

人生の意味について

モーリッツ・シュリック

訳・解題 仲井慧悟*

[凡例]

- ◆これは Moritz Schlick: *Vom Sinn des Lebens*, *Symposion*, 1(4), 1927, S. 331–354 の全訳である。この論文は同年に *Symposion* 誌の別冊としても出版されているが、本文・頁付ともに両者に何らのちがいもないため、以下、これらを同一視して「原文」と呼ぶ。
- ◆翻訳に際して、2006年からいまなお刊行が続いているシュリック全集所収の校訂版も参照した。Moritz Schlick, *Gesamtausgabe, Abt. I: Veröffentlichte Schriften, Bd. 6: Die Wiener Zeit: Aufsätze, Beiträge, Rezensionen 1926–1936*, J. Friedl & H. Rutte (Hrsg.), Springer, 2008, S. 99–125.
- ◆翻訳に際して、ピーター・ヒースによる英語全訳 *On the Meaning of Life* を参考にした (Schlick, Moritz: *On the Meaning of Life*, translated by Peter Heath, in: *Vienna Circle Collection 11, Moritz Schlick: Philosophical Papers, Vol. II (1925–1936)*, edited by H. L. Mulder & B. F. B. van de Velde-Schlick, D. Reidel Publishing Company, 1979, pp. 112–129)。この英訳は E. D. クレムケの手になるアンソロジーにもその一部が収められており、興味ある読者には親しまれてきたであろう (最新第4版。E. D. Klemke & S. M. Cahn (Eds.), *The Meaning of Life: A Reader*, 4th ed., Oxford University Press, 2018, pp. 56–65)。そのほか、訳者が確認したかぎり、ドミニク・ジャニコウによるフランス語訳 *Du sens de la vie* (*Noésis*, 6, 2003) とペドロ・ガルヴァオンによるポルトガル語訳 *O Sentido da Vida* (*Intelecto*, 5, 2001) が存在するが、前者は全訳ではあるもののヒースの英訳からの重訳であり、かつ原典についての誤認があり、後者はごく一部のみの抄訳であるため、ほとんど参考にしなかった。

* 島根県立松江北高等学校・学校アシスタント (進路部キャリア企画室)
電子メール: knakai.edu@gmail.com

- ◆ 鉤括弧「」は原文中の引用符 »« および ‚‘ にのみ対応している。ただし、引用符の付された語句を指す代名詞を再び当該語句により訳出する場合はそのかぎりではない。
- ◆ 二重鉤括弧『』は書籍の表題を示している。原文中で „“ が付されている場合と何ら表記上の区別がない場合があるが、いずれも書籍の表題として示すのが妥当であると判断される場合には『』を付して訳出した。
- ◆ 二倍ダーシ —— は原文中の ^{ゲダンケンシュトリヒ} 想 線 - にのみ対応している。
- ◆ 二倍三点リーダ …… は原文中の省略点 … にのみ対応している。
- ◆ 丸括弧（ ）は原文中の（ ）にのみ対応している。
- ◆ 二重山括弧《 》は一定の意味のまとまりを示すために訳者が適宜追加したものであり、原文中に対応するものはない。
- ◆ 傍点は原文に施されたイタリックによる強調にのみ対応している。
- ◆ 原文中で人名に施されていた ^{ゲシュペルト} 隔字体による強調は全集版の方針にしたがって無視した。
- ◆ 原文中で明示的または非明示的に参照されている文献の訳出にあたっては、基本的に既訳書の訳文を尊重したが、一部修正を加えた。
- ◆ 原語の提示は必要に応じて便宜的にカナ表記のルビによっておこなった。
- ◆ 注はすべて訳注であり、原文に注はない。

だれもがみな人生の意味如何の問い¹に悩まされるわけではない。なかには、かかる問いをいまだ問わない子どものごとき魂²を有し、もつとも不幸な人間の部類には入らない者もいるが、一方で、問いそのものを忘却の彼方に押しやり、その問いをもはや問わない者もいる。その両者の間にあるのがわれわれ探究者である。われわれは純真無垢なる段階に戻ることはできない。人生が謎めいた陰鬱なまなざしを向けてくることのいまだなかったあのところには。さりとは、擦り

¹ 【訳注】この箇所と次の段落後半で用いられている *die Frage nach et.*³ は「……への問い」と訳されることも多いが、問いを尋ねる相手（問い合わせ先）をも意味しうるあいまいな訳し方であると思われるので、より明確に「……如何の問い」とした。これは *die Frage nach dem Sinn von Sein* を問うハイデガー『存在と時間』（*Sein und Zeit*, 1927）の松尾啓吉訳の方針を参考にしたものである（ハイデガー, M./松尾啓吉 [訳] 『存在と時間』上、勁草書房、1960年、389-390頁）。

² 【訳注】以下、*Seele* を「魂」と訳し、*Gemüt* を「こころ」と訳す。

切れて無感覚に成り果てた者どもの仲間に加わりたいとも思わない³。自分がこの世で生きていること⁴に意味が見出せなかったからといって、生きていることそれ自体の意味をもはや信じないような者の仲間になりたいとは思わない。

青春時代に目指していた目標が叶えられず、その代替物も見つからなかった者は、おのれの人生の無意味さを嘆くこともあろう。けれども、かような者はそれでもなお、そもそも生きているということそれ自体には意味があるのだと信じることはできるのであり、自分が目指していた目標をだれか別の者は達成しえたということのうちに、生きているということ自体の意味が見出されるように思うのも、依然としてありうることである。しかし、おのが目的の実現をみずからの手で運命から勝ち取ったのち、その戦利品が一見して思われたほどには価値あるものでなかったことに気づき、どことなく欺かれたような心持ちになった者は、人生の価値如何の問いを前に、まったく途方に暮れてしまう。一切は消え去っていくばかりか、つまるところ一切は空しいのだとの想念が、暗黒の荒野のごとく眼前に広がるばかりなのだ。

混沌とした人の世の成り行きの中なかで、そして千鳥足のごとくおぼつかない歴史の歩みのなかで、われわれはいかにして統一的な意味なるものを見つけ出せばよいのであろうか。この世に生きることは極彩色の絨毯⁵のごとく思われるかもしれないし、はたまた灰色のヴェールのごとく思われるかもしれないが、いずれにせよ、そうして風にはためく織物を、その意味が明白になるように広げてみせるのは困難である。その全体は過ぎ去っていき、こちらが何か釈明するより前に消え去ってしまうように思われるのだ。

成就と享樂がともに一つの適当な意味をなそうとしないという奇妙な矛盾は、いったい何によるのであろうか⁶。ここには逃れがたき自然法則が支配してはい

³ 【訳注】ここで「無感覚に成り果てた者」と訳したのは *Blasierte* であり、もととなる形容詞 *blasiert* はフランス語の動詞 *blaser* の過去分詞形 *blasé* に由来するといわれる語である。たんに無感覚であるのではなく、飽き飽きして感動を覚えなくなったさまを表している。

⁴ 【訳注】この翻訳では、語 *Dasein* を術語的に「定有」「現存在」などとは訳さず、「この世で生きていること」あるいはたんに「生きていること」「生存」などと訳す。

⁵ 【訳注】ここで「絨毯」と訳したのは *Teppich* であるが、たとえば、後年の著作中ではあるものの、ウィトゲンシュタインも *Lebensteppich* という語を用いて人生を *Teppich* に喩えている。『哲学探究』鬼界訳では「人生という織物」と訳されているが（ウィトゲンシュタイン, L. / 鬼界彰夫 [訳] 『哲学探究』講談社、2020年、368頁）、この翻訳では、*Schleier*（「ヴェール」と訳した）といういっそう具体的なものと対比されているので、*Teppich* についても「織物」ではなく「絨毯」という具体的な訳語を与えた。

⁶ 【訳注】抽象的な一文でやや理解しにくいのが、何かを成し遂げること (*Vollbringen*) と、そ

まいか。人間はみずから目標を立てるが、その目標を目指して進んでいる間は希望に勇気づけられる一方で、同時に、不満足な欲望なる負の気色に蝕まれもする。しかし、ひとたび目標が達成されてしまえば、はじめのうちの勝利の感慨は消え去り、その後、荒涼とした気分に含まれること必至である。痛々しくも新たな欲望が立ち上がり、あとに残された空虚は、新たな目標を設定してはじめて終わりがみえてくる。そうして新たな対局が始まるのだ⁷。生きているということは、最終的には死という無に終わる苦痛と退屈の間の休みなき振り子運動たることを免れぬように思われる。——これはショーペンハウアーがその悲観主義的人生観の基礎にした名高き思考過程である。そこから何とかして逃れることはできないのだろうか。

かかる悲観主義を乗り越えんとした者として、たとえばニーチェが知られている。その試みはまず芸術への逃避によってなされた。かれは声高にいう。《世界を美的現象として見よ、世界は永遠に是認されている！》⁸ そうして次は認識への逃避によってであった。《人生を認識者の一実験として見よ、されば世界は汝にとって何よりすぐれた実験室となろう！》⁹ しかし、ニーチェはこれらの立場から離れた。結局のところ、もはや芸術も学問も、すなわち美も真理も、かれにとっての魔法のことばたりえなかった¹⁰。もっとも賢明であったときのニーチェ、すなわち『ツアラトウストラ』のニーチェが何に人生の意味を見出したのかを簡潔に言い表すのは難しい。というのも、《人生の究極的価値はかれにと

の達成感を味わって楽しむこと (Genießen) が両立して「人生の意味」なる統一体をかたちづくることがないという事態を指している。すなわち、二つ前の段落で述べられているように、また、この段落でも引き続き述べられているように、何らかの目的を実現させて何かを勝ち取ったと思っても、それで満足して「人生の意味」の安寧へといたることはしばしば難しい。

⁷ 【訳注】ここで「対局」と訳した Spiel はこの論文の主題となる「遊戯」の原語でもあるが、ここでは論文全体をとおして語られる「遊戯」の意味とは異なり、「苦痛と退屈の間の休みなき振り子運動」としての飽くなき目的追求を指す語であると解し、異なる訳語をあてた。

⁸ 【訳注】ニーチェ『悲劇の誕生』第5節および第24節にみられる「生存と世界は美的現象としてのみ永遠に是認されている」という表現に由来する (Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 1, G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), de Gruyter, 1988, S. 47, 152=秋山英夫 [訳] 『悲劇の誕生』岩波書店 [岩波文庫]、2010年、75頁および258頁)。

⁹ 【訳注】ニーチェ『愉快な学』第4巻324番にみられる「人生は認識者の一実験であってよいのだ」という表現に由来する (Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), de Gruyter, 1988, S. 552=森一郎 [訳] 『楽しい学問』講談社 [講談社学術文庫]、2017年、323頁)。

¹⁰ 【訳注】魔法のことば (Zauberwort) すなわち呪文は、呪いをかけたり災いをもたらしたりするときと、反対にそれらを取り除くときがあるが、ここではもちろん後者の意味である。

「いまや人生そのものであったのだ」などといってみたとして、それでは何もはっきりしたことをいっていないのは明白であるし、当時かれが看取していた、あるいは少なくとも予感していた深遠なる真理の正しい表現は見つからないからである。というのはつまり、かれが認識していたのは、《目的のまったき支配下にあるかぎり人生は意味をもたない》ということであったのだ。

「まことに、私が次のように説くのは一つの祝福であって冒瀆ではない。「万物の上に懸かるのは、偶然という名の天空、無垢という名の天空、出鱈目^{でたらめ}という名の天空、有頂天という名の天空だ」と。

「出鱈目に」——これこそが、世界でもっとも古い貴族の位である。その位を私は万物に取り戻してやった。私は万物を目的への隷属から救ってやった。

この自由と、天空の明朗快活さを、私はさながら紺碧の笠のごとく、万物の上に張り渡したのだ。万物を超越し、貫通する——ことを欲する「永遠の意志」などありはしない、と私が説いたときに。」¹¹

実際、目的の観点からのみみているかぎり、生きていることに究極的な意味など見つかりようもない。

しかし、目的というものの重圧が現代ほど重く人類にのしかかっていたことがいまだかつてあったのか、私には心許ない。現代は労働崇拜の時代である。しかして労働とは、ひたむきに努力するという行い、すなわち《ある目的に向かっていること》の謂である。大都会の慌ただしい街頭に立って、次から次へと流れゆく人波を前に一人ひとりと呼び止め、こう呼びかけるとしよう。「どこに向かつてそんなに急いでいるんだい。大事な用でもあるのかい」と。次の目標がわかればその目標の目的をさらに尋ね、そうして目的の目的を尋ねる——かような一連を何度かやっていると、ほとんどつねに、ある目的に逢着するであろう。すなわち、生命を維持すること、あるいは生計を立てること¹²、これである。では、なぜ生命を維持するのか。この問いに対して、これまでに得られた返答から納得のいく答えを導き出すのはほとんど不可能であろう。

¹¹ 【訳注】ニーチェ『ツァラトゥストラ』第3部「日の出前」からの引用 (Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), de Gruyter, 1988, S. 209=手塚富雄 [訳] 『ツァラトゥストラ [改版]』中央公論新社 [中公文庫]、2018年、367-368頁; 森一郎 [訳] 『ツァラトゥストラはこう言った』講談社 [講談社学術文庫]、2023年、276頁)。

¹² 【訳注】「生計を立てること」と訳したのは *Broterwerb* である。文字通りには、《パン (Brot) を獲得すること (erwerben)》の意。

けれども、答えは見つかるにちがいない。というのも、ただ生きているという
こと、すなわち純然たる^{エクシステンツ}現実存在そのものにはたしかに価値はないのだが、純
然たる現実存在はある内容を有しているにちががなく、その内容のなかにのみ、
人生の意味はありうるからである。しかし、実際のところ、われわれが過ごす
日々をほとんど完全に充たしているのは、生存の維持に奉仕する活動である。別
言すれば、生きていることの内容をなしているのは、生存のために必要な労働な
のである。かくして、われわれはある円環のうちで堂々巡りをしているわけであ
って、こうしては人生の意味へと突き進んでいくことなどできはしない。そ
して、労働そのものではなく労働の成果に目を向けたとしても、どうにかなるも
のではない。労働によって生産されたものの大部分は再び何らか別の労働のた
めに用立てられ、間接的に生命の延長に資することになり、そうならなかったも
のの多くは必然的に無意味なキッチュとなる¹³。私の間違いでなければ、ラーテ
ナウは後者が全生産の三分の一を占めると算定した¹⁴。では、いったいどれほど

¹³ 【訳注】キッチュ (Kitsch) は芸術的価値のない低俗品のこと。Kitsch ということばがはじ
めて用いられたのは 1880 年代のドイツ・ミュンヘンであるとされているが、その由来は判然と
しない。日本では《ドイツ語で「低俗なものにする」を意味する動詞 *verkitschen* に由来する》
といった説明が優勢であるように思われるが、妥当とはいえない。たとえば、文化雑誌『芸
術監視人』 (*Kunstwart*) を創刊したフェルディナンド・アヴェナリウス——エルンスト・マッ
ハとともに「経験批判論」の主唱者として知られているリヒャルト・アヴェナリウスの弟——
は Kitsch の語源を英語の *sketch* に見定めていた (vgl. Pross, Harry: *Medium „Kitsch“ und
Medienkitsch*, Dunker & Humboldt, 1984, S. 5)。しかし、ことはそれほど単純ではなく、動詞
verkitschen はもともと南ドイツやスイスで用いられていた方言であるとする説もあり、それは
おそらく事実に反していない。実際、たとえば、1880 年代以前、1806 年から 1866 年まで存在
したナッサウ公国の言語を記録したヨーゼフ・ケーラインの辞書を繙けば、*verkitschen* が見出
し語として掲載され、その語義として、「靴のかかとの片側が少しずつ削れ、すり減ること」
および「ひそかに、あるいは定価以下で売ったり、交換したり、浪費したりすること」が挙げ
られていることが確認できる (Kehrein, Joseph: *Volkssprache in Herzogtum Nassau. Ein Beitrag zu
deren Kenntniss*, Lanz, 1862, S. 425)。現代のドイツ語の辞典をみると、*verkitschen* の語義とし
ては「作品を駄作にする」という意味が第一に載っていることが多く、「二束三文に売る」とい
う意味は口語的・俗語的なものであるとされているが、むしろ、発生の順序は逆だったと考
えられ、その間に Kitsch の発生を挿入するのが自然ではなかろうか。すなわち、「定価以下で
売り飛ばす」という意味の *verkitschen* から低俗品という意味の Kitsch が生じ、翻って *verkitschen*
に「作品を低俗にする」という意味が加わったと考えることができる。なお、20 世紀後半以
降、ポップ・アートの文脈でキッチュということばは肯定的な意味をもつようになり、さらに
現代の若者ことば的には、いわゆる Y2K ファッションの (再) 流行と結びつきながら、「一風
変わっていて個性的」くらいの肯定的な感覚で用いられるようになってきている。韓国のアイ
ドルグループ IVE の「Kitsch」 (2023 年) などがまさしくそうである。

¹⁴ 【訳注】ユダヤ系の実業家・政治家ヴァルター・ラーテナウ (Walther Rathenau, 1867–1922)
は著書『時代批判』 (*Zur Kritik der Zeit*, 1912) で次のように述べている。「世界の労働の三分
の一、いやひょっとすると二分の一は、興奮剤や麻醉剤、装飾品、遊戯、がらくた、武器、娯
楽や気晴らしを人類に提供するために費やされている。それらは肉体的生命の維持や心的生活

のものが有意味なものとして残っているであろうか。任意の労働生産物は決してそれ自体で価値があるなどということはありません、ただそれが何らかの仕方
で人生を満ちし、豊かにするかぎりにおいて、すなわち人間を価値ある状態や活動
にいたらしめるかぎりにおいて価値があるにすぎない。が、労働している状態
そのものはかような価値ある状態にはなりえない。われわれが労働ということ
ばで理解するのは——同概念を哲学的一般性のもとでとらえるならば——まさ
しく、何らかの目的の実現のためにのみなされる任意の活動のことだからであ
る。それゆえ、おのれの目的を自分自身の外部にもち、自分自身のためにはなさ
れえないということが、労働を特徴的に印づけている。まさしく労働というもの
を生きていることの中心に据え、生きていることの最高の意味にまで押し上げ
ようという教義は、道を誤ること必定である。任意の労働活動それ自体はつねに
手段でしかなく、その価値をみずからの目標から受け取ることしかできないの
だから。

人生の中核にして究極の価値は、《それみずからのためにそれがあり、その
成就がそれみずからにおいてなされる状態》にのみ存する。かくのごとき状態は
疑いなく快感のうちに与えられる。あらゆる意欲の充足がそこで終わりを迎え、
あらゆる欲求の満足がそれにともなう——しかし、生の衝動が一時静止するこ
の刹那から生きていることの価値を導き出そうとしたならば、われわれは即座
にショーペンハウアーの思考回路に巻き込まれることになる。人生の意味で
はなく、無意味をまざまざと見せつけるあの思考回路に。

否、人生は運動と行動を意味するのであって、人生に意味を見出そうとする
ならば、その目的と価値を外部のいかなる目標にも依存せずみずからのうちに
そなえているような活動を、すなわち、語の哲学的意味における労働とは異なっ
た活動を追い求めなければならない。そのような活動が存在するのなら、そのな
かで、一見して離れ離れになったかにみえたものが宥和をみせる。手段と目的が、
行為と結果が、一つに溶け合うのだ。そうならば、たんなる行為の目標点や生存
の憩い場を超えた自己目的が見つかったことになる。自己目的のみが、人生の真
の内容の役目を引き受けることができるのである。

の幸福のために必要なものではなく、むしろ人間を人間や自然から疎外するのに一役買っている
のである」(Rathenau, Walther: *Zur Kritik der Zeit*, 18.–20. Aufl., Fischer, 1922, S. 143)。その
他、『来たるべきことについて』(*Von kommenden Dingen*, 1917)にも同様の記述がみられる。

そうした活動は現に存在する。われわれはそれを一貫して《遊戯》と呼ばねばならない¹⁵。遊戯とは、自由で無目的な、すなわち真に目的をそれ自身のうちにそなえた行為の名称なのだから。ただし、われわれはこの《遊戯》という語を広範で真正で哲学的な意味で、日常生活のなかで一般的に認められているよりも深い意味でとらえなければならない。そうすることによってこのことばに新たな驚くべき意味を付与するということではない。むしろ、詩人のまなざしで——すなわち深遠な真性において——人間の本質を把握していた少なくとも一人の偉大な精神の目にはまったく明らかに映っていたことを繰り返すにすぎない。すなわち、フリードリヒ・シラーは、『人間の美的教育についての書簡』のなかで次のように語っている。「……率直に一言でいってしまえば、人間はまったく文字どおり人間であるときにのみ遊んでいて、人間は遊んでいるところのみ真の人間なのです。おそらくいまのところ逆説的にみえるこの命題は、われわれがそれを義務と運命との二重の真剣さに適用するところまできてはじめて、ある一つの大きな深い意味をもつものとなります。はっきりお約束しますが、これは美的技術とさらにいっそう難しい生の技術の全建築を支えるものです¹⁶。もっとも、この命題があてにされていないのは学問のなかだけであって、すでにずっと昔からギリシア人の、殊にもっとも優れた大家たちの芸術や感情のなかでは生きて作用していたものではありません。ただ地上で完成させてくれればよかったものを、オリンポスへもって行ってしまっただけなのです。かれらは、この命題の真理に導かれて、死すべき者の頬に皺を寄らせる真剣さや労働を、また空虚な顔つきをいっそう空虚なものにする無益な快樂の影を、至福な神々の額からは消してしまい、この永遠に満たされている者を、一切の目的や、一切の義務、一切の憂慮ソルゲの鎖から自由に解き放ち、そして安逸と無関心とを神々階級の、というはもっとも自由でもっとも崇高な存在をたんにいっそう人間的にしてみた名称なのですが、その神々階級の羨ましがられる運命にしているのです……」¹⁷

¹⁵ 【訳注】訳注7で述べたように、ここで登場する本論文のキーワード「遊戯」の原語は Spiel である。以下、Spiel はすべて「遊戯」と訳す。

¹⁶ 【訳注】ここでは die ästhetische Kunst を「美的技術」（すなわち芸術）、Lebenskunst を「生の技術」と訳した。次注で参照指示する小栗訳では前者を「美的技巧」、後者を「処世術」と訳しているが、それでは両者に Kunst の語が共通していることが見落とされてしまうため、ここではそれにしたがわなかった。シラーにとっては、美的な Kunst にもまして生きることの Kunst がすぐれた意味での Kunst だったのである。この点について、小田部胤久『美学』東京大学出版会、2020年、420頁参照。

¹⁷ 【訳注】シラー『人間の美的教育についての書簡』第15書簡からの引用（Schiller, Friedrich:

これは詩人の世界から労苦の絶えない暗い時代へと響き伝わる高きことば、そしてこの世の大方の俗耳には反時代的に鳴り響くことばである。詩人は人間のもとに神的完全性を見出す。すなわち、そこでは一切の活動が快活な遊戯へと昇華し、仕事日はすべて祝祭日となる。人間がかかる完全性の分け前に与^{あずか}るかぎりにおいてのみ、また、目的が皺を深く刻みつけることなしに人生が微笑みを投げかけるときにのみ、人間は真の意味で人間なのである。そして、冷静に考えれば、ほかならぬ次の真理に行き着くであろう。すなわち、遊戯のなかでこそ、この世で生きていることの意味は明るみに出てくるのだ、と。

しかし、かような考えによってわれわれはただ夢物語にたどり着いたにすぎないのではなかろうか。現実との連絡が一切断たれ、足元にある日常生活という地盤を失ってはいまいか。やはりわれわれはつまるところ日常生活という地盤にとどまるほかないのではなかろうか。何しろ、人生の問い¹⁸というのも、その本性に照らせば一つの日常的な問いであるのだから。過酷な現実世界において、なかんずく現代の現実世界においては、そのような絵空事を語る余地などないように思われる。現代にとって、そして、戦争に苦しむこの地球の人びとにとって、「労働」ということばを措いてほかに唱えることのできる標語はないように思われる¹⁹。そして、それをあしざまにいうのは何とも責任感を欠いた行いのように思われるのである。

しかし、忘るるなかれ。目下要請される創作は経済的な意味における労働にすぎないことを。すなわち、価値産出につながる創造的活動でしかないということをもっとも、哲学的な意味における遊戯と国民経済的な意味における労働との間に宥和しがたき対立があるわけではない。われわれにとって遊戯とは、その結果や帰結にかかわらず、まったくそれ自身のためになされるあらゆる活動を意味する。そして、その結果が有益かつ価値あるものであったとしても、それを妨げるものは何もない。もし有益かつ価値あるものであるのなら、なおさらよい。何といっても、行為それ自体がすでにおのれの価値をみずからのうちにそなえ

Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe und Briefen, in: *Schillers sämtliche Werke*, Bd. 12, Cotta, 1860, S. 57–58＝小栗孝則〔訳〕『人間の美的教育について〔新装版〕』法政大学出版局、2011年、99–100頁、一部改訳）。

¹⁸ 【訳注】訳注1で言及した二例とは異なり、ここでの原語は *Lebensfrage* であるため、一応の区別をつけ、「人生の問い」と訳した。

¹⁹ 【訳注】のちにナチス・ドイツが強制収容所の門に掲げたことでよく知られている標語「労働すれば自由になれる」（*Arbeit macht frei*）は19世紀後半から広く用いられていたとされる。

ているからこそ、当該行為は依然として遊戯であるのだから。価値ある財というのはそうした遊戯からも生じうる。それ自体としてはまことに気の進まないものでありながら、しかしそれでも目的に向かってひたむきになされるような、そういう行いから価値ある財が生まれるのとまったく同じように。換言すれば、たしかに遊戯は創造的であるが、その成果が労働の成果と一致することもある、ということである。

この創造的遊戯という概念は将来の人生哲学において重要な役回りを与えられることだろう。人類が遊戯的な活動をつうじて存続し進歩するために、遊戯は創造的なものでなければならないであろう。人類にとって必須のものは、そうした創造的な遊戯的活動によって何らかの仕方で生み出されるにちがいないのだ。そして、それが可能なのは、遊戯が無為の一形態などではないからである。そうなのだ、活動が哲学的な意味での遊戯になればなるほど、経済的な意味での労働もいっそう多くなされ、人間社会にいっそう多くの価値が生み出されるのだ。人間の行為は、それがさまざまな所産をもたらすからこそ労働であるというわけではなく、それがさまざまな所産をもたらすのだという考えから当該行為がなされ、またその考えに頭が支配されるときにはじめて労働となるのである。

周囲を見渡してみよう。どこに創造的遊戯なるものがあるだろうか。もっとも輝かしい例（それはまたたんなる一例を超えたものでもあるわけだが）、それは芸術家の創作にある。芸術家の活動、すなわち天来の妙想からおのが作品をかたちづくること、それ自体が官能の悦びなのであり、そこから不朽の価値が生じることなどなかば偶然である。かような価値の利得、ましてみずからの賃金のことなど、芸術家は創作の途中に決して考えてはならない。もしそのようなことを考えてしまえば、創作行為は破壊される。黄金の首飾りではなく、喉より出でたる^{リート}歌曲こそ、豊穡なる報いたる賃金である！ 詩人も芸術家もそう感じる。活動に際してかような感慨を抱く者はみな芸術家である。

たとえば、研究者。認識作用もまた、精神が織りなす混じり気のない一つの遊戯である。学的真理を求める奮闘は研究者にとって自己目的的なものであり、研究者は現実が課す謎に対してみずからの力を測ることに愉悦を覚え、そこから何らかの仕方もたらされうる利益にはまったくもって無頓着である（しかし、よく知られているように、はじめはだれもその実用的な有用性など予感しえなかったような純理論的発見からもっとも驚くべき利益がもたらされるという

ことはしばしば起こる)。天の恵みのごときもっとも豊かな祝福は、まさしく、
創作者の幸福な気分の所産として、それがもたらす結果についてあれこれ検討
に検討を重ねることのない自由な遊戯のなかで生み出された作品から迸り出る
ものである。

むろん、芸術家や思想家の活動のすべてが創造的遊戯の概念にあてはまるわけ
ではない。まったくもって技術的なこと、あるいはたんなる素材の処理、たと
えば画家が絵具で色を混ぜるとか、音楽家が楽譜を書くといったことはすべて、
依然としてその大部分が労苦と労働である。それは、現実の遊戯になおも頻繁に
つきまとうつまらぬ外殻、残り滓のごときのものである。しかしそれはあくまで
《頻繁に》であって《つねに》ではない。というのも、完成された段階に達すれ
ば、いかなる労働の行いであろうとも、ほとんど意識にのぼらないほど機械化さ
れるか、あるいはそれ自体が芸術的な遊戯になるほどの魅力や優美さを放つよ
うになるか、そのいずれかだからである。

また、詮ずるところそれは、学問や芸術ではなく、日々の暮らしの必需品を
生産するといった、一見して精神などまったくないかにみえる行為についても
同様である。畑を耕したり、布を織ったり、靴を修繕したり、これらすべてが遊
戯に転じうるのであり、芸術的な行いの性格をそなえうるのである。そうした活
動に悦びを見出すあまりその目的を忘れてしまうのも、めずらしいことではな
い。真に質の高い労働者ならだれでも、手段の自己目的化をみずから経験するこ
とができよう。それはいかなる仕事においても起こりうることであり、生産物を
芸術作品に転化させるわざである。ただ創造するということそれ自体に悦びを
見出し、その活動に献身し、その運動に没頭すること——それが労働を遊戯に変
えるのである。よく知られているように、こうした転化をほとんどつねに成功さ
せる偉大なる魔法がある。それはリズムである。むろん、リズムが完全にその機
能を発揮するのは、それが外部から意図的に活動に持ち込まれてわざと活動に
結びつけられるのでなく、その本質と自然な形態からおのずから発展するとき
だけである。もっとも、かようなわざが不可能な労働もある。少なからぬ労働は、
その本性にしたがってつねに不快なものを残すし、おそらくまったくもって感
覚が鈍麻してしまっただけで幸福になることのできない人びとの場合を除けば、絶
えず不本意かつ億劫なまま遂行されるものである。そのようなときは、その成果物
を入念に観察してみることをおすすめしたい。そうすれば必ず、そのような機械

的で感覚を鈍麻させるような退廃的労働は最終的にキッチンや空虚な贅沢品^{ルクスス}を生み出す役にしか立たないということがわかるだろう。ゆえに、そんなものは失せろ！ われわれの社会の経済が人生を真に豊かにするものではなく、たんなる生産品の増加に照準を合わせたものであるかぎり、上のような活動が減少することはありえず、したがって（かかるものこそまづら真の奴隷労働であるがゆえに）人類に蔓延^{はびこ}る奴隷制が廃絶されることなどありえない。とはいえ、強制的な奴隷労働によって空虚ながらくたの人工繁殖所を保持する文明は、やがてそれみずからの不条理により自滅する。そうなれば、真の文化を生み出すために役立つ活動だけが残るであろう。しかしてそのなかに、真の遊戯への発展を促す^{ガイスト}精神が宿っているのである。

少なくとも、いかなる自然法則も、行為が自己目的へと発展するのを妨げることはない。つまり、原理的にいえば、シラーの夢の実現に通ずる道は何ものにも塞がれていないわけである。悪夢のごとき一切の目的、われわれを脅かす一切の憂慮^{ゾルゲ}から解放され、この一瞬に曇りなき明朗さをもってその身をゆだねる人間性という想念は、少なくとも矛盾したものではなく、考えもつかぬ珍妙奇天烈なるものというわけでもない。聖書の美しく深遠なことばによれば、個の生存はさながら野に咲くゆりの生である²⁰。

ここで、そのような生は植物や動物のごとき下等な段階への逆戻りに等しいのではあるまいかとの異議が生じるかもしれない。というのも、かれらはおそらく刹那的に生きており、その意識は《束の間の現在》という時間に局限せられ、痛みは知っていようが、憂慮^{ゾルゲ}というものを何ら知らないからである。それと対照

²⁰ 【訳注】『新約聖書』においてゆりが登場するのは次の二箇所。「なぜ、着る物のことで思い煩うのか。野のゆりがどのように育つか考えてみなさい。ほねおりも、紡ぎもしない。あなた方に言うておく。栄華を極めたソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった」（マタ 6:28-29）、および「ゆりの花がどのように育つか考えてみなさい。ほねおりも、紡ぎもしない。あなた方に言うておく。栄華を極めた時のソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった」（ルカ 12:27）。新共同訳・聖書協会共同訳では「花」と訳されているが、ここではシュリックの記述への補足の用をなすために「ゆり」と訳しているフランススコ会訳を用いた。新改訳では「ゆり」（第三版）から「花」「草花」（2017年版）へと訳し変えられているように、上に引いた二箇所は狭義の「ゆり」を指すものではないという見方が優勢のようである。「ゆり」「花」にあたるギリシア語の原語は κρίνον であり、これがシロユリと解釈され、ドイツ語では Lilie、日本語では「ゆり」と訳されてきたものと思われる。しかし、その他にもアネモネ、ランタンキュラス、グラジオラスなど、これまでさまざまな植物が κρίνον の候補として挙げられ、議論されてきた（詳細は、Moldenke, H. N./Moldenke, A. L.: *Plants of the Bible*, The Ronald Press Company, 1952などを参照）。ここでシュリックが「ゆり」というとき、厳密にシロユリのみを指すものであるかは定かでない。

的なのが人間であって、長大な時間、全生涯という時間をその意識の広大さをもってして抱えもち、さらには将来を見やり過去を見やり、その長大な時間をまとめて経験できるという特権が人間にはある——かくして人間ははじめて知識をそなえた最高度の自己意識的存在になるのであり、かくのごとき存在として人間は自己以外の自然と対峙するのである。

とはいえ、かような抗弁を処するのは容易い。人間はその生の広大さから何ら失う必要はない。かれの刹那的な悦びは盲目的であるのでも動物的であるのでもない。むしろそれは、もっとも明朗快活な意識に包まれたものである。砂に頭を突っ込んで将来からまるきり目を背けることによって目的の脅威から逃避するのではない²¹。将来というものは、希望の光のなかで人間の前に静かにしかしはっきりと立っているのだ。ちょうど過去が想起の光のなかでかれの後ろに立っているように。かれはみずからにかけられた目的の呪いを振り払い、希望という祝福を減ずることなく、おのが眼^{まなこ}を憂慮^{ソルゲ}の澱^{よど}みへのくぎづけから解き放つことができる。そのときかれは、みずからの行為がもたらすもっとも遠い結果までも、いっそうはっきりとその眼にとらえている。現実的な結果のみならず、起こりうるすべての結果を。とはいえ、それが達成されなければ全道程が無に帰するというような、何としても到達されねばならぬ終着点としての特定の目標があるわけではない。むしろ、行路上のすべての点がすでにそれみずからの意味を自身でそなえている。いかなる場所でも壮大な眺望をみせ、向きを変えるたびに新たな恍惚をもたらしてくれる山中の小径のように——それが山頂へと続く小

²¹ 【訳注】「砂に頭を突っ込む」(Kopf in den Sand stecken)は古くから用いられている慣用句で、ガイウス・プリニウス・セクンドゥス(大プリニウス、Gaius Plinius Secundus, 23-79)の『博物誌』(Naturalis historia)におけるダチョウに関する記述に由来すると考えられている。大プリニウスはダチョウの大きさや走るスピード、羽毛、爪などのすぐれた点を列挙したあと、次のように述べる。「しかし、それほど他の体の部位に高さがあるというのに、茂みに首を隠すだけで全身を隠すことができたと思っているのだから、少なからず愚かなものである」(Plinius Naturgeschichte, Bd. 1, übers. von Johann Daniel Denso, Röse, 1764, S. 394)。ニーチェも『ツァラトゥストラ』のなかでこの慣用句を思わせる表現をところどころ使っている。「私の自我が私に教えてくれた新しい誇りを、私は人間に教えよう。もはや頭を天国などといった砂の中に突っ込んだりせず、頭を自由にのびのびと持して大地の頭とし、その頭で大地に意味を創造することを、だ」(Nietzsche: Also sprach Zarathustra, S. 36-37=前掲森訳、54頁)。「ダチョウは、どんなに速い馬よりも走るのが速い。だが、そのダチョウも頭を重い大地に重たく突っ込んだりする。人間もそうだ、まだ飛ぶことができない以上は。／人間にとって重いものといえば、大地がそうだが、人生もそうだ。重さの地霊が、そう欲しているのだ。だが、軽くなりたい、鳥になりたいと思う者は、自分自身を愛さなくてはならない。——これが私の教えである」(Nietzsche, a. a. O., S. 242=前掲森訳、324頁)。

径であろうとなかろうとかまわない。むしろ、何らかの目標を設定することは、人生に欠くべからざる緊張を生み出すために必要である。遊戯的な行いでさえ、不断にみずから課題を立てるものである。それは、ほんとうの闘争に発展しないかぎり、まさしく遊戯であるようなスポーツや競争の場合にもっとも明白である。とはいえ、この場合の目標は無害であって、人生に重くのしかかって圧迫することもなければ、人生を支配してしまうこともない。人生はそうした目標を氣にとめない。その目標が達成されなかったとしてもかまわないのである。いつでも他の目標に変えることができるのだから。仮借なき大なる目的の支配下にある人生の道程は、さながら答えとなることばが見つかるか見つからぬか二つに一つの謎解きのようなものだ。それに対して、遊戯的な人生というものは、終わりなきクロスワードパズルに喩えられよう²²。そこではつねに新たなことばが見つかり、結び合わされていき、ことばで埋まった範囲が着々と広がっていく。そのとき、まさしく倦むことなく進みつづけることのみが目的なのであって、それ以外の目的はない。

人間の究極的解放が達成されるのは、一切の行いにおいて、魂がつねにその活動への愛に満たされた状態で、行為そのものへと完全におのれを献げることができたときであろう。そのとき、決して目的が手段を正当化することはないであろう。そして、次の命題をみずからの行為の最高規則にまで高めることができよう。「それ自体のためになす価値のないことは、他の何もののためにもなしてはならぬ！」²³ そのとき、すべての人生はその最後の分岐点にいたるまで真に意味あるものとなるであろう。すなわち、人生とは、生きているという祝祭を祝うことの謂であろう。

²² 【訳注】クロスワードパズル (Kreuzworträtsel) が世界ではじめて登場したのは 1913 年の *New York World* 紙上であり、その後人気を博し、ドイツでも 1925 年、*Berliner Illustrierte Zeitung* 紙上にクロスワードパズルが登場したという (vgl. Drösser, Christoph: Eine kurze Geschichte des Grubelns, in: *Folio. Die Zeitschrift der Neuen Zürcher Zeitung*, Dez. 2007. <https://www.nzz.ch/folio/eine-kurze-geschichte-des-grubelns-ld.1619692>)。1927 年のこの論文でクロスワードパズルに言及しているシュリックは、まさに流行の最先端を取り入れているといえよう。

²³ 【訳注】原語は *Was nicht wert ist, um seiner selbst willen getan zu werden, das tue auch um keines anderen willen!* イエスのことばとして知られるものに「人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい」(マタ 7:12) という律法があるが、孔子の「己の欲せざるところは人に施す勿れ」(『論語』衛霊公篇) などに類するような、「自分がしてもらいたくないことを人にしてはいけない」という意味のことばもさまざまな宗教の教典上にみられる。ドイツ語では、*Was du nicht willst, dass man dir tue, das tue auch anderen nicht* や *Was dir unangenehm ist, das tue auch anderen nicht* といった言い方がある。シュリックがここに掲げている行動規則は、こうした言い方をもじったものであろう。

プラトンはすでに次のことを明らかにしていた（『法律』803C）。すなわち、人間にとって望ましいのは、遊戯や歌、踊りを真なる神への奉仕として人生本来の内容とすることである、と²⁴。が、それから2000年以上の歳月が流れているとはいえ、当時の人びとにとって、プラトンが述べているような生活秩序はこんにちよりはるかに近いものであったのではあるまいか。現代において、人間の日々の営みの大半が遠くの目的によってしか正当化されえないことはたしかである。そうした営みは、それ自体では嫌気がさすような正当化しえないものなのであり、労働そのものへの崇拜というわれわれの生きる産業時代の偉大なる福音は、化けの皮を剥がされ、邪神崇拜であることがあらわとなっている。われわれは目的志向的で他者奉仕的な労働に満ちた人生を送っているが、その大部分はそれ自体では何の価値もないのであり、労働が手段や前提条件を供することしかできないような、そういう祝祭的な遊戯の時間と関わりをもつことによってはじめて価値を獲得する。

ある目的のために頑迷なまでに絶え間なく職務を遂行すると、結局のところ、だれもがみずからの能力を発揮するために必要な自由が制限され、奪われることになってしまう。われわれは何ものにも束縛されることなく安堵のため息をつくことができるのでなければならない。かくして次の課題が生ずる。すなわち、その全体において有益な目的へと向かうよう枷をはめられた人生を、少なくとも数日、いや、数時間、数分間でもそこから解放してやるという課題である。そしてその数時間、数分間は、たとえわずかなものであろうとも、その時間があるがゆえに残りのすべての時間が存在するというような内容をかたちづくる——状況によっては、そのわずかな時間のために残りのすべての時間を献げてしまうような、そのような内容を。実際、われわれは知っている。価値に満ちた一時間のために無意味な残りの人生を献げるにやぶさかでない人がいつでもどこにでもいることを。

人間の友にして人間の教育者、人間の予見者にして人間の指導者^{フューラー}、かれらが努力しうることは、可能なかぎり幅広い生存^{ダーザイン}に対して意味を染み渡らせること

²⁴ 【訳注】プラトン『法律』第7巻。アテナイからの客人曰く、「わたしの言う意味は、真剣な事柄については真剣であるべきだが、真剣でない事柄については真剣であるなということ〔……〕できるだけ見事な遊びを楽しみながら、その生涯を送らなければなりません、現在考えられているのとは正反対にね。〔……〕ひとは一種の遊びを楽しみながら、つまり、犠牲を捧げたり歌ったり踊ったりしながら、生涯を過ごすべきではないでしょうか」（森進一・池田美恵・加来彰俊〔訳〕『法律 下』岩波書店〔岩波文庫〕、1993年、57-58頁〔803C, E〕）。

にほかならない²⁵。ジョン・ラスキンの創作は次のような考えにもとづいていた。すなわち、人間の生は祝祭的な行為のひとつなぎの鎖へと仕立てられなければならない、あらゆる細部にいたるまで美で満たすことによって日常は意味あるものになる、と²⁶。光に包まれた表層の上で全生活を生きることができなければ、少なくとも折にふれてその表層まで浮かび上がることができるのでなければならない。シラーの夢を実現することができなければ、「昼のいそしみ、夕べの^{まどい}団欒、汗の週日、たのしい憩い日」²⁷というゲーテが立てた人生規則にしたがうことがよりいっそう必要である。われわれの文明においては、嬉しい祝祭は週日の辛酸をなめることなしにはありえないが、他方、いかなる時代においても、悦びと祝祭なしに持続する人生などありえないのである。つねに遠くの目標にのみ照準を合わせている人生は、最終的に、創造するということそのものの力を失

²⁵ 【訳注】「人間の友にして人間の教育者」（*Menschenfreunde und Menschenerzieher*）とは、だれよりもフリードリヒ・フレーベル（*Friedrich Fröbel*, 1782–1852）のことであろう。たとえば、かれが亡くなったマリエンタールの小さな城の近く、シュヴァイナの街にある墓の下部には、「偉大なる子どもと人間の友へ」という文言が彫られている。次に、「人間の予見者にして人間の指導者」とは、ニーチェのことではなからうか。1924年、ニーチェ生誕80年を記念する講演中で作家トーマス・マンはニーチェのことを「新たな人間の将来の予見者にして指導者」「人生の友、より高次の人間存在の予見者、将来への指導者、われわれのうちにあって人生と将来を阻むものを克服するすべを説く教師」と呼んでいた（*Mann, Thomas: Rede gehalten zur Feier des 80. Geburtstages Friedrich Nietzsches am 15. Oktober 1924*, in: *Für das neue Deutschland, 1919–1925*, H. Kurzke & S. Stachorski (Hrsg.), S. Fischer, 1993, S. 238. 初出 1925年）。

²⁶ 【訳注】ラスキンの著作『この最後の者にも』など参照（*Ruskin, John: Unto This Last. Four Essays on the First Principles of Political Economy*, 1862＝飯塚一郎〔訳〕『この最後の者にも——ポリティカル・エコノミーの基本原理にかんする四論文』『世界の名著41』中央公論社、1971年）。なお、同書は1902年にドイツ語訳が出版されている（*Ruskin: Diesem Letzten. Vier Abhandlungen über die ersten Grundsätze der Volkswirtschaft*, übers. von Anna von Przychowski, Diederichs, 1902）。このドイツ語訳を出版した出版人オイゲン・ディーデリヒス（*Eugen Diederichs*, 1867–1930）は、後出（訳注35）のグスタフ・ヴィネケン同様、ドイツ青年運動にとって重要な人物であり、同運動の一角をなす団体「ゼラ・クライス」（*Serakreis*）を率いていた。ゼラ・クライスには、教育学者のヴィルヘルム・フリットナーのほか、フリットナーの友人にしてのちにシュリックとともにウィーン学団の代表的なメンバーとなるルドルフ・カルナップも関与していた。ディーデリヒスは1900年から1906年にかけて、芸術への関心を深め、美術評論家であるラスキンの著作の刊行に力を注いでいたという（vgl. *Siegetsleitner, Anne: Ethik und Moral im Wiener Kreis. Zur Geschichte eines engagierten Humanismus*, Böhlau Verlag, 2014, S. 96）。実際、ラスキンの著作のドイツ語訳が刊行されるほか、解説書である *Charlotte Broicher* の *John Ruskin und sein Werk* 三部作が1902年に刊行されるなど、出版の集中ぶりがかがえる。ラスキンのほか、後出（訳注41）のラルフ・ウォルドー・エマソンの著作のドイツ語訳の出版もディーデリヒスが手がけており、英語で書かれたこれらの著作にシュリックがアクセスすることを可能にしていたと思われる。

²⁷ 【訳注】ゲーテの詩「宝掘り」からの引用（*Goethe, Johann Wolfgang von: Der Schatzgräber*, in: *Goethes sämtliche Werke*, Bd. 1, Cotta, 1893, S. 133＝手塚富雄〔訳〕『ゲーテ詩集1』角川書店〔角川文庫〕、1951年、138頁）。

ってしまう。そのような人生は、つねに張り詰めた弓に等しく、ついには矢を飛ばすことができなくなり、その張りは無意味になる。労働と労苦は、それ自体が愉悦に満ちた遊戯になることがない以上、悦びと遊戯を可能にするようなものであるべきである。そこにこそ、労働と労苦の意味があるのだから。しかし、人間が悦ばしく思うということのを忘れてしまい、祝祭的な時間が悦びとは何かということへの意識を保持するようものでなければ、労働と労苦が悦びや遊戯を可能にすることはない。

しかし、人生の価値如何を左右する悦びを、その代用品と取り換えぬよう注意しなければならない。たんなる気慰み、すなわち、シラーの語ったあの浅薄な^{レスト}快樂、死すべき者どもの空虚な顔にさらに鉤をかけるあの浅はかな快樂と取り違えてはならぬ。気慰みはわれわれを衰弱させ、悦びはわれわれを清新にする。後者はわれわれを豊かにするが、前者はわれわれの^{ダーザイン}生存に偽りの化粧を施す。両者ともわれわれを日々の労働から逸らし、憂慮から引き離すものであるが、その方法は異なる。気慰みはわれわれの気を散らすことによって、悦びはわれわれの気を集中させることによって、そうするのである。気散じが^{ガイスト}精神に供するのは、深みも中身もない束の間の興奮である。それに対して、悦びはそれ以上のものを要する。人間の全体を満たす思考、感情を、そして日常から浮き上がらせる熱狂を要する。人間が心から悦ぶことができるのは、人間の自我全体をとらえる事物についてだけである。すなわち、人間は何かに対して完全にみずからの身を献げなければならないのだ。痛みはわれわれを深化させるとほめそやされるが（それはおそらく、痛みについて他によいことを語るすべを知らぬからであろう）、真正なる悦びはわれわれをさらにいっそう内面的な意味で深化させるものである。^{レスト}快樂は胸の張り裂ける苦痛よりも深いとニーチェは語る²⁸。ところが、気慰みは魂の表面に^{さざなみ}細波を立てるにすぎず、魂は変わらず浅薄なままである。それどころか、魂は砂泥に覆われてしまう。気慰みがあとに残す余韻は、魂が^{しるし}混濁した徴としての無味乾燥なものであるのだから。そして、まさしくこのことを手がかりに、われわれは気慰みと高き悦びとを区別することができる。生きていることに意味を付与する肯定たる高き悦びを。

²⁸ 【訳注】ニーチェ『ツァラトウストラ』第3部「もう一つの舞踏の歌」および第4部「夜の放浪者の歌」に同様の表現がみられる（Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, S. 286, 404=前掲森訳、389頁および557頁）。

ここでわれわれは子どもから学ぶことができる²⁹。目的の網にいまだ絡めとられていない子どもにとって、憂慮に満ちた労働はなじみのないものである。子どもは気散じを必要とせず、また仕事日からの離脱も必要としない。そして、子どもはまさしく最高純度の喜びを味わうことができる。すべての民族は青春の幸福を歌うすべを心得ている。それは実に、詩人たちのたんなる考案以上のものである。まことに青春こそ、目的という名の暗雲に包まれることがないのである。

かくして、私がここでいわんとすることの核心にふれることになる。

人生をどのように表現しても、人生の広がり全体を見渡しても、われわれは意味を見つけることができなかつた——少なくとも、神的完全性をめぐるシラーの夢が夢にとどまるかぎり、意味を見つけることはできなかつた——が、人生全体の意味は、深くも楽しい喜びのわずかな時間のなかに、遊戯の時間のなかに、引き込まれ、集約されていた。そして、かような時間はもつとも濃密な仕方で青春に集まっている。子どもの遊戯が哲学的な意味でも遊戯であるというだけでなく、すでに目標や目的というものをよく心得、それに奉仕するよう教え込まれた青春時代の後期にあつても、決して目標や目的の軌^{くびき}をかけられているわけではなく、たんにそれらを見つめているわけでもなく、たんにそれらが達成されるかを案じているわけでもない。むしろ、のちにはそれが自然な態度になるのだが。むしろ、青少年にとっては目的の重要性など皆無である。ある目的が瓦解すれば、即座に別の目的が立てられる。すなわち、目標は突進・闘争への起爆剤にすぎず、かかる行動志向の気分の高まりこそが、青少年のこころのほんとうの充足なのである。かれの熱狂（それは基本的にギリシア人がエロースと呼んだものである）

²⁹ 【訳注】ここでシュリックが「子ども」に注目するのは、後出のヘラクレイトスへの参照によるものでもあろうが、何よりもニーチェへの参照を思わせるものである。よく知られているように、ニーチェは『ツァラトウストラ』において、序説に続く教説の冒頭、精神の三段階の変身について書いている。はじめは重い荷物を背負うラクダに、次は自由を得たライオンに、そして最後は子どもになるという。「子どもとは、無垢であり、忘却であり、新しい始まりであり、遊びであり、おのずと回る車輪であり、第一運動であり、聖なる然りを言うことである」（Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 31＝前掲森訳、46頁）。そして、『ツァラトウストラ』は子どもの到来の予感によって閉じられる。「よし、ライオンは来た。私の子どもたちは近くにいる。ツァラトウストラは熟れた。私の時は来た」（Nietzsche, a. a. O., S. 408＝前掲森訳、562頁）。子どもはニーチェの『ツァラトウストラ』においてきわめて特権的な位置を占めているのである。ロックバンド Mrs. GREEN APPLE の「ケセラセラ」（2023年、作詞・作曲：大森元貴）でも、「ツァラトウストラ」の名とともに「大人になんかなるもんじゃなぞ」と歌われる。

は行為への献身である。目標への献身ではない。この営み、この種の営みこそが、真の遊戯である。

生きていることの意味を築くものが青春時代ほど純粹に、そして強く見出されるところはないということがこれほどまでに明瞭であると、そこから奇妙な問い、示唆が生ずる。というのも、青春は人生のほんの最初の段階ではないか。全体の意味がその始まりにしか見出せないというのは辻褃が合わぬことであるように思われる。旧来の見方にしたがえば、人生は発展の過程としてとらえられねばならず、その意味はつねに展開しつつけるのであり、それゆえ終わりに近づいたときに意味がもっとも明らかになるはずだからである。そもそも青春とは何であろうか。これまた昔から伝えられてきた見方にしたがえば、青春とは未熟な時期の謂であり、この時期に心身が成長することで、のちにその使命を果たすことができるようになっていく。青春時代は学びの時期であり、そこであらゆる能力が習熟をむかえ、労働への準備ができる。この見地からすれば、青春時代の遊戯でさえ、人生の真剣さに対する準備にすぎぬようにみえる。ほとんどつねにそう考えられているのであり、ほとんどすべての教育がこの観点からおこなわれている。青春とはおとなになるための訓練である、と。かくして青春はその後の人生の目的のための手段、必要不可欠な見習い期間にすぎぬようにみなされ、それ自体には何の意味もないかのごとく思われる。

かかる見地はわれわれの得た認識とはまさしく逆である。準備時期こそ生きているということのもっとも甘美なる部分であるようにみえるのに対して、その準備をいかす実際の活動期がもっとも艱難辛苦の期間であるということがいかに逆説的であるかということは、これまでほとんど目を向けられてこなかった。とはいえ時折は目を向けられてきた。青春の固有価値を発見したのはだれよりもルソーであり、あるいはおそらくかれの前にモンテーニュであった³⁰。ルソ

³⁰ 【訳注】モンテーニュは『エッセー』第1巻第25章「子どもたちの教育について——ギュルソン伯爵夫人、ディアヌ・ド・フォワ様に」で次のように述べている。「とかく教師はまるで漏斗に水か何かを流し込むみたいに耳元で絶えずがなり立て、生徒の仕事といえば、言われたことを反復するだけになっています。こうした点を改めてほしいのです。そして、自分が預かった子どもに対して、最初から、その精神の力量に応じてものごとを味わわせ、みずから選択・判別させるようにし、とにかくその歩様をきちんと見守ってあげることです。そしてときにはかれに道を開いてやったり、ときにはかれが好きなように道を開いていくのに任せてあげたりすることです。教師が勝手に考えて話すのはだめで、生徒の言うことを聞いてやる側にまわるのが望ましいのです」（宮下志朗【訳】『エッセー 1』白水社、2005年、259頁、一部表記を変更）。なお、章番号はここで参照している宮下訳が依拠している1595年版のもので、その

一は教育者に対し、生徒の青春をたんなる手段に貶め、将来の有用性のために生徒の初期の幸福を犠牲にせぬよう警告している³¹。現代において、かような考えはわずかにその道を拓きはじめた。現代の青年運動を指導する思想とは、次のようなものである。すなわち、青年の生の価値は将来から引き出されなければならないわけではなく、それ自体のうちにあるのだ、と。実に、青春とはたんなる成長の時期、学びの時期、成熟の時期、いまだ完全ならぬ時期なのではなく、まず何よりも、遊戯の時期、行為における自己目的の時期であり、したがって、人生の意味の真の担い手なのである。このことを否認する者、また、青春を真の生への導入ないし前奏曲としてしかみない者は、中世の人間存在把握に暗い影を落としていたのと同じ過ちを犯している。すなわち、そのような者は、人生の重心を前方へ、将来へとずらしている。たいていの宗教が地上の生に満足せず、生きていることの意味を《地上の生》から《彼岸》へと置き移す傾向があるように、総じて人間というのは、いかなる状況についても、それがまったく完璧であることなどないのだから、つねに、より完全な状態への準備としてしかとらえない傾向にある。

現代人にとって、人生の価値や目標はまったくこの俗世のなかにあるか、それともそもそも見つからないかだ、というのはほとんど疑いようのない事実である。そして、輪廻説が主張するごとく、人間が何千年と相次ぐ人生を渡り歩いているのだとしても、先行するものや後続するものとは独立に、《この人生》というその時々存在段階の内部で独自の特別な意味を求めねばならぬとの念慮から現代人の思考が自由になることはないであろう。たとえ他なる形而上学的世界が存在したとしても、それをより貴く有意味な世界とみなし、それと比較し

他の日本語訳が依拠している 1588 年版では第 1 巻第 26 章にあたることに注意されたい。

³¹ 【訳注】ルソーは『エミール』第 2 篇において次のように述べている。「不確実な未来のために現在を犠牲にする野蛮な教育をどう考えるべきか。子どもにあらゆる種類の束縛を課し、また、子どもが楽しもうとは思われない、何と云ってよいかわからぬが、世にいうところの幸福を、遠い将来に準備してやるために、まず子どもをみじめな者にする教育を、どう考えるべきか。たとえ、そうした教育がその目的において理にかなっているのだとしても、耐えがたい極端に従わせられ、徒刑囚のように絶えざる勉強を課せられ、しかも、そうした配慮がいつ役に立つという保証が少しもない、あわれで不幸な子どもを見て、どうして怒らずにいられよう。快活であるべき年齢が涙と罰と威嚇と隷従のうちに過ぎ去るのだ。〔……〕人間よ、人間的であれ。それがあなたがたの第一の義務だ」（Rousseau, Jean-Jacques: *Émile ou de l'éducation*, in: *Œuvre Complètes*, t. IV, B. Gagnebin & M. Raymond (dir.), Gallimard, 1969, p. 301–302 = 樋口謹一 [訳] 『ルソー全集 第 6 巻 エミール (上)』白水社、1980 年、78 頁；今野一雄 [訳] 『エミール (上)』岩波書店〔岩波文庫〕、2007 年、130–131 頁）。

て恩知らずにも俗世を蔑むような権利は現代人にはないであろう。かれがなじんでいる人生の意味というのは、かれ自身よく心得ているように、この人生の圏内で探し出すことしかできないのだから。

しかるに、かれは人生の圏内においても、かつておのれの生の形而上学的な継続を思念していたときに犯していた過ちをまた繰り返す。すなわち、人生の価値を未完成の青春時代から壮年期へと置き移し、壮年期になると今度はまた、おのれがいまだ完成していないこと、おのれの本質と仕事とが完成を迎えていないことを悟り、人生の意味をさらに遠くへと置き移し、老年期の安寧と円熟した平穩にそれを期待する。にもかかわらず、かかる安らぎをかれがほんとうに手にしたまさにそのとき、かれは生きていることの意味をまた、行動と努力の時代へと置き戻してしまうのである。そんな時代はすでに過ぎ去ってしまい、二度と戻ってこないにもかかわらず。その結果、人間は自分の生涯を目的の呪いにさらすことになる。絶え間なく未来のなかで探索を続け、未来のために思い煩うことこそが、一瞬一瞬の現在に暗い影を落とし、現在がもつはずの悦びを陰鬱なものにするのである。

しかし、人生に意味があるのだとすれば、それは現在においてあるにちがいない。現在のみが現実的なものだから。といっても、早期の現在、すなわち青春と呼ばれる人生の初期よりも、のちの現在、すなわち人生の中期あるいは後期にいつそう多くの意味があるはずだということに、根拠はまったくない。さてここで、この文脈における「青春」ということばが、われわれにとってほんとうに意味していることは何かを考えてみよう。「青春」とは人生の前奏曲、初期段階であるという点に、われわれは「青春」の意味を見出さなかった。むしろ、「青春」は遊戯の時代であるという点に、行為への欲求から活動に向かう時代であるという点に、われわれは「青春」の本質を見出したのであった。そして、おとなの創造的行為を含む一切の行いが、その完全形態において「青春」と同じ性格を帯びることができ、また帯びなければならないことを明らかにしてきた。「青春」と同じ性格というのはつまり、遊戯になるということ、自己満足的な行いになるということ、その価値が目的と独立に与えられるということである。

しかし、だからといって、われわれのいう哲学的な意味での青春が、徹頭徹尾人生の初期段階に局限されねばならぬわけではなく、人間がある頂点に達し、かれの行為が遊戯となり、その瞬間とことがらそのものへとかれ自身が完全に

ゆだねられるようなところであれば、青春はどこにでもありうる。そこでわれわれはいかにも若々しい熱狂について語る。しかしてそれはまさしく正当な表現である。熱狂はつねに若さゆえのものなのだから。ある一つのことがらや行い、ある一人の人間のためにわれわれを燃え上がらせる熱と、若さのもつ熱、それらは一つの同じ炎である。おのれの行いに感じ入りながら没頭する人は若人^{わこうど}である、子どもである。その大いなる証拠は天才に見出される。天才とはいつも満ち満ちた子どもらしさである。真の大才は深い無邪気さに満ち満ちている。天与の才による創造は子どもの遊びであり、世界に対する悦びは色とりどりのものに対する子どもの喜びである。古代のヘラクレイトスも、創造する世界精神そのものを、石ころや積み木で構造物をつくっては壊して遊ぶ子どもに喩えている³²。したがって、《青春》ということばは、われわれにとって、外形的に人生のある一定の期間や年数を意味するのではなく、根本的には年やその数とは関係のない一個の状態、生のあり方を意味する。

ここで私がいわずにはおれないことの核心を次の命題によって言い表しても、もはや誤解されることはあるまい。人生の意味、それは青春である。

生きていることのうちで青春が実現されればされるほど、生きていることはいっそう価値あるものとなる。そして、若くして死ぬ者は、かれが生きることのできた人生の長さがどれほどであろうとも、その人生には意味があったことになる。かようにとらえられた青春の概念のうちには無限に多くのものが潜んでおり、そこから無限に多くのものが創出される。生きていることの価値はすべて、かかる青春概念に関連づけられる。時間のあるときに、私は「青春の哲学」の仕上げに取り組んでいるところである³³。これは、人間の生存の全領域において、あるいはそれに限らず、まさしくあらゆる完全性と青春らしさの概念とがいかかに一致しうるかを示すはずのものである。

かつて、人間の価値は三つの大なる中心点に大別されるのがつねであった。すなわち、美、善、真である。これらには、感情、意志、思惟という三つの能力、

³² 【訳注】ヘラクレイトス断片 52 を指す。「人生は遊ぶ小児、将棋遊びだ。王権は小児のもの」（廣川洋一『ソクラテス以前の哲学者』講談社〔講談社学術文庫〕、1997年、238頁）。

³³ 【訳注】シュリックは『青春の哲学』（*Die Philosophie der Jugend*）に加えて、『新エピクロス、あるいはかれがわれわれに生存の遊戯について教えてくれたこと』（*Der neue Epikur. Oder was er uns vom Spiel des Daseins lehrte*）という著作も準備していたが、いずれもついには完成しなかった。これらの草稿は刊行中のシュリック全集の第Ⅱ部第3.1巻に収められる予定であるが、この翻訳の時点では刊行されていないため参照することはかなわなかった。

そして、芸術、社会、研究という三つの文化領域が対応させられていた。この三つ組すべてにおいて、青春価値との関連は、それぞれ異なる能力の発揮がいかん遊戯への最高段階にいたるかを示すことによって、容易に示される。実際、自分自身のためになされる感情へのまったき献身のうちにわれわれは美や芸術を見出すし、自分自身のためになされる思惟への没頭によって認識や学問が生じるし、善についていえば、それは人間の種々の欲求のある種の調和にまでさかのぼることのできるものであって、そのために意志もまた、目的をめぐる強迫的な戒律や禁圧による不快な闘争や阻害を受けることなく、よろこばしき遊戯となることができるのである。

美について、そして美にまつわる学説については、その本性に照らせば、ここまで得られた観点からよく考察することができる。というのは、「青春」ということばを発するだけで、「美」という想念がまったくひとりで立ち上がってくるからである。そして、両者をつなぎとめる結合子を探し求めると、結局、遊戯的なものの概念に突き当たる。すなわち、いかなる外部の目的からも隔たり、それ自体で閉じているもの、調和したものの概念に。そして、美に対する合目的なものとの関係という古くからある問題は、ここから、一つの明白なる解決を見出すことができるであろう。ある対象は、人生にとっての必要事との目的連関から離れることなしに、美しきものとしては現象しえない。そうした分離が現実にかかるための条件は、自然美の法則である。しかるに、かような途によってあらゆる対象を解放する手段を、芸術が占有している。ゆえに、芸術表現によって美しくすることができないものは存在しない。芸術創作が遊戯の概念から理解されねばならぬことは、われわれにとってはとっくに明らかになっていた。他方それはむしろ、芸術の享受にもよくあてはまり、とくに、人間の生存にとっての美の意味にあてはまる。美というのは人生の意味としてきわだったものであるので、人生の意味は、美なくしてはいとも簡単に無意味へと転じてしまうであろう。というのは、美、すなわち線と色との調和、音の調和、感覚の動きの調和は、青春の徴表たる遊戯のきわめて純粋な現象形態だからである。芸術や芸術作品が青春の気風を帯びれば帯びるほど、その完全性はいつそう大なるものとなる。反対に、青春らしさを失い、小うるさいものになればなるほど、いつそう醜悪で意味のないものとなる。

けれど、至上の美は芸術作品のうちには決して存しない。何となれば、芸術

作品は人工物であるゆえ、自然や人生とは対立するものであるから。芸術の美を享受することは、間接的な遊戯だから。すなわち、人工的な遊び道具としての作品の媒介による遊戯だからである。しかし、美は、媒介を必要とすることなく、人生に対して独力で入っていくことができる。美的形態が芸術作品から人生へとあふれ出していけば、美のより高い段階が達成され、芸術作品としての芸術、すなわち、人生からの逃避、あるいは（ニーチェのいうところの）人生のたんなる附録³⁴を意味する芸術は、無用の長物となる。正当にも、次のようにいわれている（ヴィネケン）——「完全な世界に芸術は存在しないであろう」³⁵。実際、われわれの芸術は、自然への憧憬としてのみ、よりよい自然への憧憬としてのみ、正しく見て取られる。そしてそれは、美に満ちた人生によって静止されうるであろう。この真理をギュイヨーほど大いなる熱意を込めて告げ知らせた者はいない。ギュイヨーは 1888 年に 33 歳でこの世を去った、輝かしい、多産な哲学者であった。かれにとって、芸術が生存闘争から離れる憩い、現実の生においてわれわれを動かしているものの残余物たることは、歓迎されざるまったく非本質的な制約にすぎない。むしろ、生のまったき充溢を湛えた人間にはなりえず、おのれの表現することのすべてを体験しつくすことあたわず、ただ観ること、つくることに専心するよりほかないことは、芸術家にとって、まさしく永遠の悲哀である。目指すのは、美を完全に行動的な生のうちへと取り入れることとなるであろう。そうなれば、現実において、一切の芸術作品の成立条件たる目的志向の労働の残余物が人生からはがれ落ちるであろう……そうすれば、美が完全に人生の意味を担うことになろう。すると、われわれの生は、筆舌に尽くしがたいほどの青春の清新のなかで、輝き出でるであろう³⁶。

³⁴ 【訳注】ニーチェは『人間的、あまりに人間的』第 2 巻第 1 部 174 節において、芸術は何よりもまず生活を美化する任務を負うべきであると、次いで芸術はあらゆる醜悪なものを隠蔽したり解釈し変えたりするべきだとする。そして、「芸術のこの偉大な、むしろ超偉大な任務からいえば、いわゆる本来の芸術、すなわち芸術作品としての芸術といわれるものは、そのあとにくる一つの附録にとどまる」という（Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches II*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 2, G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), de Gruyter, 1988, S. 454＝中島義生〔訳〕『ニーチェ全集 第 6 巻 人間的、あまりに人間的 II』理想社、1965 年、116 頁）。

³⁵ 【訳注】非現実話法の接続法第二式で述べられている。ヴィネケン『学校と青年文化』からの引用（Wyneken, Gustav: *Schule und Jugendkultur*, Diederichs, 1914, S. 162）。グスタフ・ヴィネケン（1875–1964）はドイツの教育学者で、「ヴィッカーズドルフ自由学校共同体」を設立し、ドイツ青年運動を支持したことで知られている。ヴィネケンの『学校と青年文化』を刊行しているのも、訳注 26 で言及した出版人ディーデリヒスであることは注目に値しよう。

³⁶ 【訳注】ギュイヨーは『現代美学の諸問題』において次のように述べている。「芸術は存在

人生の青春らしさが人生を美で満たすことにより、人生を意味の面において豊かにするという事は、よく認められることである。しかし、私がもし、青春らしさは人生を善さによっても満たすとか、エートス、すなわち生の道徳性も青春や遊戯と負けず劣らず密接に関係していると主張したならば、信じてもらうのは難しいであろう。しかるに、この点は何よりも重要である。何しろ、倫理的なものは、人生の真の核心部なのだから。ここでその最深の意味が探究されねばならない。しかし、一般的な見解とは次のようなものである。すなわち、青春とは本来、善悪の彼岸にあるはずのものであり、道徳は責任に始まり、責任は真剣さに始まるのであって、それは青春とはなじまないものであり、まさしく遊戯の反対である、と。義務という概念は、数多くの哲学者たちがおのれの倫理学の中心に据えているものであるが、それは目的の概念を前提としたものである。義務の戒律にしたがうことは、目的の支配下にあるということにほかならない。では、きわめて卓越した賢者たちが説いてきたことが何ら真理ではないとでもいうのか。すなわち、人生の意味はみずからの義務の履行のうちに見出されねばならぬということが。一見して非常に対照的な見解を宥和させ、かの義務の道徳論において知恵といえるものと予断にすぎぬものとを区別することは容易ではない³⁷。

シラーのことは思い起こそう。すなわち、遊戯こそ人間の真の使命なりとの命題は義務と運命の真剣さにまで適用されてその最深義を保つであろう、と。これはどういうことか。シラーはカントの教説に対抗して立ち上がってきた人であった。周知のとおり、カントの教説によれば、道徳的なものは主として人間が克己の精神でもって行動するところに見出されうるといふ。というのは、カントにとって、ある行動が道徳的であるのは、当該行動が唯一の動機としての義務の法則への尊敬から発するときのみである。そして、現実の人間にあってはつね

と一体になる。かくして、われわれは意識の拡大により生命の調和を不断に把握しうようになり、われわれの歓喜の一つひとつがことごとく美という神聖なる性質を呈するにいたるであろう」(Guyau, Jean-Marie: *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, F. Alcan, 41897, p. 86=石上是介[訳]『現代美学の諸問題』聚英閣、1926年、140-141頁)。ジャン＝マリー・ギュイヨー(1854-1888)は母の再婚相手で哲学者のアルフレッド・フイエの熱心な教育により育てられた早熟の哲学者であったが、肺結核により33歳で亡くなった。美学方面ではこのほか『社会的見地より見たる芸術』(*L'Art au point de vue sociologique*)に代表される芸術の社会的性格の主張によっても知られている。

³⁷ 【訳注】以下、倫理・道徳に関わる語が多数現れるが、この翻訳ではおおむね、*sittlich*を「道徳的」、*moralisch*を「道徳的」あるいは「道義的」、*ethisch*を「倫理的」あるいは「倫理的」と訳して一応の区別をつけている。それぞれの名詞形等についても同様の訳し分けをしている。

に、対立する性向が存在するがゆえに、道徳的な行動とは、自分自身の性向との格闘を意味するのであり、それは苦勞の絶えない一仕事を意味している。シラーはまったくもって正しかった。なぜなら、カントによる善の規定は、だれもが別のところでこの善ということばにいつも結びつけているような意味から、はるか遠くに離れているからである。自分自身の欲求に対して絶え間なく抵抗し、自分の願望とつねに闘っているような人、かれは最良の人とはいわれない。むしろ、はじめから、自分の性向が友好的・好意的であって、自分自身に対して疑念を向けたり、葛藤を抱いたりしないような人こそ、最良なのである。おのれと闘い勝利した者は、おそらく偉大な人の典型ではあろうが、善き人間の典型ではない。その純粋な意欲がその人の天性の素質から熟慮を介さず疑念も挟まず揺らぎもなく流れ出るような気質、そのような気質のことを、われわれは無垢ウンシュルトという³⁸。そして、無垢はつねにもっとも偉大な道徳的完全性の状態である。ゆえに、この無垢は無知の仲間では断じてなく、一種の自由である。無垢は、青春の分かちがたい一部をなしている。いと深き知恵は聖書の警句にある。「心を入れ替えて子どものようにならなければ……！」³⁹ 何らの緊張も要さぬところ、人間が何の心配も揺らぎもなく心から爽快におのれの気質に適したことをなすところ、かれはいかに年を重ねていようと、まさしく若いのである。そこでかれの意欲は自由な遊戯である。かれは遠くの目標を見やることなく、高い義務を気にすることもなく、それに悦びを感じず。かれはよい行いへの快樂から行動する。若々しくあるかぎり、かれはおのずからよい。しかし、よい行いがかれに労苦と緊張を強いるものであるかぎり、かれの魂は老いている。

道徳的なものの概念には真剣さと義務とが必然的に属しているという大いなる道義的予断が根絶やしにされ、義務の倫理学が善にもとづく自然な倫理学によって打ち負かされるまで、いったいどれほどの月日を要するであろうか。広く流通している道義のもとでは、道徳的なものはゆがめられ、老いたるものにより弱体化せられ、考量により虚飾され、不安からくる禁圧によりあらゆる方向から

³⁸ 【訳注】文字通り、罪 (Schuld) のないこと、責めなきことでもある。

³⁹ 【訳注】「その時、弟子たちがイエスのところに来て、「天の国では、一体誰がいちばん偉いのでしょうか」と言った。そこで、イエスは一人の子どもを呼び寄せ、彼らの真ん中に立たせて、言われた。「よく言うておく。心を入れ替えて子どものようにならなければ、決して天の国に入ることはできない。だから、この子どものように、自分を低くする者が、天の国でいちばん偉いのだ。また、私の名のためにこのような子どもの一人を受け入れる者は、私を受け入れるのである。」」(マタ 18:1-5)。日本語訳は聖書協会共同訳による。

制約を受け、自然さを奪われ、俗物どもが各々大切に思ってなす真剣さをともなうものにつくりかえられてしまう。しかし、真正なる徳は、もっと明朗快活なものであって、戒律や目的の圧迫から生ずるのでなくして、意欲から広がっていくものである。子どものごとき純真さは英雄的な禁欲にもまして美しく、完全である。ジャン・パウルはいった。「どんなに高い山の峰であってもその上にまだ鷲が舞っているように、登攀しがたい義務の峰の上にもまことの愛が漂っているのである」⁴⁰。そして、愛と青春は、青春と美に負けず劣らずきょうだいの紐帯を有している。

かくして、倫理的完全性は青春らしさへと帰着する。エマソンにいわせれば、老いは現実にあるただ一つの病である⁴¹というように、哲学的な識見をもってして老いを目的の重荷への屈服としてのみ解するならば、老いは一切の道德上の悪の根源である。行為の目的について煩悶するところから、倫理的世界における悪が生ずる。目標に向かってひたむきに努力する態度が生のうちに入ること、そしてこの目的の網のなかで混迷が生ずること、これこそ無垢の喪失であり、真の原罪を意味する。それは深刻な悲劇である。青春の若々しさをそなえた生の清新性が目的の侵入によってみるみるうちに蝕まれ、それによってその生が周囲の人間の環境との間に有していた関係性の遊戯的性格がみるみるうちに失われ、罪が可能なるものとなっていくのである。子どものごとき自我、それはさしあたりはっきりとは意識されない環世界に対する自我の限界であるが、それが次第にある囲いのなかに閉じこめられていく。その囲いの向こう側では世界が自我に向かって敵対的に相対している。一般にいう「エゴイズム」、すなわちおとながおこなう容赦なき目的追求、それは若き魂が修行時代を経たあとにはあたりまえのものとして意識されるようになるのがふつうであるが、それを認め

⁴⁰ 【訳注】ジャン・パウル『レヴァーナあるいは教育論』第2断編第4章第39節 (Jean Paul: *Levana oder Erziehungslehre*, F. Vieweg, 1807, S. 130=恒吉法海 [訳] 『レヴァーナあるいは教育論』九州大学出版会、1992年、55頁)。

⁴¹ 【訳注】エマソンのエッセイ「円」に拠る。「自然は古いものを忌み嫌うし、それに老齢だけがどうやらたった一つの病らしい。他の病気はどれもこれも、結局はこれに合流してしまう。この病の呼び名はずいぶん多い——熱病、不節制、狂気、愚鈍、犯罪。こういうものはすべて老齢のとり形態であり、たとえば休息、保守、順応、無気力であって、新しさでも、前進でもない」 (Emerson, Ralph Waldo: *Circles*, in: *Essays & Lectures*, The Library of America, 1983, p. 412=酒本雅之 [訳] 『エマソン論文集』下、岩波書店 [岩波文庫]、1973年、63-64頁、一部改訳)。訳注26で言及したように、エマソンのエッセイについても1902年にディーデリヒスが刊行したドイツ語訳がある (Emerson: *Essays*, übers. von W. Schölermann, Diederichs, 1902)。

ることほど、打ちのめされるような気持ちになることはない。幸福になる素質をそなえている人であれば、それだけなおいっそう、ひととの交わりにおいて本能的で遊戯的な行動を妨げて、そのような行動を人生の流転・失望をともなう労苦に満ちた労働にしてしまうような認識をもつようになるのが遅い。しかし、いつまでも青春を保つことができ、年月の経過によって老いることのない人は、明朗快活で最高の徳をなすことができる。微笑みながら善をなすという徳を。義務履行の意識のために賜物を売り渡すのでなく、惜しみもなく与えるような贈与的な徳をなすことができるのである。

高きエートス、すなわち道徳的生の最高段階には、感情の強度と深度がある。そして、それらは青春の清新性のなかに最高度のあり方である。生ぬるさと鈍さは魂の老いたることの確たる証拠である。実際、青春時代はもっとも深い感情を抱く時期であり、この時期には、大いなる印象がこころにもっとも強く影響を与え、だれもが詩人になる。このことはたいてい低く見積もられている。というのも、この時期に抱く感情というのは、その深さにもかかわらず、いとも簡単に移り変わり、消え去ってしまうからである。しかし、感情が長く持続しがちな晩年にいたるまで若々しい感覚の強度をもちつづけた者にとっては、人生の倫理的価値もまた、究極的幸福にまで深まる。そしてそのような者は、ここでもまた、おのれの本質として青春を保持するときのみ、生きていることの最高の意味に達するということを体験する。

《青春は生きていることの真の意味なり》との命題は、ほとんど形而上学的といってもよいような、また別の観点からも考察されうる。世界のどこをみても、万物は発展のなかにある、すなわち特性づけられ差異化された相次ぐ段階を通過していく一つの過程のなかにあることが見て取れる。生きているもの——植物と動物——、そして死んでいるもの——恒星系や原子——は発展し、青春の段階や老年の段階と表示できるようなさまざまな段階を経る。植物は成長して木になり、木は花を咲かせ、実を生^ならせ、実から新たな木が生じ、その木が花を咲かせ、実を生らす。——この循環的な過程のどこに意味があるのだろうか。木を育てる庭師は言うだろう。《意味は果実にある。果実のために私は木の世話をするのだから。花はただ果実のためにあるのだから》と。しかし、それは庭師の立場にすぎない。それに負けず劣らず物言う詩人ならば、香り高く色鮮やかに咲き誇る花にむしろ意味を求めるだろう。そして、生きていることの最高の意味を青

春のうちに見出す者は、詩人に同意し、あたかも果実は、再び花を咲かせて新たな美の充溢を身にまとうことになる新たな木がそこから育つためにあるのだ、と考えることだろう。実際、花はそれ自体で価値をそなえているのであって、たとえ果実が朽ちようともその価値は成就されるのである。しかし、哲学者にとっては、果実もまた自己目的である。果実もまた独自の美しさを、独自の青春をそなえているわけであって、植物の一生のうちの諸段階は各々それ自体で有意味なのである。

循環的な過程それ自体のうちすでに何らかの意味が見出されうるということは、しばしば否認されてきた。花から果実への相次ぐ発展は実際のところそれぞれまったく同一であるのではなく、むしろ、次の世代の果実は発展の法則のおかげで先行する世代の果実よりもいっそう美しく完全なものであるということによって、意味がもたらされる。個人それぞれの生存については、まさしく、その生存が種族のより高い発展へと貢献するときのみ意味を得る。そして、たいいていの場合、歴史哲学の基礎に据えられていたのはかくのごとき思想であって、もちろんいつも完全な失敗に終わったのである。しかし、ニーチェの思想もまたかようなものであったように思われまいだろうか。かれもまた、自己を超越した何かへと自己自身を連れ出すところに、超人、すなわち人間自身よりも高次の存在をもたらすところに、人間の生存の意味を見出していたのではなからうか。ニーチェの教説がかように理解されねばならぬとすれば、それは、上に述べたニーチェの認識との矛盾をはらんでいるであろう。そしてそれは明らかに、生存の意味をそれ自体から将来へと置き移すという旧来の過誤をまさに犯しているであろう。そうすると、われわれは真の意味にたどりつくことはないであろう。問いが容赦なく何度でも新たに立ち上がるであろうから。《超人の人生の意味はどこにあるというのだろうか。超一超人に求められねばならぬのであろうか》等々。否、それは、発展の意味を終極にのみ、目標にのみ求めるという、発展にまつわる思想によくみられるが厄介な誤解である。むしろ、意味は自己発展の過程それ自体のうちになければならない。道程のうち、生成のうち、活動それ自体のうち、意味がなければならぬのである。発展はある究極的な目標へと導かれるのではなく、それ自体が目標である。かくしてわれわれの主題へと帰りつく。

生物の発展において、表面的にみれば、むしろ、最初の時期、すなわち生物学的な意味における青春は、後年のための準備期間、目的のための手段にすぎぬ

ようにみえる。しかし、間違いなくここでわれわれは同様の罫にはまっているのである。はじめはたんなる手段であったものが、それ独自の価値を発見されることによって自己目的へと展開する。自然は随意なることにみずからの独自の遊戯を見出し、その遊戯は長く延びようとする。そしてそれはいまや自分自身のために展開する。かくして、綴られたことばは詩行へと織り上げられ、語られたことばは歌になり、移動は舞踊になり、生物学的な意味における青春は哲学的な意味における青春になる。そして、われわれが動物界において上位にのぼっていくにつれて、人生のますます多くの部分へと青春が延び広がっていく⁴²。人間についても一般に次のことがあてはまるのだ。種の発展段階が高くなればなるほど、少年は男になるのが遅く、少女は女になるのが遅くなる⁴³。

われわれの文化全体は人間の若返りに向けて照準を合わせなければならないであろう。とはいえそれは哲学的な意味における若返りである。すなわち、われわれの一切の行いが目的の支配からいっそう解放され、生きていくために必要な行為も遊戯になっていくという意味での若返りである。それは、少なからぬ数のものにとって、まず青春が純粋に生物学的な意味において人生全体に広がっていき、そうしてそれが死とともに終結する偉大な登攀となる一方で、無意味で抑制的な設えとしての老いという下降は消え去るといふ迂遠な仕方で生ずる。一度花を咲かせたらあとは死ぬだけという驚嘆すべき植物において、あるいは、雄が死をもって愛の行為の責めを負う蜜蜂において、そうである。もしかすると、

⁴² 【訳注】19世紀後半、動物の序列的分類を示したものはいくつもあるが、たとえばドイツにおいてもっとも影響力あるダーウィン解釈者であったヘッケルの系統樹 (Stammbaum) は、よく知られているように、その頂点に人間を置いている。「動物界において上位にのぼっていく」とは、人間が人間としてより人間的になっていくことを指しているのであろう。シュリックとまったく同じ文言を使いながらも、「われわれが動物界において上位にのぼっていくにつれて、身体はいっそう精巧に多面的につくられ、精神的活動はいっそう豊かに展開されるようになる」と語る「比較心理学」の書物があるように (Shultze, Fritz: *Vergleichende Seelenkunde*, Bd. 1, Abt. 2, E. Günther, 1897, S. 22)、人間が動物界において「上位」を占めていることは生理的・心理的な複雑さの説明としても語られるが、シュリックは人生がいっそう青春らしさを獲得することに動物界における人間の「上位」性を見出している。

⁴³ 【訳注】ここでシュリックは男/女の対として、Mann/Weibではなく Mann/Frauの語を選択している。Weibは英語wifeと同根の語ではあるが、Frauに比べて具体的に人間的な生活を送っているものではない性(セックス)としての女性のイメージをとめないやすく、蔑称・卑語のニュアンスをもつこともある。実際、相良守峯の『大独和辞典』(博友社、1958年)では、端的に「男」としてのMannの対義語としてWeibを、「夫」(Ehemann)としてのMannの対義語としてFrauを挙げている。したがって、ここではたんに「男」「女」と訳しておいたが、最終段落のシュリックの書きぶりからもうかがえるように、おとなとして社会的生活を送っている「男」「女」という程度の意味であろう。

人間においては、いっそう明るい文化の太陽が目的の暗雲を砕き散らせ、何にもせよ人間に強く見出される遊戯的性格と青春らしい若々しさが昼を欺かんばかりの明るさでもって展開することによって、いっそう直接的な道にたどりつくことができるのかもしれない⁴⁴。

教育はすべて、人間における子どもらしさが成熟の過程で失われぬように、未成年状態と成年状態との乖離がなくなっていくようにしてなされるべきであろう。男が最晩年にいたるまで少年でいられるように、女が母となっても少女でいられるように。人生規則が必要ならば、それはこうであろう。「青春の精神を保ちつづけよ！」それこそが人生の意味なのだから。

訳者解題

訳者解題では、(1) なぜ、この論文「人生の意味について」は翻訳されなければならなかったのか、そして、(2) 論理実証主義のウィーン学団の主要人物として知られ、物理学者でもあるモーリッツ・シュリックが、なぜ、どういった経緯で、一見してそうした経歴とは関係ないように思われる「人生の意味について」なる論文を発表するにいたったのか、この二点について述べる。

まず、一点目、なぜこの論文が翻訳されなければならなかったのか、翻訳の

⁴⁴ 【訳注】婉曲的な言い回しでやや理解しにくいのが、シュリックがいわんとすることは以下のようなことであろう。この段落中盤で「少なからぬ数のもの」と訳した *manche Wesen* は人間以外のものも含めた存在者、なかんずく生物全般を広く指す。ゆえにそこでは植物や蜜蜂が例として挙げられた。シュリックによれば、少なからぬ動植物にとって、「若返り」とはまず、たんに「若い」の時期がなくなって「青春」とみなすことのできる時期がその生の多くを占めるようになるという生物学的な仕方で現れる。「青春」が終わったら死ぬ、すなわち、花を咲かせたり、愛の行為を終えたりしたら死ぬ、というのがその形態である。こういった純粋に生物学的な形態の「若返り」は、シュリックのいう哲学的な意味での若返りにとってみれば、「迂遠な仕方で」(*auf dem Umwege*) なされるもの、すなわち「回り道」(*Umweg*) をしているものと解される。というのは、哲学的な意味での若返りというのは、生物学的な意味での若い時期を消し去らなくても可能だからである。たとえ身体が老いていようとも、精神が青春らしさを保ち続けていけばよい。それなのに、動植物は身体が老いる時期自体を消し去ることによって「若返り」を達成しようとする。それに対して人間はどうか。もしかしたら人間も、今後、数百年、数千年という時をかけて、生物としての青年期を過ぎたら死ぬようになるのかもしれないと、想像力をはたらかせてみることもできる。哲学的な意味での若返り、すなわち、行為に専心し、労働を遊戯に転換させるということは、やはり人間にとっては難しいのかもしれない、と。しかし、それでもなお、シュリックは、人間には青春らしさの中核をなす遊戯的性格が強くみられるという点に望みをかける。遊戯的な活動によって織りなされた文化は昼を欺かんばかりの光を放つ。そうした文化の太陽が目的という暗雲を砕き散らせ、哲学的な意味での若返りがそのまま達成されるのではないか、と展望するのである。

意図を説明しよう。

最近刊行された『人生の意味の哲学入門』⁴⁵が豊かに示しているように、英語圏の分析哲学では「人生の意味の哲学」の議論が蓄積されており、近年、日本でも、その他の特定のトピックを扱う哲学研究に比べればもちろん小規模ではあるものの、注目を集めるようになってきている。そして、凡例に記したように、シュリックの「人生の意味について」はE. D. クレムケ編の *The Meaning of Life: A Reader* という「人生の意味の哲学」のアンソロジーに英訳の一部が収録されている、「古典」あるいは基本文献である。日本における「人生の意味の哲学」の研究を発展させるためには、みずからオリジナルの研究を発表すべきところであるが、古典の翻訳もまた重要であろうと考えた、というのがこの翻訳の第一の動機である。

もう一つの動機は、批判的な意図によるものである。「人生の意味の哲学」に関わる日本国内の研究者はこれまでシュリックの「人生の意味について」に言及する論考をいくつか発表してきたが、それらはほぼすべて、凡例に記したピーター・ヒースによる英訳を用いたものであった⁴⁶。たとえば、佐藤透は著書『人生の意味の哲学』において、「人生の意味について」のドイツ語原文の存在に言及しているにもかかわらず、特段の理由を示すことなく「ここでは、シュリックの哲学論文集から引用する」として英訳論文集を用い、それが英訳であることも、他者による翻訳であることも明記していない⁴⁷。

英語圏における議論の蓄積が圧倒的である当分野の状況に鑑みれば、英訳を使用することには一定程度の妥当性が認められよう。また、一般的に、あらゆる言語の文献について原語を参照せよとの要求は非現実的なものであろう。それゆえ、英訳の参照のみ、しかも原語がドイツ語という比較的メジャーな言語であるものの英訳の参照のみを非難しようとするのは正当ではない。したがって、英訳の参照自体を非難するつもりはない。しかしながら、英訳と原文の同一視は、原文の抹消と翻訳者の不可視化という二つの意味で容認しがたいように思われ

⁴⁵ 森岡正博・蔵田伸雄〔編〕『人生の意味の哲学入門』春秋社、2023年。

⁴⁶ たとえば、以下。佐藤透『人生の意味の哲学——時と意味の探究』春秋社、2012年、第7章、長門裕介「目的と情動は生の意味の理解にどのように関わるか」慶應義塾大学倫理学研究会『エティカ』第9号、2016年、133–150頁、新名隆志「人生の意味に関するゲーム説の提唱」九州大学哲学会『哲学論文集』第57号、2021年、49–75頁、長門裕介「人生の意味と自己実現」森岡・蔵田前掲、153–179頁。

⁴⁷ 佐藤前掲書、287頁。

る⁴⁸。シュプリンガー社からシュリック全集が刊行されつつあり、未公刊の草稿等も含めて、かれのドイツ語の著作へのアクセスが比較的容易になってきている現在ならばなおいっそう、英訳を英訳として明示せず利用することは問題なしとはいえない。当然不完全かつ数多の誤謬を含んでいるであろうことを承知のうえで日本語訳を公にするのは、今後、英訳が参照される際に原文にも多少なりとも（少なくともその存在には）注意が向けられることを願うがゆえである。

さて、二つ目に、シュリックはどのような経緯で「人生の意味について」を著すにいたったのか、かれの生涯と思想の展開をたどることによって説明を試みよう。

シュリックは 1882 年 4 月 14 日、ドイツ・ベルリンのプロテスタントの家庭に生まれた。少年時代、偏頭痛などに苦しめられ、学校に通うのが難しいことも多かったシュリックは、ピアノや絵画、文芸といった芸術創作活動に励んで日々を過ごしたというが、その間、レクラム文庫（1867 年に創刊された）でデカルトやショーペンハウアーの著作に親しみ、16 歳のころにはニーチェに惹きつけられ、一方でカントの実践哲学にある種の失望を抱いたと伝えられている⁴⁹。この好みは論文「人生の意味について」中でも読み取ることができるであろう。ニーチェはこの論文のなかでおそらくもっとも集中的に取り上げられている思想家であり、それに対してカントは、シラーを持ち上げるという仕方で、相対的に低く評価されている思想家である。

少年時代から哲学に親しんだシュリックであったが、ギムナジウム卒業後はハイデルベルクやローザンヌ、ベルリンで物理学や数学、化学などを学んだ。そのわけを自伝（未公刊）のなかでかれは次のように述べている。

⁴⁸ ローレンス・ヴェヌティがつとに「翻訳者の不可視性」と呼んだように、英語圏では翻訳者の存在が軽視される傾向にある（Venuti, Lawrence: *The Translator's Invisibility: A History of Translation*, Routledge, 2008. 初版 1995 年）。実際、翻訳書のカバーに翻訳者の名前が記載されない、あるいは日本で出版される書籍と比べてきわめて目立ちにくいかたちで名前が記載されている、書評家や研究者が翻訳者を無視する、といったことはよくみられる——とはいえ *On the Meaning of Life* の原文の書誌情報と訳者名は見逃しえない位置に記載されており、さらに訳注が付されることによって訳者は可視的な舞台へと出てきている。したがって、少なくとも英訳出版時の実際の形式上は原文の存在も翻訳者の存在も不可視化されておらず、引用者により不可視化されてきたのである。

⁴⁹ Siegetsleitner, Anne: *Ethik und Moral im Wiener Kreis. Zur Geschichte eines engagierten Humanismus*, Böhlau Verlag, 2014, S. 267–268. Vgl. Wendel, Hans Jürgen & Engler, Fynn Ole: Editorischer Bericht, in: *Moritz Schlick, Gesamtausgabe, Abt. I: Veröffentlichte Schriften, Bd. 1.: Allgemeine Erkenntnislehre*, H. J. Wendel & F. O. Engler (Hrsg.), Springer, 2009, S. 58.

たしかに、哲学することは私の精神生活における最重要課題であるように思われた。しかし、それはごく私的などころでのみ始末すべきことであるようにも思われた。純理論的認識への渴望、世界連関に対する洞察への渴望、論争から離れた完全に確実な真理への渴望、それは、厳密な現実認識を生み出すことによってのみ、すなわち数理的自然科学を研究することによってのみ、満たされるのであった。⁵⁰

このような態度は、物理学者にしてウィーン学団の創設者モーリッツ・シュリックのイメージと合致することだろう。こうしてかれは、1900年からベルリン大学でマックス・プランク（Max Planck, 1858–1947）のもとで物理学を学ぶことになった。プランクのすすめで光学を専攻することになったシュリックは、屈折率の変化する媒質中での光の反射に関心をもって研究を進め、早くも1904年2月8日には論文「非均質層における光の反射について」（Über die Reflexion des Lichtes in einer inhomogenen Schicht）で学位を取得した⁵¹。

シュリックは学位取得後も物理学の研究を続けたが、うまくはいかなかったようである。一方で、人間の幸福についての関心を深めていき、やがてそれは1908年に出版された『処世知——幸福論の試み』（*Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre*）へと結実することになる。《物理学からキャリアをスタートし、のちに論理実証主義（論理経験主義）を標榜するウィーン学団の創設者となった人物》というイメージからはおよそ想像もつかないほど初期から、シュリックは人生の意味や幸福といった問題に取り組んでいたのである。実際、ハーバート・ファイグル（後出）は *Erkenntnis* 誌に寄せたシュリック追悼文のなかで次のように述べている。

はじめから、かれにとって人生観の問題は、少なくとも認識の論理学の課題と同じだけ重要なものであった。哲学者としてのかれの名声がおそらく主として後者の仕事によるものであるとしても。⁵²

⁵⁰ Zitiert nach Siegetsleitner: *Ethik und Moral im Wiener Kreis*, S. 268.

⁵¹ Siegetsleitner: *Ethik und Moral im Wiener Kreis*, S. 269. Vgl. Engler, Fynn Ole & Neuber, Matthias: Einleitung, in: *Moritz Schlick, Gesamtausgabe, Abt. I: Veröffentlichte Schriften, Bd. 2: Über die Reflexion des Lichtes in einer inhomogenen Schicht; Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*, F. O. Engler & M. Neuber (Hrsg.), Springer, 2006, S. 14.

⁵² Feigl, Herbert: Moritz Schlick, in: *Erkenntnis* 7, 1937/38, S. 393–419.

この最初期の著作『処世知』には論文「人生の意味について」に通ずる内容が多く含まれているため、ここで紹介しておこう。

『処世知』の根幹をなす概念は「進化」である。シュリックにとって「進化」とは、人間が介入したときにのみ「目的的」になるようなものであった。というのは、「目的という概念は、理性をそなえて先を見越すことのできる存在を前提としているから」である⁵³。「人生の意味について」中でも言及されるように、人間は過去を振り返ることのできる存在であるとともに何よりも未来を見越すことのできる存在であるということ、そしてそうであるがゆえに人間は「目的」をもつ存在でもあることがここでは注目されているといえよう。

興味深いのは、進化の（人間的な）目的は「遊戯」であるとされる点である。進化の目的は、労働を遊戯に転化することにあるとシュリックはいう。かれはたいへん長い一文でもって次のように語る。

もしも人間が完全に自然に順応し、自然が人間に対して自分の宝物をすすんで全部差し出してきて、一切の労働が不要になったとしたら、と少し考えてみれば、人生における労働の座をかわりに占領し、その場所をもっとも輝かしく満たすものが何なのか、わかっている、それは、淫楽、退屈、懶惰ではなく、遊戯、われわれを清新にし、生気を与える遊戯、頬を赤く照らし、目に光を宿らせ、身体を恍惚で満たす遊戯なのだ！⁵⁴

かくして進化の目的を遊戯に見出したシュリックは、社会的な悦びを生ぜしめる純粋な遊戯として、そして、人間が目指すべき最高の社会的徳として、「愛」に言及する。

実に、人間は純粋に遊戯的な行為を互いに交わしており——もちろんそこにはおしゃべりや目配せも含まれる——、そのとき、もっとも明朗快活でもっとも親密な社交の悦びを享受する。そして、なかでもすぐれた遊戯へと発展

⁵³ Schlick, Moritz: *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre*, C. H. Beck, 1908, S. 74 = Iven, Mathias (Hrsg.): *Moritz Schlick, Gesamtausgabe, Abt. I: Veröffentlichte Schriften, Bd. 3: Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre; Fragen der Ethik*, Springer, 2006, S. 111. (以下、シュリック全集からの引用・参照箇所は MSGA I/3, S. 111 のように記す。) Vgl. Siegetsleitner: *Ethik und Moral im Wiener Kreis*, S. 272.

⁵⁴ Schlick: *Lebensweisheit*, S. 115 = MSGA I/3, S. 146.

してきたのが、まさしく愛の行為である。愛の行為のうちから、もっとも甘美なる至福、子どものような幸福をもつことの純粋な悦びがあふれ出し、そのなかでわれわれの魂は、子どもの無垢なところにもっとも近いものを感じ得る。⁵⁵

以上みられるように、論文「人生の意味について」で示されることになる「遊戯」をめぐる諸々の思考は——「進化」についての言及が明示的にみられなくなっているという大きな相違はあるが——『処世知』にすでにほとんど見出される。

『処世知』をまとめたシュリックの関心は物理学から哲学・倫理学に移っていた。ここでシュリックのいわばセカンド・キャリアが始まったといえよう。シュリックはドイツを離れ、スイス・チューリヒへと移り、グスタフ・ヴィルヘルム・シュテリング（Gustav Wilhelm Störing, 1860–1946）⁵⁶のもとで哲学と心理学を学び続けることを決心した⁵⁷。

しかしその後も順風満帆とはいかなかった。チューリヒで大学教授資格を得ようとしたがうまくいかず、再びドイツに戻りキールやギーゼンでも挑戦したもののうまくはいかなかった⁵⁸。最終的にかれが大学教授資格を得たのは、1911年、ロストック大学に提出した論文「現代論理学における真理の本質」（Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik）によってであった⁵⁹。そうしてかれはロストック大学で私講師となり、以後10年間教鞭をとった。1921年には同大学で員外教授となったが、その夏にはキール大学の正教授となり、翌1922年にはウィーン大学で自然哲学講座をうけもつことになった。こうして、論文「人生の意味について」が執筆されたウィーン時代が始まる⁶⁰。

⁵⁵ Schlick: *Lebensweisheit*, S. 339 = MSGA I/3, S. 330–331.

⁵⁶ シュテリングは、デュ・ボア＝レーモンのもとで執筆した論文によってヴュルツブルクで学位を取得した後、フベルトゥスブルクやライプツィヒの精神科病院での勤務を経て、ライプツィヒ大学のヴィルヘルム・ヴントのもとで仕事をした人物である。チューリヒ大学では1902年から哲学・教育学・心理学の教授として教鞭をとっていた。

⁵⁷ Siegetsleitner: *Ethik und Moral im Wiener Kreis*, S. 287.

⁵⁸ Ebenda.

⁵⁹ Ebenda. このときかれを救ったのは、ルドルフ・オイケン（Rudolf Eucken, 1846–1926）の弟子で当時ロストック大学正教授のフランツ・エアハルト（Franz Erhardt, 1864–1930）だった。シュリックは、はじめにドイツを離れてチューリヒへと移る際、イエナに移ることを検討しつつも結局行くことはなかったが、それは当時イエナにいたオイケンの哲学を時代遅れとみなしたからであった。しかしここでかれを救ったのはほかでもないオイケンの弟子だった。

⁶⁰ ウィーンに移るまでシュリックはさまざまな仕事を残した。1915年には「相対性原理の哲学的意義」（Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips）という論文を発表し、1917年に

ウィーン大学では 1924 年から科学研究の訓練を受けた哲学者や哲学的関心をもつ科学者らを集めた週一回ほどの会合を開くようになった。そのなかには、数学者のハンス・ハーン (Hans Hahn, 1879–1934) や物理学者のフィリップ・フランク (Philipp Frank, 1884–1966)、そして、のちに論理実証主義の代表者として知られることになるルドルフ・カルナップ (Rudolf Carnap, 1891–1970) やオットー・ノイラート (Otto Neurath, 1882–1945)、ハーンの妹でノイラートの妻であるオルガ・ハーン＝ノイラート (Olga Hahn-Neurath, 1882–1937)、さらにはシュリックの弟子のフリードリヒ・ヴァイスマン (Friedrich Waismann, 1896–1959)、ハーバート・ファイグル (Herbert Feigl, 1902–1988)、ハーンの弟子のカール・メンガー (Karl Menger, 1902–1985)、クルト・ゲーデル (Kurt Gödel, 1906–1978) などが含まれていた。のちには、英国のエイヤー (Alfred Jules Ayer, 1910–1989) や米国のクワイン (Willard van Orman Quine, 1908–2000) などの若手も参加するようになった。この会合がもととなり、1929 年に「ウィーン学団」の設立が宣言されたのである。かれらはフレーゲ、ラッセル、そしてウィトゲンシュタインなどの影響を受けながら「論理実証主義」を掲げ、哲学史にその名を残した。

しかし、ウィーン学団はすぐに解体を迎えた。さまざまな要因があるが、決定的なものの一つが、1936 年にシュリックが突如この世を去ったことであった。かれは授業に向かう途中、ウィーン大学構内の階段で元教え子に射殺された。元教え子ヨハン・ネルベックは有害な思想を喧伝する「ユダヤ人」教師を排除したのだとみずからの凶行を正当化していたが、さきに述べたようにシュリックはドイツ・プロテスタントの家庭に生まれ育った人である。シュリックをも「ユダヤ人」とみなして命を奪うまでに反ユダヤ主義は膨れ上がっていた⁶¹。

さて、時を戻して 1927 年、論文「人生の意味について」の時点に戻ろう。このときシュリックは、すでにウィーンに移り、ウィーン学団へとつながる会合を

は同方面での主著と目される『現代物理学における空間と時間——一般相対性理論の理解への導入のために』 (*Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik. Zur Einführung in das Verständnis der allgemeinen Relativitätstheorie*) を出版した。こうしたシュリックの諸研究に対して、アインシュタイン (Albert Einstein, 1879–1955) はアルノルト・ゾンマーフェルト (Arnold Sommerfeld, 1868–1951) に宛てた書簡のなかで、「名人芸のように見事」 (meisterhaft) との評価を与えている (Siegetzleitner: *Ethik und Moral im Wiener Kreis*, S. 26)。『現代物理学における空間と時間』と並んでシュリックの代表作といわれる著書『一般認識論』が執筆されたのもこの頃であった。同著は初版が 1918 年に刊行され、第 2 版が 1925 年に刊行された。

⁶¹ シュリック暗殺については、Edmonds, David: *The Murder of Professor Schlick. The Rise and Fall of the Vienna Circle*, Princeton University Press, 2020 などに詳しい。

開いていた。かれらに影響を与えたものの一つは、ウィトゲンシュタインの『論理哲学論考』（*Tractatus Logico-Philosophicus* 以下、『論考』）であった。つまりシュリックは「人生の意味について」を書くより前に、『論考』の「語りえぬものについては、沈黙せねばならない」との結論にいたる直前のウィトゲンシュタインの次のことばに出会っていたはずである。少し長いが引用しよう。

六・五二 たとえ可能な科学の問いがすべて答えられたとしても、生の問題は依然としてまったく手つかずのまま残されるだろう。これがわれわれの直感である。もちろん、そのときもはや問われるべき何も残されてはいない。そしてまさにそれが答えなのである。

六・五二一 生の問題の解決を、ひとは問題の消滅によって気づく。（疑いぬき、そしてようやく生の意味が明らかになったひとが、それでもなお生の意味を語るができない。その理由はまさにここにあるのではないか。）

六・五二二 だがもちろん言い表しえぬものは存在する。それは示される。それは神秘である。⁶²

『論考』の末尾直前のこの部分は、読者に奇異な印象をもたらし、疑問を抱かせる。論理や言語への集中とは相反するように思われる「人生の問題」なるものが何故『論考』に登場するのか、と。実際、スティーヴン・トゥールミンとアラン・ジャニックは、上に引用した箇所がその「位置が暗に示すように、この書物の頂点となるようにもくろまれたものである」と仮定すると、「では、なぜウィトゲンシュタインは〔……〕六・五を〈人生の意味〉の問題に捧げたのか」という問いがただちに生ずると、率直に疑問をことばにしている⁶³。

「オーストリア哲学」を研究する嶋崎隆は、ウィトゲンシュタインの『論考』、そしてシュリックを含め、そこから出発した論理実証主義の哲学者に言及しながら、「オーストリアの哲学者たちが言語分析・言語批判を通じて形而上学批判を遂行したことは明らかである」にもかかわらず、「（体系的な）学としての形而上学は排斥されるが、人間精神が求めてやまない形而上的なもの（人生の意味

⁶² ウィトゲンシュタイン, L./野矢茂樹 [訳] 『論理哲学論考』岩波書店〔岩波文庫〕、2003年、148頁、強調原文。

⁶³ トゥールミン, S.・ジャニック, A./藤村龍雄 [訳] 『ウィトゲンシュタインのウィーン』ティエービーエス・ブリタニカ、1978年、203頁。

など)の探究は容認される」と、かれらの態度をまとめている⁶⁴。そしてそれは「あまりにも狭隘な合理主義は、その裏口から形而上学的なものを密輸入しなければやっていけない」からだと表現している⁶⁵。そして、シュリックの「人生の意味について」に言及しながら、そこには「世紀末的な雰囲気如実に現れている。これは科学的・合理的な論理実証主義のはらむ裏の側面であるといえよう」と解釈している⁶⁶。

ウィトゲンシュタインの『論考』を受け止めたうえで人生の問題や倫理的な問題を考えようとするいわば《ウィーンのシュリック》としてのシュリックは、たしかに上のような「雰囲気」のなかで「人生の意味について」を構想していたとしてもおかしくはない。

しかし一方で、訳注で何度か言及したように、シュリックの「人生の意味について」にはドイツ青年運動との関わりを抜きにしては論じえない箇所もあり、論文の内容すべてがオーストリアの世紀末的な雰囲気によって説明されるわけではないとも考えられる。青年文化論の唱道者ヴィネケンの思想、そして「ゼラ・クライス」を率いる出版人ディーデリヒスの手により世に送られた独訳書などは、シュリックの「人生の意味について」を構成する重要な要素である。

とはいえもちろん、同論文に「オーストリア哲学」の特性を読み込むことを全面的に否定することはできない。19世紀末から20世紀初頭にかけてのドイツおよびオーストリアの社会的・文化的コンテクストを考慮してシュリックのテクストを読み解く必要があることには何ら変わりがない。

シュリックはなぜ・どのような経緯で「人生の意味について」を著すにいたったのか。あたりまえのことではあるが、そこにはかれの内的動機と、かれを取り巻くドイツおよびオーストリアの社会的・文化的な状況が関係しており、両者は互いに影響しあっていたと答えることになる。シュリックはウィトゲンシュタインの『論考』に出会ったりウィーンに移ったりするより前に、幸福論の試みのなかで、「遊戯」や「目的」といった、「人生の意味について」において最重要の位置を占める概念にすでに注目していたのであって、それをオーストリ

⁶⁴ 嶋崎隆「「オーストリア哲学」の独自性の探究——「ドイツ哲学」に抗して」『一橋論叢』第124巻第2号、2000年、247頁。

⁶⁵ 同上、248頁。

⁶⁶ 嶋崎隆「「オーストリア哲学」の独自性とフリッツ・マウトナーの言語批判」一橋大学大学教育研究開発センター『人文・自然研究』第6号、2012年、130頁。

ア的なものとしてひと括りに論ずるわけにはいかない。

ここでは、古典的なテキストを、それが著されたコンテクストにできるだけ即しながら翻訳するという何をよりも重視したので、この論文の現代的意義、すなわち現代の分析哲学などにおける「人生の意味の哲学」にとってそれがもつ意義や限界などについては踏み込まなかった。今後の研究が期待される。