駆られる日々のでに待ち受ける死を恐れ、それゆえにますます東の間の快樂に溺れ、「ばらばらに引き裂かれていた」と述懐している（『告白』2巻）。自然や神のような、はかなき人間の一生を超えた超越的な存在とのつながりを失った生は、幸福たり得ない。古代や中世の幸福観において、「主観的幸福感」は占めるべき位置をもたないのである。

逆に言えば、主観的幸福感が前景化するのには、永遠に連なる客観的な秩序が崩壊し、誰もが個人として、不確かな時間の統べる地上に投げ出されてからである。同じ神を信じる者同士が血で血を洗う構想を繰り広げる17世紀のイギリスで、地上に平和を確立することを目指したホブズは、飽くなき欲望の追求こそ人間の自然本性であると喝破した（『リヴァイアサン』1部11章）。人間は主観的欲求の充足を目指す利己的存在であり、幸福とは欲求の充足がもたらす主観的な快である。ゆえに人間の自然状態は相互の不信と闘争に覆われ、誰もが、人間にとって避けるべき最大の苦痛すなわち不幸である「死」への恐怖に怯えつつ、「孤独で貧しく、つらく残忍で短い」生を強いられるのである（1部13章）。この悲惨を克服するには強大な主権者を設立して、「死においてのみ消滅する」欲求に衝き動かされる人間たちを「死の恐怖」で脅しつけ、平和な秩序を維持するほかない（2部17章）。ホブズにとって政治とは、自然本性（①）と目される欲求（②）のアンアーキーな力を、主権国家という人為的な装置で制御する営みであるが、これがまさに、「政治にとって決定的な手段は暴力であり、国家とは「物理的暴力手段を唯一正当に独占する団体である」（ウェーバー『職業としての政治』）という近代的政治概念の水源であることは論を俟たない。では、物語的幸福（③）はどうなるのか。国家の役割は法と秩序の保全という公的な次元に限定されるから、法に抵触せず秩序を脅かさぬ範囲で人々が何をしようと、すなわち就業、住居、子弟の教育等の私的な領域でどんな幸福を追求しようと、主権者の知ったことではない。I・バーリンに倣って言い直せば、自由の本質とは「干渉の不在」であり、この「消極的自由」の保障が近代自由主義の核心をなしている。誰もが私的な生の次元で自らの「主観的幸福感」を高める自由をもつが、その測定や増進に政治権力が携わることはないのである。

## 新たな調和——経済人と最大幸福

宗教内戦に揺れた17世紀の人ホッブズは、欲求充足をめざす各人の利己的行動を人間の自然本性として肯定しながら、そこに秩序を構成する力を認めず、ただ解体する力だけを見た。そのため、各人は生き延びるために奪い合い、他者より優位に立つために争い合い、却って自分の生命を危険に晒すという悲惨に陥ることになるわけである。しかし、18世紀という「幸福の世紀」(P・アザール)にあって商業社会の発展を目の当たりにしていたスミスにとって、利己性こそ社会の統合と発展の原動力であった。人間は本性的に主観的欲求の充足をめざす利己的存在であるが、だからこそ暴力による稀少財の争奪のごとき野蛮かつ非合理的な方法によらず、交換と分業という合理的な方法を選び、自他<sup>ウィン・ウィン</sup>どちらもお得な関係性を編み上げてゆく。こうして利己心(自己愛)は、財の生産と交換によって社会を物質的に豊かにするだけでなく、妬みや怒りといった非合理的な情念を抑制して「誠実や几帳面」等の新たな<sup>マナー</sup>道徳作法を育み、洗練<sup>シヴィライズド</sup>された社会を構成する要因として捉え直されることになる(ハーシュマン1977)。「正直で勤勉なマナーによって立派なパンが稼げるときに、公道に身をさらすほど狂っている人はいない」のだから(スミス『法学講義』)、経済社会に政治権力が過度の介入を行う必要もなくなる。統治者がなすべきは、剣を振りかざして<sup>サブジェクト</sup>臣民に法を守らせることではなく、市場を健全に保つ「生活行政police」を通じて、自発的に法に従い、合理的に幸福をめざす<sup>サブジェクト</sup>主体を育成することである。

右の新たな社会像は、自然本性をめぐる想定に支えられている。すなわち、(i)市場という「自然的自由の体系」において、各人が追求する私的利益が調整され、最善のバランスが達成されるのであり、ゆえに、(ii)まともな<sup>ナチュラル</sup>個人であれば自発的に市場に参画し、市場のルールに従って合理的に利益の最大化をめざす、という想定である。B・ハーコートはフーコーの統治性研究に依拠しつつ、(i)の側面が(ii)と不可分であること、すなわちスミスから功利主義に引き継がれていった「諸々のインタレストの調和という観念」(Myrdal 1953: p. 136; cf. Arendt 1958: p. 29, 44)が、統治権力による主体の規律化と結びついていることを強調する。市場のルールの枠内で合理的に行為することができない人間(狂人や犯罪者)は、まともでないのだから、合理的に行為できるよう矯正してやるのが人道的であり、かつ、統治の効率性という面からも望ましい。それゆえベンサムは、(i)スミスのいう「自然的調和natural harmony」を自らの経済理論にも導入して市場の自由放任を主張するとともに、(ii)ベッカリーアの人道的刑罰理論に学んで<sup>パノプティコン</sup>一望監視装置を備えた監獄を構想したように、積極的な社会政策を主張したのである。市場における自由放任は、自由放任を是とする主体の規律化を伴っており、両者が相まって、自由な利益の追求が「各人にとって最大の利益になるばかりでなく、社会全体のために最大の幸福と利益を生み出す」という「自由市場の幻想」を強化するメカニズムとなる(Harcourt 2011: pp. 103-120; cf. Abbinnett 2013: pp. 21-25)。ベンサムの主観的な「快pleasure」は数値化に馴染まないことから、のちの経済学では外面的行動として分節化できる「選好preference」が



基準として採用されることになるが、ベンサムが予見した市場と規律化の相互依存はますます深まり、アカデミックな次元ではフリードマンらの新古典派経済学とポズナーらの経済学的法理論という二つの「シカゴ学派」の隆盛を、現実政治においては1980年代以降の市場原理主義の推進と治安警察機能の強化をもたらしている (Harcourt 2011: chap. 6)。

先に触れたとおり、幸福の政治(学)はもともと功利主義と親和的な試みではある。とはいえ、上で概観したようにベンサムの功利主義がスミスの市場と表裏一体であるなら、「経済成長のみを追い求める社会」とは異なる社会をめざす幸福の政治(学)としては、別の道を探さねばならないだろう。「主観的幸福感」は、市場における選好の充足には還元できない筈だからである。

### 物語的幸福——ただし、「主観的」な

幸福を選好に置き換える経済人の論理を批判するとき、少なからぬ政治哲学者がアリストテレスに立ち戻る。たとえばロールズは、「正の善に対する優位」という原則から、ベンサムの功利主義と同様にアリストテレスの卓越主義を正義の原理としては退けながらも、公正な社会における個々人の幸福を考察する際には、アリストテレスに依拠する。すなわち、人生とは、各人が「善い」と考えるものを理に合った仕方でも追求する過程であり、「ある人がそうした人生計画を適切に遂行するにあたって多かれ少なかれ成功しているとき、その人は幸福なのである」(Rawls 1999: p. 79 / 125頁)。アリストテレスの「活動」<sup>エネルゲイア</sup>概念を複数の人々によって織り成される動的な行為の過程として読み直すアーレントの場合も、自らの生が物語として他者に語られ、記憶されることこそアリストテレスのいう「幸福」<sup>エウダイモニア</sup>を構成すると論じ、快樂のような「一時的な気分」に還元してしまう功利主義的な幸福観との違いを強調している (Arendt 1958: sec. 27, p. 190; sec. 43, pp. 308-9)<sup>(3)</sup>。ロールズとアーレントでは、政治思想的立場は大きく

(3) 快樂を幸福と、苦痛を不幸と同一視すると、薬物で快樂を得たら(苦痛を麻痺させたら)幸福ということになってしまうではないか (Arendt 1958: p. 113, n. 61)。アーレント研究者としても名高い政治哲学者G・ケイティブは、功利主義の最大幸福原理は個人の尊厳を損うと批判する件で、ハクスリーが『すばらしい新世界』で描いたディストピアを功利主義者は決して否定できないはずだ、と指摘している (Kateb 2011: p. 84f)。『すばらしい新世界』の舞台、政府支給の薬物で人々が「主観的幸福感」を最適に保つ未来世界は、功利主義者にとっての踏み絵、なのかどうかは分からないが、児玉聡は微妙な論じ方をしている。「恐らく多くの人はハッピーピルを飲むべきではないと言うのではないだろうか。その理由を説明するのは難しいが、大事な点は、自分が望ましい状態にあると感じているだけでは、われわれは自分が幸福だとは思えないというところにあるように思う。ハクスリーが描いた社会で主観的幸福度の調査を行なうと、一〇〇%の人が「非常に幸せ」を選ぶだろう。しかし、われわれはそのような社会に住む人々を幸福とは思えないだろう」(児玉2012: 150-1頁)。なぜハッピーピルを飲んで100%幸せと感じるべきではないのか、「その理由」をぜひ示してもらいたいものである。明確に快樂説に立ち、最大幸福が実現されるなら管理社会で一向に構わないと喝破する安藤馨はその点明快に、「はっきりいって我々がそれ〔ハクスリーの描いた未来世界〕をディストピアだと思うかどうかは多分に慣れの問題であるだろうと思う」と言い切ってくれている(安藤2007: 277頁)。

異なるが<sup>(4)</sup>、アリストテレスに依拠して生の幸福を語り、功利主義的な幸福観を批判するという点では軌を一にするのである。

とはいえ、アリストテレスその人の思想体系の根幹を成し、その幸福概念の前提でもある目的論的自然概念については、これを善き生を判定する尺度と看做すことはできない。私たちは一般に、より優れたかたちで自然本性を実現することに喜びを感じる（たとえば、「はさみ将棋 checker」と、それより複雑で難解な「本将棋 chess」を両方知っている人は、前者より後者を楽しみ、同じように「算術」と「代数学」を両方知る人は、後者を好む）。この傾向を、ロールズは善の選択についての「アリストテレス的原理」と呼ぶが、常に真であるわけではなく、真である必要もない（たとえば、公園でひたすら「草の葉を数える」ことに無上の喜びを感じる人にとっては、「草の葉を数える」ことが善なのである）（Rawls 1999: pp. 374-380 / 560-569頁）。個人の自律と諸価値の多元性を原理とする自由主義社会を生きる以上、諸々の善の評価と選択は個々人の主観に委ねられるのであり、すなわち、物語的な幸福（③）は、客観的な自然本性（①）から切り離され、またポリスという空間から独立した、各人各様の「人生計画」として捉え直されるほかない。アリストテレスの徳倫理学に忠実であろうとするマッキンタイアのような論者から見れば、彼の人の思想体系の根本を引き抜いてしまっていることになるが<sup>(5)</sup>、後ろ向きな言い方をすれば、「私たちは今日もはや、単一で不変の基準によって人生を一つの全体として査定することができる、などと信ずることはできない」のだから、仕方がない（Geuss 2005: p. 107）。現代における物語的幸福観は、物語の善しあしの判断を、各人の主観に委ねるほかないのである。

この、いわば主観化された物語的幸福観を、前掲「幸福度指標試案」における「主観的幸福感」に重ね合わせることはできないだろうか。実際「試案」では、「主観的幸福感」測定の基本となる考え方として、誰もが「人生で様々な経験をし、ライフステージをたどること」から、各年代で「幸福度において重視するものが違っている」ことが強調される（9-10頁）。また、たとえば「雇用」について、「安定した給与・収入」という観点のみならず、「やりたい仕事内容か、

(4) ロールズが『政治的リベラリズム』の脚注で批判するところによれば、アーレントの政治思想は、「古代ギリシア」を理想化して政治参加という一つの善き生のかたちを特権化する「公民的ヒューマンズム」であり、善の多元性を尊重する政治的リベラリズムとは相容れない（Rawls 1996: p. 206, n. 38; cf. p. 408, n. 45）。とはいえ、ロールズもまた政治に参加する市民の徳を強調しているのであり（本稿の注8参照）、アーレントとの共通性については、一考の余地があろう。

(5) アリストテレスの目的論的自然概念に忠実なマッキンタイアの読解と、敢えて脱目的論的に解釈しようとするアーレントとの相違については、Breen 2012を参照。アーレントのアリストテレス解釈については、森川2011も参照のこと。ロールズとマッキンタイアの対比は、ストア哲学における賢者の実践を、ストア的な自然観を介さずに「自己への配慮」の技法として読み解こうとする晩年のフーコーと、自然観を抜きにストアの賢者の生を論ずるのは「あまりに審美的」で「20世紀的」とであるとフーコーを批判するP・アドの関係に模することができるかもしれない（Hadot 1995: pp. 206-212）。

力を発揮できる仕事か、などといった質の面」の重要性が強調されている(24頁)。むしろ幸福な生の物語を実現するには「健康」や「基本的ニーズ」といった客観的条件の充足が必要になってくるが、たとえば高齢者における健康と幸福度の関係を見ると、重要なのは「どれだけ不自由なく日常生活を送れているかということ」にあり、仮に身体的諸機能(①)の低下や欠損が生じて、充実した医療や介護によって補うことができるならば、幸せな人生を送る可能性が断たれることはない(27頁)。とすると、「主観的幸福感」とは、ロールズ言うところの「人生計画」の実現度をめぐり、個々人の自己評価のことなのではないか。各人が「ライフステージ」ごとに来し方を振り返り、どれくらい自己肯定感が抱いているかをチェックするのである。

もっとも、「主観的幸福感」の測定という試みを、マッキンタイアやアーレントはむしろ、ロールズもまた認めないように思われる。「善の満足度」の「測定」や「最大化」を目指すこと、「善の異なる諸構想」の「査定」それ自体を、功利主義的な発想として批判しているからである(Rawls 1999: p. 80 / 127頁)。どのように考えたらいいのだろうか。

### 3. 幸福の政治(学)と新たな資本主義——政治的なるものの現在

「主観的幸福感」とは主観化された物語的幸福、いわば自分の人生に対する自己肯定感のことであり、これを指標化して測定するのが幸福研究ならびに幸福の政治(学)の狙いであるとする、幸福の増進を選好充足の最大化と同一してきた「経済人」の論理との関係はどうなるのか。マッキンタイアからロールズまで、功利主義を批判しつつ、様々なかたちでアリストテレスの幸福概念を引き継ごうとする現代の政治哲学者たちからすれば、幸福感の測定という発想自体が、功利主義的な集計主義を介して経済人の論理を招きよせてしまうことになるのであるが、幸福の政治(学)が幸福感の測定と切り離し得ないことは言うまでもない。

以下のように考えてみてはどうか。自分の人生に対する本稿冒頭で引いた「幸福度指標試案」の結びをもう一度見ておくと、「幸福を感じる人たちの多い社会を目指すこと、それは経済成長のみを追い求める社会とは明らかに違う。各層における熱い議論を期待したい」とある(41頁)。これに少し、書き足してみる——「幸福を感じる人たちの多い社会を目指すこと、それは従来型の経済成長のみを追い求める社会とは明らかに違う」。ユニークな人生を実現して幸福を感じる人たち、幸福をつかみ取って自己肯定感を強めることができる人たちの多い社会を目指す、新たな経済成長が可能になる。いやむしろ、そういう人たちが多く社会でなければ、もはや経済成長など望めない。

#### 資本主義の新たな精神

ロールズやアーレントが功利主義的な幸福観を批判するとき念頭に置いているのは、画一的な大量生産と大量消費を旨とする、フォーディズム型の資本主義社会であると言ってよい。た

たとえば『正義論』の末尾近くで、ロールズがアリストテレス的な幸福概念と、功利主義の拠って立つ快樂主義的人間観を改めて対比している箇所をみよう。「ある人が幸福であるのは、合理的な計画を成功裡に遂行していて、かつ自分の努力が実を結ぶだろうということを、根拠をもって確信している間である」(Rawls 1999: p. 482 / 722頁)。翻って、計算可能な「快」という「感情や感覚の一定の属性を何にもまして選好することは、他者に対する権力や物質的な富を最大化することを最優先する欲求と同様に、間違いなくバランスを欠いており、非人間的 inhuman である」と言わねばならない (p. 488 / 731 頁以下——傍点引用者)。自分のライフプランを実現するには「物質的な富」が必要であるが、その最大化を自己目的化してしまうのは本末転倒も甚だしく、「最大多数の最大幸福」とは要するに、各人ごとにユニークな生の物語に即して語られるべき幸福を、選好充足のような量的なものに還元してしまう考え方なのだ、というわけであるが、主張の内容はともかく、これは「経済人」批判として今なお有効なのだろうか。そんな没个性的で非独創的な人材が、果たして今日のグローバル化した市場での競争を、勝ち抜くことができるのだろうか。

そんな人材が求められていたのは、ボルタンスキー&シャペロ(2013)の整理に倣えば、ニューディール期から1960年代にいたるフォーディズム全盛の頃、すなわち集権的官僚機構を備えた巨大企業が大規模生産を通じて利益の最大化をめざすというビジネス・モデルが主流であり、さらに言えば、企業の成功と、企業組織内の構成員の出世と収入増と、企業が属する国家の経済成長とが連動していた時代の話である。しかし1970年代以降、二度の石油危機を挟んで低成長時代に入った資本主義社会において、フォーディズム型の大量生産・大量消費モデルは時代遅れとなってゆく。企業組織に着目するなら、上意下達の軍隊型巨大組織から、小規模で機動力があり、たえざる環境の変化に合わせて柔軟に自己変容を遂げ、ネットワーク化した社会のなかで多様なコネクションを編み上げて、チャンスを複数化しながらリスクを分散する組織、「プロジェクトによる市民体」への変貌である(ボルタンスキー&シャペロ2013)。こうした企業組織の変容に伴い、必要とされる人材像も変化する。すなわち、命令に忠実で規律を重んじる組織人ではなく、前例に縛られずに創造力を発揮してフロンティアを開拓できるアーティストタイプが求められるのであり、換言すれば、自己の絶えざる革新と、そのような自己の上手な管理こそが、「資本主義の新たな精神」となったのである<sup>(6)</sup>。その展開を、ボルタンスキーらは70年代から90年代にかけて公刊された膨大な経営指南書の分析を通じて跡付けているが、興味深いことに、そうしたビジネス本において、ドゥルーズ＝ガタリヤフーコーといったいわゆるポスト構造主義系の現代思想家たちの近代社会批判が好んで取り上げられ、彼らの片言隻句が古きフォーディズムからの「逃走線」として援用されているという(第3部7章)<sup>(7)</sup>。

(6) こうした動向が、第二次大戦後の福祉国家レジームの変容と連動していることは論を俟たない。福祉国家論の展開を、フーコーの統治性論等も踏まえて論じる、新川2014を参照のこと。

(7) 新自由主義によるフランス現代思想の摂取と消費という事態を見据えつつ、現代思想の政治的性格をめぐる再考の試みとして、市田・王寺編2016を参照のこと。

となれば、ポストモダン思想の先駆者たるニーチェの言葉が、「自己創造」を言祝ぐ新自由主義者の格好のスローガンとして消費されるのも当然と言わねばなるまい (Abbinnett 2013: pp. 70ff.)。

低成長時代では、右のような企業組織の革新と人材像の刷新と連動して、人材の選別が厳しさを増す。日本を例にとると、いわゆるバブル経済の崩壊によって成長神話が止めを刺された後、1995年に日経連が発表したレポート『新時代の「日本的経営」』において、雇用者を「長期蓄積能力活用型」「高度専門能力活用型」「雇用柔軟型」という三つのグループに区分する「雇用ポートフォリオ」が提唱された。経済環境の変化に対応した「雇用・就業形態の多様化」を目指し、「動的組織編制」や「個性重視の能力開発」等を進めるというのであるが、「雇用柔軟型」グループとはその後激増する非正規雇用労働者のことであり、リストラによる人件費削減と効率的な労働力調達という企業側の要請に応えるものであった (菊地2013: 72頁以下)。こうした「苛烈な九〇年代の現実が、日本の大衆に強いたもの」こそ「有能な個」の実現であり、「キャリアアップ」や「〈自分〉探し」から、「解脱＝自己の聖化」を夢見たオウム真理教の信者にいたるまで、様々なかたちで「個の強化」への欲望が噴出することになったのである (218頁以下)。自己を強化しなければ生き残れないのは、むろん日本だけの事情ではない。最下層の労働力として使い捨てにされたくないならば、人材としての付加価値を上げるべく、新たな知識や技能を身に付けなければならない。言い換えれば、自分を単に資本に労働力を提供する「人的資源 human resource」としてではなく、投資の対象たる「人的資本 human capital」と看做して開発に務めなければならない。W・ブラウンの言葉を借りれば、今日の新自由主義が求める人材は、「ただ交換と交易に勤しむスミスの存在ではないし、もっぱら快樂を追求して苦痛を避けようとするベンサム的人間でもない」のであって、「消費、教育、訓練、友人の選択その他の実践」といった「自己への投資」によって「変化し続ける環境に適応して、新たに挑戦する」ことを止めない、柔軟にして強靱で、想像力と創造性に富んだ「人的資本」なのである (Brown 2016: p. 3; cf. Brown 2015: p. 34f.)。

「幸福」という言葉を使って言い直せば、次のようになるだろう。今日の市場の要求に応え、過酷な競争を生き抜くことができるのは、幸福を欲求の充足と同一視して物質的富の最大化に勤しむような想像力に乏しく創造性を欠いた人間ではなく、ユニークな物語を構想し、かつ実現する能力をもち、そのことに幸福を感じる人間である。先に引用したロールズの一節をもじると、「ある人が幸福であるのは、独創的な計画を卓越した仕方で遂行していて、かつ自分の努力が他人より多くの実をもたらすだろうということを、根拠をもって確信している間である」 (cf. Rawls 1999: p. 482 / 722頁)。幸せになるための投資を絶やさぬ人たちが競い合う社会こそが、新たな経済成長を可能にする社会なのである。

## 幸福度研究と新成長戦略

これまでの考察が正しければ、幸福の政治（学）は、「経済人」の論理の見直しどころかその一環を成すものであり、冒頭で引いた三木の警句に立ち戻れば、「成功」のかたちこそ変わったものの、私たちは相も変わらず「成功」と「幸福」を同一視する「企業家」の論理を脱していないことになる。これは少なくとも「幸福度指標試案」に関するかぎり、根拠なき臆断ではない。同「試案」は、最初から「新成長戦略」に組み込まれていたからである。

世界各国が、世界同時不況を一つの契機に、より公正で持続可能な資本主義と成長の在り方についての本質的な検討を深めている。日本政府としては、幸福度に直結する、経済・環境・社会が相互に高め合う、世界の範となる次世代の社会システムを構築し、それを深め、検証し、発信すべく、各国政府および国際機関と連携して、新しい成長および幸福度（well-being）について調査研究を推進し、関連指標の統計の整備と充実を図る。（菅内閣「新成長戦略」、2010年6月、53頁）

これより半年前に発表された鳩山内閣の「新成長戦略」の方が、より直截に要点を述べてくれている。

「新成長戦略」においては、グリーン・イノベーションやライフ・イノベーションを創出し、成長のフロンティアを拡大していくことが、新たな需要と雇用を拡大する鍵となる。そのためには、世界の中でも優れた産業競争力を維持・強化する必要があり、企業はその原動力となる。また、教育や職業訓練等を通じたヒトへの投資や労働参加の拡大が、極めて重要な役割を担うこととなる。政府は「コンクリートから人へ」の政策でこれを支える。〔…新成長戦略は〕数値としての経済成長率や量的拡大のみを追い求める従来型の成長戦略とは一線を画した。生活者が本質的に求めているのは「幸福度」（well-being）の向上であり、それを支える経済・社会の活力である。こうした観点から、国民の「幸福度」を表す新たな指標を開発し、その向上に向けた取組を行う。（鳩山内閣「新成長戦略、基本方針」、2009年12月、28頁——傍点引用者）。

「従来型の成長戦略とは一線を画した」新たな「成長戦略」においては、諸々の「イノベーション」を通じて「成長のフロンティアを拡大」するような人的資本の開発、すなわち「ヒトへの投資」を進めなければならない。そこから見れば、「幸福度指標」による「主観的幸福感」の計測とは、新たな成長を担う人的資本たちに、自己投資の達成度合いを自己申告させる試みと言えるのかもしれない——「住宅」に「満足」していますか、「起業」してみる気はありませんか、今の「仕事」に「充実感」をもちますか、云々（内閣府2011: 20, 25頁）。

もっとも、「新成長戦略」が表裏一体だからといって、「幸福度指標試案」を全否定したり、その撤廃を求めたりする必要はないだろう。「主観的幸福感」の測定、やりたければやればよい。だが、そのような調査の意義は、たとえて言えば、昨今の大学で行われている講義評価アンケートと同じ程度のものでしかないだろう。講義評価アンケートは講義の進め方やプレゼン法を改善するうえで参考になる——教員の話し方は明瞭ですか、講義資料は充実していますか、講義内容におおむね満足していますか、等々。とはいえ、そうしたアンケートの集計結果が自分の講義の学問的内容や水準を正しく反映している、などと考える大学教員はいない（いてはならない）。同じように、幸福度指標なるものが、人々の真の幸福度を反映して、経済成長至上主義を根本的に問い直すものであるかのように勘違いしてはならない。

ともあれ、幸福度研究についてはその政治への応用も含めて考え直す必要があるという意味で、「国、社会、地域が何を目標そうとしているのか、実際に目指していくのかを議論し、考えを深めることが不可欠」（内閣府2011: 5頁）という提言については共感と支持を表明する次第であるが、どこで「議論し、考えを深め」たらよいのだろうか。各人が考え、皆で議論するのは民主政治の基本であり、「熟議deliberation」を基軸に据えるデモクラシー論は現代政治哲学の有力な流れの一つになってさえいるが、私たちが熟議を行うべき場所など一体どこにあるのか。

## 結びにかえて——政治的なるものの現在

「新自由主義のうちには、ひどく虚無的な脱人間主義（a very nihilistic post-humanism）がある、と思えてなりません。それはつまり、人間どもより市場のほうがどんなことでもずっと上手くやるのだ、という信仰であり、確信であるわけですが、この何とも暗い脱人間主義が、今や現実となっているのです」（Curz & Brown 2016: p. 81）。あらゆる領域に市場原理を貫徹させる新自由主義のもとで、国家もまた「一つの企業体」と化し、政府は「支配人」となる。人々は投資価値一覧表により選別される「人的資本」となり、人民の統治は骨抜きにされているが、それは人間が自由と自律性を失うことなのだ、とブラウンは強調する。なぜなら、デモクラシーとは、「人民による統治という理念」を「具体的な制度としての自由民主政体」によって実現し、「人々が自分たちの生活を共同でコントロールしようとする」企てだからである（p. 87、強調引用者）。

興味深いことに、ブラウンは近著において、如上「<sup>ホモ・エコノミクス</sup>経済人」の跳梁跋扈に抗して「<sup>ホモ・ポリティクス</sup>政治的人間」の復権を訴える件で、何度もアリストテレスの名を挙げる。アリストテレスの人間観に照らすと、経済人は「ただ生きる」だけの存在で、「善き生」を送っているとはいえない（Brown 2015: p. 43）。けだし、「市民たちは人文的教養で生まれ、アリストテレスのいう“善き生”に備えるのであるが、彼によれば、善き生とは、思慮深く公共の事柄に関与するために、またギリシア人のいうエウダイモニア、すなわち人間の潜在力の絶妙かつ十全な開花

という意味における幸福をめざして、人間がもつ諸能力を養い高めてゆくことなのである」(p. 189)。「アリストテレスにとって(彼は民主主義者ではなかったけれども)、ポリスの営みに参加することが“善き生”の表現であり、交互に“統治者と被統治者”となることは、本性上政治的な生き物の一員として、その本性を実現し、完全にすることなのである」(p. 204)。こうした言及がなぜ興味深いかと言えば、ラディカル・フェミニストとして、古代ギリシアの政治思想家アリストテレスのあからさまに男性優位の人間観や、ポリスとオイコスの区別によるジェンダー問題の私事化(非政治化)を夙に批判していたブラウンが(Brown 1995: p. 50; cf. Brown 2015: p. 232-3)、政治的人間の復権をアリストテレスの名において訴えているからである。本稿が示唆してきたとおり、様々な理論家が、アリストテレス主義(例えば徳倫理学や解釈学)とはまったく異なる系譜に棹差す理論家を含めて、「経済人」の論理や幸福観を批判する際、アリストテレスに立ち返る<sup>(8)</sup>。それは、近代から現代へと急速な成長を遂げて今日地球を覆うに至った経済的なものの圧力に対して、「自分たちの生活を共同でコントロールしようとする」政治の復権を試みようとするとき、二千年以上前の哲学者が提起した「政治的動物 *zōon politikon*」に立ち戻り、そこから始め直すしかない、ということなのだろうか。

幸福の政治(学)と現代政治哲学とは、1970年代以来「経済人」の論理に疑義を唱えてきたわけであるが、新自由主義全盛の現在に至って、前者は新自由主義的統治に(恐らく自覚なしに)取り込まれ、後者は遙か古代の遺産を御旗に籠城戦を呼びかけている、ということになりそうである。ここで「籠城戦」とは、<sup>オイコス</sup> 経済と<sup>ポリス</sup> 政治を分け、前者から自律した後者固有の領域を——まるで城壁に囲われた都市国家のように——守り抜こうとする思考様式を指す。ある論者が批判的に検討しているように、ウェーバーが「鉄の檻」と呼んだ資本主義システムに、ハーバースなら理性的な熟議の基礎となる「生活世界」を、アーレントなら活動する人々が自発的に構成する「公的領域」を、マッキンタイアなら徳を育む「目的論的共同体」を対置して、いわば経済的領域の外部に、経済的なものに汚染されない政治固有の領域を確保しようとするのであるが、いずれも袋小路に陥るほかない。なぜなら、「鉄の檻」には外部などないのだから(Breen 2012)。もはや外部はなく、援軍の来ない籠城戦に勝ち目は無い。抵抗はすれども、新自由主義に対して「オルタナティブ」が提示できるわけでもないから、状況は「絶望」的ではあるが(Brown 2015: pp. 220-222)、深刻ぶる必要はない。アリストテレスが人間は「ゾーン・ポリティコン」であると<sup>リュケイオン</sup> 学園で説いていたとき、現実世界では彼のかつての弟子であるアレクサンドロスが大帝国を建設しており、既に都市国家の時代は終わりを迎えていたことを思えば、政治的なものが衰亡する最中に政治哲学が「復権」したとしても、何の不思議があろうか。

(8) ロールズは第二の主著で、公正な政治社会では「社会的に協働する能力」が不可欠であり、「市民たちは、本性上政治的な徳 *natural political virtue* を身につけているものと看做される。そのような徳がなければ、自由の政体への希望は非現実的なものとなるだろう」と述べる(Rawls 1996: p. 370)。アリストテレスの名こそ登場しないが、これもまた、「善き生」の一部に政治参加が含まれることを当然 *natural* と考えるアリストテレス的市民の一例と言えらる。



籠城戦を、せめて退却戦に、できれば遊撃戦に変えられるとよいのであるが、いずれにせよ負け戦には違いないのだから、戦線を限定することが必要だろう。1970年代以降の政治哲学では、「公／私」の区分に代表される様々な境界が問い直され、「個人的なものは政治的である the personal is political」という言葉に象徴されるように、「政治的なるもの」は限りなく拡散していった。その理論的意義を承認しつつ、敢えて「政治的なるもの」を限定してみることが必要なのではないか。先に参照したゴイスは、ロールズやハーバーマスに代表される現代政治哲学の規範志向を、リアルな政治における闘争や暴力といった要素を隠蔽して、過度に政治を「倫理（学）化」するとして批判する、いわゆるリアリズム論争の先導者の一人であるが（Geuss 2005: chap. 2, 3; Geuss 2010: chap. III）、それも政治を改めて限定しようとする志向の表れと看做すこともできるだろう。

政治的なるものをどのように限定すべきか。それは今後の課題とせねばならないが、少なくともそこに、「主観的幸福感」の測定や増進が含まれることはないだろう。政治が「自分たちの生活を共同でコントロールしようとする」企てであるならば、政治的人間の幸福はかかる企てへの関与と不可分であり<sup>(9)</sup>、誰かに測ったり増やしたりしてもらうものではないからである。

#### 参考文献

- Arendt, Hannah 1958 *The Human Condition*, Chicago U. P.
- Arendt, Hannah 2006 *On Revolution*, Penguin Classics (first 1963)
- Abbinnett, Ross 2013 *Politics of Happiness: Connecting the Philosophical Ideas of Hegel, Nietzsche and Derrida to the Political Ideologies of Happiness*, Bloomsbury
- Breen, Keith 2012 *Under Weber's Shadow: Modernity, Subjectivity and Politics in Habermas, Arendt and MacIntyre*, Ashgate
- Brown, Wendy 1995 *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton U. P.
- Brown, Wendy 2015 *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, Zone Books
- Brown, Wendy 2016 "Sacrificial Citizenship: Neoliberalism, Human Capital, and Austerity Politics", *Constellations*: XXIII-1
- Cruz, Katie & Brown, Wendy 2016 "Feminism, Law, and Neoliberalism: An Interview and Discussion with Wendy Brown", *Feminist Legal Studies*, 24, pp. 69-89.
- Geuss, Raymond 2005 *Outside Ethics*, Princeton U. Pr.
- Geuss, Raymond 2010 *Politics and the Imagination*, Princeton U. P.
- Hadot, Pierre 1995 *Philosophy as a Way of Life*, trans. by Michael Chase, Blackwell
- Harcourt, Bernard E. 2011 *The Illusion of Free Market: Punishment and the Myth of Natural Order*, Harvard U. P.
- Kateb, George 2011 *Human Dignity*, The Belknap Press of Harvard University Press.
- MacIntyre, Alasdair 1984 *After Virtue* (2<sup>nd</sup> ed.), Notre Dame U. P. / 篠崎榮訳『美徳なき時代』、みすず書房（1993年）
- Myrdal, Gunnar 1953 *The Political Elements in the Development of Economic Theory*, Transaction Publishers.

(9) アーレントならそれを、公的領域で他者ととともに活動する喜び、すなわち「公的幸福 public happiness」と呼ぶだろう（Arendt 2006: p. 117）。

- Rawls, John 1996 *Political Liberalism*, Columbia U. P.
- Rawls, John 1999 *A Theory of Justice (Revised Edition)*, Harvard U. P. (first 1971) / 川本隆史他訳『正義論・改訂版』、紀伊國屋書店 (2010年)
- Strauss, Leo 1961 *On Tyranny*, Chicago. U. P. / 石崎嘉彦他訳『潜主政治について』、現代思潮新社 (2007年)
- 安藤馨 2007 『統治と功利——功利主義リベラリズムの擁護』、勁草書房
- 市田良彦・王寺賢太 (編) 2016 『現代思想と政治』、平凡社
- 内田由紀子 2015 「問われる幸福の指標の活用——幸福を支える集会的要件」、『CEL』110号、CELエネルギー・文化研究所
- 奥田太郎 2014 「応用倫理学は(どのように)幸福を扱うか」、座小田・栗原 (編) 『生の倫理と世界の論理』、東北大学出版会
- 小野紀明・川崎修 (編) 2014 『岩波講座 政治哲学1～6』、岩波書店
- 菊地史彦 2013 『「幸せ」の戦後史』、トランスビュー
- 児玉聡 2012 『功利主義入門——はじめての倫理学』、ちくま新書
- 新川敏光 2014 『福祉国家変革の理路——労働・福祉・自由』、ミネルヴァ書房
- 内閣府経済社会総合研究所 2011 「幸福度に関する研究会報告——幸福度指標試案——」、同研究所HP (2015年7月閲覧)
- 南京兌 2015 「幸福を計測する公共政策」、『法学論叢』176巻5・6号
- ハーシュマン 1977 『情念の政治経済学』、佐々木毅他訳、法政大学出版局
- ボック、デレック 2011 『幸福の研究——ハーバード元学長が教える幸福な社会』、土屋直樹他訳、東洋経済新報社 (Bok, Derek, *The Politics of Happiness: What Government Can Learn from the New Research on Well-being*, Princeton U. P., 2010)
- ボルタンスキー、リュック&シャペロ、エウ 2013 『資本主義の新たな精神』、三浦直希他訳、ナカニシヤ出版 (Boltanski, Luc & Chiapello, Eve, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, 1999)
- 三木清 1985 『人生論ノート』、新潮文庫 (初出1941)
- 森川輝一 2011 「アーレントの「活動」概念の解明に向けて」、『聖学院大学総合研究所紀要』50号