

國學院大學学術情報リポジトリ

よく生きるとはどう生きることか： 幸福についての試論

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2023-02-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 岸, 貴介 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00000795

よく生きるとはどう生きることか

—— 幸福についての試論 ——

岸 貴 介

キーワード

よく生きる 幸福 よい

0：はじめに

プラトン（BC427頃 -347）の初期作品『クリトン（Κρίτων）』が事実を描いているとすれば、死を前にしたソクラテス（BC469頃 -399）は「最も大切なのは、生きること（τὸ ζῆν）ではなく、よく生きること（τὸ εὖ ζῆν）だ」⁽¹⁾と述べたことになる。ただ一般的に見ればこの言葉は何も特別なことは言っていない。彼等の名を持ち出さずともこれは当たり前のことだろう。但し問題は「では、よく生きるとはどう生きることか」である。これが分らなければソクラテスの言葉は結局は宙に浮いた謎となる。

勿論「だから彼の言葉は無意味だ」と言いたいのではない。寧ろ、謎だからこそこの言葉は各人への問いかけとなっており、そして、それにより各人が「兎に角、よく生きるの大切なのだ」と意識し、「よく生きること」を心掛け、「では、よく生きるとはどう生きることか」と自らに問うことをこの言葉は促しているのだと、そのように言える。

では改めて、よく生きるとはどう生きることか。本稿ではこの、余りにも大きい故に正面からは扱い難い問いについて、議論が不十分とならざるを得ないことは承知で、微力ながら無謀にも考えたい。そしてその際出発点として幸福に生きること注目したい。『ニコマコス倫理学（Ἠθικὴν Νικομαχείων）』でアリストテレス（BC384-22）は「最もよいもの（τὸ ἄριστον）は幸福（εὐδαιμονία）である」⁽²⁾と述べているが、彼自身そこで認めている通

り、これも我々の通念の一つだと言える。⁽³⁾「何のかんの言っても我々は結局は自分の幸福を求めている」という言い方は特に違和感無く受入れられるものだろう。

そこで本稿では幸福に生きることを最初の手掛りに「よく生きるとはどう生きることか」について考えて行きたい。⁽⁴⁾

1：幸福はよいものか

1-1：最初の確認

よく生きることと同様、幸福もまた甚だ漠然とし、甚だ扱い難いものである。それとも関係してか、幸福について一般的に扱おうとした途端、次の類の意見が出て来がちだろう。

「何に幸福を感じるかは時代や地域や人により異なる。人の価値観も其々である。だから幸福の対象も其々であり、客観的に決められるものではない。」

だがこの意見は今の場合論点がずれている。何に幸福を感じるかは時代や地域や人により確かに異なる。幸福を趣味に見出す人も、仕事に見出す人も、家族団欒に見出す人も、友人関係に見出す人も、勝利に見出す人も、協調に見出す人も、其々いるだろう。確かに人の価値観は其々である。だが他方では価値観の違いに関わらず誰にとっても幸福感は言わば満足感の類として感じられているだろうし、不幸福感は不満感の類として感じられているだろう。これは人が何に幸福を感じるかに関わらず言えることである。すると、幸福の対象は其々だが、幸福の性質について一般的に語ることは出来る。現に、不満感に満ちた人が「今自分は幸福を感じている」と言ったら、我々は「その人は「幸福」という言葉を正しく使えてない」と思うだろうし、満足感に満ちた人が「今自分は幸福を感じている」と言ったら、我々は「そりゃそうだ」と思うだろう。ここでは幸福の対象の個人差は問題にならない。

このように、やり方次第では幸福について一般的に扱えるし、本稿が目指すのもこの線である。従って幸福の具体的対象については原則として問題としない。

1-2：「よい幸福」という表現

さて幸福という甚だ漠然としたものを扱うに際しては次の事実への注目から始めたい。それは「いいパソコン」・「いい行い」・「いい気持ち」・「いいお日柄」・「いいタイミング」・「いい人」…という表現は当たり前存在するのに対し、「よい幸福」という表現はまず存在しないという事実である。何故か。

それは幸福が初めから「よいもの」とされているからだだろう。アリストテレスに絡めて

述べた通り我々は「最もよいものは幸福である」と最初から当然の如く見做しているからこそ、態々「よい幸福」などという二重表現をしないのだろう。

ただ、少し注意すれば「よい幸福」が必ずしも二重表現ではないことも分る。先の通り幸福感は満足感の類として感じられている。すると幸福感のよいと満足感のよいは似ているし、実際我々は「よい満足」とも普通言わない。だが他方では「悪い意味で幸福（或いは満足）だ」との表現は成立し得る（例えば他人の単なる自己満足を揶揄する場合）。その際この表現は「幸福（或いは満足）ではあるが、それはよくないことでもある」ことを意味しているだろう。すると——「幸福はよいに決まっている」という我々の通念に反して——実は幸福とよいとは必ずしも一致しないと言える。

故に「幸福とはどういうものか」との問いが改めて問われることになる。先に一部引用したアリストテレスの次の言葉はこの点で的確だろう。

「[…] 最もよいものは幸福であるという説明は、誰にも明らかだと思われるものだろうが、望まれるのは更に、[幸福とは何か] よりはっきりと説明されることだろう。」⁽⁵⁾

だがここでは更に「よいとはどういうことか」との問いも問われるべきだろう。つまり我々の通念では幸福・満足・よいという繋がりが言えそうなのに対し、これらの問いを掘り下げて行くことで別の観点が出て来るかも知れない。

そこでまず「よいとはどういうことか」から問うてみよう。

1-3：よいの主な種類

一体「よい」とは何を表現した言葉なのか。つまりよいとはどういう意味か。先述の通り我々は多種多様な物事に対し「よい／いい」という同じ言葉を使っている。例えば①「よいパソコン」・②「よい行い」・③「よい気持ち」・④「よいお日柄」…という具合である。だがこれらは確かに同じ表記（「よい」）の言葉ではあるが同じ意味の言葉ではない。即ちよいには主に①「良い」・②「善い」・③「好い」・④「佳い」の字が充てられるのであり、これらは概ね先の①～④に適用出来、更に其々の意味を次の通り区別出来るのである。

- ・ ① 良いパソコン …即ち、優れたパソコン
- ・ ② 善い行い …即ち、道徳的な行い
- ・ ③ 好い気持ち …即ち、快い気持ち
- ・ ④ 佳いお日柄 …即ち、おめでたいお日柄

この内特に注目したいのが①②③であり、これらは次の通りはっきり区別できる。

・①良い：優良な・出来がいい	(⇔ 劣悪な・出来が悪い)
・②善い：善良な・道徳的な	(⇔ 邪悪な・非道徳的な)
・③好い：好ましい・満足出来る	(⇔ 嫌な・満足出来ない)

即ち①は性能のよさを、②は道徳的なよさを、③は個人的な好ましさを、つまりは其々が別種のよさを述べたものと言える。⁽⁶⁾

勿論「鞆を買うならモノが①良いのが③好い」・「結婚相手は心根が②善い人が③好い」のように、同一対象によいの複数の意味が重なる時はある。だがそれでもそれらははっきり区別出来るのである。(なお漠然とした使い方が為される時には通常は一般的な「良い」の字が充てられるが、本稿ではそうした場合には注目しない。⁽⁷⁾)

1-4：幸福のよさ

こう整理すると例えば、道徳的葛藤が生じる理由も見えてくる。それは葛藤の内実がよさ同士——②善さと③好さ——の対立だからである。これがよさと悪さの対立でしかないならば葛藤は生じ得ないだろう。またこれら二種のよさが重なっている——為すべきことが為したいことでもある——場合にも葛藤は生じ得ないだろう。だが現実には中々そうならない。だから道徳的葛藤も中々無くならないのである。

ともあれこう整理すると、幸福・満足・よいという先の繋がりは通常は幸福・満足・③好いが意味されていると、そう理解出来そうである。実際我々は自分が好きなことややりたいことが出来ないと不満を感じ、出来ると満足を感じる。そして通常、それが出来ることとその途上やその延長上に我々は幸福というものを設定していると言える。また占いで「～すれば幸福になれる」と言われる時、それは「～すれば(①良いことでも②善いことでもなく)③好いことが訪れる」との意味と解せる。更に①良さや②善さに比して③好さは判断の個人差が大きいが、幸福の具体的対象も同様に個人差が大きく、この点からも幸福と③好さの結び付きが確認出来る。従って以上の意味で幸福は③好いものだと言える。ただ次のような疑問も持たれがちだろう。それは「世の中には「やりたいことは出来ていて、その点での満足は感じているのに、幸福は感じていない人」も居るのではないか」との疑問である。例えば「才能にも財産にも恵まれていて、他人が見れば羨ましい限りの充実した生活なのに、本人は幸福は感じていない」という場合である。また逆に「他人が見れば不自由で大変な生活なのに、本人は幸福を感じている」という場合も同様である。

だがこれにはこう答えられる。即ちそのような場合は、自分がやろうと思うことや差当りやりたいことは出来ているが、本当にやりたいことは出来ていない。つまり、やろうと思うとやりたいは違うし、差当りやりたいと本当にやりたいも違う。すると自分が本当に

やりたいことが出来ていないならば、幸福を感じていないことに不思議は無い。「他人が見れば不自由で大変な生活なのに、本人は幸福を感じている」という場合も同様である。その人は自分が本当に価値を置いていないことについては不自由で大変でも、そもそもそこには価値を置いていないから不満を感じていない。そして自分が本当に価値を置いていることについては「こうあって欲しい」という状態（或いはその途上）にある為、全体としては幸福を感じていると言える。⁽⁸⁾

このように、欲求の充足（③好さの獲得）と結び付いて幸福があるとの考えは一応妥当と思われるし、幸福 - 満足 - ③好いという繋がりも認めて構わないと思われる。実際我々の常識はこういう考え方をしているだろう。（勿論こういう考え方に基づいて我々が具体的に想定する幸福やその為の手段が結果的に裏切られることは現実には往々にしてある⁽⁹⁾し、だからこそ古いやハウツー本の類が世の中には溢れているのだが、ともあれ本稿はその種のことを主題にしているのではない。）

1-5：幸福に対する疑問

ところで、こう整理すると幸福に対し今のとは別種の疑問が提出出来る。

- ・幸福が③好さと分ち難く結び付いているのは認めるとして、では①良さや②善さとはどうか。（先述の通り「悪い意味で幸福だ」との表現が成立する以上、「幸福は③の意味ではよいが①②の意味では悪い」と言えるかも知れない。）
- ・そもそも幸福と③好さは本当に分ち難く結び付いているのか。（「幸福は本当は③好さではなく①良さや②善さにこそある」と言えるかも知れない。）

これは言換えれば（「どうしたら幸福になれるのか」ではなく）「幸福は本当によいものか」とか「どういう意味でなら幸福はよくないものなのか」という類の疑問である。更に言えば「その場合の「幸福」とはどういう意味か」とか「その場合の「よい」とはどういう意味か」という疑問も出てくる。

ところで、幸福については様々な哲学者が示唆に富む様々な議論をしている。そこで次にそれらを参照することで議論を深めたい。

2：幸福とよさをめぐる哲学者達の議論

2-1：ベンサム——よく生きるとは③好く生きることである——

まず幸福 - 満足 - ③好いという繋がりを認めている我々の常識に近そうな考え方をしているベンサム（1748-1832）の立場から始めよう。ベンサムは功利主義（Utilitarianism）

——最大多数の最大幸福 (the greatest happiness of the greatest number) の立場——
 の提唱者として有名⁽¹⁰⁾だが、今確認したいのは彼が幸福と③好さとよさ一般を同一視している点である。即ち彼は『道徳及び立法の諸原理序説』(1789)で次のように述べている。

「功利性 (utility) ということの意味されているのは何れの対象の内にもある特性のことであり、それによってその対象が、利害が考慮されている当事者に対し、利益 (benefit)、便益 (advantage)、快 (pleasure)、よさ (good)、または幸福 (happiness) (現在の場合これら全ては同じものとなる) を生み出し、或いは、(これもまた同じものとなるのだが) 損害 (mischief)、苦 (pain)、害悪 (evil)、または不幸 (unhappiness) の発生を防ぐ傾向を持つところのもののことである。」⁽¹¹⁾

「快」と表現すると誤解を招き易いが、通常こう訳される「pleasure」とはつまりは喜びのことであり、これは精神的なものも含んでいる (実際彼は同書で「幾つかの単純な快」を十四挙げている⁽¹²⁾が、「感覚 (sense) の快」はその一つに過ぎない)。そしてこの「快」を③好さと見做すならば件の「同一視」は引用箇所にも明らかであるし、更に、同書本文冒頭部を見る限り彼がよさ一般や幸福を③好さに還元していることも分る。

「自然は人類を苦と快という二人の統治者の支配の下に置いてきた。ただそれだけが我々が何をすべきかを指摘するのであり、また我々が何をするようになるかを決定するのだ。」⁽¹³⁾

更に彼は②善さ即ち道徳的正しさもまた③好さに還元しており、「倫理」を「可能な最大量の幸福の産出へと人々の行為を向かわせる技術 (art)」⁽¹⁴⁾と定義している。即ち彼は「功利性の原理」を、「[...] 当事者の幸福を増やすように見えるか或いは減らすように見えるかの傾向に従って、[...] 全ての行為を是認する或いは否認する原理」⁽¹⁵⁾のことに定めた上で、次のように述べているのである。

「功利性の原理に適合する行為については、それは為されるべき行為である、或いは少なくとも、為されるべきではない行為ではない、と何時でも言って構わない。また、それが為されるべきであるのは正しい、少なくともそれが為されるべきであるのは間違いではない、即ち、それは正しい行為である、少なくとも間違った行為ではない、と言って構わない。このように解釈された時に、べき (ought) とか正しい (right) とか間違った (wrong) とかこの種の他の言葉は意味を持つのだ。」⁽¹⁶⁾

「[...] 或る行為が[何故為されたかではなく]何故為されて構わなかったのかや為されるべきだったのかの理由たり得るのは、これ [=功利性の原理] だけなのだ。」⁽¹⁷⁾

勿論、ここまで首尾一貫されると、我々の常識に「近そう」に思われた彼の考え方に我々は寧ろ違和感さえ持つに至るかも知れない。だが誤解してはならない。例えば彼は自己中

心的な利己主義を説いているのではない。確かに、彼に従えば我々はやりたいことをやるべきでありやりたくないことはやるべきではないとなりそうにも見える。だが彼自身はこういう発想に少なくとも二つの点で反対していると言える。一つは、彼が強調しているのはあくまでも最大多数の最大幸福であり個人の幸福ではないということである。著書の表題からも伺われる通り、元々彼の意図は適切な——即ち個人を無闇に迫害しない——立法の原理の確立にあった。つまり彼の関心はあくまでも立法という社会的なものにあった。故に社会全体の幸福の為には個人の幸福が後回しになる場合もあり得るのである。そしてもう一つは、当人にとって何がより幸福かは当人の一時の感情だけでは決められないということである。当人の一時の感情は寧ろ不安定で近視眼的な面を持っている為、総合的な快苦の測定——所謂「功利計算」——が重要となるのである。

とは言えこうした誤解を別にすれば、確かに彼はよさや幸福は結局は——つまり功利計算の結果としての——快に基づくと思っている。だから彼に従えば結局は、③好く生きることがよく生きることなのであり、幸福に生きることなのである。またその限りでは我々は——必ずしも自己中心的であるべきでも利己主義者であるべきでもないものの——快樂主義者であるべきであるし、現に我々（の一面）はそうなのである。

2-2：カント——③好く生きるとは幸福に値することではない——

「何のかんの言っても我々は結局は自分の幸福を求めている」以上、ベンサムの方々が我々の実感（の一部）に立脚し、それを言わば愚直に先鋭化したものであるのは確かだろう。だが彼の考え方には疑問もある。例えば、功利計算は実際は不可能ではないかという疑問であり、また、「人間は快を求め苦を避けようとする」という事実から「人間は快を求め苦を避けるべきである」という当為を導くのは不適切ではないかという疑問である。

ただ本稿の問題意識からすると、ここでは特に、彼がそもそも③好さを特権的に重視している点に注目したい。確かに彼の姿勢は我々の実感（の一部）に立脚している。だがそれで話が解決するわけではない。例えばカント（1724-1804）⁽¹⁸⁾は②善いを③好みに還元するベンサムの立場に反対し、③好みに還元出来ない——それどころか還元してはならない——②善いの持ち分を認めている。そして、幸福が③好さに結び付くとしても②善さに反するのであれば、そうである以上幸福は②悪いと言わねばならないと考えている。つまり彼は③好さの類（例：欲求や幸福）と②善さの類（例：義務や道徳性）とを対照的なものと見做している。

もっと言うとな彼は「③好く生きることと結び付いて幸福がある」というのが世の通念であることを的確にも認めている。⁽¹⁹⁾ だが「だから幸福を求めて何が悪い」とは考えない。

寧ろ「だから幸福を求めることは②善く生きることとは違うのだ」と考えている。⁽²⁰⁾ 更には「人は幸福を求めるが故に往々にして②悪を生み出すのだ」とさえ見做しており、人間のこうした言わば業を彼は「根源悪 (das radikale Böse)」⁽²¹⁾と名付けている。⁽²²⁾

また彼は②善を意志することは欲求に反することや②善を意志する人は事実上幸福になり難いことも同じく見抜いている⁽²³⁾ (だからこそ言わば②善さと③好さの一致である「最高のよさ (das höchste Gut)」(cf. 注28)は「理念 (Idee)」でしかない⁽²⁴⁾)。だが彼是他方では、我々には幸福かどうかの観点とは別に、幸福に値するかどうかの観点があることを力説するのである。

「[…] 道徳論 (Moral) というのは本当は、如何にして我々は自分を幸福にする (glücklich machen) のかの教えではなく、寧ろ、如何にして我々は幸福に値する (der Glückseligkeit würdig) ようになるべきなのかの教えなのである。」⁽²⁵⁾

すると確かに我々の日常では③好く生きるとは幸福に通じ②善く生きるとは幸福には通じないが、だが幸福に値するのは②善く生きる人の方である。⁽²⁶⁾

従って彼に言わせれば人間には(③好く生きることとしての)幸福に生きることよりも価値ある生き方がある。⁽²⁷⁾ それが②善く生きることであり、本来は②善く生きることが幸福に生きることであるべきなのである。⁽²⁸⁾ だが人間が往々にして求めるのは③好さと結び付いた幸福の方であり、だから人間は幸福にはなれても本当に幸福に値することはない。だが他方ではこうも言える。即ち幸福になる為には人は様々な幸運を必要とするので運に翻弄されざるを得ないが、幸福に値する為に必要なのは理性や「よき意志 (ein guter Wille)」⁽²⁹⁾なので運に翻弄されることは無い。

この点からも伺われるように、カントはベンサムとは対照的に、②善さを③好さによってではなく①良さ——人間の理性や意志という能力の優良さ——によって説明しようとしている (cf. 注20)。⁽³⁰⁾ ではそれは具体的にどのようにしてか。

それは道徳法則 (moralisches Gesetz) を扱う時に端的に現れる。即ちそれは「人間だけに妥当するのではなくて、全ての理性的存在者一般に妥当するのでなければならぬし、偶然の諸条件の下でのみ妥当したり諸々の例外付きで妥当したりするのではなくて、全く以て必然的に妥当するのでなければならぬ」⁽³¹⁾ものである以上、実践理性により導出されるのである。⁽³²⁾ 例えば次のことが言われる。

「私は意志から […] 一切の衝動を取り去ったのだから、残っているのは行為一般の普遍的合目的性 (die allgemeine Gesetzmäßigkeit) に他ならない。これだけが意志にとって原理として役立つのであり、それは即ち、私の格律 (Maxime) が普遍的法則 (ein allgemeines Gesetz) になるべきことを私も欲し得るようにしか私は決して

振る舞うべきではない、である。」⁽³³⁾

そうして彼は（道德の）法則という概念から、「法則一般の普遍性（die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt）」のみに基づくことで、「それが普遍的法則となることを他ならぬそれによって自分が同時に欲し得るような格律に従ってのみ行為せよ」⁽³⁴⁾という道德法則を定言命法（kategorischer Imperativ）として導出する。そして更に、そこから具体的事例と共に、自分に対するものと他人に対するものの二種類の完全義務（vollkommene Pflicht）——守らねば道德的にマイナスとなる義務——と、同じく二種類の不完全義務（unvollkommene Pflicht）——守ればプラスになるが守らなくともマイナスにはならない義務——を提示する。⁽³⁵⁾ 例えば、他人に対する完全義務の例としては、「守るつもりのない約束をするべきではない」という義務を提示する。そして、そのように約束をする行為を普遍化するとその結果その行為自体が最早成立たなくなるので結局は普遍化不可能であり、故にそれは完全義務である、と言う。また他人に対する不完全義務の例としては、「困っている他人を助けるべきである」という義務を提示する。そして、そのように助ける行為をしないことはなるほど普遍化可能ではあるが、しかし理性的存在者はそれが法則となることを欲し得ないのであり、故にそれは不完全義務である、と言うのである。

彼の倫理学は人格（Person）や自律（Autonomie）等、興味深い論点を他にも有しているが、本稿の関心から言えば彼が③好さよりも②善さや①良さを——道德への関心の点では特に②善さを——重視していたことが確認出来れば差当り充分である。

2-3：J.S. ミル——よく生きるとは③好く生きることである——

このようにカントは②善さを①良さに基づけるわけだが、しかし彼は理性や普遍性を重視し過ぎではないだろうか。確かに感情は不安定で、不公平で、悪の温床となる。だが人間は理性の動物であると同時に感情の動物でもある。故に、理性の部分だけを重視して感情の部分を切捨てるのはやり過ぎではないだろうか。⁽³⁶⁾

勿論カント的な考え方に従えば、一方で、経験に先立ちこれを可能にするアプリオリ（a priori）な次元に属するのは理性であるのに対し、感情は経験が成立つアポステリオリ（a posteriori）な次元にしか属さないのであり、他方で、客観的な倫理の確立はアポステリオリな次元ではなくアプリオリな次元でしか可能ではないのだから、従って、当然、客観的な倫理の根拠は感情ではなく理性でなければならない。⁽³⁷⁾

それにも拘らずカントに反対しているのが J.S. ミル（1806-73）である。彼に従えば理性では倫理は根拠付けられず、そこには感情が——しかもカントが言うような道德法則への尊敬の感情（注32）ではなく、ベンサムが言うような快の感情が——不可欠であり、故

に倫理の根拠には感情が存在し、その点でカントよりベンサムの方が正しい。そこで彼の『功利主義論』(1863)におけるカント批判と功利主義の正しさの証明の議論とを確認しよう。⁽³⁸⁾

彼は道徳法則には感情が不可欠なことを指摘する。

「更に進んで私は言いたい。如何なるア・プ・リ・オ・リな道徳論者にとっても、苟も論拠というものを示すことが必要なのだと彼等が見做しているのであれば、功利主義的な論拠が不可欠なのだ。[...] 私は [...] 或る体系的な論文に触れないわけには行かない。即ちカントの『人倫の形而上学 (the Metaphysics of Ethics)』にである。この卓越した人は [...] 件の論文の中で道徳的義務の起源及び根拠として或る普遍的な第一原理を定めている。即ちこうである——「汝がそれに則って行為する規則 (rule) が全理性的存在者により法則 (law) として採用されることを許すように行為せよ」と。だが [...] 彼が示しているのは、それら不道徳な規則が普遍的に採用されるその結果は、それを負うのを欲する (choose) 者など誰もいないようなものであろうということではない。」⁽³⁹⁾

彼はカントの定言命法を欲求や感情の観点から読替えていると言える。つまり不道徳であることと欲さないことを結び付けて理解している。そして実際こうした彼の観点はカントを読む際に有用である。即ち先に見た、「私の格律が普遍的法則になるべきことを私も欲し得るようにしか私は決して振る舞うべきではない」という原理にも、「それが普遍的法則となることを他ならぬそれによって自分が同時に欲し得るような格律に従ってのみ行為せよ」という道徳法則にも、何れも「欲し得る (wollen können)」という要件が含まれているのである。現にカントは次のように述べている。

「我々は自分の行為の格律が普遍的法則になるのを欲し得ねばならない。これが行為の道徳的判定一般の基準なのだ。」⁽⁴⁰⁾

更に、不完全義務の行為をしないことは普遍化可能である(故に法則になり得る筈である)が、理性的存在者はそのような行為を欲さないが故にそれは不完全義務なのだ、ともされていた。⁽⁴¹⁾ このように、カントは「普遍的法則」という観点を重視している一方、実はそこには「欲し得る」という要素が混入しているのである。つまり普遍的法則となることを我々が欲し得ないものは普遍的法則とはなり得ず、その意味では欲求は普遍的法則の成立条件となっている。⁽⁴²⁾ 故に③好さを欠いた②善さは存在しないことになる。(勿論だからと言って③好さがそのまま②善さだとは言えないし、②善さが③好さにのみ還元されるとも言えないし、②善さを欠いた③好さというものも考えられる——例えば単なる自己中心的な利己主義——のではあるが。⁽⁴³⁾

②善さには③好さが欠かせないというこうした見解に端的に現れているように、ミルはベンサム同様、よさ一般を快という③好さに還元する功利主義の立場をとるわけだが、彼は更にこの功利主義の正しさを証明しようとする。これは次の二つのステップを持つ。

- ・人々が幸福を望んでいることを示す
- ・人々が幸福の他には何も望んでいないことを示す

まず第一のステップについては次のように述べている。

「或る対象が見える (visible) ということの唯一提示出来る証拠は人々が実際にそれを見ているということである。或る音が聞こえる (audible) ということの唯一の証拠は人々がそれを聞いているということである [...]。同様に、何であれそれが望ましい (desirable) ということを提示することの出来るただ一つの証拠は人々が実際にそれを望んでいるということだと私は理解している。[...] 何故全体の幸福が望ましいのかの理由は各人が [...] 自分自身の幸福を望んでいるということ以外には提示出来ない。だがこのことは事実なのだから我々は、幸福がよいものであるということの [...], 事情が許すだけの全証拠を持っているのみならず、要求することの出来る全証拠も持っているのだ。」⁽⁴⁴⁾

だがこの論法で証明出来ているのは「幸福がよいもの [一般] であるということ」ではなく、言わば「幸福が望まれ得るということ」でしかない。彼は字面の共通性 (~ble) を利用して意味の違いを誤魔化しているようにも見える。故にこの第一のステップに既に問題があるわけだが、ともあれ彼は第二のステップに進む。具体的には彼は我々が現に望んでいる他の候補として徳 (virtue) を検討する。結論を先取りすると彼は徳を幸福の手段や一部と見做すのであり、道徳法則の場合同様、彼は徳も幸福の観点から読替えるのである。

「[...] 功利主義の教説は人々が徳を望むことを否定したり、或いは徳は望まれるべきものではないと主張したりしているだろうか。逆である。徳は望まれるべきものということだけでなく、徳は損得抜きでそれ自体の為に望まれるべきものということとを主張しているのだ。[...] [とは言え、行為や性向はそれらが徳とは別の目的 (つまりは幸福) を推進するからこそ有徳 (virtuous) であるに過ぎないのだという] このことが認められ、また有徳とは何であるのかがこうした説明による結果から決定されたのだから、彼ら功利主義的道徳論者達は究極目的への手段としてよいものの筆頭に徳を置くのみならず、個々人にとっては徳の向こうにある目的が全く見られることが無いままに徳がそれ自体でよいもの (a good in itself) となっているということがあり得ることを心理学的な事実として認めもするのである。」⁽⁴⁵⁾

「快に対して役立つこと、そして特に、苦を防ぐのに役立つこと、これを措いて徳に
 対する元々の欲求や動機など存在しなかった。だが〔徳が快の形成と苦の防護に役立
 つという〕連想がこうして形成されることで、徳はそれ自体でよいものと感じられ、
 それ自体が他のよいものと同じく大変に強く望まれるのかも知れない。」⁽⁴⁶⁾

「以上の諸考察から、幸福以外には実際には何も望まれているものは無いことが結
 論される。〔…〕徳を徳そのものの為に望む者達は、徳を意識することが快である故に、
 或いは徳が欠けていることを意識することが苦である故に、或いは両方の理由が結び
 付く故に徳を望むのである。」⁽⁴⁷⁾

このように彼は基本的に、ベンサム同様、よい一般や幸福は結局は快という③好きに基
 づくと思っている。その意味で彼等の基本的な考え方ではよく生きるとは③好く生きる
 ことであり、それは幸福に生きることでもある。

2-4: アリストテレス——幸福に生きることは①良く生きることである——

だがカントへの鋭い指摘を含むにも拘らずミルの見解には気になる点もある。一言で言
 えばよさを③好きで総括しようとするのはやはりやり過ぎではないだろうか。

第一に、「道徳法則の成立には感情が不可欠だ」というミルの指摘を仮に認めたとしても、
 それでも、「道徳法則の成立には普遍化という条件が不可欠だ」と言うことは依然出来るし、
 「道徳法則に従う際には自分の感情を顧慮してはならない」と言うことも依然出来る。即
 ち彼の指摘にも拘らず普遍性の重視や自愛の排除というカントの主旨は依然成立つ。

第二に、ミルは功利主義の正しさの証明の第一のステップに失敗していた。

第三に、彼は第二のステップにも失敗しているのではないか。即ち彼は快が付随する行
 為を快の為の行為と同一視しているが、これは牽強附会ではないか。例えば徳を目的とす
 る行為は幸福（という③好き）が結果的に伴うことがあるが、だからと言って徳を目的と
 する行為は実際には幸福を目的としているとは必ずしも言えないのではないか。⁽⁴⁸⁾

この点に関し参考となるのが所謂「徳倫理学 (virtue ethics)」である。そこで以下ア
 リストテレスの考え方を、既に触れた『ニコマコス倫理学』に主に則って見て行こう。

先に引用した通り彼は「幸福」は「最もよいもの (τὸ ἀριστον)」⁽⁴⁹⁾だと——更に言えば、
 故に究極目的だと——見做している。するとベンサムやミルと一見同じ立場に見える。だ
 が彼等とは明確に異なる。彼の場合、幸福は快 (ἡδονή) という③好きでは説明されない
 からである。寧ろ幸福は徳 (ἀρετή) ——つまりは（人間に）固有の卓越性——という①
 良さにより説明される。⁽⁵⁰⁾ 即ち彼は幸福を「究極的な徳に即しての魂の或る活動
 (ἐνέργεια)」⁽⁵¹⁾と規定しているのであり、これは要するに「(人間固有の能力において) 最

高の性能を発揮すること」である。⁽⁵²⁾ つまり幸福の意味付け自体が異なるのである。

またミルとは逆に徳は快の一部でも手段でもない。アリストテレスによれば「我々は一
方では快の故に [①] 悪い (φαῦλος) ことを為したり、他方では苦 (λύπη) の故に麗しい
(καλός) [=①良い] ことを避けたりする」が、徳があれば「快と苦について最も [①]
よい仕方 (βελτίστων) で活動出来る」のである。⁽⁵³⁾ つまり「快が [そのまま] よさ
(τάγαθόν) であるわけでもない」⁽⁵⁴⁾ し、快の価値の方が徳に左右されるのである。⁽⁵⁵⁾ 更に
言えば徳を具えた①良い人の行い (=①良い行い) が齎す快が①良い快なのである。

「[⋯] 其々のものの尺度となるのは徳であり、また [⋯] [①] よい者 (ὁ ἀγαθός)
であるし、そして、そのような人に快として現れるものが快であり、またそのような
人が喜ぶ (χαίρω) ものが快適 (ἡδύς) なのだと言える。」⁽⁵⁶⁾

「それ故、[⋯] 完璧で至福 (μακάριος) な人の活動 [⋯] を完璧なものにする快が、
厳密な意味で人間の快 (ἀνθρώπου ἡδοναί) なのだと言えよう [⋯]。」⁽⁵⁷⁾

このように快には①良い快と①悪い快が認められ、或る意味ではミル同様、彼も快の質を
認めている。⁽⁵⁸⁾ ともあれ彼は結論部でも幸福を①良さにより説明している。

「[⋯] 明らかに、幸福は即自的に望ましい活動に属す [⋯]。[⋯] 徳に即した実践と
いうのは正にこのようなものに他ならないと考えられる。」⁽⁵⁹⁾

「幸福な生とは寧ろ徳に即した生 (βίος κατ' ἀρετήν) だと考えられる。[⋯] 魂の部
分や人間が持つよりよいもの (τό βέλτιον) の活動が、より優れた (σπουδαιότερα) 活
動なのである [⋯]。よりよいものの活動は、既に、よりよい (κρείττων) 活動であり、
より幸福を齎す活動なのだ。」⁽⁶⁰⁾

「徳に即して活動している人の生は正に幸福な生となろう。」⁽⁶¹⁾

改めて整理すると、幸福を①良さに見出す彼の考え方は③好きを目的としたものではな
い。③好きが結果的に伴うことはあっても、目的はあくまでも徳という①良さであり、つ
まりは立派な (ἀγαθός) 魂の人間になることである。故に目的は①良く生きることであり、
これが「幸福」という言葉の意味なのである。他方③好く生きるとは、それが或る種の
幸福感を我々に与えることもあるにも拘らず、それを目的とすることは卑しいことであり
①悪く生きることである。また②善く生きることについて言えば、敢えて言えばこれはあ
くまで副次的なことだと言える。⁽⁶²⁾ (勿論、①良く生きることが結果的に齎す③好きや②
善さは同時に①良さでもあるのだが。)

2-5: キケロとセネカ——③好く生きるとは幸福に生きることではない——

①良さとしての徳の重視はアリストテレスに限らず古代ギリシアの文化一般に見られる

と言えるが、更に（取分けキリスト教の影響を受ける以前の）古代ローマにも確認出来、例えば「ἀρετή」は「virtūs」とラテン語に翻訳されて古代ローマの思想家達に言及されている。また「高貴さ（honestum/honestās）」が徳を意味するものとして使用されてもいる。そうして例えばキケロ（Marcus Tullius Cicero：BC106-43）やセネカ（Lucius Annaeus Seneca：BC4頃-AD65）にはアリストテレス的な立場を踏襲、先鋭化した考え方が確認出来る。例えばキケロは『義務について（*Dē Officiis*）』（BC44）の中で⁽⁶³⁾、求められるべきは生活の便宜に資する健康や富や勢力等の「有利さ（utile/utilitas）」の方ではなくて——（概して言えば）叡智・正義・勇氣・節制の四つに由来する⁽⁶⁴⁾ところの——高貴さの方ではあるが両者は結果的には同じである、但し快（voluptās）といった「有利に見えるだけのもの」は高貴さではないしそれは「（本当に）有利なもの」でもないが、との趣旨を述べている。これは快より徳を重視していたアリストテレスの態度は踏襲しつつも、徳に由来する快は①良いと考えていた彼の態度とは違い、快に対し更に厳しくなっている。

「[…] 最高のよさ（summum bonum）⁽⁶⁵⁾を徳とは何の関係も無いものと考えて、[…] 自分の利益（commodum）で[それを] 切り取る者は、[…] 友情も正義も寛大も尊重出来ないだろう。[…] 快を最高のよさと定める者は誰も節度ある[という有徳の] 者とはなり得ないのは確かだ。」⁽⁶⁶⁾

「有利さを規制するものは高貴さでなくてはならない。しかもこの二つは、言葉は異なるが、ものは一つのものでなくてはならない。」⁽⁶⁷⁾

「[…] 有利だから高貴ではなく、高貴だから有利なのだ。」⁽⁶⁸⁾

「[…] 有利さと見える[だけの] ものは高貴さに対立する[…。] […] 快と高貴さの結び付きはあり得ない。我々は快に薬味[の働き]を幾分かは認めるのかも知れないが、それが[本当の] 有利さを全く持たないであろうことは確かだからである。」⁽⁶⁹⁾

このように同書でキケロはアリストテレスよりも——有利さに対しては兎も角——快に対しより厳しい態度を採っているわけだが、セネカもこれと同様である。彼は『幸福な生について（*Dē Vītā Beātā*）』（AD58頃）の中で、幸福（felicitas）（や幸福である（beātus）こと）は徳にあるのであり快ではないことを、そして快は単なる副産物に過ぎず目的はあくまで徳であることを強調するのである。

「我々の言う幸福な人とは、[…] 高貴さ（honestum）を信奉し、徳で満ち足り、[…] その人にとっての真の快が快の蔑視である人である。」⁽⁷⁰⁾

「[…] [幸福な生とは] […] 高貴さ（honestās）を唯一のよさ […] と見做す精神である […。]」⁽⁷¹⁾

「よいものと同様に悪いものにも快が内在し、高貴な者 (honestus) が自らの優れたものを喜ぶのと同様に、醜い者 (turpis) も自らの不名誉なものを喜ぶ […]。それ故に古人は、快が正しくてよい意志の先導者 (dux) ではなく同伴者 (comes) であるように、最も快い生ではなく最もよい生を追うことを説いたのだ。」⁽⁷²⁾

「だが君が徳を尊重するのは実は他でもない、徳から何がしかの快を期待しているからなのだ、と言う人がいる。[…] なるほど徳は快を与えてくれるだろうが、だからと言って快の為に徳が求められるのではない。徳は快を与えるのではなく、寧ろ快をも与えるからであり、快の為に働くのではなく、寧ろその働きは、快とは別のものを求めつつ、快をも得るというのだからである。」⁽⁷³⁾

「[…] 快は徳の報酬でも原因でもなく、寧ろ副産物である。徳は喜ばせるから受容られるのではなく、寧ろ受容られれば喜ばせるのである。」⁽⁷⁴⁾

「徳から生じる喜悦 (gaudium) は […] 完全なよさの部分ではない […]。それら [完全なよさの部分ではないもの] はよいものだが、最高のよさに付随するものであり、それを完成させるものではないからである。」⁽⁷⁵⁾

「従って真の幸福は徳の内にある。[…] 幸福に生きるには徳で充分なのだろうか。 […] 何故充分でないことが、それどころか有余らないことがある。」⁽⁷⁶⁾

整理すると、徳倫理学に属す彼等三者は何れも③好さを幸福には結び付けず、寧ろ①良さが幸福だと考えている。ただ①良さが結果的に齎す③好さについて言えば概ね、アリストテレスはそれを①良いと見做すがキケロやセネカはそうではない。

なお確認しておくとなれば彼等はカントの立場とも区別される。前者が①良さと幸福を同一視するのに対し、後者は③好さと幸福を同一視した上で斥けるか、②善さと幸福を合致させて「最高のよさ」という理念を提示するからである。⁽⁷⁷⁾

2-6: ニーチェ——①良く生きることは③好く生きることや善く生きることではない——

他方、徳倫理学と同様①良さと幸福を同一視するものとしてニーチェ (1844-1900)⁽⁷⁸⁾ の立場が挙げられる (なお彼は古代のギリシア、ローマを扱う古典文献学者だった)。即ち彼は③好さと同一視される幸福を——更には②善さと同一視される幸福も——①悪いと見做し、幸福とは本来は①良さだと見做している。更に言えば①良い悪いとは本来は強い弱いことだと見做している。すると結局①良く生きるとは強く生きるということであり、故に普通の意味での幸福 (即ち快や満足や安らぎ⁽⁷⁹⁾) は寧ろ①悪く生きるということになる。また②善さが値する幸福というのも快や満足や安らぎであるならば、その意味では、②善く生きることは①悪く生きることに通じている。⁽⁸⁰⁾

これら③②よく生きることに對し、彼の言う①良く生きることとは言わば立派な魂の人間になることだが、その意味は、余りにも強い為^に苦を敢えて求めんとする程に強く生きることであり、その場合安らぎとしての幸福を求める態度自体が①悪く卑しいものだと見える。⁽⁸¹⁾ こうした彼の考え方が端的に現れた例として次のものが挙げられる。

「 良い (gut) とは何か? — […] 人間の内にある力そのものを高める全て。

悪い (schlecht) とは何か? — 弱さ (Schwäche) に由来する全て。

幸福 (Glück) とは何か? — 力が成長する^{という}、抵抗が克服される^{という}感情。

満足ではなく、より多くの力。総じて平和ではなく、戦い。徳 (Tugend) ではなく、有能さ (Tüchtigkeit) (ルネサンス式の徳、[マキャベリ的な] 徳 (virtù)、道徳を含まない徳)」⁽⁸²⁾

多少補足すると、彼は弱さに由来する、安らぎとしての普通の意味での幸福と、強さに由来する本来的な幸福とを区別しており、引用にあるのは後者の方である。⁽⁸³⁾ また引用で否定されている「Tugend」はキリスト教道徳の影響で変質したものであり、古代の「ἀρετή」や「virtūs」の意味を受けているのはここでは寧ろ「Tüchtigkeit」や「virtù」の方である。

ともあれ彼は自分が提示するこうした「力への、行為への、最も力強い行動への道」が「大体の場合は、実際のところ、[普通の意味での] 不幸への道」であることを認めている⁽⁸⁴⁾ わけだが、それはつまり、①良い人間とは(普通の意味での) 幸福に惑わされず不幸をものとしないう程に強い人間だということである。

勿論疑問も出るかも知れない。彼は強さに由来する幸福は①良いと見做すが、彼はそこから快を得ているのではないか。するとそれはベンサムが言う「力の快 (the pleasures of power)」⁽⁸⁵⁾ に該当するのではないか。するとニーチェは「複数種の快を対象に功利計算をした結果、力の快を選んだ」だけのことであり、結局功利主義で説明可能ではないか。

だが彼はアリストテレス達と同様、幸福感や快を目的としているわけではない。強い人間は既に①良い意味での幸福なのである。またそもそも快でよさや幸福を定めようという功利主義の態度自体が①悪さの現れなのである。

とは言え①良さを重視する彼や徳倫理学のような立場には別の疑問が提示出来る。即ち①悪い③好さとしての幸福の方が③好いという態度は①悪いものとして結局は否定的に判断されざるを得ないのだろうが、だがそのような判断では問題は解決しないのではないか。と言うのも例えばニーチェは①悪い③好さとしての(弱さに由来する) 幸福を求めて②善悪の次元を創造した「奴隷道徳 (Sklassen-Moral)」と、①優劣の次元で判断する「君主道徳 (Herren-Moral)」とが「同じ人間」や「一なる魂」の内に「共存」することも「時には」

あることを確かに認めている⁽⁸⁶⁾が、だが実際は「時には」どこではないからである。寧ろ我々は、その何れもが既に抜き難く内面化しているからこそ何れの言い分をも現に納得出来てしまうのである。すると奴隷道德的態度が①悪いからといって、同じ態度が他方では③好い（更には②善い）という事実が変わるわけでもない。更に言えばそのような態度を我々から駆逐することも事実上不可能だろう。すると①良さの次元の重視は、③好さ（更には②善さ）という我々が既にそのよさを認めている次元の徒な軽視に（そして更には蔑視にすら）我々を導くのではないだろうか。⁽⁸⁷⁾（付言すれば、この疑問は③好さ（更には時に①良さ）の次元に対して②善さの次元を特権的に重視するカント——但し彼の場合は特権的に重視されるのはより正確には理性であるが（cf. 注20、36）——に対してもまた提出出来るものである。）

3：我々はどう生きるのがよいのか

3-1：第一のあり方——面倒な現実は無視する——

以上、幸福とよさ（①良さ・②善さ・③好さ）の関係について倫理学——更に言えばその内の所謂「規範倫理学（normative ethics）」——での代表的立場（功利主義・義務倫理学・徳倫理学）を中心に参照してきた。ではその上で、「よく生きるとはどう生きることか」との問いにどう答えることが出来るだろうか。

まず確認すると「よく生きる」には複数の意味があった。そしてその中には我々が通常理解している意味で「幸福に生きる」と言えるもの（③好く生きる）もあれば、そうでないもの（②善く生きる・①良く生きる）もあった。また①良く生きることと幸福に生きることを結び付ける考えもあったが、それは寧ろ我々の通常の理解に変更を迫るものだった。更に、一方の意味ではよく生きることが他方の意味では悪く生きることになることさえあった。例えば、③好く生きることが②悪く生きることになるカントの場合や①悪く生きることになるキケロやセネカの場合である。何より厄介なのはそれら複数の意味が其々一理あることが理解出来てしまうことである。

では、よさそれ自体が言わば分裂しているというこの現実を理解した上で、我々はどう生きるのがよいのか。

比較的手っ取り早そうに思われるのが、「こういう面倒な現実は無視して、問いについても考えない」というあり方（A）である。その場合は③好く生きることとしての幸福に生きることが結局は目指されがちだろう。それが我々の通常のあり方だからである。

だが今確認した通り、それが②①悪く生きることをも意味し得ることに変わりはない。

更に言えばこうした生き方にはまた現実を見まいとする不誠実も確認出来るし、更に厳しく言えばそういう不誠実な自分を誤魔化そうとする欺瞞やそういう自分で満足せんとする自惚れも確認出来る。するとやはりこのAは③好さを優先する余りに①良さを犠牲にしている①悪いあり方であるし、場合によっては更に、②善さを犠牲にする②悪いあり方になる傾向も育まれることだろう(つまりここでは2-6末のと同型の疑問が提示出来る)。

そこでAとは別のあり方も探してみたい。

3-2: 第二のあり方——複数種のよさを重ねる——

まず、たとえ複数種のよさが分裂しているとしても、それらが「重なる」(1-3)よう努める、というあり方(B)が挙げられる。例えば自らの①良さの現れとして②善さを為しつつそれに③好さを見出すというあり方である。⁽⁸⁸⁾ これはカントの立場に近い。理性という①良き能力が導出する道徳法則に基づいて義務としての②善さが導出され、その②善さが幸福という③好さを齎すというのが、彼の「最高のよさ」のあり方だった。

但し、それは本当に実現可能かという問題がある。まずこのBでは既に、目的としての③好さが犠牲にされているし、Bは結局は全てを①良さにより束ねようとするものである。また②善さは本来③好さの為にあるわけではない以上、②善さが③好さを生むわけでは必ずしもないし、③好さを生むか否かが②善さを為すか否かに影響してはならない。⁽⁸⁹⁾ このように②善さと③好さは寧ろ重ならないからこそ、カントは両者の合致たる「最高のよさ」を、人間にとってはあくまで理念であり、我々の魂の不死と神による助力という条件無しには実現不可能なものに見做した⁽⁹⁰⁾のである。するとBは人間にではなく寧ろ神にこそ相応しい⁽⁹¹⁾と言えるだろう。

従ってBは其々のよさの違いを結局は無視しようとしているとも言える。

3-3: 第三のあり方——複数種のよさを使分ける——

そこで別のあり方として、状況に応じて使分けるというもの(C)が挙げられる。他者との関わりでは②善さを、仕事では①良さを、プライベートでは③好さを其々優先させるやり方である。こうすれば大体において問題無くやっていけるだろうし、更には「相応しい」という意味での⑤よさ(注7)が実現されているとも言える。また其々のよさ(①②③)の違いも無視していないようにも思われる。

ただその場合、今度は逆に、Cを選ぶことで全体としては結局幸福という③好さが目指されている、となり易い。勿論それが我々の常態であるし、その意味では殊更非難される程ではない。更に、Aと比べれば①良さの点でも②善さの点でもよっぽどよい。だがそ

れでも、Cは結局は全てを③好きにより束ねようとするものだとは言える。すると元々①良さや②善さは③好きを目的とせずとも成立する以上、Cのように③好きの為に為される①良さや②善さは①良さや②善さとしては最早失格だとすら言える。故にこうした意味で、Cは其々のよさの違いを結局は無視しようとしていると言える。

では他のあり方は無いのだろうか。

3-4：第四のあり方——前向きに諦める——

そこで最後に、ここまで論じることで初めて明確に見えて来るあり方を提示したい。⁽⁹²⁾それは言わば「前向きに諦める」というあり方(D)であり、つまりこうである。

先に確認した「面倒な現実」(3-1)から分る通り、我々には「よいことは何か」という問いの完全な答えを得ることは出来ないし、何れの①②③よいをも完全に満たすことは事実上不可能だろう。だからこそB・Cはこの問題を無視せず解決しようとして、結局は失敗した(勿論実生活での利点は或る程度あるが)。

そしてこの不可能性を一旦理解すると我々は往々にして所謂「自分なりの答え」——つまりは自分なりの価値観や信念——を探そうとしたり、それを見つけて満足したりする。だが言換えればそれは言わば硬直化の第一歩でもある。しかしだからと言って所謂「行き当たりばったり」で自分の振舞いを決めるのは自分を言わば盲目化することでもあるし、また何がよいのかの判断を他の誰かや何かに委ねるのも同様である。だからその何れにも陥らないこともまた結構難しい。

そこで提示したいのがDである。即ち、我々は結局は不完全なよさしか実現出来ないということをそのまま認めるという一種の覚悟や諦めを持ちつつ、かつ、それが前向きな覚悟や諦めである、というあり方である。これにより寧ろ、硬直化・盲目化の何れにも陥ること無く前向きに迷い・探求する道が開けるのではないだろうか。それは例えば、何れの①②③よさも何らかの欠点を持つことを自覚し、自分の選択を完全とか正解とは思わないことである。また下した選択に満足し切らない——故に幸福に目を眩まされたり溺れたりしない——ことである。そして寧ろそうした所謂「無知の知 (οἶδα οὐκ εἰδώς)」⁽⁹³⁾の態度を採りつつ、言わば「よりよい」——言換えれば件の不可能性を受容れた上で前向きな——あり方への問いに常に自分を開いておくことである。そしてこのようなDのあり方は、「よく生きよ」という出題には不正解しか出せないことが分ってしまった我々人間にとって、案外、最も⑤よい(相応しい)あり方ではないだろうか。これはCとは異なる。Cの場合は状況に応じた相応しさだったが、Dの場合は人間そのものの本性に応じた相応しさだからである。そしてこれはBの場合が神の本性に応じた相応しさであるのと対照

的だろう。(付言すると、これとは別な意味でだがDはAとも対照的だと言える。Dにおいては欺瞞や自惚れは最早無く、寧ろ現実には誠実だからである。)

4：おわりに

以上に従うならば、「よく生きるとはどう生きることか」という本稿の問いには次の通り回答出来る。即ち「(人間にとって)よく生きるとは⑤よく生きることである」と。また「我々はどう生きるのがよいのか」という問いにも次の通り回答出来る。即ち「我々は⑤よく生きるのが(言わば総合的な意味で)よいのである」と。その際「⑤よく」というのは「人間という不完全で複雑な存在のその本性から見て相応しく」という意味である。また「言わば総合的な意味で」というのは「人間にとってはよいそれ自体が事実上分裂しているという現実を踏まえた上で、何れの①②③よいをも特権的に優先することを前提にはせず、よりよいあり方に常に開かれている、という意味で」という意味である。

ところでこのような⑤よい生き方(D)とは、つまりは無知の知を自覚しつつ前向きに迷い・探求する生き方である。すると本稿冒頭に挙げたソクラテスは、発言が事実だとすれば、恐らく自分ではそうとは知らず、我々に謎を提示すると共に実は答えにも導いていたのだと言える。何故なら、「よく生きるとはどう生きることか」という彼が間接的に提示していた問いに本稿の仕方で回答出来たとしても、その回答が意味しているのはつまり、「これで本当にいいのだろうか」と我々が自らのあり方を問い直しながら生きて行くというあり方であり、そしてそのような仕方で我々が自らのよく生きることについて改めて問い直しながら生きて行くということが既によく生きることであると言えるからであり、このように、謎に取組むことが謎への答えになっているからである。⁽⁹⁴⁾

そして言い添えておくと、哲学者(φιλόσοφος)というのが、智(σοφία)を愛する(φιλεῖν)者というその原義に則り、よく生きることについてもまたその智を愛し求めて自らを問い直し、考え続ける者であるならば、哲学者はよく生きる者であることになるのだろう。尤もその場合、それを密かにでも止めれば、たとえ誰に気付かれることが無かったとしても、その者は哲学者であることを止めるわけであるが…⁽⁹⁵⁾

注

外国語のテキストの使用・引用に際しては、一部複数の版や翻訳も参照して訳語を決定した。また強調は傍点で、その原語は斜体で其々表記し、筆者による挿入等は〔 〕で括った。なお参考文献の書名を除き、ラテン語は原文に無い長音も補った。

- (1) *Platonis Opera*, DUKE et al. (eds.), Oxford University Press, 1995, tomus 1, p.74. (これはステファヌス版全集の頁数と符号で表記すると「48B」。以降はこの方式を採る。)
- (2) *Aristotelis Ethica Nicomachea*, BYWATER (ed.), Oxford University Press, 1894, p.10. (これはベッカー版全集の頁数と符号で表記すると「1097b」。以降はこの方式を採る。)
- (3) 例えば「最もよいもの」を意味するドイツ語の「das Beste」は「幸福」とも訳される。
- (4) なお予め述べておくと、よく生きることを主題とする学問には倫理学がある。故に本稿では倫理学の議論が参照される。ただ倫理学は通常、幸福についてではなく行為の正しさ(例: 倫理・道徳・義務・正義)について考える学問だとも言える。だが同時に倫理学は、幸福も念頭に置きつつ行為の正しさについて考えているとも言える。故に本稿は幸福の観点から捉え直した倫理学との性格も持つ。

(5) ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, 1097b

- (6) 表記の違いを手掛りとしたこの種の議論に対しては、「それは日本語特有の議論ではないか」との疑問が抱かれるかも知れない。だが例えば英語の「good」、ドイツ語の「gut」、フランス語の「bon」は何れも①②③の意味を含んでいる。

また大庭健『善と悪——倫理学への招待』(岩波新書、2006年)(の特に第一章)でも①②③の違いが注目されている。

- (7) 但し少々述べておくと①～④と異なり特定の漢字表記と直結していないものもある。例えば⑤「相応しい」「適切な」との意味の「よい」である。「よいタイミング」とか「よい法律」と言う時の「よい」をこう解すことも出来る(即ち「状況から見て相応しいタイミング」・「現状から見て適切な法律」)。所謂「目的としてよい」と対照的なものとして語られる「手段としてよい」も、この⑤よいに属するものと位置付けられるだろう(つまり「よい手段」とは「目的実現の為に相応しく適切な手段」のことだと言える)。

ともあれ、すると例えば「いい人」という表現も意味の違いに応じて次の通り分類出来る。

- ①良い人＝出来のいい人
- ②善い人＝心根のいい人
- ③好い人＝感じのいい人
- ⑤いい人＝相応しい人(例えば適材適所に人を配置する時)

またこれらの他にも、⑥「構わない」や⑦「充分な」の意味での「よい」も挙げられる(例えば、「別にそれでいいや」と言う時(⑥)や「もういいよ」と言う時(⑦)の「いい」)。

こう見るとやはり①②③が全てではない。だが①②③が其々特徴的であることもまた確かだろう。

- (8) この論点は中島義道『不幸論』(PHP 新書、2002年)にも見られる。そこでは幸福が成立つ為の四条件が挙げられている(28頁)——例えばその第一は「自分の特定の欲望がかなえられていること」

である——のだが、今の論点はその第二「その欲望が自分の一般的信念にかなっていること」に概ね該当する。なお第三と第四は社会や他者との関係が述べられており、これは傾聴に値するものであるが、本稿ではその論点は敢えて重視しない。当人が現に幸福を感じているか否かをまず以て重視するからである。

- (9) その理由は、我々は自分の人生全体にとって本当は何が一番幸福なのかを洞察する力を持たないし、そうである以上その分らない一番の幸福にどうしたら至れるのかを洞察する力も持たないし、仮に洞察出来たとしてもそこに確実に至る力も十分には持たないからだろう。なおカントは次のように書いている。

「だが不幸なことに、幸福 (Glückseligkeit) の概念は [つまりは幸福の具体的対象は] 甚だ不明確なものであり、どの人間も幸福を得ることを望んでいるにも拘らず、自分が本当に望み欲しているものが何かを明確にまた自分自身に一致した仕方では述べることは決して出来ないのである。」(KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner, Hamburg, 1999, S.41.) (これはアカデミー版で言えば第IV巻418頁であり、以下カントからの引用は同版に依拠し、「IV -418」のように表記する。)

- (10) 但しベンサムと言わば先達としてヒューム (David Hume : 1711-76) やエルヴェシウス (Claude Adrien Helvétius : 1715-71) やプリーストリー (Joseph Priestley : 1733-1804) が挙げられる。
- (11) BENTHAM, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, 1876, p.2. (以下書名は省略し頁数のみで表記。)
- (12) Id. 33
- (13) Id. 1
- (14) Id. 310
- (15) Id. 2
- (16) Id. 3f.
- (17) Id. 23
- (18) 本稿で取上げたのは『純粋理性批判 (*Kritik der reinen Vernunft*)』(1781)、『人倫の形而上学の基礎付け』(1785 : 注9)、『実践理性批判 (*Kritik der praktischen Vernunft*)』(1788)、『単なる理性の限界内の宗教 (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*)』(1793)、『人倫の形而上学 (*Die Metaphysik der Sitten*)』(1797) である。
- (19) それどころか、「幸福とは何でも自分の望み通りになることである」とか「幸福とは快適なものである」とか「幸福とは自己満足である」といった趣旨の幸福観を彼自身持っている (ex. KANT, V -22, 226, 124, VI -387, 480)。
- (20) なおカントは幸福に生きることは (②善く生きることにのみならず) ①良く生きることに必ずし

も一致しないと考えている。それは例えば次の点から伺われる。

- ・ 人間が幸福を度外視して自らを義務付ける能力を、理性という（動物の中では）人間固有の能力（つまりは人間の性能の①良さ）と見做している点（cf. Id. VI -417f.）
- ・ （道徳的な）徳を、幸福を度外視して義務を守ることが出来る強さ（という人間の性能の①良さ）として扱っている点（cf. Id. VI -394, 405）
- ・ 幸福を度外視して定められる義務の一つとして、自分の①良さの追求が挙げられている点（cf. Id. IV -421ff., VI -385ff.）

付言すると、彼が重視する②善さの前提には①良さが伺えたとすら言える余地が一方ではある。例えば彼は②善悪の概念は（後述するように理性という人間の①良き能力が導出するところの）道徳法則により初めて定められると論じているのである（cf. Id. V -58f., 67）。だが他方では彼は③好きのみならず①良さをも幸福に数え入れたり、①良さより②善さの方を重視したりもしている（cf. Id. IV -393f.）——するとより正確な整理の為には①良さの更なる分類や場合分けが本来は必要となるだろう——。更に、一般に彼の倫理学が所謂「義務倫理学（deontological ethics）」に数え入れられることにも鑑みて、今は①良さについては特に注目せず、寧ろ、②善さを重視する彼が、幸福に生きることは②善く生きることにも必ずしも一致しないと見做している側面こそを強調する。

(21) Id. VI -19.

(22) 但し彼は「幸福が絶対にダメだ」と言っているわけでは必ずしもない。

「だが倫理（Sittlichkeit）の原理からの幸福の原理（Glückseligkeitsprinzip）のこうした区別は、だからと言って直ちに両者の対立であるのではないし、また純粹実践理性は、我々は幸福への要求を放棄すべきだと言っているのではなく、寧ろ、義務が話題となるや否や我々は幸福を全く顧慮すべきでないと言っているだけなのだ。それどころか或る点では、自分の幸福を慮ることは義務ですらあり得る。[...]ただ、自分の幸福を促進することは直接には決して義務ではあり得ないし、ましてやあらゆる義務の原理どころではあり得ない。」（Id. V -93; cf. VI -388）

(23) cf. Id. V -112ff., 145

(24) Id. V -108; cf. V -122

(25) Id. V -130

(26) なお米国の小説家・脚本家のチャンドラーによる小説の主人公（Philip Marlowe）の次の有名な台詞もこれと同様の論点を提示していると言えよう。

「強く（hard）なければ生きていられない。優しく（gentle）なれなければ生きている資格が無い（not deserve）。」（CHANDLER, Raymond, *Playback*, Vintage Books, New York, 1988, chap.25.）

(27) KANT, IV -396

(28) ②善く生きることと幸福に生きることとのこの一致をカントは「最高のよさ」——普通は「最高善」

と訳される——と呼ぶ。そして「神の究極目的」は「[...] 理性的存在者 [=人間] の幸福ではなく、寧ろ最高のよさ」であるとさえ言う。(Id. V -130)

(29) Id. IV -393

なお本稿では「guter Wille」を「よき意志」と訳したが、だが文脈から判断して、「善意志」という定訳で構わないと言える。

(30) 但しこれについては実際は二つの点で微妙なところもある。第一に、ベンサムは確かに③好さを特権的に重視するが、だが一時の感情を重視せず功利計算を重視する点では知性の①良さも重視している。

第二に、カントは例えば、「よき意志」が「よいと無制限に見做せる」唯一のものであり、他方「自然の賜物 (Naturgabe)」(才能や性格等) も「幸運の賜物 (Glücksgabe)」(富や幸福等) も使い方次第で悪になり得ると考えている (Id. IV -393)。つまり、「よいと無制限に見做せる」ものは「才能 (Talent)」等の①良さでも「幸福 (Glückseligkeit)」等の③好さでもなく「意志 (Wille)」の②善さだと考えているとも言えるのであり、その意味では本来よさは①良さではなく②善さなのである。

とは言え、ベンサムと異なり、カントはよさを扱う際に③好さを重視していないようにも確かに見える。

(31) Id. IV -408

(32) なお道徳法則に対する感情である「尊敬 (Achtung)」もまた、他の感情とは異なり、知性に由来するという特殊な性格のものであり、また快とは似て非なるものである。

「[...] 道徳法則に対する尊敬は知性的根拠により生じる感情である。そしてこの感情は、我々が全くア priori に認識してその必然性を見通すことの出来る唯一の感情である。」(Id. V -73)

「[道徳法則に対する] 尊敬は [...] 法則により意志が直接強制される意識であり、快 (Lust) の感情の類似物といったようなものではない。それは欲求能力に対する関係においては、正に全く同じこと [=行為の規定] を為すが、だが別の源泉から為すのである。」(Id. V -117)

(33) Id. IV -402

(34) Id. IV -421

(35) Id. IV -421ff.

(36) 更に言えばカントは「[...] 人間の理性には固有なのかも知れないが、あらゆる理性的存在者の意志に妥当せねばならないとは必ずしも限らないところの特殊な性向 (Richtung) から導出されたもの」ですら、「我々にとっての格律は確かに与えることは出来るが、法則を与えることは出来ない」と考えている (Id. IV -425)。即ち基準は理性一般であり、人間の理性ですらない。その点彼は理論的にすら極端だと言い得る。

(37) cf. Id. IV -202f., 389, 411f., 426f., V -64f., 92

- (38) ミルを扱う場合一般的には快の質の区別の議論が注目されるが、今は割愛する。但し注58を参照。
- (39) MILL, John Stuart, *Utilitarianism*, reprinted from “Fraser’s Magazine”, second edition, Longman, Green, Longman, Roberts, and Green, London, 1864, pp.5-6. (以下書名は省略し頁数のみで表記。)
- (40) KANT, IV -424
- (41) Id. IV -422f.
- (42) こうした論点はミル以外にも、例えば『倫理学の二つの根本問題』でショーペンハウアー (1788-1860) が既に提示している。cf. SCHOPENHAUER, Arthur, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Frankfurt am Main, 1841, S.157.
- (43) 更に言えば実はカント自身が③好さを欠いた②善さは存在しないことを認めているように思われる。
「我々が善い (gut) と名付けるべきものは、あらゆる理性的人間の判断において欲求能力 (Begehrungsvermögen) の対象であらねばならないし、また悪 (das Böse) は誰の目から見ても嫌悪 (Abscheu) の対象であらねばならない。」(KANT, V -60f.)
- (44) MILL, 52f.
- (45) Id. 53f.
- (46) Id. 56f.
- (47) Id. 57
- (48) なおこの疑問は「徳」を「善」に換えればカントからミルへの疑問として成立つ。
- (49) 「τὸ ἄριστον」は普通は「最高善」と訳されるが、本稿では「最もよいもの」と訳した。また、「よい」と訳した原語は基本的には「ἀγαθός」であるが、この語は「立派な」・「高貴な」・「勇敢な」といった意味合いも含んでおり、そのこと自体がこの語の解釈の方向を示している。
更に言えば本稿冒頭に挙げたソクラテスの言う「よく生きること」の「よく (εὖ)」も「ἀγαθός」と同様のニュアンスのものと考えることが出来る。だが本稿は彼に即して考えているのではなく、彼も参照にして考えているのである為、彼の文脈には拘らない。
- (50) 細かいことを言えば例えば『弁論術 (Ρητορική)』という著作では幸福は徳以外の仕方でも説明されている (ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, 1360b)。但しそれは一般の通念を単に整理したものである——なお「幸福」と訳した「εὐδαιμονία」という語には「繁栄」・「裕福」等の意味もある——上に、その説明においても筆頭に来ているのは徳による説明である。
- (51) Id. 1102a
- (52) Cf. 「[...] 人間の徳とは人をよい (ἀγαθός) 人間にして、その者自身の機能をよく (εὖ) 齎すようなヘクシス (ἕξις) [= 発動に向わせる状態] であろう。」(Id. 1106a)
なお彼の倫理思想を扱う場合、通常は倫理的徳 (ἠθικὴ ἀρετή) の中身たる中庸 (μεσότης) が主題となるが、本稿ではその詳細は割愛する。同様に、真理の観照が最高の活動であるという——アリ

ストテレス理解にとっては重要な——論点も割愛する。

但し参考として彼が扱う中庸の具体例を若干挙げると、勇氣 (ἀνδρεία)・節制 (σωφροσύνη)・矜持 (μεγαλοψυχία) などがある (cf. Id. 1107b)。

(53) Id. 1104b

(54) Id. 1174a

(55) 確かに、快の中には「即自的に (καθ' αὐτὰς) 望ましい」ものもある (Id. 1174a) 等の叙述も他方では見出されるし、『弁論術』でも快は肯定的に扱われてはいる (ex. Id. 1362b, 1369bff.) が、しかし『ニコマコス倫理学』全体を見ればやはり快の価値は徳に依存すると言える。

(56) Id. 1176a

(57) Id. 1176a

(58) 但しミルの場合、快の質のよさを決めるのは徳ではない。彼の議論の要点を (注38に反して) 述べると、快の質のよさを決めるのは、少量の快にも拘らず他方の多量の快より優先されることであり、またそのような判断が両方の快を体験した人間達の多数派により為されることである (MILL, 12, 15)。

(59) ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ, 1176b

(60) Id. 1177a

(61) Id. 1179a

(62) 例えば『弁論術』には他人や共同体の役に立つという意味での②善さに関する叙述も目立つ (ex. Id. 1362b, 1366b) し、『ニコマコス倫理学』でもその側面は確かに見出されるが、そういった側面を徳という①良さの観点から説明しようというのが本稿の立場である。

(63) 「よさ」の理解についてキケロは『よいものと悪いものとの究極について (*Dē finibus bonōrum et malōrum*)』(BC45) ではエピクロス派・ストア派・アカデメイア派の何れにも与していないように見えるが、或いは更に『義務について』との相違すら伺われるかも知れない。だが仮にそうでも、後者が彼の最後の書であり、息子宛の書故の率直さも推測される為、本稿では敢えて後者に代表させることとする。

(64) CICERO, *De Officiis*, with an English translation by Walter MILLER, Heinemann, London, 1928, p.16. (これは第 I 巻第15節にあたるが、以降はこの方式で——「I -15」のように——表記する。)

なおこれら四つは嘗てプラトンが『国家』等で扱った所謂古代ギリシアの四元徳 (cardinal virtues) と符合する (ex. ΠΛΑΤΩΝ, *Πολιτεία*, 427E)。この点でも古代のギリシアとローマが共に①良さとしての徳を重視していた一端が伺われる。

(65) 「summum bonum」は普通は「最高善」と訳されるが、本稿では「最高のよさ」と訳した。

(66) CICERO, I -5

- (67) Id. III -83
- (68) Id. III -110
- (69) Id. III -120
- (70) *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, ex recensione et cum apparatu critico Hermannii Adolphi Koch, Fischer, Jena, 1879, p158. (これは第IV章第2節にあたるが、以降はこの方式で——「IV -2」のように——表記する。)
- (71) SENECA, IV -3
- (72) Id. VIII -1
- (73) Id. IX -1
- (74) Id. IX -2
- (75) Id. X V -2
- (76) Id. X VI -1
- (77) 但し両者の共通点も指摘出来る。即ちカントの場合、「最高のよさ」の一要素たる幸福は意志の規定根拠ではなく、寧ろ道徳法則を意志の規定根拠とすることで②善さを実現した結果として獲得されるべきものであると整理出来、この点で幸福は「先導者 (dux)」ではない (cf. KANT, V -109f., 116f., 注48)。
- 更に言えばカントは道徳法則の遵守により満足や幸福が得られることは認めるが、だがそれらの種類を通常のものとは区別している (cf. Id. IV -396, V -88, 110, 117f., 123, 160f.)。これに関連し、理性と感情や欲求との関係については注32、43での引用の他、例えば次のものも参照。Id. VI -399f.
- (78) 本稿で取上げたのは『善悪の彼岸 (*Jenseits von Gut und Böse*)』(1886)、『道徳の系譜学 (*Zur Genealogie der Moral*)』(1887)、『アンチクリスト (*Der Antichrist*)』(1888執筆)である。
- (79) 既述(1-1)の通り、本稿では「幸福の具体的対象については原則として問題としない」が、ただ、ここで安らぎ——つまりは安楽であり、例えば安心・安全・安寧等——という性格が入ることには注意したい。
- (80) Cf. 「[②善良 (gut)・邪悪 (böse) の次元を創造した「疲労した者達」の道徳、即ち奴隷道徳では] 力や危険は悪の内に入ると感じられる [...]。つまり奴隷道徳に従えば「悪人」(der „Böse“) は恐怖を喚起する。[だが①優良 (gut)・劣悪 (schlecht) の次元にある] 君主道徳に従えば恐怖を喚起する者やしようとする者が他ならぬ「良い人」(der „Gute“) なのだ [...]。[...] ——最後の根本的区別はこうだ。即ち [...] 幸福を求める本能 [...] は必然的に奴隷道徳 [...] に属す [...]。」(NIETZSCHE, Friedrich, *Sämtliche Werke*, hg. von COLLI und MONTINARI, Walter de Gruyter, 2., durchgesehene Auflage, 1988, Bd.5, S.211f.) (以下ニーチェからの引用は「5-211f.」のように表記する。)

- (81) Cf. 「我々はそれ〔苦惱 (Leiden)〕を、嘗てそうであったよりも寧ろもっと高くもっと酷くしようとしていると、正にそのように思われる！君達が理解しているような無病息災 (Wohlbefinden) ——それは決して目標ではないし、我々にはそれは一つの終わりと思われるのだ！」 (Id. 5-161)
- (82) Id. 6-170
- (83) Cf. 「[...] 彼等〔高貴な人間〕は充実した、力が充満した、従って必然的に能動的な人間として、幸福 (Glück) と行動を分離出来なかった。——活動していることが彼等の場合必然的に幸福に数えられるのだ (ここから εὖ πράττειν [= 良く行う・上手くやって行く・栄える・幸福である] という言葉が出ている) ——無力で、抑圧され、毒々しい憎悪の感情に化膿した者達の層における「幸福」とは全てが著しく対立している。これらの者の場合幸福は本質的に麻醉、昏睡、休息、平和、「安息日」、心の休養、寝そべりとして、要するに受動的な仕方^①で現れる。」 (Id. 5-272)
- (84) Id. 5-350
- (85) BENTHAM, 33
- (86) NIETZSCHE, 5-208
- (87) 本稿では割愛したが、幸福の空しさの冷厳な認識を説くショーペンハウアーにも同じ傾向が認められる。これについては『意志と表象としての世界 (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)』(1819) 第58節、『意志と表象としての世界 第二巻』(1844) 第49章、『余録と補遺 (*Parerga und Paralipomena*)』(1851) 第一巻の「処世術の爲の箴言集 (Aphorismen zur Lebensweisheit)」序文及び第五章 A 等を参照。
- (88) 他にも、自らの①良き能力を発揮して③好き生活を築いた上で②善さも為すといったあり方も挙げられるが、具体的検討は割愛するものの、以下で述べるのと同型の問題が認められるだろう。
- (89) cf. KANT, V -112f.
- (90) cf. Id. V -122ff.
- (91) カントは、「～すべき」との言い方は神には本来妥当しないとの議論も一方では行っている (Id. IV -414) が、他方では神を「根源的な最高のよさ (*ein höchstes ursprüngliches Gut*)」(Id. V -125) と表現してもいる。また彼の議論は度外視しても、人間では一致しない道徳性と幸福が神では一致していると人間には見えるというのは、或る意味自然な見方だろう。
- (92) 実は、この最後のあり方 (D) とは別で、かつ A～C とも別のあり方もあり得る。即ち、其々のよさの違いを結局は無視して構わないことを——言換えれば何れかの①②③よさを特権化して構わないことを——あくまでもキチンと考えた上で結論するというあり方である。ただ、それこそが2で扱った哲学者達のあり方であり、そしてその帰結3の冒頭で纏めた内容だったのである。勿論、更に説得力ある議論や別の角度からの議論があり得ないとは当然言えない。例えば永井均『倫理とは何か 猫のアインジヒトの挑戦』(産業図書、2003年) では本稿が扱わなかった利己主義の特権化や普遍化

も試みられている。ただ、そうした「結論」への可能性を認めたとしても、それでも本稿では敢えて、3の冒頭で纏めた内容を強調しておきたい。そしてその強調に則ったものとして提示されるのがDなのであり、更に、翻って言えば、Dがそうした「結論」にもまた適用される可能性も同様に認めて構わないだろう。

(93) cf. ΠΛΑΤΩΝ, *Απολογία Σωκράτους*, 21D

(94) 但し、『パイドン』にはソクラテスの活動は結局は「報奨 (ἀθλον)」の為とも読める記述もある(ΠΛΑΤΩΝ, *Φαίδων*, 114C)。その限り、Dは彼の立場とは異なる。

(95) 最後に問いのみ出しておく、*「では時にはDを失念してしまうこともまた人間の本性には含まれているのではないのか」と*の問いにはどう答えられるだろうか。また、*「時には敢えてDを止めること」*はどうか。