

運と幸福——古代と現代の交錯

近藤 智彦

1. ストア派とアリストテレス

バーナード・ウィリアムズらによって口火が切られた「道徳的運 (moral luck)」をめぐる議論が⁽¹⁾、古代ギリシアの哲学（さらには文学）の解釈を巻き込んで展開されたことはよく知られている。そのような現代哲学の議論と古代哲学の解釈との交錯に接近するにあたって恰好の出発点となるのが、キケロ『善と悪の究極について』⁽²⁾の終結部で展開されている一つの論争である。このキケロの著作は当時の代表的諸学派の倫理学理論を総論的に検討したものであり（ちなみにこの著作について、ある倫理学入門書が「徳の倫理の輪郭と射程を見極めるためには、プラトンのあれこれの対話篇やアリストテレスの大著よりキケロの著作の方が、見通しがよくなる」⁽³⁾と記しているが、この紹介には全面的に賛同したい）、第1・2巻でエピクロス派の倫理学説の紹介と批判が、第3・4巻でストア派の倫理学説の紹介と批判がそれぞれなされた後、最後の第5巻ではアスカロンのアンティオコスという哲学者が提示した古アカデメイア＝ペリパトス派の倫理学説が取り上げられている。その末尾（5.75-96）でひとしきり繰り返られるのが、次のような——ある古代哲学研究者によって「キケロが書いたものでもっとも精妙で、間違いなくもっとも複雑な哲学的分析」⁽⁴⁾に属すると評されている——論争である。

その論争の焦点は、古代を通じて論じられた「幸福には徳のみで十分か」——すなわち、

* 本稿は、日本倫理学会第67回大会（2016年10月1日・早稲田大学）で行われた主題別討議「倫理学における運の役割」（実施責任者：奥田太郎 提題者：古田徹也・近藤智彦・井上彰 討論者：木元麻里）における報告にもとづく。また、本稿の着想は、ジョン・グルッカー教授（テルアビブ大学）を囲んで開いたキケロ『善と悪の究極について』5.76-95の講読セミナー（2014年6月13-14日・北海道大学）に遡る。奥田氏をはじめとする同討議の関係者ならびにグルッカー教授に心より感謝申し上げたい。

(1) Williams 1976, Nagel 1976.

(2) 以下、永田・兼利・岩崎訳2000を一部改変。

(3) 小泉2010: 27。

(4) Schofield 2013: 82.

幸福であるか不幸であるかは徳を具えているかどうかだけで決まり、自分にはコントロールできない運によって左右される外的なものとは関係しないのか——という問いである（なお本稿では「運」という語を、さしあたりマーサ・ヌスバウムに従って、各人の行為によらずに生じるものごと、行為者のコントロール下でないものごと、という程度の意味に理解しておく⁽⁵⁾）。この問いをめぐって、幸福には徳のみで十分とする立場をもっとも厳格に説いたのは、ストア派であった。これに対してアンティオコスは、「[徳を具えた] 知者であることは、この上なく幸福に生きる (*beatissime vivere*) ためには十分ではないが、幸福に生きる (*beate vivere*) ためには十分である」(5.81) と論じたとされる。この論争は『善と悪の究極について』の直前に執筆された『ルクッルス (『アカデミカ前書』第2巻)』でもすでに言及されているが⁽⁶⁾、その箇所が論争を簡潔に要約しているので引用しておこう。

さらに大きな意見の相違を見てみよう。[ストア派の] ゼノンは幸福な生は徳のみに存すると考える。アンティオコスはどうかだろうか。「確かに幸福な生 (*beata vita*) についてはそうだが、この上なく幸福な生 (*beatissima vita*) についてはそうではない」と彼は言う。徳に欠けるところはないとみなしたゼノンは神であるが、徳以外にも人間にとって大切なものや必要なものがあると考えるアンティオコスは単なる人間である。しかし、ゼノンの方は、自然が許す以上のものを徳に帰しているのではないかと私は恐れる——とりわけテオプラストスが巧みかつ雄弁に論じている多くのことに照らせば、なおさらである。他方、アンティオコスの方は、ほとんど矛盾しているのではないかと私は恐れる。というのも彼は、身体と(外的)運に関する悪が存在すると言う一方で、知者であればこうしたあらゆる悪の内であっても幸福だろうとみなしているからである。私は双方の間で考えが引き裂かれ、後者の方が真実らしいと思えるときもあれば、前者の方がそう思えるときもある。とはいえ、どちらか一方がただしくなければ、徳は完全に崩壊してしまうと私は思う。(キケロ『ルクッルス (『アカデミカ前書』第2巻)』134)

アンティオコスの説の背景には、ストア派よりも人間の生の現実に即した理論を提示しようとする意図があったと考えられる。ストア派は、徳を具えた知者であればいかなる境遇であろうともまったく同等に幸福であって、たとえ「盲目であり、障害をかかえ、重病にかかっている、国外追放中で、子どもがなく、貧窮にあえぎ、拷問台で苦しめられている」(キケロ『善と悪の究極について』5.84) としても、その幸福はいささかも損なわれることはない、と主張した。

(5) 'What happens to a person by luck will be just what does not happen through his or her own agency, what just happens to him, as opposed to what he does or makes. In general, to eliminate luck from human life will be to put that life, or the important things in it, under the control of the agent (or of those elements in him with which he identifies himself) [...] .' [Nussbaum 1986: 3-4]

(6) 直後に執筆された『トゥスクルム荘対談集』5.24-25でも再び取り上げられている。

これに対してアンティオコス、人間というものが本来は心と身体の双方からなる生きものであるにもかかわらず、ストア派はその人間をあたかも心だけからなる生きものであるかのよう
に考えてしまっている、と論じたとされる(キケロ『善と悪の究極について』4.27-28)。これは、
言うまでもなくストア派の説の忠実な報告ではなく、ストア派が人間の自然本性を逸脱した現
実離れした考え方に陥っていることを批判的に表現したものであろう⁽⁷⁾。

「幸福」と「この上なく幸福」との間に区別を設けるアンティオコスの議論は、当時再び注
目されるようになっていたアリストテレスの倫理学書、特に『ニコマコス倫理学』⁽⁸⁾ 第1巻の読
解に依拠したものであると、一般に解釈されている⁽⁹⁾。例えば、アリストテレス自身の幸福論
の解釈において現在もしばしば取り上げられる箇所として、「幸福な者 (*eudaimōn*) は決して
惨めにはならないだろう。もっともブリアモスのような境遇ともなれば、至福 (*makarios*) だ
はありえないだろうが」(1101a6-8) という一節がある。現代の(ただし近年はあまり擁護者
がいない) 一解釈によると⁽¹⁰⁾、ここでアリストテレスは「幸福」と上位の「至福」とを区別し
ているとされる。アンティオコスも、同様の仕方アリストテレスのテキストを解釈した上
で、それを「幸福」と「この上ない幸福」との区別として取り込んだと考えられるのである。
(もっともこれは古代においても一般的な解釈だったわけではなく、後のペリパトス派の一資
料では「幸福」と「至福」との間に区別を設ける説が否定されている(ストバイオス『抜粋集』
2.48.6-11)。ただし、このような議論が伝えられていること自体が、当時「幸福」と「至福」
との間に区別を設けるアリストテレス解釈が存在していたことを示している⁽¹¹⁾。)

ここでストア派との対比でアリストテレスが持ち出されているという事実は、運の問題をめ
ぐる古代と現代の交錯を見る上で興味深い。かつてウィリアムズは、古代ギリシアの哲学(特
にプラトン)が「理性的な自足性 (*rational self-sufficiency*)」を追求するあまり、不可避的に
運に晒されている人間の生の現実から目を背けてしまったという評価を下していた⁽¹²⁾(なお、
こうした古代ギリシア思想史観は「ソクラテス主義」を悲劇の破壊者とみなしたニーチェの発
想を受け継ぐものであり、ウィリアムズは後にギリシア悲劇などの文学作品を取り上げてニー

(7) Brennan 2009.

(8) 以下、神崎訳2014を一部改変。

(9) Annas 1993: 420, Karamanolis 2006: 75, Sharples 2007: 627-8, Irwin 2012, Russell 2012: 127-30; cf. Chiaradonna 2013: 28-37.

(10) ヌスバウムが挙げている解釈は Ross 1923: 192, Joachim 1951: ad loc.

(11) cf. Sharples 2007: 630-1.

(12) 'A deeper sense of exposure to fortune is expressed elsewhere in Greek literature, above all in tragedy. [...] Greek philosophy, in its sustained pursuit of rational self-sufficiency, does turn its back on kinds of human experience and human necessity of which Greek literature itself offers the purest, if not the richest, expression.' [Williams 1981/2006: 45-6]

チェの影が色濃い『恥と必然性 (*Shame and Necessity*)』を書いている⁽¹³⁾。これに対して批判的に応答したのが、マーサ・ヌスバウムの『善の脆さ——ギリシアの悲劇と哲学における運と倫理 (*The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*)』である⁽¹⁴⁾。ヌスバウムはウィリアムズ(やニーチェ)とは異なり、ギリシア悲劇などの文学作品だけではなくその後のプラトンやアリストテレスの哲学にも、運をめぐるすぐれた洞察を認める。とりわけヌスバウムが評価するのは、アリストテレスの哲学である。プラトンは、例えば『国家』の通常の見解に従う限り、運に左右されることのない徳と知にもとづく自足性の理想を説こうとしているように見えるが、これに対してアリストテレスは、人間の生の現実に柔軟に即した倫理学を構想したと考えられるからである。

ヌスバウムはその後、アリストテレス以降のヘレニズム・ローマ哲学の現代的意義を掘り起こす研究を精力的に進めている⁽¹⁵⁾。しかし彼女は、ストア派が説いた厳格な自足性の理想に全面的に賛同することはなく、他者や外的状況との関係における人間の「被傷性・傷つきやすさ (*vulnerability*)」を積極的に認める方向に修正する必要があると説いている。例えば『思考の起伏——感情の知性 (*Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*)』でも、第1部「感情 (*emotion*)」ではストア派による感情の認知説が高く評価されている一方で、第2部「同情・共感 (*compassion*)」では、ストア派はプラトンにはじまりカントからニーチェへと連なる「反-同情の伝統 (*anti-compassion tradition*)」の代表として批判されている⁽¹⁶⁾。近著『怒りと赦し (*Anger and Forgiveness*)』を見ても、怒りに批判的な態度をとるという点ではストア派の理論の有効性を評価しつつも、運に左右される外的なものを幸福には関わらない「善悪無差別 (*adiaphora*)」のもののみならずストア派の価値論には賛同していない⁽¹⁷⁾。

もっともヌスバウムから見れば、アンティオコスによるストア派の説に対する修正は、なお不十分であるとされることだろう。先のプリアモスへの言及箇所について言えば、そこでアリストテレスが「幸福」と「至福」との間に区別を設けた上で、「幸福」の方はいかなる不運によっても損なわれることはないと考えていたとする読解を、ヌスバウムは「カント的」な解釈として斥けていたからである⁽¹⁸⁾。古代においても、アリストテレスには一般に(おそらくクリトラオスの強い影響の下で)、「徳は幸福であるのにそれだけで十分なものではない、というのも身体に関する善と外的な善をさらに必要とするから」とする説が掲されていた(ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』5.30)⁽¹⁹⁾。これに比べればアンティオコスの立場は、徳は「こ

(13) Williams 1993a.

(14) Nussbaum 1986: esp. 18–9.

(15) Nussbaum 1994, 2001, 2016a.

(16) Nussbaum 2001: esp. ch. 7. なお、こうした反-同情の伝統を辿る興味深い研究として、神崎2002がある。

(17) Nussbaum 2016a: 46, 113, 140, 142.

(18) Nussbaum 1986: 329–30 (高橋訳1999: 198–9)。

(19) Inwood 2014: 261–2.

の上なく幸福」であるには不十分であるとしても「幸福」であるのにはそれだけで十分だと認めている点で、徳に至上の価値を帰するストア派の側に相当に妥協的なのである。これは、ヌスバウムが批判する「カント的」なアリストテレス解釈が、「至福」はともかく「幸福」——ヌスバウムの敷衍によれば「単なる幸福感ではなく、倫理的賞賛に値する生のあり方 (ethical praiseworthiness of life, not just happy feeling)」のこと——は運によって増大したり縮小したりすることはない、と論じることで「真の道徳的価値 (true moral worth)」を守ろうとしたのと、ちょうど重なる方策と考えられる⁽²⁰⁾。とはいえ、いずれにせよストア派とアリストテレスの対比が、このように古代においても現代においても、運の位置づけを考察するにあたっての恰好の参照軸を提供してきたのである。

2. 「倫理」と「道徳」

われわれはこの古代の論争をどのように評価すべきだろうか。ここでまず参考にするべきなのは、その紹介者であるキケロがどのような見方をしていたかであろう。『善と悪の究極について』では、話者として登場する著者キケロ自身が、アンティオコスの説よりもストア派の説の方が首尾一貫性の点ではすぐれているのではないかと、とする議論を展開している（『善と悪の究極について』5.77, 79, 83-84）。この話者キケロによる議論を評価し、著者キケロも実のところストア派の方に軍配を上げているとする解釈をとっているのが、ジュリア・アナスである（アナスの解釈は、ヘレニズム・ローマ倫理学史の研究書『幸福の道徳 (*The Morality of Happiness*)』および彼女が監修したキケロ『善と悪の究極について』の英訳の脚注に見出される⁽²¹⁾）。この話者キケロの議論に対してはアンティオコスの代弁者ピソが再反論を試みているが、アナスの解釈によると、話者キケロによる批判は「破壊的な論点を提示しており、それにピソは反駁できていない」とされるのである⁽²²⁾。

これは単なるテキスト解釈の次元を超えて、アナス自身による古代哲学の諸学説に対する評価も反映している。アナスは、アンティオコス（さらには彼の背後にいるアリストテレス）の議論を不整合を免れないものと考えており、むしろストア派の立場の首尾一貫性を評価しているからである。さらに注目すべきは、こうしたアナスの解釈が、古代の「倫理」とはいかなるものかという問いに対する彼女の見解とも連動しているという点である。この問いに関しても、参照点はやはりバーナード・ウィリアムズである。ウィリアムズは「倫理 (ethics)」と「道徳 (morality)」とを区別し、「道徳」の語を「運に対する抵抗」を特徴とする西洋近代の（特に「カ

(20) Nussbaum 1986: 329 (高橋訳1999: 198)。

(21) Annas 1993: ch. 20, Annas & Woolf 2001.

(22) Annas & Woolf 2001: 143 n. 55; cf. 147 n. 61. 小泉2010: 33の解説にも「[ペリパトス派の立場は] 全く首尾一貫しない立場である。これよりは、無理を通してでも首尾一貫性を追求するストア派の方が偉大である」とある。

ント的」な) 道徳に限定的に用いた上で、古代ギリシアの人々がこのような「道徳」の観念を欠いていたことを評価していた(ただしウィリアムズがこの点で注目したのは、古代ギリシアの哲学よりもむしろ悲劇などの文学作品である)⁽²³⁾。これに対してアナスは、古代の「倫理」と近代の「道徳」との間に断絶を見る捉え方を強く批判するのである。(アナスが上述の大著に『幸福の道徳 (*The Morality of Happiness*)』というタイトルを、『善と悪の究極について』の英訳に *On Moral Ends* というタイトルをつけ、さらにその訳書の中で *honestum* という語——ギリシア語の *kalon* (「うるわしい」「立派」) のキケロによるラテン語訳であり、日本語では通常「高潔」などと訳されている——に *moral* ないし *morality* という訳語を充てているのは、明らかに挑戦的である。)

アナスがこのような見解を提示する際に、古代の「倫理 = 道徳」のいわば基準としているのは、アリストテレスではなくストア派である。例えばアナスは、「非道徳的理由」から「道徳的理由」を区別する考え方(ウィリアムズによると西洋近代の「道徳」に特有とされるもの)は古代哲学にも見られると論じているが、この点について「もっとも明確でもっとも非妥協的な仕方で主張している」のはストア派だと指摘している⁽²⁴⁾。ここで念頭に置かれているのは、徳およびそれに関わるものごとのみが「善」であり、それ以外はすべて「善悪無差別」とするストア派の説である。アナスは例えば、キケロ『善と悪の究極について』第3巻に見られる次のような議論を参照している。

ちょうど、ランプの光が太陽の光によって震んで埋もれてしまうように、また一滴の蜂蜜が巨大なエーゲ海の中で無となるように、クロイソスの富の中で銅貨一枚の追加が、ここからインドまでの道程の中で一歩がなくなってしまうのと同じように、善の究極がストア派の主張するものである以上は、そうしたあらゆる身体的なものの価値はことごとく、徳の輝きと大きさによって震み圧倒され、なくなってしまうことは必然です。(キケロ『善と悪の究極について』3.45)

アナスは、こうしたストア派の議論について、「道徳的価値と非道徳的価値とについてカントが考えた理念の一部を、彼らは先取りしている」⁽²⁵⁾と評価している。その上で、「いくつかの古代のテキストに——例えば、悲劇作品において——『道徳的運』に関する信念が反映されているのを見出すことは確かに真である。しかし驚くべきことに、私たちはそれを古代の道徳理論のなかには見出さないのである」とすら述べている。アナスが言うには、たとえウィリアムズやヌスバウムの言うように「道徳的運」を排除する考え方が誤りであるとしても、「その誤

(23) Williams 1985: ch. 10, Williams 1993a, Williams 1993b; cf. Long 2007.

(24) Annas 1992: 121 (納富・三浦訳2015: 155)。

(25) Annas 2000: 50-1 (瀬口訳2004: 81-2)。

りは、反省以前の倫理的信念との対立における倫理学の理論一般の側にある。それは、古代の理論との対立における現代の理論の誤りではない」のである⁽²⁶⁾。

とはいえ、道徳的価値が運による影響を受けないという主張ならいざ知らず、幸福が運による影響を受けないという主張は、やはりあまりにも現実離れしているのではなからうか。たしかに、古代の「幸福 (*eudaimonia/beata vita*)」と現代の「幸福 (*happiness/well-being*)」の両概念間にある(断絶とは言わないまでも)ズレを埋めていくことで、この主張を相当程度は理解可能なものとはしうるだろう。アナスが最近の好著『知的な徳 (*Intelligent Virtue*)』で行っているのは、まさにそうした試みと言える⁽²⁷⁾。その中では、幸福は「有徳に生きること (*living virtuously*)」に存するという古代哲学に由来する考え方が擁護されているが、その際に強調されるのは、運によって左右される「生の状況 (*the circumstances of a life*)」と、その状況と関わりつつ「生を生きること (*the living of a life*)」それ自体との区別である。アナスが言うには、「生の状況」がいかにあろうとも、一種の技術知としての徳を発揮することによって、巧みにその状況と関わりつつ「生を生きること」は可能であり、そのような生それ自体こそ「幸福に生きること」に他ならない。ストア派の立場に対するアナスの共感は、徳は幸福にとって必要であるだけでなく十分でもあるとする「十分説 (*sufficiency position*)」をめぐる短い注で、「私自身は十分説の側に傾いている」と述べた上で、「この立場はときおりそう主張されるほど絶望的に非直観的なわけではない」と記しているところからも透けて見える⁽²⁸⁾。

しかし、そもそもこのストア派の説は古代においても直観に反するものと思われたからこそ、アンティオコスをはじめとする異論が絶えなかったのである。ストア派の倫理学は人間を含めた宇宙全体を目的論的に統御する「神=自然」の説を前提としてようやく十全に理解可能なものになると考える解釈が根強いのも、この点に関係するだろう⁽²⁹⁾。これに対してアナスは、ウィリアムズによる「内的理由 (*internal reasons*)」の議論を視野に収めつつ⁽³⁰⁾、ストア派の倫理学は「宇宙の自然本性」のような外的な基礎づけには依拠せず、各人のよき生をめぐる内的な考慮を起点とするという解釈を試みている⁽³¹⁾。しかし、運による影響を受けない幸福というものを、運ならぬ「運命」の摂理に対する信に依拠することなく本当に考えうるのだろうか。ストア派の倫理学を現代にも通用するものとして解釈しようとするアナスの意欲は買うとしても、そのハードルは高いように思われる⁽³²⁾。

(26) Annas 1992, 126 (納富・三浦訳2015: 163)。

(27) Annas 2011; cf. 近藤2015。

(28) Annas 2011: 168 n. 19.

(29) e.g. Long 1996: chs. 6, 8, Striker 1996: ch. 12.

(30) Williams 1979, Williams 1985: ch. 3.

(31) Annas 1993: chs. 5, 12. ただし、ウィリアムズの議論との関係については、後にアナス自身が否定するなど錯綜している (Annas 2007: 70 n. 30; cf. Gill 2004)。

(32) cf. Gill 2016, 346–54.

古代の倫理学説から現代では通用しそうな形而上学的前提をできるだけ脱色しようとする解釈の試みは、ストア派の場合に限るものではなく、例えばヌスバウムによるアリストテレス解釈にも見られる。ヌスバウムは、「私のアリストテレス解釈では、アリストテレスの人間の機能という概念の核心にあるのは、それだけで存立しうる道徳的構想であり、それは自然目的論や非道徳的源泉から演繹されるようなものではない」⁽³³⁾と断っているが、この背景には、神島裕子が言うように「アリストテレスが説く『機能』を形而上学的ではないものとすることで、また『機能』ではなく『ケイパビリティ』の重要性を強調することで、アリストテレスの包括的で目的論的な生物観がじしんのケイパビリティ・アプローチになるべく入り込まないようにしているように思われる」⁽³⁴⁾という事情があると考えられる。

しかし、ストア派の場合には、アリストテレス以上に困難があることは否めない。アナスの解釈を批判するジョン・クーパーは、わが子が——あるいは自分自身が——ガンで若くして余命いくばくもないという状況を例に挙げて、次のように論じている⁽³⁵⁾。ストア派の教えによると、こうした場合であっても、人はその状況を単に従容として受け入れるだけではなく、むしろ喜んで歓迎しなければならないとされる。「もし病気になることが今私に運命づけられていると知ることのようなことがあれば、私はそのことに対して意欲すらするだろう」(アッリアノス『エピクテトス談義』2.6.9-10)とクリュシッポスが説いたと伝えられているように⁽³⁶⁾。しかし、このような教えは、摂理によって万物を統御している「宇宙の自然本性」のような外的な基礎づけへの依拠なしには説得的に導きえないはずだ、とクーパーは論じるのである。ヌスバウムもまた、ストア派の価値論は、最終的には「自然の目的論や神命の考え方への依拠」なしには論じられないと考えているようである⁽³⁷⁾。

3. 運と平等

われわれが選ぶべきはストア派だろうか、それともアンティオコス（あるいはその背後にいるアリストテレス）だろうか。いや、そもそもわれわれはどちらか一方を選ばなければならないのだろうか。再びキケロのテキストを見てみよう。アンティオコスの説を代弁するピソの再反論が一段落したところで、話者キケロは「だが、ピソ、君はその見解を繰り返し確かなものにしていくべきだ」(5.95)と述べて、一連の議論の応酬を締めくくっている。アナスはここで、アンティオコスの説の哲学的敗北が著者キケロによって暗示されていると解釈している。すなわち、アンティオコスの説は何度も考察されることにはもちこたえないような問題含みのもの

(33) Nussbaum 2000: 76 (池本・田口・坪井訳2005: 91)。

(34) 神島2013: 192。

(35) Cooper 1996, 273-5.

(36) 近藤2005: 142-4。

(37) Nussbaum, 2001, 373-4.

であって⁽³⁸⁾、たとえ一見説得力のある洗練されたものに見えたとしても、「洗練された仕方で提示された理論に対抗して、哲学的議論の重要性を判断することを読者に委ねている」と読むのである⁽³⁹⁾。

しかし、これは唯一の可能な解釈ではないだろう。たしかにキケロは、ストア派の説の首尾一貫性に一定の評価を与えていたと考えられる。しかし他方で、探究の過程において首尾一貫性だけに重きを置きすぎることにも、キケロは慎重であったのである。キケロは、(彼の目から見ると) 教祖エピクロス説に隷属帰依しているエピクロス派や、「首尾一貫性」の美名の下にあからさまに是認しがたいことも語るように強いられているストア派を批判し、懐疑主義アカデメイア派の立場にもとづいて「自由」な探究を続けることを推奨している(キケロ『トゥスクルム荘対談集』2.4-5, 5.83)⁽⁴⁰⁾。したがってここでもキケロは、ストア派とアンティオコスのどちらかに肩入れすることなく、その選択を開かれたまま著作を閉じることで、読者を自由な探究に誘っていると考えられるのである⁽⁴¹⁾。

キケロが古代版「倫理学概論」と言うべき著作の末尾にこの論争を置いたのは、そこに当時の倫理学の最先端があるという意識があったからだろう。しかし、それだけにとどまらず、いささか妄想めいた推測を付け加えるならば、キケロはこの論争の内に——すなわち、われわれの主題に沿って言うならば、運の位置づけをめぐる問題に——倫理学という営みに不可避的に伴う〈軋み〉のようなものを感じ取っていたのではないだろうか。以下ではキケロの精神に則って、この〈軋み〉の所在をめぐってもう少し「自由」な探究を続けることにしたいのだが、この点で手がかりを与えてくれると思われるのが、ストア派とアンティオコス(とその背後のアリストテレス)の対立の現代における継承者と言える、アナスとヌスバウムの二者の議論である。同じくウィリアムズの問題提起を引き受けたにもかかわらず、両者をこれほど異なる見解へと導いたものは何なのだろうか。このような関心から両者におけるテキスト解釈と哲学的立場の絡み合いを眺めると、上述の〈軋み〉が人間の「平等」の理想の捉え方に表面化していることが分かる。

アナスがストア派の極端にも見える考え方にどうしてこれほどの魅力を感じているのかというと、その理由の一つはストア派の考え方がもつ「平等主義的(egalitarian)」な側面にある。アナスは、どれほど劣悪な状況に置かれた人であっても徳を発揮して幸福になりうる、というストア派の考え方を取り上げて、「ちょうど、限られた劣った素材からでも芸術的創作や作品が巧みに作り出されるように(舞台芸術を考えれば最も明らかであろう)、同様に人生においても、たとえ立ち向かわねばならない境遇が劣った明らかに悪いものであっても、よく、した

(38) Annas 1993: 423.

(39) Annas & Woolf 2001: 150 n. 70; cf. キケロ『善と悪の究極について』5.85.

(40) 近藤2017。

(41) Schofield 2012, Long 2015.

がって幸福に生きることができるのである」⁽⁴²⁾との説明を加えている。その上で、「この思想は非常に平等主義的であり、幸福は人生で金銭や幸運や地位に十分に恵まれた人々だけではなく、運の悪い人々にも獲得できるものだというストア派の立場を説明してくれるものである。つまり、奴隷や被征服者や古代世界における大半の女性のごとく、社会的地位が制限された人々も幸福になりうるのである」⁽⁴³⁾と述べて評価している⁽⁴⁴⁾。アナスはアリストテレスにも言及しているが、「アリストテレスは、生み出されるその結果が劣ったものになるだろうという点にあまりに強くとらわれているので、技術の行使や専門家の実際の仕事が、良い状況だけでなく悪い状況においても（あるいはよりいっそう）感嘆に値するという点を評価できないのである」⁽⁴⁵⁾と、こちらは辛口である。

しかし、このアナスの評価は必ずしも一様に賛同を得るものではないと思われる。たしかに皮革が粗悪であってもすぐれた靴職人であればある程度は技術で補うことができるだろうし、場合によってはだからこそ靴職人の技術がより輝き出るということもあるだろう。とはいえ、限界を超えて粗悪な皮革では、もはや靴を作ることがそもそもできないのではなかろうか。これと同様の事情が人生にも当てはまると考えるのも自然であるように思われる。いかなる状況にあっても幸福になりうるという教えが、不遇の人々にとって時に救いになることも事実ではあろう。しかし、限界を超えて劣悪な状況のもとでは、もはや徳を発揮することも難しく、したがって完全な意味で幸福に生きることも叶わないのではないだろうか。アリストテレスは実際、以下の箇所でこうした問題を視野に捉えていたように思われる。

だが、ここで「自足的」とわれわれが言うのは、孤立した生活をする単独者にとってのことではなく、人間は自然本性的にポリス的である以上、親や子どもや妻、そして総じて友人や市民たちを含めて、それらにとって「自足的」だという意味である。だが、これらの範囲に関しては、何らかの限界を設けなければならない。なぜなら、こうした範囲を先祖や子孫、また友人の友人などと拡げていけば、際限なく進行するからである。だが、この点に関しては、改めて考察することとしよう。（アリストテレス『ニコマコス倫理学』1097b8-14）

しかしアナスは、この箇所を引きながらも、結局アリストテレスは適切な外的善について最低限のレベルを設定するというここでの約束を果たしてはおらず、そもそもそのような設定などできないだろう、と冷淡に述べている⁽⁴⁶⁾。

(42) Annas 2000: 51 (瀬口訳2004: 82)。

(43) Annas 2000: 51 (瀬口訳2004: 84)。

(44) cf. Bloomfield 2014, 204 n. 61.

(45) Annas 2000: 51 (瀬口訳2004: 82)。

(46) Annas 1993: 381.

たしかにアナスが言うように、人間が徳を発揮しうる状況について最低限のレベルを設定するということは、明確な回答を与えることが困難な課題であると予想される。とはいえ、まさにそのような困難な課題に取り組むことこそ、倫理学や政治哲学の果たすべき仕事だとする考え方もあるだろう。実際、ヌスバウムによるケイパビリティ論は、アリストテレスが果たさなかった(とアナスが言うところの)課題に取り組んでいるものとみなすことができるのである。

私のアプローチでは、「ケイパビリティの閾値 (threshold level)」という概念を用いるが、それは「このレベル以下では本当に人間らしい機能を達成できない最低水準」のことである。社会目標は、この閾値を超えることという形で理解されるべきである。⁽⁴⁷⁾

アナスがストア派に見出した考え方を「平等主義」と言うとするれば、ヌスバウムがアリストテレスに見出した考え方は「エリート主義」と言うべき側面をもつ⁽⁴⁸⁾。というのも、ヌスバウムはアリストテレスに、『弁論術』第2巻などの興味深い解釈にもとづいて、徳の発揮が状況に左右されるのみならず、性向としての徳の獲得と保持自体もまた運に左右されるのであり、したがって徳は万人に開かれたものではない、という考えを帰しているからである⁽⁴⁹⁾。とはいえ、このような不平等はよかれあしかれ人間にとって逃れることのできない事実なのであり、その事実を無視して万人の平等を嘯くよりは、この事実を受け止めた上で社会的・政治的制度の考察に取り組むべきだ、という考え方も十分に理解できる。

この点について(アナスはともかく)ストア派はどのように考えていたのだろうか。ストア派は無頓着だったのだ、というのも一つの回答ではある。例えばストア派の決定論と自由に関する代表的研究書では、性向の獲得や保持自体が運によって左右されるという問題がストア派によって考慮されなかったのは、そもそもこうした不平等に対する問題意識がなかったからだ、という解釈が示されている。その解釈によると、「推測するに、こうした見解にわれわれが居心地の悪さを感じるのは、後世の社会的・知的な進歩を反映しているのであり(要因の一つはキリスト教である)、その進歩が宗教と道德のレベルで公平性を導入し、少なくとも原理的には万人に徳と救済の可能性を授けたのだ」とされるのである⁽⁵⁰⁾。こうした思想史観には、ウィリアムズの影が感じられる。ウィリアムズもまた、彼が言うところの「完全な自由意志 (utter voluntariness)」とは運を超越する究極的な公平性を求める近代の「道德」の要求に応じてしつらえられた幻想だ、という診断を下していたからである⁽⁵¹⁾。

しかし、この回答はストア派の立場の理解としては不十分だろう。アナスがストア派に「平

(47) Nussbaum 2000: 6 (池本・田口・坪井訳2005: 6)。

(48) Athanassoulis 2005: 62-3, 80.

(49) Nussbaum 1986: 336-40 (高橋訳1999: 205-9)。

(50) Bobzien, 1998: 299-301; cf. 近藤2010。

(51) Williams, 1985: 194-6 (森際・下川訳1993: 320-4); cf. ニーチェ『道德の系譜学』II. 4。

等主義」を見出したように、ストア派こそ平等や公平性への考慮にもとづいて「万人に徳と救済の可能性を授けた」と考えられるからである。ストア派については、ウィリアムズの言う「道徳」以前の段階にあると捉えるよりも、むしろ「道徳」の導入者として位置づける方が適切だろう。ヌスバウムも、すでに触れたストア派の反-同情論の背後に、万人を平等に尊厳のある理性的自律的な人格とみなす「平等主義的コスモポリタニズム (egalitarian cosmopolitanism)」を見出している⁽⁵²⁾。しかし、万人を人間である限りにおいて平等に考慮するという、西洋哲学史上おそらくストア派においてはじめて明確に打ち出されたこの発想は、打ち出されると同時にその〈軋み〉を露呈させずにはいられなかったのではなかろうか。人間である限りという条件をどのように捉えるのであれ——理性能力であれ、徳の可能性であれ——、その平等性の内実が実際には脆いものだからである。ここで、その〈軋み〉をめぐる思索のストア派内部における展開として注目されるのが、後期ストア派のセネカによる「寛恕 (*clementia*)」の教えである。

セネカは「一人一人に怒らないため、すべての人を救し、人類に宥恕を与えるべきである」(セネカ『怒りについて』⁽⁵³⁾ 2.10.2) と説くが、それは「誰も知者に生まれるのでなく、知者になるということを知っているから」(同2.10.6) だとされる。すなわち、それぞれの人がどのような人物になるか、すなわち、善人になるか悪人になるかということそれ自体が運に左右されるという「人間の生の条件」(同2.10.6) に、思いを致さなければならないと言うのである。こうしたセネカの寛恕論が、ストア派の正統的な反-同情論からの実質的な逸脱であることは明らかだろう。ヌスバウムが、ストア派本来の反-同情論よりもセネカの寛恕論の方を高く評価することは言うまでもない⁽⁵⁴⁾。ヌスバウムは論文「衡平 (公正) と慈悲 (寛恕) (Equity and mercy)」において、犯罪者を描いたある小説を参照しつつ次のようにセネカの寛恕論を説明しながら、そこにアリストテレスの「衡平 (公正) (*epieikeia*)」の考え方をさらに推し進め応報主義 (retributivism) を克服する方向性を見出している。「われわれは、彼 [小説に登場する犯罪者] が生きている極端に閉鎖的で不平等な状況を考慮に入れるなら、彼は自分の性格の成長に対して通常のわれわれと同じ程度のコントロールができなかったのだ、と考えるように導かれる。……セネカは、小説家のものの見方と同様に、さらに深い探究を促す。すなわちわれわれは、彼の有罪を認めた上で、彼をこうした人物になってしまうように導いた道程を、同情をもって見るように促されるのだ」と⁽⁵⁵⁾。ヌスバウムのセネカに対する高い評価は、セネカが哲学者であると同時に悲劇作家でもあったことに関係している。ヌスバウムによると、セネカの悲劇と彼が信奉するストア派の哲学との間には鋭い緊張関係があるが、その両者の狭間で揺れながら執筆を続け生を全うしたことは、むしろセネカの美点と言えるのである⁽⁵⁶⁾。

(52) Nussbaum 2001: 356-7, 359.

(53) 以下、兼利訳2008を一部改変。

(54) Nussbaum, 1993; cf. Nussbaum 1994: ch. 11.

(55) Nussbaum, 1993/1999: 175.

(56) Nussbaum 1994: ch. 12.

興味深いのは、セネカの寛恕論自体も、最近ヌスバウムが指摘しているように、万人の平等に対するある種の考慮にもとづくと考えられることである。ヌスバウムは、モーツァルトのオペラ《皇帝ティートの慈悲 (*La clemenza di Tito*)》を題材にしたエッセイの中で、「慈悲 (mercy)」には「ユダヤ=キリスト教的」な伝統による「君主制的 (monarchical)」な——いわば「上から目線」の——ものと、「ギリシア=ローマ的」な「平等主義的 (egalitarian)」なものがあると論じた上で、セネカの (そしてモーツァルトのオペラにおける) 「寛恕・慈悲 (*clementia, clemenza*)」は後者だと解釈している⁽⁵⁷⁾。セネカの実際の記事を見ると、知者は患者のことを「医師が患者を見るのと変わらない優しい目で眺める」(セネカ『怒りについて』2.10.7) といった、あからさまに「上から目線」の表現が見出されることも否定できない。しかしセネカの眼差しが、万人にある意味で「平等」に当てはまる「人間の生の条件」に向けられていることも確かである (ただし、その「平等」な条件の内実はと言うと、まさに不公平な運に晒されている存在だというほとんど語義矛盾と言うべき「平等」に他ならないことになるだろう)。

以上を図式的にまとめると、アナス (= 元来のストア派) は運を克服しうる理性的自律的存在として、ヌスバウム (= アリストテレス→セネカ) は運に左右される傷つきやすい (vulnerable) 存在として、それぞれ人間を捉えた上で、その間の平等や公平を理想として考えている、と言えるだろう。どちらの立場がすぐれているのかについてはキケロに倣って判断を保留したいが、古代哲学を出発点としながら運の問題に格闘している二人の哲学研究者に見られるこの対立が、あまりにも古典的でありつつ現代的でもあることを確認したならば、本稿の任は果たされたことになるだろう。

【参考文献】

- 兼利琢也訳、2008『セネカ：怒りについて：他二篇』岩波書店
 神島裕子、2013『マーサ・ヌスバウム——人間性涵養の哲学』中公選書
 神崎繁、2002『ニーチェ——どうして同情してはいけないのか』NHK出版
 神崎繁訳、2014「ニコマコス倫理学」内山勝利・神崎繁・中畑正志編『アリストテレス全集15』岩波書店
 小泉義之、2010『ブックガイドシリーズ 基本の30冊 倫理学』人文書院
 近藤智彦、2005「「運命愛」はストア的か？」『思想』971, 128-148
 近藤智彦、2010「ストア派の三つの顔 (日本倫理学会第60回大会・主題別討議報告「自由意志の可能性」実施責任者・宇佐美公生)』『倫理学年報』59, 48-51
 近藤智彦、2015「ストア派は内面的な幸福を説いたか？」『哲学の探求』(哲学若手研究者フォーラム) 42, 2-23
 近藤智彦、2017「活動としてのテオリアー——アリストテレスからキケロへ——」『ギリシャ哲学セミナー論集』14, 1-18
 永田康昭・兼利琢也・岩崎務訳、2000『キケロー選集10：善と悪の究極について』岩波書店

(57) Nussbaum 2016b.

- Annas, J., 1992, 'Ancient ethics and modern morality', J. E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives* 6, Atascadero CA, 119-136. (納富信留・三浦太一訳「古代の倫理学と現代の道德」加藤尚武・児玉聡編・監訳『徳倫理学基本論文集』勁草書房、2015、151-180)
- Annas, J., 1993, *The Morality of Happiness*, Oxford.
- Annas, J., 2000, *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford. (瀬口昌久訳・内山勝利解説『1冊でわかる古代哲学』岩波書店、2004)
- Annas, J., 2007, 'Ethics in Stoic philosophy', *Phronesis* 52, 58-87.
- Annas, J., 2011, *Intelligent Virtue*, Oxford.
- Annas, J. (ed.) & Woolf, R. (tr.), 2001, *Cicero: On Moral Ends*, Cambridge.
- Athanassoulis, N., 2005, *Morality, Moral Luck and Responsibility: Fortune's Web*, Hampshire.
- Bloomfield, P., 2014, *The Virtues of Happiness: A Theory of the Good Life*, Oxford.
- Bobzien, S., 1998, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford.
- Brennan, T., 2009, 'Stoic souls in Stoic corpses', in D. Frede & B. Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin, 389-408.
- Chiaradonna, R., 2013, 'Platonist approaches to Aristotle: from Antiochus of Ascalon to Eudorus of Alexandria (and beyond)', in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge, 28-52.
- Cooper, J. M., 1996, 'Eudaimonism, the appeal to nature, and 'moral duty' in Stoicism', in S. Engstrom & J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge, 261-284.
- Gill, C., 2004, 'The Stoic theory of ethical development: In what sense is nature a norm?', in J. Szaif & M. Lutz-Bachmann (eds.), *Was ist das für den Menschen Gute?: Menschliche Natur und Güterlehre / What Is Good for a Human Being?: Human Nature and Values*, Berlin, 101-125.
- Gill, C., 2016, 'Stoic themes in contemporary Anglo-American ethics', in J. Sellars (ed.), *The Routledge Handbook of the Stoic Tradition*, London & New York, 346-359.
- Inwood, B., 2014, 'Ancient goods: The *tria genera bonorum* in ethical theory', in Mi-Kyoung Lee (ed.), *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*, Oxford, 2014, 255-280.
- Irwin, T. H., 2012, 'Antiochus, Aristotle and the Stoics on degrees of happiness', in D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 151-172.
- Joachim, H. H., 1951, *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford.
- Karamanolis, G. E., 2006, *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford.
- Long, A. A., 1996, *Stoic Studies*, Cambridge.
- Long, A. A., 2007, 'Williams on Greek literature and philosophy', in A. Thomas (ed.), *Bernard Williams*, Cambridge, 155-180.
- Long, A. G., 2015, 'Academic eloquence and the end of Cicero's *De finibus*', *Ancient Philosophy* 35, 183-198.
- Nagel, T., 1976, 'Moral luck', in *Mortal Questions*, New York, 1979, 24-38. (永井均訳『コウモリであるとはどのようなことか』勁草書房、1989、40-63) (First published in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 50, 1976, 137-151.)
- Nussbaum, M. C., 1986, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge (revised edition, 2001). (部分訳：高橋久一郎訳「幸福な生の傷つきやすさ：生きることとその悲惨さ」『現代思想』

- 27.9, 1999, 190–211)
- Nussbaum, M. C., 1993, 'Equity and mercy', *Philosophy and Public Affairs* 22, 83–125, rpt. in *Sex and Social Justice*, Oxford, 1999, 154–183.
- Nussbaum, M. C., 1994, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (with a new introduction, 2009).
- Nussbaum, M. C., 2000, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge. (池本幸生・田口さつき・坪井ひろみ訳『女性と人間開発 潜在能力アプローチ』岩波書店、2005)
- Nussbaum, M. C., 2001, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge.
- Nussbaum, M. C., 2016a, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford.
- Nussbaum, M. C., 2016b, "If you could see this heart': Mozart's mercy", in R. R. Caston & R. A. Kaster (eds.), *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*, Oxford, 226–240.
- Ross, W. D., 1923, *Aristotle*, London.
- Russell, D. C., 2012, *Happiness for Humans*, Oxford.
- Schofield, M., 2012, 'The neutralizing argument', in D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge, 237–249.
- Schofield, M., 2013, 'Writing philosophy', in C. Steel, (ed.), *The Cambridge Companion to Cicero*, Cambridge, 73–87.
- Sharples, R. W., 2007, 'Peripatetics on happiness', in R. Sharples & R. Sorabji (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC - 200 AD* (Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 94), vol. II, 627–637.
- Striker, G., 1996, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge.
- Williams, B., 1976, 'Moral Luck', in B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, 1981, 20–39. (First published in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 50, 1976, 115–135.)
- Williams, B., 1979, 'Internal and external reasons', in B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge, 1981, 101–113. (First published in R. Harrison (ed.), *Rational Action*, Cambridge, 1979, 17–28.)
- Williams, B., 1981, 'The legacy of Greek philosophy', in B. Williams, *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton NJ, 2006, 3–48. (First published as 'Philosophy', in M. I. Finley (ed.), *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, Oxford, 1981, 202–255.)
- Williams, B., 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge MA. (森際康友・下川潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書、1993)
- Williams, B., 1993a, *Shame and Necessity*, Berkeley & Los Angeles (with a new foreword by A. A. Long, 2008).
- Williams, B., 1993b, 'Moral luck: a postscript', in B. Williams, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers*, Cambridge, 1995, 241–247. (First published as 'Postscript', in D. Statman (ed.), *Moral Luck*, Albany NY, 1993, 251–258.)