

ニーチェと幸福の高さ

宮原浩二郎*

■要旨

ニーチェ的な観点から幸福の質を考えると、「誰にとっての幸福か」という問いを避けることはできない。幸福の質はそれを経験する人の存在様態（社会的、歴史的、生理的、精神的など）によって規定される。「主人」にとっての幸福と「奴隷」にとっての幸福は異質である。前者は「高い」幸福であり、後者は「低い」幸福である。ニーチェはさらに主奴の対立をこえた「幼な子」の存在を示唆するが、その幸福は格段に高い「幸福」そのものである。

身分制度の消滅した現代の「先進」社会においても、主人・奴隷・幼な子の三者は私たち一人一人の内部に生き続ける。内なる奴隷はさらなる「安楽と休息の幸福」を求めるが、内なる主人は「戦いと征服の幸福」を必要とする。内なる「幼な子」は「遊びと創造の幸福」に目覚めていく。

「最大多数の最大幸福」に代表されるように、幸福に関する社会科学はともすると万人共通の最低ラインの幸福、すなわち、奴隷の「安楽と休息」のみに関心を示してきた。しかし、人類史上かつてなく豊かで平等で長生きな私たち（＝「先進」社会の中流市民）の多くが不全感と無気力に悩まされている現在、主人の「戦いと征服」や幼な子の「遊びと創造」といった質的に「高い」幸福が視野に入らなければならない。そのためには、個々人の幸福の「高さ」を問うニーチェ的な知識社会学が新たな重要性を帯びてくる。

キーワード：ニーチェ、幸福、先進社会

*関西学院大学

1 はじめに

個人の幸福を社会の望ましいあり方に結びつける。その有名なモットーに、J. ベンサムが18世紀末に定式化した「最大多数の最大幸福」がある。その基本にあるのは、個々人の幸福を量として把握するという考え方である。ある社会の「幸福の総量」はその構成員一人一人の幸福量をすべて加算することによって得られる。そこで、望ましい社会とはこの「幸福の総量」を最大化するような社会だということになる¹⁾。

私はかつてこの「最大多数の最大幸福」に感心させられた記憶がある。シンプルで巧みな、道徳的にも優れた定式だと思われた。しかし、その後しだいに疑問が頭をもたげてきた。いまではなぜか、大福餅を連想する。「できるだけ多くの人にできるだけ多くの大福餅を配ればよい」というだけのことなのではないか。しかし、幸福は大福餅のように均質なモノではなく、量に還元することのできない経験である。それは人によって異なり、同じ一人の人であっても、時と場合によって異なる。そうした異質な経験を一律に数え上げ、「幸福の総量」を算出するという発想はあまりに乱暴なのではないか。……もちろん、21世紀はじめの現在、「最大多数の最大幸福」が素朴に受け入れられているわけではない。さまざまな変形があり、さまざまな洗練が試みられている。しかし、幸福を量化して捉えようとする思考それ自体はなお衰えをみせていない。

そこで私は、本稿において、量に還元できない幸福の「質」の問題を考察してみたい。しかも、この考察をベンサムの対極に位置すると思われるニーチェの観点から進めてみたい。同時にその過程で、現代日本をはじめとする「先進」社会における幸福の問題に言及してみたい。

2 ニーチェの「知識社会学」

ニーチェ的な観点からすれば、幸福の質はまず何よりも幸福の「高さ」として把握される。この「高さ」の背後には「主人」（征服者）と「奴隷」（被征服者）という人類史的経験が横たわっている。今日では忘却さ

れつつある経験であるが、「主人と奴隷」を抜きにして幸福の「高さ」を語ることはできない。なぜならば、「主人」にとっての幸福が「高い幸福」であり、「奴隷」にとっての幸福が「低い幸福」だからである。

ともすると私たちは、この「高さ」という表現に量的差異を読み込んでしまう。「身長の高さ」や「収入の高さ」など、一つの目盛り上の数値の大小を連想する。ところが、ニーチェのいう「高さ」はけっして量に還元することができない。近代社会以前の「身分の高さ」が収入や財産や教育年数や「偏差値」などの量に還元できなかったように、「幸福の高さ」もまたすぐれて質的な経験なのである。

ニーチェは「誰にとつての幸福か」という問題に着目した。この「誰」が、主人と奴隷なのだ。この観点は知識社会学的といってもよい。なぜならば、「幸福」という経験そのものが人の現実的存在（社会的、歴史的、生理的、精神的その他）によって異なることを強調したからである。今日の私たちは抽象的な「人間」を大前提におき、万人にとって均質な幸福を想定する思考習慣を身につけている。事実、現在の「先進」社会において主人や奴隷は存在せず、身分的差異の意識も消滅し、大多数を占める中流市民はその存在自体が均質化されてきた。しかし、ニーチェが気づかせてくれるのは、私たち一人一人の内部に今なお主人と奴隷が生き続けているという事実である。そしてまた、後述するように、私たちの内にさらに第三の存在（「幼な子」）が生まれ始めているという事実である。

「われわれの肉体は実に多数の靈魂の共同体にすぎない」[Nietzsche, 1885-86=1970: 37]。いわゆる個人とは、一ではなく多である。かつての身分的多様性は今日では個人の内部へと居場所を移した。そこで、「私の内なる誰にとつての幸福か」という問題が先鋭化する。その意味では、ニーチェ的知識社会学の対象は個人の内部へと移行するのだ。

3 主人の幸福、奴隷の幸福

ニーチェは「高い緊張の幸福」に言及している。この言葉はよく知られた「主人道徳と奴隷道徳」を定式化した『道徳の系譜』に登場する。ニー

チェのいう「主人」は現在の私たちが思い浮かべる「貴族階級」や「社会的強者」と同じではない。その中心イメージは、ソクラテス以前の古代ギリシアの、自己の力と美德を疑うことを知らなかった圧倒的な征服者に由来している。それは「ローマの、アラビアの、ゲルマンの、日本の貴族、ホメーロスの英雄、スカンジナビアの海賊」をはじめとして、その「通ってきたすべての足跡に「蛮人」の概念を遺した者たちのこと」である [Nietzsche, 1887=1964: 42]。「主人」とは高貴な野蛮人のことなのだ。

ニーチェによれば、この高貴で創造的な人々は「充実の感情、溢れるばかりの力の感情、高い緊張の幸福、贈りを与えようと望む富の意識」の持ち主だった [Nietzsche, 1885-86=1970: 270、傍点は筆者による]。彼らは「充ち足りた、有り余る力をもった、従って必然に能動的な人間として、幸福から行動を分離するすべをも知らなかった。——彼らにあっては、活動しているということは必然に幸福の一部なのだ」 [Nietzsche, 1887=1964: 38-39]。

それでは、征服され、頭を押さえられ、運命を呪いながら諦めに沈み、日々の苦役に従事した人間たちは幸福を感じることはなかったのか。いや、そうではない。奴隷には「奴隷の幸福」があった。ただし、この「無力な者、抑圧された者、毒心と敵意とに疼いている者」の幸福は「主人の幸福」とはまったく質の異なるものであった。奴隷にとって、「幸福は本質的に麻酔・昏迷・安静・平和・「安息日」・気伸ばし・大の字になることとして、手短にいえば、受動的なものとして現れる」 [Nietzsche, 1887=1964: 38-39]。能動的な高い緊張ではなく、受動的な低い弛緩こそが「奴隷の幸福」の本質である。

あるがままの自分の姿に直面した奴隷はため息をつく。「ああ、俺が他の誰かであつたらなあ！ でも今は何の希望もない。俺はやっぱり俺である。どうすれば俺は俺自身から抜けられるのか。それにしても——俺は俺に飽きがきた！」 [Nietzsche, 1887=1964: 154]。そこで何とか自分から目をそらし、気を紛らわそうとする。寝そべってうとうとすること、眠ること。酒や麻薬に酩酊すること。博打や娯楽に我を忘れること。束の間の休息を満たし、自分を忘れさせてくれるあらゆる安楽を求める。同情と救

いの手を求める。さらには、今日ではワーカホリックと呼ばれている、労働に淫する幸福や、憎悪・嫉妬・復讐といった激情に身を譲り渡す幸福もありうる。

これに対して、主人にとっての幸福は自分自身を確保し享受することにある。緊張を要する活動（とくに戦争）のただなかで自分の力に覚醒していることにある。「幸福とは何か——力が生長するということの、抵抗が超克されるということの感情……満足ではなくて、より以上の力。総じて平和ではなくて、戦い。徳ではなくて、有能性（ルネサンス式の徳、virtu、道徳に拘束されない徳。）」[Nietzsche, 1888=1994: 166]。この幸福は追い求められるものではなく、活動に付随するものにすぎない。「わたしはいったい幸福を追い求めているのだろうか？ わたしの求めているのは、わたしの仕事だ！」[Nietzsche, 1883-85=1970: 333]とされる。もちろん、この「仕事」は生活のための労働ではなく、H. アーレントのいうようなポリスの公共価値を担う「活動」である。主人の幸福は創造的な「活動」に付随する経験なのだ。

ニーチェによれば、ある幸福が「高い」と感じられるのは、それがかつて存在した圧倒的な征服者の、誇りと活力に満ちあふれた人間の、心身ともに「高い」者の幸福の余韻をのこしているからこそなのだ。「高い幸福」より先に「高い人間」が存在した。まったく同じことが「低い幸福」にもあてはまる。何をもち「幸福」と感じるか、それ自体が人の現実的な存在（社会的、歴史的、生理的、精神的、その他）によって規定されている。

ここで私は、自分自身をふり返る。たとえば、困難な仕事に打ち込んでいるとき、幸福を感じることもある。新しい出来事を創り出していく快感、全身が一体となる充実感、限界を突破していく高揚感、人から称賛される喜び、「なすべきこと」が与えられたことへの感謝などがその要素である。この緊張感のある幸福は「高い幸福」と感じられる。他方、当面する義務や心配事から免れてぼんやりしているときも、幸福である。ぼっかり空いた三連休の、一日目の朝、目覚めてはうとうとし寝そべったままテレビをつける。何もしなくていいという気楽さ、手足を投げ出していられ

る心地よさ、みんなも同じようにしているだろうという安心感などがその要素だ。この緊張からの解放としての幸福は「低い幸福」と感じられる。

私が「高い幸福」を経験しているとき、何が起きているのだろうか。私のなかの主人が幸福を感じているのである。反対に、私が「低い幸福」を経験しているときは、私のなかの奴隷が幸福なのだ。私が生活上の局面や人生の季節によって「高い幸福」と「低い幸福」の両方を経験するのは、私のなかに主人と奴隷の両方が生きているからなのだ。そして、私の経験はけっして私一人に固有のものではない。ニーチェによれば、近代人は多かれ少なかれ「主人と奴隷との混血」であり、私たち現代人の多くもまた依然としてそうだからである [Nietzsche, 1885-86=1970: 275]。

私は「高い幸福こそがほんものの幸福だ」と言いたいのではない。ましてや「低い幸福などにせの幸福にすぎない」などと言いたいのではない。今日の私たちは経験の質を量に還元できないとき、これをほんもの／にせもの（あるいは正常／異常）という二分法に押し込む習慣をもっている。たとえば、恋愛の質を語るのもこのような二分法である。近代的言説においては、異性間かつ独身者同士の恋愛が「ほんもの」、同性同士や不倫の愛は「にせもの」とされる。ところが、古代ギリシアではこのような分割線はまったく本質的ではなかった。そこで問題とされたのはある恋愛関係が「高貴か低俗か」、「高い愛か低い愛か」であったという [Foucault, 1984=1987]。

そういえば私たちは衣服や食事やホテルのサービスに関しては、その質の高さ／低さを好んで口にする。ところが、人の行為や経験については高さ／低さをあまり口に出さない。その代わりに、ほんもの／にせものという二分法をよく使う。「ほんものの愛」／「にせの愛」や「ほんものの幸福」／「にせの幸福」のように。ところが、「高さ／低さ」が問題になると途端にぎこちなくなる。「低い愛」や「低い幸福」など失礼ではないか。みなが平等なのだから、「高い愛」や「高い幸福」などありえないのではないか。そんな風感じてしまう。だが、ニーチェ的な観点はほんもの／にせもの二分法に逃げ込まない。あえていえば、「高い幸福」は主人にとってほんものの幸福であり、「低い幸福」は奴隷にとってほんものの幸福な

のだ。

4 「末人」の幸福

ニーチェの歴史観を大雑把にたどれば次のようになる。古代以降のヨーロッパにおいては、主人的人間が没落し、奴隷的人間が台頭する。奴隷の主人に対するルサンチマンがキリスト教的道徳に結晶し、「道徳上の奴隷一揆」が成功を収めるからである。ルネサンスはこれに対する大規模な反対運動であり、そこでは主人的人間が一時的に復活する。しかし、宗教改革から近代の政治・社会革命を通じて、結局は奴隷的人間が勝利する。近代社会は社会的身分としての「主人」（貴族）や「奴隷」を廃止する一方で、人間類型としての奴隷の優位をもたらした。ニーチェは一九世紀末ヨーロッパの大衆（中産階級）にそれを見ている。その延長上に現れるのが、『ツァラトゥストラはこう言った』に登場する「末人」である。

町の広場で最初の説教を試みたツァラトゥストラは、まずは「超人」の対極にある「最低の軽蔑すべき者」の姿を描いてみせる。

見よ！ わたしはあなたがたに「末人」を描いてみせよう。

「愛とは何か？ 創造とは何か？ あこがれとは何か？ 星とは何か？」——「末人」はこうたずねて、ごごかしくまばたきする。

そのとき大地はすでに小さくなり、その上に、一切を小さくする「末人」がとびはねている。その種族は地蚤のように根絶しがたいものだ。「末人」はもっとも長く生きのびる。

「われわれは幸福をつくりだした」——と「末人」たちは言って、まばたきする。かれらは生きるのに厄介な土地を見捨てる。温暖が必要だからである。かれらはやはり隣人を愛している。隣人からだをこすりつける。温暖が必要だからである。

病気になることと不信の念を抱くことは、かれらにとっては罪と考えられる。かれらは用心深くゆったりと歩く。石につまづく者、人間につまづき摩擦を起こす者は馬鹿者である！

少量の毒をときどき飲む。それで気持のいい夢が見られる。そして最後には多くの毒を。それによって気持よく死んでいく。

かれらはやはり働く。なぜかといえば労働は慰みだから。しかし慰みがからだにさわらないように気をつける。

かれらはもう貧しくもなく富んでもいない。どちらにしてもわずらわしいことだ。誰がいまさら人々を統治しようと思うだろう？ 誰がいまさら他人に服従しようと思うだろう？ どちらにしてもわずらわしいことだ。

牧人はいなくて、畜群だけだ！ だれもが平等だし、また平等であることを望んでいる。それに同感できない者は、みずからすすんで精神病院にはいる。

「むかしは世の中は狂っていた」——とこの洗練された人たちは言い、まばたきする。

かれらは賢く、世の中に起こることならなにごとにも通じている。そして何もかもかれらの笑い草になる。やはり喧嘩はするものの、かれらはじきに和解する、——さもないと胃腸を害するおそれがある。

かれらは小さな昼のよるこび、小さな夜のよるこびを持っている。しかしかれらは健康を尊重する。

「われわれは幸福をつくりだした」——「末人」たちはこう言い、まばたきする。—— [Nietzsche, 1883-85=1967: 24-5. 訳語の「おしまいの人間」を「末人」に変更した]

「末人」はニーチェ一流の予言である。それは現代日本の大多数を占める中流市民の生き方、さらに、この私自身の姿を驚くほど正確に描き出している。

男も女も人類史上かつてなく長生きである [宮原, 2004]。ありとあらゆる手段を尽くして寒さ（最近では、暑さも）や痛みを避け、安楽、安心、快適を求めてやまない。それは対人関係にもおよび、痛みや傷を負わないためのさまざまな配慮（他人から傷つけられることを予防するための「やさしさ」）が張りめぐらされている。あらゆる種類の麻酔薬が売買さ

れ、目も眩むような（しかし、安全な）娯楽が一大産業となっている。横並びの平等意識がかつてなく強く、いつも他人の動きを互いにチェックしている。支配も服従も面倒くさいという雰囲気のもと、異質な者を排除しようとする傾向も強い。かつてなく長期にわたる教育をうけ、マスメディアやインターネットを通じて夥しい量の「情報」に接し、誰もが地球の裏側の出来事まで知っている。それなりにかしこそうな意見もち、かつてなく「洗練」されてもいる。これといった信仰も信念もないが、「健康」だけは別格である。健康を害することだけが罪なのだ……。

快適、安楽、安心、安逸、休息、そして麻酔。この幸福は明らかに「奴隷の幸福」の系譜に属している。それもそのはず、「末人」とは「牧人のいない畜群」であり、主人を追放した奴隷のことだからである。この主人なき奴隷の間ではじめて、「最大多数の最大幸福」が最大の説得力を獲得する。なぜなら、ここでは主人なき奴隷にとっての、万人共通の幸福が幸福の基本単位とみなされるため、個々人の幸福を均質なモノとして社会の「幸福の総量」を数え上げるという乱暴な操作がもはや暴力的に感じられなくなるからである。

5 「無痛文明」と幸福

ニーチェが1880年代に描いた「末人」は現代の私たちの姿をよく予言していた。とはいえ、微妙な違いもまた見逃してはならない。「末人」に比べると、私たちは幸福であることに自信がないのだ²⁾。人類史上かつてなく豊かで、快適で、安楽で、平等で、長生きの時代が来たというのに、どこか幸福でない。まだ「発展途上国」だった昔の方がましだったのではないかと思う人々も少なくない。じつに多くの人々がさらなる快楽と刺激と苦行を求め、「幸福」を探してさまよい歩いている。

こうした状況を背景にして、「ほんものの幸福」への道を説くさまざまな声が聞かれるようになった。なかでも私が注目するのは森岡正博の『無痛文明論』である[森岡, 2003]。人間の「自己家畜化」を念頭に現代文明を告発する姿勢がニーチェの「末人」批判と響き合う。

野生動物と比べると、家畜には明らかな特徴がある。人工環境のなかに生きていること、食料が自動的に供給されること、自然の脅威から保護されていること、繁殖が管理されていること、品種改良が行われること、その結果、身体の形状が目に見えて変化することである。このすべての特徴が人間にあてはまる。人間は自分自身を家畜化してきたのだ [小原, 1995]。森岡はこれに「死の管理」と「自発的束縛」を加えたうえで、その文明的意味を問う。「身体の欲望が生命のよろこびを奪う。これが自己家畜化のもっとも深い意味であり、われわれの文明のなかで進行しているもっとも根元的な問題なのである」 [森岡, 2003: 18]。森岡はこれを「無痛文明」(Painless Civilisation) と呼ぶ。

「身体の欲望」とは「快を求め苦痛を避ける」欲望である。それは現状維持と安定を図り、すきあらば増殖しようとし、他人を犠牲にしながら、人生と生命と自然を管理しようとする。しかも、あくまでも「いまの自分自身の快適な『粹組み』を維持したまま」で、さらなる快適と安楽と安逸を求める。その最先端には、出生前診断によって障害児を除去し遺伝子テクノロジーを用いてあらゆる痛みを根絶しようとする「予防的無痛化」の動きがある。いまや無数の人々の身体から発する欲望が奔流となって人々を呑み込んでいく。森岡はこれを「無痛奔流」と呼ぶ。

楽して生きたい、安定した人生を送りたい、本物の苦しみを味わわずに生きたい、手に入れたものは手放したくない、自分を変えないで拡張し続けたいなどの「身体の欲望」が、人々のやりとりや、思考や、制度のなかで鍛え上げられ、互いに織り合わされ、やがて奔流となり、うねりとなり、個人の力では制御できないような巨大な力をたくわえて人々を動かし、社会を水路づけ、人々の身体に流れ込み、流れ出し、人々の思考と行動を貫き通す [森岡, 2003: 117-8]。

もちろん反論があるだろう。この豊かな日本でも病気や貧困に苦しむ人々がいる。ましてアフリカ・アジアでは貧困、飢饉、戦争、伝染病などありとあらゆる苦しみと痛みが再生産されつづけている。無痛文明への批

判は日本のような「先進」社会では一定の有効性があるにしても「発展途上」地域では通用しない。世界に目をあげれば「無痛化」こそが望まれているのだ、と。この議論には説得力がある。しかし、だからこそまた私たちはこの世界のさらなる無痛化に向けてありとあらゆる手段を尽くすことになる。そして、その行きつく果てに、無痛文明は全人類を覆い尽くすようになる。

人口はやがて一定となり、地球環境はコントロールされ、生産力は増大し、世界の貧困層に対しては、とりあえず生きてゆけるだけの食料と医療が配給されるようになるだろう。彼らにも、ものと金が供給され、無痛化のツールが供給され、無痛化する社会の中には、いずれ、層としての貧困層はいなくなるであろう。無痛化する現代社会を最先端で引っ張っているエリートたちもまた、ホームレスや、貧乏な人々や、医者にかかれぬ人々が存在しているのを見るのは不快だと思っているわけだから、エリートたちは貧困層の人々を中産階級に引き上げるように努力するか、そうでなければ彼らの存在を予防的に抹消することだろう。かくして、無痛化が進んだ社会の中に存在するほとんどの人間は、ものと金と無痛化のためのツールを十分に与えられることになり、その結果、無痛化の病理に骨の髄まで犯されることになるのである [森岡, 2003: 348-9]。

ニーチェの「末人」なら、こうした事態を歓迎するだろう。ところが、いまの「先進」社会の現実においては、この種の幸福に対する不全感や空虚感に悩まされる人々がけっして少なくないのだ。人々はこの空虚感や不全感を手っとり早く解消しようとするのだが、それがまた「身体の欲望」を刺激し、あらゆる癒しと気晴らしと「精神的充足」を求める結果、ふたたび「無痛奔流」が増幅される。

では、「生命のよろこび」とは何か。森岡はいう。「私がどうしようもない苦しみに直面して、その中でもがいているうちに、いままでの自己が内側から解体され、まったく予期しなかった新しい自己へと変容してしまう

ことがある。このときに、私におとずれる予期せぬよろこびが、『生命のよろこび』である」[森岡, 2003: 18]。生命とは「いまの自分をささえている『枠』（たとえば、仕事、地位、収入、家庭、その他）そのものを解体して、そこから超え出ようとするはたらき」なのだ。ニーチェを彷彿とさせる表現だが、「生命とは、身体を超え出ようとする身体」なのである [森岡, 2003: 21]。

この「生命のよろこび」はたんに困難な事業を成功させたり、手強い相手に勝利したときに得られる達成感と同じではない。また、不倫や非行やサブカルチャー的冒険がもたらす高揚感とも異なる。既存の自己の枠（仕事、地位、収入、家庭、その他）を壊さない範囲での達成感・高揚感であるかぎり、そこに「生命のよろこび」はない。「生命のよろこび」は「私が私であるための中心軸」を生きるときに自己存在の根底からわき起こってくる至福である。他人との比較ではなく、「この私が死ぬその最後のぎりぎりのときに……自分の人生全体を深く肯定できるところの、その一点」を見失わないこと [森岡, 2003: 168]。私なりに解釈すれば、「自分のなし得ることの果てまで進んでいく」能動的力を生きること [Deleuze, 1962=1982: 93]。それが何よりも大切なのだ。

しかし、「無痛奔流」のうねりは日々私たちを呑み込んでいく。抵抗すればするほど、まさにその抵抗のエネルギーを糧にしてさらに激しく渦巻いていく。あらゆる罫と狡知を駆使しながら、この社会のすみずみまで、身体の細胞の一つ一つまで浸食していく。しかし、にもかかわらず、森岡はこの無痛文明に宣戦を布告する。

戦士たちよ、身体の欲望渦巻く都市の中心部へと向かうのだ。この社会を管理するテクノロジーセンターへと向かうのだ。君たちは巧妙にその中心部へと侵入し、自分の身体を武器にして無痛文明を誘惑し、思い余って差し込まれてきた核心部分を、全身で覆い尽くし、味わい尽くし、密閉し、そして二度と外部に逃走しないように閉じこめるのだ [森岡, 2003: 436]。

私は森岡の現代批判に基本的に共感するが、その苦行僧的な道徳的理想主義には違和感をもつ³⁾。結局のところ、森岡は「ほんものの愛」（「条件付きでない愛」）と「にせの愛」（「条件付きの愛」）を切り離し、「ほんものの幸福」と「にせの幸福」を峻別しているのだ。ニーチェとは反対に、昔ながらの真と偽の対立や善と悪の戦いを煽り、「道徳上の奴隷一揆」を再点火させようとしているように思えるのだ。

ニーチェのなかにも苦行僧がいた。しかし、彼はこの苦行僧を笑い飛ばそうと努め、しばしばそれに成功した。ニーチェの場合、低い幸福も高い幸福もともに「ほんもの」である。ただ、後者のほうが「高い」のだ。条件付きの愛も条件付きでない愛もともに「ほんもの」である。ただ、後者のほうが「高い」。そして、この「高さ」はしばしば「美しさ」として感受される。『ツァラトゥストラはこう言った』のような傑作においては、善悪や真偽は「美醜」の問題へと移行する。「善」が「悪」を断罪し、「真」が「偽」を告発するのと異なり、「美」はけっして「醜」を責めない。その代わりに、その醜さを笑い、笑いながら自分のほうへ、美のほうへと誘惑するのである。

ニーチェの最良の作品には笑いと踊りがあった。「踊りを一度でも踊らなかつた日を、われわれは空しかった日と考えよう！ また笑いを伴わなかつた真理を、われわれはすべてにせものと呼ぶことにしよう！」と語られ、「すべての重いものが軽くなり、すべての身体が舞者になり、すべての精神が鳥になること、それがわたしのアルパであり、オメガなのだ」と歌われる [Nietzsche, 1883-85=1970: 119, 158]。笑いと踊り、身のこなしの軽快さ、超人ならぬ鳥人、これこそがニーチェの真骨頂である。無痛文明に対する息詰まる批判に共感しながらも、私たちはこの最良のニーチェからなお多くを学ぶことができるはずだ。

6 幼な子の幸福

その最良のニーチェには、主人の幸福や奴隷の幸福とは別格の、もう一つの「幸福」のイメージがあった。「幼な子の幸福」である。

「人は誰も幼な子のようにならなければ天国にはいることはできない」。このイエスの言葉がニーチェの「幼な子」の源泉であり、そこには純真無垢にして清らかな、聖なる存在のイメージがある。ただし、ニーチェの場合、この「純真無垢」や「清らかさ」の意味内容が問題になる。イエスの意図はさておき、一般に「純真無垢」や「清らかさ」は性欲や支配欲といった道徳的悪に汚染されていない状態を指している。かつてフロイトが「幼児性欲」の存在を指摘したとき、口にするのも汚らわしいという拒絶反応があったという。幼な子に性欲などあってはならない。支配欲や我欲もあってはならないのだ。

ところが、ニーチェはここにキリスト教道徳の、そして近代ブルジョア精神の病理をみる。ニーチェにしてみれば、性欲はそれ自体けっして悪くも汚くもない。心身ともに健康な者、生命の躍動している者、未来を懐胎する者にとって、性欲は「無邪気な自由なもの」、「地上における楽園の幸福」、「すべての未来が、現在に寄せるあふれるばかりの感謝」、「大いなる強心剤」、「珍重され畏れられる酒の中の酒」、「より高い幸福と最高の希望への象徴としての大いなる幸福」である [Nietzsche, 1883-85=1970: 76-78]。性欲を不潔なものとする、その精神こそが不潔なのだ。同じように、支配欲も我欲もそれ自体けっして悪く汚いものではない。それがあってはじめて生命が躍動する。純真無垢で清らかなものは、まさにこの生命の躍動のただなかにある。

幼な子は無邪気である。おいしいものは、おいしい。まずいものは、まずい。すきなものは、すき。きらいなものは、きらい。きれいなものは、きれい。きたないものは、きたない。この無邪気さこそが純真無垢で清らかなのだ。性欲や支配欲や我欲がないからではない。それらが無邪気に、何のてらいも屈折もなく発現するからである。ニーチェも幼な子に聖性をみる。しかし、それは通俗道徳の説くような聖性ではない。

ニーチェはこうした幼な子を人間の最高の存在様態とみなしていたふしがある。よく知られた「三段の変化」のエピソードでは、「駱駝」から「獅子」、「獅子」から「幼な子」への脱皮と変身が説かれている。駱駝のモットーは「汝なすべし」(You Shall!)である。神や伝統的権威からの命

令に忠実に従い、できるかぎりの重荷を背負って道を急ぐ。ところが、駱駝はその行き着いた砂漠で獅子に変身する。獅子のモットーは「我欲す」(I Will!)である。これまで長く尊敬し服従してきた神や権威に対して猛然と立ち向かう。「いま精神はこの最も神聖なものも、妄想と恣意の産物にすぎぬと見ざるをえない。こうしてかれはその愛していたものからの自由を奪取するにいたる」[Nietzsche, 1883-85=1967: 40]。しかし、獅子でもまだ足りない。その「聖なる否定」は古い価値を打ち倒すとはいえ、新しい価値を創造することができないからだ。そのために、獅子から幼な子へのさらなる脱皮が必要になる。「聖なる否定」は「聖なる肯定」へと転換されなければならない。その幼な子のモットーは「我あり」(I Am)である。

幼な子は無垢である。忘却である。そしてひとつの新しいはじまりである。一つの遊戯である。ひとつの自力で回転する車輪。一つの第一運動。ひとつの聖なる肯定である。

そうだ。創造の遊戯のためには、わが兄弟たちよ、聖なる肯定が必要なのだ。ここに精神は自分の意志を意志する。世界を失っていた者は自分の世界を獲得する [Nietzsche, 1883-85=1967: 40]。

この「三段の変化」は人間の成長段階を示している。駱駝のような徒弟修業の時代を通してはじめて、人は主人へと脱皮する。事実、ニーチェ的な主人の原型である高貴な野蛮人たちとはこの主人＝獅子のことであった。彼らは狭い共同体の古く重苦しい掟を破り、広い大洋へ大陸へと進み出る。ところが、この主人をこえた破格の究極地点があった。それが幼な子である。「無垢」、「忘却」、「新しいはじまり」、「遊戯」、「自力で回転する車輪」、「第一運動」。そして何よりも「聖なる肯定」として「創造の遊戯」に没頭する幼な子こそが、最も成熟した人間なのである⁴⁾。

半端でなく完全に成熟した人は子どもに近くなる。「男の成熟——それは、子供の頃に遊戯の際に示したあの真剣さを再び見いだしたことを言う」[Nietzsche, 1885-86=1970: 108]。このニーチェの直感意外に平凡

なものかもしれない。「本当に熟した人は遊んでいる」ということ。好きなことをし、好きなように生き、他人を非難せず、自分を責めることもなく、いつでもどこでも「創造の遊戯」に興じている。子どもたちと手鞠をつく良寛和尚のように、「善悪の彼岸」を遊んでいる。このような成熟した人間をニーチェは「幼な子」と呼んだ。

窮屈な満員電車のなかでも、街角の薄汚れた路地裏でも、猛暑の日でも、大雨の日でも、幼な子は自分の「いま、ここ」を遊び場に仕立ててしまう。服でも食べ物でも、鳥でも雲でも、言葉でも表情でも、自己でも他者でも、ありとあらゆる存在を遊び道具に変えてしまう。どんなに嫌なことも遊びながら笑い飛ばし、踊りこえていく。この「幼な子の幸福」は「主人の幸福」とも異なっている。あえていえば、格段に高い「幸福そのもの」なのである。

7 幸福の高さ

ここまでの議論をまとめてみよう。

ニーチェは「誰にとつての幸福か」という観点から幸福の質的差異を取りだした。第一に、「奴隷の幸福」がある。すなわち、安楽や休息が受動的に与えられる状態、「安楽と休息の幸福」である。第二に、「主人の幸福」がある。すなわち、能動的な戦いや挑戦、自己や他者や物事を征服する活動にともなうよろこび、「戦いと征服の幸福」である。第三に、「幼な子の幸福」がある。遊ぶこと、いつでもどこでも新たな遊びを創り出していくこと、「遊びと創造の幸福」である。

ところで、個人とは「多数の靈魂の共同体にすぎない」。近代人は「主人と奴隷との混血」であった。そこで一歩進んで、私たち現代人は自分自身を「主人と奴隷と幼な子の共同体」だと考えてよい。この私のなかに、奴隷も主人も幼な子も生きているのだ。だからこそ私は、時と場合により、人生の季節や局面により、これら三つの幸福を味わうことができる。また、だからこそ私は、「戦いと征服の幸福」を「高い幸福」、「安楽と休息の幸福」を「低い幸福」と感じ、さらに、「遊びと創造の幸福」を格段

に高い「幸福そのもの」と感じるのである。

くり返すが、これら三つの幸福の「高さ」は連続線上に並ぶものではない。「高さ」と聞けば棒グラフを連想する人々は、奴隷の幸福より主人の幸福が、主人の幸福より幼な子の幸福が、より「多く」の幸福なのだと思われたい。なぜならば、あの「末人」のように、彼らのなかの主人が死にかけているからである。

内なる主人が死んでしまえば、内なる幼な子もまた目覚めることはないだろう。なぜならば、ニーチェ的な意味の幼な子は、主人が奴隷に対してもはや一切の否定的対立感情を抱かなくなった時に覚醒するからである。それは文字通りの幼児ではなく、否定と対立を乗り越えた成熟した人間としての幼な子なのだ。この幼な子の幸福は経験の高低の感覚を無化するほどに高い。逆にいえば、高低の感覚を克服するためにこそ、「高さ」の感覚が必要なのだ。幼な子の「幸福そのもの」に到達するために、私たちは自己の内なる主人を死なせてはならない。

ふり返ってみれば、「最大多数の最大幸福」は奴隷の「安楽と休息」という「低い幸福」を幸福そのものと誤認していた。しかし、私たちの内なる主人は「戦いと征服」という「高い幸福」を必要としている。さらにまた、内なる幼な子は「遊びと創造」という高低をこえた「幸福そのもの」に目覚めていくのである。

8 現代社会と幸福

ニーチェ的な観点から幸福の「高さ」を考察するという本稿の目的はほぼ達せられたと思われる。最後に、これまでの議論のもつ現代的含意についてスケッチしておきたい。

21世紀初めの現在、日本をはじめとする「先進」社会の大多数をしめる中流市民の場合、「安楽と休息の幸福」はかなりの程度行き渡っている。歴史上例をみないような大量の幸福餅がほぼ自動的に供給されている。しかし、「戦いと征服」はますます少数のエリートしか手に入れるこ

とができなくなった。一部のスポーツ選手や企業家、各界のリーダーやその卵たちには自分を奮い立たせる目標があり、すべてを賭けてなすべき仕事がある。戦って征服すべき相手がある。しかし、その他大勢の場合は、「人並みにくらす」こと以上の目標がない。「富国強兵」「立身出世」「経済大国」などの時代は遠く過ぎ去り、個人を包み込む「大きな物語」が消滅し、社会が個人に対して生きる目標を与えてくれることもない。

自分を燃焼させるべき目標の欠如は、各人の内なる主人にとっては耐え難いことである。何もしなくても衣食住はそれなりに満たされるから、無理に戦う必要はない。しかし、戦わなければ「主人の幸福」はけっして手に入らない。何ともいえない不全感が吹き溜まっていく。そこで、奇妙なことだが、「安楽と休息」の恩恵にあずかっていないとみなされている人々が羨ましくなる。障害者、各種のマイノリティ、その他の「恵まれない人々」や「社会的弱者」こそが戦うための大義や必然性において恵まれていると思ってしまう。その「壮絶人生」がかっこよく思え、人々は書店に群がる。とはいえ、「五体満足」な自分の「安楽と休息」、それに小さな優越感はやさしく手放さない [赤坂, 2001]。

もうすぐ十年になるが、オウム真理教事件はこうした不全感の初期の爆発であった。麻原彰晃自身がまさに「壮絶人生」の生きた見本であり、そこに多くの「恵まれた人々」が惹きつけられたのである。事件当時、教団幹部の手記を読みあさった私には、のちの裁判で深い反省を示した若き幹部の高校時代の手記が印象にのこっている。名門受験校に通っていた当時、通勤電車のつり革につかまるサラリーマンの無気力な表情がイヤでイヤでたまらなかったというのだ。将来を見切った彼は大学に進まずにオウムに飛び込んだ。彼なりに人生の大目標を、「戦いと征服」を求めた末の悲劇だった。社会学者の宮台真司はオウム事件の対極に「ブルセラ少女」の日常を据えた [宮台, 1998]。オウムの青年たちがアナクロな終末論に呑み込まれたのに対し、ブルセラ少女たちは最新の社会適応に向かう。目標なしに幸福に生きるという課題に対しては、援助交際でお金をもらい都市に浮遊する少女たちの方に軍配が上がった。彼女たちは「終わりなき日常をまったり生きる」知恵を身につけたと言うのである。

2004年現在、大多数の若者は終末論に走ることも「終わりになき日常をまったり生きる」こともできずに、中途半端な幸福と不幸を生きている。自分を賭けるべき人生目標がないという根本問題は依然として未解決のままである。この状況から抜け出す方法の一つは、ニーチェのいう「末人」化を徹底させることだろう。ほどほどに働きほどほどに遊び、健康に気を配り、人間関係のあつれきを予防し、「安楽と休息の幸福」にどっぷり漬かり、そうした生き方に疑問をもつ者たちをすみやかに排除するような社会。ただ、私たちや私たちの子孫が今なお「主人と奴隷の混血」であり続ける以上、このシナリオは現実的でない。やはり、「戦いと征服の幸福」を味わえるような社会づくりが必要になる。労働や教育や社会福祉のあり方を考えるときに、この視点は欠かせないものとなる。人生をただ安楽に、快適に、安全にすればよいというものではない。各人が戦うべき課題と征服すべき対象をもてるような、「主人の幸福」を味わえるような社会をつくりだしていかなければならないだろう。

この「主人の幸福」のただなかに「幼な子の幸福」が覚醒される。「戦いと征服の幸福」だけでなく、「遊びと創造の幸福」が社会の隅々で感じとられていく。……これこそが現在の「先進」社会の目指すべき目標ではないだろうか。一つのヒントは、現代社会における女性の元気さである。彼女たちは身のまわりに小さな遊び場をつくりだす才能に長けている。街には綺麗な小物を売る店が増えている。「安楽と休息」と紙一重とはいえ、「遊びと創造」のうちに幸福に生きることの小さなお手本がここにある。いまや男性も男性なりにこうした女性たちから大いに学ばなければならない。より多くの人々が「創造の遊戯」に身を躍らせることのできるような社会環境を整えていかなければならない。

いまなお飢饉、戦争、伝染病などに苦しむ「発展途上」社会の生活を「先進」社会並みに引き上げるために援助を惜しまないことは当然である。だが、それと同時に、まずはこの「先進」社会がその「先進」性にふさわしい幸福を創造していく必要がある。それこそが「成熟社会」に固有の課題なのである⁵⁾。

注

- 1) 晩年のベンサムはこのモットーから「最大多数」を削除し、たんに「最大幸福の原理」を唱えた。たとえ少数であっても多量の不幸（マイナスの幸福）が集中すれば社会の「幸福の総量」は最大化できないからである [土屋, 1993]。
- 2) 「末人」にも下意識の不安がある。「われわれは幸福をつくりだした」と言うたびに「まばたき」してしまうのだ。とはいえ、意識の上ではゆるやかな幸福の感覚が揺らいでいない。
- 3) 『無痛文明論』では同じような文章が執拗にくりかえされ、船酔いに似た不快感をもたらす。また、終盤になると B 級アニメのような性的妄想が充満している。
- 4) 「幼な子」は「超人」概念の一翼を担っている。一般に「超人」というと、全世界に号令する威圧的で暴力的な「強者」のイメージが強い。D. オーウェンはこれを「世界史的超人」と呼び、ニーチェのなかにそれとは異なる「静かな超人」が並存していることを指摘している [Owen, 1994=2002]。前者は軍事的・政治的強者を代表とする「立法者」であり、後者は芸術家を代表とする「垂範者」である。「幼な子」は、「創造の遊戯」に興じる本能的芸術家として、後者の「静かな超人」そのものなのだ [宮原, 1999]。
- 5) 本稿を書きながら、私は奇妙な問題に遭遇した。「誰がこの論文を書いているのか?」という問題である。私のなかの「奴隷」が書くか、「主人」が書くか、「幼な子」が書くかによって、内容も文体も大きく変わってしまう。誰か一人に軸足を定めないかぎり、一貫性のある「論文」は書けない。そこで私はリード・ライターとして「主人」を指名した。「奴隷」と「幼な子」はサブ・ライターとして協力している。

文献

- 赤坂真理, 2001, 「『障害』と『壮絶人生』ばかりがなぜ読まれるのか」『中央公論』2001年6月。
- Deleuze, Gilles, 1962, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: P. U. F. (=1982, 足立和浩訳『ニーチェと哲学』東京: 国文社.)
- Foucault, Michel, 1984, *Histoire de la sexualité II: l'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard. (=1987, 田村叔訳『性の歴史 II 快楽の活用』東京: 新潮社.)
- 宮台真司, 1998, 『終わりなき日常を生きろ』東京: 筑摩書房。
- 宮原浩二郎, 1992, 『貴人論—思想の現在あるいは源氏物語』東京: 新曜社。
- , 1999, 「静かな超人について」『創文』407: 1-4。
- , 2004, 「『長生き社会』という観点」西原和久ほか編『クリエイクとしての社会学』東京: 東信堂。
- 森岡正博, 2003, 『無痛文明論』東京: トランスビュー。
- Nietzsche, Friedrich, 1883-85, *Also sprach Zarathustra*. (=1967, 氷上英廣訳『ツァラトゥストラはこう言った』(上); 1970, 同 (下), 東京: 岩波書店.)

- , 1885–86, *Jenseits von Gut und Böse*. (=1970, 木場深定訳『善悪の彼岸』東京：岩波書店.)
- , 1887, *Zur Genealogie der Moral*. (=1964, 木場深定訳『道徳の系譜』東京：岩波書店.)
- , 1888, *Der Antichrist*. (=1994, 原佑訳『反キリスト者』東京：筑摩書房.)
- 小原秀雄, 1995, 『ペット化する現代人』東京：日本放送出版協会.
- Owen, David, 1994, *Maturity and Modernity*. (=2002, 宮原浩二郎・名部圭一訳『成熟と近代』東京：新曜社.)
- 土屋恵一郎, 1993, 『ベンサムという男』東京：青土社.

Nietzsche and the Height of Happiness

Kojiro Miyahara*

■Abstract

An examination of the quality of happiness from a Nietzschean point of view cannot avoid the question, “For whom is this happiness?.” When considering the quality of happiness, one must also consider the mode of being (social, historical, physiological, mental, etc.) of the person experiencing the feeling. Happiness according to the *master* will differ from happiness according to the *slave*; the former is a *high* form of happiness, the latter a *low* form. Nietzsche transcends the conflict between the master and the slave by suggesting the existence of the *young child*, ranking the happiness of the child as the highest form of the feeling.

Our so-called advanced society has eliminated distinctions based on class, but the three beings of the master, the slave, and the child continue to live on inside each of us. The slave within us demands that happiness be derived in *comfort* and *rest*, whereas the master within us seeks the happiness found in *fighting* and *conquest*. Lastly, the child within us awakens to happiness in the form of *play* and *creativity*.

As represented by the principle of The Greatest Happiness of the Greatest Number, social scientific analyses of happiness have shown interest only in the *comfort* and *rest* of the slave as happiness. However, despite the prosperity, egalitarianism, and longevity hitherto unknown in human history (those enjoyed by middle-class citizens in so-called advanced societies), people are not very happy, and are often overwhelmed by feelings of inadequacy and impotence. It is necessary to understand qualitatively the higher happinesses of the master’s *fighting* and *conquest* and of the child’s *play* and *creativity*. In that respect, a

*Kwansei Gakuin University

Nietzschean sociology of knowledge that emphasizes the *height* of happiness for the individual assumes new importance.

Key words : Nietzsche, happiness, advanced society