

プラトンとヴァーチャー・エシクス

木 下 昌 巳

この論の目的は、ヴァーチャー・エシクス（以下、V Eと記す）との関連において、Pl. のRp. の道徳理論を考えてみることである。そして、Pl. 哲学プロパーの問題として、Sachesの提起した問題、Rp. の議論における魂の正義と正義の行為の関係を考察することである。わたしは、Pl. は魂の正義と正義の行為の関係を適切な仕方で関係づけることに成功していないというSachesの主張に賛成する。そして、このPl. の議論の難点は、V Eの立場が一般にはらんでいる難点を反映したものであると考える。

1、V Eの立場 V Eとは、近年、Mayoなどの英米の道徳哲学者たちが唱える立場である(1)。この立場は、性格 (character)を道徳的評価の中心に据え、行為を二次的なステイタスに置こうとするものである。伝統的な道徳理論の関心の中心は、どのような行為が是認され、どのような行為が否定されるのかということであった。たとえば、功利主義的な立場では、道徳的評価はある行為がその結果としてどれだけの幸福をもたらしたかということによって判断される。この場合、道徳的価値判断を行為の見地から考えることはあきらかである。一方、カント的な義務論的な立場においては、行為の評価は行為者の内的状態にもとづいてなされる。その意味では、この立場においては行為よりも性格に重点が置かれていると言えるかもしれない。しかし、そこで問題にされている内的状態とは、行為の普遍化可能性ということを考慮する状態である。つまり、どのような内的状態が是認されるかということは、その魂がどのような行為を選択しようとするのかということと切り離して考えることはできない。その意味において、カントの立場もまた行為を基礎とするものであると言える。

V Eは、これらの伝統的な道徳理論のもつ欠点の認識に発するものである。この立場をささえるおおきなモチーフの一つは、行為の評価を基礎におく理論によって道徳を考えると、道徳が自分の生から疎外されたものとなるということである。道徳の

本質がある行為の規則に従うことであるならば、道徳的行為は、多くの場合、行為者にとって真に関心のあることがらを犠牲にして実行されなければならないものと感じられることになるだろう。V Eの唱道者は、道徳を生と融合させることを望むのである。徳とは性格の一部であり、人間の内部にあるものであると考えられる。このように考えるとき、徳を所有することは、たんに道徳の規則に従うこととは違って、その人の生の全体的な方向性と齟齬しない内的な推進力をもたらすものとなる。人が善いものであるのは、外部から課せられた義務に従うからではなく、内部から生じる善い性格によるのであるなら、善いものであることがその人間の生を引き裂くことにはならないであろう。

V Eのもうひとつの重要なモチーフは、「不快な聖者」というものの存在である。たとえば、ある人間がおこなった行為がよいものであることを認めざるをえないとしても、その人の人格は認められないという者がいるということが日常的な経験としてある。もし行為のみに評価の基準を置くならば、ある二人の人間の行なった行為が同じ種類のものであるとき、その一方の人は善い人でありもう一方の人は善くない人であると実際に感じられるとしても、その二人の評価に差を見いだす余地はないことになるだろう。この事実は、行為のみに着目する道徳理論の不十分さをあらわしていると思われる。

3、V EとPl. ① 多くのV Eの唱道者は、アリストテレスの道徳理論をそのモデルとして言及する。わたしがここで考えてみたいのは、V EとしてのPl. のRp. の道徳理論である。Rp. の議論は、Pl. は、上で述べたV Eの第一のモチーフがそのまま反映されたものであることはあきらかである。Rp. の議論の中心的なテーマは、正義であることと不正であることとのどちらが有利であるかをしめすことにある。Rp. の1巻では、Soc.は、正義ということをテーマに、ケパロスやボレマルコスそしてトラシユマコスを相手にして議論する。これらの人々はみな、正義と不正を行為の点から捉えている人々であると言える。しかし、彼らとの議論からは十分な結論は得られなかった。その反省にもとづいて、2巻からはグラウコンとアデイマントスを相手にして、あらためて、そもそも正義とは何か、不正とは何かということをあきらかにすることから探究が始められる。その結果、4巻に至って正義と不正の正体が得られることになる。そこでは、正義とは魂のなかにある三つの部分がそれぞれ「自分自身のこ

とをしている」ような「魂の調和」と呼ばれるべき状態であり(443c-e)、逆に、不正とは魂のなかの三つの部分が互いの分をおかしている「魂の内乱」と呼ばれるべき状態であると規定される(444b)。そして、前者は魂の健康にあたるものであり、後者は魂の病的状態にあたるものであるとされる。その結果、外的な正義の行為は、真の正義ではなく、「正義の影」(443c)と言われるべきものに過ぎず、魂の正義にたいして二次的なステイタスに位置付けられることになる。

Pl. は、このような正義と不正の定義にもとづいて、正義が不正にたいして有利なものであるということをしめす。4巻までの議論では、魂が正しいと呼ばれる状態であることによって実際にどのような利益が得られるかということは、非常に曖昧であるが、それは大筋においてつぎのように考えることができるだろう。この箇所では、理知的部分については、善悪の知識を知り、それにもとづいて魂全体を支配して配慮すると言われているだけであり、それが具体的にどのような働きであるのかということとはあきらかにされていない。では、その善悪の知識は、どのようにして得られるのか。それは5-7巻で語られる高等教育を経て得られるような、善のアイデアの知識にもとづいたものでなければならないはずである。人はこのような知識をもつことによって、「公私におけるすべての行動が目指すべき人生のひとつの目標をもつ」(519c)ことができ、それにもとづいて自らのあらゆる行為を正しく組織していくことができるようになるのである。つまり、正義とはそれがなければその人の生は生きるに値しないと言ったことができるような必要不可欠なものであり、生を有機的に織りなす原理であると捉えられているのである(2)。

さらに、VEの第二のRp. においてモチーフの顕著である。Pl. は、ある者がたんにいわゆる正義の行為をなすものであるというだけでは、その者を正しい人間であるとは認めない。このことは、たとえば2巻で述べられる「ギュゲスの指輪」(359-360)の説話から見てとることができる。もしある人が透明人間になり、人に見咎められることなしに何でもしたいことをすることができるようになれば、多くの人はいわゆる不正な行為をなすことが予想されるかもしれない。しかし、Pl. は、人がこのような潜在的に不正な人間である場合には、その者をけっして正しい人間とは認めないのである。彼は、本当に正しい人間であるならば、どのような状況においてもかならず正しい行為をする者でなければならないと考えている。このこともまた、Pl. が正義を行為よりも魂にかかわることとして捉えようとする要因であると思われる。

4、Sachesの問題 以上のように、Pl. は、行為を「正義の影」にすぎないものとして二次的なステイタスに置き、正義を何よりも魂の状態として捉えようとする。では、Pl. は、この魂の正義と正義の行為の関係を実際にどのようなものとして考えているのだろうか。以下、わたしは、この問題にかんして一般によくなされる解釈を批判検討したうえで、Pl. の理論のこの問題にかんする真の問題点を指摘するつもりである。

Pl. の言うように、正義とは「魂の健康」と言うべき状態であり、不正とは「魂の病的状態」と言うべき状態であるならば、正義が不正よりも有利であり、誰もが不正よりも正義を選択することはあきらかであろう。しかし、Pl. がこのような方法で正義を不正にたいして擁護しようとしているのであれば、重大な問題が生じると思われる。2巻の冒頭でグラウコンとアデイマントスによってあらためてSoc.に、正義が不正よりも幸福になるために有利であることをしめすことが要求されるのであるが、これは1巻でのSoc.とトラシュマコス議論を受け継いだものである。トラシュマコスは、正義にたいして不正を擁護しようとするのであるが、彼が正義と不正という言葉を一般的に正義の行為・不正な行為という意味で用いていることはあきらかである。たとえば、トラシュマコスは不正な行為の例として、神殿荒らし、人さらい、土蔵破り、詐欺、泥棒などを挙げている(344b)。ということは、ここでSoc.に課せられた課題は、このような意味における正義と不正を比較し、前者の後者にたいする優位をしめすことであるはずである。しかし、Soc.が2巻以降で実際におこなっている議論は、このような課題に答えるものではないように見える。Soc.は最終的に正義を「魂の調和」、不正を「魂の内乱」として規定したうえで、前者は後者よりもよいものであるということによって正義が不正にたいして優位に立つものであると主張する。しかし、このような仕方では、当然2巻の課題に答えたことにはならない。Soc.が実際にしていることは、正義の内容を恣意的に変えてそれを擁護しているだけであり、それは本来擁護すべき正義とは無関係であると思われるからである。もしそうであるならば、ここでPl.がおこなっていることには、なにか決定的な不都合があるように思われる。それは、たとえば正義とは「美味しいもの」であり、不正とは「まずいもの」とであると定義して、前者は後者よりも望ましいものであるということに似ている。「美味しいもの」が「まずいもの」よりも望ましいものであることはおそらくだれも否定しないものであろうが、正義が「美味しいもの」であり、不正が「まずいもの」で

あるということはとても受け入れられることのできない定義である。Sachesは、このことをRp. の議論の致命的な難点として指摘した(3) 。Pl. は実際にこのような誤りを犯しているのだろうか。

このようなSachesの問題提起にたいして、多くの論者がさまざまな方法で一般的な正義の行為・不正の行為とPl. の言う魂の正義・魂の不正のあいだになんらかの関係を見いだすことによって、Rp. の議論をSachesが主張する誤りから救おうとした。その一つは、不正な行為と魂の欲望的部分の働きの関係を考えることによって、魂の正義と一般的な正義の行為の正義のあいだに十全な仕方に関連を見いだそうとする議論である(4) 。Pl. は正義の行為とは彼の魂の正義の規定にもとづいて魂の正義を作り出すような、あるいはそれを保全するような行為であり、不正な行為とはそのような魂のあり方を解体するような行為であると言う(443e-444a, 444d, 445b) 。この正義の行為の定義を語る直前で、正しい状態の魂をもつ人間は、横領、神殿荒らし、盗み、裏切り、姦通などの不正な行為をしないと語られる(442e-443a) 。このことは、Pl. がこのように定義された正義・不正の行為が実際に一般的な正義・不正の行為と重なるものであると考えていることをあらわしている。ここで上げられている不正な行為の例は、1巻でトラシュマコスが挙げていた不正な行為の例と重なるものであることに注意すべきである。そしてすぐにつづけて、人間がこのような不正な行為をおこなうのは、魂の欲望的部分が理知的部分の命令を聞かないことによるからであると言われる(443b)。では、このような行為がなぜ「魂のあり方を解体するような行為」であるのか。Pl. はこのことを9巻で説明していると思われる。もしこのような不正な行為をなすならば、そのことは欲望的部分を増殖させることになり、その結果、理知的部分による欲望的部分の支配を不可能なものにし、魂の正義は破壊されることになると言われる(588e-589a) 。Pl. は、少なくともこれらの箇所においては、このような仕方での一般的な正義の行為と魂の正義との関係が成立していると考えていると思われる(cf. 589c-d) 。

しかし、Pl. がこのような仕方での魂の正義と正義の行為との関係を保証することによって、彼の議論がグラウコンらの要求に答えうるものになっているつもりであるのならば、その要求に課せられた条件から見て、それは不十分なものであると言わざるをえない。第一に、2巻の最初で正義を擁護することを求められたさいにSoc. に課せられた条件は非常に厳しいものであった。彼に要求されていることは、「鞭打たれ、

拷問にかけられ、縛り上げられ、両目を焼かれてくり抜かれて、あげくの果てにありとあらゆる責め苦を受けたすえに、はりつけにされても(361a-362a)」、正義であることは不正であることよりも有利であることをしめすことである。このような状況においては、正義であるか不正であるかは一回きりの決断において要求される選択であり、もしいま見たような仕方でもその関係が保証されてもこのような場合には意味のないことになる。なぜなら、不正な行為をくり返してすることは欲望的部分を増殖させることになるだろうが、ある状況において一回きりの不正の行為をなすことは、それだけで魂の正義を破壊することになるとは考えにくいからである。ある決定的な不利益に直面して、なおかつ正義を選択すべきであるという理由としては、このような理由はとても弱いものであると思われる。Pl. に要求されているのは、たんに不正な行為をなさない人間を擁護することではなく、いわば積極的に正義の行為をなす人間を擁護することなのである。

第二に、いわゆる不正な行為は欲望的部分に起因するものに限られる訳ではないと思われる。たとえば、不正な行為には理知的部分に由来するものも考えられるのではないだろうか。理知的部分が魂全体を支配している場合でも、理知的部分が一般的に不正と認められる行為を選択すれば、その魂の持ち主は不正な行為をなすことになるだろう。もし理知的部分が不正な行為を命じることがあるとしても、かならずそれは欲望的部分の影響によって、理知的部分に誤った価値観が植えつけられていると考えられるかもしれない。しかし、理知的部分にそのような影響がない場合において、理知的部分はどのような好意を選択するのかということはまったくオープンなことからである。その白紙の状態において、理知的部分が選択する行為が一般的な正義の行為と一致する保証はまったくない。

また、Pl. は、正しい行為とは「魂に正しい状態を作り出す、あるいはそれを保全するような行為」のことであると言うことによって、彼が正義として認める行為と一般的な正義の行為とのあいだにずれを許容し、一般的に正義とされる行為とPl. が正義であると認める行為とは必ずしも一致する必要はないと考えられるかもしれない。もしそうであるならば、別な問題が生じるとしても、Sachesの言うような論難は的はずれなものであることになるだろう。しかし、Pl. は、「正義とはそれ自身として善いものである」ということをしめす議論において、最後に至るまで2巻で課せられた条件を念頭に置いて議論を進めている。このことは、この議論が、ふたたびギュゲスの

指輪のことに言及されて閉じられていることからあきらかである。そして、Pl. は、彼が提示した正しい人間はその条件を満たす者であると考えている(612b)。このことは、真に正しい人間は、どのような条件においてもかならず一般的な意味において正しい行為をなす者でなければならないという立場を保持していることを意味している。Pl. が、正しい行為とは「魂に正しい状態を作り出す、あるいはそれを保全するような行為」のことであると言っていることは事実である。しかし、この規定は、彼が実際に正しいと認める行為を正確に規定することができていないと言えるかもしれない。

このように、欲望的部分の働きという見地からだけでは、Pl. が想定しているような魂の正義と正義の行為の強いつながりは説明できない。わたしには、そもそも欲望的部分の働きだけに着目することによって魂の正義と正義の行為の関係を説明しようとすることは、Pl. の言う魂の正義ということの眼目を無視するものであると思われる。このような解釈は魂の理知的部分の働きをまったく考慮に入れていない。さきに述べたように、魂の正義ということの眼目は、善悪を知り分ける理知的部分による魂全体の支配ということにあるのであって、欲望の減少・滅却ということにあるのではない。正義が成り立っている魂の持ち主が具体的にどのような行為をなすかということを決めるのは理知的部分の働きである。行為の決定にかんして魂のほかの部分に期待されている働きは、理知的部分の決定を援助したり、同意したりすることにすぎない。この点においてこれらの部分の役割は、理知的部分の働きとくらべればずっと小さいものである。また、理知的部分がどのような行為を選択するかということの基準は、ただその行為をなすことが欲望的部分にどのような影響を与えるかということから判断されるのではなく、すべてのことを勘考したうえでどのような行為が最善であるのかということである。このように、Pl. の魂の理論の本筋から考えるならば、魂の正義と行為の関係という問題は何よりも理知的部分の働きという観点から考えられなければならない。

問題は、理知的部分がどのような行為を評価し選択するのかということである。重要なことは、もし理知的部分がなすべきであると判断した行為が一般に正しいと認められている行為と一致するならば、その魂の持ち主は、2巻で要請された条件を十全に満たす者であることができるということである。そして、実際に、Pl. がRp. において正しい魂の持ち主が正しい行為をなす者であり、2巻の条件に耐える者であると考えるのは、このような仕方においてであると思われる。たとえば、理想国家の市民

の教育について次のように語られる(5)。彼らの道德感は統治者の哲学的認識に根拠づけられたものであり、幼年期からのムーシケーとギュムナステイケーによる教育によって、ある種のことがらに共感を覚え、ある種のことがらに嫌悪を感じるように仕向けられる。そしてまた、彼らは、国家の法を通じてどのような行為を為すべきか為さざるべきかを知るのである。たとえば勇氣について、それは、恐ろしいものは何であり、どのようなものであるかについて、法律により教育を通じて形成された保持のことであり、苦痛のうちにあっても快樂のうちにあっても欲望のうちにあっても恐怖のうちにあっても投げ出さないことであると言われる(429c-d)。このような行為が為されるとき魂のメカニズムは、理知的部分が善悪の認識を法などを通じてドクサのかたちで受け取り、そして理知的部分がその認識にもとづいて発する命を魂のほかの部分が協力して実行に移すということであると思われる。

では、理知的部分はなぜ一般に正義と認められるような行為を選択するのか。Pl.はこのことをどこでもイクスプリシットに論じていない。わたしには、Pl.は、正しい魂の持ち主はいわゆる正しい行為をするということを想定しているにすぎないと思われる。もちろん、Pl.は一般的に正義と認められている行為がいつも一般に正義と認められると一致するとはどこでも言っていない。どのような行為が是認されるかは、理知的部分が理知的にその善悪を考えて決定されると言っているにすぎない。しかし、実際には、一般的に正しいと認められている行為は、大筋において是認されていると思われる。このことは、いま触れた理想国家の市民に期待されている行為から見てとることができる。国制上のラディカルさは別にして、彼らに期待されている行為は、一般的に正義とされている行為とそれほど相違のあるものではないと思われる。Pl.は、なぜこのような行為がいかなる状況においても選択されるべきであるのかということとどこでも説明していない。

Pl.は、理知的部分が魂全体を支配している魂であったとしても、理知的部分の出す命令が正しくないものであれば、そのような魂を正義が成り立っている魂とは呼ばないであろう。ということは、魂の正義がなりたっているか否かは、理知的部分の認識の内容に依存していると言える。そして、Pl.は、真に正義が成り立っている魂は、ある正義の行為を評価すると考えていると思われる。このように考えれば、正義の魂とは正義の行為をする魂にほかならないとすることができる。言い換えれば、魂の正義は具体的な正義の行為によってはじめて定義されることになる。もしそうであるな

らば、Pl. は、自らの意図に反して、魂の正義を正義の行為に従属させてしまっていると言わざるをえないだろう。

5、Pl. と V E ② Rp. の議論は、正義を行為の類型として捉える捉え方にたいする不満に発して、正義を魂の状態として把握するというベクトルをもつ。それゆえ、Pl. は、正義を魂の状態として、行為から独立した仕方で捉え、そのうえで行為については、魂の状態に従属させて、どのような行為が是認され否定されるのかということが規定しようとしている。しかし、実際には、彼が想定しているような正しい状態の魂とある種の行為のあいだの非常に強い関係を説明することには成功していないと思われる。ここで Pl. が突き当たっている問題を、Conly の議論にそくしながらより一般的に考えてみることにする(6)。彼女は、V E はそもそも成り立ち難い立場であると主張する。一般に V E の根本に置かれる概念は「繁栄(fLOURISHING)」という概念である。問題が生じるのは、この「繁栄」の概念にもとづいて、徳と悪徳の理論を打ち立てようとするときである。「繁栄」ということは、つぎのような仕方で徳と悪徳の理論に役立つと思われる。われわれが人間の「繁栄」とは何かを理解するならば、どのような性質がそれに貢献し逆にどのような性質がそれを蝕むものであるかということを理解することができる。このことから、われわれはどのような性質が徳であり悪徳であるかということの知識をもつことができる。ここで問題となるのは、ある性質を徳あるいは悪徳として決定することができるような適切な人間の「繁栄」の概念が実際に存在するのかということである。もしアリストテレス的なテオリアの生のような狭い「繁栄」の概念をもつならば、どのような性質がこの「繁栄」の概念に貢献するかということのはっきりした像をつかむことができるだろう(たとえば知的な活動に快楽を見いだすことなど)。しかし、このような「繁栄」の概念は人間のもつさまざまな側面を無視しているがゆえに、ふつうとても受け入れがたいものである。それにたいして、われわれが受け入れることのできるようなもっと広い「繁栄」の概念を想定するならば、ある特定の性質を徳あるいは悪徳として特定することは困難になるとと思われる。なぜなら、「繁栄」の概念が広いものであればあるほど、ほとんどのいかなる性質も「繁栄」と矛盾しないことになるからである。たとえば、悪徳に満ちていて「繁栄」していると思われる人間の例を容易に考えることができる。(たとえばアルキピアデスのような人間を考えてもよいだろう。) われわれは、このような

人間の人格を肯定することできないだろう。徳のある人ならば、他人をこのような人のように扱わないと感じられるからである。徳とはわれわれにとって肯定的な含みがあり、これらの人たちは魅力的ではないと思われるから、この人に徳を帰することにためらいを感じるのである。しかし、もしこれらの人たちが現実的に「繁栄」しているのであり、「繁栄」している人がその事実によって徳があるということになるのであれば、これらの人たちには徳があると言わざるをえないだろう。このことは、そのまま受け入れがたいことである。われわれがこの推論を受け入れ難い理由は、「繁栄」ということだけに目を向けることによって、徳と呼ばれるべき性質を発見できるという考えにたいする根本的な不満であると思われる。すなわち、あるものが「繁栄」しているということから、そのものには徳があるということを導く推論を認めることができないのである。以上のことは、行為とは独立させて「繁栄」という概念を基礎において、それから派生的に徳の行為を規定するということの難しさをしめしている。

Pl. は、Rp. の1巻で、さまざまなものにはそれぞれに固有の働き (ergon) があり、それにもとづいて徳があるという考えを述べている。そして、正義は魂の徳であり、正しい魂の持ち主は善く生きる (幸福である) といわれる (353e)。このような考え方は、いま述べたような「繁栄」という概念と軌を一にするものであると思われる。問題は、このような魂の働きという見地から、特定の性質を徳あるいは悪徳として同定することができるかということである。Pl. は、魂の優秀性ということをもとにして、そのような徳を導き出そうとしているが、前章で見たように、Pl. はそのために必要な議論を行なっていないと思われる。そして、このことは、いま見たような理由によってそもそも不可能な企てであったのかもしれない。Pl. もまた正義でなかったり勇気がない人を繁栄していると捉えることができなかったと思われる。そして、そのような行為を行なうことはトラシュマコスの言うようにその人の幸福と矛盾することではなく、真に幸福な生を送るための必須な用件であるとむしろ積極的に考えているように見える。このように考えるとき、Soc. とトラシュマコスの真の対立点は、彼らのもつ「繁栄」の像の相違にあると言えるかもしれない。Rp. の議論が説得的であるか否かは、どちらの像を正しい「繁栄」の像として受け入れるかにかかっている。

注

- (1) cf. Mayo, Ethics and Moral Life (MacMillan, 1958)
- (2) 正義のもたらす利益については、拙論「『国家』における正義と幸福」(『古代哲学研究』23 (1991), 23-32) 参照。
- (3) たとえば、Kraut, 'Reason and Justice in Plato's Republic', Exegesis and Argument, Phronesis, 207-224.
- (4) Saches, 'A fallacy in Plato's Republic', RP 72(1963), 141-158.
- (5) Pl. が哲学者以外の人間を正義の人間として認めるか否かということは微妙な問題であるが、ここでは立ち入らないことにする。
- (6) Conly, 'Flourishing and the Failure of the Ethics of Virtue', Midwest Journal of Philosophy 13(1988), 83-96.