

# 西洋思想史の諸問題

## 寄川 条路 編

### 目次

はじめに

第一章 「空しさ」と「気ばらし」——パスカル『パンセ』を手  
がかりにして（森百合香）

第二章 理想的教育についての探究——ルソー『エミール』をも  
とに（高井千尋）

第三章 同情の倫理学——ショーペンハウアーの思想から考察し  
て（佐藤泉）

第四章 「功利の原理」の証明に関する考察——ミル『功利主義  
論』を中心にすえて（小澤麻衣）

第五章 ルサンチマンのゆくえ——AC（アダルト・チルドレン）  
の概念をもとに（石川千代）

第六章 無意識とその展望——フロイトの無意識の概念を手がか  
りにして（奥山つくし）

第七章 シーシュポスは英雄なのか——カミュ『シーシュポスの

神話』をもとに（石川記子）  
第八章 古代ギリシャの倫理観について——フーコー『快楽の活  
用』をもとに（中村優子）  
おわりに

## はじめに

「西洋思想史の諸問題」とは、次のような「問い」を暗黙のうちに含んでいる。つまり、西洋とは何か、思想とは何か、そして歴史とは何か。

「西洋とは何か」という問いを立てることは、西洋と対峙することであり、強制的に、西洋を「対話」の場面へと引きずり出すことを意味している。これは、対話に参加するものが、西洋の内であっても、その外にあって同じことである。いずれにしても、西洋と横並びではありえない。それに面と向かって立ち合うことが要求されている。ここからはじめて、対話が可能になり、そして問うことが可能になる。

「思想とは何か」という問いを立てることは、「思想」を考えると「問い」の循環に陥らざるをえない。思想とは考えられたものを指すが、その根底には「考えること」を「考える」ということが隠されているからだ。ここで問題になっているのは、もちろん考えられたものではなく、考えることそのものである。つまり、何を考えるのかということではなく、いったい考えるとは何なのか、ということが問われざるをえない。

「歴史とは何か」という問いを立てることは、過去にあった「歴史的事実」なるものを問うことではない。そうした

ものが、そもそも「存在」したなどということはできない。むしろそれは、現在においてなされる「物語」にすぎない。あるいは逆に、現在が過去によって語り出されているにすぎない。この「語り」こそが、対話として表れてくるような歴史なのである。

こういう意味で、「西洋思想史の諸問題」とは、西洋とは何か、思想とは何か、そして歴史とは何か、という「問い」を物語ることになる。

## 第一章 「空しさ」と「氣ばらし」——パスカル 『パンセ』を手がかりにして（森百合香）

パスカルの『パンセ』を手がかりにして、人間の行いすべてが、本当に空しく、氣ばらしにすぎないのかを考えていく。

### 一、空しさ

「空しさ」とは、パスカルによれば、「中味が空であること、内実に固い現実性がともなっていないこと」を原義とする<sup>①</sup>。また、内容が空であるにもかかわらず、架空の權威を装い、根拠のない価値を誇示することも、空しさである。パスカルは、日常生活における人間の言動や歴史上の出来事をあげて、人間の条件そのものが空しいことを示す。そして、世界にはどこを見渡しても確かなものは何一つなく、人間は自分で生きているつもりになっているだけだという。私たちの人生そのものが「虚無」だとして、この世はすべて空しく、人間のなすことはすべて歪んでいるという。

### 二、人間の存在

パスカルの言葉づかいは、人間らしさに徹するという配

慮で一貫している。このことを、三木清は次のように述べている。「パスカルは、心理学者ではなく彼が問題とした人間は心理学者の意識や精神ではなく、心理学、その他すべて、自然科学ないし文化科学の研究するあらゆる名における人間は、すでに対象化された人間である。しかし、パスカルが取り扱う人間は対象ではなくて存在である。彼の討ねる人間は絶対的に具体的なる現実である」<sup>②</sup>。

パスカルは、人間の存在を「中間者」と特徴づけている。中間者とは、人間の存在が「偉大」なものであり、かつ「悲惨」なものであることを意味する。パスカルによれば、「すべてこういう悲惨さそれ自体が、人間の偉大さの証拠になる。その悲惨さは、大侯の悲惨さであり、位を退けられた王の悲惨さである」<sup>③</sup>。ここでは、自己を知りうる力は、自己の悲惨さを知るといふ結果にしかいたらぬ。そのことで、さらに人間の苦痛は倍になるといふ。

### 三、倦怠と氣ばらし

人間の存在が中間的存在であることは、この存在が平衡を保っていることを意味しない。中間的存在であることは人間の「不均衡」を表している。人間の悲惨さと偉大さは固定されたものではなく、私たちの存在には安定がない。このことを、パスカルは次のように述べている。「人間の本性は、運動にある。完全な休息は死である」<sup>④</sup>。そして、

人間の条件は、「定めなき、倦怠、不安」であるという。不安定が人間の条件であることは、倦怠の現象において明らかになってくる。

完全な休息のうちにあることは、人間にとっては堪えがたいことである。このとき、人間は「倦怠」を感じる。人間が運動する存在であるかぎり、倦怠は人間の生にとって必然的である。

人は、いくつかの障害と戦い、安息を求める。それを乗り越えると、今度は倦怠が生じてくる。それに堪えがたくなると、また障害を求める。すべてにおいて、十分満たされていくようにみえる場合でも、倦怠は生じてくる。これは、倦怠の理由が何もなくとも、人間のもつ本来の気質により、倦怠に陥ることがあるからだ。だから、人間は絶えず外へ出て行く。

ここから、倦怠と不安定の否定として、「気ばらし」が生じてくる。気ばらしは、人間存在の不安定を覆い、倦怠を紛らす。気ばらしは、人間のあるがままの惨めな状態から目をそらし、自分について考えることを妨げるのである。気ばらしは、パスカルによれば、遊びだけではなく、学問や政治などの人間の行いすべてを指すという。では、なぜいわゆる仕事なども気ばらしになってしまうのか。

パスカルのいう倦怠は、生活のなかでときどき出会うもの、あるいはもろもろの体験と併存するなんらかの現象で

はない。倦怠は、存在と一つであり、存在の倦怠である。単に生活に飽きる、退屈するというのではなく、社会のなかで生きていること自体が倦怠であり、死への不安である。人は日常的物事に退屈しても、日常的物事で気ばらしをすることはできる。しかし、存在と本性に退屈することはできない。存在は死の恐怖であるからこそ、普通の意味での退屈と気ばらしが「存在からの逃避」として体験される。

#### 四、信仰と気ばらし

人間は気ばらしをもっとも幸福なことだとみなしている。しかし、パスカルによれば、気ばらしこそが最大の害であるという。というのも、気ばらしにふけると、何にもまして、救われる道を求める気持ちから遠ざかることになるからだ。倦怠も気ばらしも、人間の悲惨さと同時に偉大さを示すものである。人間がすべてのものに倦怠を覚え、あれこれと熱中できるものを求めるのは、失われた幸いを人間が覚えているからにはかならない。その幸いを、自分のなかに見出すことができないので、外のものに空しく探し求める。しかしその望みは、ついにはかなえられない。なぜなら、真の幸いは、私たちのなかにも、どんな被造物のなかにもなく、ただ神のなかにあるからだ。

それでは、気ばらしをして楽しんでる人は、幸福とはいえないのだろうか。気ばらしは、外からのものであり、

他に依存するものである。だから、さまざまな出来事にあうと乱される。そのため、悩みも避けられない。したがって、気ばらしは幸福ではない。なぜなら、一つには、外からのものであり、他に依存しているからである。もう一つには、悩みが避けられない、揺らいでしまうものだからである。

人間の存在が倦怠であるという理由から、人間の行いはすべて気ばらしとされた。では、神はどのようにして存在の倦怠から救い出し、幸福にすることができるのか。

人間を創ったものは神であり、人間が何であるかを教えることができるものは神である。しかし今では、人間は神が創った状態にはいない。神が人間を完全なものとして創ったとき、人間は、死すべきものでも、苦悩をもたらす悲惨さのなかにもいかなかった。ところが、人間は高慢になって、自分で自分の中心になろうとし、神の救いの手を振りほどき、神の支配を逃れ去った。人間は自分自身のなかに幸福を見出したいと願ひ、神と自分を等しいものとみなした。だから、神は人間を捨てたのである。そして神は、人間に服従していた被造物を反抗させた。人間は神から遠く離れ去り、神のかすかな光でさえ、人間のなかに残されていない。

そこで、感覚は理性から独立したばかりか、しばしば理性を支配するものとなり、理性を快楽の追求へと駆り立て、

すべての被造物が人間を悩まし、人間の上に君臨することになった。これが、今では人間の置かれている状況である。人間にはまだ、人間の本性がもつ幸福を慕う弱々しい本能がいくらか残ってはいる。しかし人間は、その盲目と欲情のために、悲惨さのなかに沈みきっており、それが第二の本性となっている。

それでは、人間の行いはすべて空しく、気ばらしにすぎないのか。信仰によって、私たちの現実的な行いが空しく、気ばらしであるとされてしまうからだ。

#### 注

(1) 『パスカル著作集(六)』、田辺保訳、教文館、一九八一年、四九ページ。

(2) 三木清『パスカルにおける人間の研究』、岩波文庫、一九八〇年、一二ページ。

(3) 『パスカル著作集(六)』、一六七ページ。

(4) 同書、二八三ページ。

(5) 同書、五九ページ。

(6) 今村仁司「ベンヤミンにおける倦怠論と歴史の理念」、『思想』、岩波書店、一九九四年、四九ページ。

## 第二章 理想的教育についての探究——ルソー『エ

ミール』をもとに（高井千尋）

ルソーの『エミール』をもとに、ルソーが求める理想的教育の根底を探る。まず、ルソー自身の見解を明らかにすることから始める。これによって、人間は本来いかなるものであるかを考察し、ルソーはいつたい人間に何を獲得させようとしているのかを明らかにしていく。

### 一、ルソーの教育目的

ルソーにとって、教育とは「人間をつくる術」<sup>①</sup>であった。しかしそこには、特定の身分や職業に応じた特殊な人間をつくることは含まれていない。つまり教育とは、ある一定の境遇に適應するように押さえつけ、ゆがめられた人間をつくるものではない。そうではなく、何よりもまず、社会によってゆがめられていない自然のままの人間、すなわち「自然人」をつくることにある。そして、社会によってゆがめられた人間、すなわち「社会人」を、自然のままの人間、すなわち「自然人」にまで高めることを目的としている。

ルソーのいう「自然人」とは、社会の渦中にありながら、しかも情念と臆見とによって、社会に拘束されない人間のことである。また、自らの目で物を見て、自らの感情で感

じ、自らの理性（善悪を知る感覚）のみを真に權威あるものと認めるような人間である。ルソーが目的としている教育は、このような人間の形成にある。

### 二、ルソーの教育方針

ルソーは、人間を本来「善」なるものと考えていた。そして、それを悪くするものは、人為的なものであるとしている。このことを前提として教育を考えると、ここでは当然、人間の善性をなんらゆがめることなく伸ばすことが考慮されなければならないだろう。ここに、「消極教育」<sup>②</sup>の必要性が生じてくる。

ルソーの「消極教育」とは、美德や真理を教えることではなく、悪徳から心を、誤謬から精神を守ることである。これは、ルソーが子供のもつ自由と活動を重視するところに表れている。もしそれを無視して、単なる詰め込み教育をするならば、ルソーが理想とした自由な人間、「自然人」は形成されないであろう。したがって教育は、ただ生涯の善性をゆがめないように保護すべきである。しかしこのことは、教育が不必要であり、有害であるということを決して意味しない。このことは、教育が子供の適切な時期に行われなければならないという、ルソーの考えに表れている。

### 三、段階的教育

ルソーは、人生のあらゆる時期に、それぞれ固有の完成と成熟があるという。このことから、子供の発達に基づく、子供本位の教育を展開した。これを表しているのが、年齢に応じた「段階的教育」である。この教育方法は四段階に分けられているので、それぞれの教育方法を順を追って考察していく。

#### (一) 五歳以下の子供の教育

ルソーは、この時期の子供には母親による保育が重要だという。母親が乳を与えることによって、子供は自然の法則に従って成長していくから、子供にとって最初の教師は、子供を生んだ母親でなければならない。したがって、子供を養育することは、母親の第一の義務であるという。

そしてルソーは、温かい自然の愛情に満ちた家庭にこそ、人間形成の第一歩があるとしている。また、その根本は母親の愛情にある。したがって、母親が真に愛情をもって子供を自らの手で育てるならば、風習でさえも自然に改良されてくるはずだ。なぜなら、それによって自然の感情が、すべての人の心に目覚めてくるからである。

#### (二) 五歳から一二歳までの教育

この時期の子供は、感覚（味覚や臭覚）をもっていても、まだ理性をもっていない。それは、人間において、最後に

くるものである。したがって、この時期の教育は感覚の教育であって、理性を使用させる教育であってはならない。

このような理由から、口を使つての訓練を子供に課すことは意味がない、とルソーは考える。子供は、それを経験によって、すなわち、事物から学び取るべきであるからだ。

また、子供には、いかなる種類の懲罰も加えてはならないという。なぜなら、子供は、自らなしたことがなぜ誤っているのか分からないからである。だから、子供に決して謝罪を要求してはならない。子供には、なぜ大人が怒るのか判断できないのである。そして、理性をもたない子供の行為のなかには、どんな道徳性もない。つまり子供は、道徳的な行為をすることができないのだ。したがって、子供は罪や謝罪を受けるものを、何ももたないわけである。

ここで、ルソーは「消極教育」の必要性を説いている。それは、決して道徳や真理を無理に教えるものではない。むしろ、やがて理性による教育が始まるまでの、十分な下地をつくる教育を意味している。したがって、理性が発達しないうちは、理性を使つてはいけないという。だから、まず子供を十分に放任しておいて、どんな性格の芽も自由に芽生えることができるようにする。これによって、子供がどんな子供であるかを十分に知るのである。そのうえで、子供にいかなる道徳的統制が必要であるかを見なければならぬ。

### (三) 一二歳から一五歳までの教育

この時期の子供の体力は、人生のうちでもっとも強くないにしろ、相対的に強い時期である。そして、この時期は生涯のなかで、もっとも重要な時期であり、しかも非常に短い。それだけに、体力を十分に使うことは大切なのだ。しかし、この年齢で余ってしまう体力は、どのように使われるべきなのであろうか。それは、必要が生じたときに、自らを利することに使われなければならない。つまり、現在の余剰は、未来のために貯えられなくてはならないのである。

では、いったいそれをどこに貯えておくのであろうか。それは、自分自身の内部、すなわち自分の頭や手のなかにある。このことは、学問や労働の必要を意味している。こうしてルソーは、この時期を知識の獲得のための教育、また労働のための教育としてとくに重視している。そして、理性の教育に重要な時期でもあるという。

### (四) 一五歳以降の教育

一五歳までの子供は、健全な肉体をもつように、また公正な精神をもつように教育されるべきだと、ルソーは考えている。しかし、この段階の子供には、まだ人間と人間との真の関係、すなわち真の人倫関係が分らない。したがって、このような状態では、人間が本当の人生を送っているとはいえない。そのため、一五歳を境として、それまでと

は異なった人生を始める必要があるとしている。

ルソーによれば、人間は二度生まれるという。最初は存在するために生まれ、次は生きるために生まれる。言い換えれば、一度目は人間として生まれ、二度目は性として生まれることを意味している。つまり、人間はこの年齢になって性に目覚め、異性を意識するようになる。さらにここでは、人間的なもので自らに関係のないものはなくなり、他人に対する感情が生まれる。人間が孤立的でなくなるのは、この時期からなのである。つまり、このときに第二の人生が始まるのであり、これこそが真の人生である。そして、このことは、人間が社会人となることを意味している。ここでルソーが目指すものは、感情の教育によって人間を完全にすることである。

### 四、人間観について

ルソーによれば、自己保存のためには、何よりもまず自己自身を愛さなければならない。この「自己愛」の直接的な結果として、自己の保存に役立つものを愛することになる。また、この愛情は、その人の必要や係累の拡大とともに、自己の周囲のものに対する愛情から、人類愛にまで発展していくという。

しかしルソーは、本質的にはこれとまったく異なった人間観を展開している。というのも、ルソーは人間の精神が



もつ最初のもっとも単純な働きとして、自己保存の関心のほかに、哀れみの感情をあげている。したがって、人間は本来、非社会的な面、すなわち自己の利益や幸福を追求する性向と、社会的な面、すなわち社会の利益や幸福を希求する性向という、意欲の方向をまったく異にし、それ自身においては決して調和することのない、二つの性向をもった存在なのである。

以上の考察により、ルソーが理想的教育で望むものは「幸福の獲得」であるといえる。そのために、ルソーは『エミール』のなかで何度も自然に従うことを強調していた。というのも、自然に従って生きることが、幸福への唯一の近道と考えていたからである。<sup>③</sup>

ルソーは、自らが求めたものを理想的教育の根底に置いた。ルソーの願いは、だれもが満足しているのを見ることであつた。だれもが本当に幸福であるのを見ることができれば、それだけでいつまでも変わることのない感情に心を動かされたことだろうし、そのことに協力したいという強い願いが、変わることはない情熱になつていただろうと、ルソー自身が語っている。

## 注

(1) 桑原武夫編『ルソー研究』、岩波書店、一九六八年、三二

九ページ。

(2) ルソー『エミール(上)』、今野一雄訳、岩波文庫、一九九五年、一三二ページ。

(3) 作田啓一『増補ルソー——市民と個人』、筑摩叢書、一九九二年、一八四ページ。

### 第三章 同情の倫理学——ショーペンハウアーの思想

想から考察して（佐藤泉）

ショーペンハウアーの同情の倫理学を、インドのヴェーダーンタ哲学との関連を含めて、批判的に考察していく。

#### 一、エゴイズムを完全に否定した行為は可能なのか

ショーペンハウアーは、モラルをエゴイズムによつて基礎づけることに反対した。われわれの行為に關して、道德的事であることの不可欠の条件は、利己主義的な動機をなくすことである。このように彼の倫理学を特徴づけてよいだろう。そして、彼の倫理学をエゴイズム対利他主義という構成で表したい。すべてを自分のために要求して、何一つ他人に与えることがないことが、ショーペンハウアーのエゴイズムの解釈である。そして、彼はエゴイズムの原理と対立する利他主義の原理を肯定する。

ここで、エゴイズムの原理と対立するのは同情である。

このような考えに基づけば、同情はわれわれにとって利己主義的ではない行為の唯一の源であることが明らかにになる。彼によれば、そのような行為にのみ道德的な価値がある。

ショーペンハウアーは、エゴイズムと愛を対立させる。

エゴイズムは否定されるべきであり、愛だけが肯定されるべきであるという。『意志と表象としての世界』のなかで、

純粹な愛は同情であると考え、同情ではない愛は利己的であると述べている<sup>①</sup>。彼は他人に対する純粹な愛、つまり利己的ではない愛を説くのである。しかしながら、われわれの生活において、純粹な愛、つまり非利己的な愛はあるだろうか。

もちろん、人は自己のためだけでなく、人類に奉仕するためにもあると考えられる。しかし、エゴイズムの作用をまったく認めないような、ショーペンハウアーの純粹な愛を肯定することはできない。愛あるいは同情は、個人の自己主張とみなされるべきであろう。なぜなら、人は自分の幸福あるいは自分に関わる幸福を求めているのであり、自分とは關係のない幸福には無関心であるからだ。それはある種のエゴイズムであり、人間からエゴイズムをなくそうとしても不可能に近いであろう。簡単にいえば、人は赤の他人のために、親友のためにすることを必ずしも行うわけではない。

#### 二、ショーペンハウアーとヴェーダーンタ哲学

(一) タート・トヴァーム・アシの二つの意味

ショーペンハウアーは、シャンカラが説いたタート・トヴァーム・アシ (tat tvam asi) 「汝はそれなり」というヴェーダーンタの大格言を用いて、彼自身の倫理学を説明している<sup>②</sup>。しかしながら、チャーンドギヤ・ウパニシャッ

ド(古代の哲学書)において、ウッダーラカが息子のシュヴェータケートウに教えたタート・トヴァーム・アシを、ヴェーダーンタの格言の解釈から區別すべきである。生命力、あるいは死ぬことのない生命が、生きているものの核心である。そして、それがおまえ(シュヴェータケートウ)の本来的な本質である。これが「汝はそれなり」というウパニシャッドの命題の真意である。

ところが、不二元論を代表するシャンカラは、大宇宙の原理としてのブラフマンを小宇宙の原理としての自己(アートマン)と同一視するという学説を編み出し、自己のこの学説をウパニシャッドによって權威づけようとした。そして彼は、「汝はそれなり」というウッダーラカの言葉を自分の都合のよいように利用したのである。このようにして、「汝」によって意味されるのはアートマン、「それ」によって意味されるのはブラフマンになった。シヨールペンハウアーは、ウパニシャッドとシャンカラのヴェーダーンタとにおける「汝はそれなり」の相違を知らなかつたに違いない。

#### (二) ショールペンハウアーによるタート・トヴァーム・アシの解釈

シヨールペンハウアーは、タート・トヴァーム・アシを彼自身の思想を簡潔に表現するものとして用いているだけであり、ウパニシャッドないしヴェーダーンタの思想をまっ

たく考慮していない。シヨールペンハウアーの倫理学は、ウパニシャッドないしヴェーダーンタとは違うものである。シヨールペンハウアーは、「私」および「私ではないもの」の區別を廃棄するという解釈を、自分の倫理学の基礎に据えた。彼によれば、ある個人が他人のなかに直接、自己自身の真の本質を再認識するときにはじめて同情が生じる。他人は私と無縁であるという考えを、もちろん彼は否定する。シヨールペンハウアーによれば、他人は私ではないもの(非自己)ではないのである。そして自己自身の本質そのものを他の現象形態において再認識することによって、シヨールペンハウアーは自己と他人の同一性を獲得しようとしたのである。

シヨールペンハウアーによれば、われわれの根本的な誤りは、互いに私ではないものと考えていることにある。そしてタート・トヴァーム・アシという原理を認識して、人は罪のある、欺瞞としてのエゴイズムを見破り、悩み苦しんでいる生きもののなかで、ともに苦しみながら自己自身を再認識する。このようにして人は意志を否定して、このうえなく幸せな「無」に到達する。これがシヨールペンハウアーの同情説の核心である。

シヨールペンハウアーは、タート・トヴァーム・アシを自らの哲学に取り入れたが、ウパニシャッドやシャンカラのそれは倫理とはまったく無関係である。ウパニシャッドの

タート・トヴァーム・アシは、「私」と「私ではないもの」との関係について何一つ述べていない。ヴェーダーンタ哲学における格言であるタート・トヴァーム・アシも、隣人愛ないし倫理とは無関係である。もちろん、ショーペンハウアーの同情の倫理学が、ヴェーダーンタ哲学から影響を受けていることは明白である。しかし、ヴェーダーンタ哲学との関連から独立させても、自己を他人の苦しみと同一視し、世界の苦悩を自ら引き受けるという同情の理論には意義がある。次に、ショーペンハウアーの同情の倫理そのものを考察したい。

### 三、ショーペンハウアーの「同情の倫理学」

リチャード・テイラーによれば、同情とは、自己自身を、他人の苦しみ、感情、苦痛および不安と、想像上、同一視することである。われわれは、われわれ自身を人間だけでなく、いっさいの動物の苦しみと同一視しなければならぬ。世界の苦しみは、われわれ自身の苦しみなのである。また、われわれの意志と苦しんでいる生物の意志との同一性を見たとき、われわれのエゴは消え、愛情に満ちた優しさ(つまり「同情」)が生じると述べている。

テイラーによれば、ショーペンハウアーによって強調されたのは次の点である。<sup>3)</sup>(一)人間はすべての生きものと血縁関係にある。(二)他者を傷つけないことが正義であ

り、それゆえこうした正義は本質的な基本道徳である。

(三)同情は他人を傷つけないようにするだけでなく、他人を助けるように駆り立てるものである。ショーペンハウアーの言葉でいえば、「あらゆる愛は同情である」<sup>4)</sup>となる。自己と他人の同一視、あるいは他人の苦しみへの関与といった「同情」は、ショーペンハウアーの哲学において極めて重要な概念である。自己と他人の間の区別の廃棄が、ショーペンハウアーの同情の理論の基礎にある。

しかし、ショーペンハウアーの同情論は、自分を犠牲にして他人のために行為するというよりも、むしろ自分もその人と同じ苦しい境遇やつらい気持ちになって、ともに悲しむことの方を強調しているように思われる。通常言葉にする同情とはこのような意味ではあるが、それが「正義」であるといえるのだろうか。他人に対する同情、単なる感情や気分を自分のなかに映し出すということだけでは、正義というには及ばないであろう。ここには、同情あるいは感情だけではなく、現実の行動が重要になってくるであろう。

ショーペンハウアーの同情の倫理学には、不完全であいまいな点があるように思われる。しかし、彼の哲学のヴェーダーンタ哲学との関わりについては、ウパニシャッドの本格的なドイツ語訳が出たのはショーペンハウアーの死後の

ことである。つまり彼はラテン語訳でインド哲学に触れたものと思われるが、今から見れば、間違いの多い不完全なものであったろう。だが彼にとっては、かえって都合がよかったのかもしれない。なぜなら、その本筋だけをとりえて、自説を引き寄せて解釈することができたからである。ショーペンハウアーの哲学は、他人を哀れむということに基盤として展開されていく。すなわち彼は、他人とともに悲しむことは述べていても、他人とともに喜ぶことは述べていない。彼によれば、喜びや満足は消極的なものであり、苦惱だけが積極的な要素だからである。

## 注

(1) ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』、『世界の名著(四五) ショーペンハウアー』、西尾幹二訳、中央公論社、一九七八年、第六七節参照。

(2) タート・トヴァーム・アシについては、湯田豊『ショーペンハウアーとインド哲学』、晃洋書房、一九九六年、「一、ショーペンハウアー哲学における争点(b) 同情の倫理学」を参照。

(3) リチャード・テイラーに関する記述は、湯田豊『ショーペンハウアーとインド哲学』、三六一―三七七ページを参照。

(4) ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』、六五四ページ。

## 第四章 「功利の原理」の証明に関する考察——ミ

### ル『功利主義論』を中心にすえて(小澤麻衣)

ミルは、行為の善悪を判定する際の基準として、「功利の原理」<sup>1)</sup>がもっとも適していると考えている。そこで、『功利主義論』の第四章において、「功利の原理」の証明を行っている。ここでいうミルの証明とは、次の三つの命題をそれぞれ証明していくことである。

一、幸福は究極目的として望ましい。

二、全体の幸福はすべての人々にとって望ましい。

三、幸福だけがただ一つの望ましいものである。

ここでは、思想家や研究者の間で論争の的となっている箇所を中心に検討し、その証明を認めることができるかどうかを考察する。

#### 一、幸福は究極目的として望ましいか

(一) 幸福は望ましいか

ここではまず、究極目的としてではなく、単に「幸福が望ましい」かどうかを考えていく。命題一の証明について、もっとも有名な批判としてG・E・ムーアのものが挙げられる。これを紹介した後、それに対する小泉仰氏と熊谷直男氏の反論を検討していく。

命題一に關して、ミルは次のように述べている。「ある対象が見えることを証明するには、人々が実際にそれを見るほかない。……同じように、何かが望ましいことを示す証拠は、人々が実際にそれを望んでいるということしかない」と、私は思う<sup>③</sup>。

ミルによれば、目的に關する問題とは、何が望ましいかの問題である。また、どのようなものでも目的として善いものは、証明なしに善いものと認められなければならないという。ここから、「目的として望ましい」と「目的として善い」を、ミルは同じように考えていることがわかる。

そこで、ムーアは次のように批判する。「見える」は「見ることが出来る」を意味する。しかし、「望ましい」は「望むことができる」ではなく、「望むに値する」を意味する。このような事実と価値の命題の混同（「自然主義的誤謬」）をしてはいけない<sup>④</sup>。

これに對して小泉氏は、「幸福が目的として望ましい」ことを、ミルははじめから証明ぬきで確認しているので、ムーアの批判はあたらないという。また熊谷氏は、ムーアの「望ましい」は當為（すべき）であると解釈したうえで、それに対して、「望ましい」は一方よりも他方がよいという比較を含んでいると解釈する。

(二) 究極目的として幸福は望ましいのか  
欲求されるものが望ましい（望まれるべき）かどうかを

十分吟味したうえでならば、「幸福は望ましい」と認めることができる。それでは、究極目的としてはどうか。

ミルは、快が欲求の目的であるという。それに対して、ムーアは欲求の原因であるという。そこで熊谷氏は、觀念が原因であるとムーアを批判する。しかし一般には、人は快の發生によって欲することを決定するから、快が原因の一部にはなると考えざるをえない。

また、J・デューイは行為への動因は性格であるとして、快樂主義全体を批判しているので簡単に紹介する。また、これに關する若干の考察も行う。

## 二、全体の幸福はすべての人にとって望ましいか

ミルは、命題二について、だれもが幸福を望んでいるのだから、幸福が善であること、つまり、各人の幸福はその人にとって善であり、全体の幸福はすべての人の總体にとって善であると考へている。

これは「合成の誤り」として批判されてきた。つまり、「各部品は小さい機械である」から、「この部品から組み立てられた全体の機械は小さい」と推論することは、必ずしもできない。各部品が小さくても、組み立てられた機械は大きな機械になることもあるからである。ここでは、相対的な語（「小さい」と「大きい」）が両方の命題に使用されているが、この語のなす意味は同一ではない。これを「概

念曖昧の誤り」とW・L・ロウは呼んでいる。同じように、各人の幸福が各人にとって善であるからといって、全体の幸福が全体にとって善であるとは言ひ切れない。

ミルが「合成の誤り」をしないためには、各人の幸福と全体の幸福が一致する基準があればよい。これについて小泉氏は、「個人としての人間すべてを公共的な人間としてみるなら、こうした個人にとっての幸福は、当然全体的幸福の内容と一致するか、一致しなくても両立するものとなる」と述べている。ここでは、この小泉氏の理論に従うことで、誤りを回避できるかを考える。

たしかに、われわれはある部分で公共的人間である。しかし、その部分のみを取り出して、「公共的人間が考える幸福とは公共的幸福のみを意味する」ということはできない。人間には公共的な部分以上に私的な部分もあるはずで、そこではつねに自分の幸福（自分に関わる幸福）を求めている。むしろ、各人がそれぞれの幸福を求めているという基本から、考えを進めた方がよいだろう。

### 三、幸福だけがただ一つの望ましいものであるか

(一) 幸福以外には何も望んでいないのか

ここでは、先の例を取り上げ、つねに快のみを欲しているとはいえないとするムーアの説を検討する。また同時に、このことも関連して、ミルのいう「快の質」についての

批判も考察する。

ミルは、人は幸福を望むだけでなく、幸福以外には何も望まないと考える。つまり、「幸福以外のものはどれも、この目的（幸福）の手段として望ましいにすぎない」という。

これについて、ムーアの意見がある。「たとえば、私が今一杯のワインを欲しているとしよう。私はまだそれを飲んではいないが、そういう一杯のワインを飲むという観念を心の前に持っている。では、快はどのようにしてこの関係に入りこむか。私の説では、飲むという観念が私の心のなかに快の感情をひきおこし、その感情が〈欲求〉と呼ばれる初期の作用状態を催させる。それ故私がまだ飲んでいないワインを欲するのは、私が既に持っている快——単なる観念によってひきおこされた快——のためである。……ミルの議論に欠くことのできない説はどんなものであろうか。……私がワインを欲するとき、私が欲しているのはワインではなく、それから得られると思う快であるという説である」。

たしかに、ミルの理論に従うと、真に欲求されるものが、ワインを飲むことで得られる快ならば、ワインはそのための手段として欲していることになるはずである。ところが、ミルは、欲しているのはワインでなく、快であると反発するだろう。しかし、ミルのいうように、ワインではなく快

のみを欲しているとするれば、ムーアが指摘するように、「自分の欲求によってワインではなく、にがよもぎ」「キク科の多年草または半低木。全形はヨモギに似るが、芳香と苦みがある」を飲まされるかもしれない」という問題が発生することは間違いない。この場合、快と同時にワインも欲しないならば、決してワインを飲むことはできないのである。したがって、快だけでなく同時にワインも条件として求められているから、つねに快のみを欲しているとはいえないことになる。

(一) 「幸福」という概念の曖昧さ

「功利の原理」は、幸福と深い関わりがあるため、これまでつねに幸福に関する事柄を検討してきた。「幸福」は形のないものだとは言いつれぬ(目に見えるそのもの、例えば宝石などを幸福の形と考える人もいる)。しかし、ほとんどの場合、形のないものであると考えられることが多い。つまり、非常にあいまいなものである。また、すべての人が、ある状態を幸福だと感じるとは限らない。これは各人の感性の問題なので、何が幸福とされるのかを明示することはできない。この点においてもあいまいである。

結論として、ミルの証明はやはり不完全のものであったといわざるをえない。しかし、『ミルの世界』で小泉氏も触れているように、倫理学のような分野では、証明が不完

全であることは避けられないであろう。このように考えれば、ミルの証明をある程度は認めることができる。

しかし、たとえミルの証明を認めたとしても、必ずしも功利の原理が受け入れられたということではできない。なぜなら、デューイが『倫理学の批判的理論の概要』で指摘しているように、功利主義は行為の結果を重視するが、行為の動機(行為者の性格)をまったく考慮しないからである。このことは、道徳的には大きな問題である。この問題が解決しない限り、功利の原理が最高の倫理基準であると認められることはできない。

注

(1) 「功利の原理」に照らした倫理基準は、「最大多数の最大幸福」に近づく行為ほど正しく、遠ざかる行為ほど誤っているというものである。

(2) 小泉仰『ミルの世界』、講談社学術文庫、一九八八年、一七〇ページ。ミルは『功利主義論』のなかで、はっきりとは三つの命題に分けずに、複合的に扱っているが、より簡潔な命題にするために小泉氏の分け方を用いた。

(3) J・S・ミル『功利主義論』、関嘉彦編『世界の名著』(三) 八) ベンサム、J・S・ミル、中央公論社、一九六七年、四九六ページ。

(4) 以下のムーアに関する記述は、熊谷直男「幸福」の概念



と倫理学——G・E・ムーアのJ・S・ミル批判に対する再  
批判、『日本大学人文科学研究所研究紀要』第四七号、一九  
九四年による。

(5) ロウに関する記述は、小泉仰『ミルの世界』による。

(6) 同書、一七五ページ。

(7) J・S・ミル『功利主義論』、四九六ページ。

(8) 熊谷直男「幸福」の概念と倫理学」、九ページ。

## 第五章 ルサンチマンのゆくえ——AC（アダルト・

チルドレン）の概念をもとに（石川千代）

ニーチェのキリスト教批判の主要テーマに、ルサンチマン（恨み）がある。この概念には、現代のAC（アダルト・チルドレン）の概念と深く重なる部分がある。ルサンチマンとは恨みの感情であり、本来は、損害の埋め合わせによって生じた矛盾を内面化することによって、対象に対する精神的な仇討ちを行うものである。つまり、ACはルサンチマンを両親と社会に抱いているという深い内面的現実から自己崩壊を起こして、この自己崩壊からルサンチマンをいっしょに自分自身に向けていくのである。

ACの根底にある、自己へ向けられるルサンチマンは、彼らの生きにくさをより深いものにしていく。ニーチェの思想とその発展段階を深く探ることによって、ACの置かれている状況と越えるべき課題を見出すことにしたい。

ニーチェの思想によれば、ニヒリズムを徹底することが、ルサンチマンを越える糸口になる。つまり、ルサンチマンを生み出す根本原因であった既存の価値を徹底的に破壊して、「新しい価値の創造」を打ち立てることこそ、ルサンチマンの呪縛から逃れる唯一の方法である。

ニーチェは、ルサンチマン克服のため、「超人」と「永遠回帰」の思想を提唱した。果たして、これらの思想はA

Cのルサンチマン克服にあてはまるであろうか。また、ニーチェの思想はA Cのこれからの将来像を示しうるものであるのか。ここでは、A Cにとって励みとなるニーチェ論を展開していきたい。

## 一、A Cとは何か——その発生と概要

A Cとは、アルコール依存症などの問題を抱えた親のもとで、つまり機能不全家族で育ち、成人したという意味である。彼らは、機能的な人間関係をもたずに育ったため、何が健全なコミュニケーションなのか、また健全な行動なのか、はっきりとは認識できない。自己の原体験のなかにそれが欠如しているからである。それゆえ、彼らは、幼い頃から培ってきたこの習慣から、大人になっても抜け出すことができない。A Cは、自己の不安感や自己評価の低さから、共依存的な行動や人間関係を再生産していくことになる。

「共依存」とは、「他者に定義された欲望を自らの欲望とし、他者にとって都合のよい人として生きる生き方<sup>1)</sup>」である。この生き方こそ、家庭のなかで自己実現や自尊心をうまく育めなかったA Cたちが、すがりついてきた方法なのである。また、共依存は「パワー(権力)」とコントロール(支配)の手段<sup>2)</sup>ともいわれる。共依存的な人間関係は、他者を支配したり、他者に支配されることで、自分自身の

空虚感と向き合わないですむからである。

A Cの「支配—被支配」の関係は、しばしば、家庭内、夫婦間で代々引き継がれて起こることが多い。彼らは、支配の犠牲者のなかに、かつての虐げられた自己を見出してこれを権力によって圧殺することによって、弱者であった自己の歴史を排除しようとするのである。

## 二、A Cのルサンチマン

トラウマ(心的外傷)とは、われわれの世界観に亀裂を生じさせるような体験あり、いわば自らの生が否定されるような体験である。A Cは、自分が被ったトラウマとその矛盾を内面化する際に、矛盾の方向を外界に向けることができない。それと同時に、A Cは自らトラウマとその矛盾を隠蔽しようとする。その結果、さまざまなPTSD(心的外傷後ストレス障害)が生じる。

トラウマが引き起こす世界観の分断は、自分自身へ蓄積されていく矛盾を大きくする。そのなかでA Cたちは、いったんは親に対して、そして外界に対して、ルサンチマンを抱くようになる。しかし、彼らの意識の中核にある自己承認への欲求と共依存によって、ルサンチマンをいつしか自分自身へと転換する。このことによって、A Cはルサンチマンの呪縛から逃れられなくなっていく。

### 三、ニーチェのルサンチマン

現代ヨーロッパの世界観、主に人間のもついつさいの理想的な価値を形作っているのは、キリスト教である。しかし、キリスト教的人間観の本質は、「ニヒリズム」(虚無への意志)にはかならない。なぜなら、キリスト教の思想は、ルサンチマンを「弱者の反感」として根底に隠しもっているからである。

キリスト教は、原罪の観念を人々に植え付けることによって、「良心の呵責」をあり、ルサンチマンを目の前の対象ではなく、自分自身へと方向転換する。ドゥルースは、「良心の呵責は、その本性上、一律背反的なもので、自己自身に敵対する力を表現している」と述べている。この「自己自身に敵対する力」こそ、自己否定に「嗜癖」<sup>3</sup>して、自己へルサンチマンを向けていくACCの病巣の核心点なのである。

ACCは、自分の抱いている苦惱、うっせき、恨み、怒りに対して目を向けようとはせず、それらの感情に罪悪感を抱き、抹殺しようとする。彼らには、この状況からはつきりとした生の否定にも肯定にも行くことのできない悲しさがある。しかし、ニーチェの徹底的ニヒリズムは、このようなACCに自己超克の法則を投げかける。つまり、ルサンチマンはニヒリズムを徹底することでしか克服できないの

である。これは、自らの内面的現実と向き合うことによって、今までの自分自身を破壊することを意味する。そして、これこそが「新しい価値の創造」の出発点となるのである。

### 四、ルサンチマンを越えて——超人と永遠帰郷の思想

ニーチェは、「超人」の思想について「つねに自分で自分を克服しなければならぬもの」と述べている。ここには、自己超克によって、尽きることなく生み出される「生への意志」が見て取れる。ACCを励ます思想としてこれを解釈すると、ACCには、生への意志を生み出すエネルギーが欠如していることに気づく。ACCには、今までとは違った新しい自己へ生まれ変わるために、自分自身を鍛えていくための超人の思想が必要なのである。そして、この「新しい価値の創造」は、ACC自身の「死と再生」を意味するものなのである。

ACCのルサンチマンは、自分の生きにくさの原因を過去に尋ね、それが動かしえないものであることに恨みをもち、PTSDなどのサインを出して、復讐しようとする。これに対して、ニーチェの「永遠帰郷」の思想は、「世界は何から何までことごとく同じ順序と脈絡で反復する」ことを意味する。この思想によって、ACCの「何のために苦しむのか」という生きにくさの問いは、「それには答えがない、またこの答えのない無意味な状況に耐えよ」という返答が

だされることになる。それと同時に、この永遠回帰の思想は、生の一回性を利用して、外界と生そのものへ復讐しようとするルサンチマンの欲望を無効にするのである。

それでは、ACはいかにして自分の生を肯定することができるのか。たった一度でも、自分の生を本当に肯定できる瞬間があったならば、それを現在の苦悩とともに「戻ってこい」と呼びかけつつ、生きることができ。ニーチェの思想からこのように解釈できる。そして、この永遠回帰の思想を、ACにあてはめるのは難しいであろうか。

以上の考察により、ACの抱いているルサンチマンを、どのようにして克服することができるのか、ニーチェの思想から新しい将来像を示すことを試みた。そして何よりも自己へ向けられるルサンチマンの克服こそ、ニーチェ哲学の原動力であった。

ルサンチマンの刃を自分自身へ向けること、これは人間にとってもっとも悲惨な事態である。これはまた、ACの隠されていたルサンチマンの方向性でもあった。ニーチェの思想のなかに、自己へ向けられるルサンチマンを見出すことで、ACの生きにくさの現実を知ることができる。それと同時に、このルサンチマンを克服すべきものとして位置づけることができる。

ニーチェの思想は、ACのこれからの将来像を示してい

る。それは、「ACは、自身をACと認識することで、つまり自身をACと認識した瞬間から、すでに新たな自己に生まれ変わる切符を手に行っているのである」ということである。

## 注

(1) 齊藤学「攻撃的なアダルト・チルドレン」、齊藤学、西尾和美他『アルコール依存とアディクション』、星和書房、一九九五年、二三ページ。

(2) ジル・ドゥルース『ニーチェと哲学』、足立和浩訳、国文社、一九八二年、一三二ページ。

(3) 「嗜癖」とは、コントロールを欠いた過食・拒食症、アルコール依存症、過度に没入するギャンブル依存症やワーカホリックなど、自己の調整機能を失った「習慣障害」をいう。

(4) ニーチェ『ツアラトウストラはこう言った(上)』、水上英広訳、岩波書店、一九六七年、一九七ページ。

## 第六章 無意識とその展望——フロイトの無意識の概念を手がかりにして（奥山つくし）

西洋の近代社会では、人間のもつ精神的なものは、意識的なものであるとされてきた。しかしフロイトは、心の深層に抑圧された性欲衝動の働きを見出し、人間の無意識を探究した。フロイトの精神分析は、単に「神経症患者」の治療法であるにとどまらず、一般に人間の深層心理学であり、さらにはパーソナリティーの全体を問題にする。ここでは、フロイトの無意識の概念と、これに影響を受けたシュルレアリスムの思想を考察して、無意識の可能性を模索することにした。

### 一、「無意識」の基本概念

フロイトは『精神分析入門』において「心的過程はそれ自体としては無意識的であり、意識的過程は心的過程のたんに個々の作用面であり、部分であるにすぎない」と述べ、「無意識」の重要性を強調した。この無意識の体系は、つねにエネルギー（リビドー）を放出しようとする衝動、つまり願望や興奮から成り立っている。そして、フロイトはこれを「快感原則」と名づけた。

ところが、この快感原則には、外界の重圧のもとで有機体が自己を保存するには不適切で危険であるため、願望の

充足をおさえて遅れてくるのを待つように、充足が完全なものではなく制限されたものであることをがまんするように、心的過程に働きかける原則が導入された。これをフロイトは「現実原則」と名づけた。

人間の行動は、これら二つの対照的な原則に基づいていると考えられた。しかし、これら二つの原則では説明のつかない「反復強迫」とマゾヒズムの問題が現れてきた。

### 二、死の欲動について

フロイトは、不快な状態や心的外傷をもたらした状態を再体験する症状を「反復強迫」と名づけた。この反復強迫のメカニズムを説明すると次のようになる。通常の場合には、不安がわれわれに危険を予測させ、心に準備させる。ところが、まったく準備していなかったショックや恐怖のために、神経症が起こることがある。このショックや恐怖を受けた後には、苦痛な記憶を何度も再現して、心のなかに十分な防壁を築き上げることがある。しかしこの反復強迫は、生命を保つことができなくなるまで繰り返されることがあり、ここにフロイトは「死の欲動（タナトス）」の存在を主張したのである。

すべての生命体は、分化が不十分になったり、新陳代謝が不完全であったなどの内的な理由により死ぬ。すなわち、無機的な状態に還帰すると仮定した場合、「すべての生命

体の目標は死であると述べる事ができる<sup>3)</sup>。それに對して、内的理由には該当しない死の脅威から自分を守ることに、死の欲動であるとしている。そしてこの欲動が外界の障害にぶつかったとき、障害と戦おうとする力をもたらずが、この力が自らに向けられた場合には、自己破壊の行動をもたらし、生命を保つことが不可能になるといふ。

しかしここで、死の欲動について検証してみると、すべての生命体が、不十分な分化あるいは不完全な新陳代謝などの内的理由により、必ず死にいたるといふことは紛れもない事実である。しかしこのことによつて、生命体にとつて死が目標であるというのは疑わしい。これは、あくまでも内的理由が引き起こしているのではないか。さらに、内的理由に該当しない死の脅威から自分を守ることは、死の欲動と呼ぶべきであろうか。自己を脅威から守ることは、逆に生命を長引かせており、死の欲動というよりも、むしろ「生の欲動」に属するものではないか。

これらの矛盾点から、死の欲動は、ただ単に反復強迫を説明するためだけの口実にすぎないのではないかと考えられる。そして、フロイトの欲動論に對して、鈴木晶は、「彼は全般的な欲動をまず想定し、性欲をその一つと考えたのではないということである。つねに性欲の問題を通して欲動について考えていたのである<sup>4)</sup>」と述べている。

### 三、「超自我」とその運命

次に、死の欲動を源泉とするマゾヒズムのメカニズムを考察していく。多細胞の生物において、リビドーは支配的な死の欲動または破壊活動と出会うが、死の欲動はそれぞれの細胞を無機物の安定した状態に移行させようとする。

一方リビドーは、この破壊欲動を無害なものにする役割を担っている。そのため、筋肉装置の助けをできるだけ借りて、破壊活動を外界にある対象へと向ける。そしてこの欲動の一部が性的な機能へと向けられ、これが本来のサディズムとなる。また、この欲動の別の部分は内部にとどまり、リビドー的に結合され、これが本来の性愛的なマゾヒズムと呼ばれる。これらのことから、マゾヒズムは死の欲動と生の欲動の統合が発生する形成段階の証人であるといえる。

これに對して、「道德的なマゾヒズム」は、日常生活において道德的に過度に制止されており、異様に敏感な良心に支配されてはいるが、自らの過度の道德性については意識していないことである。フロイトは、この無意識的な罪責観をエディプス・コンプレックスと結びつけて、「超自我」という心的機能を道德上の審判を行うものと据えた。

これは、エディプスの衝動の脱性化したものである。そして、道德的マゾヒズムは、超自我が道德から再び性化してしまい、良心の重要な部分がマゾヒズムのために失われて

しまふことであるという。ここでフロイトは、道徳心や良心は両親から受け継いだものにすぎないとし、カントの定言命法をエディプス・コンプレックスの遺産であると述べている。

それゆえに、良心や道徳は非常にあいまいなものとわかる。そして、人間は道徳観念があるから攻撃的な行動を控えるのではなく、むしろ攻撃的な行動を控えるものであるからこそ、道徳ができあがったのだといえる。これは、良心や道徳の存在についての従来の考え方を根底から覆えた。そして、道徳や良心に対するより明確な定義を与えたのではなからうか。

#### 四、無意識とシュルレアリスム

西洋社会は、意識を人間の中心に置き、意識がすなわち精神であり、意識的であることが自由そのものであるというような、樂觀的な人間像を前提していた。これに、フロイトの無意識の発見は一石を投じた。さらに、シュルレアリスムにも大きな影響を与えた。

シュルレアリスムとは、第一次世界大戦後まもなく、パリでアンドレ・ブルトン、ルイ・アラゴンらを中心にして集まった芸術運動である。ブルトンによると、「シュルレアリスムは、これまで顧みられなかったある種の連想形式の優越した現実性や、夢の全能性や、思考の無私無欲な働

きなどに対する信頼に基礎をおいている。それはまた、他のあらゆる心的機能を究極的に崩壊させ、人生の主要な諸問題の解決において、それらにとってかわる傾向を示している」。

ここから、シュルレアリスムがいかにフロイトの精神分析に負っていたかがわかる。夢の分析、夢うつつの状態で浮かんでくるイメージについての体験報告、またこの経験から思いつかれた自動記述法（意識的な修正なしに連想するものをすばやく書き取る）などは、フロイトの無意識論の文学への適用といっても過言ではない。では、実際にシュルレアリスムはどのように、どのような目的でフロイトの無意識論を適用していったのであろうか。

彼らは、現実性に対する疑問をかかげ、世界に関するあらゆる既成概念に異議を唱え、不完全な意識によって構成されるいわゆる「現実性」を疑うことによって、生活を変えていくことを意図した。そのために彼らは、心の中心的な動きとして、欲望が原型において考察される無意識に関心をもった。したがって、フロイトの概念に多くのことを負うのは必然的なことであった。

ただし、フロイトとシュルレアリスムが離別する点は、処置と治療にある。例えば、シュルレアリスムたちは夢の明白な内容に興味をもち、また治療においては個人的な治療ではなく、社会革命を勧めるものであった。

シュルレアリスムは、欲望を覚醒させ自由に表現することにより、人間のもっとも内奥からの性向であり、もっとも個人的な表現である欲望に、自由を与えるのである。つまり、快感原則と現実原則、無意識と意識という人間内部の断絶からの回復を主張したのである。そして、このように一体化した人間こそ、実際に自由であることを要求できる唯一の人間である。ここで、このような自由を得るもう一つ的手段として、道徳の審判を行う超自我が、いかに両親の影響を克服するかという点を新たな無意識の展望としてあげておく。

## 注

- (1) 元来は神経の病気を意味する言葉だが、後に身体的障害を伴わない神経系の機能障害による病気を指すようになった。
- (2) フロイト『精神分析入門(上)』、高橋義孝、下坂幸三訳、新潮文庫、一九七七年、二二ページ。
- (3) フロイト『自我論集』、竹田青嗣編、中山元訳、ちくま学芸文庫、一九九六年、一六二ページ。
- (4) 鈴木晶『フロイト以後』、講談社現代新書、一九九二年、九〇ページ。
- (5) アンドレ・ブルトン『シュルレアリスム宣言集』、森本和夫訳、現代思潮社、一九九二年、四三三ページ。

## 第七章

シーシュポスは英雄なのか——カミュ「シーシュポスの神話」をもとに(石川記子)

アルベール・カミュの『シーシュポスの神話』に登場するシーシュポスは、本当に英雄といえるのだろうか。このことを、カミュの不条理の思想から出発して、ニーチェとハイデガーの思想に絡ませて考察していきたい。

### 一、「シーシュポスの神話」の概要

シーシュポスに課せられた刑罰は、休みなく岩をころがして山の頂まで運び上げるものであった。しかし山頂まで達すると、岩はころがり落ちてしまう。これは、決して成就されることのない無益で希望のない労働であった。このような刑罰を課せられながらも、シーシュポスは自分のこの運命を「すべてよし」として受け入れる。シーシュポスは不条理に生きるのである。

### 二、「カミュの「不条理」について

不条理の感情は、カミュによれば、どのような人間にも襲いかかってくるものだという。この感情は、例えば、日常生活の機械的な連鎖からの断絶の意識、死の肯定なしには生の肯定はないという矛盾した意識、時間を最悪の敵とみなしながら明日の不確実な可能性を願う矛盾した意識で



ある。こうした不条理の感情は、人間の欲求と世界との間の断絶についての意識である。このように人間は、「断絶」についての意識でありながら、明晰さへの無限の渴望、いかにすれば到達不可能な絶対的統一への熱狂的郷愁をいだいている<sup>3</sup>。したがって、不条理とは、「この世界が理性では割り切れず、しかも人間の奥底には明晰を求める死物狂いの願望が激しく鳴りひびいていて、この両者がともに相対峙したままである状態についてなのだ。不条理は人間と世界と、この両者から発するものなのだ。いまのところ、この両者を結ぶ唯一の絆、不条理とはそれである<sup>3</sup>」。

ところで、カミュは、動植物を世界の一部分としてとらえ、理性や精神など意識によって世界に対立するものが人間であるとしている。人間は、絶えず不断の意識を緊張させることで、動植物とは異なり、単なる世界を構成する要因の一つではなくなる。そして、人間が世界との関係を求めるために行なう努力が「反抗」であるという。つまり、意識的に反抗を貫いて生きることが、人間と世界と不条理という三項関係を保ち続けること、言い換えれば、不条理に生きることになる。

それでは、無益で希望のない労働を繰り返すものが、なぜ英雄と呼ばれるに値するのか。なぜなら、カミュは不条理に生き続けることに最大の価値を置いていたからだ。無益で希望のない労働ではあるものの、意識的にすべてを受

け入れ、反抗を貫いて生きるという不条理な生き方が評価されたのではないか。

### 三、カミュの「倦怠」とハイデガーの「不安」

同じリズムで繰り返される日常生活のなかで、不意に「倦怠」に襲われることがある。カミュによれば、倦怠によって、日常の繰り返しへの回帰か、不条理に生きる決定的な目覚めかが問われるという。倦怠について、同じことをハイデガーは『存在と時間』のなかで述べている。

ハイデガーは、私、自分あるいは自己と呼ばれる存在者を「現存在」と呼び、世間一般の不特定の「ひと」と区別している。現存在は、差し当たり大抵、世間一般のひとの考え方や生き方に左右されて生き、気づかいをしながら生きていく。ハイデガーは、このように他人に支配され、自分自身としては生きていないあり方を「頹落」といい、平均的日常性のあり方だという。

しかし、頹落は逃避である。というのは、現存在は、故知らず世界のなかに投げ出され、自分で自分のあり方を仕向けていく「被投的企投」の存在であることに直面して、「不安」の気分が襲われる。「何か具体的なものに対する恐れと違って、別に何が恐いというのではない。何となく不安なのである。この不安という気分において、世界は、常日頃なれ親しんだ姿ではなく不気味な相貌をもって迫って

くる<sup>③</sup>」。

そして、この不気味な世界に耐えられないために、頽落のあり方に逃避するという。つまり、ハイデガーのいう不安とは、「現存在を日常への頽落から揺さぶり起こし、本来的な実存に向かわせるきっかけとなる気分<sup>④</sup>」である。そうすると、カミュの倦怠もハイデガーの不安もともに、ある状態から他の状態へと変化するための目覚めであり、きっかけであることがわかる。

#### 四、シーシュポスと歴史性

現存在は、ハイデガーによれば、「ひとという世の中の平均的な在り方に没入し、本来的な自分自身の存在可能性としての自己自身から逃避している<sup>⑤</sup>」。したがって、逃避である頽落は、非本来的なあり方といえる。それでは、本来性はどのようにして可能となるのか。死ぬという可能性をもった死への存在であること、自分で自分の存在の根拠を置いたわけでもないのに自分がここにあること、自分の本来性を失い非本来的なあり方にあること、自分が負い目のある存在であること、こうしたことすべてを引き受けて生きていくことによって可能となる。

カミュとハイデガーの違いは、「歴史」についての考え方に表れてくる。日常の頽落にある現存在は、不安によってその埋没から引き離され、自分が負い目のある存在であ

ることを知らされる。ここからハイデガーは、「過去」から受け継いださまざまな可能性を、「自分たちが先人たちに負う財・良きもの、遺産として背負い受け、それを、自分の実存を支えてくれるものとして選び取る。そのことによって、自分にとって偶然の既成事実であったものが、自らの使命、必然へと転化する<sup>⑥</sup>」。そしてさらに、次の世代へと伝えていく。つまりハイデガーは、本来的に歴史的であることを「運命」としている。

シーシュポスの場合には、岩を運び上げるという現在の行為のみを、ただひたすら貪欲に続けているにすぎない。不条理に生き抜いて、生を全うしてはいるものの、あくまでも現在をくみ尽くすことを機械的にこなしている。未来に対して無関心ではないだろうか。

#### 五、シーシュポスと「永遠帰郷」

山頂に運んでは転がり落ちる岩を繰り返し運び上げるという、まったく意味のない向上意欲のない行為が、果たして英雄と呼ばれるものにふさわしいだろうか。こうした疑問は必然的に出てくる。だれもが現在の状態よりもよくありたいと願う。にもかかわらず、そのような願望を抱きもしないものが、英雄扱いされている。なぜ意味のない行為を繰り返すことが英雄になるのだろうか。

大きな岩を繰り返し山頂まで運び上げるその姿には、ニ

チュの「永遠回帰」の思想に通じるものがある。永遠回帰とは、次のようなものである。「世界には、その外側にあらかじめ存在するようなどんな〈超越〉的〈意味〉も〈目的〉もない。一切はあるがままに無限回繰り返される」。つまり、世界から「神」「真理」「道徳」「目的」「秩序」などのいっさいの意味を無化させて、世界はあるがままにあるほかはないと、無条件に認めることを意味している。

自分の悲惨なあり方を知ったうえで、「すべてよし」といえるシーシュポスは、あるがままにあるほかないことを認識したうえで、あるがままの状態である。したがって、向上意欲もなく、希望や意味のない行為を繰り返しているシーシュポスこそ、永遠回帰的に生きているといえる。しかも岩を運び上げるという単純な行為であることが、英雄と呼ばれる理由の一つになっているのではないだろうか。

シーシュポスは英雄なのかということを中心的なテーマとして考察してきた。シーシュポスは現世をくみ尽くしている英雄であり、一般には不可能だと考えられる行為をやり遂げるからこそ英雄なのである。

不安による目覚めによって人生の意味を見失ったものの、不条理に生き抜くことで生を満喫することができる。ここから、人生には意味がないというニヒリズムを通して、シーシュポスを再考することになる。そうすることで、シーシュ

ポス像をより深めることになるだろう。

## 注

- (1) 渡部守章、鬼頭哲人、大久保輝臣他編『カミュ(一)』、『新潮世界文学(四九)』、一九六九年、六九七ページ。
- (2) カミュ『シーシュポスの神話』、清水徹訳、新潮文庫、一九六九年、三六ページ。
- (3) 高田珠樹『ハイデガー——存在の歴史』、講談社、一九九六年、二二七ページ。
- (4) 同書、三一四ページ。
- (5) 同書、二〇七ページ。
- (6) 同書、三一五ページ。
- (7) 竹田青嗣『ニーチェ』、現代書館、一九八八年、一三八ページ。

## 第八章 古代ギリシャの倫理観について——フーコー

### 『快樂の活用』をもとに（中村優子）

ミッシェル・フーコーの『快樂の活用』をもとに、古代ギリシャ世界における倫理観を考察していく。ここでは、「快樂に惹かれる」ことが述べられているのではない。いかにして快樂への欲求に打ち勝つか、という「自己統制における養生術」が主なものである。

なお、古代ギリシャ文化を考えるうえで、ソクラテス、プラトンの思想が重要な鍵となる。フーコーも多分に引用している、それらの著作も交えながら考察していきたい。

### 一、古代ギリシャの倫理観——プラトン『饗宴』にみる恋愛観

ソクラテスは、自らは一冊の書物も書き記さなかった。そのため、弟子の著作においてのみ、ソクラテスの思想を知ることができる。そのなかでも、代表的な弟子であるプラトンの『饗宴』が、ソクラテスの恋愛観についてのヒントを与えてくれる。この著作では、六人の登場人物が、さまざまな恋の形についての議論を、討論形式で進めていく。そして最後に、ソクラテスが真のエロスを語るという展開になっている。

まず、パイドロス、パウサニアス、エリュクシマコスの三人の演説から始まる。パイドロスは、エロスを無差別に称賛する立場をとった。これに対して、パウサニアスはそれを非難して、エロスには称賛すべきものと、そうでないものがあるとして、二つに分けることを提案した。しかし、議論は途中から、どういふ場合に若者は愛を受け入れるのがよいのか、という限定された問題になった。そこでエリュクシマコスは、もう一度パイドロスの立場に立って、すべての愛がある意味においては認めながら、区別を生かすという称賛の方法を試みた。そして、アリストパネスの神話的でユニークな演説が続き、主役であるアガトンとなる。アガトンは、今までの議論はエロスが人間に授けた良いもの、人間の幸福を語っているだけであり、エロスそのものについての賛美にはならないとした。アガトンは、エロス自身のすばらしさを、言葉の形式的な美しさを駆使して称えた。最後に、ソクラテスは、真実のみを語るという立場をとる。そして、問答形式というやり方で、議論の展開を試みる。さらに、ディオティマという女性から聞いた話が始まり、ディオティマとソクラテスの問答の回想によって、真のエロスが明らかになる。

ここから、プラトン自身の恋愛観をうかがうことができる。エロスは、何か良きもの、幸福が実現されるものであるから、ここには、非常に積極的で、明るいエロス像が描

かれています。現代の傾向として、エロスは恐ろしく破壊的で、人を不幸に陥れる面が拡張されがちである。しかし、「饗宴」にみられるエロスには、「善」いものと「美」しいものを目指して、向上していく傾向が多分にみられる。ここに、古代ギリシヤ的な恋愛観を見出すことができる。

## 二、「快楽の活用」の全体像

フーコーの『快楽の活用』は「養生術」「家庭管理術」「恋愛術」「真の恋」の四つに分けられる。

「養生術」は、性行動がそれ自体で危険であり、犠牲を伴うものであるという考えのもとに、その活用法を示している。ここで取り上げられる性行動は、精液を「消費する」という観念のもとにある。この身体的消耗と性行動への肉体的不安から、都合のよい時機および適切な回数を最良の仕方で実践することが重要となる。

「家庭管理術」は、夫の行動様式、妻の地位と役割、婚姻と政治的関わり、政治的君主と節制の問題、自然学の視点から見た男女の絆に触れている。夫と妻という個人の問題よりも、家庭を含めた地域社会と国家という広い視野から解説している。夫は市民としての地位があるからこそ、道徳概念を受け入れなければならず、国家のためによい市民を生み出す婚姻関係を築くべきであるという。ここには、古代ギリシヤ世界が男性中心の社会であり、女性全般の無

視・蔑視という風潮をかいま見ることができるとある。行動様式全般は、夫すなわち男性に向けられたものである。

「恋愛術」では、若者に対する男同士の恋愛が主題となっている。古代ギリシヤ人の間では、同性愛（とかく男性の）が自然な風潮であった。この興味深い事実をもとに、いかにして男同士の恋愛が、社会的、倫理的に考慮されていたのかを掘り下げている。そして、「美」の追及における欲望、恋するものと恋される若者との位置づけのなかで、能動的、受動的な姿勢を取り上げている。

「真の恋」でも、やはり、若者への恋が問われることになる。若者の毅然とした態度、恋するものとの関係、愛情の絆と真の恋のもつ力の本質が、ここでは主題となっている。快楽の活用と心理への接近の問題が、真の恋のあり方への問いかけの形で展開されていく。最終的には、愛欲の絆から愛情の絆のみで結ばれることが、もっとも望ましい「真の恋」だとされる。

## 三、「快楽の活用」における「節制」と「自己統御」

『快楽の活用』の鍵となるのは、「節制」と「自己統御」である。

「養生術」は、性行動の節度ある時機にかなった用い方を規定している。この節制の実践に伴って、関心の中心にあるのは、荒々しさの恐れ、消耗の心配、個人の存続およ

び種族の維持への配慮であった。

「家庭管理術」では、権力を行使する妻に対して、夫が保持するある種の特権が規定されている。国家的に有益な婚姻関係を維持すべく、夫はあらゆる過度の行動を慎まなければならず、自己の統御を行うべきであるという。

「恋愛術」「真の恋」では、単なる禁欲を強制するのではなく、若者との愛欲の絆の断念という節制をみてきた。ここで重要なのは、自己の統御を行い、若者に真の恋を寄せるにあたって、どのようにして相手を真理へと導くか、ということを知ることである。

#### 四、古代ギリシャ世界の性道徳——フーコーを手がかりとして

古代ギリシャ思想のなかでは、自己に対する節制、欲望に対する自己統御が、重要なテーマとなっている。こうした倫理観を構成する要素は、性行動によるものである。この関連をフーコーの考えをもとに明らかにする。

性行動は、強烈な快楽と結びついているために、快楽の落し穴に陥ってしまう可能性がある。それは、自己の統御ができずに不節制な人間に墮落するという、もっとも不名誉なことである。だからこそ、このような恥ずべき人間になる可能性について、道徳観、倫理観としての性行動を説く必要があった。こうした関連のなかでも、フーコーは、

多様化していく欲求と時機、地位と身分によって変化するものの重要性をとらえた。さらにフーコーは、医学や哲学のなかでこれらに焦点をあて、古代ギリシャ世界を考察し、性道徳観を明らかにした。

プラトンの『饗宴』とフーコーの『快楽の活用』を検討してきた。そのなかで、エロスに対する倫理観、快楽に対する倫理観を見出すことができた。しかし、単なるエロス論にとどまらず、そこには、正しい市民としての教えが隠されていた。恋愛や快楽の統制こそが、国家をよく治めるうえでの重要な要素となっていた。性行動は、強烈な快楽と結びつくからこそ、濫用がまかり通る社会にならないように、市民の重要な関心事となったのである。そして、いかに自己を統制し鍛練して、節制ある人間となることができるかに焦点を置いた。性行動に伴う快楽を、いかに自己統御によって「活用」するか。その実践こそが、古代ギリシャの倫理をなすのである。

## おわりに

本論文は、一九九六年度の後期における演習「西洋思想史」での研究発表に基づいている。その後「卒業論文」として提出されたものの概要である。

まず、各々の執筆者がテーマを設定して、原典および参考文献を講読したうえで、研究発表のための原稿を作成した。次に、演習において、口頭による研究発表を行い、質疑応答による議論に臨むことになった。そして、演習での討論を踏まえて、改めて発表原稿に手を入れて、これを完成した。

すべての論稿は、こうした手順を踏んで産み出されたものである。これらは文字どおり、編者と執筆者との、そして執筆者相互の「対話」による所産である。したがって、それは共同研究の成果であるともいえる。

各論稿をまとめるにあたって、全体を形式的に統一あるものとするために、編者が日本語の表記を緩やかに整えた。内容はもちろん各章の執筆者に帰せられる。今回は、研究の成果を問うために、あえて発表することにした。これによって、それぞれの論稿が、新たな「対話」の舞台へと立たされることになる。読者にとって、対話の相手となりうることを願っている。

(よりかわ じょうじ・西洋思想史)