

# メランヒトン『倫理学概要』 (*Epitome ethices*, 1532) 翻訳と解説補遺 —メランヒトン邦訳ノート(5)—

菱刈 晃夫

ラテン語テキストについては、前稿「メランヒトン邦訳ノート(4)」を参照されたい。  
ここでは、続き 13 節から 26 節までの翻訳を載せる。

\* \* \*

## 13. 徳はどのように分けられるか。

ちょうど学芸 (*artes*) と同じように、徳は対象と目的によって区別される。すなわち、医学は音楽と区別される。なぜなら、医学は病んだ身体の癒しに関して、これに従事するが、音楽は響きに関する。このように、徳がさまざまな形 (*species*) に分類される場合には、対象と目的が問われなければならない。それが一般的に習慣の分類となる。しかし、哲学者たちが徳の形をどのように分類したかは、後に語ることにする。まず律法の教えの段階に従って (*iuxta gradus praeceptorum decalogi*) 分類しよう。というのも、律法をおいて他にぴったりとした徳の〔分類の〕方法はないから。この教えの秩序からもっとも適切で正確な〔徳の〕形を取り出すことができるのである。そして、確かにこの秩序は、徳を対象によって区別するという道理と合致する。

第一の板 (*PRIMA TABVLA*) は、神をめぐることを固有に扱う徳を内容としている。というのも、神は善い行いの最初の対象でなければならないから。わたしたちは徳の分類を、神に適合するように、神をめぐるように、正しく秩序づけよう。たとえば、神をめぐる取り扱い徳について哲学が正しく教えないとしても、それは外的な規律を含む何かについて検査しているのである。というのも、経験 (*experientia*) は共通感覚 (*sensus communis*)、および一般に破廉恥なことは神により罰せられることを教えるから。そして、〔経験は〕神に関する法の知識は、たとえ曇っているとはいえ、人間の精神に自然に固着していることを教える。それゆえに、哲学は宗教を徳のなかに数えるのである。ここでは、神を恐れること、神に関するある外的な尊敬である。その他として、第一の板の真の徳とは、神を愛すること、神の哀れみへの真の信頼、

服従、感謝の行い、祈り、規律と儀式とを遵奉すること、である。

第二の板 (SECVUNDA TABVLA) は、人間に関して実行される徳を内容としている。このなかで第一のものは、上位のものに関する服従である。これは一般に正義 (IVSTITIA) といわれている。その形は次である。親への愛、服従者への支配者の正義と支配者への服従者の正義、である。というのも、人間の社会にとって (ad societatem hominum) これは第一に必要なものであるから。その結果として、彼らのあいだには人間のある種の秩序 (ordo) があるのだ。第二の板の最初の教えは、人間の秩序をめぐって展開している。次は身体健康について教えている。殺してはならない。これは従順とかかわる。三番目は結婚についてである。これは貞節に当てはまる。四番目は財産についてである。これは寛大さに当てはまる。五番目は真理についてである。ここで、わたしたちがいままで吟味してきた徳の位階は、残りすべての徳を包括することになる。というのも、これらを教えるにはきちんとしたカテゴリーにまとめることが必要であり、ゆえに哲学者たちはこれをしたのであった。ちょうどわたしたちが見たように、ケケロはこれらを四つのカテゴリーにまとめたし、アリストテレスはいくぶん複数の種類を数えた。しかし、すべては十戒によってもっとも適切に把握される。この点で、十戒は対象にしたがって分類される位階によって適切にほぼ哲学化されるということが、まじめに考えられなければならない。哲学者たちは、実際にあるときは対象に従って、あるときは目的に従って分類している。というのも、ある徳は共通の社会を統治し、ある徳は個人を自然本性と品位を保つために独自に統治するから。しかもなお、徳の目的は人間自然の目的から定められる。そしてそこから、自然法さえ集められるのだ。しかし、わたしはこうした徳一般の目的は、自然を保つためにあり、社会とその他にも関連する目的を保つことにあると称しよう。人間は社会のために作られている (Homo conditus est ad societatem.)。それゆえに社会を治めるためにその知識や徳が必要なのである。従って、自然法はある人々を導き、ある人々を従わせるためにある。同様に、相互のコミュニケーションということがらもある。これは、確かにある程度の理性が平等に保たれていないと成り立ちえない。こちら正義が生じてくる。それに、契約やすべての話し合いにおいては、仲介者の一致が必要である。ここから真実 (VERITAS) が生じてくる。また、社会のためには、ある責任を伴った自由なコミュニケーションが必要である。というのも、人間は人間のために生れついたのだから。ここで寛大 (LIBERALITAS) が論じられる。これのお

返しに感謝 (GRATITVDO) が応える。というのも、相互に好意 (beneficia) を表現することがなければ、等しく自然を守ることはできないから。そして、自然を守るという理由は、暴力に対して必要な防衛となる。ここに勇敢 (FORTITVDO) が生じてくる。ある観念や、節制 (MODESTIA) とか自制 (TEMPERANTIA) とか、こうした類の徳は元来個人を支配する。これらは、快楽や苦痛の限界を命じるものであり、その結果として自然を守ることができる。というのも、人間には神に関する観念が神的に植えつけられているので、人間は神に対するある義務に従わなければならないから。ここに宗教 (RELIGIO) が生じてくる。あるいは、もし気に入れば何か他の名称でこの徳を呼んでもよいが。こうして、人間の自然本性の目的から自然法ならびに自然の観念が集められてくる。その後、観念は徳を生み支配する。これが、もっとも十全な徳の分類であり、これらは、自然のなかに埋め込まれている徳の源と原因に向かって、わたしたちを事実上導いてくれる。というのも、これらははっきりと考えられ知ることのできる自然の目的を示してくれるから。そして、もしこの分類を、先に十戒から借用したものと比較するなら、おのおのの分類の段階は、それぞれ互いに完全には違わないということが簡単に分かるであろう。

#### 14. だれが神にもっともいとわしく、真に幸福か。

ところで、法に適って行い、こうしたことに配慮し、さらに最善の状態で精神が秩序づけられている者が、神にはもっともいとわしいように思われる。なぜなら、もし神々が人間性に配慮するとすれば、そのように見えるのだが、人間のなかにある最高のもの、ならびに人間にとって最大限に知られるものによって愛されるのがふさわしいから。それが精神 (mens) である。そして、これは神には真実のようであり、反対に神はこうした精神を愛する者を懇意にし、ほまれを与えるのである。この者たちは、神にとっていとしいものごとに配慮し、正しくかつ非常に立派に行う。しかし、周知のように、これはとくに賢者が行う。ゆえに、彼らは神にとってもっともいとわしく、こういう理由からもっとも幸福な者である。結果として、各人は賢い度合いに応じて幸福となるのである。

#### 15. 学問〔教え〕(doctrina) はどれほど役に立つか。

しかし、徳、友情、快楽について十分に語られても、わたしたちには、まだやや

詳細な考察が必要であることが分かる（すなわち討論が必要である）。あるいは、激励さえ加えられなければならない。というのも、行動に関するこの種の学問は、いわれているように、知るのに限りがないから。しかし、わたしたちはこうした教え（*praeceptum*）を、徳を比較するのに用いたり、できれば少しでも善い人間を作ったりすることができるように、調べる必要がある。というのも、もし教えに善い人間を作る力があるのなら、神学者たちがいうように、当然これに大きな報酬が定められ、大きな価値が定められて当然であるから。しかし、それでもこれは自由な素質を駆り立て鼓舞するよう見えるし、高邁な天性を具えたものを作り出すよう見えるし、自然に品格を愛する者は、風が吹くように自らを徳へともたらしすようにも見えるが、一方で群衆を徳へと促すことはできないのである。というのも、彼らの本性は徳に対する敬意によって従うのではなく、恐れによるから。卑しさに対する憎悪から悪事を避けるのではなく、罰によるから。というのも、彼らの生活のすべてが情念（*affectus*）によって支配されるとき、彼らは快樂と、快樂をもたらしてくれるものを追求し、反対にあらゆる苦痛を避けようとするから。なぜなら、彼らはこのようなものを味わったことがないために、善き言葉（*verba bona*）にも真に甘美なこと（*vere suavia*）にも配慮しないから。学問〔教え〕がこれを正すことは不可能である。習慣によって強固に身につけてしまったこれらのものを、学問によって変えることは、至難の業なのである。そして、確かに自然本性と意志とは特に矛盾することはないので、やはり徳に従うことは困難である。それから、ある者は自然本性によって、ある者は習慣によって、ある者は学問によって徳に従っているように判断することができる。しかも、自然はわたしたちの力の内にはなく、ある理由によって格別な幸福を与えられた者にあることが知られている。さらに、学問はすべての者のなかで等しく有効であるのではない。まずは荒れ狂う魂を支配し（*domari*）、道徳によって訓練される（*exerceri*）が必要である。すると、正しく喜んだり悲しんだりすることを学ぶであろう。ちょうど、土地は種子を育て養うために（*ad fovenda atque educanda*）耕されなければならないのと同じように。というのも、欲に捉えられた魂は、制止する者の話を聞くことも理解することもしないから。ゆえに、彼らを説得することはできない。確かに、情念は言葉ではなく力によって抑制されなければならない。よって、徳に適合するように、品位によって喜ぶように、醜いことを憎むように、まずこうした道徳が生じるのが最良である。しかし、幼い頃に法（*lex*）による教育のなかで鍛えられていない限

り、青年になってから徳へと向きを変えるのは難しい。というのも、節制して生きることや労働にもちこたえることは、民衆にとっては、とくに青年時代には決して快くはないから。

## 16. 徳の外的原因、つまり習慣 (*adsuefactione*) と規律 (*disciplina*) について。

それゆえ、教育 (*educatio*) と訓練 (*exercitatio*) について述べなければならない。というのも、習慣 (*consuetudo*) は苦痛を引き起こさないようにするから。青年期には正しく教育された (*recte institui*) だけでは真に十分とはいえない。というのも、そのように作られていない者たちを品位へと慣れさせなければならないのであり、彼らの年頃にはすべての生活において法が必要不可欠だから。確かに、民衆は言葉には従わないので強制されなければならない、むしろ品位自体よりも (*ipsa honestate*) 罰の恐怖によって動かされるのである。そのゆえに、いわば立法者たちは、品位ゆえに求められるような徳へと駆り立てなければならないと判断されるのである。というのも、確かに善い素質は、もし慣れさせることができれば (*si modo consuefiant*)、〔理性に〕従うようになるものだから。逆に、悪しき素質に対しては罰が与えられるべきである。第三の段階は、治癒できない状態にある人々である。これらは完全に撃退され、滅亡させられなければならない。これに対して、善い素質は理性に従うことをさらに評価する。しかし、怠惰な者は苦痛の恐怖によって抑えられなければならない (*necesse*)。というのも、彼らは獣のように快楽を欲しがらるから。よって、民衆が求めるこの快楽にもともと反対する者は、彼らに最大の苦しみを加えられるべきだと見なす。その上、確かな訓練のなかで、正しく教育され、慣れさせられ、抑えられた者が、善き人であるのは当然であり、進んで醜い強制をするわけではない。これは、彼がある心構えにより、確固たる規定 (*praescriptum*) にしたがって生活しなければ、そうならないものである。

## 17. 公的規律 (*publica disciplina*) について。

というのも、父の教えは、青年を強制できる十分な効力ではないから。王の力をもたない者に教育はできない。しかし、法は強制する力をもつ。そして、それはある賢い精神に由来する言葉 (*sermo*) である。他人の欲望を抑える人間は、たとえ正しく抑えるにせよ、人間の憎しみを買う。しかし、法は正しく教えられたなら、このよう

な憎しみを買うことはない。さらに、スパルタの立法者においては選ばれた少数の者たちの下で、教育と訓練とが十分に支配されていた。それに対して、多くの他の都市では、これは顧みられなかった。そして、各人はキュクロープス〔一つ目の巨人族〕のように、自らの意思に従って妻や子どもを支配して生きていた。

## 18. 公的規律と私的規律に関する結論。

従って、法によってある確実なものとして公的規律を構築し、それを保持することができるのが、最良であろう。そこで、公的にこれが蔑ろにされるなら、各人に、自分の子どもや友人が徳に向けて慣れるように、あるいは確かにそれを実行するよう試みられるように、自ら尽力してもらいたい。しかし、自らの法を彼らに示さなければならないという、このわたしたちの教えを学んだ者が、これらを私的に教えることはもっとも適切であろう。すなわち、法はこのことを付け加える。つまり、教授〔教育〕(institutio) は公的で共通のものである (publica et communis) べきことを。しかし、これが正しくあるためには、書かれたものであろうと書かれていないものであろうと、もちろんそれはどうでもよいのだが、ともかくこれは学識 (doctrina) に由来しなければならない。この点に関しては、だれ一人として、または多くの者たちは、教育しようとはしてこなかった。音楽においても、体育においても、他の訓練についても同様である。ちょうど都市では法や道徳が影響力をもつように、家庭では父親の話や実例 (exempla) が役立つのであり、その上血縁や慈愛〔を深めること〕にとっても、これらはさらに有効である。というのも、子どもたちは親に対しては自然と好意を寄せるものだから。

## 19. 公的なもの以前に私的規律は何を示すのか。

さらに、私的な教育 (institutio) は公的なものとは異なる。ちょうど医学の分野では、熱がある者にとって断食と静養が役立つが、しかし、おそらくは他の者には役立つないように、格闘訓練場の教師 (magister palaeatrae) は、同じ種類の拳闘をすべての者に提示することはしない。というのも、個別のことには私的な配慮が適用されて、より確実なものになり正しく制御されるから。もともと個別にふさわしいので、よりうまくいくのである。

## 20. 経験と知識について。

全体のことあるいはそれに類似することについて教えてくれる普遍的学識を保持する必要はあるものの、それにもかかわらず、よりよく個々のものを知る者が、あるときは医者 (medicus)、あるときは格闘訓練場の教師、あるときは何か他の種類の職人 (artifex) といったように、彼らはどれほどよりよく取り計らうであろうか。もちろん、諸学問 (scientiae) は普遍的 (universalia) であるといわれ、またそうである。しかし、ことによると、だれか無学な者で、それにもかかわらず実践的な経験をもつ者で、経験から個別のものに起こることを認識する、ということもありうる。彼らは、他者を正しく教えるのにふさわしいかもしれない。ちょうど、他者を癒すことができないにもかかわらず、自分自身の手当てはよくする者のようである。しかし、もし完璧な巨匠 (perfectus artifex) でありたいと望むなら、まさに普遍的学識が目目され、それができるだけ認識されなければならない。それゆえ、学問は普遍に関わるといわれたのだ。そこで、もしだれかが他者を、多くにせよ少なくともせよ、訓練によってよりよく形成しようと欲するなら、これを理解しなければならない。この学問の法によって、生き方は支配されているのだから。ただ法によって人間がよりよく形成されうるとすればだが。だれも他者をよりよくすることは本当はできない。しかし、もしだれかができれば、その人は医学や他の学芸におけるように、巨匠とか学者と認められるべきである。それには、あるしっかりした研究と学識が必要である。

## 21. 徳の原因は何か。

徳の行いの原因は、自然法あるいは他の法から指示された精神の判断にあり、そうした観念あるいは判断に従う意志にある。しかし、確実に完璧な習慣 (habitus) は、行いのみからは生じてはこず、自然本性においてある特異な傾向 (inclinatio) が存しなければならない。これは、確実な行いの様式に向かう衝動 (impetus) とも呼ばれている。これら自然の傾向に訓練 (disciplina) と慣れ (consuefactio) が加わるとき、これは頻繁な行いとなり、そのときついに完璧な習慣となる。自然本性によって助けられない限り、完璧な音楽家にも詩人にもなれないように、徳に関してクインティリアヌスは次のようにいう。徳が自然本性から衝動をえるとしても、それでも徳は教えによって完成される。そしてホラティウスは、君は人生において何ものでもない、という。彼らはこれら自然の傾向を神からの贈り物と呼ぶのだが、キケロは、ある神

的な働きかけなしの偉大な人間はいない、と正しくかつ重々しく述べた。哲学者たちはこれらの傾向の原因を、かなり自然の調和のなかに求めているが、それは星の方角から (ex parte stellae) 引き起こされるという。しかし、自然本性によって助けられない者でも、たとえ鈍くて粗野ではあっても、ある程度歌うことができたり、詩を作ることができたりするように慣れることができるのだが、徳についても同様に見なされるべきである。大多数の人々は、たとえ自然本性によって助けられてはいないとしても、それでも徳の行いのある程度 (aliquo modo) 行うことができる。そのために、彼らは法によって管理され抑制されなければならない。しかし、確固不動の習慣は、ある個人の流儀や自然の傾向から生じてくることはできない。キケロはこの種の行いを、見せかけの徳 (simulacra virtutum) と呼んだ。従って、徳の行いの根本となる原因は、理性による判断、意志、そしてかの自然の傾向にある、とわたしたちはしよう。それが精力的で猛烈なものであるなら、それは特別な徳となり、英雄的と呼ばれる。ちょうど、自然の特別な力がジョスカン・デ・プレを音楽へと駆り立てたことで素晴らしい芸術家となったように、そのようにわたしは彼を音楽的英雄と呼びたい。同じように、他の優れた人や巨匠についても判断されなければならない。たとえば、テミストクレス、アレクサンダー、スキピオ、カエサル、ホメロス、アルキメデス、オウィディウスである。彼らは、自然の偉大な力によってそれぞれの学芸や徳へと駆り立てられたので、それぞれ自身のやり方で英雄となった。しかし、哲学においては、わたしたちはもともと市民の徳について語っていることを心得ておかなければならない。たとえ、確かに英雄的な徳は神からの贈り物 (dona dei) であることが真実であるにせよ、哲学においては市民の徳のなかに数え入れられるべきである。というのも、不信心な者のなかにさえありえるようなこうした徳と、福音と神への信頼に固有な徳とのあいだに、少し隔たりがあるから。これについては、ここでは述べないでおこう。わたしたちは、徳の原因が精神による判断および意志にあると決定したのだから、ここで選択意志〔判断〕の自由あるいは人間の意志の自由について問われるのが普通である。これについて、ここで読者は簡単に注意を向けなければならない。

## 22. 人間の意志は自由であるか。

人間の意志は、外的な行いを企てることにおいては、ある程度 (aliquo modo) 自由である。つまり、人間の意志は、目前のものごとを求めるか、避けるか、あるいは



外的な行いにおいて理性の判断に服従するよう下位の四肢や力に対して命じる理性の判断 (*iudicio rationis*) に従うことができる。すなわち、聖なる学問 (*sacrae litterae*) も人間が自らの力によって作り出した幾らかの正義や法的正義があることを教えている。従って、人間のなかには幾らかの選択と自由がなければならない。これによって、自らに対して命令された法の責任を果たすことができるし、そうでなければ反対の行いを行うことができるということも明らかであろう。同様に、人間が精神 (*animus*) をさまざまな学芸に傾け、さまざまな学芸に熟達することができるのも明らかである。従って、人間自然のなかには幾らかの自由が存する必要がある、それによってわたしたちはある様式の行いへと自らを向けていくことができるし、さらにこのように向けられて、よりよくより確かに働くことができるように熟達し、自然本性を助けることができるのである。すなわち、学芸における行いと徳の行いとあいだには血縁 (*cognatio*) と類似 (*similitudo*) がある。そこで、これら二つの理由によって、その一つは聖なる学問から得られるもので、他の一つは経験から明らかになるのだが、人間の意志には自由があることが証明される。しかし、人間の自由を二重に引き下げる他の者もいることを知らなければならない。わたしたちの自然本性を注意深く見ない若干の者は、神的な支配に注目し、神の計画によって支配されているすべてのものが必然的に生じると教える。こうした理由から、彼らは意志の自由を引き下げる。しかし、こうした理屈が哲学と混同されてはならない。というのも、哲学は神的支配について判断するのではなく、わたしたちの自然本性を観察するのだから。しかし、もちろん神学者には、神的支配のゆえに自由を取り除いてしまわないように、この点について知恵が必要である。というのも、聖書は自然本性の内にある程度の自由が存していることを証しているから。だが、神は自然をそれら自身の状況にしたがって支配する。理性的なものはある方法で、また獸的なものは他の方法で。自由をなくしてしまう他の理由は、人間の自然本性そのものの弱さ (*imbecillitas*) である。自然本性は罪によって損なわれてしまったので、わたしたちは悪い情念 (*affectus*) でいっぱいである。もちろん、たとえ人間のなかに善い情念が生じて若干でも残っていて、誤りなしに止まるとしても、しかしいまや、神への恐れや、神への疑念などなど、神に対する邪悪な情念は人間から離れることがないのである。しかし、たとえ意志は自らすべての邪悪な情念を取り除くことができないのが真実であっても、それにもかかわらず (*tamen*) 外的に品位ある行いをわたしたちに命じてこれを行うことは可能である。たとえ、人

間があるときには自然の弱さによって、あるときには悪魔によってでさえ、ある程度この自由が妨害されるとしても。もちろん、自然本性の弱さによって人間は正しい理性よりも、邪悪な情念により多く従うようなことが、しばしば起こる。相変わらず悪魔はしばしば人間たちを外的に恥ずべきことへと駆り立て、その力のなかに不敬虔な者たちを保持しようとする。にもかかわらず、たとえ自然本性の弱さが困難なくして克服されることはないにせよ、人間の内には外的に品位ある行いを選択することの自由はある程度残っているのである。だが、神による支援 (*divinum beneficium*) は、悪魔の陰謀や衝動を抑えようとする人間の勤勉さよりも大きい。この外的に品位ある行いは、市民のおよび道徳的な徳と呼ばれるのである。

### 23. 規律〔学問〕あるいは習慣について。

たとえ完璧な徳は、いわば衝動あるいは自然の動きが魂を自らの勤勉さに向けて刺激しない限り存在しえないにしても、それにもかかわらず、節度をもって行動する習慣か、あるいはまた能力を獲得して繰り返す行い（激情が理性を支配しほとんどこれに打ち勝つあいだに）が付け加わらない限り、衝動はやはり完璧な徳を作り出すことはない。これは、もともとエートス (*ethos*) と呼ばれている。すなわち、そのときわたしたちは秩序と慎重さをもって、混乱や動揺なく行動するのであり、反抗的で獣的な状態は決して生じない。とくに、このように節制を行うことは、もともと理性にとって価値のある〔似つかわしい〕落ち着きと一貫性であるから、フーマーニタース (*humanitas*)〔人間にふさわしい在り方・生き方〕と呼ばれている。そして、よく教育された者は野蛮な者と (*a barbaris*) 異なっている。確かに、野蛮な者のなかにも時折優秀な才能をもつものもいるが、しかし、教養 (*cultura*) と教育 (*institutio*) が付け加わっていないので、このような節制 (*moderatio*) と平靜 (*aeqabilitas*) には欠けている。しかも、彼らの徳は無教育の詩と大して異なるところはない。たとえ才能に秀でているにせよ、それにもかかわらず彼らは、自然本性を支配し構成するわざ〔学芸〕(*ars*) に欠けているため、未熟で混乱したままものを書いてしまう。したがって、慣行と行動において、自然本性を教育する必要がある。それゆえに、よい規律 (*disciplina bona*) とはここでは徳に向けてのあるときは教え (*doctrina*) であり、あるときには訓練 (*adsuefactione*) となり、学芸におけるものと違わないことが必要となる。というのも、だれも教えと訓練なくしては才能ある大家 (*artifex*) とはならないから。同

様に、徳も教養〔教化〕なくしては形成されない。というのも、習慣 (habitus) は繰り返される行いから生じるから。ちょうど、蠟は使用されることでやわらかくなるように、才能もまた使用されてある程度硬さと野蛮さを駆逐する。したがって、徳の原因の内には、規律〔学問〕(disciplina) と訓練 (adsuefactio) とが数えられなければならない。そういうわけで、これらに関して哲学者のすべての書物は記されてきた。というのも、規律かそれとも自然が徳を生むのかどうかということが、最大の問題であったから。つまり、徳は教えられるか、ということである。この問いには、もし徳が学芸と比較されれば、簡単に判断がつけられるであろう。というのも、ちょうど自然の傾向と教育とが一致した場合に詩人が生まれるのと同様に、完全な徳にとっては、これらすべての原因が集合一致しなければならないのである。すなわち、心の判断 (iudicium mentis)、判断に従う意志 (voluntas obtemperans iudicio)、自然の傾向 (naturalis inclinatio)、そして規律〔学問〕(disciplina)、である。プルタルコスがルキュルゴスの例を引きながら、規律について巧みに公に語っている。彼は二匹の犬を育てていた。その一匹は生まれはよくないのだがよく教育されていた。すると、良種ではあるが悪く教育された一匹に打ち勝ったという。そして、エウリピデスは語った。まさによき訓練の一部は何が高貴かを教えることにある、と。また、アリストテレスは少年に対して自然本性を習慣づけるべきである、としばしば勧めている。ちょうど、種子が保持されるようにと、種がまかれる以前に土地が仕込まれ、さらに耕されなければならないのと同じように。しかし、規律や学問とは何か、人間にふさわしい在り方・生き方〔フーマーニタース〕とは何か、こうしたすべてのことを野蛮な人間たちは何も知らない。しかしそれでも、よき自由な教育は、できる限り、あるときは学問を守り、あるときは破壊されたものを復活させるために、戦わなければならないのである。

## 24. 情念〔感情・情動〕(affectus) とは何か。

いままでは徳の原因について述べてきた。ところで、情念はときには徳の対象であり、ときには何かそれに関連したものでもあるので、最初に情念について、それがどのような種類の徳なのか、述べられなければならない。とくに情念に関しては、哲学者たちのあいだで数多くのさまざまな反対論が存在してきたし、これについては神学者たちがばかげたストア派を称賛するような悪しきことさえあるから。情念とは、そ

れによって欲求 (appetitus) や意志が何かを追い求めるかそれから逃げ去るかのような運動 (motus) である。ちょうど打たれた皮膚が刺激されて反応するのと同じように、魂は、快いものか不快なものか、そのどちらかがもたらされると動かされる。苦痛や快樂の外的器官は、身体のすべての部分に、内的な心 (interior cor) に、肝臓〔感情の源〕(iecur) にある。心は、喜び (laetitia)、悲しみ (tristitia)、望み (spes)、恐れ (metus) によって動かされる。肝臓は欲望 (libido) へと駆り立てる。こうしたことから、情念とはどのようなもので、その本性はいかなるものかが、容易に理解できる。というわけで、〔情念には、〕主に4つの種類がある。喜び、悲しみ、望み、恐れ。これらの混合から他のすべて〔の情念〕が生じるのである。

## 25. すべての情念を単純に否定するストア派のアパテイアは称賛されるべきか。

決してされるべきではない。というのも、情念には2種類あるから。あるものは理性と調和する。夫婦愛、子どもへの愛、善に値する者への好意 (benevolentia)、不幸な者への憐れみ、不正を引き起こす者に対する怒り、である。これらの情念は、自然の愛〔情愛〕(storgai physikai) と呼ばれる。これらは、たとえ腐敗してはいなくとも、人間の自然本性のなかにあったであろう。というのも、情念はすべて自然から運動と生命とを引き出しているから。なぜなら、生命とはいわば絶え間ない運動であり動きなのだが、情念とはこうした状態にある運動や動きの形 (species) である。たとえば、飢え渴きはある種の自然的なものであって、それなくして自然は存在しない。同様にその他の情念も理性と調和して、自然におけるよきものであり、かつ神のわざである。目やその他の部分もそうである。従って、ストア派は自然と戦い、すべての情念を否定してアパシー (apatheia) を求めようとするとき、これは自然から動きと生命とを取り除くことである、といわれる。そして、理性と調和するこうした衝動を聖なる学問も推奨していて、これはすべての情念を取り去ることを命じてはいない。それではすなわち自然を単に滅ぼしてしまうことになるだろう。そうではなく、よき情念を思い浮かべる〔志す〕ように命じている。すなわち、隣人、妻、子どもを愛すること、不幸な人々に対する憐れみ〔共苦〕の感情など、である。これらの情念は決して徳と葛藤することはなく、むしろ徳をさらに助長する。ちょうど、馬が自ら激しく速ければ容易に駆り立てられるのと同じである。このように、いずれの熟練もこうした傾向と情念からなり、それによって徳はより堅固なものとなり、正しい理性に容易に

従うようになり、意志の選択を助けるようになる。そして、こうした種類の激しい情念がよい優れた人物のなかにあることは、まさに神からの贈り物である。従って、神学者たちがもしストア派を称賛し自然からすべての情念を取り除くべきだと主張するのなら、それは正しい判断ではない。が、区別は尊重されなければならない。自然の情念は束縛されなければならない。つまり、理性と調和する情念である。その他の情念は理性と戦うことになる。そして、こうした者たちは判断するのが容易である。つまり、彼らは自然法や十戒、さらに他の品位ある法と戦い、他の財産や妻を欲しがらるなどする。こうした情念は退けられなければならない。

## 26. 自然におけるこの相違はどこに起源があるのか。

もし、人間の自然本性が罪に染まっていなければ、すべての情念は神の法や正しい理性の判断に従うであろう。というのも、こうした服従のために自然は作られているのだから。つまり、鳥は飛ぶために、あるいは魚は泳ぐために、というように。だが、人間の自然本性は、神学者たちがいうように、原罪によって破壊されてしまっているので、確かな神の知は失われ、神の無知や、神に関する疑いや、さらに神の法と争う他の欲望が生じた。しかしながら、とかくするあいだにも感覚に属することがらを巡っては、あるよい情念が残っていて、それはすなわち市民的な会話を巡るもの (*circa civilem conversationem*) である。たとえ人々が悪に感染して汚されてしまっているとしても、それにもかかわらず、ある種の自然の衝動や神からの贈り物は、理性に従うことがらに関する真の知と同じく、存在している。こうした悪しき情念の原因は哲学者には知られないとキリスト教の教えは説く。彼らは不思議にもこうした議論にこだわり、どこから人間のなかにこうした情念と理性との不一致が生じたのかと驚嘆する。

[次回に続く]

## 解説補遺

### 欲動と道徳に関する一考察

#### はじめに

これまで見てきたように、メランヒトンは外的なことがらに関する「ある程度」の意志の自由を認め、市民の徳や規律および道徳の重要性を説いて止まない。その根底

には、人間の罪を直視する、ルターによるキリスト教的人間観があることはいままでもない。

さて、我欲が人間の本質であるという見方に対して、あらゆる宗教を幻想あるいは妄想と断じた精神分析学者・フロイト (Sigmund Freud, 1856-1939) もまた、人間の本質に「欲動」(Trieb)を見出すことでは変わらない。彼は、その容赦なくリアリスティックな精神分析的人間観を探究するなかで、人間の欲動と道徳との関係について語っている。それは、神なき時代の「奴隷意志論」とも換言できるかもしれない。が、あくまでも理性によるコントロールを振り所にしようとする姿勢は、カント (Immanuel Kant, 1724-1804) を代表とする啓蒙の精神を引き継いでいる。もちろん、先の「メランヒトン以前・以後のリベラル・アーツ」で概観したように、その背後には、ヨーロッパにおける長い伝統的な教育の歴史があることは看過できない。

以下、メランヒトンよりはるか以降。現代という神なき時代において欲動する人間に対して、理性や道徳はいかにかかわるのか。フロイトとカントを手がかりに、ごく簡単な解説を付加しておきたい。その後、こうした人間観を還元主義として批判し、ニヒリズムに向かって果敢に挑戦し続けた精神科医・フランクル (Viktor Emil Frankl, 1905-1997) について言及する。彼こそ、神なき時代における究極的な意味としての「神」を求めた人物であるといえよう。果たして、人間とはいかなる生き物なのか。

## 1 節 フロイトにおける人間の本質と道徳観

フロイトによれば、人間の本質には欲動がある。これは、すべての動物としての人間の「もっとも深いところで同じように働いている基本的な本性」<sup>(1)</sup> であり、常にその欲求の充足を目標としている。これには、エロス (生の欲動) とタナトス (死の欲動) がある。エロスは「生を統一し、保存しようとする欲動」であり、性的な欲動ともいえる一方、タナトスは「破壊し、殺害しようとする欲動」であり、攻撃欲動とか破壊欲動ともいえるものである<sup>(2)</sup>。アインシュタインとの書簡『人はなぜ戦争をするのか』で繰り広げられる対話で、フロイトもまた人間の本質を物理学的システムのなかに位置づけている。つまり、この2つの欲動は善悪の価値判断を抜きにした以前のもので、どちらも生物としてのわたしたち人間が、物理的組織体として生存していくために「不可欠なものであり、この2つの欲動が協力し、対抗することで、生命のさまざまな現象が誕生する」<sup>(3)</sup> という。あらゆる生命現象は、まるで愛と憎悪という相対する欲動

が拮抗しあうことで生じ、わたしたちの人生もまたこのドラマの一舞台である。わたしたちは成長の過程で「わたし」という自我を形成していくが、この自我は、ある文明や社会のなかで生きる上で、常に3人の暴君からの危機にさらされている、とフロイトはいう。それは、外界、超自我、エスである。いうまでもなく外の自然は、あるいは人間が作り出した文明や社会そのものが、すなわち外界が、わたしたちの自我を脅かす。次に、「かくあるべし」と命令を下すわたしのなかの良心が、自我を脅かす。そして、これがもっともやっかいなエス（それとしかいいようのないもの）が、絶えずわたしたちの自我をその根底から脅かす。「エスはカオスであり、沸騰する興奮で満ちたボイラーのようなもの」で、「快感原則をひたすら守りながら、欲動の欲求を充足しようと努力している」<sup>(4)</sup>。

エスは価値判断を知らず、善も悪も知らず、道徳というものも知りません。エスのすべてのプロセスを支配しているのは、エネルギー論的な要因と（あるいは定量的な要因とも呼べるでしょう）、快感原則の緊密な結びつきなのです。エスの内部にあるものはいわば、放出されることを待ち望んでいる欲動の備給だけなのです<sup>(5)</sup>。

このような無定形で快感だけを求めるマグマを、わたしたち人間はみなその本質に宿していると捉えるのが、フロイトである。ただし、これをそのまま放出していたのでは結局のところ快感すらえられず生存していけなくなるので、ここに「安全で成功する可能性の高い現実原則に支配させるように」<sup>(6)</sup> 自我が形成されることになる。フロイトによれば自我は本来エスの一部であった。こうして、自我は心的なプロセスにおける理性と分別を代表し、エスは無制御な情熱を代表することになる。

快感原則保持のために据えられた超自我、つまり良心も同様である。現実には「大多数の人々は、良心をあまりもち合わせていないか、語る価値のないほどごくわずかしかもち合わせていない」<sup>(7)</sup> 様子から見ても、良心は生来「わたしたちの心のうちにある」といえるものではない。すなわち、良心や超自我に従う道徳もまた、性的な生とは異なり、フロイトによれば何ら生来的なものとはいえない。

幼児は周知のように道徳というのを知りません。欲望によってかき立てられた衝動を満たすことを内的に阻むものは、存在していないのです<sup>(8)</sup>。

この阻止を行うのが両親の役割であり、こうした外的抑止が内面化されて良心となる。まさに両親が良心の審級＝超自我として、やがて自我を監視し、操縦し、威嚇するようになる、とフロイトはいう。そして、こうした状態を〈正常〉と見なすようになるのだが、それは往々にして〈異常〉なもの、あるいは病的なものにも変転しうる。結果として「精神疾患の本質は、情動の生と機能が早期の状態に退行することにある」<sup>(9)</sup>。

このように、わたしという自我は、常に3人の暴君からの危機にさらされているというわけであるが、この自我は極限状況に陥ると、いとも簡単に欲動の奴隷となってしまうというところが、いかにもフロイトらしい。後にフランクフルがもっとも批判する箇所である。簡単に見ておこう。

あれほど教養を積み、文明化を推進してきたと思われた人々が、いともたやすく戦争という蛮行に至る過程を省みて、フロイトは「知性が感情的な生に左右されることを見逃してはならない」と注意を促す。

人間の知性の働きを信頼できるのは、強い感情の動きにさらされていない場合だけなのである。強い感情の支配のもとにあるときは、人間の知性は意志の道具としてふるまうのであり、意志の求める成果だけをもたらす。論理的な議論は、情動的な利害関係の前では無力であり、利害関係が支配する世界では、根拠に基づいた論争は何ものも生まないのである。ファルスタッフの言葉を借りれば、根拠などというものは、ブラックベリーの実ほどに無数にあるものなのである<sup>(10)</sup>。

結局のところ、わたしたちの道徳性とは所詮「仮面」に過ぎない。「人間は眠りに入ると、それまで苦勞して獲得してきた道徳性を、あたかも仮面を外すかのように捨て去ってしまう…そして朝になって目覚めると、この道徳性という仮面をふたたびかぶるのである」<sup>(11)</sup>。しかも、「多数の人々、数百万の人々が集うと、個人が獲得してきた道徳的な要素は解消されてしまい、原初的で、ごく古く、粗野な心構えだけが残る」<sup>(12)</sup>のである。わたしたちは未だ人類としても発達の途上にある、とフロイトはいう。人間の悪しき傾向性が根絶されることなどありえず<sup>(13)</sup>、わたしたちはかろうじて道徳性という偽善の仮面を身につけ、昼間は文明人らしく振舞っているに過ぎない。「社会にとっては、ある人が文化的な規範に基づいたふるまいと行動を示せば十分なので



あり、その動機などはほとんど気かけない」<sup>(14)</sup>のだが、わたしたちはみな自らの欲動を抑圧し続けているのであり、決して「楽観的な見方に誘われて、文化的に改造された人間の数を過大に評価」<sup>(15)</sup>してはならない。「悪しき」欲動を作り替えるには、内的な要因、つまり他者から愛されたいという愛の欲求によって影響されること（エロスの成分との混合）と、外的な要因、つまり教育による強制の2つがあるとフロイトは述べるが、「生まれつきの適性」を過大評価してはならないと警告する。わたしたちは、「人間をその現実のあり方よりも『善い』ものと評価しがちなのである」<sup>(16)</sup>。

文明社会は、善い行動を促進するが、その行動がどのような欲動のために実行されたかは、まったく顧慮しない。だから多数の人々が文化に服従するようになったものの、本性からして服従しているわけではないのである。にもかかわらず文明社会はこうした成功に力づけられて、不用意にも道徳的な要求をきわめて高い水準にまでひきあげてしまった。そして社会の成員の素質からきわめて離れたところに道徳的な要求を定め、これにしたがうように強制したのである<sup>(17)</sup>。

フロイトは、人間を過大も過小も評価しない極めて現実的な人間観（これが精神分析学的人間観あるいは神話）を主張する。わたしたちはみな偽善者であり、「現代文化はいわばこうした偽善に頼って構築されている」<sup>(18)</sup>。それでいいのだ。しかるに、こうした現実から目をそらし、「社会の成員の素質からきわめて離れたところに道徳的な要求を定め、これにしたがうように強制」する白々しい（道徳）教育は、いかにも多いと感じられる。すると、欲動の「奴隷意志論」という神なき時代に生きる人間は、道徳教育の水準を、どの程度の「身の丈」に合ったところに再設定したらよいか。

「汝殺すなかれ」という掟が強調されているという事実が示していること、それはわたしたちが祖先の世代を無限にたどってゆけば殺人者にたどりつくこと、彼らの血が殺人欲に満たされていたこと、そしておそらくわたしたちの血も同じ欲望に満たされていることなのである。人類は道徳的な努力を積み重ねてきたのであり、この努力が懸命で、重要なものであったことに文句をつけるいわれはない。しかしこれも、人類の歴史において獲得されてきたものなのである。これは現代の人類に伝えられた遺産ではあるが、残念なことにこの財産の分配は、ごく〈まだら〉に行わ

れているのである<sup>(19)</sup>。

果たして現代の道德教育は、これをどう抜けていくのであろうか。

## 2 節 カントにおける悪の起源と人類の発展

よく知られているカントによる有名な啓蒙の定義とは、「みずから招いた未成年の状態から抜けでること」であり、それは自分の理性を使う勇気をもつことと同義であった<sup>(20)</sup>。たいていの人間は教育による訓練を受けさえすれば、自分で理性を行使できるようになり、未成年状態から抜け出ることができる、とカントはいう。ただ、未成年状態は理性による自律と比べてあまりに楽であるために、この状態に止まろうとする人々も多い。教育による人類全体の啓蒙というプロジェクトは、絶えず推進される必要がある所以といえよう。

理性は本能的に働くのではなく、さまざまな実験、練習、教育を経ることで、一つの段階から次の段階へと、洞察が次第に発展するのである<sup>(21)</sup>。

そこで、自然が人間に与えた課題をカントは次のように述べる。

自然は人間に次のことを望んでいる。すなわち人間は動物としてのありかたを定める生物学的な配置に含まれないすべてのものをみずから作りだすこと、そして本能とはかかわりなく、みずからの理性によって獲得できる幸福や完璧さだけを目指すことである<sup>(22)</sup>。

このための手段として、自然は人間に理性と理性に基づく意志の自由を与えた、とカントはいう。ただし、これには長い努力が必要である。よって「自然は、人間が安楽に生きられるようにすることなどには、まったく配慮しなかった」<sup>(23)</sup> のであり、むしろ人間は自らの行動を通じてこれを実現しなければならない課題を負っているのである。

そこで自然が、こうした人間の「すべての素質を完全に発達させるために利用した手段」が、カントによると、いわゆる「善」に対する「悪」という対立項である。人

間が社会のなかで互いに対立関係となるプロセスを通じて、これが最終的に法則に適った秩序を作り出す原因になる、とカントは述べる。人間には、集まって社会を形成しようとする傾向性が備わる一方、また他方ではひとりになろう、孤立しようとする傾向がある。つまり、人間がもつ非社会的な社交性である。

人間は仲間にはがまんでできないと感じながらも、一方でこの仲間から離れることもできないのである<sup>(24)</sup>。

しかし、こうしたアンビバレントな関係こそを通じて、わたしたち人間は情念に基づく社会から道徳や法に基づく全体的な社会を構築することが可能になる<sup>(25)</sup>、というのがカントである。

だから人間は自分たちに協調性が欠けていること、たがいに妬み、争いを求める嫉妬心をそなえていること、決して満たされることのない所有欲に、ときには支配欲にかられていることを、自然に感謝すべきなのである。こうしたものがなければ、人間のうちに秘められたすべての傑出した自然の素質は、永遠に目覚めることなく、眠りつづけただろう<sup>(26)</sup>。

よって人間は、労働と労苦の生活の内であって、抵抗と不和と対立のただなかで、すなわち多くの悪の渦中であって、これがかえってわたしたちのなかのさまざまな力を刺激し、自然の素質はますます発展するように促されるのだと、カントは語る。

賢き創造主はこのように手配してくれたのであり、悪霊のようなものがいて、創造主のすばらしい配置をこっそりといじったわけでも、嫉妬のあまり破壊したわけでもないのである<sup>(27)</sup>。

カントによれば、もろもろの悪は決して神によるものではない。

歴史の端緒が教えてくれるのは、人間をおし潰そうとする諸悪を、神の摂理のせいにしてはならないこと、そしてみずから責を負うべき悪事を、先祖が犯した原罪の

せいにはしないことである。…自分の理性の誤用によって生じたすべての悪について、そのすべての責をひきうけるべきなのだ<sup>(28)</sup>。

わたしたちは啓蒙のプロジェクトを推進するなかで、悪しき状態から徐々に善き状態へと発展していくのであり、各人が各自の分に応じてこの歴史の発展に貢献することが自然からの使命である、とカントは力強く締めくくる。自然は常に人間を動物性という低い段階から人間性と自由という最高の段階にまで段階的に到達させようとしている、人間の使命は完成に向かっての進歩にある<sup>(29)</sup>、というのがカントの啓蒙信仰である。こうした信仰は、現代のわたしたちにも大きな勇気を与えてくれるのだが、しかし、先のプロイトが経験したような戦争もまた、この高貴なプロセスの一部なのであろうか。森のなかの樹が幹をまっすぐ上に伸ばすためには、まわりからの抵抗が必要であり、互いに競い合うからこそ上に伸びるのだ、とカントはいう。このような抵抗や不和や対立という「強制」によって、すなわち非社交性の成果、人間は「飾り」としてのすべての文化や芸術を生み出し、「みずからに規律を課すように強制し、強制されて獲得した技を通じて、自然の萌芽を完全に発展させる」<sup>(30)</sup>のである。ゆえに、わたしたちの人間性の完成のためには、悪が不可欠ともいえよう。ただし、この悪の影響は、戦争という耐えがたい状況にもつながりかねない。

フロイト以前、フロイトが拠り所とする理性による啓蒙のプロジェクトを力強く説いたカントではあったが、その後あれほど教養と文化を発展させたかのように見えた世界は、いとも簡単に戦争（あまりにも悲惨な悪）へと陥ってしまう。ニヒリズムの蔓延である。果たしてフランクルは、これにどう応答したであろうか。

### 3節 フランクルにおける3つの価値

精神科医・フランクル（Viktor Emile Frankl, 1905-1997）は、実存分析およびロゴセラピーの創始者である。『死と愛—実存分析入門』（*Aerztliche Seelsorge*, 1946）の冒頭、「フロイトとアドラーの名をあげずして誰が心理療法について語るのを許されるであろうか」<sup>(31)</sup>と述べる通り、彼の実存分析とロゴセラピーは、精神分析と実存主義に由来している<sup>(32)</sup>。が、フランクルは、精神分析的人間観を実存主義的精神医学者の立場から厳しく批判することになる。フランクルの批判は、常にすべての「ホームクルス主義」<sup>(33)</sup>に向けられていた。「すなわち、人間をあれこれの本質に還元して、

『…にすぎないもの』と見ようとする考え方に対する抗議が『実存分析』の主唱者であるフランクルの真意である」<sup>(34)</sup>。最終的にフランクルは、人生において実現すべき3つの価値を再三説き続ける。①創造価値、②体験価値、③態度価値、である。なかでも、最後の態度価値を、「いかんともしがたい苦悩を、勇気をもって耐える」<sup>(35)</sup> 姿、つまり「苦悩する人間」(homo patiens)に見出し、これを最高のものとする<sup>(36)</sup>。以下、フランクル人間学の特質と3つの価値について、素描してみよう。

フランクルは人間存在の最大の特徴が、意識(意識性存在)(Bewusst-sein)と責任(責任性存在)(Verantwortlich-sein)にある、という。思想史的系譜からすれば、先に触れたように、彼は実存主義からの影響を受けている。それは大別するに、キルケゴール系(ヤスパース、マルセル)の有神論的実存主義とニーチェ系(ハイデガー、サルトル)の無神論的実存主義となるが<sup>(37)</sup>、ハイデガーに従えば、この本とか、机とか、そういったモノのなかでも、とくに人間は特別の存在(Sein)であり、これは現存在(Dasein)と呼ばれた。そして「すべての存在のなかで、現存在、あるいは人間だけが、自己に目ざめ、自己を意識し、かつ透視することができる」<sup>(38)</sup>のであり、こうした人間としての在り方こそが人間の現実存在、すなわち実存(Existenz)である。フランクルによれば、実存の核心は、まずこうした意識性存在(意識)にある。次に彼によれば、「あらゆる存在は関係存在(Bezogen-sein)である」<sup>(39)</sup>。とくに人間は、自己自身、他者、世界、さらには神といった超越者など、意識において他の存在と関わり、これに意味を見出しつつ応答する(verantworten)なかで生きるものであり、ここに実存のもうひとつの核心である責任(責任性存在)が立ち現れる。意識性と責任性は実存の2つの根本的事実であり、「この根本的事実を人間学的な基本形式で述べれば、人間存在は意識性存在と責任性存在を意味する」<sup>(40)</sup>のである。これが、フランクル人間学の基本的スタンスである。彼は常に臨床医療の過程で、こうした実存を分析すること(実存分析)を通じて、ロゴセラピーを実践した。一言でロゴセラピーとは、人間の意味への指向・意志を重視し、深層における精神的実存的人間の発見を意図する療法であるが、要するに、人は自己の人生(生命)の意味に目ざめるとき、はじめて人間らしい実存として生きることができる、という確信がここにはある。人生における「意味への意志」(The Will to Meaning)<sup>(41)</sup>こそが、フランクルによれば、人間を本来的に駆動させる原理である。よって、人間存在を単に「…にすぎないもの」と見なすホムンクルス主義には、痛烈な批判を行った。これは、彼がしばしば引用する

エピソードである。

かつてある自然科学の教師が授業の際に、有機体の生命は、したがって人間のそれも、結局は一つの酸化過程、すなわち燃焼過程に「他ならない」と得意になって説明したところが、突然一人の生徒が立ち上がって激しく彼に質問したという。「一体それでは人生はどんな意味をもっているのでしょうか？」この青年は、人間がわれわれの前の机上に立ち最後まで燃えて行く蠟燭の存在とは違う存在様式において実存しているということを正しくも理解していたのであった。蠟燭の存在（ハイデッガーのいわゆる *Vorhanden-sein*）は燃焼過程として理解されるかもしれない。しかし人間自身は本質的に別な存在形式をもっているのである<sup>(42)</sup>。

フランクは、断片的な人間像を樹立しこれがすべてであるかのように主張する。  
ホムンクルス  
本質還元主義、とくに生物学主義、心理学主義、社会学主義に対して大きく抗議する。しかし、決して、これらの知見を全否定するのではない。あくまでも、これらが独善的なイデオロギイとなつて、何々にすぎないモノとして、人間の「本質的に別な存在形式」を認めようとしなない場合に抗議するのである。後に触れるが、この存在形式とは、フランクによれば精神的人格である。

フランクがこのような人間学的姿勢を強調しなければならない必然的な理由として、現代を生きるわたしたちに大きな影響を及ぼし続けている思想との対決がある。それには、やはり3つ、ニヒリズム、科学技術、深層心理学との対決があげられよう<sup>(43)</sup>。換言するに、これらは虚無主義、科学技術主義（自然主義、功利主義）、還元主義に対応するが、互いに深く関連しあっており、徐々にわたしたち現代人の実存を蝕んでいく。

端的に言って、人間の「本質的に別な存在形式」が危機にさらされている背景には、人間の生命も物質としての一種の酸化・燃焼過程にすぎないとする自然主義（物質主義・唯物主義）があり、ここでは「人間は自然物よりほんの少しましなもの」<sup>(44)</sup>としか考えられない。この奥には、「神は死んだ」後のポスト・モダン、世界には何ら拠り所はなく、したがって目的もなく、ただ生成と消滅の永遠の反復があるだけだ、としたニーチェによるニヒリズムがある。ニーチェは、「超人」として、ニヒリズムに徹することを通じて虚無主義を超克しようとしたが、この困難な試みは、はたしてど

れだけの人々に挑戦可能であろうか。モノ化した人間には、人間としての「本質的に別な存在形式」は不明瞭になる。他の自然物と同様に人間もまた科学技術による支配の対象物となり、人間はひたすら自己の欲望を満たそうと功利主義や利用価値の実現に傾倒する。すると、こうした欲望の塊としての人間は、フロイトによれば、人間の原始的で盲目的な衝動である欲動やリビドーのたわむれ「にすぎない」ものとされる。挙句には、エロスとタナトスの本能的葛藤の舞台が人間であり、「人間は永遠にくりかえす宿命のとりこに『すぎない』」<sup>(45)</sup>ものに還元されてしまう、というわけである。要するに、人生は無意味となってしまう。そうすると、現代人の多くは「実存的空虚感」(existential vacuum)に苦しむことになる。

人間はホモ・サピエンス、あるいはホモ・ファーベルとして、これまで多くの物質的成功を取めてきた<sup>(46)</sup>。ところが、いわば現世的には満ち足りた生活を送りつつも、しかし、自分の存在(実存)全体が何となく空しく退屈であるといった感覚をもつ人々の数はきわめて多いのではないか。「表面的にはいわば『何でもあり』と言われるほどの自由が溢れているにもかかわらず、あるいはむしろその故に、裏面においては、日々の生活が何となく退屈で充たされないという空虚な気分が我々の足元に霧のように漂っている」<sup>(47)</sup>。これをフランクルは、実存的空虚感、あるいは実存的欲求不満と名づけたのであり、まさに現代という「時代の精神病理」である、ともいえよう。結論を先取りすれば、この空虚感や欲求不満から脱するには、この世的な成功と失敗の水平的座標軸において自己の立場を位置づけるだけではもうとう不可能である。むしろ、自己の人生の意味を精神的な垂直的座標軸において充足させる必要がある。すなわち、外的な「成功 - 失敗」という世間的な水平的座標軸と、内的な「充足 - 絶望」という精神的な垂直的座標軸が交差するところに、わたしたちの実存はあるのであり、とりわけ人生の意味の充足が人間には求められるのである。先に、人間の本質を「意味への意志」に見出した所以である。こうした各自の人生の意味の発見を、とくに臨床の精神医療のなかで援助しようとする実践が、ロゴセラピーである。フランクルは、こう語る。

人間が意味を求めることは人間の生命の内にある根源的な力であって、決して本能的衝動の「二次的合理化」などではありません。この意味は各人にとって唯一かつ独自のものであり、またその人によって充たされねばならず、またその人だけが充

たすことのできるものなのです。ただその場合にのみ、意味は、その人自身の意味への意志を満足させるような意義をもちうるのです。意味や価値は「防衛機制や反動形成、あるいは昇華にすぎない」と主張する人たちがいます。けれども、私自身について言えば、私はただ自分の「防衛機制」のために生きるのは御免こうむりたいし、また私はただ自分の「反動形成」のために死ぬつもりもありません。反対に、人間は、自分の理想や価値のために生きることができるのであり、またそのために死ぬことすらもできるのです！<sup>(48)</sup>

そこで「意味への意志は、多くの人々においては事実であって、決して信仰ではない」<sup>(49)</sup>というフランクルは、人生の意味を3つの価値において充足させることができる、という。それが先に示した3価値であるが、彼は価値についてこう述べている。

価値というものはいかに、人間を駆り立てるものではありません。価値は人間を押し動かす (*push*) ものではなく、人間を引き寄せる (*pull*) ものなのです<sup>(50)</sup>。

わたしたちは自ずと内なる根源的な力によって、人生の意味へと、そして価値へと引き寄せられているのである。ゆえに、ロゴセラピー（ロゴス Logos 意味 meaning=セラピー）は教育でも宗教的節協でも道徳的訓戒でも論理的証明でもない。

ロゴセラピストの役割は患者の視野を広げることによって、患者が意味や価値のすべてのスペクトルに気づき、それを見えるようにすることにあります。ロゴセラピーは患者にどんな判断も押しつける必要はありません。なぜなら、実際には、真理それ自身がそれを課するからであり、真理はいかなる医師の介入インターヴェンションも必要としないからです<sup>(51)</sup>。

そして、人生の意味は、①創造価値（労働、行為の遂行）、②体験価値（自然や芸術作品や愛の体験）、③態度価値（苦悩）、において発見される、とフランクルは述べるわけであるが、こうした意味は「世界のうちに発見されるべきものであって、あたかも閉じられたシステムであるかのように、自分の内部に、自分自身の心サイキの中に見出されるものではない」<sup>(52)</sup> という点は、とくに重要である。彼は、「人間存在の真の目的



は自己実現 (self-actualization) と呼ばれるもののうちには発見されえない」<sup>(53)</sup> と断言する。自己実現はあくまでも自己を超越した副次的結果としてのみ達成される。あくまでも、自己を超越して先の3つの価値に自ずと引き寄せられて、そこに意味を発見した結果として自分が実現されるのであり、決してその逆ではない。人間は自己実現を追い求めれば追い求めるほど、それを取り逃がしてしまう、と فرانクル という。よって、「人間存在の本質は、自己実現ではなく、自己超越性 (self-transcendence)」<sup>(54)</sup> にある。したがって、人生の究極の目的・終末 (finis) は、意味を超えた意味 (超意味) (Übersinn) にしか求められえないが、これへの信仰は、「著しい心理療法的、精神衛生的意義をもっていることは自ずと明らかである」<sup>(55)</sup>。大衆メディアによる浅薄な自己実現ブームに毒された多くの現代人には、まさに目からうろこの落ちるような言葉といえよう。

さて、こうしたフランクル人間学の特質を踏まえた上で、3つの価値についてまとめておこう。そして最後に、フランクルにおける人間の「本質的に別な存在形式」について触れよう。

創造価値は行動によって実現化され、体験価値は世界 (自然、芸術) の受動的な受容によって自我の中に現実化される。それに対して態度価値は或る変化しえないもの、或る運命的なもの、がそのまま受け入れられねばならないような場合には到るところ、実現化されるのである。人間がいかにかかる運命的なものを自らに引きつけるかというその様式において、計り難く豊かな価値可能性が生じるのである。すなわち創造や人生の喜びの中に価値は求められるばかりでなく、また苦悩においてすら価値は実現されるのである<sup>(56)</sup>。

フランクル人間学によると、人間は彫刻家にもたとえられる。

人間は形のない石にノミと槌とで細工し、素材が次第に形式をとるようにする彫刻家に似ているようなものである。即ち人間は運命が彼に与える素材に加工するのである。或るときは創造しつつ或る場合は体験しつつ、或いは苦悩しつつ、彼は彼の生命から、創造価値であれ体験価値であれ、或いは態度価値であれ、なしうる限り諸価値を「刻み出そう」とするのである<sup>(57)</sup>。

しかも、この自分という彫刻作品は、いつ引き渡されるか、だれにもわからない。それは、トルソで終わるかもしれない。しかし、ある伝記は、その長さや頁数の多さではなく、内容の豊かさによって判定される。いかに多くの「未完成」が、もっとも美しいシンフォニーに属していることだろうか<sup>(58)</sup>。有限性と時間性、すなわち死が、かえって人生の意味において決定的な役割をはたすことになる。すると、わたしたちは生命に対して問いを發するのではなく、逆にいま、ここで生きられている生命から問われていることになる。

人間は問いを發するべきではなくて、むしろ生命によって問われているものなのであり、生命に答えるべきなのである。しかも人間が与える答は具体的な「人生問題」に対する具体的な答でのみあらねばならないのである。実存の責任の中にその答が生じ、実存の中に人間はその固有の問いへの答を「行う」のである<sup>(59)</sup>。

確かにわたしたち個々の人間は、主に3つの運命的なものに拘束されている。①生物学的運命としての素質 (Anlage)、②社会学的運命としての状態 (Lage)、③心理学的運命としての心理的態度 (Einstellung)。①と②によって定められた位置 (Stellung) に対してもつ態度が③である。しかし、③はあくまでも自由な態度でありうる、とフランクフルという。ここに「自由意志の力が生理学的なものの中にどのくらい深く入りうるか、という問題に直面する」<sup>(60)</sup> のだが、フランクフルは徹頭徹尾、人間の精神による自由な決断と選択、すなわち意味への意志の立場を主張する。たとえば、精神分析によれば、人間は常にその衝動 (リビドー) によって支配され駆られているが、フランクフルにいわせれば、衝動はいわば動議を提出するのみであり、動議を決定するかどうかは自我の自由として残されていることになる<sup>(61)</sup>。あらゆる宿命論や決定論から、人間の精神 (高次の意識) における自由と責任の立場を擁護するのが、フランクフル人間学である。

こうしてわたしたちは、あるときには創造価値を実現することで人生という作品を刻み出し、同様に、あるときには体験価値を通じて、そして最終的には態度価値を通じて、自己という作品を仕上げていく。「人間が息をしている限り、また彼が意識をもっている限り、人間は価値に対して、少なくとも態度価値に対して、責任を担って

いるのである」<sup>(62)</sup>。フランクは、あるガン患者の具体例をしばしば引用しているが<sup>(63)</sup>、それは人間の「本質的に別な存在形式」を示したいがためである。これは『神経症—その理論と治療 II』<sup>(64)</sup>のなかでも「精神医学の人間学の構想」として記されている。瞥見しておこう。

ここでフランクは、心理療法家におけるニヒリズムとして、やはり先の生物学主義、心理学主義、社会学主義の3つをあげている。彼は、これらの学問研究による成果を否定しているのではない。くりかえすように、あくまでも人間存在がこれらのもの「にすぎない」といわれる本質還元主義、すなわちホムンクルスの人間観を批判しているのである。生命的素質や社会的状態によつて確かに人間の「自然的地位」は構成される。これは、生物学、社会学、心理学という学問によって研究され、確定されるのは間違いない。だが、大切なのは、この後である。

われわれは本来の人間存在というものが、あらゆる確定性や終局的な規定性がすんだその時に、初めて始まるのだということを見逃してはならないのである。そこで始まるころのもの、人間の自然的地位に対してなおつけ加わるもの、それは人間の人格的な態度であり、それぞれの素質や状態すべてに対するその人格的な位置決定なのである。この態度はそれ自身としてはもはや前述の学問の主題ではあり得ず、この方面から捉えようとするところからすべて脱れ去ってしまうものなのである<sup>(65)</sup>。

何かの本質には還元しえない人間の「本質的に別な存在形式」とは、人間の精神的次元であり、それは現象学的には人格性としてあらわれる、とフランクは述べる。しかも、この人格的態度は本質的に自由なもので、決断でもある。換言するに、精神的人格としての人間は、自己の衝動、遺伝、環境に対してさえも自由でありうるのである。フランクは、人間存在を身体的層 (Leib)、心理的層 (Seele)、精神的層 (Geist) の3層構造において捉えているが、心理・身体的層は心身平行と見るものの、心理的なものと精神的なものとのあいだには、拮抗関係があるという。つまり、心身の層と精神的層とのあいだには明確な区別を設けようとするのだが、しかし、人間性の本来の姿は、あくまでもこれらが三位一体となったところにあることを強調する。これら3つ次元が「多様な」統一をなしているところに人間存在の本体を見出そうとするのが、フランク人間学である<sup>(66)</sup>。

## おわりに

フランクフルト人間学の特質と3つの価値について素描を試みた。なかでも、その最大の特質として特記すべきは、やはり人間の精神性の重視と、精神的人格としての人間の自由と責任の意識の強調であろう。つまるところ、本質還元主義によるホムンクルスの人間観がますます勢いを増し、人間のモノ化あるいは本来の人間性からの疎外に拍車がかかりつつある現代。フランクフルト人間学とその3つの価値のもつ意味は、いよいよ高まりつつある<sup>(67)</sup>。

畢竟するに、フロイト、カント、そしてフランクフルトと、人間が生きる意味は常に問われ続けられるべきものであり、人間という生き物の完成ははるか彼方であることだけは、確かだといえよう。

## 注

- (1) S. フロイト『人はなぜ戦争をするのか—エロスとタナトス』中山元訳、光文社古典新訳文庫、2008年、55頁。
- (2) 同前書、24頁。
- (3) 同前書、25頁。
- (4) 同前書、172頁。
- (5) 同前書、174頁。
- (6) 同前書、177頁。
- (7) 同前書、148頁。
- (8) 同前書、149頁。
- (9) 同前書、66頁。
- (10) 同前書、68頁。
- (11) 同前書、66頁。
- (12) 同前書、70頁。
- (13) 同前書、54頁参照。人間は常に、ある側面においては「善」であり、ある側面においては「悪」である。性格を「善」とか「悪」とかに分類するのは、あまり意味がない、とフロイトは述べる(56-57頁)。
- (14) 同前書、60頁。
- (15) 同前書、61頁。
- (16) 同前書、59頁。

- (17) 同前書、61 頁。
- (18) 同前書、62 頁。
- (19) 同前書、87 頁。
- (20) I. カント『永遠平和のために / 啓蒙とは何か 他 3 編』中山元訳、光文社古典新訳文庫、2006 年、10 頁参照。
- (21) 同前書、36 頁。
- (22) 同前書、37 頁。
- (23) 同前書、39 頁。
- (24) 同前書、41 頁。
- (25) 同前。
- (26) 同前書、42-43 頁。
- (27) 同前書、43 頁。
- (28) 同前書、102 頁。
- (29) 同前書、84 頁参照。
- (30) 同前書、45 頁。
- (31) V.E. フランクル『死と愛—実存分析入門』霜山徳爾訳、みすず書房、1957 年、3 頁。
- (32) V.E. フランクル『精神医学的人間像』(*Das Menschenbild der Seelenheilkunde*, 1959) 宮本忠雄・小田晋訳、みすず書房、1961 年、128 頁以降参照。
- (33) ホムンクルスはゲーテ『ファウスト』第 2 部に登場する人造小人間。「あたかもこうしたホムンクルスのように、エディプス・コンプレックスや、リビドーや、あるいはホルモンの小人が何人かあつまれば、それで人間ができあがる、とされる」(同前書、147 頁)。
- (34) 同前書、125 頁。
- (35) 同前書、149 頁。
- (36) フランクル前掲『精神医学的人間像』、59 頁以下「苦悩が人間に提供する意味がなぜ至高のものであるか」参照。こうした苦悩を一見称えるかのように見受けられるスタイルに否定的なのがアメリカの教育学者・ノディングズである。N. ノディングズ『幸せのための教育』山崎洋子・菱刈晃夫監訳、知泉書館、2008 年、51 頁以降参照。
- (37) フランクル前掲『精神医学的人間像』、139 頁参照。
- (38) 同前書、139-140 頁。
- (39) フランクル前掲『死と愛』、6 頁。
- (40) 同前書、5 頁。

- (41) V.E. フランクル『意味への意志—ロゴセラピーの基礎と適用』大沢博訳、ブレーン出版、1986年、参照。
- (42) フランクル前掲『死と愛』、34頁。
- (43) 山田邦男『フランクル人生論 苦しみの中でこそ、あなたは輝く』PHP、2009年、28頁以降参照。
- (44) 同前書、32頁。
- (45) フランクル前掲『精神医学的人間像』、136頁。
- (46) 同前書、59頁以降参照。
- (47) 山田前掲書、53-54頁。
- (48) V.E. フランクル『意味による癒し—ロゴセラピー入門』山田邦男監訳、春秋社、2004年、5-6頁。
- (49) 同前書、6頁。
- (50) 同前書、8-9頁。
- (51) 同前書、24-25頁。
- (52) 同前書、25頁。
- (53) 同前。
- (54) 同前。
- (55) フランクル前掲『死と愛』、41頁。
- (56) 同前書、120頁。
- (57) 同前書、77頁。
- (58) 同前書、78頁参照。
- (59) 同前書、73頁。
- (60) 同前書、94頁。
- (61) 同前書、98-99頁参照。
- (62) 同前書、54頁。
- (63) 同前書、55-56頁参照。
- (64) V.E. フランクル『神経症—その理論と治療 I・II』霜山徳爾訳、みすず書房、1961年、参照。
- (65) 同前書、61-62頁。
- (66) 同前書、92頁参照。
- (67) フランクル入門としては山田前掲書のほか、山田邦男編『フランクルを学ぶ人のために』世界思想社、2002年、なども参照されたい。