

## ストア派は内面的な幸福を説いたか？

近藤 智彦

### 序

ストア派の幸福論は、西洋における——そして明治以降の日本における——哲学内外の幸福論の歴史の中で、一つの伝統とも言える位置を占めてきた<sup>1</sup>。そのことは例えば、かつて日本でも愛読されたカール・ヒルティ『幸福論』に、エピクテトス『提要 (*Enchiridion*)』の全訳が収められていることから示されるだろう<sup>2</sup>。近年もまた、幸福論への新たな関心の高まりをうけて、いにしへのストア派の哲学者の知恵に学ぼうと謳う一般向けの書籍が続々と出版されている。こうした中でストア派の中心的な教えとして注目されてきたのは、自己の欲求をコントロールすることで内面的な幸福を確保する技法である。

その典型的な例として、日本語訳もある最近の本の一つ、ウィリアム・B・アーヴァイン著の一般向け書籍を取り上げてみよう<sup>3</sup>。この本の中で著者は、ストア派が倫理的目標としたのは「徳」と「心の平静 (*tranquility*)」の二つのものの達成であったが、初期の「ギリシアのストア派」がこのうち前者の徳に主に注目したのに対して、後の「ローマのストア派」は後者の心の平静に重心を移した、と論じている<sup>4</sup>。その上で、現代人の関心は徳ではなくもっぱら心の平静の達成にあるとの理由から、この本では焦点を心の平静に絞るとの方針がとられている<sup>5</sup>。

他方で、以上のように内面的な幸福をひたすら追求する立場として理解されたストア派の教えに対しては、否定的な評価も同時に与えられてきた。最近の例を挙げると、心理学者ジョナサン・ハイトが、エピクテトスらストア派の哲学者を、「幸福とは内面から (*from within*) 訪れるものであり、自分の欲求に合致するよう世界を構築することによって見出すことはできない」という説を提示したいにしえの人々として、ブッダとともに取り上げている<sup>6</sup>。しかしハイ

トによると、現代心理学研究の知見は「この世の中には追い求める価値のあるもの、外的条件が存在する」ことを教えており、ストア派の教えはそうした幸福の外的条件を蔑にしている点で不十分だとされるのである<sup>7</sup>。

しかし、そもそもストア派の幸福論は、このような理解に収まるものだったのか。こうした疑念は、ストア派が前提にしている「幸福」の概念——ギリシア語で *eudaimonia*——そのものを、現代英語圏哲学の幸福論における次のような前提と関係づけてみると、明確な形をとるだろう。現代の議論では一般に、*happiness* がポジティブな心理状態としての「幸福」を記述的に表す概念として限定的に用いられる一方、各人にとってよい生といった規範的な意味での「幸福」には、これと区別して *well-being* や *welfare* などの語があてられる（日本語では「福利」「厚生」などとも訳される）。この二分法に従うならば、古代哲学が主題とした *eudaimonia* は後者にあたるはずである。近年の代表的な哲学的幸福論研究として、L・W・サムナー著とダニエル・M・ヘイブロン著の二書を繙いてみても、いずれもアリストテレスの *eudaimonia* は *happiness* ではなく *well-being* と訳されるべきであると注記している<sup>8</sup>。

それにもかかわらず、ストア派の幸福論は現在、前者の *happiness* の意味での幸福をもたらす技法としてむしろ受容されているように見える。上述のアーヴァインの本の場合も、タイトルにこそ「良き人生 (*good life*)」という語が入っているものの、その焦点は心の平静に置かれており、しかもこの心の平静は「悲しみ、怒り、不安のようなネガティブな情動がなく、喜びのようなポジティブな情動があることによって特徴づけられる心理状態 (*psychological state*)」<sup>9</sup> というように、はっきりと心理状態として規定されていた。また、上記のヘイブロンの研究書も、*happiness* をある種の「情動状態 (*emotional state*)」とみなす著者自身の立場を論じる中で、ストア派の「心の平静 (*tranquility*)」に言及し、それをより一般的に「調和 (*attunement*)」と呼び換えた上で、*happiness* に不可欠な要素として取り込んでいる<sup>10</sup>。このようにストア派の幸福論の現代の受容においては、古代の *eudaimonia* 概念と現代の *happiness* 概念との奇妙な交錯が生じているのである。

ところで、現代において古代哲学(特にアリストテレス)の幸福論がしばしば引き合いに出されてきたのは、幸福 (*happiness*) という概念が現代ではポジティ

ブな心理状態を表す意味に狭隘化されているという点が批判される文脈においてであった。そうした現代の幸福概念への疑義を古代哲学に肩入れした立場から呈したのものとして、マーサ・C・ヌスバウムの論文を見ておこう<sup>11</sup>。ヌスバウムは、論文のタイトルにも用いられているワーズワースの詩‘Character of the Happy Warrior’を引きつつ、元来は英語の happiness という語にもアリストテレス的——むしろ古代的と言うべきか——な *eudaimonia*に通じる意味があったことを確認する一方で、ベンタム以降その平板化された意味が浸透し、その潮流が現代につながっていると論じている。特にヌスバウムが批判的なのは、マーティン・セリグマンやダニエル・カーネマンらが主導するポジティブ心理学で用いられる幸福概念と、それを主に功利主義の枠組みを通して政治的に応用していこうとする動向である<sup>12</sup>。ヌスバウムが強調するのは例えば、そうした現代の幸福概念には「反省的 (reflective)」な要素が欠けているという点である。しかしこれこそ「吟味のない生は人間にとって生きるに値しない」<sup>13</sup>と語ったソクラテス以来の伝統に由来する要素であり、現代の民主主義社会になお求められている、と彼女は語るのである<sup>14</sup>。

現に「幸福 (happiness)」が、フィリッパ・フットの言うように「変幻自在 (protean)」な概念となっているのであれば、その多義性を分析することは必要であろう<sup>15</sup>。しかし、こうした現代における諸「幸福」概念の布置を固定的・客観的なものとみなすよりも、それ自体がいかなる理論的・社会的背景のもとで構築されたのかを検討することの方が、現代幸福論の依って立つ前提自体の批判的吟味を促すという意味では興味深い課題となるのではないか。もしヌスバウムが言うように、現代における幸福概念の平板化が、誰にでも同定可能であり（「幸福度」のように）測定可能ですらあるような心理状態の追求と連動しているのだとすれば、なおさらのことである<sup>16</sup>。もちろん、幸福概念の心理学研究やその政治的応用を否定すべきだとも思われたいし、現代の諸問題が復古的な幸福概念の再定義によって解消するなど考えることもできない。しかし幸福というものが、豊かな歴史的経緯を背景にもちつつ、今もわれわれの理論的考察と日常実践の両面に深く関わっている概念なのであれば、現代において見えにくくなっているかもしれない幸福概念のある一側面を、哲学史を遡ることによって掘り返しておくことは、哲学の仕事の一つと言えるはずである。

そして、そのような試みにとって、古代の *eudaimonia* 概念と現代の *happiness* 概念との交錯点であるストア派の幸福論は、格好の出発点になるものと期待される。ストア派の幸福論に見出すべきは、現代の幸福概念に向かう(ヌスバウムに言わせれば)墮落の始まりなのだろうか、それとも、伝統的なストア派解釈では見逃されてきた——そして、現代の幸福論の潮流とはむしろ相容れない要素をもつような——幸福の捉え方なのだろうか。結論をあらかじめ言うと、本稿は後者の解釈の可能性を探るものとなるだろう。以下では、幸福をめぐるストア派本来の思考の道筋を、現代英語圏哲学の幸福論(および人生の意味をめぐる議論)を参照点とすることで際立たせながら、今あらためて辿り直すことを試みたい。

## 1. 幸福と快樂

ストア派の哲学者が、なかでも後世に広く読まれてきたセネカ、エピクテトス、マルクス・アウレリウスら帝政ローマ期の作家が、心の平静などの望ましい心理状態の達成に多大な関心を寄せていたことは事実である。デカルトもそうしたストア派の議論に注目した一人であり、ボヘミア王女エリザベトに宛てた書簡の中では、セネカ『幸福な生について』を取り上げている。興味深いのは、デカルトがその読解の前提として、「幸福 (*la béatitude*)」を「精神の完全な満足と内面の充足 (*un parfait contentement d'esprit et une satisfaction intérieure*)」という心理状態と同一視する定義を読み込もうとしている点である<sup>17</sup>。確かにセネカは、幸福な人が達しうる心理状態に注目し、それを例えば「かの計り知れない善きもの、すなわち、安心の境地に立つ心の平穩 (*quies mentis*) と崇高さ、真なるものの認識によって過誤が払拭された揺るぎない大きな喜び (*gaudium*)、親愛の情と精神の寛闊さ」<sup>18</sup> と描き出している(なお、ここでセネカが用いている *gaudium* という語は、ストア派の言う三種の「善感情 (*εὐπάθεια*)」のうちの「喜び (*χαρά*)」に、キケロが充てた訳語である<sup>19</sup>)。

しかしセネカは、目指されるべきものがそうした心理状態に尽きないこともまた、次のように明確に論じているのである——「徳から生じる喜び (*gaudium*) は善きものではあるが、それさえ十全な善の一部でないのは、やはり最も立派

な原因から生まれるものではあっても、快活さや心の平静 (*tranquillitas*) が十全な善の一部ではないのと同様である。そうしたものは、確かに善きものではあるが、あくまで最高善に付随するものであって、最高善を完成させるものではないからである<sup>20</sup>。デカルトはこれを不可解な論述とみなしたのだろう、独自に「幸福」と「最高善」(さらに、これら両者にまたがる「われわれの行為が向かうべき究極目的ないし目標」との間の区別を導入している<sup>21</sup>。すなわち、(ストア派に従えば)徳のみに存するとされる「最高善」に対して、「最高善をもつことからくる精神の満足ないし充足」が「幸福」だと論じるのである。しかし、このような区別はストア的ではありえない。セネカ自身は、「幸福な生が最高善であることを、はたして君は疑うだろうか<sup>22</sup>」と語っていたからである。

セネカが同じ『幸福な生について』の中で展開しているエピクロス哲学批判に対してデカルトが冷淡であるのも、この微妙ではあるが決定的なずれによるものと考えられる。デカルトからすれば、ストア派もエピクロス派も結局は「精神の満足」という心理状態を幸福と考えている点で、一致するようにしか見えないからである<sup>23</sup>。しかし、ストア派の本来の幸福論にとっては、エピクロス派が説く快楽主義との差異化は根本的な重要性をもつものであった。ここで押さえておくべきは、古代哲学における幸福が、何より「生／生きること」について言われる概念であったという点である<sup>24</sup>。そのことは、*eὐδαιμονία* という語がラテン語に入ってきた際に、*beata vita* (幸福な生)ないし *beate vivere* (幸福に生きること)と訳されたことにも表れている<sup>25</sup>。ストア派の快楽主義批判は、単に道徳的な観点からなされたのではなく、人間にとっての「生／生きること」は能動的・外向的な活動・行為に存するという見方によるものだったのである。

この点は、ヘレニズム哲学の各学派によって論じられたいわゆる「ゆりかごの議論 (*cradle argument*)」(新生児や動物の行動を手がかりとして生の「究極目的 (*τέλος*)」を解明しようとする議論)に、明確に表れている<sup>26</sup>。エピクロス派は、新生児や動物が快楽を追求し苦痛を忌避することを根拠として、快楽こそが生の「究極目的」であるという彼らの学説を導いた<sup>27</sup>。これに対してストア派は、いわゆる「親和化 (*οἰκειώσις*)」の議論を通して、そもそも新生児や動物を動かすのは快楽の追求ではなく、「自己を保存すること」へと向かう「意欲 (*ὀρμή*)」である、と応酬したのである<sup>28</sup>。これは、裏返しになった亀は元の自然本性的な姿

勢に戻ろうとし、幼児は苦痛をかえりみず歩こうとする、という例が示すように、自己の自然本性に即した活動を求めることに他ならない<sup>29</sup>（なお、このような自己保存への意欲の前提にあるとされた自己感知が、内面的な自己意識のようなものとして考えられてはいなかったという点も注目される。ある資料で「あらゆる動物が自己を感覚することの第一の確証は、諸部分とそのために諸部分が与えられたところの諸活動・機能（ $\epsilon\rho\gamma\omega$ ）とについての感知（ $\sigma\upsilon\nu\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ ）である」<sup>30</sup>と説明されていることから分かるように、保存されるべきものとして感知される「自己」とは、諸々の活動・機能へと目的論的に方向づけられた自己の「組成（ $\sigma\upsilon\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ ）」であった）。いかなる活動が自己の自然本性に即したものであるかは成長するにつれて変化していくとされるが、根元的な欲求が何らかの活動に向かうこと自体は変わらない。

こうしたストア派の議論を、現代の快樂説批判の代表的議論の一つ、ロバート・ノージックによる「経験機械（experience machine）」の思考実験にもとづく議論と比較してみよう。「経験機械」とは、実際には脳に電極を付けられタンクの中で漂っているだけの人に、好ましい経験をすべて与えるものとして仮想された機械のことである。ノージックは、ほとんどの人がこの「経験機械」につながりたいとは欲しないように思われると前提した上で、その理由を次のように説明している——「まず我々は、あれこれの事柄を行いたいと思うのであって、それらをしているという経験だけが欲しいのではない、……つながれようとはしない第二の理由は、我々が特定の形で存在し、特定の形の人格でありたいと思うからである。……機械内につながれるのは、一種の自殺である。……我々が望んでいるのはたぶん、現実に触れながら自分自身を生きる（能動的述語）ことなのである（Perhaps what we desire is to live (an active verb) ourselves, in contact with reality)」<sup>31</sup>。

このノージックの議論と先に見たストア派の学説は、もちろんすべての論点において対応するわけではないが、次の一点では直観を共にしていると思われる。すなわち、われわれが求める幸福は、単に自分にふりかかる受動的・内面的な経験に存するのではなく（それがいかに好ましいものであろうとも）、実際に自分が為す能動的・外向的な活動・行為に存する、とみなす点である<sup>32</sup>。ノージックによって「現実に触れながら自分自身を生きる」と言われていることが

いかに成立するか、この点はそのまますトア派の幸福論にとっても本質的な問題となるだろう<sup>33</sup>。次章で見るように、ストア派の幸福論が「自由」という概念——そして、その自由が錯誤によるものではないことを保証する条件としての知——と密接な関連のもとに論じられるのも、まさにこのような考え方を背景にしてのことなのである。

## 2. 幸福と自由

ストア派において「自由 (ἐλευθερία, libertas)」は、「幸福」とともに「知者 (ὁ σοφός)」のみが達しうる理想的なあり方とされていた。例えば、キケロ『ストア派のパラドクス』で挙げられる第五パラドクスは、「知者のみが自由 (ἐλεύθερος, liber) であり、愚者はみな奴隷である」という主張であった<sup>34</sup> (なおストア派の言う「知者」とは、人間が到達しうる理想的な境地を人格化したものである)。この「自由」の概念は、初期ストア派に由来すると考えられる複数の資料で、「自分が欲する (βούλεσθαι, velle) とおりに行為する／生きる権能 (ἐξουσία, potestas)」と規定されている<sup>35</sup>。ストア派の「自由」の定義として学説誌が伝える「自己行為の権能 (ἐξουσία αὐτοπραγίας)」という表現も、ひとまずこの規定の言い換えとして理解できるだろう<sup>36</sup>。

このストア派の自由概念もまた、少なくともヘーゲルにまで遡る伝統的理解において、外的世界から引きこもることのでられる内面的な自由として解釈されてきた。例えばハンナ・アーレントとアイザイア・バーリンという立場を異にする二人の政治哲学者が、共にそのような伝統的解釈に則った上で、ストア派の自由概念を批判している。アーレントは論文「自由とは何か」の中で、ストア派 (特に後期ストア派のエピクテトス) の自由概念に批判的に言及しつつ、彼らの言う自由とは「人々が外的強制から逃れ、自由だと感じる内面空間」としての「内的自由 (inner freedom)」のことであり、そうした考え方の前提にあるのは「自由が否定されている世界から他者が近づくことのできない内面性への退却」という反政治的姿勢だと論じている<sup>37</sup>。バーリンもまた有名な論文「二つの自由概念」の中で、ストア派の自由概念を「内なる砦への退却」——すなわち、外的世界を変革するのではなく、自分の欲求を調整することで内面の自由を得よと

説くような考え方——の一つとして取り上げている<sup>38</sup>。パーリンに言わせれば、このような自由の教説はイソップ寓話の「酸っぱいブドウ」の教えに他ならない。また、パーリンは後に書いた「序論」の中で、論文「自由の二つの概念」において「人間の欲求の充足に対して障害がないことを自由とみて論を進めた」ことは誤りだったと修正している<sup>39</sup>。パーリンによると、このような規定では「奴隷であったエピクテトスが、自分は主人よりも自由である、と言ったときに到達した心境」もまた「自由」と言えることになってしまうが、これは彼が本来語りた「自由」ではない、というのがその修正の理由である。

このようなストア派の自由概念の理解が、先に見たストア派の幸福論の伝統的解釈と連動していることは明らかだろう。しかし、このようなストア哲学の理解は、覆されなければならない<sup>40</sup>。これに関連して私は、初期ストア派のクリュシッポスが、プラトン『国家』における「正義」の規定を「自由」の規定として読み替えることを通して（「自分のことを為すこと（τὰ αὐτοῦ πράττειν）」＝「自己行為（αὐτοπραγία）」）、政治活動などの能動的・外向的な活動・行為の只中において成立する自由の可能性をプラトン以上に積極的に確立しようとした、とする解釈を提案している<sup>41</sup>。この解釈の詳細は別稿に譲るしかないが、その当否に関わらず、古代ギリシア哲学の最初にして最大の哲学的幸福論と言ってよいプラトン『国家』に遡って、ストア派における幸福概念と自由概念の連関を理解する道を探ることは許されるだろう<sup>42</sup>。

すでに見たように、ストア派は「自由」を「自分が欲するとおりに行為する／生きる権能」と規定していたが、プラトン『国家』の中にこの定式に酷似した表現が見出される。ただしそれは、そのような権能をむしろ否定的に捉える文脈においてである。すなわち、「ギュグスの指輪」によって与えられるとされる力<sup>43</sup>、および、民主制下で人々が享受する「自由」が<sup>44</sup>、「自分が欲することを何でも為す権能」として批判的に言及されていたのである。プラトン『国家』の中心的主題は、まさにこのような「好き放題の自由」によってこそ幸福がもたらされるのではないか、という問いへの対決であったと言えよう。その対決において注目すべきは、プラトン『国家』(のソクラテス)が「自分が欲することを為す」ということ自体を全面的に否定する道は採らなかつたという点である。そのことは最終的に、最大の不正・悪徳の象徴と言える僭主制国家や僭主制的魂こそ「自分が



欲することを最も為しえない」<sup>45</sup>とされ、それゆえに「真の僭主とは真の奴隷である」<sup>46</sup>と言われることになる点に表れている。この主張を反転させて、正義・有徳の人こそ真に「自分が欲することを為す」ことができるのであり、真に「自由」なのだと明確に語ったのが、さしずめストア派の説ということになるだろう。

プラトン『国家』で採られた上のような道は、正義・有徳の人こそ幸福であるという中心的主張を導くための重要な鍵になっていた。「自分が欲することを為す」ことができるということ、言い換えれば、自分自身の欲求を充足することができるということは、確かに幸福にとって本質的な条件であると思われるからである<sup>47</sup>。この主張を導くためにプラトンが行ったのは、たまたま生じた欲求をすべてそのまま認めるのではなく、理知にもとづく真に善きものに対する欲求のみを考えるという、いわば欲求の理想化の方策であった<sup>48</sup>。ストア派もまた、この点でプラトンと歩調を合わせたと考えられる。ストア派の資料は、「自分が欲するとおりに行為する／生きる権能」という「自由」の規定の中で用いられる語のうち、「欲する (βούλεσθαι)」の名詞形「意志 (βούλησις)」については「理にかなった欲求 (εὐλογος ὄρεξις)」<sup>49</sup>、「権能 (ἐξουσία)」については「法にかなった決定力 (νομίμη ἐπιτροπή)」というように<sup>50</sup>、それぞれ理想化した定義が施されたことを伝えている。

ここで注目したいのは、プラトン『国家』で採られたこのような方策が、現代の幸福 (well-being) 論の有力な立場の一つである欲求充足説 (desire-satisfaction theory) をめぐる議論でも、ある程度似た仕方で繰り返されている点である<sup>51</sup>。現代の欲求充足説にとっても、いかなる欲求であれそれが充足されれば幸福がもたらされると論じて済ますわけにはいかないという問題にどのように対処するかが、理論的課題となっている。その典型として挙げられるのは、「酸っぱいブドウ」や「幸福な奴隷」の名で知られるような、情報不足やいわゆる適応的選好形成 (adaptive preference formation) によって欲求が歪んだ仕方で形成された場合の問題である。こうした問題に対する代表的な対処は、その充足が幸福をもたらす欲求を、「十分な情報にもとづく (informed)」「合理的な (rational)」ものに限定するというような、理想化の方策である<sup>52</sup>。しかし、どこまで理想化すれば「十分な情報にもとづく」「合理的な」ものと言えるのか、といった問いに明確に答えることはおそらく困難であろう<sup>53</sup>。

むしろ、充足されるべき欲求に対してこのような理想化を課さざるをえないという事態こそが、主観説 (subjectivism) の破綻を示すものとは言えないだろうか<sup>54</sup>。これに対して、こうした理想化を極端に——というよりも、ひたすら率直に——推し進めたのが、プラトン『国家』やストア派だと考えられる。現代では、彼らほど極端な立場をとろうとする論者はまずいないだろう。そうした古今の違いを生んでいる主な要因は、次のような自己認識の違いにあると思われる。プラトン『国家』の「洞窟の比喩」が印象的に示しているのは、われわれ人間のほとんどは著しい無知の状態にある、という厳しい自己認識であろう。ストア派も同様に、「知者」は極めて希少であり、一般のわれわれ(ストア派の哲学者たちも含む)は皆「愚者」であり「奴隷」であり「不幸」である、と考えていたのである。この点、現代の人々の方がずっと楽天的であるように見えるが、どちらの方がより真理に近いかを誰が知りえようか。

いずれにしても、古代の議論と現代の議論との間に上で見たような欲求の理想化という方策におけるある程度の一致を確認できるということが、ストア派の幸福論の理解という本稿での課題にとっては重要である。すでに見たように、外的世界から引きこもることで得られる内面的な自由として伝統的に解釈されてきたストア派の自由概念は、バーリンらによってまさに「酸っぱいブドウ」や「幸福な奴隷」の事例にあてはまるものとして批判されてきたのであった。このような批判が向けられたのは、ストア派の幸福論が、心の平静のような好ましい心理状態を確保することを究極目的として、自己の欲求をともかくコントロールせよという教えとして捉えられたからであろう。しかし、もはや明らかのように、ストア派の幸福論の鍵となっていた欲求の理想化は、むしろ「酸っぱいブドウ」や「幸福な奴隷」の問題に対決するための材料を含み込んだものだったのである。

### 3. 幸福と目的

ストア派の幸福論において、人生において目指されるべきものが心の平静のような心理状態ではないとすれば、いったい何が人生の究極目的とされるのだろうか。この点に関しては、アンティパトロスというストア派の哲学者に由来

するとされる、生の「究極目的 (τέλος)」を弓術に譬えた次のような議論を出発点とすべきだろう<sup>55</sup>。弓術の場合、個々の活動が目指すのは「実際に的に射当てること」とも考えられるが、全体として目指されるべき「究極目的」は「的に当てるために自分のできる限りのことをすること」だとされる。それと類比的に、人間の行為および生の次元でも、個々の活動は何らかの外的な事柄の達成を目指すとも考えられるが、全体として目指されるべき「究極目的」は「その事柄の達成のために自分のできる限りのことをすること」なのだ、と説かれるのである。

実は、この議論と類似した考え方が、先に見たアーヴァインの本の中では「目標の内部化」と呼ばれる方法として取り上げられている(不思議なことに著者自身は「エピクテトスをはじめとするストアの哲学者について調べたなかで、いま説明したような『目標の内部化』を彼らが主張したという証拠はほとんど見つけられなかった」と言っている)<sup>56</sup>。アーヴァインは、「テニスの試合に臨むときのストア派の目標は、試合に勝つことではなく(ある程度しかコントロールできない外的目標)、試合のなかで能力を最大に発揮することになる(完全にコントロールできる内的目標)。この内的目標を選ぶことによって、試合に負けても挫折や失望を味わわないですむ」と説明しているように、この「目標の内部化」を心の平静に至るための戦略の一つと捉えている<sup>57</sup>。確かに上の弓術の譬えによる議論も、「実際に的に射当てること」に失敗しても失望を味わわなくて済むようにするという効果を生むものと解釈することができるように見える。

しかし、この議論の本来の主眼はそこにはなかったと考えるべきである。この議論を理解するための鍵となるのは、ジュリア・アナスが新しい徳倫理学研究書の中で幾度も強調している、「生の状況 (the circumstances of a life)」と、その状況と関わりつつ「生きること (the living of a life)」それ自体との間の区別だろう<sup>58</sup>。アナスは、この区別が現代の議論に欠けていることを嘆きつつ、それを明確に論じたのがストア派であったことを指摘している。ただし、この本ではその区別が τέλος (究極目的) と σκοπός (目標) の区別と重ねる形で論じられているが、実際のストア派の資料の中にこの概念上の区別を辿ることには、アナス自身も既刊の古代倫理学研究書では指摘していたように、解釈上の困難がある<sup>59</sup>。ここではその詳細に立ち入らず、以下のようなアナスの説明に依拠するとしよう——「私は全体として、有徳に生きるという究極目的ないし τέλος を

目指す(これが *eudaimonia* を得る方法だから)。私はそのことを、例えば生計を得たり、家族を育てたり、必要な際には危険に陥っている人々を救ったりすることなどの様々な目標(単数形は *σκοπός*) を有徳に達成しようと目指すことによって行ふ。私は、全体としての *τέλος* を目指すのには失敗することなしに、特定の *σκοπός* を達成するのに失敗することはありうる(その失敗が自分のコントロールを超えた状況によるのであって、自分の性格上の欠陥に由来するのではないかぎり)」<sup>60</sup>。

先の弓術の譬えを用いた議論で、「実際に的に射当てること」(上の説明での *σκοπός*) から「的に当てるために自分のできる限りのことをすること」(*τέλος*) が区別されたのは、前者はアナスが言う「生の状況」に依存するのに対して、後者は「生きること」それ自体の側面にあたるからである。この議論は何より、生の「究極目的」すなわち幸福が「生きること」それ自体に存すると考えることの必然的な帰結として解釈されるべきであろう。ここで重要なのは、このような「生の状況」と「生きること」それ自体の区別を、外的世界と内面の区別と重ねて理解してはならないという点である。「生きること」それ自体は、「生の状況」と関わりつつ生きること以外の何ものでもないからである。すなわち、「生の状況」から切り離された、内面的な「生きること」それ自体なるものがあるわけではないのである。

ここでやはり批判されねばならないのは、ストア派は外的世界に無関心だとする伝統的な解釈である。このような解釈が生じたのは、彼らが外的なものを「善悪無記 (*ἀδιάφορον*)」とみなした点を過度に重視したためと考えられる<sup>61</sup>。しかし、ストア派——少なくともクリュシッポスら正統派——にとってそれと同等に重要なのは、その「善悪無記」のもの間にも価値の区別を導入した点である<sup>62</sup>。例えば、身体の健康も病気も価値は等しいとされるのであれば、病気にならないように気づかう必要もないことになってしまうだろう。これに対して彼らは、身体の健康は確かに「善悪無記」ではある(つまり、やむなく身体の健康が損なわれても有徳＝幸福に生きることはできる)ものの、それはなお「自然本性に即したもの」であり「優先的なもの (*προηγμένον*)」であると考えたのである。そうであるからこそ、人はそれぞれの状況に応じて様々な物事の価値を見極めながら「相応しい行い (*καθήκον, officium*)」を見出すことが求められるので

ある。有徳な行為とは、そのように「善悪無記」の物事を適切に配置するという活動以外の何ものでもない。

ここで興味深いことに、現代の幸福論における客観的リスト説 (objective list theory) に対する批判と、外的状況は幸福に無関係とするストア派の議論とが、ある仕方でも重なることを確認したい。アナスは、幸福に必要とされる客観的に価値あるもののリスト(健康であること、貧困状態にないこと、等)を挙げるといふ試みを、「生の状況」と「生きること」それ自体との混同によるものとして批判している<sup>63</sup>。さらに彼女は、この両者の区別によって、幸福 (well-being) に関する客観説を等し並みに問題あるパターンリスティックな立場とみなす批判から免れることができると考えているようである<sup>64</sup>。ヌスバウムもまた先に引いた論文で、自らの理論が客観的リスト説に組み込まれることを拒否している。彼女によるケイパビリティ・リスト<sup>65</sup>の提示に対しても、それをパターンリスティックとみなす批判が向けられてきたが、それに対して彼女はいくつかの反論を展開している。そのうち特に注目し値するのは、彼女が、「私が試みているのは、あらゆる公共的目的のために well-being の説明を提供することではない」と明言し、また「リストの項目、これら鍵となる政治的目標は、ケイパビリティであって実際の活動・機能 (functioning) ではない、という点が本質的に重要である」と述べている点である<sup>66</sup>。

現代の問題関心と古代のストア派の議論とが、ぴったり重なるわけではない。ヌスバウムが注意を払っているリベラリズムの課題に、ストア派が関心をもっていたはずはない。しかし、両者の議論には、幸福の概念をめぐる次のような共通の見方があると思われる。すなわち、例えば病気の人、貧困状態にある人に対して、そのような状況だけから「君は幸福ではない」と判定することはできない、あるいは少なくとも、そのような判定を許さないような側面が幸福というものにはある、という見方である。この点に対する接近の通路は、古今で大きく異なっている。しかし、両者の根底にあるのは、幸福というものが「生の状況」とは区別される「生きること」それ自体において成立する、という洞察ではなからうか。

以上のようなストア派の幸福論の考え方は、人生の意味 (meaning of/in life) をめぐる現代の議論と比較することで、さらに明確になるだろう<sup>67</sup>。ここで参

照軸としたいのは、リチャード・テイラーの主観説とピーター・シンガーの客観説という両極端の明快な立場である。永遠に岩を押し上げ続けなければならないという徒労を課されたシーシュポスの人生に、どうしたら意味を与えられるか。この問いに対して、岩を押し上げたいという欲求を彼に植え付けその充足による快樂を感じられるようにすればよい、と試みに答えたのがテイラーであり<sup>68</sup>、押し上げた岩で壮麗な「神殿」を築き上げられるようにすればよい、と答えたのがシンガーである。ただしシンガーの場合、「神殿」とは「世界をよりよい場所にする事」の比喻であり、それは「宇宙の視点」に立った上で、宇宙全体から意味のない苦しみを減らすことに存するとされる<sup>69</sup>。

ストア派の立場は、この両者のどちらに近いだろうか。一見したところ、シンガーの客観説の方であるように思われる。ストア派は「自然本性に合致して生きる」ことを生の「究極目的」とし、クリュシッポスはそれを敷衍して「各人のダイモンと宇宙全体の統轄者の意志との間の協和にもとづいて、あらゆる行為がなされる」状態と説明したとされる<sup>70</sup>。宇宙全体がロゴスとも呼ばれる神の摂理によって統轄されていると考えている点で、シンガーのような現代の発想とは大きく異なるとしても、ストア派もまた宇宙全体を「よりよい場所にする事」が「究極目的」であり、人生を意味あるものにする事だと説いているのではない。

しかし、ストア派の立場はシンガーに比べるとずっと微妙である。シンガーの場合、シーシュポスの比喻で言えば、「岩を押し上げる事」の意味は、それによって築かれる「神殿」の価値によって与えられることになるだろう。これに対してストア派の場合には、「岩を押し上げる事」は、確かに「神殿」を築くことを「目標」(σκοπός)としてなされるとも言えるが、その「究極目的」(τέλος)はあくまで「そのために自分のできる限りのことをすること」である。そして、「岩を押し上げる事」の意味は、外的な「神殿」——「優先されるもの」の比喻になるのか——の価値のみに依拠するのではなく、むしろ「そのために自分のできる限りのことをすること」としての「岩を押し上げる事」それ自体——すなわち「生きること」それ自体——の「善さ」に求められるはずである<sup>71</sup>。

この点からすると、ストア派の立場は、「人生の意味はわれわれの内から (from within us) やってくるのであって、外から授けられるものではない」<sup>72</sup>と

いうテイラーの立場に、むしろ近いとさえ言えるだろう。テイラーは後に、価値ある「神殿」を自分自身の理性を通して築き上げるという自由な創造性の発揮に人生の意味を見出す別の考え方を提示している<sup>73</sup>。これは、人生の意味を「われわれの内から」やってくるものとする見方は保持した上で、そこで言われる「内」を欲求充足による快樂のような内面的・受動的な心理状態としてではなく、能動的・外向的な活動・行為として捉え直した考え方と言えるのではなからうか。ただし、人生に意味をもたらす能動的・外向的な活動・行為を考える際に、テイラーのように、芸術家などによる価値ある作品の制作をモデルにする必然性はないだろう。外的な「神殿」を築くのではなく、むしろ自分自身の活動・行為そのものを、すなわちわれわれの「生／生きること」それ自体を、いわば「神殿」に高めること——これが、本稿のこれまでの解釈が正しければ、ストア派が説いた「幸福」の本来のイメージとなろう。

## 終わりに

最後に、以上のようなストア派の幸福論の基礎には、プラトンからストア派に受け継がれた一つの発想があったと考えられることを確認して、本稿を閉じたい。プラトン『国家』では、正義が「自分のことを為すこと」として規定され、その正義によってこそ人は「多くのものであることをやめて節制と調和を堅持した完全な意味での一人の人間になりきって、そのうえではじめて行為する」<sup>74</sup>と言われていた。このいささか謎めいた議論について、松永雄二は次のような興味深い解釈を提示している——「正義というアレテーの意味は、われわれのおのおのを正しいひととして成立させるものであるというよりはむしろ、われわれのおのおのをまさに一人のひと＝〈わたし〉として成立させるものであった……。なぜならその場合の一人のひと＝〈わたし〉というのは……「自分自身のことをなす」という再帰代名詞が再帰する真正の主語として成立するからである」<sup>75</sup>。これと類似の解釈を、クリスティン・コースガードも同じテキストに施している。すなわち、プラトン『国家』における正義は、「人が一人の統一した行為者 (single unified agent) として活動(機能)する (function) ことを可能にするもの」、「われわれの行為者としての統一性を保つことを可能にする条件その

もの」として提示されている、とする解釈である<sup>76</sup>。コースガードによれば、これは後にカントの「自律」概念へと引き継がれていく論点であった。

ストア派は、プラトン『国家』を自由の書として読み替えたとき、この発想も受け継いだに違いない。「奴隷」が「自分自身を生きる」ことが許されない境遇であるとすれば、「自由」とは「自分自身を生きる」と言える状態のことであろう。上の発想に従えば、プラトン『国家』で「正義」と呼ばれたもの——ストア派の場合には徳＝知——によってはじめて、人は真の意味で一人の「自分自身」として成立し、「自由」に活動・行為することのできる主体となるのである。こうして達成される真に「自分自身を生きる」と言えるあり方こそ、彼らの説いた幸福に他ならない。とはいえ、そのように「自分自身を生きる」とは具体的にいかなる生き方なのか——ストア派のように「自然本性」なるものに依拠することが妥当かどうか、また、その生き方は道徳性と一致するのか、といったこと——は、いまだ明らかではない<sup>77</sup>。また、その可能性がどれほど状況に制約されるのか、有徳の人・知者であればいかなる状況下でも真に「自分自身を生きる」ことができるのか、という古来の問いも残されている<sup>78</sup>。しかしここでは、ストア派の幸福論の本来の道筋を辿り、ようやくこうした問いの出発点に立てたことを成果として、ひとまず満足するとしよう。

## 註

- <sup>1</sup> 例えば、合田正人『幸福の文法——幸福論の系譜、わからないものの思想史』河出ブックス、2013、特に50-57を参照。近代日本を含む後世のストア派受容に関しては、荻野弘之『マルクス・アウレリウス『自省録』——精神の城塞』岩波書店、2009、第I部第一章、第四章に詳しい。
- <sup>2</sup> Carl Hilty, *Glück, Erster Teil*, 1891, 'Epikтет' (ヒルティ, 草間平作訳『幸福論(第一部)』岩波文庫, 1935, 1961, カール・ヒルティ, 氷上英廣訳『幸福論 I』白水社, 1958, 2012)。
- <sup>3</sup> William B. Irvine, *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*, Oxford, 2009 [Irvine 2009](ウィリアム・B・アーヴァイン, 竹内和世訳『良き人生について: ローマの哲人に学ぶ生き方の知恵』白揚社, 2013, 以下訳文は一部改変)。
- <sup>4</sup> Irvine 2009, 10, 38-39(日本語訳, 17, 45)。ヘレニズム期の初期ストア派と帝政ローマ期のストア派との違いをどう見積もるかは、研究者の間でも態度が分かれる点である。注23を参照。



5. Irvine 2009, 42-43 (日本語訳, 48-49).
6. Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, New York, 2006 [Haidt 2006], xii (ジョナサン・ハイト, 藤澤隆史・藤澤玲子訳『しあわせ仮説: 古代の知恵と現代科学の知恵』新曜社, 2011, 5-6, 訳文は一部改変).
7. Haidt 2006, 87 (日本語訳, 132).
8. L. W. Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford, 1996 [Sumner 1996], 140; Daniel M. Haybron, *The Pursuit of Unhappiness: The Elusive Psychology of Well-Being*, Oxford, 2008 [Haybron 2008], 5-6, ch.2, esp. 32-33.
9. Irvine 2009, 39 (日本語訳, 45).
10. Haybron 2008, 115-118.
11. Martha C. Nussbaum, 'Who is the happy warrior? Philosophy, happiness research, and public policy', *International Review of Economics* 59 (2012) [Nussbaum 2012], 335-361 (ed., 'Who is the happy warrior? Philosophy poses questions to psychology', *Journal of Legal Studies* 37 (2008), S81-S113, rpt. in Eric A. Posner & Cass R. Sunstein (eds.), *Law and Happiness*, Chicago, 2010, 81-114).
12. こうした近年の潮流の内部で最も一般に用いられているのは subjective well-being という概念であるが, 上記の二分法におけるその位置づけが難しい点については, 安藤馨「幸福・福利・効用」中野剛志編『成長なき時代の「国家」を構想する——経済政策のオルタナティヴ・ヴィジョン』ナカニシヤ出版, 2010, 130-155 [安藤 2010], 141-143.
13. プラトン『ソクラテスの弁明』38A (納富信留訳『プラトン: ソクラテスの弁明』光文社古典新訳文庫, 2012)。
14. Nussbaum 2012, 343-344.
15. Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford, 2001 [Foot 2001], 97 (フィリッパ・フット, 高橋久一郎監訳・河田健太郎・立花幸司・壁谷彰慶訳『人間にとって善とは何か——徳倫理学入門』筑摩書房, 2014, 179)。
16. 功利主義の立場から政治的応用に耐える幸福概念の洗練化を目指していると思われる安藤馨も, 「幸福」や「主観的福利」の操作的定義が, 我々が実践的関心を抱いている日常的な対象としての幸福との結合を失わせてしまう危険を有していることには注意が必要である」と指摘している(安藤 2010, 147)。
17. デカルト, エリザベト宛書簡, 1645年8月4日(AT IV 264) (山田弘明訳『デカルト＝エリザベト往復書簡』講談社学術文庫, 2001)。以下のデカルト解釈は, D. Rutherford, 'On the happy life: Descartes vis-à-vis Seneca', in S. Strange & J. Zupko (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, 2004, 177-197, 178-184 に依拠している。
18. セネカ『幸福な生について』4.5 (兼利琢也・大西英文訳『セネカ哲学全集 1: 倫理論集 I』岩波書店, 2005, 以下訳文は一部改変)。
19. キケロ『トゥスクルム荘対談集』4.13。
20. セネカ『幸福な生について』15.2. Cf. J. Miller, 'A distinction regarding happiness in ancient philosophy', *Social Research: An International Quarterly* 77 (2010), 595-624, 601.
21. デカルト, エリザベト宛書簡, 1645年8月18日(AT IV 275)。
22. セネカ『倫理書簡集』85.20 (高橋宏幸・大芝芳弘訳『セネカ哲学全集 5・6: 倫理書簡集 I・II』岩波書店, 2005-6, 訳文は一部改変)。
23. デカルト, エリザベト宛書簡, 1645年8月18日(AT IV 276)。ただし, 「心の平静」という理想を介してストア派とエピクロス派の教えを結びつける試みは, デカルトに始まるものではなく, すでに帝政ローマ期の著作家にしばしば見出されるものである。その契機の一つになったと考えられるのは, デモクリトスの「心の平静 (εὐθυμία) (エピクロス派の「無動揺 (ἀταραξία)」にもつながる概念) の, 中期ストア派のパナイティオ

スによる活用である (Christopher Gill, 'Peace of mind and being yourself: Panaetius and Plutarch', in W. Haase & H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.36.7, Berlin, 1994, 4599-4640)。このことがストア派の学説自体の変質をもたらしたと考えるか否かが解釈の分かれ道となるが、本稿ではこの点には踏み込まず、以下では基本的に初期ストア派の立場に即して論じる。

- <sup>24</sup> Richard Kraut, 'Two conceptions of happiness', *The Philosophical Review* 138 (1979), 167-197 は、現代の happiness という語にも単なる心理状態を表す以上の意味が残されていることを論じる中で、例えば自分のことを愛してくれている友人たちに囲まれていると思いついでいるが実際には騙されているだけの男について、彼が「幸福に感じている (feels happy)」とは言えても、「彼が送っている生は幸福な生である (the life he is leading is a happy life)」とは言えない、と指摘し、アリストテレスの *eudaimonia* 概念は後者の用法にあたと論じている (179)。なお、これは意外にも残念にも思われるかもしれないが、人間にとっての「生／生きること」がもつはずの時間性への着目——例えば、人生を「物語 (narrative)」な構造をもつものとして捉えるといった視点 (Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 1981, ch.15 (A・マッキンタイア, 篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房, 1993) ; Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass., 1989, ch.2 (チャールズ・テイラー, 下川潔・桜井徹・田中智彦訳『自我の源泉——近代的アイデンティティの形成』名古屋大学出版会, 2010))——は、古代哲学にはあまり見られない。アリストテレスが引くソロンの言葉——人が幸福であったかどうかを判定するには「終わりを見届ける」必要がある (『ニコマコス倫理学』1100a10-14)——が、そのような含意をもつものとして注目されてきたことは確かである (e.g. David J. Velleman, 'Well-being and time', *Pacific Philosophical Quarterly* 72 (1991), 48-77 [Velleman, 1991], 73)。また、プルタルコス『心の平静について』(Περὶ εὐθυμίας) の一節 (473B-474B) は、自己の生を記憶によって一つに織り合わせることを説いていて、「物語 (narrative)」アプローチの先駆として注目されている (Richard Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago, 2006, 172-180)。しかしこのような発想は、ヘレニズム・ローマ哲学の主流とはならなかった。そのことは、ストア派(キケロ『善と悪の究極について』3.76)、エピクロス派(エピクロス『主要教説』19, 20)、プロティノス (I.5 [36]「幸福は時間によって増大するか」という異なる立場にある三者が、ともに「幸福に時間の長短は無関係」とする議論を展開していることに表れている(こうした古代の議論の擁護として、Eyjólfur Kjalar Emilsson, 'On the length of a good life', in S. Luper (ed.), *The Cambridge Companion to Life and Death*, Cambridge, 2014, 118-131)。意地悪く見れば、彼らは「今」という瞬間において時間の軛、死の軛を脱することができるという主張に熱心になるあまり、時間の内にある存在、死を待つ存在として人間を捉えるということができなかったようにも見える (Velleman 1991, 84 は、「死はわれわれにとって何ものでもない」とするエピクロス派の議論を(エピクロス『主要教説』2, 『メノイケウス宛書簡』124-126, ルクレティウス『事物の自然本性について』830-1094)、瞬間をしか生きていない動物の視点にとどまるものとして批判している)。これを古代哲学の弱点と言うべきか否かは興味深い問題であるが、本稿で論じることはできない(ハイデガーの立場からこの問題に迫った論として、池田喬『ハイデガー 存在と行為——『存在と時間』の解釈と展開』創文社, 2011, 第四章)。

- <sup>25</sup> 一例を挙げると、テオプラストスの著作『幸福について』(Περὶ εὐδαιμονίας) (ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』5.43 他=テオプラストス断片 12a FHS&G) のタイトルを、キケロは *De beata vita* (幸福な生について) と訳している(キケロ『善と悪の

- 究極について』5.12, 5.85 = テオプラストス断片 12b FHS&G; cf. William W. Fortenbaugh & Dimitri Gutas, *Theophrastus of Eresus: Commentary Volume 6.1: Sources on Ethics* (Leiden, 2011), ad loc.). このラテン語のタイトルは、すでに引いたセネカやアウグスティヌスの著作に受け継がれている。なお、キケロは『神々の本性について』1.95 (山下太郎訳「神々の本性について」『キケロー選集 11』岩波書店, 2000, 訳文は一部改変)で *beatitas* と *beatitudo* という造語も提案しているが、「いずれも生硬な表現であるが、言葉は用いることで柔らかくしていかなければならない」と付け加えている。
26. この議論については、Jacques Brunschwig, ‘The cradle argument in Epicureanism and Stoicism’, in M. Schofield & G. Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 1986, 13-44.
27. キケロ『善と悪の究極について』1.30 他。
28. ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.85-86 (加来彰俊訳『ディオゲネス・ラエルティオス：哲学者列伝(上・中・下)』岩波文庫, 1984-94, 訳文は適宜改変)。
29. セネカ『倫理書簡集』121.7-9.
30. ヒエクロレス『倫理の基礎』II.1-4. この資料については、中畑正志「見ていることを感覚する——共通の感覚、内的感覚、そして意識」『哲学』(日本哲学会編) 64 (2013), 78-102, 90-94.
31. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, 1974 [Nozick 1974], 43 (ロバート・ノージック, 嶋津格訳『アナーキー・国家・ユートピア』木鐸社, 1995, 68-69, 訳文は一部改変); cf. Robert Nozick, ‘Happiness’, in *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York, 1989, 99-117.
32. Cf. Mark Lebar, *The Value of Living Well*, Oxford, 2013, 69-71.
33. Nozick 1974, 45 (日本語訳, 70) がこの問題について、「知の因果的説明と自由意志に關する諸問題と驚くほど関連すると私は信じる」と言っているのは示唆的である。
34. 他に、キケロ『ルクッルス』136, ストバイオス『抜粋集』2.101.15-20 Wachsmuth.
35. キケロ『ストア派のパラドクス』34, アレクサンドレイアのピロン『正しい人は自由である』59, ディオン・クリュソストモス『弁論集』14.17, アッリアノス『エピクテトス談義』4.1.1.
36. ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.121. Cf. Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991, 48-56; John M. Cooper, ‘Stoic Autonomy’, *Social Philosophy and Policy* 20 (2003), 1-29; rpt. in id., *Knowledge, Nature and the Good: Essays on Ancient Philosophy*, Princeton, NJ, 2004, 204-244.
37. Hannah Arendt, ‘What is freedom’, in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York, 1968, 145-146 [originally 1958] (ハンナ・アーレント, 引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間——政治思想への8試論』みすず書房, 1994, 197-199). 同様の解釈は、*The Human Condition*, Chicago, 1958, 234 (ハンナ・アーレント, 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫, 1994, 367-368), *The Life of the Mind: Two / Willing*, New York, 1978, 73-84 (ハンナ・アーレント, 佐藤和夫訳『精神の生活：下：第二部：意志』岩波書店, 1994, 87-102) にも見られる。
38. Isaiah Berlin, ‘Two concepts of liberty’, in I. Berlin, *Liberty*, ed. by H. Hardy, Oxford, 2002 [originally 1958], 181-187 (アイザイア・バーリン, 小川晃一・小池銈・福田敏一・生松敬三訳『自由論』みすず書房, 1979, 325-335).
39. Isaiah Berlin, ‘Introduction’, in I. Berlin, *Liberty*, ed. by H. Hardy, Oxford, 2002 [originally 1969], 30-31 (日本語訳, 56-57).
40. 同じ方向の批判(特にバーリンのストア派解釈的を絞った批判)が、ストア派とガン

ディーの政治的姿勢を比較するという興味深いリチャード・ソラブジの研究の中でなされている (Richard Sorabji, *Gandhi and the Stoics: Modern Experiments on Ancient Values*, Chicago/Oxford, 2012 [Sorabji 2012]). パーリンは、ソクラテス・プラトン・アリストテレスらが人間を本性的に社会的だとみなしていたの対比しながら、ストア派はその個人主義から基本的に反政治的であったと解釈していた (Isaiah Berlin, 'The birth of Greek individualism', in I. Berlin, *Liberty*, ed. by H. Hardy (Oxford, 2002) [originally 1962], 287-321). こうした解釈に対して Sorabji は、プラトン『国家』における哲学者の洞窟帰還論、アリストテレス『ニコマコス倫理学』10巻における「観想 (θεωρία)」論を引きつつ、彼らにあっても政治活動は哲学者の生の中心を占めてはいなかったのではないかと指摘するとどまっている (Sorabji 2012, 183).

41. 未刊。ただし、クリュシッポスによるプラトン『国家』批判の検討は、Tomohiko Kondo, 'Chrysippus' criticism of the theory of justice in Plato's *Republic*', in N. Notomi & L. Brisson (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia (Republic): Selected Papers from the Ninth Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 2013, 366-370.
42. プラトン『国家』自体を自由概念を鍵として解釈する試みとして、高橋雅人『プラトン『国家』における正義と自由』知泉書館, 2010.
43. プラトン『国家』359B-C (ἐξουσία [...] ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται) (藤沢令夫訳『プラトン: 国家 (上・下)』岩波文庫, 1979, 訳文は適宜改変)。
44. プラトン『国家』557B (ἐξουσία [...] ποιεῖν ὅτι τις βούλεται)。
45. プラトン『国家』577D-E (ἥκιστα ποιεῖ ἂ βούλεται, ἥκιστα ποιήσει ἂ ἂν βουλήθῃ)。
46. プラトン『国家』579D-E.
47. 現代的な文脈でも、伊勢田哲治「ニューラルネットワークは幸せになれるか」『倫理学的に考える——倫理学の可能性をさぐる十の論考』勁草書房, 2012 (初出2003), 228が、幸福論にとって欲求の概念が無視できないのは、「幸福とは望みがかなうことである」というのは幸福の概念の非常に基本的な部分に位置すると思われる」からだ」と指摘している。
48. Cf. Malcolm Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford, 2006, 266-270.
49. ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.116, キケロ『トゥスクルム荘対談集』4.12.
50. オリゲネス『ヨハネ福音書注解』2.10.
51. プラトン『国家』における民主制批判を欲求充足説に対する批判として解釈する試みが、Gerasimos Santas, *Understanding Plato's Republic*, Malden, MA, 2010, 178-182によってなされている。Santasは、以下で見るとような古今の違いを、本稿のように程度の差と見るのではなく、完全な断絶と捉えている。
52. Sumner 1996, 122-137, 安藤 2010, 135-136.
53. 同様の問題は、サムナーが説く「真正幸福説 (authentic happiness theory)」でも生じると思われる。この説は、happinessを主観的な「人生満足 (life-satisfaction)」と押さえた上で、その happinessが「真正 (authentic)」であることを welfareの条件とする立場である。この「真正性 (authenticity)」は、「十分な情報にもとづく (informed)」および「自律的である (autonomous)」といった条件によって説明されている。しかし、やはりここでも、どこまでこの「真正性」条件を強くとるかという問題が理論的課題として残るだろう (Sumner 1996, 156-171, Haybron 2008, 185-187, 安藤 2010, 142-143)。
54. Mark LeBar, 'Good for you', *Pacific Philosophical Quarterly* 85 (2004), 195-217, 196-201.
55. キケロ『善と悪の究極について』3.22 (永田康昭・兼利琢也・岩崎務訳『善と悪の究極について』『キケロー選集10』岩波書店, 2000, 訳文は適宜改変)。

- <sup>56.</sup> Irvine 2009, 99 (日本語訳, 106).
- <sup>57.</sup> Irvine 2009, 95, 99 (日本語訳, 102, 106).
- <sup>58.</sup> Julia Annas, *Intelligent Virtue*, Oxford, 2011 [Annas 2011], esp. 92-93.
- <sup>59.</sup> Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, 1993, 34, 400-403.
- <sup>60.</sup> Annas 2011, 75 n.15; cf. 102 n.2.
- <sup>61.</sup> Sorabji 2012, 188-189.
- <sup>62.</sup> キケロ『善と悪の究極について』3.50-1.
- <sup>63.</sup> Annas 2011, 140-145.
- <sup>64.</sup> Annas 2011, 128-129.
- <sup>65.</sup> Nussbaum は「人間の中心的なケイパビリティ」として, 1. 生命, 2. 身体 の健康, 3. 身体 の不可侵性, 4. 感覚・想像力・思考力, 5. 感情, 6. 実践理性, 7. 連帯, 8. ほかの種との共生, 9. 遊び, 10. 自分の環境の管理, の10項目を挙げている(リストは Nussbaum 2012 にも再掲されているが, 訳語は神島裕子『マーサ・ヌスバウム——人間性涵養の哲学』中公選書, 2013, 68-71 に従った).
- <sup>66.</sup> Nussbaum 2012, 354-355.
- <sup>67.</sup> 人生の意味という概念の誕生は, 本稿の序で見たような幸福概念の狭隘化と関係があるように思われるが, 今は論じる準備がない。人生の意味に関する近年の議論を総括した Thaddeus Metz, *Meaning in Life: An Analytic Study*, Oxford, 2013 を見ても, 記述的な意味での happiness 概念との違いについては(happiness を快楽に引きつけた上で)論じているが, well-being 概念との関係については要領を得ない一つの註で触れられているのみである(73-74; 74 n.11)。
- <sup>68.</sup> Richard Taylor, 'The meaning of life', in R. Taylor, *Good and Evil*, New York, 1970, 319-334; rpt. in E. D. Klemke & Steven M. Cahn, *The Meaning of Life: A Reader*, Third Edition, Oxford, 2008, 134-142 [Taylor 2008 (1970)]. Taylor の議論の紹介と批判として, 長門裕介「実存の哲学と人生の意味の哲学——人生の時間的構造を巡って」『現代思想』42.2 (2014), 146-155.
- <sup>69.</sup> Peter Singer, *How Are We To Live?: Ethics in an Age of Self-Interest* (Sydney, 1993), ch.10-11 (ピーター・シンガー, 山内友三郎監訳『私たちはどう生きるべきか』ちくま学芸文庫, 2013). Peter Singer, *Practical Ethics*, 2nd edn, New York, 1993, ch.12 (ピーター・シンガー, 山内友三郎・塚崎智監訳『実践の倫理[新版]』昭和堂, 1999) でも同様の主張が展開されている。
- <sup>70.</sup> ディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』7.87-88.
- <sup>71.</sup> ストア派の「善」の概念については, Michael Frede, 'On the Stoic conception of the good', in K. Ierodiakonou, *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, 1999, 71-94.
- <sup>72.</sup> Taylor 2008 (1970), 142.
- <sup>73.</sup> Richard Taylor, 'Time and life's meaning', *The Review of Metaphysics* 40, 675-686; id. 'The meaning of life', *Philosophy Now* 24 (1999), 13-14.
- <sup>74.</sup> プラトン『国家』443C-444A.
- <sup>75.</sup> 松永雄二「内なる正義」『知と不知——プラトン哲学研究序説』東京大学出版会, 1993, 224-225.
- <sup>76.</sup> Christine M. Korsgaard, *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Oxford, 2009, 152, 179. Cf. Christine M. Korsgaard, 'Self-constitution in the ethics of Plato and Kant', *The Journal of Ethics* 3 (1999), 1-29; rpt. in ead., *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford, 2008, 100-126.
- <sup>77.</sup> こうした問題については, Foot 2001 が参照点となるだろう。
- <sup>78.</sup> この主題に関して, 古代哲学の議論と現代的関心を絡めた展開の試みとして, Daniel C.

Russell, *Happiness for Humans*, Oxford, 2012.

- \* 本稿には以下の発表原稿の一部が含まれている。哲学若手研究者フォーラムの際の質疑応答をはじめ、それぞれの機会に有益なコメントをくださった方々に、心から感謝申し上げたい。

「ストア派の「自由」概念とプラトン『国家』」北海道哲学会 2012（平成 24）年度前期研究発表会（札幌国際大学，2012 年 7 月）

‘The Invention of Stoic Freedom: Chrysippus’ appropriation of Plato’s *Republic*’, *Freedom and the State: Plato and the Classical Tradition* (Jointly sponsored by Corpus Christi College Centre for the Study of Greek and Roman Antiquity and JSPS Grants-in-Aid for Scientific Research Project: Comprehensive Study on Interpretations and Receptions of Plato’s Theory of Justice) (オックスフォード大学，2012 年 8 月)

「行為の生における幸福の可能性——ストア哲学からの接近」哲学会第 51 回研究発表大会ワークショップ「生の目的と幸福について」（東京大学，2012 年 11 月）（当日の報告は古荘真敬「ワークショップ報告：生の目的と幸福について」『哲学雑誌』128(800) (2013), 152-154 に収録）

‘The birth of Stoic freedom from Plato’s *Republic*’, XXIII World Congress of Philosophy (アテネ大学，2013 年 8 月)

「運命と自由の微妙な関係——ストア派は〈内的自由〉を説いたか？」ネットワーク日本哲学第二回研究会「自由と意志」（京都大学，2013 年 12 月）