

## 快 楽 の 論 理

安 西 和 博  
(岩手大学教育学部)

快楽とは何かには、これまでのところ二種類の解釈がある。快楽をある種の内的な出来事とするものと、これを否定して快楽を行動主義的に理解するものがそれである。だが、前者の解釈には、G・ライルの指摘するように、さまざま難点がある。それならば、後者をとればどうか。快楽は、功利主義の想定するような実践的な意味を失ってしまう。快楽は、いかにしても行為の目的や欲求の対象となり得ない。快楽の問題が、以前ほどに哲学の議論の俎上にのせられない理由のひとつがそこにある。こと快楽と苦痛に関しては行動主義的な解釈を採用することが最も適当であることの理由を示すと、これが以下の論述の主たる趣旨である。

**快楽なるものとその種類** 一般に、……とは何か、の問いに答えようとするなら、その「……」の語の意味ないし用法を調べるのが最善かつ最短の道である。しかるに、「快楽」は、私たちの日常のなかで頻繁に用いられる語ではない。そこで、この語の正しい用法がどこにあるかについて、私たちは当惑せざるを得ない。ここに、快楽を問題にすることの最初の困難が控えている。そこで、この語が一部の哲学者や心理学者によって用いられるとき、この語が彼らの学説に都合のよいように用いられることになるのは、あなたがち無理

からぬことである。

「快楽を経(体)験する」、「快楽を感じる」という言い方があつたところ、快楽が、目で見たり、手で触れたりできるものであるとは誰しも考えない。そこで、快楽なるものの所在を、快楽を経験するそのひとの「内面」に求めようとすることは、当然の成り行きである。その候補としては、感覚ないし情動が最適任であろう。

さまざまな種類の快楽がある。すると、種類の違いは、その源泉(飲食、セックス、読書、等)の相違によるにすぎず、こころの内面に認められる快楽そのものは、種類において単一であるのだから。だが、飲食の快楽と読書の快楽が、その源泉の違いを除けば、一にして同一のものであるという解釈には、反論のあるところであろう。これはとりわけ、ミルのように、快楽そのものに質の相違を考へるひとにとって認めがいたところである。しかし、快楽の質の相違を認めてしまうと、これを源泉の相違に求めるか、それとも快楽なるものそれ自身の性質の相違(ミルにおいては、この相違は同時に快楽の価値の相違でもある)とみなすかはさておき、快楽主義の原則(「快楽のみが内在的に善である。」)に従って快楽なるも

の追求すべきである限り、私たちは、質において高級な快楽を追求する理由を失うことにならう。

だが、アリストテレスは、快楽がたとえこころの内の出来事であるにしても、それが種類のない単一ななかでないことを示すために、次のような観察をしている。どのような活動であれ、その活動に快楽が伴えば、また、その際の快楽が大きければ大きいほど、それだけ技は磨かれ、その成果はより見事なものとなる。幾何学者とは、幾何学を学ぶことにひと並はずれて悦びを感じるひとのことである。そこで、もし、哲学の議論をする快楽とフルートを吹く快楽が、快楽そのものにおいて同じだとすれば、フルートの音をおおいに楽しむことで、哲学の研究を一層進歩させることができることになる。だが、フルートを吹くことに快楽を感じる者は、フルートの音が耳にはいると、哲学の議論が上の空となってしまう。フルートの音を聞く快楽が、哲学の議論をする快楽を押し退けてしまうからである。劇場で演劇を楽しんでいれば、飲食しないで劇に見とれる。ひとびとが口にものを運んで飲食の快楽を求めるのは、観劇の快楽が得られないからにはかならない。

**快楽は出来事なのか** 快楽には種類がある。これには、疑問の余地がない。そこで、快楽が、もし私たちの内面の出来事であるなら、それら快楽がそれ自身として種類を異にするのでなければならぬ。すると、赤、青、黄が異なる色であるように、快楽そのものに種類があり、類としてただそのように呼ばれるだけなのだろうか。

これは、プラトンがソクラテスに語らせている説のひとつである。そうであるとしても、それらがおしなべて「快楽」と呼ばれる理由が示されなければならない。私たちが「色」の概念を学ぶ過程には、さまざまな色を区別する学習も含まれる。だが、ゴルフの快楽やネットをつくる快楽などのさまざまな快楽を識別することによって、私たちは、快楽とは何かを学ぶのではない。

快楽をなんらかの出来事とする論説にはいくつかの疑問がある。哲学の議論をする活動と、その際の快楽との関係を例にとれば、もし、その快楽が私たちの内面の出来事であるならば、それは、哲学の議論をする活動とは異なるなかである。こうして、一方で哲学の議論をすること、私たちが「哲学の議論をする快楽」と呼んでいるところの他方の出来事が生ずることになる。してみれば、相互に独立した二つの異なるもの（活動と快楽）の関係は、因果的であり、（論理的に必然的でないという意味で）偶然的である。その関係は、経験によって学ばれることになる。もしそうであれば、哲学の議論をすることで、私たちが「フルートを吹く快楽」と名づけているものが結果的に生じたとしても、論理的には矛盾がないことになる。また、哲学の議論を楽しんでいるときに、この快楽は、フルートを吹くときの快楽だと見誤ることも可能であることになる。

さらに、もし快楽が内外いずれかのなんらかの出来事であるなら、それは、さまざまな仕方ですべて記述できなければならないだろう。哲学の議論をする快楽は、なるほど「哲学の議論をする快楽」として記述されるようにみえる。だが、その快楽は、それ以外、どのように記述できるのか。それは、いつ生ずるか。哲学の議論をするときである。それは、どこに生ずるか。哲学の議論をするときに悦びを感じるひとの内にある。それは、どれほど大きな快楽か。それは、哲学の議論にそのひとがどれほど熱中しているかによってさまざな。すなわち、一方の快楽なるものを記述しようとするとき、その記述は、他方の快楽の源泉についての記述を含まないわけにはいかない。換言すれば、快楽なるものを、それとして独立に記述することはできないのである。してみれば、哲学の議論をする快楽は、哲学の議論をする活動とは異なるなかであるとは考えられないことになる。

また、ケニーは、言う。もし、ゴルフをする快楽が、ゴルフをす

る行動と異なるものであるならば、「私が今日したゴルフのゲームと昨日のゲームとの違いは、昨日は楽しめたけれど、きょうは楽しくなかったという事だけで、この相違を除けば、両者は正確に同じであった。」と言うことができるはずである。そのように言うことができないとすれば、快楽が得られたかどうかの違いは、快楽なるものが昨日と今日の同じ行動のどちらか一方だけに偶然に付着したかどうかの相違にあるのではなく、昨日したゴルフのプレイと今日のそれとのありかた自身の違い、行動そのものの違いにあることになる。

同じ趣旨をブロードは、次のように説明する。快苦が(例えば、ゴルフの)経験に付着する確定可能な性質(快楽性質 Hedonic quality)であるとする。だが、どのような経験であれ、快楽性質だけをもつことは不可能であって、経験は必ず他の非快楽性質を合わせもたなくてはならない。しかるに、この非快楽性質がどのようなかが、快楽性質のいかんを決定する。してみれば、この快楽性質なるものは、非快楽性質と関係する限りでの属性であって、経験に固有の性質では全くない。だとすれば、「私のこの経験は、快い。」が、「私はこの経験を、その非快楽性質のゆえに好む。」を意味するとみなしてもよいことになる。

さらに、「なぜ、それは快くなかったのか。」「なぜ、それは楽しくなかったのか。」とその理由を尋ねられるとき、私たちは、それに答えるに、感覚、印象、感情、その他なんであれ、快楽なるものに相当するなんらかの内的な出来事の不在を以てしない。なぜ、温泉につかりながら快くなかったのか。それは、湯がぬるかったり、不潔だったりしたからだ。なぜ、昨日のゴルフは楽しくなかったのか。それは、風が強く、寒かったためだ。そして、湯がぬるかったり、風が強かったりしたことが、なぜ不快である理由なのか、普通はさらに問われはしない。それでも問われれば、湯がぬると体が暖まらない、風が強いとボールが真直ぐに飛ばない、と答

え、ここでも快楽なるものの出番がない。快くない、楽しくないことは、快楽なるものの欠如を意味しない。

「食べたり飲んだりすることは快楽を与える」という言い方をすれば、快楽は、食べたり飲んだりする活動がもたらすなにかであるようにみえる。だが、「食べたり飲んだりすることは楽しい(快楽だ)」と表現すれば、快楽とは、食べたり飲んだりするその活動そのものことである。快楽を、「快楽」の語で名指しされるなにかと想定すると、既述のような問題が生ずる。そこで、これら問題を回避するには、快楽をそれとして存在するなにかとみなさなければよい。それが、ライルの行動主義的解釈(ただし、ライルの扱う快楽は、すべて、……する快楽に限られる)である。

「快楽」の同義語 既述のように、「快楽」の語に明確な用法がないことが、快楽とは何かに即答することを困難にしている。そこで、ライルが、「快楽」の語と同義のものとして持出すのが、「…して楽しむこと enjoying…ing」あるいは「好んで…すること liking…ing」、「ただそうしたくて……していること…ing what one wants to do」、「……するのをやめたがらないこと not wanting to stop…ing」などの表現である。

ライルが「快楽」に代えて上記の表現を考察の対象に選んだその理由は、次のようなところにあるのだろう。快楽の概念を説明することは、私たちが熟知している他の諸概念の配置、連関のなかに、ちょうど日常使用される文房具が整理されて入っているひきだしのなかに新たに購入した筆記用具を収めるように、この見慣れぬ概念を無理のないように収容することである。それは、日常言語学派のライルからすれば、「快楽」の語の用法を日常用語に翻訳することである。第二に、ライルの狙いは、快楽がなんであれ出来事、状態、エピソードでないことを示すことにある。さもなければ、快楽なるものを、快楽を経験しているひとの「内面」に求めなければなら

らないことになる。しかるに、この種の論に反駁することに彼の行動主義の本来の趣旨があったのである。ライルのこの試みは大筋で成功しているともみてよいだろう。詳細は、後にまわすとして、さしあたり次のような論拠を挙げることはできよう。

第一に、誰かが快楽を経験しているかどうかを、彼の振舞いを観察することで彼ならざる第三者も告げることが出来る。この点は、行動主義的解釈に有利にはたらく。読書を楽しんでいるひとは、本から目を離そうとしない。本に注意が集中していなければ、読書を楽しんでいるとは言えない。また、楽しいことはなんであれ、機会があれば反復して、またできる限り長時間し続けたいと思うし、事情が許す限りそうするにちがいない。また、快楽というものがあつたところで、それだけで孤立して、端的に快楽として生ずることはない。快楽は、それが出来事であつたところで、必然的に行動に付随して生ずる。この行動は、無論、外部から観察される。

快楽には種類があり、快楽は常に、……の快楽である。この「……」によって、快楽の種類が明示される。後述のように、欲求の充足状態としての（ライルの扱わない）快楽もある。そうした状態そのものは、無欲求の状態（エピクロスのアタラクシア、フロイトのニルヴァーナ）として種類において多様でありえない。しかし、他方、なにかをする際にも、快楽が経験される。その種の（種類において多様な）快楽の場合、たとえ快楽が出来事であるにしても、快楽は、なにかの行動（飲食や読書）をする際に、その結果としてではなく、その最中に経験される。「……の快楽」の「……」には、したがって、飲食や読書などの行動がはいる。よいブドウ酒に快楽があるのではなく、それを味わう際に、味わうことで、快楽を経験する。よいブドウ酒を飲んで快楽を経験しているひとは、よいブドウ酒を飲むことを、飲みながら楽しんでるひとは、ブドウ酒を飲み終わった後でなお快楽を経験するのであれば、それはおそらく前者の種類の快楽であろう。

そこで第二に、「楽しむ」は、常に目的語をとる動詞であり、なにもすることなしに楽しむことはできない。楽しんでるひとは、必ず……することを、……することを楽しむ。そこで、……することと快楽を経験しながら、そうすることそのものを好まない、……すること自体を楽しめない、と言うのは矛盾である。また、……することと快楽を経験しているひとは、その経験を出来る限り引伸したいと思うにちがいない。それには、その行動を続けるほかはない。また、……することを楽しんでるひとも、事情が許すならいつまでもそうしていたいと思う。飽きてくれば、もはや楽しんでるとは言えない。そうすることを楽しめずに一刻も早く切上げたといと彼が思っているのなら、快楽どころか、そうすることに苦痛を感じているはずである。してみれば、「……することに快楽を経験する」から、「……することを楽しむ」への翻訳は、ここでは一応十全であるとみてよいだろう。

快楽と感覚 快楽は、出来事、状態、プロセスのいずれでもない。これが、快楽とは何か、についてのライルの答えである。快楽が、「快楽」の語によって名指しされるなかであるとするとき、それは、内観によって私たちの「内部」に見出されるなかであろう。その最有力候補は、感覚である。日本語には、「快感」という語すらある。

快楽を感覚の一種と考えさせる理由がないわけではない。私になにかを楽しんでいるとき、私がなにを楽しんでいるのか、その対象が私にはわからない、ということはある得ない。他方、私が痛みを感じているのかどうか、私にはわからない、ということもあり得ない。そこで、快楽は、感覚と同種のものとして、私だけが特権的にその存在を知り得るものだと考えられるようになる。

他の感覚と横並びで快楽という感覚があると仮定する。また、快楽なる感覚に限らず、感覚は、それがどのようなものであるにせ

よ、それとして言葉を用いて名指しし、特定できるものとも仮定する(例えば、「痛みの感覚」の語によって、痛みの感覚なるものがそれとして指示されよう)。この種の見解は、ライルからすれば、次のような難点を含む。

(1) この前提からすれば、痛みの感覚はなにかあるものであり、いつか、どこかに(私の内に)存在する。しかし(たとえこれを認めても)、「二分前に、私は痛みを感じた。」とは言えても、「一分前に快楽を感じた。」とは言いがたい。この前提を受入れれば、痛みの感覚は、他の出来事の「原因」としてこれに先立ったり、「結果」として後続したり、また他の出来事に「付随」したりする。痛みを原因として、たじろぐ。窮屈な靴を履いたがために、結果として、あるいは履いている間や脱いだ後も爪先が痛む。しかし、快楽の感覚を原因としてその直後に会話が楽しくなったり、楽しいかたらいの結果としてその後しばらくの間、快楽の感覚が残存することはない。「頭痛がするのは、目を使いすぎた結果だ。」とも言っても、「楽しいの(快楽)は、冗談を聞いたバラの芳香をかいた結果だ。」とは言わない。なぜなら、快楽の感覚は、痛みの感覚と異なり、そのものが生ずる時間を計測できないからである。会話と切離してその時間を特定できないとすれば、会話の快楽は、会話から区別されるなにかではないことになる。それでは、快楽は、楽しい会話に平行して、あるいはその間に断続して生ずる現象なのか。しかし、楽しいかたらいの最中に、会話そのものの持続時間と比較できるような仕方では、会話は切離してその持続時間が内観によって計測できるような現象があるかといえ、それも無い。快楽は、また空間をもたない。会話に興じているひとに、「どこに快楽を感じるか。」と問うことはできない。快楽は、時間、空間をもたないから、それ自身なものでありえない。したがって、なにかの原因、結果にもなりえない。なにか他の出来事に随伴することも無い。なにかに随伴するものであれば、随伴するその相手が存在をや

めた後にも、あるいは、まったく存在しないときにも、存在し続けることができなくてはならないからである。しかし、散歩をする快楽が、散歩の後にも、散歩しなくても経験されること<sup>(8)</sup>はない。

(D58-9, 61, P AS135, 138)

(2) 痛みのような感覚に対してならば、麻酔が効く。しかし、快楽に効く麻酔剤はない。(P AS135)

(3) 先の前提からすれば、痛みの感覚は、それとして「記述」可能なものであった。痛みは、脈動するような、刺すような、焼けるような痛みと「記述」される。しかし、快楽がたとえ感覚であったところで、その感覚を痛みの感覚のように「記述」することができない。「それは、波打つような快楽か、それとも持続的なものか。」と問うことはない。(D58, P AS136)

(4) ある種の感覚は、ときに快かったり、不快であったり、あるいはそのどちらでもなかったりする。もし、快楽が感覚の一種であれば、ある種の快楽は、快かったり、不快であったり、そのどちらでもなかったりすることになってしまう。このことは、快楽が身体感覚ではなくして、内観される別種の体験であると想定しても、言えることである。(D58, P AS135-6)

(5) ゲームを楽しむためには、ある種の仕方ゲームをすることとは別に、ゲームが私のなかに生じさせてくれるある種の感覚ないし感じが楽しめる出来事として同時進行する必要はない。誰かが穴掘りを楽しんでいる。彼は、穴を掘るかたわらで、その結果生ずる、ないしそれに付随するなにか別のものを経験しているわけではない。彼は、なにかそれに代わる行動を、あるいはなにもしないでいることを欲しない。彼は精魂込めて穴を掘り、掘りたくて掘っているだけのことである。穴を掘ることが彼の喜び(快楽)なのであって、そうすることが結果的に彼に快楽なるものを運んできてくれるのではない。(CM108, D58)

(6) 靴が窮屈で、爪先に痛みを感じる。蝶が指先にとまっ

て、くすぐったい。それらの感覚に注意すれば、その「原因」である靴や蝶に注意が向かない。靴や蝶を気づかえば、当然それらの感覚にはならぬ注意が払われない。あるいは、それら感覚に気づいて、その「原因」がどこにあるかわからないこともある。他のなにかに夢中になっていて、感覚とその「原因」の双方をしばし全く失念するかもしれない。しかし、音楽を聴いて（音楽を聴くことが快楽の感覚の「原因」であるとして）楽しんでいられるところが、快楽に注意を向けるあまり、音楽にならぬ注意を払わないというものは、論理的に不可能である。ところが、快楽が感覚であれば、それは可能であるはずである。音楽を楽しんでいるひとに、どのくらい楽しいか、内観でなにかが見出されるか尋ねてみる。しかし、彼がこの質問に答えようとするとき、音楽から注意がそらされて、もはや音楽を聴いて楽しむことができず、快楽は、それとして見出すことができない。うわのそらで音楽を楽しむことはない。だが、快楽なるものがあるとすれば、それは、音楽に対してうわのそらでないなければ、見出されないのである。(CM132-3, D58-9, PAS136)

(7) だれかの冗談で打ち興じるとき、「なんで面白いのか（なにが私に快楽をもたらすのか）」と問うまでもない。なにが面白いのかわからずに、面白がることはない。他方、「なんで痛いのか（何が原因で痛いのか）」わからなくて、これについて医者に診断を求めることは可能である。なぜ、私はそれを楽しむようになったのか、には（例えば、精神分析的な）説明があるし、その説明が自分ではできずに、他人にこれを請うかもしれない。しかし、面白がるだけで、その理由、面白がる当の対象を本人が知らないというものは、矛盾している。だが、快楽が感覚であれば、そこに矛盾はなかったはずである。(D59)

(8) なにか楽しいことをしなければ、快楽が得られない。すると、経験される快楽は、なにかをするという投資によってえられる配当金のようなものか。しかし、資本を投下しなくても、お金が

貰えるのなら、それに越したことはない。だが、釣りをしなくても釣りの快楽が手にはいるとしたら、釣り好きのひとは、釣りをしないで済ますだろうか。むしろ彼は、釣りが好きだから、釣りがしたから、釣りをするのであって、釣りをすることに付属するなにかを好むがゆえに、その見返りに釣りをするのではないだろう。他方、私たちは、ある種の感覚を好むゆえに、それを生みだそうとしてなにかをする。また、なにもしないのに痛みの感覚が生ずることもある。「快楽（楽しみ）のためになにかをする」は、後述のように、「なにかの手段としてやむを得ずするのではなく、そうすることとそれ自身を目的としてする」ことであって、快楽なるなにかを追求してのことではない。(CM132)

以上のところで、ライルは、感覚が言葉でそれとして名指しされ特定されるなにかであるということを前提して、批判を進めている。ライルの行動主義からすれば、この前提はもとより容認し難く、この点で彼の議論の進め方には問題がある。しかし、快楽がなにかあるものであったとしても、それは、感覚（あるいは、その他、内観で見出されるとされるなにか）であり得ないという点では、その議論には説得力があるように思われる。実際、私たちがさまざまなことをして楽しむ際に、「快楽」の語で名指しされる共通のものをごどこかに見出すことはできそうにない。したがって、快楽なるものはない。これが、ライルの真意であったらう。

**快楽と感情・気分** ライルの批判が続く。快楽とは、ライルからすれば、楽しんでいると言い得る仕方で行為するその仕方のことである。したがって、快楽は、感情でもない。

(1) ゴルフや議論に夢中になっていて、それをやめたいとは思わない、なにか他のことをしようと思ってもみたくないひとは、彼がいましていることをすることで快楽を得ている。しかし、その間に彼は、激しい感情に襲われ自制心を失っている必要は少しもな

い。激情で取乱せば、いま楽しんでるものをかえって楽しめなくなる。それゆえ、どのような種類のものであれ、感情は、なにかを楽しむための必要条件でも十分条件でもない。(CM107—9)

(2) ゴルフに夢中になっているひとは、ゲームをする間に、激しい喜びの感情、極度の興奮、得意の絶頂を数多く経験するかもしれない。しかし、ゲーム全般を顧みて、そうした感情が生じたその期間だけ楽しんだのかどうか、と訊かれれば、否、と答えるであろうし、そうした感情が沸き上がらなかった期間でもゲームが楽しかったかどうか尋ねられれば、その間もゲームを楽しんだ、と答えるにちがいない。彼は、初めから終わりまでゲームを楽しんだのだから。そこで快楽が、なにかあるものとすれば、それは、ゲームを楽しんだその期間、一貫して存在し続けたものでなければならぬから、それは、ゲームをすることに付随してそのときどき生じた感情ではありえない。(CM108)

(3) ある気分のもとでなにかを楽しむことができたとしても、別の機会に、同じ気分のもとで同じことを楽しめないこともある。とすれば、なにかを楽しむことは、特定の気分で行うことではない。(CM109)

(4) 感情は持続する。そこで感情は、ある内的なプロセスとみられる(実際には、感情はそのようなものではない)。しかし、快楽はなんらかのプロセスでもない。プロセスであれば、それは、比較的速度やかなプロセスであったり、ゆっくりしたプロセスであったりする。しかし、私たちは、なにかを素早く、あるいはのろく楽しんでいたりすることはできない。(D06)

(5) 激しい感情や感動に襲われなければ、なにかをおおいに楽しむことはできない、ということはない。ひどく立腹したり驚いたりすれば、理路整然と考えることができない。そうなれば、議論や散歩を楽しむことはできない。逆に、散歩をすることでおおいに楽しんでるひとは、場合によっては、完全に平静であるかもしれない。

ない。快楽は、これを経験しているひとの理性を奪わない。快楽の経験は、情緒的に混乱した興奮状態を意味しない。私たちは、冷静に知的な活動を楽しむこともできる。(PAS137)

(6) 激しい感情の昂揚や突発に対して、私たちは、これを押しこらし、またときに甲斐なく圧倒される。だが、なにかを楽しむことは、そのような、堪えたり堪えきれなかったりするものではない。(PAS137)

(7) 快活な気分、気力の充実した気分であるひとは、おそらくなにをしても楽しめる。しかし、彼がいまそれを楽しんでいることと、なにをやっても楽しめる状態にあるということとは、異なる。また、彼が散歩を楽しむのは、彼がそれをしてる間のことに限られる——散歩の楽しさが、散歩の後まで続くというのは、散歩の余韻や追憶を楽しむのでなければ、不合理である——のに対し、彼は、おそらく今朝起きてからずっとそのような気分であったらう。(PAS137)

……**することを楽しむ** 音楽を楽しんでいるひとが、音楽のことを全く失念していたり、音楽に対してうわのそらであったりすることは、ない。音楽を楽しんだが、なにかに気をとられていて、その音楽に耳を傾けることがなかったというのは、愚かしい発言である。楽しんでいるとすれば、論理的に、その対象に注意が向けられていなければならぬ。(PAS139)

誰かに促されて、それまで気づかなかったにおいに気づく。これは、私の注意が受動的にそちらに引寄せられ、向けられたのである。

強いにおい、有刺鉄線のとげが否応なく私の注意を惹く。

誰かが、あいまいな表現をしないようにと、衝突を避けようと注意して、骨を折りながら書いている、運転している。彼は、そのために注意を払い、そのために苦心している。

それに注意することが必要なので、それに精神を集中する。私は、注意することを強いられている。(PAS140)

以上の例は、フットボールの試合をはらしながら観戦しているときの、対象に対する注意の仕方とは異なる。この場合には、最初の二例と異なり、観戦者は、能動的・自発的に試合に注意を向けている。しかし、残りの二例とも異なり、彼は、注意を集中しようとことさら努力していない。講義に耳を傾けようとするとき、同じ彼は、いくたびか注意をそこに集中しようとし、それでも講義内容を聞きとることに専念できないかもしれない。彼は、困難である、あるいは不可能であるにもかかわらず、注意しようとしている。これに対して、フットボールの試合を興味をもって見物するとき、そこに注意を集中することは造作もないことである。注意には、さまざまな様態がある。興味をもって、熱中して、没頭してすること、そのひとつである。(PAS140—1)

木を鋸で挽きながら鼻歌をくちさむのであれば、同時に異なるふたつのことをしていることになる。いずれか一方は、他方をするとなしに、これを行うことができる。これに対し、小耳に挟んだ歌を意図して一心に再現しようとはミングするとき、歌をくちさむことと、歌を再現しようとは専念することの二つの作業をしているわけではない。この二つは、一方だけをして他方を省略できるようなものではない。どのような仕方であれ、なにかに注意することは、それだけを分離できるようなプロセスや活動ではない。何気なく鼻歌をくちさむことと、一意専心歌を鼻で歌うことの違いは、歌を歌うその仕方の相違によっている。(PAS141)

したがって、音楽を聞いて楽しんでいるとき、音楽を聞くかたわらで、それとは異なる別のなにか、すなわち楽しむという別個の行為をしているのではない。「……に注意する」、「……に専念する」は、多様な形態をもつ polymorphous 概念であり、「……を楽しむ」は、この類、族の一種、一メンバーである。これがライルの結

論である。音楽に注意をはらっていないながら、音楽を楽しめないということは、勿論あり得る。だが、音楽を楽しみながら、同時に音楽に注意を向けないというのは、論理的に不可能である。……して楽しんで、夢中になっているのであれば、その……することに神経がいきわたっていないなければならない。しかも、その……することに注意を集中することは、……することから分離可能なエピソードではない。うわのそらで音楽を楽しむことはできない。音楽を聞いて楽しむというのは、音楽を聞くさまざまな仕方の、そのひとつにすぎない。(PAS142)

機械のなかの幽霊 快楽は、出来事、状態、プロセスのいずれでもなく、したがって、なにかの原因や結果となりえない。これが、ライルの主張の趣旨であった。私たちの心が、快楽なるものにかぎらず、さまざまな事物、出来事、状態、プロセスで構成されていると考えるとする。すると、その説明のために、物質的世界に適用されるのと同じカテゴリー(「事物」、「出来事」、「状態」、「プロセス」等のカテゴリー)が、私たちの心に対しても適用できることになる。これが、ライルの言うカテゴリーの錯誤(Category-mistake)である。私たちの心は、これによって、物理的体という機械のなかの影の、擬似的な物理的世界となる。私たちの心には、「内界」として、物質的世界すなわち「外界」と共通のカテゴリーが適用されるから、それはある種の物質的世界である。しかし、心は物質から構成されないから、それは物質的世界ではない。こうして、私たちの心は、物質ならざる物質、外界ならざる外界となる。(CM15 4)

そこで、快楽なる事物を想定し、物質的世界との類比によって心のメカニズムを説明しようとする、次の二つの類型のいずれかになるとライルは考える。ライル自身これを明言しているわけではないが、それは、例えば、フロイトの心理学によくあてはまるように



思われる（あばれ馬の盲目的なりビドーの手綱をひく現実のないし日和見主義的な騎手の自我。リビドーと呼ばれる精神エネルギーの抑圧や充当、昇華。あるいは、エネルギーの備給の放出と下降、蓄積と上昇としての快と不快、等）。

外部の世界では、ひとびとが議會をつくって論議し、決定する。そして法と秩序が確立する。だが、社会のかかえる暴徒、無法者、下層民は、法をないがしろにし、公の討議は、党派間のいざこざに墮す。法と秩序が、こうして停止する。それを避けるには、それら不逞の輩を常に規制しておき、ときに抑圧しなければならぬ。同じ様に、私たちちひとりひとりも、自分ひとりで熟慮し、議論し、決定を下す。理性の声に耳を傾けるとは、これを言う。だが、私たちも、自分自身の内に私的な無法の徒、不穩分子を宿している。それは、感情の激動である。激しい感情、パニックに襲われると、理路整然と思考できず、ひとの助言に耳を貸すことができなくなり、感情の赴くままとなる。それは、法と秩序が停止した社会になぞらえることができる。そこで、政府が被治者に命令を下すように、自分で自分に命令しなければならぬ。怒りや自愛で自制心を失っているひとは、暴動が起きた国と対比される。理性による道徳上の勸告は、暴徒に訴えかける政治家の演説になぞられる。（D64—5）

しかし、ライルによれば、私たちの心を政治的社会を範型として解釈することのような試みは、カテゴリーの錯誤であるだけでなく、快樂に関しても成立たない。議論をして、ゴルフをしておおいに楽しんでいゝひとは、そのことで激情の犠牲者となり、自制心を失っているわけではない。もしも、なにかを樂しむほかに、それだけ自分を見失うほどに狂乱するのであれば、好きなことをし続ける間は、錯乱していることになる。なにかに没頭すれば、自分を見失うことになる。これは、不合理である。平静でいなければ、談話の快樂のように、かえって快樂を経験できない場合もある。樂しむことは、激情のように、抑制できたりできなかったり、押えつづけること

ができたりできなかったりするようなことではない。（D65—6）

物質的世界は、すべて機械論的に説明がつくものと考えるとき。そうであれば、「外界」とカテゴリーを共有する「内界」、心も、一種の機械もどきとみなされることになる。

物体の運動は、力によって力学的に説明される。物理的対象の加速の要因たる圧力、衝撃、摩擦、引力などに、心の側で対応する内観される現象は、欲求と嫌悪、快樂と苦痛である。苦痛はマイナス量の快樂であり、嫌悪は欲求の逆向きの力である。これらの競合と作用には、力の平行四辺形に似たものが適用されるようにみえる。すべて欲求は、快樂を求めめる欲求となる。すべて目的に適った行動は、行為者の快樂の正味の量ないし苦痛の手取りの量を増大ないし減少させようとする欲求を動機とする。さまざまな快樂の効力の相違は、その強度ないし持続性にある。これが、私たちの行動の力学的な説明の公理である。行為の結果として快樂が生じ、快樂という結果を求めめる欲求が、行為の原因とみなされる。快樂を得ようとする欲求が私たちを促して、快樂を産出するのことは行わせ、そのようなものを獲得するようにと刺激する。快樂には、その持続と強度に一定の量があるから、もしも欲求や快樂の量が計測ないし概算でき、これらの力の複雑な合成がその成分に分解できれば、心の働きは計算可能となるはずである。（DESMON, 60）

ライルからすれば、そのような心は、機械としての身体のなかに住む機械もどきの幽霊である。それは、機械論の熱狂的な支持者が産出した妖怪である。事物、エピソードとしての快樂という思想は、こうして誕生したというのである。

ライルの理論の限界 ライルの見解によれば、「快樂を経験する」は、「……することを樂しむ」に十全に翻訳される。それは、ある種の仕方、すなわち意図・努力をなんら伴わない仕方で注意を集中しながら、その……をすることそれ自身に興味をもって、それに没

頭してすることに他ならなかった。したがって、快樂は、私だけが内観によって私の内に見出すことのできるような出来事、エピソードではなかったから、私が快樂を経験しているかどうかは、私だけが特権的に判断できることではなく、私を含めた誰にでも平等に開かれた事実となる。

ライルの行動主義的な解釈は、アリストテレスの説の延長上にある（アリストテレスの説には、快樂をエピソードとする他方の見解も平行して含まれているが、この点では論じない）。……して楽しんでいゝのは、論理的に、そうすることに没頭していなければならぬ。もし、彼の注意を散らすもの（騒音、邪魔者、頭痛など）があれば、そうすることに専念できない。アリストテレスが快樂を、障害なき活動（エネルギー）と定義しているのは、ここから理解されよう。

だが、もう一種の快樂が、ライルの議論からとりのこされているように思われる。それは、目的追求の活動がその目的を達成すること、あるいは、なんらかの欲求が充足されることで得られる快樂である。後述のように、シジウィックは、この二種類の快樂を追求の快樂 the pleasure of pursuit と達成の快樂 the pleasure of attainment として区別している。

アリストテレスからライルに至るこの系列の理論からすれば、快樂は、これを経験するために、欲求の先行と苦痛を必要条件としていなかった。美しい景色を見、素晴らしい香りをかぐ単純な快樂の経験から、哲学の議論を楽しむ、よい音楽を楽しむ、絵画を鑑賞し、ひとを愛する快樂に至るまで、このことはあてはまる。この種の理論は、ともすれば快樂の考察を飲み食いの快樂にのみ限定しがちな通俗の説に対する警鐘ともなっている。だがそれにして、最も卑近な快樂のひとつは、食欲を先行する必要条件とし、空腹の苦痛を前提する。それだけでも、アリストテレス流の解釈がすべてを尽くしていないことがわかる。

**充足の快樂** ライルが取上げた快樂は、なにかをする喜びに浸る能動的な快樂であった。だが、欲求の充足ないし達成による受動的な快樂というものも考えられる。空腹の後の食事は、快樂をもたらす。その快樂は、食事をする際の、食事をしている間に経験される快樂ではなく、満ち足りてもはやなにも求めることがなく、いままやなにをする必要もない状態にあるときの快樂である。多忙な一週間を過ごした後に、春の日溜りなかで、ぼんやりと海を眺める。吹雪の雪道に難儀したあとで、疲れ冷えきった体を温泉の湯につける。そのような場合、私たちは、快い状態にある。

誰もが知るように、この種の快樂は、飢えや渇きのような身体的苦痛、あるいはなんらかの精神的な苦悩と対比される限りでのみ、そのようなものであり得る。病が癒えて健康を回復するとき、健康な状態そのものが快い。この種の快樂は、苦しみと対比される限りでの快樂であったから、それは束の間の快樂である。苦しかったことは、容易に忘れられるからである。また、この種の状態そのものに着目すれば、健康であるということは、あたりまえの状態であって、それ自体としては快、苦のいずれでもない。それ自身は、単に苦しみが無い、という消極的な状態にすぎない。それらは、積極的にそれとして規定されるような状態ではなかったから、その状態そのものからすれば、この種の快樂には、種類がない。身体上の苦痛や精神的な恐怖・動揺が除去された魂の平安、すなわちあらゆる苦痛の欠如を意味するエピクロスの快樂は、この種の快樂に属している。可能な最高の快樂は苦痛の欠如であるとするエピクロスの逆説からすれば、苦痛がなくなりさえすれば、私たちがそのような快樂をもちや必要としないのも当然のことである。快樂は、苦痛がないという消極的な状態にすぎないから、苦痛・苦悩が解消すれば、その最高限度に達し、快樂主義の目標が達成される。

**みせかけの快樂** プラトンによれば、自然の本来のありかたである

調和が崩壊すると、苦痛が生じ、これが再び回復されるとき、快楽となる。快苦は、このように状態の変化を前提する。もし、崩壊、回復のいずれの過程もなければ、快楽や苦痛を経験することはない。しかし、この変化があまりに急速であったり、緩慢であったりすれば、快苦は経験されない。

だが、プラトンによれば、上述の種類の快楽は、真実の快楽ではなく、いつわりの快楽である。ふたつの理由が挙げられている。第一に、苦しみから解放された状態は、それ自体としては、快苦の間である魂の静止の状態、すなわち快苦いずれでもない状態であって、これを快楽の状態と同一視することは、矛盾している。同じ状態が、先行する苦痛と対比されれば、快楽、先立つ快楽と対照されれば、苦痛にみえるだけのことである。実際には快楽でないものが、快楽であるかのようにみえる幻想、まやかしである。第二に、そのような快楽は、苦痛を前提とした。したがって、それらは、純粹な快楽ではない。純粹でないものは、真実のものではない。

プラトンのこの主張は、快楽をプロセスとするその見解を容認するとしても、以上のところでも既に混乱している。一般に快楽と苦痛が、魂の静止状態への復帰ないしその崩壊の過程で生ずるものであるという彼の定義を受入れれば、魂の静止状態それ自身は快苦いずれでもないから、それは快楽ではないという議論は、自説に矛盾して成立たない。定義によって快苦はプロセス、移行であったのだから、そのなかの一状態（魂の静止状態）を取出して、それは快楽であるか、と問うことはできない。それは、川の流れから一桶の水を汲んで、「これは川の流れか。」と問うようなものである。プラトンの第二の論拠に対しては、次のように言うことができよう。この種の快楽は、必ず苦痛を前提する。このような快楽を経験するひとは、いわば玉石混淆の生活を送らざるをえない。だが、石と混じりあってはいいても、ひとつひとつの玉は、紛れもなく本物の玉である。石と混ざること、その玉そのものの価値が減るわけではな

い。なるほど、苦痛のいり交じらない快楽こそ、望ましい。だが、この種の快楽にこれを期待することはできない。しかし、それだからと言って、この種のものが眞の快楽となるわけではないだろう。

プラトンの主張には、快楽というものが魂のもつなんらかの積極的な状態である、という前提が隠されている。だが、充足の快楽をとってみても、それは、苦痛と対比される限りでのものであって、それ自身はなんら積極的なものではない。この種の快楽の場合、先行する欲求が強ければ、充足の快楽はそれだけ大きい。それは、大きく見えるのではない。そのように考えるのは、みかけ、仮象から区別されるべき快楽という客観的ななかを前提するからにはほかならない。充足の快楽は、これに対する欲求が強すぎると、しばしば期待が裏切られることもある。それ自身としては、いかなる状態でもないからである。他方、快楽が客観的ななかであるとすれば、それを見たいという欲求が強すぎたところで、実際にそれを見る際に、その欲求のために、そのものが実物よりも大きく、あるいは小さく見えてしまうようなことはないはずである。

**快楽と満足** 音楽を楽しんでいゝひとは、音楽を聞くことに没頭している。それを妨げるもの（騒音、頭痛、演奏者の未熟、心配事など）があれば、注意がそらされて、充分に楽しむことができないため、不満が残る。逆に、彼が演奏に堪能して帰途についたとすれば、音楽を楽しんだことになる。いかなる活動であれ、そこから満足すべし引き去るならば、それを楽しんだことに全然ならない。いかに崇高なものであれ、それをすることそのものに満足できない活動は、それをすることを楽しめない活動であり、なにかの手段としてとはともかくも、それ自身として善きものとは言えないであろう。

空腹で食事をして、満足できないとすれば、充足の快楽が得られていないことになる。食、べ足りないのかもしれない。あるいは、

恐怖や不安におののくためであるかもしれない。後者の場合、いつとき苦悩を忘れることができれば、この種の快楽はどのみち束の間のものであるから、これを得ることができるとは、だが、なんらかの苦痛が残る限り、不満は解消しない。逆に、満足できる限り、私たちは充足の快楽を経験する。繰返しになるが、充足の快楽は、それ自身としては、いかなる積極的な状態でもない。この種の快楽に対応するような、それと特定できる感覚や感情は、なにもない。

快いことと満足することは、同値である。満足していながら不快であることはない。快楽を経験しながら、同時に不満足であることもない。満足している者は、それがソクラテスであれ豚であれ、またどのような仕方でも満足しているかはさておき、その限りでいづれも快楽を経験している。快楽に満ちた生活と満足できる生活とは同義である。古来より強調される「足るを知ること」の要点がここにある。すべての欲求が満たされ、当面なにも求める必要がないならば、私たちは、エピクロスの言う意味での、充足の快楽を得ることになる。

私たちは、満足しているかないかのどちらかである。同時に満足しかつ満足しないということは、ある点では満足しながら別の点では不満であるということ（これは、全体としては結局のところ不満足であるということである）を除けば、無論あり得ない。このことと、快いことと満足することが同値であることを合わせると、私たちは快と不快のいづれかの状態にあり、快くもないし、さりとて不快でもないという状態にあることはできない、ということを知る。不快でないならば、それは直ちに、快い状態であり、またその逆でもある。ここから、さしあたって次のことがさらに導かれる。すなわち、快、不快の状態は、そこに「状態」という語が使われてはいても、これによって連続的に変化する状態のことを考えてはならない。気体の状態と固体の状態の間には、気体でも固体でもない液体の状態がある。熱い状態と冷たい状態の間には、熱くも冷た

くもない状態がある。だが、快、不快の状態にこれはあてはまらない。快苦の状態が、物体のそれであれ、魂なるもののそれであれ、客観的にそれと規定されるような状態ではなかったからである。風呂の快い湯加減の次に、快くもなく、さりとて不快でもないような湯加減が来るわけではない。快楽が中庸にあるとすれば、快楽は、同じくその正反対の苦痛の状態を両脇に挟んでいることになる。快苦の状態でも事物の状態を連想してはならないことが理解されよう。快、不快の状態は、私たちがそれと知る知らぬにかかわらず、あれかこれかの二者択一のみを許す状態である。快くもなく、またとりたてて不快でもないのが、通常の私たちの有様である。それは、私たちがなんらかの尺度で計った中間の状態にあるためではなく、ある点で満足しながら、別の点で不満をもって生活していることを意味するにすぎない。

**苦痛と不満足** 快と満足の同値関係と満足と不満足の二者択一とから、苦痛というものが何であるかが導かれる。

音楽を聞いて楽しんでいゝのは、好きで *as he pleases*、楽しみで、*at his pleasure* そうしている。そうすることそれ自身を意図して、自由な意志・選択で、したいようにしている。そのようにできないことは、直ちに苦痛である。なんらかの障害のゆえに音楽を楽しめないことがある。それを聞かずに済むならば、苦痛から逃れることができる。だが、なんらかの事情で、それに注意を向けないわけにいかないとなれば、音楽を聞くことは、楽しいどころか、かえって苦痛となる。

そうせざるを得ない状況に追い込まれて、余儀なく注意を集中せざるを得なくてそうするのは、その行為がなんらかの目的のための手段となっているからであることが多い。耐え忍んでそうするのは、目的の達成のためであって、その行為自身を目的として、そうしたくて自由に行っているのではない。だが、楽しむことができない

ために苦痛である行為は、目的の達成のためになされるとは限らない。懲役刑のように、そうした苦痛に満ちた行為を継続することが、行為する苦痛からの解放の条件を準備する場合もある。強要されてする場合も、これと同様である。いずれにせよ、そうした行為の結果として生ずるのは、苦痛からの解放としての充足(達成)の快樂である。中間がないという意味で快苦が一枚のコインの裏表であつてみれば、この種の苦痛(……することの苦痛)は、……して楽しむことの快樂の欠如態にはかならない。したがって、快樂の場合と同様、特定の感覚や感情がそれに対応しているわけではない。そこではまだ、自由の剝奪や強要、努力と緊張、行為者の受動性と不漸の逃避への傾向などの行動上の特徴が指摘されるだけである。

この種の苦痛は、充足の快樂の逆としての苦痛と全く同じである。すなわち、快樂が行為の快樂と充足のその二種類あつたのに對し、苦痛には種類がない。その状態に満足している限り、私たちはなにもする必要がない。なにかをしなければならぬ、せざるを得ないとすれば、満足しているとは言いがたい。それは、快い状態ではない。痛いときには、意図するしなにかかわらず、うめき、のたうちまわらざるを得ない。痒いときには、いらだち、かきむしらないわけにいかない。空腹で平静であることはできない。さもなければ、痛みや空腹で苦しんでいるとは言えない。不満の種となつていゝるものの獲得につながる行動をしようとしなければ、希望ないし夢想しているにすぎず、それならかえつて快いかもしれない。目的を意識した行動であるか、本能的・盲目的な欲求によるものであるかにかかわらず、余儀なくそうするのはめに追いやられていゝるならば、私たちは、快い、満足した状態の反對の状態、すなわち苦痛の状態にある。それは不満の種となるものを求めざるを得ない、落着かない、いらだつた、安らげない、居心地のよくない緊張した状態である。だが、ここでも、それに対応する感覚ないし感情を捜すことは無益であらう。「落ち着かない」、「いらだつた」等の形容

詞は、行為者の行動傾向を表示しているだけである。「私(彼)は満足している(不満だ)」と言つたために、私(彼)の内に一定の感覚や感情を認めなくてはならないというわけではない。

**快樂と目的の喪失** 以上のところから、快樂のひとつの特徴を引き出すことができる。

一方で、それをすることが快樂をもたらすところの行動は、無目的の、ただ好きでそうしたいからそうするだけのものでなければならぬ。それは、結果的には、なにかをもたらず手段となつていゝかもしれない。その効用は、大いにあり得ることである。だが、それを楽しんでいゝる行為者自身にとっては、それは与かり知らぬことである。無目的に、ただそれをするこゝ自身を目的としてなされるこゝが、快樂をもたらす行動であるための必要條件であつた。

他方、欲求が充足されて満足できるのは、新たな欲求が生じない限りにおいてのことである。さもなければ、新たな欲求を満足させるために、すなわち不満であるがため、私たちはさらに行動を開始しないわけにいかない。当面の一時的な満足にせよ、満足している限り、達成すべき目的はなにもない。消極的に、ただ現に不満でないということだけで、苦痛との対比から、満足することができなゝか、という行為の目的をもはや理由として挙げるこゝができるために、行為の余地のない事態である。

快樂は、苦痛からの、あるいは、……することに向かつての自由の跳躍であり、苦痛とは、どれも自由の剝奪である。無目的であるこゝが、快樂の基盤である。

趣味で釣りをするひとは、釣れても釣れなくても、釣りをすることそのものが楽しい。既述のように、目的なしに行動することが、……して楽しむこゝの必要條件である。目的を目指してそのために行動する限り、私たちは、それを楽しむこゝはできない。それをす

ることは、特別な条件がない限り、苦痛である。パンを得るためだけの、あるいは神の恩寵を確証するためだけの労働は、苦痛である。学んで時に習う孔子の学習ではなく、己を強いて勉める勉強は苦痛である。目的達成の手段として、奮励努力し、自分自身を叱咤激励して行動することは、既にそうすることそれ自身が苦痛であることを如実に語っている。それは、目的の実現によるその苦痛からの解放、すなわち、その結果としての充足の快楽のゆえにのみ甘受される。それすらも約束されない奴隷の、あるいはシーシュポスのあの労働は、苦役であり、刑罰である。それは、「……して楽しむ」快楽に対する、「……しなければならなくて苦しむ」苦痛である。それ自身が目的であるような行動、換言すれば、なんらかの目的のためになされるのではないような行動は、それが私たちによってなされる限り、自発的に、興味をもって、それに惹かれ魅せられてなされる。他方、目的実現のための行動は、充足の快楽とひきかえにその代価となされるもの、言いかえれば、それ自身としては、しなくて済むならばしなかに越したことの無いものとして、やむをえず堪え忍んでなされる。そこで、その相違は、目的の有無とならんで、行為のされ方の積極、能動と消極、受動の違いにある。

充足の快楽は、同様に、それ自身が目的であるような状態、いかなる目的、すなわち欲求もない状態であった。それは、満足した、欲求の欠如した無風状態として、それ自身としては、……する快楽の場合とは逆に、そこにひたすら耽溺していさえすればよい消極、受動の状態である。逆に、この種の快楽の逆の苦痛とは、意図するしないにかかわらず、私たちがなんらかの行動に受動的に迫られる状態であった。いらだって、思案をめぐらせずともよいのであれば、悩んでいるとは言えない。求めないで済むのなら、なにかを欲求しているとは言えない。それが、満足に向けて行動を迫られる不満足、不快な緊張状態であつてみれば、この状態それ自身が望ましいものでないことは、言うまでもない。私たちは、その場合、外

見上のことではあるが、充足状態と比較して、積極、能動の状態にある。必要は発明の母である。だが、それが自発的な創意であるよりも、苦痛というひょうたんからでた駒であるからして、必ずしも誇り得るものではないだろう。

快楽と目的 「なんのために」という行為の目的が喪失し、行為そのものが好んでなされるとき、快楽が経験される。したがって、「快楽(苦痛)をそれ自身として(すなわち、なにかの手段としてではなく)好まない(好む)」、<sup>①</sup>という言い方がもしあるとすれば、それは矛盾であろう。「私が不快だと思ふ経験をそのもの自身のゆえに欲することが論理的に不可能であることは、おそらく真であろう。なぜなら、私はそれを不快だと思ふ、とやうことと、私はそれをそのもの自身のゆえに欲する、とやうこととは、論理的に再立しないからである。」<sup>②</sup>とヘアは述べているが、これには反論の余地がないように思われる。そうだとすれば、「……は快い(不快である)」と「……をそれ自身のために好む(嫌悪する)」は、相互に置き換え可能な表現である。

以上のことを認めるとすると、「それが快楽の経験であるならば、私たちはそれをそれ自身のために欲する。」は、分析的な命題であることになる。そうであるとする、快楽の経験は、ムーアの自然主義的誤謬の批判にもかかわらず、内在的に善いもののひとつでなければならぬ。もし、上の分析的命題の「快楽の経験」に代わり得るものがなければ、快楽の経験は唯一内在的に善いものであることにもなる。なぜなら、「私は快楽の経験を目的それ自身として欲する。」(これが有意味であるかどうかは、後に検討する)が論理的に真であり、また私たちがなにかを欲することがあるとすれば、ときに私たちが事実として快楽の経験を目的それ自身として欲している可能性は多分にあることになる。その場合、私たちが実際にこれを目的それ自身として欲しておきながら、「これは内在的に

「善い。」と言わないとすれば、これを欲する私たちに係わる特別の事情に言及しない限り、私たち自身の不断の価値錯誤ないし悪魔的な倒錯した価値評価を前提しなければ、説明がつかないであろうからである。快樂にはさまざまな種類がある。そのなかには、ひとを殺すことで得られる殺人者の快樂もある。だが、そのような快樂が善いとされないのは、その快樂がどのような行動をすることで経験されるのか、あるいは、それをするを楽しむところのその行動が結果的に何をもたらすのか、の考慮にかかっているのであつて、行為の種類とその結果を度外視さえすれば、快樂、楽しむことそれ自身が目的として善いことであることは否定されることはないだろう。だが、既に断つておいたように、それは、快樂の経験が欲求の対象となり得ることを前提としてのことである。

この点をさしあたり度外視しておくことにすれば、快樂が私たちの行為の究極の目的であることは、多くの論者の指摘するように、日常の会話に反映している。「なぜ、あなたはそのような行動をするのか。」この種の問いが出されることは、まれである。その行動を観察すれば、なんのための行動か、直ちに納得できるからである。だが、(針を付けずに釣り糸を垂れるような)奇妙な行動をみて、あるいは、あたりまえの行動ではあつても、行為者の真意をはかりかねてそう問えば、……を得るため、……をするため、と答える。ここで問われているのは、手段—目的の系列である。だが、「そうすることが楽しいから。」「ただそうしたいから。」「そうすることそれ自身が好きだから。」という答えが出される(釣果の有無にかかわらず、休日になるといそいそと釣りに出掛けるひとは、そう答えよう)と、その行為をする理由(目的)、動機をさらに質問し、説明を求めることはできなくなる。このような回答は、重ねてこの種の質問をすることを拒む。それでもさらになおも問われれば、同じことを繰返すだけである。「そうすることが楽しいと、なぜそうするのか。」の問いはない。快樂が、手段—目的の系

列の最上位に位置するために、もはやこの系列をさらにさかのぼつて、快樂を経験することの目的を尋ねることができないからである。これに対し、この系列の途中にあるものは、言うまでもなく、すべてそれとして記述できるものである。そこで系列の最後のものも、そうしたものであるにちがいない。しかし、そのものは、外界のなかに捜しても、求められない。そこで、マンザーの指摘するように、快樂に相当する記述可能なものを、私たちの内部に捜し求めるのであろう。

この系列の途中の段階で、行為の理由を説明しようとする、その答えは、正当であつたりなかつたりする。その目的の達成のために、その行為が手段として適当であつたりなかつたりするからである。だが、「楽しみ(快樂)のため。」の答えには、その危険もない。楽しみ(快樂)が系列の最終項でありながら、その直前の「手段」と分離できないからである。そこで、この種の答えは、行為の理由を誤りなく伝える。それは行為の理由として、いかなる行為をすることを正当化してくれる(無論これは、道徳的な意味での正当化ではない)。

「私は、ただそうしたくてそうただけであつて、なにも特別の理由はない。」すなわち、「それが楽しい(快い)から。」は、既述のように、「なんで、それが善いのか。」あるいは、「なんのためにあなたはそれを欲するのか。」に対する十分な答えになつており、「なぜ」という問いの連鎖がこの答えで終わりになる。そこから、アンヌコムは、快樂が印象でないことを言う。「私たちは、意味についてのウイトゲンシュタインの言を借りて、次のように言うてよいだろう。快樂は、印象ではあり得ない、なぜなら、いかなる印象も、快樂のもつような結果をもち得ないから、と。」<sup>(14)</sup>「それが、……の印象(印象に代えて、感覚や感情でも同じことである)を与えるから。」という答えは、「なんで……するのか。」、「なんのために……するのか。」の答えになり得ない。したがつて、「それは、

……の印象を与えるから。」が、「それが楽しいから。」とは、その用法の上で、全く異なる役割を果たすことは、疑いないところである。また、さらに注意すれば、たとえ「それが、……の印象を与えるから。」が内的な出来事についての報告であるとしても、「なんのため」の問いの答えとしての、他方の「それが楽しいから。」が、発言者の内的な感覚ないし印象をなんら報告していないことも明白であろう。なぜなら、「それが楽しいから。」と発言することで、私たちは、なにか出来事を報告しているのでは全くなく、それだけではないにしても、少なくともひとつには、行為の理由の提示を拒絶しているからである。

**快楽と苦痛の競合** 欲求は、不満足な現在の事態からあるべき事態へ私たちを駆りたてる。なにかを欲求せざるを得ないのは、不快である。だが、欲求に迫られて目的追求的な行動をするうちに、当初の目的を忘れて、結果的にその行動それ自身を楽しむようになることもある。あるいは逆に、行動そのものを楽しむうちに、その行動が目的追求的なものに変質してしまうこともある。おそらく私たちは、絶えずこうした移行を繰返しており、意識するしないにかかわらず、快楽と苦痛のこうした止まるところのない交替が日常の有様ではないかと思われる。

これからゲームをしようと思うのは、ゲームをすることが楽しいからであって、通常は、ゲームに勝とうとしてのことではない。実際にゲームを楽しむことができれば、私たちはいつまでもこれを続けたいと思う。だが、ゲームをするうちに一時的に必ずや生ずる勝利への欲求は、ゲームの過程に一層注意を集中させ、ゲームをすることの快楽を増す。二種の積極性がここで交差する。さらに、勝つことへの欲求（苦痛）が強ければ、勝利の時点での充足の快楽も大きくなる。行動を促進することで結果的に快楽を強化する要因となるのは、勝ち負けを競う欲求だけではない。自身の技倆を向上させ

ようとする欲求もこれに加わる。多くのスポーツに段級位制が設けられているのは、理由のないことではない。

これは、快楽と苦痛が程よく配合された幸運な場合である。なぜなら、ここには、後述する快楽主義の逆説が待ち伏せているからである。勝利への欲求は、束の間であれば、ゲームに注意を向けさせる。勝つためにあれ、ゲームに没頭することは、ゲームをすることを楽しむ条件を用意する。だが、勝利は、ゲームをすること自体とは区別されるべき、ゲームの結果である。そこで、勝利への欲求が強くなりすぎ、ゲームの最中に勝つことにのみ意識が向けられると、かえってゲームそのものから注意がそらされる。楽しんでゲームが、徒らに勝利をもくろむだけの苦痛に満ちた労働にかわる。勝てる見込みがあればよい。苦痛の代価としての充足の快楽が期待できるからである。それすらないとき、それは、シューポスのあの苦役と大差なくなろう。

**快楽の記述** 音楽を聞いて楽しんでいるひとに、「あなたは、なにをして（楽しんで）いるのか。」と尋ねて、「私がないをして（楽しんで）いるか、私にはわからない。」という答えは、あり得ない。「なにかを楽しむこと」は、「努力をなんら伴わない仕方で、そのものに注意を集中すること」をその意味のなかに含んでいる。だが、ひとが楽しんでるものを彼自身が実際にどのように記述するかということは、このこととは別の問題である。ある使用者が彼女の雇主につぐちして、同僚が小銭をくすねていると言う。彼女は、自分のこの行為を義務感から出たものだと言述する。彼女は、実際には、陰口をいいふらして楽しんでるのだが、そうした記述を彼女が拒絶するのは、自己欺瞞のなせるわざである。あるいは、彼女は、自分を欺くことなく、自分の行為がそのようにも記述できることを容認するかもしれない。しかし、そのときにも、自分がしている行為としてはその記述を認めても、自分がそれをして楽しんでい



るところの行為としては、その記述を拒むかもしれない。なぜなら、ひとつの行為も、ある記述のもとでは楽しむことができても、他の記述のもとでは楽しむことができないこともあるからである。オイディプスは、イオカステとの結婚生活を楽しんだ。だが、彼は、自分の母親との結婚生活を楽しんだわけではない。彼は、自分がなにをして楽しんだのかを知らなかったのではない。彼が知らなかったのは、自分の楽しんだ行為がそのようにも記述できるということであった。

こうした錯誤は、楽しんでいる、あるいは楽しんでいた行為の記述にもなることであって、複数の行為のうちどれを楽しんでいるか、いたかに係わるものではない。アイスクリームをなめながら野球見物をするように、同時にふたつの行為をしながら、そのときそのうちのどちらかひとつを楽しんでいるとする（同時にふたつのことを楽しむことはできない）。どちらを楽しんでいるかについて、行為者は、疑問を感じたり誤ったりするのではないだろう。一方の行為に夢中になれば、他方には身が入らないからである。

もし、快楽が、行為とは異なるなにかであるとすれば、そのような場合、自分がどちらの快楽を感じているのか彼自身疑問に思うことがあってもよいはずである。自分がいま経験しているのは、アイスクリームを食べる快楽なのか、それとも野球を観戦する快楽なのか。

以上は、楽しむ対象の記述の問題であった。「楽しい（楽しかった）かどうか」の記述の問題は、これと異なる。過去をふりかえって、「楽しかったように思う。」と言えは、さほど楽しくなかったことを言外に含んでいる。楽しかったのであれば、それに夢中になつていたのである。過去の自分の行動に関して記憶違いはまずないだろう（絶対にはないわけではない）。楽しんでいるそのときに、ひとは、自分が楽しんでいることを知るができるだろうか。これは、後述の快樂主義の逆説の一例として、明らかに不可能である。

彼は、脇目も振らずそれに没頭しているのであり、その限りで楽しんでいるのであるから、楽しんでる限り、自分が楽しんでいることを自覚することはほとんどできない。幸福の場合と同様に、これは、「あのときは楽しかった。」と、たいてい回顧のなかで快樂がそれと把握される理由のひとつである。

快樂と苦痛は行為の目的となることができるか 快樂（苦痛）は、私たちがそれ自身のゆえに愛好し欲求する（嫌悪し忌避する）ものであった。それでは、私たちは、快樂ないし苦痛の除去を行為の目的として実践的に追求することができるのだろうか。

「私たちの意志は、現実の、あるいは予想される快樂ないし苦痛によって常に規定される。」とするのが、心理学的快樂主義 Psychological Hedonism である。これを、「私たちは、意識するしないにかかわらず、現実の、あるいは予想される快樂の維持と獲得ないし苦痛の除去を目的として事実上、常に行動している。」と解することとする。だが、シジウィックの指摘するように、もしそのような不変の心理学的法則があれば、私たちは、快樂ないし苦痛の欠如以外のものを目指すことが事実上できないことになり、「最大の快樂こそが、私にとって究極の正しい目的である。」という快樂主義の倫理的命題そのものが無意味となる。

それでは、「常に」ではなく、「ときに私たちは、快樂ないし苦痛の除去を目的として行動する（行動することができる）。」したがってまた、「そのように行動すべきである。」（利己主義的快樂主義 Egoistic Hedonism）と修正すればどうか。それならば、無意味とならない。

なにかを欲求しているとき、欲求している状態それ自身を欲求することは論理的にできない。さもなければ、そのなにかを欲求していることにならなくなってしまうからである。なにかを欲求するとは、裏返して言えば、当のものを欲求しなくなることを欲求することである。

ある。なにかを欲求している限り、欲求するその状態は、私たちがそこから逃れたいと欲求している状態であり、この状態が快いものであることなどあり得ない。これが苦痛の状態である。この苦痛から逃れるには、どうすればよいか。欲求をなくす以外にない。それには、それと知らずに欲求しなくなるのでない限り、欲求される対象を獲得するしか方法はない。そうであれば、苦痛なるものの除去を目的として行為がなされるのではなく、欲求の対象の確保を行為の目的とし、(目的達成の結果、もはやそれを欲求しなくなることで)結果的に苦痛が除去されるのであり、苦痛が除去されることで、必然的に充足の快楽が得られるのである。

したがって、空腹や渇きは、快楽ではなく食事や水を飲む未来の行動を目的としている。私たちのこのころの内に欲求なるものがあるわけではないが、たとえあるとしても、それは、飢えという食物を求める欲求であり、喉の渇きという水を求める欲求であって、快楽なるものを求める欲求などというものはない。空腹は、予期される快楽を求める欲求ではない。私たちは、勝利を求めるのであって、勝利の快感に酔うためにこれを求めるのではない。この点を正しく認めながら、シジウィックは、快楽(達成の快楽)が二次的に欲求の対象となることを主張し、また、なにかを求める欲求が、ひるがえって現在の苦痛の回避であることを否定している。それは、シジウィックが快楽を感情としてとらえ、快楽(と苦痛)なるものを、これを維持(除去)ないし産み出す(回避する)行動を促すところのある種の感情と解したためである。もしそうであれば、快楽は、二次的にせよ、欲求の対象になることもできるであろうし、苦痛という現在のある積極的な感情の回避と、未来の積極的な結果を目指す欲求とは当然異なるにちがいない。

苦痛からの解放としての充足の快楽の場合、空腹が最良のスパイスであるように、私たちは先ず、苦痛を経験しなければならぬ。したがって、この種の快楽を追求することには、さほど意味がな

い。

**快楽主義の逆説** 充足の快楽は、行為の目的となり得ない。それは、……する快楽の場合であれば、どうか。快楽主義の逆説とは、快楽を意識的に追求すればするほど、かえってこれを獲得できなくなる(これを得るためには、これを忘れなくてはならず、手放す用意のあることが、これを得る最善の道である)、というものである。これが適用できるのは、「……する快楽」(シジウィックの言う「追求の快楽」)であることに先ず注意する必要がある。シジウィック自身もことわっているように、快楽主義の逆説は、充足の快楽(達成の快楽)にはあてはまらない。<sup>20)</sup>

利己主義的快楽主義の目指す目的(自分の快楽)を獲得するためには、この目的をある程度視野の外においてこれを直接的に追求せず、むしろこの目的のための手段を目的そのものであるかのようにみなすことが、かえって合理的である。この逆説にもかかわらず、シジウィックはこれを快楽主義の致命的欠陥とはみていない。それは、彼が一貫して、充足への欲求が一時的、間歇的に私たちをして行為そのものに専念させる、快楽と苦痛が程よく配合された既述の幸運な調和の事例、これを、最も豊かに快楽が獲得される典型的な場合とみなしているためである。確かにこれは、ありふれたものとはいえ、実践的な知恵である。だがそれは、私たちにあっては、快くはあるが無目的な行為を快いままにいつまでも続けることがたいにの場合で、これを継続するためには、不幸にしてときにニンジンや鞭を必要とする、あるいは、……せざるを得ない苦痛も、目的を度外視して行為自身を目的として行えば、かえって快楽の源泉となり、実は快苦が薄皮を境として隣あわせである、こういった経験をいうだけのことではなからうか。私たちは、この逆説の論理的性格と現場での経験的な知恵とを区別する必要がある。

むしろ快楽の主義の逆説は、どのようなかたちをとるにせよ、シ

ジウィックの意向に反して快樂主義そのものが行動の原則として実践的に成立たないことを示しているようにみえる。ジウィックも認めるように、他者に対しての情愛のこもった行為（例えば、母親の無私的愛）のなかでも快樂が経験されるとすれば、その種の快樂は、もはやそうした知恵の及ばないものであろう。J・S・ミルのあの有名な一節は、彼が功利主義の代表的な擁護者であるだけに、説得力を持つ。手段が目的化する観念連合を以てしても、これは説明がつかないであろう。

私の、幸福があらゆる行動律の基本原理解であり人生の目的であるという信念は微動もしなかったけれども、幸福を直接の目的にしないばあい却ってその目的が達成されるのだと、今や私は考えるようになった。自分自身の幸福ではない何か他の目的に精神を集中する者のみが幸福なのだ、と私は考えた。たとえば他人の幸福、人類の向上、あるいは何かの芸術でも研究でも、それを手段としてでなくそれ自体を理想の目的としてとり上げるのだ。このように何か他のものを目標としているうちに、副産物的に幸福が得られるのだ。人生のいろいろな楽しみは、それを主要な目的とするのではなく通りすがりにそれを味わうときにはじめて、人生を楽しいものにしてくれる、というのが私の新しい理論だった。……幸福になる唯一の道は、幸福をでなく何かそれ以外のものを人生の目的にえらぶことである。

最初の部分にある功利主義の残滓を取り除けば、これは、快樂主義の教説が実践的には無価値であることを容認していることになるのではなからうか。快樂は、私たち行為者の背にのって現われ、行為をやめてふり向けば、無に帰してしまふような代物である。それならば、M・シェラーの次のような言のほろが、快樂を感情とするその主張にかかわらず、むしろ真実に近いであらう。

〔快樂主義的な苦惱逃避、つまり意志の力によって快樂のプラスの剩

余を作り出そうとする試みの〕この生活体系が一転して最も慰めのないペシミズムになるというその歴史的転回は、精神のある内的な法則の具休例にすぎない。その法則とは、行動の意識的入目標および意志的√目的にされるとそのとたんに出現してこなくなるような事柄、またそれを避けたいと欲すれば欲するほどますます確実にやってくるような事柄が存在する、ということである。そういう種類のものが幸福や苦惱である。幸福はそれを追い求める者からますます遠くへ逃げてゆく。苦惱は逃亡者が逃げ足を速めれば速めるほどいよいよ近づいてくる。

言うまでもなく、以上の引用文は、快樂と幸福を区別していない。「幸福」は、「快樂」と異なり、倫理的な概念である。「快樂」に比べて、その分析が困難である理由のひとつがそこにある。したがって、以上おおまかではあったが、快樂の論理を考察してきた本論とは別の観点が必要となる。

(一九八七年六月二五日受理)

註

- (1) G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Pr., 1959, pp. 81-2.
- (2) アリストテレス『ニコマコス倫理学』(1175a-b16)。岩波文庫による。
- (3) プラトン『エロコス』(12B-13A)。以下、プラトンの著作は、『プラトン全集』(岩波書店)による。
- (4) Cf. A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 138.
- (5) A. Kenny, *ibid.*, p. 136.
- (6) C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, Routledge & Kegan Paul, 1930, p. 237.
- (7) Cf. A. R. Manser, "Pleasure", *Proceedings of Aristotelian Society*, Vol. LXI, 1960, p. 235.
- (8) 『プラトン』トーマス・ベネディクト『The Concept of Mind』(Barnes & Noble Books, 1949) 44-45 *Dilemmas* (Cambridge

- Univ. Pr., 1954) "Pleasure" (*Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. XXVIII, 1954) をよびて CM<sub>2</sub> の D' P A S と記し、ページ数を付す。
- (9) 『ジュネク』(42C-44A)、『チャートクス』(64A-65B)、『國家』(583B-585B)。
- (10) Cf. D. Gallop, "True And False Pleasures", *Philosophical Quarterly*, Vol. 10, 1960.
- (11) 既述のように、ライルは、感覚をそれとして記述であるようななかたをみなして議論をすすめていた。「痛みとは、通常私たちがそれを感ずることを嫌うところの感覚である。(CM109)」私たちはこれに同意しないが、もしそうなら、「痛みの感覚は快さ。」「私は痛みを好む。」は、論理的に矛盾しないことになる。この方向で議論を進めてくるのが、くつである。R. M. Hare, "Pain And Evil", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supp. Vol. 38, 1964.
- (12) R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford Univ. Pr., 1963, p. 110.
- (13) A. R. Manser, *op. cit.*, p. 231.
- (14) G. E. M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, 1957, pp. 77-8.
- (15) A. Kenny, *op. cit.*, p. 130.
- (16) A. R. Manser, *op. cit.*, p. 234.
- (17) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed., Hackett Publishing Co., 1981, p. 41.
- (18) *ibid.*, p. 45.
- (19) *ibid.*, p. 42 127-9.
- (20) *ibid.*, p. 48.
- (21) *ibid.*, p. 136.
- (22) 『ナル自伝』(朱牟田夏雄訳、岩波文庫)の二二八頁。
- (23) 『社会学および世男観論集(上)』(シホラー著作集5)白水社(一九七七年)の101~102頁。