

ピーパー『四枢要徳について』の要点と批評
—滝久雄『貢献する気持ち』との関連において—

古田 徹也

はじめに

『四枢要徳について (*Über die Tugenden*)』(以下『四枢要徳』と略)は、二十世紀の代表的なキリスト教哲学者の一人であるヨゼフ・ピーパー (Josef Pieper, 1904-97) が、主にトマス・アクィナスに依拠しながら、ヨーロッパ社会で脈々と息づいてきた「徳 (aretê, virtus, Tugend, virtue)」の概念について包括的に論じた著作である。本稿は、この書の要点をまとめた上で、滝久雄著『貢献する気持ち』(紀伊国屋書店、二〇〇一年)との関連性を探るものである。

なお、『四枢要徳』は、ピーパーが一九三〇～五〇年代に四つの枢要徳(※後述)についてそれぞれ個別に論じた四冊の書を、彼自身が一九六四年に一卷本にまとめて再刊したものである。その際の原題は *Das Viergespann: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass* (『四頭立ての二輪戦車——思慮、正義、勇気、節制』)であり、二〇〇四年に彼の生誕百年を記念して刊行された新版では、内容や体裁に変更は無いものの、題名が *Über die Tugenden: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mass* (『諸徳について——思慮、正義、勇気、節制』) に変えられている。

以下、『四枢要徳』からの引用等に際しては、以下の邦訳の頁数を記している。

『四枢要徳について——西洋の伝統に学ぶ』、松尾雄二訳、知泉書館、二〇〇七年
なお、ドイツ語による原著および英訳には以下のものがある。

Das Viergespann: Klugheit - Gerechtigkeit - Tapferkeit - Maß, Kösel, 1964.

Über die Tugenden: Klugheit - Gerechtigkeit - Tapferkeit - Maß, Kösel, 2004.

The Four Cardinal Virtues: Prudence - Justice - Fortitude - Temperance, University of Notre Dame press, 1966.

1 『四枢要徳について』の概要と意義

古代ギリシア以来、ヨーロッパ社会では、枢要徳——諸々の徳の中で最も根本的なもの——として、次の四つの徳が重視され、様々なかたちで論じられてきた。一つ目は、思慮 (phronēsis, prudential, Klugheit, prudence) ないし知恵 (sophia, sapientia, Weisheit, wisdom) と呼ばれるものであり、以下、正義 (dikaiosynē, iustitia, Gerechtkait, justice)、勇気 (andreia, fortitude, Tapferkeit, courage)、節制 (sōphrosynē, temperantia, Maß, temperance) が挙げられる。そして、重要性もこの順序だとされてきた。つまり、思慮が肝心な徳であり、次いで正義の重要度が高い、という具合である。

ピーパーが『四枢要徳』においてまず強調するのは、「徳論」という問題の立て方が人間の自己理解という点で大発見の一つであり、かつ、ヨーロッパの精神の基本的な柱となっているということである。プラトンやアリストテレスが上述の四つの徳を枢要徳として挙げて以来、ローマ人(キケロ、セネカ)もユダヤ教徒(フィロン)も、そしてキリスト教徒(アレクサンドリアのクレメンス、アウグスチヌス、トマス・アクィナス)も、この枢要徳の四区分を受け継ぎ、個々の徳の本質や他の徳との関連性などについて、連綿と思考を積み重ねてきた。「西洋の土台を固めた原動力すべてが、ここ〔徳論〕に投入されている」(4)、ピーパーはそう述べている。

しかし、すべての時代を通じて徳論が倫理学説として有力であったわけではない。特に近代以降は、

人間の当為を「掟」や「義務」という規則の観点から捉える理論——ピーパーはこれを「道德主義 (Moralismus)」と呼ぶ——が力を持つようになった。彼は、掟と義務が人間の当為の表現として重要であることを認めつつも、次のように続けている。

掟もしくは義務の理論は、おのずと、つながりのない命令を宣言するだけで、何かを「為すべき」人間自身を見失う危険性をもつ。これに対して徳論は、同じくおのずと、まさしくその人間について明確に語る。(4)

掟や義務という規則は単に、何かを為すべきという命令を宣言するだけであり、なぜそれを為すべきか、その背景となっているはずの人間像（それを「為すべき」人間自身）がそこでは捨象されている。逆に徳論は、思慮深く、正しく、勇気があり、節度をもつ人間であるという、そうした人間の存在（在り方）について、まさに明確に語るものなのである。

ただしピーパーによれば、徳論が提示している人間像は、人間が成長していく目標としての在り方のみを意味するわけではなく、同時に、「われわれがすでに持ちあわせている被造のままの存在」(4)について語るものでもある。つまり徳論とは、すでに在るがまだ自己のものとしては見えていないものを露わにさせ、自己の可能性を解放させていくことを目指すものだと、ピーパーは強調するのである。

当為論のこのタイプ〔徳論〕は、本性上、規則で取り締まることとは無縁である。逆に、まさに道を解放して、道路を開通させることを目指している。(4)

それでは、そもそもなぜ徳論は、人間の潜在的な在り方とその成長の道筋の内実を語ることができるのだろうか。ピーパーはその理由を、徳論が基本的な人間像を古代から連綿と継承してきたという点に求めている。すなわち、「人間の実在の認識にかんして言えば、『古代人の知恵』は、事実として、汲めども尽きせぬ現実性をもっている」(4) というのである。そして、その古代人の洞察が具体的にどのようなものであり、それをトマス・アクィナスをはじめとする後代の論者がどのように吸収し発展させていったのか、それを跡付ける作業が、まさに『四枢要徳』の本論（第I～IV部）を構成している。

以上のようにピーパーは、『四枢要徳』へとまとめ上げられる一連の論考によって、近代以降影響力を弱めつつあった徳論を倫理学説として再興させる先駆けとなる役割を果たしている。『四枢要徳』に寄せた文章の中で稲垣良典が述べているように (xxi)、一九八一年にアラスデア・マッキンタイヤー (Alasdair MacIntyre, 1929-) が『美德なき時代 (After Virtue)』(篠崎栄訳、みすず書房、一九九三年) を刊行する以前に、さらにまた、一九五〇年代以降にフィリッパ・フット (Philippa Foot, 1920-2010) が徳概念の復権を目論む一連の論文を発表する以前に、ピーパーは一九三〇年代から徳概念の重要性を世に問い始め、それは静かではあるが幅広い影響を与えていき、後の徳倫理学の再興を準備したのである。

なお、『四枢要徳』の構成上の最大の特徴として挙げられるのは、トマス・アクィナスの『神学大全』からの引用やそれへの言及が極めて多いという点である。ピーパーはその理由を、多少なりとも偶然的な歴史的関心が先行してのことではなく、また、トマスの個人的な天才や偉大さによるものでもなく、トマスがそれまでの「重要な教説すべてを対比的にちりばめて著作に書き表し、さらにかれ自身の限界を乗り越えるようにわれわれを誘うという、まことに創造的な無私無欲の精神のゆえ」(5) だと説明している。「ここ『神学大全』では、トマスという個人的な大人物が語っているのではなく、偉大な人類の知恵の伝統そのものが、口を開いている」(5) と彼が語る所以である。

2 四枢要徳の内実

この節では、『四枢要徳』の本論（第Ⅰ～Ⅳ部）において述べられる四つの枢要徳（思慮、正義、勇氣、節制）の内実について、特にそのなかでも重要な「思慮」と「正義」の徳を中心に、その要点をまとめていく。なお、『貢献する気持ち』とのつながりを探るといふ本稿の趣旨から、以下では、ピーパーが行っている広範な議論のうち、キリスト教の教義や伝統に深く内在した部分（そして、この部分は実際『四枢要徳』の多くの部分を占めている）よりも、古代ギリシアや現代の倫理的思考とも関連するより一般的な部分に焦点を合わせていることに注意されたい。

2. 1 思慮

思慮の徳の優位

ピーパーはまず、思慮の徳が、正義、勇氣、節制という他の三つの枢要徳——この三つの徳は特に「倫理徳」とも呼ばれる——の「生みの親」であり、それらの形相（形式）的根拠であること、すなわち、思慮ある人だけが、正しい人、勇氣ある人、節度を持つ人でありうるという、古来受け継がれてきた「思慮の徳の優位」を確認する。

しかし、彼は同時に、この「思慮の徳の優位」という考え方に対して現代のわれわれが違和感を覚えるだろうということを認めている。というのも、われわれは「思慮ある」ということをしばしば「賢しい」ことや「抜け目ない」こととして、すなわち、卑屈で保身的であったり利己的であったりすることとして捉える傾向があるからである。言い換えれば、嘘や逃げ腰がしばしば「思慮ある（賢い）」と言われ、誠実さや勇氣ある自己犠牲がしばしば「無思慮（賢明でない）」と言われるように、「思慮は、善いこと（正義、勇氣、節制という三つの倫理徳を備えていること）の必要条件である」という命題は、実のところ「思慮は、役に立つこと——効用善（*bonum utile*）——の必要条件である」ということを意味しており、「見事に偽装した功利主義の定式だ」（10）とわれわれは考えてしまいがちなのである。

しかし、思慮の徳についてのこうした理解は誤りであるとピーパーは強調する。彼によれば、思慮は本来、真理（実在、現実）を追求する習慣的な姿勢に他ならない。つまり、思慮とは、嘘や不誠実や逃げ腰によって真理から遠ざかることではなく、逆に、真理を明るみに出すことなのである。それゆえ、思慮の徳は、「険しい善（*bonum arduum*）」（23）としての特徴を持つと彼は言う。なぜなら、真理を明るみに出すことは、ときに厳しく、難しいことでありうるからである。（たとえば、嘘や希望的観測、自己欺瞞などを避け続けることができるのか、あるいは、昔の記憶をどれだけ正確に保持することができるのか、等々。）むしろ、真理を覆い隠す方が「効用善」に適合する場合も多いだろう。その意味で、真理の追求は険しい営みとなるのである。

そして、思慮が真理を明るみに出す営みであるということは、二つの事柄を含意する。一つは、思慮がまずもって真理を認識する能力だということである。（ピーパーはここで、「真理の認識において理性は完成する」というトマスの言葉を引き、この能力を「理性（*ratio, Vernunft*）」とも呼んでいる。）そして、同時に思慮は、単に真理を認識するだけでなく、ある意味で自らをそこに高めることでもある。言い換えれば、思慮は、認識した真理に即した行為を選択決定し、それを実行すべく命令を下すことでもあるのである。つまり、「思慮ある決定は前もってあった真なる認識の押印」（19）であり、思慮においては「認識することがより先」（19）にあるのであるが、思慮が思慮として完成するためには、真理の認識はそのまま決定を下すことに進まなければならない。それゆえピーパーは、「思案はゆっくりでいい

が、思案の済んだ行動は迅速であるべきだ」というトマスの言葉を引きつつ、思慮には「誠実な記憶」と「ものわりのよさ」だけでなく、「明敏さ」が必要であることを強調するのである（20-4）。

かくして、「思慮は、善いことの必要条件である」という命題は、「認識された真理に即した行為の選択決定が、善いことの必要条件である」とパラフレーズされる。そして、選択決定された行為の実行において、人は正しかったり勇気があったり節度があったりしうる、ということになる。それゆえピーパーは、「思慮は正義と勇気と節制の『尺度』である」（13）〔引用文中の強調は原著者、以下同様〕と述べ、さらに、「思慮の尺度は、『事物そのもの』（15）、すなわち、真理であると続けている。この、「善の尺度は思慮であり、思慮の尺度は真理である」というポイントを、彼は次のようにも表現している。

善いということはまず思慮あることである。ただし、現実合っていることが思慮あることなのである。（16）

思慮の具体性・個別性

さて、それでは、真理を認識し、その認識された真理に即した行為を選択決断する思慮の営みとは、具体的にはどのようなものなのだろうか。

ピーパーによれば、それは、特定の行為主体が「今・ここ」で直面している状況に関係なく固定化（抽象化）された「遵守事項」や「禁止事項」にただ従うというもの（道徳主義）ではない。それは、「訳も分からず『立てられた』指令をただ事実に遵守することとはまったく別のもの」（34）なのである。またそれは、その状況の後や前でたとえば「効用善」を計算するというもの（功利主義）でもない。むしろ彼は、思慮の営みが、本質的に「今・ここ」の場面において他の人と置き換えのきかない本人が行うものであることを強調している。

具体的な倫理行為の直接の尺度は選択決断する本人の思慮の命令だけである。この基準はけっして抽象的に——つまり、決断の現場そのものを抜きにして——後で構成されたり前もって計算されたりはできない。思慮の命令は、いつも、また本質的に「今・ここ」で為されるべき行動にたいする決定と決断である。そして、具体的な倫理的決断はまさしくこの決断に立たされている人だけの問題であること、これがその本質である。決断に必ず付いてまわる責任は、だれ一人として代わって引き受けたり取り去ったりできないように、だれも本人の代わりに決断を代行することはできない。（38）

ピーパーはこの点に関連して、「決疑論が行きすぎると、多様な倫理的善を前にして思慮の徳が保持すべき『型にはまらないしなやかさ』が、技法と処方を取って代わられる」というトマスの指摘を挙げながら、「決疑論の過大評価の上に建てられる道徳論は、偶然ではなくて必然的に『罪の理論』であり、徳論、すなわち人間の模範像の理論ではない」（42）と指摘する。そして、「いったん決疑論にいたれば、すぐ次に来ることは、良心の問題における決断が、一人一人の良心から取り上げられて専門家の権威に委ねられる」（42）ことであるがゆえに、「決疑論的な道徳論は、人間の未成熟を前提としているだけではなく、この未成熟を際立たせて永遠のものとする」（42）という厳しい批判を加えている。

思慮と倫理徳、思慮と対神徳

思慮に関する考察の最後にピーパーは、倫理徳と思慮の徳との相互依存関係について、それから、キ

リスト教における「信仰」と「希望」と「愛」という三つの徳——これは「対神徳」と呼ばれる——と
思慮の徳との関係について言及している。

正義や勇気や節制といった倫理徳が思慮の徳に依存しているという点については、すでに確認した。
「思慮はすべての倫理徳の原因、根、『生みの親』、尺度、規範、御者、そして形相根拠である。思慮は
諸徳すべてに働いて、すべてをそれらの本来のもの（Wesen）へと完成させる。すべてが思慮に与り、
その分有によって、それらは徳なのである」（14）、ピーパーはそう語っている。

しかし、彼は同時に、「思慮は倫理諸徳なしにはありえない」（45）とも述べる。つまり、思慮ある者
だけが正しく、勇敢で節度があるのだが、しかし、まだ正しく勇敢でなく節度のない者は思慮ある者で
はない、ということである。これは矛盾ではないだろうか。

この矛盾の解決は、次のようにして与えられる。まず、「正しく勇敢で、節度を守るべきだということ
を、ことさら言われなければならない人などいない」（46）。すなわち、「このようなことの為に『思案
をめぐらす』必要は、まったくない」（46）ということである。つまり、これらの倫理徳は、未成熟な
人でも皆持ちあわせており、その意味で「すでに在るもの」である。しかし、すでに在るものの、未成
熟な者はまだこれらを十全なかたちで獲得しているわけではない。「おのれの生の終局の諸目的を知るこ
とは、この『生』でこれからさらに獲得しようとしている、そして完成させようとしている能力の果実
ではないし、果実ではありえない」（46）のである。彼はこう続けている。

善を愛し実現しなければならないということについて、だれも知らないはずはない……思慮の思
案と決定は、ひたすら正義と勇気と節度の具体的な実現に向けられているのである。（46）

言い換えれば、われわれは皆、善に向かう衝動的で本能的な「素質」を備えている。しかしそれは、思
慮という選択決定の能力を通じてはじめて完成させられる。つまり、善を体現する諸々の倫理徳は思慮
することに先だって「すでに在る」のであり、思慮はそれらに基づき、それを完成させていく営みなの
であるが、まさにその思慮の営みなしに、それらは倫理徳として完成されないのである。これが、一見
矛盾に見える思慮の徳と倫理徳との相互依存関係の中身に他ならない。

……「選択決定の能力が完成する」ことによってはじめて、善に向かっている本能的な傾きが精神
的な決断の中枢に高められるし、その中枢から真正の人間らしい行動が出てくるのである。思慮が
はじめて、衝動的で本能的なただしい行為、つまり自然的に善い『素質』を、本来の徳へと、すな
わち、「完成した能力」という真に人間らしいあり方へと、完成させる。（13）

一方、「信仰」、「希望」、「愛」という「対神徳」に関してピーパーは、特に愛と思慮との関係について
言及している。彼は、「思慮は倫理諸徳の形相根拠であるが、愛の形相は思慮そのものに浸透している」
（51）と述べる。この点を彼は、次のようにも表現している。

神とのいっそう完全な友愛をもつ者の目には、平均的な人間や平均的なキリスト者の視野にはま
だ開かれていない、いっそう深い現実在の次元が見えてくる。より大きな神への愛にたいしては、
現実的なものの真理がいっそうはっきりと、いっそう明瞭に顕現する。（53）

愛の形相は、真理を追求する思慮そのものに浸透している。神へのより大きな愛をもつ者は、より深く

明瞭な真理を認識し、自らの存在をより高みへと促す。「……確かなことは、対神徳によって、われわれの存在 (Wesen) と行いの全体は、それがなければまったく手に届かないところの、存在 (Sein) の高まりを受けるということである」(51)。

2. 2 正義

倫理徳のなかでの正義の優位

思慮とは、真理を——すなわち、正しいことを——追求する習慣的姿勢であった。ピーパーはこのことから、「すべての徳が依存している思慮が、すでにその根本で、その他の諸徳全部に、なかでも正義に、依存しているということ、それも大いに依存している」(23) ということを指摘している。また彼は、思慮の実現は理性に従った欲求能力に基づいている正義においてこそ一番明るみに出ると述べ、以下のように続けている。

自分だけに目をむけ、したがって現実からの真理の発言を許さない物は、正しくもなく勇気もなく節度もないが、なかでもその人は正しくない。なぜなら、正義の実現にまず第一に必要とされるのは、人間がおのれ自身を依怙ひいきしないところにあるからである。日常の言葉づかいで、事さらに沿っていないこと (Unsachlichkeit) と不正 (Ungerechtigkeit) がほとんど同じことを意味しているのは、偶然のことではない。(30)

「他者の善」としての正義

それでは、正義とは具体的にどのようなものなのか。ピーパーによればそれは、「われわれをして誰にでもその人の当然のものを与えるようにさせる習慣的な姿勢」(59) に他ならない。この、「その人の当然のもの」あるいは「その人の当然の持ち分」(58) のことを、彼は「権利」とも言い換えている(60-1)。そして彼が強調するのは、権利という概念をさらに別の言葉によって定義したり根拠付けたりすることはできないということ、すなわち、権利とは原始概念だということである。

「当然のものを持っていること (das Zustehn)」という概念、つまり「権利」の概念は原始概念であり、先行する上位の概念には還元できない。ということは、せいぜい別の言葉で言い換えることはできても、定義はできないということである。たとえば、こう言うことはできる、当然の持ち分、つまりその人のもの (das sum) というのは、その人が他者にたいして、その他者の責務・負い目として、それを排他的に要求できるところのものである、と。(62)

つまり正義とは、「われわれは誰にでも、その人の当然の持ち分を回復させる責務や負い目がある」ということであり、われわれはそれ以上の根拠に遡ることはできない。そして、ここにおいて、正義が倫理徳のなかで唯一他者に向かうものであることが明らかになっていると、ピーパーは強調する。

他の諸徳とくらべて正義に特有なことは、人間を他者とのつながり方において秩序付けるということである。……これにたいして他の諸徳は人間を、自分自身に目が向けられるかぎりでの自分のことにおいてだけ、完成させる。(70)

彼はまた、「正義は人をしておのれ自身を秩序付けるだけではなく、人間どうしの交わり秩序づける」

(84) ものであり、「個人を越えていく」(84) ものであること、その意味で、正義とは「他者の善 (bonum alterius)」(84) であると述べている。そして、基本的にはそれゆえに、正義は他の倫理徳よりも優位にあるのだとも (84)。おのれ自身を依怙ひいきしないこと、個人を越えていくこと、他者の善であること、それが、正義を最も重要な倫理徳にしているのである。

また、「正義は他者に向かうものである」というこの特徴は、「正義を為すことはとりわけ外的な行為に出てくる」(78) ということを含意する。他方、勇気や節制の領域では、特に人の内的な状態への配慮が必要であり、その次にはじめて、外的な行為が問題になる。たとえば、「わたしがどれだけ酒を飲めば節制の徳 (temperantia) を損なうことになるのか——はじめての人にはそれに答えようがないだろう。これにたいして、飲み屋にどれだけツケがあるか、これならだれでもすぐさま『客観的に』分かる」(78)。

しかし、正義を為すことが必ず外的な行為に出てくるものであるということは、逆に言えば、その行為者の内的な状態というものが無視される可能性を正義の徳は有しているということでもある。つまり、「『正しいこと』を為すには、まだ正しい人でなくともできる」(81) ことは間違いない。とはいえ、ピーパーは、正しい人間であるためには単に「正しいこと」を為すだけでなく、正しくあることが必要である、と強調する。それでは、その区別は如何にして可能なのか。ここで彼は、「正義を持ちあわせていない人が、正しい人が為すような仕方で正しいことを為すのは難しい」(82) というアリストテレス『ニコマコス倫理学』の論点 (1137a5-9) を取り上げ、また、この論点に対するトマスの註解を紹介している。すなわち、正しい人は、「喜んで、かつ速やかに為す」(82) のだと。ここには、思慮の徳を備えている人の要件と同種の事柄が語られている。つまり、思慮の徳が真理を認識することだけではなく、そこからただちに真理に即した選択決定を下すことにおいてはじめて完成されるのと同じように、正義の徳を備える人は、他者の当然の持ち分を回復させる行為をただちに、いわば自然と、行うのである。

正義の諸形態

さて、それでは、正義を為すその相手、他者とは具体的に誰のことだろうか。ピーパーはトマスに依拠しつつ、人間の共同生活の三つの基本的な関係に応じて、正義を為すことにも三つの形があると論じている (90-1)。第一の関係は、個人相互のつながり (諸部分の諸部分への秩序) であり、これに対応する正義は、互いに均等になるように調整するところの、交換の正義 (iustitia commutativa) である。第二の関係は、社会的全体から諸個人へのつながり (全体の諸部分への秩序) であり、これに対応する正義は、分配的ないし配分的な正義 (iustitia distributiva) である。そして第三の関係は、諸個人から社会的全体へのつながり (諸部分の全体への秩序) であり、これには、法的ないし一般的な正義 (iustitia legalis, iustitia generalis) が対応する。

まず、交換正義に関しては、それが正義のいわば古典的形態であり、人間の共存の核心であることが確認される。交換正義は、当人の当然の持ち分を互いに「元どおりにする (restitutio)」(97) ——回復させる——という正義の基本的な有り様に他ならない。そして、ここで彼は、「それがもし当人のものであるなら、それをその人に与える必要はない」(98) という、ショーペンハウアーの指摘を取り上げ、「正義の前提にあるのは、『当然の持ち分』という概念が何であろうと、『当人の』ものであるのに当人が持っていないという、まことに奇妙な事実なのである」(98) と続けている。ピーパーがこの論点に重ねるのは、どのような行為も行為者を債務者もしくは債権者にするのであるから、どのような人間の行為も釣り合いのとれた均等の状態を乱すものであるという、正義の実現にとってはある意味で皮肉な構造である (99)。この構造を言い換えれば、「われわれは互いに、途絶えることなく何か負目ある状態に

ある」(99)ということ、すなわち、「互いに『元どおりにする (Wiederherstellung)』ことを通して負
い目を償え、という要求がくりかえし新たに発生する」(99-100)ということである。

したがって、正義の均等にはけっして終極ということがなく、また一挙に「元どおりに」される
ことはありえない。むしろ、たえず「新たに (iterato) 修復」され、「繰り返し元どおりに
(wiederhergestellt)」されなければならない。(100)

つまり、交換正義の構造の解明を通して彼が確認するのは、正義を為すことが「終わりのない課題であ
る」(100)ということであり、そしてまた、こうした正義の行為の構造において、「人間の共同生活の
ダイナミックな性格」(100)が説明されるということなのである。

分配的正義に関しては、まずそれが、ある個人だけに排他的に帰属するもの(ある個人に固有なもの)
ではなく、すべての人々に帰属するもの(共通のもの *id quod est commune*)の分配に関わる徳である
ことが確認される(102)。この、「すべての人々に帰属するもの(共通のもの)」を彼は、「共通善」と
も言い換えている(103)。したがって分配的正義は、「共通善の管理者の正義」(113)とすることもで
きる。

分配的正義が共通善の管理者の正義であるということは、分配的正義が「権力の行使」(101)にまつ
わる事柄であることを示している。具体的には、社会的全体を代表する国家が、権力を行使する——す
なわち、共通善を分配する——管理者(行政庁)としての役割を果たす。しかし、この役割はもちろん、
簡単に果たせるものではない。たとえば、国家の一つの形態である全体主義においては、「共通善を管理
する一つの所管庁があって、独自の権利をもって、何がどれだけわたしの権利なのかを決定できること
になる」(104)が、「この考えは避けがたく個人の権利剥奪ならびに奴隷化の考えと密接につながって
いる」(104)。また、これと関連する全体主義のもう一つの特徴として、「共通善の具体的な内容を政治
権力の所持者が残らず確定する、との要求を掲げる」(119)という点が挙げられる。ピーパーはこれに
関して、世界恐慌の時代にソビエト連邦が行った「五カ年計画」を例に出している。

「五カ年計画」の破壊的かつ致命的な点は、高度の工業収益を達成するという、または生産と需要
を互いに一致させるという企画を進めるからではない。破滅的な点は、その「計画」が唯一絶対の
基準にされ、財の生産だけではなく、大学の仕事も芸術家の創作も個人の自由時間の設計も、その
計画に従わせられるところにある——その結果、この基準に合わないものはすべて、それだけの理
由で、「社会的にとるに足らない」とされ、そして「望まれていない」とされて、弾圧されるという
ところにある。(119)

しかし、かといって民主制も、権力の行使の体制として万全なものであるわけではない。というのも、
民主制において選挙等によって選出される「社会的全体の代表は、当然のことながらかなり高い程度で、
同時に特定の団体ないし個人の利害の代表」(113)だからである。つまり、「民主制の個々人にたいす
るしくみによって、代表であれ選挙人であれ次のような極端な倫理的態度が課される。すなわち、おの
れの特権な権利への偏りを捨てないまま、正しい分配の模範像へと義務づけられるのである」(113-4)。
ここでピーパーは、代表がこの難しい義務を履行することに失敗した古典的な例として、ワイマール共
和国の最後の数年間に起こった大賃金闘争を挙げている。当時の労働大臣はこのとき、正しい分配の模
範像を体現することを諦め、自分が第一に労働組合書記であり、第二に政府の一員であることを宣言し

てしまったのである (114)。(また、体制の別の選択肢として、プラトンやトマスが推奨する王政も考えられるが、そのプラトンやトマスが同時に、不正な独裁制が最悪の体制であると述べていることに注意する必要がある。ただしトマスは、独裁政治はたいてい王政からではなく民主制から生じてくると付け加えるのであるが (113)。)

このように、共通善の分配を正しく履行することは難しい課題であるが、それは、権力者側 (共通善の管理者側) だけの課題なのではなく、分配を受ける個々人の側の課題でもある。個々人は、「共通善の正しい管理にたいして同意を与える」(116) ことが求められる。それは、「愚直な同調」(115) でもなければ、「何が何でも無闇やたらに侮辱しケチをつける姿勢」(116) でもない。それは、まさに正義を為すという自覚的で習慣的な行いなのである。これをピーパーは、一般的 (法的) 正義と呼んでいる。

以上の分配的正義と一般的 (法的) 正義という対概念は、個人間の相互関係に対応する正義である交換正義を超えて正義の領域の存在を示している。この点からピーパーは、近現代の契約説的・個人主義的な共同体観に対して批判を向ける。啓蒙主義的な自由主義に基づく社会契約説は、「共同体の存在 (Wesen) を唯一実在するとされる諸個人の『つながり』から、『相互関係』から、『契約』から説明しようとする」(140)。これは、共同体の存在が「交換の正義に狭められるということ」(140) だと彼は批判する。共同体の存在の実相は、個人間の相互関係に——交換の正義に——尽きるわけではない。個人は同時に社会的全体へと関係し (一般的 (法的) 正義)、社会的全体も個人へと関係する (分配的正義)。そうした複雑で奥行きのある関係性がわれわれの生を構成していると、彼は指摘するのである。

正義の限界

正義に関してピーパーが最後に議論するのは、正義の限界それ自体である。

正義に限界があるのは、「負い目ある者・債務者がいくら返そうと思っても、それを完全には果たせないような性質の負い目・債務がある」(125) からである。そして、そのような「正義がけって全うされないような責務関係がある」(125) ということが、「まさしく人間存在を根本から規定している」(124) という。

そしてその関係とは、一つには、「人間の神にたいする関係」(125) である。神は人間の権利要求より先に——というより、人間の要求がそもそも可能であるより先に——人間に贈与を行っている。人間はどのようにしても、神からの贈与に対して埋め合わせをしたり弁済したりすることはできない。つまり、「……人間の神への関係のような特定の基本的な関係においては、正義の概念にがんらい属している均等 (つまり、負い目・負債とそれにたいする代償との) は成立しえない」(127) のであって、「人間は神に対して、済みました、とはけって言うことができない」(125) のである。そしてこのことから、「敬神 (religio, Religion)」が人間の習慣として正義と関連を持つことになるという (125)。

宗教的な (religiös) 行為の内的な形相が展開し現実のものとなりうるのは、人間が、おのれと神との関係に基づいて、かのどうしても「きれいに済ます」ことのできない齟齬を、すなわちどのような英雄的で人間的な努力によっても本性上済まされず、始末されないような負い目・負債 (debitum) が存在する、という齟齬を知ったときである。(125)

また、正義の概念に適う均等が成立しえない別の関係としてピーパーが挙げているのは、「われわれとわれわれの両親との関係」(127) である。彼はトマスの次の言葉を引いている。

両親に対しては、かれらに負っているものを対価で報いることは不可能である。そのようにして、孝養 (Pietät) は正義につながっている。(127)

孝養が正義につながっている理由を、ピーパーは次のように説明している。すなわち、「正しい人だけが、およそ負い目とお返しが均等になるように努力をするなかで、返すことのできないことを真に認識して『真摯に受けとめる』、ということなのである」(127)。

また、正義と関連しつつそれを超えでるもう一つの関係として、彼がトマスを引きつつ挙げるのが、祖国との関係である。「たとえば、国語という財 (das Gut) とそこにある汲み尽くせぬ知恵、法的な秩序に護られている空間、さらには詩歌や音楽や教養的学術のような、世界の中核に触れるにいたる、国あつての文化の享受」(128) それから、「裁判官や教師やその他すべての共同生活体の役職が正しく運営されること」(129) なども、われわれが対価で報いる限界を超えている。われわれはそこから、「崇敬」や「敬順」を祖国に向けるのだとピーパーは説明している。

ともあれ重要なのは、繰り返すように、正しい人だけが、対価で報いることの不可能性を徹底的に経験するということであり、そこから、敬神や孝養、崇敬、敬順といった、正義を超えでる次元へ向かうことができるということである。

まさに正しい人が、先ほどの至らなさを敏感に経験すればするほどいっそう、自分が贈られている者であること、神と人間にたいして負い目を背負っていることを知る——そして、正しい人間だけが、負い目でないことまでも行う体勢にあることになるのである。(131)

ここでピーパーは、「感謝」という事柄について触れている。感謝もまた、正義と関連しつつ、対価で報いることのできない享受に対して向けられるものである。すなわち、『感謝できること』ならびに『感謝するということ』は、『対価を払うこと』ならびに『見合った償いをする』と同じではない(131)。このことを鮮明に示す箴言として彼は、「贈物にたいしてあまりにも急いで贈物でお返しをしようとする者は、不本意の義務者であり、感謝できる人ではない」(131) という、セネカによるいささかユーモラスだが含蓄ある言葉を取り上げている。

以上のようにピーパーは、正義の限界は正義との関連性においてのみその意義を有するということを強調している。つまり、トマスが言うように、「正義のない憐れみは、ことを台なしにする母」(133) なのである。しかしまた、「憐れみのない正義は冷酷なだけ」(133) とも言える。「然るべき帰属分をただ計算するだけでは、共同の生活はどうしても人間らしからぬものになる」(132)。また、ピーパーは、「正義と愛の違いはまさしくこのこと、すなわち、正義が問題になる状況では、人間は互いに切り離された『他者』として、ほとんどよそ者として向かい合うということである」(70) とも述べている。「正義の掟によって人間のうちに平和と和合を保とうとしても、もしそこに愛が根を下ろしていない限り、うまく行かない」(133) ——ピーパーはこのトマスの言葉を引いて、正義論を結んでいる。

2. 3 勇気

ピーパーによれば、四つの枢要徳のうち、残りの「勇気」と「節制」という徳は、悪しきことが存在するという事実を前提にしている(141)。そして勇気に関しては、傷つく恐れがあること、特に死ぬ恐れがあることを前提にしているという(145)。したがって勇気は、「死ぬかもしくは負傷してしか勝ちとれないような、悪のとてつもない力にたいして戦う」(148) ということの本質としていることになる。

たとえば宗教が関係する場面では、それは「殉教」といった形態をとるだろう。

しかし、ここでピーパーは、「勇氣はそれそのものを信頼してはならない」(150) というアンブロシウスの言葉を引きながら、死や負傷をはじめとする困難や労苦が、ただそれだけで徳を形成するのではないと強く注意している。なぜなら、「徳を作るのは困難や労苦ではなく、ただ善だけだから」(150) である。言い換えれば、「勇氣は本質的に第二のものであり、従属的なものである」(150) ということである。

勇氣は自立的なものではなく、自分では立てない。それは自分独自の意味を、何か別のものとのつながりによってはじめて受けとるのである。(150)

勇氣が自分では立てない従属的なものであるということは、具体的には、「思慮と正義がなければいかなる勇氣もない」(151) ということに他ならない。「勇氣の徳は、ただ血気さかんで見さかいのない向こうみずとは何の関係もない」(153) のであって、「ただ、理に合った、現実の真の本質と価値に見合った自己犠牲だけが、勇氣の本質なのである」(154)。この点を端的に言い表した例として、ピーパーは、古代ギリシアのペリクレスによる高名な戦没者葬送の讃辞を引いている。

もっともよく思案をめぐらしたことについて、もっとも自由に果敢な行動をとる、これもまたわれわれのやり方である。よそにおいては、無知だけが勇氣を生み、思案をめぐらすと臆するのみである。(154)

2. 4 節制

一方、節制の徳が前提としている悪とは、人間が「完全無欠さ (*integritas*) を失っている」(142) ということ、すなわち、「その『何一つ欠けたところのない』本性の自明な内的秩序を失っている」ということである。それゆえ節制は、自分で自分にその内的秩序(調和)を実現させることを目指すものだと言える(180)。ピーパーは次のように続けている。

……節制は、徹底して、行っている者自身につながる。思慮は存在 (*Sein*) の現実性全体に、正義は他者に、視線を向け、勇氣ある者はおのれ自身を忘れて財といのちとを犠牲にする。それに対して節制はその人自身を (*ad ipsum hominem*) 目指している。節制というのは、人がおのれ自身とおのれの状態を注視すること、視線と意志をおのれ自身に向けることである。(181)

それでは、自分で自分に内的秩序(調和)を実現させることとは、具体的にどのようなことなのか。たとえば食欲や性欲に関して、ピーパーはトマスと共に、それが人間の自然な保全の諸力であり、何ら悪ではないと認めている(183-4, 187)。「しかし、まさしくこの諸力が、もっとも深くにある人間存在の衝動に密接に帰属するものであるため、まさしくそのゆえに、諸力が自己本位に墮落するときには、その他すべての諸力に優って自己破壊へと重心が傾く」(184) と指摘する。すなわち、食欲と性欲という自然な力は、人間が自己本位に傾くときには、抑制のなさや貞潔のなさとなって、むしろ自己自身を破壊する方向に強力に働いてしまう、ということである。したがって、自己の内的秩序(調和)とは、「無私無欲の自己保全としてでなければ達成されない」(183) と彼は強調する。

食欲や性欲以外にも、自己本位に傾くことによって自己破壊を促進させるものとなるような力(衝動)

は様々に存在する。たとえば「認められたいという衝動も、『謙遜』の状態にあれば真の自己保全に資するが、『高慢』であればその方向性を見失って悪徳となりうる」(184)。また、「不正を受けたら報復してみずからの正〔権利〕を取り返すという人間の自然のままの要求から、慎みもなく激怒するとき、『優しさ〔寛容〕』と『柔和』だけによって護ることのできるものを破壊してしまう」(184)。さらにまた、「どこまでも知りたい、見たい」という知識への欲、感覚的知覚への欲(ピーパーはこれを「目の欲」とも呼ぶ)も、破壊的で病的なほどの欲望に逸脱することがある。それは、現実を見ようとするのではなく、「ただ何でも見ようとする」(236) ことであり、「真理を捉えて知ることに向かうのではなく、世の中に放心することに向かう」(ハイデガー『存在と時間』第36節からの引用、236) ことなのである。こうしたクリオシタス(*curiositas*…好奇心、知りたがり)に囚われているとき、人は「どうにも止まらない欲望のまま、『心そこにあらず』して内的に落ち着かず」(237)、そして「いつまでも満たされない」(236)。それゆえ、たとえばトマスは、クリオシタス(好奇心、知りたがり)を「精神の、休らないのさまよい(*evagatio mentis*)」と呼ぶのである。

このように節制は、自然な衝動や力が自己本位に墮落して自己破壊へと至らないように自己を制御することであり、言い換えれば、「人間が理性の善から離反しないように情念を秩序づけること」(209)であるが、しかし、「節制は厳密で終極的な意味においては、善を『実現すること』ではない」(209)とピーパーは言い添えている。というのも、節制は、「いまだ人間の完成した状態ではない」(209)からである。むしろそれは、善が実現されるための「不可欠の前提を作り出す」(209)のである。

もしそれ〔節制の徳〕がなければ、もっとも内奥の、人間的な本質意志の奔流が堤防をすべて超えて破壊的に流れ出、その方向を失って、けっして完成という海まで到達しないことになる。ただし、節制はそれ自身奔流ではない。むしろそれは、河岸であり堤防である。それが堅固であることによって、この奔流は邪魔されない水路、エネルギー、落差、そして速度という賜物を受けとるのである。(209)

3 『貢献する気持ち』との比較

さて、以上のようにピーパーによってまとめられた西洋の伝統的な徳論は、滝久雄の「貢献心」をめぐる議論とどのようにつながるのだろうか。

滝の議論の枢要な点は、「貢献心は本能だ」というものである。その際彼は次のように述べている。

他人のために尽くすことを考えるとき、それを目指す心の背景に「本能」を位置づける方法は、「貢献は美德である」といったありきたりな発想法とニュアンスを異にする。「貢献心は本能だ」という考え方のもとでは、他人に尽くす行動をはなから称賛しはしない。(滝, 8-9)

ここでは、貢献心をまさに「徳」と見なす見方が否定されている。それでは、滝の議論と徳論は相容れないものなのだろうか。むしろ、逆であるように思われる。この点を、以下で確認したい。

まず、滝が、貢献心を「本能」と呼ぶ一方で、それを「食欲」や「性欲」などの単なる生理的欲求と峻別している点に注意する必要がある。滝は、上記の生理的欲求を「体質的本能」と呼び、後者を「心質的本能」と呼んでいるが(滝, 72)、単なる本能(食欲、性欲等)と区別するために、後者を特に人間の内なる真理(現実、事実)として表現することは許されるだろう。そうすると、滝が『貢献する気持

ち』という一書全体を通して訴えているのは、「貢献心」というものが人間の内なる真理（現実、事実）であることに気がつくことの重要性だと解することができる。滝自身の言い方を用いるなら、貢献心は「無くて見えないもの」ではなく、誰の心にも現に存在するが、多くの人にとっては様々な要因によって覆われて見えなくなっているもの、すなわち、「在って見えないもの」（滝、30）に他ならない。そして、この「在って見えないもの」を露わにすることにより、その真理の認識がいわば補助線となって、世界や自己の存在の意味、あるいは他者との関係に関して大きな観点の変化が起こり、調和の取れた充実した世界観や人生観を得る可能性が開かれる（滝、8；73；81；110）。とりわけ、彼は、『「貢献心は本能だ」といった認識から、至上の成果物として使命感が生まれる」（滝、59）ということを強調している。すなわち、使命感とは、「貢献心を認識した人が感じることのできるかけがえのない成果物」（滝、38）であり、その使命感はたとえば病床のもとでも死の恐怖に打ち勝つ力（滝、54）や、文字通り他者に貢献する自然な意欲（滝、107-8）となって顕れるというのである。

このように、すでに在るが見えないもの（真理）の覆いを取って認識し、それに即して自己の潜在的な可能性を解放させていくという有り様は、先に確認したピーパーの真理と徳をめぐる議論と一致するものだと言える。徳は、訳も分からず恣意的に立てられた「掟」や「義務」といった規則に盲従することではなく、むしろ、すでに在った可能性（真理）を認識し、その可能性をただちに（自然と）発揮できるようになることを意味する（本稿第1節および第2節第1項参照）。それはまさしく、貢献心の認識が他者に貢献する自然な（つまり、義務感や自尊心とは無縁の）活動に結びつくこと——すなわち、貢献心の発揮が、「その主体にとって『せねばならない』といった義務や意識ではなく、むしろ『…したい』という意識、つまり『…する権利がある』という意識によって行われる」（滝、177）ということ——と基本的に同型である。

そして、思慮の徳が発揮される有り様として最も基本的で最も重要である正義が、他者の当然の持ち分を回復させる行為をただちに（自然と）行う「他者の善」であるということ（本稿第2節第2項参照）も、貢献心が発揮される有り様と共通性を持っている。つまり、正義の徳の本質は、おのれ自身を依怙ひいきしないこと、個人を超えていくことであることにあるのであるし、正義の「生みの親」である思慮の徳からして、そのベクトルは本源的に他者へと向いている。ちなみに、この点に関してピーパーが、「おのれを利する者は輝かない」（老子『道徳経』第24章）という東洋の言葉を引いていることは興味深い。

思慮とは、東方の賢者〔老子〕の語る通り、「おのれを利する」者には拒まれるような、倫理的実存の輝きなのである。

決意するにも暗いものと明るいものがある。思慮とは「真理を行う」（ヨハネ3：21）ことを決断している人の明るい決意である。（31）

滝が、「貢献心は他者との出会いの場ではじめて発揮され」（滝、96）ると強調するのと同様に、ピーパーも、「善の本性は『みずから拡がり行く』こと、つまりみずからの源泉に止まるだけでなく外に流れでて外へと働き、みずからを分かち与えて輝きでることである」（84）と述べる。そして、貢献心がややもすると価値観や好意の押しつけとなり、あるいは自己満足や偽善へと墮落してしまう不確かさがある以上、「私たちは他者の指摘を検挙に受け止めるだけの、正しい貢献心に目覚めていなければならない」（滝、133）と滝が指摘するように、ピーパーもまた、そのみずから拡がり外に流れでる奔流が、勇気によって励まされ、また、節制によって制御されながら、正しく他者に届く希望を語るののである。