

原理と忠告 — セネカ書簡集におけるストア派の法規論 —

上田 慎 一

政治理論に関する（古）ストア派の具体的教説はそのままの形では今日までほとんど伝わっていない。しかし、その事実から即そのような教説が何一つなかったと断定するのは強引かつ安易である。

我々は幸運にもクリュシッポスの『法論』（*Peri Nomou*）の冒頭を読むことができた（*Marcianus, Institutio I=SVF.3.314=LS.67R*）¹。そこから「法はなすべきことの命令、なすべきでないことの禁止である（*νομός*）」（*den prostaktikon men hon poiteion, apoagoreutikon de hon ou poiteion*）」という形式的定義が得られる。この定義の形式的内容は類似の諸断片に、多少の違いはあるものの、共通している（*Cicero, De Legibus I.6.18=SVF.3.315*等）。しかし、これではまだ何も明らかでない。それ故、「*νομός*」で「法」と言われているものはいわゆる法律では全くない」という見解が許されてきた。上述の「なすべきこと」「なすべきでないこと」は個別の行為を指しうるものであり、この形式的定義を我々が通常言う意味での法律から遠ざけるものは何もないというのが筆者の理解だ²が、厳密に言えばそれも今の所「それでもありうる」にすぎない。当論はその先を論じる試みである。

つまりここで追及するのは、神や宇宙そのものとも同一視される何らか超越的な原理としての「法」が我々のなす個別の行為の場面ではたらく「法律」「法規」に関わりうるとすれば、それはどういう仕方でかという問題である。この点、上述の形式的定義には解釈者を容易に混乱に落とし込む問題がまわりついでいる。すなわち、この形式的定義に述べられるような命令を正当行為（*kathortoma: recta facta*）に（のみ）関わらせる証言が見られることである（*Philo, Legum Allegoriae I.30.93=SVF.3.519*）。つまり、この命令は適宜行為（*kathekon: officium*）のレベル、つまり我々が普通に行うし生活する場面にまで関わりうるのかという問題が即座に生じうるのである。この問題に、まとまった論考や証言の乏しさを利用（あるいは悪用）して「否」と言うとするれば、無政治化されたストア政治哲学という見解に近くなる。「肯」と言うとするれば、ストア政治哲学が無政治化されない余地は残るが、その余地を今度では埋めねばならない。つまり、極度に超越的な「法」が個別具体的な「法律」「法規」に関わりうることを、またその関係のあり方を追及せねばならなくなる。無論筆者は後者の立場を採りその義務を果

たすつもりである。

そこで注目するのはセネカの第九四・九五書簡である。大まかに言って前者は原理 (*praecepta*) さえあれば十分であり個別の忠告 (*praecipia*)⁽²⁾ は不要という立場、そして逆に後者は原理など不要であり個別の忠告で十分という立場をそれぞれ退け、両方が必要であるというセネカの立場を両書簡全体で表明している。さて、ここにはセネカ自身のもの以外に大まかに四つの立場が紹介されている。

忠告さえあれば原理は不要という立場 (便宜上「原理不要論」と呼ぶ)、ある意味これに近い立場を採ると思われるポセイドニオス、逆に原理だけで必要十分とするアリストン、そして両方が必要であるとするクレアンテスである。⁽³⁾ まずポセイドニオス (と関連する限りでの原理不要論)、次いでアリストン、さらにクレアンテス及び恐らく彼に賛同するセネカ自身の立場と順に論じ、論文の構成もそれに従う。

セネカの常であるが、論述は脱線ともとれる長い逸話や例示を含み、議論そのものも錯綜している。ただ、彼が対峙する立場を単に無造作に退けているだけでなくある程度の妥当性は認めつつもやはり不十分であるとしていることは確かである。これは場当たり的な打倒論だけでなく、何らか彼の立場と言いうるものが背後にあったことを示唆するだろう。また思うに、セネカが検討する立場それぞれはみな同じ問題に関わり、またそれぞれの立場では差し当たり首尾一貫したものであるとさえ言える。その問題とは、大まかに言えば、個別の事態に対する個々人の振舞いをルールで制御するとすればどのようにするべきかということである。とすれば、ここでのセ

ネカの思考をたどればこの問題に対する彼の態度が分かるに違いない。そして、彼の立場とクレアンテスつまり正統ストアの立場が近いとすればそれはこの問題に対する古ストアの回答を予測することには少なくともなるだろう。

機能限定された忠告…ポセイドニオス

アリストンの立場を紹介する中に忠告と法律を並行させる論法をとるものがある (9437)。セネカによる紹介はそのままではやや論旨をとりにくい。「法律は忠告が威嚇を伴ったもの (*minis mixta praecipia*) にすぎない。ところで、法律は必ず我々になすべきことをなさせるわけではない。だから忠告も法律同様に無力である」ということだと思われる。この時代に既にいわゆる「法の命令説」、つまり法律を「威嚇を伴った命令」とする見解を思わせるものがあることに驚かされるが、さらに驚くことにこの見解をセネカは退ける。

この見解に関連してポセイドニオスの見解も紹介されている (9438EK.178)。ポセイドニオスの見解は一口で言えば法律は単になすべきことの示唆にその機能を限定されるべきで、それ以上の例えば教育的あるいは道徳的な機能は無駄、否むしろ混乱を招き余計でさえあるということである。もちろん、忠告を無益とする立場を支持する側の材料としてセネカはこの見解を挙げているのだが、この見解そのものはむしろ逆の立場を擁護するもののように思われる。つまり、原理の不要を説くとは言えないものの、少なくともいわず低レベルの教示に独立した意義を認め、そして原理に関わ

るいわば高レベルの教示から分断する立場を採っているように思われる。このことは法律の対象が未経験者 (*imperitis*)、つまり劣者 (*phaulos*) とされ、法律の機能限定も彼等を混乱させないためとされること、また第九五書簡の末尾部分で彼が慰めや激励、原因学、性格学などの重要性を認めたと言われていること (95.65-EKK 176)、さらにはストア派の中でも恐らく彼だけが倫理学の分野として忠告的部門 (*hupothetikos topos*) を認めたとされていることも整合する。そして少なくともこの点においては、彼は原理不要論と意見を同じにすると思われる。

彼がこういう立場を採る理由の一端は彼の法律観からも窺える。セネカは第九〇書簡でポセイドニオスの法律起源論と言うべきものを紹介しているが (90.411-EKK 238)、ストア派の法律観 (の少なくともある一面) を伝えるこの貴重な資料によると、かつて「黄金時代」には賢者が統治者であり、完璧な統治が行われていた。彼が法律であり、臣民は彼によく従い、その他に法律は不要で、統治者も希な国外追放処分以外の強制的手段を行使する必要がなかった。しかし時代を経て政治が墮落したので法律が必要になった。そしてその法律も「最初は (*inter initia*) 賢者が起草していた (が、やがてそれさえもそうでなくなってしまう) というのである。つまり、ポセイドニオスにとって「少なくとも成文化されたものとしての」法律はひどく否定的な意味しか持たない。人間が墮落して、統治者である賢者に従わなくなったので明文化された法律と威嚇によって強制的に従わせるしかなくなったのである。ポセイドニオスにとって法律がひどく限定された意義しかもたないのはある意味当然である。

彼の理解はある意味今日の常識的な法律観に近く、現実的とも言えるかもしれない。ではセネカがポセイドニオスの見解を退けるのはなぜか。それはポセイドニオスの見解がルールとしての法律の機能に消極的、あるいはもつと言えば悲観的すぎるという点にあるのではないだろうか。もつとも、「消極的」「悲観的」というのはポセイドニオスの立場全体を考えるとき否定的な意味合いが不当に強いかもしれない。つまり、彼はストア派の中心的存在としてはほとんど唯一魂の単性説を明確に放棄し非理知的 (*o alouon*) あるいは感情的 (*o pathetikon*) 機能 (あるいは部分) の存在を想定した以上、⁶⁾ 理知的教示以外の馴致さらには強制などの措置を重視するのも当然だからである。魂の部分説に対するセネカの態度は微妙だが、それがどうあれ、ポセイドニオスの法律観に同意はできないという。明言こそしないが、危険な思想と考えている可能性すらある。単なる忠告に独立した価値を重視し、原理から分断する限りではポセイドニオスは原理不要論者と立場を同じにすると思われるので、原理不要論者に対するセネカの批判を関連する限りで見よう。

法律から道徳や教育の機能を切除するのはセネカにとって現実的どころか一つの哲学的諦観にすぎない。彼にとって哲学は人生の法律 (*lex vitae*) でなければならず (94.39)、事実悪い法律と悪い道徳は相即する (*malis moribus uti civitates usus malis legibus* 94.38)。セネカが政治的に哲学に要求するものは非常に重いが、それは政治に対する彼なりの現状認識を反映している。政治的決定によって残酷非道なことが命令され、個人的には禁止されることも公的には命令される (95.30)。こういう状況で適切な指導者を擁するとも

に、忠告によつて劣者を教育せねばならないのは哲学だとセネカは言う(95.37)。そしてその忠告は学習の側面を抹消した単なる命令(90.34)。それ故、そのような役割を放棄して法律つまり政治的命令の機能を単なる強制にまで引き下げるとは単に哲学的怠慢である。哲学が要求することはもつと高く(cf.95.10)。

しかし法律にそういう機能を盛り込みそれに関わろうとするのは哲学の越権、あるいは法律に対する高望みではないのか。これに対し「単なる」忠告のもろさをセネカは繰り返し説くが、その見解は極めて正統ストア的である。つまり、その都度ただ個別の忠告に従うだけでは意味がなく、そう忠告されたからそれに従つたというだけではその行為が真に正しいものであることは何ら保証されない。

それは、一つには「単なる」忠告は「これをなせ。あれを避けよ(hoc vitabis, hoc facies 94.50)」と指示するのみでその理由や根拠(quare)を示せないからである。そして、内容的には同じ行為が理由次第で正しくも過つたものにもなりうるということをセネカは理解している(95.41⁸)。つまり、いくらそれが国家の命令でも、邪悪な命令に従えばそれはもちろん邪悪な行為であるし、一般に善いとされている忠告に従つても邪悪な理由からであればそれも邪悪な行為である。ポセイドニオスのような法律観では強制が行為の理由と誤解される危険さえあると考へているとも思われる(cf.94.37; 二)。ポセイドニオス流の諦観は行為の健全な理由を歪曲し、劣者に分かりやすいどころか悪影響を与えるだけだといふのである。

また、そのような忠告だけがいくらあつても、たとえ全ての必要

なそれが網羅的にあつても、それだけでは何にもならないという。つまり、それでも場当たりに適切な行為はできるかもしれないが、永続的に一貫して(adsidue, aequaliter 95.39)それを行うことはできない(cf. toto animo, constanter 95.5)。というのは、それだけでも偶然的な状況(aliqua casu)などによつて結果的には正しいことになるかもしれないが、その行為に関わる規範(regula ad quam exigitur, cui credat recta esse quae fecit)が欠けているので、同様の別の機会、あるいは別の状況、さらには新たな状況で、総じていかなる場合にも正しく行為できるとは全く限らないからである(95.36)。セネカはさらに進んで、このような忠告だけをいくら与えてもそれだけで個別行為に関わる思慮ができるわけではなく、それどころかかえつて躊躇や動揺を招くだけであるというより強い主張にまで進んでいる(95.5)。素質に優れた人はそこからの確に様々なことを学び取り徳を身につけるといふことをセネカも認めるが、そういうこともあるだけである(95.36)。否、今日そういう期待はできないというのが彼の立場である(94.54)。

こうした、哲学側から法律をいわば見限ることへの反対、哲学の積極介入を説くことと並んで、セネカはポセイドニオスの法律観そのものが誤っているとも言う。つまり(現にある)法律さえも単なる強制以上のものをもつていふのである。例えば法律がそういう手段を用いるとしても強制や威嚇の内容は法律が忠告する内容と同じではない。つまり、法律そのものも確かに矯正や激励の要素、つまり忠告の積極面と同じ効果をもつていふのである(94.37)。

ポセイドニオスの見解は、セネカの紹介が信用できるものだとすれば、忠告つまり個別の行為を指示する法規に対する悲観論の上に成り立っていると見えよう。つまり、元來人々が賢者に「善く」従うことができなくなつて誕生したのが法律である以上強制的にでも従わせるしかなく、それ以上の機能を期待するのは出自からして矛盾しているというのである。セネカはこれに對してある意味法規のもつと積極的なあり方を擁護するものと言えよう。⁽⁹⁴⁾

原理への集約…アリストン

ポセイドニオスの法律観がある意味原理不要論と通じることを見たが、これらの対極として紹介されているのが、やはり同じストア派に属しつつもやはり正統的立場から何らか外れたアリストンの見解である。セネカが紹介する限りのアリストンの立場には目下検討している問題に関して言わば消極面と積極面がある。すなわち、前者は「忠告は上辺だけのい、わばふりをさせるにすぎない」「忠告（そのもの）に教育的効果は元々ない」といったこと、後者は「原理さえあれば個別の忠告は得られる」といったことである。

ストア派の中心的人物のうち最も段階主義的な位置にポセイドニオスがあるとすれば、逆に最も厳正主義的・峻別主義的なのは疑いなくアリストンである。セネカはアリストンの見解が個々人の差異や向上を無視していると批判してゐる(94.30; 50-1)。なるほど、ルールの修得に対する彼の要求はひどく厳しい。彼においてはルールに「差し当たり従う」とことと「完璧に従う」とことの違いがなく、前者は本來ルールに従うことですらない。つまり、ただ忠告に従う

だけでは、金持ちのふりをする貧乏人や健康なふりをする病人と同様「本質的なもの」が何か欠けているのである(94.6)。そして、それは原理が完璧に認識され徳が完成しないとそなわらない。原理が「胸の底」に(in pectus usque)達し、心から悪徳が除去されないといくら忠告してもその理解は不十分であり、十分な仕方では従えない(94.5)。原理が修得されないうちは何も忠告するなどとれる思想まである(94.6)。さらにアリストンは、忠告は容易に形骸化しうるということを忠告を守らない忠告者が多いという現実から指摘している(94.9)。帰結は正反対ながら忠告の貧弱さに関する認識は奇妙にもポセイドニオスと同様である。

もちろん、これは初めから全てを要求するという極めて過酷な立場である。セネカ自身原理不要論を退ける際しばしばアリストンと同様の見解を述べるが(5.95.38)、原理に関するアリストンの過酷な要求には強く異を唱えている。彼の理論は既に完成された者に(iam perfecti viri)しか当つはまらない(94.50)。つまり、あまりに過酷な道徳的状況(我々はそもそも「直進」できない(94.44))の中にその高踏な理論の余地はない。「全か無か」では無しかないのである。

アリストンが忠告「それ自体」の教育的効果を否定するのにはもう一つの論拠がある。彼によれば、明白な忠告(「人を殺すな」のようなものか)は原理さえ修得されていれば言わば「言われるまでもないこと」だが、不明確な忠告(どのようなものだろうか?)には証明(probatio)や理由(quare)を加えねばならない。そして、教育的効果をもつのはむしろこの証明や理由の方だといふのである

(94.10.1)。セネカの批判を待つまでもなく、ここから忠告の意義を全否定するのはどう考えても飛躍である。ただし、アリストンは忠告を「あらゆるところから」廃棄せよと言っているのではなく、「哲学者からは」排除せよとだけ主張するとも理解しうるのである。(cf.94.16) それほど奇異なことではないかもしれない。

これに対するセネカの反論は、まず忠告の実際的な意義を強調するものである。無論セネカは既に見たように単なる忠告だけで全て足りるとは考えていない。しかし、そうだからといって全く無価値と考えるのは飛躍だと言う(94.24)。たとえ多大な効果がなかったとしても、精神喪失などの絶望的状况でなければ(94.26)、そこそこ効果はあるのだと言う。加えて、セネカは原理の発現や維持に忠告は補佐的な効果があるとも述べる(94.21.25)。また他方、原理的なレベルにまで効果をもつ教説が明らかにあるという論点もある。ある種の格言は忠告でありながらほとんど原理の教示のような効果をもっているという(94.27.8.43)。また忠告者の信望が証明の代わりを果たす場合もあるという(94.27)。このような点からセネカが意義を強調するのは優れた人との交際がもつ忠告的あるいは原理的でさえある効果である(94.40)。「胸の底 (in pectora)」に達しうる忠告もあるのである。

アリストンの立場は見たように極めて厳格なものだが、その反面奇妙に樂觀的な側面も認められる。それが顕著なのが彼の見解の積極的な側面である。これまではセネカとアリストンの基本的立場の相違ですまされうる事項もあるが、ここに至ってアリストンの見解は無理、破綻を見せる。

アリストンは原理の修得に非常に樂觀的なようにはまず見えない。原理がどのようにして修得されるのか必ずしも明確でないが、単なる理論的理解だけでよいとされていぬ形跡はない。セネカはアリストンによる証明の価値の強調を重く見ているし、原理の修得が論証による (argumentis) と考えていたとみなしてしまっている(94.33)。また、おそらく中期ストア的な理解に則ってセネカは徳を観想と実践 (in contemplationem veri et actionem 94.45)、学識によるものと訓練によるもの (disciplina, exercitatio 94.47) に二分し原理を専らそれぞれの前者に関わらせている。セネカはアリストンの立場を明らかに極度の知識偏重と理解している¹⁰⁾。

原理が理論的に一気に修得されそれが即実際の行為に結びつくとなれば、魅力的な理論かもしれない。セネカの異論はしかしそれほど事は容易でないということである。まず、セネカは実践行為と全く切り離れた形での原理の修得が可能であるとは明らかに考えていない。むしろ、理論の理解は実践行為によって確認され、また理解自体も行為から作られるとしている(94.47.9)。また、原理の修得が一気に可能であるとも考えていない。我々が完成されるのは徐々に (habeo) であつて、そのおそらく相当長い期間用の教示もまた必要だということである(94.50.1)。その間ただひたすら原理だけを専ら理論的に教えるというのはなるほど馬鹿げた話である。

さらに、より問題のある側面であろうが、アリストンは原理の発現にも非常に樂觀的と思われる。彼の言う原理は普通我々が原理ということだと思ひ浮かべるような単なる抽象的理論的知識ではない。彼が言う原理には実に多用な役割が詰め込まれている。個別の場合

に際してのあらゆる忠告がそこから導かれうる (94.22.8)。それどころか、原理そのものがあらゆる事態を包摂しうるものでありつつ (*leges philosophiae omnia alligant*) しかも限定された (*finiri*) ものものである (94.15.6)。誤った信念を除去できるのはもちろん、過誤行為に関わる表象に誤って同意する (*cito specie quo non oportet trahere corruptiur*) ことを制止することでもある (94.13)。

こうしたアリストンの見解の背後には、忠告によって個別の事態に対処するとすれば事実上無限の忠告を与えねばならないが (94.35 cf. 15)、これは不可能かつ不経済で、忠告が皮相なものである以上徳の完成は全く不可能になるという理解があるのだろう。そして、忠告は全く無益とされ、逆に原理には全てが集中されることになる。先述のポセイドニオスの立場へは有効な批判かもしれない。また確かに、原理が彼の言うように多岐多用な機能を果たしているものであれば、有力な理論かもしれない。しかし、この説は原理にあらゆるものを負わせるあまりにも無茶な見解であるとセネカは考える。一見、セネカはアリストンの言ういわば豊かな内容をもち具体的な原理を単なる抽象的な理論的知識と誤解しているようにも見えるが、好意的に理解することにしてしよう。

セネカの異論は原理と個別の行為の関わりをそう楽観的に考ええないということである。セネカの理解では例え完璧に原理を修得し善悪に関する誤った信念を殲滅したとしても直ちに個別の行為に関する思想が正しくなされるとは限らない (94.36)。なすべきことを一般的に了解していても個別の場面で実際に何をなすべきかが分からないということはある (94.32)。セネカはたとえ原理を修得

すれば個別行為の思慮が起こると仮にしても、それでも忠告は無益ではない、必要でさえあると説いている (94.36)。完成されたとしても、つまり賢者にさえも忠告は必要であるという正統の見解 (cf. Stoebus, *Eccl* 2.67.13 = SVF.3.654) にセネカは近づいてる。

アリストンの見解は、理論としては非常に潔いものであるが、セネカには一種の哲学的虚構に見えたと思われる。複雑多用な現実の状況にルールで対応することそのものを放棄し、一般的な原理に全てを負わせるという方途をそれは採っている。しかし、セネカによれば理論としての完成度はともかく、現実的な効力は期待できない。忠告つまり個別事態に関わるルールからの理論的逃避であるアリストン説に対しセネカはその役割をもっと重視すべきだと言うのである、原理重視の立場には大きく賛同しつつも。

状況に対応するルール・クレアンテス、セネカ

原理不要論は無論、ポセイドニオス・アリストンのいずれにも強い不満を表明するセネカは第九四書簡冒頭に言及されるクレアンテスの立場に同調すると思われる¹⁾。もちろん、セネカの見解を即クレアンテスの見解とすることはできない。セネカの見解は彼独自ののでかまわないが、何らか正統見解に通じるものであればよい。ストア派以外の立場にセネカが賛同している形跡が皆無であり、少なくともストア派内で論議されたある論議を巡って、しかもポセイドニオス・アリストンといういわば派内の両極端を退けるとすれば、その蓋然性は低くはない。

第九四・九五書簡両方でセネカが自説を展開する際に強調するこ

とがある。それは、古い時代とは違い日常生活があまりにも複雑化しているので素朴な態度では対処できないということである(94.51; 95.14)。我々は普段周囲からの無数の風説の中で生活しているのでそれに対抗する健全な忠告(者)が必要であり、また墮落した生活の中で悪徳が染みついているのでそれを根絶するためにも原理の教示が必要だということである。ここでおそらく重要なことはこうした言わば墮落が普段の生活の中である意味無自覚的しかも非常に複雑多用な形で生じているということ、また誤った忠告や原理の存在である。セネカ自身の戦略を見る際にはこの事態を念頭に置くべきであろう。

複雑多用な現実にはルールを対応させようとする際まず試みられる手段はそのルールを何らか階層化させることであろう。しかし、このような方途をストア派は採らず、従つてより後代に見られる階層化された自然法の体系とは何の関係もないと言われることがある。だが、まずこれに対して言わねばならないのは、個別の法規を全く何の分類も体系化もしないまま放置しているというわけではないということである。まず、第九五書簡でセネカは神に対する問題、人に対するそれ、物に対するそれ、という風に分けて論じている(95.47)。また、個別の忠告が全て並列に並ぶという理解をセネカは積極的に退けている。つまり、重要で不可避な事柄に関わる忠告や、より一般的な忠告というものがあるというのである(94.35-36.22)。また、セネカが強調するのは、先述のように、原理的な機能をも背負った忠告が存在するとともに、疑念の余地のないもの、理由を必要としないか何らかそれに代わるものをそなえもつもの、

要するにより高くその意義を認められるべき忠告があるということである。これはセネカ自身「無限の忠告が必要とならないか」という疑念に応えたものである。

原理に関してはセネカは積極的にその定式化を避けている形跡がある。彼は原理が隠れていることを強調し、宗教の奥義にそれをなぞらえている(95.64)。無論、「善悪無記(adiaphora; indifferentia)」「摂理(pronoia; providentia)」などいくつかの要素はあげられているが、アリストンとは明白に異なり「人間の義務の原則(formulam humani officii 95.51)」「人生のあらゆる法則(onus vitae leges 95.57)」「評価に関わる概念規定(constitutionem ipsam quae inter se aestimantur 95.59)」など漠然とした規定に留まっている。その背後には、原理の生得説とも言いうる思想がある。つまり、我々には元々徳の種子(ornium honestum rerum semina)として原—原理的な「或る何か(quaedam)」があり、それが言語化されれば原理の機能を果たすとされている(94.29)。生来の信念(imanis persuasioibus)ともそれは言われる(94.30)。もちろんこれは親近性(orkeiosis; conciliatio)という正統理論を汲むものであろう。原理の究極の根拠をなすものもいわゆる親近性の思想を思わせるものである(cf.94.28; 30)。こうした思想は原理の修得を単なるいわゆる理論的学習にとどめないものとしている。

さらに、セネカは原理と忠告の差異を狭くと思われらる。解釈の難しい箇所ではあるが、セネカは原理と忠告の区別は一般教示(generalia praecepta)と特殊教示(specialia)の違いではないと言っている(94.31)。これは原理と忠告の区別が厳密かつ排

他のなものではないことを表しているだろう。これは原理的な機能をもはたしうる忠告が存在するという先述の思想にも合致するし、アリストンのように樂觀視はできないにしても原理が個別行為の場面に直接関わることを絶対的に妨げるものはないということにもなりはしないだろうか。

そして、原理と忠告の関係であるが、敬神に関する叙述(95.47)では無駄あるいは有害な忠告を原理に照らして退け、さらに進んで正しい忠告に関する理解をもまた原理に照らして深めるということが説かれている。人や物に対する叙述はもつと漠然としているが同じ構造があると考えてよいと思われる。セネカが忠告の実例を論ずる際「…の理由はな^い (non est quod)」という表現がよく用いられるが(94.60 etc)、これも個別忠告と原理の関係を表すものと考えてよ^かろう。この点実はアリストンも同様の思想をもっているが(94.7:11)、セネカは個別の場面で何をすべきかを「知る」ために (ut videat) も忠告は必要と考^えている(94.19)。もつともアリストンも原理が完全に修得されていないと忠告を聞き分ける(exaudiet)ことができないと説いているので(94.6) 実はその理解が離れているわけではないのかもしれない。となると、忠告の付加が原理の理解にそれ自体として何かを加えるというよりはむしろ、忠告には実は常に何らかの理由や根拠が伴っているのであつて、原理が修得されていることよ^つつてその認識が補完されるということではないだろうか。¹³⁾つまり、忠告にその都度ともなっている(はずだ)が潜伏している原理の理解が明るみに出しそれによつて忠告の理解・聴従が完全なものとなるということではないだ

らうか。

さらに問題となるのはクレアンテスが「忠告は原理から流れ出たものでなければ無力」と言う時(94.4)の「流れ出る(Exit)」ということであろう。全ての個別忠告が原理から導かれるとするはずのアリストンはしかしながらその導出がいかになされるか、セネカの証言の限りでは、何も言っていない。この点セネカも雄弁なわけはないが、手掛りとなるのは次のような定式である。

もし節制のある人であろうと望むなら、あれらのことをすべし。

(95.66 et 63:94.11)

セネカはこれを「忠告」と言っているが、内容から言つてこれは忠告と原理の複合したものと理解すべきと思われる。忠告が原理から「演繹」されると彼が考^えている形跡はない。原理を目的に置きそれを基に顧慮された行為が正しい行為であるという漠然とした叙述だけがある(95.45:45)。しかし、これで満足すべき、いや十分なのかもしれない。それぞれの個別場面において忠告やそれに類したものはその都度原理あるいはそれに類するものに照らして退けられる。逆に積極的に肯定されることもあつていけないことはなからう。これを原理から「流れ出る」「導き出される」と言うのはやや奇異かもしれないが少なくとも不合理ではない。忠告が忠告によつて、原理が原理によつて否定・肯定されることもありうるだろう。

適切な忠告が何一つない場合(全く新しい状況)はセネカも既に考慮しているし、忠告同志の相克といった問題は生じないと思われる。セネカが考慮しないハードケースは無論ありうるが、少なくともセネカの理解において致命的な困難が、ポセイドニオスやアリス

トンにおけるようにそう簡単に見出されうとは思われない。

以上から見てセネカにおけるルールの体系は非常に流動的あるいは柔軟なものと思われる。つまり、忠告と原理を厳格に二分して理論を構築するというよりは意図的にそれらの区分を緩めその中で相互の関係をたてるという戦略を採っていると思われる。そしてそれは理論的洗練の不足というよりは現実の状況に対応するための戦略だったとむしろ考えるべきではないだろうか。

セネカの立場が古ストアの正統的な立場に近いとすれば、以上の考察によって個別法規と一般原理の関係のあり方に関するその態度はある程度は窺えると思われる。確かに、厳密にコード化されたルールによって現実の状況に対応し個別の正しい行為を導こうとする試みは、全てをルール化しようという段階までは進んでいなかったかもしれない。しかし、高度に一般的な原理の直接発現、あるいはこうした原理と些末な忠告の分離といった言わば乱暴な構造を積極的に避け、他方極度に厳密なものではなくより柔軟なコード化を迫及する運動もあったということは確かだと思われる。

註

(1) 拙論(一九九七)、クリュシッポス『法論』の射程―冒頭部分断片を中心に、『倫理学年報』四六、pp.21-34

(2) この種の著作の常であるが語調の自然さを維持しながら厳格に区別して訳すことがほとんど不可能な多くの類義語が用いられている。当論では *decreta* 及びその関連語・同義語は慣

例通り「原理」とするが、*praecipia* のそれは「忠告」で統一する。普通「教え」「教示」「教説」などと訳されるが、「教訓」というニュアンスをもたせたくないという筆者の好みを別としても、こうした訳語はそれ自体含意が広く無用の混乱を招きかねないという危惧から、また例えば「ストア派の教説」「原理の教示」などの表現を用いる余地も残したいことなどからもそう判断した。

(3) これらの書簡の資料的価値、つまりポセイドニオスやアリストンなどの元々の見解をどの程度忠実に伝えているかということには多くの議論があり、特にアリストンに関しては深刻な疑義がある。ここではこの問題に深入りすることはせず、ゆるく「セネカがそう受け取った限りにおいての」アリストン等と理解することにした。一つだけ言えば、筆者は全体としてデイルよりもキッドの立場に同調する。Dihle, A. (1973), *Posidonius' System of Moral Philosophy, Journal of Hellenic Studies* 93, pp.50-57; Kidd, I.G. (1978), *Moral Actions and Rules in Stoic Ethics*, in Rist, J.M. (ed.), *The Stoics, University of California Press*, pp.247-58, pp.251-

(4) ポセイドニオスが原理の教示に関してどういう態度を採っていたかはセネカの書簡からだけではよく分からない。差し当たり確かだと思われることの指摘にとどめておく。まず、原理の教示が不可能・不要とは考えていそうもない。ポセイドニオスによるストア派のいわゆる目的定式の解釈も伝えられている (Clemens, *Stromateis* 2.21=EK.186=LS. 631)。キ

た、「善」「善いもの」の範囲に関わる考察の存在(87. 35)もそれを裏付けよう。筆者もポセイドニオスの正統的側面はもつと認められるべきと考えている。しかしいわばこうした高等教程と低レベルの教程を分断、最低でも距離を広くとっていることもまた確かであろう。

また総じてセネカがポセイドニオスの立場を正確な所どう見ているのかということは必ずしも容易に整理しえず、「第九四・九五書簡の主要な議論は全てポセイドニオスに基づいてくる」というディールの見解には疑問がある。Dihle, *op. cit.*, p. 53

(5) Dihle, *op. cit.*, p. 50
(9) これに引くのは Kidd, I. G. (1971), *Posidonius on Emotions*, in Long, A. A. (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, pp. 200-215 がいまだに有益である。

(7) この問題に関してはインウッドの執拗な考察が有益である。Inwood, B. (1993), *Seneca and Psychological Dualism*, in Brunschwig, J. & Nussbaum, M. C. (eds.), *Passions & Perceptions*, Cambridge University Press, pp. 150-183 しかし、セネカは精神の二分説は採っていないが、心身の二分説には荷担している、という氏の見解に筆者は不満であり、心身の二分説さえもセネカは取っていないと考えている。ここで詳論はできないが、一つだけ言えば、第九四・九五書簡にはいわゆる無抑制の事態に触れた箇所がいくつかあるが(94. 26; ^{アラシテ}32) それらは全て魂の多部分説は無論、心身の二分説す

ら取らずに理解可能である。

(8) 無論こうした問題はいわゆる適宜行為と正当行為の関係の問題に関わってくる。正当行為については独立した論考を計画しているのでここではあまり踏み込まない。忠告と適宜行為を並行させることに特に異論のある論者は見当たらないが、原理と正当行為を平行させることには注意を促す者があろう。Mitsis, P. (1993), *Seneca on Reason, Rules and Moral Development*, in Brunschwig, J. & Nussbaum, M. C. (eds.), *Passion & Perceptions*, Cambridge University Press, pp. 285-312, pp. 300-1 ます、適宜行為や正当行為はなされた行為であるが、忠告と原理はそれらを何らか司るルールであるという区別がしばしば忘れられ問題を紛糾させている(単純に並行しえないのは当然である)。また、原理と正当行為は前者が命令の形をとるとは限らないから並行しないという見解には、それではセネカの理論はいわゆるヘアの規則に抵触するのでそういう立場を採るべきではないと応えたい。正当行為は全て適宜行為でもあるが原理は全て忠告であるわけではないという見解には以下の本文で回答する。

(9) 当然ポセイドニオスの理論全体の中で彼の法律観を再考するという作業がさらに必要であろうがそれは別の機会に譲らざるを得ない。彼の法律理解が実際これにとどまるものであったかどうか筆者は臆に落ちない。

(10) アリストンの思想から見れば、実際の行為そのものは善悪無記であり、徳と悪徳以外は完全に善悪無記なので、実際の

行為の内容は全く関係ないというのは理論上ある意味当然のことである。実際の行為は丁度我々が財布の中の複数の一〇円玉の一つを取る時のように「付加的機能 (epelustische dunamis)」によるに過ぎない。だが、筆者はこれを「どっちまかせな偶然的傾き」のようにとらえることに疑問をもっており、むしろその都度いわば自動的に働きはするが全体としては原理・性向の支配下にあるものと考えるべきだと思っている。つまり、賢者は現実の行為に「無関心な」者ではなく、こうした「どうでもいい」行為においてさえ自然と正しく行為するように「なっている」者だとする余地を残したいのである。付加的機能については *Boys-stones*, G. (1996), 『The epelustische dunamis in Aristotle's Psychology of Action, *Phronesis* 41, pp. 75-94が有益であろう。

(11) クレアンテスの立場とアリストンの立場の関係にはしかし疑問が残らないわけではない。つまり、クレアンテスをアリストンと同路線を採る者としてセネカが紹介している可能性がある。原理不要論とアリストンの見解は「反対に (e contrario 94.2)」という接続詞によって対立させられているが、アリストンの見解とクレアンテスの見解は何ら接続詞を入れることなく並べられている (quidem は明らかに後統の *sed* に対応している)。しかし、逆に言えばアリストンとクレアンテスを並列的に紹介するとすれば「クレアンテスも」というニュアンスを表す接続詞があるべきだとも思われるので、この問題で両者は対立する見解をもっていったという定説

には従っておく。 Cf. Pearson, A. C. (1973), *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Amo Press, p.314

(12) だから、元々忠告と原理が別々にあってその間の相互作用で理解や行為がなされるということではなくて、常に両者は同時に働いている、少なくともそうあるべきだ、ということなのではないだろうか。となると、忠告と原理に対応する概念が古ストアの証言にそのままでは見出されないという困難も解消されようし、原理と忠告に関する教説はだからより後代のストア派のものだったという見解はより疑わしいものとなるであろう。

※この論文は文部省科学研究費補助金 (特別研究員奨励費) による研究成果の一部である。

(うえだ・しんいち 筑波大学大学院博士課程哲学・思想研究科)