

《基調講演》

友愛（フィリアー）と 内戦（スタシス）再考 ——他者の価値創出としての友愛の意義——¹

土 橋 茂 樹

友愛の可能性を探求するにあたって、本稿では以下の手順で考察を進めていきたいと思う。まず、(1) 古典的だが現代においても基本となるアリストテレスの「友愛」^{フィリアー}規定を、共同体、友愛の動機、正義、自己愛といった諸観点から紹介する。次いで、(2) アリストテレスとは異なる理論体系でありながら、自然本性に即した自他協調的な仕方人間活動が全一的に理解されるストア派の自己知と自己保存の考え方を見ていきたい。いずれの場合も、人間は自らの自然本性によって、何らかの意味で「善く生きる」ために共同の生を送るとみなされるが、そうした共同の生をもたらす人々の紐帯が「友愛」と言えるだろう。

しかし、(3) 友人同士の間にも争いがある。そこで、そうした友人同士^{スタシス}の争いという問題を「内戦」という観点から考察してみたい。もし、人間というものが、一方で自然本性的に友愛的つまり協和的でありながら、他方で自己保存のための闘争的な本性も隠しもっている存在だとすれば、人間本性の固有な卓越性（すなわち^{アレテー}徳）に訴える古代の徳倫理学構想は、同じ自然本性に秘められた悪徳の発現を抑止すべく制定され

¹ 本稿は、2024年9月13日に上智大学で開催された第52回上智人間学会大会での基調講演で読み上げた（時間の都合で割愛した部分も含めた）原稿をほぼそのまま再録したものである。なお、本稿で引用される外国語文献の翻訳は、特に訳者名が示されない限り、すべて拙訳を使用している。

た法の観念と結びついた義務論構想によって取って代られるだろう。
(4) 実際、倫理学史において、古代・中世の徳中心的な考え方は近代における法規則中心的な考え方へと変遷していったが、20世紀中頃から再び徳倫理の再生が図られるようになった。その変遷過程をごく簡潔に辿りつつ、徳倫理再生の理由を探ってみたい。

その上で、(5) 現代において可能な友愛のあり方の原型をキリスト教における三位一体の神の相互内在的なあり方に見出していく。(6) そこにおいて、新たな他者の価値創出としての友愛の可能性を探り当てることが本稿の最終目的となる（現段階では、あくまでもまだアイデアを素描するに留まる未完成な論考であることをお許し願いたい）。

1. アリストテレスにおける友愛規定

1-1. 共同体形成の原理

アリストテレスは『政治学』の冒頭で極めて簡潔に、「人と人との結びつきはすべて何か善いもののために成り立つ」(1252a)と述べている。ここで「人と人との結びつき」と訳したギリシア語「コイノーニア」は、一般には「共同体」が定訳であり、人間が共存・共生のために「共通の善」を共有する多様な「人と人との結びつき」を意味する。人コイノン・アガトンと人との結びつき＝共同体は、それがいかなるものであれ、それが目指す善いものによって形成され限定される。日々の糧を得るため、子孫を残すため、楽しみを分かち合うため、金儲けのため、人は人と交わりを結ぶ。そうした共同体は様々な特殊な善を目指し多様で重層的な構造をもつであろう。ここまでは、我々が日々経験し得る個々特殊な無数の事例の一般的記述である。

しかし、アリストテレスが『政治学』の冒頭箇所を展開するのは、彼自身の魂論や能力論に根差した階層的で自然本性的な共同体論である。

我々一人一人が何を善とみなして行為するか、といった行為論の観点からではなく、自然本性がその完成態へと向かう本性的な諸能力の発展過程（共時的階層構造を通時的に表現したもの）を普遍的かつ必然的な過程として記述する（「自然は何一つ徒には作らない」）、いわば「ポリスの自然学」がここでは展開される。当然、そこには「すべては善を求める」というアリストテレス哲学に固有の目的論が前提されている以上、この能力ヒエラルキーは善の階層でもあり、頂点には唯一の究極善が措定されている。

図1の魂の能力のヒエラルキーでは、上位の能力は下位の能力を内包しており、たとえば種としての人間は、経験知、技術知、学知を自然本性的に有するばかりでなく、栄養摂取、生殖、運動、感覚能力も有していることになる。

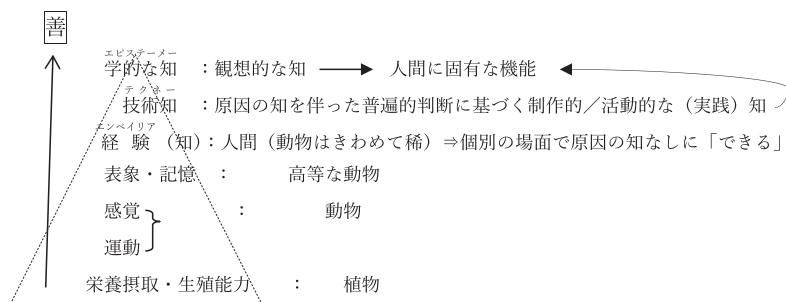


図1 魂の能力のヒエラルキー（アリストテレス『形而上学』第1巻第1章）

そして、これと対応する形で、人間は最小のコイノーニア（交わり）として生殖と衣食住のための男-女の対的共同体、さらには子や（古代ギリシアの場合）奴隷たちと^{オイコス}家共同体を構成し、それが分家し、やがて^{コーラー}村共同体へと発展し、最終的な完成態として^{ポリテイケー・コイノーニア}政治的共同体（ポリス）に至る。こうした共同体論が、社会契約説的な共同体形成とはまったく異なったものである点については、後に触れる。

1-2. 善・快・有用性を動機とする三種の友愛

さて、このような多様で階層的な共同体において、人と人を結びつけるものが友愛と考えられる。アリストテレスの学問体系においては、倫理学は政治学の一部門であるので、コイノーニアという政治学的概念をフィリアーという倫理的な概念によって説明することはごく理にかなっている。

アリストテレスによれば、友愛には善いもの・快いもの・有用なものという三種類の対象があり、「それらの内の一つを動機にすることによって、互いに相手に対して好意をいだき、相手のために善いことを願い、かつ、そのことが互いに相手に気づかれている」時の両者の心のあり方、あるいはそのようにして為される活動が「友愛」と呼ばれる（『ニコマコス倫理学』第八卷第三章）。

この友愛規定では、結局、「相手に善を願う」という意味での「好意」にかかわる相互性（reciprocity）と利他性（altruism）の二つの側面が強調されている。しかし、純粋な利他性の可能性は相互性の側面からは説明され得ないのではないか、という解釈が研究者間では大勢を占めている。

この点をより明確にするために、便宜上、A・W・H・アドキンスによる「フィロン・アспект」と「フィレイン・アспект」の区別を用いることにしよう。彼によれば、ホメロス時代に根ざす古代ギリシアの社会条件下での友愛関係は、行為者の自己保存という目的のための手段としてのみ彼に関係付けられている人と物という、いわば愛される対象の側から規定されるフィロン・アспектと、他方、遠来の客人に対するクセニケー・フィリアーのように、さしあたって当面の利益を考慮せずに相手に善を施す能動的行為から規定されるフィレイン・アспектに区分される。後者は一見すると利他的に見えるが、アドキンスも指摘しているように、そのようなフィレイン・アспектは、その利他的

行為に対する相手からの見返りがごく自然に期待されるような相互性が存する範囲でのみ成立する。つまり、相互補助的な社会システムによって保証されたそのような利他的行為は、いわば見かけの上での「弱い利他性」に過ぎない（「情けは人のためならず」）。

こうした考え方は、プラトンの『リュシス』篇で示された、「悪でも善でもないものが悪（欠如）の故に善の友である」という考え、すなわち欠如の自己に対して、それを補完するための外的な善の必要性に基づく友愛観を共有していると言えよう。しかし、アリストテレスはそのような必要性に基づく友愛観そのものを真の自己愛に対比される劣悪な自己愛つまり利己愛と関係づけることによって退け、「強い利他的友愛」の可能性を新たに開こうとしているようにも思われる。さもなければ、愛し返されることを求めず（『ニコマコス倫理学』1159a30）、友のために生命さえ捧げる（同書1169a18-20）というような例をもって、彼がことさらに勝れて友愛と呼ぶ真意を計りかねるであろう。

1-3. 友愛と正義

その点でとても示唆的なのは、『ニコマコス倫理学』第八巻でこれからフィリア論を展開しようという、まさにその導入部で語られた以下の文章である。

人は互いに友人であれば、なんら正義を必要としないが、正しい人であっても、さらに友愛を必要とする。したがって、最大の正義とは友愛に似た何ものであると思われる。（『ニコマコス倫理学』1155a26-28）

アリストテレスは同書第五巻において既に正義論を展開しており、その点を踏まえてこの箇所を読むと、彼の倫理学にとってもっとも重要な

「終局的な徳の完成」である「最大の正義」について、その後、現代に至るまで正義論の原型とみなされてきた第五巻の正義論は、実は何一つ語っていないことに気付かされる。

確かに、アリストテレスは正義が完全な徳（人間としての善さ）だと語っている。では、一体なぜ、正義が完全な徳（終極的な徳の完成）と言えるのだろうか。

その理由はおそらく、自然本性的にボリスの動物である人間の、人間としての限りでの徳の完成は、終極的にはボリス的（共同体的）正義の実現、つまり「善い市民」になること以外には見出され得ないからではないだろうか。ここにおいて我々は、「他者との関係」においてしか自らの善さを実現できない人間の対他的本性が、遵法的行為の内で開化結実する事態（＝人間に固有の機能が発揮される事態＝人間にとっての終極目的の実現＝善く生きること＝幸福^{エウダイモニア}）を、「他者との関係における徳の使用・発揮」すなわち広義の正義（一般的正義）として了解し得るのである。

しかし、その後に展開される正義論は、あくまで特殊正義論であって、一般的正義については何も述べられない（図2、図3参照）。

私なりの解釈では、一般的正義について言及されるのは、第八巻からのフィリアー論に違いないと思われる。第八巻冒頭の「正しい人であっても、さらに友愛を必要とする」と言われる場合の「正しい人」とは、あくまで特殊正義論の範疇で「正しい」と言われる人に過ぎない。平た

正義 { ト・ディカイオン
正しいこと（行為・事柄）：行為や事柄の正しさ→ことの正しさ＝規則に合うこと
ホ・ディカイオス
正しい人：正しい性向を身につけ、正しい行為を願い、為す人。
ディカイオシシュネー
正しい状態・性向：正しいことだけが生じる状態→ひとの正しさ＝徳としての正義

ヘカシス 状態・性向 ≠ エドステーメー 専門知識、能力 ∴ 知識や能力は相反する事柄に関わる

図2 「正義」概念の下位区分（『ニコマコス倫理学』第5巻第1章・第2章）

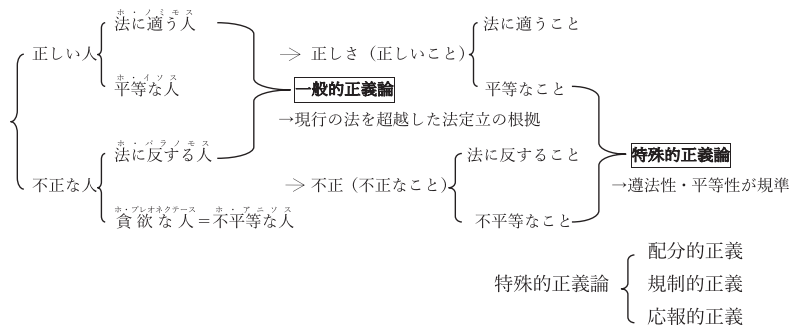


図3 アリストテレス正義論の二種 (『ニコマコス倫理学』第5巻第1章・第2章)

く言い換えれば、特殊的正義とは規約的・人為的な法規範への遵法性、法に触れない限りの正しさであるのに対して、一般的正義とは、むしろそうした法を定立することを可能にする法を超えた規範であり、人間としての善さである（しかし、そうした一般的正義がいわゆる自然法に根差したものなのかどうかについては、それが人間本性に根差した普遍的なものか、あるいはむしろ時代や風土などの多様性・多元性に開かれたローカルなものなのかも含めて、いまだに議論は絶えない）。

1-4. もう一つの別の自己と真の自己愛

いずれにせよ、最大の正義に相当する友愛とは、自己充足した者どうしの友愛であるに違いない。なぜなら、自らの欠如を満たすために、相手から得られる快樂や利益の故に結ばれるタイプの友愛は、徳（人間としての善さ）の故に結ばれる友愛ではないからである。

では、善（すなわち徳）の故に、かつ友人のために、善または善と思われるものを友人に欲し、また友人に為す、いわゆる善き人どうしの友愛とはいかなるものなのだろうか。

アリストテレスによれば、他者への友愛は自己への関係から由来するとされる。つまり、彼の友愛論の核心は外的な対他的行為ではなく、

内なる自己への関係、つまり自己の魂のあり方に関わる。そうであれば、真の友愛は真の自己によることになるが、アリストテレスが真の自己とみなすものは、自身の魂の内でもっとも支配的な思惟的部分、つまり「それこそが各人自身であると考えられている心の部分」すなわち知性（ヌース）である（図4参照）。

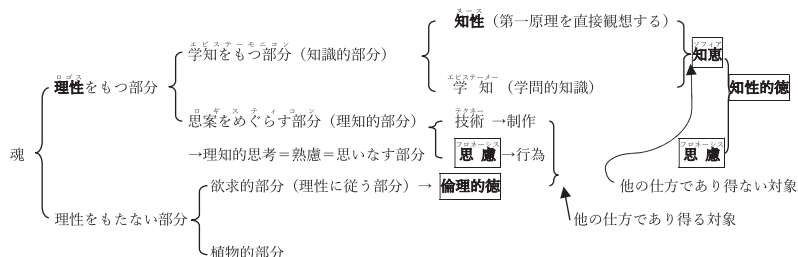


図4 知性的徳と倫理的徳

しかし、知性（ヌース）の本来の活動は観想（テオーリアー）であり、そうである限り、そのような孤立した活動は友人を必要としないのではないだろうか。また、人と人が「完全な友愛」によって結びつく時、それは互いの必要のための、つまり欠如の故の結びつきではない以上、完全な友愛を結ぶ者どうしは互いに自足し、すでに幸福な者であることになるのではないだろうか。しかし、そうした者どうしがなお友として結びつくとは一体いかなる意味によってなのだろうか。

この点について、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第九卷第九章で以下のような興味深い議論を展開している。①「我々自身よりは隣人を観察する方が、また、我々自身の行為よりも隣人の行為を観察する方が、我々のいっそうよく為し得ることである」、しかるに、②幸いな人は「高尚な行為であり、かつ自分自身の行為を観察したいと思うが、友人である善い人の行為はそのようなものである」。③なぜならば、相

手がもたらす快樂や利益によってではなく、相手がその人自身であることによって、つまり端的に人間として善くあることによって営まれる「完全な友愛」の相手は、「もう一人の別の自己」（アロス・アウトス）だからである。

以上を勘案するに、もはやアリストテレスの解釈としてはかなり逸脱した考えになるが、人間本性の完成態とも言うべき善き生＝幸福＝観想活動（テオーリア）とは、善き人どうしが互いを「もう一人の別の自己」として観想し合う「完全な友愛」の生ではないだろうか（もちろん、これはアリストテレス解釈としては誤り。なぜなら、テオーリアの対象は「他の仕方であり得ないもの」つまり必然様相にあるものだが、善き友人はそうではないからだ）。

また、アリストテレスには、真の意味での個人（individuality）、したがって真の意味での自己も他者も、まだ彼自身の哲学において明確に概念化できていなかった、という哲学史的な事情も忘れてはならない。

2. ストア派における自己知と自己保存

紀元前 300 年頃にキティオンのゼノンによって創始され、その後、クリュシッポスによって理論的な基礎が整えられたストア派は、彼らが神^{プロノイア}の摂理と呼ぶ自然^{ロゴス}の理法（言うなれば自然法則のようなもの）に則して限なく必然的因果関係によって秩序づけられた因果体系の全体を宇宙であると主張した。目的論的な哲学を展開したアリストテレスとは異なるストア派の理論体系において、人間の善き生とは、自然と一致した生のことであった。その点に関して、クリュシッポスは以下のような説明を与えている（以下は、ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』からの引用である）。

彼ら〔ストア派〕の主張によれば、動物は、自分自身を保存することへと向かう最初の衝動^{ホルメー}を持っている。というのは……自然はそもそもの初めから、動物を自分自身と親近なものとしているからである。すなわち彼〔クリュシッポス〕は、「すべての動物にとって何よりも第一に親近なものは、自分自身の組成 (constitutio)*とそれについての自己感知 (συνειδησιν [/*συναίσθησιν*]) である」と言っている。……また、彼らの言うところでは、自然は植物を衝動や感覚がない形で統御し、またわれわれにあっても一种植物的なものが生じる場合のように、自然はもともと植物の場合と動物の場合とで、まったく違った働きをするわけではない。ただ、動物の場合には、衝動がその上に生じ、動物はこれを用いて親近なものへと向かって進むようになる以上、これら動物たちにとって「自然に従って」というのは、衝動に基づいて統御されるということなのである。しかし、理性的動物には、さらにより完全な統御に従って、理性が付与されるので、それらの者にとっては、「理性に従って正しく」生きることが、「自然に従う」ことになるのである。というのも、理性は、衝動を取り扱うことを心得ている技術者として、その上に生じるからである。(ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』神崎繁訳、第七卷第一章八五節 [L. & S. 57A])

なお、*印を付した「組成」(岩波文庫の加来訳では「成り立ち」と呼ばれているものをローマの哲学者セネカは、「組成 (constitutio) とは、魂の主導的部分が一定の仕方で身体と関係することだ (principale animi quodam modo se habens erga corpus)」(『倫理書簡集』121)と説明している。つまり、魂の主導的部分、もっとわかりやすく言えば、心にとってもっとも親近な(自分の自然本性に即した)ものとは、心自身の組成、すなわち心にとっては他なる身体と心自身が一定の仕方で関

わり続けていくという自らのあり方であり、そのことを「自己感知」すること、つまり他のもの（身体）との関係において自己を構築していく心自身のあり方を自ら絶えず知覚することである。セネカはそうした自己感知の働きを「自己への配慮」(cura sui) とも呼んでいたが、20世紀のポスト・モダン思想の大立者ミシェル・フーコーはそれを「生存の技法」、つまり生き延びていくために何が必要かを感覚的に知ることとみなした。

しかし、以上のようなストア派の「自己感知」「自己への配慮」、あるいはもっと一般的に言えば「自己意識」といった考え方は、ホッブズ、いやもっと広く近世ヨーロッパ哲学の揺籃期に登場した構図、すなわちデカルトにおける心身分離の二元論に基づく「自己意識」の立場（コギトの自律）と、ホッブズに代表されるような「自己保存」の立場との分裂という構図とは対照的だ。なぜなら、ストア派において自己保存は自己意識と相互補完的に完全に統合されているからだ。

2-1. カテーコン：カトルトーマ＝一般義務：完全義務

ストア派の場合、自然世界に内在する理法すなわちロゴスを理性が認識することによって我々が「理性に従って正しく」生きる仕方にも程度の差があるとみなされる。実際、我々のような大多数のごく一般的な人間は、「適切なこと」（カテーコン）を為すことによって、あくまでもストア派の目指す「自然に従った」仕方で生きているというだけで、それが「道徳的に正当な行為」（カトルトーマ）というわけではない。ストア派の賢者だけが道徳的に正当な行為をなし得る。「賢者」だけが「道徳的に正当な行為」をなし得ると考える点でもストア派は主知主義的なのだが、ローマ哲学期に入り、キケロ (*de officiis*, I. iii. 8) が「適切なこと（カテーコン）」を「一般（/中間）義務」（commune/medium officium）、「道徳的に正当な行為（カトルトーマ）」を「完全義務」（of-

ficiū perfectum) とラテン語訳することによって、この二つの用語はむしろ主意主義的な思想家に頻繁に使われるようになっていく。近代道徳哲学においては、カントの完全義務と不完全義務の用法に見られるように、義務論における主要なタームとなっていく（この点は後でも少し触れる）。

2-2. 共同モデルと衝突モデル

近代的な自己のあり方と比較した場合、アリストテレスとストア派は、まったく異なった理論体系でありながら、両者が自己保存から自己知まで多様で重層的な活動を、自然本性に即した自他協調的な仕方で全一的に捉えている点が特徴的である。これを O・ヘッフェに倣って政治的人間学の「共同モデル」と呼んでおこう。

プラトンは『国家』篇において、アリストテレスとは異なった虚構的な仕方でポリス形成の過程を類別し、その原初的な段階としての「真実の健康なポリス」と呼ばれる最低限の生存を可能にする自足的な共同体から、そのような国を「豚の国」と蔑んで貪欲さで膨れ上がった贅沢国家の第二段階への過程を描き出す。欲望に膨れ上がった国家は他国への侵略戦争（ポレモス）を仕掛け、その段階で「敵（ポレミオス）」と「味方（オイケイオス）」という言葉が登場すると言われる。このように原初的ポリスでの自然調和的な協働関係に対して、貪欲さから人々が衝突し敵対関係が発生するようになって初めて「支配」という事態が発生するに至った。これをヘッフェは「衝突モデル」と呼ぶ。

ヘッフェによれば、アリストテレスの場合においても、人は友愛に基づく社会的本性のみならず、敵対的本性ももっており、そうした秘められた敵対衝動を抑圧するためにこそ法的支配という契機が正当化されるとされる。プラトンに比べて、共同モデルを強く打ち出しているアリストテレスにあって、衝突モデルに相当する事態をもたらすのがスタシス

(内戦、内乱)である。

3. スタシス

ほとんどの内戦論解釈が、内戦を表すギリシア語スタシスの動詞形に遡り、抗争のただ中に「立つ」(histamai)、あるいは異議を申し「立てる」という規定から語り始めるのに対し、Kostas Kalimtzis は、むしろギリシア語テキストに忠実なのは、医術との類比に基づいた「停止(する)」の意味だと解する。すなわち、その解釈によれば、医療場面で「スタシス」が疾病時における身体器官の一時的機能停止を意味するように、政治的文脈において「スタシス」とは、第一義には政治的諸制度の一時的機能不全・機能停止を意味し、それを認知した市民が公的政治領域から一旦離反し、その代替を私的領域に求めるところから、協和(ホモノイア)の停止としていわゆる内戦状態に陥るというのである。そこでは、彼ら市民たちは、自身から公的領域において善き生に与る正当な権利を奪ったとみなされる対立する同胞(フィロイ)に対して、彼らの私的領域における怒りや憎しみといった非協和的な情念を発散するものとみなされる。平たく言えば、スタシスとは身内、味方、友人との間に生じる争いである。

古代ギリシアにおいて、スタシスの典型とみなし得るのが、ペロポネソス戦争であり、スパルタ寡頭政権によって立てられたアテナイの傀儡政権による三十人政によるアテナイ民主派の粛清とその後の反動である。そうした悪夢のような記憶も消えやらぬプラトンが『国家』篇において虚構した理想国家においてさえ、スタシスの存在が描かれている。そこでプラトンは、内戦において戦った相手を「自分の^{フィロイ}友であるとなし」、責任者を除き大多数の者には罪を問わないことを説いている。悪しき記憶の停止、忘却という原義のアムネスティ(大赦、恩赦)が要

請されるわけである。

現に敵対していたにもかかわらず友だから赦すという内戦のパラドクシカルなあり方については、カール・シュミットに始まり、ニコル・ロローやジョルジョ・アガンベンといった現代思想家に至る多様な考察と議論が展開されたが、「友愛の可能性」をテーマとする我々のこのシンポジウムで敢えて私がスタシスを持ち出した理由は、友愛の可能性のうちには、逆説的にだが、絶えず内乱・内戦という可能性も潜在しているのではないか、という点にある。この点については、私自身、まだ考えがあまり練れておらず、今回はあくまで問題提起に留めておきたい。

しかし、敢えて言えば、あたかも自然本性的にア・プリオリに友愛が備わっているかのような楽観的な人間観に冷や水を浴びせかけるような「友同士の争い」（スタシス）の存在が我々に不断に訴えかけてくる教訓は、友愛とは絶えずその都度築き上げていかねばならない動的な関係ではないか、という点にある。言い換えれば、内戦による私的領域と公的領域の境界の闊化、およびそれと類比される非・人間と人間の境界の闊化による「人間であること」の再生、再定義が課題となるのではないだろうか。

4. 徳中心的な考え方から規則中心的な考え方へ、そして徳倫理の再生へ

かつてC・コースガードは、実在する世界の現実存在性こそがある意味で形相であり価値それ自体であるとみなす古代哲学に固有の見方を「卓越・徳の観念」(the idea of excellence)と呼び、それがやがて原罪を負った（質料としての）人類と（形相である）人格的立法者としての神というキリスト教的二元構図を経て、法の観念と結びついた義務の観念によって取って代わられるという、卓越・徳から義務への転換の歴史を描き出した。

これに加えて、徳中心的な考え方 (virtue-centered view) から行為/規則中心的な考え方 (act-/rule-centered view) への転換、さらに主知主義から主意主義への転換を重ね合わせて見ることにより、徳概念の倫理学における位置付けの変容、あるいはより直截に言えば「徳倫理学の歴史的衰退」がいつそう浮き彫りにされるように思われる。

世界の構造や世界内の事象から善や目的を読み取り、知ることによって、あるいは世界の構造や世界内の事象から読み取られた善や目的に即した法によって、人間は善を行い、悪を避けるようになると考えるのが主知主義の立場だとすると、世界の構造や世界内の事象に善や目的の構造などがあるのではなく、(人間であれ神であれ) 立法者が善を行い、悪を避けるように命じる/義務づけることによって、またそのように命じる/義務づける法を課すことによって人間は善を行い、悪を避けるようになると考えるのが主意主義の立場だといえるだろう。

たとえば、主意主義的な自然法論を展開したプーフENDORFが唱える自然法によって課される義務のうち、「人間が他の人間に対して遂行すべき諸々の義務」については、共通の責務から生じる、誰もが誰に対しても遂行しなければならない「絶対的義務」(officia absoluta) と、そのように絶対的にではなく一定の条件の下で遂行することが求められる「条件的義務」(officia hypothetica) とに二分される。絶対的義務には、他者侵害の禁止、平等性の承認、「他者の利益を促進すべし」という博愛 (humanitas)、合意、以上の四種の義務があるが、その内、博愛の義務に関しては、合意あるいは完全な約束によって課される (また、その履行のための強制力を伴う) 完全義務 (perfecte obligari) と、強制力を伴わない自発的な履行に基づく不完全義務 (imperfecte obligari) と二分される。

いずれにせよ、「法に従属する習慣」にまで貶められた徳の身分をかううじて保つことができたのは、不完全義務の履行に際し認められた自

由な裁量の余地によってであった。とりわけ、そこでプーフェンドルフが「博愛」さらにはほぼ同義的に「慈善」(benevolentia)や「善行」(beneficium)という(philanthropiaに由来する)語を用いていることは重要である。彼は、もともと神と人間の間での愛を意味する「フィラントローピア」という神学的概念に由来する「博愛」という徳を、その原義から切り離して世俗的な対人徳に変容させた。つまり、彼は博愛の重要性を、個人的な救済という神学的役割のうちではなく、社会生活を改善する市民間の愛の実践的な力のうちに見出したと言える。

ともあれ、古代の友愛論が徳倫理という基礎の上で成立していたことを勘案すれば、徳倫理の衰退は、友愛概念に振り当てられた役割も脇役的なものへと押しやられる結果となった。

現代にまで続くこうした徳倫理学の衰退から、その後、徳理論の再考を促す端緒となったのがアンスコムが書いた小論考「現代道德哲学」であることは周知のところだろう。20世紀半ばからの徳倫理学の再興、再生は、実に多様な展開を遂げているが、とりわけ道德的個別主義(moral particularism)が注目に値するように思われる。

メタ倫理学の隆盛に伴い、道德的な性質を、实在論にも非实在論にも偏ることなく、それを個別の状況の下で我々に向けられるある種の要求(requirement)とみなし、その要求とそれに対する我々の感受性に基づく反応との相関のうちに捕らえようとするJ・マクダウェルやD・ウィギンズの考え方をさらに発展させ、こうした個別状況における要求-反応-相関としての個別状況の特殊性・個別性(particularity)を強調することによって、一般的な道德原理を否定すると主張する立場、それが道德的個別主義である。

とりわけウィギンズは注目に値する。彼は、個別状況における要求-反応-相関のもとでは、道德的性質ないし価値一般がア・プリオリな仕方で一意的に確定されることはできない、という「認知的未規定性」

(cognitive underdetermination) を認めた上で、それでも日々の実践において称賛や非難という他者への道徳的評価が可能である限りで、ア・プリオリな道徳原理の存在を否定する。

こうした問題意識を具体的にカントに特有の考え方とそれに対するカウンターパートとしてアイリス・マードックを対置することによって展開してみたい。

そこで、まずカントのテキストから具体的な事例を引用し、そこでのカントに特有の考え方とは異質な考え方を対峙させることから始めたいと思う。

道徳〔人倫〕性 (Sittlichkeit) にとって、道徳性を事例 (Beispiel) から借りとりょうとすることより以上に悪しきことはありえないだろう。なぜなら、道徳性について私に提示される事例はすべて、それ自身がまず道徳性の原理にしたがって、根源的な事例すなわち模範 (Muster) として用いられるに値するか否かが判定されねばならず、事例が他に先んじて道徳性の概念を提供することなど決してありえないからである。福音書の聖人〔イエス〕でさえ、彼が聖人だと認められる前に、まず我々にとっての倫理的な完全性の理想と比較されねばならない。彼〔イエス〕もまた自分自身についてこう語っている。「どうしてあなたたちは（あなたたちが見ている）私のことを善いものと呼ぶのか。（あなたたちが見ていない）唯一の神よりほかに誰ひとり善いもの（善の原像 Urbild）はいないのに」（ルカ 18：19）と。しかし、それならばいったいどこから我々は、最高善としての神の概念を得るのか。それはただ理念だけから、すなわち理性がア・プリオリに倫理的完全性について描き出し、自由意志の概念と密接不可離に結びつける理念だけから得られる。模倣は倫理性のうちでは決して起こらないし、事例は奨励のためにしか

役立たない。すなわち、实例は法則が命じることが実行可能であることを疑いえないようにし、実践的な規則がより普遍的に表現することを目で見えてわかるようにする。しかし、理性のうちに存する自らの真の原型を押しつけて、实例に従うように仕向ける権限を实例は決して与えることができない。(カント『人倫の形而上学の基礎づけ』S. 408-9)

まず、徳倫理とは一見関係のないようにみえる聖書学的なコメントを付しておく。ここでカントはルカ福音書からよく知られた箇所を引用し、括弧内に簡単な注釈を入れているが、それを見る限り、可視的イエスと不可視の神との関係を、プラトンの似像と原像の関係として理解していることがわかる。しかし、(擬)パウロ書簡によれば、「子は不可視の神の像(エイコーン)であり、すべての被造物の初子である」(コロ1:15)とあり、さらに「彼は神のかたちをしていたが、神と等しくあることを獲得された褒賞とは思わず、自らを無化し僕のかたち^{しもべ}をとり、人間と似たものになった」(フィリ2:6-7)とある。たしかにここでも不可視の神に子イエスを像として対比させているが、しかしそれはプラトンのアイデアに対してそれを分有した似像としてではなく、「神のかたちをした」「神と等しくあるもの」としての像として(つまり、神≠似像としてのイエス、ではなく、神=その像としてのイエス、として)である。ここに三位一体論に根ざし、さらにキリストの受肉に起因した極めて神秘的だが同時に示唆に富んだ「像」(エイコーン)の在り方が示唆されているわけだが、カントにとっては、現象界における経験対象であるイエスが、同時に無媒介的に叡智界における唯一の不可視の神と同一であるという事態は論理矛盾でしかない。しかし、聖書を離れて言い直すなら、カントにとって現実に経験される实例は、(原像である)道徳性の概念に従属する劣位の(つまり似像としての)意義しかもちえず、

「聖人」という普遍的価値が付与されない限り、眼前の他者は「誰かある人」という以上の何の意味も価値も持ち得ないものなのだろうか。

ここで引用したカントの箇所を引いて、I・マードックは、徳の実例である外なるキリストを見るのではなく、内なる理性を見ることへと立ち戻れと説くカントに対して、「視線（gaze）が理念的なものに向けられるかぎり、その正確な規定は歴史の問題である」（マードック『善の至高性』p. 30）と述べている。ここで「歴史の問題」と言われているのは、正確に理解するまでには時間的な過程が必要であり、我々自身の見方が成長・進展していかなければならない、という意味だと解される。この意味で、「徳に関する限り、我々はそれを明確に理解するというより、徳に向かって〔その都度〕それを掴み取っていく（apprehend）のであり、見ることによって成長する（grow by looking）のである」（ibid.）。このマードックの確信に満ちた、しかしいまだ直観的でしかない主張をウィギンズ的な仕方で言い換えるならば、眼前の他者は、いつまでも「誰かある人」のまま無価値であり続けるのではなく、その都度、個別の状況においてその者の存在が私に要求する、反応としての私の「注視」（attention）という要求-反応-相関的な活動の反復的持続が、その眼前の他者の価値を創出していく端緒となり得ると解釈できるだろう。

今見たようなカントの主張をB・ウィリアムズは次のように弾劾する。

性格をもつということにそもそも何が含まれるかを考えるならば、カント主義者による性格の切り捨てが、不偏的道德の要求を彼らが最大限主張するための条件であり、それがまさにカント主義者による個人概念の説明が不適切であることの理由だということもわかるだろう。（ウィリアムズ『道徳的な運』p. 14）

たしかに「他者への深い愛情 (deep attachments)」というようなものは、同時に不偏的な見方を含み込むことができないような仕方では世界に現れるものであるし、そうである以上、そうした愛情が不偏的な見方に背くリスクをおかすことも避けられない。たしかに他者への愛情のようなものが存在していれば、我々は不偏性の要求に時に背かざるを得ないだろう。では我々はそうしたリスクを回避すべく不偏的な道德哲学に従うべきであろうか。ウィリアムズはこう答える。「そのような〔他者への愛情のような〕ものがもし存在しないならば、人生そのものに誠実に向き合うことを強いるに足るだけの内実 (substance) や確信がその人の人生に存在することはないだろう」と (同上 p. 18)。生きるに足るだけの人生の内実。ウィギンズならばこれを「人生の意味」 (meaning of life) と呼ぶだろう。

しかし、このような言い分は、『徳論』におけるカントの議論を無視した一方的な言い分ではないか。たしかに、晩年のカントはその論考において、他者の善への直接の関心が道德における直接的な動機づけの役割を果たすことができる地点にまで達している。「他者の目的を実現するよう他者を手助けすることは義務である。もしある人がそうした行為をしばしば為し、彼の目的を実現することに成功するならば、彼は最終的に彼が手助けした人々に対する愛を感じるようになる。それゆえ、汝の隣人を愛すべしという言葉は、あなたの同胞に善を為せ、そうすればこの行ないがあなたの内に人間愛を引き起こすだろう、ということを意味している」 (カント『人倫の形而上学』S. 402)。カントの言うように、道德性の (道德的な) 規則にではなく、伶俐の (実用的な) 規則にしたがって (nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen))、「狭い義務」としてではなく、「広い義務」として、判断力によってのみ決定される時、そうした行為が果たして「他者への深い愛情」を欠いているなどと言えるのだろうか。しかし、だからこそ違いはより明確化される。

「なぜ実践的な愛（*praktische Liebe*）からしか感受的な愛（*pathologische Liebe*）にたどり着けないのですか？ どうして、向き合うべき相手をよく見ないで自分の世界に閉じこもっているんですか、外へ出て向き合いましょうよ、あなたの目の前のその人に！」。マードックならきっとそう言うに違いない。

5. 相互内在（ペリコーレーシス）的な関係

ここで結論部に入る前に、これまでの議論を整理しておこう。

アリストテレスにせよストア派にせよ、古典的な徳を主体とする倫理は、自然本性に依拠し、自らの自然本性を十全に発展させ發揮することによって（つまり、徳を高め、徳にしたがって生きることによって）、他者とも世界とも協和的な善き生を送り、幸福に生きることができると主張した。しかし、人間は同時に、友愛関係にある有徳な者どうしの間にも、分裂や内乱の可能性を孕んだ存在でもある。イエス・キリストの言葉によって魂を貫かれた使徒たちでさえも、瞬く間に分派争いが生じ、パウロが「あなた方が皆、同じことを語り、あなた方の間に分裂がないように」（一コリ 1：10）と戒めねばならなかったことを思えば、人間の罪深さは計り知れない。だからこそ、人間は何を為すべきか、為さざるべきかという規範である法や義務を本来必要とする存在なのだ、という考え方が、中世末期から近代にかけての主知主義から主意主義への転換とも相まって、近現代の主流となっていったわけだ。

こうした流れは、かつてアリストテレスにおいて一般的正義が蔑ろにされ、特殊的正義論が偏重されていった流れとどこか重複してはいないだろうか。為すべきことに拘泥するあまり、人としての正しさ、善さが忘却されてはいないだろうか。

さらにアリストテレスの友愛論には、多くの研究者が指摘するよう

に、相手が利益や快樂をもたらし、善であるがゆえに愛する、つまり、相手に何らかの価値があるがゆえに愛する、という傾向が根強くあることも確かである。有用でもなければ美しくもなく、さして善くもない人は、愛されるに値しない、とでも言うのだろうか。価値があるから愛し、価値がなければ愛さない、という態度に比べれば、「隣人を愛せよ」という義務に単に服従しているだけの誠実だが愛のない人のほうがまだましではないだろうか。

こうした問題を解決するヒントを与えてくれるのが、一見するとまったくかけ離れた次元での議論のように思われる三位一体論の議論、とりわけその「相互内在」(ペリコーレーシス)の考え方である。

まずはとりあえず、〈聖霊〉の〈父〉と〈子〉からの発出に関するニュッサのグレゴリオスの以下の言葉に耳を傾けていただきたい。

〈聖霊〉はまず本性的に聖なる者たちから、すなわち、本性的に聖なる〈父〉からであり、同様に〈子〉から発するものである。……〈霊〉は常に〈子〉から受け取り、遣わされ、離れることなく、栄光を称えられ、栄光をもつ。というのは、他のものに栄光を与えるものは、明らかに、満ち溢れる栄光において捉えられるからである。栄光に与らないものが、一体どうやって栄光を与えるのか。もし光がなければ、ひとは一体どうやって光の恩恵を示すのだろうか。(ニュッサのグレゴリオス『聖霊について—マケドニオス派駁論』108.18-33)

グレゴリオスは、「キリスト」という名が「王」を意味する「聖油を塗られた」(メシア)に由来することを手がかりに、〈聖霊〉を〈子〉が〈父〉と同じように「王」となるための聖油に喩える。つまり、王である〈父〉から発出した〈聖霊〉が王権を象徴する聖油として塗油される

ことで、〈子〉は〈父〉の完全な像としての王となるというわけだ。このようにして〈父〉からの〈聖霊〉の第一の発出を、まさに〈子〉キリストをキリストたらしめる聖油の如きものとして関係づけることが、グレゴリオスが言うところの〈子〉からの第二の発出に他ならない。こう解釈することによって、〈聖霊〉の神性を認めない相似本質派（反聖霊論者）の主張もまた完全に論駁される。なぜなら、彼らが〈子〉の神性を認める以上、〈子〉は〈父〉と同じ王でなければならないが、〈子〉が王であることはまさに王権としての聖霊によって根拠づけられており、〈父〉と〈子〉は第三位格たる〈聖霊〉なしには一なる神ではあり得ないからである。

その上でグレゴリオスは、「〈父〉が〈子〉の内に、また〈子〉が〈父〉の内にいる」（ヨハネ 10：38、17：21）という「相互内在」^{ペリコーレーシス}という考え方を、〈父〉と〈子〉と〈聖霊〉の全位格が互いに互いを包含し合うところまで拡張していこうとする。そのためにグレゴリオスが導入したのが、「^{ドクサ}栄光」や「^{ラトレイア}崇拜」の観点からの考察である。

先に見た王権としての〈霊〉が〈父〉と〈子〉を王として一つにしたように、〈霊〉は王としての栄光を〈父〉と〈子〉に与える。グレゴリオスは、「私に栄光を与える者たちに、私は栄光を与える」（七十人訳サムエル記上 2：30）という旧約の聖句をまさにここで実現している。〈父〉から王としての栄光そのものとして発出した〈霊〉は、〈父〉を栄光あるものとして讃え崇拜する一方、〈霊〉によって栄光あるものとなった〈子〉は、その栄光を〈父〉のものとして讃え崇拜し、永遠に〈父〉と本性的に一致する栄光を〈父〉から受け取る。それはまさに栄光としての〈霊〉の二つの発出に他ならない。かくして、〈霊〉が〈子〉の栄光であるように、〈子〉は〈霊〉の栄光であり、〈父〉の栄光は、〈霊〉自身である〈子〉の栄光なのである。

このように三つの神的位格が他の二つを通してそれぞれ自己自身であ

るという相補的なあり方によって示される栄光の循環は、同様に我々人間をも巻き込む崇拜の循環としても言い換えられる。三位格間での栄光の相互循環という永遠の力動性に与るべく、自身を限りなく伸展していく（グレゴリオスが言うところの「自己伸展」^{エベクタシス}）によって、我々人間は、三一の神の神秘に限りなく肉薄すると同時に、神の本性からの無限の隔たりに畏れ慄くことにもなる。それというのも、三一の神は自身の本性によってのみ崇拜と栄光にふさわしいのであって、あたかも太陽の如く燦然と光り輝く三一神の栄光を前にして、人間の灯す微かな蠟燭の如き明かりなど何の足しにもならないからである。

しかし、ここにおいてこそグレゴリオスの否定神学的な逆説が炸裂する。神は三つの永遠な位格をその神的な働きと賜物、すなわち神の救いの業^{オイコノミア}において啓示し、三一の神を崇拜するよう我々に求めるが、人間は決して神の本性に値する崇拜を捧げることができない。ならば、「真の崇拜者」（ヨハネ 4：23）とはいかなる者なのだろうか。グレゴリオスは小額硬貨 2 枚しか献金できなかった貧しい未亡人の話（ルカ 21：1-4）を引いて、人間は神の栄光に何一つ寄与できないが、自らの自由な意志を捧げることにはできると説く。〈霊〉を受け容れるための条件は、人は誰一人として〈霊〉を受けるに値することを何一つ為し得ないということを理解すること、つまり神的本性の絶対的な超越性と不可知性を認めることの内にこそある。そうやって神の崇高さに慄き、自ら謙^{へりくだ}ることによって、三一神にふさわしい仕方で崇めることの不可能性を認める人は、決して崇拜の断念に至ったりはせず、むしろそうやって神の前での自らの至らなさを知ることによってこそ完全な献身、真の崇拜に至るというのである。

6. 結びに代えて―他者の価値創出としての友愛の可能性

以上のような三位一体の神における三位格の相互崇拝の関係性を、我々人間同士の友愛関係にも応用してみよう、というのが本稿でのさしあたりの結論となる。この考え方を採ることによって、アリストテレス的な友愛観に付随していた、相手がなんらかの善さや有用さを有しているから愛する、愛するに値する価値があるから愛する、といった考え方を克服することができるように思われる。

相手が、他に掛け替えのない個人としてただそこに存在していることそれ自体に対して、偽りのない真っ直ぐな崇敬の念を表すこと、そこにおいてこそ、他者の新たな価値創出としての友愛の可能性があるのでないだろうか。

特別な誰かでなくても、I・マードックが言うように、「顔と顔を向き合わせて」相手を注視し続けることによって、我々自身の見方が成長し、D・ウィギンズが言うように、眼前の他者は、いつまでも「誰かある人」のまま無価値であり続けるのではなく、その都度、個別の状況においてその者の存在が私に要求する反応としての私の「注視」の積み重ねが、その眼前の他者の新たな価値を創出していく端緒となり得るのではないだろうか。そこにおいてこそ、あるいは、そこからしか、我々は友愛の可能性を語り得ないのではないだろうか。

【文献表】（本稿で引用ないし言及したもののみを記載。引用箇所を示す頁数はすべて以下の版による）

- Adkins, A. W. H. [1963] 'Friendship and self-sufficiency in Homer and Aristotle', *Classical Quarterly* 13.
- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret [1958] 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy*, vol. 33, no. 124.

- Aristotle [1894] *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), OCT, Oxford.
- Aristotle [1957] *Politica*, W. D. Ross (ed.), OCT, Oxford.
- Cicero [1913] *De Officiis*, W. Miller (tr.), LCL, Harvard U. P.
- Diogenes Laertius [1987] in: *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2, A. A. Long & D. N. Sedley (eds.), Cambridge University Press. (L & S と略記)
- Gregorius Nyssenus [1958] *Gregorii Nysseni Opera, dogmatica minora*, Friedrich Müller (ed.), III/I, Leiden: Brill.
- Höffe, Otfried [2003] *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel [1900ff.] Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. (引用や参照の際は、この版の巻数と頁数のみを記す)
- Korsgaard, Christine M. et alii [1996] *The Sources of Normativity*, O. O'Neill (ed.), Cambridge.
- Murdoch, Iris [2001] *The Sovereignty of Good*, London/New York, 1970¹.
- Pufendorf, Samuel [1673] *De Officio Hominis et Civis Juxta Legem Naturalem Libri Duo*, Londinium.
- Schneewind, Jerome B. [1990] 'The Misfortunes of Virtue', *Ethics*, vol. 101, no. 1.
- Seneca [1987] *Epistulae morales*, in: *The Hellenistic Philosophers*, vol. 2, A. A. Long & D. N. Sedley (eds.), Cambridge University Press.
- Wiggins, David [1998] *Needs, Values, Truth*, 3rd ed., Oxford.
- Williams, Bernard [1981] *Moral Luck*, Cambridge.
- 土橋茂樹 [2016] 『善く生きることの地平—プラトン・アリストテレス哲学論集』、知泉書館。
- 土橋茂樹 [2022] 「カントの徳理論と徳倫理学の諸相」(シンポジウム「カントと徳倫理学」提題)『日本カント研究』(日本カント協会編)第23号。

(中央大学名誉教授)