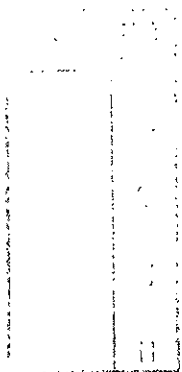


吉ストア派の政治哲学

上田 慎一

古ストア派の政治哲学

上田慎一



凡例

典拠の指示は典拠そのものと、主要な断片集に収録されている場合にはなるべくその番号によっても行う。ただし、煩雑にすぎると判断された場合、参照する範囲があまりにずれている場合等、敢えて断片集の番号を記していないことがある。なおディオゲネス＝ラエルティオスについては原則として断片集の番号を記さない。

典拠指示の際、箇所を表示は概ね「著者名、作品名、巻、章、節、主要校訂本のページ数、肯定者」という風になされる。章番号もなるべく記す。ただし、1巻しかない著作、章の区分がなされない著作、主要肯定本ページ数が通常参照されない著作、パピルス等特殊な参照法がなされるもの等は無論この限りではない。

典拠そのもの、断片集共に別表にある略称を適宜用いている。煩雑にすぎることや、既に言及しているなど問題なく分かると思われる場合など、別表にないものでも略称を用いている。

第1章、第5章など検討する対象が特定されている場合は、著者名や著作名を省略してある。

一次典拠の著者名、著作名はラテン語表記で統一する。（例：Plutarchus, *De Stoicorum Repugnantiis* (Ploutarchos,...; Plutarch,... 等ではなく)）

注は各章ごとの後注としてある。

典拠の引用は1998年8月時点で邦訳がないものについては拙訳であるが、既にそれがあるものについては積極的に用い、その際は引用の後に訳者名を添える。しかしその場合でも、訳語の統一、解釈の相違、文体の嗜好などの点から適宜変更を加えてある。無論、解釈の相違等で敢えて拙訳に代えた場合もある。ただし、プルタルコス『ストア派の自己撞着』『共通観念論』については訳語などの都合で敢えて戸塚七郎訳ではなく拙訳を一貫して用いている（しかし戸塚訳も大いに参考にしていく）。先達の時に驚異的な業績の恩恵に筆者は常に感謝しており、敬意を忘れないでいたいと思っていることを断っておきたい。

引用の際 […] は原文にない語句を筆者が補ったことを示している。

ストア派のテクニカルな用語の訳語は概ね筆者が便宜的に当てたものである。注でもその都度触れるが、別表に主要なものの対照を挙げておく。

巻末の文献表は、主に使用した一次原典と直接言及された二次文献のみに限ってある（序論で研究史に触れる際に言及したに過ぎないもの、参照できなかったが言及したものは収録せず、文中に埋め込んである）。特に言及した翻訳は、翻訳・注釈・論文等の間の明確な区別が時に付けにくいことから、全て二次文献の中に含めてある。

文献表は、一次原典－欧文二次文献（編・著者のアルファベット順）－邦語二次文

献（編・著者の50音順）の順になっている。

文献表において、雑誌名が特に長い場合は文献表冒頭に挙げた略号を用いている。

文献のデータは全て論文作成に当たって直接使用されたものに基づいている。そのため、再版や転載された場合でも、入手できない、大きな変更がない等様々な理由でそれに基づいていない場合もある。

二次文献の参照は著者名と発表年、必要な場合はページ番号あるいは章・説番号で行われる。（例：Schofield(1991)ch.1,esp.10-11）

略称表

Alex.Aphr.	Alexander Aphrodisiensis
CN.	Plutarchus, <i>De Communibus Notitiis</i>
DL.	Diogenes Laertius
Ecl.	Stobaeus, <i>Eclogae</i>
Ep.	Seneca, <i>Epistulae</i>
EK.	Edelstein & Kidd, <i>Posidonius. Vol.1, the Fragments</i>
FDS.	Hülser, <i>Fragmente zur Dialektik der Stoiker</i>
FHSG.	Fortenbaugh et al., <i>Teophrastus of Eresus</i>
Fin.	Cicero, <i>De Finibus Bonorum et Malorum</i>
Floril.	Stobaeus, <i>Florilegentiae</i>
LS.	Long & Sedley, <i>Hellenistic Philosophers</i>
M.	Sextus Empiricus, <i>Adversus Mathematicos</i>
PH.	Sextus Empiricus, <i>Pyrrhoniae Hypotyposes</i>
PHP.	Galenus, <i>De Placitis Hippocratis et Platonis</i>
SR.	Plutarchus, <i>De Stoicorum Repugnantibus</i>
SVF.	Von Arnim, <i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
TD.	Cicero, <i>Tusculanae Disputationes</i>

主要用語対照表

ἀδιάφορον, <i>indifferens</i>	善惡無記 (なもの)
ἀμάρτημα	過誤
ἀπάθεια	無情
ἀποπροηγμένα, <i>reiecta</i>	非優先物
ἀστεῖος	洗練された
διαλεκτική	弁証 (術、学、等々)
ἔρως, <i>amor</i>	愛情
εὐπάθεια	善情
ἐφ' ἡμῖν, <i>in nostra potestate</i>	(我々の) 権内にある
καθῆκον, <i>officium</i>	適宜行為
καθῆκοντα περιστατικά	状況依存的適宜行為
κατόρθωμα, <i>recte facta</i>	正当行為
Κυνικοί, <i>Cynici</i>	犬儒派
λόγος, <i>ratio</i>	<small>ことわり</small> 理、理性
οἰκείωσις, <i>conciliatio</i>	親近性
ὁμόνοια	共和
ὄρμη, <i>impetus</i>	衝動
πάθη, πάθος, <i>affectus, perturbatio</i>	感情
παραίνεσις, ἐντολή, <i>praecepta</i>	忠告
προηγμένα, <i>praeposita</i>	優先物
προκόπτων, <i>proficiens</i>	向上者
προπάθεια	先情
σοφός, <i>sapiens</i>	賢者
συγκατάθεσις, <i>adsentio</i>	同意
φαντασία, <i>species</i>	表象
φαντασία καταληπτική	把捉的表象
φαῦλος	劣者
φιλία, <i>amicitia</i>	友愛
<i>decreta</i>	原理
<i>officium</i>	相応行為 (καθῆκον と特に区別せねばならない場合)
<i>onestum</i>	美德
<i>gradualistic</i>	段階主義的
<i>rigolistic</i>	厳正主義的

目次

序章	1
1 : 目的と状況	
2 : 先行研究の状況	
3 : 問題の限定	
4 : 方針と構成	
1 セネカと怒りの治癒—Contra M.C.Nussbaum—	16
1 : ナスバウムのセネカ批判	
2 : セネカにおける「怒り」	
3 : 義憤の全否定	
4 : 怒らない人の知的状態と怒り治癒の体系	
5 : 『怒りについて』の価値体系	
6 : 医術の類比と『怒りについて』の政治術	
2 キケロとストア政治哲学—『究極善悪論』第3巻結尾部分—	38
1 : 『究極善悪論』内部の批判	
2 : ある法学者による批判	
3 : カトーあるいはストア派からの応答	
3 政治学の地位—体系における政治学と政治学関係著作の所在—	54
1 : 政治学の位置	
2 : キケロの証言	
3 : ストア派の政治学関係著作	
4 クリュシッポス『法論』の射程—冒頭部分断片を中心に—	67
1 : 証言者マルキアヌスの意図	
2 : 『法論』冒頭が示唆する前史	
3 : クリュシッポス断片の射程	
5 原理と忠告—セネカ書簡集におけるストア派の法規論—	79
1 : 機能限定された忠告：ポセイドニオス	
2 : 原理への集約：アリストン	
3 : 状況に対応するルール：クレアンテス、セネカ	
6 古ストア派の正当行為	91
1 : 適法行為としての正当行為	
2 : 正当行為とその命令	
3 : 複文的命令としての留保意欲	
4 : 評価に関わる命令	
7 古ストア派のコスモポリタニズム	103
1 : コスモポリタニズムとは	
2 : いくつかの手掛かり	
3 : ネガティブかポジティブか	
4 : 世界国家主義か世界市民主義か	
5 : 宇宙論か国家論か	

8	ゼノン『国家』の理論的位置	116
	1：『国家』をとりまく状況	
	2：態度の決定と諸問題の解決	
	3：体系内における『国家』の位置	
9	古ストア派における友愛と愛情	128
	1：国家の紐帯	
	2：2つの愛情？	
	3：凡人類愛との齟齬？	
	4：賢者とその友愛	
	結語	147
	文献表	149

序章

1：目的と状況

この論考はストア派の政治哲学の解明を意図するものである。と言っても、これに多少の限定を加えねばならない。まず、ストア派の歴史は大まかに言って、学派開設者キティオンのゼノン(BC.335-263)から体系完成者クリュシッポス(ca.280-206)を通じてその弟子たちに至る「古ストア派」(あるいは「初期ストア派」。ただし、筆者はこの呼称をクリュシッポス以前のストア派を差すものとして用いたいため、この言い方はしない)、パナイティオスやポセイドニオスに代表される「中(期)ストア派」、主にローマのストア派的思想家たちの総称である「新ストア派」あるいは「後(期)ストア派」に分かれるが、当論で主として照準を当てるのは古ストア派である。また、「政治哲学」としてもその理論的、あるいはもっと言えば原理的な側面を中心として考察する。「政治思想」「社会思想」としていない理由もそこにある。こうした名称は実践的な側面、あるいは現実的な政治運動への反映といった意味合いを強く持つ場合もあるからである。これら主題の限定に関しては後に詳しく触れることになる。ともかく、この論考の主題を今やや詳しく言えば、古ストア派の政治哲学の理論的原理的側面の解明ということになる。

なぜそのような探求が必要なのか、そのことをまず述べねばならないだろう。言うまでもなく我々は、よほど特殊な状況にない限り、いわば政治的状况におかれて生活している。政治活動に従事している者や社会科学の学者などを除くと、普段そのことは特に意識されないかもしれないが、少なくともそう言うことに問題はないであろう。そして、その政治上の重要な制度や概念のいくつかは、その起源をストア派に帰されている。例えば、基本的人権、平等、自然法などがそうであろうし、国連や欧州連合をその末裔とするコスモポリタニズムもその一つであろう。また、今日にも影響力を持つ政治哲学者がストア哲学に影響を受けていると指摘されることもある。スピノザ、ホッブズ、ルソーは疑いなくそうであろうし、マルクスもあるいはそうかもしれない。ニーチェやデカルトを政治哲学者に含めることができれば、彼等についてそう言うことも許されるかもしれない。現代でも例えば、Rヘアを政治哲学者の中に含めることができれば、その思想はほとんど現代におけるストア哲学の復興者と言ってあながち間違いではないほどである。調査をすればもっと数は増えるであろうし、少なくとも減ることはないであろう。

しかし、そのような主張はひどく漠然とされることが多かったように思われる。つまり、ストア哲学に対する漠然とした理解を基にただそう言われているだけという事態がほとんどであったということは否定できないのではないだろうか。要するに、そう言われる大本のストアの政治思想そのものが特に追求を受け、そしてその上でそう言われたという形跡があまりにないように思われるのである。恐らく、上述の漠然とした一般の理解は間違っではおらず、ほぼそれで正しいであろう。少なくとも今の所筆者にはそう言われることに決定的な問題はないと思われる。しかしそうだとすると、ストア派の政治思想がこうした後代の思想に何らかの形でつながっていったとすれば、その元の思想そのものを追求しておくことも必要ではないのだろうか。その試みを今なそうという次第である。

また、このような事情が、筆者には少々遺憾な、ある状況を生みだしていることも指摘しておきたい。必ずしも相互に無関係ではない2つの側面からそのことを述べておこう。まず一つに、ストア派の政治哲学、と言うよりはもっと広く「ストア主義」一般を現代の政治哲学の議論の場に引きずり出した論考としてマッキンタイアの『美徳なき時代』(*After Virtue* = MacIntyre(1984))を挙げることに異議がある者はいないと思われる。そして、その性格上一般への影響力がマッキンタイアのものほどには恐らくないものの、ナスバウムの『欲望の治癒』(*The Therapy of Desire* = Nussbaum(1994))やアンナスの『幸福の道徳』(*The Morality of Happiness* = Annas(1993))をより専門的な視野からこの路線を踏襲したものとみなすことに意義のある者もまたないものと期待する。マッキンタイアの著書はストア学者ロングの批判的応答を引き出したし('Greek Ethics after MacIntyre' in Long(1995))、ナスバウムやアンナスの著作も、主として西洋古代哲学の専門家の間ではあるが、大きな反響を呼んだ。無論、この2著からは筆者自身も多大な影響を受けている。このように、ストア派の政治哲学に研究者や一般の関心が向けられたそのこと自体は無論歓迎すべきことであるが、筆者が遺憾だと感じるのはこれらの労作が概ねストアに批判的、もっと言えば敵対的な論調からなされたことである。そしてそうなることと当然生じることであろうが、こうした論考には誤解や不理解が認められ、時にそれは重大なものであるし、ストア派に好意的ではない観点に由来すると思われるものもある。筆者としてもストア派の思想が全体として非難に値するというものではないことを希望するが、それでもストア派は批判や非難に値する思想も確かに少なくとも備えてはいるであろう。しかし、評価を加える前にその対象そのものの追求もかなりの程度必要であると思われる。また、ストア側に好意的な立場からなされた調査がほとんどないのは明らかに学術的にも平衡を欠いた状態である。ということに鑑みても、この論考は意味を持ちうると思われるし、またこうした優れた批判的論考をむしろ積極的に利用することが当論の方針ともなった。

また、もう一つの状況であるが、今述べた状況を生んだ原因の少なくとも一つでありその意味では強い関連を持っている。それはつまり、ストア派に対する一般の理解がいわば「厳正主義的」「厳格主義的」(rigolistic)なもの一辺倒になっているということである。つまり、「徳以外は何も善ではなく、また悪徳以外は何も悪ではなく、残りのものは全て「善悪無記(*ἀδιδάφορον*)」である」「賢者以外は全員等しく劣者(*φάυλος*)、愚者である」「賢者同士、劣者同志の間に段階の差はない」といった側面だけが専らストア派の特徴とみなされているのである。ストア派の思想にこういう側面があること、またそれが重要なものであることは否定しようのないことである。筆者はそれを否定するという無謀な主張をしたいのではない。ただ、それだけではないということをお願いだけである。なぜなら、このような側面だけがストア派の真骨頂だとすると、このような思想と政治そのものとの折り合いが悪いのは自明であろうからである。そしてまた、そのストア派が今日まで影響力を持った政治哲学を備えていたという事態が途端に奇妙なものに見えてくるのも避けえないことである。そしてその故に、「ストア派には実はいわゆる政治思想はなかった。政治思想と言っても似て非なるものである」「ストア派が今日の政治思想に影響力を持っていたというのも間違いで、実は後代の思想が混同されたにすぎない」「ストア派が政治思想らしきものを持っていたのは実は妥協の産物であったにすぎない」

という主張が時折なされてきた。上述のマッキンタイア等の論考も、こうした傾向の極端な現れとすることができるであろう。

これに対しても、筆者は平衡の回復を試みたいと思う。つまり、ストア派に厳正主義的な思想傾向があったことは間違いないが、しかしそれと同時にいわば「段階主義的」(gradualistic)な思想があったことも確かである、と言いたいのであり、またこの側面をより重視してストア哲学を見てみたいと思うのである。というのも、厳正主義的側面だけから政治哲学を眺めると奇異なものに見えるのはある意味当然のことであって、政治ということがそもそも成り立つには何らか段階主義的な要素も相当程度加味されねばならないと思われるからである。

無論、そのような理解の試みが今まで皆無だったわけではない。面白いことに、マッキンタイア、ナスバウム、アンナス、ヴァンダーウェルトらの路線とは正反対に、親ストア的、それは言いすぎだとしても少なくともストア派に強く批判的ではない論者の論考は多かれ少なかれこういう視点を加味したものと理解されうるだろう。筆者は、その路線を継承し、厳正主義に一方的に偏ったストア理解にいくらでも平衡を取り戻そうと思っている。もちろん、後者の親ストア的な論者達が特に前者の諸論考を念頭に置き、それに何らかの対応を意図しているということはほとんどない。個々の論点において個々の論者に批判的に応対するということがあるのは言うまでもないが、むしろ、彼等はストア派そのものを理解する試みの上でこのような観点から自然に導いた、あるいは自然にそのような見方に落ち着いたと言ふべきであろう。筆者は、そのような理解の試みに敬意を払いつつも、敢えてマッキンタイア、ナスバウム等の理解に積極的に対峙することをも試みるつもりである。

2：先行研究の状況

今、筆者の意図と、筆者のおかれている状況を語る上で先行研究にいくらか言及したが、ここで先行研究の状況自体にやや詳しく触れておきたい。

まとまった著作としてストア派の政治哲学に関わる主題を表題に掲げ、今日でも入手がそれほど難しくなくまた言及にも値するもので¹、最も古いものにエロルデュイの『ストア派の社会哲学』(Elorduy,E.(1936),*Die Sozialphilosophie der Stoa*, Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung)とリーザーの『古中ストアの政治理論』(*The Political Theory of the Old and Middle Stoa*=Reesor(1951))が挙げられるだろう。両著作ともストア派の政治思想そのものをそれ自体として「調査」したものである。前者は、前半半分以上を「形而上学」に関する叙述に費やすという見るからに異様な構成を持っていることから分かるように、ストア派の体系性を重視したものであり、後者は、断片の信憑性に関する議論が細かく展開されているように、断片そのものとそれが語ることに強く重点を置いたものである。この頃の関心はむしろ哲学史的なものであったのかもしれない。

しかし、この後ストア派の政治哲学は研究対象として特に活発に取り上げられることなく20年以上を過ごすこととなった²。その原因が何にあったのかは筆者には分からないし、特に興味のあることでもない。しかし、80年代に入って事態は一変することになる。

まず、特に政治哲学に照準を絞ったものではないが、ドイツのフォルシュナー

(*Die Stoische Ethik* = Forschner(1995(orig.1981)), その数年後にカナダのインウッド(*Ethics and Human Action in Early Stoicism* = Inwood(1985))がいずれも労作を発表し、どちらもかなりの反響をもって迎えられた。両著作とも、今日でもストア研究をする者にとって参照が義務とされると言っても過言ではない基本文献であり、ストア政治哲学を研究する際にも多大な示唆をなすものである。今日の活発なストア研究全体の口火となったのがこの2著作であることはほぼ間違いないと思われる。特にインウッドの著作に関してはそう断言してよいだろう。

この両著作とほぼ同時期に件のマッキンタイアの『美徳なき時代』が発表されるのだが、これはもはや「事件」と言ってもよいほどの反響を引き起こした。専門家以外にさえ多大な影響力を及ぼしたこの著作は、上述のようにナスバウム・アンナスらの賛同的な応答（もっとも彼女等はそのことを明示的に表明してはいないが、そう判断して問題ないと思われる）、ロングによる批判的な応答両方を引き出し、ストア政治哲学そのものの追究を刺激するばかりか、さらには今まで資料的な面などから敷衍が高かったストア哲学を現代の社会思想と同列に扱うものとなし、少なくとも論じる価値のある思想であるという認識を改めて定着させたとは言えるであろう。先述のように、筆者のこの著作に対する見解は否定的なものだが、少なくともこの点ではこの労作の価値をいくら高く認めても間違いではないと考えるものである。

そして、その潮流が90年代に入ってからほぼ爆発と言って過言ではないほどに様々な労作を生み出すことになる。それらの一方は上述のナスバウム『欲望の治癒』、アンナス『幸福の道徳』である。これらはどちらも、古代哲学の専門家としてのスタンスは守りつつも、（狭義の）ヘレニズム実践哲学を現代における議論にも通じるものとして論じた意欲的な大著である。しかし、両女史とも自らを「アリストテリアン」と自称するように、アリストテレスや逍遥派以外の学派や哲学者を見る際にその視点が強く反映されていると思われ、ストア哲学を論じる際の参考とする場合、場合によってはかなりの、注意を必要とするものでもある。筆者の試論は多く、これらの論考への批判的な応対となっている。³

もう一方に、現代の政治哲学・社会思想への反映という点では両女史の著作ほど華麗なものではないが、ストア派の政治哲学そのものにより肉薄しようとしたものとして、少なくともアースキンの『ヘレニズム期ストア』(*The Hellenistic Stoa* = Erskine(1990))、スコフィールドの『ストア派の都市理念』(*The Stoic Idea of the City* = Schofield(1991))、ドーソンの『神の都』(*Cities of the God* = Dawson(1992))、は挙げ忘れてはならないと思われる。スコフィールドの小著はより原典に忠実であろうとしながら、ゼノンからクリュシッポスに至るストア政治哲学を「共和国論から自然法論へ(from republicanism to natural law)」という大まかな流れとして捉えようとした斬新なものであり、ドーソンも同様に原典に忠実に依拠しようとしながら、前ソクラテス思想からプラトン・犬儒派を通じて初期中世まで至るユートピア思想の中にストア政治哲学を「家事のない世界としてのユートピア(the stoic stopia: a world without households)」思想として位置づけようとしたこれも意欲的な試みである。しかし、斬新さではこれらを上回るのがアースキンの著作であり、これは文字通り政治史的（「政治思想史的」ではなく！）な流れの中でストア政治哲学と現実の政治との関係を資料的に立証するという、無謀とも思えるほど大胆な試みを敢えてなした問題

作である。筆者は無論、これらの論線を継承しようとする者ではあるが、これらの大業績に必ずしも満足していないのも言うまでもない。つまり、筆者の試論はこうした論考の批判的な継承であろうとしている。

さて、雑誌等の個別の論文に転じると、個別著作のような大きな潮流は見出しにくく個々の論考がいくらか散発的かつ突発的に著されているようではあるが、重要な論考は数多い。

まず、欠かすことのできないのはゼノン・クリュシッポスの『国家（論）』に関する一連の論考であろう。この問題を巡る議論は遡ればもっと古くまで辿れるようだが、ターンの大胆な見解(Tarn(1939))とそれに対するボルドリーの批判(Baldry(1959))より古いものを特に挙げねばならないことはないであろう。ボルドリーの見解が決定的と思われたためか、デヴァインの理想国論(Devine(1970))などを少数の例外として、90年代になってスコフィールドやドーソンが著作の中でこの論議を復活させるまでこの論題は特に触れられないままとなっていた。その後、自然法論と結びつけた形でヴァンダーウェルトやデフリッポ+ミッタイスの論考も論文集に収録されている(Vander Waerdt(1994); DeFlippo and Mitsis(1994))。

本論でも論じるように、ストア派の国家論は友愛論と深い関わりを持っているが、この友愛あるいは愛（情）についても個別の論考が、アリストテレスやプラトンに比べると圧倒的に少ないものの、著されている。その古いものとしてはバブーの貴重な小論(Babut(1963))、（奇妙なことにこの論議も長い潜伏期間をおいて復活しているのだが）最近の活発な試論としてはナスバウムの（ストア派自体には依然批判的な）愛情論(Nussbaum(1995))、焦点はエピクテトスにあるがステファنزのものを挙げるができる(Stephens,W.O.(1996),*Epictetus On How The Stoic Sage Loves, OSAP* . 14,pp.193-210)。

ストア派の国家論のもう一つの側面であるコスモポリタニズムについては、意外なことに実は正面から論じたものがほとんどない。スタントンの論考(Stanton(1968))がほとんど唯一のものであり、これにしても新ストア派に焦点がある。この論点も面白いことに近年になって上述の著作の中で再び活発に論じられるようになった。

もう一つ欠かすことのできないのは、法理論、その中でもとりわけ自然法の理論に関する論考である。こちらは、幾分持続的に関心を集めてきたようである。そして、古代哲学の専門家だけでなく社会哲学史や法制史の研究者の論考が多いのが特徴である。クロウストやGライトの論考は『米国家学雑誌』上のものである(Chroust,A.(1978),*Natural Law and "According to Nature" in Ancient Philosophy, American Journal of Jurisprudence* 23,73-87; Wright,G.(1983),*Stoic Midwives at the Birth of Jurisprudence, American Journal of Jurisprudence* 28,pp.169-188)。法制史の研究者はキケロ経由でこの問題に関心を持っていたらしく、キケロに関する論考でストア派にも関連が深いものを加えるとその数はもっと増える。なるほど、ワトソンの論考(Watson(1971))は表題にはストアとしかないが実質的にはほとんどキケロを素材としたものである。しかし何より言及せねばならないのは、ストライカーの論考とそれに対するインウッドのコメントである(Striker(1987); Inwood(1987))。前者はどちらかといえばナスバウムやアンナスと同様にストア派に批判的で、後者は無論親ストア的で、その両者によるこの自然法起源論論争は実に貴重な議論である。

それ以外の論点となると、実はこれ以上に途端に数が少なくなるのが現状である。

そのうち、狭義の正義論に関わるものとして、ストア派の商業観に関わるアンナスの論考(Annas(1989))と、インウッドによるセネカ『恩恵論』に関する論考(Inwood,B.(1995),*Politics and Paradox in Seneca's De Beneficiis*, in Lacs,A. & Schofield,M.(eds.),*Justice and Generosity*,Cambridge University Press)を加えることができるくらいである。いずれも、後に述べる理由で当論にはさほど反映されていない。

ストア政治哲学の歴史的な活動展開に関しては、前にも後にもほとんどアースキンの独壇場という状態であり、個別の論考はほとんど見いだせない。セネカやキケロを主題とする論考はいくらかあるが、それらはむしろ伝記的な問題意識からなされたものがほとんどであり、ここで言及する必要はないであろう。この点も当論では特に踏み込まないが、その理由も後述する。

個別の論文との区別を付けがたいが、特にストア派の政治哲学に焦点を当てたわけではない著作の章なり節などの小部分なりがこの主題に割かれている場合もある。時にあまりに意外な所にそういう箇所が見出されることがあり驚かされるのであるが、特に重要なものだけに言及しておこう。

実はストア派の代表的な概説書で、取り立てて一章なり一節なりを政治または政治関係の表題の下に設けているものはそれほどなく、倫理学の叙述に当てた部分の中に、それも大半は特に独立した節を設けることもなく、含めているのが大半である。その中で例外的に、ポーレンツはストア倫理学概説の中で約10ページをこの主題にあて(Pohlenz(1959)vol.1.pp.131-141)、ロング+セドリーはストア派の体系の最後に「政治理論」のセクションを割いており(Long & Sedley(1987)§67)、またイオッポロは、わずか3ページではあるが、コスモポリタニズムに関する章を設けている(Ioppolo(1980)pp.253-5)。いずれもその短さに反して内容は的確で有益である。

ストア派の概説書よりももっと広く、古代哲学史あるいは思想史に目を向けると、特に挙げるべきは、ボルドリーの『人類統一の理念』(Baldry(1965))の中の第5章、シンクレアの『ギリシャ政治思想史』(Sinclair(1951))の第12章であろう。

ところで、これまで全く触れてこなかったが、日本での研究状況について触れておこう。これまで何も述べなかったのは他でもない述べるべきものがほとんどないからである。今日、我が国でも神崎繁、兼利琢也、中川純男、山口義久といった優れた研究者がストア派の研究を進め、後者2人はアルニムの断片集の翻訳を進行中であると聞くが、しかし政治哲学の分野で研究をしている者がいるという情報を筆者はいまだ得ていない。当然、この分野での業績も見られない状態である⁴。単行本としては岩崎允胤の『ヘレニズムの思想家』(1982, 講談社)が唯一のものであろうが(『ヘレニズム・ローマ期の哲学(西洋古代哲学史2)』(1995, 未来社)も内容的にはほとんど同一である)、この分野の叙述に当たっては上述のワトソン同様全面的にキケロに準拠している。他には、鹿野治助の『エピクテートス』(1977, 岩波新書)が国家社会論に1章を割いているのが注目されるくらいである。

しかしそれ以上に特筆せねばならないのは、戦前にして既に出隆の「コスモポリテースの倫理思想」(出(1963): 脱稿の日付は1941年となっている)があったということである。この長大な論文は時代的な制約もさることながら、出典の細かな指示も一切ないというものではあるが、内容的には上述の欧文論文に決して引けを取らないものであり、そう考えると驚異である。出教授自身の哲学的立場が強く反映されており(ストア派の倫理学・政治学はいわば空想的社会主義であるかのような

批判を受けている)、筆者はむしろ同意できない部分が多いどころかそのような要素がほとんどであるくらいだが、この論考は日本人として誇ってよいものであると思われる。とは言え、我が国における状況はこのような短い叙述に尽きてしまうほどのものである。

3：問題の限定

ところで、先程「ストア派の政治哲学」の研究と言ってもそれにはかなりの限定を加えねばならないと述べたが、そのことについて次に触れることにする。

まず、「ストア派」と言っても当論が「本来の研究対象として」扱うのは「古ストア派」だけである。その理由は、関心を広げすぎないようにという配慮や筆者の力量や与えられた状況の問題ということもさることながら、中・新ストア派の政治哲学をそのものとして追究することはそれだけで別の独立した研究課題となりうるからである。また、中・新ストア派の場合、多学派の思想の混入や歴史的状況との相互関係といった厄介な問題が関わってこざるを得ないからでもある。もっとも、こういった問題が古ストア派には全くないと言うわけではないが。さらに、新ストア派はともかく、中ストア派、無論とりわけパナイティオスとポセイドニオス、については、ポセイドニオスにおいては依拠すべき断片の確定がいまだに（古ストア派の諸メンバーと比べると）比較的不安定であるということ、パナイティオスにおいては依拠できる証言の量が（ストア派の他の主要メンバーに比べて）著しく少ないという別の難点もある。また、新ストア派の場合、古ストアは無論、中ストアと比較してもストア派の標準的な理論が共通基盤としてあるのかどうかということが個々の思想家について改めて問題とならざるを得ず、恐らく個々の思想家それぞれに独立した取り扱いが要されるに違いない。このような事情から、中・新ストア派はひとまず追求の中心から外すことにした。また、古ストアと言う場合、普通クリュシッポスの後継者、バビロニアのディオゲネスやアンティパトロスなども含まれるが、彼等についても特に踏み込んだ追求はなされない。

「本来の研究対象として」というのは、それ自体として追求することはないが、古ストア派の理解に何らかの寄与するものとしてはこの限りでないという意味である。「何らかの寄与する」というのは、古ストアの正統理論を継承したものとしてそれを窺うために追求するという場合もあれば、正統理論との対比あるいは対立の対象として論ずるという場合もあるからである。そして実際、当論でもセネカ、キケロ、ポセイドニオスにかなりの分量を割いて論じているが、それもそのような観点からである。

次に、「政治哲学」と言っても、特にその理論的側面、さらに言えば原理的側面だけがここでは追求される。

まず理論的側面ということに関して述べよう。今日、政治哲学上の重要かつ切実な（そしていわばホットな）問題として例えば死刑、戦争、自殺の正当性、市民的不服従、差別と逆差別、国際問題の解決法、文化対立、さらには環境問題やフェミニズムといったものが即座に挙げられるだろう。こうした政治哲学上の「実践的」な問題は当論では取り扱わない。といっても、ストア派の政治哲学がこうした問題と何の関係もないという意味では決してない。それどころか、いくつかの問題はス

ストア派自体が直接取り組んだものでさえある。それ故、こうした問題に対するストア派の態度そのものを論じることがむしろ大いに意味のあることなのであるが、敢えてそれは避けた。その理由は、こうした問題に対応する際にどのような理論的あるいは原理的な理解を背景とするかは決して些細なことではないということである。つまり、どのような理論を背景とするかによって回答自体が大いに異なったものとなりうるであろうし、回答自体は同じでもその意味合いがかなり違ってくるということもありうることである。そして、こうした問題は非常に現実的なものであるだけに理論的背景とのつながりが時に見えにくくそれだけをいきなり論じるとは混乱を招くだけになりかねない。またもちろん、現代もなされているこうした論議への貢献を全く意図しないものではないが、筆者の差し当たりの目的はストア派の理解を追求することであって、こうした問題そのものの解決それ自体ではない。

この点に関連して述べるに、当時のストア派にとっての実践的問題も当然論じない。つまり、ストア派が直接取り組んだ自殺、あるいは奴隷制度論などは無論、ストア派の思想が当時の現実の政治の世界に及ぼした影響、あるいはもっとストア派の構成員の現実の政治活動といった問題も追求を見送る。というわけは、直前に述べた事情と共に、こうした追求をなすには哲学上のテキストだけではなく歴史的な資料の調査・検討も必要とされるであろうからである。そういう理由から、論述の統一を崩さないためにも、また技術的な問題からもこうした問題は後日を期すこととした。

また、政治哲学上の理論的問題と言っても、例えば具体的な統治論、政策論、法制度論、経済理論、社会改革論あるいは革命論などを論じることもない。というのは、例えば経済理論といってもマルクス主義に基づくものとケインズ理論がかなり違ったものであるように、こうした理論を追求あるいは構築する際にもさらにそれらの理論を支える原理的な立場や理解が何であるかということやはり小さくない問題だからである。加えて、こうした具体的な理論を物語る資料がストア派の場合やはり豊富に残されているというわけではないという事情がある。それ故、こうした追求に取りかかる前に原理的な理解の調査は念入りになされる必要があるであろう。さらに、資料が豊富とは言えないという事情は、「ストア派は原理的なものだけを追求し、後は放置したのではないか」あるいは「そもそも政治に関わる原理的な立場などもっていたのだろうか」という疑問の余地を許しているので、そうした問題の決着をまず付けておかねばならないが、無論それは原理的な理解を追求する場面でなされねばならない。このような状況であるから、当論で「政治（ということそのもの）」「法」「国家」が追求されるといっても、それは具体的な政治理論・法理論・国家理論という意味ではなく、むしろ「政治」「法」「国家」ということそのものがストア派でどう理解されていたかという意味なのである。敢えてたとえるならば、当論はセンの『合理的な愚か者』、あるいはロールズの『正義論』というよりはむしろハートの『法の概念』に近い制作意図で作られたと言ってよいかもしれない。あるいはヘアの一連の業績に例えるなら、『自由と理性』や『道徳的に考えること』というよりはむしろ『道徳の言語』に制作の理念としては近いと言えるかもしれない。（あくまでもたとえである）

この点に関連付けて言うならば、実際ストア派が取り組んだであろう理論的な問題、つまり統治体制論（とりわけ王制や混合制に関する理論）、経済活動に関する

理論、刑罰論、司法論、などはここでは追求を見送られる。実は当初の計画では「正義」という一部が設けられてこうした問題が追求されるはずであった。しかし、こうした問題はより原理的な理解の応用とも考えられ、他の章がこうした応用としての理論的問題に対して基礎的問題を考察していることから、全体のバランスを考えて全面的に割愛することになった。

今、現代の政治哲学上の成果に言及したが、とりわけ政治哲学という分野ではこうした現代の理論との比較検討がある意味不可欠であるという考え方もあるだろう。つまり、ストア派の立場や理論だけを専ら追求すること、すなわち政治思想史的な調査は、それだけを行っても実はあまり意味のあることではない、という立場もありうるであろう。そしてそれは全面的に間違っていない。しかし、ここでもそういった論議をするにはストア派そのものとして理解が相当程度固められていなければならないということは間違いない。そういう観点から、こうした関心からの論議は注などで必要不可欠な程度になされるに留めておいた。ところが、これまでマッキンタイアに対する応答ということをあれほど述べておきながらこのようなことを述べるのは矛盾していると言われるかもしれない。確かにそうかもしれない。しかし、マッキンタイアの見解や（特に専門家でないだけに不可避な）誤解や錯誤に一つ一つ対応することはそれほど実りの多いことであるとも思われたいし、敢えてそういう試みをするにしてもやはりその基盤にはストア派そのものに対する相当程度正確な理解が必要であろう⁵。それ故、マッキンタイアに対する批判的応対を目指すといってもいってもそれは個別の理解や論点に即したのではなく、むしろ議論を進める上での方針としてのものである。

また、これに付随して述べるに、ストア派の理論は大まかに「犬儒派の禁欲的態度＋アカデメイア派の自然学・論理学」であると言われることもあるように、先行する、あるいは同時代の諸思想の影響下に成立したものである。そのような関連から政治哲学という領域でもストア派の理論とこうした他の思想のそれとの比較対照がなされるべきであると言われるかもしれない。しかし、この問題も必要であると思われる以上には考慮しない。理由は、上述のものと同様であるが、こうしたストア派以前の思想に関して筆者の見解がまだ定まっていないという事情もある。

このように非常に多くの限定を加えた結果、当論は必要以上に禁欲的な内容となっているかもしれない。しかし、今後応用理論、あるいは実践的問題の解決などに研究を進めるにしても、原理的な理解を固めておくことは不可欠であろうし、そのような理解を表明しておくこともどこかで必要であろう。また、決して豊富に資料があるとは言えない中で今後こうした追求をしていく際に「…については、ストア派は何も言っていない」「…については、何ら断片資料が残されていないので何とも言えない」という理解で止まらない、少なくともそれで問題が解消されたと考えないためにも、最も原理的な理解を固めておくことは重要であると思われる。

4：方針と構成

では、最後に当論の方針と構成について述べよう。今、理論的問題を見る際のその基礎を辿りそれを固めるという意図から当論の主題の範囲にかなりの限定を加えてきたが、その最も基礎的な原理的理解を論ずるに当たって一定の方針の下に行う

たとえば、それは矛盾している、あるいは循環していると言われるかもしれない。その方針も無論、ストア派の著作や断片といった原資料を通覧した上で得られたものだからである。しかしながら、こうした調査研究を行う際にこのような循環を全く犯さないでいられるかと言えばそれは疑問であるし（恐らく最低でも新たにストア派の原著作が発見されでもない限り、ないことであろう）、こうした循環に陥っているとしても全体としてより整合がとれていれば、それは必ずしも矛盾や論点先取ではないであろう。

まず、先程状況と目的について触れた際にも述べたことではあるが、ストア哲学を見る際に（通常「ストア的」ということで理解される）厳正主義的側面だけではなく、筆者が段階主義的側面と呼ぶ側面をもそれ以上に重視する。「それ以上に」というのは、政治ということが問題になる領域は厳正主義的側面よりもむしろこちらの側面であるように思われるからである。

段階主義的側面という場合、筆者が特に重視する要素が2つある。一つは「優先—非優先(προηγμένον, ἀποπροηγμένον)」であり、もう一つは「向上者(προκόπτων)」である。どちらも、ストア派の骨子である厳正主義的側面に加えられる、あるいはそこからみ出した側面であり、それ故「折衷的要素」「妥協の産物」と言われることも時にある。しかし、当論はこうした側面をこのように消極的な意味合いで捉えることをせず、むしろ積極的な意義をもったものであり、それどころか厳正主義的側面とこうした側面の同居のさせ方にこそストア派の真骨頂はあったとさえ考えたいのである。

また、ストア派の（政治学をも含んだ広義の）倫理学は結局賢者論でしかない、と言われることがある。当論はそのことを必ずしも全面的に否定するものではないが、「賢者(σοφός, sapiens)」⁶という側面は最優先的には重視されない。つまり、必要以上に理論的装置としての賢者論に頼らないようにし、ストア派自体もそうであったという観点を保持することにする。というのは、理論の様々な場面で、賢者が登場した途端に表面上は説明が付けられたように見えるが実質的には何も明らかになっていないという事態、あるいは「…なのは賢者だから当然である」という理解の下に説明が打ち切られるという事態が生じることが多いように思われるからである。また、ストア派の実践哲学を賢者論と強く結びつけ、結局それは空想的な空理空論であり「非現実的な実践哲学」であるという批判も古来ストア派に向けられてきた。この点、段階主義的側面や「向上者」の思想の重視と呼応することでもあるが、当論の焦点は劣者、つまり賢者以外の一切の人間全てにより多く置かれることになる。無論、賢者論を全く無視するわけではない。「最優先的には重視しない」というのはそういう意味である。

そしてそれ故、ストア派と他の学派や思想家、とりわけプラトン（およびアカデメイア派）やアリストテレス（および逍遥派）とストア派を必要以上に対立の図式に置いて捉えることを積極的に進めない。この点、ストア派と他の学派を鋭い対立図式に置いて見るか否かで解釈自体も大いに違ったものになると思われるが、当論は（それを積極的に詳論することはないが）後者、つまりストア派をより包括的な立場をもってしたものとして捉えていくものとする。他の学派、例えば犬儒派やエピクロス派について述べる必要がある場合、これらの学派についても同様の方針で理解していきたい。無論、それは学派や思想家観の差異や対立点を全く認めないと

いうことを意味しない。

また、古ストア内部、少なくとも正統と呼ばれる範囲内では、個々の学徒間の立場の対立を特に問題としない。無論、ゼノン・クレアンテス・クリュシッポスの間に何か見解の相違があったかもしれない。むしろ、なかった方が奇妙であろう。また、こうした代表者とペルサイオス・スパイロスなどいわばマイナーな学徒との間にも何か違いはあったかもしれない。ましてやこうしたいわゆる正統派といわれる異端の間には、筆者はその言い方には必ずしも同意するものではないが、そう言われる以上やはり何らかの差異はあったであろう。また、クリュシッポスまでとそれ以降の学徒、つまりタルソスのゼノン、またバビロニアのディオゲネスやアンティパトロスなどとの差異も気になるところではある。しかし、当論では個別の学徒にはその都度言及するが、特別な目的なしにこうした学徒間の差異をそれ自体として追求することはない。それは、無論資料的な問題から古ストア派一般の教説と個々の学徒独自の教説を区別することが時にひどく困難であるということとともに、そのようなことを追求する前にストア派一般の教説がまず追求されるべきであろうからでもある。また、異端とされる学徒については当論が、正統理論との対比として論ずる場合を除いて、取り上げないということにもよる。

さてところで、逆にストア派の体系内部において自然学と政治学の距離はより広く解釈することとする。と言うのは、法理論や国家理論などにおいて政治の理論と自然学的な理解との接近が時に強く主張され、極端な場合そういった理論は「法」「国家」などいわゆる政治的な語彙で語られてはいるが実際はむしろ自然学的な（あるいは宗教的な（!））理解の非常に変わった表現法でしかなかったなどと言われることさえあるからである。無論、自然学と政治学の関係が一切なかったなど言いたいのではない。政治的な理論にも自然学的なそれが食い込んでいるあるいは反映されているということをも認めるのにやぶさかではないが、問題や論述を複雑にしないためにもひとまずここでは両者の距離をより広くとって解釈することとした⁷。無論それは、ストア派の政治哲学は文字通りの政治哲学であったと主張することにも通じている。

方針ということに関して、資料の評価についても触れておかねばならないかもしれない。大まかに言って、「ストア派」あるいは学徒の名が明示されている断片だけにしか資料的価値を認めないいわば最小主義と、そのような証拠がなくてもストア派によるとみなされるものは資料として採用する最大主義とがありうるが、当論は後者に近い態度を採る⁸。というのは、最小主義に立った場合あまりに資料が少なくなりすぎ、ほとんど何も言えないか「この点については資料が乏しく何とも言えない」と繰り返さざるを得なくなるであろうからである。そしてそれは遺憾なことであるし、既述した当論の方針にも反する。この分野ではアルニム以降これに代わる断片集編纂がなされているという情報が全くないので、当論でもこの断片集に基本的に依拠するが、無論それはアルニムの原資料批判をそのまま採用するということを全く意味しない。特にそれについて独立した論述を割くということはしないが、資料の価値評価はその都度なされることになる。その結果アルニムが採用していない資料に依拠する場合もあるし、逆に採用されている断片に疑念を呈することももある。よく使われる源泉について差し当たり触れるならば、セネカはよほどの疑いがない限り依拠しうる原資料ととらえ、キケロは学説史的な論述はセネカと同様だが

独自の論を展開する場合はかなり警戒して用いる。アレキサンドリアのフィロンについては、アルニムに採用されている場合でも常に警戒し、多くは参考資料程度の扱いに止めておく。

次に、当論の構成について述べておこう。当論は大きく3部に分かれる。それぞれには「政治」「法」「国家」という表題を付けることもできるだろう。

他の2つはともかく、最初の「政治」には多少説明が必要かもしれない。今まで、本論に入る前にこれだけ方針について触れねばならなかったように、古ストア派の政治哲学についてそもそもどのような観点から考察すべきなのかということはいまだ十分に論じられているとは言い難い、それ故「ストア派における政治(学)」といってもそれがそもそも一体どういうことなのか全く違う解釈が成立しうると思われるのである。そこで、そもそもストア派が「政治」ということそのものを一体どう考えており、それ故我々はどのような観点からそれを見ねばならないのか、少なくともどのような点を加味して考察せねばならないのか、そういったことを調査せねばならなかった。それは、ここで今まで述べてきた当論の方針に沿いつつそれを固めるためでもあった。また、そのようなことを基礎付けた先行研究もほとんどないため、まずこの点を調査するためかなりの分量を割かねばならなかった。

もう一つの問題は、古ストア派の政治観そのものを基礎付けるといっても何を基にすればよいかということであった。当論が注目したのはセネカの『怒りについて』である。その理由は、これを論じた第1章でも述べるが、本人にストア派の自覚があること、ストア派の体系そのものにより忠実であろうとしていること、そして何よりも著作がほぼ完全な形で現存していること、さらには本人が現実に政治活動をしていたことである。そして、ある論者のこの著作に対する卓抜だが誤っている(と思われる)理解を正しつつ、ストア派の政治観をここから抽出することを試みた。そしてその際、ストア派の厳正主義的側面と段階主義的側面とを両方とも重視すべきであると論じた。

そして次にはキケロ『究極善悪論』第3巻後半のストア派政治学の叙述を取り上げた(第2章)。学説史的な資料であるこれをセネカの後回しにしたのは、この貴重な資料はしかし著者キケロの必ずしもストア派に好意的とは言えない観点からまとめられておりその点警戒が要されると考えたからである。つまり、ある程度ストア派に好意的な資料によって観点を固めた上で望むべきであると思われたのである。ここでも、他の巻におけるキケロのストア政治学批判や現代の法哲学者による非難と対比させる形で論を進めた。そして、セネカから読みとられたストア派の政治観、とりわけ政治ということそのものと段階主義的側面との密接な結びつきが確証されうることを導いた。また、一般にストア政治哲学に浴びせられる非難はこの書のキケロの見解の延長線上にあるものであり、それは不当なものであることも論じた。

そしてこうした上で、ストア派の政治哲学のあり方について直接に語る資料を検討した(第3章)。とりわけ、体系全体における政治学の地位と政治学関係著作の予想される内容を中心に考察した。そして、倫理学のより実践的な下位区分として政治学が位置づけられていたこと、またその主題が大きく「国家」と「法」に分かれることを見た。後の点については「国家」論に友愛論や愛情論が最重要な部分として含まれるとすれば、当論の構成の裏付けともなっている。

さて、基礎的な観点や方針が定められた後に個別の論点に移ることになるが、ま

ず「法」から論じることにする。とはいえ、「国家」が先に来てももちろんかまわなかった。

まず（第4章）最初に取り上げたのは、幸運にもその冒頭部分が現在まで伝えられているクリュシッポスの『法論』（*Περὶ Νόμου*）である。この断片に依拠しつつ、この書でどのようなことが論じられていたと考えられるかということを追求めた。そして、控えめに言ったとしても、従来古ストア派の法思想に対して抱かれてきた見解をこの書の想定される内容が裏付けるとは考えられないということに導いた。つまり、この書はいわゆる「自然の法」と普通一般に言われる法律との関係を基礎付けたいわば法律原理論的なものと考えるのが妥当であると検討の結果思われるのである。

その次の2つの章は、この見解に沿ってその原理論をいわば上からと下からの両方から裏付ける形で展開させたものである。まず（第5章）、上からの方である。つまり、「自然の法」に沿う形で法律の整備をするためにはどうするべきで、どのような態度で法を起草せねばならないとストア派が考えていたのか、この点を「原理と忠告(*decreta, praecepta*)」というストア派の教説を手掛かりに追求した。資料として主に用いたのはセネカの書簡とりわけ第90,94,95である。そして、セネカが述べるポセイドニオスやアリストンの見解と対比する形で正統古ストアの法規論を「原理と忠告の協働」という形で見た。すなわち、原理と忠告を峻別する従来の解釈が不自然なものであることをも論じることとなった。

もう一つの章（第6章）では今度は下からの展開を探った。つまり、我々不完全な人間が自然の法に従って行為するためにはどうすればよいのかということ、ストア派の説く理想の行為としての正当行為を適法行為としてとらえることから追求した。そして、正当行為が留保を伴う命令に従うことであり、それを完全なものとするのも留保の内容の確証にあるということ、またその確証のあり方ということ、ストア派の教説の中に見出そうとした。

最後の第3部で取り扱ったのは国家である。まず（第7章）、今日の政治哲学において最もストア派の影響が色濃いとされるであろうが、その割には実はとらえどころのないストア派のいわゆるコスモポリタニズムについて調査した。ここではコスモポリタニズムに関するありうる理解を列挙しそれを一つ一つ検証していくことでストア派そのものにおけるコスモポリタニズムがどんなものであり何を目的としていたのかということ論じた。筆者の結論は、古ストア派のコスモポリタニズムは従来言われているような消極的な空想論ではなかったが、しかし世界国家の樹立を特に意図したものではなくむしろ現実にある国家のため、せいぜいでそれを向上させるためのものであったというものである。

次いで取り上げたのは（第8章）、ゼノン（及びクリュシッポス）の『国家』である。といっても、この著作の個別の内容そのものというよりも、そうしたものをある程度踏まえた上ででは体系全体とどう整合するのか（あるいはしないのか）、また体系全体においてどのような地位を占めていたのかということにむしろ追求した。そして、この著作さえもが段階主義的側面を拒絶するものではないこと、従ってこれまで見てきたストア派の政治哲学に何ら整合しないものではないことを論じた。

最後に（第9章）論じるのは友愛(*φιλία*)と愛情(*ἔρως*)である。とはいえ、そのあ

らゆる側面を追求したわけではなく、感情論あるいは心理学的な側面はほとんど取り扱わず、むしろ社会的な機能やあり方に集中して論じた。まず、国家の紐帯が友愛ではなく愛情とされる証言を確認し、その意味するところとその際の愛情の役割について触れる。そして、「ストア派は愛情の激情あるいは焦がれとしての側面を切り落とした」あるいは「2種類の愛情が認められている」という見解を批判的に検討し、凡人類愛との整合性を見た後、賢者の友愛について特に自足性との両立、善の共有という思想の実態を探った。

注

1このような長い留保を付けねばならないのは、筆者の見落とし、入手できなかった文献（学位論文、絶版）、今日もはや言及に値しない文献等の可能性が常に必然的にあるからである。

2もっとも、ストア派そのものに対する関心は、少なくとも欧米では、無論決して低くはなかった（ある教授によるとこの間もイギリスでは（狭義の）ヘレニズム哲学を主題とするゼミが当たり前に設けられていたという）。70年代前半には、ツェクラキスの労作(Tsekourakis,D.(1974),*Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Franz Steiner)が、同年代末にはブランシュヴィック編によるストア論理学に関する大論文集(Brunschwig,J.(ed.)(1978),*Les stoïciens et leur logique*, Librairie Philosophique J. Vrin)が出版されたが、少なくともこのような出版が可能なくらいには研究者の関心を集めていたと考えられる。しかし、その関心が政治哲学という方向に向かうことはなぜかなかった。

3ヴァンダーウェルトによる西洋古代の自然法思想に関する著作が著される（ている？）はずであるが、いまだに参照することができず残念である。とりわけ、ストア派といわゆる自然法思想との関わりをほぼ全否定しているらしいので、その点大いに興味をかき立てられるのだが。

4もっともそうは言っても、我が国の場合、ストア派以外でも古代の政治哲学に関してどれほどの業績が著されているかと言えば、他の分野はともかく少なくともこの分野については、欧米に全く引けを取らないとは言い難い状況ではある。プラトンについてはそれでもかなりの業績が認められるが、その他、とりわけアリストテレスに関しては残念ながら皆無と言わざるをえない状態である。

5マッキンタイアの個別の論点に対する対応としてはロングによる応答で(Long(1995)ch.7)ほぼ尽きており、差し当たりそれで十分であろうと思われる。

σοφός, sapiensをどう訳すかという問題であるが、当論では「賢者」という普通一般になされる訳語で統一してある。「賢者」と言うとは何か神秘的な印象が強められるようにも思われるので、そのニュアンスを軽減させるために「賢人」とすべきかとも思われるが、差し当たりは「賢者」としてある。

7以降の章では時折、政治学と自然学の関係を全否定するような、あるいは両者の関係を強く見ること全くの誤りとするような表現を敢えてしているが、これは本分で述べたように半ば作業仮設的なものである。ひとまず切り離して理解した上で、改めて自然学との関わりは探りたいと今の所は思っている。

8前者の代表はストラテンによるパナイティオスの断片集(van Straaten,M.(1962), *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Brill)やエーデルシュタイン+キッドによるポセイドニオス断片集(EK.)であり、後者の代表はヒュルザーによるストア派論理学の断片集(FDS.)、タイラーによるポセイドニオスの断片集である(Theiler(1982), *Poseidonios, die Fragmente*, 2 vols., Walter de Gruyter)。アルニムの断片集は全体としてはこの中間に位置すると思われるが、倫理学とりわけ政治学に関わる限りでは最大主義に傾いていると思われる。

セネカと怒りの治癒
— Contra M.C.Nussbaum —

この論述はセネカの著作『怒りについて』(De Ira)に見られる感情論を素描する試みである。作業は大部分基礎的なものとなるだろうが、セネカ哲学全体を論ずる上での、また振り返って古中ストア派を論ずる際の何らかの手掛かりとはなろう。

遺憾ではあるがこの論考は初め筆者がストア派全体はおろかセネカ哲学全体を俯瞰できる能力をまだ欠いている状況で制作された。そのため論述は次のいくつかの仮定の下でなされている。

1：セネカは基本的に（正統）ストアの思想に則っているものと仮定する。セネカの思想を把握した後、正統見解との異同を確認する作業はここでは断念せざるを得ない。また従って、差し当たり『怒りについて』の思想は全てセネカの思想とする。つまり、この著作に見られる思想が本来どこに起源するかという問いはここでは一切問われない。無論これは全ての思想がセネカの独創であるとするものではない。

2：セネカの全著作を通じてそれほど大きな思想の転換はないものとする。故に『怒りについて』だけからもかなりの程度セネカの思想を構築できるものと仮定する。『道徳論集』の他の著作や悲劇作品、書簡集などとの思想内容的な食い違いは今は考慮しない¹。

3：セネカの著作には露骨に相矛盾する見解が非常にしばしば見出されるが、それは基本的に調停可能なものとする。少なくともセネカ自身は自らの思想を一貫させる意図を持っていたと考える。従ってこの問題に関する詮索は極力避けられる。

²

4：著作に込められた（可能性もある）政治的意図については差し当たり無視できるものとする。

これらの諸仮定の検証はここではなされない。これらの諸仮定が転覆される際、この論述は何らかの影響を被るかもしれない。遺憾にもそれは重大なものかもしれないし、幸いにそうでないかもしれない。

さて、本論はアリストテレス主義に立つある論者による批判に対し、セネカの感情論を再構成することによってセネカの立場から再批判を加えるという形をとる。構成もその企図に従っている。

1：ナスバウムのセネカ批判

いくぶん錯綜したセネカの論述を整理して『怒りについて』の中からセネカの感情論の体系を抽出することはそれで意味のあることかもしれないが、セネカの論述の性格上瑣末な議論に陥りかねないのでここで直接それをするのは避けたい。そこでナスバウム(Martha Craven Nussbaum)女史による先行研究³を先導にして、なるべくこれに噛み合う形で論述を進めていきたい。この論述を取り上げる理由は二つある。一つには女史の批判が非常に鋭いからである。それにセネカの側から応えるこ

とでおそらく何らかセネカ感情論の真髓に触れられるであろう。もう一つは、にもかかわらず女史のセネカ感情論理解がある致命的な誤解を含んでいるため放置できないと思われるからである⁴。

女史はセネカに倣って社会的な怒りの3つの事例を引くことから始める。1：ベトナム戦争において、不協力的な村を容赦なく殲滅した米軍の怒り（狂乱し破壊する怒り）。2：湾岸戦争の際に将軍がメディア上でイラク軍に対して放った、冷静な非難から罵倒に転じた怒り（正当で適切な怒りが激怒に転じた例）。3：強制収容所を救助に来た米軍がナチに対して放った怒り：ある少女はその怒りを目にして人間性の帰還を感じたという（いわゆる義憤）である(pp.402-3)。先回りして言えば女史は最後の事例を重視して最終的にはセネカの見解、とりわけ怒りを根絶すべきだという意見に対立し、アリストテリアンの見解を固辞する。つまりセネカの理論はこの事例に対して不当だというのである。女史の疑問「ストア派は怒りを欠きつつ人間性を保持しうるか」に対する彼女自身の回答は恐らく極めて「否」に近いだろう。

そして、まず女史が「明白な問題点」とするものの一つは善き人(*bonus vir*)⁵の知あるいは判断(*iudicium*)・信念(*opinio*)の内容が不明確だということである。女史は、善き人も悪人と同じ行為理由をもちうる反面、しかし両者の決定的な違いはあくまで判断の内容に求められなければならない、というのがセネカの見解であろうとした上で、では善き人の判断とはいかなるものかと問う。女史の見解では何も変わらない。つまり、両者ともに「意図的不正がなされた」「その不正は何らか重要な事態である」「不正の行為者に応報するのがふさわしい」という同じ判断を含み、実際賢者も死刑や仇討ちなどの残虐な行為をなすとされている。善き人は醜い形相をしたりしないだけであり、こういう判断をもっているだけでそれで怒りには必要十分ではないのかというのである。(pp.414-6)

セネカはもちろんいくつかの逃げ道を用意しているが、それらはそれほど説得力をもたないと女史は言う。まず、善き人は応報行為を「それがふさわしいから(*quia oportet*)」なすのであるという説明は「徳だけが卓越した価値をもつ」という正統ストア派の基本教説に抵触すると女史は考える。つまり、「徳だけが卓越した価値をもつ」のならなぜ殺人者を死刑にしたり親の仇討ちをすることが「ふさわしいこと」になりうるのか、と言うのである。もう一つの説明、つまり医術との類比による説明にも女史は説得力を認めない。応報行為をなす賢者（あるいはそれに類する者）は加害者の人格改善のためにあえてそれをなすのである、とセネカは説く。しかし強制収容所にやってきた米兵は、ヒトラーやナチ党員の人格改善など考えるわけがない、と女史は切り返す。(pp.416-8)

次いで女史が問題とするのは言わば怒りに対するセネカの偏見である。セネカは怒りの制御は不可能である故に根絶すべきだと繰り返し説くが、女史はこれに対し必ずしも全ての怒りがそうであろうかと疑う。怒りも判断の一種である以上、あまりにも魂の中に深く根ざすために怒りにもびくともしない判断というのがあるのではないか⁶、と女史は問うている。(pp.418-9)

女史はこれらの問題点を一旦そのままにしておく。セネカにはなお一つの自説の立脚点があり、それは怒りの起源に関する彼独自の洞察である。外的環境をひねくられて受容することによる魂の墮落が怒りの元であり、そして他人の不正に不寛容に

怒る時その振る舞いが他人に受容され怒りの輪が広がっていく。その根本にある原因は過大な自己愛であり、これを食い止めるのは哲学的な教養である。というのがセネカの見解だという。そして、これが女史の一つの卓見と思われるが、この洞察は古ストア派の非情な厳正主義を和らげ、より現実的な思想を導いたと考える。つまり、セネカは古ストア派の理想国家論の如き、成員が全員賢者となる国家ではなく、あくまでも現実の国家を念頭におき、それをストアの教養によって徐々に改善することを考えていた、というのである。(pp.420-9)

しかしなお女史は鋭く付け加える。セネカ思想はその現実的な利点の反面、二つの厄介な問題を抱えることになった、と。一つには、先ほどの問題点とも関わるのだが、古ストア派に比べ価値に対する思想の厳正さが弱まり、何にどれほどの価値を認めるのかが曖昧になったというのが批判の根本にある。セネカは明らかに生存、国家の存続、家族、友人等にかかなりの価値を認めている。この態度と「徳だけが卓越した価値をもつ」という基本理念がどう折り合わされるのか分からないと女史は言う。もう一つの、そしてセネカに対するもっとも苛酷な批判は、彼の思想はこうして言わば厳正主義と現実主義の狭間でディレンマに陥ることになり、結果としていかなる行為を取ればいいのか分からなくなる状況が生じるということである。要するにセネカの理論は実践的な規範として無力だということであろう。ある状況（例えば君主の暴挙に遭った家来の場合）では、彼の理論に従うと怒りは根絶すべきであり、かつ奴隷的忍従が非難される以上、自殺しか選択肢がなくなってしまう。それは遺憾な結論であり、しかも怒りに満ちた抗議と実質的にどう違うのか分からず、またあまりに利己的ではないかと女史は言う。しかも確かにセネカはそのような状況を自ら事例として議論に用いているのだ。(pp.431-)

2：セネカにおける「怒り」

以上の論議に対して、セネカの議論を再構成することによって彼を弁護したい。

まず、セネカの怒りのとらえかたに偏見があるという主張を考えよう。ナスバウム女史の批判は要するに義憤（あるいは正当で適切な怒り）というものを認めるべきだということであろう。これにはひとまずセネカにおける怒りというものの概念を見ておく必要があるだろう。

まず注意しなければならないのはセネカが怒り(*ira*) という語を当てるのは非常に限定された意味合いにおいてだということである。彼は怒りと紛らわしい心身現象を多数挙げて、それらと怒りを対比させている。怒りはもちろん単なる身体反応（震え、緊張など）とは区別される(2.3.2-3)。またいわゆる感情の準備（いわゆる先情(*προπρόθεια*))。セネカの例では文学作品などから受け取る、怒りに似た気持ちなども区別される(2.2;3.10.2-3;cf.1.16.7)。さらに怒ったふり(*iracundia aliquando simulanda* 2.14.1; *imitatus iratum* 2.17.1; *simulabit iram* 3.39.3)や、さらに重要なことには奮起(*exsurgit* 1.9.1)・力(*vis* 2.17.2)なども区別されるのである。厳格な裁きと怒りに満ちた復讐が対比されている箇所もある(1.16.5-6)。すなわち、これら理性に従った活動をいくらその外見が怒りに似ていようと、セネカは怒りとは呼ばないのである。怒りは「強情(*contumacia*)を特色とし(1.9.2)」「もし抑制(*modum*)を受けることを許すなら、別の名で呼ばれねばならない(1.9.3)」のである。なるほど、身体反応

は不随意に近い単なる受動的な活動であり(2.3.1-3) (後に見るように怒りは能動的なものである)、感情の準備は、動かされることを望まない心の動き(motus animorum moveri nolentium 2.2.4)であり、奮起は限度を保つことができると言われている(1.9.1)。また、抑制のある賢者が怒りの代わりに力を用いるのである(temperatus sit sapiens non iram sed vim adhibeat 2.17.2)。また、厳格な裁きを下す場合に決して怒ってはならないと勧告される(1.16.5-6)。ナスバウム女史が「正当な怒り」等と呼ぶものはセネカにおいては、もしそれが荒れ狂う激怒に移行しないのならば、怒りではなく何らかの理性的な活動となるであろう。つまり、我々が普通義憤と呼ぶであろうものはセネカにおいてもあるかもしれないが、それは怒りとは呼ばれないのである。

無論、そんなことはセネカが勝手に決めたことだと言われるかもしれないし、女史も実際そう言っている(p.419)。また、怒りとそのふりとは違うなどという説は実に不用意な説である。本当の怒りと怒りのふりとの判別基準を示せと当然言われるであろうからである。そこで、今後怒りの抑制や怒らない人の判断の内容について見る際にも有益であろうから、セネカによる怒りの構造の説明を見ておこう。どうなったら怒りなのかということがより分かるに違いない。

実はここで女史はある重大な誤解をしていると思われるのでまずそれを指摘する。

通常ストア派の感情論における感情発生 of 構造を論ずる場合、次のような図式が用いられることが多い。

観念(species; φαντασία)

同意(adsensus; συγκατάθεσις)

衝動(impetus; ὁρμή)

便宜上この図式をSAI型と呼んでおこう。実際セネカの論述においてもこの図式を踏まえていると思われる記述がある(2.3)。ところがセネカの論述にはこれとは異なるもう一つの図式がある。それは怒りを魂の3つの運動(motus)に段階づけるものである(2.4)。

第1の運動：「損害を受けた」という観念から生ずる、意思を伴わない動揺。
感情の準備。

第2の運動：「損害を受けたので復讐すべきである」「復讐すべきなら復讐しよう」といった強情ではない意思(voluntas)を伴う。

第3の運動：「何が何でも復讐しよう」という強情な意思を伴い、突進する。これを同様にM123型と呼んでおこう。言うまでもなく第3の運動に至って初めて怒りなのである。もっとも通常この過程はこれほど明確には意識されず、第1の動きから即座に第2さらに第3の動きに移行してしまうとされている。実に紛らわしいことに、なるほど他の箇所では怒りの発生が2段階に分けられている(2.22;3.2.6)。

1：「損害を受けた」という思い(opinio)、被害の観念、等

—：1の思いを軽々しく信じ込むこと、急き立て、等

2：怒りの突進

これをSI型としておこう。2段目を2としなかったのはこの図式が用いられるのはほとんど常に、突発する怒りと観念の間に勝義の(意識的あるいは理性的な)判断が介在しないまま怒りが突発する事態の説明においてだからである。つまりこの

図式は1と2の間をできるだけ引き延ばせという忠告の際に主に用いられている。この図式は明らかに先のSAI型と同列のものである。しかし、M123型とはやはり別のものだとせねばならない。M123型とSAI型がどちらも3段階からなるからといって簡単に同一視してはならないだろう。実際両者の段階が一对一に対応するという保証はない。ところが、この誤りを犯しているのが実はナスバウム女史であると思われる。女史はSAI型・SI型とM123型とを混同しているに違いない。後者における第2の運動から第3のそれへの移行を「自動的(automatically)」とし、第2の動きが既に怒りであると言っているからである(note 18,p.411)。しかしこれは以下でも分かるように全くの誤解である。女史はこの主張をするとき典拠を挙げていないし、筆者にもそのような主張を支持する箇所は見出せない。女史は、賢者は第2の動きで止まれるという説は成り立たないと言うが、それでは怒ろうと思ったが思い止まった諸事例(2.3.4;3.12.5-7;3.38.1)と露骨に反目する。

ともかく「損害を受けたならば、復讐しよう」という形の意味は強情ではなく、従ってまだ怒りではないのである。ならば、この図式の第2の運動と第3のそれとの間に怒りの本質のようなものがあるに違いない。M123型図式にしたがって論述を進めるほうがよりよいかもしれない。

散在する記述によってM123型図式を補うところなるであろうか。

感官への無差別な入力(cf.3.35.2-)

「損害を受けた」という観念、思い

最初の動揺、感情の準備(発汗・目眩等の外的発現を伴いうる)

「…ならば(…なので)復讐しよう(したい)」という形での意思

損害の観念と加害者への復讐の欲求との結合(cf.2.1.4)

(=「怒るべきだ」という最終的な承認・同意?)

怒り=「何が何でも復讐したい」という形の意味、突進、攻撃

怒りの指標となる外的発現(怒りの形相、殺戮行為など)(1.1.3-5)⁷

問題は同意・承認の内容である。注目されることは2つある。一つは怒りの前段階にある意思の内容には「…ならば」「…なので」という留保条件あるいは理由が付いているのに、怒りとしてある意思にはこれがないということである。もう一つはその同意には損害の観念と復讐の欲求との結合が重要な要素として恐らく含まれるということである。つまり、怒りへの同意には留保条件を伴った「強情でない意思」の前件(観念)と後件(欲求)を結びつけることが含まれ、その結果生じた「強情な意思」つまり怒りには留保条件つまり前件がないかほとんど形骸化しているのである。ここから怒りとは留保条件を欠く、あるいは歪めた意思であると言うことができるだろう。このことは怒りにおいては復讐自体が目的になっているという形で言われることもある(1.6.4;1.9.4)。「歪めた」と加えたのは別の論述によると、暴走し肥大した後件から逆に捏造された理由が代わりについているともされる(1.12.3;1.18.6;3.29.2)からである。セネカが怒りをこのような形で規定する以上、それが暴走し抑制不可能であることは規定上そうなのである。セネカにおいても必ずしも暴走しない「怒り」がありうるなどと言うことは彼の理論を全く踏みにじる恐れがある。

ナスバウム女史が「魂に深く根ざす判断による怒りの制御」を可能とし、全ての怒りが抑制不能かどうかを疑問視するのは、留保条件をもつ「強情でない意思」を

既に怒りとしてしまうという先に見た誤解によるものであろう。女史のこの疑問は明らかにアリストテリアンとしての立場から来るものだが、ストア派を自認するセネカにおいてはもちろん場違いなものである。セネカは、少なくとも明示的な形では、魂の部分説を採っていない⁸。それどころか、恐らくは正統ストアの説を踏まえた形で、怒りは魂の（全体的）変容であると言っている(*animus in adfectum ipse mutatur; adfectus mutatio animi* 1.8.2-3)。怒りのうちにある者は自覚を欠いているという説はこの点決定的である(2.36.5)。感情は魂の能動的な⁹突進・攻撃であるという説がこのことを強化する(1.17.1;2.3.4)。従って怒りの制御がありうるとすればそれは、怒りとしての判断を何か別の判断が制御するというのではなく、怒りに変容した魂が自らを制御するということになるが、無論セネカはそんなことを認めない。怒りは元来支配を拒絶するのである(*iracundia non vult regi* 1.19.1)。「怒っても過ちを犯さない(*ne in ira peccemus* 2.18.1)」という表現も怒りを自分で制御するという意味ではないだろう。突発した直後の怒りは全く制御不可能であるという強い表現さえあるのだから(3.1.1-3)。

以上「怒りは必ずしも暴走しない」「制御可能な怒りもありうる」というナスバウム女史の見解に対しセネカの怒りの概念を再構成しつつ弁護してきたつもりである。その要点はセネカがいう怒りというものは元来こういう見解を排除するように設定されているというものであった。それ自体を批判するとすれば、これは何か別の観点からセネカの分析全体を妥当でないとするのではないだろうか¹⁰。

3：義憤の全否定

では、それでも義憤というものが明らかにあるという女史の見解にさらに応えよう。セネカの見解は詰まる所怒りは全体として余計であり従って義憤などないというものであろう。義憤ということで女史の念頭にあるのは前述のナチ収容所の事例であるから所々この事例に立ち返ることにしよう。

セネカが恐らく最も多く用いるであろう論拠はもちろん怒りの破壊性である。ただし、上述の通り女史はセネカにおける価値の体系の不整備をも批判しているから、この論拠を弁護に用いるのは避けよう。ただし、怒りは外界の事物を破壊するのみならず、自らをも破壊するということ(3.2.5;3.16.1)だけは特筆されてよいだろう。怒る者は自分自身に怒ることになるという記述もある(*iram quae in se revertitur* 1.19.4)。さらに決定的なことには怒りが心そのものを滅ぼすという箇所もある(*animos ira praecipiat* 3.1.3-4)。正当な怒りがあるとしてもそれが自害を目指すというのは転倒した話であるし、仮に怒りがそこまで行かなかったとしてもそんな弱い怒りに何らかの価値を見出すというのは何とも間の抜けた話である。収容所の連合軍兵士にしても彼らが例えば単に奮起したというのでないならば（しかし恐らくは思わずヒトラーの肖像を蹴飛ばしたりくらいはしたであろうが）、何らかのこのような害を最低受けていただく（例えば一生ドイツ人に偏見をもち続けるといった）。

これと密接に結びつくと思われる論拠は怒りが徳の性質と相容れないというものである。これは徳の至高性や自足性を説くストア派の教説とも関連する。

まず、徳は自足的なものであるからそれさえあれば他には何も要らない。従って怒りも余計である。このことは賢者は悪しきものの助けを一切借りないという形で述

べられる(*sapiens sine ullius malae rei ministerio* 2.13.3)。また何も賢者だけに限ったことではない。人間においては理性が衝動の替わりをするのであり(*homini pro impetu ratio est* 2.16.1)、理性は健全なものから余計なものを分離するのである(*ratio est a sanis inutilia secernere* 1.15.2)。だから、連合軍兵士は怒る必要は全くなかった。思わず怒った兵士は賢者には程遠いのであり、それを人間性の帰還だと受け取った少女は文字通り「子供だった」のである。

余計だからといって無用・有害だということにはならないという可能性はない。セネカは怒りと徳は同居できないと明言している(2.12.2)。怒りは悪徳(*vitium*)である(1.5.3;1.20.3;2.2.2)。この説は何も形式的な議論(たとえば1.13.1-2)だけに支えられているわけではない。まず、他の(悪しき)諸感情や悪しき性向と結びつくとされる(1.20.3;2.5;3.41.3)。それどころか他の一切の感情を制圧するとさえ言われる(2.36.6)。感情の制御が可能だと仮に考えたとしても、そもそも適切な行為というものを不可能にするとされる(1.17.4-7)。善悪無記なものはおろか何ものにも動じないことが最高善であり(*nihil posse accidere* 3.6.1; *qui non irascitur inconcussus perstitit* 3.25.3-4)、理性は適切で確実な行為をうながす(1.17.2-3)という理解とこれらは結びついている。以上だけならば、感情を悪徳と規定することによって徳と反対の性格を帰したまでと言えるかもしれないが、セネカはなおも執拗に健全さ(*sanitas* 3.1.5)・自由(*liber* 3.4.4)・愛(*amor* 3.5.6)など徳あるいは人間本性と深く結びつくものを怒りは無化し妨げると言う。さらに重要なのは徳に不可欠のものと言われる熟慮を妨害するという点である(*consilia obturbantem* 3.3.4)。この点は後に怒りの抑制や怒らない人の判断内容を考える上でも重要であろう。このように、義憤の全否定はセネカの倫理学全体にとっても支柱となるべき徳の理解と結びついており、そこで義憤がありうると主張することは理論全体の破壊以外の何ものでもない。

感情は外界への内面における抵抗でありいわば価値規範への気付きや芽生えを表すものだという現代哲学の感情論を背景とした見解に対しては(ナスバウム女史自身がこういう主張をするわけではないが、おそらく近い立場にはいるだろう)、人間はそもそも怒りから回復しようとするのだという記述がある(*renocare se quisque ab ira volet* 3.4.4)。また、最高に崇高な状態にある賢者にとっては外界のあらゆるものが狂ったものとして見えるに違いなく、仮に彼が怒るとすればその怒りは限り無い、という議論(2.9.1)は義憤と激怒との境界付けが事実上不可能であることを示していないだろうか。¹¹

4：怒らない人の知的状態と怒り治癒の体系

以上で怒りという事態そのものに対するセネカの考えと、それに関するナスバウムの(憚りながら言えば)根本的な誤解は明らかになったと思われるので、それを基にさらに踏み込んだ問題に取り組みたい。ではまず、ナスバウムが「明白な問題点」とするもののうち残されたものを検討しよう。それは怒らない人と怒る人の知的状態に関わる。以降取り上げる論点のほとんどに亘って言えることだが、ナスバウムの論法は周到ではあるが理解に苦しむ点が少なくなく、決して容易に回答できるものではない。

女史の論法はこうである。女史はいわば「境界事例」を呈示する。つまり、近親

者の殺害に対する復讐という同じ行為をする2人の人を持ち出しその知的状態、さらにいえば信念内容を比較する。その人とは無論、決して怒らない（はずの）賢者と怒りにまかせて報復する者である。女史の理解では両者の信念は次のようになる。怒らない賢者「私の大切な人に意図的かつ責められるべき不正がなされた。かの人を私は守らねばならない」「加害者は罰されるべきであり、彼がしたことにふさわしい報いを受けねばならない」。怒りにまかせて復讐する人「意図的不正がなされた」「それは何らか重大な事態である」「加害者に報復するのがふさわしい」女史は両者の信念内容が実質的に変わらず、賢者のそれも怒りに必要十分であると言う。女史はここで他の問題も加えて論じるが今関係のある限りではこうである(pp.414-5)。

筆者には何よりもこの主張自体が理解に苦しむ。まず、この両者の知的状態には、ナスバウムの理解にそってさえ多大な差異があると思われる。賢者は「加害にふさわしい報復（刑罰）」を加える（ことを望む）のに対し、怒る者は無際限な復讐を望むことが少なくとも可能である。また、女史が根拠とするテキストは1.12.1-2であるが、そこからこのようなまとめ方がどうしてできるのか全く理解に苦しむ。セネカ自身の表現を見よう。

父親が殺される。守らねばならない。殺された。復讐しよう、それがふさわしいからであって、苦痛だからではない(*quia oportet, non quia dolet*)。 (1.12.2) (茂手木元蔵訳に準拠¹²⁾)

これで十分だろう（「報復そのものが目当てではなく、当然のことであるから(*quia oportet*)行うのであれば、その人を怒る者とみなしてはならない」1.9.4）。セネカがこう言うにも関わらず、それが義務であることを知る方法（これは確かに大問題だが）や刑罰の限度という全く別の問題を持ち込んで一向に考慮しないのは正当ではない。おそらくこの点もやはり、既に述べたようにセネカによる感情発生の図式を女史が根本的に誤解していることから起因しているのであろう。怒らない人、特に怒りと極めて紛らわしい振る舞いをするが怒っていない人はせいぜいで「強情でない意志」（「…ならば（なので）復讐しよう（したい）」）の段階に留まっている¹³。この点を考慮するならば、かの典拠からナスバウムのような主張は導けないはずである。

もちろん対処的にナスバウムの主張を退けることだけが筆者の目的ではない。さらに進んで、賢者あるいは怒らない人一般の知的状態をセネカ自身の記述に従って見てみることにしたい。「怒らない人一般」と加えたのは、全くいかなる時でも怒らない賢者というのはあくまで理想・理念であって、それとはやや異なる文脈もセネカは考慮していると思われるからである。そしてこの点でもナスバウムの「境界事例」論法は問題をいたずらに見えにくくしていると言わざるをえない。

かくかくの内容をもつとセネカが明示しないことも多いが、怒らない人と怒る人の知的状態が比較されている箇所は決して少なくない。典型的なのは次の箇所である。

[ファビウスは]躊躇すること、遷延すること、逡巡すること(*cunctari et trahere et morari*)を知っていた。これら全てを怒る者たちは知らない」(1.11.5) また賢者は、ほとんどの人は愚民なので大抵の加害は許されねばならないと「心得て (*intellegit*)」おり(2.10.4)、人が初めから賢者であることはなくごく少数の人が賢者に「なる」のだと「知って(*scit*)」おり(2.10.6)、さらには「人生のあり方に関する

見通しを持っている」(conditionem humanae vitae perspectam habet ibid.)。ただ偶然怒らない人や怒ることもできないくらい精神が柔弱な人を除外すれば、怒らない人は怒る人が知らないことを何か知っているのである。それは一口に言って、怒りに陥らない方法の知、つまり怒りの治癒法の知とまとめることができるのではないか(怒りは教示・説得によって(praeceptis)退けることができる(2.2.2))。そしてそれを完全に実践できるししている人が無情な(ἀπρόθυμος)¹⁴賢者ではないだろうか。怒り治癒の体系を見るならば、賢者の知的状態の少なくとも骨子は窺えるに違いない。

「強情でない意志」の前件(観念・信念)と後件(意志・衝動)の結合によって怒りが生ずるとする筆者の理解が正しいとすれば、それに合わせて治癒の体系も2つの場面に大まかに分けられると言ってよいかもしれない。つまり観念・信念の段階と、意志・衝動の段階とである。この主張には全く根拠がないわけではない。後述するように怒らない人と怒る人は観念の段階でもまず大いに異なるのだが、両者の差異はここに留まらない。賢者も「加害だ」「不当だ」という観念は得るのでありそれに対して「激情の陰(umbras affectuum)」(いわゆる「先情」(προπάθεια))くらいは感じるものの¹⁵、そこから真正感情には陥らないとされているからである(1.16.7)。また次の箇所は治癒の基本的な構造を語っていると思われる。

心に平和を与えよう。それを与えるのは、健全な教説の絶えまない反省、善事の実行、唯一の立派なものへの欲求に向けられた精神(praeceptorum salutarium adsidua meditatio actusque rerum boni et intenta mens ad unius honesti cupiditatem)であろう(3.41.1)。

人間の知性が征服できないほど、また忍耐強い反省(adsidua meditatio)が親交を結べないほど、それほど頑固で厄介なものは何もないし、また仕付によって(disciplina)手なづけられないほど野蛮で我侭勝手な感情もない(2.12.3)。

ここから心構え(性向)、教説の反省、行為や衝動の牽制という構造を読み取るのは不当であろうか。ここでもう一つ治癒の性向化という論点があると考えられる。

では以下にセネカの怒り治癒の体系を再構成することを試みたい。例によってセネカの叙述は体系的ではない。しかしできる限り、またセネカの意図を損ねない範囲で体系的な叙述を試みる。論述の都合上、衝動の牽制、つまり観念ではなく同意の問題から見てみることにする。

衝動の牽制とは要するに、加害の観念がやむを得ないときに、それが怒り(＝無際限の復讐への欲望、「過剰な衝動」)につながらないようにすることである。まずセネカの挙げる典型的な事例を見よう

しかしディオゲネスはじつと賢者にふさわしくこれに耐えた。そしてこう言った「無論私は怒ってはいない。だが、怒るべきかどうかには迷っている(dubido)」(3.38.1)

それら〔神帝アウグストゥスの言行〕から明らかなのは怒りがあのお方に命令を下さなかった、ということである。(3.23.4)

どちらも侮辱に対して怒りを抑制した偉人の例である。まずセネカが勧めるのはこうした立派な偉人をまね、また怒る前に自分がこれほど立派な者かどうか省みるということである。3.24ではその際に自分に言い聞かせるべき言葉が具体的に挙げられている。物理的な対策を除けば、このように、基本的に治癒は何らかの事例や教訓、ストア派の教説つまりその原理や個別忠告を反省したり想起したりすることに

よってなされるものと理解してよいだろう。それは心の持続的な自己命令 (quodcumque sibi imperavit animus oputinuit 2.12.4)、自己に真実を語ること (verum ipsi nobis dicere 2.27.4)、ストア派の教説を自己説得すること (nobis persuademus 2.28.1) などと言われている。ストア派の教説を熟知することは正しい判断に役立ち、それによって加害を許すことができるとも言われ(2.26-28)、賢者はそうした命題や教訓を熟知しており(2.10)、逆に怒りの原因はその忘却にある (irascimur ... obliti 3.31.1) とされる。さて、その際に重視される命題や教訓にもある種のパターンがある。それを概観しよう。

まずいわゆる「善悪無記 (indifferens; ἀδιάφορον)」に関わるものがある。つまり、徳だけが自体的価値を持ちそれだけが善なのだからそれ以外のものは考慮に値しない、故にほとんどあらゆる加害は、たとえそれが真正の加害だとしても、また不当な加害だとしても、無視されるべきだというわけである。典型的なのは3.32.3であって、ここでは怒りの原因となるものは徳を考慮する者にとっては無価値なものだと「自己勧告」せよと説かれる。また、とるに足りない事柄を過大評価したり誤って解釈したりして怒りが作り出されるとも言われる(3.34-)。加害を無視せよ、あるいは笑い飛ばせよといった勧告もこれに類するものと思われる(「さらに距離を置いて笑い飛ばせ!」 (recede longius et ride! 3.37.3; cf. 3.11))。これに呼応する事項としては、怒りの害の想起ということがある。つまり、怒りは制御不能であり様々な害をもたらすので怒らない方がよいというわけである。怒りに負けないために怒りの欠陥を「心の中で告発し断罪せよ (accusanda est apud nos, damnanda)」という箇所が典型的であろう(3.5.3)。無論この2つの事項はその整合性が問われるものであろう。つまり徳と悪徳以外は「善悪無記」であるのに怒りのどのような害が問題とされるのかというわけである。実際ナスバウム女史もその点を問題視するが、それは節を改めて検討する。

次いで重視されるのが「賢者以外は全員劣者・悪人」という命題である。つまり、実質的にいないといつてよいほど希な人物である賢者以外の「一般人」は全て「等しく」愚民であるから、その愚民の加害に怒るべきではなくむしろ許すべきであるというわけである。それは、自分も大部分の人々と同様に愚民であるから自分だけを特別視して怒るのは不当である(1.14.2; 2.10; 2.28)という理由にもよるが、同時に愚民の数は膨大であり加害も果てしないのでいちいち怒るのは得策ではない(2.8; 3.27.3)という理由にもよる。また、愚民同士で怒り合うのは怒りに怒りを重ねて怒りの輪を拡大させるだけだから「仲裁」するべきであるということも説かれる(3.28.1)。以上のいずれもセネカの人間観や国家観を支える理解を形成していると思われる。この点もまた節を改めて触れ直すことにしたい。

さらに注目すべき論点として、加害者(らしきもの)の意図や動機の精査ということがある。賢者は加害の外見とその意図の区別を正確にできるが、怒る人はこの点で過ち性急に怒るとされている(2.26.3; 3.12.2; 3.28.5)。ここでセネカに動機を知る方法を問いつめるのは好意的とは言えないだろう。実際セネカはこの点楽観的に過ぎると思われるが、セネカの論点は正確に他人の意図や動機を知るという点にはなく明らかに外的行為や出来事を好意をもって許すという点にある。その根拠として自分の意図・動機が誤解された経験ということまで挙げられる(2.28.6)。例え誤解していても好意を持って解釈した方がよいというわけである。

さらに加えて触れておくべき事項としてはいわゆる恩寵や摂理の熟知・想起ということがある。つまり、人が災厄を被るのは自然の掟であり神の恩寵の一貫であるということ踏まえて怒るなどというわけである(2.27)。それはまた死すべき者の掟(*lege mortalitatis*)であるとも言われる(2.28.4)。大災厄を和らげるにはそれが不可避であることに耐えるしかないという箇所もある(3.16.1)。

さて、これまで述べてきた論点の他にも何らか残されたものがあるかもしれないが取り立てて取り上げるべきものは大体以上でつきていられると思われる。そのいずれもが優れて(古)ストア的だと言うことができるだろう。

さて、衝動の規制という以上の論点と並んで観念の段階での対策ということも説かれる。これはより難しいことであろう¹⁶。それはセネカも認められると思われる。賢者でさえ「加害だ」「不当だ」という観念・信念を避け得ないことがあるのだから。なお観念は単なる感官入力や、評価に関係のない表象ではない。観念には既にかんがりの評価が加えられている¹⁷(人間の思考の特徴は「言語」と「善悪」である(1.2.6-))。すなわち正しい観念の獲得と正しい評価の獲得とは並行する事項だと思われる。賢者は正しい評価をなせる人であると同時に正しい観念を得る人である。彼の心は些細な加害には動揺しない。つまり、実際そうでないのに加害の観念を得ること、つまりいわゆる「被害妄想」(便利な用語を用いれば「情動錯覚」)に陥ることはない。堅い平面(35.7-)、岩礁、小動物を軽視する猛獣(3.25.3)に例えられる。また常に平静な位置に置かれ抑制を保ち固定されており(茂手木訳では「正しい秩序を保つ」)(*semper in statione tranquilla conlocatus ... modestus ... est et dispositus*)、その評価や用心は乱れることがない。最上天に彼の精神は例えられる(3.6.1)。逆に歪んだ評価の観点は「誤った理性(*falsas rationes*)」といわれる(3.31.3)。

しかしそのような正しい評価や観念を獲得するにはどうすればいいのか。一旦得た観念を再解釈したり「改訂」したりするという主張はセネカにはほとんどない。おそらく習慣付けによる「性向」化ということに頼らざるを得ないのだろう。心を鍛えること(*dure tractandus animus est* 2.25.4)、魂をよく作り上げること(*bene componere animum* 3.39.1)、感官の仕付(cf.3.35.4 *oculos ... male instituti sunt*)、感覚の忍耐の養成(*omnissensus perducendi sunt ad firmitatem* 3.36.1)などとそれは呼ばれる。正しい予期や覚悟といったことも類似のことであろう(2.31.2-;3.30.2;3.37.3-)。またいわゆる先情(*προπάθεια*)に対する対策(3.10;3.30.1)も性向化・習慣付けによるとしか思われぬ。それは説得によってどうにかなるものではないが、「修練と不断の注意(*consuetudo et adsidua observatio*)」によってある程度の対策が可能であるといわれる(2.4.2)。

また、先に述べた衝動の段階での対策も、それだけに頼らねばならないということはないであろうものの、やはり最終的にはそれが習慣化しないと意味がないものと思われる。怒りの最大の原因として習慣(*consuetudo*)が挙げられるのは裏返す形でこのことを裏付けられると思われる(2.20.2)。ストア派の教説や治癒方法の熟知がいかにして可能か一見分かりにくい面もあるが、こうした手段によるものと理解して問題ないであろう。そして、怒る人との怒らない人の知的差異はこの習慣付け・性向化の度合いにも存すると思われる。もちろんより単純に踏まえている命題や教訓の数という点にもあるとは言えようが(例えば、「善悪無記」は分かっているが「恩寵」の理解が不十分だ、等々)。

以上、怒り治癒の体系を概観してきた。それはひとまとめに言って教訓やストア派の教説を反省・自己説得しそれを性向化させるということである。これを完璧になせる人物がおそらく賢者であり、彼と怒る人の間に多大な知的差異があるのはもはや否定できないことであろう。また同時に、「未賢者」の間においてもいくばくかの差異が認められると思われる。ナスバウムの解釈と批判はおよそセネカの意図しない方向に向かっており、かの「境界事例」論法がさらに論点を混乱させ誤らせていると言わざるをえない。

5：『怒りについて』の価値体系

それでは今一つの論点を検討しよう。それはセネカの説く価値の体系には混乱・不整合があるというナスバウムの批判である。ここではまずセネカの立場を概観し、その上でナスバウムの批判を検討するという手順をとろう。

まずストア派の価値体系の骨子とも言うべき厳正主義、つまり徳だけが自体価値を持ち善であるという理解について見よう（これを否定することはストア派からの決定的な離反を意味する）。直接的な表現としては1.21.4に「徳のみが高く秀でている(*sola sublimis et excelsa virtus est*)」と、また3.41.1には「唯一の立派なもの(*unius honesti*)」という表現がある。怒りの原因・対象のつまらなさ・些細さを説く箇所はいたる所にあるが、それも裏返す形でこの事項を語るものとしてよいだろう。やや柔軟にとられているととれなくもない表現はあるものの、セネカは徳の至高性・十分性を堅持していると考えてよい。それを否定する表現は皆無であるし、特に「妥協」を裏付ける箇所は見あたらない。

続いて、徳以外のものでセネカが何らかの重大な価値を認められるものを取り上げてみよう。（直接的言及；R怒りがそれを損なうという言及；*それとてやはり価値はないという言及）という風に表示してみた。生命・自己保全(3.16.1;R.1.11.2;1.19.4;2.36.4-;3.1.5;3.2.6;3.28.2-;*3.43.1)。美醜(R.2.35.3;3.3-)。近親者や家族(3.28.5)。友人や友情、また愛(3.28.5;3.43.1;R.1.1.2;2.36.4-;3.5.6;3.28.1-)。名声・名誉(2.34.2;*3.41.1)。財産(3.42.2;R.2.36.4-)。国家(3.28.5;R.3.19.5)。時間(3.42.2;R.3.21)。より問題が少ないであろうものから順に列挙してみたつもりである。もちろん間接的な言及はこの限りではない。

さてナスバウムの論点を検討しよう。まず最大の問題点は徳の至高価値と、徳以外のものに認められる価値との折り合いである。ストア派は、異端とされる一部を除いて、「完全善悪無記」（徳と悪徳以外のものは何であれ「全くどうでもいい」）の立場を採らず善悪無記なものの中にさらに「優先—非優先(*προηγμένον, ἀποπροηγμένον*)」の区別を認めるのが特徴である。ところで、『怒りについて』には「善悪無記」「優先物」の意味での*indifferens, praepositus, praecipuus*¹⁸の用例はない。しかし、セネカは事実上こうした思考法をなしているとしてよいと思われる。決定的な箇所としては、徳の保持は容易だが悪徳のそれは高くつく（多大な外的善を要する）という箇所(2.13.2)、所有に価するものは大きいほど望ましいとする箇所(1.13)がある。またセネカは時折功利的な論法に訴えるがそれもこの思考法につながるものと考えうるだろう（優先物は徳に「貢献的」な価値を持つ以上この領域では功利的な価値基準が成り立つものと思われる）。だとすれば、徳以外でセネカが価

値を認めるもの、怒りが損なうとするものは古中ストアの「優先物－非優先物」の範囲を特に大きく越えるものではない。名声・財産なども中期ストアのやや柔軟な価値体系を反映したものと考えることができるかもしれない。最大の問題は時間への病的とも思えるこだわりであるが、これとて死後存在を認めない刹那的な死生観を反映したものと考えればそう問題はないかもしれない。

「賢者が何にどれほどの価値を認めるのか分からない」というのが、「善悪無記物の領域で何がどれほどの価値を持つのか分からない」ということであれば、それは確かによく分からないと言わざるを得ない。セネカの叙述から善悪無記物－優先物－非優先物の詳細かつ具体的な秩序体系を期待することは残念ながら難しい。しかしそれほどの厳密さをセネカに要求する必要があるのだろうか。セネカは徳の単独至高性を堅持している。優先物にある程度の価値が認められるのは確かだとしてもそれらとてやはりあくまで善悪無記であり、「徳に比べれば」無価値なのである。

ここでは「優先物」という古ストア派の思考法に訴えることでセネカの弁護を試みてきた。もちろん優先物論法自体に説得力を認めない立場もあるだろうし、ナスバウムは実際そう考える論者の一人である。しかしかといって特に検討することなくこの思考法を丸ごと否定するというのもまた困難であると思われる（実際ナスバウムもこの点何か決定的な論点を提示しているわけではない）。

6：医術の類比と『怒りについて』の政治術

では最後にしておそらく最大の論点に移ろう。それは「医術の類比」という事項から、広く政治の問題に及ぶ。ここで問題は『欲望の治癒』の他の章、とりわけ最終章に大きく食い込むのでそれを含めてまずナスバウム女史の主張を見ておこう。

まず「セネカと社会生活における怒り」における範囲で見ておく。一つには、医術の類比にはストア哲学の遵守とローマの伝統的信念への追従との「緊張(tension)」があるという。つまり、義憤を全否定し、懲罰者は外見はどうあれ一切怒ってはならず（怒りらしき外見はいわば舞台演技のようなものである）むしろ「医者」として「治療」をしているのだというならば、それで標準的ローマ人ノヴァトゥスを納得させられるのかということである。もう一つは、ストア的厳正主義と「同情」との間の「緊張」である。つまり、懲罰は「治療」であるというのならば、被害者には何の同情もせず（むしろそれは厳しく禁じられる）加害者に同情するというのは転倒した考えではないか、その根拠は何か、というわけである(pp.415-18)。

この論点は『欲望の治癒』の最終章に至ってさらに強い調子を帯びる。まず、医術の類比には2つの緊張があるという。一つは、徳の充分性と他者考慮との間の緊張である。つまり、徳だけが自体的善でありそれだけで幸福には十分であるならば、なぜことさら他者の利益を考慮する必要があるのかというわけである。「優先物」による説明は十分ではないと女史はみなす。もう一つは、ストア的厳正主義と寛容との間の緊張である。つまり、「賢者以外は全員愚者」「賢者は無情であり誰にも同情しない」という命題に代表される「突き放して決然とした態度」と医術の類比が示唆する「哀れみに満ちた態度」がどう折り合わされるのか、ということである。なお、女史はセネカには、古ストア派や他の学派に対するのと比べると、やや好意的である。セネカについては、彼が寛容を重視するのは「アリストテレス的な理論

への回帰」であり「確かな進歩」であるとさえ言う。しかし結局不整合は残るとい
うのがナスバウムの診断である(pp.494-7)。¹⁹

女史はこうした不整合の原因を探り、それは個々人の魂の改善への極端な集中で
あると考える。この理解はさらにはストア派（ならびにヘレニズム期の哲学派全般）
の政治哲学への苛烈な批判へとつながる。最も苛烈であるがナスバウム女史の主張
を端的に述べると思われる箇所を紹介しよう。

こうした哲学者達は哲学を唯一の生の技術に仕立て上げることを求めすぎ、
幸福に必要なものを何でももたらせるものにしようとしすぎて、政治的配分の
価値をないがしろにしてしまったのではないか。[また]彼等は個々人の魂に
注目するあまり、哲学がかつて担っていた別の役割を見失ってしまったのでは
ないか。それは公正で人間らしい公共奉仕に向けて為政者を教育するというこ
とである。(p.502)

我々がこうした思想家の多くを許せないのは彼等が政治において、また政治
を通じてあまりはかばかしい成果を成し遂げられなかったからではない。なぜ
なら、彼等が生きた時代は難しい時代であり、政治において何であれうまくや
るすべを知るのは哲学者にとって決して易しいことではないからである。我々
が彼等を許せない、そして許すべきではない点は彼等がそのような政治的改編
を積極的に求めたとは言えないことである。また、個々人を一人一人完成させ
さえすれば我々は理性の王国を作り出せる、そしてその上そうした完成された
人々によって世界が作り上げられることを認める、そうしたことを彼等が事実
上暗示しているということである。(p.506)（どちらも強調はナスバウム自身に
よるもの）

要するに崇高すぎる厳正主義と極端な個人主義と、愛情や同情さえも禁止した所に
成立する無情という理想を掲げたままで政治を追求するのはそもそも無理な企
てであり、その結果ストアの政治哲学は健全な政治のあり方を逸脱してしまったと
いうわけである。そして、「進歩」したセネカでさえナスバウムに満足のいく形で
この齟齬を解決できていない以上やはり帰り着くところは「適度な感情」「他者考
慮」「配分的観点」「外的善の重要性」等を「初めから」認めるアリストテレスし
かないというのである²⁰。このアリストテリアンとして一貫した態度には敬意を感
じるとともに、研究者としてこの鉄のような態度を見習いたいと思う。しかし、そ
の態度がセネカに対して正当なものかどうかは別問題である。筆者はそれが不当に
過酷であると思う。

医術の類比にあるという緊張に関しては怒りという感情の性質そのものによって
ひとまずはある程度の回答をなせると思われる。怒りという感情は古ストア的な感
情分類の図式上ではどちらかといえば「些末な」感情である。つまりそれは4主要
感情の一つ、欲望に下屬するものである²¹。ではその些末な感情がどうしてここま
で重要視されるのか、セネカは理由を説いてくれている。爆発的な破壊性と並んで、
それは怒りがその強力な伝播性によって一種社会的と言ってよい性格を持つからで
ある。怒りは国家全体に抱かれる「唯一の」感情である(3.2.2-)。これは要するに
国民全体が同じ気持ちになることが怒りの場合顕著であるということらしい。怒り
は人々を「共通の悪事(communis mali)」に熱中するよう扇動するとも言われる
(3.1.3)。また怒りだけは人間全体に普遍的な悪徳であって、他の悪徳を知らない野

蛮民族から(3.2.1)、極めて完成された人にまで宿る(3.4.5)。それは伝染病に例えられ(3.5.1)、法律や教養くらいでは(つまり「杓子定規」な対応では)対処のしようがないとされる(3.2.1;3.4.5)。そうすると、他人の治癒ということが問題となるのは怒りの場合何ら特別なことではなく当然のこととなろう。セネカは「国家の」医者を負っている(1.16.4)。他の感情についてはともかく、怒りに関しては他者考慮が即問題視される度合いは極めて低いと思われる。

しかし、そうといっても殊更に他者考慮や寛容を説かずともよかったのかもしれない。古ストアの理論だけで、つまり個人主義と厳正主義で踏ん張るか、あるいはそれをきっぱり棄てるかどちらかをセネカはとるべきだった、とこう言われるかもしれない。あるいはセネカのこうした一見どちらつかずの立場は妥協の産物なのであろうか。またあるいは、悪くてセネカ思想の折衷主義的性格、よくてセネカの「ダブルロール」(セネカが哲学者であると同時に実際に政治家であったということ)²²に訴えるべきなのであろうか。もちろんこれは何の解決にもならない(セネカ研究においては極力使用を控えるべき「ジョーカー」であると筆者は思う)。

ナスバウムの張る包囲網からセネカが抜け出すのはなおも容易ではないが、そのすべは案外「足下」にあると思われる。それは「向上者」²³という思考法である。

「向上者」という思考法自体が理論として弱いという批判(ナスバウムがそう考える可能性は高いと思われる)をさし当たり考慮しないならば、古ストア的厳正主義の枠内で「緊張」から抜け出すことがこの思考法によって可能と思われる。そこでここで筆者がなすべきことは2つである。まずセネカがこの思考法をしていることを示すこと、次いでこの思考法がナスバウムの批判への解答となることを示すことである。

『怒りについて』には「向上(者)」の意味での*praecedere, proficere* (προκόπτειν)の用法はない。ただし、「優先物」の場合と同様、テクニカルな用語を用いていないからといってその思想を持ち合わせていないかといえは必ずしもそうも言えないだろう。最も決定的な箇所としては3.36.1に「おまえはどの部分でより善き者となっているか?(*qua parte melior es?*)」(茂手木訳はあからさまに「向上」という語をあてている)という表現がある。また他人よりも向上することの考慮を語る箇所が3.25.3にある(「すでに自分自身を大衆から分離し、より高い位置に立っている」(*quin se exemerit turbae et altius steterit*))。類似の事項を述べる箇所としては、人がより善くなるにつれてより穏やかになり無情になるという箇所(1.14.1)、また鏡を見ることによる自己改善(2.36.3)、就寝前の自己反省に関する箇所(3.36.1)などが挙げられるだろう。またトピックとして子供の教育についての言及があることも証左になると思われる(2.21)。子供は当然「未賢者」である(人は賢者に「なる」)し、言うまでもなく子供の知的地位の問題は古ストアにおいても重大な論点である。さらに、ナスバウムがこだわる懲罰というトピックも「向上者」という視点がないとそもそも意味がない。「賢者か、しからずんば愚者か」だけですむのならば「罪人は全員死刑」、さらにグロテスクに言えば「賢者以外は抹殺」でよいはずである(cf.2.31.8)。また総じて、「向上者」という文脈がないとほとんど意義がなくなるトピックは『怒りについて』には多い。例えば、野蛮民族と教養人の対比(3.17.1)、及びその教養人でさえ不完全であること(3.4.5)、「非常に賢い人々(*sapientissimos viros*)」「思慮の極めて深い人々(*prudentissimi*)」でも不完全であることを示す箇所

(3.24.4; 3.25.2)、などである。「徳への（茂手木訳では「徳に近づく」）道は平坦である」（2.13.1）などという表現は「向上者」の考慮がないと無意味であろう。一まとまりの思考法という形でセネカが「向上者」という思想を意識的に採用しているかどうかには決定的なことは言えないものの、事実上セネカがこの思考法をしていることは否めないと思われる。セネカの立場をgladualismとまで言うナスバウムがこうした思考の方向を考えようとしている形跡さえないのは全く理解に苦しむ。セネカは「賢者と劣者」という厳正主義的な文脈と同時に「向上者」という文脈も持っているものであり、このいわば二重文脈にナスバウムは盲目である。

今「向上者」という思考法とはいかなるものかを明らかにしないままやや論を急いでしまったが、この思考法にはいくつかのポイントがあると思われる。まず、「賢者以外は皆等しく劣者」という思想と表裏一体をなすことだが、どれだけ向上しようが賢者になっていない限り劣者であることには何ら変わりがないという点がある（古ストアはここで「溺死人」「市外者」という比喩を用いる）。便宜上これを「峻別主義的側面」と呼んでおこう。しかし、では劣者がより善い人間になることには全く何の意味もないかということもそうということもない（もしそうであれば賢者の絶対視と諦観の道しか確かに残されないだろう）。劣者が向上することにはそれでもやはり何らかの意味があるし、第一そうすることでしか賢者には至れないであろう。これが第2の点である。これは「段階主義的側面」と呼んでおこう。この2点を「同時に」考慮することがこの際不可欠である。どちらが欠けても意味がない。

ではこの思考法は目下関係のある限りでどのような帰結をもたらすのだろうか。峻別主義的側面からの帰結としてはまず、厳格主義の緩和ということがある。「徳への道は平坦」だが果てしなく遠いだろう（そうでなければもっと賢者の数は多いはずである）。だとすれば極端な厳格主義は諦観を招くだけであろう。ただ真理を語るだけでなく相手がその真理に耐えうるかどうかにも考慮せよ(3.36.4)、自分の能力と目標を同時に推し量り高すぎる目標を抱くな(3.7.2)、という勧告は、実際に語られる文脈はやや異なるものの、目下の係争点にも当てはまるだろう。また、賢者は恐怖を抱かれるのを好まない(2.11.4)とされる以上、賢者は非情な厳格主義をあくまで貫くわけではないのだろう。非情な、否むしろ「無情」な、厳正主義が貫徹されるのは「賢者国家」においてのみであろうが、セネカはそのようなトピックを全くと言ってよいほど論じない（それ故極端な話、セネカにおいては厳正主義と「現実路線」の緊張など元々ないのではないのか）。

次いで、いわばネガティブな平等主義ということがあるだろう。先に怒りの治癒に触れた際にも述べたが、我々は一人残らず「等しく」悪人なのであるから特別視されるべき人はいない。ここから「劣者は互いに敵であって、（真の）利益をもたらすことは元々できない」ということを導くことも可能だろうが、人間本性に関する彼の理解に基づいてセネカの思想はそれとは正反対の方向に向かう。個人同士の保護と愛情がなければ集団生活に向けられた人間本性(homines ... ad coetum geniti sunt)は生かされない(2.31.7)。人間はそもそも相互協調に向けて生まれついており(in adiutorium mutuum genitus est)、劣者であれ人間本性上互いに結ばれている(1.5.2-)。現実社会は悪党同士による「過ちの中の回転」であるにしても暴には和をもってあたらねばならない(3.27.3)し、怒りによる破滅を避け穏やかに生きるためには互いに寛大となり人間性を尊重し合うしかない(3.26.4; colamus humanitatem 3.43.5)というわ

けである。寛大さと「共感」は「得」であるとともに「自然」である。厳正主義と寛容は露骨に齟齬するとは思われないし、特に理論的妥協を認める余地もないと思う。

段階主義的側面からの帰結としては、当然のこととして、人それぞれのレベルの考慮ということがあるだろう。賢者はまずいないとしても、劣者のうちには「極めて賢い人」や「極めて思慮の深い人」もいれば改善の余地のない悪人や動物同然の無思慮な者、また子供もいる。また素質や気質、獲得された性格にも多大な個人的差異がある。これを踏まえセネカは「治癒」を個々人に応じて与えよと説く(3.1.2;cf. alteri .. alteri .. 3.40.1;1.16.4)。それ以上に重要な帰結は「低い」段階の者の考慮である。セネカは誰にであれあくまでストアの「高尚な」理論を押しつけようとするわけではない。ストアの理論を教示するといういわばストレートな治癒の他にセネカは様々な便宜的な治癒も説いている²⁴。最大のものは「偽りの平和」(mala pace 1.8.7;cf.1.10.1;3.39.4)と呼ばれるもので、要するにある感情に陥った者に別の感情を引き起こさせてとりあえず平静な状態に落ちつかせるということである。あくまで次善の策としてであるが、別のものに怒りを向けさせて鎮める(3.27.5)、怒るふり²⁵をしながら怒りに同調するふりをあえてして鎮める(3.39.3)などという、厳正主義的立場のみから見たら考えられないような「治癒」も説かれる。やや逆説的に響くが、無情に至ることは至上命令であって、そのためには便宜的な策としてある程度の感情の効能も認められる。ただしあくまでそれは「低い」段階においてである。また、物理的な対策にもセネカは注意を払っている。周囲の人々の協力(3.13.4)、公的私的な過労の禁止(3.6.3)、適度な余暇・くつろぎ・気晴らしの必要性(2.20.3;2.21.6;3.9)などをセネカは説いている。この点はセネカが「配分的観点」を決して欠いてはいないことを示唆している。

逆に「高い」段階の者の考慮ということもあるだろう。そのような人は「模範」とあるとともに、おそらく為政者としての役割を担うべきとされるだろう。もちろん理想的な統治体制は賢者による支配ということであろうが(cf.1.6.4)、セネカはそのことだけを考えているわけではない。支配者・審判者・守護者として要される資格についてセネカはたびたび述べるがその際とりわけ重視されることが「より無情である」ということである(1.12.5;1.15-16;1.19.8;cf.3.23.2)。怒りによって破滅した王の例(3.16.2-)は逆の例であろう。また、「大衆(multi)」は報復の適正な限度を知ることができない(2.32.3)。それが分かるのは賢者か相当の向上者だけなのであろう。セネカは「より向上した者」による統治を説くととってよいだろう²⁶。セネカは「為政者の教育」を無視しているわけではない。

もう一つは、いわばポジティブな平等主義である。つまり、改善の余地のない極悪人を除けば、あらゆる人が向上する少なくとも可能性を持っているということである。我々は生来正しい方向に向かっており、我々の「病」は回復可能である(2.13.1)²⁷。この点は刑罰や報復の正否・限度に関して重い意味を持つ。セネカは刑罰や報復の軽減、寛大な処置を繰り返して説くが、その根拠の重要な一端は加害者が改善し向上する可能性にある。同情や憐憫からではない。

「よかろう、寛容や共感をストアの理論の中で正当化することも可能かもしれない。しかし、今度はその寛容や共感と厳正主義が齟齬を起こさないか」とナスバウムは言う。そしてその齟齬に耐えきれずにセネカは自殺の容認、否むしろ奨励とい

うどうしようもなく遺憾であまりに問題のあるジョーカーを出さざるを得なかったのだという。「自殺」に関してはひとまずおくとしても（筆者はセネカが自殺を積極的に勧めているとか「優れた行為」としているとかは思わない）、寛容と厳正さが、全く同じレベルで、齟齬を起こすということはない。問題は「峻別主義的側面」と「段階主義的側面」との間の折り合いということであろうが、常に絶対的に優先するのはむしろ前者である²⁸。さもないとすればセネカはストア学徒とはいえない。²⁹

さて、以上述べたセネカの人間観・国家観、また総じて政治思想はそれほど「緊張」をはらんだものであろうか。ナスバウムはこうしたセネカの立場をなおも「無理」「妥協」と言うかもしれないが、それは不自然な、否むしろ狭隘すぎる政治観だと思われる。また、女史がアリストテレス主義への回帰と言う事項もストア派の理論内で一応の説明を与えることができるのであり、特にアリストテレス主義の影響を認める必要はないと思われる（女史も特に根拠を挙げているわけではない）。

以上、満足に回答を与えられなかった事項もあるが、ナスバウム女史に対するセネカ側からの再反論を展開し、セネカを弁護したつもりである。ナスバウムのセネカ批判には、（おそらくアリストテリアンとしてのいわば「偏見」から来る）先入見に由来するものが少なくないと思われる。

また、古ストア派の理論の問題として回答を先送りにした事項もある。これにはやはり古ストアの理論そのものを検討することによって改めて応えなければならないだろう。筆者の"Contra M.C.Nussbaum"はまだ終わらない。

注

- 1 悲劇作品との思想的矛盾を指摘する者にナスバウムがある。Nussbaum(1994) ch.12
- 2 インウッドによるとHadot,I.(1969),*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleistung*, De Gruyter, pp.90-にこの点に関する論述があるらしいが、残念ながら未見。
- 3 Seneca on Anger in Public Life, ch.11 of Nussbaum(1994)pp.402-438
- 4 念のため断っておけば、セネカの『怒りについて』への女史の評価は高い。アリストテレス主義の教養を身につけた人物、セネカの実兄ノヴァトゥスに対する治癒の論述(therapeutic argument)としてかなり成功しており、議論は強力だとさえ言っている。また、従来セネカに浴びせられたいくつかの批判を弁護してまでいる。
- 5 セネカにおいてbonus vir はほとんど賢者(sapiens)と同じ意味と思われる。もちろんsapiens, bonus vir と言えば必ずストア派の賢者を意味しているということはない。

い。

6 " It is , of course , possible for there to be a species of judgement that is by its very nature especially deep-seated and resistant to modification by other judgements."(p.419)

7 このうち感官への入力と怒りの外的発現以外は「我々の権内にある(ἐφ' ἡμῶν=in nostra potestate 1.7.4;2.2.1 cf.3.12.7;3.13.4)」と言ってよい。それぞれについて何らかの対処方が語られているからである。

なおこの図式は不必要に細かすぎると言われるかもしれないが、各段階が相互に完全に排他的なものとなることを筆者は主張したいわけではないしおそらくセネカにしてもそうに違いない。インウッド(Inwood(1985)p.274 n.69)は同様の見解としてロイド(Lloyd(1978))の参照を求めている(が特に箇所は明示していない)。これに対しインウッド自身は、しかし仮にそうだとするとそれは各段階について個々に語ることを妨げるものではないと考えている。

8 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(1993))。ただし、氏のいくつかの個別の論点には筆者は疑問をもっている。

9 感情(adfectus, perturbatio)はもちろんギリシャ語では普通πάθη, πάθοςと呼ばれ、それが能動的とは奇異かもしれない。確かにつまらない対象に動かされ攪乱されているという意味では感情は受動的であるが、しかし、感情の発生における同意という働きを重視する場合にはやはりそれは能動的と言わねばならない。cf.Inwood(1985) p.162.この点茂手木元蔵教授の2.3.1 の訳は解釈上承服しかねるので筆者の訳を挙げておく。

偶然に魂を刺激するもの〔感情の準備〕のうちいかなるものをも感情とは呼ぶべきではない。これら〔感情の準備〕を魂は能動的になすのではなくむしろ受動するのである。

10それには確かに様々な可能性が考えられる。筆者に今思いつくのは同意の一人称性(黙っていれば他人に私の同意の内容はわかるまい)から本当の怒りと「似而非怒り」(怒ったふり、奮起など)との峻別を恣意的なものとするところである。だがこうした再考はやや問題の文脈が異なり、また感情論そのもののあり方にもかかわる大問題であるので、他日を期す。

11しかし、ストア派の感情論には善情(εὐπράθεια)というものがあるではないか、と言われるかもしれない。しかし、まず第一に善情のうちに義憤に当たるものを含める証言はない。また、善情と悪感情の違いもその正当さに重点があるわけではなく、激怒と怒りにこの理論を敷衍することは難しいだろう。

12引用は基本的には茂手木元蔵教授の訳文に依拠しているが、解釈上そのままでは受け入れられない箇所が少なくないのでかなりの変更を加えてある。

13何と、「引き延ばし策」の上の「判断を伴う怒り(？何と云えばいいのだろうか)」は「真正怒り」ではない(3.12.4)。この箇所はなかなか解釈に苦しむ箇所であるが、感情の撤廃という論点、またそれに対抗するナスバウムに興味深い論題

を提供することは確かである。

- 14「無情」また「先情」も筆者の暫定的な訳語である(εὐπάθειαは「善情」と訳したい)。-path-という共通語幹をなるべく生かした上で1語の訳語をあてたいと考えたので、誤解をさせる恐れはあるものの(特に「無情」は「非情」の意味に取られかねない) こういう訳を考えてみた。我々が「無常」「扇情」「禅定」などの語彙を用いることは滅多にないであろうからこの点での誤解の可能性は無害なほど少ないと思われる。
- 15このように賢者でさえ先情は避け得ないとされるが、先情を殲滅することを禁ずると思われる箇所さえある(2.29.1)。つまり真正感情は根絶されねばならないが、先情(真正感情ではない)はむしろ積極的に残されると見てよい。善情の問題を別としても、従って無情な賢者とて全く無感動な状態にあるわけではない(筆者がἀπάθειαを「無情念」「脱感情」などと訳したくない理由の一つもここにある)。これは、感情の根絶に頑強に反対するナスバウムに対してかなり面白い論点を提供することになると思う。
- 16インウッドは表象の制御が可能とされていたかどうか疑念を抱いているが(Inwood(1985)p.54-)、これにエングベルグーペデルセンの見解(次注参照)を対峙させることができよう。
- 17表象は一般にそう理解されているように単なる受動的な映像のようなものでなく精神からの働きかけを既に含んでいる、という理解をかなり大胆に打ち出した者にエングベルグーペデルセンがある。Engberg-Pedersen(1990)ch.7 esp.pp.144,155,253 n.17. 無論、古ストアに対するこの理解が正しいことにも、ましてやセネカがそのような理解をしていることにも決定的な保証はないが、とにかくそういう見解は存在する。
- 18セネカは意図的にこうした語彙の使用を避けているようにさえ思えるが、その理由は今の所筆者にはよく分からない。
- 19ナスバウムは特に何も触れていないが、「セネカと社会生活における怒り」における「医術の類比」と他の章にそう述べられる「医術の類比」は全く同じものではないのではないだろうか。前者は、懲罰者は報復をしているのではないという論点の正当化の際にセネカが用いる類比であり、後者は感情の根絶全般が問題になる際に訴えられる類比である。突き詰めて言えばそう問題視することもないのであろうし、ここでもその方針で好意的に解釈したいが、こうした「ずれ」がナスバウムの論点をより捉えにくいものになっていることは否めない。
- 20ナスバウム女史のアリストテレス政治学に関する考え方については筆者は明るくないが、政治とは哲学(観想)をなす環境を整え準備するための術であって哲学そのものとは別であるという見方をしているのではないだろうか(だがこれとてアリストテレス政治学に対する一つの解釈でしかないだろう)。Aristotle on Emotions and Ethical Health, in Nussbaum(1994)pp.78-101,pp.99-101を見る限りではそこまで極端な見解は採っていないようだが(政治は哲学の"another job"だとい

う)、"philosophy is not self-sufficient as a shaper of souls"というのだから少なくともいわゆる「観想と実践の間の溝」をより深くとろうとする陣営に属するのは確かであろう。女史の以前の論考では「観想と実践の間の溝」はより狭くとられているように思われるが何か見解の転換があったのであろうか。cf.Nussbaum(1990),pp.154-186. ちなみに女史は『欲望の治癒』においてこの論文への参照を求めている。

21ただし、感情分類図式の下位にあることが即その間情が些末なものであることを意味するかと言えば、疑問がないわけではない。総じて、ストア派特有の煩瑣な感情分類図式そのものが元々何のためのものでありどういう意味を持つのかということさえいまだ明らかではない。古ストアの感情分類の図式については廣川(1996)がおそらく唯一の詳細な邦語文献である。

22 cf.Manning(1974),p.73; Griffin(1976),p. 3. そこで言われているのはセネカは自分に「(ストア哲学の)教師」としてのそれと「魂の医者」としてのそれという2重の役割を認めていたということである。大抵、折衷的な立場や見解の齟齬を説明しようとする際にこうした事項に訴えられる。

23古ストアにおける「向上者」の思考法については廣川(1997)がこれもおそらく唯一の詳細な邦語文献である。

24感情治癒に差し当たりのものと根本的なものがあることについてはInwood(1985) p.153参照。

25感情のふりをできることは指導者の重要な資質とされる(2.17.1)。かの連合軍兵士が少なくともかなりの向上者であったならばおそらくナチスに対して「怒るふり」をし被害者に「同情するふり」をしたであろう(そしておそらく常に怒りや同情の「陰」を感じ、被害者に共感を抱いているだろう)。ナスバウムは、もし連合軍兵士が「距離を置いて笑い飛ばし」たりしたらひどいことだ!、と言うが極度にそれこそシニカル(犬儒的!)な態度をとらない限りそんなことはないだろう。総じてセネカは「低い段階」における感情の便宜的次善的な効能を認めるのにやぶさかではない。セネカは低い段階の者にいきなり一切の感情を棄てよと言うわけではない(それは誰がどう考えても危険である)。しかし、感情は徳のあくまで「粗悪な代用品」なのである。従って、かの少女と(多分)賢者にはほど遠い連合軍兵士とが抱いた感情もそれなりの意味はあるのかもしれない。また、ナスバウムはしつこく「同情を認めよ」あるいは「セネカは同情を認めている」というが、それに対しても同様の回答をなせると思う。

26特にセネカに関してではないが、リストはこの点に関するストア派の立場をこう理解している。Rist(1969)p.20.

27この点に関して茂手木教授の2.14.2の訳は残念ながら無害とは言えない誤訳を含んでいるので指摘しておきたい。ここはどう考えても「心に打ち勝つことは難しいことでは「ない」」という全く逆の意味である。怒りへの挑発にその都度対抗するのは容易だが、それを常になすということは難しいということなのだろうか。

28この点についてはInwood(1985)p.211を参照。

29以上触れたセネカの「二重文脈的」立場を筆者はストア派の理論からの帰結（控えめに見ても並行）として見たが、これをセネカが現実の政治家でもあったこと、つまり「ダブルロール」からの帰結ととるべきであろうか。そうは思わない。ストア派はごく初期から現実政治への参加に積極的であった。セネカの独自性を認めることにはやぶさかではないものの、ここでセネカの立場としたものと少なくとも基本的には同様の立場を古中ストア派にも認めることができるという予想を持っている。従って筆者の目指すところは古ストア派政治哲学に関するナスバウムの見解の全面的な転覆ということになる。女史がストア派の厳正主義的側面を強調しすぎるのはアリストテレスとの対比を重視するからであろうか。

キケロとストア政治哲学
 — 『究極善悪論』第3巻結尾部分 —

周知の通り非常に幸運なわずかな例外を除いて、古ストアの理論を直接窺わせてくれる一次資料はほとんど失われている。いわゆる政治哲学に関しては、学説史家たちの関心がむしろ冷淡であるという事情がこれに加わる。古ストア派が政治哲学関係の著作をかなりもっていたのは確実であるのに、そういう事情でごく一般的な概要しか窺えないのが実状である。そしてその事態は「古ストアは実践的な政治理論を（何一つ）もっていなかった」「古ストア派の政治哲学は空疎な理論に過ぎず生きた教説ではない」という見解の存在を許容している¹。当論文は、こうした見解を覆そうとする試みの一環である。

筆者がここで主に検討するテキストはキケロ『究極善悪論(*De Finibus Bonorum et Malorum*)』第3巻の末尾にまとめられた正義、友愛、法などに関する部分である。この箇所は分量的にはそう長いものではなく、むしろストアイオスにおける類似の説を扱った箇所よりも短いくらいである。にもかかわらずこのしかもこれまであまり注目を受けることもなかった箇所を、キケロの政治哲学著作『国家論』『法律論』『義務論』を差し置いてまで、なぜ取り上げるのか説明が必要かもしれない。まずキケロを重要視する理由は圧倒的な時代の早さと保存状態の良さである²。ほぼキケロと同時代のアレイオス＝ディデュモスの原文は、いくつかの資料に保存されているものの、ひどく失われている。ディオゲネス＝ラエルティオス、ストアイオスはそれぞれ紀元後3世紀、5世紀のものである。キケロの著作の中でも『国家論』『法律論』に関してはキケロが依拠した理論が必ずしもストア派だけとは言えないという厄介な事情がある上に、両者とも残念なことに原文が損なわれており、特に前者はほとんど原形をとどめぬほど著しい。『義務論』をひとまず措く理由は、この著作は明らかにいわゆる中期ストア派の影響を強く受けており、古ストアと中ストアの理論の違いというこれもまた厄介な問題が影響してくるからである。半面『究極善悪論』、とりわけ第3巻、はほぼ全面的に古ストアの枠内にとどまっていると判断して問題ない。さらに、キケロは現実に政治家でありこの点の関心の強さに期待することもできる。ストアイオスなどにはこのような期待はあまりできないであろう。それとは逆に、『究極善悪論』はいわゆるホルテンシウス著作群の一環として、キケロが現実政治の舞台の第一線から退いていた間に著作されたものであり、『国家論』『法律論』『義務論』の場合のように著作の背後の政治的意図をそれほど考慮する必要がないという利点をも反対にもっている（従ってこの方向の詮索は差し当たりしない）。またそれ故、書簡や弁論作品から比較的独立に考慮をなせるという利点もある。

当論文の手順は次の通りである。まず、第4巻（および第5巻）におけるストア哲学批判のうち、問題箇所に関係するものを検討し、どのような点が問題視されていたのかを探る。次いで、ある法学者からキケロ並びにストア派に浴びせられた苛烈な批判を検討する。その上で、問題箇所の主として依拠しつつできる限りの弁護を試みる。

念のため断っておくが、筆者はストア哲学に対するキケロの無理解（さらに言えば悪意ある曲解）を断ずる意図は、全くとは言えないにしろ、ない。むしろそのような結論を安易に導くことほど無意味なことはないと思っている。しかし、『国家論』『法律論』『義務論』等の他の著作をストア派理論の資料とする際にどのような点を差し引いて考えねばならないかということはある程度つかめるのではないかと、またそのような点を積極的に把握しようとは考えている。

1：『究極善悪論』内部の批判

第3巻は導入部と、途中のわずかな箇所を除いて、ほとんど話者カトーが古ストアの教説を独白する形となっている。従って、ここに見られる思想に著者キケロ³がどういう態度をとっていたかということをも第3巻だけから窺うのは非常に困難である。しかし、この点『究極善悪論』全体が一つの弁証論的計画の下に構成されているという事態⁴は幸運である。我々はキケロによるストア哲学の単なる紹介や翻案だけでなく、それに対する批判的検討をも主に第4巻さらには第5巻において読むことができる。何よりもまず、そこから問題箇所の検討をすることにしよう。

しかし残念ながら、第1巻第2巻とは事情がやや異なり、第3巻で展開された古ストアの理論に対する第4巻での批判は必ずしも個々の論点一つ一つに応えたものではなく、さらに悪いことに論点が噛み合っているとは言えない。またさらに、その批判も一見ひどく歯切れが悪く我々の期待をそぐかのようなのである。しかしとにかく、話者キケロによるストア政治哲学に対する批判を見ることにしよう。

まず第4巻全体の大まかな論旨を整理してみる。話者キケロと話者カトーの係争点は、ストア派の倫理学理論と（古）アカデメイア派（および逍遥派。キケロは両学派の差異は用語上のものにすぎないと考えている(4.2.5)）のその差異が単なる用語上のものにすぎないのか、それとも内容的な実質上の差異があるのかという点にあるとされている。この点、もし後者が論証されたならば、話者キケロはストア派への転向も辞さない(4.1.2)とまで述べる。第4巻におけるキケロの立論は当然前者の論証に専ら傾いているが、その手順はやや把握しにくい。もちろん、キケロの無理解や不整合・破綻を指摘することも比較的容易に可能ではあろうが、安易にそのようなことをしないという方針の上でできるだけ好意的に解釈すると、このようであろうか。

Aストア派とアカデメイア派の理論の間に実質的な差異があると仮にしてみよう

B1すると笑止なことが帰結する

B2また実質的な差異とされている諸論点の論証は説得的ではない

C故に、両者の理論に実質的な差異はない、とせねばならない

無論キケロはここから、実質的に理論が同じと言ってよいものなら、無闇に新語を導入していたずらな混乱を招くストア派の理論よりも、日常語に依拠したアカデメイア派のそれの方が優れていることになる結論付ける。第5巻にいたってはストア派の体系は全体として剽窃でしかないということにされている(5.8.22;5.25.74)。

「実質的な差異」とされるものはストア倫理学の「厳正主義的側面」と筆者が呼ぶもの⁵に関わっている。具体的にはいわゆる「善悪無記(indifferens; ἀδιάφορον)」つ

まり「美德⁶だけが善(*quod onestum sit, id solum bonum esse*)」であり「徳と悪徳以外の中間のものは全て善悪無記である」という点に何らかの形で専ら関わっている。その批判は多用な方向から多用な仕方執拗になされているが、当論の目的上、ストア政治哲学に関係のある限りでのみ検討することにする。上の図式からも予想されるであろうことだが、批判の形式はより理論的なものとそうでないものとに分かれている。前者(つまり上のB2)は事実上第4巻のほとんどを埋め尽くしており、後者(つまりB1)は前半にややまとまった形で述べられる他、所々に散在するにすぎないがしかし政治哲学の領域に関わるものが多い。論述の都合上こちらの方から触れることにする。

まず、カトーが「通俗的な批判」(*popularia* 4.10.24)と呼ぶものがある。それは要するに徳以外のものは「価値がありながらも善ではない」、悪徳についてもまた同様という教説が理解に苦しむ、なぜそのようなことをわざわざ言わなければならないのか、というものである。こうした反応は政治哲学の側面に関しては、ストア派の理論はアカデメイア派や逍遥派のそれに余計な(そして有害な)要素を加えただけであって、何の意味もないものだ、という態度につながる。

第4巻のかなり初めの部分に政治哲学の領域についてのまとまった論述があるが(4.2.5-3.7)、その論調はまさにこうである。すなわちまず、厳正主義を徹底するあまり「徳か悪徳か」「善か悪か」という極端な論じ方しかできなくなり、そのなれの果ては抽象的で実際には何の役にも立たない(しかも、後に触れるように、誤った)徳論か、そうでなければいきなり細かい論点に飛び込んで無用な詮索をするか(ここで著者キケロが具体的にどのようなことを念頭に置いているのかはよく分らない)、どちらかしかなくなっているというのである。また、厳正主義によって生まれた隙間を埋めるのは「(善ではないが)優先されるもの(*praeposita*)」「(悪ではないが)忌避されるもの(*reiecta*)」という異様な、一般には受け入れられようもない新語である。そしてその結果、雄弁術としての弁論術を追及せず放置することになったのであり、ストアの「弁論術」であれ弁証術であれそれは「沈黙の術(*sic, ut, si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat* 4.3.7)」でしかないと揶揄することになる。

もっとも、話者キケロがストア派独自の理論と認めるものもないわけではない。第一は無論いわゆる「大国家」「世界国家」の理論である(*ibid.*)。もう一つはいわゆるストア派の逆説のうちとりわけ「賢者だけが真の統治者だけである」というものである(*ibid.*)。ここにおいてキケロの批判の調子はひどく歯切れが悪く、言っていることは正しいかもしれないが(*res enim fortasse verae, certe graves*)論じ方がよくないというものととどまっている。

第4巻では政治の分野に関するこの箇所が続いて、論理学と自然学についてもほぼ同じ論調でまとまった批判がなされている(4.4.10-4.5.13)。論理学に関しては、ストア派のそれはいわゆるトピカの学を欠いているために雄弁術たりえないというものにとどまっている。しかしむしろ重要なのは自然学に関してである。ここでもキケロの主張はストア派のそれは逍遥派・アカデメイア派のその受け売りにすぎないというものであるが、自然学と政治理論とりわけ正義や法に関するものとの結び付きが強調されているのが特徴的である。キケロは動物や植物に関する探求がこれ

らの学派では豊富だがストア派においては貧弱だということだけで批判を切り上げているが、その背後にストア派の厳正主義、およびそれから帰結するものとしての外的善の価値の（全）否定という論点に対する批判があるものと考えて問題はないであろう。

さて次に、より理論的な批判、つまりただ単に「なぜそのようなおかしいことをわざわざ言わねばならないのか理解に苦しむ」「そのようなものの言い方は異様なので一般的に受け入れられるはずがない」というものにとどまらないものもある。

そのうち比較的まとまった形で展開されしかも政治に関連のあるものは、まずそれが日常的な選択を潰えさせ、その果てに政治参加の意欲をそいでしまうというものである(4.25.68-70)。つまり、ストアの厳正主義的な善悪無記の思想に従うと善と悪、つまり徳と悪徳以外は価値的に無差別になってしまうので、大部分のものがいわば「どうでもいいもの」「どっちでもいいもの」になってしまい日常的選択が成り立つ基盤が失われるということである。この点キケロは古ストア、特にゼノンの立場をアリストンのそれとほとんど全く同一視している（むしろアリストンの方が一貫しているだけましであると考えている形跡さえある(4.25.69-71)）。

そして、厳正主義的に善悪無記を説きながら、善でも悪でもない中間のものがなお何らかの欲求や忌避、衝動や反衝動を引き起こしうるとするのは理論的破綻でしかありえないと断じている。そしてこうしてほとんどの日常的選択がそれこそ「無関心」の下におかれる以上、家政や政治参加の理論を説く余地がどこにあるのか、というのである。実際にはよい統治をした為政者はそれだけ悪を軽減させそのことで徳の実現に貢献しているはずなのに、古ストア派の理論のうちにはその余地がないとも言っている(4.24.66-67)。キケロによれば古ストアは向上は認めるのに悪の軽減は認めない(*vestri autem progressionem ad virtutem fieri aiunt, levationem vitiorum fieri negant* 4.24.67)。

またさらに興味深い議論であるが、それがいわば刑法上の深刻な不具合を許容しうるといふものもある(4.27.74-77)。それはいわゆるストア派の逆説のうち「過誤は等しい」といふもの、特にその例として挙げられる比喩に関わっている。つまり「難破の比喩」（黄金を積んだ舟であれ屑を積んだ舟であれ転覆させた罪過は等しい）は、これとて問題があるのだが、ともかくとしても「暴行の比喩」（親を殴ったのであれ奴隷を殴ったのであれ暴行罪としては等しい）は深刻な問題を含んでいる、つまり奴隷ごとき（いわば「殴ってもかまわないような人間」）を殴ることと実の両親を殴ることがどうして同じ罪過になりうるのか、それは看過できない、というものである。

以上、第4巻からうかがえるストア政治哲学批判を通覧してみた。しかし実のところ、筆者キケロがこうした批判を決定的なもの、つまりストア派側からの再反論の余地を全く封じるものと見ていたかどうかは、後に筆者が試みるストア派側からの応答を別としてもなお、大いに疑問である。それは、著者キケロが話者カトーにとらせている態度からも如実に窺える。

話者カトーはキケロが述べる批判の内容をまるで最初から知っているような風にさえ描かれている。なるほど、話者カトーにはキケロの批判がありふれたものに思われたり(4.10.24)している。第4巻の結尾は第2巻のそれと同様、再批判を約束し

つつも時間の都合で一旦議論を打ち切るというものではあるが(4.28.80)、後者におけるトルクァートゥスのように再反論の機会を求めながらも話者キケロにその機会を強引に封じられる(2.6.17)ということもない。むしろ話者カトーは自分の再批判よりも話者キケロの論述を最後まで聞く方が先だとまで言う(4.22.62)。もちろん話者カトーはキケロからの批判に納得したわけでは全くなく、その点第5巻つまりこの書全体の結尾で十分に議論がつくされたとされているのと(satis disputatum 5.32.96)、また第3巻冒頭でエピクロス派批判は完遂されたとされている(3.1.1)のと鋭い対照をなす。著者キケロのこのすっきりしない筆致には何か意味があるのだろうか。著者キケロの真意は筆者には未だ不確かではあるが、こうした批判が「ストア派論駁は完遂された」と言いうるほど決定的なものと考えられてはいなかったことだけは確かであると思われる。キケロは第3巻の序文の中で話者カトーと話者キケロの間の論議を判定するのは献呈者であるプルトゥスであると述べているが(3.2.6)、実際に当時参照できた両論を併記しただけで判定は読者にゆだねるつもりだったのかもしれない。

2：ある法学者による批判

しかし、ここに著者キケロによるものをはるかにしのぐ苛烈なストア批判がある⁸。無論、これまでもストア派の倫理学、政治哲学に対する鋭い批判がなかったわけではない。だが、これから検討する論考は2つの点で非常に貴重である。一つには、この論者が法思想史の学者であるという点である。現実に社会科学の領域で活動している学者の目に我々が論じている理論がどう写っているかを知ることができる。もう一つは、この論者が(古)ストア派の政治理論(あるいはそう呼ぶこともできない代物)を批判しているのみならず、さらに論を進めてキケロ批判までも展開しているという点である。この論者の論点を見よう。

論者ヴィレによれば、自然法思想の源泉がストア派であるというのは「歴史上の重大な誤謬(ein großer historischer Irrtum)」である。自然法思想、ひいては法思想・法哲学全体の源泉はむしろアリストテレスに求められるべきであって、ストア派はむしろその法概念からの逸脱者、否むしろ破壊者である、と言い、ストア派とアリストテレスとが同じ「正義(τὸ δίκαιον, δικαιοσύνη)」という語を用いていることから、両者が同じことを論じていると考えてはならないと注意を促している。氏は、ストア派の「自然」「法」概念を、常にアリストテレスのそれと対比させつつ、通覧し、これらの理解と法哲学としての自然法思想は両立が不可能であると結論付ける。アリストテレスには広義の正義と区別される「特殊正義(besondere Gerechtigkeit)」という理解があり、これが法的正義と容易に通じうるのだが、ストア派はこの理解に背を向け、正義を「モラル」と同一視してしまうという。そしてまず、ストア派のモラルは個人生活のモラル(der Moral des Privatlebens)であってそこには初めから社会正義の余地はなく、せいぜいで賢者と世界国家・宇宙国家の直接関係というほとんど空想のようなものに訴えることくらいしかできない。また、いわゆる決定論的な枠組みはストア派の説くモラルを、与えられた運命に耐えそれを享受するという内的態度のモラル(Gesinnungsmoral)と化し生きたモラル(Moral für das tätige Leben)たらしめない。そしてやはり最大の障壁は善悪無記の思想であり、ストア派の正義を価値配

分の正義たさせない。ストア派の（似非）自然法思想は法的正義を無理やりにモラル、それもひどく狭隘なものと同一視することの上に成り立つものにすぎず、実は全然法哲学・法思想足り得ないものである（ストア派は「人間は本性上政治的生物である」と言う資格がない！）。ストア派がこうした構図から脱しえたのは、「善か悪か」「賢者か狂人か」の両極端なモラルを廃し状況に応じた義務や中間的価値、あるいは向上の可能性を認めたいいわゆる中期ストア以降であり、それはアリストテレス的な理論への回帰によって初めて可能になった、と氏は論ずる。

ここまでの限りでは、氏の見解は、ストアの理論は剽窃にすぎないという話者キケロの見解とは対局にある立場ながらも、第4巻でのキケロによるストア政治哲学批判と奇妙な符合を見せており、さらに言えば近年主にアリストテリアン側から激しくなされているストア政治哲学批判とも同一論戦上にある。その主張の過激さでは他を凌駕しているとはいえ。⁹

しかし氏の見解の独特さは、そうしてストアの政治哲学を批判したキケロさえも結局はストア的な思想の枠組みを脱することができなかった、否むしろ悪い方向に利用したという主張にまで進むという点である。氏によると、キケロにおいても法的正義とモラルの安直な同一視は残存しており、これはキケロの貴族主義的かつ官僚主義的傾向に後ろ盾を与えるとともに、現実になされている取り引きや法的措置ではなく当事者の契約、さらに言えば「意思」に理論の基盤を求めるという（氏の見解では歓迎されざる）傾向にキケロを走らせることになり、後の法思想にもその傾向は受け継がれている（氏はその傾向を「（法）実証主義((Rechts)Positivismus)」と呼ぶ）、ということになる。

キケロが古ストアから受け継いだよくない要素は後者の「自然」概念に多くを負っている。ヴィレによれば、アリストテレス的なそれにおいては自然は人間のみならず社会機構にも備わりうるので、「自然」から「自然法」を導くことは無理なことではない（「人間は本性上政治的生物」と容易に言いうる）。しかし、ストアの自然学は唯物論かつ唯名論、また感覚主義で、総じて機械論である。無論ストアの自然学は単に機械的な側面しかもたないのではなくその機械的な現象を支配する要素をも説いている。それが理・理性であって、ストアの自然法思想はここにその基盤を求めねばならなくなる。氏によれば、ここでストアの自然法論はかろうじて理論的な関心をひくものでしかなく実践的なものではありえなくなる。しかしキケロは「法は賢者の完成された理性である」という古ストアの教説を通じてこの理・理性を為政者・弁論家の理性とし、彼等の判断が法となるという思想を導き出すことになり、ストア派において理が理性だけでなく言葉という意味をももっていたこと、キケロがギリシャ語の正義(τὸ δίκαιον)の二義性に引きずられる形で*ius*と*lex*を無造作に交換可能にしてしまったことが追い打ちをかけたのだという。こうしてモラルと法の同一視という傾向をむしろ拡大する形でキケロにおいては為政者・弁論家が理性を働かせて考えた法則が成文化されて法とされることになり、その出自も現実の法的行為や商行為ではなく為政者・弁論家の判断と交渉すなわち彼等の意思に求められる。その内容も価値や財貨の適正な配分というよりは既得の私有財産の保護や加害の禁止という内容に集中することになってしまったのだ、という。

さて、このような苛烈な攻撃に耐えうるものを、話者カトーが語るストア派の理論は備えているであろうか。然り、と言うべきでありまた言いうると筆者は考える。第3巻で展開されている理論の範囲でさえそれは十分可能であると思われる。またそのことは、著者キケロが原資料を、自らの論拠を補強するためにしろその他何の目的にしろ、意図的に改変したりしてはいないという傍証にもなるであろう。キケロがストア派の理論に好意をもって賛同しているとまでは言えないかもしれないにしても。

政治哲学ということの範囲をやや広くとるならば第3巻のほぼ結尾部分にストア政治哲学のまとまった叙述と言いうるものがある(3.19.62-21.71)。ここでは主としてこの部分(便宜上「問題箇所」と呼んでおこう)に依拠しつつ論を進めたい。これ以外の箇所に関しても差し当たりの論述に関係のある場合は無論その限りではない。

3巻全体にも言えることではあるが、「問題箇所」を通覧してまず窺えるのはそれと自然学との接近である。どのようなことを論ずるにしても何らかの自然学上の事項がほとんど常に引き合いに出されている。それは無論アカデメイア・逍遥派にしてもそうであり、それは話者キケロが言う通りである。しかし、ここで筆者が問題としたいのは自然学が主なのか政治学が主なのかということである。というのは、アカデメイア・逍遥派では前者が先立ち、ストア派では後者に重点がおかれていると思われるからである。その理由はまず、例として挙げられる動物の共生(3.19.63)や(恐らくストア派の政治理論のうち今日最も評判が悪いものの一つであろう)人間と動物との間の正義の不在(3.20.67)である。これらが、こうした自然学的理解から導かれたものだとすればその理論は看過できないほど問題が多いと言わざるをえない。特に共生の例はむしろ自己保存の例にとられるべきものでさえありうる。これは、少なくともストア派においては、自然学的な理論から政治理論が導かれるのではなく、逆に政治理論の正当化・基礎付けに自然学的な理論が用いられるということにすぎないと理解すべきだと思われる。もう一つの理由は、政治理論と自然学の関係に触れた箇所を比較することによって得られる。「問題箇所」の後に自然学について触れられる箇所(3.22.73)では徳を完成させるのは自然学の知識でありそれがないと倫理的命題のもつ力は分らないとされる。いくつか疑問の箇所がないわけではないが¹⁰、そこでさえ倫理的・政治的理論の優位は容易に見てとられうる。半面、第4巻のアカデメイア・逍遥派の自然学について触れられる箇所(4.5.11-12)は逆の方向に読むことが少なくとも無理なく可能である。少なくとも自然学に対する倫理学・政治学の優位を積極的に説く形跡はない。

どちらでも同じことではないのか、と言われるかもしれない。しかし、少なくとも第4巻における話者キケロの批判に応える上ではそうではない。つまり、ストア派は当面あまり意味のない自然探求を必死にする必要が理論上それほどないということである¹¹。逆にアカデメイア・逍遥派には理論上その必然性があるということでもある。ヴィレの批判を逆手にとるならばこう言うこともできよう。逍遥派においては社会機構なども「自然」の一部であるから、自然に従った政治理論を追及しようとするならばそういう実例を収集せねばならない(そして実際そうしていた形跡もある¹²)、そしてそれに、どのようにしてかはまた別の問題としても、従わねばな

らない。

論理学、あるいは弁証学についてはキケロの言い分を認めねばならないところもあるようだという以外に筆者には差し当たり言い様がない。少なくとも話者カトーの叙述からキケロに再反論を試みるということは困難である。ただし、キケロが哲学全体を弁論家としての経験の一端くらいにしかどうやら見ていないらしい(cf.3.2.9)ということは考慮に入れられてしかるべきかもしれない。

「問題箇所」は、我々が人類全体からなる社会(communem humani generis societatem)の一員であるという教説から始められている(3.19.62-63)。注目すべきことはここに(人間が理性的動物であると言われるような意味での)「理性(ratio)」という要素が皆無だということである(これは「問題箇所」全体を通してもそう言える)。3.19.62のratioは明らかに「理性」という意味ではない。ヴィレが論難するいわば悪い形での理性への集中という要素は、少なくともここには全くない。むしろこうした教説の基盤となっているのは家族愛と比較的単純な動物の行動、とりわけ養育や共生のそれである。それらは「生み出すことに関わる理法(procreandi ratio)」の例示である。こうした例は第4巻のストア批判においてキケロが、ストア派にとっても出発であるはずなのに即座に見捨てられる要素(4.11.26)としているものである。ここには、キケロが論難する自然への裏切りもヴィレが指摘するような、自然概念を「理性」に狭隘化することも存在しがたいといえる。人間は人間である限りにおいて平等に価値を認められるべきであるという(communis hominum inter homines commendatio)、今日の人権思想にもつながりうるであろう、理解も述べられるが、その根拠も人間は全員人間から生まれたという生物学的な事実に基づいており(ob id ipsum, quod homo sit)、「理性」という要素は差し当たり皆無である。むしろいわゆる最初の親近性との並行性が強調され、大国家論においてもいわゆる最初の自然(prima naturae)が忘れられていないことの証左になっている¹³。なお、人類愛、つまり全人類にまで及ぶ友愛や人間的結び付き一般はテオプラストスなども説く思想ではあるが、テオプラストスには全人類(あるいは神(々)や天体をも)にまで及ぶ結びつきを国家や何らかの共同体(quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum 3.19.64)と考える思想はなかったようである¹⁴。

もちろん、こうした例はいわゆる血のつながりに限定されており、それと人類全体としての社会・国家との間にはギャップがありすぎるのではないか、あるいはこうした例示はむしろ社会を家族のうちに閉じ込めさせるよう誤導しうるのではないかという別の批判にはさらされうる。第1の点に対しては逆手にとる形でこう言えると思われる。普通、ストアのいわゆる世界国家・宇宙国家論は個々人あるいはむしろ賢者とこうした大国家との直接対面であると言われ、実際ヴィレもそう考えている。しかし、人類全体にわたる大国家があることの根拠としていわゆる血縁や家族愛が引かれることは、大国家論において決して血縁や肉体的な結び付きが(積極的に評価されてはいないかもしれないが)軽視されてはいないことにつながるといえる。賢者も家庭をもとうとする(3.20.68)という箇所と合わせ考えても、古ストアの社会論にも家族の余地はある。ただここでは、逍遥派などとは異なり、家族と大国家の間に都市や(いわゆる)国家が入らず家族から一気に人類全体に考慮が及ぶが¹⁵、それはストアの家族観が逍遥派のそれのように配慮の範囲を限定するもので

はない（「我々」は「我々」が生んだものを愛する(eos, quos genuerimus, amemus 3.19.62)ことから理解されうると思われる。さて、第2の点については、古ストアの理論は狭隘な個人主義を助長するものではないか、あるいは（ヴィレが言うように）その外に出られないものではないかという批判に彼等も無自覚ではなかったらしい。この点は以下に集中して論じられるので、とりあえず「問題箇所」の検討を進めよう。

続いて人類社会を神々をも含むそれにまで拡大して論じる箇所(3.19.64)でようやく「神々の意思(numine deorum)」という要素が出てくる。しかしここから導かれる教説は利己に対する利他の優先、すなわち自己の利益よりも他者むしろ社会全体の利益を優先させるべきだということである。無論、これも「問題箇所」のみならず第3巻全体に言えることだが、いわゆる決定論をほのめかすような要素は何一つない。論点は、何らかの共同体に全体的な配慮が存在するとすれば、それを構成する個々の要素の利益よりも全体の利益を追及することを優先させるべきだ、それがその配慮にかなうことになるということである。ヴィレが指摘する方向とむしろ逆の方向に論述は進んでいると言わざるを得ない。

ここで2つのことを指摘せねばならない。一つには、利己に対する利他の優先が執拗に基礎付けられようとしているという点であり、もう一つは、「優先させる(anteponere)」という概念の登場、そしてそうすることが（神的）「配慮」にかなうとされているということである。論理学や自然学との関連からいっても古ストアの倫理学・政治学は個人主義に傾くものなのではないのか、という批判がありうることに彼等が決して無知ではなかったことがここから窺える。そして論述は次のような類比によっている。つまり、神的配慮／全ての理性的生物（人類と神々）、法律／全成員、賢者／全市民、といった具合に全体的配慮の存在とそれに基づく形での全体利益の優先がたどられ、ここから我々個々人も国家の利益を自利よりも優先すべきであり、利己は唾棄すべきものであると言われる。結局国利の尊重が導かれる点に著者キケロの官僚主義的な偏向を見ることができるかもしれないし、唐突に統治者としての賢者が登場する点にヴィレの指摘の正しさを認めるべきかとも思われるが、とにかく古ストアの理論内に（普通にそう言われる意味での）政治の余地がはっきり認められる点は留意されるべきであろう。そして、神々の配慮（先に「生み出すことに関わる理法」とされたものをこの一端とすることに問題はなかろう）が法律、また統治者としての賢者と並行されて捉えられていることも留意されるべきであろう。それは、規則とまで言いうるものかはともかく、少なくとも何らかの規範的な力をもつものではある。「神々の配慮・意思」といった要素を即自然学的な理解、とりわけ運命論に結びつけることには慎重に抵抗するべきであろう。ここで、「法律」と言われているものは我々が言う意味での法律ではなく、「賢者」も「どこにもいない人物」「孤高の者」としてのそれであるという理解には無理がある。むしろ、「善い賢者、つまり法に従い市民の義務に無知ではない者(vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus)」という句があることに注意すべきである。ここで賢者と言われているのが古ストアの厳密な意味でのそれかどうかには疑問がないわけではないが、とにかくそれが我々が言う意味での為政者・政治家という性格をもつ者とされているのは確かであろう。ヴィレの言うようにキケロは

ここで古ストアの賢者論を自分の立場に都合のいいように、為政者に近づけて用いている可能性はあるのかもしれないが。

「優先」ということが繰り返し語られていることにも注意すべきであろう。そして、政治の領域は「優先-非優先(忌避)」の領域に専ら位置していると言いうるだろう。というのも、神々の意思による大国家の「統治(regi)」は法律や賢者による全体の利益の配慮と並行されているから。確かに、善悪無記を徹底し優先非優先の領域を認めないとすれば政治(哲学)の余地はないことになるだろう。しかし、古ストア派、少なくともゼノンとクリュシッポスの説く善悪無記の思想をアリストンのそれと同一視するのは、もし本気でキケロがそう考えているとすれば(またヴィレもそういった方向で考える傾向があるように思われる)それは完全にそう解釈する者の無理解でしかない。従って、古ストアの思想が政治不参加(犬儒主義!)につながるという理解はむしろ全然逆である。この点でクリュシッポスはアリストンに対立し、優先非優先を認めない形での善悪無記の徹底は日常的判断や政治的思慮の余地を閉ざすと説いていたとまで著者キケロ自身が話者キケロに語らせている(4.25.68)だけに、キケロがこの点実際どう考えていたかということはやや不可解であるが。そしてここで注目すべきは全体の利益の優先に根拠、つまり全体的配慮が存在し我々はその全体の一部であること、が認められているということである。通常、善悪つまり徳及び悪徳と優先物及び非優先物との関係がよく分らないと言われる。しかし優先物と非優先物の選別、及びそれを伴う適宜行為・相応行為¹⁶において思慮が働くのであり、その思慮の働きが徳の構成要素をなすということは第3巻だけからでも明らかである(3.9.31)。また、我々は専ら優先物非優先物からなる世界に産み落とされその中の「選別(selectio, diligere, malle)」を通じて徳に気付きそれに進むのである(3.5.16-18; 3.6.20)。古ストアの徳は優先非優先の領域に十分関わりをもち、従って政治的配慮にも関係しうるのである。¹⁷

それに続くのは他者のための奉仕活動に関する教説、具体的には教授・教育と防衛である(3.20.65-66)¹⁸。ここに、特に防衛については問題なく、向上者(proficiens, προκόπτων)への言及を認めることができるであろう。向上者が社会の中で担うべき役割¹⁹に言及され、それが「本性上強えられる(natura incitantur)」ものであるとされていることに注目すべきであろう。また、我々の本性上の義務はできるだけ沢山の人々に善くすること(prodesse quam plurim)であるとも言われる。古ストアは「(個人的な?)向上」は認めるが政治的配慮による(社会的な?)悪の減少は認めないという話者キケロの、それ自体でもやや理解に苦しむ、批判(4.24.66-67)は全くの誤解であると言わざるをえない。また、教授・教育については第3巻に教育の体制に関する言及がある(3.11.37-38)ことと合わせ考えても、古ストアの教育の理念(さらにはいわゆる(理想)国家論における養育問題)を考える上で面白い示唆をすることになるとと思われる。

さて、古ストアの政治哲学上の教説のうちで今日恐らく最も人々に嫌悪感を引き起こすであろうものの一つ、動物と人間の間には法的正義は存在しないというクリュシッポスの教説の後に、異なる源泉が多少乱雑に用いられたのではと予想される箇所が続いている(3.20.67-68)。この箇所における著者キケロの意図は一層つかみづらい。クリュシッポスのテーゼに言及する意図も不明ならば(むしろ「問題箇所」全

体の論調にとってはむしろ都合が悪くさえありうる)、まるで著者キケロがストア派内の学説の揺れに翻弄されているかのようである。しかし全体としての論調はこれまでとそう変わっていないとは言える。つまり、「何らかの状況下で(*si qui eius modi forte casus inciderit, ut id faciendum sit*)」賢者が犬儒派のような生活をすべきかどうかについては異論があるものの、賢者はむしろ政治参加・社会参加を望むということである。愛(*amor*)でさえも、それが不純なものでないならば、賢者は持たないことはないと言われ、ともかくここには孤高の人物としての賢者像とは程遠いものが描かれている²⁰。クリュシッポスのテーゼも、そうとられがちだが、人間以下の動物に暴虐を働くことを正当化するための論拠というよりは(あるいは肉食主義を説く学派への揶揄か? ²¹)、全理性的動物にわたる法的正義(それは万民法のようなもの(*quasi civile ius*)とさえ言われる)の存在を説くためのものであるととる方がより好意的であると思われる。いずれにせよ、力点は理性的動物と非理性的動物の峻別というよりは、法的結びつきを動物に対してよりもむしろ人類全体や神(全体的配慮を行う者)に向けて認めるという点、つまり何らか限定された領域にしかわたらない法的正義は本来的なものではないという点にある。

いわゆる「劇場のトポス(*theater topos*)」(劇場は共同のものではあるが個々人が位置している席はある意味その個人のものであってそれを侵してはならない)が触れられるのはここであるが、全人類にわたる法的正義は私有財産の正当性を否定しはしないというものにとどまっている。つまり、法的正義の平等がいわゆる外的善、つまり優先物と非優先物の平等を強制するというわけではないというわけである²²。ここから私有財産や既得権の保護の正当性(あるいはもっと、再配分の不当性)を古ストアあるいはキケロが説いていたとすることにはまだなおかなりの距離があると思われる。こうした教説は古ストアの厳正主義と優先非優先の説といった基本的な立場「両方」の敷衍であると言える。

そして次の箇所(3.21.69)はなるほど用語の区別が錯綜し一見理解しにくい教説を述べている。つまり、利害(*emolumenta et detrimenta; ὠφελήματα et βλάμματα*)は共同のものであり平等であるが、損得・便宜と不便宜(*incommoda et commoda; εὐχρηστίματα et δυσχρηστίματα*)は共有ではあっても平等である必要はないとされる。ここで利害と言われているものが具体的に一体何かはよく分らない。(個別の)正当行為や過誤は共有のものではないとされることから考えると、徳(及び悪徳)あるいはそれへの向上、あるいはまた次に触れるように友人や友情ということであろうか。しかしともかくここで注目すべきは損得が優先と忌避の領域にあるということである。ここを、恐らくヴィレがそう言うであろうように、外的善の不平等や現状維持を肯定するものにとるべきであろうか。古ストアの厳正主義的側面を重く見た上で、この箇所を上述のいわゆる「劇場のトポス」に引きつけて考えればそうもとれるであろう。つまり、優先物や非優先物を適性に配分することなど考える必要がないということになるかもしれない。しかしそうではなく、この箇所はむしろ財貨やさらには量刑などの配分に関する理論の余地を示すものにとるべきであると思われる。それは一つには厳正主義的な逆説とこの箇所を対比させれば分ると思われる。例えば「過誤は等しい」という逆説があるが、これが個別の過誤行為にそなわる動機としての邪悪さが等しいという意味だとすることに問題はあるまい。そしてこの箇所からすると、その邪悪さは害であり共同・共有・平等であるがそれがも

たらず損害は共有のものではあっても平等である必然性はないということになる。話者キケロはこの逆説は全ての過誤の罪過を内容に関わらずひとしなみにするものとして扱っているがそれは一面的すぎる理解であって、過誤の罪過を等しいものと認めることは認めるが、その上で個別の過誤には差異があるというのがむしろ古ストアの説なのである(3.9.32)。祖国に対する裏切りは単なる犯罪よりも罪が重いと説かれること(3.19.64)はこのことを裏づけると思われる。これほどキケロが拘泥しない点、「全てのものは賢者のもの」という逆説についてもほぼ同様の反応をすることが可能と思われる。従って、キケロがストア派の過誤論に欠けているという視点がストア派の理論内に備わっていることは十分にありうることである。

ここに友情について触れた箇所(3.21.70)が続いている。ここで最高善に貢献する唯一の「善いもの」(優先物は「善いもの」ではないことに注意)として友人が挙げられている(*de efficientibus nihil (est bonum) praeter amicum* 3.16.55)ことを考慮すべきであろう。古ストアは個人主義に陥っていると普通言われ、またいわゆる善悪無記の思想との兼ね合い上、友人・友愛の地位はしばしば問題とされるが、そこで友人が「優先物」ではなく「善いもの」に入れられていることは重大であろう。この箇所の取り扱いには微妙な問題が残るが、古ストアの倫理学・政治学が狭隘な個人主義に必ず陥るという理解に対する反証には少なくともなりうると思われる。

さらに重要なのは、友愛と功利(*utilitates*) (前の箇所に合わせるならばむしろ損得と言うべきであろう)の関わりが全否定されている点である。ここに強い厳正主義的論調、つまり「美德のみが善」という立場からの敷衍を認めるべきであろう。友愛・友人が「利益」に入れられ、それ自体で求められるとされる点はそのことを裏づける。

そして最後に(3.21.71)ごく簡単に「自然法」について触れられる。ここで「法」とされるものの内容は確かに「他人に害を加えない」というものなのかもしれない。しかしここでより重視すべきことは「平等(*aequum*)」という要素であると思われる。確かにここで言われる「法」が罪過の適正な配分などに積極的に関わるとはここからだけでは言えない。しかし、それを妨げる要素もない。他人に不正や加害を加えないということも、ヴィレが言うような既得権の保護と相互尊重といったいわば些細な内容ではなく、人としての価値を万人に認めその点では平等に取り扱うということにむしろ関わりと理解すべきだと思われる。そしてこの平等主義がヴィレの嫌う理性偏重によるものではなくむしろ人として人から生まれたという事実(「生み出すことに関わる理法」)によるものであることは既述の通りである。

以上の友愛と法に触れた箇所で賢者が引き合いに出されていることから、また奇妙なことに「問題箇所」全体を通してトピックによって問題とされる人が「我々」と「賢者」に見事に分かれていることから、ここで言われている友愛や法が我々が普通に言う意味でのそれらとは何か隔絶したものである、普通の意味ではない何か特殊なものを差しているとする者がいるかもしれない。しかし、法についてはともかく、友愛についてはそれが広めるべきもの(*adhibendam*)とされ、また異説としてはあるが我々がそれに向かって「生まれついている」正義(*iustitia ad quam nati esse videamur*)への言及があることからそのようにとすることは無理であると思われる。ならば、法の方も賢者が出てくるからと言って内容を一般的なものから引き離す必要

はないことにもなる。少なくともここに表れた友愛や法を何か特殊で隔絶したものとする必要は全くない。

以上、十分に検討できなかった点もあるが、『究極善悪論』、特にその第3巻と第4巻、を通じてそこに表れた限りでの古ストア派の政治哲学を通覧したつもりである。筆者が試みたストア派の理論の弁護が説得的なものであり正しいものであるかどうかに関しては、筆者には判断しかねる。しかしありふれた誤解や的外れの非難を軽減させることにはある程度成功したと思われる。特に、ストア哲学を専ら厳正主義・厳格主義の面だけから捉えようとする理解に起因するものに対してはその理解の無理を立証できたものと信ずる。

注

- 1 「今日の道徳的退廃の元凶はストア主義である」というマッキンタイアによる80年代冒頭の「冒険的」な主張に触発されたかのようにナスバウム、アンナスといった主に「アリストテリアン」と呼ばれる論者たちが盛んにこのようなストア批判を展開するようになった(MacIntyre(1984),Nussbaum(1994),Annas(1993))。スコフィールドによるこの分野での大きな業績(Schofield(1991))も、もちろんこうした論陣にそのまま沿うものではないが、決定的に対立するものではなくむしろ相通じる要素が多いように思われる。ストア派はヘレニズム期の政治的黒幕だったという全く正反対の主張をしたアースキンの(幾多の点で強引であることには筆者も同感だがやはり)貴重な業績(Erskine(1990))は当然のことながら厳しい批判に曝されることとなった。最近のまとまった業績で比較的穏健なものにはドーソンのもの(Dawson(1992))がある。
- 2 キケロが依拠した原典の追及は、確かな成果が期待されるともその成果がそれほど有益とも思われないので当論文では深入りしないが、バビロニアのディオゲネスあるいはクリュシッポスの著作そのものさえもそれであった可能性があるという。これは古ストア研究の上で大変な利点である。また、本文中にも触れたが、パナエティオス以降のものに依拠した可能性が薄いということは決定的な意義を持っている。この問題については(やや楽観的すぎる面はあるが) Lörcher(1975)が詳しい。
- 3 そのような区別は不要なのかもしれないが念のためにキケロ本人つまり『究極善悪論』の著者としてのキケロは「著者キケロ」と、『究極善悪論』の登場人物としてのキケロは「話者キケロ」と区別することにする。漠然と両方を差す場合は単に「キケロ」とする。カトーの場合は、差し当たりここで歴史的カトーその人が問題になることはないので、特に区別することはしない。
- 4 cf.Giancotti(1971) なおこの論考は伊語論文を独訳したものであるが、筆者は原本

を参照することができなかった。

- 5 第1章第6節を参照。筆者の基本的な態度は、この側面と筆者が「段階主義的側面」と呼ぶ側面との折り合いの付け方にストア派倫理学の真骨頂はあり、両者の間に齟齬や不整合はなく、後者の側面も他学派への（苦し紛れの）接近などではない、というものであり、それは当論でも変わらない。
 - 6 (quod est) onestumというこの語（句）をどう訳すかということは恐らく翻訳上の最大の問題の一つであろう。筆者はonestusがギリシャ語のκαλόςを明らかに意識したものであることから「美德」という訳語を提案したい。
 - 7 キケロも所々で論ずるいわゆるストア派の逆説のことかもしれないし、あるいはそうしたことを論じる際にタウシヤヤドカリといったあまりに下らない例を持ち出すことを揶揄したのかもしれないし、いわゆる生活上の様々な教説(vitae agenda praeepta)のことかもしれない。3番目の論点に関する典型的な揶揄はプルタルコス『食卓談集』からの断片(Plutarchus, *Quaest. Conv.* 1.9.626e)にも窺える。
 - 8 Villey(1971) なおこの論考も仏語からの独訳であり、さらには著書の一章を抜き出したものであるが、筆者は原本を参照することができなかった。その事情が筆者の理解に悪影響を及ぼしていないことを祈る。
 - 9 無論こうしたヴィレの見解をあまりに行きすぎた極論とする論者もある。Neschke-Hentschke(1995)pp.183-, esp. p.186 n.19.
 - 10 3.2.11は、ローマ人は彼等独自に自然から多くを教示されたがそれも結局は不十分であって完成には（ストア）哲学の導入を必要としたという内容である。3.19.62の、動物たちの養育を見ると自然の声が聞こえる(naturae ipsius vocem audire)という箇所も全体として家族愛の正当化のための論拠となっている。
 - 11 (古) ストアの論理学や自然学が基本的には倫理学のためのものでありそれを補佐するものであったというのはForschner(1981)全体、特に前半部分のアウトラインである。筆者も今のところそれは正しいと考えている。また、アカデメイア・逍遥派の自然探求から導かれた「法」（法則？）が「正しい理性(recta ratio)」ではなく、「真正の理性(vera ratio 4.5.11)」と呼ばれていることはそう考えると何か示唆的であると思われる。
- クリュシッポスは自らの理論を生物学的なレベルで整備していくことに関心が恐らくなかったということについてはInwood(1985)p.187を参照。ストア派が逍遥派とは違い動物の行動などにあまり興味がなかったらしいこととも関係するかもしれない。Cf.Inwood(1985)p.201,314 n.57
- 12 幸運にもかなりの部分が保存されているアリストテレスの『アテナイ人の国制』は無論、テオプラストスには諸国家の法律を収集したかなり大部な著作があったらしい（『アルファベット順による法律集』24巻、『法律抜粋集』10巻 cf.DL. 5.2.44）。テオプラストスのこの興味深い著作の内容についてはDareste(1976)に概要がある。クリュシッポスにも同様の書物（あるいは資料？）があったらしいが、

これについては次の第3章で触れる。

13ライト(Wright(1995)pp.174-5)は話者カトーの論述とディオゲネス＝ラエルティオスの同様の教説の論述を比較して、後者では「自然」は人の外から働きかける(one externally imposed)のに対して、前者では内的に駆り立てる力(an internal drive)となっている点に違いがあると言っている。この見解が正しいとすれば、キケロは「自然」をいわば内面化し「理性」に集中させたというのはヴィレが言うように正しいのかもしれない。しかし、逍遥派などの親近性(οἰκειώσεις)理論は対等な地位にあるものの間の関係に関わるのに対しストア派のそれは専ら自己と外界の交渉に関わるという理論上の違い(Chroust(1978)pp.81-82)を考慮すると、これは元々ストア派にあった傾向とむしろ言うべきであると思われる。キケロがその方向を助長したということはあるかもしれないが、逍遥派とストア派の親近性の差異については他にInwood(1985)p.311-2 n.34。

14cf. Chroust(1978)p.81 もちろんこの思想の明確な起源は犬儒派であるが、こちらはそれほど内実を伴った思想ではなかったというのが通説となっている。この点については第7章を参照。

15ライトは家族と大国家の間に(いわゆる)国家が入ると考えているが(Wright(1995) pp.183-7)、この箇所には則す限りではそのようなことはない。この論法を分析している恐らく唯一の邦語文献である兼利(1990)も、大筋ではそのように理解している。祖国の裏切者は利己主義者と同罪(むしろまし?)であるという箇所(3.19.64)はその点を補強するだろう。

16「相応行為」というのはofficiumにあてた筆者の暫定的な訳語である。「義務」という訳語は敬遠される傾向があるが、筆者は必ずしもそれに賛成するものではない。ただ、話者カトーはここでストア派の理論を紹介しているのでなるべく「適宜行為(καθήκον)」に引き寄せる訳語として「相応行為」を選んだ。

17では徳が優先物 非優先物の領域における選別をどのように引き起こすのか、という問題は無論残っている。しかし、少なくとも(古)ストア派が徳と日常的選別を無関係と考えていたわけでは決してないということは確かであろう。

18ここにも、さらには「問題箇所」のみならずストアの理論の紹介全般にわたっても、心理学的な自然主義とも言うべき立場が顕著であることは確かに問題であろう。つまり、「誰もがこう考えている」「そう考える人などいない」あるいはもっと「だれもがそれを望む」「誰もそれを望まない」という心理学的事実から何らかの理論を正当化する手続きが非常にしばしば見られる。これは看過できない問題であり、筆者にはそれを弁護する(あるいは弁護不能な誤謬と判断する)義務があろうが、ここでは残念ながらその義務を果たせない。そのような問題があるという指摘のみにとどめる。しかし、そのような傾向がなかったという理解もある。Inwood(1985) p.199

19これがパナイティオスのいわゆるペルソナ論やエピクテトスの役割論に何か関係があるのかどうかは、非常に興味深い問題ではあるが、今後の課題としたい。

20我々は両親や、自分の生まれた国や社会を選ぶことはほとんど不可能であるが、婚姻や交友、さらには政治参加は自分が決定することであるということが重要であるというライトの指摘は肝要な点をついていると思われる(Wright(1995)p.181)。愛及び友愛については第9章で論じる。

21ポーレンツはそう解しており、ピタゴラス派の教説に対してその根拠の薄弱さを突いたものだとしている。Pohlenz(1959)vol.1 p.137

22そのような主張をする者はむしろごく少数であるが(cf.Erskine(1990))、(古)ストアが財の平等配分や共同所有などを目指すいわゆるコミュニズムを指向していたという理解を裏づけるのは究めて難しいと筆者も考えている。劇場のトポスについてはこれ以上触れられないが、筆者にはドーソンの理解が(些末な点は無視すれば)穏当であると思われる。氏はこの問題において重視すべき3つの要素として「私有財産が時間的に限定されたものであること」「私有財産の正当性と不平等の承認」「私有財産もしかして共有のものであること」を挙げており、このトポスと平等や共有の思想が不両立であるとか、あるいは積極的に差別を擁護するものとする論者をそれとなく批判している(Dawson(1992)pp.188-90)。

政治学の地位

— 体系における政治学と政治学関係著作の所在 —

遺憾ながら何度も繰り返さねばならないように、古ストア派の構成員による政治学関係著作、あるいはそう思われるものはそのままの形では何一つ残っておらず、断片もそれほど多いとは言えない。しかしこれまで、セネカ（第1章）、キケロ（第2章）と時代的には遡る形でストア派の政治学をどのような観点から見なければならぬかということ、少なくとも従来よりは、明らかにすることができたのではないかと思われる。控えめに言っても、筆者がストア派の政治学をどのような観点から見ているか、そしてそれが全く無根拠なものではないことは固められたと考えられる。そこで、ここで改めて古ストア派そのものにおける政治学ということのあり方を窺うことにしたい。

ストア派が全くの創始者というわけではないが、哲学が体系という形をとるのに大きく貢献した学派にストア派も入ることは間違いない。無論、体系としての政治学のあり方がストア派によって探求されていた形跡があり、その中における政治学(πολιτική)の位置も恐らく追求されていたと思われる。また、逍遥派の主要構成員に比べるとさすがに少ないが、ストア派のメンバーの政治学関係著作の表題も多く伝えられている。無論、その多くは著作のタイトルしか伝わっていないが、それからだけでもある程度の追求はできるとと思われる。ここではこの両方の点を考察したい。構成もそれに従う。つまり、まず体系のあり方とその中における政治学の地位を探り(1)、その際解決せねばならないある問題を解消し(2)、その上でストア派構成員の政治学関係著作を通覧する(3)。

1：政治学の位置

周知の通り、ストア派は哲学（の論述）を論理学・倫理学・自然学の3部分（または部門）に分け、標準的な理解ではこの順に教示や学習もなされるべきであった(DL.7.1.39-; Plutarchus, SR.9.1035a=SVF.2.42=LS.26C etc.)¹。この3区分のうちに政治学の占める位置はあったのだろうか、あったとすればどこにあったのか。

これに関して恐らく我々に残されている証言は、決定的なものとしては、次のものだけであろう。

DL.7.41

しかしながら、クレアンテスは、哲学（に関する論述）は6つの部分に、すなわち、問答法（弁証術²）、弁論術、倫理学、政治学、自然学、神学に分けられると主張している。

この区分が標準的な哲学の3区分の各々をさらに二分したものであることは明らかであろう。論理学の下位区分が弁証術と弁論術であり、神学も自然学の一部であるとされる以上、倫理学と政治学も同様と考えるのが無難であろうからである³。そしてこの点、政治学を第4の部分としたという証言(Seneca, Ep.89.9)も存在する逍遥派の体系とは大きく異なると言ってよいであろう。

まず、何故クレアンテスはこのような哲学の区分を説いたのであろうか。哲学をこのように3つに分割する理解は無論ゼノンが恐らくアカデメイア派から継承したものである。クレアンテスとゼノンの間に特に顕著な見解の対立はなかったと考えられるので、ここでもクレアンテスをゼノンのほぼ忠実な継承発展者と考えてよいであろう。つまり、クレアンテスのこの6区分説はゼノンの教説の、少なくとも、展開であると思われる。クレアンテスはゼノンの教説をさらに敷衍するか、あるいは明確化する中でこうした区分に至ったのではないだろうか。クレアンテスに何か独自の思想があつて、独自にこのような区分を考え出したということは、ありえなくはないにしても、そう言うことは今の所難しいであろう。つまり、クレアンテスによるこの6区分を標準的な正統理論とすることには問題があるかもしれないが、この理解をゼノンは無論、古ストア、少なくとも正統と言われる範囲の、全体に敷衍することを禁止する材料は特にないと思われる。

では、この区分の意味するところは何であろうか。つまり、政治学はこの区分の中でどのような地位を占めているのか。無論それはまず第一に、先述の通り、倫理学の内部に政治学が何らかの形で含まれるということである。しかし、恐らくクリュシッポスの考案だと思われる倫理学の細区分(DL.7.1.84)には、特に政治学と名付けられる分野があるわけではない。ラエルティオス⁴の証言に疑念を抱かないとすれば(そして特に疑問視する必要はないであろう)、クレアンテスがゼノンの3区分説をさらに展開する際に生じた政治学という下位区分がクリュシッポスに至って解消されていることになる。論理学における弁証と弁論は無論、自然学における神学の下位区分も保持されているのにも関わらずである。ここでクレアンテスとクリュシッポスとの間の見解の対立⁵を認め、クリュシッポスが政治学を不必要とした、またはそれこそ脱政治化(depoliticized)したとすべきであろうか。あるいはもっと、やはりストア派にとって政治学の位置はなかった、または重要な位置を占めていなかったと言ふべきであろうか。なるほど、現在伝わっている限りでは『政治学』(『政治学問題集』等も含めて)という著作を著したストア派の構成員は誰もいない。かなりのメンバーが『倫理学』(『倫理学の諸問題』等)という著作は残しているにもかかわらずである。ほとんど唯一の例外は、なるほど体系区分に政治学を設けたクレアンテスによる『政治家』(Πολιτικός)という著作である。

しかしながら、後に見る通りクリュシッポスには明らかに政治学の主題に該当する教説があるし、それを内容とする著作も少なくとも全くなかったわけではないはずである。ラエルティオスが伝えるクリュシッポスの著作目録(DL.7.7.189-)は残念ながら倫理学の部門のそれも恐らくかなり前の部分までしか残っておらず、残りは失われていて、これに頼ることはできない。だが、幸い倫理学全般に亘る学説史家の概説が残されているので、その構成から何かつかめるかもしれない。

ラエルティオスによる倫理学概説は彼が伝えるクリュシッポスの倫理学細目にはほぼそのまま従う形で構成されている。ストバイオスに保存されている倫理学概説も、クリュシッポスの細区分にない項目があり、また叙述の順序がかなり入り組んでいるが、概ね同様の構成である。キケロ『究極善悪論』第3巻は一見して分かるように内容の取舍選択が恐らくキケロの関心に沿ってひどく偏っているが、構成としてはほぼ同様と言つてよいだろう。⁶

これら3種の学説史の差異を追求しようとするならばいくらでもできるであろうし、

それはそれで意味のあることであろう。しかし、当論の主題に関わる限りで注目に値することが少なくとも2つある。まず1つは、政治学に関する教説が現れる箇所が極端に偏っていることである。すなわち、それらはほとんど「適宜行為(καθήκον)」「忠告(προτροπός, παραίνεσις, ἐντολή, praecepta)」に関わる細区分に集中している。もっともその他の箇所にも政治学に関わる教説は皆無ではないが、この2つの区分と比べると問題にならない。そして2つ目は、これら2つの区分が倫理学の概説のほぼ最後に位置していることである。キケロはまさにそうであるし、ラエルティオスとストバイオスはどちらも「適宜行為」と「忠告」の間に「感情」に関する論が割り込んでいるが、やはり最後尾、少なくともかなりの後半に位置していることには変わりがないであろう。ということは、この細区分が実際クリュシッポスによって提唱されたものであり、今言及した学説史がそれを踏襲しているものだとするならば、またクレアンテスの体系区分が何らかの順序をなすことを意味しているならば、クリュシッポスの細区分もクレアンテスの体系区分を踏襲したものとひとまず言えると思われる⁷。少なくとも、決定的な反目を表すものでないのは確かであろう。

では、そうだとすればさらに、政治学はどのような意味をもつものとされていたのか。まず、全面的にそうであるとは言えないものの、その内容が適宜行為や忠告といった思想に最低でも非常に密接に関わるものであったのは恐らく確かである。そして、適宜行為と忠告は無論ストア倫理学の段階主義的側面を代表する教説である⁸。さらに、適宜行為と忠告がそれぞれ正当行為(κατόρθωμα, recta facta)と原理(decreta)に対照されるとするならば、概要の中で後者2つを論じた箇所、つまりその前半部分、には政治学に関わる要素が稀薄であるともまた言えると思われる。ならば、倫理学全体(広義の倫理学)をより理論的な側面と実践的な側面に分けた場合、政治学(にあたる要素)は無論後者に専ら関わることになるだろう。要するに、政治学はストア倫理学の中のより実践的あるいは現実的な部門とみなされていたと考えられるのではないだろうか。ストア政治学は倫理学のより理論的な理解(いわば狭義の倫理学⁹)を現実世界に展開するための部位ではなかったかと思われるのである¹⁰。必ずしも確証されない並行関係に依存しすぎるのは危険であろうが、論理学が弁証と弁論に分けられ、後者が政策審議・訴訟・賞賛と専ら実践的な目的のものとされるのも(DL.7.1.42)そう考えるとこれと類似の構造にあるのかもしれない。

なるほど、ラエルティオスやストバイオスにおいて適宜行為を扱う箇所と忠告を論じた箇所間に感情論が入れられているのも、感情の治癒や殲滅といった教説と向上(προκόπτειν)という教説との関わりを考えると何ら唐突ではないであろう。無論、感情論には理論的側面もかなりあるが、例えばクリュシッポスの『感情論』が最後の1巻、つまり恐らく第5巻を実践的展開に費やしていたらしいという事態はこの際非常に示唆的であると思われる。

さてさらに、教授や学習の順序について既にいくらか触れたが、倫理学と政治学との間にこの点で何らかの順序づけがあると考えらるべきであろうか。あるいはまた、実践としての政治つまりいわゆる政治活動との関わりはどうなっているのだろうか。まず、自然学と神学との間には後者が後に、そして哲学体系全体の最後尾にいわば秘儀や奥義のようなものとして位置しているという証言がある(Plutarchus, SR.9.1035a=SVF.2.42=LS.26C)。やはりあまり並行に頼るのは安全ではないが、いわば理論編としての倫理学と実践編としての政治学の間にも類似の構造を想定することも

間違いではないのではないだろうか。ゼノン単なる理解だけでは不十分であり、実行が伴わねばならないと説いていたという証言があるが(DL.7.1.25-6)、それもこのことを支えはしないだろうか。だとすれば、ストア派の政治学はいわば一般的あるいは原理的な理論としての倫理学を基にしてその先に成り立つものであり、逆に倫理学はその実践的展開としての政治学のためのものだったということになるのではないか。だとすれば、アリストテレスや逍遥派における倫理学と政治学との（あるいはもっと広く観想と実践との）関係（のある種の解釈）とは丁度正反対だということになるのではないか。

また、政治活動あるいは政治参加との関係であるが、これについては、賢者は妨げがなければ(ἀν μὴ τι κωλύη)政治に手を付けるという周知の証言がある(DL.7.1.121)。この「妨げ」とは何か、また何をもって「政治活動」とするのかという問題は現代でも決定的に解決されてはいない。しかし、差し当たり確かだと思われるのは、政治活動が義務とされるには恐らくほど遠いということ、また恐らくストア派は政治活動あるいは参加ということの範囲を広くとっていると思われることである。前者については、犬儒派的なそれこそ脱政治的な生き方も、学派内部にこの点異論があったらしいが、禁止されてはいなかったこと(Cicero, *Fin.* 3.20.68=SVF. 3.645 cf. Stobaeus, *Ecl.* 2.114.22=SVF. 3.638)、後者については著作活動なども政治活動の一環とされていた形跡があるということ(Stobaeus, *Ecl.* 2.94.7=SVF. 3.611)が証左の一端となるであろう。つまり、ストア派はプラトン『国家』の理想国における教育課程にあるように(軍事活動まで含めた)政治活動が(時に強制的な)義務とされることもなければ(Plato, *Respublica* 7.539e2-)、実際に政治家あるいは弁論家となって活動をする、あるいは法律を起草したりするといったことでなければ政治活動ではないとしていた(恐らくキケロはそう考えているのだろう)ということもないと考えられるのである。無論、全く無政治的でよいとか全く実践活動をしなくてよいということではないということも先述の通りである。

2：キケロの証言

さてしかし、倫理学の実践的展開としての政治学という点に関してキケロの『法律論』に無視できない証言がある。

Cicero, *De Legibus* 3.6.14=FHSG.591

(アッティクス) 本当ですか。ストア派の連中までが、このことについて論じているのですか。

(マルクス) いや、今挙げたディオオンと、後のパナイティオスだけだ。この人も、優れた人物で、特に博学を持って聞こえている。この派の古い人達も、国家について鋭い議論を展開してくれてはいるのだが、しかし名目論に止まっていて、現実の国民や市民に直接役立つことを目的にはしていないのだ。だから、この問題の探求は、プラトンを初めとして我がアカデメイア派に負うところが一層多いのだ。(中村善也訳)¹¹

つまり、この証言によると、確かにストア派にも政治哲学はあったが、それは単なる空理空論、控えめに言ったとしても理論のための理論であって、現実的な実践的応用を念頭に置いたものではなかったというのである。これをキケロの錯誤、偏見

などとして無視することはたやすい。しかし、ここからも何事が窺えるかもしれない。あるいは、キケロの証言が間違いであると言えればそれもまた意味のあることであろう。

この証言そのものから見ていこう。まず、ここに言及されているディオオンという謎の人物についてである。無論、この人物についてはここで述べられている他には全く何も知られていないし、現在伝わっているストア派の学徒目録にもこの名はない。あるいは、何しろありふれた名前ではあるから、ディオオンという学徒が実際にいたのかもしれない。しかし、その人物がここでテオプラストスやパナイティオスと並べて言及されるほどの大学者であったかどうかは大いに疑問であろう。パナイティオスが、彼以降の人物とされているので、当然ディオオンは彼以前の学徒ということになる。キケロは『国家論』でクリュシッポスの正義論は期待外れであると登場人物に語らせているので(Cicero, *De Re Publica* 3.8.12)、クリュシッポス以前の学徒に言及しているということも考えがたい。他方、後に述べるようにディオゲネスには恐らく複数巻の『法律』(*Νόμοι*)という著作があったとされ、それを証言する断片が伝える内容はまさしく統治機構論に少なくとも関係はしている(Athenaeus, *Deipnosophistae* 12.31.526c=SVF.3.Diogenes 53)。また、キケロは『義務論』で彼とアンティパトロスの間の商業倫理に関する論争を伝えているが(Cicero, *De Officiis*, 3.12.50=SVF.3 Diogenes 49; Antipater 61)、アンティパトロスがより厳格な立場を打ち出しているのに対しディオゲネスは現実の法的整備により積極的な態度を示している。政治的問題に関わるディオゲネスの断片は決して多くはないが、ディオゲネスが統治の制度や機構を積極的に詳論していたとしても何ら不思議ではない。以上の理由から、このディオオンはバビロニアのディオゲネスの間違い、あるいは、キケロがここで実際にディオゲネスのことに言及していたとすると、伝承の際の誤記であると考えられる。実際その訂正案もあるが、それを支持することに決定的に反対する理由はないと思われる¹²。

またディオゲネスであれ、あるいはディオオンであったとしても、パナイティオスによる学派の転回以前に既にストア派内で「かなり詳しく(*subtilius*)」具体的な統治機構論がなされていた、キケロは少なくともそのことは認めていると言ってよいであろう。ここで問題になるのは、ディオゲネスとクリュシッポス以前の構成員との間にこの点で見解の相違があったのかどうかということである。アルニムが編集した断片集に依拠する限り、クリュシッポスあるいはもっと(少なくとも「正統」と呼ばれる限りでは)古ストア全体との決定的な対立や離反は何ら見られない¹³。となれば、それ以前は全く現実的な応用に役立たない理論であったのが急に方向転換したということはなく、せいぜいでそれまでは具体的な統治機構論がなかったがその点をディオゲネスが補完したということなのではないだろうか。

『法律論』以外のキケロの著作に目を転じて、そのことは一層裏付けられると思われる。まず、キケロの著作活動史の中で、彼自身明言しているわけではないが、この問題に関するストア派の捉え方はかなりの変化があると思われる。つまり、『法律論』や、これにやや先行する『国家論』では上述のようにストア政治哲学は現実に役に立つことを全く言っていないということにされているが、約5年後の著作『究極善悪論』では論じられてはいるが論じ方がなっていないという風に変わり(*Fin.* 4.3.5-)¹⁴、そのやや後の『義務論』では、クリュシッポス以降の理論とはいえ、

全面的にストア派に依拠するとまで言っていて(Off.1.2.6)、一貫性がないと言っても過言ではない。要するに、キケロのこうした発言はその都度キケロが得ることのできた資料にかなり左右されていると予想される。やはり、キケロの勘違い、否むしる情報不足という点は考慮に入れねばならないであろう。なるほど、キケロは当論で後に触れるクレアンテス等の政治関係著作の存在さえ知らない形跡もある(それはかなり奇妙な事態ではあるが)。つまり、キケロがああ断じたのは、存在を知ることができなかつたので実際にもなかつたと思ってしまう、という可能性が少なくないと思われる。

それと並んで、キケロが得ることのできた資料がある一定の立場を前提としたものである可能性もある。まず、彼はストア派に関する情報もアカデメイア派あるいはその中でもストア派により近い立場の者、とりわけアンティオコスから得ている可能性がある。ストア派の政治学に対するキケロのかんがりの揺れにもかかわらずキケロが一貫して崩さない理解として、ストア派は全面的にアカデメイア派の学説を剽窃し用語を、それも異様なものに、変えただけだというものがある(Fin.4.9.21 etc)。これは伝承によればゼノンの直接の師ポレモンにまで遡る見解だが(DL7.1.25)、全否定はできないとしても無論ストア派にとっては全く不当な理解である。キケロが自分で検証した結果そう考えたのでないとする(その可能性の方が高いであろう)、キケロが用いた原資料が既にこうした偏向を含んだものだった可能性がある。また、キケロがストア派の人物そのもの(たとえばポセイドニオス)から情報を得たとしても、それがいわゆる正統の立場をどこまで正しく伝えているかには疑問の余地がある。というのも、キケロの叙述には厳正主義的傾向が少なくとも緩和された路線の影響が少なからずあるからである。アリストンやヘリロスへの徹底的な(そして恐らく誤解に満ちた)非難¹⁵、犬儒的傾向の軽視、パナイティオスへの賞賛などの側面がそれを物語ると思われる。

それ故、キケロが初期ストアの著書そのものを参照することができなかつたという可能性をひとまず措いたとしても、キケロの判断を額面通り受け入れる必要はないと思われる。つまり、他に傍証があれば、「著作名は政治学関係に見えるが実はそうではなかつた」「政治学の著作だとしても単なる理論であり、現実に応用することを念頭に置いていない」などと(これら自体ひどく不自然な見解だが)考えねばならないということはないと考えられる。

3：ストア派の政治学関係著作

では、ストア派の構成員の政治学関係著作を通覧することにする。クリュシッポス以降の学徒達のものにも言及するが、無論中心はクリュシッポスまでの狭義の古ストアにある¹⁶。

まず、全般的な傾向について触れておきたい。残念ながらクリュシッポスの著作目録がきわめて不完全な状態でしか伝えられていないのでクリュシッポスの政治学関係の著作がもっと多くあったであろうというのはあくまで予想にとどまるが、ひとまずそれを度外視すれば、一見してどうしても目に付くのは政治学関係と思われる表題をもつ著作がクレアンテスに飛び抜けて多いことである。彼がストア派内で最初に政治学を学問区分として認めたというのもなるほど頷ける。また、体系論的

にはクレアンテスと対照的に極度に禁欲的であったとされるアリストンや、実践の比重を恐らく非常に軽くとっていたと思われるヘリロスにこの種の著作が少ないのもまた特徴的であろう。アリストンは政治学など特に設けなくても実践には十分であるという理解、ヘリロスは知識の重要性を極端に重くとる立場がそれぞれ背景にあるものと思われる¹⁷。また、初期ストア内の「異端」とされる3人のうち残りの一人「転向者」ディオニュシオスに意外にもこの種の内容を扱っていると思われる著書タイトルが伝わっているのも特徴的であろう。彼は、徳の単独至高価値という教説に疑問を抱き、快苦（なかんずく苦痛）を善悪に含めるべきだと説いた人物として一般には知られている。彼のこの見解が、伝承の通りに病苦に負けたというあまり学徒らしくない理由だけによるのでないとすれば、あるいはストアの極端な厳正主義に彼は反対したのかもしれない。つまり、極端な厳正主義は現実的ではないという見解を彼はもっていたのかもしれない。そしてその立場が彼の著作にも何らか反映されていたとすれば、実践に対する態度と政治学の追究との間の関係という点では興味深いことであると思われる。とはいえ、資料不足ゆえ、この理解がかなり推測に頼るものであるのは否定できない。

実際に学派から王室に派遣されたとされるメンバー、つまりペルサイオスとスパイロスにこの種の著作が多いのは当然であろう。彼等がそれぞれの派遣先マケドニアとエジプトでどのような活動をしたのか、また彼等が何か独自の政治思想をもっていたのかどうかは全く明らかではない。しかし、ゼノンが恐らく原理的な理論だけを提示しこうした弟子達がそれを実践に移した、あるいはクレアンテスも含んだ彼等が理論を補完的に展開させたということはあったかもしれない。なるほど、彼等の著作にはより個別の事項を取り扱ったと思われるものが多くある。

さて、ほぼ問題なく政治学関係の著作とみなされうるのは『政治学』あるいはこれに類した著作であるが、現存の著作目録にこうしたタイトルを含むのはクレアンテス（『政治家』(Πολιτικός)）だけであって、著作タイトルへの言及を含めても今の所全く増えない。しかも、この著作の内容は、タイトルから窺える以上にはほとんど何も分からない。あるいは、プラトンの同名対話篇と同様に、この著作も対話篇だったのかもしれない。

次いで、「国家」あるいはそれに何らか関わる表題をもつものがある。これにあたるのは、ゼノン『国家』(Πολιτεία)、クリュシッポス『国制論』(Περὶ Πολιτείας)¹⁸である。これについては別章（第8章）で取り上げる。両者とも恐らくプラトンの『国家』を強く意識していたということであるから、無論プラトンあるいはもっとソクラテスの伝統を何らか継承しようとしたものと理解できるであろう。そしてこれがプラトンのものと同様に理想国論であったということも問題なくそう言えるであろう。しかしながらこの著作の中にはその理想状態の実現法について論じられてはいなかったらしいというのが大方の見解であるが、それがより現実的な政治論の不在を即意味するかどうかは疑問である。

これに類する著作に、もっと何らか限定された形の国制論がある。最も多いのは『王制論』(Περὶ Βασιλείας)で、ペルサイオス、クレアンテス、スパイロスにこの表題の著作があったとされる。また、特定の国家の国制について論じたと思われるものに、ペルサイオス及びスパイロスの『スパルタ国制論』(Περὶ Λακωνικῆς Πολιτείας)があり、スパイロスには『リュクルゴス・ソクラテス論』(Περὶ

Λυκούργου καὶ Σωκράτους) 3 卷という初期学徒にはは大部な、著作もある。「転向者」デュオニシオスには『古代王論』(Περὶ Ἀρχαίων Βασιλέων)という著作が伝えられているが、これもこうした内容をもつものと思われる。こうした著作の存在は初期ストアが王制、とりわけ賢者による独裁的支配に傾斜していた、あるいはもっと現実の特定の王室と深い関係にあったという理解の根拠となってきた。しかし、そうした見解を全く否定することはできないものの、後者についてはその立証は難しいであろうし、前者については明らかな平等主義的(あるいは「民主政治的」。「民主主義的」というのは誤導的である)傾向との折り合いが問題となろう。ただし、ストア派の理想政体論を「古期は無政府主義、中期は混合制、新期は王制」という図式¹⁹にそのまま当てはめることに疑問を呈する材料にはなるであろう。つまり、こうした著作で専ら王制の批判が行われていたとは考えがたいので、古ストア派には王制に同情的な見解も少なくともありえたと思われるのである。

さて、ゼノンやクリュシッポスの『国家』断片からも分かるように古ストア派の国家論においては恋愛・愛情や友愛といったことが重要な問題となっている。そしてそのことを反映するかのようにこれらのことを主題にしたと思われる著作も多い。友愛に関わる著作が政治学に関わるのは恐らくほぼ問題なくそう言えるであろうし、恋愛についても、感情論との重なりが問題とはなるだろうが、政治学に強く関係するとは言えるであろう。友愛については、『友愛論』(Περὶ Φιλίας)がクレアンテスとクリュシッポスにある。恋愛についてはもっと数が多く、クレアンテス・ペルサイオス・クリュシッポス『恋愛論』(Περὶ Ἔρωτος, Περὶ Ἐρώτων²⁰)、ゼノン・クレアンテス『恋愛術』(Ἐρωτικὴ Τέχνη)、アリストン『恋愛歓談集』(Ἐρωτικαὶ Διατριβαί)、スパイロス『恋愛対話集』(Διαλόγους Ἐρωτικούς)、クリュシッポス『恋愛書簡』(Ἐρωτικαὶ Ἐπιστολαί Clemens, Rom. Homil. 5.18=SVF.1072)とほぼ古期の代表的なメンバー全員に亘っている。また、ゼノンの『歓談集』(Διατριβαί)もこうした内容を論じているらしい。恐らくこれに関わる問題を扱っているであろうものとして他に、デュオニシオス『人々との交際について』(Περὶ Ἀνθρώπων Χρήσεως)、ペルサイオス『饗宴覚書』(Υπομνήματα Συμποτικά DL.7.1.1)、クレアンテス『饗宴論』(Περὶ Συμποσίου)がある。こうした主題についても別に(第9章)論じる。ストア派が一貫してこの問題について並々ならぬ関心を払ってきたことは否定のしようがない。とりわけ、恋愛・愛情に対する異様なまでの関心の高さが特徴的である。これらのタイトルから言って、これらの著作の大部分が感情殲滅という文脈で恋愛に反対しているとは考えがたい。その別章で論じるように、友情につながるその予備形態として恋愛がむしろ積極的に重視されていたことをそれは示唆すると思われる。

また、この主題は当然結婚や家族制度、教育といった問題にも密接に関わってくるが、それにあたる著作としては、ゼノン『ギリシャ人の教育について』(Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς Παιδείας)、ペルサイオス『結婚論』(Περὶ Γάμου)、クレアンテス『訓育論』(Περὶ Ἀγωγῆς)がある。あるいはクレアンテスの『男女同徳論』(Περὶ τοῦ ὅτι ἡ Αὐτὴ Ἀρετὴ καὶ Ἄνδρός καὶ Γυναικός)もこういった内容に関わるものかもしれない。

『国家』関連の断片から窺えるように、恋愛神エロスが理想国の守護神とされ、いわば自由や国民統合の象徴のような地位を占めているが、それに関わるとされる著作が、クレアンテスの『自由論』(Περὶ Ἐλευτερίας)、クリュシッポスの『不一致論』(Περὶ Ἀνομολογίας)『共和論』(Περὶ Ὁμοιότητας)である。

さて他方、以上のこうした国家論及びそれに関わる主題をもつと思われるものと比べるとかなり量的には少なくなるが、法律に関わる著作もある。これについてはゼノン・クレアンテス・スパイロス・クリュシッポスの『法律論』、ヘリロスの『立法家』(Νομοθέτης)があるし、クリュシッポス以降の学派構成員についてはまとまった著作目録がないのでこの点実状をほとんど伺えないが、少なくともバビロニアのディオゲネスには恐らく複数巻の『法律』があったという証言がある。ここで注目し得るのは、まずクレアンテス以外の『法律論』はΠερὶ Νόμουと単数であるのに、クレアンテスのものだけがΠερὶ Νόμωνと複数になっていることである。実はこの違いには何の意味もないのかもしれない。しかし、伝承過程で何らかの転換が生じたということだけでなくこの差異がむしろ意図的なものだとすると、いわゆるストア派的な意味での自然の法を論じるのに複数形を用いるというのはあまりにも不可解なのでクレアンテスの『法律論』はいわゆる普通の意味の法律に専ら関わるものだったのかもしれない。そして、これも複数形で表されるディオゲネスの『法律』(Νόμοι)の断片が既述の通り恐らく統治機構論に関わっていたこともこの点で示唆的であろう。なお、『国家』の場合とは違い、これらの著作がプラトンの『法律』を何らか意識したものであったという直接の証言はない。

しかし、ペルサイオスには『プラトン『法律』への反論』(Πρὸς τοὺς Πλάτωνος Νόμους) 7巻という恐らく古ストアの中でも最も大部な著作があったらしい。これは無論、初期ストアがプラトンの著作の批判検討を行っていたことの重要な証左になると共に、個別法規についてかなりの量の考慮を行っていたことも表すと言えよう。

さらに、変わったところではクリュシッポスの著作目録に『法律に関する仮定文』(Λόγοι ὑποθετικοὶ εἰς τοὺς Νόμους)というものが含まれている。これは無論、論理学の部門にその名が挙げられているものであり、さらには『仮定論』(Περὶ ὑποθέσεων)という著作の続編か付論のようなものであったと考えられる。そしてこの著作の存在はクリュシッポスが法律の条文の論理的な検討をしていたことを予想させる。少なくとも、仮定文や仮定的推論の実例に法律の条文を引いていたことは疑う余地が少ないのではないだろうか。

個別の法制度や法的正義に関すると思われる著作はディオニュシオスの『富、親切、報復論』(Περὶ Πλούτου καὶ Χάριτος καὶ Τιμωρίας)、クレアンテスの『感謝論』『榮譽論』『政策審議論』『訴訟論』(Περὶ Χάριτος, Περὶ Τιμῆς, Περὶ Βουλῆς, Περὶ τοῦ Δικάζειν)である。両者とも著作目録がほとんど伝わっていないので正確にどこで論じられていたということ言うのは困難だが、バビロニアのディオゲネスとアンティパトロスの間には商業倫理を巡る論争(Cicero, Off. 3.12.50=SVF.3 Diogenes 49; Antipater 61)²¹が伝えられているし、世代的にはさらに下るが同じ資料の中ではヘカトンにも蓄財に関する教説が伝えられている(Off. 3.15.63)。

さて、それが主題なわけではないが、ゼノンやクリュシッポスの『国家』の主要教説として、一般に妥当している価値基準や禁忌などが実は無根拠であるというものがある。そして、それを裏付けるために異文化における、多くは異様で奇異な、生活習慣や風習を収集した著作があったらしい。現在伝わっている断片の中でそのような議論を最も明確に提示しているクリュシッポスがどこでそのようなことを行っているのか些か不明瞭であるが、書名からして恐らくそういうことを主題としてい

るであろうものとしてペルサイオス『不敬神論』(Περὶ Ἀσεβείας)、ディオニュシオス『賞賛されている人々について』(Περὶ τῶν Ἐπαινουμένων)『異邦人の習俗について』(Περὶ Βαρβαρικῶν Ἐθῶν)は少なくとも挙げうるであろう。

また、境界を定めがたいが、『適宜行為論』(Περὶ τοῦ Καθήκοντος)『正義論』(Περὶ Δικαιοσύνης)などの著作の中でもこうした問題が検討されていたかもしれない。少なくとも、これらの著作の内容が、実践や応用とは全く関わりがなく、ただ理論としてしか存在しえなかった、ということはないと思われる。

事実古ストア派が政治学を倫理学の実践的な展開と考えていたとすれば、その著作目録から推定される内容とも整合する、少なくとも決定的に矛盾することはないであろう。そして、その多くはタイトルしか伝えられていない、あるいはそれさえも伝えられていない著作群は、従来ストア派の政治哲学に浴びせられてきた批判や非難に少なくとも疑問を抱かせうるものであることは確かであると思われる。確かに、アリストテレスやテオプラストスの膨大な政治学著作、現存する著作の内容の圧倒的な濃さに比べると古ストア派のそれは決して引けを取らないとは言い難いものではあるし、さらにそのわずかな破片のようなものしか我々は手にできない。しかしそれでも、そこから本来的な政治学が全くなかったと決めつけることもまたできないであろう。無論、ここで垣間見られた輪郭の中の細部を埋めていく作業は課題として続行されねばならない。

注

- 1 括弧や留保が多いのは、この点に関してはストア派の構成員の間で細かい違いがかなり多いからである。むろん、その違いの意義が我々にはよく分からない場合もないわけではない。この問題そのものについてはLong & Sedley(1987)§26が手軽だが、Ierodiakonou(1993)が恐らく最も詳しい。
- 2 διαλεκτικήをどう訳すかという問題であるが、「問答法」とするとソクラテス—プラトン—アカデメイアのそれを強く連想させるので敢えて避けた。「弁証」とすると今度はアリストテレス—逍遙派に接近するようにも思われるが、こちらの方がよいと判断した。ストア派の弁証術には論理学や認識論、意味論なども含まれるからである。
- 3 この点に関してはピアソンの注釈がいまだに参考になるし、その見解に反対する必要も今の所感じられない。Pearson(1973)Cleanthes fr.1
- 4 他のディオゲネスと紛らわしいので、あまりなされない言い方だが、ディオゲネス＝ラエルティオスについてはこう言うことにする。
- 5 ゼノン—クレアンテスの場合とは対照的に、クレアンテス—クリュシッポス間にはいくつかの点で見解の相違が伝えられている。しかし、これが「対立」を必ずしも意味しないということについてはInwood(1985)p.286 n.32を参照。

6 大まかに図表化すればこうなるであろうか（ストアイオスは校本のページと行ではなく節番号によっている）

Chrysippus(DL.84)	DL.7.85-	Stob.2.7.	Cicero, <i>Fin.</i> 3
1.衝動	85-6		16-
2.善悪	94	5a-;5c-	55-
3.情念	110-	10-	35
4.徳	90-93	5b1-	
5.目的	87-89	6a-	
6.最高価値と行為			20-
7.適宜行為	107-10	8-	58-
8.忠告	117-//	11b-//	62-//

7 ロング+セドリーの解釈では、クリュシッポスはクレアンテスの体系区分、とりわけ倫理学の内部に政治学という下位区分を設けることに「反対した」とされる。また、政治学という独立した学の区分を設けることなくそれを倫理学全体、さらには体系全体（!）、に散らばらせたのだらうと解している(Long & Sedley(1987)pp.434-5)。しかし、見たように、この解釈は疑わしい。少なくとも、政治学の拡散ということについては全くの誤りであると断言できるだろう。そもそも、確かにクリュシッポスがクレアンテスの体系区分を採用しているという証言はないが、この点で特に反目があったという証言もまたない。学派内のメンバー同志の友好関係についてはいくつかの証言がなるほどあるが、それを教説そのものの解釈に反映させるのは危険であろう。

ただし、クリュシッポス以前の初期ストアからクリュシッポスの世代に移る際に倫理学の下位区分について何らかの論議あるいは論争があったということは大いにありうることである。というのも、スパイロスには、残念ながらタイトルしか伝わらないものの、『倫理学体系論』(*Περὶ τῆς Ἠθικῆς Διατάξεως*)という著作があったからである(DL.7.178)。

8 では、ストア倫理学の段階主義的側面における他の要素、つまり優先-非優先と向上者はどうなるであろうか。既に検討した3つの倫理学概説では、優先-非優先の教説は「善悪」に関する箇所を組み込まれている。しかしその中には、友人・家族・祖国などのいわゆる社会的な価値の位置付けということも論じられており、その限りでは政治学に関わりがある。向上者は問題として特に独立した取り扱いを受けてはいないが、無論内容的には適宜行為や忠告と密接に関わっている。

9 クレアンテスの6区分で政治学と並べられる限りでの倫理学を「狭義の」倫理学ととることには問題があるかもしれない。ペアソンは、アリストテレスの理解と並行させる形で、これは論理学が弁証と弁論に二分されるような意味での分割ではなく、倫理学全体とその特殊な部位との区別なのであると言っている。Pearson(1973)Cleanthes fr.1

- 10周知の通り、アリストテレスの体系において倫理学は政治学に連結しており、実際『ニコマコス倫理学』の末尾はまさしく『政治学』につながっている。ストア派がこの点でアリストテレスに倣っているかどうか、あるいは影響を受けているかどうかは、非常に重要な問題であるが、差し当たりは何とも言えない。ペアソンは影響関係を示唆している。少なくとも理解が平行していると言っている。Pearson(1973)ibid. アリストテレスそのもの、また後の逍遥派における展開も含めて改めて解釈したい。ただ、ストア派とアリストテレスとの間を狭くする方針で筆者は今の所理解しているし今後もその方向で理解したいと思っている。
- 11この訳はかなり思い切った解釈が加えられているが、敢えてそのまま使用させていただいた。つまり、「名目論に止まっている」「現実の」…「直接には」役立たない」という表現は訳者の付加である。しかし、この解釈は面白いと思う。
- 12実際キース(Keyes(1928))はこの訂正提案を受け入れ、ディオンをディオゲネスとしている。総じて『法律論』の原文には同様の修正箇所がかなり多く、こうした修正提案は何ら奇抜なものではないだろう。
- 13あるいは、キケロ『義務論』におけるディオゲネスの立場が極度にいわば現実的なものであり、「ストア的」と言うのが奇異に感じられるほどであることを彼が古ストアの正統的な立場から何らかの程度離れていることの証左と見ることもできるかもしれない。厳正主義だけを徹底するなら私的所有や物品売買の余地はなくなりあらゆるものを万人に無償で提供する羽目になるという見解(Cicero, *Off.* 3.12.53)はその代表であろう。しかし、ディオゲネスのこうした立場も何ら正統ストアの立場から離れたものではないという反論をアンナスが提示しており、その点については多いに賛成できる。Annas(1989),(1993)ch.13.3 pp.309-
- また、他の主題についてはではあるが同じキケロがディオゲネスについて「クリュシッポスに追従した」という表現を何度も用いており、この点についてキケロが何と考えていたかは少々困惑させられる。
- ヴァンダーウェルトはこの点でキケロの証言や評価をそのまま受け入れ、古ストア派の政治思想が現実的な展開を念頭に置いたものとなったのはせいぜい早くてディオゲネスが最初であろうと言っているが、当然この見解は疑わしい。無論、ディオゲネスの思想を調査することでさらに応えていかねばならないが。Vander Waerdt(1994)pp.293-
- 14この点については第2章第1節を参照。ただし、そこでも述べたように、キケロの理解を一貫した形で把握することはかなり難しい。
- 15この点についてはイオッポロが一貫して疑義を提示しキケロの非難は額面通り信用すべきではないと言っている。Ioppolo(1980)pp.176-
- 16以下、基本的にラエルティオスの保存している著作目録に依拠するため、その場合は特に典拠を指示しない。

- 17 アリストンのこの側面については第5章第2節で論じている。ヘリロスについて筆者の見解はまだ定まっていない。しかし、一般に彼が「異端」とされるのはキケロの錯誤によるものであり「異端」という語感から感じられるほどにはゼノンとの立場の相違はなかった、とイオッポロは主張しており、この見解自体は傾聴に値すると思われる。Cf. Ioppolo(1980)pp.176-
- 18 著作のタイトルを趨勢に反して『…について』ではなく『…論』としているのは単に筆者の嗜好にすぎない。無論、甚だしい無理なくそうしうるものに限ったことである。
- 19 デヴァインの論考の骨子はこうである。Devine(1970)
- 20 ペルサイオスのものだけが複数形になっているが、これが何を意味するかは後に触れる『法律論』の場合ほどにははっきりしない。あるいは、恋愛についてその問題の諸相を扱ったものであろうか。
- 21 もっとも、ディオゲネスとアンティパトロスの議論は論争では実はなく、独立した論考をキケロが論争の形にまとめたただけであろうとアンナスは言っている。Annas(1993)pp.309-

クリュシッポス『法論』の射程
 ー 冒頭部分断片を中心にー

ストア哲学は今日の政治哲学にも多大な影響を残したと言われている。その中でもいわゆる自然法思想の起源は、解釈の相異はあるものの、古ストアに求められてきた。そのまま現存するものは何一つないが、この学徒は政治哲学に関する著作をも持っていたとされており、その中には法（律）に関するものもいくつか含まれている。量的には決して多くないそれらの断片中、幸い第三代学頭クリュシッポスの『法論(Περί Νόμου)』に直接言及するものが2つ残されており、さらにそのうち1つは冒頭部分を保存している。この論考はこの断片に主として依拠しつつクリュシッポスの『法論』の射程・全体像をできる限り明らかにすることを目的とする。

著作の冒頭が残されていることは幸運と言うべきであろう。というのは、クリュシッポスがまともな作家ならば重要な著作の冒頭は入念に書いたはずであろうからである。つまり、冒頭部分を著作全体に亘る何らかの見通しを示しうるものとしたに違いない。プラトンは間違いなく、アリストテレスなどに関してもおそらくその著作の検討を行った学派の最大の学頭である以上この点で真っ向から対立する姿勢をとったとは考えにくい。

手順は次の通りである。直接クリュシッポスの見解を窺う前にいわば外堀から埋めることにする。断片はそれを許す情報を提供してくれると思われる。まず、当断片の証言者はある意図を持っていると思われるのでそれを探る。次いで、断片そのものが哲学上のあるトピックに関するいわば前史を示唆すると思われるのでそれを検討する。そして、以上の状況から断片そのものを見る時それはいかなる問題状況下で読まれるのが自然であるかを論じたい。構成もこの手順に沿う。

達成を意図する結論は、ストア派の法思想に関する通俗的な見解とは対立する。つまり、クリュシッポス（ならびに古ストア派）の『法論』を極端な理性主義や、法律と自然法則との単純な同一視といった方向の下にとらえるのは誤り、控えめに言っても不自然であって、むしろそれは実践的な（我々が日常言う意味での）法哲学に関わりうる、否むしろそれを主眼としていたということである。

1：証言者マルキアヌスの意図

まず問題となる断片を、典拠そのままの形で、紹介しよう。

Marcian, *Institutio* 1=SVF.3.314=LS.67R

すなわち、弁論家デモステネスも〔法を〕次のように定義している（第25演説『対アリストゲイトン1』16）。「法とは次のようなものである。つまり、多くの理由で、それに万人が従うのがふさわしいものである。とりわけその理由というのは、全ての法は神の贈物・賜物だということである。次いで、思慮者の判断として、過ちを、それが意図的なものにしる意図的でないものにしる、矯正するものだからである。さらに、公共の規約としてポリスに備わり、ポリ

スの全ての人々がそれに基づいて生きるのが本来ふさわしいことだからである」

さてまた、ストアの最高の知恵の持ち主であるクリュシッポスは『法論』として書かれた著作を次のように始めている。「法は人間と神に関わる全ての事の王である。このものが立派な事と醜い事の守護者であり支配者であり指導者であるべきなのだ。それ故、本性上政治的な生き物について、このものが正しい事と不正な事の規範であり、なすべきことを命令し、なすべきでないことを禁止するものであるべきなのだ」

見ての通り、諸断片集では普通省略されているが、証言者マルキアヌスはクリュシッポスからの引用を偽デモステネス演説からの引用の後においている。マルキアヌスがこの2つの断片を並行させていること、両方に肯定的な態度をとっていることは疑う余地がない。また、単なる偶然にしてはこの2つの引用断片には内容的な関連がありすぎる。マルキアヌスのこの措置に一定の意図を認めること、またその意図の下にクリュシッポス引用を見ることは強引な手続きとは思われない。

デモステネス引用が元々位置している第25演説は被告である卑劣な負債者を糾弾するためのものである。しかし、一般にこの演説が無名氏の『法論(Περὶ Νόμου)』^{アド=ホック}を下敷きにしてしているとされること²からも分かるように、この演説は対処的な法廷弁論だけに留まらない側面を持っている。なるほど、デモステネスはまずいわば一般論として「常識的な」法理論を述べ、この理論は個別の論点にふれる際にも常に言及される。つまり被告が有罪であり厳罰に値するのは個別の事態や法規をめぐる議論に訴えるまでもなく我々の基本的な法理解を反省すれば明白ではないか、という趣旨のことを訴えるのである(ὡς ἂν ἕκαστος ὑμῶν ἔχη 1; κερῖσθαι δὲ τοῦτο τὸ πρᾶγμα πάλαι ὑπὸ τῆς ἐκάστου φύσεως οἴκοθεν 2; 20 cf.14;27)。断片はこの理論を述べるそれかなり初めの箇所位置している。すなわち、この引用断片はデモステネスのいわば「理性の法」思想を代表するものである。

ある論者の見解を信用するならば、デモステネスに通常見られる法律観はむしろ功利的なものであり、つまり安全な社会の維持と運営を助けるものとして法律をとらえていたが、その他方で、法律に明文化されていない事項に訴える場合にいわゆる「書かれざる法(ἄγραφα νόμιμα cf. De Corona 274-5)」に訴えることもあったということである³。第25演説が関わる訴訟もまさにそのような状況下にある。いわば何とかして「法の網」をかいくぐろうとする、つまり法の適応に例外を認めさせようとする被告と弁護団に対抗する戦略としていわば自然法理論のようなものが持ち出されるのである。マルキアヌスはローマ法の体系化に尽力した人物である。そして彼のこの証言全体は、役割・身分などに応じた個々別々の、例えば家族としてのそれ・夫婦としてのそれといった、法秩序だけが存在するのではなくそれを統括するさらに普遍的なものもあるという文脈に位置している。なるほど、彼がこの演説に注目する理由も頷ける。

ひとまず引用断片をみてみたい。断片は万人が法律に従うべき理由を比較的系統立てて述べるものである。

引用は全ての法を神授のもの(εὐρημα καὶ δῶρον θεῶν(θεοῦ))とする驚くべき発言で始まっている。これは個別具体的な法規までもが全て神授のものだという主張では

無論ないだろう。しかしそれでも「全ての」法が神授である。例外はない。これは、しかるに、法の根拠についてそう言われるのではないだろうか。つまり、法の根拠は功利性や契約などではなく神、つまりそれ以上の根拠付けを要しない何らか絶対的なものだというのである。デモステネスは秩序・正義などの神が全ての国家・行為を監視していると述べてそれへの敬意を説き(11)、これが人と動物を分けていたともいう(20)。引用部分の直前ではいわゆる「法と自然の対立」に、ただしおそらく無名氏『法論』から受け継いだ法秩序擁護者のバージョンに、言及し、万人に共通・確実・同一な「法」が、逸脱しうる不定かつ個人的な「自然本性」を制御せねばならぬと説いている(15)。デモステネスがここで「法」というのはこのような限りのもの、つまり個別の法規というよりはその基礎としてある概念的な法秩序のことであろう。ましてや単なる規約などではない。

デモステネスが法の神授性に訴えるのは法の妥当性や拘束力の根拠に関してだと思われる。なぜなら、この断片が万人が法律に従うべき理由に触れるものであることと並んで、弁護団は被告の行為が国家にそれほど有害でないことを理由に減刑を主張したらしいからである(cf.18)。つまり、法に背くことは単なる契約違反にとどまらず国家や神への造反というもっと重大な義務違反、さらには秩序一般の破壊になるというのがデモステネスからの反論である(19 cf.87)。遵守されない秩序はそもそも秩序ではなく、何であれ法秩序を無視する者はその破られた法規だけでなく秩序全体を破壊するというのだ。総じて第25演説には契約的・功利的な法概念は皆無ではないが非常に希薄である。上述したいわゆる「法と自然の対立」への言及は契約的な法秩序の擁護を思わせるが、デモステネスの主眼はそこにはない。彼は少なくともこの弁論の場では、被告糾弾の戦術とはいえ、契約的な法概念を丸ごと否定しているからである。

続いて、法は思慮者の判断(δόγμα ἀνθρώπων φρονίμων)であって、人々の過誤を矯正するもの(ἐπανόρθωμα)であると述べられる。思慮者という言葉が目を引きがこれはどうやら司法立法関係者、要するにこの弁論の場では陪審員のことである。デモステネスはこの弁論の中でしばしば陪審員たちを「法の番人(φύλακες τῶν νόμων)」などと呼んでいる(6 cf.24; 93)。引用部分の直前では、時に邪悪なことを欲する「自然本性」に対し「法」は善美正義を愛し求め、発見次第それを普遍命令(κοινὸν πρόσταγμα)として遣わすことが述べられている(16)が、それを誤審という形で変更することは「法」・正義を覆すことになり、ひいては本来は弱いはずの悪人に力を与えることになると訴える(28 cf.7)。法的判断が誤る可能性に言及していることが興味深い。要するに、陪審員は普遍的な法秩序を判決という形で人々に伝える役割を認められている。ここでデモステネスは普遍的な法秩序と個別の法的判断の結びつきに言及しているものと考えられる。

過誤の矯正を法律の目的とする思想は当時ありふれたものだったようだ。デモステネスは引用の直後にこれに触れ、全ての立法の目的を逸脱の抑止と、見せしめとしての刑罰との2つとしている(17)。ただし、その主眼は、当時の弁論家全体の傾向のようだが、個々人の人格改善というよりは社会秩序そのものの維持と保護に大きく傾いている。その理由は、無論それが揺らげば市民の日常生活が脅かされるということも挙げられるものの、国家・法律そのものが損なわれ社会そのものがそう呼びうるものではなくなくなってしまいうより根元的なところにもある(26 cf.87)。

問題が具体的な法的判断のレベルに降りてきても、普遍的かつ根元的な法秩序との関わりは堅持されている。

デモステネスは、万人が法に従うべき理由の最後として、法律が国家の公共規約(πόλεως συνθήκη κοινή)であり生活を規制するものであることに触れる。規約という言葉は契約的な法概念を連想させるが必ずそうだとは限らないし、既に述べたように少なくともこの弁論にそのような傾向は希薄である。むしろこの一節は、これまで法律に従うべき理由としていわば上からの権威を説いたのに対し、ここではむしろ横方向の公共性に訴えたものと思われる。なるほど後に被告は有害動物に例えられ、こういう横の秩序を乱す者とされている(95-6)。弁論の後半になると、被告は秩序そのものを蹂躪する者であるから人と共同できない無益な者、そもそも社会の中に位置できない人間だとののしられる(51-2)。法そのものがこのような人間を社会から排除しているとさえいわれる(63; 74)。無論、こうした箇所は秩序・規約に沿うことが功利的に優れているということそれだけを、そうとれなくもない面もあるが、説くものではない。功利・公共福祉に反しない程度なら秩序から逸れてもよいというのではない。何の実害もなくとも秩序を踏みこむことそれだけで社会性そのものの破壊といういわばレベルの違う害をもたらすというのだ。これも弁論の後半に入ってからであるが、人間は本性上人間愛(κοινήν φιλανθρωπίαν 87 cf.65)を備えたものであり、公共的な協調が元々備わっているとされる(ή κοινή όμόνοια 89)、被告はこうした優れた意味での人間本性から逸脱するものとされている。

デモステネス断片は、大まかに言って、個別の法的判断の根拠をより根元的かつ普遍的な原理に遡及させ基礎づける意図を担っている。ローマ法体系の構築に尽力したマルキアヌスがこの点に注目し賛同したのは当然であろう。そして、直後の断片でその姿勢を急に転換したと考えるのは不合理である。無論、偽デモステネス(あるいはその源泉)がストア法思想の源泉であるなどと言うつもりはない。そこに現れた思想は誰か個人が独特に生み出したものではなく一般に流布している思想傾向の一つの側面ととらえる方が妥当であろうし、ストア派の思想とは異なる点、否むしろ対立する点がないわけではない。差し当たり主張したいのは、偽デモステネス断片の法思想が向いているある方向があり、それと同じ方向をクリュシッポス断片も向いていると、少なくともマルキアヌスにはそう思われたと考えるのが自然だということである。⁵

2 : 『法論』冒頭が示唆する前史

さてクリュシッポスそのものを見る前にもう一つの外堀を見ておきたい。『法論』冒頭はあまりに歴史的負荷を背負った句で始まっているが、これはピンダロス箇所不明断片として今日伝えられる詩句を想起させる。クリュシッポスが何の意図もなくこういう一節を著書の冒頭におくとは不合理である。ここにも何らかの示唆を見ることが許されよう。

その歴史的負荷を形成するのは、無論ピンダロス断片を中心としてオルフェウス教徒、ヘロドトス、諸ソフィスト、そして何よりもプラトンである⁶。これらのうちクリュシッポスに最も重くのしかかるのはいうまでもなくプラトンであろう。ここでプラトン、とりわけこのピンダロス断片を伝える対話篇『ゴルギアス』を迂回路

とするのは不自然ではない。むしろクリュシッポスが『ゴルギアス』を全く念頭に置いていないと考える方が不合理である。プラトンよりもむしろソクラテスに依拠しようとした古ストア派がこの「ソクラテス的」対話篇、しかも比較的積極的な思想が表明されているとされ、またいわゆる魂3部分説採用以前のこの著作を重視したというのは十分あり得ることである⁷。『ゴルギアス』解釈はそれ自体でもあまりに考慮すべき問題の多い作業だが、クリュシッポス断片解釈に関わる限りで内容を検討しておこう。

言うまでもなく、ピンダロス引用はいわゆるカリクレスの大演説の佳境に位置しており(484b4-9)、カリクレスの「自然の正義(τὸ τῆς φύσεως δίκαιον)」思想の権威付けの役割を担わされている。カリクレスの思想の内実はなかなかつかみづらいが、要点は、一般に正しいとされている価値基準はただ単に多数の弱者による取り決め^{ノモス}に基づくものであって権威・根拠がなく、故に暴力や搾取・独占、一般に秩序を破ることは実は悪ではなくむしろそれこそが「自然」に基づく正義・徳である、ということであろう。こうした思想の根拠の一つがこのピンダロス断片である。ピンダロスへの言及が単なることについてはソクラテスの応答からも分かる(488b2-3)。「全ての王、法」というこの詩句はかなり早く原文脈が失われて以来、運命の力、習慣の強制力など様々に曲解されてきたらしいが、カリクレスはこれを欲望という(似非)本性⁸の力と解するのである。ソクラテスがピンダロスの詩句そのものを笑止として退けている形跡はないから、ある意味ソクラテスもこの句に対する自らの反応を何らかし提示しているとも言える。

ソクラテスの回答は多岐にわたるが、最初のもの(488b2-498b6)は、説得力や妥当性はともかく、少なくとも意図としては、一般に言う法律が単に根拠のない取り決めではないこと、またいわゆる「法と自然」が対立しないことを主張する。いわゆる「法と自然の対立」の問題へのソクラテスの回答は直接のものとしてはこれだけである。この議論は多分に戯画的な側面を持つが、ソクラテスの意図は既にここに打ち出されていると言ってよい。つまり、法律を遵守すべきだという積極的な主張までには進まないものの、いわゆる法律に従うことは根拠のないことではないというわけである。いわゆる第2部の議論にもこれは符合する。『クリトン』などと同様ソクラテスの態度は法律擁護に傾いている。無論、それが現行の法体制の全面肯定を全く意味しないことも同様である。

続いて(490a-)、「優者(βελτίου)」 「強者(κρείττου)」のとるべき行動を通して、欲望という似非本性にまかせた暴力・搾取が善美正義ではないと主張される。ここでもソクラテスの回答は、快樂主義の問題にまで及び、かなり構成として複雑であるが、全体として向かう方向は、欲望への無際限な追従ではなくむしろ自己抑制することの方が善いあり方であるということにある。この箇所は法や政治の問題から逸れ内面的な事項を専ら論じているようにも見えるが、そうではない。その結論部分では、他の全てのものと同様に、魂も規律と秩序から(τάξεώς τε καὶ κόσμου)なるものが無秩序なそれより優れたものであり(504b4-6)、その状態は「適法」や「法」(νόμιμόν τε καὶ νόμος)と名づけられている(504d1-3)と言われ、さらにその後の自問自答部分では、その秩序は各々のものに本来与えられていると言われている(506d7-8)。そして、ソクラテスの主張の根拠として、神々にまで亘る友愛・協調・秩序の存在、幾何学的平等の持つ力に言及される(507e6-508a8)。事実上ここにソクラテス

版の「自然の法」思想を見ることができよう。我々は内的にどのような態度をとるべきかという問題へのカリクレスの回答に対抗するにあたりその根拠が、内的な秩序と外的な法秩序の並行性を通じて、何らかの外的な秩序に求められたのである。

最後のミュートスに至るまでの対話(509c6-)は、政治のあり方に専ら関わっているが、ここで問題は、我々は具体的にどう行動するべきかといういわゆる第二部から続くものに戻っている。その焦点は、第二部ではいわば刑法的な場面に、ここでは政治家のとるべき行動ということにある。徹底した無秩序主義者カリクレスのために理論的迂回を強いられたが、法秩序を受け入れるならどう振る舞うのが正しいことになるのかということが一貫した主題としてある。具体的にどういうことなのかというと、市民に徳が備わり悪徳は除かれるように努めるという教育的側面が主なものであろうが、それだけでもない。やはり戯画的な装いによって覆われてはいるが、優者の搾取・独占を容認するカリクレス説に対してむしろ財の適切な配分を説く箇所(490b1-c7)、またこれも論議の多い箇所だがいわゆる諸技術間の支配被支配にふれる箇所など(517c7-)、『国家』の如き理想国論がない代わりに実践的かつ具体的な政治制度に関わる見解がここには見られる。そしてそれらは上述のソクラテス版「自然の法」思想に全て裏付けられている。

『ゴルギアス』は確かに多様な問題を論じているが、しかしやはりその主題の要は政治にあるのであり、そのねらいもカリクレスのような過激な無秩序主義者に対し政治的な秩序をいかに擁護し基礎づけるかという点にあったと言える。そしてこのような問題をクリュシッポスも当該断片で引き受けているということは十分ありうる。クリュシッポス断片冒頭の句が法的問題として両者をつないでいるとみることは大胆にすぎるであろうか。

3：クリュシッポス断片の射程

それでは以上の事柄を踏まえてクリュシッポス断片そのものを検討することにしよう。デモステネス・マルキアヌスにしても『ゴルギアス』にしてもその主題は法秩序の基礎付けということであり、多分に観念的な性格も持っていたが、同時に現実の政治体制としてのそれにも深く関わっていた。これらが作り出す問題線上にクリュシッポス断片も位置していると考えるのが自然であろう。

この断片には（そしておよそ法に関する大部分の断片にも）「自然の法」という表現はほとんど皆無であり、我々の期待を裏切るかのようである。しかしこれは、少なくともこの断片の場合、『ゴルギアス』との関連を考慮するならば何ら不可解ではない。つまり、うかつに「自然の法」などという表現を用いるとカリクレスの如き思想を容易に示唆してしまうのである。関連を示唆する思想は確かにないとは言えないにしろ、そのような思想方向をクリュシッポスが目指しているわけでは無論ない。故に、「自然の法」という表現は敢えて意図的に避けられていると思われる。さらに言えば、こういう措置によってカリクレスの如き思想への反対を強烈に表明しているとも考えられる。さもなくばピンドロス断片及びそれを取り囲む問題群を強く示唆する表現をわざわざ冒頭におくことの方をそもそも避けたはずである。しかしそれは、いわゆる自然法思想に類するものがここにはないということを全く意味しない。なぜなら、カリクレスの言う「自然の法」思想はいわゆる法思想では無

論ないからである。⁹

断片冒頭はほとんどピンダロスの詩句と同じであるが、ピンダロスにはない語 $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ の付加が目を引く。ある論者は、 $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ $\pi\rho\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ という句の意味を拡張して解釈し、実質的に自然現象などまで含む「万物」を意味するものと見る¹⁰。全面的に反対する必要までは感じないが、ここから「ストア派は法律と自然法則を同一視した」という通俗的な見解が直ちに導かれるべきではないと思われる。この論者は、ストア派が運命のことを「法」と言う事実を恐らく考慮したのかもしれないが、その事実との兼ね合いはこの通俗の見解のような方向にではなく、自然的な出来事なども神の仕業であるという方向にむしろ求めるべきと思われる。また、ピンダロス断片では、法は直接神と人間を統べており、逆らえない運命や、正邪をねじ曲げる習慣の力がここで法と言われるという通説もそれ故納得がいったが、ここで法が王であるのは人間的・神的 $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ に対してである。つまりこの語は「出来事」ではなく仕業・行為という意味あいをむしろ加味して読むべきであろう¹¹。その方が、この断片を取り囲む極度に政治的な文脈にも調和すると思われる。また、デモステネス・『ゴルギアス』両方で人間的事項の全面支配が語られる際にも運命・法則といった要素は皆無・希薄であった。自然学的傾斜を加味してこの断片を普通に言われる法律から引き離すのは不自然である。¹²

「王($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\varsigma$)」という語については、人間の全生涯が自然と法によって統べられている($\delta\iota\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\tau\alpha\iota$)というデモステネスの一節(15)、世間の法を主人と($\delta\epsilon\sigma\acute{\omicron}\pi\acute{\omicron}\tau\eta\nu$)する理由はないと語る(492b1-8 cf.484a6)カリクレスに対抗しソクラテスが神々にまで亘る友愛・秩序・幾何学的平等の力を語る箇所などを想起しても許されるだろう。そしてどちらの作品でも人の振る舞いの制御・規制、そしてその根拠ということが大きな問題となっていた以上この語もその脈絡で理解されるべきと思われる。つまり「王」に運命あるいは習慣の力といった含意を認めることは無理がある。それどころか、普通に「支配者」「統治者」という意味を認めることさえ十分可能であると思われる。

そして、法は「全ての」行為の王である。しかるにこの冒頭の一文は、人間（と神）のあらゆる振る舞いを例外なく制御する何らかの法的秩序があるという意味に解すべきであろう。それは何らか規範的なもの、^{ロゴス}理的なものと言ってかまわないだろう。この断片には現れない、ストア派の標準的な法の定義「正しい理($\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omicron}\varsigma$ $\lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\varsigma$; *recta ratio* Stobaeus, *Ecl.* 2.96=*SVF.* 3.613; *ibid.* 2.102.4=*SVF.* 3.614; Cicero, *De Resp.* 3.22.33=*SVF.* 3.325=*LS.* 67S etc.)」をここで想起することは飛躍ではない。そしてそれは神々の行為をも統べる。デモステネス、また『ゴルギアス』の神々と人間の共同に触れる箇所をここでも想起するべきであろう。ここで、これもこの断片には現れない表現「共通法($\acute{\omicron}$ $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\varsigma$ $\acute{\omicron}$ $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$ DL, 7.1.88)」を想起することも不自然ではない。そして、この断片が位置する文脈からすると、通常理解のされ方とは裏腹に、両概念とも普通の意味での法（制度）に少なくとも関わりうると言える。

次の一文は美醜の基準について述べている。言うまでもなく、これは『ゴルギアス』の一大係争問題であった。ここにこの対話篇からの強い反響を見ることが許されよう。そしてそこでの議論を考慮すると、これは単に美醜だけではなく善悪や利害といった価値一般に関することをも述べているとして不自然ではないだろう。そしてそれは法、それも神々もそれに従うところのそれである。すなわち、全ての人

間的なことを統べる法は没価値的なものではなく、価値評価に関わる規範的なものと見るのが適切であろう。それはいわゆる行為論的な法則でありうるかもしれないし何らかの普遍的な原則（「徳に従え」のような）かもしれないが、とにかく天体や草花が従うような法則とは問題領域が異なることは確かであろう。

「守護者であり支配者であり指導者(προστάτην καὶ ἄρχοντα καὶ ἡγεμόνα)」という冗長で唐突な表現がされる真意は不透明だが（あるいはデモステネスが上述のように陪審員を「法の番人」と呼んでいたことを想起すべきかもしれない）、「王」と同じくいずれも何らかの支配的・権威的なものに言及するものとして間違いはないだろう。そしてそのようなものをどういう形でどこに求めるかということはデモステネス、プラトン両作品の主題であった。それは欲望という似非本性ではないというのが両方の主張であった。しかしクリュシッポスの主張はさらに強いところまで突き進んでいるようにも見える。つまり、法を司るのは人間でさえなく法そのものであるということまで行っているようにも思われるのである¹³。

次の文章のκατὰ τοῦτοというのは意味が判然としないが、法が普遍的な規制力を持つものであり、同時に価値規範であること「を考慮すると」正不正の規範でもあるべきだ、という風に解してよいだろう¹⁴。正義は『ゴルギアス』ではいわゆる第2部第3部を貫く主題でもあったし、デモステネス演説はいうまでもなく法廷弁論である。そして、ストアにおいて正義は対他的なもの、いわば初めから社会的・政治的なものであり、刑法的な個別の事態にさえ積極的に関わる(Stobaeus, *Ecl.* 2.59.4=SVF.3.262=LS.61H; 2.60.9=SVF.3.264=LS.61H; 2.84.4=SVF.3.125etc.)。クリュシッポスにはプラトンのいわゆる自己に対する正不正という思考を批判する断片があるし(Plut., *SR.* 16.1041b=SVF.3.288-9)、プラトンにしたところで、確かにそのような特殊な正義観はあるものの、それだけが正義とされるわけではなく、通俗的な正義概念も少なくとも残されている。人が対他的にどうあるべきかということを経験的・根元的な秩序から導こうとする意図を見ることができるだろう。

最後の、なすべきこととそうでないことを本性上政治的動物に指令する、という一節は様々に解釈されてきた。ひとまず指摘できることは、特にいわゆる「正当行為(κατόρθωμα)」「賢者(σοφός)」を明確に指示する要素は差し当たりいまだないということである¹⁵。「本性上政治的動物(φύσει πολιτικῶν ζώων)」というのはどう見ても人間一般の規定であって、賢者だけを指すとするのは無理がありすぎる。故に、「なすべきこと(ὧν ποιητέον)」が正当行為(のみ)を指すとするのも同様に無理がある。要するに、この断片を専ら賢者論の文脈に閉じこめるのはどう控えめに見ても不自然である。この著作が単なる賢者論の外、つまり非賢者まで及ぶ法制度論に関わりうる可能性は低くない。

命令と禁止(προστακτικόν, ἀπαγορευτικόν)という側面は『法論』に直接言及するもう一つの断片(Plut., *SR.* 11.1037f=SVF.3.175=LS.53R)及びそれに先立つ箇所のものであるが、そこで詳細な検討を受けているためここでは最小限にしか触れないことにするが、差し当たり言うべきことは、そこでは証言者プルタルコスが賢者から劣者・非賢者への命令に言及し、それと「法」から賢者への命令とを並行させながら論を進めていることである(1037e=SVF.3.521)。プルタルコスの証言はそのまま信用するにはマルキアヌス以上に問題があるが、とにかくここで言われる命令・禁止が普通の意味でのそれと決定的にかけ離れたものではないことだけは言えると思われ

る。従ってこの点でも、マルキアヌスによる断片がいわゆる法哲学からかけ離れたことに関わっている可能性は低い。また、法を何らかの命令とすることが何ら特異な思想ではないことはデモステネスからも明かである(16 κοινὸν πρόσταγμα)¹⁶。

「本性上政治的動物」という表現はアリストテレス(Cf. *Politica* 1.2.1253a2-3)を意識したものかもしれない。無論この表現はストア派内でも時折用いられるものであり(cf. Stobaeus, *Ecl.* 2.59.4=SVF.3.262=LS.61H)、その理解は基本的にアリストテレスのものとそう違わない¹⁷。つまり、人間は本来何らか社会的なものを作らざるを得ない、あるいはおのずからそのようなものを作る生物だということである。直接これに類する表現はないものの、同様の思想はデモステネスにもあったし、明言はされないものの『ゴルギアス』もそうであろう。普通ストア哲学は、その認識論や自然学との関連で、極端な個人主義であるとされるが、しかしここにはっきりと窺えるように、ストア派が認める人間本性には元々社会性が組み込まれている。「自然本性に基づく法」という場合の自然本性にはこのような側面も含まれている。いわゆる「自然状態」を外から調整するものとしての法制度という思想はここには見られない。元々法秩序を何らか備えたものとしての人間本性から基礎づけられ導かれるものがここで言われる「法」であるのだろう。そしてそれは我々が通常「理性の法」と呼ぶもの(例えば「人権の尊重」など)よりもより通常の法規に近い。

なすべきこと・なすべきでないこと(ὡν ποιητέον, ὡν οὐ ποιητέον)という表現は個別の行為に言及するものとして問題ないであろう。やはりデモステネス・『ゴルギアス』と同様ここでも個別具体的な行為の正邪の規準をどこに求め基礎づけるかということが問題としてあるものと思われる。神的なものへの言及、極端かつ過激な法治主義さえ思わせる表現など、この断片が示す思想方向を具体的かつ実践的なレベルから引き離しかねない要素はあるものの、実際にこの断片がそのような領域からかけ離れているわけでは全くない。

最後にどうしても目を引くのは「べきである(δεῖ)」という表現である¹⁸。この表現は「現実にはそうになっていない」という含意を持つこともあるが、ここもそのような意味であると考えるべきではないだろうか。ストア派の一貫した政治的態度として、現行の政治体制は悪いそれではなく、そもそも政治体制と呼べるものではないというものがあるが(Eusebius, *Praep. Evang.* 6.264=SVF.3.324; Cicero, *Acad.* 2.44.136=SVF.3.599)、そのような態度の反映を見ることも許されよう。つまり、この断片は無秩序主義に対して法秩序を擁護する文脈にあるのは間違いないものの、今ある秩序の肯定を意味するわけではない。そしてこの点、あくまでも現行法秩序の正当化・体系化にしか関わらないデモステネス、マルキアヌスとクリュシッポスの並行が崩れる点があると言えようか。既述した、極端な法治主義さえ示唆する表現などから見てもそう考えるべきであろう。しかしそうかと言って、クリュシッポスが depoliticized な法制度を指向していることにはならないのも既に触れた。もしそうだとすればマルキアヌスはとんでもない勘違いをしていることになる。つまり、クリュシッポスは一般にある法制度の撤廃ではなく、そのようなものにも何らか通じうる法制度を、革命ではなく改善をむしろ指向していたと見る方が自然ではないだろうか。たとえ、常識的な立場からはそれが限りなく革命に近いほど過激な改善であったとしても。

古ストア派の法論はいわゆる法制度に関わる議論とはまるでかけ離れたことを論じていると考えられており、これまで論じてきた『法論』冒頭部断片もその流れの中で確かにdepoliticizedな解釈をされてきた。しかし、見てきたようにそれはむしろこの断片に則す限り不自然な解釈である。逆に、ストア派の法論、ひいては政治哲学全体がdepoliticizedされない方向性を持っており、この著作もその一環に沿うものであった可能性も開かれていると思われる。少なくともその可能性の一端は示し得たものと信ずる。¹⁹

注

- 1 前者については、ストア派の政治哲学は脱政治化(depoliticized)されており、その法論も賢者の理性の指令的側面を指すにすぎないというアンナスや、そこまで極端ではないもののストア派の政治哲学全体を行きすぎた理性主義ととらえるナスバウムの見解を意識している。Annas(1993)III.13.3 esp.p.303; Nussbaum(1994)esp.p.506. 後者については、ストア派の法理論に関するこれまでの諸論考、とりわけWatson(1971)pp.227-8を念頭に置いている。当論が論じる範囲を超えるが、キケロの法思想に関する論考にはいまだにこの傾向が根強い。
- 2 Heiniman(1987)pp.149- (邦訳pp.173-)
- 3 森村(1988)pp.269-271,278。もちろん第25演説は普通偽作とされる。しかし、作品の真偽、従ってデモステネス自身が本当はどういう思想を持っていたかということはいここではあまり影響がない。また幸いにこの作品が偽作とされる理由も内容的なことに関わるものではないらしい。
- 4 マルキアヌスの引用はいくつかの点で原テキストとは異なっている。すなわち前者がマルキアヌス、後者がデモステネスである。そうすると、クリュシッポスからの引用の方の正確さにも疑いが出て来かねないが、しかしそれらの相異は皆些細かつ無害なものでありそれほどの危惧は無用であろう。
- 5 筆者はマルキアヌスを信頼しすぎているかもしれない。つまり、彼が何か重大な勘違いをしている可能性はないわけではない。また、たった一箇所ここでしか引用していないという態度も確かに不可解である。だが今は差し当たりマルキアヌスの見識を信用する以外にならう。
- 6 この問題史に関しては無論Heiniman(1987)が今なお参照されるべきであろう。Forschner(1995)pp.13-16は古ストアとソフィストとの関係を論じるにあたりこの著作に大きく依拠しているが、要領のいいまとめとなっており便利である。無論、Dodds(1959)などがその行きすぎを指摘していることも今日踏まえらるべきではあろう。
- 7 ストライカーは古ストア法哲学と『ゴルギアス』との関係について、この対話

篇は「意図的な逆説」としてカリクレスに「自然の法」という表現を使わせたにすぎず、ソクラテスの言説のプラトンの発展は見られるものの、自然法的なものへの理論的寄与は何らないと言っているが、この論文の評者インウッドとともに大いに疑問を感じる。ストライカーがストア以前の法思想とストアのその断絶を強調するのに対し、インウッドはその連続性を重視する。Striker(1987)pp.83-4,88; Inwood(1987)p.96

- 8 そのままの表現ではないが、竹宮諦教授の論考にヒントを得た（竹宮(1985) p.47-）。すなわち教授は本能という似非本性、一般技術知が追求する対象の本性、完成されたものとしての勝義の本性の3つの本性を挙げる。なお、偽デモステネス演説においても『ゴルギアス』と同様に似非本性と勝義の本性の間で「本性」の意味内容の揺れが見られる。
- 9 意外なことにデモステネスに「自然の法(τὸν τῆς φύσεως νόμον)」という表現が一度出てくるが(65)、家族・同胞愛を基礎づけるものとして語られており、カリクレスの如き思想とは正反対である。『ゴルギアス』から数世代後にこの表現が法廷弁論に用いられるほどありふれたものになっており、しかも内容的にはむしろキケロなどに見られる同様の思想にはるかに近いものになっていることに驚かされる。だとすればなおさらクリュシッポスもこの表現を用いるべきとも思われるが、それも『ゴルギアス』への配慮ということで説明が得られると思われる。

10 DeFlippo and Mitsis(1994)p.254 n.4

- 11 インウッドが繰り返す論点に、人間の行為や意志と神のそれを並行させて理解するということがある。無論神の行為と言ってもある種の宗教物語やSFなどに見られるようなものではなく要するに自然的な現象一般のことである。Inwood(1985)p.27; p.302 n.138

12 では、自然現象の探求などはどういうことになるのかという疑問に当然応えねばならないが、こうした探求は法律そのものに関する理論のためではなく、異なる目的のためになされたと考えるべきではないかというのが差し当たりの予想である。少なくとも、自然探求から規則そのものを導き出そうとするものではないことは確かであろう。この点、前注のインウッドの理解に沿う形で、自然学探究をいわば「神の行為論」としてとらえることも可能であろう。

13 あるいはここで「賢者だけが王である」などのいわゆるストア的逆説を想起するべきかもしれないが、こうした命題は多く自由と隷属、所有（「全てのものは賢者のもの」）などとの関連で言及されやや問題領域が異なる。他方、統治・支配の資格、すなわち政治的思慮の修得に関連してこうした逆説が述べられることもある。論ずべきことは多いが、こうした逆説の取り扱いに関しては他の機会に譲る。

14 'thus'などと無難に訳されるのが普通だが、DeFlippo and Mitsis(1994)p.254はこれを'in virtue of that'と訳している。

15無論、フィロンの断片(Philo, *Leg. Alleg.* 1.30.93=SVF.3.519)はこれに真っ向から対立する。「法」からの指令が正当行為のみに関わるかそうでないかという問題については第5第6章を参照。

16総じて、偽デモステネス第25演説は内容的に『ゴルギアス』またストア法哲学と呼応する事項を驚くほど多く備えている。この作品の思想的背景などについては今一度の検討が必要ではないだろうか。

17Schofield(1991)p.71

18類似の内容を述べる諸断片にこの表現はない。しかし、直接引用である分この断片の方が信頼度が高いとすべきだろう。原テキストにはこの表現があり、その他の断片はそれが何らかの段階で脱落したものと考えるのが妥当と思われる。

19そうするとゼノン・クリュシッポスの『国家(論)』など、特に法廷不要論(DL,7.1.33)、はどういうことになるのかという問題は無論残されている。この著作については第8章を参照。また、筆者のような見解に立つと、つまりいわゆる法理論を論じるものとしてはこの『法論』はあまりに短すぎるのではないか(フォン=アルニムはこれを1巻本としている)という疑問も残るが、これに対する回答も後日を期したい。

原理と忠告

—セネカ書簡集におけるストア派の法規論—

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』(Περὶ Νόμου)の冒頭を読むことができ(Marcianus, *Institutio* 1=SVF.3.314=LS.67R)、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（べきだ）(δεῖ) προστακτικὸν μὲν ὧν ποιητέον, ἀπαγορευτικὸν δὲ ὧν οὐ ποιητέον)」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* 1.6.18=SVF.3.315 etc.)。しかし、これではまだ何も明らかでない。それ故、「ここで「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、この形式的定義をわれわれ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が¹、厳密に言えばそれも今の所「そうでもありうる」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うる何らかの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とわりついている。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(κατόρθωμα, *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* 1.30.93=SVF.3.519)。つまり、この命令は適宜行為(καθήκον, *officium*)のレベル、つまり我々が普通に行為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背景に「否」と言うかすれば、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」と言うかすれば、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」に関わりうるか、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94、95書簡である。大まかに言って前者は原理(*decreta*)さえあれば十分であり個別の忠告(*praecepta*)²は不要という立場を、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4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さ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。これは場当たりの打倒論だけでなく、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。

1：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(94.37)。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(nimis mixta praecepta)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(94.38=EK.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、原理の不要を説くことまでは言えないものの⁴、少なくともいわば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(inperitis)つまり劣者(φαῖλος)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95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=EK.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(ὑποθετικὸς τόπος)を認めたとされていること⁵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伺える。セネカは第90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(90.4=EK.284)、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、もっ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。もっとも、「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(*τὸ ἀλογον*)あるいは感情的(*τὸ παθητικόν*)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⁷、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 usas 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虐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ともに、忠告によっ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以上のものである。賢者は誤った意見に服従するなとさえ命令する(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ことは単に哲学的怠慢である。哲学が要求することはもっと高い(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っ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っ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(95.41-3)⁸。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っ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えているとも思われる(cf.94.37;11)。

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うのである。

また、そのような忠告だけがいくらあっても、たとえ全ての必要なそれが網羅的にあっても、それだけでは何にもならないという。つまり、それでも場当たりの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*)などによって結果的には正しいことになるかもしれないが、その際行為に関わる規範(*regula ad quam exigantur, 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、つまり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(95.39)。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は個別行為に関わる思慮ができるわけではなく、それどころかかえっ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っているというのである。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っているというのである(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るれば、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言えよう。つまり、元来人々が賢者に「善く」従うことができなくなっ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。セネカはこれに対してある意味法規のもっと積極的なあり方の擁護をするものと言えよう⁹。

2：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るれば、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いる(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「完璧に従う」ことの違いがなく、前者は本来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ていないといくら忠告してもその理解は不十分であり、十分な仕方ではそれに従えない(94.5-)。原理が修得されないうちは何も忠告するなととれる思想までである(94.6)。さらにアリストンは、忠告は容易に形骸化しよう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(cf.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)しか当てはまらない(94.50)。つまり、あまりに過酷な道徳的状况(我々はそもそも「直進」できない(94.54))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。

アリストンが原理「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うことである(94.10-1)。セネカの批判を待つまでもなく、ここから忠告の全否定に至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、「哲学からは」排除せよとだけ主張するとも理解しうるので(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(94.36)、そこそこの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、その反面奇妙に楽観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楽観的なようにまず見える。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

いない形跡はない。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, exercitatione 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

なるほど、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証され、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(tarde)であって、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楽観的と思われる。彼の言う原理は普通我々が原理ということで思い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。個別の場面に際してのあらゆる忠告がそこから導かれうる(94.2 cf.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)ものでもある(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 corrumpitur)ことを制止することもできる(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うるものであれば、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持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慮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的見解(cf. Stobaeus, *Ecl.* 2.67.13=SVF. 3.654)にセネカは近づいている。

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。

3：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94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¹¹。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ものでかまわないが、何らかの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ているとすれば、その蓋然性は低くはない。

第94・95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(94.52-;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に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の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、従っ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わけではないということである。セネカでさえもそう言えると思われる。まず、第95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ことである(94.35 cf.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の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(*ἀδιάφορον*, *indifferens*)」「摂理(*προνοία*, *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(*totius vitae leges* 95.57)」「評価に関わる概念規定(*constitutionem ipsam qua ista 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う思想がある。つまり、我々には元々徳の種子(*omnium honestium rerum semina*)として原一原理的な「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(*innatis persuasionibus*)ともそれは言われる(94.30)。もちろんこれは親近性(*oikeiōsis, 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もっていると思われる。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*)の違いでしかないと述べている(94.31)。これは原理と忠告の区別が厳密かつ排他的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ふことが説かれている。人や物に対する叙述はもっ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)。もっ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)実はそう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って、原理が修得されていることによってその認識が補完されるということではないだろうか¹²。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を原理の理解が明るみに出しそれによって忠告の理解・聴従が完全なものとなるということではないだろうか。

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(*fluit*)」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ではないが、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 cf.63;94.11)

セネカはこれを「忠告」と述べているが、内容から言っ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(95.43;45)。しかし、これで満足すべき、いや十分な

のかかもしれない。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っ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。忠告が忠告によって、原理が原理によって否定・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ของ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追及する運動もあったということは確かだと思われる¹³。

注

- 1 前章（第4章）参照。
- 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、praecepta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ィーレよりもキッドの立場に同調する。Dihle(1973); Kidd(1978)pp.251-

イオッポロはこの書簡をアリストンそのものの資料とみなしうることを積極的に論証しようとしているが、その論拠は異なる資料間の類似に訴えるものであったり（「AはBに似ている、BはCに似ている、故にAはCに似ている」式の）アリストンと犬儒派の接近を当然の前提としていたりして（筆者はこれをそれほど自明なこととは思わない。第7章第3節参照）、それ自体としてはそれほど決定的なものではない。しかし、「セネカのアリストン」とアリストンそのものがそうかけ離れたものでないことの証左にはなると思われる。Ioppolo(1980)p.103-

- 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,*Stromata* 2.21=EK.186=LS.63J)。また、「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っ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とは必ずしも容易に整理しえず、「第94、95書簡の主要な議論は全てポセイドニオスに基づいている」というディーレの見解には疑問がある。Dihle(1973)p.53

- 5 Dihle(1973)p.50

- 6 これについてはKidd(1971)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(1993))。しかし、セネカは精神の二部分説は採っていないが、心身の二部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、心身の二部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94、95書簡にはいわゆる無抑制（アクラシア）の事態に触れた箇所がいくつかあるが(94.26;32)、それらは全て魂の多部分説は無論、心身の二部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第6章を参照。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る(Mitsis(1993)pp.300-1)。まず、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の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（命令的なものを含まない前提から

は命令的なものを演繹できない)に露骨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の程度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。実際の行為は例えば丁度我々が財布の中の複数の10円玉の一つを払う時のように「付加機能(επιλευσιτική δύναμις)」によるに過ぎない(ギザギザがついている、自分の生まれた年の硬貨である、特別に汚いなど特に差異がなければ我々は普通どの10円玉を出してもよいとするだろうが、とにかくその中の一つを選んで出す(財布の中の10円玉を全部出して店員に選ばせるなどということはよほどの変人でなければしない)、その際に働く一種選択的な機能のこと)。だが、筆者はこれを「どっちまかせな偶然の傾き」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」者だととる余地を残したいのである。付加的機能についてはBoys-stones(1996)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は明らかに後続の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今は従っておく。Cf. Pearson(1973)p.314
- 12 それ故、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より後代のストア派のものだったという見解もそれ故より疑わしいものとなるであろう。忠告と原理は常に協働すべきであって、それは賢者においてさえ変わらないということについては、特にセネカに言及したものではないが、Engberg-Pedersen(1990)pp.138-。
- 13 ドーソンはストア派と犬儒派の立場の相違の中に、教説のコード化を巡る態度の相違が少なくとも含まれていたとしている。この指摘は重要であると思われる。

Dawson(1992)p.162

古ストア派の正当行為

ストア派にほとんど固有の概念として「正当行為(κατόρθωμα; *recta (recte) facta*)」というものがある。無論、これはその名の通り「正しい(ὀρθός)行為」ということであるが、差し当たり正しいだけの「適宜行為(καθήκον; *officium*)」とは異なる「完全に正しい行為(καθήκον τελειωθέν; *perfectum officium* Stobaeus, *Ecl.* 2.86.10=*SVF.*3.499; Cicero, *Fin.* 3.17.59 etc.)」である。両者の「差異」はこれまでもしばしば論じられてきたが、正当行為そのものの実態は実はそれほど明白にされたとは言い難いのではないか。その原因はいくつか考えられるが、一つには、正当行為は無論理想的な行為であり、当然それをなせるのも賢者(σοφός; *sapiens*)という非常に希で謎めいた理想的人物だけとされることにもよる。そもそも賢者とはどういう人間であるのか必ずしも明白ではないからである。しかし、何であれ問題を賢者に押し込んで済ますことは避けたい。ストア派の理論を不明瞭なまま放置し、「結局賢者論に終始し、空しい理想を待望するだけ」といった批判に屈することにもなるからである。当論は理想の行為としての正当行為の実態を解明することでストア派の理論をより明確にし、さらにその際に賢者を無為な者や必要以上に超然とした者にしないことを目的としている。

また、差し当たりここでは正当行為の「道徳的に正しい理由、動機からなされた」という側面は積極的な追求を意図的に避けられる。この側面の意義を全く否定したり、全く考慮しなくてもよいとするものではないが¹、それだけに集中することは正当行為の理解をむしろ妨げることになるし、実際そうであったと思われるからである。ここでは、むしろ正当行為のいわば論理的な側面を追求することになる。手順としてはまず、適法行為として正当行為を理解する方向付けをし(1)、その上でその適法ということの構造のある側面に焦点を当て(2)、さらにそれを2つの問題に則して順次解きほぐしていくことになる(3, 4)。

1：適法行為としての正当行為

正当行為の規定の一つに「適法行為(εὐνόμημα)」というものがある(Stob., *Ecl.* 2.97.5=*SVF.* 3.502; Plutarchus, *SR.* 15.1041a=*SVF.* 3.297)。これは無論「法(νόμος)に適う行為」ということであるが、その「法」が一般に通用しているいわゆる法律ではなく「真の法律」「自然の法律(νόμος τῆς φύσεως; *lex naturae*)」としての「正しい理」(ὀρθὸς λόγος; *recta ratio*)であることは言うまでもない。問題はそれに従うと言ってもそれが一体どういうことなのかということである。

ここで「法」をどうとらえるかで論線は全く変わりうるだろう。「法」が運命でもあるという証言(cf. Calcidius, *Ad Timaeum* 160=*SVF.*2.943; Alex. Aphr., *De Fato* 35.207.4=*SVF.*2.1003=LS.62J)を重視し「適法」ということを運命に従うことと考えれば「法」は「法則」に近い意味合いのものとなり、何よりもまずすべきことはこの運命という法則を理解することであって、しかる後にそれを実行に移す、あるいはそれに従って生きるのである、ということになるのかもしれない。そしてそのた

めにト占などの理論をも含む自然学が構築されたのかもしれない。しかし、こうした理解を中心に据えるのはむしろ危険ではないだろうか²。というのも結局、賢者しか持ちえないような何か超人的な能力をあてにせざるを得なくなるか、さもなくばその理解が完全なものになるまでは全く何もできないということにならざるをえないからである³。

となると、「法」は文字通り法律、控え目に言っても何らか規範的なものと理解する方が妥当と思われる。そこで注目されるべきは「法」が「なすべきことの命令、なすべきでないことの禁止」としての正しい理と規定されることである(Cicero, *De Legibus*. 1.6.18=SVF.3.315; 1.12.33=SVF.3.317; 1.15.42=SVF.3.319 etc.)。そして、行為に関わる衝動が自己命令としてあり(Plut., *SR*. 11.1037f=SVF.3.175=LS.53R etc.)、また知覚や信念などが同意(συγκατάθεσις, *adsentio*)によって成立するのと類比的に、自己命令に従うことによって行為が成立する、という理解⁴が正しいとすれば、この構造に基づいて適法行為としての正当行為の実態を理解できるのではないだろうか。つまり、正当行為は何らかの自己命令に何らかの仕方で行う行為だと捉えることが可能と思われるのである⁵。もちろんこれだけではまだ何も明らかではない。

2：正当行為とその命令

しかし、ここである相矛盾する証言に出会わざるをえない。フィロンは、恐らくストア派の教説に沿う形で、正当行為に関わるいわば勝義の命令（それがどういうものかは今は措くとして）を、「あれをしろ」「これをするな」という形の「いわゆる命令」としての、勧告や忠告から区別し、前者だけを正当行為に関わらせている(Philo, *Legum Allegoriae*, 1.30.93=SVF.3.519)。それと逆に、プルタルコスも正当行為に関わる勝義の命令と通常の「中間的な(μέσον)」命令の違いが分からない、そのような区別は無意味だとストア派を批判し、ストア派は実際矛盾した教説も説いているのではないかと言っている(*SR*, 1037c-)。この事態に対する反応としてはフィロンの証言としての価値を否定することもありうるかもしれないが、両方を生かして理解することができればそちらの方が望ましいであろう。というのもこの両者の証言を摺り合わせることで正当行為および適宜行為と命令との関係が明らかになるとと思われるからである。

ここで注目し値するのは、通常の具体的に「…をせよ⁶」（例えば「一時停止せよ」）という命令を言わば「省略された命令」とする証言があることである(Plut., *SR*, 1037e)。つまり、「…をせよ」という命令は単にそのことだけを命令しているのではなく実は「しかるべき時にしかるべき仕方(εὐκαίρως καὶ μετρίως)「…をなせ」と、つまり「正しく(ὀρθῶς)「…をせよ」と指令しているのだというのである。正当行為だけに関わる命令というものがそれ自体で独立してあるのではなく、言わば通常の命令に付随、あるいはむしろ潜勢するものと考えられているのである⁸。そしてこのことは、しばしば誤解される点だが、例えば「報復行為」や「戦闘行為」といったものと同様な、行為の実質的な種類として「正当行為」というものがあるわけではないという教説とも符合する（正当行為は全て適宜行為で「も」ある）。この誤解はストア派に対する誤解としては比較的ありふれたものである。そしてそう考えると、プルタルコスの誤解や困惑の原因も分かるであろう。プルタ

ルコスは正当行為という独立した行為の種類があると思ひ、それに応じる形で通常の「中間的な」命令と正当行為に関わる勝義の命令との区別も排他的なものだと、ストア派の主張を誤解したのではないだろうか。

なるほど、適宜行為の例示は「友人に親切にする」「両親を敬う」など行為の具体的な内容を少なくとも表しうるものがほとんどだが(DL.7.1.108 etc.)、正当行為のそれは(ごく少数のしかも奇妙な例外を除いて⁹⁾行為の実質的な内容を表すことがほとんどない(Stob.,Ecl.2.85.13=SVF.1.230; 3.494=LS.59B; 2.96.18=SVF.3.501=LS.59M)。つまり、「善いことをすること」「正しいことをすること」等と、行為の具体的な内容でなく(というのも、「善いことをすること」といってもそれが具体的に一体何をする事なのか全然明らかではないから)むしろ「どのように」、しかも容態(「強く」「速く」等)というよりは評価(言わばその行為を「何として」「何だとみなして」なすのかということ¹⁰⁾)の側面を表す表現がなされる。とすれば、適宜行為と正当行為に関わる命令もそれぞれ行為の具体的な内容と評価に関わると言つてよいのではないか。つまり「…をなせ」というものが前者、「正しく(勇敢に、敬虔に等々)なせ」というものが後者ということになるのではないだろうか。

そして無論、同一の行為が同時に適宜行為でありかつ正当行為でもあることを妨げるものがないように、両方の命令が同一の行為に関わることを妨げるものも何もない。この点では、奇妙なことだが、ストア派に批判的なプルタルコスの理解の方がむしろ正しいと言わねばならず、むしろフィロンの理解はストア派により好意的だが不十分だと言わねばならないだろう。となると、「省略されない」、正当行為「にも」関わりうる命令は本来的には「正しく…をなせ」というものになるのではないだろうか。そしてこれはセネカが説く「留保を伴った意欲」(つまり留保を伴う自己命令)と言いうるもの(*De Ira* 2.4.1)とある意味重なる構造をもつとは言えないだろうか。つまりそれは「…なので…せよ」「…ならば…しよう(したい)」といった形の意欲である(セネカの挙げる例では「それがふさわしいことであるから、復讐しよう」(1.12.2))。セネカはこの形の意欲を「強情でない意欲(voluntas non contumax)」と呼び、「留保のない」過激な突進としての怒り、つまり(悪)感情から区別している。善い人は前者の意欲に従つて行為するのでいかに外見的な行動が似ていようとそれは感情にまかせた過誤行為ではなくむしろ優れた行為なのだといふのである。また、それが具体的にどういふものか詳論をしてくれないし具体例も挙げてくれないが、ストバイオスが賢者の留保行為と呼ぶもの(μεθ' ὑπεξαίρέσεως ποιεῖν Stob.,Ecl.2.115.5)もこれと同じ構造をもつのであり、セネカの詳論からその実質を補うことが許されるかもしれない。そうすると、ここで正当行為に関わる命令を言わば複文的な命令と捉える余地がありうるのではないか。命令のうち正当行為に関わる要素は理由や条件を表す何らか従属節的なものと考えうると思われるのである。

3：複文的命令としての留保意欲

ところが、2つの新たな問題が生ずる。その問題の解消を試みることで正当行為の理解をこの方向にさらに押し進めることにしたい。

一つには評価に関わる命令と内容に関わる命令、つまり上述の複文的な命令の主文と従属文との関係である。要するに、「…なので…せよ」という命令は「…なので…せよ」ということ全体を命令しているのか「…せよ」ということだけを命令しているのかということである。この問題はまさにクリュシッポスの『論理学探究』現存断片(FDS.698=SVF.2.298a)第11欄の問題である。

これに対しては無論、クリュシッポスそして恐らくストア派一般は前者を指向している、少なくともそういう場合もありうることを積極的に認めていると解釈せねばならない。さもなくば、留保を伴う命令、総じて複文的な命令ということが成り立たないばかりか、行為に際して言わば剥出しの自己命令だけが独り歩きすることになるからである。そしてそうなると、留保行為や留保意欲というものも本来成立しなくなるかもしれない。つまり、ナスバウムがセネカを非難して言うように、行為の始まりとしての動機や理由だけが異なるのであり行為そのものは何ら異ならないということになりかねない（例えば、報復をしている賢者は、少なくともその行為の最中は、やはり怒っているのだ、ということになる）¹¹。しかし、少なくともセネカはそのような方向で考えてはおらず、疑いなく、報復する賢者が持ち、従っている意欲はただの意欲ではないとみなしている。セネカの源泉としての価値に疑問の余地があるにしても、この路線を敷衍して古ストア派の教説を辿ることはできるであろうしそうするつもりである。

もちろん、クリュシッポス『論理学探究』の断片は時に欠損が激しく、正確なところ何を主張するのかそれだけでは必ずしも明白でないこともある。しかし、第11欄の内容は比較的明白であろう。つまり、従属節を伴う命令、例えば「昼だから散歩しろ("περιπάτει ἐπεὶ ἡμέρα ἐστίν")」は、この命令全体と「散歩しろ」という命令だけを同時に、つまり二義的に、命令しているわけではない、というのである¹²。ではどうだというのだろうか。「…せよ」だけが命令されているという捉え方が一般的な言い方だとされている(ὁ μᾶλλον χρώμεθα)以上、この可能性を否定して常に「…ならば…せよ」全体が命令されていると解釈することは恐らく無理を伴うだろう。しかし少なくとも常に二義的だというわけではないということは確かだと思われる。その違いをどうやって見分けるのかということとは残念ながら差し当たり何一つ語られないが、「…せよ」だけが命令されているととる場合にもそれは厳密に分離する意味でそう言われているのではなく強調という意味にすぎないという解釈もありうることを鑑みると¹³、「…ならば…せよ」全体が命令されているという方が何らかの優先性をもっている、こちらの方が本来の意味であるとされていた可能性がむしろ高いかもしれない。しかし、そう言わねばならない理由や根拠がクリュシッポスおよびストア派にはあったのだろうか。あると言えらると思われる。その傍証として少なくとも次の3つのことは挙げうるのではないか。

その一つはストア派の異常なほどの条件文へのこだわりである¹⁴。しかも、ただ条件文を理論上偏重したというだけではない。クリュシッポスは同じ『論理学探究』の直後(Col.12-3)で排他選言命令（「AまたはBをせよ("ποίει ἢ A ἢ B")」）を条件命令（「まずAを、さもなくば、Bをせよ("μάλιστα ποίει A, εἰ δὲ μὴ, B ποίει")」）に置き換えて理解するという一見理由や目的のよく分からない試みまでしているのである。これは条件を伴う命令が何らかの理論上の優先的な重要性をもっていたとでも考えないと不可解である。そして、それが元の選言命令全体をひとまとまりのもの

のとして理解しうるためのものであったと解しうることを考えると¹⁵、条件的な命令も命令に何かを加えたものでなく全体が命令として認められていた、クリュシッポスはそう考えたかったと捉えるべきではないだろうか。

2番目には、状況依存的適宜行為(καθήκοντα περιστατικά DL.7.109 etc.)というものがストア派の理論の中にある。これは、例えば自殺、不健康な行為、財産の放擲など特殊な状況下でのみ適宜行為になる行為のことである。つまり、このような行為はその条件を伴った形でなければ指令されない。例えば、よく使われる例に則せば、車を返しても例えば暴走行為などよからぬことに使うと分かっている友人にあえて返さない場合、まず「借りたものを返すな」という命令があってそれに条件が付けられるのだろうか。そうではあるまい。それと同様のことをストアの教説も説くと思われるのである。そして、自殺が賢者の（こういう言い方はあまりしたくはないが）特権的行為であることから、こうした行為をなせる、あるいはなしてよいのは賢者（だけかそうでなくてもせいぜいで相当向上した者だけ）とされていたと解釈してよいとすれば、この教説を正当行為の理解に役立てて問題ないと思われる。

第3には、感情論においては「善情(εὐπαθεία)」というものが認められている。普通ストア派では感情は全体として「魂の理不尽で不自然な運動(ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις)」「理不尽な高揚と沈滞(ἄλογος ἐπάρσεις, πτώσις)」「過剰な衝動(ὀρμὴ πλεονάζουσα)」とみなされ、その殲滅が説かれる。しかし他方、賢者だけがそれに与ると言われるものの、「理に適った高揚(εὐλογος ἐπαρσις)」という形で成り立つ「善い情念」というものもまた存在を認められている。そして、悪感情が過剰な衝動つまり「とにかく怒れ」「何が何でも復讐しろ」という内容をもつものであるのと逆に善い感情は何らか留保や条件を伴ったものであると理解しうるのではないだろうか。感情の信念としての内容が命題的な形で追求され、さらに正統ストア派は魂の多部分説を採らなかつたことから、そう考えねばならないと思われる。というのも、暴走する（しうる）感情を何か他のもの（例えば理性（的部分））が制御するという理論の余地はないからである。¹⁶

以上は決定的な直接の証拠ではないかもしれない。というのは、同意は文（全体？「？」というのは条件文の場合多少の疑義があるからである）に対してなされるが衝動は述語に向かうのであり、なるほど『論理学探究』現存断片でも文、とりわけ命令が一つの述語に与えるかどうかということが分析上の一つの要点となっている以上(CoI.12-3)、留保行為が「AなのでBする」(doing-A-since-B)というひとまとまりの行為としてあり得るためにはその行為の衝動「AなのでBすること」(to-do-A-since-B)全体が一つの述語に与えることが可能とされねばならないのだが、その実例が今の所見出されないからである。しかし、条件をそのうちに含んだ形での命令とそれに対応する衝動や行為が認められていた可能性はないわけではないだろう、少なくともそう考えることを決定的に禁止する要素はないと考えるべきだとは思われる。というのは、一つの述語に与えることとともに、一つの事態に対応しうるということも分析上重視される要素であるが、複文に対応するひとまとまりの事態が存在することは、必ずあるとは言えないものの、少なくともありえないことではないからである（例えば複文の典型例「昼ならば光がある」に対応する一つの事態「昼なので光があること」のように）。

4：評価に関わる命令

さて、もう一つの問題は評価に関わる命令、つまり正当行為に関わる要素そのものあり方に関わる。つまり、それは実の所どういふものか改めて問題になると思われるのである。

というのも、それが「正しいことをなせ」「しかるべき仕方になせ」というものだとなればこういう命令はむしろ実質的な行為の指示を欠く命令なのではないだろうか（そしてそれを「空虚な命令」と言ってもあながち間違いではないのではないか）。なるほど、このような命令が「なんでもいふから正しいことをせよ」「あらゆることをしかるべき仕方になせ」と解しうるものだとすると、クリュシッポスはこうした命令をかえって「実は何も命令していない命令」と解していた可能性が非常に高い。というのも、クリュシッポス自身『論理学探究』第13欄末尾では任意な（選言）命令（「どちらでもいふからなせ」「何でもいふからなせ」）を無内容な命令とする一般の理解を疑いなく肯定しているからである¹⁷。

そうではなく「（それが）正しいことならば（それを）なせ」等と解することができるかもしれないし、恐らくそうするべきであろう。しかしその場合にしても行為する際に「それが正しいことである」と思い、あるいは確信さえすればそれでよいということになりかねないのではないか¹⁸。なるほど、賢者の行為（例えばその典型例としてのソクラテスの亡命拒否や獄死）に対して「あれだけ確固として行ったことだから正しかったのだ」、あるいはそうストア派は捉えた、とする考え方は現代の解釈にも見られるほどである¹⁹。確かに「確固(βεβαιότης)」「堅固(ἀσφάλεια)」といった性格は賢者の規定の一つではある。しかしそれはむしろ犬儒派などの売り物であってストア派はそこで留まっていなかったのではないか。つまり、その規定が間違っていないにしても、ではそれは実際にどういふことなのかという追求をさらにしていたと考えられるのである。

あるいはさらに、ただの確信ではなくその確信を何らかの手段で確証することこそが問題だったのであり、賢者はその確証を完璧になしうる人間だというわけであろうか。この場合、評価に関わる命令は何らかの確証を背後にもった命令ということになるかもしれないし、恐らくそう解すべきであろう。しかしその確証はどうなされるのか。あるいはここで、確証のために「運命の法則」「自然の摂理」等といったものを再び迎え入れ、自然学に全てを委せるべきであろうか²⁰。確かに、自然学も徳の一つであり、当然ながら賢者は有徳者である。しかし、これでは賢者がやはり全知全能の一種の超人になってしまい結局不透明なものになってしまうだろう。あるいは、今度は論理学に訴える形で、賢者は（ヘアの言う大天使のように）あらゆる条件を無限の長さに亘って同時に考慮できるとするべきだろうか。もちろんこう考えることはストア派に対し何ら有利に働かない。言うまでもなくそういうことは現実には不可能であるし、無理にそうすることはむしろ行為を不可能にする。]

それをまたさらに2つの側面から窺うことができるかもしれない。まず一つは、複文的命令そのものをどうやって組み立てるのかということである。というのは、複文的命令と言っても不適切なものや間違っただけのものも無論ありうるからである。

ところで、上述の複文的命令全体に対応する形でそれに従うということもまたあ

りうるのではないか。そして、ただ剥出しの自己命令に従う、あるいはせいぜいである場面に遭遇しその場でそれをその都度発してはそれに従うという言わば場当たりの構造的な命令全体にそのまま従い、行為するというものもありうるのではないか²¹。

なぜなら、正当行為の規定として「時宜に適う行為(εὐκαίρημα Stobaeus, *Ecl.* 2.97.5=SVF.3.502)」というものもあるが、このような規定があり得るためにもそのような構造が必要とされると思われるからである。つまり、剥き出しの命令をその都度発してその都度従うという形ではこのような概念を本来の形では保持できないのではないだろうか。すなわち、これではどこまで行っても、個別の場面でその都度命令を発しそれがたまたま正しかった、というあり方から抜け出せないのではないか。

「しかるべき場面で命令を発しそれに従う」ということ全体を可能とする理論的枠組がなければならないように思われるのである²²。

このような構造を理解するに当たって注目には値するのは賢者やその性向の規定に「技術的(τεχνικός)」というものがあることである(Sextus, *M.* 11.200=SVF.3.516=LS.59G)²³。ならば、正当行為も同じ規定に与らせることが許されるだろう。もちろんこれは、「生の技術(περὶ τὸν βίον τέχνη; ars vivendi)」としての哲学(Sextus, *M.* 11.168-; Cicero, *Academica Priora* 8.23=SVF.2.117 cf. Alex. Aphr., *De An. Mant.* 167.4=SVF.3.204)を別とすれば、普通一般の技術とは類比としてのそれ以外に何の関係もない(賢者が料理人や大工である必要は全くない)。そして、ストア派の標準的な理解では技術とは把捉、つまり承認された把捉的表象、の体系である(σύστημα καὶ ἄθροισμα καταλήψεων Sextus, *M.* 7.373=SVF..2.56; *Schol. Dionys. Thrac.* p.649=SVF.2.94; Olympiodorus, *In Plat. Gorg.* 12.1=SVF.1.73; 1.490=LS.42A etc.)。つまり、技術者が適切な状況でその規則に従う、そのようになっており、またそのようになっている人が技術者であるのと同様の仕方で、賢者も個々の状況で規則に従うと考えるべきであろう。通常、把捉的表象および把捉は専ら認識論的な場面(例えば「目の前にあるのはザクロの模型であって本物のザクロではない」等(cf. DL, 7.6.177))で問題にされるが²⁴、あるいはそれは一面的だったのではないだろうか。技術に関するこうした教説を考慮するなら、その中に規則の形をとるもの、あるいは控えめに言ったとしても条件や理由を伴う内容のものも含めるべきなのではないだろうか。そして、「正しく(…を)せよ」という命令もこのような構造を背景に理解しうるのではないだろうか。そして、技術が表象の貯蔵としての記憶と類比されること(Sextus, *M.* 7.373=SVF.2.56)を考慮するなら、技術者と同様に賢者も常に何らかこうした規則の蓄えを背景にその都度行為しているということになるのではないだろうか。

しかし、ここでもう一つの側面を考慮せねばならないだろう。というのも、正当行為を成り立たせる命令が上述のように複文的な命令(「…ならば…せよ」)であり、そうした命令の従属節にあたる要素が、「…すべきである」「そうするのが相応しい、正しい」(例えば「停止すべきである」)という内容をもつ表象、つまり衝動的表象(φαντασία ὁρηπτική Stob., *Ecl.* 2.86.17=SVF.3.169=LS.53Q)、だとすれば、結局そうした表象のある事態(例えば「信号が黄色である」)に際し対応させること、つまり事態をどのようなものとして認識するかということに問題は収束することになり、ここで個別の事態とそうした表象の対応を確保せねばならなくなるから

である。あるいは、ここで古来批判にさらされてきた把捉的表象（あるいは、筆者はこの言い方を好まないが、直示的表象）(φαντασία καταληπτική)の理論、つまり、そのような対応関係をその内に保持している特殊な表象があるという理論、を頼みにせねばならないだろうか。あるいは、それは経験(ἐμπειρία)、あるいは訓練(ἄσκησις)、に基づくより他はないと言うべきであろうか。

しかし、事態と表象の間の対応を確保することに関してもストア派は技術との類比に訴えていたと考えることができる。つまりここで再び注目に値するのは、技術的表象(φαντασία τεχνική)というものを認める証言が残されていることである(DL7.1.51)。この証言も決して多くを語らないが、例えば同じ状況でも初心者とプロのレーサーとではその認識が全く異なるといった事態に言及しているのは明らかである。だとすると、命令を制御する要素としての条件や理由の確証、つまり個別の事態に表象を結びつけるということも、ある表象を（いわば生のデータとして）受け取った後にそれに何らかの操作を施すというよりも初めからそのような表象を受け取るようになっていくということなのではないだろうか。例えば、ある状況を認識した上でそれに別の表象を結びつける、あるいは別の表象に変化させる等といったことではなく、初めから状況がそのようなものとしても現れるということなのではないだろうか。つまり、いわば状況をそう認識する用意ができていく、ということではないか²⁵。そして、そうした対応の確保が結局経験に基づかねばならないにしても、それは場当たりの試行錯誤を重ねてそこから事態との対応を「こつ」のようなものとして収集するというのではなく、むしろ背景としてある認識を現実の場面で確かめるということなのかもしれない。賢者は生に関する経験に基づいて万事を善くすというのも(Stob., Ecl.2.99.3=SVF.1.216;3.567=LS.59N)、あるいはそういう意味であろうか。

古来、ストア派の正当行為は「適宜行為+徳」という捉え方をされてきた。それは間違いではないとしても、正当行為そのものの理解にとってそれはむしろ妨げとなっただけではなかっただろうか。他方、命令の理論に基づいたストア派の行為論に正当行為を結びつける理解は、ありえたとしる放置されてきたのではないか。

それに対しまず、言うならば場当たりのものではない命令というものの余地があるのであり、それは条件や理由の付加によって命令を制御するという形によるものであったと言うべきであろう。そして命令を確証する方法も理論的に用意されていたと考えるべきであろう。それは把捉の体系とされており、正当行為に関わる命令もその体系、あるいはそのさらに確証されたものとしての知識、を背景とする命令と捉えうるのではないだろうか。ここでやはり全知でなければ賢者ではなく従って正当行為もできないということになったのであろうか。必ずしも全面的にそうではない。というのも、把捉（これには非賢者も与りうる）の体系としての技術と類比する形で正当行為の構造はより風通しのよいものとなったと考えられるからである。そして、「正しい性向や動機からなされた」という側面もこの構造に基づいて追求することができるのではないだろうか。

- 1 性向一般との関連を全く切り離して理解するというのではなく、「道徳的に正しい性向から」という側面を積極的に取り扱わないように「差し当たり」するというにすぎない。以下の論考は、性向をどう理解すべきかという問題に対する回答にはある意味なっていると考えているし、「道徳的に正しい性向」ということもここでの理解を基にして追求しようとも考えている。「正しい動機」「徳に基づく」といった側面の強調が誤導的でありうることについてはEngberg-Pedersen(1990)pp.130-。また、仮に動機等と言うにしてもそれをいわゆる morality, Sittlichkeit等に結びつける必要はないということについてはp.134 cf.Forschner (1995)pp.201-2。
- 2 とはいえ、自然学あるいはもっと運命論との関わりを全否定するというのではない。ただ、ト占術との関わりがそのような印象を抱かせがちであるように、行為の帰結を全て予見してその上で行為するという図式を封じておくために差し当たりこのようにとらえるというだけである。運命論やト占との調和を測ることは後日を期したい。
 ただ、「宇宙論的な観点」などという場合、その「宇宙的」というのが今日言われているような自然科学的な意味でありうるとすれば、そのような見方には賛成できない。インウッドもフォルシュナーも最終的にはこういった理解を許す余地を残していると思われる。ト占との関わりを非常に強く見るフォルシュナーは特にそうであろう。Forschner(1995)esp. pp.207-8,210
- 3 私見では、インウッドは決定論ということに拘泥するあまりこのような理解に陥っているように思われる。Inwood(1985)pp.3,109,111-,125. ストア派は「神の意志」の直接知が可能と見ていた、少なくともできるならばその方がよいと思っていたとインウッドは考えている形跡がある。Inwood(1985)p.204. しかしそれは不可能であるということがストア派の理論の根底にあるのでは、いやなければならぬのではないだろうか。エンゲベルグペデルセンも、正当行為の理解を「目的(τέλος)」の具体的完全理解という側面を強調する点では大いに賛成だが、そうした完全理解そのものについては楽観的なように思える。Engberg-Pedersen(1990)pp.134-
- 4 Cf.Inwood(1985)pp.46-
- 5 ここで、正当行為はκατόρθωμαつまり、なされた結果としての行為であって、今ここで注目したεὐνόμημαも正当行為に対する規定として多くの-μα(τα)型のものが挙げられている中の一つであることから、問題となるのは常に結果としての行為であって、それを規範や指令、つまり何らかの行為がなされる前の事態に結びつけることはできないのではないかという疑問があるかもしれない。もちろん、この事実はそれで全く正しいが、行為の結果を思わせる形で規定がなされているからといってその側面だけが専ら問題にされているとは思われない。というのも、

正当行為は行為のいわば外見ではなく意図が問題とされる行為なのであるから。-μα(τα) 式の規定においても行為の結果だけでなくそれに至る過程も常に考慮に入れられていると思われる。希であるがκατόρθωσις という語が用いられることがあるのも、そのことを示唆するものと思われる。

正当行為の典型例として（時に実在の）賢者（とされる者）のなしたことが問題とされる場合も、重点はその結果ではなくむしろ意図や理由の方であろう。賢者の行為を収集しそれを模倣することで学習がなされるという図式を本来的なものとしてストア派に帰すことにはそれ故反対である。

- 6 「これをせよ」とせずわざわざ「…を」としているのは、「これを」とすると直示(δείξις)という別の厄介な問題に関わりうるので、その点を敢えてほかすためである。
- 7 一貫して道路交通に関わる事態を事例として挙げているが、そのこと自体に特に意味はない。我々に身近なことで、しかし常に正しい判断が要求され、誤るならば時に重大な事態を招く事項であるから採用している。徒に物騒な事例を挙げるよりもよいと筆者は思っている。
- 8 適宜行為は行為の「何を」に関わるといっても、とにかくその内容のことをしさえすれば後はどうでもよいというものではなく、やはりそれを「しかるべきように」なさねば意味がない。Cf.Engberg-Pedersen(1990)p.252 n.58
- 9 つまり、「思慮ある仕方で散歩する」「思慮ある仕方で指を伸ばす」というものであるが、これらがむしろ正当行為においては行為の実質的な内容は問題ではないということを示すための例示であるのは自明であろう。
- 10 このあたりの理解は無論岡部勉教授の一連の研究に多大な恩恵を被っている。ただ、教授は「評価」の側面も「何を」ということで表すが、それでは行為の実質的な内容を表す「何を」とあまりにも紛らわしいので、こういう言い方をした。岡部教授の意図もこういうことではないかと思われるが、あるいはどうであろうか。岡部(1995)esp.ch.1,4
- 11 この問題については、第1章第2第3節を参照。その論考執筆時はナスバウムが一体何故そのようなことを言うのか全く理解できなかったが、その意図するところはこういうことではなかったかと思われる。
- 12 「昼だから散歩しろ」という例は何故そんなことが問題になるのかかえって分からなくさせるかもしれないが、例えば、「公務上やむを得ないので速度制限を無視せよ」という命令はこのような意味で二義的なら矛盾した命令になるかもしれない。「義しい行いをせよ」「速度制限を無視せよ」という相矛盾するものになりうるからである。あるいは「昼だから散歩しろ（してよい）」という命令も例えば戒厳令下で発せられたとするならばこうした事例に入れられうるかもしれない。

13 神崎(1997)pp.86-7

- 14 心的な事柄に関わる命題的内容において重視されるのは単なる連言ではなくむしろ条件文や推論式の形をとるものであるということについてはInwood(1985)p.80を参照。
- 15 神崎(1997)pp.86-7. 無論、筆者のその先の理解は神崎教授とは全く異なる。
- 16 もっとも、善情を単なる無情(α - $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$)と理解する論者にはこの論拠は全く何の証拠にもならないかもしれない。また、善情を普通に言われる感情とは全く異なるものと理解する論者にとってもそうかもしれない。それに対して、善情にも(悪)感情と同様に高揚などの側面が認められていることについては廣川(1997)pp.112-を参照。
- 17 無論、「何でもいいからなせ」が恐らくそうであるような意味で、「何でもいいから善いことをせよ」も命令としての働きを持っていないというわけではないが、少なくともこの命令が実質的になすべきことを指示しないことは確かであろう。つまり、「彼のしたことは善い」という記述がそのままでは基礎的な記述を欠いている(彼のした何が善かったのかが分からない)のと同様に、「善いことをせよ」も言うならば、少なくともそれ自体としては、基礎的な指令を欠いているのではないかと思われるのである。
- 18 インウッドやフォルシュナーの理解も、この点においてはこのような理解に陥る危険性を防ぎ切れていないように思われる。Inwood(1985)p.213-4, Forschner(1995)pp.210-
- 19 DeFlippo + Mitsis(1994)pp.269-
- 20 インウッドはある箇所で留保の内容として「もしそれを得るのが私の運命ならばそうだが、さもなくばそうでない」というものを挙げているが(Inwood(1985)p.167)、こう理解するならば今述べたような危険性に見舞われるのではないか。
- 21 重層的な同意、つまり複数の異種の同意を同時になすことが少なくともありうるかもしれない。要するに「目の前の信号が黄色である」(知覚)「加速すれば行けるかもしれないがそれは怖い」(感情)「停止するべきである」(価値判断)「ブレーキを踏め」(命令)といった一連の表象あるいはそれに対応する文(としてのレクトン)に一挙に同意するということが認められていた可能性がある。例えば、インウッドはじかにこういう見解を述べるわけではないが、複合信念群(complex set of opinion)やその協働をとりわけ感情論において問題にしており、それに通じる理解を示しているように思える。Inwood(1985)pp.151,160,163
- 22 そして実際我々は日常そのようにして行為しているようにも思われる。例えば、マニュアル車のギアチェンジをする際、教習所など特殊な場面を別とすれば、「状況をふまえつつ加速し(「アクセルを踏め」)、速度が上がったのを確認してクラッチを一旦離し(「左足をゆっくり離せ」)、それを確認してギアを動かす(「ギアを動かせ」)、クラッチを戻し、…」という仕方ではなく、こうした動作を一連のものとしてなしているのではないだろうか。そしてそう考えると、実

はむしろ我々のほとんどの行為はこういうものとしてむしろ捉えられるべきであり、「場当たりのな」その場限りの行為というのはむしろひどく特殊な行為ということになるのではないか（例えば、全く訳の分からない状況に遭遇し咄嗟に行動するといった場合）。

23 エングベルグーペデルセンも「技術的」という側面に注目しているが、その理解は無論筆者と同じではなく、もっと「こつ」のような側面が強調されているような印象を受ける。Engberg-Pedersen(1990)pp.158- cf.Forschner(1995)pp.206-

24 行為に関わる表象は把捉的では「ありえない」とインウッドは言っているが(Inwood(1985)p.76)、把捉的ということ「自動的に同意が伴う」と、私見では誤って、理解しているためであると思われる。また、彼が注で言っていることも、行為に関わる表象が（インウッドがいう意味で）把捉的である「必要はない」ということであって、「把捉的であってはならない」ということではない(p.274 n.76)。

25 エングベルグーペデルセンの著書では、表象は実は全く受動的なものではなく魂の側からの働きかけが既に含まれている（あるいはもっと大胆な表現では「同意なしの表象はない」）、あるいはそれに基づいた理解として、把捉あるいは把捉的表象といっても表象それ自体が何か明証性を備えているのでは実ではなくあくまで背景としての認識の多寡に基づいてのことである、といった見解が提示されているが、ここでの解釈もそれに近付いていると言えるかもしれない。Engberg-Pedersen(1990)ch.7 esp.pp.144,155,157-,162,253 n.17

古ストア派のコスモポリタニズム

いわゆるコスモポリタニズムの起源、少なくともその主要なもの、をストア派に帰すことに取り立てて異を唱える者はそういないだろう。異論があるとしてもストア派にこの起源を帰すこと自体を全否定するものではなかろう。しかし、当のストア派におけるこの思想の実体は想像以上に曖昧模糊としており、それを反映するかのよう先行研究も乏しい¹。そこで、ストア哲学のこの側面の実態を、差し当たり古ストア派、つまりパナイティオスによる学派の転換以前に限って、追求しようとする次第である。

手順は次の通りである。まず、コスモポリタニズムということの理解に関していくつかの可能性を列挙する。その後は、その可能性の間でどれに当てはまると考えられるかを順次探っていく。大まかな構成もそれに従う。

1：コスモポリタニズムとは

「宇宙国家主義」「世界国家主義」「世界市民主義」「四海同胞主義」などかなり含意の異なりうる訳語からも分かるように（それ故筆者の嗜好に反するが片仮名でそのまま「コスモポリタニズム」と表記する）、「コスモポリタニズム」といってもその内実がそもそもはっきりしないということは否めない。これでは「コスモポリタニズム」そのものの捉え方次第で、「ストア派のコスモポリタニズム」の内実も全く違うものになりうる。そこで、まず予め考えられるいくつかの選択肢を列挙してみる。

- A 政治思想以外のもの
- B 個人レベルの思想
- C 国家（かそれ以上の共同体）レベルの思想
- D 古ストア派にコスモポリタニズムはなかった
- E それ以外の可能性

それぞれがどういうことであるか、そうだとするとどういうことになるのか、ということに触れてみたい。A「政治思想以外の思想」というのは、コスモポリタニズムといってもそれは今日そう言われる思想のような政治思想では実はなく宇宙論・運命論など、専ら自然学に属する思想であったというものである（論理学に属するというのはさすがに不可解であろう）。今、関心はあくまで政治思想としてのコスモポリタニズムなのでこの場合ここではそれ以上の追求はしないことになるが、「ストア派のコスモポリタニズム」というものとはとにかく認められることにはなる。これに対して、D「古ストア派にコスモポリタニズムはなかった」という場合、古ストアにコスモポリタニズムという思想が帰されるのは、何らかの錯誤や誤解に基づくものだったということになるだろう。この場合さらに、中・新ストア以降になってからの思想であるというものや、他の学派からの混入によるといった可能性もあるが、その追求も残念ながらここではできない。B「個人レベルの思想」というのは、単に個々人の態度としての思想であって、例えば「人は自分を特定の国家の国

民とみなすべきではなく、宇宙市民とみなすべきだ」「特定の国家は単に規約に基づくもので本来世界や宇宙以外の国家はないのだ」といったものである。この場合もさらに「ネガティブなコスモポリタニズム」（例えば「人はどこにいても実は亡命者である」）「ポジティブなコスモポリタニズム」（例えば「人はどこにいてもそこが祖国である」）などの可能性がある²。C「国家レベルの思想」というのは、単に個々人の態度としての思想ではなく、それに見合った何らかの共同体を、比喩的な意味ではなく、何らか指向するものである。この場合も単にそのような共同体を理念としてもつにすぎない（別に実現しなくてもかまわない）もの（便宜上「弱いC」と呼ぼう）から、例えば今現実存在している国際連合や近い将来誕生するであろう欧州連合、あるいは、これは完全にSFの話だが、地球（あるいは宇宙）統一国家のように実際にそういう共同体の建設を何らか意図するものまで様々な可能性がありうる（これらをまとめて「強いC」と呼ぶ）。さて、当論で追求するのは差し当たり古ストア派のコスモポリタニズムが上のどれかに当てはまるかどうか、あるいはそうではないと考えねばならないのか（つまり上記可能性E）ということまでである。無論、上記の可能性のどれか一つだけに排他的に当てはまるということはなくいくつかのものの混合、あるいはもっと、一つの思想ではなく本来複数の別の思想がたまたま一つの名で呼ばれているだけ、といった可能性もありうるが、その場合でも重点はどこにあるかということは少なくとも言えると思われる。

2：いくつかの手掛かり

さて、全く困惑せざるをえないことに、追求を始めるその足場を固めることがそもそも容易ではない。というのも、そもそも古ストア派はおろか古代全体を含めて *κοσμόπολις* という語の用例がほぼ皆無だからである。というより、いわゆる「コスモポリス」という言葉は近代になってからの造語である³。当然、フォン＝アルニム編の断片集はアドラーによる索引に *κοσμόπολις* を見出し語としては載せていない。*κοσμοπολίτης* ならば2断片3例が載せられているが、どれもフィロンからの断片であり (*Philo, De Mundi Opificio* 1.3=*SVF*.3.336; 49.142=*SVF*.3.337)、無批判に依拠することができない。なお、*μεγαλόπολις* は一つだけ用例があるものの、再びフィロンによるものである (*De Josepho* 6.28=*SVF*.3.323)⁴。無批判に依拠することができないというのは、フィロンの場合その都度述べられる思想がいったいどこに由来するのか（それともフィロン独自の思想なのか）ということがその叙述のスタイル故に特定困難だということに加え、ギリシャ以外のものまで含めた雑多な思想が混在している可能性まであるという状況があるからである⁵。

こういう状況であるからこれらの語彙を表題に掲げる著作はあるわけがない。では *Περὶ Πόλεως*, *Περὶ Κόσμου* 等ならどうであろうか。無論 *Περὶ Κόσμου* という著作はあるが、言うまでもなくこの種の著作はそれが自然学の著作ではないのかという疑問を伴わないわけにはいかない。他方、*Περὶ Πόλεως* という著作そのものはないが、それに類似の著作はないわけではない。その筆頭に来るのは無論ゼノンの『国家』 (*Πολιτεία*)、クリュシッポスの『国制論』 (*Περὶ Πολιτείας*) である。しかしさらに悪いことには、直接言及断片に則す限りそこで論じられているはずの理想国を即世界国家・宇宙国家とみなす少なくとも積極的な理由はない。つまり、何らかの仕方

他の資料と結びつけない限り、そこでの理想国がコスモポリスでなければならない理由は差し当たらないのである⁶。

反面、積極的な手掛かりもないわけではない。一つには、後代のストア派（的著作）にはほぼ問題なくコスモポリタニズムにあたるものの存在を認めることができる。時代的に逆に遡ると、プルサのディオンは上記Cにあたるそれも強い思想を認めることができる。マルクス＝アウレリウスにもCにあたる思想を認めることができる。エピクテトスにおいてはBにあたる思想を前提として様々な教説が導かれている。セネカにもBにあたる思想を認めることができる。最後に、キケロになると（無論時代的には逆であるが）セネカと同様の思想とそれに対する批判的な対応の両方が見られる。これらの思想家・著作家が全て同じ源泉を用いた、あるいはストア派に全面的に依存していると考えたことには無理があるかもしれない。これらの思想の源泉を探求した論者は一様に折衷主義的源泉の影響を重視している⁷。折衷というからには純粋にストア派だけに依拠しているとは言えないが、しかしいずれの場合にしても程度の差はあれストア派の思想が強い影響を残していることは確かであろう。逆に、ストア派以前のアカデメイア派や逍遥派にいわゆるコスモポリタニズムがあった形跡はなく、むしろ積極的にそういう思想傾向に反対していた傾向さえ認められる。となると、たとえばアンティオコスなどの折衷的な源泉に依拠しているとしてもこれらコスモポリタニズムの中心はやはりストア派にあったのではないかと予想される。少なくとも上記Dの可能性を差し当たり考慮せねばならないことはないようである。

また、諸ソフィストやヘラクレイトスなどのソクラテス以前の思想は、ストア派そのもののコスモポリタニズムにはかなりの影響を与えた可能性があるが、こうした後代の思想に直接影響を与えたということはなさそうである。影響があったとしてもやはりストア派経由の間接的なものであろう⁸。ストア派にコスモポリタニズムの源泉を帰す場合、そうなるほとんど唯一問題となるのは犬儒派であるが、これはストア派と直接交流のあった学派だけに一見した以上に複雑な関係を持っており、さらに近年犬儒派研究が飛躍的に進展してきたこともあって「犬儒派の無内容な思想に実質を付け加えたのがストア派である」などと言って片付けられない情勢でもあるので以下で併せて検討することにする。

3：ネガティブかポジティブか

まず、今後の解釈を大きく分けるであろう問題から見ていきたい。それはストア派のコスモポリタニズムがネガティブなものかポジティブなものかということである。

イオッポロはアリストンに関する著書の中でわずか3ページではあるがアリストンのコスモポリタニズムについて1章を割いている⁹。女史が論じるのは次の断片である。

Plutarchus, *De Exilio* 600e=SVF.1.371=LS.67H

例えば祖国とされる国からの亡命が今君には許されている。というのも、自然本来においては祖国などというものはなく、それは家や畑や金物屋や病院がないのと同じだ、とアリストンは言っているからである。それらの各々はむし

ろ後からできたのである。いやむしろそこに住む人や利用者との関わりでそう名付けられそう呼ばれているだけだというのだ。

通常理解ではアリストンの思想は、その思想がストア派の厳正な側面だけを過激なまでに抽出したと言っているものであることから、犬儒派へのいわば先祖帰りであるとされ、さらに犬儒派との類比から政治的無関心という意味での犬儒主義の中に位置づけられている¹⁰。これに対してイオッポロは、犬儒派への接近という側面はなお重視しつつも、アリストンの思想全体との齟齬を認めることなしに、この断片からむしろポジティブなコスモポリタニズムが窺えると論じる。つまり、「どこにいても祖国ではない。亡命者だ」「自分はどこの国家にも所属しない」、出教授の表現では「天下の浪人」だということではなく、「どこにいてもそこが祖国である。たまたまどこにいるかということはどうでもいいことである」ということが述べられているというのである。

どちらでも同じことではないのか、と言われるかもしれない¹¹。「自分は世界（宇宙）市民であり、自分が所属する国家はこれやあれやの国家ではなく世界（宇宙）国家である」という点では確かに同じと言えるかもしれない。しかし、帰属を否定される「これやあれやの国家」つまりアテナイ・日本などの現実の国家との関わり、あるいは世界国家に帰属する人間の活動や行動という点においては必ずしもそうではないと思われる。というのも、ネガティブなものでは現実の国家と世界国家が排他的な関係にあるが、ポジティブなものの場合そうではない可能性もあるからである。つまり、前者の場合コスモポリタニズムは政治的無関心を許容、少なくともそれと両立しうるものであり（特殊なあるいは異常な意味で「政治的活動」という表現を用い、それは通常の意味での「政治的無活動」を意味する、等々）、普通の意味での政治的活動と齟齬しないとすればそれが改めて問題となる。しかし他方、後者の場合には逆に通常の意味での政治的活動を許容、少なくともそれと両立しうるものであり、両立しえない、あるいは政治的無関心を許容しうるとすればそれが改めて問題となると思われるのである。

では、アリストンの場合はどうであろうか。筆者は、恐らく大方の印象に反し、かつこの点ではイオッポロに与して、むしろポジティブな理解を示していると考えられる。断片冒頭の一文は一見ネガティブな印象を与える。つまり「そもそも祖国などというものはないのだから、どこに移住してもよい」というわけである。しかしまず、この一文は前後の文脈（亡命の正当性）からも、アリストンからの引用というよりはプルタルコスの見解と取るべきであろう（なるほどロング+セドリーは断片からこの一文を削っている）。その後は断片の範囲ではアリストンに由来するものと見てよいであろうが、要点は規約に基づく物事の正当性を否定するだけではない。むしろ、利用者との関係においてという形で、確かにそれらは「ある」と認められている。

そう解すべき理由はアリストンの別の教説からも言えると思われる。それは「状況(περίστασις)」の理論である。周知の通り、アリストンは個別忠告の価値を全否定し、一般原理を身に付け（恐らく訓練によって）個別状況へのその応用を修得するだけで全て足りるとした¹²。そして、アリストンにおける理想的人物像はあらゆる状況に正しく対応する者であり、何でもこなせるスポーツ選手や俳優に比類される。この思想に則すなら、現実にある状況との関わりを全否定するというよりは、それ

らがある意味全て肯定するという方がむしろふさわしいと思われる。つまり、現実にある国家や政体との関わりを絶つのではなく、それら全てに善く対応することがむしろ説かれていたと思われるのである。

もう一つの傍証は居住者や会員との関わりに言及する形で国家を規定する証言が存在することである(Arius Didymus apud Eusebius, *Pr. Ev.* 15.15.3-5=*SVF.* 2.528=*LS.* 67L; Dio Chrysostom, 36.20=*SVF.* 3.329=*LS.* 67J)。プルサのディオには単独での資料的価値に問題がないとは言えないが、アレイオスの証言から裏打ちはされると思われる。さてつまり、我々はそう考えるのが普通であろうが、まず最初に国家がありそれとの関わりでその会員が国民となるのではなく、むしろ逆に国家の方が会員から規定されるという思想を恐らくストア派は許すと考えられる。となると、今問題のアリストンの思想は少なくともこの点に関しては特に非正統・異端の思想と考えなくてもよいのかもしれない¹³。

ただ、問題なのは、アリストンのこうした思想をある種のインターナショナリズムと言うことは可能であろうが(ある種の民族や、国際的な活動をしている人々はこのような生活態度をもっているであろう)、これを「コスモ」ポリタニズムと呼んでよいのかということである。全くの全否定を意味するかどうかには多少疑問の予知があるものの、アリストンは自然学の異議を認めなかったとされている。つまり、会員と相対的に存在するにすぎない現実の国家に取って代わる「自然の」国家、つまりコスモポリスなどアリストンにおいてはそもそも認められない可能性が高いのではないと思われるのである。そして、その予見を覆す証言は今のところない。しかしとにかく、個人あるいは会員主導の国際主義と言いうる思想が確かにあり、それはある意味においてはコスモポリタニズムとも呼びうるものであることは確かだと思われる。

もう一つの問題は、犬儒派との関係である。近年、犬儒派の研究者がこの点で猛省を促してはいるものの¹⁴、犬儒派のコスモポリタニズム、否政治思想全体にそれほど積極的な実質的内容を見出すのはむしろ難しいと思われる。少なくともその積極度はストア派のそれを特に上回るものではないとみなさざるをえないのではないだろうか。なるほど、資料には「法と国制の洗練との関係」「世界国家」への言及(DL.6.72)など時折その点に疑問を抱かせるものもあるが、それが真正に犬儒派の思想であるかそれともストア派からの逆輸入であるのかという問題ははいまだに論議を決着させられないでいる(筆者の立場から必然的な偏見を度外視しても、後者を説く論者たちの方が少なくとも論拠は多く提出できていると言わざるをえない¹⁵)。また仮にこれらの思想が真正に犬儒派の思想だとしても、それが現行の政治形態や政治的価値の否定以上のものであるかどうかは大いに疑問であると言わねばならないだろう。「否、ただの否定ではなく、代替のものを提示しているのだ」と言うにしても、その代替のものの実質的内容はほとんど無に等しいか、控えめに言ってもそのくらい曖昧模糊としている。つまり、そういった方向に理論を組み立てる後ろ盾が決定的に不足していることは否めない。要するに、極端な無政府主義、あるいはそうとすら言えない無頼な態度を越えるものを見出すことは難しく、「実は現体制の寄生者でしかない無頼漢の虚勢にすぎない世界市民主義」という出教授の診断はいまだにその有効性を抹消されないと認めるべきであろう。そうすると、一般にそう言われているほどにはアリストンと犬儒派の距離を密接なものとするべ

きでは実はないのではないかという想定も余地のないものではないだろう。少なくとも、積極性という点においてはアリストンと犬儒派には大きな開きを認めることが可能であるとは言えると思われる。するとさらに、少なくともポジティブな形でのコスモポリタニズムの出発点はむしろストア派に帰すべきであり、そのある形態をアリストンに認めることができる以上、それ以前のゼノン・クレアンテスにも何らか類似の思想を認めることができるのではないかと考えられるが、それは先走りかもしれない。

アリストンは（筆者はイオッポロとともに必ずしもその見解に同意するものではないが）普通「異端」とされるので、その見解を古ストア全体に直ちに敷衍するには問題があるであろう。しかし、一種の国際主義につながる、少なくともそれを許しうる思想を認めることができ、またそれは犬儒派のようにネガティブなものでなくむしろポジティブなもので十分ありえたことは否定しがたいと思われる。となれば、古ストア派に先述の分類ではB、それもポジティブなものを少なくとも帰すことは不可能ではないと言えよう。

4：世界国家主義か世界市民主義か

では、自然学を明確に擁するいわゆる正統理論では、どうなるであろうか。アリストンの思想に「宇宙」や「世界」が加わっただけであろうか（弱いC）、それとももっと積極的な思想（強いC）を認めることができるであろうか。あるいはそれ以前に、アリストンが積極的な思想をもちえたのは代替となる「自然の」世界（宇宙）国家がなかったからにすぎず、それがあれば現実の国家は全否定されるだけなのであるか。

現在ある形の断片集に拠る限り、コスモポリタニズムという主題に関する証言の量には証言者によって極端な偏りがある。さらに、それらの証言の中でも世界国家・宇宙国家と現実の国家との関係、あるいはその（単なる理念としてでなく実際に存在させるという意味での）実現に言及するとみなされうるものはさらに少ない上に偏っている。フィロンによる先述の証言(Philo, *De Joseph.* 6.28=*SVF.*3.323; *De Mundi Opificio* 49.142=*SVF.*3.337)が事実上唯一のものであるが、これらの証言が仮にストア派の資料として信用できるとしても、これとて理想的な国家形態があるとすればそれは世界国家・宇宙国家の統治機構を用いるだろうという主張にとどまっている。無論、その理想的政体の具体的なあり方、さらには実現法については特に何も触れられていない。取り扱いにはさらに慎重になるべき証言だが、ピロデモスによるバビロニアのディオゲネスからの引用(Philodemus, *De Rhetorica* 2.210=*SVF.*3.Diogenes 117)を加えるのがせいぜいと言うところであろう。無論、これも賢者をただ世界国家や宇宙国家のことしか考えない者ではなくむしろいわゆる普通の国家にも貢献する者としているだけである。世界国家・宇宙国家を例えば国連や欧州連合などの超国家共同体に結びつけるには、決定的に証言が欠けていると言わざるをえない。

あるいは、問題と論議の多い次の断片に依拠するべきであろうか。

Plutarchus, *Alex. Fort.* 329a=*SVF.*1.262=LS.67A

実際また、ストア派の設立者ゼノンの非常に驚くべき国政（『国家』？¹⁶）が目指している一つの主要事がある。つまり、我々は、各々がそれぞれに固有

の正義によって別たれた形で、都市や区単位で統治されるべきではなく、むしろ全ての人間を同区民あるいは同国民とみなすべきである、というのである。そして、家畜の群れが共通の決まりによって共に育ち共に養われるように、一つの生き方が調和したものとしてあるべきなのだ、というのである。あたかも哲学者が思い描いた、よく治められ非常によく整えられた国家の夢か似姿のように、ゼノンはこのことを著作した〔だけな〕のであるが、アレキサンダー大王は言論でこの仕事を実際に為し遂げたのである。

そして、大王が既にある程度実現させた世界統一国家にゼノンの思想を結びつけるべきだろうか。しかしそれもさほど有効なこととは思われない。まず、差し当たりこの証言を信用することにし¹⁷、また証言者プルタルコスがここでゼノンと大王を比類しているとしても、それは大王を哲学者とみなすためであって、ゼノンを世界帝国総帥やその思想的後盾とするためではない。そして無論、プルタルコスに付き物の誤解や偏見を差し引いたとしても、その主張はゼノンの思想は単なる夢に終わったというものである。また、大王の偉業や思想がゼノンやストア派に与えた影響を詮索することはさらに望みの薄い試みである¹⁸。

では、世界国家とはどんな身分のもので何のために説かれるのか。総じて、例えばソ連・モンゴル・マケドニアといった国家と類比的な世界「国家」への言及は上述の通り寡少である。では、いわば人類社会とでも言うべきものならどうであろうか。その場合ある種の国際団体にむしろ類比されるかもしれない。こちらに関してはもっと証言は多いようである。無論、それが一体どういう意味合いのものかというところは改めて問題となる。

人類社会と言っても、少なくとも我々が普通にそう言う意味での、（例えば社員・会員のそれのような）団体ではどうもないようである。というのも、人類全体を一つの、我々が普通にそう言う意味での、団体と捉える証言がまた少ないからである。確かに、上述プルタルコスの証言は人類全体を家畜の群に類比させている。また、再度フィロンの証言であるが、賢者同士の結びつきを戦友のそれになぞらえるものもある(Philo, *De Gigantibus* 67=SVF.3.680)。しかし、こうした証言も人類を例えばスポーツのチームや軍隊のような厳密な団体と捉えているのかどうかはむしろはっきりしないと言わざるをえない。また後者の証言に関しては、その連帯と劣者・非賢者との関わりがさらに問題とならざるをえない。

ならばどう考えるべきか。キケロの議論が手掛かりになるかもしれない。そこで繰り返し説かれるのは、個人と全人類との間に何らかの結びつき・絆が存在するということである(*Fin.* 3.20.67=SVF.3.371=LS.57F; 3.19.62=SVF.3.340=LS.57F)。しかし、キケロの論述の限りではここから人類社会と言いうるものを樹立することには全く議論が進まない。それどころかむしろ逆にその点を批判されてさえいる。つまり、そう言っているだけで実はその先に何もない空理空論だということである(*Fin.*4.3.7)。そして、絆の段階的拡張という形での人類社会の樹立は、恐らくアンティオコスによる、アカデメイア派の思想とされている(*Fin.*5.23.65)。とすると、キケロの論述を信用する限り、少なくとも古ストア派のコスモポリタニズムは徹頭徹尾個人主体のものであって、何らかの形でコスモポリス（あるいはメガロポリス）の設立にまで進むものでは差し当たり全くなかったと言わざるをえないのではないだろうか¹⁹。無論、段階的拡張などという生易しいものではなく個人から人類社会に一気に進む

のである、とは言いうる。しかし、これと個人主体のコスモポリタニズム、あるいは（筆者は必ずしも賛同しない見解だが）個人とコスモポリスの直接関係という事態とは実質的にどう違うのだろうか。

ただしそれが、現実の政治的無活動や諦観的個人主義、言うならば空想的コスモポリタニズムを即帰結するものかと言われれば、そこで再度疑念を提示せねばならないであろう。というのもこうした議論はほとんど他者考慮や利他行為、あるいはもっと現実の政治体制への貢献を基礎付けあるいは正当化するためになされるからである。つまり、コスモポリタニズムに関わる論議はコスモポリスそのものの実現あるいはそれに対する何らかの貢献という方向には全く進まない代わりに、現実の社会へのそれにむしろ進んでいると思われるのである。無論、その論法が理論として成功しているかどうかは問題とされうるが、差し当たりそれは別問題である。

少なくとも古ストアの範囲ではコスモポリスあるいはメガロポリスを何らかの形で現実に存在させようとする思想は見出し難い。コスモポリスはあくまで理念としてあるもので、プルタルコスがそれを夢想と言ったのはある意味正しかったと言える。また、しばしばそう言われるように、かつては都市国家あつての市民であつたのと類比的に世界国家あつての世界市民というのではなくむしろ逆に世界市民あつての世界国家でしかない、というのもある程度は正しいと言わねばならないかもしれない。しかし、それが文字通りの夢想・単なる空想に留まるものかと言えば、そこには多少留保の可能性が残されているとは言えると思われる。明確に線引きをするには材料が不足しているのかもしれないが、上記の分類で言えば、強いCを認めることは難しい。しかし、弱いCであれば認められ得るのであり、それはB以上のものでありうるということと言えるのではないだろうか。

5：宇宙論か国家論か

さて、さらに折り合いを付けねばならない問題は「世界」、とりわけ宇宙や神との関わりである。というのも、世界国家の成員を人間に限るのはマルクス帝だけのようであり²⁹その他の場合ほぼ必ず何らかの形で神や（その一種としての）天体もその中に含まれているからである。言うまでもなく、ある種のSFにあるような宇宙国家（星間帝国等）をそのまま古ストアに結びつけるのは、筆者の個人的な趣味を別とすれば、無茶どころの話ではない。となると、コスモポリタニズムと神などとの関わりはどうなるのであろうか。ある種宗教的な宇宙論との関わりを認めねばならないのだろうか。そして、純粋な政治思想ではなかった、あるいはさらに単なる諦観・慰藉の心術だったと言わねばならないのだろうか。

これに関してはまず、コスモポリタニズムに関する議論に神・天体・宇宙などが登場する際の意味合いを考慮せねばならないだろう。まずもちろん、神といってもストア派の言うそれは（端的に「神」と言われることもある賢者を別にすれば）いわゆる人格神ではなく、かといって何か超物理的な存在でもない。むしろそれは宇宙万有つまり宇宙そのものと同一視される。神の一種としての天体に関しても事態は同様である。だから、コスモポリスの成員に神などが入れられるとしてもそれは人間と同じ資格においてかどうか大いに疑問がある。

さらに、神などが登場する理由も考慮せねばならないだろう。ストア派への言及

を明示してはいないものの次のオリゲネスの証言が端的に表現しているかもしれない。

Origenes, *Contra Celsum* 8.50=SVF. 3.346

すなわち、理性をもたない動物どもからもできないのと同様に、下賤な人々からも共同というものは描かれないのだ。むしろ、我々を平等に作られた方が我々を全ての人間に対して共同するようにしたのである。

類似の断片は他にもあり、そのうちにはストア派への明確な言及を伴うものもある(Cicero, *Fin.* 3.19.63=SVF. 3.340=LS.57F; *De Natura Deorum* 2.78=SVF. 2.1127)。オリゲネスの証言に特徴的なのは、無論動物や劣者との対比である。つまり、このオリゲネスの証言をコスモポリタニズムに関わらせうるとして、コスモポリタニズムが成り立つためには神、創造主、つまりは全宇宙を何らかし制御するものへの言及が不可欠であるというのである。そういう視点がなければ、人類全体の共同といったことはそもそも成り立たないとされている。同様の論拠はキケロにも認められ、そこではもっと直際に全体配慮的な秩序の存在とその形態が神／宇宙全体－法／国家－統治者(賢者)／人々という風に類比されている(*Fin.* 3.19.64=SVF. 3.333=LS.57F)。つまり、こうした議論は範囲を限定されない全体考慮の存在を裏づけるためのものであって、またそれは個々人の活動とりわけ利他・他者考慮を根拠付け正当化するためのものとみなすべきと思われる。

そして、宇宙や世界が国家や都市あるいは家などと言われるのも(Aristocles ap. Eusebius, *Praep. Ev.* 15.14.1-2=SVF. 1.98=LS.45G; 46G; Arius ap. Eusebius, *Pr. Ev.* 15.15.3-5=SVF. 2.528=LS.67L; Cicero, *Fin.* 3.19.64=SVF. 3.333=LS.57F; 4.27.74; *ND.* 2.78=SVF. 2.1127; 2.154=SVF. 2.1131; 3.10.25=SVF. 2.1011; Clemens, *Strom.* 4.26.642=SVF. 3.327; Plut., *SR.* 34.1049f=SVF. 2.937)専らこうした秩序の存在を背景としてのことである。また、あくまで理念としての存在ではあるが、こうしたコスモポリスと現実に存在する共同体との類比は堅持されており、特に政治的文脈から乖離させねばならない理由はない。その統治者、あるいはむしろその秩序そのものとしての神も現実の支配者や法規とやはり類比されうるものである。こうした秩序を何らかし自然法則的なものに結びつけるにしても、コスモポリタニズムという問題の枠内における限りそれはせいぜい「平等の原理」とか「利己の禁止」等の程度であって、「適者生存原理」「エントロピーの法則」というものとは距離があると言わなければならないと思われる。そして、「運命の理法」などというものはむしろ後者に近いものではないだろうか。²¹

以上、古ストアにおけるいわゆるコスモポリタニズムについて一通りの調査をしたつもりである。差し当たりそう思われるところでは、まず古ストア派にコスモポリタニズムというものがあるとしてもそれは世界国家主義というよりはむしろ宇宙市民主義と言うべきものであって、世界国家の実現ということにはかなりの隔りがあると言わざるをえない。しかし、それは必ずしも政治的無為や諦観を意味せねばならないものでもないとも言わねばならないと思われる。また、宿命・運命論や宇宙論との関わりがあるとしてもそれは政治的文脈から全く無関係なものでもなく、自然学の枠内だけに収めるのはかなりの無理を伴うと考えねばならないであろう。無論、これでストア派の理論内では辻褄が合うとしても、それが実際に政治の理論

としてはどうなのかという評価は別のものであり得る。しかし、いくつかの誤解やいわれのない非難には対抗しうるものになっていることは期待している。

注

- 1 無論筆者の調査不足は差し引かねばならないが、表題にcosmopol-の語を掲げる論考はスタントンの論文(Stanton(1968))以外に見出されず、これとて新ストア派に限定されたものである。単行本の章などを含めても後述のイオッポロのものが増えるくらいである。この点、出教授の論考(出(1963))が我が国に存在していたことは誇ってよいだろう。他に特筆すべきは、国連批判まで含んだマッキンタイアの、ストア「主義」自体には過酷な業績とこれに対するストア側からの応答とも言うべきロングの論考くらいである(MacIntyre(1984); Long(1995)ch.7)。しかし、問題を複雑にしないためにも遺憾ながら射程の広いこの2つの論考の、それ自体としての、検討は割愛せざるをえない。
- 2 「ネガティブなコスモポリタニズム」というのはグレカゼが犬儒派のコスモポリタニズムに対して使った表現である(“un cosmopolitisme négatif” Goulet-Cazé(1982)p.231)。「ポジティブな…」はこの表現の逆として筆者が用意したものであるが、後述の通りイオッポロはアリストンのコスモポリタニズムについてこう言っている理解をもっている。
- 3 この事情に関しては出教授の論考に簡潔だが差し当たり十分な叙述がある(出(1963)p.112)。なるほどκοσμόπολιςという語自体の用例は全くないわけではないが、それは「宇宙+国家」という意味でのκόσμο(s)+πόλιςではなくκοσμέω+πόλιςという政治上の役職名を表す語彙であるという。
- 4 ロング+セドリーもペアソンもいずれも索引に見出を載せていない。ただ、前者は後述の通り解説の中でInternationalismについて短い有益な考察を加えている(Long & Sedley(1987)vol.1 pp.435-6)。なお、パナイティオスやポセイドニオスに関しても状況はほぼ同様である。無論それはその用語に該当する思想がないということ即意味しはしない。ボルドリーはポセイドニオスにその可能性を認めている(Baldry (1965)p.188)。
- 5 リーザーはフィロンの資料的価値をほとんど一括の下に退けてほとんど考慮を払っていない(Reesor(1951)pp.50-1)。フィロンの思想の源泉に関してはホースリーの貴重な論考が、筆者は問題点を感じずにはいられないものの、有益であろう(Horsley(1987))。
- 6 ボルドリーの決定的な診断にも関わらず(Baldry(1959))、無造作に『国家(論)』の理想国をいわゆる世界国家と同一視する論者は多い(Ioppolo(1980)p.254; 出(1963)pp.186-7)。この点ロング+セドリーは正確にとらえていると思われる(Long & Sedley(1987)vol.1 p.435)。ボルドリー以前にターンが既

にこの点に気付いており、その限りでは卓見であったと思われる(Tarn(1939) pp.62-3)。しかし、『国家』の理想国を小規模国家とした上で、この思想を初期思想と、世界国家論を後期思想とするのは疑問である。ターンのこのアイデアをいわば古ストア全体に拡大したスコフィールドも、ゼノンの『国家』とコスモポリタニズムあるいは宇宙都市(cosmic city)論を結びつけることに異を唱えており、その点では賛成できるが、ゼノンにコスモポリタニズムはなくクリュシッポスに至ってその思想が誕生したという見解はやはり（後者は特に）疑問であろう(Schofield(1991)p.24)。クリュシッポスの『国家論』の内容が、少なくともゼノンの『国家』をはるかに凌ぐ程度に、コスモポリタニズムに傾倒しているとはどうしても思えないからである。cf.Vander Waerdt(1994)p.276 n.18. スコフィールドのこの「共産国家論から自然法論へ」という、ゼノンからクリュシッポスへの思想的発展の解釈の源流は（彼は特に示唆していないが）シンクレアにあるようである。Sinclair(1951)p.257

- 7 プルサのディオオンに関してはスコフィールドによる追求がある(Schofield(1991)ch.3)。マルクス帝とエピクテトスについてはスタントンが詳しい。セネカやキケロについてはホースリーが有益であろう。
- 8 コスモポリタニズムに関する限りでのストア派とヘラクレイトス、デモクリトス、ソフィストとの関係についてはこれも出教授の論考に簡単だが要点は述べられている(出(1963)pp.125-)。コスモポリタニズムに限らなければ、やや詳しいものとしてフォルシュナーのものがある(Forschner(1981)pp.13-16)。ヘラクレイトスに関してはロングのさらに踏み込んだ論考がある(Long(1995)ch.2)。
- 9 Ioppolo(1980)pp.253-5
- 10 リストの理解は直接こういう理解を示すものではないが、ほぼこの路線にあると思われ、一般の理解を代表するものであろう(Rist(1969)ch.4)。これに対しイオッポロの著書は多くの点で革新的な見解を大胆に示している。ロングもアリストンをただ犬儒派への接近という側面から捉えることに疑念を表している(Long(1995)p.23)。
- 11 実際シンクレアは犬儒派に関する文脈においてそう言っている(Sinclair(1951)p.246)。これに対しては、直接的な表現ではないが、Eskine(1990)p.27などを参照。
- 12 この点には第5章で触れてある。ただし、そこで依拠した資料では訓練という側面がさほど重視されていると思われなかったため、その点にはほとんど触れていない。
- 13 アリストンは（そしてヘリロスも）「異端」という語から受ける印象に反して、特にゼノン・クレアンテスに根本的に反目する立場にあったわけではなく、彼等が「異端」とされるようになったのは、彼等と友好的な関係にはなかったクリュシッポスが第3代の学頭になったためである、というのがイオッポロ女史の基本的な立場だが、アリストン等とゼノン等初期ストアのメンバーとの距離はもっと近かったとする点では筆者も賛同する。(Ioppolo(1980)esp.176-)

- 14最も過激なのはモレスの論考であるが、承服できない点が当然多くある。同じ論文集に収められているポーターの論考は犬儒派とアリストンの関係について踏み込んだものであるが、モレスほどではないもののやはり過激である(Moles(1996),Porter(1996))。もっと穏健かつ手堅いと思われるのはドーソンのものである(Dawson(1992))。しかし、その氏の結論も、犬儒派は今まで不毛で非建設的な思想だと不当に考えられてきておりその点は改められるべきであるが、犬儒派にはユートピア思想は認められない、というものである。もちろん、ユートピア思想とコスモポリタニズムは必ずしも同じものではないが。
- 15もちろんその筆頭に挙げるべきはグレカゼやドーソンによる精密な調査である。これに対してモレスらの主張は「いや、やはり証言を文字通り受け入れるべきだ」というものに留まっている。ちなみに、モレスらと逆の方向に最も極端な論者の一人がターンで、筆者もさすがに同意するのに躊躇を感じるが、「何の痕跡もない」「犬儒派の世界主義というのは形容矛盾である」とまで言い切っている。Tarn(1939)p.42
- 16この点には諸家の意見が分かれるが、実質的な相違があるのかどうか疑わしいと思われる。ゼノンの『国家』とその外とで国家や国制に関する理解にさほど相違はない、積極的にそう理解せねばならない理由はないというのが筆者の理解だからである。この点については第8章で論ずる。
- 17と言うのは、この断片の価値そのものに疑念を抱く論者がいるからである。cf.Schofield(1991),Appendix A. それはうがちすぎた理解であるという批判も無論あり、むしろそれが普通の反応ではないかと思われる。
- 18ゼノンらストア派第一世代と当時の政体との「実質的な」関係を探ろうとしたアースキンでさえ、ゼノンとアレキサンダー大王の影響関係については「あったとしても不思議ではない」という程度の主張にとどめている(Erskine(1990)pp.34-)。大王の「人類統合」の思想に対する懐疑的な対応としてはバルドリーのターン批判がある(Baldry(1965)p.122,126-7)。この点、慎重な態度は維持しながらも、大王と思想的な接近が最も言えるとすればそれはクセノポンであるとするシンクレアの見解は(Sinclair(1951)pp.241-2)、ゼノンの伝記でクセノポンが占める重大さを考えると面白い。
- 19古くはシンクレアがこういう理解をしている。この解釈の傾向は、ヴィレに最極端な形で現れているように(第2章第2節参照)、筆者には承服しかねる理解にもつながっていったと思われる。しかし、シンクレア自身の理解は、古ストアとりわけクリュシッポスの問題意識は「自然の法」と現実生活の場面との関わらせ方にあり、問題解決の方向もむしろ実定法の理論に向かっていた、というものである。この理解自体は承服できる(が、その延長上にキケロの『法律論』があるという見解は残念ながら立証困難であろう)。Sinclair(1951)p.258

20Schofield(1991)p.68 n.13

21 無論、疑いなくストア派内でも懸命に論じられた運命論、特に決定論と自由意志の整合性という問題、との調和を図る課題はそのまま残されている。しかし、総じて「決定論的な理法（あるいは法則）をまず知り、そしてそれを実行に移す」という図式で果たしてよいものかどうか、いまだに疑念を抑えることができない。この図式を当然のことのように前提している論者は多いが、そのような箇所を読む度に何か違和感を感じずにはいられないのである。

ゼノン『国家』の理論的位置

古ストア派の政治哲学・社会思想を論じる際、まずゼノンの『国家(Πολιτεία)』から始めるのがかつては普通であり、ストア派の包括的研究書には何らかの形でこれに触れた箇所が通常あった。しかし奇妙なことに、ストア哲学の丹念な研究が進めば進むほどこの著作は積極的に論じられなくなっていく。思うに理由は二つある。一つは、ストア研究全体がどちらかと言うと『国家』を論じる余地のない方向に進展してきたからである。もう一つは、逆に『国家』に関する従来の論考がどちらかというところ局的あるいは些末な点に拘泥していたからである。つまり、ストア哲学全体の見通しという点からは等閑視され、逆にそれ自体としてはどんな意義があるのか必ずしも明白でない詮索を加えられて来たのがゼノンの『国家』である。これに古来からの偽作説や失敗作説、中・新ストア派によるほとんど完全な黙殺なども加えるとこの著作をストア派の体系内でどういう意味を持つものと見たらいいのかなるほど困惑せざるをえなくなるし、思うに誰も明白な回答をまだ与えていない。

しかし、ゼノンがプラトンの同名著作に対抗したものとされる(Plut.,SR.1034e)この著作がゼノンにとって些細な意味しか持っていなかったわけではない。とすると、このようにストア派の体系内の位置付けを不明にしたままでよいとは思われない。ましてや、その存在さえ忘れられたままでよいわけではない。

1: 『国家』をとりまく状況

ゼノン『国家』に直接言及する断片は、数え方や解釈にもよるが、内容的にはほぼ同様であろうとされているクリュシッポスの『国制論(Περὶ Πολιτείας)』の断片を加えた場合でも、どう多く見積もっても20はない。しかも、当然のことだが、その中には信憑性に疑問のあるもの(例えば、そもそも『国家』への言及なのかという意味合いでのプルタルコスや、どこまで正確に伝えているのかという意味合いでのアテナイオス)、情報量に乏しいもの(神殿不要論に対する教父の一連の応答など)もないわけではない。それ故、この著作を論ずる方法はやはりあくまでも中心をこれらの諸断片に当然置くとしても、まずそれらと整合する要素、次いで一見無関係な要素を取り込みつつ、さらには対立する要素との折り合いをつけるというのが、根拠のない想定をしないという意味では安全であり、『国家』の内容を貧弱にしないという意味では有益であると思われる。しかし、こうした方途を阻む解釈の可能性もやはりあることはある上に、諸要素との折り合いをつけるにしても最初の方針次第で方向は正反対になりうる。そこでまず、『国家』とストア派の理論体系全体に関わる大まかな状況を見た上で、ありうる解釈や当面无視する解釈を通覧する。

ゼノン『国家』に関わる現存諸断片はまずその内容のほとんどをいわゆる「犬儒的教説(Cynica)」に占められている。つまり近親相姦などをも含む自由性交(DL.7.1.131;7.7.188 etc.)や人肉食の許容(Sextus,PH.3.247-8=LS.67G)、葬送(ibid.)や禁忌、

家族関係などに関する慣習の無視(DL.7.1.32)、さらには教育や統治に関する制度の意義の否定(ibid.)などである。これらは、おそらく我々にもある種の嫌悪感を引き起こすだろうが、しかしゼノンが直接の師クラテス経由で犬儒派から受け継いだ重要な要素であることは否定できない。つまり、これらの一見過激な教説の背後にはストア派と犬儒派に共通の思想的心髄とも言うべき「徳の単独至高価値」（徳だけが善。悪徳だけが悪。残余は「善悪無記(ἀδιάφορον)」）「徳の必要十分性」（幸福には徳で必要十分。その他のものは「なくてもいい」）、また「賢者以外は全員が等しく愚者」といった厳正主義的思想があることを忘れてはならない。故に、ストア派内部でさえなされた解釈、偽作説（「ゼノンは『国家』を書いていない」「他の者（例えばシノペのディオゲネス）の『国家』との混同」）・失敗作説・初期習作説など(cf. DL.7.1.34)は考慮の順位を可能な限り後回しにする¹。さらにまず、ゼノンの『国家』が偽作でないことについては第一クリュシッポスの証言という有力な証拠がある(DL.7.1.34)。また、ゼノンの教説から何らかの仕方でも『国家』を取り除こうとする（あるいはゼノンそのものをストア派から締め出そうとする）試みはやはり「悪事」だったのであり学派の他のメンバーによって「修正」されたという事態(ibid.)は、『国家』がやはりストア派にとってどうでもいいものではなかったことを示唆するだろう。

しかし、ストア派内部に反発があったのも事実であり、それにも理由がないわけではない。つまり、徳と悪徳以外のものは価値的に「全く」無差別であると説いたアリストンなどの「ごく」一部を除いて、ストア派は犬儒的な厳正主義と同時に何らか段階主義的な思想も持っているのが特徴である。つまり、善悪無記なものうちにも正負の価値を持つ「優先物－非優先物(προηγμένον-ἀποπροηγμένον)」がある、賢者以外人間は全員等しく愚者であるがしかし愚者が賢者に近づき「向上する(προκόπτειν)」ことにも意味がある、少なくとも外見上は直接徳に結びつかない個別の忠告(παραίνεσις, ἐντολή, praeceptum)（「これをせよ」「あれをするな」）にもそれなりの意味はありそれに従うのも「差し当たり」よい、等々の思想である。そして、クリュシッポス以降総体としてはこちらの要素を体系整備上より重視する方向で学派の展開は進んできた。となると、極度に厳正的な要素に満ちたゼノンの『国家』がいわば邪魔になってくるのも無理からぬことではない。「やはり決まった相手と性交する方が安全だし近親婚は避けた方がいい」「物々交換よりも貨幣制の方がよりよい」などといったことを教説とすれば露骨に体系内に、少なくとも表面上の、齟齬を引き起こすことになるのだから。

そこで当然問題となるのはこれら二つの思想傾向の折衷とその中における『国家』の位置である。『国家』を安直に切り捨てることはできないが、しかし何の考慮もなく取り込むこともまた難しい。こうして、『国家』の理論的な位置を検討することはストア派政治哲学、ひいては理論全体のあり方を考察することを強いるのである。

では諸家の立場を通覧することにする。かつて、およそありうると当時思われる解釈が全て主張されるという状況をボルドリーが非常に禁欲的な方法で一度いわばリセットしたので、基本的にそれ以降の流れのみをたどることにする。

ボルドリー²は確実に依拠できる典拠だけを用いてどこまで確定的なことが言える

かという、非常に手堅い方法を試み、その上でそれまで様々な解釈を加えられてきた個別の問題に一つ一つ回答しようとした。理想国の規模を巡る問題には「それは問題ではなかった」、時期に関する問題は「少なくとも遠い未来や過去のいわば「黄金時代」ではない」という形でほぼ確定的な回答が与えられ、今日までこれに反対する論者を知らないし敢えて異を唱えようとも思わない。成員問題に関しては「賢者以外の存在についてはそれがいるともいないとも言われていない」と不確定な回答を一旦与えつつ、理想国の実現法に関する証言が全くないこと、残余の逆接的教説との関連から「賢者国家という理解が「実質的には」正しいだろう」と理解している。つまり、成員が全員賢者にならないとこうした教説は成り立ちにくいだろうから、というわけである。またその反面、ゼノンの『国家』を「あれはいらない」「これは禁止されない」といった単に否定的なことしか述べない著作と理解するのを戒め、むしろこの著作には起こるべきことやなされるべきことが書かれていたのだとしている。無論それは氏の理解では「成員が賢者になれば」ということではあるが。

その後、ポルドリーが不確定な回答を与えざるをえなかった成員問題を巡って、緒家は再び真っ向から対立することになった。そして、恐らくポルドリーにとっては有難迷惑なことに、両陣営ともがその後ろ盾としてこの論考を用いるという奇妙な事態となっている。

まず、一つありうる立場は「理想国」の成員は賢者のみであるというものである。

今日この立場をもっとも強力に打ち出すのはヴァンダーウェルトである³。氏は、犬儒的教説や慣習撤廃論を根拠にして成員問題に「賢者のみ」という回答を与え、それを前提に『国家』の意味を論じている。氏によると、ゼノン『国家』の理想国はその実現とは全く何の関係もなく、それどころか初めから実現不可能なものとして考察されたのであり、それをいわば思考実験としてその中から「自然の法に従おうとすればどうすればいいのか」ということへの回答を導くためのものだったというのである。そしてそれは、規約主義への対抗、その結果としての反実定法主義という色彩を強くもっていただろう、というのである。全体として賢者の正しい性向のありかたに理解の焦点は集中し、ストア派の理論の要点は専らそこにあったということになる。

この陣営で注目すべき別の論線はドーソンのものである⁴。『国家』に対する氏の態度はいわば非常に素直なもので、全体として「成員が全員賢者になればこういう状況になる」というものだったという恐らく常識的と言いうるであろう見解である。しかし、氏の見解の特徴は、この理解はそのままで、段階主義的な（言うならば一般常識的な）諸教説との調和を計ろうとしている点にある。そして、ストア派には厳密な意味での「高ユートピア(high utopia)」とより現実的な理念としての「低ユートピア(low utopia)」という2種類の理想国論があったというのである。当然、ゼノンの『国家』は「高ユートピア」（のみ）を代表するものだということになる。

さて、当然もう一つの立場は「理想国」の成員は賢者（は最低いなければならぬとしても）だけでなくともよいとするものである。

この立場を代表するのはスコフィールドである⁵。氏は、『国家』現存断片に例外的に含まれている積極的な教説である「国家の紐帯としての愛情(ἔρως)」という教説(Athenaeus, *Deipnosophistae* 561c cf. DL 7.1.129)に注目し、『国家』の理想国は「愛

の都市(city of love)」であると理解した。つまり、市民を結ぶ友愛(φιλία)と、そこへと発展的に解消される愛情(ἔρως)さえあれば残余の機構や制度は不要となるということだ、と理解しているのである。そして、その国家は文字通りの意味での「コミュニティー」であり、ゼノンの思想は文字通りの意味での「コミュニズム」だった、と考えている。当然のこととして、氏は成員を賢者のみに限る理解を退けている。

ところで、また奇妙なことに、これら両陣営にはそれぞれの路線に則った上で実践的あるいは歴史的な展開を試みたいいわば変種が属している(両者とも古ストアとスパルタの歴史上の関係を強調するという点でも面白い)。前者、つまり理想国の成員を賢者のみとする路線、の代表者はアースキンである⁶。氏も、ヴァンダーウェルトと同様の理由から、理想国の成員を賢者のみと理解する。しかし、その実現に関しては正反対の理解をし、むしろ政治上の大改革によってその国家を実現しようとしたのだと歴史的な探求なども交えて(無謀とも言いうるほど非常に大胆に)主張することになる。

もう一方、つまり成員を賢者に限る必要はないとする路線、の代表者は、やや古いが、ターンである⁷。氏の見解の特徴は、『国家』の理想国をいわゆるメガロポリスやコスモポリスとは別のものであると理解し、むしろ非賢者を含む比較的小規模の国家であるとする点にある。ターンの見解の基礎をなしているのは、子女共有は大規模国家ではおよそ不可能であろうという洞察である。氏は、ゼノンの思想の中に小規模理想国論から世界国家論への発展を認めており、その点でも独特である。

2：態度の決定と諸問題の解決

では、どう考えるべきであろうか。焦点となるのはやはり、ボルドリー以来(あるいはそれ以前からも)諸説の分水嶺となってきた成員問題であろう。そして、諸説を通覧するに、この問題に対する態度とその後の展開とは一蓮托生であると思われる⁸。つまり、成員を賢者だけに限るならば、『国家』を言わば思考実験的な作品と捉えて解釈せざるを得なくなるが、他方、そうする必然性はないとするならばより現実的な統治論や国家論、要するにいわゆる政治理論書(に少なくとも近いもの)と解する余地がありうることになる。

まず、この点に関しては後者を採るべきであると考え。理由はまず第1に、厳密に賢者だけからなる国家を想定し難いということである。その出自や真意を差し当たり問題としないなら⁹、賢者はエチオピアの不死鳥くらいに(あるいはそれ以上に)希にしか出現しない(Alex.Aphr., *De Fato* 1991; Seneca, *Ep.*42.)。つまり数百年に一人しかいないのである。となると、そのいわば文字通り希人の賢者からなる国家というのはどういうものであろうか¹⁰。宇宙(神)との合一、超時間的國家、等々様々な抜け道は可能性としてはありうるが、現存断片に則す限りそのような解釈の余地は全くない。それどころかストア派の他の主要教説と深刻な齟齬を引き起こす可能性すらある。それに加え、『国家』はゼノンの同時代への貢献を目指していたというピロデモスによる証言(Philodemus, *De Stoicis* col.18.1-11 Crönert¹¹)はこの点決定的と思われる。しかし、「フェニックス説」の否定(あるいは何らかの形での対立解消)、やはり単なる「思考実験」「理論的モデル」にすぎなかったという見解(そ

の場合、ピロデモスの証言を何らかの意味で額面通りにとらないという恐らくはあまり望ましくない処置を余儀なくされるかもしれないにしても）、などこの点に関しては退路はあるうるかもしれない。¹²

第2の理由は、賢者が子供をもうけ養育するという証言の存在である(DL. 7.1.121)。『国家』はそう長い著作ではなかったと一般にされており、なるほど（特定の著作に言及する断片の数としては飛び抜けて多い方ではあるが）現存断片も少ない。その中に、子供に関する証言が残されているというのは無視できないことではないだろうか¹³。また、プラトンの『国家』への対抗ということに鑑みても、子供及びその養育に関する問題が些末なことであったとは考え難い。そして、子供はもちろん非賢者（あるいはもっと劣者、愚者）として生まれてきて、賢者に「なる」（共通観念がそなわるのが7才、身体的完成（つまり生殖能力の完備）が14才、教育が終了するのが28才（!）(Athenaeus 563e)、という証言がある）。しかも当然必ず賢者になるとは全く限らない。となると、子供という形で理想国といえど賢者以外の人間がいるとされていた、少なくとも厳密に排除されるとは理解し難い、ということになると思われる。総じて、「賢者のみ」路線の諸家はこの点を無視するか（言い方は悪いが）ごまかす傾向にあるが、正当ではないと思われる。

そうすると、「全ての」親子は互いに仇敵(ἐχθρός)である以上(DL. 7.1.32-)（たとえ親が賢者でも、少なくとも子供の方は賢者ではありえないのだから）、仇敵であるという点では全く同等の非賢者(μὴ σπουδαῖος)、つまり劣者・愚者(φαῦλος)、さらに言えば奴隷(δοῦλος)、が理想国にいていけないということがあるだろうか。「いや、思考実験で賢者だけを想定してみたのだから、そこまで話を進めるのは行きすぎだ」と言われるかもしれない。しかし、たとえ思考実験だとしてもそれは子供の養育などまで含めた思考実験と理解せねばならないだろう。そしてそれならば、奴隷・老人などまで含む非賢者もその射程に入っていたと考えて何がいけないのか、というのである¹⁴。

しかし、そうすると当然いくつかの解消すべき問題が生ずることになる。まず、しかし『国家』現存断片に見られる残余の思想はどう考えても非賢者には危険でしかない思想ではないか、というものである。さらに、その非賢者のための教説、さらに言えば制度や機構が全くないではないか、というものである。

だが、現存断片にないということは必ずしも元々の『国家』になかったということの意味しないかもしれない。実は非賢者向けの教説（控えめに言ってその余地）もあったのだが、ショッキングな部分だけが注目され、問題にされ、伝えられていただけかもしれない。この点、資料の乏しさがやはり障害であって、決定的なことは導けないかもしれないが、『国家』が段階主義的な側面をももちうることを、少なくとも厳密に積極的排除を伴わざるを得ないものではないことを導けるだけ導きたい。

ここでもまず第1に依拠したいのは子供の存在である。子供がいるとすれば当然その養育・教育をせねばならないし、現に断片にもそうある。となると、その教育はどうすべきなのか。アリストンであればひたすら普遍原理（「徳と悪徳以外は全く善悪無記」「徳は一つ」等々）を教え込むだけでよいと恐らく考えるであろうが、それは正統ストアにとってはやはり異端の思想であって、むしろ個別忠告が不

可欠であるというのが正統的な態度である(cf. Seneca, Ep. 94-5)。だとすれば、確かに賢者達の間には何ら法規も制度もいらなかもしれないが、少なくとも子供にとっては恐らく様々な個別の規則や忠告がむしろあってしかるべきだということになるだろう。さらにこれに並行する形で、非賢者一般のための法規や忠告があってはいけないということには少なくともならないと思われる。¹⁵

しかし、「一般教養の無用」(DL.7.1.82)はどういうことか、と言われるかもしれない。まず、既に諸家が問題としていることではあるが、「一般教養(ἐγκύκλιος παιδεία)」ということで具体的に何が意味されていたのかということがまず問題であろう。この点では諸家の見解は比較的一致していて、つまりいわゆるソフィスト的な詩や音楽・体育を中心にした伝統的な初等教育のことだと理解するのが元々の言葉の意味からもプラトンとの対比ということからも妥当であろうとされている¹⁶。この点でも特に異を唱える必要は感じない。ということは、「ストア流の」初等教育が(それがどのようなものかは今はおいておくとしても)排除される必然性は何もないことになる。次いで、「不要(ἄχρηστον)」ということの意味も問題となろう。「無用」というのはある意味無造作な理解であって、むしろ「得にならない」

(ストア派のテクニカルな語法と抵触するので誤導的な言い方だが、「無益」と言えばもっと分かりやすいかもしれない)というのが適当かもしれない。そして、こう解してよいとするならば、ストア派のテクニカルな意味ではこの語は無論「優先されない」もののことを意味する(cf. Cicero, Fin. 3.21.69)。となれば、ストア派本来のもの以外の教説、それどころかストア派内の個別忠告さえ「得にならない」のはむしろ当然のことであって、問題点は全くない。当然、それだから損害になる(δύσχρηστος)ということには必ずしもならない¹⁷。また後に、一見したところ意外なようだが、クリュシッポスが一般教養の意義を認めたのも(DL.7.1.129)それ故ゼノンからの決定的な離反を必ずしも意味しない。どのみち「有益なもの(ὠφέλημα)」でないものである「やっても大した意味のない(ἄχρηστος)」つまり優先されることはないものを「使い方によっては有効な(εὐχρηστος)」つまり優先されるものとしただけであるから。

次いで第2に、子女共有の理由として「嫉妬の排除」が挙げられていることも証左になるだろう(DL.7.1.131)。リストが疑問を抱いたように¹⁸、成員が初めから賢者だけならそもそも何故このようなことを説かねばならないのだろうか。そして、悪感情の治癒と殲滅は「向上」の際の重要な要素である。

そして第3に、ストア哲学の展開を考へてもゼノンにして既に段階主義的教説が、完成されていたかどうか疑問の余地はあるが、少なくとも荒削りな理論としてはあったということがある。既述の段階主義的教説の3本柱のうち、「優先」「忠告の意義」に関してはアリストンの反対ということから逆にゼノンにも問題なく認められると思われる。問題は「向上」であるが、アルニム(及び、かなりの見落としが認められるにせよ、その索引)によると、ゼノンの名に言及のある断片で「向上」の語が認められるのはプルタルコスのもの一つしかなく(Plut., *Quomodo quis in virtute sentiat profectus* 12.82f)、しかもこの証言が正確にゼノンに由来するものかどうか疑問がないわけではない。

Plutarchus, *Quomodo quis in virtute sentiat profectus* 12.82f=SVF.1.234

それでは、ゼノンのそれがどのようなものであるか見たまえ。つまり、

夢から各人は自分が向上していることを知るのがよいと彼は考えたのである、自分自身が何か醜いことを快く思ったりも、何か恐ろしいことや奇妙なことを信じたり行ったりもしないのを睡眠中に見るのであれば、そして逆に、掻き乱されない平安の奥底を見通すように、表象したり感情を感じたりする魂の部分が理によって弛緩されているのが明らかになるのであれば。

しかしそうだとすると、いずれかの段階で遺憾にも致命的な誤解や混同が生じたという可能性を今考慮しないとすれば、ゼノン自身に何らかの「向上」の思想を認めることにそれほど奇異を感じなかったということは確かであろう¹⁹。さらに時代的にも源泉的にも確度は劣るかもしれないがゼノンが劣者のうちに何らかの段階を認めていたという証言も残されている(Cicero, *Fin.*4.20.56)。

また、懐疑派の謎の人物カッシウスが『国家』と残余の教説との矛盾・齟齬についてストア派批判としたという証言(DL.7.1.32-)はストア派内に厳正主義的でない教説が少なくともあったということを示す形で裏付けはしないだろうか²⁰。

では、残余のいわゆる犬儒的教説はどういうことになるのだろうか。問題となるだろうことのみを取り上げる。まず「神殿・法廷・体育場の建設禁止(DL.7.1.33 etc)」から見よう。まずこれが「施設」に関する禁止であって、「制度」に対する禁止ではないことを考慮するべきだと思われる。その真意は依然不透明ではあるが、この教説を一切の制度の否定と理解せねばならない理由が特になくはないことは確かである²¹。それどころか、賢者は祈りも捧げるし(DL.7.1.124)、肉体の鍛錬もするし(DL.7.1.123)、どのようにしてかは不明なもの何らか司法的なことを司るともされている(Stobaeus, *Ecl.*2.102.4=SVE.3.614-5)。それとも、こうした教説は「理想国における事態」ではなく「現実の状況における賢者の振るまい」に言及するものと言うべきだろうか。しかしそもそもこの両者がそれほど異なることなのだろうか。第一、次に述べる性的事項や貨幣不要論はともかく、こうした思想は成員が全員賢者でないと維持不可能なことであろうか。成員が全員賢者になれば当然こうなるというのはもっともだとしても、しかしその場合でも「不必要になる」、否むしろ「善悪無記(*ἀδιάφορον*)になる」(どうでもよくなる)と言うべきであり、なぜ「禁止」せねばならないのだろうか。

子女共有・自由性交に関しては「賢者の間では(*παρὰ τοῖς σοφοῖς* DL.7.1.131)」という限定が加えられていることに注目するべきであろう。もちろん、このような教説が全ての人間に適應されるなどということを示すストア派は説くわけではない(ましてやそのようなことをせよと一般人に勧めることはない)²²。

そして、「賢者だけが自由市民であり、残りは奴隷」等の教説であるが、これは逆に理想国に非賢者が「(物理的に)いて」もかまわないということを示唆はしないだろうか。「理想国には全く存在しない」、あるいはあまり考えたくない事態ではあるが「存在を許されない」、ということを示唆していたとしたら、そもそも何故奴隷への言及があるのか疑問ではないだろうか。無論、市民ではなく「よそ者」であるという意味で、理想国の中には「(資格として)いない」ということにはなるかもしれないが。そして他方、非賢者は全て互いに仇敵であるからそのような人々がいくら集まってもそれは何の共同体でもない。しかし、非賢者同志は文字通り仇敵かもしれないが、少なくとも賢者と非賢者との間には同じく「仇敵」では

あっても、文字通りの敵対的な関係を意味しないかもしれない²³。少なくとも、向上する若者と賢者の間には仇敵ながらも愛情が成り立ち、それは友愛に発展的に解消されうるのだから。諸家が一般に否定してきた、ゼノンの理想国における階級の存在もある意味ありえないことではないかもしれない。

男女同衣論についても触れておこう。「体を隠さないようにすべきである」というそもそも何の意義があるのか解釈者を悩ませてきた教説共々、国家成員が全員賢者になればこのような言うならば校則程度の些末な規則がそもそも何故必要なのだろうか。

3：体系内における『国家』の位置

さてでは、以上の理解が幸いにして転覆されないとすれば『国家』はストア派の体系全体にとってどういうものだったことになるのだろうか。

まず、賢者だけしかいない国家を想定することによる思考実験²⁴という路線を何としても採らねばならないということは少なくともないと思われる。それどころか、既述の諸条件を考慮するならそうとらない方がむしろ安全でさえあると言えるだろう。

となれば、ヴァンダーウェルトのように実現を全く意図しない（それこそ「夢」としての）理想国論と解釈する必要はない。また、古ストア派の政治哲学は「depoliticizedされている」とか「non-political idealである」といった理解をこの著作が肯定することもない。

さらには、このような理解をした上で、その理想をストア派は本当に実現しようとしていたという無謀かつ危険な試みをアースキンのように企てる必要もない。そもそも、氏の言うようにゼノンが賢者のみによる国家を想定することによって政治上の難問を一気に解消しようとしたというのであれば、話は全く逆の方向を向いていることになるのではないか。ストア派のように非常に厳しい理想人格を立て、彼等だけからなる国家を想定するなら、そこではあらゆる問題が解消されてしまっているのはむしろ当然のことであって、さらにその状態を実現させようとしていたとなれば政治的な理論としては全くさかさまのことをしていることになってしまわないだろうか。むしろ、そのように一気に最高の理想状態を実現させられないのである以上どうすべきかということこそ政治的問題なのではないのだろうか。“false optimism”(p.31)なのはむしろアースキンの理解ではなからうか。

では、ドーソンのような理解をせねばならないだろうか。その必要もないと思われる。『国家』には段階主義的な思想を少なくとも許す余地があると考えられるからである。つまり、氏の言う「高ユートピア」だけに『国家』を関わらせる必然性がなく、もっと低方向にも風通しがよいものだったのではないかと言いたいのである。また、ドーソンのような見解は「ストア派の理論は基本的に厳正的だったがそれではあまりにも非現実的なのでいわば妥協の産物として段階主義的教説を導入した。そして、現実政体に接近しようとした中期以降その主従が逆転し、新期に至っては処世訓に墮した」といった通説に少なくとも同情的でありうるが（無論、ドーソンはこのような理解をしていない）、そのような余地を封じる、少なくともそのような想定をせずすむということにはつながると思われる。つまり、『国家』を

段階主義的教説まで含んだ体系全体の体現としての理想国論と理解することが可能となり、体系全体との調和がより緊密に保たれることになる。

また、(古)ストアの理想論は結局有り得ない事態を待望すること以上でない(そして結局諦観に終わらざるをえない)と(時に激しい)非難を込めて語られることがあるが、『国家』を以上のように理解するとすれば必ずしもそのように考える必要はない。この点、スコフィールドの理解は方向としては一つの大きな進歩であり、ターンのような展開はいささか性急だったとしても、そのようなより現実的な展開に結びつきうる方向にさらに解釈を押し進めることにはなっただのではないかと信じている。

注

- 1 とはいえ、諸家の徹底的な探求によって、こうした可能性はほとんど粉碎されたと言ってよく、よほどのことがない限り(それこそ「実はこうした証言は正しい」と論ずる研究者が現れでもしない限り)我々がこうした可能性それ自体を考慮することは今後もないであろう。
- 2 Baldry(1959) cf. Baldry(1965)ch.5
- 3 Vander Waerdt(1994)
- 4 Dawson(1992)ch.4. なお、ゼノン・クリュシッポスの『国家』について典拠批判も含めた最も網羅的な研究は恐らくこれであり、原文こそないものの、この問題について何事か述べようとする場合この研究から出発するのがよいと思われる。
- 5 Schofield, M.(1991)esp. ch.1-2
- 6 Erskine(1990)esp. ch.1
- 7 Tarn(1939) なお、Tarn, W.W.(1948), *Alexander the Great*, 2 vols., Cambridge University Pressを参照することが残念ながらいまだできていないが、論点は基本的に変わっていないらしい。
- 8 あるいは、全く別の路線があるかもしれないし、その可能性を厳密には排除できない。その可能性は常にあるが、とにかく筆者の知る限り今の所、上述の路線を大きく外れる全く独自の理解というものは提示されていない。そのことだけは確かである。
- 9 というのは、この点に疑問の余地が大いにあると思われるからである。詳論はここでは避け、差し当たりの見解だけを触れておく。まず、この証言はアレクサンドロスとセネカにしか見られず、セネカが何に依拠したかにもよるが、この見解がストア派そのものに起源するものかまず疑問の余地がある。次いで、この証言の内容を文字通りに受け取ってよいものかにも疑念の余地がある。つまり、「数百年に一人」「不死鳥と同程度、あるいはそれ以上に希」というのが本気の主張

なのか、それとも単なる比喻なのか、あるいは反ストア的見地からの揶揄なのかという問題もある。ドーソンはこの証言は厳密なものではなく賢者に到達するのが非常に困難であり達成されることも希であることの修辭的な表現であろうと考えている。これを「ほとんどいない」というニュアンスで理解するか、「あまりいないがともかくいないわけではない」ととるかでその後の解釈も異なりうるが、大筋でドーソンの理解は正しいと思われる。cf.Engberg-Pedersen(1990)p.252 n.65. ドーソンは賢者の希少性という教説の先驅をプラトンに見ている。Dawson(1992)p.166

10アースキンがゼノンがかなりの数の賢者の存在を認めていたと言っているが(“Zeno was talking about a lot of them”), これは全くの誤りである。少なくとも、それを裏付ける証言の提示も、「フェニックス説」との対立解消も、彼は全くしていない。Erskine(1990)p.29

11全く残念なことにドランディによる新しい校訂版を未だに入手できていないので、古いクレネルトのテキストに基づいている。欄や行の番号もクレネルトのものである。ドランディとクレネルトの欄の対照表はErskine(1990)p.10にある。

12成員を賢者に限ると『国家』といわゆるコスモポリタニズムが矛盾しかねないということについてはBaldry(1959)p.12. ヴァンダーウェルトもこの点を指摘する限りでは同じだが、そこから導く帰結は無論筆者とは正反対である。Vander Waerdt(1994)pp.283-4

13ドーソンは賢者と非賢者の関係に言及すると思われる資料として婚姻関係に関わるもの「しかない」と言っているが、しかしその「しかない」は非常に重要なものではないだろうか。Dawson(1992)p.187. またγαμείνが「性交」という意味しかもたないという解釈もそれほど根拠のあるものだとは思えない。この点もドーソンは正しいと思われる。p.207 comment on D,222 n.77

14アースキンは理想国には、理想国である以上、劣者は「いてはいけない」のであり、劣者の存在自体が理想国の協和を「不可能にする」と理解しているが、これはあまりにも先走った理解であると思われる。こうした主張を当然のものとする際、氏は直接の論拠をほとんど挙げない。感情論との類比を通した上で、ストア派は魂の単性論を採った以上、理想的な魂と理想国の構造が類比的とされていたと仮定するなら(しかしこれは「仮定」であろう)、理想国も単性的でなければならぬはずだ、という指摘はプラトンの国家論との対比という点では非常に面白い有益な指摘だが、善情(εὐπάθεια)の問題をどうするのかという点を措いたとしても、あまりに類推に頼りすぎていると思われる。Erskine(1990)esp.p.31

ポルドリーは奴隷については「いるともいないとも言われていない」と当然の事実を認め、(道徳的に劣った意味での)隷属が理想国にあったとは考えがたいとしつつも、しかし理想国から奴隷を排除したとも考えがたいと言っているが、このくらいが妥当な判断ではないかと思われる。Baldry(1959)p.7

15「全ての人間」に言及するプルタルコス証言(Plutarch,*Alex. Fort.* 329a=SVF.1.

262=LS.67A)、あるいは信憑性ははるかに劣るがプルサのディオンの証言(「人間の機構が都市である」)(Dio Chrysostomus, *Or.*36.29)に対して、「この「人間」は「賢者」の意味である」と当然のようにしばしば言われるが、筆者はどうか考えてもこの解釈がそれほど自明であるとは思えない。「ストア派は「人間」という表現でしばしば「賢者」を表す」と言われるが、その理解を支える証言はないとしか少なくとも今の所筆者には思えない。その点は筆者の調査不足の可能性を認めるにしても、いくら「モラルな意味」であれ劣者が「人間ではない」というのはあんまりな教説ではないだろうか。

16ドーソン(Dawson(1992)pp.176-)はこの証言における「一般教養」の意味として(1)広義(「一般教養不要」は一切の初等教養不要となる)(2)狭義(ソフィスト的な二次的高等教育)(3)プラトン『国家』における守護者教育プログラムの3つを挙げ、何と最後のものを妥当とするが、そのようないわば特殊な教育観に対して「一般教養は不要」という端的な表現をとるものだろうか。

17こう言った場合、ゼノンのアンティゴノス宛と伝承される返信書簡(DL.7.1.8)が問題となろうが、まずこんな書簡あるいはやりとりそのものが実際にあったかどうかそもそも疑問である。実際書簡によるやりとりがあったとしても、この文面そのものは恐らく後代の創作である可能性の方が高いであろう。

18Rist(1969)p.66 アースキンはこのリストの疑念を払拭しようと試みているが、筆者の見たところ成功しているとは言い難い。Erskine(1990)p.25

19初期ストアとりわけゼノンにおける「向上」観について、クリュシッポスなど標準的な正統理論と同様のものを帰してよいであろうとするものにインウッドがある。Inwood(1985)p.183

20この問題についてはSchofield(1991)ch.1, Dawson(1992)pp.206-7 comment on C.

21pace Baldry(1959)p.10. ドーソンはこうした禁止が「建築」の禁止でしかないということまでは説いていないが、こうした教説は贅沢や豪奢の禁止ということではないと言い、「都市国家も区も不要」という説(Plutarchus, *Alex. Fort.* 329a=SVF.1.262=LS.67A)も一切の統治機構を廃した無政府主義的なものではないと考えている。Dawson(1992)pp.179-80,181

ヴァンダーウェルトは自然法(といっても彼はストア派の説く「共通法」「普遍法」はいわゆる自然法とは関係がないと言うのだが)への依拠は残余の一切の法規の撤廃を意味する、否それを前提とすると考えているが、これは論理的にもおかしい。自然法に依拠することが含意するのはせいぜいで残余の法規が「不要」であるという所までであって、積極的な撤廃にはまだ距離があるだろうしそれにつながり「ねばならない」ということはない。Vander Waerdt(1994)pp.285-

22ボルドリーは近親相姦許容の説は資料を厳選すれば必ずしも『国家』には結びつかないとするが(Baldry(1959)p.9)、たしかにそれはそうだが、しかしそれではおかしい。というのも、子女共有が行われるなら全ての婚姻が近親相姦になるからで

ある。この指摘はドーソンにもある。Dawson(1992)p.184

また総じて、伝承を信用するなら、こうした事柄に対する学徒の生活態度はむしろ禁欲的であった。ニーチェではないが「いや、彼等の願望がそのような教説となったのだ」と言えなくもないが、それは筆者が検討すべきことではないだろう。

23アースキンは「仇敵」という表現を「敵対者」という非常に強い意味にとり、犬儒派が劣者をこう呼んだ形跡がないという事態と対比させている(Erskine(1990)p.32)。しかし、氏自身が犬儒派の善悪無記論は単なる無関心であって、積極的拒絶を許容しうるストア派(とりわけアリストン)のそれとは全然違う(つまり“only indifferent”と“totally indifferent”とは全く違うものでありうる)という、それ自体は非常に卓抜な理解を提示しているのに不可解である(p.29)。つまり、劣者を仇敵と呼んだのは理論からして当然のことであって、そのこと自体に特別な目的はなかったと言っているのである。無論、だからといって「仇敵」という表現が敵対的な意味を全く持たないということにはならない。ドーソンも「仇敵」という表現を通常の意味にとり、理想国に仇敵である劣者の存在を認めるならプルタルコス「群の類比」と整合しないとしている(Dawson(1992)p.178)。しかし、「仇敵」「奴隷」がモラルな意味なら特に齟齬はなくなると思われる。この点については第9章でも論ずる。

24ボルドリーは『国家』の積極的な側面を強調しながらも(Baldry(1959)p.5)、ここでの理想国の(過去であれ現在であれ未来であれ)実在に言及する断片はないとし(p.6)、「起こるべき事柄の叙述」(ibid.)といってもそれは思考実験的な意味ではないとする(余地を少なくとももっている)。しかし、理想国実現法に関する証言が全くないという事態を鑑みるとしても、これは矛盾でありえないか。矛盾を解消するには、その積極的なプログラムは直接理想国に何らか貢献するためのものではなく、むしろ何らか現実の応用に貢献させるためだったとするしかないように思われるが、そうすると「成員が全て賢者ならば」という大前提はそもそもそれを無意味なものとしなないだろうか。

ストア派における友愛と愛情

If my writing this book benefits a student I know nothing about who lives in Japan, would it not follow ... that there is a good common to him ... and to me?

Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City* p.99

それが全てではないが、ストア派の政治哲学は逆説的なほどに独特な主張によっても知られている。国家論、あるいはもっと広く社会論を展開する際に友愛(φιλία, amicitia, friendship)が重視されるというのはプラトン・アリストテレスはもちろんのこと前ソクラテス、さらには「いわゆる哲学史」以前のホメロスなどからしてそうであり、古代ギリシャのいわば伝統であるが、ここでもストア派の友愛観は独特のものとして古来より知られていた。しかし、その外見上あまりに逆説的な表現のためかどちらかといえば奇論として正当に考慮されることがなかったというのもまた事実であろう。しかし、古ストア派国家論の他の側面と同様、その中核をなす友愛、あるいはそれと密接な関係を持っている愛情(ἔρως)という概念¹がこのように放置されているのは遺憾なことである。そこで、国家論との関わりにおいて古ストア派の友愛・愛情論を調査したいと思う次第である。

ところで、古代の政治哲学と現代の政治哲学を比べた場合、恐らく他にも相違点はあるが、その最大の相違点に友愛に対する態度が少なくとも含まれることは間違いないと思われる。なるほど、現代の政治哲学者が、哲学史的な関心や個人的な問題から独立に、友愛論を著したということこそ筆者は聞いたことがないし、特に重大な問題として論じられているということも恐らくないであろう²。そこで、何故友愛をそもそも問題として取り上げねばならないかということに触れておく必要があるかもしれない。無論第一の理由は当論が対象としている古ストア派が国家論の中で友愛について考察を行っていた形跡があるということ、つまりは哲学史的関心である。しかしそれ以上の積極的な理由もある。国家、あるいはいかなる共同体であれそれを考察する際とにかく成員間の何らかの結び付きを論じねばならないだろう。社会のいわゆる集合論的理解に立つにせよ個体論的理解に立つにせよその点は変わらない。そしてその際、ごく大まかに両極端を言えば社会の結び付きを、血縁であれ経済であれ法規であれ、何らか物的(materialistic)に見る立場と何らか精神的(spiritualistic)に見る場合とがあろう(「言語論的(linguistic)な観点」をこれらと別に挙げることもできるかもしれないが、極論すればこれも後者に入れられ得ると思われる)。この両方の傾向の対立は現代の政治哲学、社会思想にも見られると思われるが、大まかな趨勢としては前者に傾いていると言ってよいであろう。プラトン・アリストテレスの立場は微妙であろうが、少なくとも物的な観点をも相当程度重要な要素として認めていることは確かであり、アリストテレスについては疑いなくそうと思われる。とはいえ、これは同時に精神的な観点も無論多大な地位を占めているということでもある。ところで、これに対して、精神的な観点を極端に押し進めた

立場として、その中にストア派を含めることが間違いであるとは思えない。無論、ストア派が物的な要素を全く無視したかということそれも疑問であると思われるが、最重要視されていないのは確かである。ということであれば、精神的なものに最重要な考慮を払う立場に立った上での国家論というものが少なくとも成り立ち得たのである。そして、そのような立場の中でも、例えばある種の宗教であるとか思想的なイデオロギーといった可能性がありうるが、ストア派の場合はこのどちらでもなく友愛あるいは愛情であった。このように見れば、ストア派の国家論が非常に独特のものであって、彼等の友愛論、愛情論が政治思想的に重要であることは疑う余地のないことではないだろうか。そしてその国家論が過去の遺物としてたやすく葬り去られうるものでないとするれば、そうした思想を論ずることが我々にも寄与するところは少なくないと言えるのではないか。

当論の構成はまず、国家の紐帯としての友愛・愛情のあり方を探り(1)、その後(2-4)は愛情と友愛に関する問題をいわば下方から、つまり劣者にも関わりうる低段階から賢者の友愛へと個々に見ていくことになる。

1：国家の紐帯

では、そもそも何故国家論において友愛あるいは愛情が問題とされるのか。出発点とするべきはやはり次の断片であろう。

Athenaeus, *Deipnosophistae* 13.12.561c=SVF.1.263=LS.67D

ポンティアノスは言う。キティオンの人ゼノンはエロスを友愛と自由の神であると考えていた、と。そしてさらに共和を作り出す神であるが、何ら他のものを作り出すわけではない、とも。だから『国家』でもゼノンはこう言っているのだ。「エロスは神であって、国家の平安のために協力しださるのだ」

この短い興味深い断片には注目すべき点はいくつも含まれている。まず、ゼノンが理想国に守護神としてエロスを、そして恐らくそれだけを、認めていたということである。当のゼノンが『国家』で神殿不要論を説いていたことを考えると一見奇異だが、それは神殿という建築物の廃絶を説くものであって信仰そのものを否定するものでないことを踏まえるなら別に矛盾ではない³。またなるほどエロス神を重要視するにしてもその神が作り出すものは市民間の共和(óμóνοια)のみであり⁴、その他の外的なものをもたらさないとされる。信仰そのものも儀礼、ましてや供物などによるのではなく市民の徳によるいわば理性信仰である(Epiphanius, *Adversus Haeresis* 3.2.9=SVF.1.146 cf. Stobaeus, *Floril.* 4.1.88=SVF.1.266)。しかし何故国家の守護神がエロスでなければならなかったのか。そもそも、友愛神(ピリア?)というものがにわかに想定しがたいのは致し方ないとしても、国家の守護神が徳や理性に直接関わる神ではなく、愛情の神エロスというある意味それから一步下がった存在であるのは何故なのか。第一何故伝統的な神に固執する必要があったのか。

しかし、この点にこそゼノン及び古ストアの国家論の段階主義的性格が如実に表れていると筆者には思われる。というのも、友愛そのものの神が認められていないのでそれに近い神を仕方なく説いたという些末な理由でないとすれば(そして、そのような重要な教説の理由をこのような無様なものと考えねばならない必然性は何らないように思われる)、理想国の紐帯は友愛ではなく愛情なのである。そして、

周知の通り厳密な意味での友愛に与れるのは賢者だけであるが(Stobaeus, *Ecl.* 2.108.5=SVF.3.630 cf. Seneca, *Ep.* 81.8=SVF.3.633)、愛情には劣者も与れると考えるのが自然である。それどころか逆に、賢者は愛情と無縁であるという証言さえあるくらいである(DL.7.1.113 cf.7.1.21)。ここで、国家の守護神あるいは紐帯が友愛とされていけば、理想国の成員は賢者だけであるとせねばならないであろう。しかし、愛情とされているということは、そうではない可能性が大いにあるのではないか。そうだとすれば、国家の守護神にして紐帯がエロス、愛情とされる以上こうして劣者を国家の中に取り込むことが可能なのではないか⁵。

しかし愛情が国家の紐帯となりうるとしても、それは一体どのようにしてなのか。ここでまず、愛情の神エロスがもたらすとされる共和について見ておこう。これについて最も饒舌なのは次の断片であろう。

Stobaeus, *Ecl.* 2.93.19=SVF.3.625

(11b)また、彼等が言うには、全ての善きものは優れた人々の共有のものであるが、益をもたらす者は隣人の誰かと自分自身とを益するという意味合いにおいてである。また、共和とは共有の善いものに関する知識であり、そこからして、優れた人々は皆、そのような生き方をしている人々の間で調和することによって互いに共和するということにもなる。しかし、劣った人々は不和なので互いに敵対し互いに悪くなし合い攻撃的なのである。

ここに直接友愛という言葉は表れていないが、友愛の規定にも「生の共有」「一つの意味では共通の利益のためにある」とあることから(Stob., *Ecl.* 2.94.21=SVF.3.98)、並行させることが許されるだろう。この限りでは、友愛や共和が国家の成立に強い関係を持つことは合点の行くことであろう。細かい問題はありえようが、この段階で特に問題はないと思われる。なるほど我々も友人に対しては、時にその他の者には非常に不可解なことでも、「あいつの考えていることは分かる」と言い、そうではない人間に対しては「あいつの考えていることは分からない」と言う。そして前者の場合では何でもないことでも、後者の場合には係争が生じたりもする(つまり法的正義の出番となる)。

しかし、愛情がこれに貢献するというのは依然として不明瞭である。愛情がどうして共有利益の知識に貢献するのだろうか。愛情の規定は「この問題に関する限りでは」(この限定の意味については次節で論ずる)スコフィールドの分類に従うなら、次の2系統がある。特にこれに即して論ずるわけではないがそのまま挙げておこう。

A:Plutarchus, *CN.* 28.1073b=SVF.3.719

(友人)彼等も言っていますね、愛情とは、未完成ではあるが徳に向けての資質は善い少年の一種の狩猟なのだ。

B:Stobaeus, *Ecl.* 2.115.1=SVF.3.650

(11s)彼等が言うには、愛情とは友人を作ろうとする企てであり、年頃の若者の内に現れる美しさによって引き起こされる。それ故、賢者は愛情に満ち愛情を抱かれるというのだが、それは愛するに値し生まれ育ちがよく性格のよい人々に対してだというのだ。(Cf. Stob. *Ecl.* 2.66.11=SVF.3.717, DL.7.1.130, Alex. Aphr., *In Top.* 139.21ff.=SVF.3.722, *Schol. in Dion. Thrac.* 120.3(Hilgard)=SVF.3.721, Cicero, *TD.* 4.72=SVF.3.652)

しかし、これでも一見したところではこれが共和、つまり共有される善いものに関する（一致した）知識、さらには国家統合にどうつながるのかはなお分からない。むしろ、今挙げた定義を見るならばむしろ差別を助長するようにさえ思える。もっとも、賢者は全ての子供達に等しく愛情を注ぎ(DL.7.1.131)、人は全て徳への始点を生来もっている(Stob.,Ecl.2.65.17=SVF.1.566)というこの2つの教説を考慮するならこの点はひとまず解決されるかもしれない。つまり、愛情が選択的に働くことを意味しないこともありうる。「資質がよい(εὐφυής)」というのもいわゆるエリート主義のようなものを意味しないかもしれないし、しばしば言及される「美の現れ」という側面もまさか外見的な容姿に言及したものではないだろう⁶。

しかしそれでも、愛情の機能は何ら明らかにならない。愛情が、性的関係ではなく、見解の一致としての友愛に向かうものである以上(DL.7.1.130)、愛情を抱く者が抱かれる者と一致した思考をもつために後者を教育することになると言うのはもっともである。それ故愛情は教育的あるいはもっと社会的な効能を持っていると言うにしても、愛情が何をなすのかもっと明白にならないものであろうか。というのも、今述べたような図式では、愛情が動機となって教育を行うことになると、つまり愛情と教育がむしろ別々のもののようにしか思われなからである。あるいはプラトンやアリストテレスの確かに精緻な愛情・友愛論との類比を想定せねばならないのだろうか。そうすることは、これらの思想とストア派との連結を裏付けるという作業さえなされれば（しかしそれが一番難しいことかもしれない）、たやすいだろう。愛情に関するこうした先行学説に多くストア派も倣ったとしても、ストア派そのものの資料から事態を窺えないだろうか。

主要学説史家がほぼ沈黙すると見える中、この問題に最も饒舌なのはおそらくセネカであろう。セネカがとりわけ強調するのは忠告を与えるという側面である。忠告の意義を説いた書簡の中でセネカは優れた人物との交際の重要性(*Ep.* 94.40-)、監視者(94.55-)や忠告者(94.72-)の必要性を説いている。次に続く書簡では、幸福な生に導きたいと思うその相手にどうすべきかということが具体的に述べられる(95.34-5)。それは要するにストア派の教説、とりわけ原理的な理解に導くということであるが、正しい行為に導くということとともに、彼等の愛の対象を卑俗なものから徳へと向け換える（むしろ歪んだ愛を矯正する）ことも説かれる。なるほど、キケロにおいても徳以外の利得と友情を切り離すこと、そしてそれを理解することがとりわけ重視されている(Cicero,*Acadmica Priora* 2.46.140=SVF.3.21;*De Legibus*.1.18.48=SVF.3.43;*Fin.*3.21.70=SVF.3.348)。さらに、セネカは哲学が人間的事項を愛するように、また人類に同輩関係があることを教えると言う(Seneca,*Ep.*90.3=FDS.2A)。ストア派の断片集には採用されていないが、先哲との友好関係が説かれるのは(Seneca,*De Brevitate Vitae* 14.5=FHSG.66)、「死者と交われ」との神託から哲学に入ったというゼノンの伝記(DL.7.1.2)を考えると興味深い。要するにセネカが繰り返し力説するのは徳への勧めという側面である。教育という営みがその一環としてあるのはなるほど理解に苦しむことではない。

しかしそんなことは言うならば単なるおせっかいではないのか。あるいは、相手と見解の一致を得るために、たとえそれが正しいとしても、相手の見解を自分に合わせさせるだけのことではないのか。第一、国家の紐帯が愛情でよいのならその対象がなぜ徳でなければならぬのであろうか。あるいは、優れた活動の一環として

そういうことを行い、また相手もその活動に参加させようというのであろうか。あるいはさらに、自分の愛情に応えさせ、一方的な愛情を双方向的なものにさせることで友愛を生み出そうというのか。いずれにしても、確かに「狩獵」という表現には合うのかもしれないが、これでは友愛・愛情がむしろ利己的な活動の一種にすぎなくなるのではないだろうか（それともそれでいいのであろうか）。利己、また偏向と不偏の問題は後に見るとしても、こうした事態はあまりにストア派に似つかわしくないものではないか。あるいは、高慢に見えるほどに高邁なストア派像、あるいは尊大に見えるほどのその賢者像という通説を受け入れそこに戻るべきなのか。

しかし、それは錯覚かもしれない。友愛との関わりから、またセネカの証言から今問題にしている愛情が賢者から青年子女に向けられたものだけであるように思われるだけで、そうでなければならぬ必然性はなかろう。伝承された愛情の定義はその対象は確かに専ら青少年に限っているが、愛情の抱き手に特に限定はなく劣者がこれに与ることも少なくとも否定や禁止はされないと思われる。となれば、直接的なものにせよあるいは（それこそプラトンの「第一の愛の対象(πρῶτον φίλου)」の教説におけるように）間接的なものにせよ、対象が徳でなければ愛情ではないということは少なくともないだろう。究極的には徳であるべきだとしても。また、友愛との類比、またプラトンやアリストテレスとの類比から返愛(ἀντίεως)ということを読み込む必要も、特にそれを説く証言もない以上、ないであろう。一方的なものでもかまわず、相方向的でなければいけないということは少なくともないと考えられる。無論相方向的である方がやはり望ましいではあろうが。なるほど、賢者は互いに友愛を抱き合うという教説はあるものの、友愛に相互性が要されるという証言は特になし、相方向的な愛情が友愛であるという教説は少なくともストア派の真正とされる断片にはさしあたり全くないと言ってよい。一方的な愛情の一種とみなされうる種々の愛好(-φιλία, φιλ-)さえ、正しくなせるのは賢者だけであるという証言まであるのだから(Stobaeus, *Ecl.* 2.67.5=*SVF.* 3.294=*LS.* 26H cf. 2.73.1=*SVF.* 3.111)。

ではそのような愛情がどうして国家の紐帯でありうるか、ますます分からなくなるように思われるかもしれない。ここで注目すべきは「内に現れた美による(διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον)」という側面であると思われる。「内に」とἐμφαινόμενονのἐν-を故意に強調して理解しているのは「外見」という側面を、それはあってもかまわないのだが、なるべく中心から外すとともに、「美德の」現れという側面につなげたいからである。そしてこの想定が無害なものであるなら、愛情を「美德の現れを通じて友情を築こうとする試み」と解することが可能になるとと思われる。つまり、愛情はどんなものであれ相手の美点に対する欲求、言い方を換えれば相手の美点を探し求めることとなるのではないか。これを一種の狩獵と言うこともできようし、ここから相手の美点の賞揚ということにはほんの一步であると思われる。またそうした美点がなければ、あるいは足りなければ、相手に作り出させてやればよいのである。上で見た、余計な介入にさえ思える教育的愛情にしても、こうした事態の一環であるとも考えることも不可能ではない。こうしたことを好意(εὐνοία)と呼ぶことが可能なら⁷、これが国家の紐帯、最低でも恋愛の当事者達を強く結びつけるものであることは無理なく理解可能ではないだろうか。なるほど、友愛・愛情に関する教説の中には非難の禁止を説くものがある(Stobaeus, *Ecl.* 2.115.18=*SVF.* 3.581)。また、こう理解しようとすれば、愛情が自己愛や自己満足ナルシズムといういわば頹落形態に陥ると同時

に他者あるいは外部一般との絆が断たれるのも必定であろう。

無論、次節で見るように愛情に焦がれや熱望のような側面がないわけではないだろうが、そういった側面の基盤にもこうした好意や、さらに言えば相互尊重と言いうものが認められ得ると思われる。だとすれば、愛情には相互尊重としての好意という側面が含まれそれが紐帯の役割を果たすのだと考えられる。そしてそういったものをもたらす神がエロスであり、それに市民は自らの美德によって応え奉獻するというのがそう不自然な理解であり資料から遠く離れたものであるとは思えない。なるほど、我々においても、ある種の友人とは見解の一致がまるでなくても好意はもっており、それ故何らかの繋がりはある、ということがあるだろう。無論、そういう場合でも見解の一致に至りたいという気持ちがない者はなかろう。そしてその望みがなくなると同時に「何を言っても無駄だ」「いい所など何もないどうしようもない奴だ」と好意を失うのも事実であろう。ストア派の愛情論もこうした我々とそうかけ離れたことを説くものではないと思われる。

2：2つの愛情？

しかし、ここで問題が生じる。それは、愛情といってもそれは無条件のものなのであり愛情であればともかく国家の紐帯となるのか、それともそのように言われるのは「善い愛情」だけであって「悪い愛情」は別問題であるのか、あるいはもっと後者のような愛情はストア派においてはそもそも愛情とされていなかったののではないのか、ということである。

一つの可能性としては、これまで言及してきた愛情はその語感から連想されるような（悪い意味での）感情ではなく、もっと別のものだというものである。その場合普通に言われる意味でのそれこそエロティックな性愛・愛欲は本来もっと他の名称（たとえばἀφροδισία, ἐρωτομανίαといった）で呼ばれるべきであったということになる。もう一つの可能性は、いわば二重愛情説であり、つまり愛情には善い意味のものと悪い意味のものがあるとあって、ストア派の理論の中でも両者が同居していたというものである。そしてもう一つの可能性は、やはり愛情は一つのものであるというものである。この違いは些細なものではない。なぜなら、愛情を友愛とのつながりにおき、さらに社会的な文脈で見ると、これらのどれにあたるかで段階主義的理解のあり方がずいぶん変わったものになると思われるからである。そして先回りして言えば、ここで挙げた前2つの場合、結局峻別主義的なものがより低い段階に持ち込まれるだけなのではないかと考えられるのである。

最初に挙げた見解はスコフィールドやナスバウムによって主張されているものである⁸。前者は「感情ではない愛情」という大胆な表題の下にこれを論じ、後者は、これもまた「徳と恋に落ちて、あるいは28本のろうそく」という彼女独特の美しい表現をもった印象的な表題の下に、ストア派は相異なる要素をはらんだ伝統的な愛情の片方を切り落としたものである（そしてその段階でストア派の「愛情」はその大きな力を失った）と断じている。果たしてこのような見解は妥当なものであろうか。

確かに、愛情を欲望から鋭く区別する証言、あるいは性愛と無関係とする証言は少なからずある(DL.7.1.130, Stobaeus, Ecl.2.65.15=SVF.3.717 etc.)。しかしその一方で、

主に感情論の文脈で愛情は欲望に下屬する個別感情として性愛、色欲といった意味を強く歸されている。なるほど、感情の定義だけを数多く並べた偽アンドロニコス『感情論』にも愛情の定義がこの両方の意味にまたがる形で3つ挙げられており(Pseudo Andronicus, *De Passionibus* 4=SVF.3.397)⁹、ストバイオスも両方の証言を保存している。

また逆に、友愛を目指すものという理解の形跡がなく、逆に専ら悪感情としての理解をかなり激しく打ち出しているのがガレーノスである(Galenus, *PHP*. 4.1.16=SVF.3.461, 4.6.36=SVF.3.478)。ガレーノスの証言は時に論駁的な意図が論を歪めている可能性があるので取り扱いには慎重になるべきだが、クリュシッポスの恐らく『感情論』からの引用と思われる言及までである以上(4.6.27=SVF.3.475)軽視できないと思われる。さらに、色欲としての愛情が友愛や国家の絆を分断するとクリュシッポスが説いていたという証言までである(4.6.8=SVF.3.473=LS.65T)。こうした状況を考慮すると、愛情に感情としての側面を全く否定することは無理が多いのではないだろうか。しかし、この箇所全体を通じてガレーノスの論旨は魂の単性論に立った感情論に無理があること、感情が判断であることの否定、とポセイドニオス的である故、ポセイドニオスの見解がかなり入り込んでいる可能性も確かにある。

しかし、ストバイオスの方はどうであろうか。2ヶ所で愛情が感情の一つとしての取り扱いを受けている。その一つでは個別の諸感情をただ列挙しただけの箇所に「激しい諸々の愛情(ἔρωτες σφοδροί)」と言及される(Stob., *Ecl.* 2.90.7=SVF.3.394=LS.65E)。この何か含みのありそうな表現を措くとしても、もう一つの箇所では友愛に結びつけられる愛情が他の名誉欲や快樂欲また様々な怒り(つまり復讐欲)の中に整然と含まれている(2.91.10=SVF.3.395)。これをストバイオスあるいはその源泉著者の錯誤と決めつけるのは不可能ではないにしろ非常に不自然なことではないだろうか。となれば、感情としての愛情を理論上の異物として無視する、ストア派はそう考えていたとすることには無理があると思われる。総じて、愛情の危険性を訴える証言がストア派にはないわけではない(Cicero, *TD*. 4.12.27=SVF.3.423 cf. Seneca, *Ep.* 94.53=SVF.3.232)。

では、愛情には二重の意味合いあるいは種類があるという見解はどうであろうか。この証言として少なくとも3つを挙げることができるが、そのうち2つ(Alex. Aphr., *In Ar. Top.* 2.75(Ald.) 139.21(Wal.)=SVF.3.722; *Schol. Dionys. Thrac.* p.667=SVF.3.721)はエピクロス派による恋愛感情の排斥とストア派のこれまで見てきたような愛情を対比した上で「愛情は全てが悪いものではない」「愛情には2種類ある」と言っている。必ずしもストア派の愛情そのものが二重のものであることの根拠とはならないかもしれない。しかし、ストバイオスの証言はもっと検討に値するものである。恋愛・愛情と深い関連のある饗宴について語られる箇所にこうある(適宜省略)。

Stobaeus, *Ecl.* 2.65.15=SVF.3.717

(5b9)…「愛情のある」というのは2様の意味で語られる。つまり、徳に即した優れた性質のものとしてと、悪徳に即して非難のうちに語られるもの、たとえば誰かが色気違いと言われる場合のような、とである。優れた愛情は友愛に関わる¹⁰。同様に、愛情に値すると言われるのも、友愛に値する者についてであって、享楽に値する者にはではない。なぜなら、優れた愛情に値する者が、愛情に値する者なのだから。… [愛情に関わる徳は]、性格の善い若者を狩猟す

ることに関わる、また徳に向けて勸徳することに関わる、総じて立派に愛情を抱くことに関する知識である。…しかし、愛することそれ自体は単に善悪無記である、劣者達の下にも生ずることがあるから。だが、[優れた意味での]愛情は欲望でもなければ、何か劣悪なものの一つでもなく、むしろ美しさを通じて友人を作ろうとする試みであると彼らは表明している。

愛情が「ある意味」二重のものであるということにこの箇所は決定的であるが、同時にこの箇所はその「二重」の意味をも明らかにしている。つまり、愛を抱くこと(ἐράν)そのものは善悪無記(ἀδιάφορον)であって、それを立派に(καλῶς)なすか否かで優れた愛情と悪い意味の愛情の違いが生じるというのである。つまり、あたかも適宜行為(καθηκον)と正当行為(κατόρθωμα)の違いに対応するように、「善と見えるものの追求」という性格は共通した上でそれがよくなされるか悪くなされるかによって異なったものになるということであると思われる。とすれば、2つの愛情があると言っても全く別個のものがあるわけではなく、愛情としての基盤はむしろ同じものであると考えるのが妥当であろう。感情としての側面が排除されているとか否定されているとかいうことはなく、ましてやそうすることで愛情に関する問題の解消を一挙に図ったなどという安易な図式にはないと考えられる。だとすれば、悪感情としての愛情－優れた意味合いの感情－友愛の間に決定的な断絶を認めずともよいということになり、またストア派の愛情論も伝統的なエロス論から逸脱するものではないと言っているのではないだろうか。第一、ストア派が伝統的なエロス観を蔑ろにしているのであれば、エロスを神として認めそれを国家の守護神にわざわざしているのは非常に奇怪な事態であろう。それこそ“lip-service”であるとか、いやその「神」「国家の守護」というのも非常に特殊な意味なのだと言え言えるではあるが、そこまで技巧的な理解をせねば理解不能になるというわけではないだろう。もとより、そうであれば初めからそのようなことを説かずにいえば独自の路線を押し通せばよかつたであろう¹¹。それともストア派はそんなに偏屈な論客の集団だったのであろうか。

3：凡人類愛との齟齬？

さて、もう一つの問題は凡人類愛である。つまり一方では、賢者間だけに友愛が成り立ち、劣者同志は仇敵であってあらゆる結び付きとは、強制や規約・契約あるいは錯誤による非本来的なもの(Cf. Stobaeus, *Ecl.* 2.108.5 = *SVF.* 3.630)を除けば、全く無縁であるという思想があり、そのもう一方では人類全体に何らかの結び付きがあると言われ、それどころかこの結び付きが「友愛」と言いうる呼ばれ方をされることすらある。これは矛盾あるいは不整合ではないのか。それとも整合されうるのだろうか。そしてこの問題も、政治思想上些末なものではないと思われる。というのも、理想状態（それがどういうものであるかは問題であるが）に賢者以外の人間が含まれるかどうか、あるいは賢者と劣者の関係といった問題と関わってくるからである。また、愛情の偏向と不偏、対象が「青年」とされることなど、未解決の点にも関わる。

全人類に対する愛、あるいは何らかそのようなもの、の存在が説かれるのは無論いわゆる第2の親近性(οἰκειώσις)、あるいは社会親近性の教説においてである

(Cicero, *Fin.* 3.19.62=*SVF.* 3.333,340-1=*LS.*57F etc.). その過程、また論法の妥当性などについては今は問わない。差し当たり、少なくとも養育を行う生物には生みの親、つまりいわば最初の他人、に対する親近性が生来あり¹²、人間の場合その親近性は究極的には全人類に及ぶとされているという側面だけは確認しておきたい。そして、それを否定する論者もないわけではないが、親近性にはいわば愛着という側面もあると思われる¹³。

しかし、それが全人類に及ぶとなるほど途端に事態が錯綜してくるようになり、神(々)との交流等ということの方がむしろまだ分かりやすいかもしれない。例えば、ある種の宗教や思想の持ち主であればまた別かもしれないが、筆者にはこのような感情はない。少なくとも普段意識は全くしていない。また、これまで見てきた愛情は語の元々の含意からして特定の人物に向かうものなのではないか。前節で見たように、ストア派の愛情が伝統的な概念を特に逸脱するものではないとするならなおさらそうであろう。

ストア派の友愛が特に相手を男性に限られるわけではなく、また当然男性同士の同性愛的な関係だけが友情とされることもなく、恐らくそれと類比的に愛情もそうであろう、というのが現在ほぼ通説となっていると思われる。また、愛情関係に返愛ということが特に要されないとすれば、世代間にまたがるつまり先祖や子孫への愛情や友愛、あるいは例えば非常に昔の偉人などに対するそれなども認められると思われる(遠い未来に対しては難しいかもしれない)。少なくともストア派がそれを絶対的に禁止するとは思えない。¹⁴

ではまず、愛情の定義に含まれる「青年子女」という限定はどうであろうか。文法的には男性であろうこの語がしかし女子を排除するものではないことは言うまでもない。だが、成年(つまり28歳)以上についてはどうなるのか。賢者同志であれば、それは無論友愛である。賢者から成年に対しては無論愛情である。では、残りは何なのか。ここで、今述べた関係以外は何もなくなる、あるいは劣者が関わるので敵対関係になるのだろうか。それはあまりにも奇妙であろう。筆者はこの限定は教育的な意味を強調するために加えられたにすぎないと思う。なるほど、省略や単なる書き忘れの可能性はあるが、愛情の規定にこの限定を欠くものも確かにある(*Stobaeus, Ecl.* 2.91.10=*SVF.* 3.395)。対象の限定はなるほどあるが、抱き手の限定が全くないことからそう考えるべきだろうと思われる。第一、幸運にうまく教育された青年が老人である教師の賢者に憧れのようなものを抱くとすればそれは何なのだろうか。そんな事態はないとストア派が説いていたとは思えない。多少の揺れはあるものの賢者も愛されるという証言があるのだから(*Stob., Floril.* 63.31=*SVF.* 3.720 cf. *Cicero, Fin.* 3.20.68=*SVF.* 3.651)。愛情ではなく別の名で呼ばれるべきだということはあるかもしれないが(しかしその別の名称には何の情報もないだろう)、人間一般に何らかの結び付きを禁止することはなかったと考えねばならないのは確かであろう。ストア派の愛情の定義は老人などを当然排除しているはずだと決めてかかるセクストゥスの理解(*Sextus, M.* 7.239=*SVF.* 3.399)はそれ故の外れである。

ならば、奴隷(といっても無論「モラルな」意味(moral meaning)である)はどうであろうか。奴隷同士は、血縁などのいくら強い結び付きがあろうとも、互いに仇敵であるという証言は確かに存在し、それに類比して賢者と奴隷の関係もそうであろうとされてきた。しかし、前者はともかく、後者を裏付ける証言が筆者はないと

まず思う。また、友愛は無論成り立たないとしても、少なくとも愛情は成り立つと思われる。「仇敵」という見るからにきつい表現から見ると奇異かもしれないが、それも錯覚かもしれない。「劣者は全て奴隷であり、互いに仇敵」という教説の「劣」「奴隷」がモラルな意味である以上「仇敵」だけが通常の意味というのはあまりにも奇怪で不自然だからである。そして断片をそのように不自然に読むことを強いる材料はない。恐らく「仇敵」ということを（具体的にどういうことかは今は措くとして）モラルな意味で理解した上でこうした教説はとらえ直されねばならないだろう。とにかく、友愛関係からは締め出しを食っているが、一切の愛を絶たれているわけではないということは確かであると思われる。故に、賢者による友愛の独占と、何らかの凡人類愛的なものは教説としては必ずしも矛盾しない。

しかしそれでも凡人類愛との隔絶は依然ある。何らかの関係に参画することが全ての人に可能性として開かれているということと、その関係が実際にあるということは別であろう。だが、他ならぬこの差異によってひとまずは説明がなされうるかもしれない。つまり、凡人類愛はいわば可能性としてあるにすぎず、そういうものが「ある」ということはそれが実際に「ある」（つまり、誰がかは問わないとして、とにかく全人類に恐らく平等な愛をもっているということが現実にある）ということでは必ずしもない、と言いうる。そして、単なる可能性に留まっているということと、それが優先的な重要性(priority)をもって理論の基盤に置かれるということもそれ自体で矛盾ではない¹⁵。そして、このことは証言からも裏付けられると思われる。つまり、凡人類愛は何らかの基盤としてあるとしか言われず、それが、誰にであれ、抱かれているとは全く言われない。その基盤が時に「友情」と呼ばれることはあるが(cf.Cicero, *De Legibus*.1.15.43=*SVF*.3.344, Seneca, *Ep*.90.3=*FDS*.2A)、それも勝義の友愛という意味では無論ないだろう。もっとも、こうした理解はいわば「超人」「現人神」（という側面だけではないがそういう側面も確かにある）としての賢者が実際に凡人類愛を、無論勝義の友愛と同時に、もっていることを妨げはしない。

4：賢者とその友愛

それでは、賢者間にのみ成り立つと言われる勝義の友愛について見ることにしよう。とはいえ、無論その全ての側面をここで見ることはできない。ここで考察するのは一つには友愛あるいは友人の必要性の問題、もう一つは共有の問題である。つまり前者は、ストア派の賢者は神に比されるほどの完全性を持ち従って完全に自足しているはずなのに何故友愛あるいは友人が必要なのかという問題である。後者は、仮に賢者の間に友愛が成り立っているとして、その実体はどうか、単なる思想連帯のようなものでよいのか、それとももっと実質的な共有関係があるのかという問題である。

まず、そもそもなぜ賢者に友人や友愛が必要なのか。この問題については、またもやセネカを頼らねばならなくなる。かなり長いが引用する。

Seneca, *Ep*.9.14=*SVF*.3.674;*SVF*.2.1065¹⁶

僕は君に、クリュシッポスの示す区別をも述べようと思います。彼は言っています—賢者は何ものにも困っていないが、しかも彼は多くのものを必要とする—と。更に言っています、「これに反して愚者は何ものをも必要としない。

つまり彼は何ものをも利用することを知らないからである。しかしあらゆることに困っているのだ」と。賢者は手も眼も、日々の使用に必要な多くの物をも必要とするが、何ものにも困っていません。つまり困っているというのは必要欠くべからざるものに困っていることですが、しかし賢者は、そのようなものは何ものも必要としないからです。(15)それゆえに、賢者は自分自身に満足してはいるが、それでも彼には友達は必要です。彼はできるだけ多くの友達をもとんと熱望はします。しかしそれは(友だちと)幸福に生きるためではありません。なぜなら賢者は友達がなくても幸福に生きられるでしょうから。最高善は外部からの救援を求めません。それはそれ自体の内部で世話をされ、それ自体から全体を成しています。もし最高善が自らのどんな部分でも、それを外から求めるとするならば、それは運命に服従するものになり始めます。(16)人は言うでしょう、「しかし、次のような場合には賢者の生活は果たしてどうなるだろうか。もし友だちもなく、監獄にぶち込まれて独りにされるとか、あるいはどこかの異民族のなかで騙されるとか、あるいは長い航海のなかに引き止められるとか、ないしは人も住まない海岸に打ち上げられるとか、そういう羽目に陥った場合には」と。賢者の生活はユピテルの大神のそれに似ています。大神は、世界が解体され、神々が一つに混合され、自然がしばらくの間活動を中止するとき、ご自身のなかに引きこもって、ご自身の思考にみ心を託すのです。およそこのようなことを賢者も行います。彼は自己の内に隠され、自己と共に生きるのです。(茂手木元蔵訳)

例によってセネカが正確な所何を考えているかは必ずしも明白ではないが、この証言をひとまず信用する限り、賢者は友人を求めはするが友人が(自分自身以外に)いなければならないということはない、ということであると思われる。つまり友人は「あってもなくても(少なくとも賢者にとっては)かまわないが、あった方が望ましい」もの、つまり周知の「優先物(προηγμένον)」である¹⁷。この教説自体はストア派の理論を考慮するなら特に奇異なものではない。なるほど逆に孤独が「優先されないもの(ἀπροηγμένον)」であるということのもストア派の教説にあり(cf. Cicero, *TD*.5.9.28)、賢者は孤独に生きることはないと言われる(DL.7.1.123 cf. Cicero, *Fin.* 3.20.65=*SVF*.3.341=*LS*.57F)。セネカの証言で「自己との交流」が説かれるのもそこで挙げられるようないわば極限状態においてであって、特に積極的な主張ではないだろう¹⁸。ましてや賢者が「念入りに封印された家」だというわけではない¹⁹。しかし、友人および友情が優先物だとするなら、それには優先されるべきだという理由があるはずである。ここで、人間一般に関してストア派にも共有されている規定「本性上政治的動物」(Marcian, *Institutio* 1=*SVF*.3.314=*LS*.67R; Stobaeus, *Ecl.* 2.59.4=*SVF*.3.262=*LS*.61H)を持ち出してすますことはたやすいが、それでは「元々友人を要するようになっているから友人を要する」という以上には何も明らかにならないであろう(無論、その説明が間違っているということではない)。

無論、賢者が自足しているとはいえ、それは文字通り何も要らずそれこそ霞を食べて生活するわけではない。この点、今なお研究者を困惑させる奇異な教説だが、友人による生活法が説かれるのは象徴的であると思われる(Stobaeus *Ecl.* 2.109.10=*SVF*.3.686=*LS*.67W, Plutarchus, *SR*. 1043e=*SVF*.3.693)²⁰。例えば甚だしい病苦や障害の中で友人に頼って何とか生き延びるということはあっても何ら不思議では

ない。あるいはこういう形で、どうやっても生きてはいけるのだということを説きたかったのかもしれない。しかしそれはいわば消極的な理由であって、本質的なものではないだろう。例えばアリストテレスにおける同様の議論とは異なり、友人・友愛の必要性が何か切実なものとして説かれるということは少なくとも賢者に関するのではない（劣者に友人的な者が必要なのは言うまでもないだろう）。上に引いたセネカにおいても何か一種突き放したような論調が特徴的である（それが他派の学徒やその研究者などに一種の嫌悪感を引き起こし続けてきたのももつともである）。だが、それだからこそ友人・友愛の必要性には何かある程度はっきりした理由付けがなければならなかったのではないのか。さもなくば、ある種の無頼思想のように「それがどうした!」「俺には神が友で、それで十分だ」とひたすら突き放してもよかったであろう。

この問題について伝承はまたもや饒舌なわけではないが、少なくとも次の2つの材料は挙げておけると思う。一つには、友人が善くあること、また善い友人を（恐らくより多く）もっていることは善いことであり、逆に友人が悪くあること、またひどい友人（といっても、ひどい時点で友人ではありえないから、厳密に言うと形容矛盾だが）をもっていることは悪いことであるのに対し、自分一人だけが善くあることも悪くあることもそれ自体としては何と善悪無記だという証言がある(DL7.1.95-6)。友人や友人からもたらされる利得を善いものに含める証言は多いが、自分一人の場合についての証言があるのは重要である。もう一つは、交友が適宜行為として挙げられ、また友人を蔑ろにする（というのも同様に形容矛盾なのだが）ことが過誤行為(*ἀμαρτήματα*)つまり悪い行為とされることがあるということである(DL7.1.108)。そして、適宜行為であるということは正当行為でも少なくともありうるということである。こうした教説に厳密に言えばおかしい点がこうして含まれることから、これらは専ら一般人向けの「忠告」であると言われるかもしれないが、それも賢者に当てはまらないことを全く意味しない。賢者は時に忠告に反すること「も」行うが、それは常に正しい、というだけである。

こうした証言から読みとれるであろうことは、一つには友愛における「活動」という側面の重視である。友人が必要であり、いた方が望ましいとはいえ、ただ単にもっていれば、あるいはいればよいというものではないのは、我々にも納得のいくことであろう（友人であることを証明する証書があっても多分何の意味もない）。そしてそれは単に交渉があればよいというものでもなく、いわば彼または彼女（達）と「善く」交流せねばならないのである。しかもそれは無論ただ単にうまく取りなすとか楽しく過ごす（のが主でなければいけないではあろうが）とかいうことではなく、相手が善くあることに何らか関わらねばならないと思われる。なるほど、賢者と愚者の行動の規定に関わる副詞列挙にもこうした友愛に関わるものが含まれている(Stobaeus, *Ecl.* 2.103.24=*SVF.* 3.677 cf. Stobaeus, *Ecl.* 2.108.5=*SVF.* 3.630)。

しかし、何故そのような活動をせねばならないのか。ここでもう一つの点として、「幸福」「善くあること」が孤立した個人について言われるものではないということも挙げられると思われる。つまり例えば、一人で哲学書を買込み、あるいはこれらと思う教師や学者などの下に赴いてひたすら研鑽を積み、賢者になった途端に一切の交流を断絶し、余人を劣者と見下し、「自分自身との交友」に邁進する、こんな人間がいたとして彼は幸福ではないだろうし、ストア派もそうであろうと信じ

る。友愛の解消禁止に関わる証言(Plut.,SR.1039b =SVF.3.724)はそのことを裏付けはしないだろうか。「自分はどうでもよい、他人の方が大切だ」というありきたりの道徳論ではないにせよ(無論 こういう側面もないわけではないだろうが)、自分が善くあるということの中には既に他人もそうあることという側面も組み込まれているのだということは少なくとも言えると思われる。総じて、友人と善く交流した方がよいというよりは、むしろそうせねばならない、否そうでないことはあってはならないということであると思われる。賢者は社会的な人間でもある(あらねばならない)ということ(Stobaeus,Ecl.2.108.5=SVF.3.630)それを表すと言えよう。友人がありえない状況は別とすれば、むしろ友人はあらねばならず、さもなくば活動の領域を失うことになるだろう。また、ありうるのに取ってその試みをしないのは、特別な理由がなければ、むしろ劣悪な事態であろう。適宜行為の不履行は即過誤であるという教説(Stob.Ecl.2.93.14=SVF.3.500 =LS.59K)はそれを裏付けないだろうか。そして、いるからには彼あるいは彼女(達)と善く交流せねばならない(さもなくば賢者ではない)ということになる。ストア派の理論に則すならばとにかくそういうことになるということであると思われる。

さて、もう一つの問題である賢者の友愛の実質的内容であるが、スコフィールドはその定式としてストバイオスから次の3つを挙げている。

R:Stobaeus,Ecl.2.93.19=SVF.3.625 (既に引いたので引用は省略)

G:Stobaeus,Ecl.2.95.3=SVF.3.94

(11d)別な言い方をしても善いものは共通のものである。つまり、全てとにかく利益をもたらす者はまさにそのものから等しい有益さを受け取るのだと彼等は認めており、反面劣った者は利益を受けることも与えることもないという。というのは、利益を与えることは徳に即して保持することであり、利益を受けることは徳に即して動かされることだから。

U:Stobaeus,Ecl.2.101.21=SVF.3.626=LS.60P

(11i)全ての善いものは優れた人々に共通であり、劣った人々には悪しきものがそうである。だから、誰かを益する者は自分自身をも益するのであり、害する者は自分自身を害するのである。優れた人々は全て互いに益し合うのであるが、互いに知己になったり同じ場所で生活してもいないので互いに親しい友人では全くなく、好意をもち合ってもおらず、尊重し合ったり、受容れ合ったりしていなくてもそうなのである。無論、彼等は性向としては互いに好意をもち、友愛し、尊重し、受け容れているのである。しかし、無思慮な人々は彼等と反対の状態にある。

RGUはそれぞれRestricted,General,Universalの頭文字である。このうち、ストア派の友愛論で特によく知られているのは定式Uにある側面であろう。スコフィールドを悩ませた問題は、「隣人」という要素、つまり同じ場所(厳密にそうでなくても、とにかく比較的狭い範囲)で共に生活するということが必要とされるのかどうかということである。資料を通覧するなら、そのような条件を説く証言は圧倒的に少なく、むしろそれを否定する証言の方が、決して多くはないが、ある(Cicero,De Natura Deorum.1.121=SVF.3.635 cf.Clemens,Stromata s5.14.95.2=SVF.1.223)。この後者の方の証言として恐らく最も強い意味で賢者の友愛を説くキケロによると、賢者同士が友人であるのに共に生活することも詳しく知己であることも必要ではなく、それどこ

るか恐らく全く何も知らなくてもよいようである。これはストア以前の友愛論と鋭い対象をなす点であると同時に、果たしてこのような事態を友愛という名で呼んでよいものか筆者でさえも戸惑いを禁じ得ない。例えば、今奇跡的に日本に賢者がいるとしよう。そしてさらに奇跡的にアルゼンチンにもいるとしよう。しかし2人は互いにその存在さえ知らないとしよう。この2人の間に友愛・友情を認めることをすんなり同意する人はむしろ少ないと思う。それは我々が賢者ではないから、あるいはストア哲学の理解が足りないからであろうか。あるいは日常的な友情の概念の方がおかしいのか。そして、こうした賢者達は何人いるのかはともかく、そのうち一人が何か些細なことであれとにかく行えばそれで世界中の賢者が利益を受けるなどと言われると(Plut.,CN.1068f=SVF.3.627)、我々研究者でさえ困惑させられる。

方や、友愛の規定が見解の一致という内容を含むものは無論、そのうちのいくつかはさらに「生の共有(*κοινωνία βίου*)」という規定も含んでいる(Stob.,Ecl.2.74.16=SVF.3.112)。こちらに則すと、上記Uにあるような普遍友愛とは何か懸隔が生じるように思えるが、普通一般に友情と言われているものとは調和がとれるように見える。しかし、その場合にも「生の共有」とは一体どういうことであるのかという問題は残る。

今問題にしているのは一般人ではなく賢者であるから、生の共有と言ってもそれに時間や場所が特に重要な意味をもつとは考えられない。つまり、我々が普通に言うような「生活空間」が共有されるわけではないのであろう。となれば、「隣人」や「共に住む」と言ってもそれは特に空間的な距離という意味でそう言われているのではないのかもしれない。なるほど、我々においても、例えば何の交渉もない隣部屋の住人よりもナイジェリアの友人の方がはるかに「近い」と、むしろ後者の方が「隣人」であると感じることはあるだろう。しかし、それも彼と交渉のある限りである。賢者の間には何かそういった交渉があるのかないのか。

賢者の場合、「生の共有」ということにおける「生」が単なる生存でありえない、否むしろそうあってはならないことは言うまでもない。「ただ生きる」だけでなく「善く生き」ているのは無論だが、時に誤解されるようにその生は例えばただ瞑想しているだけであるとか隠遁生活であるとかそういうものではない。つまり現実活動という側面が大いにあり、そして賢者である以上それはあらゆる側面において徳に即したものであるはずである。そうなれば、上記の定式Gにおけるように、徳に則す活動をいわば利益活動(*ωφέλημα*)とし、賢者の結び付きを特殊な利益共同体と理解することができるかもしれない。ただしその場合でも、利益というのは「モラルな」意味であることは言うまでもない。なるほど、例えば国際ストア学会というものがあつたとして(別に実在しなくてもよい。ストア派の研究者の総称でよかろう)、その構成員としての活動がどんなものであれ(少なくとも健全な精神の持ち主である)構成員全員に何らかの利益を与えるものであるのは理解できるだろう。一生会うこともなく名前も存在も知ることなく、不幸にも彼の業績を全く見ることさえないとしても、それでも筆者には何らかの利益がもたらされていると考えることは可能である。こうした事態と類比して理解することも可能ではないか。

類比は可能である。しかし、賢者の場合その共益がこの例えにおける学術的發展のようにはっきりしているわけではない。「徳」あるいは「自然との一致調和」といったひどく漠然としたものであるにすぎない。つまり、そのような利益の授受が

なされているとは思えず、またそのようなことが事実可能かどうかとも恐らく疑問と思われるだろう。しかしそれも錯覚かもしれない。上記定式Uで、賢者が互いに友人であり好意を抱き合う等々というのがそういう状態にある(διακείσθαι)ということ、つまり性向(διὰ θεούς, ἕξις)としての意味であることをここで踏まえねばならないかもしれない。つまり、少なくともこの点では金銭的な利益授受など実質的な利益を与え合う関係と類比してとらえてはならないのではないかということである。そしてそうであれば、善悪あるいは価値一般に関する見解の一致が即相互利益になるというのも理解可能であろう。そしてそれは、我々にとっても特に奇異なことではないと思われる。というのもなるほど、先程の学会の例えで言えば、実際に形になる業績がなくとも構成員互いに学術上の利益があるということはある(無論実質的な業績があった方がはるかに望ましいのは言うまでもない)、反面貢献しようという気持ちがなくなった、あるいはそれを自利などの頽楽形態に落とし込んだ時点で、たとえ名簿に登録されていようが会費を払い会誌を交付されていようが、無意味なものになるというのは我々にも合点がいくことであると思われる。そして、こうした好意の結び付きが賢者をつなげており(この点では愛情に基づく関係と同様の構造をもっていると言えないか)、賢者の場合それは徳、つまり確固不動不変となった価値的知識の一致に支えられているので完全なものとなっているということであると思われる。ストア派の特徴の一つである教説、つまり神々との交友(Stobaeus, *Ecl.* 2.99.3=SVF. 1.216, 3.567=LS. 59N; Philo, *Quod Omnis Probus Liber Sit* 7.42=SVF. 3.359 cf. Cicero, *ND.* 2.78=SVF. 2.1127)、あるいはそれこそ死者との交流ということもこうでもしないと単に奇異な教説でしかなくなるのではないだろうか。

ニーチェはゼノンの倫理学説の根底には憎悪があると断じた。また、しばしば賢者と劣者の関係は敵対関係であり、前者による独裁や価値の独占ということさえ説かれることがあった。しかし、それは資料に則す限り全く逆であり、むしろ好意や相互尊重に基づく関係が一貫して説かれていたと言わねばならないと思われる(ニーチェはしかしなおも「いや、そうした現れとしての教説の背後にはやはり怨恨感情があるのだ」と言うかもしれないがそれは筆者が検討すべき事柄ではないだろう)。

また、ストア派のこうした愛情・友愛論は荒唐無稽なもの、あるいはせいぜいで空疎なほどに高踏な理想論にしか思われなないかもしれない。しかし、現実に我々の実生活が遠く離れた見知らぬ土地の人々に直接の危害を及ぼしていることを鑑みるなら、それに見合った、少なくともそれに対抗しうる社会論オルダナティブが必要であると思われる。その点、ストア派のこうした思考が社会論のいわば一つの対抗理論になるべき余地が大いにあるのではないかとも思われる。

注

- 1 訳語について説明が必要かもしれない。φιλία, ἔρωςともストア派独自の用語ではないことや、この語の抱えている背景があまりにも重いために的確な訳語を一

貫して当てることはしばしば難しいが、前者には基本的に「友愛」という語を当てる。ストア派独特の理解では厳密にφιλίαが成立するのは賢者の間だけであるのでアリストテレスにおいてよく使われる「愛」という語では広すぎ、敢えて「友愛」とした。「友情」は、男性間に限られるかのような、また感情の一つであるような印象をあたえかねないので避けた。「友愛」も男性観に限られるかのようなニュアンスがあるかもしれないが、「親愛」よりは一般的な意味合いがあるように思われるのでこちらを採用する。ἔρωςは「性愛」「愛欲」などとすると性的な印象が強くなりすぎ、後に本文で触れるようにストア派はこれをむしろ肯定的にとらえることもあるのでそのようなニュアンスも得られるであろう「愛情」の方を採ったが、これも（悪）感情の一つであるかの印象を与えるかもしれない。

「恋愛」とすると男女間のものに限られるかのようなニュアンスがあるし、軽薄な印象もあるので避けた。無論、文脈などの都合で臨時に違う訳語を当てることもある。なお、ストア派以外に言及の必要がある際も煩雑さを避けるために敢えてこの訳語を通すが、これらの友愛・愛情論をストア派と同様に理解せねばならないということを無論意味しない。

- 2 このような区別にそれほど意味があるとも思わないが、アングロサクソン系の哲学者よりもどちらかといえば大陸系の哲学者たちの方が友愛に対する関心はむしろ強いと思われる（筆者は、全く賛同はしないが、サルトルの友愛論、また彼とカミュ・メルロ＝ポンティ・ボーヴォワールとの、時に不幸な結果に終わった友情のことを思わずにはいられない）。しかも政治哲学の文脈というよりはむしろ心理学や精神分析的な問題意識から関心を払われていることが多いようにも見受けられる。あるアリストテレス友愛論研究(岩田(1985))において、アリストテレスと対比される近現代の思想がマルセル、ヴェイユ、パスカルなどほとんどフランスのものであるのはこの点象徴的であろう。しかし、いずれにしても友愛がむしろ個々人の間の関係に関わるものであって社会的な機能や重要性をそれほど認められていないのも確かであろう。Bラッセルの結婚論がほぼ唯一の例外と言えは言えるかもしれない。
- 3 また、他の神々とは違い伝統的にエロスには神殿などの奉獻の営みがなされなかったらしいこと(Cf. Plato, *Symposium* 189c4-8)に鑑みても、エロス神の神殿不要はむしろ当然のことであろう。
- 4 アテナイオスの証言にエロス神がもたらすものとして友愛・共和と並んで自由(ἐλευθερία)が挙げられているが、これに疑問を呈するスコフィールドの議論について触れておかねばならないかもしれない(Schofield(1991)pp.47-)。スコフィールドの結論はここで自由が言及されているのはアテナイオスの勘違いにすぎないというものであるが、それを導く彼の議論は手続きとしてかなり複雑である。まず、氏はここで言われている自由は政治的自由(独裁的強制からの解放、要するにいわゆる「独立」)であってモラル(道徳的)な意味のそれ(自主的行為の権限)ではありえないとし、そして『国家』と犬儒派との接近を仲介にしつつ、犬儒派は武力の無用を説いたから恐らくストア派もそうであろうと考え、その上で武力不要と政治的自由の確保(我々が普通に言う「国家の独立」)は教説として整合

しないと論じ、「自由」は共和との連想で思わず説かれたのだらうとしている。ここで詳論すべきではないのかもしれないので、筆者の疑問点だけを表明しておく。まず、アテナイオスの言う「自由」が政治的自由でなければならない理由が筆者にはよく分からない。次いで、武力の無用という教説が恐らくストア派にもあったであろうという点は賛成だが、その理由が犬儒派と同じであるかどうか疑問である。総じて筆者は犬儒派とストア派の類似性ということに懐疑的である。さらに、武力不要と「自由」の称揚が整合しないという説もにわかには受け入れ難い。確かに、このような文脈で自由について語られる証言は恐らく他になく、アテナイオスがそれほど哲学的な理解に優れているとも思われないので、この証言の価値を疑うという選択肢は常になくならないとは思われるが、それでも何か積極的な理解を読みとれるのではないか、そのためにこの貴重な証言は確保しておきたいというのが筆者の直感である。

- 5 当然この点は前章（第8章）における筆者の理解を補佐する。理想国の成員が賢者だけで「なければならない」とするのなら、その紐帯も友愛で「なければならない」のではないだろうか。
- 6 外見的な現れに言及するととることも可能な証言は無論ある。しかしそれが文字通りの外見のことを表すと理解すべき必然性が特にないものがほとんどであり、具体的な容姿の特徴に言及する断片は非常に少ない。例外的なものがクレメンスにあるが(Clemens, *Paidagogus* 3.11.74.3=SVF.1.246)、これとて要点は精神的徳の現れとしてのそういった美点ということであって、容姿さえよければよいというものではまさかないだろう（それともそうなのか!?!）。この証言についてはスコフィールドが論じているが、この証言を文字通りの外見ととらえようとしており、無駄な苦慮のように思えてならない。Schofield(1991)Appendix C. プルタルコスの場合によって表面的な理解に基づく激しい論難は(Plut., CN.28.1073b=SVF.3.719)、無論ストア派にとってそれほど説得力のある批判ではないが、こうした理解をしてはいけないことをある意味逆に裏付けないだろうか。
- 7 直接ストア派の愛情・友愛論とは関係がないが、アリストテレスにおける *εὐνοία* をこう理解すべきだとする論者もいる。Hadreas(1995) この論者は、*εὐνοία* をbenevolence（日本語なら「善意」だろうか）などと理解するのは誤導的で、むしろ「相手の善いところを認める」という意味に解すべきとするが、日本語の「好意」はどちらかといえばこういう意味ではないだろうか（「意」がvolitionalな印象を与えるなら「好感」とでも言えばよいか）。
- 8 Nussbaum(1995)pp.255-,Schofield(1991)pp.29-
- 9 偽アンドロニコスにおける愛情の定義についてはスコフィールドによる論議があるが(Schofield(1991)p.30n.17)、これに対して今の所筆者は反論する準備がない。しかし、以下の論述でも、愛情を感情とする理解を専らストア派外のものとする理解に疑問を投げかけることはできると考えている。
- 10アルニムに倣い、ヴァクスムートによる補完"τὸν σπουδαῖον φιλίας"を採用して

読む。無論、大意にはそう大差はない。以下の原文にも疑問はないではないが、今は余計な企ては控えておこう。

11善情の下位区分にεὐμέλεια, ἀσπασμός, ἀγάπησιςなどが含まれているのはそうした路線がありえたことを示唆していると思われる。そうであれば、ストア派は取って代わってそういう路線を選ばなかったのであり、その理由もあつたはずだと言いつたのではないだろうか。

12アンナスはいわゆる2種の親近性を別個に成立するものとみなした上で、ストア派の友愛論も専ら第2の社会親近性に基づくものと考え、いわゆるenlightend egoismとして自愛と一続きの（他者に対する愛は「もう一つの自己」に対するものなのである意味自愛と言えろという形での）アリストテレス友愛論と対比するなら理論的に弱いとしている。しかし、まずアリストテレスの友愛をenlightend egoismと理解することに全く問題がないというわけではないだろう。アリストテレスの友愛論について論じる余裕は今の所ないが、こう理解するならアリストテレスの友愛論も「真正の他者考慮がない」という従来ストア派に浴びせられる批判を受けてしまう危惧を禁じ得ない。さらに、いわゆる第一の親近性と第二のそれを別個の過程と理解することにも全く問題がないとは言えないだろう。まず少なくとも人間においては両親近性を少なくとも時間的な意味で区別することはできないであろう。また、時間的な意味は関係ないとしても、それ以外の意味で両方を別個のものとするのを裏付ける証言はないと思われる。

13兼利(1988)はοἰκείωσιςに愛着のニュアンスを「強く」込めてはいけぬと言うが、これに対しては例えば、キケロが何か勘違いをおかしていなければ、Cicero, *Fin.* 3.5.16-17=SVF.3.182,3.187=LS.59Dを挙げることができるだろう。

ただ、親近性理論における愛着という側面がストア派以外に起因するものである可能性はないわけではない(Cf. Cicero, *Fin.* 4.7.17; Galen, *De Naturalibus Facultatibus.* 1.12(2.27K)=SVF.2.1138)。

14ストア派の愛情・友愛が男性同性愛的なものに限られない（従ってストア派の“city of love”が“male club”ではない）ということについてはBabut(1963), Schofield (1991)pp.43-。

15ここで、インウッドが明確化した「理一性」(λόγος, ratioに与っているということ)の意味の重層性が参考になるかもしれない(Inwood(1993)pp.166-7)。つまり、インウッドは(1)人間が「理性的動物」と言われる意味でのそれ、(2)「完成された理性」としての賢者のそれ、(3)「自然万有は合理的である」と言われる意味でのそれを挙げる（彼は後2つ、計5つを挙げるが、最後の2つはアリストテレスの理論を背景とするものなのでここで言及せずともよかろう）。これら全てが「理に与る」と言われえ、相互に齟齬するものでないように、ここでも同じ構造があると言えろのではないか。

16アルニムはこの引用の丁度中間部分を抜く形で断片として採用しているが、どのような判断が働いているのかは今一つよく分からない。私見では奇妙な取り扱い

にも思われる。

17しかし全く困惑せざるをえないことに、「善いもの(τὰγαθὰ)」の分類においては友人やその繁栄、あるいは善い友人の所有が繰り返し語られるのに対し、「優先物」の論述においては友人や友情について言及されることがない。その上、論述が「適宜行為」になると再び交友などに言及され、さらに奇異である。しかもこの不可思議な現象はストアイオスとディオゲネス＝ラエルティオスにまるで判で押したように共通している。何の意図があるのか今の所全く不明瞭だが、ストア派のいわゆる「美德だけが善(μόνον τὸ καλὸν τὸ ἀγαθόν, quod sit onestum id solum est bonum)」という教説を考慮するなら、徳そのものとは鋭く区別される友人・友愛を優先物に含めることは許されると思われる。

18独り言を言っている孤独な男にクレアンテスが言葉をかけたという印象的な証言(DL.7.5.174)も無論「ずっと独り言を言っていればそれでよい」という意味ではないだろう(それともそうなのか!?)。「いわゆる友人がいなくてもそれは必ずしもその人がつまらない人間であることを意味しない」という意味ととることに仮に問題があるとしても、他人の孤独を何とかしようとしたという証言には少なくともなるだろう。

19Nussbaum(1995)p.267

20言うまでもなく、この教説に対しては全く正反対の証言がしかもクリュシッポスへの言及を伴って、残されている(DL.7.7.189)。もし、どちらかの伝承が間違いだということがなければ、ディオゲネスの伝える教説が極度に逆説的な修辞を凝らしていることで一応の説明を付けられると思われる。

結語

この研究が、哲学史的な関心と並んで、初めに大まかな意図としてもっていたのは一つにはストア派の政治哲学に対する「非実践的、非現実的な似非政治学」という評価を覆すこと、もう一つはストア派の理論の中に段階主義的要素の余地を認めるということであった。

後者に関しては、そのような側面がまず大いに認められ、それは従来ストア政治哲学の中でも最も厳正主義的と見られてきた著作においてさえ変わらなかったこと（第8章）が認められたと信ずる。そして、段階主義的側面を認めるか認めないかという選択をすることで、認めないのであれば確かにストア政治学はただ高踏な政治学というものにならざるを得ない可能性が高くなるが、認めるとすればそうでない可能性は大いにある。その上で、段階主義的側面が認められていたとせねばならない理由や、あるいは実践的・現実的な政治理論の形跡があれば後者の選択肢の可能性ははるかに高くなるであろう。そして、ストア派がそうでなかった、つまり厳正主義・厳格主義で押し通しそれ以上の考慮を一切、あるいはほとんどしなかったというのはあまりにも奇妙である。そのことはほぼ立証できたものと考えたい。段階主義的側面がなければならぬということについては第2章が、現実的な理論追求の形跡、少なくとも高い可能性があったということは第3章が確証しえたのではないと思われる。

4章以下の各章では、より具体的な理論上の展開を辿ることによって現実的な理論の痕跡をさらに確かめるとともに、上述の前者の点、つまりストア派の政治哲学が決して脱政治化されたものでも非政治的な理念でもなかったということ論じたはずである。「法」に関しては（第4－6章）、確かに現代の法理論、それどころかローマ法などと比べても全く遜色のないものとは言い難いが、それでも「ストアの法論は法律論ではない」という見解をかなり押さえ込む材料は提供できたのではないかと考えている。「国家」に関しては（第7－9章）、「法」に比べるともっと広い問題領域を抱えているために具体的な個々の理論に踏み込むことがそれほどできなかったが、ただの空想的な理想論ではなかったという方向付けにはある程度成功したとみなしてよいだろう。考察の結果、第7章第8章では従来通説と大きく異なる（筆者にとってさえ半ば驚異な）見地に至ってしまったが、仮に筆者の論述が健全なものだとして（そうであることを願う）、こうした結論もその方向を裏付けるものと言ってよいだろう。ただ、では現実にその理論がどう展開されるのかという点にはあまり入れなかったが、それは今後の課題であるとともに、いわゆる中期以降のストア派のより現実的な国家論をこうした古期理論の展開（決して逸脱や妥協ではなく）ととらえることで応えられるし、またそうしたいと思っている。

今述べたように、問題事項の性格の故に、「法」の諸章と「国家」の諸章では具体的な理論展開にまで降りてくる段階にやや違いがあるように思われるが、筆者の当初の計画では「法」の諸章の後に「正義」という題目の下、「配分・交換の理論」「商理論」「刑罰観」などが論じられる予定であった（そして「ストア派の商法」「ストア派の刑法」などの章題を予定していた）ことを思えば、そうバランスを逸したのではないかもしれない。「国家」についても、同様に恐らく教育の理論、結婚などの制度論、統治機構論などが論じられるべきであろうから。無論、こうし

た問題の追求が今後の課題として残されているということでもある。

このように、この研究の中で追求できなかった問題は無論多いが、その一つがこうした具体的な個別教説であり、こうした方向性を恐らく押し進めたと思われる、クリュシッポス以後の学徒たちの追求である。しかし、もとよりこの研究には予めかなりの主題限定を加えてあったので、当然と言えば当然の事態である。しかし、方向付けはしたとは言え、こうした教説をほぼ放置したままになっているのは筆者としても遺憾に思う。また、古期の理論を窺う資料として以上に中期以降の理論を扱うことはなかったが、これも今後是非とも続いて追求したい領域である。というのも、この追求によって中期以降の理論の正統性、つまり通常言われているほどの逸脱や改変はなかったということ、また例えば「古期の理論があまりに非現実的だったのでより現実的なアカデメイア派や逍遙派の理論に接近した」といった見解を覆すことができるかもしれないからである。さらには、学派構成員の政治活動や当時の現行政体との交流にも触れなかったが、この問題について筆者は今の段階では特に追求したいとも思わないし、その必要が切実なものであるとも考えない。ただし、これも当研究の中ではそれほど詳しく検討できなかったが、政治参加や正しい政治活動のあり方、また奴隷制などについてストア派がどう考えていたかということは大いに関心のあることであるし、今後追求していきたいとも思っている。

筆者は無論ストア派の全領域を調査し確固とした理解をそなえているわけではない。それ故、最低限の考慮が怠られていないことを願うが、ストア派のその他の理論とある程度独立に当研究を進めざるを得なかった。特に自然学との関わりについてはほぼ関連を無視する形で半ば強引に進めてきた。ストア派自身が体系の緊密さを誇ったことを鑑みると、これはいわば邪道な研究態度であろう。研究進行上当面は致し方なかったとしても、当然その点は補完されねばならない。しかし、当研究の方向性はこうしてストア研究を補完したとしても特に変更を迫られるものではないと予想している。

もう一つ、筆者自身にも遺憾なことは、先行思想や多学派への考慮を十分にできなかったということである。分量や時間的な問題上致し方ないことではあったが、例えばプラトンとの対比研究はもっとなすべきではなかったかと悔やまれる。また、アリストテレスとの対比は、両『倫理学』についてはこの著作をそれ自体として理解すること自体時に困難であり非常な労力を要することから、また『政治学』などの著作についてはいまだ筆者の検討がそれほど及んでいないことから、当論に反映させるまでにはほとんど至らなかった。いまだにそれほど研究が進んでいないと思われ、それがまたストア派研究への反映を妨げる要因の少なくとも一つとなっているアカデメイア派、およびテオプラストス・逍遙派についてもそう思う。また、エピクロス派に対する言及をほとんど全くできなかったのも残念である。先行思想とりわけソフィスト達やヘラクレイトスとの関連ももっと追求されるべきであろう。

今後補うべき点をさらに述べれば、序章で主題に加えた限定を一つ一つ外してそれらを追求するということになるだろう。しかしともかく、当研究の主題「古ストア派の政治哲学の原理的側面の研究」ということはこれでもほぼ達成されたと考えられる。

文献表

雑誌略号

- AJP *American Journal of Philology*
JHI *Journal of the History of Ideas*
JHS *Journal of Hellenic Studies*
OSAP *Oxford Studies of Ancient Philosophy*
PBACAP *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*
REG *Revue des Étude Grecque*
RMP *Rheinische Museum für Philologie*

一次原典

- Cherniss, H. (ed.) (1976), *Plutarch Moralia Volume XIII Part II*, Harvard University Press (Loeb)
Edelstein, L., and Kidd, I. G. (eds.) (1989), *Posidonius I. The Fragments*, 2nd ed., Cambridge University Press
Fortenbaugh, W. W. et al. (eds.) (1992), *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought & Influence*, E. J. Brill
Hicks, R. D. (ed.) (1925), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers Vol. 2*, Harvard University Press (Loeb)
Hülser, K. (ed.) (1987-8), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vols., Frommann-Holzboog
Keyes, C. W. (ed.) (1928), *Cicero De Re Publica De Legibus*, Harvard University Press (Loeb)
Long, A. A., and Sedley, D. N. (eds.) (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press
Mommsen, T. and Krueger, P. (eds.) (1954), *Corpus Iuris Civilis*, Weidman
Raynolds, L. S. (ed.) (1965), *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, 2 vols., Oxford University Press (OCT)
Raynolds, L. D. (ed.) (1977), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford University Press (OCT)
Schiche, T. (ed.) (1961), *De Finibus Bonorum et Malorum* (M. Tullius Cicero Fasc. 43), Teubner
Von Arnim, I. (ed.) (1964), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., Teubner, (Vol. 4 = Index by Adler, M.)
(ストア派以外の原典)
Burnet, J. (ed.) (1903), *Platonis Opera: Tomus III*, Oxford University Press (OCT)
Butcher, S. H. (ed.) (1907), *Demosthenis Orationes: Tomus Pars I*, Oxford University Press (OCT)
Vince, J. H. (ed.) (1935), *Demosthenes III*, Harvard University Press (Loeb)

二次文献

- Annas, J. (1989), Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property, in Griffin, M., and Barnes, J. (eds.), *Philosophia Togata*, Clarendon Press, pp. 151-173
Annas, J. (1993), *The Morality of Happiness*, Oxford University Press
Babut, D. (1963), Les Stoïciens et l'Amour, *REG* 76, pp. 55-63
Baldry, H. C. (1959), Zeno's Ideal State, *JHS* 79, pp. 3-15
Baldry, H. C. (1965), *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press
Boys-stones, G. (1996), The ἐπελευστική δύναμις in Aristo's Psychology of Action, *Phronesis* 41, pp. 75-94
Dareste, R. (1976), *La Science du Droit en Grèce*, Arno Press
Dawson, D. (1992), *Cities of the God*, Oxford University Press
DeFlippo, J. G., and Mitsis, P. T. (1994), Socrates and Stoic Natural Law, in Vander Waerdt, A. (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, pp. 252-271
Devine, F. E. (1970), Stoicism on the Best Regime, *JHI* 31, pp. 323-336

- Dihle, A. (1973), *Posidonius' System of Moral Philosophy*, *JHS* 93, pp.50-57;
- Dodds, E. R. (1959), *Plato Gorgias*, Oxford University Press
- Engberg-Pedersen, T. (1990), *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus University Press
- Erskine, A. (1990), *The Hellenistic Stoa*, Cornell University Press
- Forschner, M. (1995), *Die Stoische Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Giancotti, F. (1971), *Der innere Grundzug von De Finibus*, in Buchner, K. (ed.), *Das neue Cicerobild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp.388-416
- Goulet-Cazé, M. O. (1982), *Un Syllogisme Stoicien sur la Loi dans la Doxographie de Diogene le Cynique: A Propos de Diogene Laërce VI 72*, *RMP* 125, pp.214-240
- Griffin, M. (1976), *Seneca*, Oxford University Press
- Hadreas, P. (1995), *Ἐννοια: Aristotle on the Beginning of Friendship*, *Ancient Philosophy* 15, pp.393-402
- Heiniman, F. (1987), *Nomos und Physis*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (廣川洋一他 (訳) (1983), 『ノモスとピュシス』, みすず書房)
- Horsley, R. A. (1978), *The Law of Nature in Philo and Cicero*, *Harvard Theological Review* 71, pp.35-59
- Ierodiakonou, K. (1993), *The Stoic Division of Philosophy*, *Phronesis* 38, pp.57-74
- Inwood, B. (1985), *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press
- Inwood, B. (1987), *Commentary on Striker*, *PBACAP* 2, pp.95-101
- Inwood, B. (1993), *Seneca and Psychological Dualism*, in Brunschwig, J. and Nussbaum, M. C. (eds.), *Passion and Perceptions*, Cambridge University Press, pp.150-183
- Ioppolo, A. M. (1980), *Aristone di Chio e lo Stoicismo Antico*, Bibliopolis
- 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-
- Kidd, I. G. (1971), *Poseidonius on Emotions*, in Long, A. A. (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, pp.200-215
- Lloyd, A. C. (1978), *Emotion and Decision in Stoic Psychology*, in Rist, J. M. (ed.), *The Stoics*, University of California Press, pp.233-246
- Long, A. A. (1995), *Stoic Studies*, Cambridge University Press
- Lörcher, A. (1975), *Zu Ciceros De Finibus und den Academicis*, Georg Olms
- MacIntyre, A. (1984), *After Virtue*, 2nd ed., University of Notre Dame Press (篠崎栄 (訳) (1993), 『美徳なき時代』, みすず書房)
- Manning, C. E. (1974), *The Consolatory Tradition and Seneca's Attitude to the Emotions*, *Greece and Rome*, 21 (2nd. series), pp.71-81
- 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
- Moles, J. L. (1996), *Cynic Cosmopolitanism*, in Bracht, R., and Goulet-Cazé, M. O., *The Cynics*, University of California Press, pp.105-120
- Neschke-Hentschke, A. (1995), *Platonisme Politique et Théorie du Droit Naturel*, Peeters
- Nussbaum, M. C. (1990), *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in Patzig, G. (ed.), *Aristoteles' "Politik"*, Vandenhoeck and Ruprecht, pp.154-186
- Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire*, Princeton University Press
- Nussbaum, M. C. (1995), *Eros and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma*, *OSAP* 13, pp.231-267
- Pearson, A. C. (1973), *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, Arno Press
- Pohlenz, M. (1959), *Die Stoa*, 2 vols, Vandenhoeck & Ruprecht
- Porter, J. I. (1996), *The Philosophy of Aristotle of Chios*, in Bracht, R., and Goulet-Cazé, M. O., *The Cynics*, University of California Press, pp.156-189
- Reesor, M. E. (1951), *The Political Theory of the Old and Middle Stoa*, J. J. Augustin Publisher

- Rist, J.M. (1969), *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press
- Schofield, M. (1991), *The Stoic Idea of the City*, Cambridge University Press
- Stanton, G.R. (1968), The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius, *Phronesis* 13, pp.183-195
- Striker, G. (1987), Origins of the Concept of Natural Law, *PBACAP* 2, pp.79-94, pp.83-4, 88
- Tarn, W. W. (1939), Alexander, Cynics and Stoics, *AJP* 60, pp.41-70
- Vander Waerdt, P.A. (1994), Zeno's Republic and the Origins of Natural Law, in Vander Waerdt, P.A. (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, pp.272-308
- Villey, M. (1971), Rückkehr zur Rechtsphilosophie, in Buchner, K. (ed.), *Das neue Cicerobild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp.259-303
- Watson, G. (1971), The Natural Law and Stoicism, in Long, A.A. (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, pp.216-238
- Wright, M.R. (ed.) (1991), *On Stoic Good and Evil: De Finibus 3 and Paradoxa Stoicorum*, Aris and Phillips
- Wright, M.R. (1995), Cicero on Self-Love and Love of Humanity in De Finibus 3, Powell, J.G.F. (ed.), *Cicero the Philosopher*, Clarendon Press, pp.171-195
- 出隆 (1963), コスモポリテースの倫理思想, 『出隆著作集／第2巻 哲学を殺すもの』, pp.111-212
- 岩田靖夫 (1985), 『アリストテレスの倫理思想』, 岩波書店
- 岡部勉 (1995), 『行為と価値の哲学』, 九州大学出版会
- 加来彰俊 (訳) (1989), [ディオゲネス・ラエルティオス] ギリシア哲学者列伝 (中), 岩波文庫
- 兼利琢也 (1988), 初期ストア派のオイケイオシスについて, 『哲学世界』 (早稲田大学) 12, pp.47-81
- 兼利琢也 (1990), ストア倫理学における正義の始点の議論をめぐって, 『西洋古典研究会論集』 1, pp.15-28
- 神崎繁 (1997), 「クリュシッポス『論理学研究』」 残欠考, 『西洋古典学研究』 45, pp.84-97
- 竹宮諦 (1985), 「自然と人為」, 『新岩波講座哲学 5 自然とコスモス』, 岩波書店, pp.34-59
- 中村善也 (訳) (1968), [キケロ] 『法律について』, 鹿野治助 (編), 『世界の名著13 キケロ エピクテトス マルクス・アウレリウス』, 中央公論
- 廣川洋一 (1996), 「ストア派の感情論」, 『筑波哲学』 7, pp.9-30
- 廣川洋一 (1997), 「ストア派における徳と感情—古代感情論の系譜(5)—」, 『思想』 871(1997-1), pp.97-121
- 茂手木元蔵 (訳) (1989), 『セネカ 道徳論集』, 東海大学出版会
- 茂手木元蔵 (訳) (1992), 『セネカ 道徳書簡集』, 東海大学出版会
- 森村進 (1988), 『ギリシア人の刑罰観』, 木鐸社

筑波大学附属図書館



1 00990 12448 6

本学関係