

名 誉 と 恥

—西洋近世哲学の遺産—

(中)

岡 村 信 孝

IV

デカルトは『情念論』で、人間の基本的情念として、驚き、喜び、悲しみ、愛、憎み、欲望の六情念を挙げている。このうち名誉と恥辱に関わりが深いのは、驚き以外の五情念である。名誉は愛され、欲され、恥辱は憎まれ、忌避され、そして名誉の享受は喜ばしく、恥辱の体験は悲しく、忌まわしい。ただし、ここではこれらのいずれの情念・体験とも、直接的なものとして理解しなくてはならない。即ち、名誉や恥辱の結果ではなく、名誉や恥辱それ自体が愛され、憎まれ、欲され、忌避され、喜ばしく、忌まわしく感じられていなければならない。

もちろん、名誉が好まれ、欲されるのは、それがもたらす結果（利益）のためであるということもあるだろう。あるいは、恥辱が忌み嫌われるのは、それがもたらす結果（不利益）のためであるかもしれない。しかし、もし名誉や恥辱がこういう意味しか持たないとしたら、人は決して名誉それ自体に喜びを、恥辱それ自体に悲しみを感じているとは言えないし、名誉それ自体を求め、恥辱それ自体を恐れているとも言えない。この場合、表面的には如何に慎み深い行動を取っているとしても、恥辱それ自体を恐れているのではないのだから、内面的には、彼はやはり「恥知らず」なのである。我々が問題にしているのは、このような「恥知らず」ではない。名誉それ自体を愛し、求め、名誉の享受それ自体に喜びを感じる人間、恥辱それ自体を恐れ、嫌悪し、恥辱の体験それ自体に悲しみを感ずる人間、彼らこそが我々の考察対象である¹⁾。

では、人間はなぜ、このような意味で名誉を愛し、求め、恥辱を恐れ、嫌悪・忌避するのだろうか。この問題について考えるため、この章では、デカルトやホッブズの、「愛」と「憎み」、「欲望」に関する見解を考察の遡上に上せてみよう。

「欲望」(désir)をデカルトは、その対象に向かうものとしても、反対にそれから離れようとするものとしても理解している。彼は言う、人は「善の獲得」(acquérir un bien)を欲する(désirer)だけでなく、「悪の回避」(éviter un mal)をも欲する(57, 87)、と。このような善として名誉を、悪として恥辱を考えれば、前者の獲得が欲され、後者の回避が欲されるという意味で、我々は名誉に対してだけでなく恥辱に対しても「欲望」を語るができるとい

うことになる。

しかし、恥辱（一般に悪）と欲望とを直接結びつけて、恥辱（悪）を欲するという言い方をするのはやはり不適切である。名誉については、その「獲得を欲する」という言い方だけでなく、「名誉を欲する」（名誉への欲望）という言い方ができるのに対して、恥辱についてはこういう言い方ができず、「恥辱の回避を欲する」（恥辱回避欲望）という言い方しかできない。この意味では、恥辱（悪）にまで「欲望」という表現を使うのは不適切だということになる。では、どういう表現を使うべきか。デカルトも認めているように（87）、中世以来「忌避」（aversion）という言葉が使われてきた。我々は、ホップズとともに（p.38）この伝統に従うことができるであろう。「忌避」とは「回避欲望」であり、恥辱（悪）は「忌避される」。このように、名誉（善）が「欲望」（desire）の対象であるのに対して、恥辱は「忌避」（aversion）の対象である²⁾。

ところで、名誉は「欲される」だけでなく、「愛され」もする。同様に、恥辱（悪）は「忌避される」だけでなく、「憎まれ」もする。では、名誉への「愛」（love）と「欲望」（desire）、恥辱への「憎み」（hate）と「忌避」（aversion）とは、どのような関係にあるのだろうか。

これについてはホップズの考え（p.38）が参考になるので、それを見てみよう。それによれば、対象に対して「欲望」や「忌避」の感情が起るときには対象は「不在」（absence）³⁾の、他方「愛」や「憎み」の感情が持たれるときには対象は大抵「現在」（presence）の状態にある。ホップズのこの言葉を次のように言い換えることができるであろう。「欲望」や「忌避」は持たざる対象に対して起こるものであり、「愛」や「憎み」は概ね持つ対象、所有対象に対して起こるものである。

なお、ホップズの理解よりはこちらの理解の方が適切だと言える。なぜなら、欲されるのは単なる対象の現在ではなく、その所有だからである。対象を欲する人間にとって、対象が所有されず単に現在するだけでは満足できるものではない。彼は現在するその対象を所有したいと思うであろう。従って、欲望が不在対象に対して起こるといふホップズの理解は正確さに欠ける。欲望は持たざる対象（それが現在しようが不在であろうが）に対して起こるのである。

しかし、この理解にもまだ不十分さが残る。欲望は単なる所有にではなくその享受・享樂に向かうと理解する方が適切である。なぜなら、対象が単に所有されるだけで享受されないとき、況や享受されえないとき、我々の欲望が満足するとは到底考えられないからである。欲望は満足を求めるが、この満足は最終的には対象の単なる所有によってもたらされるのではなく、その享受・享樂によってもたらされる。対象の所有と現在はその前段階であるにすぎない。このように手段的なものとして我々は対象の現在とその所有を欲するのであって、我々が最終的に欲するのは対象の享受・享樂であるのである⁴⁾。

これに対応して、「忌避」（aversion）についても、次のように考えられる。我々が最も強く忌避し、恐れるのは、対象が我々に嫌悪すべき不利益な影響を及ぼすこと、我々がこれらの影

響を蒙ること、そしてそれによって我々が苦しむこと（この後二者は欲望の場合の「享受」と「享樂」に相当する）であり、これらを人は何とか避けたいと思う。そう思うからこそ、人は対象から離れるか、あるいはそれを捨てようとするのである。これは欲望の場合の「非所有」に相当する。そして、それでもなお不安なとき、我々は対象そのものを破壊しようとするであろう。対象への嫌悪感と不安が昂じれば、我々の忌避感情はこのような破壊衝動のレベルにまで達するであろう。（cf. Spinoza, III-13, schol.）

以上をまとめて、我々はデカルトとともに（57, 87, 91）、次のように言うことができるであろう。「欲望」（*désir*）は「善の獲得」（*acquérir un bien*）あるいは「善の享受」（*la jouissance du bien*）を目指し、「忌避」（*aversion*）は「悪の回避」（*éviter un mal*）を目指す。簡単に、「欲望」の対象は「善」（*bien*）、「忌避」の対象は「悪」（*mal*）であるとも言える。「善」としては、対象の享受・享樂、その所有、その現在の三レベルがあり、「悪」としては同様に対象から蒙る被害・苦しみ、その所有、その現在の三レベルがある。なお、欲望においても忌避においても、これらの善悪はすべて「目指される」ものであり、従って、デカルトの言うように（57）、「未来」（*avenir*）に属するものであり、現在に属するものではない。この意味で、ただし拡張された意味においてはあるが、我々はホッブズとともに、「欲望」と「忌避」は「非在」対象に向かうと言うことができるであろう。

なお、対象が現在し、現に所有され、享受・享樂されている場合にも、これらの持続に不安を感じるときは、我々はそれ（持続）を欲するであろうが、この場合も、欲望は未来に向かうという点は変わらない。上の三種の善が未来にもあることを、我々は欲しているのである。これは忌避についても言える。我々は現在だけでなく未来にも上の三種の悪がないことを願い、欲するのである。従って、我々はデカルトとともに（57）、これらの場合も含めて一般に、欲望と忌避は未来に向かう、と行うことができる。

では「愛」と「憎み」についてはどうであろうか。ここで、ホッブズの言葉を思い出しておく必要がある。彼は一応、愛は現在する対象に向かうと述べていたが、その際留保をつけ、「大抵は」（*most commonly*）そうだと述べている。ということはつまり、愛が不在の対象に向かうこともあるということになる³⁾。この可能性を我々も認めるべきであろう。この理由については後で説明することにして、取あえずここでそれを認めてみよう。すると、不在対象（不在善）に対する「愛」と「欲望」という二情念の関係について、次の三つの可能性が考えられる。

- (1) 愛のみがあって、欲望がない
- (2) 欲望のみがあって、愛がない
- (3) 愛も欲望もある

なお、これらについて説明するには、「愛」の感情がどういう感情であるかを明らかにする

必要があるが、取りあえず「愛」とはその対象を「大切に思う」強い気持ちだと理解しておこう。ただし、デカルトやスピノザに倣って、「愛」と「欲望」を区別するとすれば、「愛」を「大切にしたい」という気持ちとして理解することは控えなければならない。なぜならこの気持ちは、「したい」という表現から明らかなように、欲求、欲望、願望、意志の領域に属すると考えるべきだからである。スピノザは、「大切にしたい」という気持ちをすべて「欲望」(cupiditas)のヴァリエーションとして捉える。他方、デカルトはそれには「欲望」(désir)と「善意」(bienveillance)の二種があると考え、前者を所有欲として、後者を、対象の善を心から願ひ欲する気持ちとして理解し、その典型として、父が子の善を欲する気持ちを挙げる。しかし、名誉への愛と欲望、恥辱への憎みと忌避の感情を問題としている当面の問題連関においては、後者(善意)については問題にならないであろうから、「大切にしたい」という感情としては「欲望」だけを考えておけばよい。名誉は我々にとって「大切に思う」対象、愛の対象であるとともに、「大切にしたい」あるいは「大切にしようと思う」対象、欲望の対象でもあるのである。

ところで、「大切に思う」という感情は一種の価値感情であるが、カントの言うように、価値感情としては他に「尊敬・敬意」(Achtung, respect)の感情を挙げることができる。なお、この感情は更に、(i) 対等な関係の中でお互いを敬うという敬意の感情と、(ii) 上に仰ぎ見る崇拜・尊敬の感情とに分けることができる。しかし、いずれにしてもこの二つの感情は、愛の感情を伴うことがあるとしても(「敬愛」)、それ自体はあくまで対象への価値評価の感情にとどまり、愛のように欲望に直結する感情ではない。単に尊敬・敬意の気持ちを抱くだけでは、我々のうちには、愛の感情のように、接近・一体化を願う気持ちや、対象の善を願ひ、必要ならばそれを助けたいといった善行への衝動は起こらない。他方、愛の感情を抱くとき、我々はこれらの願望や欲望、衝動を内に感じざるをえない。愛は、欲望や善意と区別できるし、またデカルトやスピノザがそうしたように、これらと区別する必要があるとしても、それらと切り離して考えることはできないのである。後に明らかにするように、名誉への愛についても同様である。恥辱への憎みについても同じことが言える。名誉への愛は名誉への欲望と、恥辱への憎みは恥辱への忌避と分ち難く結びついているのである。

以上の考察を基に、愛と欲望の結びつきについて、次のように考えことができる。デカルトのように、「欲望」と「善意」とを分ければ、確かに(1)「愛のみがあって、欲望がない」という感情状態を認めることができるであろう。しかし、名誉と恥辱を問題とする当面の問題連関においては、この選択肢を認める必要はない。すると、残るは(2)「欲望のみがあって、愛がない」と(3)「愛も欲望もある」という二つの感情状態である。

前者の場合、人は対象(その所有、享受・享楽)を欲するだけであって、それを大切だとは思っていない。即ち、それが大切なもの・価値あるものだという感覚・認識を欠いたまま、やみくもにそれを人は欲しがらだけである。なお、この種の欲望が起こるのは、その対象が所有・

享受されていないからであるが、ひとたび所有・享受されれば、取りあえず欲望は鎮まるであろう。再び欲望が起こるのは、この所有・享受が中断されたときである。そして、この中断の可能性に思い及ぶとき、人はこの中断が起こらないことを、あるいは同じことだが、所有・享受の継続を欲するであろう。このように、欲望はその時々^①の状況次第で転変を繰り返すものであり、従って、我々が対象（善）への欲望のみを持ち、愛を持たないとき、我々の心は安らぐことがないであろう。名誉が欲望の対象である場合も、名誉への愛が欠けるとき、基本的に同様のことが起こるのである。生理的欲望や権力への渴望に比べればましではあるが、名誉愛を欠く名誉欲に駆られた心には、安らぎが訪れないであろう。

では、対象（善）への欲望だけでなく、愛もある場合はどうであろうか。これについては次の二つの場合に分けて考察する必要がある。

(3a) 欲望が愛を惹き起こす

(3b) 欲望と独立に、愛の感情が起こる

先ず、前者から考えてみよう。欲望が愛を惹き起こすためには、我々は対象（善）に対して単にその所有・享受を欲するだけでなく、同時にそれを自分にとって大切なもの・価値あるものとして感じ、あるいは認識していなければならない。ところで、この感覚ないし認識の獲得は決して難しいことではない。スピノザ（III-9, schol.）に従って、「欲望」（*cupiditas*）を、無意識的な「衝動」（*appetitus*）と区別して、意識的なものとして理解すれば、欲望のレベルで既に人間は自らの感情を意識していることになる（この理解は妥当であろう）。のみならず、デカルトが指摘するように、欲望は未来に向かうものであるのだから、欲望の対象は、未だ無きものであるにも拘らず、欲望が目指すものとして我々によって表象されている。ところで、カントが言うように（Bd.9, S.33）、認識は「表象」と「意識」とから構成され、認識とは意識化された表象を意味するとすれば（この理解も妥当であろう）、欲望のレベルで既に我々のうちに認識能力が発動していると言える。だからこそ、欲望の対象は、欲望発動の時点で既に我々にとって直感的・原始的に「善」として表象され、追い求められるのである。我々人間のみならず、表象能力と意識能力とを持つあらゆる動物は、生命進化のプロセスにおいて基本的にこの段階に到達していると言えるであろう。ここから更にレベルを上げて、欲望対象への「愛」を持つためには、欲望対象を持続的な自己意識に結びつけ、そしてこれによって、欲望対象を欲望発動の時点を超えて持続可能なものとして捉え、そしてこの持続レベルで我々にとって価値あるものとして捉えなければならない。このとき欲望の対象（善）は観念化され^②、我々一人一人にとって「大切なもの」として意識され、それに対して我々は「愛」の感情を持つことになる。

ただしこの場合も、心の安定性について、(2) ほどではないが、やはり問題が残る。(2) の場合は、欲望のみあって愛がないため、我々の感情状態は、欲望の状況依存性の故に不安定に

ならざるをえなかった。それに対して (3a) では、欲望対象が我々一人一人にとって価値あるものとして、欲望の転変を超えて意識されるため、心の状態は、ある程度は欲望への、従ってまた状況への依存性を脱し、ある程度安定性を得ることができる。デカルトが挙げている例では (82)、酒飲みが酒に対して持つ愛が好例である。依存症者や神経症者の場合は例外であろうが、通常酒飲みは酒への欲望を持つだけでなく、酒への愛をも持つであろう。この愛の故に、彼の酒への態度と感情は、ある程度安定的になるであろう。酒への愛が好みあるいは趣味 (goût, taste, Geschmack) の水準に達すれば⁷⁾、安定性は更に増すであろう。ただし、この場合も依存症者の場合に顕著であるように、過度になり強迫的になれば、安定性は失われるであろう (90)。

このことは、デカルトが挙げている貪欲者 (avaricieux)、つまり金銭への過度の欲望を持つ者についても言える (82)。金銭の広い効用に気づいた人間は、それを欲するだけでなく、その大切さに気づき、それを愛するようになるだろう。この限りでは何の問題もない。金銭への愛は、その欠乏によってそれへの欲望が強烈あるいは強迫的にならない限り、安定的であるだろう。しかしこの安定性は、金銭が欠乏すれば失われるだけでなく、金銭への過度で野放図な欲望、「貪欲」 (avarice, Habsucht) によっても失われる。過度は、特にその基に不安 (anxiety) が隠されている場合にそうだが、強迫性ないし無差別性に傾き (cf. Horney, *The neurotic personality*, p.104 ; *Our inner conflicts*, pp.50f., 57ff., 70f., 77, 89), かくして不安定性をもたらすであろう。これはデカルトが挙げているもう一つの例、「功名欲者」 (ambitieux)、つまり「栄光」 (gloire) への過度の欲望 (ambition, Ehrsucht) を持つ者についても言えるであろう。彼においては、名誉への欲望が名誉への愛を圧倒し、その結果彼の精神は不安定になり、彼は苦しむであろう。しかし、このようなことにならない限り、ということつまり、たとえ名誉への欲望から生れたものであっても、名誉への愛、名誉を重んじる気持ちを堅持する限り、我々は一定程度の精神の安定を味わうことができるであろう。

ただし、上のいずれの事例においても、対象への愛の故に我々の精神がある程度の安定を保つことができるとしても、愛が欲望から生まれ、それに支えられている限り、我々はある種の精神の不安定性を免れることができない。なぜなら、精神の安定は欲望の強度・烈しさと、そして欲望と愛の力関係に依存しているため、欲望が愛を圧倒する可能性が絶えずあるからである。のみならず、愛は、欲望から生れたものとして、欲望から絶えず養分を供給される必要がある。この養分の供給が止まれば愛は消失し、あるいは養分の供給が不足すれば弱体化するであろう。この場合、確かに我々の精神は不安定にはならないであろうが、生气と力を失うであろう。

もちろん、生理的欲望や安全への欲望の場合、その強烈さの故に、このようなことは起こらないであろう。のみならず更に、マズローの言う人間の「基本的欲求」 (the basic needs) の

うち「愛と所属の欲求」(the belongingness and love needs), その中でも「所属の欲求」についても, ある程度そういう面が認められる。所属集団 (*membership group*) との一体感, 所属集団の「和」を重んじる日本人の場合は, 特にそうである。ただし, 日本人の場合は, 所属欲求に結びついている「愛の欲求」(the love needs) と「安全の欲求」(the safety needs) のうち, 後者が前者より強く働く場合があり (cf. Benedict, X, XII), このとき所属欲求は安全欲求によって強く駆動されることになるであろう。

なお, 上では安全欲求と所属欲求とが一体化する場合を考えたが, 反対に両者が離反する場合, 更には両者が葛藤を起こす場合は, より基本的である安全欲求が所属欲求を圧倒し, その結果, 人は安全を守るため, 所属集団から離反する道を選ぶであろう。これがホーナイの言う「人々からの離反」(moving away from people) (Horney, *Our inner Conflicts*, pp.16, 18, 73ff.) であり⁸⁾, それがパーソナリティとして定着すれば, 「離反的人格」(detached personality) (ibid., pp.48, 73ff.) になる。このタイプの人, 人々との接触をなるべく避けて, 自分の城に引き籠る, あるいは立て籠もるようになるだろう。日本人, 特に若者の間でこの現象が広がっていることを思えば, 日本社会において, 安全欲求が所属欲求の強大化だけでなくその弱体化をも惹き起こしている場合があると認めなければならない。安全欲求は人間にとって非常に基本的なものであり, ホーナイやマズローが指摘するように, その不充足の危険が大きいときは強迫的になりやすく, より高次の欲求である「愛」(love) や「肯定評価」(esteem) への欲求の出現と強化を妨げる可能性が高く, 従って上の二つの現象 (所属欲求の肥大化と弱体化) は, 日本社会にとって危険な兆候だと言わなければならない。

いずれにせよ, (3a) の場合, 即ち対象への欲望が対象への愛を惹き起こす場合, 対象への愛は, 対象への欲望に依存しそれに支えられているため, 欲望とともに消滅ないし弱体化する可能性があるが, それだけでなく, 逆に欲望によって圧倒される可能性もあり, いずれにしても不安定さを免れない。

では, (3b) の場合, 即ち対象への欲望と独立に, 対象への愛が起こる場合はどうであろうか。ここでは, 対象への愛は対象への欲望に依存しないのだから, それは欲望の転変に伴う不安定性を免れている。それは対象への認識 (事実認識) と我々の価値観 (価値感) には依存しているであろうが (これは認めなければならない), しかしこれらは欲望のように絶えざる変易に曝されてはいない。従って我々は, ある程度長期にわたっての対象への愛を持続的に, しかも変質しない形で一貫して持ち続けることができるであろう。のみならず, この愛があるから我々のうちに欲望が起こるという理解が可能であり, その逆の理解は不可能である。なぜなら, 愛の持続性・一貫性を欲望の変易性・状況依存性から説明することは不可能だからである。このような持続的で一貫した愛の例として, 我々は正義への愛を, そして同様に持続的で一貫した憎みの例として不正義への憎みを挙げることができるであろう。正義を愛し不正義を憎む人は,

まさにこの愛と憎みを持つが故に、正義の実現を欲望し、不正義の実現を忌避し、不正義の消滅を欲するであろう⁹⁾。

名誉への愛も、後に明らかにするように、このようなものとして成立しうる。この点については次章以下で明らかにしよう。

注

- 1) 罪意識・罪悪感についても同様である。真に罪意識・罪悪感を持つ人間は、何よりも罪を恐れるのであって、罰を恐れるのではない。従ってまた罪を犯したことそれ自体を後悔するのであって、罰を受けて初めてその因となった行為を後悔するのではない。もちろん、彼とて罰を恐れる気持ちは持っているであろう。しかし、彼は罰を恐れる前に罪を恐れるのであって、従って罪を恐れる気持ちは罰を恐れる気持ちは、異なる次元に属するのである。もし罰しか恐れない人間がいるとすれば、彼らには罪意識も罪悪感もなく、「良心」というものがそもそも彼らには欠けているということになる。
- 2) ただし、デカルト自身は、“aversion”という言葉で、“horreur”とセットにして「嫌悪」という意味で、従ってまた一種の「憎み」(haine)として、つまり醜いもの (les laides) に対する憎みとして理解する。因みに、「愛好」(agrément) は美しいもの (les belles) への愛を表す。(85)
- 3) スピノザが“desiderium”という言葉を使うときも、この種の欲望が考えられている。“de-”という接頭辞が欠乏を表すことに注意) cf. Sponzoza, III-36, schol. “Haec Tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, Desiderium vocatur.” — III-39, schol. “Per bonum hic intelligo omne genus Laetitiae, et quicquid porro ad eandem conducit, et praecipue id, quod desiderio, quaecunque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne Tristitiae genus, et praecipue id, quod desiderium frustratur.” — III, Affect. Def. 32. “Desiderium est Cupiditas, sive Appetitus re aliqua potiundi, [].”
- 4) cf. Descartes, 91. “La joie est une agréable émotion de l’âme, en laquelle consiste la jouissance qu’elle a du bien []. Je dis que c’est en cette émotion que consiste la jouissance du bien, car en effet l’âme ne reçoit aucun autre fruit de tous les biens qu’elle possède ; [].” — Spinoza, III-32, schol. ; III-36 ; IV-45, coroll., schol. ; IV, cap.31 : V-32.
- 5) 現在する対象に向かう愛を表す典型的な言葉として、日本語には「愛でる」がある。なお、愛でるとき、人は対象を享受し、そこに喜びを見出しているであろう。この喜びは、愛でる愛の本質的要素だと言えるかもしれない。
- 6) 「愛」の発生をこのように理解するのが妥当だとすれば、愛(憎み)を喜び(悲しみ)とその外的原因の観念 (idea causae externaе) との複合として定義するスピノザの理解 (III-13, schol.; Affect. Def. 6, 7) は失当だと言わなければならない。確かに多くの場合、愛は喜びを伴うであろうし、その際、愛する人は愛の対象を喜びの原因として認識しているであろう。仮に、すべての場合にこの二つのことが言えるとしても、この二条件は愛の必要条件ではあっても、十分条件ではない。なぜなら、単に喜びの感情にその外的原因の観念(意識, 認識)が付け加わっただけでは、感情としてはただ喜びがあるだけであって、対象(喜びの原因)への「愛」があるとは言えないからである。同様に、この喜びの感情はそれだけではまだ外的原因への「欲望」ではない。欲望は上の二条件をベースにして、更にそれに外的原因の不在という条件が加わったときに起こるのであって、喜びそのものはまだ欲望でない。これと同じことが「愛」についても言えるのである。スピノザは前者については正しく認識していたが、後者を認識しなかった。なお、名誉や恥辱が対象になる場合の諸感情(喜びと悲しみ, 愛と憎み, 欲望と忌避)の関係については、後に考察するであろう。
- 7) デカルトはこの種の愛を「愛好」(agrément) と呼ぶ。(85)

- 8) 「人々からの離反」(moving away from people) は、一体感や是認を求めて人々に近づいていく「人々への同調」(moving toward people) の逆である。なお、同調の反対として、ホーナイは「人々との対立」(moving against people) という心的傾向を挙げている。なお、パーソナリティ類型としては、それぞれ「離反的」(detached), 「追従的」(compliant), 「攻撃的」(aggressive) パーソナリティが対応する。(Horney, *Our inner conflicts*, pp.48ff.)
- 9) 正義への愛と不正義への憎みがそれらへの欲望と忌避に先行するとき、人は単に不正義を自分から遠ざけるだけでは満足しないであろう。不正義への忌避の感情のみを持ち、不正義への憎みを持たないとき、人は状況次第では不正義から遠ざかることができれば、それで満足するであろう。しかし、不正義への憎みを持つ人はそうはならないであろう。彼は不正義を自分から遠ざけようと欲するだけでなく、人々からも遠ざけようと欲し、自分の力の及ぶ限り、それをこの世界から消滅させようと欲するだろう。正義を愛し、不正義を憎むとは、こういう「欲望」(desire) (Hutcheson, p.95) を本質的に呼び起こすのである。もっとも、デカルトはこういう場合、「欲望」(désir) という用語を避け、人々への「善意」(bienveillance) (81) あるいは「善意志」(la bonne volonté) (185, 187, 192) という表現を使う。この場合、彼は「意志」(volonté) を、欲望のようにその時々を起こり、強まり、弱まるようなものとしてではなく、持続的で一貫したものとして捉えていると思われる。なお「善意志」という言葉はデカルトにおいて、カントの言う道徳的善への意志という包括的な意味においても使われている (154)。この「意志」は、筆者の理解では、道徳的善 (正義はそこに含まれる) への「愛」に基づいている。以上については、ルソーの以下の言葉をも参照。“l’amour du genre humain n’est autre chose en nous que l’amour de la justice” (*Emile*, p. 383)

V

では、人間はなぜ名誉を欲し、恥辱を恐れ、忌避するのだろうか。名誉への欲望と恥辱への恐れ・忌避の理由について、この章では考察しよう。

前章で見たように、名誉への欲望 (名誉欲) と恥辱の忌避は、名誉への愛と恥辱への憎みから起こることもありうるが、発生的観点からはこの逆、即ち、名誉への欲望と恥辱への恐れ・忌避が先にあって、然る後に一定の条件のもとで、名誉への愛と恥辱への憎みが起こると考えられる。従って、前者 (名誉欲と恥辱忌避) を後者 (名誉愛と恥辱への憎み) から切り離れた上で、その発生機制について考察する必要がある。

ところで、名誉は欲されるだけでなく、それを欲する人にとって名誉の享受は喜ばしいものであるだろう。同様に、恥辱は忌避されるだけでなく、それを忌避する人にとって、恥辱の体験は嫌悪すべきもの・忌まわしいものであるだろう。では、名誉欲・恥辱忌避と名誉及び恥辱の享受体験とは発生的に見てどちらが先行するであろうか。これについては、答えは明白であろう。なぜなら、名誉欲・恥辱忌避を先天的・本能的とみなすことができないであろうから、名誉ないし恥辱の享受体験が先行すると考えざるをえない。即ち、名誉と恥辱がそれぞれ喜ばしいもの、忌まわしいものとして体験されたからこそ、あるいは名誉や恥辱を享受している人々の様子を見て、またその喜びと悲しみを感じ、あるいは生き生きと想像して、我々のうちに名誉 (名誉享受) への欲望と恥辱 (恥辱甘受) への忌避が起こるのである。従って、我々は名誉

と恥辱の享受・甘受体験を分析して、そこからどのような仕方で名誉への欲望と恥辱への忌避感情が起こるのかを解明しなければならない。

名誉と恥辱の享受・甘受体験の原型は、人々からの毀誉褒貶の体験、即ち、誉められたり、貶されたり、賛美されたり、笑われたり、更には叱られたりする体験である。この場合、毀誉褒貶を与える人は、親や兄弟、友人、知人、社会的上位者、更には世間の人々である。では、なぜ我々は、これらの人々から誉められれば嬉しくなり、貶され笑われれば悲しくなるのであろうか。

誉めるとは、相手の価値を認め、それを称揚することである。他方、貶すとは、相手の価値の否定し、それを蔑み、貶めることである。笑いについても同様である。ただし、ここでは好意の笑いや微笑は排除しておく必要がある。ここで言う笑いは、嘲りの笑い、軽蔑の笑いであって、貶し同様、そこには蔑みが本質的要素として含まれている。

ところで、この意味での笑いや貶しに遭って悲しみ、賞讃を受けて喜ぶためには、その大前提として、相手が自分の価値を問題にしていることが、認識されていなければならない。そしてこの認識を持つためには、更に、自己価値についての何らかの感覚が（たとえそれが如何に漠然としたものであっても）、予め持たれていなければならない。これは賞讃や貶し、嘲笑が意味を持つための根本条件であり¹⁰、従って、これを欠く動物（例えば乳幼児）にとっては、賞讃や貶し・嘲笑は無意味である。この根本条件の上に「自尊心」（self-respect, Selbstachtung）が築かれる。

「自尊心」ないし「自尊感情」については、哲学者たちが取り上げているので、そのいくつかについて言及しながら考察を進めていきたいが、その前に先ず考察の基本的視点を定めておこう。

「自尊心」ないし「自尊感情」には、次の二つの層がある。

A 自己の価値・重要性を信じている、感じている

B 自己の価値・重要性を信じたい、自己を価値ある存在と認めたいと思っている

前者は感覚ないし信念レベルの自尊心・自尊感情であり、後者は欲望としての自尊心・自尊感情である。このうち前者には、漠然とした自己価値感覚から明確で強烈な自己肯定感まで種々の段階を認めることができる。この意味での自尊心・自尊感情には、たとえそれが漠然とした感じではない場合も含めて、自己認識（自己価値認識）の要素が必ず含まれている。ただし、「自己評価」と言わずに、「自尊心」「自尊感情」と言うように、そこには価値認識だけでなく、それに伴う肯定的な感情が含まれている¹¹。

次に、自尊心・自尊感情を上記の二種に分かつ理由について、簡単に説明しておきたい。理由は簡単である。前者（A）には価値認識が含まれているが、後者（B）にはそれが含まれていない。後者は欲望であるが、前者は欲望ではない。更に、前者には肯定的な自己価値認識に伴っ

て自己に対する肯定的感情（一般に喜び）が含まれているが¹²⁾、後者にはこれも含まれていない。このようにAとBは、その間につながりがあるとしても、両者の間には明確な違いがあり、従って自尊心・自尊感情の考察においては、明確に区別しておかなければならない。

ところで、この二種類の自尊心・自尊感情のうち、人間にとってより根本的で本質的なのは後者である。なぜなら、Aの背後には、たとえ明確に意識されないことがあるとしても、Bが存在していると考えられるからである。BなしにはAはありえない。これを理解するには、Aが崩れた場合を考えてみればよい。もしAの背後にBがなかったとしたら、我々はAを失うとき、自己無価値感のどん底に突き落とされ、そこから這い上がることが永遠にできないであろう。極端な場合には、こういう心理状態（自己価値に関する絶望）も可能ではあろう。しかし、Aを持つような人間が最終的にそこまで落ち込むとは考えにくい。通常は自己価値への疑いを持つにとどまり、そしてこの疑いが如何に大きく深いものになろうと、何がしかの希望は持ち続けるであろう。そして、何故これを持ち続けるかと言えば、それは自己価値を認めたい、信じたいという、第二の自尊心・自尊感情Bを彼が持ち続けるからである。このように、自尊感情Bは人間にとって根本的で本質的であり、人間は人間である限り、極限的な状況ではそれを失う可能性が残るとしても、それを持ち続けであろう。このように、自尊感情については、欲望（自尊感情B）の方が根本的・本質的・持続的であり、それに対して価値感情（自尊感情A）は派生的・偶然的である¹³⁾。

ただし、ここでも欲望とセットで愛の感情が、従ってまた価値感情が、といっても上の価値感情（自尊感情A）よりは根本的な価値感情であるが、人間の心を捉えている。即ち、自己価値を信じられようが信じられまいが、その如何に拘らず、自己価値を信じられること、感じられることを大切に思い、そこに大きな価値を感じている。(i) 自己価値（それは実現しているとは限らない）への愛だけでなく、(ii) 自己価値を感じ信じられること（これまた実現しているとは限らない）への愛もまた我々の心を捉えている。この二つの対象（自己価値、そしてそれを感じ信じること）に対して、我々は、それを所有・享受してはいるが、愛を持ち続けるのである。この愛もまた、自己価値を感じたい、信じたいという欲望（自尊心B）と同様、人間にとって本質的・根源的であり、この両者（愛と欲望）は分離しがたく結びついている。この愛こそ「自己愛」(amor sui)の根本形態（これを「自己愛 I」と名づけておく）であり、それ以外の自己愛はすべて、そこからの派生態である。

派生的自己愛としては、先ず自尊感情Aから起こる自己愛が考えられる。即ち、自己価値を感じる時、人は喜びだけでなく、自己への愛を感じるであろう。なお、この自己価値感覚は、カントが言うように（Bd.6, S.462）、他者との関係では、「他者から愛されるに値する」(die Würdigkeit von Anderen geliebt zu werden) という形でも、「他者から尊敬される」(von Anderen geachtet zu werden) に値するという形でも、感じられるであろう (cf. Smith,

III.1.7)。また、こちらの方がより根本的だが、他者との関係を捨象するときには、ロールズが言うように、自己の善性と能力の感覚という形で感じられるであろう¹⁴⁾。これらいずれの場合も、我々は喜びだけでなく、自己自身への愛をも感じるであろう。

この派生的自己愛（自己愛IIと呼ぼう）は、上の種々の自己価値感覚、即ち愛される価値、尊敬される価値、自己の善性と能力に対する感覚が根拠あるものであるときは健全であり、人間にとって大切なものとも言えよう。しかし、それがその根拠を失ったり、肥大化したりするときは、不健全で歪な自己愛に変質するであろう。自己の能力や性格、その善性に関して過大評価し、そのために自己の「愛される価値」について妄想を逞しくするとき人は「ナルシシスト」になるであろうし¹⁵⁾、また自己の「尊敬・賞讃される価値」について同様の精神状態に陥るときは「高慢者」になるであろう。

スピノザは「自己愛」と「高慢」の関係について注目すべきことを述べている。彼によれば、「高慢」(superbia)とは不当に高い自己評価(de se plus justo sentire)であるとともに、この自己評価に由来する特殊な「喜び」(laetitia)である(III-26, schol.; III, Affect. Def. 28)。この「高慢」と「自己愛」(amor sui, philautia)の関係について、彼は更に次のように説明する。「高慢とは、自己愛のために(*prae amore sui*)自己について不当に高く評価することである」(III, Affect. Def. 28)。「高慢は自己愛の結果あるいは特性(*philautiae effectus, vel proprietas*)であり、従って、高慢は次のように定義可能である。高慢とは、一種の自己愛(amor sui)ないし自己満足(aquiescentia in se ipso)であり、それは自己について不当に高く評価するように人間を刺激するような自己愛ないし自己満足(*amor sui, sive acquiescentia in se ipso, quatenus hominem ita afficit, ut de se plus justo sentiat*)である」(III, Affect. Def. 28, expl.)。[傍点はいずれも筆者]

「自己愛のために」(*prae amore sui*)、「自己愛の結果」(*philautiae effectus*)¹⁶⁾とあることから見て、「自己愛」と「高慢」とは因果関係でつながっているというのがスピノザの理解であるようにも見える。この場合には前者(自己愛)は後者(高慢)を産み出すものであり、従って自己愛者は高慢にならざるをえない、ということになるであろう。しかし、果たしてそうであろうか。自己を愛すれば、我々は高慢にならざるをえないのであろうか。ここでは論証は割愛せざるをえないが、フロムが考えるように(Fromm, *A man for himself & The art of loving*)、これがスピノザの考えだとは信じ難い。スピノザ自身、高慢は「自己愛の結果」(*philautiae effectus*)だと言った後で、高慢は「自己愛の特性」(*philautiae proprietas*) [傍点筆者]とも言い換え、そして、それに続けて、自己愛すべてが高慢である訳ではなく、ただそれが「自己について不当に高く評価するように人間を刺激する」(*hominem ita afficit, ut de se plus justo sentiat*)場合に、そしてその「限りで」(*quatenus*)自己愛が高慢になる、と述べている。つまり、彼の考えでは、自己愛そのものが高慢を産み出すのではなく、他の何

かが自己愛に作用したとき、そしてそのときに限って、自己愛が高慢に転化するということだ。

ただし、他方で、この転化が起りやすい、とスピノザが考えていたことも認めなければならない。というのは、次の言葉が『倫理学』には見出されるからである。「我々が知るように、自己自身と愛する事物については不当に高く、反対に、憎む事物については不当に低く評価するということが人間には起りやすい (*facile contingere, ut homo de se, deque re amata plus justo, et contra de re, quam odit, minus justo sentiat*)」(III-26, schol.) [傍点筆者] ここで「自己自身」(se)に対して人間が愛の感情を、それも恐らく最強の愛の感情を抱いていると認めてよいであろう。となると、スピノザの考えに従えば、我々は、一般に愛する事物を不当に高く評価するだけでなく、その中でも特に我々自身、即ち最強の愛の対象である我々自身を、最も不当に、最も強く、最も頻繁に、そして最も高く評価しがちだということになる。このようにして、自己愛の高慢への転化は、極めて危険であるにも拘らず、極めて起りやすいということになる。

このスピノザの考えを我々は認めることができるであろう。しかしまた次の点も認めなければならない。自己愛(自己愛II)の高慢への転化が如何に起りやすいものであるとしても、両者は概念上は明確に区別すべきである。自己愛IIは、自己愛Iのように人間にとって本性的であるとまでは言えないが、自尊感情Aから直接出てくるものであり、従って自尊感情Aを持つとき、我々はこの種の自己愛を持たざるをえない。他方、高慢については、たとえ如何に自己愛IIがそれに転化しやすとしても、これを阻止することは可能である。この意味で、自己愛(自己愛II)と高慢(更にはナルシズム)との区別を我々は堅持しなければならないのである。

カントは類似の区別を、大学での倫理学講義で行っていたようである。彼は「自己愛」(*Eigenliebe, Philautia*)と「高慢」(*Arroganz*)とを分けた上で、特に道徳的観点からこれらを問題にして、それぞれ「道徳的自己愛」(*moralische Eigenliebe*)、「道徳的高慢」(*moralischer Eigendünkel*)と名づけ、その違いについて次のように説明している。前者は「自己自身への適意の愛」(*Liebe des Wohlgefallens gegen sich selbst*)であり、「自己自身への満足」(*mit sich selbst zufrieden sein*)、「自己の完全性に満足するという傾向」(*Neygung, mit seinen Vollkommenheiten zufrieden zu sein*)であるにすぎないが、後者は「道徳的完全性の誇示」(*auf ihre moralische Vollkommenheiten stolz sein*)、「功績に対する不当僭越な要求」(*unbillige Anmaßung auf das Verdienst*)である(Bd.27, S.357) [傍点筆者]。なお、後者は『人倫の形而上学』では „Tugendstolz (*arrogantia moralis*)“ (徳の誇示、道徳的高慢)と呼ばれる¹⁷⁾。カントによる「自己愛」と「高慢」のこの区別は、我々による「自己愛II」と「高慢」の区別に重なると言えるであろう¹⁸⁾。

以上の考察は、なぜ人間が名誉を欲し恥辱を忌避するのか、その理由の究明を目指している

我々に、何をもちたらずであろうか。上で、自尊感情にAとBの二種が、自己愛にIとIIの二種があること、そして自己愛IIの特殊態としてナルシズムと高慢があることを示したが、これら諸感情のうち、ナルシズムと高慢については当面問題にする必要はない。また、自尊感情Aとそれに由来する自己愛IIも、ここでは殆ど問題にならない。なぜなら、名誉を欲し恥辱を恐れるとき、我々にとって名誉は^{●●●●}欲望の対象であるだけで、所有され、享受されている訳ではなく、従ってこの限りでは、我々は自尊感情A（肯定的自己価値感）をまだ持つに至らず、従ってまた、この感情に伴う喜びを体験していないからである。従って、残るのは、自尊感情B（肯定的自己価値感への欲望）と自己愛I（肯定的自己価値感への愛）だけである。この二つの感情は、上で示したように、人間にとって本質的で根本的な感情であり、自己価値を信じている人間だけでなく、それを信じていない、あるいはそれに疑いを持っている人間の心をも捉えて離さない、我々にとって本源的な感情なのである。名誉を欲し恥辱を忌避する我々の心その根本で捉え、突き動かしている根本感情の^{●●●●}一つはここにある。この感情を持たなければ、我々はそもそも名誉にも恥辱にも無関心にとどまり、従って名誉を欲し恥辱を忌避することもなかったであろう。

しかし、名誉を欲し恥辱を忌避する我々の心その根本で捉え、突き動かしているものが、もう一つある。それは、我々が共に生きる人々、我々の周りにいて我々を見つめている人々の評価に無関心でおれないという、我々の性質である。なお、なぜ無関心ではおれないかと言えば、それは我々の自己評価と自尊感情がそれによって影響を受けるからである。この影響が強くなればなるほど、我々は強く彼らの評価に関心を持ち、彼らからの肯定的評価に密かに期待を寄せざるをえない。

ただし、誤解を避けるために言っておかなければならないが、ここでは、他者の評価に関心が持たれるのは、それが我々の^{●●●●}自尊感情に（時には深刻な）影響を及ぼすからであって、他の理由からではない。他の理由としては、以下のものが考えられる。例えば、他者からの否定的評価は、彼らとの情緒的・社会的関係を悪化させ、その結果、我々は様々な軋轢や葛藤、あるいは不都合や不利益に苦しむことになるであろう。このことを懼れる我々は、彼らの言葉や表情に気を配り、その変化を敏感に察知あるいは予感して、困ったことにならないように予め注意するかもしれない。この種の反応は、ベネディクトが知っていたように（Benedict, pp.222, 286f.）、「自重」と「慎重」（circumspection）を重んじる日本人の間で頻繁に見られる現象であるだけでなく、ホーナイが述べるように、欧米人にあっても、彼らが「人々に同調する」（moving toward people）「追従的」（compliant）性格の持ち主である場合にはよく認められるようである（Horney, *Our inner conflicts*, pp.42, 48ff.）。しかし、いずれにせよ、人々のこのような反応と行動は、その^{●●●●}自尊感情・^{●●●●}自己愛に基づくものではない。その基礎にあるのは、

「自愛」(self-love, Selbstliebe, amour de soi-même)¹⁹⁾ と呼ばれることの多い自己保存欲求ないし欲望充足欲求であるにすぎない。このような形で他者の評価に関心を持ち、それを気にする人は、名誉そのものを欲し、恥辱そのものを忌避するのではない。彼らが欲し、忌避するのは、名誉ないし恥辱に関係した、あるいはそれとは無関係な利害であるにすぎない。

我々が問題にすべきは、あくまで名誉そのものを欲し、恥辱そのものを忌避する人間である。彼らにあっては、(1) 上述の意味での自尊感情・自己愛がしっかりと作動している。そして(2) 彼らは回りの人間の評価がこれに無視できない影響力を行使することを認識し、あるいは感じている。この二つの前提条件が整っているからこそ、彼らは根本的には自尊感情・自己愛に突き動かされて、他者の評価に関心を持たざるをえないのである²⁰⁾。

では、そもそも我々はなぜ、我々が共に生きる人々、我々の周りにいて我々を見つめている人々の評価に無関心でおれないのであろうか。この点について、スピノザとヒュームが的確な説明を与えているので、それを見ておこう。しかし、その前に、考察の視点を定めるため、ここで社会心理学のある概念に言及しておきたい。上で、「我々が共に生きる人々、我々の周りにいて我々を見つめている人々の評価に無関心でおれない」と述べたが、この文の中の「我々が共に生きる人々」と「我々の周りにいて我々を見つめている人々」は、それぞれ社会心理学で言う「所属集団」(membership group)と「準拠集団」(reference group)の人々を意味している。ところで、「人々の評価に無関心ではおれない」というときの「人々」は、先ず「所属集団」の人々として出られる。そして、これらの人々と我々をつなぐ絆は、何よりも先ず「共感」(sympathy)である。これについて、スピノザは次のように説明している²¹⁾。

自分と似ている(*similis*)ものに出会い、そしてそれがあある感情状態にあると想像すると、我々はそれと似た感情状態に陥ってしまう(*eo ipso simili affectu afficimur*)。その対象に対して予め別の感情を抱いているときは例外であって、この現象は起きないか、あるいは弱まるであろうが、そうでなければ、我々と我々に似ている存在との間には、このような感情の伝播・伝染が起こる(III-27)。これをスピノザは「感情の模倣」(*affectuum imitatio*)と呼び、その顕著な例として「同情」(*commiseratio*)と「競争心」(*emulatio*)を挙げ、それぞれ前者にあっては「悲しみ」(*tristitia*)が、後者にあっては「欲望」(*cupiditas*)が模倣されると言う(III-27, schol.)。このような感情の模倣、あるいは伝播・伝染が幼児に起こりやすいことをスピノザは知っていたようで、別の箇所(III-32, schol.)で、彼は、幼児の間での笑いや泣き声の伝播、行動の模倣について、更には、他の子が楽しんでいるものを自分も欲しがるといった例を挙げている。最初の例は喜びや悲しみの伝播、最後の例は欲望の伝播と競争心、また第二の例は欲望の伝播が行動に表れたものと理解することができるであろう。また、他の箇所(III, Affect. Def. 33, expl.)では、人が怖がるのをみて怖がったり、人が逃げるのを見て自分も逃げ出したり、あるいは人が火傷をするのを見て、恰も自分が火傷をしたかのように手を

引くといった例が挙げられている²²⁾。

では、これらの現象はなぜ起こるのだろうか。スピノザはこれを類似 (similitudo) によって説明しようとする。類似あるいは同類意識が感情の伝播・伝染を惹き起こすというのである。他の要因として、我々は場の共有、あるいはヒュームが言う「近接」(contiguity) (pp.318, 370) を加えることができるだろう。なお、特に幼児の場合に顕著だが、いずれの場合にも、所属集団も準拠集団もその存在が認められない。もちろん所属集団の中で上の現象が起こるという場合もあるだろうが、そしてこの場合は感情の伝播・共振は強まるだろうが、上の例は所属集団が未形成でもこの現象が起こることを示している。ただし、所属集団の萌芽は既に認められるとは言えるかもしれない。というのは、いずれの場合にも「場」(cf.「近接」)が形成され、共有されており、しかもこの「場」に、たとえそのとき限りではあっても共感者は「属し」ており、まさにこの所属性・近接性の故に感情の伝播・共振が起こると考えられるからである。この意味で、スピノザが挙げている例すべてにおいて原始的な形で「所属集団」が形成され、その構成員の間で感情の伝播・共振が起こっている、と言ってもよいであろう。

同じことは「準拠集団」についても言える。というのは、上の例すべてにおいて、たとえ単なる感覚レベル・本能レベルにおいてであっても、似ているものと似ていないものとの間の識別がなされ、この識別に沿って異なった反応が起こるからである。即ち、類似性ないし同類性が、原始的な形でではあるが、一種のカテゴリー、準拠枠としての機能を果たし、この枠に従って感情の伝播・共振が起こっていると考えられるのである²³⁾。

このように、スピノザの挙げている例においては、原始的な形で、そしてその場限りのものではあるが、「所属集団」と「準拠集団」が同時に形成され、その中で、あるいはそれに沿って、感情の伝播・共振が起こっていると考えられる。これは人間の社会性・共同性の最深層で起こる感情の伝播・共振であり、これが、我々が周りの人々の評価に無関心でおれないことの最深の根拠をなしていると考えられる。

次に、ヒュームが挙げている例と、彼の考えを見ておきたい。彼は、子どもが他の人の意見に影響を受けやすいことを「共感」(sympathy) で説明した後、判断力と知性を最も多く備えた大人にもある程度この傾向が認められ、彼らでさえ友や伴侶に反対してまで自分の考えや感情を通すのは非常に難しいと述べている。更に彼は、共感の他の例として、仲間内での気分の伝染を挙げ、例えば快活な顔つきを見れば、我々は満ち足りた晴れやかな気持ちになり、逆に怒った顔つきや悲しげな顔つきを見れば、我々は大いに動揺すると言う。これらをまとめて、彼は言う。我々は情緒面で友や仲間から日々大きな影響を受けており、我々の感情の多くは我々自身の気性や性向から来るよりは、彼らとの「交感」(communication) や「共感」(sympathy) から生れる²⁴⁾。

まとめれば、スピノザもヒュームも結局は同じことを言っていることになる。つまり人間は、

子どもであろうが大人であろうが、親しさや近しさを感じる人、あるいは同類意識を持つ人と一緒にいれば、彼らの感情や意見から大なり小なり影響を受け、従ってそれが元々自分が持っている感情や意見と対立するときには、落ち着きなさや居心地の悪さ、更には彼らから受ける影響が大きくなればなるほど大きな葛藤や心の動揺に見舞われる。この「心の動揺」(animi fluctuatio) について、「愛」(amor) と「憎み」(odium) を例に挙げながら、スピノザは次のように説明している。「我々自身が愛するもの、欲するもの、憎むものを誰かが愛し、欲し、憎んでいると思うと、我々はそれらを一層執拗に愛し…。しかるに、我々が愛するものを彼が忌避していると思えば、あるいは逆に我々が忌避するものを彼が愛していると思えば、我々は心の動揺に見舞われるであろう。」(III-31)²⁵⁾

以上で、我々が他者の評価に影響される理由が明らかになったであろう。我々是我々の持つ共感能力によって、周りの人間から、感情面でも、意見の面でも、影響を受けざるをえない。この一般的傾向性の故に我々は、所属集団あるいは準拠集団の人々から賞讃されれば喜び、逆に彼らから軽蔑や嘲笑を浴びれば自尊心・自尊感情が傷つき、最大で最深とは言えないまでも大きな心の動揺を経験し、時には深い心の傷を負わざるをえないのである。日本人において特にこの傾向が顕著だと言えるであろうが、これは何も日本人に限ったことではない。恐らくこれは人間の普遍的本性に属することであろう。スピノザは言っている。「我々は栄光によって導かれることが最も多く (gloriâ maxime ducimur), 恥辱の中では殆ど生きていけない (vitam cum probro vix ferre possumus)」(IV-52, schol.)。ルソーも言っている。「軽蔑 (mépris) は損害そのものよりも耐え難い (plus insupportable que le mal même)」(Origine, p.228)。カントも例外ではない。「軽蔑される (Verachtung) のは憎まれるよりも苦痛 (schmerzhafter als der Haß) である。」「軽蔑は耐え難い (unerträglich)。」「それは他の人々のもとの価値 (den Werth bey andern) を我々から奪い、そしてまた自己価値意識 (das Bewußtseyn unsres eignen Werths) を我々から奪ってしまうのだから。」(Bd.27, S.407 ; vgl. auch Bd.2, S.218; Bd.6, SS.335f.; Bd.27, SS.411, 452)²⁶⁾

注

- 10) これは、マズローの言う「肯定評価の欲求」(the esteem needs) が子どもに生まれるための根本条件でもある。
- 11) 英語の“self-esteem”とフランス語の“l'estime de soi”を比べると、英語の方がこの感情ファクターが強いようである。cf. André/Lelord, p.13. 内容を若干紹介しておく、フランス語の方は「評価」(évaluer, estimer, aestimare) の要素の方が強く (これを著者たちは「より客観的」plus objectif と表す)、他方、英語の“self-esteem”は感情の要素が強く、「より感情的」(plus affectif) であり、「敏感」(ombrageux) ですらあると言う。— 従って、我々が考察対象にしている自尊心は英語の“self-esteem”に近いと言えよう。なお、著者たちが述べているように、英語の“self-esteem”に近いフランス語は、“l'estime de soi”ではなく、“l'amour-propre”のようである。

なお、自尊心Aに含まれる自己肯定感情を、スピノザは「喜び」(laetitia)という言葉で一括りにする。cf. Spinoza, III-11, schol.; III-53. — 関連して、デカルトの次の言葉をも参照。Descartes, 61. “Et la considération du bien présent excite en nous de la joie, celle du mal de la tristesse, lorsque c'est un bien ou un mal qui nous est représenté comme nous appartenant.”

- 12) 自尊感情の派生状態である「高慢」(superbia)について、スピノザはこの二面、即ち価値認識(不当に高い自己評価)と肯定的感情(喜び)の二面を、はっきりと区別している。cf. III-26, schol.; III, Affect. Def. 29 & Expl.

- 13) 自尊感情Bから、次の二種類の自尊感情が派生する。

C1 自己価値を信じられないときは、信じられるようになりたい

C2 自己価値を信じているときは、信じ続けたい

これらはいずれも欲望である。なお、この二種類の欲望の基礎には、自尊感情Bだけでなく、次段落以降で明らかにするように、自己価値に関する或る種の根本的な「愛」があり、それが自尊感情Bと協働して、人間の心を突き動かしている。

また、C2からは更に、自己価値を信じられなくなるような行動を控えるという態度(これも一つの自尊感情である)が派生する。ベネディクトが欧米人の「自尊心」(self-respect)との対比で注目する日本人の「自重」あるいは「慎重さ」(circumspection)は、この種の自尊感情である可能性がある。ただし、それが自尊感情にではなく、社会的利害への関心(打算)に基づく場合は、その限りではない。

- 14) cf. Rawls, p.386. “We may define self-respect (or self-esteem) as having two aspects. First of all, as we noted earlier (§29), it includes a person's sense of his own value, his secure conviction that his conception of his good, his plan of life, is worth carrying out. And second, self-respect implies a confidence in one's ability, so far as it is within one's power, to fulfill one's intentions.”

なお、ホッブズは、誉めそやされる対象、従ってまた自尊感情の基ともなる対象として、「善性」(goodness)と「力と偉大さ」(power and greatness)と「幸福」(felicity)の三つを挙げている(pp.46, 64)。ただし「誇らしさ」(glorying)については、このうち特に「力」(power)と能力(ability)が重要だと考えている(p.42)。この考えはスピノザにも受け継がれており、彼は次のように言う。“Cum Mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur, et eo magis, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.” (III-53) — “Per Laetitiam [] intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit. Per Tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.” (III-11, schol.)

- 15) cf. Russell, pp.20f. “Narcissism is, in a sense, the converse of an habitual sense of sin; in consists in the habit of admiring oneself and wishing to be admired.” “The megalomaniac differs from the narcissist by the fact that he wishes to be powerful rather than charming, and seeks to be feared rather than loved.”

ナルシズムについては、カントが「自己愛」(Eigenliebe)ないし「エゴイズム」(Egoismus)という言葉を使いながら、かなり詳しく説明している。「高慢」(Eigendünkel, Hochmut, arrogantia)への説明を含めて、以下を参照。Bd.6, S.460. „Der Übermuth [] bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten [], welches beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet“. — S.462. „[]; der Mangel dieser Mäßigung (Unbescheidenheit) in Ansehung der Würdigkeit von Anderen geliebt zu werden die Eigenliebe (philautia). Die Unbescheidenheit der Forderung aber, von Anderen geachtet zu werden, ist der Eigendünkel (arrogantia).“ — S.465. „Der Hochmuth (superbia []) ist eine Art von Ehrbegierde (ambitio), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäßigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.“ — Bd.7, SS.128ff. „Der Egoism kann dreierlei Anmaßungen enthalten: die des Verstandes, des Geschmacks und des praktischen Interesse, d.i. er kann logisch oder ästhetisch oder praktisch sein.“ „der logische

Egoist“, „der ästhetische Egoist“, „der moralische Egoist“. – Bd.9, S.80. „Eigenliebe“, „logischer Egoismus“, „Vorliebe für das, was ein Product des eigenen Verstandes ist“. – Bd.24, S.864. „Man urteilt kritisch von anderer Maximen, und hält seine eigene für gut. Hier ist das Vorurteil suum cuique pulchrum, dessen subjektive Ursache Eigenliebe ist.“ – S.874. „Der logische egoismus ist entweder Indifferentism oder Gleichgültigkeit gegen Anderer Urtheile, indem ich anderer Urtheile zur Beurtheilung des meinigen für unnöthig halte, oder Eigendünkel oder arroganz, da man sich nur allein anmaßt, vor allen Andern ein richtiges Urtheil von einer Sache zu fällen.“ – Bd.27, SS.359f. „Der moralische Egoismus ist: Wenn man sich im Verhältnis mit andern allein hochschätzt. Man muß aber seinen Werth nicht in Verhältniß mit andern beurtheilen, sondern mit der Regel des moralischen Gesetzes; [] Der moralische Solipsismus ist: Wenn wir uns im Verhältniß mit andern allein lieben.“

- 16) カントも、次のように、似たようなことを言っている。„Man urteilt kritisch von anderer Maximen, und hält seine eigene für gut. Hier ist das Vorurteil suum cuique pulchrum, dessen subjektive Ursache Eigenliebe ist.“ (Bd.24, S.864)
- 17) ただし „Stolz“ (誇り, 誇らしさ, 自負, 矜持) という言葉を、カントが次のように肯定的ないし中立的な意味で使うこともあることに注意しなければならない。„Er [Hochmut] ist vom Stolz (animus elatus) als Ehrliche, d.i. Sorgfalt seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben, (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) unterschieden“. (Bd.6, S.465)
- 18) ただし、「自己愛」(Eigenliebe) という言葉が、カントにおいてこのように「自己愛II」の意味で使われることは稀であり、ナルシズムないし高慢の意味で使われることが多い。これについては上の注15及び16を参照。
- 19) マズローの言う「生理的欲求」(the physiological needs), 「安全の欲求」(the safety needs), 「所属と愛の欲求」(the belongingness and love needs) を考えればよい。

カントは『実践理性批判』で、次のように述べている。„Alle Neigungen zusammen [] machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich selbst (Philautia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel.“ (Bd.5, SS.72f.)

ここで「自愛」(Selbstliebe) は自己保存欲求ないし欲望充足欲求と理解することができる („Wohlwollen“ に注目)。これをカントは「自己愛」(Eigenliebe, Philautia) とも呼んでいる。他方で彼は、「好意・安寧の欲求」(Wohlwollen) と「適意」(Wohlgefallen) を対比しつつ、「愛」(Liebe) を、「好意・安寧欲求の愛」(Liebe des Wohlwollens) と「適意の愛」(Liebe des Wohlgefallens) とに分かつ。なお、この区別については、ハチスンによる「適意ないし評価の愛」(Love of Complacence or Esteem) と「善意・好意の愛」(Love of Benevolence) の区別を参照 (Hutcheson, p.102)。上の区別を基にカントは次に、「自愛」(Selbstliebe) と「自己適意愛」(Liebe des Wohlgefallens an sich selbst) とを対比する (ここまでは問題ない)。しかしその後で彼は、後者を「高慢」(Arrogantia, Eigendünkel) と同一視する。ここに問題がある。この同一視は不当である。この理由を説明する前に、なぜカントがこういう不当を犯したかを考えてみると、一つは、「自家中毒」あるいは「自分病」とでも訳しうる「我執」(Selbstsucht, solipsismus) という言葉が初めに使われていることに窺われるように、彼は初めから自己愛の否定面に目を向けていた。その影響が一つは考えられるし、また二つ目の影響としては、上で確認したように、「自愛」(Selbstliebe) を安易に「自己愛」(Eigenliebe, Philautia) に置き換えてしまったことが関係しているであろう。以上の思考プロセスを辿れば、「自愛」(Selbstliebe) に対比されるものとしては、「高慢」しか残らないであろう。しかし、こういう思考プロセスは妥当ではなく、「自愛」(Selbstliebe) と「高慢」(Arrogantia, Eigendünkel) とを対比するのは適切ではない。両者の間には「自己愛」(Eigenliebe, Philautia) があり、しかも我々の分析が正しければ、「自己愛」には二つのレベル (IとII) があり、少なくともこのうち後者 (自己価値感覚) は、「自愛」とも「高慢」とも異なるものとして理解しなければ

ばならない。(なお、カントが「自己愛」Eigenliebe, Philautia を「自己愛II」の意味で理解していると解される場合が例外的にあるが、これについては前注を参照。)

この点、ルソーの「自己愛」理解はカントのそれより優れている。彼は自己自身への愛を二種に分ち、「自愛」に対して“l’amour de soi-même”，「自己愛」に対して“l’amour-propre”という表現を当てる。後者は普通「自尊心」とか「自負心」と訳されることが多いが、ここでは「自己愛」で通すことにする。なお、ルソーの言う「自己愛」(l’amour-propre)には、(1) ポジティブな自己愛、フロムの表現を使えば、生産的な自己愛 (*Emile*, pp. 158, 398), (2) ネガティブで非生産的な自己愛 (*Origine*, p.212, n.; *Emile*, pp.124-125, 328-329, 330, 370-373, 380-381, 444, 495, 633-634), (3) ニュートラルな自己愛 (*Emile*, pp.192, 324, 359-360, 376, 383-384), の三層がある。このうち、後二者が自己と他者を比較した上で他者を凌ごうとする欲望に結びつけて理解されるのに対して、第一の自己愛は内的な肯定的自己評価・自尊心として理解される。彼は『エミール』の、サヴォワの助任司祭が彼に与えた決定的な精神的影響について回想した箇所 (*Emile*, p.398), 次のように述べている。「聖職者はその不幸な青年を、彼が陥ろうとしている道徳的な死から救うために、彼のうちに自己愛と自尊心 (l’amour-propre et l’estime de soi-même) を呼び起こし」, 「しっかりとした肯定的な自己評価を回復させ」(reprendre assez bonne opinion de lui-même) [傍点筆者] ようとした。ここで言う「自尊心」(l’estime de soi-même) は、我々の意味での「自尊心A」を、「自己愛」(l’amour-propre) は「自己愛II」を意味している。この自尊心および自己愛を呼び起こすために助任司祭が採った方法は、一方で、才能を活かし、それをよく用いれば用いるほど幸福な未来が訪れるということを青年に教えるとともに、他方でまた、他の人のうるわしい行為について語ることによって、それへの「賛美」(admirer) の気持ちと「自分も同じようなことをしたいという欲望」(le désir d’en faire de semblables) とを彼に抱かせ (cf. Adam Smith, III.2.3), 「気高い熱意」(ardeur généreuse) を彼のうちに蘇らせるという、二様の方法であった。青年のうちに呼び覚まされたこれらの感情はやがやがて彼の「自尊心」を強め、彼の「自己愛」に熱を注ぎ込むであろう。

確かにルソーもまた、カント同様、「自己愛」(l’amour-propre) について否定的に語ることが多い。しかし、彼がそうせざるをえなかったのは、我々が自己愛を危険なものにしているからであって、自己愛そのものを彼が初めから危険なものとしていたからではない。自己愛自体はルソーにとって、この点ではニュートラルなものであって、それが生産的なものになるか、それとも非生産的で危険なものになるかは、偏に我々に懸っているのである。ルソーはこのことを的確に認識していた。この点で、筆者は、カントよりはルソーに従うべきだと思う。

- 20) これら二条件の区別とつながりについて、スピノザは次のように簡潔にまとめている。Spinoza, III-30, schol. “[]; nempe Laetitiam, concomitante idea causae internae, Gloriam, et Tristitiam huic contrariam Pudorem appellabimus: Intellige, quando Laetitia, vel Tristitia ex eo oritur, quod homo, se laudari, vel vituperari credit; alias Laetitiam, concomitante idea causae internae, Acquiescentiam in se ipso, Tristitiam vero eidem contrariam Poenitentiam vocabo.”—III-53 & Coroll. “Cum Mens se ipsam, suamque agendi potentiam contemplatur, laetatur, et eo magis, quo se, suamque agendi potentiam distinctius imaginatur.” “Haec Laetitia magis magisque fovetur, quo magis homo se ab aliis laudari imaginatur.”—III-55 & Coroll.1. “Cum Mens suam impotentiam imaginatur, eo ipso contristatur.” “Haec Tristitia magis ac magis fovetur, si se ab aliis vituperari imaginatur; [].”—IV-52, schol. “[], et quia haec Acquiescentia magis magisque fovetur, et corroboratur laudibus [] et contra [] vituperio magis magisque turbantur; ideo gloriâ maxime ducimur, et vitam cum probro vix ferre possumus.”

ただし、次の箇所では第二のファクターが弱められている。III-41, schol. “Quod si se justam odii causam praebuisse imaginatur, tum [] Pudore afficietur. Sed hoc [] raro contingit.”—III-41, schol. “Quod si se justam Amoris causam praebuisse crediderit, gloriabitur, quod quidem frequentius contingit, [].”

後者の意味での「栄光・誇らしさ」(gloria, glory) については、ホッブズの次の言葉も参照。Hobbes,

- p.42. “Joy arising from imagination of a man's own power and ability is that exultation of the mind which is called glorying; which, if grounded upon the experience of his own former actions, is the same with confidence; [J. Grief, from opinion of want of power, is called dejection of mind.”
- 21) ただし「共感」(sympathia) という言葉をスピノザは別の意味で使用する。cf. Spinoza, III-15, schol.
- 22) スミスもカントもこの種の現象を問題にしている。cf. Smith, I.i.1.3; Kant, Bd.6. SS.456f., 457.
- 23) 日系アメリカ人文化人類学者リブラは、集団構成員間の恥の社会的伝播 (social sharing of shame) が次の二方向で起こると述べている。第一の伝播は、例えば家族のような凝集性の高い集団 (帰属集団) の構成員間で起こり、第二の伝播は、例えば女性といった社会的地位のカテゴリーに沿って起こる (cf. Lebra, pp.251f.)。リブラのこの見解は我々が上で述べた認識と重なるであろう。なお、第二の伝播が起こるのは、女性の共感・共振性の強さと独立心・競争心の弱さ、そしてこれらと関係が深い親密さと一体感を求める傾向性から来るのではないと思われる。共振よりは独自性、親密さよりは競争に傾く男性 (特にアメリカ人男性) の場合、恥の社会的伝播は起こりにくく、反対に侮蔑と嘲笑の感情を持ちやすいであろう。男性のこの傾向性は、逆の立場に立たされたときには、強い屈辱感や羨望・嫉妬感情を惹き起こすであろう。このうち後者は、スピノザが指摘するように (III-24, schol.; III-32, schol.; III-35, schol.; III-39, schol.; III-55, coroll.1, schol.; III, Affect. Def. 23; IV-35, coroll.2, schol.; IV-45, coroll.1; IV-57, schol.; IV-73, schol.; IV, cap.10; V-20) 憎みや攻撃性を伴っている。なお、女性と男性の性向のこの違いについては、Tannen, pp.24ff. を参照。ただしタネン、そしてホーナイ (*Our inner conflicts*, p.72) も注意するように、この違いを安易に本性的・生得的なものとして理解するのは慎まなければならない。
- 24) Hume, pp.316f. 他に以下をも参照。Hume, pp.318f., 369ff., 481ff., 582f., 589. — スミスも同様の見解を示している。cf. Smith, I. i. 1ff.; I. iii. 2.1; II. ii. 2. 1ff.; III, 1.3f.; III.2.5f., 31.
- 25) スピノザは心の動揺を定義するときは、対立する感情の葛藤によって説明する (III-17, schol.)。これら二つの「心の動揺」の関係については、後ほど考察の対象にするであろう。
- 26) マンデヴィルやヒューム、スミス、更にはベッカリーアやミルの名を加えることができる。cf. Mandeville, pp.63f., 74f., 145; Hume, p.316; Adam Smith, I.iii.2.10, III.2.11, 13, 15, 17, 24, 31; Beccaria, pp.144f., 169; Mill, II-6.

参考文献

- Descartes, *Les passions de l'âme*, in : *Oeuvres philosophiques de Descartes, Tome 3*, Garnier, 1973.
- Hobbes, *Leviathan*, Cambridge, 2001.
- Spinoza, *Ethica: Ordine geometrico demonstrata*, in: *Spinoza Opera/Werke lateinisch und deutsch*, Bd.2, hrsg. von Konrad Blumenstock.
- Bernard Mandeville, *The fable of the bees*, Liberty Fund, 1988.
- Francis Hutcheson, *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, Liberty Fund, 2004.
- ベッカリーア『犯罪と刑罰』(風早・五十嵐訳) 岩波文庫
- David Hume, *A treatise of human nature*, Oxford, 1968.
- Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, 1992.
- , *Emile ou de l'éducation*, Gallimard, 1969.
- Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, Liberty Fund, 1982.
- Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe.
- John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Oxford, 1998.

- Bertrand Russell, *The conquest of happiness*, Liveright, 1996. (1.ed. 1930)
- Erich Fromm, *A Man for Himself: An inquiry into the psychology of ethics*, Henry Holt, 1990.
- , *The art of loving*, Perennial Classics, 2000.
- Karen Horney, *The neurotic personality of our time*, Norton , 1964.
- , *Our inner conflicts: A constructive theory of neurosis*, Norton, 1972.
- Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*, Houghton Mifflin Company, 2005. (1. ed. 1946)
- A. H. Maslow, *Motivation and personality*, Harper & Row, 1954.
- 柳田国男『不幸なる芸術・笑いの本願』岩波文庫
- John Rawls, *A theory of justice*, Harvard, 1999. (1. ed. 1971)
- Takie Sugiyama Lebra, *The social mechanism of guilt and shame: The Japanese case*, in: *Anthropological Quarterly*, Vol.44, No.4, 1971.
- Deborah Tannen, *You just don't understand: Women and men in conversation*, Ballantine, 1990.
- Christophe André et François Lelord, *L'estime de soi : S'aimer pour mieux vivre avec les autres*, Odile Jacob, 2007.