

## 感情と行為 一

——快 (アフロディテ) より配慮 (プロメテウス) へ——

### Gefühl und Handlung I

——Aus der Lust (Aphrodite) zum Besorgen (Prometheus)——

加 茂 英 臣

Hideomi KAMO

(A)感情や情念はおよそひとが動く・行為をすることとどのように関わ  
るのだろうか。ひとの動きと行為は感情や情念を唯一の始動因として  
いるのだろうか。しかし、感情や情念に駆り立てられて行為を始める  
というのがひとの唯一の行為の始め方であるにしても、それを行うの  
がひとであればそこに思考や理性が介在しないわけではないだろう。し  
かし、そのときの理性とはどのような理性であり、始動因となってい  
る感情や情念とはどのような種類のものなのだろうか。そしてこのふ  
たつのものはどのように関係し合うのであろうか。

(B)それともひとの動きと行為は感情や情念以外に、論理や理性を始動  
因として持つことができるのであろうか。しかし論理や理性に説得さ  
れて運動・行為を始めることがあるにしても、それを行うのがひとで  
あれば、そこに感情や情念が介在しないわけではないであろう。そのと  
きの感情や情念とはどのような種類のものであり、始動因となってい  
る理性とはどのような理性なのであり、さらにこのふたつはどのよう  
に関係し合うのであろうか。

小論は、行為・感情・理性の関わりを問う上のような包括的三題の

もとにあつて、その始まりを画そうとするものである。したがってそ  
の問う仕方でも発生論的、原初論的、考古学的 (archeologisch) である  
ことを小論は旨とする。

生きることに直接関わるひとの原初の運動・行為 (飲む食うなど)  
は、常に欠乏の苦しみ (飢渴感など) に駆られることをその始動  
因としている。この原初行為は記憶や想像力を発達させて、先を見通  
すある種の理性 (prudencia || Klugheit) を身に着け自己の生を意図的  
に配慮するようになる。そうなると今度は逆に、快の期待・快の表象  
を始動因として行為が意図的に投企されることになるのである。この  
原初行為の構造、その発達と転倒の歴史の意味への問いが小論に託さ  
れた課題である。

#### (一)

「善と悪の彼岸」を狙うニーチェ、彼にとって、善と悪の此岸に踏  
みとどまってこれを基礎付けようとするカントの実践哲学などは、転

覆し唾棄すべきものなのである。しかし、そのニーチェが、カントの『人間学』を繙きその「快」に関する記述(六十節、六十一節)<sup>(1)</sup>を読み、膝を叩く思いでこれを称揚している箇所が、『権力意志』の中にある<sup>(2)</sup>。善・悪に関して頑として全く折り合うことのないニーチェが、快・苦の把握、解釈においては、奇しくも、カントに手放して賛意を表するのである。その快の把握とは次のようなものである。「カントはこう語っている。ヘヴェリ伯のこれらの命題(『快と苦の本性的について』一七八一年)を私は充分な確信を以て承認する。すなわち、人間の運動の唯一の原理は苦である。すべての快には苦が先行する。快は積極的なものではない<sup>(3)</sup>。ここに見られる主張は、時代を遡れば、プラトンの対話篇の『ゴルギアス』や『ピレポス』<sup>(4)</sup>に見られる精緻で鮮やかな快の記述とある意味において同質のものである。そして、この快の基本構図の同質性は、人間の生の本質を静止し存在の内にはなく、運動と生成の内に見ようとすることから、必然的に成立して来るものだと言つてもあながち誇張とはならないだろう。それは今はともかく、まずはここに語られた快の現象の把握ということから、論をたてて行くことにする。

「快とは生命の促進される感情であり、苦とはその阻止感である。しかし(生きものの)生とは、すでに医者も指摘しているように、この両者の不断の抗争活動なのである。」<sup>(5)</sup>。解放される見込みの全くない苦悩の内閉じ込められる時、我々は生きた心地がしない。又、快の飽食状態としての満ち足りきつた在り様(Zufriedenheit=acquistia)すなわち静止は、実は感覚の鈍麻、遣る瀬の無い怠惰のことであり、いわば「石や屍」<sup>(6)</sup>の如きよんどんだ生き様として、ひとつの死であろう。どちらの場合も、それぞれの仕方では閉塞状態の内であり、その結果、生は淀んで静止し生きた心地を感じることがないのである。生を感じるためには、苦から快へと抜けて通ずるひとつの水脈を必要とする。しかも、快へ至るこの水脈は、必ず常に苦という水門、関門

を潜り抜けるという仕方において流れなくてはならない。それが、「快には苦が先行する」という言葉の意味である。生を感じる、従つて又「快い生(von freier Gn.)」<sup>(7)</sup>とは、実のところ、まず苦という現象が与えられ、これが氷解解消し、克服されていく動きの感覚に他ならないのである。我々はこの苦の氷解運動を一举に「快い」と言い放ちその現実を省みない。だが、実際には、「快」というポジティブなものが苦というネガティブなものから独立に、それ自体で実体的に存在しているものではない。このように、快とは、実は不快し苦により侵蝕されており、又侵蝕されているかぎりにおいてのみ生起し得るのであつてみれば、純粹無垢なる「快」とは言葉の上だけのものであつて実は虚妄ということになろう。これが、「快は積極的なものではない」ということばの意味である。「苦は快の対立物ではない」<sup>(8)</sup>、「不快は快の構成因として機能している」<sup>(9)</sup>、従つて「不満足とは、生の嫌悪をもたらすどころか、生への偉大なる刺激剤(das grobe Stimulans des Lebens)である」<sup>(10)</sup>というニーチェの豪語もまずは周到的を射た言葉と評さなければなるまい。

「従つて、すべての快には苦が先行していなければならない、すなわち苦が常に最初のものなのである。なぜなら、一定の程度を越えてはそれ以上高揚し得ない生命力をさらに続けて促進すれば、その帰結として喜悦のために急死することしかないからである。」

また、いかなる快も他の快に直接継続することは有り得ない、すなわち快と快の間には、苦が介在しなくてはならないのである。健康状態を構成するものは、生命力の促進と交錯するかぎりでの生命力の小さな阻止である。しかし乍ら我々は、このような健康状態を、連続的に感じられる無事として誤認するのである。だが、実際には、健康状態とは(苦が常に間に介在することによつて)断続的に継続する快感から成り立っている。苦は活動の刺激であり、活動のうちで我々は自らの生を感じるのである。苦がなければ生命力のない状態が始まるで

あろう。

緩慢に解消していく(たとえば病氣からの漸次的快復過程) 苦は生き生きとした快を生ずることはない。移行に気付かないからである。ヴェリ伯のこれ等の命題を私は充分な確信を以て承認する<sup>11)</sup>。これが、ニーチェが極く極く簡略化したカントの『人間学』からの該当箇所全文である。

快とは生の促進感であり、しかもこの快には苦が先行しなくてはならないという何やら故散臭く聞こえる骨子を基調にしているこの主張は、極く有り触れた我々の経験によつて直ちに立証されてしまう。カント自身も、上の引用箇所が続けて、金を賭けた勝負事、悲劇と喜劇、恋愛小説、労働、煙草等の実例を引いてこれを確証している<sup>12)</sup>。しかし、我々としては、種々様々な快の現象態の基底にあつて、快の成り立ちと問題性を初原的な姿の内に明示してくれるような、原細胞的実例を捜したい。

「飲む」「食べる」とは、極く有り触れてはいるが、生命に関わる原初的な経験である。「渴いていて、しかもまさにその渴いているかぎりにおいて飲むこと」が快い、「飢えていて、しかもまさにその飢えているかぎりにおいて食べること」が快い。これがそのような実例として役立つ。非常に厳格な把握の内に、問題点と本質的構造がクッキリと輪郭付けられたこの快の実例は、プラトンの『ゴルギアス』篇に見られるものであり、事柄の本質を射当てることを狙う哲学的表現として見れば、「美事に語られている」(καλὸς λέγειν)と評する他はない<sup>13)</sup>。これは、「快い生」あるいは「快」の原細胞的実例として、殊更周到そして細心に選ばれたものだと思われる。まず第一に目に付くことは、言語上は積極的な規定であるにもかかわらず、快とは、実際には、それ自体において積極的に存在しているものではないという点である。先立つて与えられている飢渴の感情の一定量が、何かを享受する(飲食) ことによつて減少していくまさにその減少の動き、過

程が「快い」ということの正味の内容なのである。従つて、苦の感情の方が積極的で、それ自体として存在し得る唯一のものである。また、苦の感情が減少して消滅してしまうと、同時に快も感じられなくなってしまう。苦の存在が快の存在を条件付けており、苦の非存在が同時に快の非存在を導くというこの不思議な相関は確かに瞠目に値するものといえる。しかも、「すなわち人生そのものだ、と断じてあなながち誇張とはいえないと思われる」快と苦に関わるものだけに、ひとの生を考量するにあつて、カントにしてもニーチェにしても、この独特な相関を見過す筈がなかつたのであろう。このように確認したところで、もう一度「美事に語られた」快の成り立ちを見直してみる。「渴い(飢え)ていて、しかもまさにその渴い(飢え)ているかぎりにおいて飲む(食べる) ことが、快い」というのがそれであつた。すると、今確認した相関、苦を前提して感じられる快が、さらに「飲む、食う」という、ものを享受する (genießen, Genuß) というひとの原初行為に媒介されている事が判明に見えてくる。苦樂の情が「人生そのもの」であるというのなら、「飲む、食う」等のものの享受、すなわちものを自らのものにするひとの原私有行為とは、その人生そのものを支える土台であらう。この快苦の感情(主観の意識の問題)が、ものの享受、自己の外に存在するものを自己の内部に取り入れ同化する営み、としてのひとつの原私有行為(意識を越える自然—生理と直接関係する原初行為)に必然的に連繋し、この連繋が、ひとつの抜き差ししならぬ哲学上の問題を用意する様を、非凡にも見て取り、卓抜な仕方で描き出したのがカントである。(二節で詳述)

「快、不快の感情は、そこで私が自分自身を感じる (sich selbst fühlen)」<sup>14)</sup> 場として、意識の場であり、すぐれて自己意識の領域に属する事象である。「自らの生を感じる、快い情いをするとは、従つて現在の状態から絶えず脱出するように駆りたてられるのを感じることに他ならない(其の現在の状態とは、絶えず繰り返して経験される苦痛

でなければならぬのだが」<sup>15)</sup>。この記述は、快、苦の間のデュナミーを、時間意識の層において、その本質を的確にとらえたカントの言葉である。これは、快の本質の純粹な現象学的記述に極く近いものである。快の本質構造が、苦痛に感ずる現在の状態から絶えず抜け出るように駆りたてられるのを感じる（未来志向）という脱自的時間意識として把握されている。そして、この規定は、苦によって活性化される快、の時間意識の正面からの記述として正確である。しかし直観的理解に資するというもうひとつ別の観点からすると、些か生硬でもありもどかしくもある。これとは逆に、プラトンとニーチェは、快の時間意識構造をそれとして把握することはしていないが、その代わりに、ひとつの現象を嗅覚鋭く探り当てることによつて、この時間構造を非常に鮮やかに一挙に直観している。彼等は、この現象を、共に、「性的交接 (coitus < co-eo<sup>(16)</sup>, τὰ φθοδία (17))」において典型的な仕方で感じられる「むず痒さ、擦りの感覚 (der Krizel<sup>(18)</sup>, γαργαλιστός<sup>(19)</sup>)」の内に求めている。むずむずする痒さ、擦りの感覚（苦に駆られる感覚）は、現在の状態を脱出しようとする一種の受動的な時間感覚である。すなわち、現在を脱するように駆られる感覚として、未来へ向けての能動以前の脱自意識である。カントの時間規定とプラトン、ニーチェの直観とを総合して、これを厳密に考量し合わせると、生を感ずる、快い心地がするとは、「既にむず痒さを脱しつつ（既在）――さらにそのむず痒さを脱するように駆りたてられつつ（将来）――このむず痒さの内に現にある（現在）」という過去―現在―未来の脱自的統一としての時間意識として解釈できる。このように快にとつて構成的である「むず痒い、擦りたい」という脱自感覚のいまま少し収まりの良い日本語を捜すとすれば、「蠱惑的」というのがいまのところ適切のように思われる。心の中の蟲どもが、むずむずと心を擦り、あらぬ方へと感誘い出すといった内容を据わりの良い感じで伝えてくれるからである<sup>20)</sup>。たとえば、「要するに藤の花は、蜂にとつてきわめて蠱惑的な何かであ

る。花があれば蜂はそこへ行かずにはいられない」<sup>21)</sup>といった遣れ方をする。「行かすにはいられない」という制御の効かぬ切ない情いと、その向こうに約束されてある悦びとの緊張感、脱自的時間感覚が充分に盛られて無理の無いところが宜い。この表現を恃んで、快の主観的意識の本質を蠱惑的脱自意識としての時間性と把握しておこう。このような蠱惑的時間によって運ばれている時には、私は快く感じ、生を楽しんでおり、時間経過は極く短く感じられる (kurzweilen 楽しむ 時間短いこと)。これに対し蠱惑感を欠き(苦に駆られることなく)変化、交替、運動感のない時を過ごす場合、私は退屈し、時間の流れは遅々として進む感がない (langweilen)<sup>22)</sup>。心臓が止った時、氣を失った時等に、身体のある箇所を生に向けて痛打し刺激するという有機体の生の原初の原理から、苦難を克服しつつ仕上げる生々とした仕事の悦びに至るまで、確かに苦痛、苦勞、苦惱とは生を活かす第一の原理として機能する。

## (二)

どこから湧き出てくる飢渴感、性的むず痒さ、一般に蠱惑的脱自意識は、ひとを駆りたててどこかへ脱自することを強いてくる。然し、脱自の先のどこであるか、蠱惑の対象のなんであるかを、この苦しい情いは、経験に先立つて教えてくれることはないのである。だからといって全く無知という訳でもなく、この情いは、何から呼ばれているのであり、蠱惑されているのかを、偶然その対象と接触したとき、その対象によつて己を照らされるようにして想起する<sup>23)</sup>。そしてこの接触において生ずる対象への合致の内で、脱自的蠱惑の情いは、自ずと、対象の享受という原初行為へ必然的に脱自していくのである。そして、例えば、飲む、食べる、という原初行為において、蠱惑感に含まれている脱自の情いが叶えられ満たされていき、またそれに応じて蠱惑の

苦しい情いも減少していくのである。この過程、すなわち、ものの享受という運動、原初行為が、快いことそのものなのである。このような原初行為の構造の特徴は、第一に、苦に駆られること、すなわち苦の情いとその行為の始動因となつてゐること、第二に、表象や未来を経由しないで、現実の対象との接触の現場において行われる現在を機軸とする行為であること、第三に、意識はされてゐるけれども未発達であり、未だ意図的行為と呼ぶものではないことが挙げられる。これに対して充分に発達した行為は、「期待された快(erwartete Annehmlichkeit)」をその行為の始動因としており、また現実の対象の不在「快をもたらず対象の表象(Vorstellung dieses vergnüglichen Gegenstandes)」のもとでその現実化を意図的に欲する、いわゆる未来への投企を機軸にする意志行為の構造を備えてゐる<sup>(2)</sup>。この原初行為の構造によると、「快いと感ずる」ことは、「接触した対象」を「既に何程か享受して了つてゐる」ことと、「依然として蠱惑の情いに駆られてゐる」ことを同時に意味してゐる。未だ全く何も享受してゐないのなら、苦しい情いだけが感じられてゐるだけで未だ快くはないであろうし、また逆に、充分に享受してゐるものはや苦しくないのなら、同時に、もはや快いということもないからである。それは「快かつた」としても、今「快い」のではない。従つて、このような意味での「快い」は、蠱惑の苦の情いをその構成因として必要としており、いいかえれば、この快は常に既に苦と混合してゐることを自らの成立条件としてゐるのである。従つて、この混合された快は、「蠱惑的快(Annemlichkeit)」と呼ばれて然るべきものである。

カントはこの事情を『判断力批判』においてつぎのように叙述してゐる。尚、この箇所は「蠱惑的に快いもの(das Angenehme)」(苦と混合された快の対象)と「美しいもの(das Schöne)」(蠱惑感から解放された、従つて苦を交えない純粹な快の対象)との本質的區別を論ずるところで、難解でもあり特に日本語に馴染まない感がある。そこ

のところは、補足や意識等によつて補うこととする。「私がある対象について、それは快い(angenehm)と説明する判断が、その対象に向かうひとつの関心(Interesse)を表現している点は、次のことにより明らかである。つまり、感覚(Empfindung)ここでは、感情の意味での感覚と読むべきである。筆者)を通して、その対象への欲望(eine Begierde nach dergleichen Gegenstände)が蠢き出すこと、従つて、その際の適意感(das Wohlgefallen)は、その対象についての純粹な判断から来るのではなく、その対象によつて触発される(affizieren)かぎりでの私の情態(Zustand)に対して、その対象の存在(Existenz)が有する関係から来るのであること」<sup>(3)</sup>。私は、飢渴感に駆られつつ飲食する時、まさにそのかぎりで「これは快い」というのであつた。この私の言表は、形の上からは対象の客観的規定、すなわち判断を行つてゐるようであつて、実のところ「これは快い!」「快い!」「ああ(快い!)」という飲食に伴う生理的享受感(おそらく、極まれば「アー!」とか「オー!」という叫びに縮小するであろう)を表現してゐるのだとカントは言いたいのである。この「これは快い」という言表は、「この酒は快い酒である」とたとえば利き酒をして酒の快さを客観的に判定するような判断ではないのである。そして飲食という享樂の際に感ずるこの「快い」という感情が、それ自体苦によつて侵食されておき、今尚蠱惑的であるが故に、「もつと食べたい、もつと飲みたい」という対象享樂欲望、対象の存在への興味(Interesse)を必然的に再生産し続けるために、このものの享樂運動、原初行為、従つて蠱惑的快感は、飽食して苦の要素が消滅してしまふまで、そしてそのかぎりまで続くことになる。私の内なる自然(眼、喉、胃、舌、耳、鼻等の感官)は外なる自然に「触発されて」、蠱惑的快の情態をその内に感ずるに至るのであるが、そのような「私の情態に対して当の外的対象の存在が有する関係(die Beziehung seiner Existenz auf meiner Zustand)」とは、結局のところ、外的自然との接触がもたらす情態(蠱

惑的快の蠱惑感)を満たすべく、私が外的対象を享樂する (genießen) 行為そのものとしての、ものと私の間に成立する交渉関係を意味する。そしてそのような私と外的自然との生理的・情動的 (pathologisch) 交渉、交渉関係 (coitus < co-eo, Verhaltnis) とは、物の存在の享受という、私による原初の所有行為 (Verhalten) を意味すると読めるのである。そしてカントは、上の引用箇所を受けて、次のように言い継いで念を押す。「だから、快いもの (das Angenehme) については、ひとつは、ただ気に入る、とだけ言わないで、それは蠱惑感を満たす (es vernügt)」、と言う。私はその対象に純粹な賛意を与えているというのではなく、むしろ、この対象によって傾向性 (Neigung) ここでは欲望と同義に理解して置いて構わない。筆者) が産出されるのである。そして最も生き生きと快い (angenehm) ものに対しては、その対象の性質についての判断は全く余計でさえあり、従って、《享樂すること・das Genießen》(この語は、《Vernügen》[蠱惑感を満たすという意味において快く感ずること。筆者]) の内的本質を表現しているのである(が)に没頭するひとは、判断することから完璧に身を引き去ることを好むのである」(4)。私は、極度の飢渴感に駆られて飲食する時、あたかも私自身ひとつの喉となり胃となつて、ひたすら無言の中に飲食の享樂行為に身を委ねるのである。カントは、ここで、「(蠱惑的に) 快い対象」をそのような対象として構成するものは、私の蠱惑感が満たされる (es vernügt) か否かに関わる情念であり、しかもこの「蠱惑なる情念が満たされる」快を感ずることの内的本質」すなわち「快い (sich vernügen)」とは、「私」が外的自然の現実存在 (Existenz) を「享樂すること」だと言ひ切つてゐる(5)。こうして「蠱惑的快 (angenehm = sich vernügen)」は、苦と混合することにより自ずと欲望となり(6)享樂となつて、ひとつの原初行為へと必然的に熟成する。従つて、「蠱惑的快」は、「飲む」「食う」等の《原初行為》、《享樂活動》そのものであつて、《快く在る》という純粹な感情の情態 (Zustand) の中に休らつて

存在することなど固より不可能なのである。「快いもの」の本質とは、享樂されること (Annehmlichkeit ist Genuß) (7)であり、従つて「快い情念の本質とは、享樂すること」にはかならない。すなわち、「快」とは外的自然の存在を《享樂する》、《自らのものにする》こととしてひとつの《原一私有》の営為にほかならないのである。思い返してみれば、「渴い (飢え) について、しかもまさにその渴い (飢え) ているかぎりにおいて飲む (食べる) ことが快い」ような在り方としての、「快い生」の定義は、同時に《享樂する生》の定義でもあり、そのような生の営む《原初行為》の構造を言い表すものとして把握することができるのである。そのような「行為」運動」の第一の始まりが蠱惑的快に混入している苦の契機であり、そしてこれが「人間の運動の唯一の原理は苦である」ということばの真意であると考え事が出来る。

藤の花は、蜂にとつてきわめて蠱惑的な何かとして自らを示すとするなら、蜂はそこへ行つて、花の蜜を享樂せざるを得ないであろう。しかし藤色の房を長く垂らし美しく咲く藤の花は、ひとつとつては蠱惑的な何かとして自らを示すわけではない。ひとは、花の美を、ただ眺めやるにとどめて、その存在 (Existenz) を在りのままに存在するに任せ (Sein lassen)」、それを貪ることをしない。自然の美しいものがひとに贈る快さは蠱惑の情いで駆りたてることがない。そこで、ひとはそのようなものには存在の放下を贈りかえす。花は、ただ「美しく (schön)」そこに在ればよいのであり、私はそれをただ眺めていけばよいのである。美しいものに呼応する情いは、純粹な快であつて苦を交えていないのである。従つて、この快は、ものの存在の享樂欲望を生産することがなく、行為、運動へと熟成することなく、ひたすらその存在の観想 (Kontemplation) (8) のうちに自らを任せるのである。「蠱惑的快」がひとつの原一私有行為として、同時に「私的情い (Privatgefühl)」(9)であるのなら、享樂行為へと移行することなく、美しいものの存在を解放したままに放下する美感としての「純粹な快」は、私

物化されることはない、共同的 (gemeingültig, gemeinschaftlich) 公的 (public) 情に繋がる筈なのである<sup>(10)</sup>。「情」の領域における、「共通・共同 (gemeingültig, gemeinschaftlich) —私的 (privat)」というこの視角は、人間の運動・ひとの行為を問題とするときの「法則に規定されていてすべてのひとに (für jedermann) 共通するものか、そうではなくて自分だけ (eigen) にしか関わりのないものか」というカントの実践哲学の基礎視角に呼応している。カントの最大の関心事がひとの運動・行為であった事はいうを俟たないだろう。従って、「感情」を観る場合のカントの眼も、当然、ひとの行為に焦点を合わせていることをよくよく心得ておかねばならないのである。従って、「純粋な快」としての美感が、欲望へと移行しない「無関心な適意」として、非行為としての「観想 (Kontemplation=theoria)」において感じられるものとされているとしても、「美しいものを眺めやる時の快い情」が、行為という根本視覚から自由になっていると単純に思い込むのは読み手の側の早計な判定である。カントにとって「美」の問題は、決して美学などというひとつの特殊領域に閉じ込められて収まってしまうような領域問題ではありえない。「美」が「善」||公共的行為、という実践的視角の下に把握されるのは、「蠱惑的快」が「幸福追求」||利己的行為、という実践的視角の下に把握されるのと対応している。というのも「蠱惑的快」は、自己の幸福を追求する意志行為以前にあつて、既に原—私有行為としてこれの可能性の条件を成すものだからである。従って、カントは、ショーペンハウエルがそうしたように、あるいは彼がカントをそのように解釈したように、「美」との出会いとともに意志 (行為) の領域を棄て去り、観想の領域に隱遁する積もりなのではない<sup>(11)</sup>。「美」に固有な構造は、むしろ「善き行為」・「善き意志」に固有な構造と《類比 (Analogie)》的に《響鳴、調和 (Harmonie)》することによつて、「美」は「善」へ、「美の観想」は「善き行為」への《誘い》として、行為の領域と力強く呼応している。

しかしいまは、この問題に踏み込む時ではない。そのような読み方を説得力ある形で叙述するためには多くの手順が必要である。殊にカントの実践哲学が提示する問題群との根本的取り組みを経た上で、『判断力批判』の四十二節の読みと『判断力批判』全体の解釈自体にも関わる包括的な仕事を必要とするからである。

原初行為は、苦、苦悩に駆りたてられることにその始まりを有する。そして、そのような行為の原初性とは、自己保存と種の保存、個と類としてのひとの生存に関わる行為であるということのうちに根ざしている。カントはこの両者を、「人間の生き物としての素質 (Anlage für die Tierheit im Menschen)」としての「生理—自然的、機械的自己愛 (die physischen und bloß mechanischen Selbstliebe)」の構成契機の内に入れている。自己保存と種の保存とは、ひとの個及び類としての「自己」への愛として、包括的な「自己愛」と考えることが出来るからである。これは、他人と比較して自己を評価し、自己顕示を計る、従つて理性の働きの必要とする「比較的自己愛 (vergleichende Selbstliebe)」(これも、全てのひとに共通する行為の法則に対する尊敬、という人格としての人間の規定からすると、未だ自然的なものではあるのだが、) に対して「理性」以前の自己愛である。それが故に、前者は原初的自己愛と呼ぶことができよう。これはカントの『単なる理性の限界内における宗教』に見られる規定であるが<sup>(12)</sup>、この規定が「自己愛 (amour de soi)」対「利己愛 (amour propre)」というルソーの哲学上の基礎視角を引き継いでいるのは歴然としている<sup>(13)</sup>。前者は自己保存と種の保存という必然からの愛であり、生の必要 (Bedürfnis)、生の苦悩、生活苦に駆られることに始まりを持つ自己の保守という原初行為へと必然的に脱自していく。後者は、他者との比較、打算を援用して計らわれる高次の自己愛であり、期待された快を始動因として起こされる高次の行為・意志行為を意図的に投企する。このような高次の行為はたとえ無くとも、原初的的生命が苦悩や危機に

陥るわけではなく、ひとは十分生きていける筈なのである。

飲食(自己保存)、性的交接(種の保存)はそのような原初行為として、私による外なる自然の享樂、原一所有であり、外と内の両自然の結合、交接(*coitus, Begattung*)である。また、この享樂行為としての外なる自然の原一私有は、同時に私の「生き死に」がこの外なる自然の手中に握られてもいるという、《被所有》の逆説的事態を意味している。こうして原初行為とは、ひとの生理―自然性と、《もの》の物理―自然性との同一化としての交接である。これが、ひとの有限性(*Endlichkeit*)を画している自然基底である。ルソーによって決定的な思想の転換を迫られるまでに影響され、それ故にルソーを实によく読み理解しているカントは、このような意味での《自然性》の概念を充分に心得たうえで自分の思索の基礎的術語として使用しているはずである<sup>(14)</sup>。ルソーの場合において、「憐みの情(*pitié*)」の調整機能が、ある外的要因によつて狂い、自然的感情としての「自己愛」が人為的「利己愛」へと変成する可能性を有するように<sup>(15)</sup>、「自己と種を保存する」ためにものを享受する自然必然の私有の営み、すなわち原初行為には、ある貪婪で不自然な享樂と私有が《接ぎ木(*pfropfen*)」される可能性が潜んでいる<sup>(16)</sup>。このような意味で蠱惑的快・原初行為・原一私有は、まず第一義にひとの、自然への現実的依存と共属を意味し、そして第二に不自然な私有・享樂への可能性を宿している。

苦を前提にする快、苦を始動因とする行為の興味深い議論をカントの『人間学』の中に見付けて、思わず感動し共感を示したニーチェが、当の現象をカント自身の記述を通して観ているのにも拘らず、実はカントと全く別のものを観ていることになるのは、いわゆる《根本視角》というものの違いのせいなのである。カントのそれが「公一私」という視角であるなら、ニーチェのそれは「強者(高貴)―弱者(下賤)」という視角である。すなわちニーチェは、全ての生き物・生の本質を「力への意志」という普遍的相の下に観るのであり、そしてこの相の

下で、「苦」は力を意志するものによって克服されるべき抵抗・敵を意味し、力を求める「生」の支配欲を蠱惑する「刺激」として頭われるのである。従つてニーチェは、《苦―抵抗する蠱惑的刺激》に始まりを有する原初行為を、この抵抗者を征服する《支配行為》として把握し、他者に隷属することの無い強力な生の主体的「高貴さ」を、存在者の最高の価値として称揚する。公共性やこれを公準とした徳を根本視角に置く、ストア臭い匂いのするルソーやカントの主張は、ニーチェにとっては主体性という高貴な価値を一切持ち合わせない、同等なる者共の戲事、個別性という価値を全く欠く凡俗な「弱者のくだらぬ虚栄、賤民の怨恨」<sup>(17)</sup>を代弁するものでしかない。そして彼等が売り物として掲げる「善き人」を、ニーチェは彼の好きなソフィスト、たとえばトラシユマコスと共に「全くお人好しの馬鹿もの」、「低俗な連中」と嗤いとばすのである<sup>(18)</sup>。これに対し、上のような視角をもつルソーやカントは、彼等を、名誉欲や支配欲の激情という不治の病に罹かった馬鹿もの、気の触れた輩として観るであろうし<sup>(19)</sup>、更にカントはプラトンに友に加えて、「狂った暴君の手から解放されていない」奴隷、のように不自由で主体性の無い輩と決め付けて応酬するであろう<sup>(20)</sup>。

「私が食べるもの、私が飲むもの自体が私の《第二の私》、私の異性であり、私の本質であり」、「飲食とは日常的な故に感嘆されることのない見過ごされた受肉・人間成生(*Inkarnation, Menschwerdung*)」であり、自然―誕生(*die Natur*)」<sup>(21)</sup>であり、「交接(*Begattung, fleischliche Vermischung*)」である。そして「飢渴感は、そこにおいてこの一性が崩れるが故に、また食物や飲物なくては単に半端の人間であつて、全体としての人間ではないが故に、苦しい感覚、不健康の感覚なのである」<sup>(22)</sup>。このフォイエルバッハの言葉は、《原初行為》の第一義の本質規定を直叙した言葉としてこの節を閉じるのに引いて置くのに適しく思われる。そして「快」特に「交接の快」の女神アフロディテの名をこの節に捧っておこう<sup>(22)</sup>。



## (三)

原初行為とは、苦しむものが苦に駆られて否応なしに行わざるを得ない自然必然からの行いである。そして、そのような原初行為は全ての人間の生命、存在の基底を成すものとして、存在論的に原初のものであるばかりではなく、人間の行為の発生の初めを成すものとして、発生論的に原初のものである。

このようなひとの基層を成す行為の純粹な担い手を発生論的に辿るとすれば、個体発生的には小児、系統発生的にはルソーのいわゆる自然人、未開人に行き着く。前章に挙げて置いた原初行為に固有な特徴のすべてを典型的な仕方での両者は示す。彼等の行為は本質的に、生理—自然的に湧き上がってくる苦の情いに駆り立てられることにその始まりを有して、近視眼のように目先のことに限定され、可能な限り現在に収斂している。快を未来に期することを始まりとして、行為を投企することは彼等には未だ思いもよらぬことである。

「ひとの原初の状態 (Le premier état de l'homme) は苦悩と無力の状態なので、ひとの最初の声は苦痛の叫びと悲嘆である」(1)。「人生の始まりの頃には、記憶と想像力は未だ不活発なので、小児は感官を現在刺激するものにしか気を向けない」(2)。

「原初人の心は、どんなものによっても動かされることなく、自分の現在の存在感情 (sentiment de son existence actuelle) にひたすら身を任せていて、どんなに近い未来だとしてもとにかく未来の觀念というものを持たない。そして彼の企図はその視野と同じく非常に狭く限られていて、その日の終りまでほとんど届かないくらいである。今日においてもなおカライブ人の先を見通す力 (prévoyance) の程度とはそのくらいのものである。彼は、朝に布団を売り払い、夕に泣きながらそれを買戻しにやってくるのである。彼は、近い夜のためにそれが必要になるだろうということを先に見通しておくことがないから

である」(3)。「彼の欲望はその身体的欠乏を越えることなく、この世でかれの知る唯一のよいものとは、食物と異性と休息であり、彼の恐れる唯一の災いとは、苦痛と飢えである」(4)。

個体発生的にも系統発生的にも、ひとは原初状態から抜け出し発達していくのは、自然の必然である。原初の一とは、原初行為(苦—ものの享受—快)の遂行の現在において感じられる原初的快を快として対峙化し、その快を齎らすものを何か《快いもの》として対象化して把握し、そしてそれぞれを記憶しそれぞれの表象 (phantasia = Vorstellung) を確保し、それぞれが現になくとも想い浮かべる (imaginer <phantasieren>) 能力を自ずと身に付けて、原初現在の時間構造を対象化された時間構造へ拡張していく。前章でみたように、蠱惑的快・原初行為も対峙化される以前の原初の次元において、ひとつの脱自行為として、対象・自己・時間(過去—現在—未来)の混然一体の原初意識であった。これらがそれぞれに分節され、ものがものとして、自己が自己として、過去が過去・現在が現在・未来が未来として私から距離をおいて把握されねばならないのである。この能力を手にするとき小児はもはや小児ではなく、カライブ人はもはや朝に布団を売ることはない。こうして、幾多の原初行為の体験が、記憶・表象を通じて蓄積・貯蔵されることが出来るようになる。そしてそれらが比較され関係されてひとつの経験 (empiria) へと集約されることをおとして、ひとつの「未来を見通す能力 (prévoyance)」が誕生するのである。その結果としてひとは、かつて快を齎してくれた対象の《表象》とその快の《表象》を始動因とする、かつその表象自体の実現を期するひとつの意志行為を投企することになる。原初の一との「唯一の関心と配慮 (son unique soin)」(5)であった(個・種の)自己保存の原初配慮は、その保存自体とその拡張のための知恵を備えた意志的配慮へと発達して道をこれに譲る。「蠱惑的快をいずれば満足させるといふ意図を棄てることなく、その満足を延期する」(Aufschub der Be-

friedigung)「満足するための幾多の可能性を断念すること (Verzicht)「遠く迂回 (umweg) して快へ辿り着くために一時的不快を耐え忍ぶこと (die zeitweilige Duldung der Unlust) を要求し、実行する」ような、ひとつの《合理的配慮》が働き始める。プロローメテウス (Prometheus) にも似て先慮を「こととするこの合理的配慮は、より多くて確実な快を目的として期待し、この究極目的のために「有用なものは追求し (nach Nutzen streben)」そのために「有害なものからは身を避ける (sich gegen die Schaden zu sichern)」いわゆる目的を持つた行為、《意図行為》を企てることとなるのである<sup>(6)</sup>。ここに意図行為に固有な《目的＝手段》の《合理的配慮の基礎範疇》に従って《有用なもの＝有害なもの、役に立つもの＝立たぬもの》という意味での《よいもの＝わるいもの》が世界の内に自らを示すこととなる。いわゆる《道具(役立つもの)＝目的のための手段》という存在者がこの意図的配慮により構成され、《原初配慮》の構成する原初の《快いもの＝不快なもの》という古い存在者の層の上に積み重なるのである。このような《合理的配慮》とは道具の配慮であり、ひとつの道具的理性である。この先慮よる道具的理性の発達は、原初行為における私とものとの距離を隔てない《交＝接》を、その間に媒介を置く《間＝接》へと引き伸ばす能力を原初のひとに与える。発生論的に考察すれば、ひとは原初層(現在における無媒介な快)より新層(延期された快、先慮によって未来に目的として借定されて快)へと発達すると言えるのであるが、存在論的には、ひとは常に既に (immer schon) この二つの新旧の成層より成る発達してしまつた世界の内に存在してしまつてゐる。原初の自己の存在への原初配慮は、対自化された自己の存在の意図的配慮へと常に既に変成を遂げてしまつてゐるのである。對他関係を常に先慮して自己を評価するような自己「いわゆるルソーの《amour propre》の担い手が住むのもこの発達した世界のなかのことである。

さてこの「《先を見透す (pré-voyer)》知力」という、原初のひとに

自然に育つて来る実践的啓蒙理性の概念は、ルソーだけに固有のものではなく、人間の行為を導くひとつの知力として古くから広く論じられてきた歴史の厚みに支えられたものである。「先見の明」ともいわれるこの知、一種の理性は、文字通り、「先 (pre) ー見 (voir)」なのであるが、これはラテン語《prudentia》の字義どうりの訳である。丁度カントがルソーを読んでその思考の道筋を引き継いだような仕方では、ルソーはホッブズを読んだと言えなくないのであるが<sup>(7)</sup>、そのホッブズにとつて、この「先見・予見 (fore-sight)」の概念は、ひとが動く行為するための経験知として彼の「人間学」の体系の基礎範疇をなすものである。

「ひとは、過去のある類似した行為を想い浮かべ、それが齎らした結果を次々と想い浮かべる。そして類似の行為には類似の結果が継起すると想定することになる。……この種の思考は《Fore-sight》、また《Prudence》あるいは《Providence》、またあるときは《Wisdom》とも呼ばれる」<sup>(8)</sup>。《prévoyance-foresight》とはラテン語《providentia》のうちの《ovi》の部分に《u》に約音された形《prudentia = prudente》のそれぞれの現代語による訳であり、《pro-vider》(provider)に淵源するといふのである。そしてこの「《先見・予見》は過ぎ去つた経験から引き出して来られる、未来の先取＝仮定・想定である (Prudence is a Presumption of the Future, contracted from the Experience of the time Past)」と定義されている<sup>(9)</sup>。ここから察することが出来るように、《prudentia》とは、無謬・確実をその本質特徴とする「学知《sapientia》」との対比において語られる不確実性を本質特徴にする経験知を意味している。その理由は「継起して来るものを変えてしまふかもしれない全ての条件を、経験によつて察知し、また想い出すことは不可能なことだからなのである」<sup>(10)</sup>。そして、ひとはこの経験知を《自己の快》すなわち自分の幸福の《意図的配慮》のために用いるのである。「ある意図を持つひとの思考は、多くのものを見渡した上で、

それらのものがどの程度自分の意図に役立ち、またどのような目的、意図に役立ち得るかを、察知する。その察知が容易、あるいは、ありきたりものでない場合、その知は《賢慮 (PRUDENCE)》と呼ばれる<sup>11)</sup>。このようにして《先見・予見 (pre-voiance, fore-sight)》という認識能力は、行為において用いられる場合、目的として《先に》たてられた快の獲得にその手段を講ずることの「計らい上手 (εβουλία)」<sup>12)</sup>としての、自己の投企的配慮であることがわかる。そのような快を目当てにした実践的経験知は特にプラトンによって、「快のための当て推量 (τὸν ἡδέος οὐχαίσεσθαι)」というソフィストに固有な知の在り方として位置づけられ、快への迎合のための「経験知に猛けた賢しい心 (ἄννη οὐχαίσεσθαι)」と呼ばれる<sup>13)</sup>のであるが、ホップズやルソーの《prudentia》の出自はこのようにプラトン、アリストテレス、延いてはストアやエピクロスの実践哲学の伝統からのものであろう。ホップズの場合は、この《先慮》は意志の決定を最終的に行う熟慮 (deliberation) の可能性の条件をなすもので、アリストテレスの実践三段論法に支えられた行為論に直接関わるものと考えられる。しかし、この事情に立ち入ることはいまは不必要である。

「ひとの原初の情は自己の存在に関する情であつたし、ひとの原初の配慮は自己の保存に関する配慮であつた (Le premier sentiment de l'homme fut celui de son existence, son premier soin celui de sa conservation)」<sup>14)</sup>。『人間不平等起源論』第二部は、「ある土地に困いをして《これはおれのものだ》と宣言することをおもいつき、……」という憤りを込めた厳しい名句に始まるのであるが、上に引いた回顧の懐かしさを漂わせる名句はその第二段落の冒頭を飾っている。第一部に記述したひとの原初の情と配慮の素朴さを回顧しているのである。第二部は、原初の《情と配慮》の内に慎ましく自足 (Autarkia) していたひとが、合理的配慮の発達や、その配慮が齎らす文明や利器の獲得とともに、それに反比例して原初の自足性を失っていく歴史が描か

れている。合理的配慮の発生という出来事 (Geschehen) が、同時にひとの自律性の喪失を結果する、理性の発生史が同時にひとの自立性の衰退史でもあるような、逆説史の記述である。合理的配慮は利己愛 (amour propre) を産み、他者に対峙した自我を確立させ、名譽心、競争心、支配心などの他者を前提にする私利的心、従つてまたそのような心に対応する快と欲望と行為を原初人に新たに付加する。そしてこの先を見通す配慮は、農業や冶金の技術を発明し、様々な道具を生産することになり、分業制度を発達させ貨幣を使用することに想い至る。すべて合理的配慮の自然必然の進化の歴史的産物である。こうして先を見通す合理的配慮は、原初的快に呼応する、自己保存、種の保存に関わる「快いもの」という原初の「よいもの」に加えて、「有用なもの」という高次の「よいもの」、即ち道具という存在者を新たに構成し世界の新層となす。この層は合理的配慮が齎らす物ではあるが、それでも原初的存在者の意図的配慮、必要な快の求める生活必需品の必要からの合理的配慮として、原初層への直接の繋りをとどめている「真に有用なもの」の層にとどまっている。しかしながら、この先慮の自然的発達は、その構造の内的本質に従つて《先に向かつて》とどまることを知らず、必要な快の必要な先慮・配慮の限界を踏み越えて、不必要な快に想い至り、様々な《不必要な快》とこの快の獲得や保持に資する多くの「不必要な有用なもの」、いわゆる「贅沢なもの」を不必要に配慮し続けていくのである。そしてこのような高次の快にもひとは慣れ親しむことによつて、これを日常化していき、不必要なものを必要なものへと変えていく。こうして、「不必要な快」はあたかも原初の快、「不必要な有用なもの」はあたかも無くはならぬ必需品であるかの如き相貌を呈し、ひとの日常心理において、実際にそのようなものへと変成してしまうのである。この高次で差し当たり必要でないものの、原初もどき、必需もどきの存在者への魔術的変成の過程は特別な妨害がないかぎり無限に進行していく自然必然の運動である。「必要な

快」「不必要な快」「不法な快」を取り上げて問題にしたのはプラトンであったが<sup>(15)</sup>、快の諸層のこのような変成運動の魔術を、《prudentia》という合理的理性に潜む非合理の暗い本質として主題に据えたのがルソーなのであった。「この新しい状態のなかで、簡素で一人だけの生活を送り、極く限られた欲求とこれを配慮するために発明された道具しか持たぬ人々は、有り余った余暇を用いて、彼等の祖先の知ることのなかった様々な種類の便宜なものを手にいれた。そしてこれは、彼等が無意図のうちに自分に課した最初のくびきであり、自分の子孫のために用意した様々の不幸の最初の源であった。というのは、こうしてかれらは体と心を脆弱なものにし続けたばかりではなく、こうした便宜を与えてくれるものが、習慣化することによって快適さを喪失してしまい、同時にまた真なる必要・欠乏へと退化してしまつたので、その所有が快適に感じられた時以上に、それが欠如していることのほうがはるかに惨めに思われるようになった。そして、ひとはそれを所有しても幸福ではないのに、それを失うと不幸であった」<sup>(16)</sup>。

この不必要な快と不必要な有用なものの無限増殖と、そのそれぞれの必要な快と必需品への変成の無限運動は、国家・社会や経済の機構である以前に、すでに快と先慮の惹き起こす《ひと》に固有な自然機構であり、前者の可能性の条件を成している。

こうしてひとの日常の行為の世界が構成される。そこには、飲食物や異性に加え、競争の相手、原初的道具に始まり高度の技術を介した複雑な道具、そしてまた美的存在者も構成されて存在しているのである。この自然・必然的に発達して来る合理的配慮の世界では、他者は自己の保存や快の獲得のための道具として構成される。この自然的世界には、様々の「快いもの（原初的なもの、贅沢なもの、美しいもの）」「有用なもの（必需のもの、贅沢なもの）」が構成されて存在している。このような原初の快や無限に日常化していく高次の快、それらを実現するための様々の有用な存在者、そして美的存在者のただ中

にあつて、ひとは先慮の導きの下にそれぞれの仕方様々な快と必要を合理化して統一し、人生を導くそれぞれの「幸福(eigene Glückseligkeit)」の自然的概念を形成する。この「自己の幸福」という最高格率の下にひとは、有用で必要な快は追求し、そうでない快は避け、有用に必要な苦には耐え、そうでない苦は避けるという仕方で、功利的に自己を統御するのである。自分の幸福を期待して、その自己固有の幸福という自然目的に資する手段を講ずる、いわゆる合理配慮、功利的に合理的な行為が投企されるのである。この自己の幸福(様々な快の最大の統一)を究極目的として先に措定してこれの実現のための手段を講ずる先慮は、ひとに色々うまい話を二つの仮言を以て予め描いては指図し、忠告してくれる。この先慮は、「現にお前は……という幸福がほしいのだから、そのためには……するとよい(有用である)」と突然的条件の下に(well……darum)忠告し、それを実現するための様々な技術の連繋や道具の連関を明らかにして「もしお前が……したならば……するとよい(有用である)」と蓋然的条件の下に(wenn……dann)指図するのである。この先慮(prudentia)の構造を、ハイデガーは「配慮(Besorgen/Sorge)」とつづ示し<sup>(17)</sup>、ニーチェは自己の生存に役立つように(nützlich)世界を打算的に(berechnend)図式化(schematisieren)して計らう解釈(Interpretation)として明らかにした<sup>(18)</sup>。カントはこの先慮(Klugheit: prudentiaのドイツ語訳)の構造を、上のような「仮言命法(hypothetischer Imperativ)」とつづ明らかにしたのである。この命名は、先慮としてのひとの存在の把握を指した、思考の緊張を背負った術語であつて、哲学者の単なる空虚な語呂合わせによるものでは決してないのである。このことの理解のために、以上の小論の論行は何程か資することが出来たと筆者は思っている。小論はカントが既に前提にしながらも主題的には語らなかった「快と先慮」||「原初行為と意志行為」の間の発生的・存在論的連関にかかわる基礎的問いであつた。

註

- (1) Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, S. 153-160, F. Meiner Verlag, Hamburg 1980. 以下、Anth.と略記する。
- (2) Nietzsche, Der Wille zur Macht, Nr. 694-704, S. 469-476. Kröner Verlag, Stuttgart 1964. 参照。以下、Wille zur Machtと略記。
- (3) Wille zur Macht, Nr. 698, S. 470.
- (4) 『トルギアス』四九三A以降、『ジュンボス』三二B以降、参照。
- (5) Kant, Anth., §60, S. 154-155.
- (6) 『トルギアス』四九四B七—八。
- (7) 『トルギアス』四九四B二。
- (8) Wille zur Macht, Nr. 699, S. 470.
- (9) Wille zur Macht, a. a. O.
- (10) Wille zur Macht, Nr. 697, S. 470.
- (11) Anth., §60, S. 154-155.
- (12) Anth., §60, S. 155-157.
- (13) 『トルギアス』四九四B七—八、四九四C一、四九六E一—四。 *ōyōn kai ōyōvra nēuvē, neuvōn kai neuvōvra ēōfēuv* の原文を見てもすぐにその表現の論理的簡潔さと厳格さが眼に付く。これは「快」の本質構造を美事に定義しているのである。従って、訳もそのような論理的厳しさを写すべきであろう。即ち、「渴いて・飢えていて（これは *ōyōn・neuvōn* という不定法で表されている）しかもまさにその（これは *kai* という *and* に当たる接続詞で表されその前後にある単語を強調しつつ両者を非常に厳しく繋ぐ役割を負わされている）渴いて・飢えているかぎりにおいて（これは *ōyōvra・neuvōvra* という現在分詞で表されている）ある行為がなされるまじにそのときの主体の情態を語るものであり、渴いて・飢えていながらの苦しむ情態のままどうの意味である（飲む・食へること（これは *nēuvēu・ēōfēuv* という不定法で表されており、上のごく限定された情態のもとに、ある主体が行う《飲む・食へる》という行為・運動そのもの）を指示しているのである。そしてその《飲む・食う》という行為・運動・活動がそのまま《快い (*Kaipeuv*)》のである。
- (14) Kant, Kritik der Urteilskraft, §1, S. 40, F. Meiner Verlag, Hamburg 1968. 以下、KU.と略記。
- (15) Anth., §61, S. 157.
- (16) Wille zur Macht, Nr. 699, S. 471.
- (17) ブライントンの『ジュンボス』六五〇六。『国家』三三九C二。
- (18) Wille zur Macht, Nr. 699, S. 471.
- (19) 『ジュンボス』四六D八。
- (20) 「蠱惑の情い」の情動は、以下の『浮き雲』からの引用にその典型的な動きをしめしている。[お勢の歸宅した初より、自分には氣が付かぬでも文三の胸には蠱が生いた。なれども其頃はまだ小さく場取らず、胸に在っても邪魔に成らぬ而已か、そのムズくと蠱動く時は世界中が一所に集る如く、又此世から極樂浄土へ往生する如く、又春の日に瓊葩綉葉の間、和氣香風の中に、臥榻を据ゑて其の上に臥そべり、次第に遠ざかり往く蛇の聲を聞きながら眠るでもなく眠らぬでもなく、唯ウトウトとしてゐるが如く、何とも彼とも言葉なく愉快だったが、蠱奴は何時の間にか太く逞しく成って、「何したのぢやアないか、ト疑った頃には、既に「添ひ度の蛇」といふ蛇に成って這廻つてゐた。寧ろ難面くされたならば食すべき「たのみ」の餌がないから、蛇奴も飢死に死んで仕舞ひもしようが、怒に卵の花くだし五月雨の、ふるでもなくふらぬでもなく、生殺しにされるだけに、蛇奴も苦しさに堪え難ねて歎、のたうち廻つて腸を嚙断る。初めの快さに引替へて、文三も今は苦敷くなつて来たから、竊かに叔母の顔色を伺つて見れば、氣の所爲か粹を通して、見て見ぬ風をしてゐるらしい。]（二葉亭四迷『浮き雲』第二回 風変わりな戀の初峰入 上）。尚、カントは、『人間学』の「序」で、自分の人間学が、デカルト流の自然科学的、心理学的な人間の研究ではなく「実用的見地よりする人間学 (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)」として位置付けている。日常の具体的な人間の把握のためには、自然科学的実験の手法「観察 (Beobachtung)」を以ってしてはいかにも不十分であり、その代わり市民や国民との交際、旅行や旅行記、世界史とか伝記、演劇や小説等を援用すべきことを説いている。従って、二葉亭からの人間について世間知の借用も、カントの意に叶うものといふことができる。

だろう。

- (21) 上田三四二『花に逢う』一歳月のうた、「花と虫と人間」一七頁。(平凡社)
- (22) Anth., „Von der Langeweile und dem Kurzweile“ §61. S. 157ff.

注①

- (1) そのような意味においては、蠱惑の感覚は既になんらかの対象への志向でもある。「飢渴とは、……飢渴を感じ、受苦して居る者 (der Durst und Hunger empfindenden oder leidenden Wesen) と、この感覚に対応し、この受苦を癒す物との実体的紐帯 (Vinculum substantiale, das wesentliche Band) 以外の何ものでもない。感覚は、救世主(癒すもの)としての対象の告知、すなわち福音(快いもの)の告知 (Evangelium = eu-aggelos) の役割を担み、感覚は対象的なものをなにも示さず、含蓄していないと主張することは、なんとこの感の外れたことだろう。いったい、飢渴感が、何も示さぬ無対象の感覚でありうるのか。渴きとは、感じられた水の欠乏以外の何であるうか。」「私は異性が現にいないくても性的刺激を、様々な原因の影響のもとに感じるのである。しかし、それでも、異性が実際に現前せず、異性と接触していなくとも、すべてこれらの刺激は、確実に異性に関係しているのである。」L. Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. WERKE IN SECHS BÄNDEN, 4. S. 401. フォイエルバッハ『唯心論と唯物論』(岩波文庫、二四四―二四五頁、参照。訳は違えてある。)この著作の十五章「観念論の批判」の基本的主張は、原初行為に関するかぎりで筆者の論点と重なり合うものであり、またその叙述は小気味よい切れを示す。
- (2) カントは、意志行為の根幹を成す欲求 (Begehren) を常にこのように規定する。しかし、ここでは経験的意志行為を念頭に置いている。期待される快が規定根拠として働いている行為は、未来へ向けての投企性があるにしても、その行為自身、感官の内に理由なく湧き出てくる快の命令を盲目的に実現しようとするのみであり、その行為の目的自身に対して無批判であるが故に、経験的といわれるのである。しかし未来への投

企性、表象に基づいて行為する点に関しては、純粋な善き行為にいても変わりはない。Kant, Kritik der praktischen Vernunft, §2. und §3., S. 23. - 26., F. Meiner Verlag, Hamburg 1974. 従って、経験的か純粹かという点に関して無差別な欲求構造の定義として《Begierde (appetit) ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben》を挙げても不矛盾はないだろう。Anth. §73., S. 183.

- (3) KU. §3. S. 43.

- (4) a. a. O.

(5) この主張は、快い対象がそのようなものとして自らを示す (sich zeigen) 自らを構成する (sich konstituieren) 原初の故郷が、このあるのかを指し示している。たとえば、飢渴感等の蠱惑なる情に駆られてくる折りに(このような情は自然的に私の感官の内に自ずと湧き出てくる)うちなる自然としてのわたしの感官が外なる自然と接触、交渉するとする。そのとき、「私の情が満たされ (es vergnügt) 快い情いをする (sich vergnügen)」という仕方これを「享受する」場合、この外なる自然は、「快いもの」として自づを顕し、また、そのようなものとして意味を纏うのである。ものがみずから象る原初の場は、知覚などではなく、「生きる」ことに密接に関わる「享受行為」、すなわち外的自然の原一私有化、を本質とする「情念の場」に他ならないのである。フッセルの対象構成の理論が根本性に欠けると思われる点がここにある。当章、注(一)を参照。

(6) 蠱惑の苦しむ情は脱自の情でもあり、従って、「口の情を何かに向けること (seinen *dyktos* auf etwas richten)」として同時に原初の「欲望 (*épi-thyia*)」*θυμῶν* (Benslers Griechsch-Deutsches Schulwörterbuch, Teubner 1931.)。従って、『ジュノボス』三四〇―一〇一E―における「ごころであった今、飢と渴き、そしてこの類のものを、欲望だと言わなかったかね (Οἰκόνυ νυδῆν νελυπυ τε καὶ δίψας καὶ πόλις ἔρεσα τολάτρα ἐδάμεν ἐνάει τινος ἐπιθυμίας)」というソクラテスの主張も、たとえ吟味がされていないとしても、事柄上、当然のこととシなくてはならないだろう。プラトン全集4、二三七頁 注

- 参考。cf. Plato Philebus, Translated with Note and Commentary by J.C.B. Gosling P. 104., note 34d10-e1, CLARENDON PRESS. OXFORD 1975.
- (7) Kant, KU. §4., S. 45.
- (8) KU. §5., S. 46.
- (9) KU. §7., S. 49.
- (10) KU. §8., S. 52.
- (11) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, §38., S. 280., Sämtliche Werke Bd. I. Suhrkamp 1986. ちよびショーペンハウエルに就いて、美の対象はプラトンの普遍的イデアであるのに対して、カントのそれは個別的イデアである。カントの美に関する思考を、専ら「無関心」の快と「意欲行為」の本質に関連から外して解釈するショーペンハウエルのカント解釈を受け継いで、カントを断罪するニーチェもカントの美に関する思索の真意と威力とを理解することがない。またショーペンハウエルとニーチェのそのちよび無力さを指摘しながらも、やはり「無関心」と「意欲」の意味の解釈に終止するハイテガーもカントの真意を理解する立場ではないのである。この点については、「美」の問題を取り扱う所まで論者が進んだ時だ、議論すべきではない。
- (12) Schopenhauer, Ibid. S. 279. Heidegger, Nietzsche I., Kants Lehre vom Schönen. Ihre Mißdeutung durch Schopenhauer und Nietzsche. S. 126-135. Neske 1961.
- (13) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 26., F. Meiner Verl. Hamburg 1978. 公理 REL. 巻記。
- (14) Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité, P. 154. et P. 156., note XV. P. 219., Œuvres complètes III. Bibliothèque 5970& Pléiade, Gallimard 1964. 以下 D. sur l'origine 巻記。は深く正確である。『学問芸術論』・『人間不平等起源論』・『新ヘロドトス』において無垢なる「自然状態」が主張されるのであるが、これは「われわれが再びそのような自然状態に還るべきことを説いてくるのではなく、社会契約を以てエミールとサヴォア神父の信仰告白の地平から、われわれ人類が陥った災いの迷路から抜け出すための手引として役立てられるべきだ」とカントはこれらの著作を読み解き位置付ける。Anth., Zweiter Teil. E. Der Charakter der Gattung, C. S. 281-282. ルソー自身「自然感情としての「憐れみの情 (pitié)」を礎にして互々の間に公的紐帯を生み出す試みの限界を知っていたように、カントも初期の頃にイギリスのモラリスト、特にハチソンの説く、ひとに生まれながらに固有とされる「道徳感情」に直接保証された紐帯の存在を信じていたが、のちにこの情の地平からは「各々の全てのひとに共通する」という普遍性を導くことの困難さに想い至り、この感情論を捨てて定言命法という理性原理を取ることになるのである。ルソーは「憐れみの情」に替えて「社会契約」という媒介された理性の営為を採用したのである。尚、特に留意すべきことは、カントが上のような理性の立場をとったことによつて、かれは感情の力を無視したのではないということである。理性が勧めることをひととは理解したとしても、それだけではひととは動かないのが常である。感情の高揚がそれを支えることを俟つて初めてひととは動くことが出来るからである。この点については、必ずしも論ずる適切な場があると思ふ。
- (15) D. sur l'origine, Œuvres complètes III. P. 154 et 156.
- (16) REL, S. 26.
- (17) Wille zur Macht, §100, S. 76.
- (18) トルステン『國家』三二四(二〇二二) (*nānu yevvaia eiyeta*) 'Wille zur Macht, §319, S. 221-222. (eine niedrigere Spezies).
- (19) „Leidenschaft als Wahnsinn“ Kant, Anth., 74, S. 185, „Leidenschaften sind Krebsgeschäden für die reine praktische Vernunft und mehrheitels unheilbar“ §81, S. 204.
- (20) 『國家』三二九(四一五)のトルステンからの引用、同(一)のトルストスの言葉を参照。„Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden“ KU. §83, S. 301, „die Tyrannei des Sinnehanges“ Ibid. S. 303.
- (21) Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, S. 402.
- (22) 『ユンケス』一二二(参照)。

注(四)

- (1) Rousseau, Emile, P. 286, *Ouvres complètes* IV. Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1969.
- (2) Ibid, P. 284.
- (3) D. sur l'origine, P. 144.
- (4) Ibid, P. 143.
- (5) "Sa propre conservation faisant presque son unique soin." Ibid, P. 140.
- (6) S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, S. 220, Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, S. 21. Freud-Studienausgabe, BAND III: *Psychologie des Unbewußten*, S. Fischer Verl. 1974.
- (7) プロメテウスとは文字通り、《Pro(先)―methus(μαθος= Sorge:慮)配慮》、即ち先―慮することを意味する。そしてこの先慮はひとの生活の改善のために技術を想い付き(prae-sumo)を発明するに至る。先慮の神プロメテウスは、火と共に技術的な知恵を盗み出し、これをひとに賣らしたのであった。『プロタゴラス』のエピメテウスとプロメテウスの話を参照(三二〇D―三二二A)。又『*proputia* (先慮)と *phōnyx* (賢慮)の等置に関しては、『ラケス』一九七B二―C一を参照。
- (7) カントがルソーの書いたものをいかに丁寧に読んでいるかについては、前節の注の(14)に明らかである。まさにカントがルソーの思想の基本的テーマをその大筋において実に忠実に引き継いでいる点に関しては、たとえば『道徳形而上学原論』の第一章冒頭の教員における「善き意志」と「自然」に関する問題の立て方(Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 10-13. F. Meiner Verl.)や『美と崇高の感情に関する考察への覚え書き』における「学者の資質からの安心を語った部分を始める多くの箇所より明らかである(Kant's *handschriftlicher Nachlaß*, Bd. VII, S. 44, Kant, *ges. Schriften* Bd. 20, Berlin 1971)。カントがルソーからの影響を直截に語るのに対して、ルソーがホッブズからの決定的影響を語る仕方は屈折

- している。それはルソーが思考の枠組みを偉大なるホッブズから受け継ぎながらも、ひとの在るべき本質的姿の把握に関してホッブズと袂を分かちからのである。ルソーは自然状態を戦争状態として観るホッブズのうちでインフューストを以て(Rousseau, *Que l'état de guerre nait de l'état social*, *Ouvres complètes* III. Pléiade, P. 601 et 611.)。カントナーは「プラトンの読者であり崇拜者であるルソーは、ホッブズの力の状態の理論のよき『国家』第一巻に於いてトランシエマロスを展開した言葉を観て取った。」とこれを語っている(E. Cassirer, *Kant and Rousseau*, Rousseau Kant Goethe, *Two Essays* by E. Cassirer P. 29. Princeton 1970. 手許に英語訳かならためこれを用いた)。だが他方でルソーは『社会契約論』第四篇第八章に見えるように、彼の政治理論が嫌われたのは、そこに含まれる恐ろしい点、まさがあった点のためより、「そのなかにある正しい点、真なる点のためである」とホッブズを積極的に讃えようとする( Rousseau, Ibid, P. 463.)。
- (8) Hobbes's *Leviathan*, Part I, Chap. 3, P. 21, Reprinted from the Edition of 1651, OXFORD AT THE CLARENDON PRESS, 1947.
- (9) Ibid, P. 22.
- (10) Ibid, Chap 5, P. 38.
- (11) Ibid, Chap. 8, P. 55.
- (12) 『国家』三四八D三。
- (13) 『トルギマス』四六五A二、四六三A七。
- (14) Rousseau, D. sur l'origine, *Ouvres complètes* III, P. 164.
- (15) 『国家』五五八D―五五九C、五七一B参照。
- (16) Rousseau, Ibid, P. 166.
- (17) ハイデガーの『存在と時間』は「一挙に『配慮』の構造より始めるために、その基底を成す『快』の構造をそれとして把握する場を持たない。」
- (18) *Wille zur Macht*, §515, S 351-352, §584, S. 399-401, §643, S. 433.