



哲学における幸福論 : ヒルティ、アラン、ラッセル

著者	五十嵐 沙千子
雑誌名	倫理学
巻	36
ページ	57-88
発行年	2020-03-20
URL	http://hdl.handle.net/2241/00162369

哲学における幸福論

～ ヒルティ、アラン、ラッセル ～

五十嵐 沙千子

近年、心理学はその方向を大きく変えてきたと言われる。

かつて心理学は人の悩みや不幸に焦点を当て、なぜ人は心を病むのか、なぜ人が不幸になるのかを研究してきた。これに対し、一九九〇年代以降、心理学は、人が幸福であるためにはどうすれば良いのか、どのような条件があれば人は良く生きること(well-being^①)ができるのかを明らかにする方向に踏み出したのである。この立場、すなわち人の心をネガティブにする原因の探究から、人がポジティブに生きる条件の探究へと転換した「ポジティブ心理学」はマーティン・E・P・セリグマンらを中心に生み出されてきたものであるが、最近では端的に「どうすれば幸福になれるか」を目的に幸福のメカニズムを分析する「幸福学」も生まれている。

「幸福」は哲学においても重要なテーマの一つである。古来、無数の哲学者が幸福について、また良く生きるとは何かについて論じてきたことは周知の通りであろう。その中に、哲学の三大幸

福論と呼ばれている書物がある。ヒルティ、アラン、ラッセルの幸福論である。本論文はこれら三人の幸福論の骨格を示し、それぞれの論者における「幸福」の内実について明らかにするものである。

1 ヒルティの「幸福」

ヒルティ (Carl Hilty, 1833-1909) の著書“Glück” (『幸福論』) は、一八九一年から一八九九年にかけて出版されたものである。

その冒頭部分でまずヒルティは、「人間の本性は働くようにできている」 (Eins, 傍点原文、以下同様) と言う。ヒルティにとって仕事・労働とは、人間が生活するためにやむなく行うものではなく、むしろ人間が人間として本来的に生きる時間、つまり人間として **on** である時間なのである。それを支えるものとして休

息 (119) が存在する。車を動かすためにガソリンが必要なように、休息は人を「働く」という本来のあり方へと充電するためにあるのだ。だから「本当の休息はただ活動のさなかのみある」(119)。そして「こうした自然の休憩によって中断されるだけの、絶え間ない有益な活動の状態こそが、この地上で許される最上の幸福な状態なのである」(116、傍点引用者、以下同様)。つまり「人間の最上の幸福」とは、人間が人間である時間、絶え間ない有益な活動に働くことのうちにあることに他ならない。

もちろんここで言う「働くこと」が「有益な活動」と限定されていることは注意されなければならない。「どんな仕事もみな同じだというわけには行かない。見かけだけの仕事もある。つまり、単なる見かけが目的の仕事、または見かけだけのためにある仕事などである」(118)。たとえば、「いわゆる『主婦がたの手芸』の一部分、特に以前によく見られた道楽半分の無意味な軍人生活……それから自分の財産の単なる『管理』」(118)など、要するに「何か『すること』がある」「自分にも仕事がある」という「見かけだけ」の仕事や、また「名譽心や貪欲、わけでも生活維持の必要」(122)のための仕事は「有益な仕事」ではない。なぜならこれらの「仕事」によってわれわれが獲得しようとするのは、あくまで自分の暇つぶしや名譽、社会的評価、あるいは生活維持のための金銭を得ることであって、その目的が達成されれば(あるいは達成できないとわかれば)動機付けを失ってしまうものだ

からである。ここでは仕事は自分の欲望を叶えるための単なる手段である。そしてヒルティはこれらの動機を「低い」と言うのだ(122)。

では「高い」動機とは何か？ ヒルティによれば人が働く「高い動機」とは、「仕事そのものに対する・あるいはその人々のために仕事をしなければならぬその人々に対する・愛や責任感情」(122)である。高い動機の仕事において人は「自分」のために働くのではない。高い動機において人は何よりもまずその「仕事」そのものを愛するがゆえに働くのであり、またその仕事を通して出会う「人々」を愛し、その人々に対する責任を果たそうとするがゆえに働くのである。だからこそこうした仕事には「より多くの持続性があつて、必ずしも結果に拘泥しないという特質をもつ」(122)。たとえ取り掛かっとうまくいかないとしても、仕事そのものに対する愛があれば、またあるいは目の前にいる人々を自らの仕事によって支えようと願う場合には、「失敗しても飽きていやになつたり、成功しても満足して熱意を失つたりすることがない」(122)。私の愛する仕事は自分の目の前にあつて私自身を待ち、また私があるために働こうとする人々もまた私の目の前にあつて私を必要としているからである。こうして私の「仕事」は生きている限り私を鼓舞し、充電と休息を挟みながらも私を私の終わりのない仕事に置き続けるのである。高い動機に基づく私の仕事は終わることがない。私はもはや自分のために生きるのだ

はなく仕事のために仕事をし、目の前の人々のために働くのである。こうした動機において初めて人は自分以外の何ものかを愛するのであり、しかもまさに自らの仕事において／自らが働くということにおいて愛するのである。そしてこの仕事をヒルティは「有益な活動」と呼ぶのだ。

こうして、ヒルティは「我を忘れて自分の仕事に完全に没頭することのできる働き^{アルバイター}とは、最も幸福である」(119)と言う。

逆に、「我を忘れる」ことのない人間、すなわち「どうしたならこの地上の生活において、自分のために最高の幸福を見出すことができるか、という問題」(155)に拘泥する「低い動機の利己主義者」は幸福にはなれない⁶⁾。自分の幸福を求め探す限り、その人は幸福にはなれないとヒルティは言うのである⁷⁾。

この「利己主義者」の例としてヒルティが出すのはストア派の哲学者エピクテトスである⁸⁾。

たとえばヒルティによればエピクテトスは次のように言っている。

「世にはわれわれの力の及ぶものと、及ばないものがある。われわれの力の及ぶものは、判断、努力、欲望、嫌悪など、ひと言でいえば、われわれの意志の所産の一切である。われわれの力の及ばないものは、われわれの肉体、財産、名誉、官職など、われわれの所為^{せい}でない一切のものである。われわれの力の及ぶものは、

その性質上、自由であり、禁止されることもなく、妨害されることもない。が、われわれの力の及ばないものは、無力で、隸属的で、妨害されやすく、他人の力の中にあるものである」(1434)。

「自分の力の及ぶもの」と「及ばないもの」を分け、「及ばないもの」に対しては手を出さないというのは賢いやり方であり、「及ばないもの」をどうにかしようともがくのは愚かである。だからエピクテトスは言うのだ、「それがわれわれの力の及ぶものであるかどうかを^{しら}検べるがよい。そして、もしそれがわれわれの力の及ばないものであるならば、次ぎの言葉を用意せよ、「それは、わたしにはかかわりがない。」(146)、と。肉体も財産も名誉も官職も「自分の力の及ばないもの」あるいは「他人の力の中にあるもの」であり、われわれの手の中にあるものではない。そうしたものの前でわれわれは無力である。だとすれば、「どうにもならないもの」を「どうにもならないもの」として冷静に受け入れること、どうにもならないものをどうにかしようとして自ら破綻^{はたん}するのを避けること、それがわれわれに「できる」最大のことである。われわれが自らを幸福にするために「できる」のは、自らの意志によってこれを実行することに他ならない。

さらにエピクテトスはわれわれの意志に次のことを教える。それは、われわれに降りかかる「不幸」は実在するものではない、ということである。エピクテトスによれば、「不幸」とは、人がそれを「不幸」として見るから「不幸」だと見えるものに過ぎな

い。「実在する」のは「何らかの具体的な不幸」ではなく、「何かを不幸と考える自分の考え」でしかない。「人を不安にするものは、事柄そのものではなく、むしろそれに関する人の考え」(146)なのである。たとえば人が誰かに虐待されたとする。その不幸な人間に対してエピクテトスは言うのだ、「きみを虐待するものは、きみをののしったり打ったりする人ではなく、これを屈辱と考えるきみの観念である。だれかがきみを怒らせたなら、それはただきみ自身の観念がきみを刺激したのである。それゆえ何よりもまず、事の起こった瞬間に、その観念のために心を奪い去られぬようにとめるがよ」(162)、と。「虐待」は「虐待された」と考える自分の観念によって生じるのだ。だとすれば「われわれは、何物かによって妨げられ、不安にされ、あるいは悩まされたなら、決して他人を咎めてはならない。むしろ責むべきものは、われわれ自身、ことにそれに関するわれわれの考えである。自分の不幸のために、他人を責めるのは、無教養者の仕方であり、自分を責めるのは、初学者の仕方であり、自分をも他人をも責めないのが、教養者の、完全に教育された者の、仕方である」(149)ということになるのである。

われわれが解放されなければならないのはわれわれ自身の「考え」である。われわれが不幸なのは自分が囚われている「考え」のせいなのだ。「きみが苦しめられたくないと思うとき、だれもきみを苦しめることはできない。きみが自ら苦しめられたと考

るときにのみ、きみは苦しめられるのである」(176)。だからわれわれが不幸を免れたいと願うなら、何よりもまず自分自身を不幸に陥れている原因Ⅱ「自分の考え」をコントロールしなければならぬ。例えば次のように。「もしきみが一個の壺を見るならば、そのとききみを見るものは一個の壺であると自分に言い聞かせるがよい。そうすれば、それがこわれても心の平静をやぶることはないであろう。もしきみが妻子を胸にいだくならば、きみの愛撫するものが一人の人間であることを、自分に告げるがよい。そうすれば、その人が死んでも狼狽することはないであろう」(148)、と。

こうしてエピクテトスは次のような結論に達する。「すべて世間の事柄は、きみの欲するままに起これよ、と望んではならない。むしろ世に起こることは、その起こるがままに起これ、と願うがよい。そうすればきみは幸福であろう」(151)。

これがエピクテトスの考える幸福への道筋である。われわれは外界の出来事をどうすることもできない。また自らの外なる他者の心や行為を動かすこともできない。しかし、われわれは自らの意志によって、外に対する(そもそも不可能な)操作を一切放棄し、自分自身の考えや行動を自制するという選択をすることはできるのである。この選択においてこそ人間は外界から自由でいられる。また幸福の可能性も生まれる。人間にとつて自由にできるのは外部の出来事ではなく自分の意志だけなのだ。思うに任せず

翻弄されることの多いこの地上の生活において自分の被る被害を最小限に食い止め、自分自身を救うのは他でもないこの自分自身の意志なのである。こうして「完全に教育された者」、自己完成した者は、自分がどうすることもできない外的出来事に動じることはもはやないのであり、外からもたらされる「不幸」に抗して自由な主体であることを得るのである。⁶⁾

こうしたエピクテトスを「哲学的利己主義」(1:55)とヒルティは批判する。

ヒルティは言う。「われわれはただ、われわれ自身のためにのみ生きているのではない。また、われわれの自己完成のために生きているのですらない。そればかりでなく、自己完成なるものがある。他人に対する配慮なしには成り立ちえないのである。ところが、古代哲学の根底には、いったいに、どうしたならこの地上の生活において、自分のために最高の幸福を見出すことができるか、という問題が常に潜んでいる。個人の最高の形成の問題も、古代哲学からはすでにいっぶん縁遠い問題であり、単に幸福の手段としてのみそれは考察されてきたのである」(1:55、一部既出)。

たしかにエピクテトスは「自分だけの」幸福を求めたわけではない。だが彼が「自分のための」幸福、すなわちいかなる外的条件にも左右されない自分の内面的安定を確保する手段を模索し

たことは事実である。その手段としてエピクテトスは自分自身の意志を強化し理性を伸長させるという方策を立てたのだ。彼においては、自らの意志で自らをコントロールしうる力能ないし徳を持つ者のみが自らの「幸福」を実現することができるのである。だが、当然のことながらその力能を持たない愚かな者は不幸に留まる。全ては本人の意志と理性と知性にかかっているのだ。だからストアにおいて「徳はこの世における唯一の福であり、悪徳は唯一の災いである。また総じて内的財宝は、決して失われることのない、人間の力のうちにあるものとして、ありとあらゆる偶然にゆだねられている外的財宝よりも、はるかにまさっている。徳は英智であり、悪徳は愚であつて、両者の間にはどんな過渡的段階も存在しない。人間における最高のものは、この道理を洞察する理性 (nous) であり、次ぎにはこれを実行し、確保する意志力 (thymos) であり、そして最後に、この二つの精神力によって正しい限界内にとどめられる欲求の能力が来るのである」(1:104) ということになるのである。

こうしてヒルティは言う。結局のところ「ストア主義はさながら一つの哲学的兵營であつて、そこでは人類のすぐれた一部の人々が常に厳格な義務を果たすことによつて、その報酬として他の人々に対する支配と、高められた階級意識とを持つのである」(1:105-106)。

さらにヒルティは言う。もしストアが要求する高いレベルにま

で自己の意志と理性と知性を鍛錬し、またこうした「高い自己」を人生のどの場面においても維持し続けるという難事を達成したとしても、その結果はじめて得られるストア的「幸福」なるものはせいぜい「不幸を減ずる」程度のものでしかない。「彼等の幸福はむしろ消極的で、人生には必ず付随する災いを主観的にでるだけ少なくすることに、その幸福は尽きる」(496)のだ。ではヒルティ自身の考える幸福とは何であるのか。

ヒルティもエピクテトスの前提は共有する。エピクテトスはこう言ったのだった。「すべて世間の事柄は、きみの欲するままに起これよ、と望んではならない。むしろ世に起ころことは、その起ころがままに起これ、と願うがよい。そうすればきみは幸福であらう」(451)。

幸福であるためにはまずこの地点に到達しなければならぬ、という点に関してはヒルティはエピクテトスに同意する。地上の生において自分の欲することだけが起きるということはあり得ず、むしろ起きて欲しくないことが起きることがわれわれの日常だからである。われわれは「不幸」を避け得ないのだ。とすればわれわれにとっての問題は「不幸」を生起させないことではなく、「不幸」があるにも関わらず幸福であるにはどうすればよいかということになる。だからヒルティもエピクテトスと共にこう言うのだ、「幸福とは、もはや外的運命に支配されることなく、完全

にこれを克服した、この不^レ断[、]の平[、]和^のことである」(245)、と。

ヒルティとエピクテトスでは、「しかしそれに到達する道からいえば、違っている」(452)のである。ストアにおいては、この地点に達するためには、自らの意志と力能によって「不幸」を克服すること、もはやどんな不幸にも振り回されない自己を形成することが必要条件だった。これに対しヒルティは意志を放棄する。ヒルティはただ自らを委ねよと言うのである。

自己の好まないことが起きるとき、それに対する対処は三つある。ひとつはその不幸に巻き込まれて苦しむ道である。二つ目はその不幸を意志によって克服する道である。これはすなわち「不幸を不幸と考え、そのことによって不幸を実在させてしまう自己(「巻き込まれる自己」)を「不幸を不幸と考えないこと」によって不幸を不在化させる自己(「巻き込まれない自己」)に作り変えること(自己形成)によって不幸をかわすストアの道である。そして三つ目がヒルティのやり方、すなわち不幸をまさに「不幸」として、しかも同時に「自らに対する賜物」として受け取る道なのである。ヒルティの取る第三の道においては、自己と外的事象、自己と「不幸」は対立しない。「自らの力の及ばないものをそのままにせよ」という命令は、ヒルティにおいてはあらゆるものを喜^び迎^えよと命ずる命令に転化するのだ。

あらゆるもの、とは自らに起きるすべてのことである。「幸福とは、もはや外的運命に支配されることなく、完全にこれを克服

した、この不^レ断[、]の平[、]和[、]のこ[、]とである」(既出)が、この幸福を實現するために、ストアは、「外的運命」をすべて主観の映し出す幻影として脱権力化し克服する。しかしこうする過程でたしかに不運は不運ではなくなるが、同時に幸運もまた喜ぶべき幸運でなくなってしまう。なぜなら自分に起きるすべてが主観の映し出す幻影として「克服」されてしまうからである。ストアの内的世界には苦しむべき不運はない。だが喜ぶべき幸運もないのだ。ヒルティがエピクテトスの「幸福」を「消極的」と言うのはそれだからである。

それではヒルティは「積極的」な「幸福」をいかにして実現するのか？

すべてを神からの恵みと置き換えることよってである。

ヒルティはあらゆるものを喜び迎えよというこの命令を神への帰属の命令として与える。

そもそも起きていることはすべて「自らの力の及ばないもの」、「外的運命」であり、自己の好悪に関わらず外からわれわれに与えられたものである。出来事に限ったことではない。われわれがここに生きているのもわれわれ自身の努力によるものではなくわれわれが呼吸をしているのも自らの意志によるものではない。自分の意志を超えたこの絶対的受動性をわれわれは既に生きているのだ。われわれにできるのは「与えられている」というこの

受動性を生き切るか、あるいはその事実性に抗うかの二択である。そしてすべてが与えられたもの／自分を超えるなにものかによって自らに下されたものであるとするのなら、われわれはそのなにものか／われわれを超えるものである超越者に自らを委ね、与えられる生を恵まれた生として生きるしかない。

ヒルティはこの超越者を神と呼ぶ。この超越者を神と呼ぶのは神が超越者であるからに過ぎない。ヒルティは彼の住む世界の文化にしたがって超越者を神と呼び、その伝統にしたがって「キリスト教」を通じての超越者への近接路を守ろうとしたのだ。森で深呼吸をすることの喜びも息が詰まる苦しみも共にこの自己の視点をはるかに超越する者、すなわち神から与えられたもの、恵みである。そして、恵みとして受け取ることのできる者こそ幸福なのである。

こうして、もはやヒルティにおいて不幸は存在しない。「不幸」も自己において生まれる「苦しみ」もすべてが神からの恵みなのである。たとえば「厭なことが實際訪れた場合、それを避けようとはせず、道理にそうしてそれを活用し、克服しなければならぬ。神はそれをあなたに送らざるをえなかったのだ。そうしなければ、神は、精神的により高い人を育てることができないからである」(III-353)。つまりわれわれが受ける「いろいろの苦痛は「それぞれ大きな幸福へ入る門」であるといつてよい」(I-213)のだ。だから、たとえ「病気のときでも、あるいは、何事かに思いわず

らって、その好結果の得られる望みがほとんどまったく絶えたときでも、おのれの一切の行動を神にゆだねて信頼しきること、これが神に仕えるという意味である」(II-77)。「したがって、苦しみに出会ったら、まず感謝するがよい。それから、その苦しみが何のために役立つかをたずね給え。あなたがそれをただ避けようとせず、その苦しみの意味を理解しようと真剣に願うならば、やがて必ずそれを発見するであろう。……これこそ、高きをめざす一番の近道である。この場合、ひたすら神の導きに信頼する以外には何も必要でない」(III-353)のた。

神に仕えること、自分に理解できないものを理解できないままに超越者からの恵みとして受け入れること。この幸福の地平に存在するのは「哲学的兵営」でもなければ「常に厳格な義務を果たす人類のすぐれた一部の人々」でもない。高きをめざすには「何ものも必要でない」のである⁽⁶⁾。「自力による徳というものを、キリスト教はまったく信じない」(I-106)。必要なのはただ、超越者に従うこと＝仕えることだけなのだ。ヒルティは言う。「われわれがおよそ達しうる最高の段階は、パウロがピリピ人へ送った手紙で述べている。ピリピ人への手紙二の一四・一五、三の一・二―一五、四の四一八・一二・一三・一八。それは、神が欲したもうような単純な人間となることであって、人間が自分自ら気になっているような者や、幾千年來人間が人為的に教育してきたような者になることではない」(I-349)。人間が達しうる「最高の段階は、

自分の運命を、ただ不平を鳴らさずに、あるいは受動的な忍耐をもって、受け取るというだけではなく、それが正しい運命だという喜ばしい確信をもって迎えられる境地である。これができる人は、キリストとともに言うことができる、この世ではなやみがある、しかし、わたしはすでに世に勝った、と」(III-119)。

だがもちろんこうした「神のみこころに従う」生活は、それに先立って、本来利己的にできている自然的存在(それが上品であるか、粗野であるかは、実質的に区別がない)の完き改造を要求する」(I-106)。神のみこころに「従う」こと、「生まれながらの利己心を完全に捨てて、おのれの意志を、こらず神に委ねること」(III-70-71)、すなわち自己の利益を捨て自己の不幸を喜ぶことは難しいからである。エゴは自己利益を求めたのだ。したがってもし真に神に従おうとするなら「その前に、先ずほんとうの死(我意の死)がなくてはならない」(III-71)。もちろん、「ここに死というのは、利己的生活をめざす我意の放棄を指すのである」(I-304)。

だが、こうした「死」も、自ら生起させるものではない。ヒルティは言う。「正しい生涯においては、おそかれ早かれ、あのジエノアの聖カテリナの「すべての我意は罪である」という烈しい言葉が、真理となる瞬間がやって来る」(I-304)のである。われわれはそれを待ち、受け入れれば良いのだ。

われわれは自分を神もしくはキリストにゆだね、家の鍵をまったく無条件に神の手に渡さねばならない。そうすれば、神からわれわれは愛をさずけられるだろう。この愛はいかなる人も自分では得られないものであって、しかもそれは人間を変化させる原理である。こうしてわれわれは、自分で決して打ち破ることのできない利己心を無くすることができるのである。(II:315)

幸福になるのは簡単なことである。

われわれの人生は始めから成功を約束されているのである。私は神が意志する通りに生きれば「良い」のだ。神の意志に喜んで身を委ねれば「良い」のだ。私は私自身の持ち物ではなく神の道具である。だとすれば私にできる最大のことは、自己の身体を神に差し出すこと、神のプログラムを自己の身体において生きること、自己の視野をはるかに超越する神の意志を実現する場となることである。しかも私は既に神の道具なのである。だとすれば私は何も計算しなくて良いのだ。私は既に神のプログラムだからである。地上に限定された見えない私の狭い視野でどちらに行けばいいかと案じることはないのだ。私は自らのままに生きれば良いのだ。超越する見通す神が私を配置するからである。私は神の内にあるのである。私が何をしようと、すべては善なのである。しかもすべてが善であるということを私は私の視野からは決して

見ることができないにも関わらず私はそれが善であることを知るのである。だからヒルティは言うのだ。「それ故、心の喜ばしさは、つねに信仰のまことの証明である」(III:83)。「信仰とは、神に対する従順を本体とする、理想的な生活への勇氣である」(III:85)、と。

こうして、ヒルティにおいて、人間に許される最大の幸福の中で「神の支配と自由とが人間において合致する」(II:329)のである。

2 アランの「幸福」

アランは次のように言っている。

自分のやっている職業に不平を言っているような人に、あなたは毎日、すくなくともひとりぐらいは出会うだろう。そして、その人の文句は、いつでも、じゅうぶんもつともだと思われるだろう。どんなことにも文句はつけられるものだし、なにものも完全ではないからだ。

あなたが教師だったら、こう言うだろう。なにひとつ知らない、なにひとつ興味をもたない粗暴な若者たちを教えなければならぬのだ、と。技師だったら、山のような無

用の書類に埋められている、と言うだろう。弁護士だったら、こちらの言うことを聞きもせず居眠りしながら条文を讀んでいるような裁判官の前で弁護するのだから、と言うだろう。あなたの言うことはたしかに真実だ。そしてわたしもそのとおりだと思ふ。こういう事がらはつねに、人が真実であると言える程度には、真実である。その上、胃のぐあいが悪いとか、靴がぬれているとかであれば、わたしにはあなたの言うことはじごくよくわかる。まさにこういうことのために、人生や、人間や、またもしあなたが神の存在を信するなら、神さままで呪うことになる。(198)

こうした不平を言う人はよくいる。彼らはたいい疲れていて、そして不幸である。

とはいえ、一つ注意すべきことがある。それは、そんなことを言えばきりがなし、悲しみは次から次にと悲しみを生みだす、ということだ。なぜなら、そういうふうな運命について不平を言えば、不幸を増すことであり、笑う希望をすべてあらかじめとりあげてしまうことであり、そのために胃そのものまでいつそう悪くなるからである。もしひとりの友人がいて、なにかにつけて悲痛の思いで不平を言ったとすれば、もちろんあなたはかれをなだめて、世の

中を別の角度から見させるように努力するだろう。それなら、なぜあなたは、あなた自身にとつての貴重な友とならないのか。(199)

小雨が降っているとする。あなたは表に出たら、傘をひろげる。それでじゆうぶんだ。「またいやな雨だ！」などと言ったところで、なんの役に立とう。雨のしずくも、雲も、風も、どうなるわけでもない。「ああ、結構なおしめりだ」と、なぜ言わないのか。もちろん、こうあなたが言うのをわたしが聞いたからといって、雨のしずくがどうなるわけでもない。それは事実だ。しかし、そのほうがあなたにとつてよいことだろう。あなたからだ全体がふるいたち、ほんとうに暖まることだろう。……人間のことも雨同様に見なすがいい。それは容易なことではない、とあなたは言うかも知れない。ところが、容易なのだ。雨に対してよりもずっと容易なのだ。なぜなら、あなたが微笑したところで雨に対してなんということもないが、人々に対しては大きいに役立つからだ。そして、たんに微笑のまねをしただけでも、もう人々の悲しみや悩みを少なくする。(200)

あなたが不平を言ったからといって、どうともなるものではない。そして、わたしは不平の雨にびしょぬれになり、

この雨は家のなかまでわたしを追いかけてくる。ところが、雨降りるときこそ、晴れ晴れとした顔が見たいものだ。それゆえ、悪い天気ときには、いい顔をするものだ。(284)

アランの言うことは平明である。自分の状況に不平を言うな、たとえ不幸な「雨」のときでも「微笑のまねをしろ」ということ、つまりどんなときでも微笑しているということ、その一点である。

微笑しても「雨に対して」どうにかできるものではない。だが微笑は「あなたにとつて」良いことであり、しかも「人々に対して」は大いに役立つことなのだ。しかもそれは「容易なこと」である。微笑の「まね」をする「だけ」ならいつでもできるはずだからだ。だとすれば、その容易にできる「微笑のまね」をせず、雨だから不平を言う者、雨だから幸福でない者は、外的状況に依存し、「不幸である」ことを自らに許し、不幸の中に「居座る」者である。彼は「不幸」の外に出ようとはせず、きりなく不平不満を言うことで「自らの」不幸を増し、そのことによつて周囲の「人々の」気分をも害する「無作法者」なのである。(285)

不幸だつたり不満だつたりするのは、むずかしくない。人が楽しませてくれるのを待っている王子のように、坐つていればいい。……かれらの理屈もなかなかもつともであることは、わたしも知っている。幸福になることは、いつで

もむずかしいのだ。……しかし、全力を尽くしてたたかつてからでなければ、けつして負けたと思つてはならないというのは、おそらくもつとも明らかかな義務であろう。そしてとりわけ、わたしに明らかだと思われるのは、幸福になろうと欲しないならば、幸福になることは不可能だということである。それゆえ、自分の幸福を欲し、それをつくらなければならぬ。(285)

こうしてアランは言う。

わたしはあなたに上機嫌をおすすめする。これこそ、贈つたり、もらつたりすべきものだろう。これこそ、世の人すべてを、そしてなによりもまず贈り主を豊かにする真の礼儀である。これこそ、交換によつて増大する宝ものである。……ひとこと親切なことを言い、ひとこと感謝のことはを言いたまえ。冷淡なうすのろに対しても親切にすることだ。あなたは、どんな小さな浜辺までも、この上機嫌の波のあとを追つていけるだろう。(あなたがそのように接すればたとえ混んだ忙しい店内でも) ポーイはちがった調子で料理をたずねるだろうし、お客たちが椅子のあいだを通るしかたも変わつてくるだろう。……それゆえ、よい駟者となることだ。駟者席にゆつたり腰をおろして馬の手綱をし

われわれは幸福を「つくらねばならない」とアランは言う。幸福が向こうからやってくるのを「待つ」のではない。自分で「つくる」のである。それには「微笑のまね」をし、「ひとこと」感謝のことは言えよ。相手が感謝する価値のある人間だから感謝するのはない。どんなうすのろに対しても親切にするのである。

仮にも自分が冷淡なうすのろのせい、不幸になったとしても、たしかにそれは無理からぬことである。だがそうだととしても、そこで起きている事実は「自分が不幸になった」ということ、この一点である。不幸に「された」自分は不機嫌になり、その不機嫌に巻き込まれて周りの人たちは悲しい思いをし、その結果、レストランで過ごす時間は台無しになってしまう。これがそこで起きる「事実」である。

これに対し、たとえ相手が冷淡なうすのろであったとしても、自分という「馬の手綱をしつかり押さえて」礼儀正しく感謝をし、「自分が」上機嫌でいるなら、状況は変わる。周りの人たちも巻き込まれずに済む。これもまた「事実」である。

だとすれば自分は不幸にされたのではない。「自分が」不幸になったのである。そして自分が不幸になったせいで、自分が不幸な状況を現実に立ち上げているのだ。

だから幸福「である」ことはむしろ人間の「義務」である。「幸福であることが他人に対しても義務である」(286)のは、人間には「雨だから」といって周囲を害する権利はないからである。「雨降りのときこそ」晴れ晴れとした顔をしなければならぬのは自分が「幸福である」ことが自他を晴れやかに／幸福に「する」からである。「幸福である」ことは他者に対する「礼儀」であり、自他に対する「もつとも美しく、もつとも気前のいい捧げ物」(286)なのだ^⑨。「幸福それ自体が美德」(277)なのである。

もちろんこれまで不機嫌を続けてきた人間が「微笑のまね」をするのは簡単なことではない。だが「はじめからうまくいかないことは、どんな種類のことにせよ、あらゆる試みの法則である。……たとえ釘一本打つだけのことで、だれでもはじめはへたなものだ。しかし、練習によって獲得できる腕まえには限度というものがない」(218-219)。それをしないで不機嫌に居座るのが不幸な人間なのだとしたら、不機嫌な人間、すなわち不幸な人間とはエゴイストである。もし幸福になりたいなら、まずは自らが「幸福になろうと欲し、それに身を入れることが必要である」(279)。逆に、その練習に打ち込まず、「全力を尽くしてたたか」うこともせず、「幸福に通路をあげ、戸口を開いたままにしておくだけで、公平な見物人の立場にとどまっているならば、入ってくるのは悲しみであろう」(279)。「エゴイストが悲しいのは、幸福を待っているからである」(280)。

悲観主義は気分^{キブン}に属し、楽観主義は意志^{イシ}に属する。成り行きにまかせる人間はみんなふさぎこんでいるものだ。……根本的には、上機嫌などというものは存在しないのだ。しかし正確に言えば、気分というものはいつでも悪いものであり、あらゆる幸福は意志と抑制とによるものである。……楽観主義は誓いを要求するものであることが、よくわかる。はじめはどんなに奇妙に見えようとも、幸福になるとを誓わねばならぬ。主人の鞭で飼いだの叫びをやめさせなければならぬのだ。(288-289)

根本的には、上機嫌などというものは存在しないのだとアランは言う。冒頭の引用の通り「どんなことにも文句はつけられるものだし、なにものも完全ではない」からである。われわれが幸福を「つくらなければならない」のは「なにものも完全ではない」からなのだ。状況が完全に良いものでないと幸福になれないのだとしたらわれわれは一生幸福にはなれないだろう。だからわれわれは「よい馴者」となって「馬の手綱をしつかり押さえ」、「主人の鞭で飼いだの叫びをやめさせなければならない」。われわれはいつでも悪い「気分」を「意志」で抑え込まなければならぬ。自分の思い通りにならないから不幸だと言う無作法なエゴイスト、思い通りにならないことを嘆く「気分」という飼いだを、わ

れわれは鞭で打って「黙らせ」なければならない。雨が降れば気分は沈む。だがその気分を引き摺られては自他を不幸にするだけである。「あらゆる幸福は意志と抑制によるもの」なのだ。だがそれは意志で気分を変えることではない。

気分にかからうことは、判断力のなすことではない。判断力はここではなんの役にも立たない。そうではなく、姿勢を変えて適当な運動をやってみる必要がある。というのは、わたしたちの身体のうちで、運動を伝える筋肉だけが、わたしたちが統御^{トウゴ}しうる唯一の部分だからである。(41-45)

わたしたちは気分^{キブン}それ自体^{それ}を変えるのではない。仮に気分を黙らせたとしてもそれですぐさま明るい感情が生まれるわけではない。意志で明るい感情を生めるわけではない。だが、「意志は情念に対してなんの力もないが、運動に対しては直接の力をもっている」(39)のだ。だからわたしたちは自分の筋肉を動かさなければならぬのである。微笑む顔の筋肉、うなだれた気持ちの時に姿勢を正す背筋、ため息ではなく深呼吸をする胸をわたしたちは意志によって動かすことはできる。だからわれわれはそうしなければならぬ。なぜならできることはそれだけだからである。もしわたしたちが真に幸福であろうとし、不幸であることを手放そうとするのなら、そしてエゴイストであることを放棄し、人々

を愛しようと思うのなら、そして、わたしたちが真に不幸から自由であろうとするのなら、わたしたちにできることはそれだけなのだ。

だからアランは言う。まるで「ダンスのようにして」(255)、上機嫌の人を見習って「幸福」の仕草を覚えよ、と。「初めは奇妙なことに見えても」、あたかも幸福な人間であるかのように、あたかも上機嫌であるかのように振る舞え、と。「優しさ、親切、快活さなどをまねるならば、それは不機嫌や、さらに胃病に対してさえも、すくなくならぬ手当てとなる。頭を下げたり、微笑したりする運動は、怒ったり、不信の念をいだいたり、悲しんだりするという、その反対の運動を不可能にするという長所がある。だからこそ、社交生活、訪問、儀式、祝祭などがいつでも喜ばれるのである。それは幸福をまねる機会である」(57-58)。そしてもし、自分が「不幸である」という「しつこい考え」に囚われたなら、「まるで筋肉をほぐすみたい、肩をすくめ、胸をゆす」(58)り、喉を締め付けるのをやめ、幸福な人があたかもそうであるように肩を楽にし、「身ぶりをととのえ、和らげ」(58)、「かたくならず、混乱せず、したがってこわがらずに」(255)、微笑して上機嫌を振舞えば良いのだと彼は言うのである。

これを実際に「する」のか。あるいは冷笑し、横目で見て通り過ぎるのか。

先の引用文でアランは、幸福になるためにまず第一にしなければならぬのは「幸福になることを誓うこと」だと言った。それは「他ならぬこの自分自身が幸福になること」なのであつて、「自分を幸福にしてくれる外の何かを探し求めること」ではない。「人間が幸福をさがしはじめるやいなや、幸福を見いだしえない運命におとしいられる。……もし、あなた自身の外部で、世界のなかで幸福をさがすなら、けつしてなにも幸福の姿をとらなйдらう」(270)。幸福とは「いま現にもつていなければならぬのだ。幸福が未来のなかにあるように思われるときは、よく考えてみるがいい。それは、あなたがすでに幸福をもっていることなのだ」(270)。

もし幸福が自分の自身の「外部」に、そして「未来」のなかにあると思うならわたしたちは「幸福をさがしはじめる」だろう。実際、そう思っているからこそ人はいつも「幸福を探している」。しかしそれは同時に今の自分が「幸福を」持つていないこと、「幸福」ではないこと、自分の中にはなく自分自身の外部に自分を幸福にしてくれる「何か」(ないし誰か)があるのだということ を前提している。

だがわたしたちが「いま現に幸福をもっている」とすれば、それは「外部」の状況に関わらず、いま「すでに」わたしたちが「幸福をもっている」ということである。そして、わたしたちがいますでに「幸福をもっている」とすれば、わたしたちはもはや幸福

に「なる」必要はないはずである。なぜならわたしたちはすでに幸福だからである。

だとすれば、驚くべきことに、わたしたちは「幸福になる」ために「幸福のまねをする」のではないということになる。わたしたちは、幸福をもっているにも関わらず、「不幸である」というあり方をとってきたのだ。「幸福をもっている」にも関わらずわたしたちがとってきた「不幸である」という振る舞いが、わたしたちに「不幸」を現出させ、わたしたちを不幸に固定してきたのだ。であれば、わたしたちが「幸福である」ためには、わたしたち自身の「不幸の振る舞い」「不幸の態度」を撤廃すれば良いのである。アランによれば「幸福」は「態度」である。だがその前に、そもそも「不幸」も「態度」だったのである。

その「不幸の振る舞い」をリジェクトして「幸福である」という本来のデフォルトにわたしたちを置き直すことこそ、アランの「幸福の振る舞い」の学びに他ならない。

もしわたしの幸不幸が外的事象に依存しているのなら、わたしはわたしを振り回す外の世界を恐れて臆病になり、緊張し、絶えず「不幸である」ことを呪いかつ恨まなければならない。わたしが「不幸である」のは外的事象のせいだからである。わたしは不幸にされたのだ。

これに対し、もしわたしの幸不幸が自分自身の手の中にあると

すれば、わたしは外の世界に恐れるものを持たない。外の状況はいつでも不完全である。だがわたしはわたしの幸福の主人だからである。わたしは他に依らず、幸福なのである。

こうしてアランにおいて、幸福になるということは自立することである。

だから面白いことにアランは、「ほんとうに礼儀正しい人間は、軽蔑すべき、あるいは悪意のある人間を、きびしく、乱暴なまてにあつかうことができるだろう。これはけっして無作法ではない」(258)と云うのである。

そもそもアランが不幸を非難したのはそれが人々を「嫌な気持ち」にさせるからであった。幸福とは彼にとつて、人々を「害し」、嫌な気持ちにさせない「礼儀」なのであり、人の気分を「害する」行為こそ無作法であるとされたのである。つまり他人を「嫌な気持ち」にさせること、人の気持ちを害することは、無作法＝礼儀に反する行為である。しかしアランは、「ほんとうに礼儀正しい人間」は人を害し乱暴に扱うことができると言っている。しかもそれは無作法ではないと言っているのである。しかも彼は続けてこう言うのだ、人を「良い気持ち」にさせるための「故意の親切もやはり礼儀ではない」(258)、と。「廷臣の礼儀というものがあるが、これはりっぱなものではない。さらにまた、これはけっして礼儀ではない。故意になされたものはすべて礼儀のなかには入らない」

(258)。また「計算すくのへつらいも礼儀ではない。礼儀というものはただ、人が考えもせずに行い、表わすつもりでないものを表わす行動に関係する」(258)のだ、と。

どういうことだろうか。

たとえば「軽率になにかの話をして、思いもしなかったのに人の気持ちを傷つける」(258)、「思いついたことをなんでも言ったり、最初の感情に溺れたり、驚き、嫌悪、楽しさなどを、自分の感じたものがなんであるかわからないうちに、慎重もなく表わすような、軽はずみな人間は、無作法な人間である」(258)。彼はただ状況に巻き込まれ自分の気分「溺れて」いる。彼は自分の手綱を持つともせず、「思いもしなかったのに人の気持ちを傷つけ」ているのである。「無作法な行為とは、思いがけない、跳ね弾である。礼儀正しい人はそれを避けるし、それに触れるのは触れようと思ふ場合だけである。かれは触れたほうがいい場合にか触れない。(だが)礼儀正しいということは、かならずしもへつらうことを意味しない」(259、○内は引用者)。他者を害しようなどと「思いもしなかったのに」害してしまうのは無作法である。だがそれは、他人にへつらうこと、故意に他人を良い気持ちにさせようとするのが礼儀だということではない。

だとすれば、礼儀正しさとは、単に他者を「傷つけない」ことではない。単に人の気持ちを「害しない」ことが礼儀なのではない。礼儀正しい人間は、たとえ人を傷つける結果になるとしても、

それでも他者の傷に自ら「触れようと思ふ場合」にはためらわず、自分によって他者が負うその傷を明瞭に直視しながら他者を「乱暴に」扱うことができるのである。「なぜなら、もし危険な人物の急所を突きさすことが必要だと判断したら、それは、その判断する人の自由だからである」(259)。

不機嫌さから無闇に剣を振り回して他者に危害を加える者は無作法である。これに対し、剣の扱いを心得、普段は上機嫌であつて自分の剣の射程を知り、したがって剣を無駄に抜くこともせず、しかし自分で必要だと判断した場合にはその上機嫌を保つたまま熟練の外科医が執刀するように何の躊躇もなく相手の急所を突きさす人間こそ礼儀正しい者である。

こうしてアランにおいて、礼儀正しい者とは自分において自由な者である。彼は他者にへつらうこともなく、無意味に不幸に居座ることも、またその不幸のせいで暴走して周りを害することもなく、楽に自分の手綱を握っている者である。彼は自分自身の主人なのだ。主人が自分の家にいるように、そして家に友人を迎えたかのように、どんな時も、どんな人間に対しても彼は自由に振る舞う者なのである。「礼儀とは習慣であり、気楽さである。無作法な人とは、あたかも皿やがらくたを装飾皿とまちがえて壁にかけるかのように、自分のしよつと思つてゐることは別なことをする人のことである」(259)。

この能力、世界に恐れるものを持たず、自分自身の手綱をやす

やすと手にし、外的事象の作用からも自分の気分からも、したがって「不幸」からも自由であり、なにもものにも妨げられることなく他者に、そして世界に相対し、自分のしようと思ふことをし遂げる能力を持つ者、それこそ礼儀正しい者であり、自ら「幸福である」者である。

「幸福とは、アリストテレスの言うように、能力のしるし」(274)なのだ。

アランは、幸福であろうとするわれわれに言うのである。

解きほどこけ、解放せよ、そして恐れるな。自由な人は武装を解いているものだ。(275)

3 ラッセルの幸福論⁽¹⁰⁾

ラッセルによれば不幸とは「治る」ものである。「私の目的は、普通の日常的な不幸に対して、一つの治療法を提案することにある。……私の信じるところでは、こうした不幸は、大部分、まちがった世界観、まちがった道徳、まちがった生活習慣によるもので、ために、人間であれ動物であれ、結局はその幸福のすべてがかかっている、実現可能な事柄に対するあの自然な熱意と欲望が打ちくだかれてしまうのである。こういうことは、個人の力でな

んとかなる事柄である。そこで、私は、人並みの幸運さえあれば、個人の幸福が勝ち得られるような改革を示唆したいと思うのである」(1415)。

不幸は、まちがった世界観、まちがった道徳、まちがった生活習慣によるものだと言ふ。それが変わらないかぎり不幸な人はどこまでも不幸なのだ。そのことを彼は「人びとが食卓についたときのふるまい方の違い」(174)を例に説明する。

私は、大食漢と健康な食欲のある人との間には、つねに深いところで心理的な違いがあると思つている。一つの欲望が度を過ぎして、他の欲望をすべて犠牲にしてしまうような人は、通例、根ぶかい悩みをかかえていて、亡霊からのがれようとしている人である。飲酒狂の場合、これは明白だ。人びとは、忘却するために飲むのである。……求めているのは、対象そのものを楽しむことではなく、忘却なのだ。(186)

大食漢は身体がはちきれるまで食べる。たとえ自分の健康を損なっても彼は食べるのをやめることができない。自分には何かが足りないのだ。その何かを満たし自分の欠落を忘却するために彼は浴びるように食べ、そして飲む。彼は「根ぶかい悩みをかかえていて、亡霊からのがれようとしている」のであり「求めている

のは、対象そのものを楽しむことではなく、忘却^レなのである。食べて楽しいわけではない。食事を詰め込んで欠落が埋まるわけでもない。だが形だけでも自分を「満たす」手段は食べ物しかない。彼は不幸だから食べるのだ。そして食べても埋まらない欠落を忘れようとして食べ続けるのである。

他にも不幸な食べ方がある。例えば「食事など退屈以外の何物でもない人びとがいる。……食事なんて、自分が住んでいる社会の流行の命じるままにただもう習慣的に行なっている行事にすぎない、……他のすべてのことと同様に、食事はわずらわしい。でも、大騒ぎしてもはじまらない。他のすべてのことも、やはりわずらわしいんだから、という」(174)人間である。「次に、義務感から食事をする病人がいる。なぜなら、体力を維持するためには少しは栄養をとらないといけない、と医者に言われたからである。それから、美食家がいる。彼らは、期待をもって食べはじめが、申し分なくうまく料理されたものは何ひとつないのに気づく」(174-175)。

食べることを楽しんでいる人間は彼らの中には誰一人としていない。不幸な生き方をしている人間は不幸な食べ方をするのである。彼らは「食べ物」として世界から与えられたものを享受することができない。享受するつもりもない。それどころか「彼らには、腹がへったから食事をおいしく食べるとか、おもしろい見ものや驚くべき経験を種々提供するから人生をエンジョイする

などというのは、下品なことに思われる」(175)のである。彼らは「健康な食欲の持ち主を軽蔑し、自分のほうがすぐれた人間だと思っている」(175)。彼らは「楽しむため」「エンジョイするため」などといった「下品な」目的のためではなく、もっと別の目的のために生きているのだ。そして彼らは不幸なのである。

では彼らは何のために生きているのか？

彼らの中には、たとえば罪悪感を持つ人間がいる。

罪悪感を持つ人間とは、罪の意識に取り憑かれた人間である。彼が何か具体的な悪事を働いたわけではない。だが彼は「絶えずわれとわが身に非難を浴びせている」(176)。なぜなら「彼は、自分とはかくあるべきだという理想像をいだいている。そして、その理想像は、あるがままの自分の姿と絶えず衝突している」(17)からである。彼はいつも自分自身を隅々まで見張り、あるべき自分に達していない不完全な自分を責めて不幸になっている。彼は常に自分に理想を強いる「良心的」な人間であり、したがって常に「理想に達していない罪」であるがままの自分を咎め続ける「罪びと」(17)なのである。だが、その「罪」というのは、たとえば、どんな人にも親切に振舞わなければならないとか、好き嫌いがあってはいけなやか、残さず食べなければならないとか、汚いことを使うのは下劣な人間だとか、自分の本音を率直に伝えるてはならないとか、大抵その程度の、ラッセルに言わせれば「ま

まったく合理的なうらづけのないもので、普通の人の普通のふるまいにあてはめることはできない」(109) ような「はかばかしい道徳律」(18) であることが多い(11)。しかしこうした「ばかばかしい道徳律」が彼の「無意識の中に根をおろして」(12) 彼を苛み続けているのだ。

こうした道徳律は、ラッセルによれば「ほとんどすべての場合、当人が六歳以前に、母親や乳母の手から受けた道徳教育」(108) に由来する。ここには幼稚園や小学校の教師も含まれるだろう(13)。こうした大人たちが教え込む「道徳律」にいつでも小さな子供は従うのだが、それはもちろん従わないと愛してもらえないからである。あるがままでは受け入れてもらえない。それを子供は骨身に染みて学んでいる。そして、従う⇨愛される／従わない⇨拒否されるというこの明白な二元論を幼児期に身体化してしまった彼は、大人になっても自分の「あるがまま」を否定し続け、「あるべき」理想像に押しつぶされながら、「従う」という命令に服従し続けるのである。だからラッセルは言う。「不合理をつぶさに点検し、こんなものは尊敬しないし、支配されもしないぞ、と決心するのだ。不合理が、愚かな考えや感情をあなたの意識に押しつけようとするときには、いつもこれらを根こそぎにし、よくよく調べ、拒否するといひ。半ば理性によって、半ば小児的な愚かさによって振りまわされるような、優柔不断な人間にとどまっ

する不敬を恐れてはならない」(114)、と。

罪悪感以外にも人を不幸にする原因はある。ねたみである。ねたみというのは「他人と比較してものを考える習慣」(95) のことである。「たとえば、私が不自由しなだけでの月給をもらっているでしょう。私は満足すべきだが、どう見ても私よりも優秀だとは思えないような人が私の二倍の月給をもらっていることを耳にする。私がねたみ深い人間であれば、自分の持っているものから得られる満足は、たちまち色あせてしまう」(96-97)。今の月給は彼が人生を楽しむに十分なものである。だが彼は不幸である。不当にも自分の月給が他人より低いからである。自分が持っているものが他人より「劣っている」こと、すなわち自分が「劣っている」立場に置かれたことが彼には許せない(14)。そして彼は自分を「劣った位置」に置いて苦しみを与えた他者を引き摺り下ろし、そうすることで溜飲を下げようとするのである。「ねたみ深い人は、他人に災いを与えたいと思ひ、罰を受けずにそうできるときには必ずそうするだけでなく……できることなら、他人の利益を奪おうとする」(98) のだ。もちろんそれで彼が幸福になれるわけではない。いつでも「自分より上の人間」はいるからである。彼のねたみは止むことがない。こうしてねたみ深い人間は一生ねたみ心に苛まれながら、せつかく自分が持っているものを楽しむこともなく、満足と楽しみから遠く離れ、人より上か下かの数直線の上を行ったり来たりし続けるのである。まさに「他人

と比較してものを考える習慣は、致命的な習慣である」(95)。

「ナルシスト」と「誇大妄想狂」もねたみの一種である。ナルシストとは「自分自身を賛美し、人からも賛美されたいと願う習慣を本質とする」(16) 人間である。ねたみ深い人間の目的が自分より上にいる他人を引き摺り下ろすことであつたとすれば、ナルシストの目的は自分自身が他人より上の位置に行くこと、世間の人たちから評価され称賛されることにある。彼は他人から称賛されるようになりた^いのだ。だから彼は、称賛されるために「称賛されるようなこと」をする。「たとえば、あるナルシストは、大画家に払われている尊敬に感銘して、美術学生になるかもしれない。しかし、彼にとつて絵は目的に対する手段にすぎないので、テクニックなどはてんでおもしろくならないし、どんな主題でも自分と関係づけて見ずにはいられない」(19)。したがつてナルシストは必然的に不幸になる。なぜなら「およそ仕事上の本格的な成功は、その仕事で扱う素材に本物の関心があるかどうかにかかっている」(20) がゆえに「世間への関心はと言えば、世間に称賛されたいということのみであるような人間は、所期の目的を達成する見込みはない」(20) からである⁽¹⁵⁾。しかもさらに不幸なことに、彼がこうして自分の人生を費やした「絵を描くこと」それ自体は、本来彼がしたかつたことではなかつたのだ。「誇大妄想狂」も同じである。世界のすべてを自分のものにしようとし、すべての人の上に立つとうとする誇大妄想狂は「魅力的であるより

も権力を持つことを望み、愛されるよりも恐れられることを求める点で、ナルシストと異なる」(202) が、ナルシストと同じく、自分の力を拡張し他人の称賛を集めるといふ目的のために、自分の人生を浪費してしまふのである⁽¹⁶⁾。

こうした例は「挫折した画家」や「独裁者」という極端なものだけではない。まさにこの人間の典型としてラッセルが挙げるのはわれわれの身近にいる「善き人」である。実際、「ほかの人のためになると信じている行ないをすることから得られる喜び」(28) を好んで口にして、「他人のために」「誰かのために」「社会のために」「善行をする」「慈善家」は世間に多い。「善行を行う立派な人」になることは、「有名な画家」になることに比べれば比較にならないほど簡単だからである。さらに彼は「誰かのために」という「善意」を押し付けてその相手を支配することもできる。「召使いのために」「召使いの身持ちを監督する女主人」、「生徒のために」「自分の生徒に勉強やきまりを強制する教師、また「子供のために」「子供の人生の決定を握ろうとする親たち」(7) は、自分の助力が必要に違いないと彼らが勝手に決めたその相手に対して「上」に立ち、あたかも恩恵を下すかのように権力を振るい、しかもそのことで「善き人」といふ評価を得ようとするのである。「人の上」に立ちたいナルシストたちにとつて「善行」はかなり魅力的な選択肢なのだ。

ラッセルは言う。「私たちが善行をする動機は、自分で思つて

いるほど純粋であることはめつたにない。権力欲は油断ならぬものだ。いろいろな姿に変装し、しばしば、ほかの人のためになると信じている行ないをすることから得られる喜びの源になってくる」(128)。しかし、それで称賛を得たとしても彼らはやはり幸福ではない。彼らは絶えず称賛され続けなければならぬからである。そうでなければ彼らの不安は消えない。そうやって彼らは「称賛されること」を探して自分の一生を終わるのである。

こうしてみると、罪悪感を持つ者も、またねたみや権力欲に駆られる者も、同じ情念に突き動かされて生きていることがわかる。それは自分が幸福ではないという感情である。彼らは自分がまだ幸福ではないと前提し、それゆえに幸福になろうと欲している。彼らはいつでも幸福の外部にいる。そして幸福の王国に入る鍵を血眼で探しているのだ。その鍵こそ他者たちからの承認なのである。

ラッセルは次のように言う。

極端な形では、被害妄想は狂気的一种とされている。世の中には、ほかの人が自分を殺そうとしているのだ、刑務所へ入れようとしているのだ、そのほか重大な危害を加えようとしているのだと空想する人たちがいる。空想上の迫害者から身を守ろうと思つて、彼らはしばしば暴行を働き、

ために、彼らの自由を拘束することが必要になる。これは、他の多くの狂気の形と同じように、正常とみなされている人たちの間にも決して珍しくない傾向の誇張された事例にすぎない。(122)

殺されたり刑務所へ入れられるという恐怖、すなわち世界から追われ排除されるという妄想は確かに狂気である。だがこの妄想は、これまで取り上げてきたような「正常とみなされている人たち」の間にも決して珍しくない傾向の誇張された事例にすぎない。なぜなら「ほとんどの人は、自分の生き方や世界観が自分と社会的関係を持っている人びと、とりわけ共に生活している人びとから大筋において是認されるのでないかぎり、幸福になれない」(138)からである。われわれはいつでも他者を恐れている。他者から許されない限り、他者たちで構成されたこの世間で生きていくことはできない。われわれが義務を守り道徳に従うのも他人から否定されることを恐れるからである。人の上に立ち権力を持つとうとするのも、あるいは他人のために尽くし善行をしようとするのもそれが他人から感謝され世間から称賛されることだからである。自分が幸福になる可能性、いやむしろこの世間で生き延びていく可能性は、他人にどう思われるかに掛かっている。生殺与奪の権は他人が握っているのだ。その他者に排除されるのではないかという恐ろしい妄想の中でわれわれは他者の顔色を見て

生きているのである。

だがそうした他者依存的な生き方が、われわれを自分自身の真の幸福から疎外していることもまた事実である。自分自身は何を善とし何を悪とするのか、自分が本当にしたかったことは何なのか、自分の真の喜びはどこにあるのかをわれわれは探したこともない。「自分のしたいようにするなど、そんなことは世間に受け入れられるはずがない」からである。

しかし幸福な人間はいるのだ。

ラッセルは言う。「健康な食欲をもって食べはじめる人たちがいる。食べ物を喜び、十分に食べれば、そこでおしまいにする。人生の饗宴の前にすわる人たちも、人生の提供するよきものに対して同じような態度をとる。幸福な人は、いま言った、いろんな食べ方をする最後の人に相当する」(175)。

幸福な人間とは、食べ物をひと口ごとに「喜び」、自分が食べたいだけ「十分に」食べ、「そこでおしまいにする」人間である。彼は責められないために食べるのでもなければ褒められるために食べるのでもない(18)。彼は自分が喜ぶように食べる。彼は自分が喜ぶように生きているのだ。彼は自分の幸福のために生きようとするのだ。幸福な人間とは自分の幸福を生きる人間である。彼は自分を尊ぶのである。

こうしてラッセルは言う。「自尊心がなければ、真の幸福はま

ず不可能である」(240)。

自尊心のある人間とは、他人を顧慮しない人間である。たとえ彼は道徳に従うことをしない。彼が道徳的な行為をすればそれはその行為が道徳的だからではなく、その行為自体を欲したからである。「子供がおぼれるのを見て、助けたいという直接の衝動にかられて子供を救ったとしても、あなたの行為はやはり道徳的と言えらるだろう。これに反して、「無力なものを助けるのは美徳の一部である。ところで、私は道徳的な人間になりたい。それゆえ、私はこの子を助けなければならない」と自分に言い聞かせるとすれば、あなたは、助ける前よりも助けたあとのほうがはるかに悪い人間になるだろう」(272)。

自分が食べたいから食べたものがたまたま他人から褒められても彼には無意味なのと同様、道徳的だという称賛も道徳的ではないという責めも彼には無意味である(19)。目の前にいる他人を恐れ他人に承認されるために、あるいは罪悪感という形で彼が占領されている見えない他人たちに愛されるために彼は自分の行動をとるのではない。彼は他人や世間に従うのではなく彼自身の深い衝動に従うのである。彼は自分に従うのであり自分を尊ぶのだ。では彼は利己主義者なのか？ そうではない。

不幸な人間はいつも他人を顧慮している。他人を顧慮しないことは彼には不可能である。だが彼が他者を顧慮するのは自分のた

めである。不幸な人間は自／他を切り離し、自分がこの世界で生き延びるために自分を疎外して他者に迎合する。そして自分にそうさせた他者たちに、すなわち自分の生殺与奪の権利を握る他者たちに敵対しているのだ。彼は自分のために他者を操作しようとする利己主義者であり、そのために自己の幸福を疎外する不幸な人間なのである。

ではなぜ、幸福な人間は他者を顧慮しないことができるのか？それは彼がすでに世界の中にいるからである。

彼は他人から排除されるのではないかと、他人への不信と恐れの中で生きていたのではない。彼はただ自分を尊び、この世界の中で自分が真にしたいことをしようとしていたのだ。彼は安心してこの世界を自分の居場所とし、自分の人生を享受しているのである。

もちろん彼の望みが全て叶うわけではない。「私の個人的な活動が何であろうと、私は死によって、あるいは何かの病気によって、敗北させられるかもしれない。……ひよっとすると、絶対に成功に至らない愚かな進路に乗り出してしまったのかもしれない。純粹に個人的な希望は、無数の形で挫折するものであって、避けがたいものかもしれない」(260-261)。

だがそれは彼の幸福には何の関係もないことである。なぜなら彼は既に幸福だからである。彼の成功と彼の幸福は、たまたまうまくいった行為の成果とその結果として得られる他人たちから

の称賛にあるのではなく、自分が真にしたいことをしているその行為そのものの中に、そして自分がその行為をすることができるこの世界への信頼の中にあるからである。「自分も大発見をしたいと願っている科学者も、それに失敗するかもしれないし、頭をなぐられて研究を放棄しなければならないかもしれない。しかし、もしも、科学の進歩に個人的に貢献することではなく、科学の進歩を心底願っているのであれば、ひたすら利己主義的な動機から研究している人と同じような絶望を感じることはないだろう」(261)。たとえ彼が彼の短い一生の中で脚光を浴びるような成果を出せなかったとしても、彼の学問が世間的に見れば失敗に終わったとしても、「その目的においては、あなたは孤立した個人ではなく、人類を文明生活へと導いた人びとからなる偉大な軍勢の一員なのだ」(262)。しかも、彼が科学を愛し、自らが愛する科学の研究で自分の人生の毎日を幸福にしたという事実は、何ら微動だにしないのである。

こうして幸福な人間は幸福に生き、不幸な人間は不幸に生きる。不幸な人間は絶えず他人の方を向いている。世界とは他人の場所、そして他人とは彼を世界から排除する権利者である。

それなら権利者の側に立てば彼は幸福なのか？

そうではない。他人に受け入れられ権利者の側に立てたとしても同じことである。彼の世界がこの二元論でできている以上、権

利者＝排除者と被排除者は交代する明暗でしかない。

それなら、他人への恐れを捨てれば幸福になれるのか？

そうではない。なぜなら「他人に対する恐れを捨てる」ことは、まず「自分を排除する恐ろしい他人」を措定した上でその「恐ろしい他人に対する恐れを捨てる」ことだからである。この循環する自縛自縛のなかで「他人に対する恐れ」を消去することはできない。なぜなら「恐ろしい他人」を作っているのは彼自身だからである。「自分を排除する他人」はそもそも実在しないのだ。彼は周りの人間たちを「恐ろしい他人」だと見ている。そしてその「他人」に縛られているのである。彼は、自ら作った敵で構成されたその世界でいつも緊張し、自分の居場所を拡張しようとしているのだ。だとすれば彼が真に見ているのは「恐ろしい他人」ではない。「他人に排除される自分」なのである。

例えば私が美しい公園の隣に住んでいるとする。不幸な人間はその公園を毎日散歩すると誰かに変だと思われるのではないかと不安に思つて公園に出かけないかもしれない。あるいは散歩などで時間を浪費するべきではないと自分を責めて出かけないかもしれない。あるいは公園を散歩するなら人が羨むような立派な運動着を着なければならぬと思つて無理をして運動着を買つて公園に行き、もつと最新の運動着を着ている人を見てがっかりして散歩をやめてしまふかもしれない。

あるいは私は隣にある美しい公園を楽ししみ、部屋着のままふらりと公園に行き、気持ちの良い風に吹かれ、夏の初めの青葉の匂いを嗅ぎ、たとえ変な人に出会い思わぬ出来事に遭遇したとしても、それら自分の出会う様々な人・様々な出来事をまるで「地質学者が岩石に対し、考古学者が廃墟に対していただく興味」(171)を持つように興味深く観察し、私に与えられたその日の公園を享受して生きるかもしれない。

不幸な人の目には他人が映っている。だが幸福な人間の目には美しい一日が映っている。幸福な人の人生は、彼に与えられた世界の風景で満ちているのだ。彼は自分の目の前にある世界を享受し、世界の中で自分の思う通りに生きている。そしてそのことになんの躊躇も持たないのである。

美しい公園に出かけてそれを享受する毎日を送っていたとしても人生は過ぎるだろう。だが自分の恐ればかりを見て美しい公園に行けないでいるうちにも人生は過ぎてしまう。人生で与えられた有限な時間を何によって満たすのかは完全に私に委ねられていて、しかも取り戻すことのできない唯一の今日である。

ラッセルは言う。

自己とその他の世界との対立は、私たちが外部の人びとや物に本物の関心を寄せるようになると、たちまち、ことこ

とく消散するのである。そういう関心を通して、人は、自分が生命の流れの一部であって、衝突する以外にはほかの実体と関係を持ちえない、ビリヤードの球のような固い孤立した実体ではない、ということを実感するようになる。すべての不幸は、ある種の分裂あるいは統合の欠如に起因するのである。……幸福な人とは、こうした統一のどちらにも失敗していない人のことである。自分の人格が内部で分裂してもいないし、世間と対立してもいない人のことである。そのような人は、自分は宇宙の市民だと感じ、宇宙が差し出すスペクタクルや、宇宙が与える喜びを存分にエンジョイする。また、自分のあとにくる子孫と自分は本当に別個な存在だとは感じないので、死を思って悩むこともない。このように、生命の流れと深く本能的に結合しているところに、最も大きな歓喜が見いだされるのである。

(273)

4 幸福とはなにか

いつでも私には二つの道がある。

一つは不幸になる道、そしてもう一つは幸福になる道である。

私は他人を、すなわち私の敵を「作る」ことができる。その敵

の世界で、どこに行ってもどんな時も絶えず敵と生きている人生を生きることが出来る。

あるいは私は世界にあつてすっかり安心し、あらゆる限定から解き放たれ、善悪をこえて自分の思うままに振る舞い、置かれたその場所を満喫し、眼前に与えられた世界を味わうこともできる。「安心感をいだいて人生に立ち向かう人は、不安感をいだいて立ち向かう人よりも、格段に幸福である」(295)。世界は私の幸福を実現する場所なのである。

ではなぜ私は安心できるのか？

他人は他人ではなく、まして敵ではなく私の友だからである。誰でも幸福でいたいのだ。世界の中で安心して好きなものを食べ散歩を楽しみたいのだ。そしてそれをするには許されているのである(20)。それなのに彼は不安の中に住んでいる。それはもし何かの偶然が変わればこの私自身がそうしていただろうことである。たとえば小さい頃に愛されていなかったとしたら、あるいは罪悪感の強い大人に育てられていたとしたら、私もまた恐ろしい他人を作り、敵の世界で不幸に生きていたのだ。だとすれば彼は他人ではない。彼は私なのだ。

目を開けて私は彼を見るのである。そして彼が私と同じひとり人間であり、幸福になろうと願いながら不安の中に住む不幸な魂であることを見るのである。

安心感をいだいて生きるということは、何をしても許されると期待することではない。自分が既に許されているということ、もう私には何の許可も要らないのだということ、既に世界で生きているのだということを「知る」ことである。

もう私はこの世界で生きているのである。世界に産み落とされたにも関わらず、世界を生きていないのは不幸である。自分の生の時間を与えられているにも関わらず、自分の生を生きていないのは不幸である。自他を作り、存在もしない恐ろしい他人を投影し、その他人に怯えて隠れるのは不幸である。

どうすれば幸福になれるのかという問いは無意味である。私は幸福だからである。

私は無力である。そして私は生きているのだ。私は世界の中にいるのだ。一瞬一瞬、すべての時間を私は私自身の生の中に、私の幸福の中に置かれているのだ。たとえ暴力的に命を奪われたとしても、その死の瞬間まで私は生きているのである。死の瞬間まで私は、私を、そして世界を生きていることができるのである。生きている私は死ぬまで私を生きていることをやめないのだ。

私の生は全面的に私に与えられた私の生の時間なのである。

ラッセルは言う。

あなたがある晴れた日に、船に乗って美しい海岸づたいに帆走しているとしたら、あなたは、うっとりして海岸に見とれ、それに喜びを感じる。この喜びは、ひとえに外をながめることから得られる喜びであって、あなた自身の死に物狂いの必要とはまるで関係がない。反対に、あなたの乗っている船が難破して、海岸の方へ泳いでいくときには、あなたは海岸に対して新しい種類の愛をいだくにちがいない。つまり、海岸は、波に対する保証を表し、その美醜などうでもよい問題になる。

よりすぐれた種類の愛情は、安全な船に乗っている人の感情に相当し、より劣った種類の愛情は、難破した泳ぎ手の感情に相当する。(200-201)

もし私が難破した泳ぎ手だとすれば、もはや海岸は海岸として私の目に映ることはない。海岸の「美醜などどうでもいい」。目に映っているのは私の死である。海岸は私にとって死から私の命を救う道具なのだ。私の目は目前に迫った死ですつかり占められ、その死の焦燥の中で私は私の生にしがみついている。

これに対し、海岸への「本物の関心」とは、海岸に対する関心である。私は海岸を見るのである。私は私の死を見るのではない。海岸を見るのである。私は私の死というまだ起きていないこと、まだ現実化していない私の恐ろしい妄想を見るのではない。私は

今起きている現実を、波の向こうに美しく横たわる海岸を見、それを愛するのである。

美しい海岸に見とれ、喜びを感じることに私の幸福はある。だとすれば私の幸福は私の死の中にあるのだ。

私は、幸福であるために私の生を手放さなければならなかったのだ。

私は世界を愛する。生きるとは、この世界を喜び、そしてこの美しい世界にひととき与えられた私の生の瞬間を全面的に喜んで生きることである。

世界は美しく立っている。私は世界の中で生きているのだ。私は世界と共に生起しているのだ。私は私ではなく土砂降りの雨に降られる青葉であり春の甘い空気を喜ぶ虫であり台風に流されて命を失う魚である。私は青葉と共にその雨に降られ魚と同じその台風の中にいる。雨に降られて青葉が散ったり輝いたりするその同じ雨で私の気持ちは沈みあるいは休まりあるいは長靴を履いて水溜りを跳ね散らかして遊ぶのである。青葉であり波であり雨である彼らと共に私はこの私の場所において生起する。私は躊躇なく私に降り注ぐ世界を生きる私である。世界はこの私において、私の生きる瞬間瞬間においてこの私に、完全に与えられているのである。私はこの私の場所において生起する景色Ⅱ世界なのである。だとすれば私が生きているのではない。私は世界なのだ。

そして私が世界なのだとしたら「私」はそもそも存在しなかったのである。ラッセルは言う。「人間は、自分の情熱と興味が内へではなく外へ向けられているかぎり、幸福をつかめるはずである」(267)、と。

なぜなら内はないのだからである。

私は世界にいる。この世界から私が排除される可能性など初めからなかったのだ。私は存在していなかったからである。そして私が存在せず私が世界なのだとすれば「私が生き延びる」ことは初めから空虚である。他人の世界で生き延びるための防衛具は空虚である。その不要な防衛具を手に入れるために、私は生きることを捨てていたのである。

私は私の不可能な生き延びを手放して、私である与えられた世界を愛するのである。

幸福であるということは私が生きることである。
幸福になることは私が初めて生きることの取り戻しである。

世界は彩りに満ちている。

世界を私は愛する。

世界を生きる私を私は愛する。

世界は私の世界である。

そして私は私に全面的に許されているこの世界を走ることを心から楽しむのである。

※なお本文引用後に付した数字はそれぞれ以下の資料からの引用頁を示すものである。

1 は、ヒルティ著、草間平作訳、『幸福論Ⅰ〜Ⅲ』岩波文庫、一九六一年。

2 は、アラン著、白井健三郎訳、『幸福論』集英社文庫、一九九三年。

3、4 は、ラッセル著、安藤貞雄訳、『幸福論』岩波文庫、一九九一年。

注

(1) Well-being は「健康であること」とも言える。では「健康」とは何か。「WHO 憲章」では以下のように定義している。「健康とは、肉体的、精神的及び社会的に完全に良好な状態であり、単に疾病又は病弱の存在しないことではない」(“Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.”)。「健康」

といえば、まずは身体的なものを思い浮かべることが多いのではないだろうか。しかし、ただ表面上病気でなければいいというものではない。肉体的にも、精神的にも、更には社会的に見ても、全てが良好な状態でなければ、健康とは言われない、ということだ。また、同憲章にはこんなことも謳われている。「到達しうる最高基準の健康を享有することは、人種、宗教、政治的信念又は経済的若しくは社会的条件の差別なしに万人の有する基本的権利の一つである」。「全ての人民の健康は、平和と安全を達成する基礎であり、個人と国家の完全な協力に依存する」。「ある国が健康の増進と保護を達成することは、全ての国に対して価値を有する。」つまり、健康が個人にとって、また国家にとっても極めて大切なものであり、その達成に向けて個人と国家が協力していくことが必要ということである。これが既に半世紀以上に作成されており、今でもなお憲章としての意味を持ち続けているのである。」(厚生労働省 HP より。 <https://www.mhlw.go.jp/wp/hakusyo/koisei/14/dl/1-00.pdf>)

(2) 「低い動機」で働く場合には、彼は当然「仕事」を自分の益(評価や地位が得られる仕事/金銭を稼げる仕事など)のために選ぶのだが、「高い動機」で働く場合には「仕事」それ自体を選ばないことさえある。この「仕事」は興味深い。「高い動機」の仕事において、まず彼は、彼が置かれた仕事その

ものへの愛や責任に、また彼がその前に置かれた人々に対する愛と責任に基づいて仕事をするのだ。自己利益の計算を欠くがゆえに、彼は「自分にとって都合の良い仕事」を選択することはないのである。

(3) ここにおいてヒルテイの「高い」動機と「低い」動機の区別は明確である。ヒルテイは「自分」を超越する動機を、自分を超える高い動機と呼ぶのであり、自己利益を超越することのない動機を、自己にとどまる低い動機というのである。

(4) 興味深いことにこのストアの哲学者の考えは現代の心理学に非常に近いものがある。さらに面白いことにエピクテトスとヒルテイの立ち位置も一見上かなり近いのだ。だがそれにも関わらず両者の距離は無限に隔たっている。だからこそヒルテイはエピクテトスが著した『提要 (Enchiridion Epicteti)』の全文を本書に載せ、批判を加えているのである。

(5) こうしたストアの考えは現代の選択心理学やセルフマネジメントの考えに通じる。

(6) ストアとの対比で言えば、「ストア主義は人生の苦難を否定し、常にすぐれた精神力をもってこれを蔑視しよう」とつとめる。ところが、キリスト教の方は、人生の苦難を現実的存在として充分これを承認するが、それと同時に、ある力を人に与え、より高い、より内的な幸福を約束して、それによってその苦難を堪えやすくし、いな、むしろそれを無意義にさえ

するのである」(152)。

(7) アラン (Alan) は、本名 Emile-Auguste Chartier, 1868-1951。本書の原題は『幸福に関する語録』であり一九二五年に出版されたものである。

(8) 自ら不幸である者は以下のような病人と同じだとアランは言う。「自分でひっかいては、苦痛のまじった一種の濁った快感を自分にあたえる病人がいる。そんなことをして、あとになってもっとひりひりする痛みに見舞われる。みずから喜んで咳をする連中と同じで、自分自身に対して一種の熱狂を起しているのだ。これこそ、間抜けな人間のやり方だ」(195)。アランは他の場所でも不幸である者を病気になるぞらえている。「不機嫌につきもののあの犬のような唸り声は、

まず第一に改めるべきものである。なぜなら、これはわたしたちの内部にある確かな病気であって、それは、わたしたちの外部にあらゆる種類の害悪を生み出すからだ」(286)。

(9) アランはこう言っている。「もしたまたま道徳論を書かねばならないようなことがあれば、わたしは上機嫌を義務の第一位におくだろう」(228)。

(10) パートランド・ラッセル (B. Russell, 1872-1970) は言うまでもなく二〇世紀を代表する知性の一人である。本書(原題『幸福の獲得』)は一九三〇年の著作である。

(11) ラッセルは次のように言っている。「たとえば、いわゆる「悪

いことば」を使う人は、合理的な見方からすれば、使わない人よりも少しも悪いとは言えない。にもかかわらず、ほとんどすべての人は、聖人を思い描こうとすると、汚いことを慎むことが絶対に必要だと考えるだろう。理性に照らして考えれば、これはまったくばかげている」(109)。

(12) 彼の罪悪感は無意識の中に根をおろして……意識のぼつてくることはない。意識の面では、ある種の行為は、内省してみても理由がわからないままに、「罪」というレッテルを貼られている」(108)のである。

(13) 「伝統的に子供たちにほどこされている道徳教育によって、はたして世の中がその分だけよくなったかどうか、真剣に自問してみるがいい。伝統的な意味で有徳な人の性質の中に、どれほどまぎれもない迷信が入りこんでいるか、考えてみるがいい。……世界の正常な生活において正常な役割を果たすべき人たちは、いまこそ、この病的なナンセンスに対して反対することを学んでよいころだ」(114-115)。

(14) だから「ねたみは、民主主義の基礎である」(91)とラッセルは言う。「エフェソスの市民は、「われわれの中に一番になるものがいてはならない」と言ったかどことごとく絞首刑に処すべきだ、とヘラクレイトスは主張している。ギリシアの諸都市国家における民主主義的な運動は、ほとんどもっぱらこの情念によって燃え上がったものにちがいない。そして、

近代の民主主義についても、同じことがあてはまる。なるほど、民主主義は最もすぐれた政治形態であるとする理想主義的な理論がある。私自身も、この理論は正しいと思っている。しかし、実際の政治のどの部門においても、理想主義的な理論は、大きな改革を引き起こすだけの力を持っていない。大きな改革が行なわれるとき、それを正当化する理論はつねに情念のカムフラージュになっている。そして、民主主義の理論に推進力を与えたのは、疑いもなく、ねたみの情念である。ローラン夫人は、しばしば、民衆に対する献身の念から行動した高貴な女性だとされているが、その『回想録』を読んでもみるとよい。彼女をあれほど熱烈な民主主義者にしたのは、ある貴族の館を訪れた折に召使い部屋に案内された経験があつたことがわかる」(91)。

(15) だが、ナルシストは、仕事に失敗したこと、世間に認めてもらえないこと、不幸であることそれ自体さえも称賛の道具にしようとする。つまり、自分が不幸であり人生に倦んでいることこそまさに自分が高貴である証拠だというわけである。「彼らは自分の不幸を誇りとしている。おのれの不幸を宇宙の本質のせいだとし、不幸こそが教養ある人のとるべき唯一の態度であると考えているのだ」(95)。これをラッセルは「バイロン風の不幸」と呼んでいる。

(16) ナルシストについて理解する上で、ラッセルの次の文章は非

常に興味深い。「私自身は、男の子が自分はずてきなやつなんだ、と考えるように育てることに大きなメリットがある、と思っている。どんなクジヤクにせよ、ほかのクジヤクの尻尾をうらやみはしなないと思われる。なぜなら、どのクジヤクも、自分の尻尾が世界中で一番りっぱだと思ひこんでいるからだ。その結果、クジヤクは争いを好まない鳥になつていく。考えてもみるがいい、もしもクジヤクが、自分のことをよく思うのは悪いことだと教えられていたならば、クジヤクの生活はどんなに不幸になるだろうか」(18)。クジヤクは、一見するとナルシストの典型であるかのように見える。だがそうではない。ナルシストは自分自身が他人より上の位置に「行く」ことを欲している。だがクジヤクは既に他人より上の位置に「いる」のだ。彼は「上」に「行く」必要がないために、満足し、自由であり、かつ幸福なのである。

(17) ラッセルはこう言う。「もしも、もう自分で食べられる幼児に食べさせてやるなら、あなたは子供の幸福よりも権力愛を優先していることになる。たといその子の手を省いてやることで親切にしているだけだ、とあなたには思えるにしてもある。もしも、あまりにもなまなまし子供に危険を意識させるならば、あなたは、たぶん、子供を自分に頼らせておきたいという欲求にかられて行動しているのである。もしも子供にあらわな愛情を与えて反応を期待するならば、あなた

は、たぶん、子供の感情を利用して子供を自分につき留めておこうと努力しているのだ。親の所有衝動は、親たちがよほど用心しているか、それとも、心がよほど純粹でないかぎり、大小さまざまな無数の仕方て親たちに道を踏み迷わせろ」(224)。

「子供ができるだけ早く、できるだけ多くの面で独立するようになるのはやはり望ましいことであり、しかもそれは親の中にある権力衝動にとつては愉快なことではない」(223)。「この葛藤の中では、彼らの親としての幸福は失われる。あれほど何やかやと子供の世話をやいてきたのに、子供は、親たちが望んでいたのはまるで違った人間になつたのを知つて、くやしい思いをする」(223,224)のである。

(18) また自分の食べ物が贅沢だとあるいは貧しいと思われるのではないか、あるいは食べ方や食べる回数が常識や健康の規範を逸脱していると責められるのではないかと気にして自己規制することも、あるいは他人から称賛されようとして食事をひけらかすことも、他人の食事と比べて妬むことも、また自分の空虚や悲しさを忘れようとしてむやみに食べ物に話め込むことも、どうせ良い食べ物など自分には縁がないと悲観することもしない。

(19) もしかすると彼はその評価を礼儀正しく聞くかもしれない。だがそれは、世間の人間というものは評価したがるかわいそ

(20)

うな生き物だということを知っているからに過ぎない。

「理想的に有徳な人とは、良きものの享受を上回るような悪い結果を伴わないかぎり、つねにあらゆる良きものの享受を許すような人である」(二〇)。もちろん、本章の最初に引用した通り、このラッセルの幸福論は、戦争や大陸的な飢餓など自分ではどうすることもできないような大きな災難に対する処方ではないことは確認しておきたい。

(いがらし・さちこ 筑波大学人文社会系准教授)