

プラトンと徳論の異

篠 崎 榮

はじめに

この論文で扱うのは、プラトンの『国家』篇にいたる初期対話篇群を総じてどのように読むかという問題である。第一部では、アレテー（徳）を探索するプラトンの初期対話篇のいくつかで語られる〈善と悪の知〉という表現が正確には何を意味しているのかを考える。つまり、アレテーの發揮は専門技術知との類比が効かなくなる場面でのことだが、そこで〈知〉とは何なのか。第二部では、正義と呼ばれる徳をめぐるプラトンの思考がソクラテスの問いからの必然的な帰結ではないことを示して、プラトンの正義論が逸したものが何であったのかを見て、正義とはいかなる価値なのかを考えたい。

各部での論の道筋を補っておく。

一 ソクラテスは初期対話篇で、敬虔、勇氣、節制といった徳について、それぞれの「何であるか」を対話相手に問う。『メノン』篇ではその総括として「徳とは何か」が問われる。この「とは何か」を問うソクラテスはおそらく歴史的な実像に由来するだろうが、作者プラトンはこの問いをめぐる対話を一定の方向へと意図的に導いている。つまり、ソクラテスによる反駁を通して、対話者たちがある共通の方向に徳の正体——「徳は知なり」という命題に表されるところの正体

——を探り当てていくと読めるように、プラトンは書いている。

二 プラトンにとって大きな課題は、よいものの獲得・享受という伝統的なアレテー観を、史的ソクラテスの生きざまから確信した正義の枢要性と統合することであった。

その統合の仕方を批判的に検討するために、プラトンが正義を所有すべきよいものの一つ、それも最大の善とみなす論法を採ったことを確認する。つぎに、その正義概念は『国家』二巻での「グラウコンの挑戦」に対して「正義の人の生」を選びとることを要請するが、二者択一を迫るこの挑戦は非現実的であるばかりでなく、正義の至高性についての誤った観念に由来するものであることを示したい。そして、『国家』で提示される正義概念が、『クリトン』で承認された〈加害行為をしない〉という正義概念の原点から、どれほどの隔たりがあるかを検討したい。

第一部 初期対話篇群でプラトンが目指していたこと

ソクラテスの問いの特殊性

パナード・ウィリアムズは、『国家』篇のソクラテスの「人はいかに生きるべきか」という問いが倫理学のアルケー（始め）であると述べているが、常識的で社会経験を積んできた人であれば、おおよそ次のような趣旨の回答をするだろう。「楽しく明るく、順境の時は感謝をもつて奢らず、逆境の時は希望をもつて耐え、人間関係を大切にし、社会的役割が課す仕事と好きな事をして生きる。その際、他者および自然との共生の法則に従って生きる」といった回答である。常識人はそんな生き方の規定で十分なのである。それがギリシア的な表現を使えば〈よく生きる〉ことなのである。

ところが、プラトンの描くソクラテスはこのような答えでは満足しない。〈よく生きる〉を〈よき人として生きる〉と等値に考えることはギリシア的発想一般に共通するとしても、登場人物ソクラテスに特徴的なことは、①〈よき人〉がそ

れに拠つてよき人であるところのアレー（卓越性、徳）について、「それは何か」という問いに答えるのを要求すること。しかも、②對話相手は主題となるアレーを身につけていると自他ともに任じているにもかかわらず、對話相手の提出する答えをときに論理的トリックを用いてまでも、おおかたは對話相手の諸信念に論理的な不整合がはらまれていたことを明らかにする仕方、ともかくすべて反駁すること。そして、③不整合な諸信念を抱えて生きてきたことは、そのアレーをもつていなかったことの証拠であると見なすこと。

こうしてアレーについての「それは何であるか」との問いによって開始されるソクラテスの吟味活動は、對話相手の生き方がこのままでは不十分だという、生き方に対する反駁で終わる。吟味の本来の対象は個々の信念ではなく、人の生き方なのである。⁽³⁾

プラトンの見たソクラテスの真実

この論文の第一部では、プラトンの初期對話篇群における徳論の道筋をどう読むかについて、私の読みの大筋をまとめておきたい。初期對話篇は全体として、ソクラテスに触発された〈徳あるいは個々の徳とは何か〉を主題とする一連の探求であるが、その答えは〈善と悪の知（プロネーシス）〉へと収斂してくると思われる。

ところで、『ソクラテスの弁明』（以後『弁明』と略記）という作品は、著者プラトンに見えた歴史上の人物ソクラテスの〈真実〉⁽⁵⁾を記した作品であるが、私が読むところ、その真実のうち最も肝要な事柄は次の点である。それが作品の中央部で二回繰り返され（29d-e, 30a-b）、また有罪決定後にも三たび述べられる（36c）ことから、それが最も重要な真実であることは間違いないと思われる。

最初の箇所を引用すると、「どうすればできるだけ多くの金銭が自分のものになるかと、金銭のことを気遣つていて恥ずかしくはないのか。評判（ドクサ）と名誉については気遣いながら、思慮（プロネーシス）と真実（アレーテア）に

ついて、また魂について、どのようにすればそれが最も優れた（善い）ものとなるかを氣遣うこともなければ、思案することもないとは恥ずかしくはないのか」と。直後では、魂ができるだけ優れたものになることへの氣遣いを、身体や金銭への氣遣いより優先させるべきだと述べている。さらに有罪決定後に、三たび同趣旨の発言があり、そこでは「もつとも思慮に満ちた（プロニモータトス）人間となるように自分そのもののあり方を氣遣うよう」説得するよう努めてきたとソクラテスは述べている。

以上三箇所の引用部分で「氣遣う」と訳した言葉 ‘epimelesthai’ が計七回も使われていて、プラトンはこの言葉をソクラテスの吟味活動の中核を示す鍵概念として用いている。吟味されるのは人々（の生き方）であり、吟味の観点は（何を優先的に氣遣うて生きているのか）である。ソクラテスの考えでは、人々が現に氣遣うているものとは独立に、人間として優先的に氣遣うべきものがある。「べき」というのは、善く生きようとすれば、である。もちろん、すべてソクラテスの言行の源には（生きる）より（善く生きる）を優先すべきだという根本則がある（『クリトン』四八b）。

以上の引用をまとめると次のような基本的認識がソクラテスにはある。すなわち、人間には、身体や金銭がその付属物にすぎない本体（その人自身）があり、人はその本体を付属物より優先して氣遣わねばならない。その本体である魂を氣遣うとは、それができるだけ優れたものになるように氣遣うことであり、それがもつとも優れたもの（善いもの）になるとはできるだけ思慮に満ちた（プロニモータトス）ものになるということである。これが最初の引用で言われている「思慮を氣遣う」ことにほかならない。

ところで、思慮とは物事の真実に則する理解と判断のことであろうから、「思慮を氣遣う」と「真実を氣遣う」とは同じことなのであり、そうすることによって「魂ができるだけ優れたものになる」のである。

プラトンが『弁明』で記したもつとも大事な（ソクラテスの真実）とは、ソクラテスはアテナイの同胞市民に以上の氣遣いの優先順を説くことを自らの使命として生き抜いた人物であったということである。

ソクラテスに特徴的な、「Xとは何か」という問いと対話相手の答えの吟味反駁からなる対話活動はすべて、この使命を遂行するための手段であった。ソクラテスの目的は人々のうちひとりでも多くの人がより思慮をもって（＝より善く）生きるようになることであった。『弁明』（285c）では、「知を愛すること（ピロソペイン）、すなわち、自他を吟味すること」というように、哲学が吟味活動として述べられるが、ピロソペインという活動の目的はこのように自他ともに可能な限り善く生きるということにあった。

そして、プラトンの初期対話篇群は総じて、そのソクラテスの吟味活動を、個々のアレテー（徳）ないしアレテーそのものについて「それが何であるか」との問いをめぐる対話問答として描いている。ソクラテスのこの活動は、社会的には、〈何がアレテーなのか〉また〈あるアレテーの規準は何なのか〉に對する一義的で明確な答えがなくなっていた、当時の価値規範の混乱状況の中で、おそらく史的ソクラテス自身がプロタゴラスやほかのソフィストたちとの交際を経て、彼らを反面教師として、アレテーそのものの絶対的規準を求めていた活動であったと思われる。

しかしながら、ソクラテスの〈徳が何であるか〉の一義的な答えを求めるかに見える論理的追求が徳が何であるかを理解するという目的にとって本当に必要であったのかは、問いなおされていい。境界事例を除けば、我々は、少なくともどのような行為が或る徳の事例であるのかを、わざわざその徳が何であるかという問いに答えようとしなくても、わかっている。実際、ある行為を見て感動するのは、それが勇氣ある行いであるとわかっていればこそである。我々が勇氣の何たるかがわかるのは、そうした行為に直面した時である。ところが、『ラケス』一九四a-bを引くまでもなく、多くの人は「勇氣とは何か」と改まって問われると、それを言葉で言い表すのに苦労する。そして何か答えらしきものを言ったとしても、相手がソクラテスならば必ずその答えでは不十分だとして反駁する。だが、夕日の美しさを味わう（ラテン語 *sapientia*（知）は *sapio*（味わう）に由来する）のに、光の反射の理論を知る必要は全くないのに似て、ある行為の勇敢

さに感動するのに「勇氣とは何か」を知っている必要はない。

このように言うとき、ソクラテスの「Xとは何か」の問いは、いかなる行為であってもそれがXの事例であるかどうかを、それに照らして判別できる規準を求める問いであるのだから、「境界事例を除けば」と言うのでは、ソクラテスの問いへの批判にならない、と言われるかもしれない。そういう論者は、例えば『エウチュプロン』六eの「それならば、その形それ自体がいったい何であるかをばくに教えてくれたまえ。ばくがそれに注目し、それを規準として用いることによって、君なり他の誰かなりが行なう行為のうちで、それと同様のものは敬虔であるとし、それと同様でないものは敬虔でないと言明することができるようにな」などを挙げるであろうが、ブリックハウスとスミスはこの異論が前提にしている(P)「人はある性質 ψ を知っている場合にのみ、 ψ の事例と思われるものが本当に事例なのか否かを知ることができる」という想定が誤りであることを説得力をもって論じている。⁽⁷⁾

〈善と悪の知〉として徳の全体を探り当てる

個々の徳について「とは何か」を求める探求の目的は、当の徳を定義となる命題で説明できるようになることではない。その目的は対話相手がその徳に関して「より優れた者になる」ことを容易にすることである。仮にソクラテスが承認する命題が答えられたとしても、それでもって対話相手自身がその徳を身につけたと言えわけではない。それでも、ソクラテスは「徳が何であるかを知っているならば」あるいは「徳を有しているのなら、それをことばで説明できるはずだ」と言つて、対話相手に徳の「何であるか」をことばで述べるように要求する。⁽⁸⁾

こうして開始される対話は結局のところ、徳を〈善と悪の知〉という表現で表される〈知る〉というはたらきとして囲い込んでいく。『ラケス』では〈善と悪〉が複数形で、『カルミデス』では単数形で述べられる。今こうして言及される〈知〉に関して、ソクラテスは明確に「諸徳の名前はちがうけれども、その実質は同一である」という意味の〈徳の一性

(the unity of the virtues) 〉に「コミット」していたことを確認しておきたい。

この「異なる名をもつ諸徳の実質は同一である」という考えを初期対話篇のソクラテスがもっていたか否かについては、私はペナールの論に賛同している。⁽⁷⁾ 最近のブリックハウスとスミスもほぼ同じように考えている。かいつまんで言えばペナールの論点は次のようである。彼は〈徳の一性〉を「諸徳の名前の意味は異なるけれど、それらの名前は同一の指示対象をもつ」というように解釈する。そして、その同一の指示対象を単一の存在者 (the single entity) として、その正体を〈善と悪の知 (the knowledge (science) of good and evil) 〉として同定する。ペナールによれば、この解釈が『プロタゴラス』、『ラケス』、『カルミデス』を整合的に読む唯一の読みなのである。そして、その単一の存在者が「動因力 (motive-force)」なのか「魂の状態 (state of soul)」なのかは未決の課題だとしている。⁽⁸⁾

また、ブリックハウスとスミスは〈諸徳の一性〉を理解するのに、すべての徳に共通な核心部分を賢明さ (wisdom) として、諸徳のちがいはその賢明さがはたらく範囲にあるとする。そのことを理解する譬えとして、同じ三角測量法が土地測量と沿岸航行といった異なる営みに用いられていることを挙げる。⁽⁹⁾ ここで三角測量法は徳の核心である賢明さ・知の譬えであり、土地測量と沿岸航行は勇気などの諸徳の譬えである。つまり、三角測量法を心得ている者はそれをいろんな場面で使えるが、それと同様に〈善と悪の知〉という賢明さを身につけている者は様々な状況で適切な行為ができるのである。

いずれにしても、いろんな名前と呼ばれる徳を徳たらしめている、いわば徳の正体は〈善と悪の知〉であるという見方をソクラテスに帰するのは、初期対話篇の読みとして確実だと思われる。⁽¹⁰⁾ 私がここで問題としたいのは、この〈善と悪の知〉という時の「善 (アガトーン)」と「悪 (カコン)」の属格用法が何を意味しているか、ということである。

『ラケス』での〈善と悪の知〉

『ラケス』での対話で〈善と悪の知〉という規定が提出されるきっかけとなるのは、ニキアスの「勇氣とは恐ろしい事柄と平気な事柄の知識」(194e11-5a1)という回答である。それに対する「個々の領域での恐ろしい事柄と平気な事柄を知っているのは、その領域の専門家であって、勇氣ある者というわけではない」という趣旨のラケスからの異論に応えて、ニキアスは次のように言う。医者を知っているのは健康的なものと病的なものだけであって、「ある人にとって健康であることのほうが病んでいることよりもいっそう恐ろしいかどうか」ということを医者は知っているわけではない、と。続けて、ニキアスは「それとも君は、多くの者にとっては病から回復しないほうが、回復するよりもよい (ameinon) とは思わないのかね」とラケスに問い返すが、ここで「よりよい」という言い方が導入されて、続く対話でも「生きているのと死んでしまうのといずれがよりよいか」というように「よりよい」が繰り返されるのである (195e2, 196a2)。

対話は進行し、「恐ろしいのはこれから生じる悪 (kakos)」であり、「平気なのはこれから生じる悪くないもの、もしくは善いもの」であり (198c24)、同一の事柄については過去、現在、未来のことすべてを同一の知識が対象とすることが承認される。そこで、勇氣とは将来の悪と将来の善の知識であるということとどまらず、ニキアスの言い方では「あらゆるあり方の、あらゆる善いことと悪いことについての知識が勇氣だということになるようです」(199c6-d1)となる。これが「勇氣とは〈あらゆる善いことと悪いこととの知識〉である」というニキアス説になる。

ところが、そのような知識を持っている人は勇氣だけでなく節度、正義、敬虔をも持っていると考えられるので、上の説明は徳の一部である勇氣の説明というより、徳全体の説明になる。したがって、対話者たちは勇氣が何であるかを見いだしてはいない。——このようにして、対話は少なくとも形式上はアポリアに終わる。

加藤氏の解釈への異議申し立て

この最後のニキアス説から（諸徳の一性）を読み取る（私もこの論文で加担している）支配的な解釈に対し、加藤氏は次のように強力に論じている。「しかしながら、この定義の含意する「勇氣は徳の全体である」という帰結が「勇氣は徳の一部である」という最初の同意と矛盾していることを示すところに、この定義の置かれている文脈がある（199e6-10, 199a1-b1）。それゆえ、この最終吟味におけるソクラテスとニキアスの問答はアポリアを構成し、勇氣の何であるかの発見の試みはこの問答では結局失敗に帰したことになる（199e11-12）。すなわち、勇氣を徳の全体と同一視することになるこの「善と悪の知」という定義がこの『ラケス』篇の最終吟味ではアポリアを構成する一角をなしているのは紛れもない事実である。とすれば、ソクラテスの吟味のなかでアポリアを構成している一要素を取り出してきて、これをソクラテスの肯定的教説とするのはそもそも無理なことではないだろうか。少なくとも『ラケス』篇自体はそのような推論をすることを許すいかなる論拠をも与えていない」（加藤一七三頁）。

このように深刻に加藤氏は診断されているが、ただアポリアといっても、この文脈のアポリアは、勇氣というある部分だけを見たいのに、それを見たとしたときには、その部分だけでなく徳全体が視野に入ってしまったという、ということなので、余計なものまで含まれてはいるが、勇氣をある意味で探り当てているとも読めるのである。

だから、ニキアス説は的を外している（ハマルタネイン）という意味で間違っているのではない。全体を言い当てたのであればそこに諸部分も入っているわけで、ただ外延が広すぎるだけなのである。大事な点は、勇氣の所在が対話の行き着いたところから外れていない、という点である。相当な程度まで、「勇氣とは何か」に対する答えは絞り込まれている。したがって、いくらでもそこに「プラトンによるソクラテスの哲学の真相究明の道」（加藤一七七頁）における肯定的な成果を読むことは可能であろう。

その意味で引用部分最後の「これをソクラテスの肯定的教説とするのはそもそも無理なことではないだろうか」という

氏の見解には賛同できない。ここに肯定的成果を読むことは、今から論じていくように、ソクラテスにある種の主知主義者に行うことではあるが、だからといって功利論者とするには必ずしもならない。私は功利論者とする英国の伝統的解釈への加藤氏の反論には同意している。実際、徳を〈善と悪の知〉であると読むからといって、それを〈専門技術知との類比 (Craft Analogy)〉で解釈する必要はまったくない。たしかに、その〈知〉を一定領域の対象をもつ専門技術知と類比的に見なすならば、その知から〈無知の自覚〉は欠落し、『カルミデス』一七四d—eでのクリティアス流の社会工学的な管理知識という幻影が生まれるだけであろう。だが、いくつもの対話篇で徳の説明として〈善と悪の知〉が示唆・言及されるという事実は、やはりそこから肯定的な意味をくみとるべきこととしてプラトンは書いてるように思われる。

〈善と悪の知〉の意味するところ

「善と悪の」という属格表現を、専門技術が扱う一定の対象領域への指示表現であると読むのであれば、この知を専門技術と同類のものと見なす必要はなくなり、〈善と悪〉の内容も功利論的に読む必要はなくなってくる。むしろそう読むべきではない。ここでの〈善と悪〉は、功利論でいう〈もろもろのよきモノ、よき経験〉ではない。というのも、加藤氏の言う通り（一七五頁）、善き人にとってはすべての経験がよいのであって、人間としての善さの程度如何を離れて独立に「a, b, c…はよい経験である」とか「a, b, c…はよいモノである」とは言えないからである。『弁明』でソクラテスが「金銭、名誉、地位をアレテより優先して気遣うことをするな」という訴えをする理由がここにある。これらは、それが付属する人のあり方とは独立に、その人にとって無条件に〈善いもの〉とは絶対に言えないからである。それ故に、この後に続けてソクラテスは「金銭から徳が生じるのではなく、徳にもとづいてこそ金銭およびそれ以外のものの一切が、人間にとって、私的な意味でも公的な意味でも善いものとなるのだ」(30b2-4)と述べるのである。

では、「善と悪の知」とは、功利論的でない読みでは何を言っているのか。それは、「人生におけるよいものと悪いものとは何であるかを知っていて、いかに前者を後者より最大限多く獲得するか、その方法を知っている」という功利論的な読みとはまったく違って、「この状況では…することが善い、そしてそれをしないことは悪いということを理解する」という意味での知のことを言っていると考えられる。ここで「善い」と「悪い」はそれぞれ「わたしとわたしの属する共同体にとって有益である」と「有害である」と言い換えてよい¹³。

私は「徳は〈善と悪の知〉である」という命題を、ソクラテスの思考を伝えるものとして肯定的に受けとることができると思うが、その場合、この「徳はプロネーシスである」¹⁴で次のことが意味されていると考える。

ここで徳の正体とされるプロネーシスとは、いかなる行為をするかが問われる状況における〈正確な現実認識↓何をするのが最善かを考え判断すること↓その判断に従う行動〉という一連の活動を支え可能にしている、その人自身がはたらかせている（あるいは、その人自身がそのうちではたらかされている）力であると考えられる。

すなわち、「Xをするのが善い」という判断にいたる認識は、わたしが置かれている具体的な状況がわたしに要請している行為はXであるということを理解する力だと言える。換言すれば、「この状況に対してわたしがもつとも適切に応えるには、Xをすべきである」ということがわかる力である。このとき「今ここでXをすることは善い」ということを理解し納得する。この「善い」が「徳は知なり」というときの「知」の内容なのである¹⁵。

以上に対して、この〈善と悪の知〉の「善」を専門知識の対象と考えてしまうと、ソクラテスは主知主義的功利論者になってしまう。だが、第二部での私の論点の一つは、まさにプラトン自身が『国家』篇で正義を所有すべき最大の善と見なす論法を採ったことにより、正義を善の中に取り込むという仕方でも功利論的な発想をしたのではないかという点である。

第二部 プラトンの正義論がはまった異

二種のアレテー観

もともとプラトンにとって正義が問われたのは、史的ソクラテスの生きざまからであった。彼はソクラテスを同時代人たちのなかで最大限まっとうな人間だと評価した。この評価は彼のアレテー探求の原点として終生揺らぐことはなかったと思われるが、それほどの評価の源は、ソクラテスの生涯にわたる〈不正回避原則の一貫した遵守〉にあった。そしてその遵守のためには勇氣の徳が不可欠であった。この徳の具現化であるソクラテスからプラトンが確信したことは「正義は人間としてのまっとうさの中心にある」という真実であった。人がまっとうに、善く生きるためには不正をしないことが不可欠の条件である。

さらに、プラトンの見るところ、ソクラテスにあつてなぜ正義、勇氣そしてソープロシユネーがかくも確固としたものであつたかといえ、それらの徳がプロネーシス（思慮）によつて裏打ちされていたからであつた。『パイドン』最後で、その生を完結させたソクラテスへの語り手パイドンの評価は、ソクラテスをまず「友人」として「同時代の人々の中で知りえたかぎりでもっとも優れた（善い）人である」というものであり、その善さを「もっとも思慮あり、かつもっとも正しい人」（*andros aristou kai allôs phronimotaton kai dikaiotaton*）と特徴づけた。「思慮ある」と「正しい」という形容詞の最上級によつて評価されているのは、それらの形容詞が表現している人間のあり方が（人間としての善さ（卓越性））を構成しているからである。

ところで、プラトンはソクラテスの裁判から刑死まで立ち会うことにより、期待されていた国家公共の世界での生から転じてソクラテスを作品化することによる哲学の生を選んだが、彼はエリートとしての出自と環境、そして教育により、

〈優れた人〉についてのソクラテス的ではない異種の観念を抜きがたく抱いていた。そのアレテー観はソクラテスから見れば余計なものを抱え込んだものだが、それは、要約すれば、名誉や金銭、地位などの社会的財 (good) も含みつつ、知的、身体的に卓越した資質を発揮することであった。すなわち、自分と身内にとつて〈よきもの〉を獲得し享受する資質、能力である。このアレテー観は当時の社会にあつて権力志向と結びつく。それは『メノン』篇で青年メノンが先入観としてもつていたアレテー観と同種のものといつてよい。(メノンは同じ時期のプラトンの分身ではないかと思われる。実際、登場人物メノンとソクラテスの年齢差はプラトンとソクラテスのそれに近い。)

『メノン』でソクラテスは青年メノンの抱いていた〈よいものの獲得能力〉というアレテー観に基づいて問答をすすめ、その獲得が「正しく敬虔に」という仕方で行わなければならないとして、正義の必要性に同意させている (86c7-86d1)。しかし、それはあくまで〈よいものの獲得と享受〉という文脈の中で要請されている正義である。ここでのソクラテスは、最近では例えばゲイル・ファイインが指摘するように、⁽¹⁹⁾倫理的利己主義の立場からのアレテー論を展開している。ここでは「利己」という時の利とは〈よいものの獲得と享受〉である。ただ、それに「正しく敬虔に」という条件を付けたのである。ここには〈よいもの〉への言及ぬきで、正義に従うことと自体が価値があるとされた『弁明』、『クリトン』でのソクラテスとは微妙なちがいを見せている。言わばそれは、プラトンが〈よきものの獲得、享受〉という自らの生き方の一部となつていたアレテー観と、ソクラテスの〈正義の遵守〉というアレテー観とを何とか統合しようとしている試みであると読める。

「最大の善」としての正義概念

『メノン』を分水嶺としてプラトンの著作活動はその中期にはいるが、私の読みでは、それら二つのアレテー観の統合のために次にプラトンがとった手だてとは、強引な手法だが、正義そのものを身につけるべき〈よいもの〉の一つ、それも最大の善に見立てるという手だてであつた。この論文の一つの論点は、その方策による正義概念は『弁明』、『クリトン』

での正義概念とは相当の隔たりがあるという点である。

第一部で考察したように、「徳は〈善と悪の知〉である」とされるとき、その「善い」は対象化されるようなモノや性質ではなかったが、「わたし（とわたしの属する共同体）にとって善い」ということであった。「善い」を「有益な」と言い換えるならば、諸徳の有益さはまずは徳ある人自身にとってであった。

それに対して、正義という徳は、ほかの諸徳とちがって、徳を実践する本人の益にはならず、その行いは他者を益するのではないか、という疑念が生じる。そこで、正義については、「それははたしてアレテーであるのか」という問いから根本的に問われることになる。『国家』一卷でトラシユマコスは次のように言う。「〈正義〉だとか〈正しいこと〉だとかいうのは、自分よりも強い者・支配する者の利益であるから、それは本当は、他者にとつての善いこと (alortion agathon) なのであり、服従し奉仕する者にとつては自分自身の損害にほかならないのだ」(326c5) と。

これに対して、「正義もまたほかの諸徳と同様に行為者本人にとつての益になる」と論じようとしたプラトンの採った戦略は、すでに『ゴルギアス』で提示していたソープロシユネーと正義（ディカイオシユネー）の実質的な同一（507d8, 508a2, 519a2）を理論化することであった。チャールズ・カーンが「プロレープシス（先取り手法）」と呼ぶやり方で、プラトンは実際、『カルミデス』のソープロシユネーの第三定義案として「自分のことをすること」を挙げていた。その定義案は「する」「作る」「なす」といった類義語の異同を利用した議論によって一応退けられていたものの、この「自分のことだけをして、他者のことに介入しない」は『国家』篇四三三a—eでディカイオシユネーの形式的規準として重要視されることになる。「自分のことをする」という規定はソープロシユネーとディカイオシユネーを結ぶ中項なのである。

つぎに『国家』二巻の冒頭を読んでみよう。そこでは〈よいもの〉を「それ自体において愛される」と「その結果ゆえに選ばれる」との二つの観点の組み合わせによって三つに分類するが、両方の観点からみて〈よいもの〉の例として「思

慮をはたらかすこと（プロネイン）」が「見ること」と「健康であること」と並んで言及されている。そして、以後四巻までの議論は全体として「正義」もまたこの最上の部類の（よいもの）にはいることの論証である。

『国家』で「正義は身につけるべき最大の善である」とされるが、「身につける」とは魂の或るあり方——理性的部分が他の諸部分を支配しているというあり方——であり、そのあり方は身体の健康状態と類比的に（魂の健康）と考えられている。その魂の健康である（正義）を最大の善としたことで、ほかの（よいもの）は善さの点で相対的な地位が低下する。『弁明』では、金銭、評判、地位（これらを「 α 群の善」と呼ぶ）を氣遣うこと（＝（よいもの）として求めること）自体が端的に否定されていたのではなかった。それらの氣遣いを、思慮、真実、魂の善さ（「 β 群の善」と呼ぶ）への氣遣いより優先することによって、 β 群の善を十分に氣遣わなくなる生き方が恥ずべき（＝何としても避けるべき）だとされていたのである。ところが、『国家』では、ほかの諸善は極端な場合、何もなくても、魂に（正義）という最大の善さえあれば、人は（善く生きる）ことが可能なのだという論になる。しかし、これは無謀で強引な（＝日常のことば遣いに乱暴に変更を迫る）論ではないだろうか。

A・マッキンタイアは、 α 群と β 群の善にはば対応する「外的な善」と「内的な善」という概念を使って次のように述べている。¹⁷「したがって諸徳は、外的な善と内的な善に対しては異なる関係に立っている。諸徳の所有——その見せかけや幻影だけというのではなく——は、後者を達成するのに必要であるが、しかし、諸徳を所有することで外的な善の達成を完全に妨げられることも十分ありうる。ここで強調しておくべきことは、外的な善は本物の善であるということだ。それらが人間の欲望に特徴的な対象であり、その配当こそが正義と寛大さの徳に意味を与えているからだけでなく、誰一人として外的善を偽善のかからもなく完全に輕蔑することなどできないからでもある。しかしながら周知のことだが、誠実、正義、勇気を涵養することは、たまたま世界が現状のままである限り、私たちが富や名声や権力を持つことをしばしば妨げるのである。かくして、私たちとしては、諸徳を所有することで、いくつかの諸実践の卓越性の基準と内的な善とを達

成するだけでなく、さらに富と名声と権力を持てればと希望するだろうが、諸徳は常に、この快適な野心にとっては邪魔物となる可能性を秘めているのだ」。

引用の終り二行通りの希望とそれが挫折する現実認識をもったであろうプラトンが選んだ戦略は、諸徳が外的な諸善の獲得の邪魔になるならば、第一に諸徳を獲得するほうが外的な諸善の獲得よりよいと納得できるように、諸徳とりわけ正義の徳の概念を改鑄することであり、第二にそのような諸徳をもって生きることが、まっとうな社会生活のために必要な外的諸善が奪われたとしても、諸徳なしの生よりも望ましいと説得することであつた。

第一は、正義を「魂の健康状態」と類比的に考えることによつて、要するに、身体が病気に冒されていて金や名誉はふんだんにある人の生と、身体が健康で生活に必要なだけの金銭や社会的役割はもっている人の生とは、どちらがよいかと問いかける戦略である。この発想法は『クリトン』から『ゴルギアス』を経て『国家』に至るまで一貫している。

注目すべきは第二の戦略である。『国家』二巻四章、五章は「グラウコンの挑戦」の第三段階で、「正しい生と不正な生の判定」が主題である。すなわち、グラウコンは「ギュゲスの指輪の物語」によつて、「したい放題の自由が与えられたならば、正しい人も不正な人も同じ（むさぼり（プレオネクシア）に動かされて、同じように欲望を追い求めるにちがいない。だから、正義を守っている人も、正義を自分にとつて善いものと思つてゐるわけではなく、しぶしぶ守っているにすぎない」と論じていたが、それを承けて「正義こそ最大の善」という考えへのものとも強力な反論として語るのが、正しい人と不正な人のどちらが「より幸福であるのか」(361d3) またどちらが「より善い生活」(362c7) を送れるのかという主題なのである。

この挑戦部分でプラトンは、登場人物グラウコンに「正しい人である」と「正しい人と思われる」の区別を柱にして、一方に正しい人でありながら不正な人と徹底して思われている人を想定させ、他方に逆の不正な人でありながら正しい人

と徹底して思われている人を想定させる。そして、前者からは〈正しい人と思われる〉ことから結果として通常得られる善いものをすべて剥奪し、それどころか、不正な人と思われることからくるあらゆる苦痛を加えさせるのである。後者は正しい人と思われているので、通常その結果として得られる善いものをすべて手に入れる。こういう純粹に正しい人と不正な人を想定したときに、なおも正しい人の生のほうが望ましいとどうして言えるのか、というのがグラウコンの挑戦なのである。

ここには、ほかの善はなくても正義さえあるならば、その生は善いものと言えるのではないかというプラトンの考え方が窺われる。この挑戦を解釈して岩田靖夫氏は次のように述べている。¹⁸「この場合、その『魂の正しさ』がこの世で本人に利益をもたらすとか、他人に認められて賞賛を受けるなどということはまったく問題にならない。そういうことは『魂の善さ』にとつては偶然的付帯的なことであり、むしろ、他人に誤解されて死にいたるまで最悪の不正行為者だと思われる続けても、その『魂の正しさ』自体が本人に幸福をもたらすのでなければ、その『魂の正しさ』は本物ではない、とさえ言われているのである（『国家』第二卷三六一b—d）」と。

たしかにこの三六一bで挑戦者グラウコンは「そのときこそ我々は、はたして二人のうち、どちらがよりエウダイモンであるかを判定できるでしょう」と語るが、この一文は必ずしも岩田氏が述べる『魂の正しさ』自体が本人に幸福をもたらす¹⁹ことを含意しているわけではない。アーウィンも指摘するように、共に原級では（端的には）「幸福だ」とは言えないA、Bの二人について「AよりはBのほうがまだ幸福だ」と述べることがあるからである。さらに、岩田氏が言及していない続く五章でのグラウコンの叙述には、迫害され苦痛を受ける正義の人が幸福であると示唆する言辭はなにもないし、また、そうした正義の人が幸福であることを証明するよう、ソクラテスに挑戦している言辭もないのである。

岩田氏の解釈はテキストから外れてはいないが、引用中の「他人に誤解されて」の中身が問題である。私の見るところ、

ポイントは、その正義の人が単に富、名声、権力などの善を得られないだけでなく、他者の目に徹底して不正と思われることが原因で、不条理な（＝本人に責任のない）苦痛をさんざん受けるという点にある。すなわち、肝要な点なのだが、〈善きものを獲得できない〉と〈不条理な苦痛を受ける〉ということはまったくちがうことなのである。ソクラテスは前者には当てはまるが、その裁判から処刑にいたる過程においても、五章の三六一eから三六二aでグラウコンの叙述するような苦痛に満ちた過酷な仕打ちを受けているわけではない。その意味でソクラテスは後者の〈不条理な苦痛を受ける〉には当てはまっていない。

この区別は一般的にも極めて重要な区別なので、もう少し展開すると、金銭、地位、名誉、権力あるいは身体的、知性的な美点などをわずかしか持っていない、すなわち〈よきものに恵まれない〉という事態と、身体的、精神的に〈不条理な苦痛や害悪をこうむる〉という事態はまったく別だということである。プラトンが描くソクラテスは、多くのよきものに恵まれていなくても、いかに魂のあり方によって人は幸福であり続けられるかのモデルのような人物であった。その意味でソクラテスは「人間が幸福である（善く生きる）のは、諸々のよきものの獲得・所有・享受によってである」というギリシア的公理²⁰への反例と言える。

それに対して、先述したようにこの公理を受け入れていたプラトンは、『弁明』での「魂ができるだけ善くなるように気遣え」という書き方から、『国家』に至ると、ソクラテスの〈善き生〉がそこに拠っていた〈正義〉を「魂のうちにあり、魂が所有する最大の善」として語る語り方へと移行するのである。

プラトンの正義論が逸したのも

プラトンはそのような正義の語り方を採用することによって、何かを逸したのではないか。この点が、この論文での私の最大の論点になる。その逸したものは、『クリトン』で明確にされていた「人に害悪を加えることは、不正をなすこと

と少しも違わない」(497b) という、他者への加害行為——元来ダイケーはそれを正すために機能していた——を控えるという原点で正義を考える発想である。つまり對他関係における不正行為（他者に苦痛を与える、他者の自由を奪う、他者の能力を毀損する）などのいくつかのタイプの行為）を禁止するという正義概念から、〈正義〉を魂のうちで所持される善として、他者関係ぬきで自己言及的に説明する語り（騙り）へと移行したのである。こうして正義は「理性的部分が支配することによる魂全体の統合・調和」として説明される。

この結果、ということが起こったか。第一に、正義を〈所有されるべきそれ自体での善〉とすることで、それを所持していさえすれば人は善く生きているという考え方——これを「正義至上主義」と呼んでおく——がでてくる。

だが、正義は持つことのできるような善ではなく、それに従うことのできるもの、すなわち、所有の対象ではなしに遵守の対象なのである。「正義は人間にとって極めて大きな善（＝価値）である」と言われるとしても、その「善」とは所有されるものではない。ところがプラトンは、〈善き生〉は善き所有財がその人に属することによって可能になるという伝統的なギリシア的公理の圏内で思考していた。そのプラトンが善き人の体現であったソクラテスを理解しようとしたとき、〈正義〉があたかも所有されるものであるかのように考えたのはある意味で当然であった。そのように考えないと、彼にはソクラテスの〈善き生〉の拠り所を説明できなかったのである。

もし人間の本性が「善きものの獲得・享受によって人間は幸福になる」というものであれば、そして正義を最大の善きものとするならば、グラウコンの提示する「二つの生の判定問題」のような仮想状況においても、正義の人は幸福であるという判定をくださざるをえない。少なくとも、最大の善を欠いた不正の人よりも〈善き生〉を送っていると判定することになる。だが、それは適切な判定なのか。

ここで、私とその判定の適切性を疑うのは、ギュゲスの指輪を用いようとしないう正義の人であっても、この純粋に正し

い生と純粹に不正な生の二者択一を迫られるならば、(もちろんいずれも選びたくはないだろうが) 仕方なく後者の不正な生を選ぶということが十分に考えられるからである。その選択の理由は、後者の生が仮定からいって正義以外の本物の善をふんだんに入手させてくれるからではなく(というのも、もしそれが理由であれば、すでにギュグスの指輪を用いていたであろうから)、その不正な生には不条理な苦痛がないからである。

ところで、本物の善きものにも二種類あつて、一つは、それが限定されている場合にのみ真に善いものであるものと、もう一つは、多すぎるということのない善いものである。前者の善いものの例は、快樂、利便、富、自由、平等などである。後者の例は、健康、知、思慮、公正さ、友愛、慈愛、平和などである。²³ その所有や経験に過度ということがありうる前者の善きものを、どの程度までなら獲得することがよいのか、その限度を教えてくれるのが思慮である。したがって、思慮深い人にとって、前者の善きものは無制限な追求の対象ではない。

逆に悪については、我々は意味のない不条理な苦痛を受けることを絶対的な悪として受けとるはずである。「絶対的な悪」という意味は、何としても避けることを欲求する悪ということである。そうした苦痛は、与え手の側の能動的な行為としては(残酷さ)と呼ばれている。

先の「ギュグスの指輪の物語」と「二つの生の判定」の最大のちがいは、この(残酷さ)が前者には含意されていないのに対して、後者には、その挑戦の本質的要素として含まれているということだ。だからこそ、ギュグスの指輪を使おうとしない同じ人が、仮に二つの生のいずれか一方だけを選ばなければならないとした場合には、不正な生を選んだとしても何ら不思議はなかったのである。

その選択を導いているのは、善きものの無制限な獲得欲ではなく、不条理な苦痛の回避欲求、言い換えれば他者による残酷な仕打ちを回避したいという欲求である。したがって、グラウコンの挑戦にあるように、よきものをむさばりによって無制限に追求するのが人間の本性である(359c4-5)、²⁴ というのは間違ひであつて、残酷さの回避こそが人間の本性の一

部なのである。実際、不条理な苦痛を受けている人がもつとも希求することは、〈善の追求〉ではなく〈苦痛の回避〉である。これは単純だが重要な区別である。

『国家』二巻の「グラウコンの挑戦」を読んでいると、プラトンはこの区別に無頓着が気づいていないか、そのいずれかと思われる。プラトンがこの区別を逸したとすれば、その理由は、正義の本性を、具体的な身体存在としての人間にとつての絶対的な悪から考察するのではなく、〈獲得すべき善きもの〉という範疇において考えてしまったからである。

その結果、正義は残酷さによる身体的苦痛や生命の抹殺との関連なしに説明されることになり、第一に〈他者への加害行為の禁止〉、第二に〈現にある不条理な苦痛の除去・滅殺〉、第三に〈将来の苦痛の回避〉という正義原則が見えなくなつたのである。

註

(1) この論文は、二〇〇〇年三月一三日に行われた科学研究費研究会（研究題目「対話と論争における合理性の起源と構造に関する研究」、研究代表者は天野正幸・東京大学人文社会系研究科教授）における研究発表の原稿を、若干の増補と削除はあるがほぼそのままの内容で論文のかたちにしたものである。発表の際に参加者から寄せられた質問や異論のいくつかに対しては註を増やして応答することにした。

(2) 以後この論文での「ソクラテス」はほとんどの場合、プラトンの対話篇の登場人物としてのソクラテスのことである。ただし、時に史的ソクラテスを指しているが、文脈から明白である。筆者が検討するのは、ソクラテスを対話者として作品を書いたプラトンの徳論である。（筆者はある期間『ソクラテスの弁明』と『クリトン』に描かれるソクラテスを「原ソクラテス」と呼んで、それを史的ソクラテスと重ならせ、ほかの初期対話篇の登場人物ソクラテスとは区別していた。たしかに、この二つの作品はエレンコス（議論での反駁）が基調をなすほかの初期対話篇と区別される積極的な主張をもっているので、この区別を否定する必要はないが、加藤信朗（初期プラトン哲学）東京大学出版会一九八八）、チャールズ・カーン（CH Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge 1986）、ブリックハウスとスミスらの仕事に影響を受けて、この論文では初期対話篇すべてをプラトンの哲学として、この程度までそれが史的ソクラテスの哲学と重なっていたかは問うていない。）

- (3) B. Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard UP 1985, p.4, (邦訳『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書一九九三、六一七頁)
- (4) T.C. Brickhouse & N.D. Smith: *Plato's Socrates*, Oxford 1994, pp.61-2, 天野正幸『アイデアとエピステメー』東京大学出版会一九九八、七五、七九、八四頁など。
- (5) 『弁明』のはじめの二頁で、被告ソクラテスはこれから自分についての真実を語るのだと数回繰り返している。
- (6) 発表の際に「優先する」「優先順」という言葉遣いについて、ソクラテスの言わんとすることはもっぱら魂の気遣いを行為選択の原理とせよということだから、「優先する」が含意する第二の原理などは考えていない、という反論があった。
- (7) 私が「優先する」とか「優先的に」という表現を使ってソクラテスの考えを説明している直接の典拠は、『弁明』三二b一にある「より前に (proteron)」とか「同様の熱心さをもって」という比較の言葉で二種の対象への気遣いが述べられていることである。人間が生きて社会生活をしている以上は、身体や金銭を何らか気遣うことは事実として当然だし、また多くの人びとはそのうえ評判や名誉もなにかしらか気遣って生きている。ソクラテスはここでそのような事実を認めたくえで、それよりも人間として根本的に大事な気遣いは、魂の善さへのそれであると説いているのである。そのソクラテスの明確な生き方がある論者は「魂最優先主義」と述べているが、適切な表現だと思う(『ソクラテスの弁明・クリトン』講談社学術文庫一九九八、九五頁の三嶋輝夫氏の訳註)。したがって、ここで私が「優先する」という表現を用いても、ソクラテスが二つの原理でもって行為選択を考えていることを含意しているわけではない。この点では「優先する」という用語が反論者に誤解を与えたようである。ソクラテスが説いているのは、事実として人々がしている気遣い以上にはるかに大切なのは「魂の善さへの気遣い」だということである。
- (8) Brickhouse & Smith, pp.45-55. 彼らは、この想定Pをソクラテスに帰すのは、ソクラテスの哲学と不整合になるので、Pをソクラテスの想定と解釈するのは誤りであるとす。そしてソクラテスがある性質 (Finess) について定義を求めたのは、「Finessとは何か」の知をもたなければ、その性質のありとあらゆる事例について権威をもった判断ができないと考えたからだとする。
- (9) 例えば『エウテュフロン』五c、『ラケス』一九〇c、『カルミデス』一五九a。
- (10) T. Penner: 'The Unity of Virtue', *Philosophical Review* 80 (1971). この論文は、W. Prior (ed.): *Socrates, Critical Assessments vol. 4* (1996) にほのめ(徳の一性)を扱った論文5編のうち4に収録され、Gail Fine (ed.): *Plato 2, Ethics, Politics, Religion, and the Soul* (Oxford Readings in Philosophy, 1999) に再録されているが、ファインの選んだ一九の論文のうち「徳の一性」を扱った論文はペナーのだけである。その選定には、ペナー論文に対する私と同様なファインの評価が反映されている。(もちろん、加藤信朗氏は評価しないだろうが。)
- (11) Gail Fine (ed.) p.104.
- (12) Brickhouse & Smith, pp.70-71.
- (13) 畏るべき加藤信朗氏の「初期プラトン哲学」を読むと、この「確実」も揺らいでくるように思われるが、この論文ではこの読みを作業仮説として採用することで見えてくるプラトンの探求の道筋を追ってみたい。

(13) ゲイル・ファインも『ラケス』の「勇氣とは諸善と諸悪の知識である」を解釈して次のように述べている。「それゆえ、当の知識は単に抽象的な善と悪の知識ではない。それは、所与の状況で今わたしにとって何が善く何が悪いかの知識でもある」(Eidep.8)。なお、本文での「私と私の属する共同体にとって」について、プラトンの基本的な考え方からいえば共同体は視野に入っていないのではないかと、という異論が提出されたが、筆者はそうは思わない。少なくともプラトンの考え方は現代的な個人主義と違うし、一般に当時にあつては、個人は自分を共同体の一員と見て、そのような自分にとって何が有益かを考えたと思われるからである。そうでなければ、『国家』篇は書かれなかっただろう。

(14) 「徳は知である」を導出する「メノン」八七bから八八dの一まとまりの議論において、プラトンが八八b三を境にして「エピステメー」という言葉から「プロネーシス」へと明瞭に移行するのは、「専門技術知」の意味も負荷されている「エピステメー」という言葉を避けて、『弁明』での「プロネーシスを氣遣うことができるだけ優れたもの(徳あるもの)になること」というソクラテスのメッセージとの連続性を強調するためだと思われる。

(15) ここで多くの研究者たちに見られる一つの混同を指摘しておきたい。それは「アレテーとは何か」を知ること」という時の「知」と、「アレテーは知である」という時の「知」の混同である。私はさしあたり前者の知を徳についての「説明知」、後者を徳の「正体知」と呼んで区別している。「徳は知なり」における知を説明知として解するならば、その知は徳のための十分条件でも必要条件でもないで、「徳は知なり」は実際には偽の命題になる。これを「逆説」と呼ぶ人たちがいる。逆説に聞こえるのは、説明知で考えていながら、それが正体知として機能するかどうかと考慮してしまうからである。仕分けすれば、問題は解消される。

他方で、「徳は知なり」における知を正体知として解するならば、これは一つの徳の観念——どういう人間が人間としてまっとうであるかを、自分と身内にとつての善きものの確保という視点から述べるときに、その確保のためにはプロネーシスが不可欠である、という徳の観念——を表すもので、逆説でも何でもない。例えば、人間としてのまっとうさを(心情の純粹さ)の視点から見る文化では「徳は(知ではなく)情である」ということになるだろう。後に論じていくように、ギリシアの文化ではアレテーを考える基本的な視点は「諸善の確保と享受」であつたと思われる。

二つの知の混同は、最近の例では、ゲイル・ファイン五頁下から六頁にかけて見られる。また岩田靖夫氏の『ソクラテス』——六頁二—四行目「しかし、他方、ソクラテスの考えでは「徳は知識」なのであるから、有徳な人は徳についてなんらかの知識をもっているなければならないのであり、」における前者の「知識」は正体知、後者の「知識」は説明知の意味である。天野正幸氏の『イデアとエピステメー』七四頁一行目「第一に、それはある種の知すなわち「善美」についての知、言い換えれば、徳につづての知である(註・参照)」における二番目の「知」は正体知、最後の「知」は説明知である。

(16) Gail Fine (ed.): *Plato 2*, Oxford 1999, p.9.

(17) A・マッキンタイア『美德なき時代』みすず書房、一九九三、一三四頁、二四〇—二頁。

(18) 岩田靖夫『ソクラテス』勁草書房、一九九五、二七五頁。

(19) Gail Fine (ed.) p.178. (ThIrwin: *Republic 2: Questions about Justice*)

- (20) この公理がよく表れている対話としては、例えば『エウテュデモス』二八〇d。
- (21) この語り方は『国家』二巻のいくつかの箇所での表現をまとめている。そのうち「魂のうちにある (enon en tēi psychē)」は三五八b五に、「所有する」は「所有者」という言い方で三六六e六、三六七b四、d三、e三に、「最大の善」は三六六c五、e九にある。これらはソクラテスでなく登場人物クラウコンあるいはアディマントスの言葉であるので、他の読み方も可能ではあるが、この論文では、登場人物に〈所有、所持〉のイメージで正しい人と正義の関係を語らせるプラトンの書き方を批判している。
- 研究会の発表では、数名の方から「正義を所有する」という言い方をプラトンに帰すのは、いかにも正義が所有者とは別の外的なものという感じを与えるので、不適切であるという異論がでた。たしかに、プラトンにとって正義は外的な善などではなく、魂がそのようなものとして形づくられる魂の徳である。したがって、「魂が正義を所有する」と言っても、所有者と所有されるものは「私が金銭を所有する」のように外的な関係にあるのではない。ただ、『国家』二巻の文脈は、正義がはたして徳なのかをこれから論じていくにあたって、あたかも正義をはかの所有対象と同じようにイメージして、それが所有者にとって最大の善であることを説得的に語っていくという文脈なのである。その意味で、所有対象として正義を語らせるのはプラトンの戦略であったのであり、私がこの論文で批判するのはそのようなプラトンの書き方である。
- (22) ここで「遵守の対象」と言われているのは、この論文のはじめの「ソクラテスの問いの特殊性」で、「常識的で社会経験を積んできた人」が〈善く生きる〉の説明で言う「他者および自然との共生の法則」のことである。
- (23) 以上の善の区別については、M.Adler, *Six Great Ideas*, New York 1981, p.137に負っている。

(し)のちき さかえ 倫理学)