

喜悦への意志

清水真木

1. 感情の問題

私たちの意識の内部には、多様な感情が姿を現し、そして、消えて行く。感情の中には、ながいあいだ私たちの意識を支配するものや、生れるとすぐに、別の感情に交替して消えてしまうものがある。また、意識を占めるのはその都度ただ一つの感情だけであるとはかぎらない。

1つの出来事が、心の中にいくつもの感情を産み出すこともある。たがいに相容れない複数の感情が、心の中で混ざり合うことなく居心地悪く共存し、その結果、たとえば「笑えばよいのか、怒ればよいのかわからない」と表現することができるようなアンビヴァレントな状態が生れることもある。

「感情とは何か」「感情にはどのような価値があるのか」「感情に対し私たちはどのような態度をとればよいのか」、このような問題は、遅くともプラトン以降、現代まで繰り返し取り上げられてきた。特に、紀元前4世紀前半以降のストア派の哲学者たち、17世紀から18世紀のフランスとイギリスの哲学者たちにとり、「感情論」は無視することのできないテーマであった。

そして、感情の意味や価値を明らかにする試みにおいて必ず言及されてきたものがある。それは、「快楽」と呼ばれる種類の感情である。私たちは誰でも、快楽とは何かを知っているように見える。快いことをめぐる経験、楽しいことをめぐる経験は誰にも具わっているからであり、どのような「心の動き」を快楽に分類すればよいのかということは、私たち一人ひとりの経験の範囲では、明らかなように見えるからで

ある。「楽しい」「気持ちいい」「快い」という言葉、快楽に分類される肯定的な感情が意識を占めているという事態を表現する形容詞を適切に使うことは誰にでもできるのであり、この事実は、私たちが快楽について漠然とした了解を持っていることを示す。たしかに、快楽は、誰にとっても熟知の感情の1つであると言うことができる。

けれども、快楽として私たちの意識に姿を現す可能性のある経験は、あまりにも多様である¹⁾。そのため、哲学史上、快楽の問題は、異なる観点から何回も主題化されてきたにもかかわらず、快楽の意味を明らかにする試みは、必ずしも大きな成果を挙げてはこなかったように思われる²⁾。

感情の中には、驚き、恐怖、怒りなどのように、他の感情から明瞭に区別することのできるものがある。このような感情については、対象や原因を特定するのが容易であり、感情が行動に与える作用も単純である。このような感情は、意識の内部において周囲から浮かび上がり、前景に姿を現すことによって注意を惹きつけるため、あとから心の動きを反省することにより、その感情の名を言い当てることができる。私たちは、「驚いた」「怖い」「腹が立つ」・・・、とただちに語ることが可能になるのである。

夜の遅い時間に歩道を歩いているとき、後方から来た無灯火の自転車が私の横を走り抜けて行ったとする。そのとき、私の意識は、名を持たない感情、しかし複雑で否定的な感情に囚われるであろう。そして、あとから反省することにより、この感情は、「驚き」と「恐怖」と「怒

り」へと分解され、さらに、それぞれの感情が心の中に生れた理由を説明することもできるようになる。私が驚いたのは、自転車が後方から来るというのが予期せぬ出来事だったからであり、私が恐怖を感じたのは、自転車で乗っている者に襲われるのではないかと予想したからであり、私が怒りに囚われたのは、自転車が夜間に無灯火で歩道を走ることが二重の意味で道路交通法に違反する危険な行為だからなのである・・・、このように語ることは困難なことではない。

2. 「うれしい」ことと「楽しい」こと

しかしながら、私たちの意識に姿を現す感情をすべて、迷うことなく特定することができるとはかぎらない。たとえば、幾何の問題を解くのにながい時間を費したのち、どこに補助線を引けば証明ができるのかが突然わかったとき、私が抱く感情にどのような名を与えるべきか、ただちに決めることはできないであろう。問題の感情を「満足」と呼ぶことに私が決めたとしても、これを他の種類の感情に分類してはならない理由を尋ねられれば、これを合理的に説明することは容易ではないに違いない。

あるいは、私が窮地に陥っているとき、誰かが私に親切にしてくれるかも知れない。そのとき、私の心の中には、相手に感謝したいという欲求が生れる。そして、それとともに、ある好ましい感情が心の中に産み出されるであろう。けれども、この好ましい感情は、少くとも生れたときには、曖昧で混乱した肯定的な心の状態にすぎず、最初から名前を持っているわけではない。また、心の動きを反省してみても、適切な名を与えることができるとはかぎらない。私が抱えている問題の内容によっては、好ましい感情ばかりではなく、「恥ずかしい」という否定的な感情が混じるかも知れない。私に親切にしてくれた人が私の知り合いではない場合には、私は「なぜこの人が親切にしてくれるのか」と

不審に思うかも知れない。また、「借りを作ってしまって、面倒なことになった」という考えが心の中に浮かび、煩わしさを感じることもあるかも知れない。親切にしてくれた人の意図が明らかではないために、私は相手を警戒し、その結果、否定的な感情だけが私の意識を占めるのである。

もちろん、感情論は、「肯定的」「否定的」としか表現できないような感情をあえて分析して名を与え、この名を分類することから始まるものであり、そのかぎりにおいて、名を与えられ、たがいに区別された感情というものは、反省によってあとから作られたものにすぎない³⁾。感情を分類することには限界があり、すべての心の状態に名を与えることは不可能である。しかし、その中でも、快樂という感情は、輪廓を辿ることの特に困難な感情であるように思われる。おそらくそのためであろう、快樂をめぐる哲学者たちの見解は、たがいに距たっており、何らかの共通の見解を見出すことは容易ではない⁴⁾。

ところで、現代まで伝えられている文献の範囲では、「快樂とは何か」という問題に答を与える最初の系統的な試みは、プラトンの著作のうちに見出すことができる。特に、「快樂について」という副題を持つ後期の対話篇『ピレボス』において、プラトンは、快樂こそすべてに優先する価値であることを主張する人物「ピレボス」を登場させ、対話篇の主人公「ソクラテス」は、「ピレボス」の主張を論駁する形で、快樂の意味と価値を明らかにすることを試みる。

『ピレボス』の中で、主人公「ソクラテス」は、快樂を2つの観点からそれぞれ2種類に区分する。一方において、「ソクラテス」によれば、快樂には、「純粹」なものと、快樂と苦痛が「混合された」ものが区別される⁵⁾。他方において、快樂を「身体と魂が共同する」ことによって生じるものと、「魂」だけに生じるものに区分することができる。「ソクラテス」は主張する⁶⁾。そして、「魂」だけに生じる「純粹」な快

樂は、それ自体として完全なものであるがゆえに、もっとも好ましいものであることになる。

「ソクラテス」は、音楽を聴いたときに私たちが感じる快樂や、認識が与える快樂を、魂だけが与えることのできる純粋な快樂の例として挙げている⁷⁾。

しかしながら、プラトンが「快樂」の名を与える状態は、あまりにも多様であり、そこには、素朴な常識に従うなら、「快樂」と名づけることの困難なものが含まれている。実際、『ピレボス』には、快樂の説明としては受け入れることのできない記述が見出される。

対話篇の主人公「ソクラテス」によれば、苦痛には次のような意味がある。「あらかじめ私たち生物のうちにあつて、調和が破れると、そのとき、自然のあり方が壊れ、同時に苦痛(λύπη)が生じる。」⁸⁾そして、苦痛に対応する快樂とは、次のような場合に生じるものであると「ソクラテス」は言う。「もう一度調和が整えられ、それ自身の自然のあり方に戻るとき、快樂(ἡδονή)が生れる。」⁹⁾

このような快樂は、苦痛と快樂が混合した状態であり、「ソクラテス」によれば、苦痛としての空腹に対応する食事の快樂、のどの渇きによる苦痛に対応する水分を摂る快樂、熱に由来する苦痛を鎮めるものとしての冷やされる快樂がこのような快樂として考えられる¹⁰⁾。調和が回復されたときに感じられる快樂を、プラトンが苦痛と混合したものとして理解するのは、苦痛の感情が快樂の前提だからであり、苦痛の感情があらかじめ背景に位置を占めることにより、快樂が前景に姿を現すからである。同じ理解は、たとえば、身体の痒い箇所を搔くことによって痒さを解消する場合にも適用されるであろう。

もちろん、空腹のときに食事をするという行動、あるいは、のどが渇いたときに水分を摂るという行動から、何らかの好ましい感情が産み出されることは事実である。そして、このような場合に意識を占めるのは、たしかに、「快樂」

の名に相応しくないわけではない。しかし、『ピレボス』において快樂として取り上げられている次のような心の状態は、このようなタイプの快樂には含めることができない。

「ソクラテス」は、上に引用した一節に続き、ある説明を試みる。「ソクラテス」によれば、苦痛を惹き起こすような状態に身体が置かれたとき、これとは反対の状態を欲求することができるのは、人間に「記憶」(μνήμη)が具わっているからである。そして、その記憶や記憶にもとづく欲求は、身体に属しているのではなく、魂に属していると考えねばならないと「ソクラテス」言う¹¹⁾。そして、「ソクラテス」は、「中間」(μέσον)と名づけるある状態に言及する。

ソクラテス「それは人が現在の状態によって苦しんでいるが、しかし、この苦痛はある1つのものが現れれば止むという楽しい思いを——その充足はまだ現実には起っていないけれども——心に抱いている場合、そこに見られるものは何なのであろうか。私たちはそれを2つの状態の間にあると言わなければならないのだろうか。それとも、そのように言うべきだろうか。」

プロタルコス「もちろん、そのように言うべきです。」

ソクラテス「その者は、全体として苦しんでいるのであろうろうか、それとも愉快にしているのであろうか。」

・・・

ソクラテス「(空の状態が)充足され(苦痛から解放され)るはずという希望を持っている場合には、そのことを心に思い浮かべることで、愉快的気持ちになっていると君には思われぬか。しかし、それとともに、実際には空の状態にあるのだから、その時間のあいだは苦しんでいるとも思われるのではないか。」¹²⁾

上に引用した一節においてプラトンが想定し

ているのは、たとえば、激しい空腹に苦しめられている人が、あと5分待てば食べるものが手に入ると言われたときの心の状態、あるいは、怪我のために激しい痛みを苦しんでいる人が、あと30分待てば手当てをしてもらえると言われたときの心の状態であるに違いない。

しかし、このような状態を、苦痛と快楽とともに感じている状態として理解することは、普通には不可能である。食べものが手に入ることが確実であるとしても、空腹による苦痛を感じているとき、何か食べることを心の中で思い浮かべることによって心の中に産み出される感情は、少なくとも日本語によるコミュニケーションの場面では、「快楽」とは呼ばれないからである。「あと5分待てば何か食べものが手に入るが、どう思うか」と尋ねられたとき、「楽しい」「快い」と答える人はいないであろう。

このような場合に意識を占めている感情をあえて2つに区分するなら、一方はたしかに「苦痛」の名に値するものになるのであるけれども¹³⁾、もう一方に与える名は、「快楽」ではない。むしろ、この感情に名を与えるとすれば、それは、「喜悦」でなければならない。

プラトンは、現代の私たちなら「喜悦」と呼ぶ心の状態を、快楽を意味するギリシア語の名詞 *ἡδονή* によって表現するとともに、「喜ぶ」と訳すことができる動詞 *χαίρειν* によって「楽しい」ことを表す。つまり、プラトンは、喜悦と快楽を区別していないことになる¹⁴⁾。これは、現代の日本人から見れば、実に不思議なことである¹⁵⁾。というのも、日本語では、「うれしい」と「楽しい」を使い分けることに、特別な知識は不要だからである。

ディズニーランドに行きたいと思っている小学生がいるとする。このことを知った父が子どもに対し「次の週末、ディズニーランドに連れて行ってやる」と約束すれば、子どもは喜ぶであろう。「うれしい」という言葉を子どもの口から聞くことができるかも知れない。そして、親子が実際にディズニーランドに行くなら、子ど

もは、約束が実現したことを「うれしい」と思うとともに、ディズニーランドで時間を過ごすことによって、「楽しい」と感じるに違いない。

この小学生の場合のように、「うれしい」という形容詞によって表現される感情は、「楽しい」ことに対する期待によって産み出されることがある。したがって、「うれしい」と感じる者の心の中に、同時に「楽しい」という感情が見出されることは少くない。けれども、「うれしい」ことが「楽しい」という感情の原因になるとしても、これら2つは、明瞭に区別されるのが普通である。日常的な言語使用の場面において、本当は「うれしい」と言わなければならないときに「楽しい」という形容詞が用いられるなら、それは誰にでもわかる言葉の誤用であり、現実には、両者を取り違えられることはほとんどないであろう。「ディズニーランドに連れて行ってやる」と父から言われた子どもは、決して「楽しい」とは言わない。ディズニーランドに行きたいと渴望する子どもにとり、「うれしい」と「楽しい」を距てるものは、かぎりなく大きいのである。私たちは、「うれしい」ことが、「楽しい」こと「快い」こととは区別されねばならないという事実を、その都度あらかじめ漠然と了解している。表現を更めるなら、私たちは、喜悦と快楽とのあいだに、何らかの差異があることを認めていることになる。

激しい空腹に苦しめられている人に、「あと5分待てば何か食べものが手に入るが、どう思うか」と尋ねれば、戻ってくる回答は、ディズニーランドに行きたいと思っている小学生の場合と同じように、「楽しい」「快い」ではなく、「うれしい」でなければならないのである。

しかしながら、喜悦が快楽の一種ではなく、快楽とは性質を異にする独立した感情であるということは、プラトンにとっては重要な事実ではなかったに違いない。そして、アリストテレスもまた、両者の差異に注意を向けることはなかったようである。アリストテレスの『トピカ』には、次のような記述が見出される。

さらにまた、名称が違うから（事物も）違うとして、事物をそれ自身の属性として立てたかどうか、検討すべきである。ちょうど、プロディコスが快楽を喜びと快さと楽しさに分けた場合がそれである。なぜなら、これらはみな同じもの、つまり快楽の名前だからである。したがって、もし人が喜ぶことは楽しいことに属すると主張するならば、ものがもの自身の属性であると主張することになるであろう。¹⁶⁾

実際、プラトンもアリストテレスも、喜悅を快楽から独立の感情として主題的に取り上げてはいない。喜悅も快楽も、ともに肯定的な感情であるけれども、肯定的な感情を代表するものはつねに快楽であり、喜悅は、快楽の陰に隠れ、見落とされてきた。喜悅は、感情の分類が話題になるとき、そのときだけ、感情の一覧表の片隅に静かに名前を連ねてきたにすぎなかったのである。

たしかに、快楽というのは、人間の認識能力をめぐる言説の中で、ある特殊な位置を占めている。「快楽」という1つの名を、知覚と感情が共有しているからである。言い換えるなら、快楽は、知覚を指し示す言葉であるとともに、感情の名でもある。もちろん、たとえば、「痛み」という言葉には、知覚だけではなく、感情を表す用法もある。しかし、「心に痛みを感じる」「心が痛む」というような表現において言及される感情としての痛みというのは、知覚との類比によるもの、比喩的なものにすぎず、「痛み」が本来は知覚を表す言葉であるという事実が見失われることはない。これに対し、「快楽」という言葉を、知覚を指し示す言葉として受け取るべきであるのか、あるいは、「快楽」とは感情の名として理解されねばならないのか、いずれが本来の使い方であるのか、判定する根拠はないように思われる。

日本語の場合、「快楽」という言葉は、通俗的な用法の範囲では、快いこと、楽しいことのす

べてを指し示すわけではない。「快楽」という言葉を耳にしたり目にしたりするときに私たちが想起するのは、知覚としての快楽、しかも、ごく限られたいくつかの種類の刺戟によって惹き起こされる知覚としての快楽だけである。「快楽に耽る」「快楽を貪る」「快楽に溺れる」・・・、このような用例からは、「快楽」の名を持つものを手に入れることを目標とする行動が、反社会的な、好ましくない作用を、行動する者にも周囲の者にも与えると考えられていることがわかる。

プラトンやアリストテレスは、身体の欲求に応えることによって惹き起こされる快楽ではなく、身体の欲求とは無関係に与ることのできる快楽こそ本来の快楽であると理解する¹⁷⁾。このことは、彼らが、知覚としての快楽に対し本当の意味での快楽の位置を認めていなかったことを告げる。けれども、歴史的に見るなら、ἡδονήというギリシア語の名詞は、日本語の「快楽」と同様、最初はやはり知覚としての快楽だけを指し示していたのである¹⁸⁾。

3. ストア派の χαρά 概念

しかし、「うれしい」と「楽しい」の使い分けをめぐる漠然とした了解に従うなら、喜悅を快楽の一種と見做すプラトンやアリストテレスの立場は、ある違和感を抱かせる。この違和感に対し初めて表現を与え、「うれしい」と「楽しい」はたがいに区別されねばならぬこと、喜悅が快楽とは性質を異にする独立の感情であることを強調したのが、紀元前4世紀前半以降のストア派の哲学者たちである。そして、ストア派以後、現代にいたるまで、喜悅の問題は、何回か主題的に取り上げられてきた。ただ、現代に伝えられているストア派の文献はいずれも、完全な形の著作ではなく、断片、あるいは、キケロやディオゲネス・ラエルティオスなど、のちの時代の哲学者たちの手になる要約の形で伝えられているにすぎず、喜悅の問題をめぐるスト

ア派の見解の全体を知ることにはできない。

けれども、確かなことは、ストア派の哲学者たちが、喜悦に言及することにより実際に試みたのが、プラトンやアリストテレスが「快樂」と名づけた広大な領域の一部を分離し、これを新たに「喜悦」と名づける作業であったということである。これまで快樂に分類されてきた心の状態のうちのあるものは、誤って「快樂」（*ἡδονή*）と呼ばれてきたのであり、本当は「喜悦」（*χαρά*）の名に相応しい、ストア派はこのように主張したのである。そして、このように主張する以上、ストア派の哲学者たちにとり、ストア派が新たに「喜悦」と名づけた感情は、「快樂」と呼ばれるための一般的な条件を満たすものではなかったと考えねばならない。しかし、少なくとも現代まで伝えられている文献の中に、プラトンやアリストテレスの感情論に対して抱いた違和感の正体を説明する記述を見出すことはできないように思われる。

ただ、喜悦の意味をめぐるストア派の見解を再構成することは容易ではない。感情を表現する言葉を、ストア派の哲学者たちがどのような意味で使っていたのか、正確に捉えることができないからである。ストア派の哲学者たち自身、彼ら以前には快樂の一部と見做されていたものに対し「快樂」の名を与えることを拒みながら、それとともに、*ἡδονή*という言葉を厳密に定義する意図を欠いていたと普通には考えられている¹⁹⁾。たしかに、この事実が示すように、肯定的な感情を表現するために用いられるギリシア語やラテン語の名詞を正しく理解し実感することは、現代の日本人にとっては困難である。

喜悦をめぐるストア派の見解には、主としてラテン語の文献によって間接的にしか知ることができない部分が多い。そして、快樂や喜悦をめぐるギリシア語の表現をラテン語に置き換えたのは、キケロである。キケロは、ギリシア語で快樂を意味する *ἡδονή* にラテン語の名詞 *voluptas* を対応させ、ギリシア語で喜悦を意味

する *χαρά* は、ラテン語の *gaudium* が *laetitia* に置き換える。しかし、この対応関係は、必ずしも安定したものではない。キケロ自身により、文脈に応じて、たとえば、*ἡδονή* が *laetitia* に置き換えられるように思われる箇所もある²⁰⁾。

しかしながら、このような不確実な典拠しか残されていないにもかかわらず、ストア派の喜悦論の枠組には、ある明瞭な特徴が具わっており、この特徴を手がかりとすることにより、ストア派の喜悦論が目指していたものを知ることができる。さらに、どのような感情が喜悦に分類されるのかを確認することもまた可能になる。ストア派は、喜悦を快樂から区別するばかりではなく、喜悦という感情を主題化するとき、これを快樂とつねに対比し、2つの感情は、一対のものとして扱われる。これは、ストア派以後には認められない点である。

ディオゲネス・ラエルティオスは、喜悦をめぐるゼノンの見解について、次のように記している。

しかしながら、彼ら（＝ストア派）の主張するところでは、3つの「よい感情」もあるのであり、喜悦と用心深さと願望がそれであり、喜悦とは、快樂とは反対のものであり、理性的な（魂の）高揚のことである。・・・²¹⁾

ゼノンの用法に従うなら、「快樂」とは非理性的な高揚を指し示す言葉であり、否定的に評価されねばならないものを表現しているのに反し、喜悦は理性的な高揚であり、「徳」（*ἀρετή*）と不可分に結びついていることになる²²⁾。キケロによれば、理性的であるという点において快樂から区別される高揚としての喜悦を感じることができるのは、本来は、「賢者」（*sapiens*）だけである。賢者は、「閑暇」（*otium*）に身を置く存在であり、自然を探究することにより、賢者の「魂は、自らを認識し、神の魂と結びついていることを自覚しなければならない」のであ

り、「尽きることのない喜悦によって魂は満たされる」とキケロは考える。キケロに従うなら、合理的な思考もまた、賢者に対し、「智慧に値する気品ある喜悦」を与える活動である²³⁾。

そして、キケロが喜悦との関係において言及したこれらの活動は、主として、観想の生活としてアリストテレスが想定しているものと同じ内容である。アリストテレスは、「観想」(θεωρία)の随伴現象として惹き起こされる感情に「快樂」の名を与える。アリストテレスによれば、観想、つまり認識から生れる快樂こそ、「自由人に相応しい」本当の快樂であった。アリストテレスが本来の意味における「人間の快樂」として理解したもの²⁴⁾を、キケロは、ストア派に倣い、「喜悦」と名づけていることになる。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第10巻には、次のような記述が見出される。

・・・なぜなら、この活動は、まず、最高の活動であり・・・、ついで、もっとも持続的な活動だからである・・・。また、私たちは、幸福には快樂が混じっていないなければならないと思っているが、智慧に従って生れる活動は、万人の認めるとおり、徳によって生れる活動の中でもっとも快いものだからである。とにかく、智慧を追求することは、その純粋性と確固性において驚嘆すべき快樂を具えていると考えられており、また、当然のことながら、知っている人には探究している人が持っているよりも一層快い楽しみが与えられるのである・・・²⁵⁾

認識の帰結として産み出される感情を「喜悦」と呼ぶことにより、ストア派の哲学者たちは、観想から生れるのが「快樂」であるというアリストテレスの見解を否定する。彼らにとって、認識から生れる感情は「快樂」と呼ばれてはならないのである。そして、認識から生れる感情が快樂ではなく、「喜悦」の名に相応しいものであるという了解は、中世にも引き継がれ

る。たとえば、「知的直観」や「能動知性」のような認識能力の作用とともに姿を現すのは喜悦であり、神秘主義的な神との合一もまた、喜悦の感情を惹き起こすと見做されていたのである²⁶⁾。

4. 能力としての喜悦

ストア派は、快樂のうち、魂の活動、特に認識から生れる感情を「喜悦」と名づけた。このことは、観想の随伴現象として生れる感情を「快樂」と見做したプラトンやアリストテレスに対する違和感を反映するものであったに違いない。

たしかに、快樂とは区別された感情としての喜悦が意識を占めていると考えなければ、理解することのできないような事柄は少くない。

たとえば、自爆テロを実行するイスラム教徒の原理主義者の意識の中に、好ましい感情を見出すことが可能であるとすれば、それは「喜悦」と呼ばれるべきものであるに違いない。自爆テロは、一種の「殉教」であり、テロリストは殉教者として扱われ、さらに、殉教者は、この世で名誉を与えられるとともに、死後には救済されることが約束されているからである。自爆テロを実行すれば、テロリストは生命を失う。テロリストにとり、苦痛を避けることはできない。それにもかかわらず、あえて自爆テロを試みるのは、生命を殉教者であるかぎりのテロリストの心の中では、喜悦の感情が支配的だからであると考えねばならない。

さらに、「マゾヒズム」という現象もまた、喜悦という感情との関係において初めて理解可能なものである。フロイトにとって、マゾヒズムの問題は、晩年にいたるまで難問の1つであった。すでに1905年ごろに発表されたフロイトの論文には、サディズムとマゾヒズムの問題への言及が見出される。しかし、フロイトは、形式的に見れば対称的な位置を占めるべきこれら2つの傾向を同等のものとして説明することがで

きなかった。当初は、サディズムが根源的なものであるのに反し、マゾヒズムは、サディズムから派生する2次的なものの位置を与えられていたにすぎない。ようやく1920年以降に発表したいいくつかの論文において、フロイトは、人間には「生の本能」のほかに、これに対立する「死の本能」、つまり自己破壊の衝動が具わっていると主張し²⁷⁾、これ以後、「死の衝動」「涅槃原則」などとも呼ばれるこの自己破壊の衝動を仮説として使用して、マゾヒズムがサディズムと同等であることを説明するようになる。フロイトが合理的に説明することを試みたのは、マゾヒストが「苦痛を与えられることに快楽を感じる」²⁸⁾という点であったと考えられる。しかし、痛覚に対する物理的な刺激を快感として受け取ることがあるとすれば、それは、単なる皮膚の感覚の異状にすぎず、倒錯の徴候ではない。フロイトが確認しているように、マゾヒストが望むのは、マゾヒストにとって特別な人間、具体的には、マゾヒスト自身の愛する者によって傷つけられることである²⁹⁾。このことは、マゾヒストが、自らを虐げる者を選ぶということ、マゾヒストにとり、虐待されることがただちに快感となるわけではないことを告げる。反対に、マゾヒストは、自らの愛する者がマゾヒストに苦痛を与えることによって喜びを感じることを期待し、自らもまた、愛する者が喜ぶであろうという確信のもとで、喜びを感じると考えるべきである。なぜなら、マゾヒストが虐待されることによって単なる知覚としての快楽を追求する存在であるなら、マゾヒストは、自分を虐待する者を選ぶことなく、無差別に物理的な苦痛を求めるはずだからである³⁰⁾。

ところで、ストア派の哲学者たち自身は、なぜ認識の帰結としての感情を「快楽」と呼んではないのか、そして、なぜこれが「喜び」の名を与えられねばならないのか、このような点を説明してはいない。ストア派によって確認されたのは、これまで「快楽」と呼ばれてきた感情の中に、「快楽」ではなく「喜び」と呼ばれ

なければならないものが含まれているということにすぎないのである。

ストア派の喜び論が反映するプラトンやアリストテレスに対する違和感の正体に関し、ある程度の手がかりを与えてくれるのは、喜びをめぐる17世紀以降の哲学者たちの見解である。17世紀前半、西欧では、ストアの実践哲学が再評価され、知的世界に大きな影響を与えた。そして、それとともに、ストア派の感情論も復活し、感情の意味が無視することのできない問題として姿を現す。1649年に公刊されたデカルトの『情念論』は、この文脈の中で成立した著作であり、すでにこの著作では、基本的な感情の1つとして喜びが取り上げられている。デカルトによれば、喜びは、「精神による善の享受を成り立たせているところの、精神のある快い情動」である。精神は、自らのうちに善を持っているとき、その善から喜びという感情を受け取る。そして、喜びという感情を受け取って初めて、精神のうちに善があると言うことができるとデカルトは理解する。善を所有していることに悟性が気づくと、想像力が脳の中に何らかの印象を作り出し、この印象から「精気」の運動が生じて、喜びの感情が惹き起こされる。デカルトはこのように説明している。ただし、デカルトによる喜びの定義は単純であり、ストア派の哲学者たちが認識のストア派による規定の枠組を本質的に変更するものではない³¹⁾。

これに対し、ライプニッツによる喜びの定義には、新しい要素が含まれている。ライプニッツは、『人間知性新論』において、ロックの立場を代弁する人物「フィラレート」の口を借り、次のように言う。

喜びは、ある善を現在あるいは未来において所有するのが確実であると考えられているとき、心の感じる快楽です。私たちが望むときにそれを享受できるような仕方でそれが私たちの能力のうちにあるとき、私たちは善を**所有**しているのです。³²⁾

上に引用した一節において、ライプニッツは、ストア派やデカルトによる喜悅の規定には見出されない喜悅の性格に言及している。ライプニッツによれば、喜悅の感情は、私にとって好ましいことが実現したときに生れるものではなく、実現することが「確実」(assuré)な状態において生れるものである。言い換えるなら、私にとって好ましいことが現実のものになることが確実であるという信念を持つことができる状態、しかし、実際にはまだ好ましいものが到来していない状態、このような状態において私の意識を占める感情が喜悅なのである。

さらに、ライプニッツは、次のように言う。

・・・喜悅は、人間を目覚めさせ、行動的にし、もっと遠くまで行くための希望で満たしてくれます。喜悅は、あまりの感動で死にいたらしめることすらできました。³³⁾

到来するのが確実であるけれども、まだ到来してはいない好ましいものにかかわるものとしての喜悅の特徴を、サルトルも指摘している。サルトルによれば、「情動としての喜悅」(joie-émotion)と名づけられるような種類の喜悅は、一種の「もどかしさ」(impatience)として理解することができる。喜んでいる人間の動作が、もどかしがっている人間の動作に似ているからである。好ましいことは、「差し迫った」(imminent)ものとして少しずつ姿を現すけれども、実際に私はまだこれを所有しているわけではない³⁴⁾。好ましいことが実現する時間と現在とのあいだの距たりは、少しずつ短縮されて行き、好ましいものは徐々に姿を現すことしかできないのであって、私は、好ましいものとのあいだの距たりを一挙に埋めることはできない。サルトルは言う。

喜悅は、欲望の対象の所有を、呪術によって全体的な瞬間として実現しようとする魔術的な行為である。この行為には、所有がはず

れは実現されるであろうという確信が付随してはいるけれども、この行為は、その所有に先んじようと求めているのである。³⁵⁾

ライプニッツやサルトルが語っているように、喜悅は、到来しつつあるものを対象とする感情として理解されねばならない。ながいあいだ欲しいと思っていた自動車がようやく手に入り、今は車庫に入っている。あとは、車庫に行って、運転するばかりというとき、私たちの心は否応なく浮き立つ。そして、この抑えることのできない浮き立つ気持こそ、喜悅の本当の姿であるに違いない。

好ましいものが到来することを確信したときに生れる感情が喜悅であるとするなら、ストア派にとり、認識から生れる感情が、快楽ではなく喜悅に分類されねばならなかった理由もまた明らかになる。たしかに、認識すること、事柄の真相を明らかにすることは、自足的な行為であり、それ自体に価値があるかも知れない。しかし、それとともに、認識や真理は、一層好ましいものの徴であるかぎりにおいて好ましいものと見做されねばならないのである。喜悅の感情を喚起するものは、好ましいものの到来を予告する。そして、ストア派の場合、認識活動が約束するものとは、自然に従う生活、幸福な生活を予告するものであったに違いない³⁶⁾。

ペシミズムは人間の自然に属し、オプティミズムは人間の意志に属する。人間が、その怠惰な自然に従うかぎりにおいて、未来に対して悲観的にならざるをえない存在であるとすれば、喜悅の感情は、惰性を押し返す強さと努力に属するものとして理解されねばならぬ。喜ぶことができるということ、「うれしい」と言うことができるということ、これは1つの能力の現れである。喜悅の能力によって、私たちは、周囲にあるものを、悦ばしいものの到来を予告し約束するものとして解釈し、「新しいもの」一般に対して私たちが抱く怖れを免れることができる。「喜悅への意志」と呼ぶべきものを身につける

ことが可能であるなら、それは、未来に対して自らを企投することへの意志であり、人間に相

応しい生活を可能にするものであるに違いない。

註

- 1) 快樂の多義性、および、快樂を定義することの困難に関する心理学上の問題については、GERSH, Stephen, Art. "pleasure", in: *Encyclopedia of Philosophy, volume 7: Oakshott-Presupposition*, (Donald M. BORCHERT, Editor in Chief), Farmington Hills, Thomson Gale, 2006, p.617-619. を参照のこと。
- 2) 快樂概念は2つの異なる観点から主題化されてきた。1つは、プラトンやアリストテレスのように、認識や行動の帰結あるいは随伴現象として快樂を規定する試みであり、もう1つは、快樂を、意思決定の場面における契機として、つまり、人間の行動のある方向へと導く動機として規定する試みである。これら2つのうち、意思決定に影響を及ぼすものとしての快樂が哲学者の注意を惹くようになるのは比較的新しく、17世紀以降のことである。この意味における快樂は、最初は、ガッサンディやホップズ、ロックなどの著作の中で、機械論的、唯物論的な文脈の内部に姿を現し、18世紀末には、ベンサム功利主義において道徳に基礎を与えるものという位置を与えられることになる。なお、快樂の扱い方が古代と近世において異なるという事実は、「正義」概念が実践哲学において担う役割の差異との関係において説明されねばならないように思われる。
- 3) 日常生活の中では、自分の感情を分析し、どのような感情が意識を占めていたのかを誰かに伝達する必要が生じることは滅多にない。感情は、行動や思考の随伴現象として、表情の変化や身体の動きという形で、いわば不随意的に現れるものである。これは、感情をめぐる通俗的な了解に合致する。感情というのは、心の中の出来事にとどまるものであり、本質的に「私的」なものであるとすることができる。
- 4) cf. GERSH, *ibid.*, p.619ff.
- 5) PLATO, *Philebus*, in: *Platonis Opera*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes BURNET, Tomus II, tetralogias III-IV continens, Oxford, Clarendon, 1901, 50e5.
- 6) PLATO, *ibid.*, 39d1.
- 7) PLATO, *ibid.*, 51b1.
- 8) PLATO, *ibid.*, 31d4.
- 9) PLATO, *ibid.*, 31d8.
- 10) PLATO, *ibid.*, 31e6.
- 11) PLATO, *ibid.*, 35d1.
- 12) PLATO, *ibid.*, 35e9.
- 13) あと5分待てば何か食べることができるという希望は、おそらく、空腹に苦しむ人の苦痛を軽減せず、かえってこれを増幅させることになるであろう。
- 14) この他にも、『ピレボス』には、「快樂」(ἡδονή)「満足」(τέρψις)「喜悅」(χαρά)が、たがいに区別されずに使われている箇所がある。PLATO, *Philebus*, 19c7.
- 15) もちろん、プラトンが喜悅と快樂を区別していないからと言って、プラトンの快樂論が不十分なものであるわけではない。プラトンには、両者を区別しない十分な根拠があったと考えることは可能である。ただ、喜悅と快樂を日常的なコミュニケーションの場面で確認することは、どのような言語でも可能であるわけではない。ギリシア人がχαράとἡδονήの区別に注意していなかったばかりではなく、西欧近代各国語の場合も、喜悅と快樂の区別は、必ずしも明瞭ではないのである。たしかに、joyとpleasure, joieとplaisirは、両者の差異が主題的に取り上げられるときには、異なる意味を持つものとして識別されるけれども、日常的なコミュニケーションの中では、両者は必ずしも区別されることなく用いられている。むしろ、「うれしい」と「楽しい」が厳密に区別されている日本語のような言語の方が、例外的であると言えることができる。cf. LALANDE, André, Art. «joie», in: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, volume I: A-M, Presses universitaires de France, 1997, p546.
- 16) ARISTOTELES, *Topica*, in: *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. D. ROSS, Oxford, Clarendon, 1958, 112b21-26.
- 17) cf. URMSON, J. O., "Aristotle on Pleasure", in: *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, edited by J. M. E. MORAVCSIK, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1968, p.324-333.
- 18) cf. Art. "ἡδονή", in: *A Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George LIDDELL and Robert SCOTT, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart JONES, with the assistance of Roderick MCKENZIE, and with the cooperation of many scholars, with a revised supplement 1996, Oxford, Clarendon, 1996. 次の節で述べるように、喜悅を快樂から分離し、喜悅を独立の感情として初めて主題的に取り上げたのは、ストア派の哲学者たちである。彼らは、プラトンやアリストテレスが快樂に分類していた心の状態の一部を快樂から独立させ、これに「喜悅」(χαρά)の名を与える。しかし、このストア派の哲学者たちも、ギリシア語のἡδονήの用法に関し、十分に厳密ではなかったようであ

- る。cf. CICERO, Marcus Tullius, *De finibus bonorum et malorum*, recognovit Th. SCHICHE, editio stereotypa editionis prioris (MCMXV), Stuttgart, Teubner, 1961, 3.35. なお, ストア派は, 喜悦を快樂から分離したあとにもなお, 快樂の領域のうちに, 身体の欲求に応えることによるものと, 身体とは無関係のものとの区別を残していたと考えられている。cf. CICERO, *ibid.*, 2.12. しかし, ストア派における *ἡδονή* という言葉の用法については, キケロは異なる見解もある。cf. GOSLING, J. C. B. & TAYLOR, C. C. W., *The Greeks on Pleasure*, Oxford, Clarendon, 1982, p.427.
- 19) 廣川洋一『古代感情論 プラトンからストア派まで』(岩波書店, 2000年), 188頁を参照のこと。
- 20) eg. CICERO, Marcus Tullius, *Tusculanae Disputationes*, recognovit M. POHLENZ, editio stereotypa editionis prioris (MCMXVIII), Stuttgart, Teubner, 4.11-17.
- 21) DIOGENES LAERTIUS, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit H. S. LONG, Oxford, Clarendon, 1964, VII.1.116. cf. GOSLING & TAYLOR, *The Greeks on Pleasure*, p.295f. ディオゲネス・ラエルティオスの記述に従うかぎり, ゼノンの分類では, 喜悦は4つの基本感情の中には含まれず, 感情の分類からは独立したものとして扱われている。
- 22) cf. CICERO, *Tusculanae Disputationes*, 4.13. なお, ラテン語には, 喜悦を意味する名詞として, *gaudium* と *laetitia* の2つがあり, これは, キケロの場合には, かなり厳密に使い分けられる。すなわち, *gaudium* は善に与ることによって感じられる喜悦であり, 内面的なものである。これに対し, *laetitia* の方は, 外面に現れるような喜悦であり, *laetitia* を感じることは, 愚か者や無節操な者であることの証であるとキケロは言う。この使い分けは語源的にも妥当なものであり, ローマ人は, *gaudium* を「内面的な喜び」(inward joy), *laetitia* を「抑制の効かない喜び」(unrestrained joyfulness) として理解していたと考えられる。キケロが「*gaudium* を感じることは適切であるが, *laetitia* を感じることは不適切である」(*Gaudere decet, laetari non decet*) と記しているのはそのためである。CICERO, *Tusculanae Disputationes*, 4.66; Art. «*gaudium*», art «*laetitia*», in: *A Latin Dictionary*, founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, revised, enlarged and in great part rewritten by Charlton T. LEWIS & Charles SHORT, Oxford, Clarendon, 1975. ただし, *gaudium* と *laetitia* の本来の使い分けは, 時代が下るとともに忘れられ, 用法に混乱が見られるようになる。17世紀のラテン語文献では, 両者の区別はもはや明瞭ではなくなっている。
- 23) CICERO, *Tusculanae Disputationes*, 5.70-72.
- 24) ARISTOTELES, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ingram BYWATER, Oxford, Clarendon, 1894, 1176a28, 1176b18.
- 25) ARISTOTELES, *ibid.*, 1177a19-25.
- 26) cf. HAUSER, R., „Lust, Freude“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim RITTER & Karlfried GRÜNDER, Band 5: L-Mn, Basel, Schwabe, 1980 S.555-558.
- 27) FREUD, Sigmund, „Das Ich und das Es“, in: *Gesammelte Werke*, chronologisch geordnet, unter Mitwirkung von Marie BONAPARTE, herausgegeben von Anna FREUD et al., 13. Band, London, Imago Publishing, 1940, 10. Auflage, Frankfurt am Main, S. Fischer, 1998, S.285.
- 28) FREUD, Sigmund, „Das ökonomische Problem des Masochismus“, in: *ibid.*, S.304.
- 29) FREUD, *ibid.*, S.305.
- 30)フロイトは, マゾヒストが, 自分を傷つける者が誰であるかに関係なく傷つけられることを望む存在であると主張し, その根拠として, 道徳的な規則に自虐的に従属することを望む傾向に言及し, これを「道徳的マゾヒズム」と呼ぶ。この「道徳的マゾヒズム」の場合, 虐待するのは具体的な人間ではなく, 個性を欠いた規則であるから, 「道徳的マゾヒスト」は, たしかに, 虐待する相手を選ばない。しかし, 普通にはマゾヒズムとして理解されていない傾向をあえて「マゾヒズム」と名づけ, これをモデルにして普通「マゾヒズム」と呼ばれているものを説明するのは, 不自然なように思われる。cf. FREUD, *ibid.*, S.306.
- 31) DESCARTES, René, *Les passions de l'âme*, in: *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles ADAM & Paul TANNERY, tome 11, J. Vrin, 1909, p.210.
- 32) LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Flammarion, 1990, II.XX.6.
- 33) LEIBNIZ, *ibid.*, II.XX.8.
- 34) SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995, p.90. なお, サルトルは, 平衡状態を反映する「感情としての喜悦」(joie-sentiment) を「情動としての喜悦」から区別する。しかし, この場合には, 両者のあいだに本質的な差異は認められないように思われる。
- 35) SARTRE, *ibid.*, p.91. ベルクソンもまた, 喜悦が未来に向けられた漠然とした感情から生れるものであることを指摘している。BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses universitaires de France, 1989, p.8. cf. RICŒUR, Paul, *Le volontaire et l'involontaire, La philosophie de la volonté I*, Aubier, 1988, p.244f.

36) 喜悅の価値を明らかにするためには、感情の志向性や、意思決定と感情の関係という文脈の内部において、喜悅の占める位置を確認しなければならない

ように思われる。しかし、この問題の検討は別の機会に譲る。