

グラウコンとアデイマントスの問い

—『国家』第II巻における“Why be moral?”の問題—

中澤 務

1. はじめに

われわれはどうして道徳的でなければならないのであろうか。この、現代において“Why be moral?”と呼ばれる倫理学上の問いを初めて発したのが、『国家』第II巻におけるグラウコンとアデイマントスである。彼らはソクラテスに対して、正義があらゆる点において善いものであること、そしてどのような場合でも正義に従うべきであることを証明するよう強く求める¹⁾。彼らは、いったんは論駁されたトラシユモコス説をもう一度復活させ、道徳に対する人々の考えかたを徹底的に暴き出してみせる。そして、そうした状況の中で、なお道徳に従うべき理由があるとしたら、それは何であるのかを問うのである。われわれは、彼らの発した問いの意味をどのようなものと理解し、それにどう答えればよいのであろうか。

この問題をめぐる現代の優れた論考の中で、ニールセンは次のような考察を展開している²⁾。彼によれば、“Why be moral?”という問いには二つの層がある。すなわち、(1)「なぜ³⁾ひとは、道徳的でなければならないのか (Why should

people be moral?』という、道徳の一般的な正当化をめぐる問いと、(2)「なぜ私が道徳的でなければならぬのか (Why should I be moral?)』という、この私の行為の理由を問う特殊な問いである。この二つの区別を立てたうえで、彼は(2)の問いこそ最も困難な問題であると主張する。(1)の問いは、一般に人々がどのような理由で道徳的に行為するのが合理的であるのかを説明できればよい。しかし、(2)の問題は、それではすまないものである。なぜなら、この私の具体的な行為の場面を考えるならば、道徳的にふるまわれないほうが、かえって私の利益にかなうような状況が、いくらでも起こりうるからである。そのような状況の中で、それでも私が道徳的にふるまわなければならないとしたら、その動機を与えるものは何なのであろうか。『国家』においてグラウコンとアデイマントスが直面していた問題こそ、まさにこの問題であった。ニールセンは、道徳的な観点から十分な理由づけを与えることでこの問題に答えを与えることができるかと考える立場を不十分なものとして退け、むしろプラトンの伝統に従いながら、道徳を無視してふるまおうとする者が本当に幸福でありうるのか否かを、粘り強く考察していこうとする。彼は、プラトンがギュゲスの指輪の物語で提示しようとしていた問題を、道徳的規則に従わないほうが行為者の利益になる場合がありうるという事態をどのように解消するかという問題として捉え、この問題を解決することなしには(すなわち、そのような状況下でも、行為者は道徳的にふるまうべき理由があるということを示すことなしには)、(2)に対する究極的な答えを与えることはできないと主張する。そして、粘り強い考察の結果、ニールセンが到達した結論は、この問題に対する究極的な答えは存在しないということであった。彼はここから、道徳的であることに合理的な理由はなく決断があるのみだという「主観主義 (subjectivism)」の主張を評価し、その人間が生きてきた文脈や人格のあり方といった要素が、道徳的生のあり方に決定的な意味を持つことを強調する。

以上のニールセンの考察は、グラウコンとアデイマントスが提示した問いの本性を的確に浮き彫りにしている。彼

らは単に、なぜ道徳が共同体の中に存在しているのかという理由を問うてではなく、むしろ、そうした道徳が存在しているとき、この私がそれに従わなければならないことに一体いかなる理由があるのかを問うているのである。こうした視点から問題を考えるとき、グラウコンとアデイマントスの発した問いは、今まで考えられてきたよりもはるかに手ごわい難問であったことが明らかになる。本論文では、この点を中心に、彼らの議論を詳細に分析していくことにしたい。

2. グラウコンの求める善

グラウコンは、第I巻におけるトラシユマコス論駁の議論に満足できず、ソクラテスに対して、「正しくあることは不正であることよりもすべてにおいてまさる(357a5-b2)」ことを説得してほしいと要求する⁴⁾。ソクラテスにその説明を求められた彼は、善の分類をめぐる次のような分析から始める。グラウコンによれば、〈善いもの(agathon)〉には、次の三つの種類が存在する。すなわち、①「われわれが、それ自身ゆえに愛し求めるもの」(たとえば、「喜ぶこと」や「書を伴わない快楽」)、②「われわれが、それ自体ゆえにも、そこから生じる結果ゆえにも愛し求めるもの」(たとえば、「知恵をもつこと」、「ものを見ること」、「健康であること」)、③「われわれが、それ自体ゆえにはなく、報酬など、そこから生じる結果ゆえに持ちたいと思うもの」(たとえば、「身体の鍛錬」、「病気のとき治療を受けること」、「医療やその他の金儲けの仕事」)の三つである。

正義は、そのうちの②に該当する善であるとソクラテスは考えるが、しかし、グラウコンによれば、多くの人々は

③に属すると考えている。以上を前提したうえで、グラウコンはソクラテスに、報酬など結果として生じるものについては一切排除して、正義がそれ自体として愛し求められるゆえん、すなわち、「(正) (不正)」のそれぞれが何であるか、また、それぞれが魂の内にあるときに、純粹にそれ自体としてどのような力をもつものなのか」を明らかにするように要求する(358b1-7)。

グラウコンは、「それ自体で善いもの」を、行為者から独立した抽象的な価値としてではなく、行為者に内在し行為者自身が直接経験できる望ましい状態として描写している。彼は、行為者個々人が、正しい人であることによって手に入れることのできる内在的な利益を問うているのである⁽⁵⁾。では、彼はなぜこうした内在的な利益を、あえて問うのであろうか。それは、この問いが、第Ⅰ巻のトラシユマコス論駁の文脈に登場しなかった問いだからだと思われる。というのも、トラシユマコス論駁では、正義がそれをおこなう者の利益になるということは論証されているが、その利益が具体的にどのような本性を持つものであるのかは論じられていなかったからである⁽⁶⁾。しかし、正義の与える利益が、本当に「Why be moral?」の問題に答えを与えうるものであるなら、利益の内実こそが問題にされるべきなのである。なぜなら、その利益が行為者の行為を促す動機づけを与えるものでないなら、「なぜ私が道徳的でなければならぬのか」という上述の(2)の問いに答えることはできないからである。以上のように、グラウコンは(2)の問いの枠組の中で、行為者に行為の動機づけを与えるような意味での善のあり方を問題化しようとするのである。

さて、以上のようにして彼の求める善の内容を設定すると、グラウコンは続いて、一般の人々が正義をどのようなものとして捉えているのかを詳しく説明し、それがソクラテスの考える正義とは全く異なる、魅力のないものであることを明らかにしていく。以下、彼の議論を順次考察していくことにしよう。

3. 社会契約と正義

グラウコンは、まず第一の論点として、人々が正義の起源として考えている説明を提示する(358e3-359b5)。それは、社会契約に基づく道徳の起源を説明したものととして、よく知られた議論である¹⁾。彼の説明は次のようにまとめることができる。

グラウコンはまず、共同体の中に正義が生成してくる過程を次のように説明する。

自然本来のあり方からいえば、人に不正を加えることは善であり、自分が不正を受けることは悪である(358c4)。ところが、自分が不正を受けることによってこうむる悪のほうが、どちらかといえば、自分が不正を加えることによって得る善よりも大きい(358c5)。そこで、人間たちがお互いに不正を加えたり受けたりし合つて、その両方を経験すると、一方を避け他方を得るだけの力のない連中は、不正を加えることも受けることもないように契約を結んでおくのが得策であると考えようになる(358e3-359a2)。それゆえ、人々は法律を制定し、お互いの間の契約を結ぶということを始めた(359a2-3)。そして、法の命ずる事柄を「合法的」であり「正しいこと」であると呼ぶようになったのである。(359a3-4)。

以上の説明から正義の正体が明らかとなる。すなわち、正義とは「不正をはたらきながら罰を受けないという最善のことと、不正な仕打ちを受けながら仕返しをする能力がないという最悪のこととの、中間的な妥協(359a5)」にほかならないのである。両者の中間にある正義は、積極的な善として歓迎されているのではなく、たんに不正をはたらくだけの力がないから尊重されているにすぎない(359a7b1)。不正をなしうる能力のある真の男子ならば、不正を加えることも受けることもしないという契約など決して誰とも結ぼうとはしない(359b1-3)。

以上が、グラウコンの提示する正義の起源の説明である。彼の社会契約説的な説明においては、利己的な行為者たちが、自分の行動を制約する法に従うほうが得策であると合理的に判断して、互いに契約を結ぶ。この基本的な枠組は通常の社会契約説と変わらない⁹⁰。しかし、彼の理論にはまた、通常の契約説にはみられない要素が含まれているように思われる。通常の契約説の枠組では、社会の成員の持つ力は同等であり、大きな差は存在しない。これが、成員全員による契約が成立するための条件である。しかし、グラウコンの説明では、社会の成員全員が契約に参加しているわけではないように思われる。というのも、グラウコンは、彼の想定する社会の中に、不正を避ける力のない弱者たちと、不正を加えながらそれを避けることができる強者たちという、二種類の人間たちを区別しているからである。契約を結ぶのが得策と考える人間は、不正を避ける力のない者である。そして、強い人間たち（真の男子）はそもそも契約を結ぼうとはしないのである。つまり、彼の想定する社会契約とは、弱い者たちの間で結ばれるものであり、弱者の利益を守るために強制力を持つ法が作られるのであるが、その社会の中には常に、契約に参加せずにその効力を否定する勢力が存在しているのである⁹¹。

さらに、われわれは、弱者たちが契約を結ぶ際の心理にも注意する必要がある。確かに、弱者たちは、あらゆる事情を勘案した結果として、自己利益が最大になると合理的に判断して契約を結んだ。しかし、彼らの中には常に、できることなら他者に不正を加えることによってより多くの自己利益を獲得したいという欲求が内在しているのである。その意味で、グラウコンの枠組の中では、弱者にもまた強者と同じ心性が備わっているといえる。

以上のようなグラウコンの枠組の独自性は、彼がその説明をトラシユマコス説の復活というかたちで提示していることに由来するように思われる。確かに、トラシユマコス説はグラウコン説と決定的な点において異なっている。すなわち、トラシユマコス説においては、正義とは強者（支配者）の利益であり、強者が自分たちを利益を得るために

設定して、弱者（被支配者）たちに押し付けたものである。それゆえ、弱者たちにとっては、正義とは他人の善（利益）であり、自分にとっては不利益なものにすぎないのであり、逆に不正こそ自分の利益になるものなのであった（336c-339a, 343b-344c）。この枠組は、グラウコン的な正義の枠組とは全く異なるものである。しかし、よく考えてみると、両者の間には奇妙な共通性が見られるのである。グラウコン説においては、共同体の中の多数派である弱者たちが、その支配者的な立場に立っているように思われる。彼らは、自分の利益と不利益の差し引き額を最大化するために法を制定し、それを正義と呼ぶ。これに対して、グラウコンの共同体においては、強者は少数派であり、そうした正義を自らの不利益として捉えている。ここでは、トラシユマコス（註）の枠組における強者と弱者の関係が逆転してしまっている。そして弱者たちは、強者とは異なり、自分が蒙る不正を自らの力で防ぐことができないために、みずから進んで自分の利益を制限する正義を設定してしまう。これによって、支配者たる弱者たちは、トラシユマコス説において自分たちが被支配者であったときに押し付けられたのと同じ正義を、自分たち自身に押し付けてしまうのである（註）。

トラシユマコスは、みずからの理想とする強者のあり方を示そうとした。これに対して、グラウコンは、弱者たちが多数派を占める現実の共同体の姿を描写しようとしている。この二つの世界では、強者と弱者の関係が逆転している。しかし、両者は、いずれも自己利益の確保を基本原理としているがゆえに、奇妙なことに、そこから全く同一の正義の姿が現れ出てしまうのである。このような意味において、グラウコンの提示する社会契約説は、転倒したトラシユマコス説とみなすことができるかもしれない。

以上のように解釈するなら、われわれは、いかなる意味でグラウコン説がトラシユマコス説の復活であるのかを理解することができる。では、なぜグラウコンは、このようなかたちでトラシユマコス説の枠組を復活させようとした

のであろうか。それは、彼の提示するトラシユマコス説の社会契約説ヴァージョンが、第Ⅰ巻の議論では表面化しなかった、より深刻な問題を突きつけるからだと考えられる。すでに明らかになったように、新ヴァージョンにおいては、契約された道徳と法が持つ強制力の正当性に対して常に疑念を抱いている勢力が存在しており、しかも、正義を作り出した弱者たち自身が、自分たちの結んだ契約に不満を抱いている。こうした状況の中で、「Why be moral?」をめぐる新たな問題が発生するのである。そして、それを神話のかたちで表現したものが、次に見る「ギユゲスの指輪」物語であつた。

4. ギユゲスの指輪と二つの生

まず、グラウコンの話の内容を簡潔にまとめておこう。

正義の起源を特殊な社会契約説として提示したグラウコンは、次に、「正しいことをする人々はみな、それを（善いこと）ではなく（やむをえないこと）と見なして、しぶしぶそうしている」ということの説明を、以下のような思考実験によつて与えようとする。すなわち、グラウコンによれば、正しい人と不正な人のそれぞれに、何でも望むがままのことができる自由を与えてやり、彼らがどこへ導かれるかを観察すれば、正しい人が欲心に駆られて、不正な人とまったく同じところに向かうさまを見ることになるのである。なぜなら、「すべて自然状態にあるものは、この欲心をこそ善きものとして追求するのが本来のあり方なのであつて、ただそれが、法の力でむりやりに平等の尊重へと、わきへ逸らされているにすぎない（359c3-6）」からである。

以上を、グラウコンは、リュディア人ギュゲスをめぐる神話を語ることで明らかにしようとする⁽¹¹⁾。この有名な神話の概略をまとめれば次のようになる。

羊飼いとしてリュディア王に仕えていたギュゲスは、ある日、大雨と地震によつて大地にあいた穴を発見する。穴の中に入ったギュゲスは、さまざまな不思議な事物の中に、青銅製の馬を見つける。その中には、指に黄金の指輪をはめた屍体があり、ギュゲスはそれを抜き取つて穴の外に出る。その後、彼は指輪をはめて羊飼いたちの集まりに出席したが、その際、指輪の玉受けを内側に廻すと自分の姿が消え、外側に廻すと再び現れるのを偶然発見する。ギュゲスは王への使者に加わり、この指輪の力を利用して王妃と通じ、共謀して王を殺して、王権をわがものとする⁽¹²⁾。

さて、この指輪を正しい人と不正な人に与えたでしょう。グラウコンの主張では、正しい人もまた不正に走り、不正な人と何ら変わるところがないであろう。そして、このことこそ「何びとも自発的に正しい人間である者はなく、強制されてやむをえずそうなっているのだ」ということの、動かぬ証拠(360c9)であり、「すべての人間は、〈不正〉のほうが個人的には〈正義〉よりもずっと得になると考えている(360c9d)」。のである。それゆえ、人々は、ギュゲスのような自由を手にしていながら、何ひとつ悪事をなそうとしない人間を、「世にもあわれなやつ、大ばか者(360d4e)」と見なし、表面的には皆で賞賛するが、それは、彼に不正を働かれることを恐れていることなのである。

以上の「ギュゲスの指輪」物語は、「Why be moral?」の問題が論じられる際には、必ずといってよいほど登場し、考察の対象とされるエピソードである⁽¹³⁾。現実には起こりえないSF的な想定と印象深いストーリーから、古来さまざまな応答がなされてきた。まず、代表的な批判的意見を取り上げ、それに対する考察を通して、この物語の真意を探っていくことにしたい。

一つの批判は、ギュゲスの指輪を手に入れた者は誰もが不正にふるまうはずだというグラウコンの想定そのものに

異議を唱える。というのも、現実の世界には、そのような状況でもなお正義を守る人間が存在しうるからである¹⁵⁾。

確かに、この物語を読むとき、誰もがこの疑問を感じるであろう。しかし、われわれは、この物語が、それに先立つ社会契約説を前提として述べられていることに気をつけなければならない。そもそも、グラウコンの語る一連の話は、人々が一般的に主張していることであり、彼が「トラシユマコスをはじめ無数の人々から、・・・耳がつんぼになるほど聞かされて、途方にくれている (358^a7-8)」ことなのである。「ギュゲスの指輪」物語も、そうした社会契約説による道徳の起源の説明を信じている人たちの反応を描写している。そうした人々にとつては、自己利益と合理性以外に、道徳の根拠を説明する装置は存在しない¹⁶⁾。それゆえ、その枠を超えた道徳的法則や倫理意識を持ち出して、彼らにとつては何の意味もないのである。指輪を所有しながら、それでも不正を犯さない者は、彼らにとつては合理性の欠如した者（「世にもあわれなやつ、大ばか者」）にすぎないのである。

以上の批判に加えて、多くの論者たちは、この思考実験的な想定を問題の考察に適用することそのものを不適切なこととして拒絶してきた。一つの批判は、「ギュゲスの指輪」物語は現実には不可能な想定であるので、そんなことを考えても意味がないというものである。すでに、キケロが『義務について』の中でこの物語に触れて、そうした批判をする者がいることを指摘している¹⁶⁾。しかし、キケロ自身がそうした批判に答えて述べているように、「ギュゲスの指輪」物語は、仮にそうした力が手に入るとしたら、人々がどう行動するかを予想するものであり、こうした批判が的外れであることは明らかである¹⁷⁾。

同様の反論として、次のようなものがある。すなわち、現実の世界における道徳制度は、物理的に可能な事態の中だけでしか有効ではないのであるから、論理的には可能であるとしても現実的には不可能な想定をしても、現実の道徳の問題を考える上では不適切であると¹⁸⁾。この点について、たとえばアナスは次のように主張している。プラト

は、問題に対して現実的な応答をすることでギュゲスを考察から除外することもできた。なぜなら、われわれは現実の世界に生きており、そこでは不正がもたらすさまざまな帰結も考慮にいれなければならないからである。実際、プラトンは第X巻において、不正は必ず発覚するという現実的な議論をおこなっている。しかし彼は、そうした常識に依存するだけの議論に満足できなかったので、空想的な物語を語ったのである¹³⁾。

こうした批判は、確かに一定の説得力を持っている。しかしわれわれは、本当に「ギュゲスの指輪」物語が、アナスの言うような非現実的で空想的なものであるのかを問い直してみる必要があると思う。確かに話の内容は非現実的で空想的であろう。しかし、同様の状況は、現実に取りえないであろうか。この点を理解するためには、われわれは、「ギュゲスの指輪」物語がその後の話の流れとしかに関係しているかに気づく必要がある。そして、その後の議論との連結に気づくとき、「ギュゲスの指輪」物語はきわめて現実的な物語に変貌するのである。そこで次に、その後展開される二つの生の比較をめぐる議論を見ていくことにしよう。

ギュゲスの指輪の思考実験を提示した後、グラウコンは、正しい人間と不正な人間のそれぞれの生をつき合わせ、その比較をおこなおうとする。彼はその際、両者を正当に比較するためには、完全な意味で不正な人間と完全な意味で正しい人間を想定しなければならないと主張する。彼の言う完全な意味での不正な人間は、一流の技術者のように、不正なことをなす際に失敗をするような者であってはならない。悪をおこないながら発覚して捉えられることなく、不正が暴かれそうになつたときには、人を説得できるだけの弁論の能力をもち、場合によつては「勇氣とたくましさにより (Solida)」力で相手を押さえつけるだけの力を持たねばならないのである。そして、そのような完全に不正な人間は、「実際には正しい人間ではないのに、正しい人間だと思われ (Solida)」正義にかけて最大の評判を得ることができるといふ。こうした完全に不正な者に対するグラウコンの描写は徹底している。彼によれば、こうした人間

は、正しいと思われているがゆえに国の支配権力を手に入れ、婚姻関係を通してその力を拡大していくことができ。彼は、不正を働くことをまったく気にせず、自分の儲けのために権力を利用する。彼は金持ちになり、神々にも多大な捧げ物をするため、神に愛される者にもなるのである (362b-c)。

グラウコンは、以上のような完全な意味で不正な人間に、完全な意味で正しい人間を対置させる。彼は、正しい人間であらねばならないから、すべての「思われ」を取り除かなければならない。それどころか、彼には、「何ひとつ不正をはたらかないのに、不正であるという最大の評判 (reputation)」を与えなければならぬのである。そして、グラウコンは、これら二人の人間の生を比較したとき、どちらの人間のほうが幸福であろうかと問うのである。

以上の議論で描写されている「完全な意味で不正な者」とは、どのような人間であろうか。それは、実際には最も不正な人間でありながら、さまざまな手段を駆使することで、逆に正しい人間だという評判を作り出し、その評判の影に隠れてひそかに不正をおこなう者である。このような「完全な意味で不正な者」の姿は、ギュゲスの姿と重なり合う。というのも、両者とも自分の真の姿を隠し、人々の目を免れることで、罰を受けることなしに自己利益を最大化することに成功しているからである。

ギュゲスは、姿を消すことによって他者の監視を免れる。これを免れるがゆえに、彼は道徳という外的強制力からも自由になれたのであった。その上で、彼はいかなる戦略を取ったのだろうか。ギュゲスは、姿を消す力を使って、契約論的な社会そのものを破壊しようとはしない。ギュゲスはあくまでも、契約論的な社会の住人であり、通常は姿の見える社会の一員としてふるまっている。なぜ、ギュゲスは、こうした戦略を選択したのであろうか。おそらくギュゲスは、契約論的な社会が自己の利益を最大化しようとする人々の合理的判断から生じたように、指輪を利用して自己の利益を最大化できることを、合理的に見出したのである⁽²⁰⁾。彼は、必要に応じて巧みに姿を隠しながら、そうし

た社会の中で、自己利益を最大化しようとする。彼は、自己利益の追求者である限りにおいて、契約説的な社会への依存者である⁽²⁾。そして、これと全く同様の仕方、「完全な意味で不正な者」も、評判という隠れ蓑をまとうことで、他者の監視を免れることに成功するのである。

5. アデイマントスの議論

さて、以上のようなグラウコンの説明が終了すると、今度は、兄のアデイマントスが話を引き継ぎ、さらに議論を展開させていく。従来、アデイマントスの議論は単なる補足であり、重要ではないという解釈が多かったように思われる⁽³⁾。確かに、アデイマントスの議論は、グラウコンの話と比べるとまことに欠けることは否めないが、しかしグラウコンの論点に新しい論点を付加している点で重要なものだと思われる。

アデイマントスは、グラウコンの意図をより明確にするために、彼とは逆の立場、すなわち「正義」のほうを讀え、「不正」をとがめる議論(362e3)を述べるといふ。彼が念頭にしているのは、一般の人々が正義を勧奨するときの言説のあり方である。彼によれば、人々が正義を勧奨するさいに、彼らは正義そのものを讀えているのではなく、正義がもたらす評判を讀えているにすぎない。その理由は、評判からさまざまな善を手に入れられるということにある(362e4-363a5)。評判についての人々の考えは、さらに神々にまで及ぶ。すなわち人々は、敬虔であるということの神々の評判を得ることによって、神々からの大きな報酬が得られると考えているのである。

人々が気にしているのは徳の評判だけであり、節制や正義については、確かに美しいものであるが困難で骨の折れ

るものであり、これに対して放埒や不正は快く、それが醜いのは世間の思わくと法律・習慣の上でのことにすぎないと考えている。そして、不正な人間であっても、力を持つていれば祝福し、無力であれば、正しい人間であっても軽蔑するのである (363a5-364b2)。さらに人々は、神々でさえも、よき人々に不幸を、悪しき人々に幸福を与えることがあると考え、供儀などで神々を言いなりにすることができると信じている (364b2-365a3)。

さて、以上のような人々の正義に対する考え方は、何を帰結するであろうか。若者は、正しい人間であつても何の利益もなく、逆に不正な人間であつても、正義の評判を獲得できるならば幸福な生を得ることができるのであるから、外見だけ徳があると見せかけるのがよいと考えるであろう。彼は、悪は必ず発覚するという反論に対しても、説得する技術を身につけ、仲間を作ることにより、利益を得ながら罰を受けずにいることができると信じているであろう。神々の目についても同様であり、彼は、神々もまた、さまざまな手段によつて説得し操作することで、罰を受けずにすむと考えるようになるであろう (365a4-366b2)。結局われわれは、最大の不正を、人目を欺く巧みな偽善の下に隠して所有しさえすればよいのであり、そうすれば、神々のもとでも人々の間でも、生きていけるうちも死んでからも、われわれは気ままに暮らしていけるのである (366b3-7)。

一通り話がすむと、アデイマントスは次のように話をまとめる。以上のような考えが生じた原因は、これまで正義が評判や名譽などの結果的な報いゆえにのみ讃えられ、正義がそれ自体においていかなる善であるのかということが語られなかったことにある。それゆえ、ソクラテスに、正義がそれ自体として持つ善とは何なのかを説明して欲しいと (366c-367e)。

以上の議論によつて、アデイマントスは何を言おうとしているのであろうか。グラウコンの説明との違いを考えてみよう。グラウコンの説明においては、共同体の成員が不正をおこなうことに対して持つ意識は消極的なものであ

る。彼らは、表面的には道徳に従いつつ、内面においては、本当は道徳を守ることは損かもしれないと思っっている。しかし、「ギュグスの指輪」の登場により、そうした成員たちは、道徳の強制を効果的にすり抜けるための確実なカモフラージュの方法を手に入れてしまうのである。もはや、彼らにとつて共同体とは、自分の真の姿を隠して自己利益を最大化するための手段にすぎない。こうして、すべての成員が、ある種の「フリーライダー」（道徳制度にただ乗りする者）になることを目指す共同体が出現することになるのである。

話を分かりやすくするために、フリーライダーを二つの種類に分けて考えよう。「フリーライダー①」とは、他者が道徳に従うことをよいことに、みずからは道徳を無視して行為して自己利益を得ようとする、通常の意味でのフリーライダーである。これに対して、アデイマンツスの議論に登場する「フリーライダー②」は、巧みにみずからの利己的な姿を隠し、表面的には道徳的な人間を装うことによつて、道徳制度にただ乗りして自己利益を得ようとする特殊な意味でのフリーライダーである。グラウコンの描く共同体においては、その成員全員が自己利益を最大化するためにフリーライダー②であろうとするから、表面的には成員全員が道徳的にふるまう。

このような社会は、道徳的な社会であろうか。そう考えることは、われわれの直観に反している。しかし、契約説の枠組の中でこのような事態が生じた場合、それが道徳的な世界ではないと断定することは難しいように思われる。なぜなら、彼らは皆、本心はどうであれ道徳的にふるまい、その道徳的なふるまいゆえに皆が自己利益を最大化する可能性を持つからである。

以上のような社会において、「なぜ私が道徳的でなければならないのか」の問題は、転倒したかたちで明確な答えが与えられることになる。私が道徳的にふるまわなければならないのは、それが自己利益を最大化するための最良の隠れ蓑になるからである。アデイマンツスが描写する「若者たちの魂 (365a6)」は、まさにそうした確信に満ちてい

る。彼らは、外面的な正義の見かけさえ作つていれば、内面はどうでもよいのだということに気づくのである。そして、内面において不正な人間であることこそ、自分の利益を最大化し、幸福を手に入れることが出来ることを確信するのである。

このように、アデイマンツスの議論も合わせたとき、グラウコンの挑戦の深刻さが、いつそう浮き彫りになる。なぜなら、アデイマンツスが描写しているのは、人々が実際に、正義をはじめとする道徳についてグラウコンが提示した通りの考えを抱いており、実際にそのように行爲しているという現実社会の姿だからである。

6. おわりに

以上、われわれは、『国家』 第二巻においてグラウコンとアデイマンツスが提起した問題を詳細に検討した。考察から明らかになつたように、彼らの提示した問題は “Why be moral?” をめぐる深刻な問いであり、社会契約説的な道徳の基礎づけがいかに破綻せざるをえないかを説明するものであった。社会契約説的な道徳は、自己利益の概念ならびに人々の利害関係に基づく契約の成立という道具立てによつて、正義の存立を説明しようとするものであった。しかし、そうした契約説的道徳は、道徳的社会を破綻させるきわめて深刻な問題を抱えていたのである。

しかも、その破綻の可能性は、通常想定されているよりもはるかに深刻なものである。なぜなら、グラウコンとアデイマンツスの描写する共同体は、大多数の道徳的な人々の中に少数のフリーライダーが存在するというものではなく、成員のすべてが、内面においては無道徳的でありながら、表面的には道徳的な人間としてふるまっているような

共同体だからである。プラトンは、外面的な自己利益の増大を目指す契約説的な道徳の基礎づけが、原理的にはこうした転倒した道徳的共同体を生み出してしまうものであることを見抜いていたのである。

こうした深刻な問題に対してプラトンが取ろうとした解決策は、動機の構造を内面化し、魂の構造の中に道徳性（＝利他性）を組み込むことによつて、道徳と自己利益とを融合させることであつた²²。彼は、この問題に取り組んだ他の大部分の論者たちのように、「自己利益」がいかなるものであるのかを自明視して、その素朴な理解に基づいて問題を解決しようとはしなかつた。むしろ彼は、そのままでは明確なかたちを持たない曖昧な「自己利益」の概念に、行為者の内面における魂の實在的な構造として具体的なかたちを持たせ、それを魂の一種の健康状態として捉えることによつて、そこにあらわれる善さの内実を浮き彫りにしようとしたのだと考えられる²³。

プラトンが取ろうとしたこの戦略は、彼にとつて必然的なものであつた。なぜなら、これまでの議論から明らかなように、正しい魂の内的構造が与えてくれる自己利益の内実を問うことなしに、正義を単なる外面的な規則遵守の問題として捉える限り、グラウコンとアデイマントスの提出した問題は解決されえないのであるから²⁴。

(1) 『国家』における「正義」(dikaiosyne)は、現代における狭い意味での「justice」と完全に重なるわけではない。むしろそれは、様々な個別的な徳の根拠になるような性質であり、その意味で「道徳性」(morality)に近いものだと考えられる。

(2) K. Nielsen, "Why Should I Be Moral?", in *Why Be Moral?*, Prometheus Books, 1989, 167-195.

(3) ニールセンはこれを「無人島問題」と呼ぶ。ノウエル・スミスによれば、それは「次のような問題である。」「無人島において、甲が、瀕死の乙に対して、もし家に戻れたら彼の財産をある仕方で処分することを約束したとする。このと

き、ある別の仕方でも財産を分配するほうがより利益があることが甲に明らかであり、彼の約束が暴露する可能性が全くない場合、彼は、約束を守るべき義務の下にあるだろうかと」 cf. P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Penguin Books, 1954, 240.

(4) 以下、引用は、藤沢令夫訳『国家』(岩波文庫)を使用する。

(5) 以上の「善の三分類」をめぐるプラウトンの言葉は必ずしも明確なものではなく、その解釈をめぐる論争が繰り返されてきた。これについては、栗原史郎『プラウトンの挑戦 — 『国家』 357A1 — 368C7』、『倫理半年報』33(1984), 3-16を参照。

(6) ウェイスは、第一巻において、正義が不正より利益になるという議論の骨格はすべて提示されていると主張している。cf. R. Weiss, “Wise Guys and Smart Alecks in *Republic* 1 and 2” in G. R. F. Ferrari(ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, 2007, 90-115. 彼女によれば、第二巻以降の議論は、第一巻の議論の詳細を論じたものなので、確かに、彼女の指摘は的をえているが、第一巻では明らかにならなかったことが多く、その事実である。

(7) カーンは、社会契約説の条件として、(1)「自然状態」を前提していること、(2)その原初的社会の不安定性が原理的に示されること、(3)利害団体の間の契約を保証する政体の合法性があること、(4)その起源が古代ギリシアにおける思惟にあることを示している。cf. C. H. Kahn, “The Origins of Social Contract Theory”, in G. B. Kerferd(ed.), *The Sophist and their Legacy*, Wiesbaden, 1981, 92-108, p.93. クロスとウズスリーは、プラウトンの理論が社会契約説の条件を満たさないと主張しているが、彼の説明がこの条件に合致していることは明らかだと思われる。cf. R. C. Cross and A. D. Woodzley, *Plato's Republic*, Macmillan, 1964, 71-4.

(8) トインマンの言によれば、プラウトンは原子論的 (atomistic) な個人を前提している。cf. D. A. Hyland, “*Republic*, Book II, and the Origins of Political Philosophy”, *Interpretation*, 16(1988-9), 247-261, p.250-1. cf. R. E. Allen, “The Speech of Glaucon in *Plato's Republic*”, *Journal of the History of Philosophy*, 25(1987), 3-11, p. 6-7.

(9) このようなプラウトンの説明は、ニーチェのいわゆる「弱者道徳」を思わせる。

(10) アーウィンは、トラシモク羅斯説とプラウトン説との関係について、トラシモク羅斯説の核の前提を合理的に展開すれば、プラウトン説にならざるを得ない。cf. T. H. Irwin, “*Republic* 2: Questions about Justice”, in G. Fine(ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, 1999, 164-185, p.170. この点では彼の解釈は正しい。ただし、トラシモク羅斯説と弱者道徳の関係は成り立たないと思われる。

- (11) この部分 (359d1) はテキストが揺れており、藤沢令夫訳では、「リュディアの人ギュゲスの先祖」と読み、これが同じギュゲスという名前であったと解釈している。このほかの解釈については、C. Elmyr-Jones *Plato Republic 1-2-368cd, Arts & Phillips*, p. 175 を参照。
- (12) クロイトス (1・8-12) において語られるギュゲス物語と、この二つの物語の関連性については、ちまたでまな解釈がある。私は、プラトンによつてオリジナルの物語に脚色を加えられたものと考ええる。cf. A. Laird, "Kinging the Changes on Gyges: Philosophy and the Formation of Fiction in Plato's *Republic*", *Journal of Hellenic Studies*, 121(2001), 12-29.
- (13) Nielsen, op. cit. 53-57 取り上げられてくる論者たちを参照。
- (14) D. Gautier, *Morals by Agreement*, Oxford, ch.10¹⁰ ルノー『孤独な散歩者の夢想』、「第6の散歩」など。
- (15) 注の原字論的な解釈を参照。
- (16) Cicero, *De Officiis*, 3.9.
- (17) 同様じ、T. H. Irwin, op. cit. 170-249、このよびな批判に対してその意義を強調している。
- (18) 北田晁大『責任と正義』、勁草書房、2003、p. 126 を参照。
- (19) J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981, p. 69-70.
- (20) アーウィンは、ギュゲスの指輪の使用法をめぐるグラウコンの説明を批判している。彼によれば、契約説の支持者には、ギュゲスの指輪を拒絶する理由がある。というのも、それは、ギュゲス本人に利益を与えてくれる正義のシステムを、彼がなす不正な行為によつてひっくり返してしまい、かえつてギュゲスの不利益を帰結してしまうからである。T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977, p. 186. しかし、私の解釈が正しければ、ギュゲスは正義のシステム自体をひっくり返すことなしに、最大の利益を手に入れることができる。
- (21) 以上の解釈は、北田、前掲書、第4章の議論からコメントを得ている。
- (22) E.g. J. Annas, op. cit., p. 65.
- (23) これは、原字論に基づいて人間観そのものを克服することを意味している。cf. D. Hyland, op. cit., p. 254 ff., R. E. Allen, op. cit., p. 9 ff.
- (24) 一般的な解釈では、プラトンは、正義とは魂における一種の健康状態であると主張し、その健康状態が正しい人の自己利益にかなうということを示すことによつて、この問いに解決を与えようとした。しかし、魂の健康状態なるものが通常の自己

利益の概念で理解可能なのだと見なす点で、この解釈はプラトンの意図を誤解しているように思われる。プラトンは、自己利益の内実を固定した上で、考察をしているのではない。むしろ、その内実は、考察の最後にも明らかになるようなものなのである。

(25)では、この魂の構造が明瞭になったとき、人々は単にそれを知るだけで正義へと向かおうとするであろうか。プラトンの枠組みにおいては、それだけでは不十分であるように思われる。なぜなら、彼の枠組では、当の行為者の欲求の構造がどのように形成されているかが、決定的に重要な事柄だからである。その意味において、われわれは、人格の形成という本人の自由意志とは無関係な要素が、人間の道徳性に強い影響を与えることを認めなければならないのかもしれない。