

新しい倫理学のために(3)

篠崎 榮

熊本大学教養部哲学教室
(1992年9月30日 受理)

Outlines of a New Ethics (3)

Sakae SHINOZAKI

前稿では、人間の生まれという唯一無比の事実から、人間に共通の大目的があるかないか、あるとすればそれは何か、との探求に論を進める段階に到達していた。その始めのステップとして私は、人間の誕生という出来事をどう見るか、考えられる三つのタイプの解釈を検討した。

人間という生物はいかなる生命を生きるのか？ この問いに、どのような文脈をもつ言語を用いて答えるかは、「<善く生きる>とは何か」の答えを左右することである。この稿では伝統的なく魂-身体>という二元論言語による説明を検討したい。プラトンによってかなりの説得力をもった体系にまで仕上げられたこのタイプの説明は、現在に至るまで多くの宗教的そして哲学的思考のうち、ある思考の型として引き継がれているように思われる。しかも、臨死体験と言われる経験の集積から科学的に、人間の中には身体とは別の要素が死後も存続することを立証しようとの動きも近年は目立っている。そうした動きもこの<魂-身体>の二元論言語¹⁾を補強していると思われる。

I. プラトンの二元論言語による人間観

1) 私たちは、<わたし>とは何か、<わたし>はどんな生命を生活しているのか、といった問題を考えるときに、しばしば次のように考える。「<わたし>は一個の人間である。では、人間とは何か？ それは身体だけか？ そうではない。人間には心もある。(動物にはないのだろうか？) 人間の在り方は大別して、心と身体という二つの要素、面から成り立っている。だから、<わたし>は身体他に、身体には還元されない何か心とか魂といった要素から成る存在である」と。実際、私たちは、自分を語るのに、身体とは別の何かに帰属するいくつもの言葉(悲しい、喜んでいる etc.)を使っている。それらの言葉によって語られている自分とは、<わたし>の身体とは別の何かであると考えられよう。こうした考え方においては、「<わたし>=生物存在=<わたし>の身体+ α (心、魂、精神)」という等式が成り立っていると思われる。

しばしば、用いる言語によって私たちの世界の見方は決定的な影響を受けるが、身体とは別に何かより<わたし>自身に近いプラス α があるとするこの見方は、上述の日常の言葉遣いから形成される考え方であろう。たしかに、人間が他の生物とどこが違うかと言えば、こうして言葉を使い、言葉で考え、自己を言葉で問う点がある。²⁾ すなわち、人間はおのれの印たる言葉で自分のことを語りだしたそのときから、自分の存在が身体にまったく還元しきれものではないという事態

に立ち会っていたといえよう。考えてみれば、その事態は、私たちに「身体」という言葉が与えられたことによって遅かれ早かれ、明らかになるものであった。なぜなら「私の身体」という言葉は、使う当の人に「自分はこの身体とは別だ」という意識をもたせるからである。

ともかく、確認できることは、私たちは生きている限り、身体をもった存在であること（この「もった」は「もたないこともできる」の意味ではない）、〈わたし〉はいつもこの私の身体と共にあることである。もちろん、私の身体は変化する。脳細胞は入れ替わらないと言われるが、それを基にした私の記憶もやはり変化する。ただ、徐々に老いゆきながらいつも「この」と特定できる身体と、そのストックに若干の増減の変化を帯びながらもいつも「同じ」記憶とによって〈わたし〉は存在確認される。その意味で、〈わたし〉とは何かと問われるならば、とりあえずは、もしその身体的側面に着目するならば、〈わたし〉とはこの身体であると、そしてもしその意識的側面に着目するならば、〈わたし〉とはこの記憶であると答えられるだろう。もちろん、それではほとんど〈わたし〉の生命は説明されたことにはならないが、この身体と意識の関係をどう捉えるかで、一方の存在が他方に還元できると考えるならば、唯物論か唯心論という一元論の考えが出てくるし、そうした還元はないとするならば、二元論の考えになる。では、二元論はどのような思考の型を論理的に要請することになるのか？ そして、その思考の型はいかなる倫理的な含みもちうるのか？ これが検討課題である。

2) さて、二元論の場合には定義から言って、魂と身体はそれぞれ独立の存在身分があるものである。そうすると、このひとりの〈わたし〉という人間の中でその両者がどのようにして同居しているのか、あるいはより正確には、どのようにしてその両者がこのひとりの〈わたし〉であるのか、という問題がただちに生ずる。まず具象的で粗い思考では、この問いそのものに答えず、私たちの生の状況を〈獄舎（身体）に繋がれた囚人（魂）〉のようなものだとし、魂にとって肉体（sōma）は墓（sēma）だとされる。これは、プラトンの著作に伝えられ、彼自身も決定的な影響を受けた、オルペウス教に由来する人間観と言われている。³⁾ 二元論で考える場合、悲観論か楽観論かという差はさておいて、論理的には結局こうした粗い譬えの圏内から出られないのではないだろうか。というのは、二元論に立ちながら、〈わたし〉がひとりの人間であることをどのように説明できるのか？ その場合、〈わたし〉において私の魂と私の身体が何らかの仕方と一緒にあって、〈わたし〉というひとりの人間となっている、と考える他はない。問題はその「何らかの仕方」とはどんな仕方かである。もしこの問いを人間という生物に関する事実をめぐる問いだと受けとめるならば、魂の所在を時空的に同定することが必要となるだろう。ところが、二元論者にとって〈魂〉とは、そうした科学的探究の対象の条件である時空的規定性を最初から免れたものとして想定されている。このようにして、二元論は、「どんな仕方」で魂と身体は人間という生物において結びつき、それをひとりの人間にしているのか、という問いに論理的に納得のいく仕方では答えられるような概念枠組ではないのだ。

他方、あくまで生物的事実の地平で、魂と身体がどんな仕方結びつくかを問うならば、今も昔も答えは行き詰まりか奇想（デカルトの松果腺）に陥るのが道理であろう。行き詰まりについて古代の証言を引用しておきたい。プラトンの〈魂-身体〉の二元論の枠組を援用して思索を展開したニュッサのグレゴリオスの代表作『教理大講話』からの一節である。「もしもあなたの魂が肉体と一つになるその仕方がわからないのであれば、初めの問い〔＝神性がどうして人間性と混じり合うかという、受肉の事実についての問い（筆者による説明）〕があなたに把握できるはずだとけっして思ってはならない。まずこの場面で、肉が魂から離されてそれだけになると、死体となり活動力

がなくなるという事実から、私たちは魂が肉体とは異なる何ものかであると信じているが、それらが一体化する仕方については知っていない。(中略)つまり、私たちは、創造がなされたという事実を受け入れはするが、全宇宙の構成の仕方については好奇の対象とはせず、実にも言われぬ、説明しがたきことであるとして放念しているのである」と(『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』 平凡社、1992、p. 543 [傍点は筆者])。

ここでグレゴリオスは、人間という生物における魂と身体のえも言われぬ統一について無知を表明し、私たちはただその事実を謙虚に受け入れるべしと言うのである。また実際、彼がここで語る魂は生命活動を説明するためのアリストテレス的な説明概念であり、すでにここでは二元論を立てる論理的必然性がなくなっていることに注目すべきだろう。

こうして、〈わたし〉の統一性を語るときの二元論者の言語は譬えとならざるをえない。なぜならば、想定されている魂を私たちは見たことがないので、一緒になる仕方を記述言語で語ることはできないからだ。では、場面を人間の生まれのところに戻して見ると、二元論の考え方はどの程度の説得力をもちうるのかを考察していこう。

人間は個体として生まれてくるが、そもそも人間の生命はどのようにして与えられるのか？ 古代世界では一般に生命の原因を父親側の精液と考えたが(「生む」という動詞の主語を男とするのは、ギリシア語、ヘブライ語などで自然な語法である)、今日では受精卵が人間生命の原型であることは誰でも知っている。また受精卵がどうして発生するかも知られている。大人の生命のはたらきも、元をただせばこの受精卵からの自然の定めた仕方による発達(細胞分裂および器官の造作などから、誕生後数年しての自意識の芽生えなど)の結果としてのみ考えられるのである。

そうすると、人間がいかなる生物かを考えるのに、発生的にみる限り、〈魂－身体〉の二元論は必要ないものと思われる。もし二元論というのであれば、受精卵の由来を考慮に入れて〈母性原理－父性原理〉といった概念枠組のほうが事実在即しているだろう。では、〈魂－肉体〉の二元論は、何を説明するために、古来提唱されてきたのか？ それは、おそらく、人間の生命活動という、驚異的な事実を何とか説明したいという、知的な要求ではなかったろうか？ すなわち、〈生命原理〉としての魂の概念である。しかし、現在の生命科学の進展により、生命現象の原因を実体的なものに帰する考え方は退けられ、生命は有機組織体それ自体のある種の作用として考えられている。だから、He has a soul. = He is alive.の意味であって、その文中の「魂」 soul を、名詞という語彙形態に惑わされて実体視するのは、「機械の中の幽霊」⁴⁾を信じるようなものというわけだ。

魂という概念は、少なくとももう一つのはたらきをもって古来導入されている。それは、魂の輪廻転生説といわれる世界観(=自己と世界が何かを物語る文脈)をもった文化で人間の誕生が語られるときであった。この世界観においては、身体をもって生きる人間存在にあっても、生の本当の主人公は魂である。身体の方は、魂にとって、これまでの経緯から定められたその生の環境にすぎない。これは、身体を囚人たる魂にとっての牢獄と見る前述の譬えに典型的に現れているような、明確な二元論を形づくっている。この世界観は、人間とは何かをめぐる一つのきわめて持続的な見方になっていて、〈ひとりの〉人間のその一性は、専らその当の魂の一性によって保証されるとし、死はその魂の肉体からの解放・分離として理解される。つまり、この見方では、人間は身体を伴った生物ではあろうが、その「人間」でもって各人の〈わたし〉(=その人自身)が意味されるならば、人間とは魂なのであり、私たちが目にするのは、身体を衣服のようにまとった魂に他ならないのである。ある論者を引用すれば、「プラトン主義者にとっては、後のデカルト主義者にとってのように、魂はすべての身体的・社会的存在に先行するので、すべての社会的役割に先立つ

同一性を実際に所有しているはずである」(A. MacIntyre; *After Virtue* 2nd. ed., 1984, p. 172)。

これは、現代にも繰り返し、新興の宗教のかたちを採りながら主張されるヴィジョンである。その主眼は、誕生以前と死以後という謎の領域を現世から両方向に照らす仕方、現世の生と営みがその部分にすぎない壮大な運命の物語を語るどころにあり、まさに魂をその物語の主人公とすることで、生の物語的理解を可能にする。これを〈物語の主人公〉としての魂の概念とする。これは、「いったい私たちは何のために、どのようにして生まれ、何のために生きて死ぬのか?」という、いつの時代も問われる大きな問いに答えるための文脈を提供してくれる。プラトンはこの二つの魂の観念を総合し、壮大な世界観を提示するのに成功した。魂は生命の源であると同時にその倫理的行為の責任が問われる不死なる主体である。その意味で、二元論の人間理解は今に至るまで、徹底的にプラトンの影響下にあると言える。では、こうした二元論はどのような人間への見方を論理的に要求することになるのか?

3) 特に〈物語の主人公〉としての魂の概念は、身体による汚れからの浄化を倫理的に要請するので、自らの身体を余所者とする意識を〈わたし〉の中に形成することになる。魂は、常に共にいなければならないもの(=身体)との間でできるだけ疎遠な意識を保たねばならないが、『パイドン』によれば、魂にとってはそのような徹底した無関心こそ理想的なかわりなのである。魂は自らと異質なものを遠ざけることによってその全一性(integrity)を保持しようとする。

しかし、もともと常に一緒にいる身体と魂がまったく没交渉であり続けることは、非現実的で不可能でもある。そこで『国家』においてプラトンの関心は、魂と身体の適切なかかわり方に向けられる。ここで用語としては、〈魂-身体〉から〈魂の理性的部分-魂の非理性的部分〉に移るが(『国家』439 E)、いずれの対においても、一方で理性のはたらきが、他方で情念、欲望が意味され、両者が対立的に考えられている点は同じだとみてよい。プラトンの大きな変化としては、欲望からの超脱を目指した『パイドン』までの時期から、欲望との同居という事態を認めていかにそれとかわるかに主眼を置く時期への変化があり、そのことが、朽ちる身体と不滅の魂という構図から、『国家』における魂に部分があるとする言語用法への移行をもたらしたと考えられる。

しかし、これらの用語は〈理性-欲望、情念〉の二元的対立を共通に示しているので、以後その対立の意義を〈本来のわたし-本来のわたしでないもの〉という差異・対立として考えていこう。というのも、プラトンにあっては、二元論という枠組は常に、その一方の元と同一視された自己が他の元からいかに解放されるか、という問題意識のもとで提示されているからである。そうすると、二元論の論理構成の問題とは、〈わたし〉のうちに〈本来のわたし〉と〈本来のわたしでないもの〉が分かれるということ、しかも〈わたし〉はひとりの人間として生きるべきである以上、内部の統一はいかになされるべきかが問われること、である。

II. プラトンによる〈理性による欲望の支配〉の倫理

1) 『パイドン』において、魂(=〈本来のわたし〉)は身体からできるだけ遠ざかり愛知の営みに集中することが勧められるが、どうしても身体とかわらざるをえないときの魂の戦略(すなわち、〈わたし〉がひとりの人としての統一性を維持するための)は、次のように言われている。「魂と身体と一緒にいるとき、自然は、後者に対しては、隷属し支配されることを命じ、前者に対しては、支配し主人たることを命じている」(80 A)と。ここに主張されている両者の関係は〈支

配—服従>のそれである。一方の他方に対する支配（＝言うことをきかせること）によって、〈わたし〉内部の統一を謀るこの考えは、『国家』においてさらに強化され、魂全体の力（virtus＝徳）の説明原理にすらなる。

徳ある魂の全体がとる秩序を指してプラトンは、ソープロシュネー（思慮節制）、ディカイオシュネー（正義）と言うが、前者について次のように語る。「それらの部分の相互の間の友愛（ピリア）と協調（シュンポーニア）によること。すなわちそれは、支配する部分と支配される二つの部分（＝欲望的部分と気概の部分）とが、理性的部分こそが支配すべきであることに意見が一致して、この支配者に対して内乱を起こさない場合のことだ」（『国家』442C-D）と。ここでは、振る舞いの場面における節制の成立の核心には、その魂の中で支配をめぐる意見の統一があることが強調されている。

では、なぜ理性的部分が支配すべきだと、プラトンは考えたのか？ アンナスの研究⁵⁾を参考にしてまとめるならば、理性は魂全体にとっての利益を客観的に見ることができ、欲望は本性的に自分の満足のみを盲目的に求める。その差異が理性の本性的な優位、欲望の劣位を示している。そして、優れたものは劣ったものを支配することによって秩序を創出・維持すべきである。つまり、〈支配—服従〉関係が成立してはじめて、そうした部分を抱えたもの全体の統一と秩序が達成できる、という考えである。こうして『国家』において定式化される、理性による欲望の支配の倫理は、「〈わたし〉のうちなる優れた部分の劣った部分に対する父権主義的な支配」として正当化される。

この〈わたし〉のうちなる優れた部分を〈本来のわたし〉と見なすことによって、あの〈物語の主体〉という魂の概念は特に人間のうちなる理性へと移されることになる。では、〈本来のわたし〉は〈わたしの生の主体〉として、いかなる物語を演じることになるのか？ 『パイドン』で擁護された物語は、知恵の愛好（ピロソピア）という物語だけであったが、『国家』ではすべての人にあてはまることとして、理性は生の秩序づけの主体として欲望の統御という仕事に従事することが強調される。（優秀な素質をもち適切な教育を受けたごく少数の人々にだけ、それに加えて真理探求が許される。）

2) では、理性による父権主義的な支配はいかなる秩序を魂にもたらすのか？ プラトンの目指した最善の調和状態は「ソープロシュネーとは、国家（＝魂）の全体に、文字通り弦の全領域に行きわたるように行きわたっていて、（中略）完全調和の音階のもとに同一の歌を歌わせるようにするものなのだ」（『国家』432A）という叙述に表されているような、相互の部分からなるハーモニーであると思われるが、だからといって、プラトンが欲望（＝劣った部分）の役割を積極的に評価していたとは思われない。たしかに、彼にとって理想は、指揮者（＝理性）と指導される合唱団（＝欲望）が友好的な信頼関係のもとで見事な舞台を演出することに譬えられる図であった。その場合、指揮者は自己の能力と技量の発揮のためには、指導を必要とする合唱団を欠いてはならない。ところが実際には、プラトンの理性は欲望の世話に対して積極的ではなく、本音を言わせれば欲望などないほうがいいのに、振り払うことができないので仕方なくその統御を引き受ける、といった感じなのだ。生徒がいなくて失職するくせに、生徒としぶしぶ付き合っている教師のようである。ただし、理性には、合唱の指揮に譬えられる〈欲望の統御〉というはたらきの外に、〈真理を求め知ること〉というはたらきがあるので、欲望がなくなったとしても教師のように失職はしないであろう。むしろ、その〈真理を求め知ること〉というもっと魅力的な活動に向かいたいがために〈欲望の統御〉に消極的になっていると考えられる。学生がいなくなって研究だけであればいい

のに、と思いながら学生に向かっている大学人のようなものだ。——このようにプラトンにとって理性の二つのはたらきは分裂する傾向をもっている。それにしても、このくできればなしで済ませたいもの>として欲望を見る構えはどこからくるのか？ そして本当に理性は、欲望が消滅したとして十分幸福なのか？

まず、くできればなしで済ませたいもの>としての欲望観は、宗教的な先入観をさて措いても、プラトンが考える<真理探求>という営みの内実が欲望へのかかわりとは切り離されたところで考えられていることに由来しているのではないか。真理というものが、私たちの生の現場を照らすものというより、生の営みとは無縁な幾何学的な秩序に代表される知的な構造の中で収まっているものと想定されている限りは、理性のこの二つのはたらきに統一を求めることはできないだろう。このままでは、プラトンの人間観には、二重の分裂が——理性と欲望のそれと、理性の二つのはたらきのそれと——巣くっていることになる。

たしかなことは、理性の両方のはたらきにとって、欲望と共にあることがよいことだと認識されない限り、理性は欲望をくできればなしで済ませたいもの>と見なし続けるだろうということである。理性が欲望と共にあることのよさを認識し、実は人間が善く生きることにって大事な真理は、そうした理性と欲望のかかわり合いからたしかな認識として紡ぎ出されてくるものだ、と考えるようになるならば、先の二重の分裂は同時に解消することになるだろう。

すると問題は、①できれば欲望を排除したいという構えの由来をつきとめること、②そうして欲望の排除と両立するかのようにイメージされている真理探求の虚妄性を明らかにすること、であろう。まず、①の構えは人間の生まれとその所与性の受け入れ拒否から起こっている。認めるべき事実だが、私たち各人の生まれは、(<理性-欲望>という不十分な対立図式⁶⁾の中で敢えて言えば)両親の理性よりは欲望にその源を有している。欲望一般をくできればなしで済ませたいという構えは、自らの存在の始めと現在の存在を支えている生のエネルギーを否定するという、生き続ける限りは矛盾を孕む姿勢を生み出すことになる。私たちは少なくとも、生きるうえでの源となる欲望を認めるしかないのだ。認めるだけでなく、生きることをよしとするならば、何らかの意味で肯定しなければならぬ。これは倫理的というより論理的な事柄であると思われる。

そうは言っても、私たちが日常的に欲望に対して警戒することには十分な理由がある。それは、ミシェル＝フーコーの表現を借りれば、「その力が他のすべてにまさって、個人全体に自らの支配をおよぼし、最後には個人を奴隷状態に陥らせる、そうした気遣い⁷⁾のゆえであろう。たしかに欲望のもつそうした潜在的な力を私たちは心しなければならぬ。誰もくわたし>ならぬ力によって自分の人生が転覆されることは望まないだろうから。と同時に、仮に私たちがそうした潜在力をもつ欲望の消滅を願ったとしても、欲望は決して消滅することなく常にくわたし>のうちにあるという、その事実は受け入れる必要がある。「必要」というのは、もし自分の生と和解したければ、ということである。

そうであれば、先の②の「虚妄性」について、次のように言うことができるだろう。それは、私たちの生の基本的在り方を認めないで(=自己の生との和解なしで)求められる「真理」なるものには、必ずある歪み、生に根ざさない観念性、具体的なものの排除といった面が付きまとうだろう、ということである。(その意味で若きニーチェがソクラテス、プラトンによって、西洋の思惟における生に敵対的な知性主義の方向への転回がなされたとして、両者を論難することのうちに、依然として汲み上げるべき真実が含まれているように思われる。『悲劇の誕生』第13節—15節参照。)無論、ユークリッド幾何学や天文学などの場面での、人間の欲望とは無縁の美しい秩序の世界があることは事実である。いま私は、そうした体系的な真理の世界まで虚妄と言っているのだ

はない。問題は、私たちの生をいかに善く生きるか、という場面での欲望・情念という非理性的なものの取り上げ方なのである。プラトンの場合、非理性的なものは徹底して理性に服従すべきものの、という命題が問い直されることはなかった。その点が問題なのである。

3) プラトンが自己の生との和解を目指して考えた、欲望との付き合いの方策について、ある査定をしておくことは有益であろう。彼が自らのうちに容認せざるをえない欲望と対したとき、欲望をどう見るかということにある幅があったように思う。その幅の両極をまとめれば、

α) 監督せず放っておけば、何をしでかすかわからない、といった不信、恐れの対象、

β) 適切な訓練を受けるならば、基本的には従順に理性の言うことをきく信頼可能なもの、という二つの見方になるように思われる。たしかに、ギリシア人が倫理の焦点にしていた、飲、食、性の欲望を考えても、また B. ラッセルによれば人間のもっとも根絶しがたい欲望である獲得欲、競争心、虚栄心、権力欲を考えても、⁸⁾ α) と β) の両極の見方が認められるように思われる。

プラトンの苦闘は、一言で言えば、彼の基本的見方が α) にありながら、先に引用した『国家』での魂全体の調和というイメージで語られる、β) に立たなければ成立しえない理念を自分に課していたことに由来する。彼は欲望本来の特性を α) に認め、それを訓練と説得によって β) の特徴をもつものへと変容する過程に徳の成立場面を考えた。つまり、彼の倫理は、自己のうちなる欲望とどこまで友になれるかという、欲望との付き合い術と言えよう。だが、その付き合いの始めが不信であったことは、解消することのない緊張をその倫理学に持ち込むことになる。⁹⁾

彼が欲望に対する不信を吐露している言葉を引いておこう。「この欲望的部分こそは、各人の内なる魂がもつ最多数者であり、その本性によって飽くことなく金銭を渴望する部分なのだ。先の二つの部分はこの見張って、この部分が肉体に関わるさまざまないわゆる快樂に充足することによって強大になり、自分のなすべきことはしないで、その種族としてはおこがましくも他の部分を隷属させ支配しようと企て、かくてすべての部分の生活全体をひっくり返してしまうことのないように、よく気をつけるだろう」(『国家』442A-B) と。この言葉は、プラトンの欲望への対処の方策を決定的に規定している〈恐れ〉を表明している。強調部分の「自分のなすべきこと」とは、理性との関係で形式的に言えば「理性の言うことをきくこと」に他ならない。こうして、理性と欲望の間で、私が「新しい倫理学のために(1)」で問題にし批判した〈権力主義的な善さ〉の構図が成立することになる。

実際、いかに理性が欲望(以後「欲望」で非理性的なものを一般的に意味する)を説得し、自分の操作対象として手懐けるか、その方策は、まさに、権力の側が支配されるべき人々に対しておこなう操作とまったく同じ形をとっている。欲望のもつ潜在的な支配力のゆえに、理性ははじめから欲望に独自の発言権を認めない。そこから始まって、この構えで欲望に対処する限り、〈権力主義的な善さ〉で検討したように、支配者(=理性)の側に都合のよい秩序維持に取り込み加担させる仕方では、理性は欲望に向かわないのだ。欲望の声に耳を傾け、そこから自分の構築していた秩序の在り方を問い直すという構えは、理性にはない。むしろ、そのような事態(問い直しという)を恐れるからこそ、欲望に対する支配が企てられると言ってよい。敢えて言えば、プラトンは自らの恐れによって、〈欲望の言い分に耳を傾ける〉と〈欲望に魂を支配される〉との間の厳然たる差異に多少盲目になっていると思われる。前者を許すことが後者の生起に直結するかのように考えているのではないだろうか。

しかし、ここで次のような反論が考えられる。「欲望的部分の言うことにく耳を傾ける」と言うが、そのためにはその部分が言葉(ロゴス)を語るのでなければならない。ところが、欲望的部分

はまさに非理性的部分 (alogiston 439D) として「言葉をもたない部分」という意味なのだ。とすれば、欲望的部分にく耳を傾ける>ことなどできないではないか」と。これに対して私は、欲望・情念がそれとして意識されるのは何らかの言葉を介してであること、その意味で非理性的部分はそれに特有の言葉を発する、と考える。その事態は、理性的部分も、非理性的部分と同じくある種の欲求として性格づけられているのに見合った事態である。二つの部分の違いは、それぞれが自己の欲求を表現するときに使う言葉が、どの程度状況を勘案しているかとか、どこまで長期的視野に立ったうえでの言葉か、といったことだと思われる。

Ⅲ. <優れた部分－劣った部分>を立てる倫理は正当化できるか？

以上の欲望・情念に対する理性の専制支配として成立している倫理は、次の二つの柱から成っている。

(a) 「魂のうちのある部分は他の部分より本性的に優れている」という事実認定。

(b) 「優れた部分は劣った部分を支配するのが本来である」という倫理原則。

プラトンにおいて、理性的部分と欲望的部分の関係はこの二つの命題における<優れた部分>と<劣った部分>の関係として考えられてきた。そこで私は、仮に(a)を認めたとしても、(b)それ自身が認められないこと、さらに、(a)の認定も受け入れられないこと、を論じたい。

1) まず(b)の原則を、理性と欲望に関して反駁していきたい。問題は、理性の欲望への支配こそがひとりの人間としての統一性にとって不可欠なことだと考えられている点である。たしかに、私たちの生がひとりの人間が生きている生と言われるためには、何らかの秩序が必要である。しかし、秩序のために支配がどうしても必要なのか？ 秩序を作るうえである種の支配が効果的であることはもちろんである。だからといって、支配と秩序の間に必然的な関係があることは何ら立証されていない。そもそも<支配>とは何か？ それを、一部の意志と思いを全体に行き渡らせることと考えよう。では、理性の意志と思いとは何か？ 全体にとっての善が維持されることであり、その善とは各部分がそれぞれのところを得て収まっている状態に由来する魂の調和である。しかも、はじめからプラトンにおいて<理性がそのところを得て収まる>ということは、欲望を支配することを含むのである。本性的に優れた部分と見られている理性は、自らの優位を欲望への支配ということにより確認しようとする。と同時に、その理性の専制支配は命題(a)と(b)の組合せによって正当化されるという構造になっている。このようにして、魂の統一性を維持する方策をめぐるプラトンの考えは、常にどの部分が支配すべきかという発想の内部で動いている。この発想の中で動くならば、そして理性の本性上の優位を前提にするならば、<権力主義的な善さ>による構図に則るのは当然の帰結であろう。

しかし、私たちの自己は理性による支配なくして統一性を保つことはできないのか？ たしかに、プラトンが最大の悪と見た、魂の全体が欲望に隷属するという悲惨な事態を避けるためには、魂に何らかの秩序が必要である。放っておけば限定を知らず盲目的に人を動かしやすい欲望・情念に振り回されるような生は、当人の自己利益の観点からだけでも望ましいものではない。実際、その都度の欲望に従う生き方をしているならば、少なくとも長期的な視野での人間の生の一貫性(=人生の物語の理解可能性)が確保されず、そのことによって多くの善を失うからである。また、心理的にも「快樂主義の逆説」が示すように、生の充実は快の追求とは別の方向に見出されることが明らかである。そして、欲望の多数性と相互の無秩序を考えるならば、絶えず衝突の可能性のある欲望の要求にある秩序を導入することは、欲望以外の原理でなければならない。その意味で、理性の少なくとも協力や参与がなければ、多少とも一貫性のある秩序だった人間の生が営めないことは確かなことである。理性

による協力や参与は、欲望の抑制を当然のこと結果するだろう。とすれば、そうした抑制は、まずは自己利益の観点から必要とされるので、その意味では倫理以前の賢明さの問題であろう。そして、そうした賢明さを生み出す魂の秩序は、理性による支配ではない、理性と非理性的なものとの相互的交わり・協力からも生まれるのではないだろうか。

2)次は先の命題(a)を反駁したい。欲望は本性的に劣った部分なのだろうか？ そもそも欲望(エピテューミア)とは何か？ プラトンは有名な魂の三部分説を述べるにあたって、「単純にして適正な欲求(エピテューミア)、知性と正しい判断に助けられ、思考によって導かれる欲求はといえば」(『国家』431C)という用語法で、理性的部分もエピテューミアの一種と考えている。そしてこのエピテューミアという同じ言葉が、「欲望的部分」(エピテューメーティコン)と訳される魂の部分の指しても用いられる。したがって、広義ではエピテューミアは「～したい」という気持ち、その意味で欲求一般を指して使われる言葉である。「～」にはどんなことが入ってもよい。プラトンはそこに入る活動の、彼から見た品性のよさに応じてその「～したい」という欲求に、大別して二種の区別を設けるのである。そして重要なことは、その区別は彼にとって倫理的に「優劣」の差を刻印されたもの、という点である。では、その「優劣」の基準は何なのか？ 『国家』439Dでは「魂がそれによって恋し、飢え、渇き、その他もろもろの欲望を感じて興奮するところのものは、魂のなかの非理性的な欲望的部分であり」とある。ここでは、性、食、飲という『法律』782E-3Aでも三つの大きな根本欲と見なされるものが言及されている。その効用から言えば、個体的・種的な人間の生存のうえで不可欠である欲望であり(以後「生理的欲求」と呼ぶ)、それに伴う快楽から言えば、強烈で「定められた目標からはみ出る傾向をつねにもつ」(フーコー 上掲書63頁)欲望である。それらは、接触と触覚をもとにした感覚的な快楽を伴い、また例えばある種の知的な営みを楽しめるためには知的成熟を必要とするというのとは違い、当人の知的・道徳的な成熟度とはほぼ無関係に生物としての人間に共通の快楽を与える。

これらの特徴をもった飲、食、性に代表される欲望を、まさにそれらの特徴のゆえに、プラトンは「劣った」種類とするのである。しかし、生理的欲求が生理的であるがゆえに劣っているというのは理由にならないし、それに伴う快楽が人間を過度に誘う力をもっているというのは、それを楽しむにあたっての十分な心得そして警戒の必要の理由にはなっても、その欲望そして快楽自体を「劣った」と判断する理由にはならないだろう。また、誰もがすぐに味わえる快楽だから、というのも、それを「劣った」快楽だとする理由にはならない。そう判定させるのは、その人の貴族趣味(=大衆と同じことを楽しんでいる自分を認めたくない、その気持ちにこだわる性癖)を露呈することではあっても、そうした快楽それ自体の質を判定する理由にはならない。例えば、気の合った仲間との会食のもたらす楽しみは、人の成熟度にかかわらず、ほとんどの人々に共通なものであるが、その共通性ゆえにそれが「劣った」快楽だということにはならないだろう。また、欲望というより情緒の例だが、<他者から受け入れられることの嬉しさ>という情緒についても同じことが言えるだろう。あるいは、水平線に落ちゆく真っ赤な夕日の美しさに大ていの人々は感動するし、その美しさを味わうためにことさら美的成熟を必要とすることはない。そうすると、その感動は「劣った」もので、ある程度の芸術的素養がないと味わえない絵画の美を前にしての感動のほうが「優れた」ものなのだろうか？ そうではないだろう。つまり、その人の成熟度とは関係なく皆が楽しめるからその楽しみは「劣った」ものだというのは、論拠のない主張だと思われる。

また、プラトンは『国家』第9巻で、魂の各部分に固有の快楽を認め、ある人の魂の中でどの部分が現に支配的に応じて、三つのタイプの人間を想定し、それぞれの生を支えている快楽の優劣を客観的に判定しようとしている。その議論については別の論文で批判した¹⁰⁾ので繰り返さないが、今指

摘したい点は、この議論の前提である＜魂の両方の部分に固有の快楽を経験した人は、必ず真理を求める学びの快楽(＝理性的部分の快楽)のほうを他の部分の快楽よりはるかに快いと判定する＞が端的に偽である、ということである。一つは、プラトン自身も言うようにそれらが種類の異なった快楽であるならば、どうして一方が他方より楽しいと判定させる、それらを共通に計る尺度があると言えるのか。この決定的な反論に、この議論は論点先取によってしか答えていない。実際に私たちは、生のそれぞれの局面で種類の異なるいくつかの快楽を経験するが、それらをそれ自体としてどちらが楽しいかと問うことは意味がないであろう。例えば、夏の午後畑仕事で汗を流した後のビールの快は知的快より快いと言えるが、夏でも朝からビールを飲むよりは知的作業のほうが快適である。真理を求める楽しみを十分に知っている人でも、生のある局面では例えば仲間との飲食をこのうえなく楽しいこととして経験することに、何の矛盾もない。言ってみれば、人間の魂は、多様な快楽を一義的な等級づけをすることなく、状況に応じたふさわしい活動をとおして味わっている、というのが実情であろう。むしろ問題は、快を伴う様々な活動・営みを、私たちが自分の生においてどのように配分するかという、言わば生のスタイル、生の組織化にあるのであって、それぞれの営みに伴う多様な快楽あるいは充実感を一つの尺度で等級づけることは現実的なこととは思われない。極端な例として、学問研究のために欲望的部分の楽しみを生きるうえでの必要最小限に抑え、したがって結婚もせず、ただひたすらプラトン言うところの「理性的部分」の営みとそれに伴う楽しみだけで生きる人がいるとして、彼にどの快楽が客観的に楽しいかを尋ねたとしよう。彼が多少とも、人生に対する想像力と自分の生のスタイルの異常さに対する自覚をもっているならば、決して自分の営みに伴う快楽が客観的にもっとも楽しいものだ、などとは答えないはずだ。答えられることは、(一般の人を基準にすれば、かなり常軌を逸した選好をもった)彼自身にとっては知的活動に伴う快楽が一番魅力的だということだ。このようにして、＜理性的部分の営みとそれに伴う快楽が客観的にみてもっとも優れたものだ＞を立証しようとするプラトンの議論は、その前提が認められないことが判明する。

こうして私には、プラトンが『国家』で述べる議論や理由はいずれも、欲望が本性的に理性に比べて「劣った」魂のはたらきだ、という主張を立証するのに十分でないと思われる。であればなおのこと、理性による支配という＜権力主義的な善さ＞に基づく支配構図は十分な正当性をもたないだろう。(プラトンの考え方としては、おそらく、欲望を悪と見る宗教的先入観を正当化するために、欲望が理性に比べて劣る面を挙げたのではないだろうか。)したがって、理性の協力がいない場合の欲望のもつ潜在的に破壊的な力へのプラトンの警告は、十分に説得力があり傾聴に値するとしても、私たちは自分に与えられた存在のある部分をなすものとして、プラトンが欲望的部分と呼んだものを受け入れなければならない。「ならない」という意味は、それを受け入れるのでなければ私たちは自らの存在全体との和解を達成できないのだから、すなわち全一性(integrity＝人格統合)を達成できないのだから、受け入れるべきだ、ということである。では、＜受け入れる＞とはどういうことか？ まず、敵視しないこと(もっともはじめから友好的に見る必要もないだろうが)。次に、欲望・情念の言い分がどこにあるのか、よく理解すること。そして、理性中心の自己イメージにとっては異質な要素がくわたしの全体＞の中にあるのだという、より包括的な自己像をもつこと。そのうえで、＜ひとりの人＞という生の統一性を動的につむぎ出すことである。「動的につむぎ出す」といった比喩的な表現に託したが、それは、私たちの存在と共にある欲望・情念を劣ったものとして蔑視することなく、それゆえに一方的な支配構図で魂の秩序化を謀るのではなく、理性と欲望相互の交わりと浸透による、より創造的・生産的な生き方を創出することは十分に可能だと思われるからである。¹¹⁾

IV. この二元論による人間の生の目的の検討

さてここまで、人間の生命が理性的部分と欲望的部分という二つの要素から成るとする人間観を検討してきた。次に、こうした二元論の発想では人間の生命のテロス(=大目的)はどのように考えられるかを検討していきたい。

1) プラトンにとって人間の生のテロスは、否定的に言えば、欲望的部分が魂全体を支配しないようにすること、肯定的に言えば、理性による支配を貫徹させることである。徳(アレテー)を積むとは、そういうことであった。(ただし、プラトンの場合は人間に等級があるので、その理性の由来は異なっている。『国家』590Dを参照のこと。)そして、こうして徳を積むのは、「われわれのすべてが、同じものに導かれることによって、できるかぎり相似た親しい友となるために」(『国家』590D)とあるように、それによって友愛に満ちた人間共同体が効果的に築かれるためである。

さらに、彼の場合には魂の不死という宗教的信仰が、その生のテロス(=大目的)をより広大な視野において強化する。すなわち、この生をいかに生きるかが来世における魂の運命を決めていくという構図である。プラトンの倫理が現世の様々な財(富、名声、地位、力など)の獲得という、世俗的成功それ自体に何の価値も置かず、魂の修養(=徳の形成、実践)に焦点を当てたものであるのは、魂が<わたし>の同一性を担うものとして、死後も生き続けるからである。問題はマッキンタイアが言うように、「外的な諸善(=現世の様々な財)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というだけでなく、誰ひとりとして、外的善を偽善のかけらもなく完全に軽蔑することはできないからでもある」(A. MacIntyre; op. cit., p. 196)。この言葉には、プラトンの倫理への間接的な批判が語られているように思う。というのは、プラトンの考えでは、「人間が死後もっていけるものは教育と教養だけである」(『パイドン』107C)から、外的な善は完全に軽蔑すべきものとなる。ところが、この要求を実行することは、引用した文章の真实性を認めるならば、人間にとって不可能である。それら外的な諸善を生きがい(everything)とまで評価しないと、少なくともそれらの善はあらゆる人間にとってある程度の価値(something)をもつからだ。自分の欲求を満たすためだけでなく、例えば他者の窮状に力を与えようとする場合にもしばしばそれらの外的善は必要とされるからだ。プラトンの倫理は、外的善の獲得を生目的とする本末転倒に対しては批判力に富むものだが、それへの現実的代案としてはそれほど説得力をもたない。外的善を有徳な実践において活用するといった、この世の営みへの積極的な視界を欠いているからである。彼の中で欲望への敵対的構えとこうした財への否定的評価は、もちろん軌を一にすることである。だが、もし欲望(他者の欲望も含めて)に耳を傾けるという趣旨の先の批判議論を踏まえるならば、私たちは様々な財がもちうる人間の<善き生>のための肯定的・積極的な意義を倫理の中で位置づける必要があるだろう。

この外的な諸善への軽蔑が示すように、プラトンの倫理は、身体あるいはその欲望から区別された魂の善、すなわち魂全体の調和に価値をおいている。これを、<魂の自己統御>の理念と呼ぶと、この理念は、ひとりの人としての統一性を作り出すという善さにもかかわらず、次のような重大な問題点を含んでいる。

まず、この倫理は視野を自己のうちにだけ向けるものである。たとえば、他者への加害行為も、それが間違いである根拠は、最終的には他者その人の受ける理不尽な害にあるというより、そのような行為をする本人が自分の魂に対して加えた不正にある、という考えである(『国家』第9巻589

D以下の議論を参照)。つまり、対人関係での悪しきおこないは、それが行為者自身の魂の調和・秩序を乱すがゆえに悪いのである。こうした倫理は、当然のこと自己にとっての善悪を基準に行為を評価することになるので、あるタイプの利己主義と言えらる。魂の統一性に寄与するか否かをなすべきことの基準にしているからである。これは、〈わたし〉だけの安心立命を生目的にするタイプの、高潔かもしれないが徹底して〈わたし〉中心の利己主義ではないだろうか。したがって、もし倫理というものに他者との共同性、関わり合い、交わりといった要素が不可欠であるとする考え方から見れば、こうした〈魂の自己統御〉という理念は、他者と共に生きるという、私たちの人生の核心的事実に対して盲目だと判断されるだろう。

こうした魂中心の倫理は、今指摘した傾向からいって、他者の運命への無関心を助長する傾きをもつと思われる。たとえば、魂の無秩序を一向に改善しない生き方をしている人やそうでなくともある種の困窮に陥っている人などと、積極的に関わった結果、自己の魂の調和が崩壊する経験ををする人というのは、〈魂の自己統御〉という理念から判断すればまったく愚かな人ということになるだろう。いくら他者のためとはいえ、自己の魂を危胎に晒すほど愚かなことはないからである。だが、私たちの生が他者と共なる生であるならば、そうした悲劇的な関わりはときに起こるのであり、そのことを積極的に解釈できる倫理のほうが人生の真実に近いのではないだろうか。

魂は死後存続し、その魂にのみ〈わたし〉の同一性と運命は懸かっているとすると、プラトンの見解に対しては、現在の段階で上記二点のような指摘が言えると思う。この批判は、プラトンの魂に関する形而上学的信念の真偽とは無関係である。仮に魂と呼ばれる、身体とは別の実体が〈わたし自身〉として死後存続する世界に私たち人間は生かされているとしても、他者との関わりにそれ自体の意味を認めえないような倫理は批判されるべきだ、というのが私の見解である。魂の実体性に関する形而上学的事実がどうであれ、倫理学は、他者と共なる生という核心的事実に含まれる肯定的な意義を明らかにすべきであろう。

2) ここで反論が考えられる。「しかし、もしプラトンが語る死後の魂の運命が真実だとすれば、自己の魂を彼が言うような仕方であらう救うべく生きることがもっとも賢明な生き方になるのではないか」と。それに対しては、まず第一に、実在のあり方に関するこの反論の前提はおそらく決して立証されないだろうということを言いたい。以下は、筆者の信念であるが、私たちは、基本的に自分の魂だけの救いを意図して生きればそれでよいという世界に生きているのではない。付言すると、私は人間の死後何らかのパーソナルな意識が存続するとか魂が輪廻転生するといった可能性を否定してはいない。ひとつの魂の物語がいくつかの身体との複数の人生を経て完了される、と考えることに論理的な困難はさほどないと思うからだ。譬えれば、その場合私たちは、それぞれは単独で読めるものの、ひとりの主人公についての数巻から成る大河物語の一つの巻を現世で生きているということになる。各巻の最後(=各人の死)に「次の巻に続く」と記されていないので、すべての物語が一巻完結型でしかないと思う人が多いのは当然だが、実際はほとんどの物語に次の巻が続くことになっている、というわけだ。さて以上の可能性を仮に認めた場合でも、私の立場は、そうして存続あるいは転生する魂(意識)の倫理的善性が計られる尺度は、この稿で批判してきた〈理性による魂全体の支配〉の度合いとは別であろう、というものだ。

つまり、彼の倫理は、欲望が人生を支配してしまう、生の惨めさ、愚かしさを認識するという点できわめて価値あるものの、それは決定的な点で〈倫理〉というものの要件を欠いている考えだと思われる。問題を明確にするために、単純化された二者択一の構図で述べるならば次のようになる。もしプラトンが真ならば、私たちは倫理が不要な世界に住んでいることになる。もし倫理的な生

を認めるならば、私たちはプラトンの、特に実体的魂についての教説を認めることはできない、と。もちろん、〈倫理〉という概念をいかなる意味で使うかに、この二者択一の理解可能性は懸かっている。私は、「〈善く生きること〉をあらゆる先入観と党派的信条から知性と感性を解放しつつ問う作業」(拙稿「新しい倫理学のために(1)」p.3)として倫理学を考え、その作業の中で理に適ったものとして考えられる生き方を〈倫理〉の意味としている。まず、プラトンの考えはこの形式的な規定に照らすと、「先入観からの感性の解放」が不十分だと思われる。『国家』352Dでの問い「いかに生きるべきか(How should one live?)」への答えが〈倫理〉にあたるのだとするならば、〈魂の自己統御〉は倫理である。その意味では、「プラトンの倫理」ということは哲学史的な事実として言えることである。しかも、彼はその答えを、時代と文化などの歴史的制約を超えて普遍的に解釈できる言語(「理性」「欲望」「支配」「調和」といった)でもって語った。そのことが、彼の考えが以後の道徳哲学に対してきわめて浸透力の強い影響を与え続けた大きな原因となっている。しかし私たちは、彼の考えの核にある明確に利己主義的な構えを無視することはできない。(なお、もともとプラトンがその倫理-政治学を構想したのも、当時の指導者なきポリスの無秩序をいかに救済するか、という時代の要請に応えるためであった面が強い。この点は現代に倫理学を志す者の忘れてはならない点である。)

3) さらに一つの考察を述べておきたい。〈魂の自己統御〉というこの理念は、結局人間が身体を有した存在であるがゆえに遭遇し経験する苦痛や苦悩を、それとして正面から受けとめず、それらは人間の運命にとって終極的にはどうでもいいことだと見なす。この苦痛や苦悩とは、生老病死といういかなる人間の生をも規定しているものだけでなく、たとえば戦争、交通事故、飢えなど人為的で偶然的な状況により降りかかる災難によるものも入る。なぜある人にそうした災難が降りかかり、別の人々には降りかからないのか? これは、人知では決して答えられない問いである。そのときの人々の置かれた状況を説明して、そうした災難を可能な限り因果的に説明しても、この問いに答えたことにならない。なぜなら、問いは「なぜそもそも私はそういう状況に生まれ、別の人とは別の状況に生まれたのか?」に行き着くからである。これを、カルマとか輪廻転生の論理で因果的に説明しようとすることは、無知の空白にある種の間知性を満足させる描きをあてはめることでしかない。(人間に実体的な魂があり、それが輪廻により自らの運命を決めていくという説を、論理的・現実的に反駁することは困難だと思われる。その意味で、そうした教説は真実かもしれない。しかし、いま私が論じていることは、そのような見解のもとで人生を見るときに、倫理的に言っていかなる偏りが生じるかという問題である。そして私は、もしその偏りが無視できないほど大きいものである場合には、おそらく世界はそのようには成立していないものだ、と信じている。)

さて、この〈魂の自己統御〉という考えが魂の死後の存続という信念と結びつくときには、もともと『パイドン』で明言されているように身体と共なる生に肯定的な価値が見出せないのだから、災難の結果死ぬ(殺される)ことになろうとも、そのこと自体を不幸だと見る観点には立たないことになる。むしろ、そうした死は、「人間にとっては生きるよりも死ぬほうがよいということは、無条件に真である」(『パイドン』62A)のならば望ましいことではないか、という常識からは転倒した考えのもとで祝福すらされるだろう。モルトマンは適切にこの点を指摘して、「プラトンがソクラテスの死において示しているように、身体の死が魂にとって自由解放の祝宴であるならば、われわれは身体の死を願うことができるだけである」と述べている。¹²⁾ 当然のこと、こうした考えは、不慮の死を結果する人為的あるいは自然的な諸々の悪を容認する見方を生みやすい。仮に『パイドン』のように身体と共なる生への否定的評価をしなくても、〈魂の自己統御〉という倫理は、肉体的死やそれを引き起こす悪をそれ自体としては言わば「善悪無記」と考えざるをえず、そ

れが善いものとなるか悪いものとなるかは偶然的なこととなる。別の言い方をすれば、天寿を全うして死ぬか不慮の夭折をするか、そのいずれが本人にとって善いことかは、一義的には決まらないことになる。

だが、人々は夭折を望ましくないものと感じ、そのような共通前提のもとでそうした死の悲劇を語っているが、私は基本的にこの常識的前提はただしと考える。残された遺族や周りの人々にとっての悲劇性もさることながら、夭折などの不慮の死は、ともかく本人にとって望ましいことではないと考えられている。その理由は、その人には本来ならば享受しえたはずの生の期間がもっとあったのに、当人の期待や意志に反してその期間が奪われた、というものであろう。この理由は、どんな生き方でも長く生きればそれだけ本人には善いことになる、を含意していないし、そうであればこの理由はまったく正当だと思われる。すなわち、夭折の悪のゆえんは、本人にとって、物語られるべきひとつの人生になろうとしていたものの突然の中断にある。〈魂の自己統御〉の倫理はこの点で反生命の側面を含むと言わざるをえない。プラトンの考えの基底には、「生まれぬがなよりの善だが、生まれた以上は、さっさと元へ帰るが、なんとしても第二の善」(ソポクレス『コロノスのオイディプス』1224-7) という反生命的な見方が主調音として流れている。たしかに人は必ずいつかは死ぬ。それでも、人々はこの生命を慈しみ、自分に納得のできる、すなわち自分の生の物語がそれなりの筋を示すような、そうした人生をこの世で送りたいと願っているのではないだろうか。〈魂の自己統御〉という考えには、人々のこの正直な願いが満たされなくても善く生きることは可能だとする、私から見れば受け入れられない反生命的な視点があるように思われる。

V. 前途 瞥見

1) 問題は、人間の生命のテロス(=大目的)は何か、ということであった。これまで検討してきた二元論的枠組では一方の元他方に対する支配ということが、その二元の合体物としての人間存在の秩序の作成・維持に必要なだとされていた。この人間観は、対人関係とそれに基づく社会制作の場面でも、優れた部分(と判断されたもの)によるそれ以外の部分に対する支配を、秩序構築の不可欠のあり方だと発想する。自己に対する見方が対人関係を規定するのである。¹³⁾

秩序構築に関するこうした発想をこれまで批判してきた大きな理由は、実はこの見方が対人関係にとどまらず、他の生命存在(=動植物)ひいては自然界への人間のかかわりを規定しているからでもある。近代になって、科学技術の案出と実用化によって加速度的に進行した、自然世界への支配の様々な形態での実践は、理性あるがゆえに自然界でもっとも優れた人間の業ということで正当化されてきた。しかし、こうした正当化が、現代の「生態論的危機」の種々の兆候によってほぼ完全にその足場を失っていることは、今では否定しようがない。結局、現代の人間は、自己のうちに自然性(二元論的タームでは「非理性的部分」との和解の欠如から、自己の外なる自然との和解・調和も達成できないでいる。逆に言えば、「外的自然の再発見は、同時に身体性における人間自身であるあの自然、すなわち内的自然の再発見となるのでなければ不完全なままである」(モルトマン上掲書 p.81)。そしてその和解の欠如は、根の深く理性への全能信仰とでも言うべきものに由来している。その信仰とは、理性にはそうした自然を支配する力があり、自らが最善と信じる仕方で自然を操作してよいとする信仰である。これに対して、今引いたモルトマンは次のように指摘する。

「現代の状況は、全科学技術文明によってもたらされる生態論的危機(ökologische Krise)と、人間による自然の消耗(Erschöpfung der Natur)によって決定されている。この危機

は、人間にとってばかりでなく、かなり以前から他の生物と自然環境にとっても致命的である。この人間社会の基本的方向づけにおける徹底的転換に至らず、他の生物や自然とのかかわりにおいて、それを取って代わる生活実践がうまくいかないならば、この危機は全面的破局に終わる。(中略)

現代世界の危機は、自然を搾取するための技術と人間を自然の主人とした自然科学によってのみ起こってきたのではない。この危機は、人間が力と支配の獲得をめざす努力に根深く基づいている」(同書 pp. 46-7 強調は原著者)。

「人間の身体的な在り方からの疎外は、現代の産業社会の生態論的外部危機の内側とみなされねばならない。人間は宗教と教育によって、自己自身を認識と意志の主体としてのみ同一化し、しかし身体的な在り方を客観化し服従させるように指導された。人間は自己自身の「主人と所有者」となった。すなわち、人間は自己自身を支配し、すべての身体的感情と欲求を抑制することを学んだ。身体的感情と欲求は人間自身の奴隷と所有となった」(同書 pp. 82-3)。

このように論じるモルトマンが、より明示的にプラトンを名指して「生」の視点から次のように批判することは当然である。「われわれが指摘したように、魂の不死についてのプラトンの学説は、死をおおうために魂のまわりに保護区域を置く。しかし、それは「まだ生きてはいない者の保護区域」でしかない。身体の死に対して難攻不落となるのは、身体によって生きられた生命ではなく、身体によって生きられなかった生命でしかないからである」と(同書 p. 388)。これは、「西洋文明の大きな構想の中に深く組み込まれている」「人間主体の精神化と人間の肉体の手段化への一般的傾向」(p. 359)を指摘し、その元祖としてのプラトンの魂の教説に言及・批判した箇所である。このモルトマンの思索は、今日の生態論の危機という歴史的課題が実に西洋文明の中で支配的であったく優れた部分-劣った部分>という二元的対立および前者の後者に対する支配という、私が批判してきた型の二元論的発想¹⁴⁾と結びついていることを見事に示している。

以上のモルトマンの思索に触れるとき、現代において倫理とは何かを考えようとすれば、これまでの二元論批判を承けて、<人間存在には身体性が本質的であり、人間は心身統一体であること>を踏まえた人間論が要請されてくることがわかる。だがそれにとどまらず、私たちとしては、はたして人間の生の目的を問うにあたって、これまでのように人間の本質的在り方からその目的を問えばそれで十分なのか、ということを考えざるをえない。ここには倫理の問いをめぐって一種の転回の可能性がある。それは、「人間は何のために生きるのか」という問いへの答えを、人間という生物をみることで獲得して、それからその答えをもってこの世界で生きていくというのではなく、今私たちが生きているこの時代と状況のほうが人間にある生き方をするよう呼びかけている、と考える転回である。これは人間の生の目的といったことに安易に相対主義的発想を持ち込むことに思われるかもしれない。しかし、仮にこうした問いの転回が相対主義的発想を許容するものとしても、この相対主義はきわめて客観的なものである。なぜならば、私たちに呼びかける「この時代と状況」とは現在の人類の直面している問題状況として客観的な事実として認識されるだろうからである。ただ、このように歴史的状況を、倫理的考察の本質的契機とするにあたっては、<時代と文化状況のあらゆる違いからは独立の、人間たる生物存在に普遍的な生の目的>という理念の妥当性をきちんと検討することによって、人間の生がもつ共通の構造をも掘り取る必要があるだろう。

2) こうして、私たちの生のテロスとは何かという問いを、<今日の歴史的・社会的状況は何を私たちの人生に求めているのか>という問いとして受けとることが、十分な意味をもつだけでなく、倫理的に要請もされるのであれば、今後の倫理学の営みに重要な意味をもってくると思われる

現代の特徴を、ここで先取りの挙げておきたい。

- (1) 科学技術の飛躍的な進歩によって、地球上の人々の状況が容易に知られるようになったこと。その情報の一部に、与えられた生を歩む可能性が飢えによって奪われる実に多くの人々に関する情報があること。しかも、その飢えは人災であること。その災害の多くの原因は富める北の「先進諸国」にあること。以上の問題状況は通常「南北問題」と呼ばれている。ここでは、食、仕事、住の公正配分が緊急の課題である。歴史上、これだけの不公正が放置されている時代は初めてであろう。
- (2) 次に、先ほど言及した「生態論的危機」という問題状況がある。これも地球規模の困難であり、各人の生がその中にいま巻き込まれている状況である。この言葉を教えてくれたモルトマンは、「生態論的危機」を「自然に対する人間の支配の危機として理解」し（上掲書 p. 49）、次のように述べる。「<環境汚染>という和らげられた見出し語でも知られている生態論的危機は、今日神学と自然科学が多くの他の学問と共に共通の運命を持っていることを明らかにしている。（中略）〔この表現によって〕実際には、現代の工業化された世界の生命システム全体の危機が問題なのである」（p. 50）。そして、「自然破壊が阻止されるべきならば、人間社会の経済的・社会的関係が変えられねばならない。とりわけ生産を増大させ、労働の有効性を高め、従来技術を進歩させることを目指す社会は、それが引き起こしている環境破壊の進行を制限し克服することができない」（p. 51）と。とすれば、この問題は当然のこと、政治学や経済学にとどまらず倫理学にも投げかけられた大きな課題であることを疑うことはできない。（引用文中の強調は原著者による。）
- (3) 「技術連関」のもつ支配力の問題がある。現在の飛躍的な発展を遂げているテクノロジーは、道具の身分を越えて、人間の思考と生を支配する傾向がある。さらに、これを利用して人々を操作しようという社会的勢力が増大することも当然予想され、巨大な技術連関の中で人間の生がいかに人間の生としての独立と統一性を保ちうるかが課題となるだろう。
- (4) (1)にも関係するが、「民族問題」と言われる根の深い問題が、現在、経済的格差が引き金となって激しく噴出している。人類は特に今日、様々な諸民族の間の共存の技法を必要としている。「民族問題」の解決の困難は、一つに、民族への帰属意識がその人のアイデンティティの中核を形成している場合が多い、という事実にある。しかも、その中核の防御のためには人はしばしば、共存を踏みにじる行動をとるからである。
- (5) こうした地球規模の問題に、現在のわが国の問題状況を加えれば、さらに語るべきことが出てくるだろう。そして、何を問題と見るかは、ある程度人々によってズレがある（例えば、来たるべき東海大地震への備えのなさ、青年たちの公的意識のなさ、政治家不在で政治屋だけの日本の政治状況といったことを問題とみるか否かは、人によって違うだろう）ものの、大よそのところ、倫理的に重要な問題は事実的裏づけをもって客観的に確認されると思われる。では、そうした問題を孕み、放置しておけば何らかの破局が現実的に避けられない歴史状況の中で、学問をすることはいかなる営みなのか？ それは、そうした問題と困難を解決することを目的とする共同の営みに参加することに違いない。それ以外の学問の性格づけは、おそらく趣味のそれとなるだろう。その共同の戦線に「倫理学」も加わらねばならない。そして、特に倫理学のはたらきの一つに、この時代の地球規模の問題は、当初は各人に直接関係がないと思われるものの、私たち一人ひとりの現在までとこれからの生の在り方に深く関わるものだとすることを理解することがある。例えば、(1)の「南北問題」は実に多くの局面で私たちの日常生活との関わりをもっているが、確実に言えることの一つは、私たちが現在の豊かさをこのまま維持しておきながら、他方で「南北

問題」が解決できると思うのは、偽りだということである。一人の論者を引けば、¹⁵⁾「先進国が消費のレベルを引き下げなければ、貧しい国が向上するためにリソースがないのである」。この言葉に留保を付けることはできない。

こうしたすべての問題意識を「新しい倫理学」の課題として見据えつつ、続くこの論考としては、再び「〈わたし〉とは何か」という問いによって、〈わたし〉がその一員である人間という生物存在とは何かを考察していきたい。その考察によって、人間存在の本質的在り方と、この存在に対する時代状況からの要請とが交錯すると思われる。人間の生命は何のために生きられているか、という求められている人間の目的は、その交錯する地平で示されてくるだろうというのが、現在の私の予想である。

〔註〕

- 1) この言語対は、各国語で〈psychē-sōma〉、〈anima-corporis〉、〈soul-body〉、〈Seele-Leib〉というものと同じ内容のものであり、言葉としては〈たましい-からだ〉との和語も、あるいは〈靈魂-肉体〉でも考えられたが、この稿では〈魂-身体〉という表現で代表させる。この二元論言語の整理については、松浪信三郎『死の思索』岩波新書、1983、pp. 5-7参照。
- 2) 黒田亘氏は、たんに言葉を使う点ではなく、ある記号を別の記号体系の記号に翻訳するという「翻訳能力」を、人間を動物から区別する点だと正確に考察している。黒田亘『知識と行為』東京大学出版会、1983、p.83以下参照。
- 3) 『パイドン』62B、『ゴルギアス』493Aなどを参照。この主題については、『ゴルギアス』岩波文庫 pp.273-4の訳者(加来彰俊氏)注が詳しい。
- 4) G.ライル『心概念』みすず書房、1987(原著1949) p. 11
- 5) J. Annas; *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981, ch. 5
- 6) 不十分というのは、この二元論的枠組では、人間の心・意識に生じる様々な思いや情緒の多くが位置づけられないこと、しかも日常的に私たちを動かす動因としてはそうした思いや情緒がきわめて多いこと、そしてこの枠組を心の葛藤の説明仮説と解するならば、この図式にはあてはまらないような異なった種類の動機や思惑の葛藤が実に多いこと、といった理由による。『国家』での魂の三部分説を、こうした不十分さから批判することはできるが、この稿では〈理性-欲望〉という枠組が人間の中に〈優れた部分-劣った部分〉という対立を導入する見方だと解して、その見方を批判している。
- 7) ミシェル=フーコー『性の歴史Ⅱ 快楽の活用』新潮社、1986(原著1984) p.82
- 8) 前者については、フーコー 上掲書 pp.63-5、後者については、B.ラッセル『ヒューマン・ソサエティ』(玉川大学出版部、1981〔原著1954〕) pp. 179-81を参照。
- 9) 私の推測では、この α 、 β の欲望観は、『パイドロス』246A-Bでの、一組の馬と御者の総合した力という魂の譬えにおける素性の悪い馬と善い馬にあたっている。この譬えが活用される253C以下の記述では、理性(御者)のもつ欲求性が活写されるなど、『パイドロス』では、『国家』の思考を制約していた〈ポリスの階級との類比論法〉から解放されて、魂のダイナミックスははるかに正確に描かれていると思われる。なお、註11)を参照のこと。
- 10) 拙稿「プラトン『国家』における理性と欲望」哲学雑誌第773号(『情念と意志』)、1986、pp.37-9。
- 11) 以上の議論で「プラトン」と言うのは、『パイドン』『国家』でのプラトンである。『パイドロス』でのエロース論では、プラトン自身が、ここで私が批判した理性と欲望に関する見方を批判的に乗り越えて(主人公ソクラテスの第一のスピーチから「取消の詩」である第二のスピーチへ)、両者のかかわりを御者と二頭の馬の比喻で説明している。この稿では、より生の現実に迫るこの議論を取り上げていないので、批判の対象である「プラトンの」二元論というときの「プラトン」はきわめて限定されていること、むしろ対象は彼の作品に由来する一般的な二元論的思考であること、をここで断っておきたい。
- 12) J.モルトマン『創造における神』新教出版社、1991(原著1985) p. 363
- 13) 例えば、〈男性-女性〉、〈白人-黒人〉という支配関係を正当化する理由として、一方の**本性的な優秀さ**が言われるのが常であった。
- 14) しかし、この発想はわが国の企業による国内・国外を問わない最近の目に余る自然破壊の原因としてもあてはま

るのだろうか？ 進行するこうした破壊が、西洋の技術文明の急速な輸入とその実用化の成功に資本の論理が結びついたグロテスクな結果であることに間違いはないが、これも、打算的な合理性という、きわめて歪み矮小化されたものではあってもある種の理性による自然支配なのであろうか？ 自然支配という文化的特徴をもたなかった日本人による近年の自然破壊も、文明の提供する利便によって現代の日本人が自らの身体性を認識できなくなっていることとやはり関連ある事態なのだろうか？ それにしても、自然支配をめぐる何の理念もなしに、専ら目前の企業利益というところで蠢く今日のわが同胞の姿にはやりきれない思いである。

- 15) 和田春樹『歴史としての社会主義』岩波新書、1992、p. 218.