

徳、法律、政治と教育についての雑感

ケビン・M・ドーク

(訳：尾高秀之)

27

この講演を始めるにあたって、徳をひとつのものではなく、二種類の徳について考えることをご提案いたします。二つの徳と申ししても、勇気や節制のような、特定の徳を意味するものではありません。二つの全く異なる徳に対する伝統的理解を意味します。一つの伝統をソフィストの徳と呼び、もう一つをソクラテスの徳と呼びたいと思います。これから見ていきますように、これらの徳に関する思想の伝統は、古代ギリシャや西洋社会に限定されるものではなく、日本や西洋社会のすべての近代社会に通底するものであります。

一 ソフィストの徳

まず、私が「ソフィストの徳」と呼ぶものを見てみましょう。この「徳」の観念は紀元前五世紀ごろ、ギリシャのソフィスト達から現れます。ソフィストにとって、徳(arete)とは、公式なスキル、特に、修辞(レトリック)といった、不変の真実に関する道徳哲学とは無関係なものにすぎませんでした。今日においてさえ、この徳の観念の名残を英語の中に見ることができません。たとえば、virtuoso (名手、巨匠)すなわち、何かが得意、という発想です。この何か、とは、運動や音楽など、道徳とは

無関係かもしれませんし、まれには、暗殺など、私たちが不道徳と考えるものかもしれません。たとえば、人気アニメの暗殺者「ゴルゴ13」もその意味では名手です。しかし、私たちは普通の道徳的感覚において、ゴルゴ13を道徳的とはみなしません。この、ソフィスト的な徳はどうかやろ裕福な国々に一般的なある種の歴史的、社会的、文化的条件に関連しているようです。一九五〇年に最高裁判所長官を務めた田中耕太郎は、一九二七年に紀元前五世紀のギリシヤと、第一次大戦の勝利で経済的利益を得た日本の間には共通性があると書きました。田中は、第一次大戦後の日本で、伝統

的な真実を求める哲学の精神から、大衆の欲求に応えるためだけのジャーナリズムに転じた日本の知識人の姿にソフィスト的アプローチを見出しました。田中が一九二〇年代の日本で見出したことは、今日、日本だけではなく、米国と、ヨーロッパの大部分に当てはまります。第一次大戦後の新たな繁栄のもと、日本では、自然科学に向けた伝統的な視点が、国、社会、人間自身に対するソフィスト的関心に入れ替わってしまいました。私たちはこのことをもって、自然科学から社会科学、または、科学からエンジニアリングへの変遷だと考えるかも知れません。主目的は、何が現実か、何が真実か、何が普遍性かを知ることではなく、むしろ、ある予定された結果を達成するために、いかに上手に知識を操作するか、だったのです。

今日のポストモダン主義者のように、ソフィストは、自らを、ポピュリスト文化に向け、また、ポピュリスト文化から発するところの、新しい知識の形の誇り高き伝達者と見なしたのでした。彼らは、法と都市国家が神々の権威の下にあるという伝統的

なギリシャの思考の破壊をもくろんだのです。彼らは自分たちを、ペリクレスの啓蒙時代のための、ある種の新しいリーダー層であると空想しました。しかし、彼らがしたことは、ポピュリストの欲求の波に乗ったに過ぎませんでした。そして、「人間は万物の尺度である」という彼らのコンセプトを持って、ギリシャ人をおだてました。それは単に、伝統的な神を、個人的な経験に限定された人間の概念である「経験的存在としての人間」に置き換える試みでした。ソフィスト哲学とは、真実への情熱に動機づけられたものではありませんでした。それは、ソフィストが意図的に嘘をついたという意味ではなく、単純に真実に無関心だったのです。懐疑主義者や相対主義者のように、ソフィストは、彼らに物質的な価値をもたらず場合にのみ、すなわち、金銭的対価があるときのみ、真実を受け入れたのです。さもなければ、彼らにとつて真実とは無用のものでした。彼らにとつての徳は、長い、魅力的なスピーチで語られました。彼らは、自らのレトリックに陶醉していました。そして、聴衆を陶醉させる

ことを望んでいました。彼らの究極のゴール、最も重要な徳は、弁論術であり、それ以上でもそれ以下でもありませんでした。そして、レトリックは真実の発見のためではなく、主に力と享楽のために使われたのでした。彼らは、田中耕太郎が言ったとおり、間違いなく、古代ギリシャ文化の最大の汚点でした。しかし、このソフィスト的徳の理解は、古代ギリシャに限られたことではありません。いまだに、富裕層だけではなく、高学歴者に至るまで多くの人々を惹きつけているようです。田中が指摘したように、「人間が啓蒙されつつあるとき、主観主義、相対主義や懐疑主義に容易に屈服してしまう。そして、ソフィストを通じて、知識人はポピュリストとなり、思考の中で、弁論術と無神論が緊密な関係を結ぶ」のです。

二 ソクラテスの徳

さて、ソクラテスの伝統的徳とはなんでしょう。それは、どのようにソフィスト的な徳と異なるのでしょうか？ 合理的な哲

学者であるソクラテスは、実際にギリシャの神々を信仰したのでしょうか？ 彼は無神論の裁判にかけられませんでしたか？ ネオソフィストたちは、ソクラテス自身も最初はソフィストであったことを知り、ソクラテスを自分たちと同じ無神論者に位置付けようと画策しました。しかし、そのためには、いくつかの不都合な事実を見逃さなくてはならなかったのです。まず、ソクラテスは毒薬を飲んだあと、癒しの神に雄鶏を生贄として差し出すことをクリトンに頼んだ事実。次に、ソクラテスは魂を信じていた、すなわち、論理的に、スピリチュアルな存在を信じていたと主張した事実。彼が拒絶したのは、彼が哲学者の神と対比させた詩人の神でした。詩人の神とは、真実を含むかどうかに拘らず、人々に感情的な衝撃を与えるために使われる言葉に宿った力の概念を意味します。それが、人々を操作するテクニクとしてのレトリックであり、ソフィストが信奉したものです。私たちの徳の探求でさらに大事なことは、ソクラテスは真実を目撃したことで死んだということ。彼の徳の理解は大衆に迎合す

ることではなく、普遍的原理に基づく信念に根差していたのです。それでは、ソクラテスの徳とは何でしょうか？ まず初めに、レトリックとは対照的に、何が普遍的な真実であるか、という問題に中心的に取り組む哲学に深く結びついていた、ということ。ジェームズ・シャルが述べたように、「ソクラテスが言わんとしたのは、徳を確約するのはただ哲学だけです。ただし、その哲学が存在そのものに関する哲学であれば……我々は何が正しいかという点を認知するまで、そして、しない限りは安全ではない」ということです。

ソクラテスの徳はローマーノ・グアルデニーニが彼の素晴らしい本『徳を学ぶ―Learning the Virtues』で明らかに説明しています。グアルデニーニにとって、徳とは根本的に世界に秩序を見出す態度のことです。グアルデニーニが述べたように、「この傾向を持つ者は歴史に秩序を見出し、そこに深遠な法が優勢であることを見る。全には原因があり、全てが結果を伴う」ギリシャ人はこれを、全ての人間活動は神の法と正義によって制御されているとして、

テミスという概念で表現しました。結果として、この徳は存在全体との関係を意味し、混沌の中に生きる者には決して明らかになることがない側面を発見することを可能にします。しかし、ここで再び、ソフィストの徳と対照的なソクラテスの徳について最も明確に理解していたのはおそらく田中耕太郎でしょう。田中は、大事な出発点として、「徳は知識である」というソクラテスがクセノフォンに授けた有名な徳の定義を引用します。しかし、ここでいう知識とは、ソフィストのレトリックとは異なり、現実を対象とすることを理解することが鍵です。田中が言うように、ソフィストは彼らの教育がアテナイ人都市国家の将来にどんな影響を与え得たかにまったく興味が無かったのに対し、ソクラテスは彼が教えることがアテナイ人にとって根本的に重要であるかのように教えたのでした。彼はアテナイ人であり、アテネの伝統に忠実であり、ソフィストのように、金のためになら誰にでも教える遍歴教師ではありませんでした。同時に、ソフィストの懐疑的な個人主義とは対照的に、ソクラテスは万人が

自らの行動の前提として使用できる一般的な原則と理想を惜しみなく教えました。徳の数々、たとえば、貞操、正義、知恵は個人の選択に委ねられたものではなく、人間の行動を良い方向へ形作る客観的な原則でした。ソクラテスが「徳は知識である」と言ったとき、平均的な人間でもこれらの徳に関連して自らの生活を省みられるようにという意味でした。彼は「知識」を受動的な意味で使ったではありません。神の知識はそれ自体では十分ではありません。各自の実際の行動に目標として使われ、実行されなければなりません。この、行動重視の姿勢を、田中が徳を「正しい行い」と訳したことに見ることができます。ソクラテスは、行動重視の徳を教える中で、個別と普遍、ローカルなアテネ文化と普遍的真理の間のバランスを取りました。徳は単なる抽象ではなく、現実的価値を持ちます。しかしながら、ソフィストとは対照的に、ソクラテスは、有徳の生活は、それが明瞭に人格の完成を目指すものであるがゆえに、アテネ人にとって良いものであるとの考えを保持しました。

三 日本史におけるソフィストの徳とソクラテスの徳

おそらく、ソクラテスの徳とソフィストの徳をギリシャ、あるいは西洋文化に限定して表現することは安易に過ぎるというものでしょう。そうすることで、ソクラテスの普遍的価値をアテネ文化に縮小適用したり、普遍的真理を含まないソフィストの理論を要約したりするだけになってしまうでしょう。しかし、実は日本は、ソクラテスの徳に類似したものを何世紀も維持したのです。キリスト教徒である田中耕太郎がさえ、日本の非キリスト教の伝統的「徳」を「醇風美俗」と認識し、その道徳的誠実性を賞賛していました。彼は儒教が日本人の徳を強化したことを格別^{じかく}に評価し、次のように述べました。

「儒教の到来はわが国の政治と道徳に大きな影響を与えました。そして、教育にもまた多大なる重要性を持つようになったのです。その道徳分野における影響はとりわけ大きなものでした。それは、自然法の道徳的訓示を通じた五つの道徳の基本原則、

すなわち、慈悲、義、作法、知恵、信仰により、道徳概念に豊かでしたっかりした本質を与えました。そして、人間倫理を正しく説明することにより、儒教は私達に、息子と義母の結婚や、異母異父兄弟姉妹間の結婚、息子と継母の結婚などの古代の悪しき習慣を矯正する能力を授けました。儒教は人間倫理を強調しました。が、それは自然法に依拠した概念に過ぎませんでした。儒教は世俗的で、特に政治的で、死後の世界については語らない哲学です。そして儒教はその到来以来、日本の教育哲学を恒常的に支配してきた理想の基本です」

日本史における徳に関する言説について、より詳しく見てみましょう。日本の精神史には、幅広い徳に関する言説があります。道教、儒教、仏教、神道、その他の源泉があります。ここでは、一七一一八世紀にかけての日本の朱子学と、二〇世紀初頭の新渡戸稲造による武士道の研究への短い考察に限定してコメントしたいと思います。一六〇三年から一八六七年の江戸時代、日本において朱子学がその影響力の頂点に達します。そしてこの時代、ふたりの

影響力のある朱子学者がいました。ひとりソクラテスの徳、もうひとりソフィストの徳を代表します。私が推挙するのは、ソクラテスの徳の見本である伊藤仁斎とソフィストの徳を代表する荻生徂徠です。

伊藤仁斎から始めましょう。道徳哲学について、折衷主義的なアプローチから徳を巡る明確な言説が存在します。確かに朱子学に関しているものの、言語を通して、日本の文化活動を儒教の枠を超えて観察しようとするものでした。テツオ・ナジタによると、伊藤は支配する者、支配されるもの、という一般的な上下の区別よりも、普遍的な人間の価値の水平性を強調しました。伊藤にとって、善を発揮する可能性が、人間の平等を明確にするための存在論的根拠としての変化の必要性を置き換えたのです。幕府の役人は伊藤仁斎を監視しました。伊藤はソクラテスのように毒を飲まされませんでした。一六八三年に、幕府のご法度を破った疑いで、検閲のために著作物の提出を命じられました。幕府は何を心配したのでしょうか？ わずか二年後に幕府が長崎に新しく事務所を開き、キリ

スト教に言及した中国の輸入本を監視した事実、および、すべての社会的階層にわたる伊藤の危険な平等思想に鑑みると、幕府は伊藤が危険なキリスト教思想を持つていたのではないかと疑っていた可能性を否定できません。ウイリアム・ファージは最近、馬場文耕（一七一八―一五九）が、同様に例外的な、階層に関わらない普遍的な人間価値を有していたことを見つけました。馬場の価値観は実際、日本に来たカトリックの宣教師から得たものでした。伊藤仁斎が隠れキリシタンであった確たる証拠が見つかることはないでしょう。しかし、古代ギリシャの道徳観の影響が、一七世紀終盤の日本で、キリスト教徒が広めた書物や考えを通じて伊藤に辿り付いていた可能性を否定できません。賀川豊彦は「伊藤が当時日本を頻繁に訪れていたオランダ商人からキリスト教の愛の精神に関する洞察を得ていた可能性が高い。伊藤家の言い伝えでは、伊藤は倉庫に二週間隠れて、オランダ人キリスト教徒を教師にしてキリスト教を学んでいたそうである」と書いています。

伊藤仁斎がキリスト教徒であったか結論

することはせずとも、伊藤が「神は善（アガトン）」であると見なしていたプラトンに類似していることを容易に思いつきます。プラトンは、彼の師匠ソクラテスのように、徳を単なる技術的スキル以上のものと見なしていました。それは本質的に品行方正に振舞うことと結びついていました。彼によれば、善（アガトン）は徳であり、徳は善だったのです。同様に、孟子に影響された伊藤にとって、徳の根本的な真実は人間の本性は善であるという確信にありました。そして、プラトンとソクラテスのように、伊藤は善を知るだけでは不十分であり、実践できるもの、実践すべきものと考えていました。

もし、伊藤仁斎が日本におけるソクラテスの徳の伝統の代表なら、荻生徂徠（一六六六―一七二八）はソフィストでした。徂徠は仁斎よりも数十年遅れて生まれ、成人期の大半を元禄時代（一六八八―一七〇四）に過ごしました。元禄時代には、江戸や京都、特に大阪で、急速に経済が発展し、活気溢れる都市文化が発達しました。ソフィストが勃興した紀元前五世紀のギリ

シヤに極めて類似した社会的経済的状况が出現しました。しかし、ソフィストと徂徠の類似性は単に歴史的、社会的、経済的なものにとどまりません。荻生徂徠にとって、社会は倫理規範を必要としていませんでした。なぜなら、厳格な原則など、どこにも存在しないからです。徳川朱子学における徳とは、武士階級に関してのみ語られるものだったのです。後に徂徠が將軍徳川吉宗（一六八四—一七五二）の相談役になったとき、一般の町民に対処するうえで、実用性と寛容を奨励しました。しかし結局、徂徠は、朱子学は真の徳について理解することも教えることもできないと悟りました。なぜなら、朱子学者たちは、古代の言葉や表現を、現在の定義で訳していたからです。真理は言語の背後に失われました。あるいは、ソフィストが言うように、「レトリック」の背後に、あるいは今日のポストモダニストが言う「言説」の背後に失われたのです。

にもかかわらず、徂徠は各人が誕生時に埋め込まれている「小徳」を磨くべきと教えました。しかし、これらの無数の小さな

徳は、後の時代の人間が把握することができない、古代の王たちに限定されたものである大徳のいかなる存在論的基盤からも切り離されていたのでした。一九世紀終盤の日本の政治活動家の中江兆民は、荻生徂徠の思想に見られる功利主義の歪みに、ジェレミー・ベンサムと徂徠の類似性を見出しました。ここでは私達の目的に準じて、ベンサムと徂徠は二人とも、徳について、ソフィストの功利主義的手法で考えていたと言えるかもしれません。徳は単に社会に与えられた仕事こなすためのスキルの尺度に過ぎなかったのです。

徂徠の幕府のイデオログという公式の立場に鑑みて、そして、日本の哲学が、（現代はともかく）、本質においてほぼ功利主義であったという前提にたてば、伊藤のソクラテスの徳は、徳を技術として扱うことを日本の言説の規範にせしめた徂徠にとってはマイナーな例外であったと考えたくなります。しかし、慌ててその結論に飛びつく前に、私達は立ち止まって、一七二四年から一八六九年まで大阪の商人に徳と倫理を教えた懐徳堂という優れた学問所につ

いて考えてみるべきでしょう。懐徳堂について、ふたつの優れた点があります。まず、当時、知識は武士階級の為に蓄積されていると見なされていた時代に、商人を教育する大胆さがあったこと。もうひとつは、徂徠にひどく批判的であったことです。テツオ・ナジタは、徂徠の徳へのアプローチに対して懐徳堂が反対する根拠を次のように明確にしています。

「懐徳堂の主たる知的テーマのひとつは、人間の意識は、客観的な事物を知り、恣意的にならずにそれに対処することができるという確証でした。したがって、たとえば、自然物は、その究極の秘密が無限であるがゆえに認知しえないと主張していた徂徠の場合とは対照的に、懐徳堂の傾向は、外的性質はさして神秘的ではないと見なし、暫定的に認知可能で、また、理性の範囲で計算しうるというものでした。言い換えれば、自然とは単に感情的な外在物ではなく、測定可能な一連の事象なのです」

反徂徠思想は一八世紀後半に中井竹山（一七三〇—一八〇四）の下でピークに達しましたが、一八六九年に懐徳堂が閉校さ

れるまで存続しました。最後の懐徳堂の校長であった中井桐園（一八二二—一八〇四）の長男である中井木菟麻呂が、二〇世紀初頭に懐徳堂を再開しようと懸命に努力しただけでなく、キリスト教の信仰に基づいて洗礼を受けた「パウロ」となり、正教会の教えを日本語に訳す作業をニコライ・カサトキン大司教と緊密に取り組んでいた事実には驚くべきではありません。彼はひたすら、キリスト教徒と学び、その人間の平等と徳の認知可能性を自らの思想に取り入れた伊藤仁斎の徳によって二〇〇年も前に懐徳堂に敷かれた本旨を追っていたのです。

最後に、新渡戸稲造の「武士道—日本の魂」について手短かに話させてください。この素晴らしい本は、中井パウロがキリスト教的徳の概念で懐徳堂を再開しようとしていたころ、一八九九年に英語で書かれました。新渡戸の本は、今日でも売られています。単に侍の行動様式を形作る技術論、すなわち、ソフィスト的な徳の例として解釈されることがしばしばです。これはひどい誤解です。近代日本の最も重要なキリス

ト教育者のひとりである新渡戸は、中世ヨーロッパを特徴付けた騎士道の日本版を明確に示すためにこの本を書いたのです。それは、日本が道徳原理を有しない野蛮国ではないことを英語読者に示すために書かれました。そして新渡戸は武士道を武士階級のノブレス・オブリージュと描きながらも、武士道は兵士に限られたものではなく、一般大衆にも影響していたことを強調しました。新渡戸の武士道は、剣術よりもむしろ、ソクラテスの徳の概念に類出する、正義、勇氣、慈悲、礼儀、正直、名誉、忠誠心、そして、自制心といった価値観で形成されています。簡潔に言えば、新渡戸が彼の雄弁な著作で成し遂げたものは、ソフィストの徳とソクラテスの徳の融合でした。第八章の「刀、侍の魂」には、技術としての徳が描かれています。しかし、新渡戸の武士道を巡る本旨を貫くのはソクラテスの徳です。したがって、新渡戸は「武士道という個別の倫理観は消え去るかもしれないが、その力は地上から消滅することはできない。武勇や市民的榮譽は壊滅しても、その光と名誉は長く減びることはない

いだろう」と結論しました。そして新渡戸は、真理の認知に依拠した道徳律としての普遍主義的徳と、ソクラテスの徳との長い関係を確かなものとするクエーカーからの引用をもって武士道についての本を終えます。端的に言えば、新渡戸は、たとえ剣術がすたれても、日本文化に何世紀にもわたって興隆し、武士道に秘められた普遍的な徳は不滅であると予言していました。新渡戸は、日本においてさえ、ソクラテスの徳がソフィストの徳を凌駕する日が来ることを信じていたのです。

四 競合する徳の和解のための法

人類の歴史を貫く、ソフィストの徳とソクラテスの徳の競合を放置すれば、無政府状態か、それ以下の状況を招きえたでしょう。これらの競い合う徳の概念は共存し得ません。ソフィストの伝統的徳は技術の維持と理解できます。純粹で単純です。良いことは何であれ良くできたこと、そして、良くできたことは何であれ、良いことと定義されるのです。このソフィストの徳の伝

統に凡庸な人間、善をうちに秘めた不器用な人間が存在する余地はありません。私達は、このソフィストの徳の伝統が、社会不適合と見なされる人の「慈悲の殺害」である優生学や安楽死のようなものに帰結したことを目撃してきました。一方、私たちは、真実に基づいた真理と道徳律の普遍性を掲げるソクラテスの徳の伝統を持っています。このソクラテスの徳は「何が本当か」を強調し、すべての文化や歴史にその事実を見出します。しかし、未検証のまま残されたソクラテスの美徳の伝統は、普遍的徳の独自の理解を過激派に利用され、帝国主義、宗教的狂信、テロリズムを招きました。控えめに言っても、健康的な経済的、社会的、政治的機関が、機能しているか否か、機能の程度はおろか、存在にすら注意を払わない道徳主義によって破壊されるにしがたい、ソクラテスの徳は単純に社会的分断に陥りうるのです。一九七〇年代の英国病や、米国が今日直面する社会問題の多くを考えてみましょう。斬新な道徳的結論に同意しない人々の尊厳と権利をほとんど考慮せず、「普遍的な真理」「平

等」「人の尊厳」といった、ソクラテスの徳の言葉をちりばめた道徳家たちの言説によって、問題はしばしば深刻化しています。ですから、私たちは、ソフィストの徳の理解とソクラテスの徳の理解の違いが深くまで深刻であり、かつ、相容れないという事実を認識しなければなりません。また、いずれの徳の伝統もが、個人、社会、伝統に対する破壊的な要素を有していることを認識する必要があります。

ソフィストとソクラテスの徳の違いが非常に深刻なので、今日我々は法の支配に新たに取り組む必要があります。法がソフィストとソクラテスの徳の間に存在する緊張を解く唯一の手段です。あるいは、少なくとも両者の妥協を実現できるでしょう。なぜ法なのでしょう？ それは法それ自体が、ソフィストとソクラテスの徳の理解のいずれの要素をも内包しうる独自性を持っているからです。法には、いずれの徳の伝統をも内包できる余地があります。ソフィストと同様に、法は専門性やレトリックの効果にまでも重きを置きます。法の技術的性質は、地域の伝統をほとんど持たない法

律分野である私法（会社法、財産法など）の分野で最も顕著です。ソフィストと同様に、今日の法は、神の起源や神聖な王統に正当性を求めるのではなく、通常はすべての人を平等に扱います。しかし、ソクラテスの徳に対する理解のように、法は単純な技術論に帰結しません。正義、すなわち、至高の徳による係留なくして、法は法たり得ないのです。さらに、ソクラテスの徳のように、法は現実、すなわち、「何が現実そのものか」の認識を取り扱う前提があります。それなくしては、暴力を最小化して秩序を確立するという自らの存在意義を失うこととなります。ここで、美德は世界に秩序を見いだす姿勢であるという、ゲアルデイーニの指摘が思い出されます。法の代替は、もちろん、暴力で対立を解決することですが、暴力は社会の秩序を確立して維持する手段としては拙劣であることが証明されています。これらの、法のソクラテスの要素は、特に憲法や刑法などの公法に顕著です。そこではアテネがソクラテスに多くを負ったように、ある社会に特有の伝統に重きが置かれるのです。したがって、法

の構造自体に、ソフィストと共通する要素（例えば、専門性、社会的平等、無神論、文化的疎外）やソクラテスの要素（例えば、現実主義、実体性、正義、地方伝統の尊重など）を見ることが出来ます。この共通性により、ソフィストかソクラテス派かにかかわらず、誰もが法を尊重し、いかにうに理解しようとも、徳との関係を理解する手段を見つけることができるはずなのです。

法が単なる紛争解決の制度ではないということを私たちに思い出させるのは、徳と法との関係です。それはまた教育の一形態であり、道徳教育でさえあります。もちろん、道徳教育において、法はいくつかの点で宗教教育とは異なります。第一に、宗教教育はほとんどの人が、もしくは、誰も達成できない高い基準を定めています。「聖人」または「君子」だけが、宗教教育のすべての基準を達成することができますが、それも今世では無理なことがしばしばです。同様に、社会におけるこの厳格な宗教教育は、少なくとも法の支配が確立している社会では、個人の選択と良心の自由に委

ねられています。対照的に、法は、道徳教育の範疇においては、「平均的な人間」を基準としています。これは、法が有する強制力を考慮すると、重要なポイントです。宗教には法が有する強制力はありません。司祭や牧師に逆らっても、あなたの自由は奪われません。それはおそらく、別の教会や宗教に移る自由かもしれませんが、いずれにしても自由です。法律に違反すると、投獄されたり、罰金を科されたりする可能性があります。それゆえ、法は大半の人が満たしえない基準は持たないことが基本中の基本です。実際、法は、おしなべて、万人がその定める基準をすべて守ることを期待しています。これらの基準は、道徳的ではなく技術的なものになります。法は、車は道路のどちら側を走るか、法的に有効な契約書はどう書くべきか、どの紙きれが紙幣として流通しうるか、有効な支払いを担保するか、などを定めます。すべてのケースにおいて、法は技術的スキルの徳を教えています。しかし法は道徳的な基準も採用しています。どれほど上手であっても、殺すこと、盗むこと、欺くことなどは許さ

れません！ このように、法は善を行い、悪を回避する徳を教えています。法におけるこれらの道徳的基準は、自然法に由来するものであることに留意してください。それらは特定の宗教に属するものではなく、理性によって獲得できる道徳基準ですが、ほとんどの宗教が認識しているものでもあります。そのような自然法の道徳的原則がなければ、法は確実に技術的なゲームに矮小化され、ソクラテスの徳の伝統が入り込む余地がないでしょう。しかし、同時に大切なことで、頻繁に見逃されるとしたら、法の非道徳的で技術的な側面がなければ、無秩序に帰結するという事実です。道路のどちら側を運転するか法が定めていなければ、たらどうなるか、想像してみてください。法の技術的な側面も、道徳的な側面も、秩序が真の徳の中心に位置づけられているという重要な点に収斂するのです。

法と宗教の専門家である田中耕太郎は、宗教と法の違いを、道徳教育の形態や法の種類の違いとして、切実な言葉で提起しています。田中は、宗教法（律法）と世俗法（法律）の違いを發展させて以下のように

書いています（『法と宗教と社会生活』、三二―四頁）。

「此の世の法律の如き此の高貴なる律法と比較していかに低い所にあるであろうか。此の世の法律は通常人の実現し得べからざるものであるならば、其れは法たるに適當せざるものと言わなければならぬ。これ蓋し此の世の法律は社会の秩序を維持するに足るだけの外部的行為の準則を以て満足しているからである。然るに宗教上の律法は行為の動機に立ち入って最も純潔なるべきことを求むる。其の求むる所は社会の秩序維持が標準となり非ずして、神の目より見て正しきことである」

田中は、法と宗教が持つ善性を犠牲にすることなく、それらに特有の使命を強調しています。法と宗教が、同じ組織的な社会生活の中で見られるとき、両者の関係と潜在的な「善」はより明らかになります。ここで、田中は、国家と教会を、法と宗教を社会的に組織する手段と考えるよう促します。法も宗教も、国家や教会と完全に同等ではないことに留意してください。自然法が証明しているように、法は国家に先んじ

ます。そして今日、「スピリチュアル宗教」なる宗教を教会に行かずに実践する人々の例がたくさんあります。彼らはよく、自分たちのことを「宗教的」ではなく「スピリチュアル」と称します。しかし、国家と教会の機構の中における法と宗教の果たす機能を考慮すると、ソクラテスの徳の基本的な属性（人間の繁栄に不可欠な秩序感）が明らかになります。これが、国家と教会の両方が完璧な社会（*societas perfecta* = 完全社会）と見なし得る理由です。すなわち、ひとつは人間の世俗的生活に秩序を提供し、もう一つは人間の霊的生活に秩序を提供するものです。いずれも、単に特定の目的を達成するためだけに存在する機能的社会（職能的社会）ではありません。どちらも、道徳秩序を維持し、そのことによつて、一般的に人間に役立つ仲介者です。今日、私たちは法が国家と密接に関連していると思ひ込み、法が教会内で正当な役割を担っていることに考えが及びません。私たちの多くは、ルドルフ・ゾームが教会法を拒否したことに、否応なく影響を受けています。ゾームは「教会法」は、「教会の本

質と矛盾している」と主張しました。この主張を受け入れるにあたり、私たちはおそらく、技術としてのソフィストの徳の伝統に不義を働いています。田中はこの問題に素早く着目し、ゾームの教会法の拒絶は、法の正義の賦課としての側面を一方的に強調することに起因していると主張しました。ゾームは法の技術的な側面を見落しました。教会法は、世俗法と同じように、技術的な法と道徳的な法を併せ持ちます。ですから、宗教組織内においてさえ、技術的な法の価値を見落とすべきではないのです。法はすべての社会的組織において秩序を維持する役割を担っているからです。この、より技術的な法は、人間をありのままにとらえ、不可能を求めものではないことを思い出させます。これは、法学者が「法の妥協的性質」(*Kompromissnatur des Rechts*)と積極的な意味で呼んだものです。この「法の妥協的性質」によつて、国家は、それが有する強制力にも拘らず、その権威において人々により道徳的に生きるよう指導するかのように見えるのです。そして、この、より道徳的に生きようとする

努力は、ゾームが考えたように、各々の道徳的理想に限定されえないのです。徳はまた、行動に必要な社会的背景を必要とし、教会と国家の両方が、それぞれの方法で、道徳的行動に必要な社会的秩序を提供します。

田中が述べたように、国家の使命は、「汝の天父が完全であるように完全であれ」(Matt 5:48)という聖書の訓示を実現するのを手助けすることです。もちろん、田中はまた、国家だけで社会や個人を改善できないことも理解していました。彼はそう考える人を「比類なきユートピスト」(注…田中耕太郎著『法と宗教と社会生活』、一八七頁)と呼びました。彼は、歴史上の大半の国家は、暗闇の中で理想の意味もわからずに手探りをしていたに過ぎないと認識しました。社会、もちろん教会を含めて、の仕事は、国家に対して、その基本的な使命は、人間の理想の実現のための条件を設定することだと思ひ出させることです。それらの基本條件は、ゲオルグ・イエリネツクの「法とは最低限の道徳以上のものではない」という思想に現れています。これら

の最低基準の道徳は義務的であり、法を通じて国家に強制されます。しかし、私たちは個人的に、良心の自由を介して、最低限を超えて、可能と思われる、より高い宗教的基準を求める必要があります。

法はその上で、特定の道徳的概念を含まない技術論であるソフィストの徳と、何が真実で、何が現実かに対する具体的な主張に基づくソクラテス派の徳の間に生じる対立を和解すべく機能できるし、すべきです。法はこの和解を国家を通じて実現します。国家は、その市民に道徳的観念を押し付けませんが(ソフィストの意向に沿って)正義と道徳に関する主張に無関心ではありません。(ソクラテス派の意向に沿って)しかし、法がネオソフィストの相対主義とソクラテスの客観主義の和解に成功するためには、両サイドが示すべきある種の徳があります。それは、寛容の徳です。田中は、この「寛容」の徳は、あらゆる民主主義が機能するために不可欠な徳であると主張しており、私は彼が正しいと思います。しかし、まず、田中が意味する「寛容」が、今般よく耳にする、「差異への寛

容」といったレトリックによる伝統的な倫理や徳への攻撃を意味する「寛容」ではないことを理解しましょう。田中が使う日本語の「寛容」は、“generosity”または“magnanimity” (mægnənimij) と訳した方が適切かもしれません。寛容の構成文字は、「広い、リラックスした」と「行動する、取り入れる」です。それは、今日の世間の会話で使われる、何か不快なものや、毒性のものにまで我慢する、という意味の「寛容」に現れる受動性を意味しません。

幸運なことに、ソフィストとソクラテス派の両者とも、そのような幅広い寛容の精神をそれぞれの徳の体系の中で受容しています。ネオソフィストは寛容の徳に反対することはできません。なぜならば、独自の具体的で本質的な道徳的主張を持ち合わせないので、全ての種類の異なる道徳的主張を受け入れねばならないのです。自分たちの主張に有利な時は利用することもありません。

そして、ソクラテス派は普通、グアルデイーニが指摘するように、全てを見逃す神、または神々、に通じる本質的な徳の体

系を持っています。彼らにとつての寛容は、人間ではなく、神が復讐を独占する道徳哲学に固有のものなのです。もし、私たちが、法の支配への新たな敬意と、道具としての国家と共に、真の「寛容」に対する社会的姿勢を向上させることができるならば、おそらく、今日頻繁に謳われる世界滅亡のシナリオを回避し、快活で道徳的でグローバルな民主的文化を維持することができるかもしれません。おそらくは。

一九二七年に今日私たちが直面しているのと同じ問題に直面した田中耕太郎の言葉でお別れしたいと思います。

「我々は正に、道徳的なるものの本質に對する洞察、及び、敬虔なる信仰に依つてソフィストの外面的文化に魂を吹き込んだ、希臘人には珍しい牧神に似て不細工な、然も善良さと朗らかさが其れより溢れているソクラテスの童顔を想起しながら、彼の人格を知り、彼の哲学を学び直さなければならぬ時期にある」(『ソフィストと我が国の現代思潮』、四七九頁)。

(編集者註：本稿は、平成三十年六月二十七日に開催された道徳科学研究センターの「特別講演会」の内容に基づいたものである。)