

タイトル	ジョン・パスモア『人間の完成する可能性』（抄訳）
著者	安酸，敏眞；YASUKATA, Toshimasa
引用	北海学園大学人文論集(52)：1-37
発行日	2012-07-30

ジョン・パスモア『人間の完成する可能性』 (抄訳)

安 酸 敏 眞

[まえがき]

思想史研究にはいろいろな方法があるが、特定の概念や理念に焦点を当ててその歴史の変遷を辿るのは、もっともオーソドックスなやり方の一つである。われわれがあたりまえに考えていることも、古い時代にまで遡ってその意味を問えば、しばしば思いがけない歴史が背後に潜んでいる。そこから現在の定説や常識を翻って検証すれば、われわれ自身のものの見方に巣食う一面性や偏見が浮き彫りになってくる。「完全性」の概念もおそらくそういう概念の一つであろう。広辞苑を引けば、「完全」とは「すべてそなわっていて、足りないところのないこと。欠点のないこと。すべてに及ぶこと」と説明してある。一見何の問題もないように思えるが、よくよく考えてみるとそこには大きな問題性が潜んでいる。

わかりやすい事例を取り上げて説明してみよう。今年はアメリカのメジャーリーグでも日本のプロ野球界でも、「ノーヒット・ノーラン」や「完全試合」が達成され話題を呼んでいるが、とくに後者は「相手チームに一人の走者も許さずに勝った試合」(広辞苑)のことで、百年以上の長い歴史のなかでもごくわずかの投手しか達成していない。ちなみに、これまでメジャーリーグでは22度、プロ野球では15度達成されているが、興味深いことに2度達成した人は一人もいない。まさに人生ただ一度の快挙であって、しかも必ずしも偉大な投手が達成しているわけではない。英語でこれを「パーフェクト・ゲーム」(perfect game)ということは、おそらく万人承知のことであろうが、そこで言われる「完全」ないし「パーフェクト」

ということ突き詰めれば、実に意義深い問題性が見えてくる。パーフェクト・ゲームでも、すべての投球がパーフェクトであるわけではないし、相手チームの非力な——その意味では「不完全」な——打線が一役買っていることも多い。ということは、「完全」といわれているもののなかに「不完全」な要素が含まれており、完全性にもその度合いがあるということを暗示する。

しかしそのことを承認すると、「不完全な完全性」、「より完全な完全性」、「完璧な完全性」といった問題的な表現が可能となり、そのことによって完全性の概念が足下から崩れかねない。「完璧な完全性」のみが真の意味で「完全」であって、それ以外はすべて「不完全」だと断じるべきであろうか。だが、そのような「完全性」は人間的可能性とはいえないであろう。われわれの日常的な語法に従えば、完全性は必ずしも人間の能力の及ばないものではない。たとえばナザレのイエスは、「あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい」(マタイ5:48)と述べて、われわれ人間に「完全性」を要求している。これを「不可能な可能性」(an impossible possibility)——Cf. Reinhold Niebuhr, *Faith and History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949), p. 176——という用語を援用して、神学的に説明することはできるであろうが、その場合には、「完全」ということは人間にとって「究極的可能性」ということになる。完全になることを「完成」(perfection)というとするれば、何をもってわれわれは完成といえるのだろうか。そもそも人間にとって、完全になること、すなわち完成は、可能なことなのだろうか。ここに「完成する可能性」(perfectibility)という概念がわれわれの関心を引く所以がある。

そこでこれから数回にわたって、John Passmore, *The Perfectibility of Man* (New York: Charles Scribner's Sons, 1970)をテキストにして、「完全性」の概念について考察してみたい。著者は一九一四年オーストラリア生まれの哲学者で、久しくオーストラリア国立大学で教鞭を執っていた世界的な学者である。すでに『自然に対する人間の責任』(岩波書店、1998年)という邦訳書も存在する。本書は全体で十五の章から構成されている。参

考までに示しておく、以下の通りである。

- 第一章 完全性と完成する可能性
- 第二章 オリュンポスから善の実相へ
- 第三章 神に似た人間：アリストテレスからプロティノスへ
- 第四章 キリスト教は完全を否認する：諸要素
- 第五章 ペラギウスと彼の批判者たち
- 第六章 キリスト教の内部における完成する可能性：禁欲主義的・神秘主義的伝統
- 第七章 キリスト教の内部における完成する可能性：プロテスタントと異端
- 第八章 社会的行為による完成：諸前提
- 第九章 政府主義者，無政府主義者，遺伝主義者
- 第十章 科学的進歩による人間の完成
- 第十一章 自然的発展による進歩：ヨアキムからマルクスへ
- 第十二章 自然的発展による進歩：ダーウィンからシャルダンへ
- 第十三章 完全の否認：暗黒郷主義者たち
- 第十四章 神秘主義と人間性
- 第十五章 新しい神秘主義：現代における楽園

本書はかなり大部の書物なので、もとよりそのすべてを翻訳するつもりはない。古代と中世の一部だけでも翻訳できれば、それなりに目的は達成できたといえるであろう。古典的名著やすぐれた研究書を翻訳する作業は、自分の技をみがくための格好の訓練となるので、古代思想に対する感覚を取り戻す意味も含めて、これから数回にわたって上掲書の翻訳を連載してみたい。

〔翻 訳〕

第一章 完全性と完成する可能性

日々の生活において、人間が完全であると見なされるとき、このことは最も一般的には、彼らがどのように仕事を成し遂げるか、あるいはある役割においてどのように演じるかに関係している。そのような文脈においては、「完全な」(perfect)ということは最上級の役割を果たしている。偽造者は署名をまねるのが上手いか、非常に上手いか、並外れて上手いか、あるいは完璧(perfect)であるかである。会計士は貸借対照表の作成が上手いか、非常に上手いか、並外れて上手いか、完璧であるかである。完璧な秘書、完璧な偽造者、完璧な会計士、彼らはみな自分たちが引き受ける職務において、でき得るかぎり高い水準を達成する。しかしこのことは、彼らが他の職務の達成や他の役割において完璧であることを断じて意味しない。完璧な偽造者は、必ずしも完璧な帳簿づけをするわけではないし、完璧な会計士が、つねに完璧な秘書であるとはかぎらない。さらにもっとはっきりしていることには、彼らは完璧な人間である必要はない。

実際、このような意味での完全性が——われわれはこれを「技術的完全性」(technical perfection)と名づけることにしよう——、人間そのものに一目瞭然的に適用できるかどうかは、ゆゆしき問題である。そのような完全性が人間そのものに適用できるということを、少なくともマーティン・フォスは否定している。彼が記しているところから従えば、「社会はその構成員を単純化し簡略化して、社会的目的ないし社会的職業の執行者にする…。もし彼らが社会の仕組みのなかで自分たちに割りあてられた目的に十分適合しておれば、彼らは完璧と言われる。そこで完璧なタイピスト、完璧な弁護士、完璧な会計士がいることになる。しかしまた『完璧な人間』というものも存在するのだろうか？ わたしにはそうは思われない」*1。人間が

*1 Martin Foss, *The Idea of Perfection in the Western World* (Princeton, 1946; paperback ed., Lincoln, Neb., 1964), p. 9.

完全なものになり得るということは、このように気持ちいいほどあっさり
と否定されてしまう。人間であるということは、なにかの職業でもなければ、
それ自体としてなにかの社会的目的を果たすものでもない。その場合、
もし技術的完全性以外に、いかなる別種の完全性も存在しないのであれば、
あるいは人間に適用可能なものが存在しないのであれば、人間そのもの
(*man as such*) は、——秘書としての秘書や、会計士としての会計士とは
異なって——、まさしく事柄の本質からして、完全性を達成することができ
ない、との結論に導かれるのは理の当然である。

このような演繹的な結論には、反論の余地がたくさん残されている。十
九世紀の哲学的アナキストのウィリアム・ゴッドウィンは、少なくとも
彼の晩年の著作においては、次のように論じている。もし各人がひとつの
仕事において完全なものになり得るとすれば、その場合には当然、人間そ
のものは完全なものになり得るという結論が導き出されると。ゴッドウィ
ンが主張するところでは、「知的障害者や異常なケースを度外視すれば、あ
らゆる人間には一定の才能が賦与されており、この才能はもし正しく方向
づけられるなら、組織が特に適格とみなした活動分野において、その当人
が利発で、如才なく、理知的で、鋭敏であることを証明するであろう」。つ
まり、各個人は特定の仕事を成し遂げられるように訓練され得る、一定の
才能を有しているのである。ゴッドウィンはさらに続けて言う。これによ
って各人は、「なにかをそれなりに完璧に、つまり人類のうちのより明敏で傑
出した人々によって別の形式のもとになされるのと同じくらい完璧に」作
り出すことができるのである。つまり人間はだれでもみな、或る特定な
点において、技術的に完璧となるべく訓練されることができる。そして人
間そのものというのは単なる抽象にすぎないのであり、また人類は個々の
人間によって構成されているのであるから、人間はだれでもみな完全な
ものになり得るということを証明することは、人間が完全なものになり得る
ということを実証することになると*2。

*2 William Godwin, *Thoughts on Man* (London, 1831), pp. 36-7. ゴッドウィ

しかしながら、各人が或る特定の職務において自分自身を完成する能力を有しているということから、人間は完全なものになり得るとの結論を導き出すことに対しては、一見して、二つの強力な反論が存在する。われわれが指摘したように、ひとは別の役割においては不完全でありながら、或るひとつの役割においては自己自身を完成させることができる。完璧な会計士でありながら人前で話すのが恐ろしく下手な人だっているかもしれない。それにまた、完璧な会計士であることと完璧な人間であることとの間には、途轍もないギャップが存在する。それゆえ、人間はだれでもみな何か或る事柄において自分自身を完成することができるということと、人間は成し遂げるよう求められているあらゆる職務において、人間として自分自身を完成することができるということは、まったく別問題である。第二に、ひとは単に秘書としてや会計士としてではなく、偽造者や恐喝者や拷問者や密告者としても、自分自身を完成することができる。「すべての人々は完全なものになることができる。なぜなら、最悪の人間ですら売春婦輪旋屋として自分自身を完成することができるからである」。そうした議論にはどこか間違ったところがあるように思われる。道徳学者や神学者や哲学者が、人間は「完全なものになることができる」かどうかを論ずるとき、彼らは問題となっている完全性が悪徳における完全性を含むものでないことを当然のことと考えている。そうであれば、或るひとつの職務において完全なものになり得るということは、人間として完全なものになり得るといふことは同じことではない、という結論にまたしても導かれることになる。

プラトンが説いた共和国は、こうした二つの異議に対処すべく考えられている。プラトンは各人にひとつの、そしてただひとつの職務しか割り当てない。つまり、自分の才能と技能とによって、当人がそこで自分自身を完成することができるような職務しか割り当てない。プラトンは彼の理想とする共和国についてこう書いている。「各人は国におけるさまざまな仕事

ンの初期の見解については、以下の第九章と第十章を参照されたい。

のうちで、その人の生まれつきが本来それに最も適しているような仕事を、一人が一つずつ行なわなければならない」*3 と。したがって、われわれの社会においては、ひとは完璧な会計士ではあっても父親としては失格であるかもしれないが、プラトンのいう共和国においては、そのようなひとは父親の役割を果たすことが許されていない。父親の役割は誰か別の人の職務であり、もちまへの才能と技能とによって子供を養育することで自分自身を完成することのできる、そのような人の職務なのである。

第二の異議としては、プラトンのいう共和国は理想的な社会である。理想的な国家というものは、断じて偽造者や恐喝者や売春斡旋屋を含まない。したがって、われわれが日常的に接している不完全な国家においては、このような嘆かわしい職業において自分自身を完成するというのに、その才能と技能を全面的に捧げている人々が存在するが、理想的な国家においては、各々の国民はその才能に見合った道徳的に立派な職務に割り当てられるのである。その場合おそらく、われわれはゴッドウィンの見解をほんの少しだけ修正すればよい。つまり、人間が完全なものになることができるのは、各人が理想的な社会において自分に割り当てられるであろう職務を成し遂げるための、相応しい才能と技能を有している場合であり、そしてその場合にかぎってである。

しかしながら、明らかに、「理想的な」社会——つまり完全な社会——についてこのように語ることは、技術的な完全性とは異なった、もうひとつ別の意味の完全性を用いることになる。完全な社会というものはその社会的職務を完璧に遂行する社会である、と定義づけることはできない。完全な社会は社会的職務を設定するのであって、社会的職務を所有してはいない。より具体的に言えば、プラトンのいう共和国においては、社会的職務は特別な階級の人々——つまりその支配者の役割を果たす「哲人王」(philosopher-kings)——によって設定されるのである。きっと彼らは支配

*3 プラトン『国家』第四巻 433、『プラトン全集』第十一巻、295 頁、岩波書店、1976 年。

者としては熟達之士である。しかし、彼らが技術的な意味での熟達之士にすぎないとすれば、つまり社会を秩序ある状態に保つのに長けているだけであれば、恐喝や密告や拷問といった職業が奨励されないようにするために、彼らを当てにすることは万全ではないであろう。実際その通りで、技術的に熟達した支配者たちは、そのような熟練した職業にとって十分どころか、むしろあまりある働きをなすのが一般的である。プラトンのいう支配者の熟達ぶりは、彼らが完全な存在であるということから副次的に出てくることであって、それを証拠立てる唯一のものではない。彼らの支配ぶりが完璧だから、彼らは完全なのではない。「善の実相」を見た結果として、彼らが完全であるからこそ、彼らは完璧に支配するのである。したがって、詰まるところは、プラトンのいう共和国の構造全体は、技術的な完全性を超越しそれを凌駕する多様な完全性が存在するかどうか、ということにかかっている。そしてそのような完全性は、理想に対する人間の関わりの中に存しているか、あるいはその関わりから成立してくるものである。

実際、普通の市民の場合においてすら、プラトンにとっては、技術的な完全性は十分なものではない。きっと彼ならこう言うだろう。「生まれついでの靴作りはもっぱら靴を作って他に何もすべきではないという原理」のうちには、正義の——道徳的完全性の——「影ともいうべきもの」が存在すると。しかしそれは影のようなものでしかない。真の正義というものは、自分の仕事をするとっても外的な行為にかかわるものではなくて、内的な行為にかかわるものであり、ほんとうの意味での自己自身と自己自身の仕事にかかわるものである^{*4}。言い換えれば、技術的な完全性は自動的に人間としての完全性を伴うものではない。もしわれわれが技術的な完全性を追求すべきであるとすれば、このことはわれわれが道徳的に完全であることの、つまりわれわれは自分たちの感情を理性的統制に喜んで服従させる心の用意ができていているということの、外的表現としてだけのことである。

^{*4} 同上第四卷 443、『プラトン全集』第十一巻、324頁。

キリスト教思想を学んでいると、技術的な完全性と人間としての完全性との関係について、これと似ていなくもない分析に、ときどき出くわすことがある。専らそうだというわけではないが、とりわけ宗教改革の伝統においてそうである。ルターは、「何某かの委任と召命を与えられてないような人はひとりもない」*⁵と記しているが、ここで言われている委任と召命とは、それを成し遂げるのが自分の責務であるような一そろいの職務のことである。大抵の場合には、このような委任と召命は、その人が生まれ落ちた身分によって、本人に明らかにされている。ルターはわれわれに言う。「このことは下男、下女、息子、娘、男、女、主君、臣下、あるいはそれ以外の何であれ、神によって定められた身分に属するものは、そのひとが自分の身分相応の職務を果たすかぎり、神の目から見て婚礼のために着飾った花嫁と同じほど美しく輝かしい、ということの意味している」*⁶と。たとえどんなに「卑しく質素」であったとしても、人間は自分自身の職業に留まることによって、最もよく神に仕えるのである、とルターは論じている。にもかかわらず彼は、多少一貫性を欠いてはいるが、もしある男の子が特別な才能を有しておれば、教育によって彼がこうした才能を完成するのを可能にしてやるのは両親と国家の責任である。ということを認めている。

しかしながら同時に、幾分異なった文脈においてではあるが、われわれがすでに遭遇したあの困難が生じてくる。人間はキリスト教の神よりもかなり寛大な心をもった神にしてはじめて「美しく輝かしい」と思えるような身分へと生まれるかもしれない。ルター自身は、「強盗、高利貸し、娼婦、

*⁵ *The Precious and Sacred Writings of Martin Luther*, ed. J. N. Lenker (Minneapolis, 1903), Vol. X: *Church Postil Gospels: Advent, Christmas and Epiphany Sermons*, p. 243. D. R. Heiges, *The Christian's Calling* (Philadelphia, 1958), p. 50 に引用されているように。

*⁶ *Luther's Works*, American ed., Vol. XIII (St. Louis, 1956), p. 368. ヘイジの同上の書物の 57 頁に引用されている。

そして現状での法王、枢機卿、司教、司祭、修道士、修道女^{*7}といった「罪深い」職業の一覧表を与えている。なるほどこの一覧表は幾分か論争的なものであって、必ずしもすべての人が売春婦と並んで、法王をその表に含めようとは思わないであろう。しかしその原理が重要なのである。ルターは人間がそこへ生まれ落ちた職業——例えば、ある女性は聖堂売春婦 (temple-prostitute) に生まれることもあり得るのであるから——は、必ずしもそれを完璧に成し遂げることによって、彼らが「神の目から見て美しく輝かしい」ものになるような職業ではない、ということを認めなければならない。

さらには、ルターは人間たちが自分の職業に勤勉に勤しむべきであることを非常に強調しているが、——そしてカルヴァンはこの点をよりいっそう強く強調しているが——、それにもかかわらず彼は、プラトンが主張したのと同じように、人間たちはこのような仕方であらうとして完全性に到達するであろう、と主張している。実際、人間たちが地上の生活において完全性を達成することができるという考えを、ルターは激しく斥ける。彼はまた、技術的な完全性と職業上の完全性との間に重要な区別を設定する。キリスト者たるものは、ルターによれば、主として自分の職業を隣人に仕える手段として用いなければならない。技術的熟達はその目的を達成するための手段としてのみ望ましい。したがって、技術的な完全性は、ルター主義的な道德神学において、一定の役割を演じてはいるが、にもかかわらずそれは小さな役割にすぎない。おそらくルターなら、人間が完全なものになることができるということと、彼が任意の世俗的職務ないし一そろいの職務において自分自身を完成する能力を有しているということを、同一視しないであろう。

実際、ルターにとっては、人間が自らの召された職業において成し遂げることは、それが神への従順を、そして人間に対する神の計画への従順を

^{*7} *Luther's Table Talk*, trans. William Hazlitt (Philadelphia, 1873), p. 447.
ヘイジの同上の書物の58頁に引用されているように。

実証するという、ただそれだけの理由によって重要なのである。それは哲人王の支配に喜んで服従する心構えを実証するという理由で、プラトンにとってそのことが重要なと同じことである。このような態度はカール・バルトの道徳神学においてよりいっそう明確に表現されている。「職業における誠実さということは、積極的には、現状での自分の職業において、良かれ悪しかれ、自分の能力と技能と良心のかぎり、満足のゆく仕事を行なおうと努め、…自分を自分自身の特定の関心事に委ね、それが自分の関心事であることは偶然ではなく神の計画と摂理の一部であるということと、そしてそれを公正に取り扱うように神がわたしに命じておられることを、つねに忘れずにいることを意味している」*8、と彼は書いている。言い換えれば、技術的な完全性は——良心的な適用よりもむしろ完全性こそが要求されているものであるかぎり——バルトにとって、服従義務的な完全性 (*obedientary perfection*)、すなわち神の意志に対する絶対的な従順さの、特殊なケースとしてのみ重要なのである。神の意志に対する絶対的な従順、これこそが人間の真の職務であり、すべての人々が引き受けなければならない職務なのである。職業の実践はそれを例証しているにすぎない。

しかしながら、服従義務的な完全性にも依然として問題がある。神の意志への服従は人間たちを不完全性へとは導かない、という保証がどこにあるであろうか。旧約聖書から判断すれば、神は人間たちに奇妙な要求をなし、道徳的完全性についてのわれわれの日常的な考えとはほとんど一致しないような仕方で行動することを、人間に命ぜられる。聖堂売春婦が生涯その身分にとどまるのは神の意志ではないということを、本当に確信できるであろうか。しかしこのことは、最悪の場合、神の意志はどこに存しているかを確定する問題となる、と言われるかもしれない。ひとたびその意志が確定された以上、神が欲せられることをなすことが完全性にいたる道

*8 Karl Barth, *Church Dogmatics*, Vol. III: The Doctrine of Creation, Pt. 4, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh, 1961), ch. XII, § 56.2: Vocation, p. 642. 職業に関するこの節全体はきわめて当を得ている。

である、ということを否定することはできない。しかしなぜこのことは否定されるべきではないのであろうか。十三世紀のドゥンス・スコトゥスのような何人かの神学者たちは、次のように答える覚悟ができていた。神は人間に善なること以外なら何でもやって欲しいと願われると想定することは自己矛盾であると。彼らの見解によれば、「神の意志に合致した行動」を措いては、「善」によって意味されているものは何もないのである。それゆえ、神に服従しないことは善であるかもしれないとの考えを抱くことは、理解できないことである。しかし大抵の神学者たちはそこに暗示的に示されている考えに不満であった。その暗示的な考えとは、「神の欲することをなすのが善である」ということは、「神の欲することをなすことは、神の欲することをなすことである」ということを意味しているにすぎない、というものである。彼らはむしろ、神は完全であり、だからこそ従順に従わなければならない、と示唆してきた。しかし明らかに、神の完全性は服従義務的な完全性ではない。神は誰にも従わない。ご自身にすら従わない。それゆえ、もしこのような見解が支持されるべきであるとすれば、神に適用される場合の完全性ということは、服従義務的な完全性とは異なった何かとして定義される必要がある。そしてその場合、神に従うときの人間の行為の完全性は、彼らの従順さそのもののうちに存しているのではなく、彼らの行為が神の完全性を反映しているという事実のうちに存していることになるであろう。

要約すれば、人間の完成する可能性を、ひとつの職務において技術的に自分自身を完成できる人間の能力と同一視することは、克服しがたい困難に遭遇することになる。——完全なものになり得る可能性が道徳的な完全性から全面的に切り離されるものでないとしての話であるが。人間はひとつの職務における自分の能力を完成することによってのみ、人間として自分自身を完成することができるものである、と仮定することには何某かの信憑性があるが、だがそれはその職務が完全な存在によって、あるいは完全な社会において、課された職務であると考えられる場合に限ってのことである。その場合、ふたつの結論が導き出される。第一の結論は、そのよ

うな存在ないし社会の完全性それ自体は、ひとつの職務を完全に成し遂げることのうちに存していない、ということである。第二の結論は、人間がひとつの職務を成し遂げることで自分自身を完成するということによつては、それ自体としては、人間としての自分自身の完成ということが十分に保証されてはいない、ということである。それはある別の、より根本的な点における完全性を、つまりは従順、服従、理性的抑制における完全性を、証言するかぎりにおいてのみ重要なのである。

だが、技術的な完全性と密接に結びついているのは、哲学的により複雑な完全性の概念——目的論的な完全性——であつて、この概念は人間が完全なものになり得るかどうかをテストするものとして、しばしば引き合いに出されてきた。これは事物が「(本性的に備わっている) 自然的な目標」に到達することのうちに存している完全性である。それを主唱した偉大な人物といえばアリストテレスである。アリストテレスが論じるには、あらゆる形式の活動はある目標へと向けられている。例えば、彫刻の術にはその目標として人物の描写があり、医療の術にはその目標として健康がある。アリストテレスが続けて主張するには、彫刻家も医者も、自分たちが引き受けた活動の形式にとって自然的な目標を、それぞれ追求するにもかかわらず、人間そのものには自然的に追求する目標がないと仮定するのであれば、それは不可能というものである。アリストテレスにとっての唯一問題は、そうした自然的な目標が何のうちに存しているか、ということである。彼はそれをユーダイモニア——「幸福」ないし「安寧」——と同一視する。そうだとしたら、もし人間が安寧を達成できれば、そしてただその場合にのみ、人間は完全なものになり得るのである*9。

アリストテレスの議論が健全なものであるかどうかについては、疑問の余地があるどころの話ではない。いろいろな職務は自然によってではなく、特殊な形式の社会機構の内部において、人間によって定められるのである。

*9 アリストテレス『ニコマコス倫理学』第1巻第7章。詳細については以下の第三章を参照のこと。

彫刻家や大工と違って、人間そのものが果たすべき職務をもたず、追求すべき終極的な目標をもたないとしても、そのことは少しも驚くことではないであろう。実際その通りで、これこそまさしくわれわれが期待すべきところのものである。いろいろな職務、ないし活動のいろいろな形式は、人間を差別化し、彼らの責任を多様化する。彫刻家は、それも廃品になった金属を抽象的に配列することではなく、むしろ大理石のなかに人物像を造り出すことを、自らの「自然的な目標」とする彫刻家は、一定の社会においてのみ存在する。すなわち、人々にその仕事を引き受けるよう要請し、そのような活動において、彼らが自分自身を完成するように奨励する社会においてこそである。むろん人間の間には自然的な相違がある。男性は赤ちゃんを産むことができないし、女性も子宮を受胎させることができない。しかし男性と女性の「いろいろな機能」は、このような基本的な点を超えると、人間によって定められており、自然によって定められているのではない。女性が製造業で働くか、農業で働くか、あるいは家事に携わるかを決めるのは自然ではないし、あるいは彼女たちがそのような追求において何を自分たちの目標と見なすべきかを決めるのも自然ではない。実際、いわゆる「自然的な目標」なるものは、より正確には「慣習的な」目標として叙述されるべきである。

技術的な完全性と目的論的な完全性との区別は、一見したところ、相違なき区別であるかのように見えるかもしれない。もっともらしい議論としては、技術的な完全性は特定の目標を作り出すのに必要かつ十分な方法上の完全性にすぎない、ということもできる。ひとがひとつの職務において技術的に完璧であるとしても、それはその職務が慣習的に差し向けられている目的、すなわち目的論的な完全性を彼が達成できる場合であり、そしてこの場合に限られている。しかしこれはいまの場合にはもうひとつしくりこない。

おそらくある場合には、完全性の二つの様式は同一の1セント硬貨の表裏にすぎないであろう。ある署名の完璧なまがいものを作り出すということは、偽造者が目指す「慣習的な目的」ではあるが、もし彼が実際にある

署名の完璧なまがいものを作り出さないのであれば、われわれは彼を「技術的に完璧」と見なすべきではない。しかしわれわれはある彫刻家を、すなわち人間の姿に似せて大理石を削るといった仕事を完璧に成し遂げることができる彫刻家を、「技術的に完璧」であると述べながらも、その彫刻家が作り出す作品が完璧なものであることを否定するかもしれない。この彫刻家には「ひらめき」ないし「天賦の才」が欠けている、などとわれわれは言う。そして他方では、芸術家によっては自分自身を技術的に完成することなく、自分の活動が目指している芸術作品を作り出すかもしれない。技術的には荒削りではあっても、このような芸術作品は見る人の目を楽しませてくれる。ある医者には自分の患者たちの健康維持に成功するかもしれないが、それは患者たちが生まれつき卓越した体質のもち主で、自分たちが受けるその種の医療において、単に運がよいからだけのことかもしれない。健康というものは、医者技術が生み出すものとは異なっており、「自然の賜物」なのである。たとえその技術が健康の維持に向けられていたとしても、やはりそうなのである。要するに、カントが論じているように、技術的な完全性は才能とか技能に全面的に依存しているのに対して、人間が目的論的な完全性——彼らの努力はそれを目指している——を達成できるのは、努力の結果というよりもむしろ賜物として、ないしは幸運によってである。

以上のことは、キリスト教的な完全性の理論にとって由々しき結論をもった事実である。アクィナスはアリストテレス的な完全性の分析を継承し、それを体系的に発展させた。彼が言うには、どのようなものであれすべてのものは、それ自身の本性によって、特定の状態に向かって、つまり自らが休息できる状態に向かって動くのである。その状態こそ事物の「完全性」なのである。人間そのものの完全性は、アクィナスによれば、神を観照することのうちに、あるいはより正確には、神的本質を観照することのうちに存している^{*10}。しかし同時にアクィナスはこうも論じている。人

^{*10} Thomas Aquinas: *Summa theologiae*, Pt. II, i, q. 3, a. 8, as trans. by

間はそのような目的を単に才能や技能を発揮することによってではなく、ただ神の恵みによってのみ達成することができると。神を觀照することは、人間の自然的な目的であると同時に超自然的な賜物でもある。それは偉大な芸術作品を作り出すことが彫刻家の自然的な目的でありながら、しかしそうするためには、ある種のひらめきが必要とされるのと同じである。このようなひらめきは、芸術家がその目的とするところを目指して発揮する才能や技能以上の何ものかである。それゆえ、たとえ両者がときにどれほど密接に関係し合っていようと、技術的な完全性は目的論的な完全性と同一のものではない。ひとは目的論的な完全性を達成しなくても、技術的に完全になることはできる。自分の能力を熟達した仕方を用いることが要求されるかぎり、宗教的・道徳的な義務を完璧に遂行することはできる。神を觀照することが許されなくても、儀式やキリスト教的な知識において自分自身を専門家にすることはできる。そして技術的に完全でなくとも、そのような完全性を達成することはできる。

われわれがすでに見たように、目的論的な完全性の概念のもとに仮定されているのは、人間を含めてあらゆる種類のものは自然的な目的を有しており、そしてかかる目的のうちにのみ完全な満足を見出す、ということである。このような形而上学的な仮定を別様に言い表わせば、次のような婉曲的な言い方になるかもしれない。すべてのものは実現されていない潜在的可能性を含んでおり、「完全なものになる」ということはその潜在的可能性を現実化することであると。ある事物の「自然的な目的」とは、自らの潜在的可能性を現実化し、それを実現することである。そのようにカントは、『判断力批判』において、自分が以前に「実践的な完全性」——職務上の完全性——と呼んでいたところのものは、より正確には「有用性」と言い表される、と婉曲的に述べている。技術的に自分自身を完成することは、自分自身を有用ならしめることであるが、しかし必ずしも自分自身を完成することではない。いまや彼は次のように言う。ある事物はそれ自身のう

ちに本来的に備わっている目的を、つまり自分自身のうちに備わっている有るべき姿を、達成するときのみ自己を完成するのであって、単に誰かがその目的であるとして設定しようとした目的を達成するときにはないと*¹¹。

一見奇妙に思える完全性についての哲学的言及にも、このことによってある程度の説明がつく。例えば、アキナスが「すべてのものは現実的であるかぎり完全である」とか、あるいはスピノザが「完全性ということで…わたしが理解するのは…現実性のことである」*¹²と記して場合がそうである。言葉遣いといい形而上学的な仮定といい、これらはアリストテレス的である。アリストテレスにとって、現実的に存在するものは、単に可能的に存在するものよりも優れていなければならない。彼が挙げている実例を引けば、単にものを見る力を有しているよりも実際にものを見ることのほうが優れているし、建造物は単なる建造する能力に優っている。いずれの場合にも、アリストテレスによれば、単に潜在的に可能なものは未完成であり、形相を欠いており、不完全 (imperfect) である。したがって、現実的なものは、それが潜在的な可能性を実現したり、それに形を与えたりするかぎりにおいて、「完全」なのである。

しかし、そのように完全性と潜在的可能性とを同一視することのうちに、少々奇妙という以上のものが含まれている。ある人が潜在的に嘘つきであると仮定してみよう。その人がその潜在的可能性を現実化するとき、それによって彼は自分自身を完成したことになるのであろうか。この点において、次のことを思い起こすことが重要である。一般的な完全性の概念

*¹¹ カント『判断力批判』第一部「美学的判断力の批判」，第一篇，一五「趣味判断は完全性の概念にはまったくかわりがない」の箇所を参照。岩波文庫『判断力批判』上巻，111-115 頁。

*¹² Aquinas: *Summa theologiae*, Pt. I, q. 5, a. I; Spinoza: *Ethica*, Pt. IV, Preface, in the trans. by A. Boyle, Everyman's Library (London 1910; repr. 1948), p. 144.

は、^い道^の徳^の的^の卓越性を示唆するようなものを自らのうちに含んでいないということである。ひとは完全な聖人になることもできるが、それと同じように、完全な悪党になったり、完全な馬鹿者になったりすることもできる。ひとは完全犯罪を犯すこともできれば、完璧な偽造者になったり、あるいは「完璧なまでにみじめな時期」を過ごしたりすることもある。しかし、われわれがすでに指摘したように、われわれが単なる完全性と区別された、「完成する可能性」について語るとき、事態は異なっている。人間は完全なものになることができると主張することは、人間は、ある絶対的な意味で、より優れた人格になることができると主張することである。完全性についての分析が、人間は完全なものになることができるのかどうかという問いに対して、われわれが答えることができるように手助けすることを目指しているのであれば、その範囲においては、「彼らはまちがいに完全なものとなることができる。潜在的に悪党であって、しかもそのような潜在的可能性を現実化する人は、世の中にはたくさんいる」、といった返答を受け入れるわけにはいかない。

もし完全性ということがより良いものになることを暗示しており、しかも潜在的可能性の現実化という見地から定義されるべきであるとすれば、それは悪についての非常に特殊な理論によって支えられなければならない。現実の人間について言えば、——たとえば胸が悪くなるような偏狭な考え方に凝り固まった人について言えば——、「現実的であるかぎりにおいては彼は完全である」と言われなければならない。しかし彼の偏狭な考え方についてはどうであろうか。その場合にはこう論じる必要がある。こちらのほうは現実的ではないと。アウグスティヌスが指摘しているように、「悪はけっして積極的な性質を有するものではない。われわれが悪と呼んでいるものは、単に善であるところの何物かが欠如している状態にすぎない」*13。同様に、デカルトは盲目と誤りが「実在的」ではないことを自明のものとして見なしている。彼が言うには、それらは単にわれわれが生まれつき

*13 アウグスティヌス『神の国』第十一巻第九章。

有している力の欠如ないし不在にすぎない*¹⁴。そしてライプニッツは、バートランド・ラッセルが婉曲的に述べているところによれば、完全性についての道徳的な定義（この定義にとっては、悪は積極的なものである）と目的論的な定義（この定義にとっては、悪は否定的なものである）との間を行きつ戻りつすることによってのみ、彼の道徳的神学をもっともらしいものにする*¹⁵。

その場合、このような見解に基づけば、偏狭な考え方に凝り固まった人は、自らの偏狭な考え方によって、人間の潜在的可能性を現実化するのではなく、つまり「自らの本性を実現する」のではない。むしろそのような人は、自らの本性のうちに潜在的に潜んでいるある善なるものを奪われているので、自らの本性を実現することができないのである。そうであるとすれば、あらゆる潜在的可能性は善のために存在していることになる。人間の完成を可能と見なしてやまない人たちが、どれほど頻繁にこのことを当然のことと見なしてきたかは、少しも驚くことではない。「潜在的可能性の解き放ち」は、暗黙理に、善のための潜在的可能性の解き放ちと同一視されている。もちろん日々の生活においては、ある手に負えない子供について、「あの子は犯罪者になる可能性がある」とか、あるいはより特殊的に、「人殺しになる可能性がある」と言うことは、けっして逆説的なことではない。それにまた、すべての人間が潜在的には犯罪者であるとほめかすことも、議論としては要点をついているかもしれないが、馬鹿げたことであるように思われる。しかしもしアウグスティヌスやデカルトやライプニッツが正しければ、そのような判断はすべて間違っている。すなわち犯罪は現実化されることのできる潜在的可能性ではなく、ひとつの欠陥状態、つ

*¹⁴ 'Objections III with replies', Obj. XII, in *Philosophical Works of Descartes*, trans. E. S. Haldane and G. R. Ross, 2 vols (Cambridge, 1911-12; corr. repr. 1931-4), Vol. II, pp. 74-5.

*¹⁵ *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, 2nd ed. (London, 1937; repr. 1947), pp. 199-201.

まり潜在的可能性が不完全な仕方では現実化された状態のことである。実際、(人間は完全になることができるとする) 完成可能主義(perfectibilism)の歴史においては、当然ながら悪は「現実的な」ものではなく、潜在的可能性はすべて善のために存在している、と考えられていることを思い起こすことによってのみ理解されることができるよう、実に多くのエピソードが存在している。

これまでのところ、われわれは人間的完全性の三つの異なった様式を区別してきた。技術的な完全性、これは最大限の効率よさをもって専門的な職務を成し遂げることのうちに存している。服従義務的な完全性、これは神であれエリートの一員であれ、より上位の権威が命ずる命令に服従することのうちに存している。目的論的な完全性、これはそこに究極的な満足を見出すのが自己の本性であるところの、あの目的を達成することのうちに存している。これら三つのものは抽象的には分離されることができ、特定の完成可能主義者——あるいは反完成可能主義者——の著作においては、さまざまな仕方では結合されたり、さまざまな仕方ではばらばらにされたりしているかもしれない。これら三つのものはすべて、他の人間によってであれ、社会によってであれ、神によってであれ、あるいは自然によってであれ、その設定された機能、割り当てられた職務、追求されるべき目的、といった概念にある程度依存している。

実際、通常「完全な」と訳されているギリシア語のテレイオス(teleios)は、語源的にはテロス(telos; 目的)と結びついている。すなわち完全性と目的の達成との間の関係性が、いわばそのなかには書き込まれている。しかし英語の「完全な」という語は、中世英語を媒介して、究極的にはラテン語の「ペルフィーケレ」(perficere)に由来しているが、この「ペルフィーケレ」の語根は、今度は、「作る、なす」という意味の「ファケレ」(facere)と「徹底的な」という意味を暗示する接頭辞の「ペル」(per) からなっている。つまり完全ということは、語源的には、「徹底的になされた」もの、「完成された」ものとして定義づけることができる。終局的な目的による完全性の定義と、「徹底的になされた」ものないし「完成された」ものによる

完全性の定義との間には、もちろん密接な結びつきが存在する。もしある事物が下手に仕上げられていたり未完成であったりすれば、結果的にその機能を完遂することはできないであろう。ネジがひん曲がっていたりバネが紛失していたりすれば、一對の剪定ばさみは使いものにならないであろう。視力が弱ければ、医者には自分の患者の病気を直すことができないであろう。

それでもやはり、その機能を完遂するものはしっかり仕上げられ完成したものでなければならないということも、あるいはしっかり仕上げられ完成されたものはその機能を完遂しなければならないということも、必ずしも真実ではない。われわれは家について次のように言うことができる。「出来映えは貧弱だし、われわれもテラスを完成してもらおうなどと面倒なことをついぞ考えたことがないが、しかしわれわれの目的には見事に適っている」と。あるいは逆に、「出来映えは申し分ないし、家もいまや完成されているが、しかし住むべき家としてはひどいものだ」と。そのような判断において、われわれは目的への適合性を判断するための基準からは独立した基準を用いて、出来映えとか完成度を計っている。われわれがエスティアの工芸品たるひとつのブロンズ像を目にすると、豊穡神としてであれ死者を慰めるための埋葬品としてであれ、そのブロンズ像が本来意図された機能を完遂したと信じなくても、それがしっかり仕上がっているとか、完備されているとか、非の打ち所がなく完璧である、などと判断することができる。

それゆえ婉曲的には次のように言われるかもしれない。完全なものというのは、ニューマンのような仕方で、「自らのうちに欠陥をもたないもの、完備されているもの、首尾一貫したもの、健全なもの」*16 と定義されるのが一番良いと。完全性はこのようにして目的とのいかなる結びつきからも解放される。ひとは単純に人格を見て、欠陥を免れているのがわかれば、そ

*16 J. H. Newman: 'A Short Road to Perfection' in *Meditations and Devotions* (London, 1894), pt. II, p. 382.

の人を完全であると述べることができる。この意味での「完全」ということは、ものや人格や国家などに当てはまる形容詞であるが、(必ずしも)職務の遂行とかそうした遂行が目指している目的には当てはまるものではない。だが、いかなる基準によってわれわれは、ある特性が欠陥と見なされるかどうかを決定すべきなのだろうか。通常的に用いられているような意味での「欠陥」の観念は、相対的なものであって、絶対的なものではない。したがって、ギリシア人はそうではないが、英国人は食物が生ぬるいとそれを食物としての欠陥と見なす。日本人はそうではないが、英国人は庭に花がなければ庭として欠陥ありと考える。あらゆるアフリカの人種はそうではないが、英国人は女性がぶらぶらした耳をしておれば女性美として欠陥ありと考える。さらに、ある事物が仕上がっておらず未完成であるということを、必ずしもすべてのひとがその事物の欠陥であると認めはしないだろう。吉田兼好が十三世紀に書いた『徒然草』のなかで記しているように、「どのようなものであれ、万事にわたって画一性は望ましいものではない。何か未完成な部分があつてこそ面白いのであり、それによって成長の余地があるとの感情がひとに与えられるのである。あるひとがかつてわたしにこう言った、『(天皇の住居である)皇居を建造するときですら、彼らは必ずひとつの場所を未完成のままにしておく』と」*17。

だがキリスト教神学においては、道徳的ならびに形而上学的に、絶対的な欠陥というものが存在すると普通は考えられている。絶対的な道徳的欠陥のひとつの重要な形式は罪である。罪の本質については、おそらく議論のあるところであろう。例えば、道徳的に認められない性的衝動を感じただけでも罪になるのか、それともその衝動を「楽しむこと」によってはじめて罪になるのか、といったような議論である。人間は現世においては罪から自由になることは永遠にできないということを、一方のキリスト教の

*17 Yoshida Kenko: *Essays in Idleness*, as trans. in *Anthology of Japanese Literature*, introd. and comp. by Donald Keene, rev. and enl. ed. (Harmondsworth, 1968), p. 229.

道徳的神学者は主張し、そして他方の神学者はこれを否定するとき、彼らは人間の道徳的能力についてではなく、罪の本質について意見が食い違っているのかもしれない。しかし彼らは少なくともひとつの点に関しては意見が一致しているであろう。その一点とは、罪がなくなっていないかぎり人間は完全ではあり得ない、ということである。それゆえ、人間が完全なものになることができるかどうかをめぐるキリスト教の内部で戦われる論争は、実際に蓋を開けてみれば、人間は罪のない状態になり得るかどうかをめぐる論争になっていることが非常に多い。われわれは、—— 罪を含めた —— 道徳的欠陥からの自由ということのうちに存している、その種の完全性を汚れなき完全性 (*immaculate perfection*) と名づけることにしよう。

「形而上学的」欠陥という観念は、これよりもさらにいっそう複雑である。例えば、デカルトの以下のような文章について考えてみよう。そこで彼は、有形的な物体は完全たり得ないとの証明に取りかかる。

「最高の完全性をもった物体的存在について語るとき、もしあなたが『最高の完全性をもった』という言葉に絶対的な意味に解し、物体的事物とはあらゆる完全性がそこにおいて見出されるところのものであると受け取るなら、あなたは矛盾したことを話している。なぜなら、物体的事物のまさに物体的本質には、例えば、物体はいくつかの部分に分割され得るとか、そうした部分の各々は他と異なっているといったような、多くの不完全性やそれ以外の類似の欠陥が含まれているからである。というのは、分割されるよりも分割されないことのほうがより大いなる完全性であることは自明だからである…。」^{*18}

デカルトはここで次のことを当然のことと見なしている。それは彼が直前の頁において「単純性と単一性」と呼ぶものが完全性であり、そして分割

^{*18} 'Reply to Objections II', in *Philosophical Works*, trans. Haldane and Ross, Vol. II, p. 37.

され得るということは不完全性のしるしである、ということである。同様に、ある事物が自ら存在するために、何らかの仕方では、自分以外の他のものに依存していること、複合的であること、有限であること、消滅することは、事物における不完全性を表わしている、と形而上学者たちはしばしば仮定している。そのような特質を有しておれば、その事物はほんとうは完璧に仕上がったものではない、ということを実証することになると考えられている。その事物にひとつの原因があるときとか、あるいはそれが区別された幾つかの部分をもっており、そのうちのひとつが取り除かれてもよいようなときには、自己の存在にとって必要不可欠なある本質的なものは、その外に存していることになる。『哲学事典』*19 所収の完全性に関する論文は、この点をより一層明確に例証している。

「あなたは絶対的な完全性を発見したいのですか。それなら骨を折っていろいろなものを結び合わせる空想を一方の側に置いて、人間と世界を超えたところまで自分自身を高めなさい。あるいはむしろ、自分自身から立ち去らないで、あなたが感得するそれぞれのものについて、理性があなたに開示することを精査しなさい。あなたの意識は、あなたの存在がはかない借りものの存在だということを、あなたに告げるであろう。同時に、理性は絶対的で永遠的な存在をあなたに開示するであろう。あなたの意識は、原因としてのあなたが有限な原因にすぎないということを、つまり同時に結果であり原因であるということを、あなたに教えるであろう。理性はあなたとあなた以外のすべてのものを作り出した第一の全能なる原因にまであなたを高めるであろう。それは無限の知性、無限の美、無限の正義…と同一のものである。これらすべてに加えて、幾千もの属性（それでは十分ではなからう）ではなく、幾千もの無限の属性ですらなく、——そしてこれ

*19 *Dictionnaire des sciences philosophiques*, ed. A. Franck, 6 vols (Paris, 1844-52). 論文はD・ヘンネによるもの。翻訳が原文の有する修辭学的豊かさを完全に捉えることは難しい。

によって理性は弱められてそれを告白せざるを得なくなるが——、無限的属性の無限性、つまり何一つ欠けているものがない存在、絶対的な意味で完全な存在をつけ加えなさい。」

かくのごとく理解された完全性の理想——形而上学的な完全性、ないしはカントが名づけるような、「理論的な」完全性——によって、完全性は人間の手の届かないはるか遠いところへと移される。われわれは最初はそう結論づけたくなるはずである。なぜなら、現在の自分よりも有限的でないものになるとか、より第一原因的なものになるとか、あるいはよりかきそめ的でない存在になるといったことに、ひとはどのように着手できるだろう。いったいひとは「ひとつの欠けもないような存在」になる希望をもてるであろうか。しかし人間の野望には際限がない。それに、このような形而上学的な完全性の理想の影響を受けて、ひとびとはよりいっそう第一原因に似るものになるよう試みてきた。つまり、たまたま自分の身に起こることによって、自分自身が影響を受けたり左右されたりしないようにするという意味において。彼らは変化するものに対するあらゆるわずらいからわが身を自由にし、自分自身を神と一体にすることによって、より有限的でなくより一時的でないものになるべく努めてきた。彼らは、この世に含まれているすべてのものは価値なきものであるとしてこれを斥けることによって、自分たちには「欠けるところがない」ということを、自分自身に納得させようと試みてきた。かくして完全性を達成することは、人生にそっぽを向き、無限かつ永遠と考えられている絶対的な存在ないし宇宙と一体となるために、人生を超越する能力を開発すること、と同一視されてきた。なぜならそのような生活のみが、形而上学的に欠点がなく、形而上学的に汚れなきものである、と考えられてきたからである。

しかし、完全性をそのような崇高な仕方で定義することによって、完全性が人間の願望の手の届かない遠いところへ移されるという難点は、あまり神秘主義的な考えをせず、むしろより実践的な道德主義者たちによって、しばしばしかと認識されてきた。いかなる有限的な存在も絶対的に完全に

なることができる、と仮定することがもはや有意味でなくなるような仕方
で、絶対的な完全性が定義されるとき、絶対的な完全性は一般的には「相
対的な完全性」の教理によって補足される。なお、ここでいう相対的な完
全性とは、人間的に達成可能な道徳的理想と関連した完全性のことであり、
つまり形而上学的な完全性とは異なった人間的な完全性のことである。そ
の場合、問題は何が完全な人間性というこの理想を構成するのかを確定す
ることである。

ときにはその理想は人格として具体化される。人間の完全性はその人格
によって設定された模範に倣うことのうちに存していると考えられるので
ある。これすなわち模範的な完全性 (*exemplary perfection*) である。スト
ア主義者にとっては、ソクラテスがそのような理想の役割を果たした。キ
リスト教徒は当然のことながら、人間的形姿として考えられたイエスに拠
りどころを求めた。このふたつの実例的模範の理想のいずれを選ぶかが大
問題である、と考えられたこともあった。例えば、ジョーゼフ・プリース
トリーは『ソクラテスとイエスの比較』*20 という本を書いた。しかしカント
は実例的模範に関連づけて完全性を定義することに反対する。「われわれが
道徳性を実例的模範から導き出すことほど、道徳性にとって致命的なこと
はないであろう。…福音書にでてくる聖なる一者でさえ、われわれがその
方をそのような存在であると認識できるまえには、道徳的な完全性につい
てわれわれが抱いている理想とまず比較されなければならない」、と彼は記
している。なぜそうなのであろうか。完全であることは、イエスとかソク
ラテスといったかくかくしかじかの実例に似たものとなることであると、
なぜわれわれは端的に言うべきでないのであろうか。

カントが行なっている主張は——詰まるところそれはプラトンの『エウ
ティプロン』に由来するものであるが——、完全性は「かくかくしかじかの
人格に似たものになること」を意味することはできない、というものであ

*20 London, 1803. Franklin advised Americans to imitate *both*.

る。なぜなら、われわれが「ソクラテスは完全な人である」とか、「イエスは完全である」と言うとき、これは「ソクラテスはソクラテスのようである」とか「イエスはイエスのようである」といった、空虚な同語反復ではないからである。われわれは自分たちが抱いている道徳的完全性の理想と比較して、イエスとソクラテスは完全であると宣言する。イエスとソクラテスを完全な人と呼ぶ際に、われわれは意味しているのは、彼らがその理想を完璧に例証しているということである。しかし、もしわれわれがそのような理想を所有しているとすれば、その場合にはその理想を直接引き合いに出すことによって、われわれ自身の行為をもまた判断評価するというのが、良識ある唯一のやりかたというものである。特定の人物の生涯を眺めることは、われわれが自分たちの道徳的理想をより具体的に、より生き生きと考えることを、おそらく手助けするかもしれない。しかし結局のところは、もしわれわれが自分たち自身や他の誰かの完全性の度合いを確定しなければならないとすれば、それは当の理想を参照することによってである。カントが別のところで論じているように、「実例(examples)はわれわれを奨励したり模倣させたりするために役立つが、範例(patterns)として用いられるべきではない」*²¹。実例をひとつのインスピレーションと見なすことで、われわれは自分たちが理想的と考える人物のある個人的性癖をどうしても見習わねばならない、との考えに陥らないで済むだけのことである。例えば、譬えを用いて話すイエスの癖であるとか、忘我状態に陥るソクラテスの癖といったものは、そうした個人的性癖の一種である。

しかし、ここでカントが提起している問題が理想のレベルで再び姿を現わす。われわれは依然として、相反するいろいろな道徳的完全性の理想の間で、例えば、仏教的な脱俗の理想とヒューマニスティックな積極的参与の理想との間で、そのいずれを取るか決断しなければならない。その場合、

*²¹ Kant: *Lectures on Ethics*: “Ethics: Example and Pattern in Religion”; in the reconstruction by Paul Mentzer, trans. Louis Infield (London, 1930; Torchbook ed., New York, 1963), p. 110.

われわれはどのようにやればよいのだろう。自分たちが抱いている道徳的完全性の理想がほんとうに完全であるかどうかを、それを参照すれば決めることができるような、より高次の道徳的完全性の理想というものは存在しない。実際、スピノザはこう論じている。理想に訴えることはいつも恣意的であると。つまり、われわれは完全な家とか完全な人間といった理想を恣意的に掲げ、その後で自分たちが抱いたそうした恣意的な観念との関わりにおいて、いろいろな事物が完全であるとか不完全であるとか言うのであると*²²。このような仕方ではアプローチすれば、人間は完全なものになることができるかどうかという問題は、そのままのかたちでは答えようのないものとなる。「完全なものとなることができるといっても、誰が抱いている完全性の理想との関わりにおいてであるか」とわれわれは問わなければならない。

しかしプラトンもカントも、理想が恣意的なものであることを認めはしないであろう。プラトンにとっては、少なくとも一般的な解釈にしたがえば、理想は独立した実在性を有しているのである。実際その通りで、理想的なものだけが十全な意味で実在的なのである。あなたやわたしが紙の上に描くような三角形は、その不完全性ゆえに、十全な意味で実在的な三角形ではない。真の三角形は理想的な三角形であり、三角形というアイデアである。カントは彼自身が述べているように、「空高く舞い上がる」ことを潔しとしない。理想が客観的な実在性を有していないことを、彼は認めている。しかしそれにもかかわらず、理想には「実践的な力」がある、と彼は言う。理想は彼が「原型」と名づけるところのものをわれわれに提供し、「ある行為が完全であり得る可能根拠を形づくる」。「このような理想に客観的な実在性(実際的な存在)を与えるわけにはいかないが、しかしだからといってかかる理想は人間の脳が考え出した想像の産物であると見なされるべきではない。理想は、理性にとって欠くことのできない基準を提供し、それ

*²² スピノザ、畠中尚志訳『エチカ』下巻、第四部、序言(岩波文庫、1981年)、7-12頁)。

ぞれの種類においてまったく円満なものの観念を…与えるのであって、われわれはそれによって、不完全なものの程度と欠点とを評価し査定することができるのである」*²³。

しかしスピノザが申し立てる異議については、これを簡単に片づけるわけにはいかない。そうした基準がどのような内容をもっているかはまだ決定されていない。肉体に関する文化広告に例を取るならば、「人間の理想的な見本」は隆々たる筋肉をしていなければならないのであろうか。もし完全性が目的論的に定義づけられるのであれば、そうした問いに対する答え方ははっきりしている。肉体がその「真の機能」を発揮したり、あるいはその「自然的な目的」を追求したりする上で、隆々たる筋肉が欠くことのできないものであれば、そしてその場合にかぎって、完全な見本は隆々たる筋肉をしていなければならない。おそらくこのような答えは決算日を引き延ばしているだけのことであろう。なぜなら、人間の肉体が有している自然的な目的がどこに存しているかは、まだ決定されていないからである。しかし少なくともそうした答えは、それによって完全性の内容が決定されることができるよう、客観的試験をわれわれに施すものであると自認している。これとは対照的に、もし「理想」が機能の概念から切り離されるとすれば、——例えば、「理想的なかたち」をしているためにはものは球形でなければならない、と仮定するギリシア人の間で根強く抱かれている考え方はその一例であるが——、その場合には、その理想のなかにふさわしい仕方では何を組み込むことができるかを決定するための、客観的な方法は残されていないように思われる。例えば、球形がほんとうに理想的なかたちであるのか、それともある日本の美学者たちが論ずるように、それは避るべきかたちであるのかどうかを決定する、客観的な方法は存在しないことになる。

*²³ Kant, *Kants Werke* (Akademie-Textausgabe), Bd. 3: *Kritik der reinen Vernunft*. 2. Auflage 1787 (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), S. 384-385.
カント、篠田英夫訳『純粋理性批判』中巻、238-239 頁参照。

われわれのちに見るように、道德主義者たちはしょっちゅうといってよいほど、理想が変化するというだけの理由で、人間が完全なものになるかどうかについて、心変わりしてしまう。例えば、理想的な人間というのは、神のほかには何物もそれ自体のために愛さない人のことであるのか、それとも何よりも最大多数の最大幸福ということを好むひとのことであるのか、そのいずれの定義を取るのかに多くのことはかかっている。完全性の理想がかくも頻繁に、単なる道德的な根拠よりもむしろ形而上学的な根拠に依拠するものとされていることは、けっして驚くべきことではない。完全性を道德的な完全性と同一視すれば、道德的な完全性が何のうちに存しているのかを、どう決定したらよいかという問題は、まったく未解決のものとなる。自然ないし神がわれわれのためにその問題をきっぱりと解決してくれていると考えれば、—— おそらく最終的には、ほとんど知的な満足を与えるものでないとしても ——、そのような考えのうちには何某かの慰めがある。

彼が説いた一般的な理論に照らして考えれば、われわれは誰よりもプラトンが次のように論じている、と期待してもきっとよかったはずである。すなわち、完全性を追求する上で人々が模範として真似るよう努めるべき、人間性の理想というものが存在するのであり、そして人々はこの課題を首尾よくこなすかぎりにおいて、完全なものとなることができる、ということである。しかしプラトンの『ティマイオス』に出てくる重要な文章—— それ以後の何世紀にもわたって多く引用されることになった文章—— は、理想的な人間性ではなく神をこそ、ひとが手本として仰がなければならない範例として掲げている。プラトンがそこで記しているように、「神的なもののなかには、いささかの不義のかけらも存在しない」*24。人間が自分自身を

*24 プラトン、田中美知太郎訳『ティマイオス』176 B-C、『プラトン全集』第2巻（岩波書店、1974年）284-285頁。（訳者注—— ちなみにここでプラトンは次のように述べている。「…そしてその『世を逃れる』というのは、できるだけ神に似るということなのです。そしてその神まねびとは、思慮のある

道徳的に完全なものにするということは、プラトンにとっては、自分自身を人間として完成するということと同義であるが、ともあれ人間は神の正義に倣うことによって、道徳的に自分自身を完全なものにするのである。その場合、人間が完全なものになることができるかどうかを問うことは、人間はどこまで「神に似た」ものとなることができるかを問うことである。アキナスは、あらゆるものの完全性は「神に似た」ものとなることに存していると論ずることによって、この教えをよりいっそう押し進めた*25。アキナスほど形而上学的な考え方をしないキリスト教哲学者たちは、人間的な完全性を、そして人間的な完全性のみを、神まねびという観点から定義することに満足してきたが、これすなわち「神のような完全性」(*deiform perfection*)である。神は人格であると同時に道徳的な完全性の理想である、と考えられている。つまり神は自らの至上性によって自己が真正なものであることを証明するものなのである。したがって、どのような人間が、あるいはどのような人間の理想が、理想と見なされるべきかを決定するのは、もはや問題ではない。人間の理想のかたちは神なのである。しかし厳密にどのようにして神を真似たらよいかは別問題であって、これは控えめに言っても、神学者たちが解決するのが容易でないと感じた問題である。

もしプラトンが『ティマイオス』において、道徳的な完全性と「神に似た」ものであるということを同一視しているとすれば、むしろそれと異なった完全性の理想が、他の対話篇においてほめかされている。それは完全性を調和ならびに秩序と同一視するものである。これによって完全性は、

人間になって、それでもって人に対しては正、神の前には義なる者となることなのです。…すなわち神なるものは、どの道断じて不正のないものであって、およそ可能なる限りの最も正なるものなのである。したがって神に似ることの最上は、われわれの中の誰でもがまたわれわれの側においてできるだけ正しくするという場合よりほかにないのです。）」

*25 *Summa contra gentiles*, III. 19.

一方においては汚れなき完全性——傷がないということは混乱していないことと定義づけられる——と結びつけられ、他方においては目的論的な完全性と結びつけられる。「完全な時計」というものを考えてみよう。その場合、明らかにその時計は完璧に時間を刻み、そうすることによってその機能を完遂しなければならない。時計の目的論的な完全性は完璧に時間を刻むことである。完璧に時間を刻むためには、時計の各部品は技術的に完全でなければならない。ひとつでも部品が欠けてはならないし、またどの部品も不備なものであってはならない。つまりその時計は汚れなく完全でなければならない。しかしわれわれはその完全性をさらに別の仕方と定義することができるであろう。すなわち、その時計は各部品を調和的に整然と配列したものである、と言うことによってである。同様に、もしわれわれが——プラトンが『国家』において行なっているように——魂にはいろいろな部分があると考えのなら、その場合魂の完全性は、これらの各部分が魂全体の完全性に調和的に貢献し、整然とした体系のなかで自らの果たすべき特定の役割を果たすことに存している、と考えられる。十九世紀の形而上学者であるウィリアム・ハミルトン卿は、それゆえ完全性を「われわれのあらゆる諸器官を十分かつ調和的に開発すること」と定義したのであったが、これはやがて標準的な辞書の定義となるようになった^{*26}。

プラトンが、それとの関連によって個々の国民の完全性が決定されるべき、あの理想的な国家の完全性を定義するのは、このような観点からである。理想的な国家は調和的で、秩序があり、安定しており、団結している。理想的な国民は、自分に割り当てられた仕事を遂行することによって、全体としての社会の調和に寄与するのである。われわれはこの種の完全性——体系の完全性——を美的な完全性 (*aesthetic perfection*) と呼ぶことにしよう。というのは、この種の完全性は芸術作品を批評する際に用いられることが多いからである。その最悪のケースとしては、ドイツの美術史家

^{*26} *Lectures on Metaphysics*, ed. H. L. Mansel and J. Veitch, 6th ed., 2 vols (Edinburgh, 1877), Lecture II, Vol. I, p. 20.

のヴィンケルマンのような批評家によって用いられているが、このヴィンケルマンにとっては、「完全性とは…堂々として調和的な形式のことであって、それはその規則性においてほとんど匿名的であり、個人的な特性によって傷つけられておらず、冷やかか、情感を欠き、あからさまな性的特質を示していないものであった」*²⁷。わたしは美的な完全性、技術的な完全性、目的論的な完全性、汚れなき完全性の間にある繋がりすでに注意を促してきたが、美的な完全性には、非の打ち所のない完全さにおける職務の完璧な遂行ということが含まれている。美的な完全性は、それに劣らず形而上学的な完全性と密接に関係している。美的に完全な社会と美的に完全な芸術作品は、統一とか、不変とか、自足といったような、形而上学的に完全なものを思い起こさせるような言葉で叙述されることが多い。

しかしもう一度繰り返して言うておけば、このようなさまざまな完全性の理想は、多くの完全論者たちの理論において密接に結びつけられているとしても、それにもかかわらずそれらは——理論的にだけでなく実際的にも——分離することができるものである。だからこそそれらを区別し、各々に別々の名前を与えることが必要だったのである。おそらく、ヒュームが指摘しているように、われわれは優美であると同時に効率的に職務を遂行することのできるものを特に賞賛するのである。しかし彼がまた続けてほめかしているように、もしあるものが予定された職務を十分に果たすべきであるとすれば、ある程度の美的な不完全性というものも必要かもしれない*²⁸。優美さと機能への適合性が不可避免的に手を携えなければならないということは、「機能的」学派の建築家やデザイナーが奉ずる指導的な教義であった。しかし調和的な形をしていると賞賛の目で見られる椅子は、

*²⁷ Luigi Barzini: *The Italians* (London, 1964), p. 33.

*²⁸ David Hume: *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (London, 1751), Section V, Pt. I, 172, in *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. L. A. Selby-Bigge, 2nd ed. (Oxford, 1902; repr. 1951), pp. 212-13.

必ずしも座席として座るのに最も快適であるとはかぎらない。われわれの目的にとってより適切な例を挙げれば、他のすべてのことにまして統一、調和、安定といった価値を重んじる社会は、人間的自由と創造的実験を抑圧するという犠牲を払ってのみ、秩序ある社会であるとの外観を保っているのかもしれない。もしわれわれがごまかしを欠点と見なすならば、その社会は断じて非の打ち所のないものではないであろう。あるいはもしわれわれが、進取の気性を醸成することは社会が果たすべき機能の一部である、と考えるのであれば、そのような社会は断じてその機能を果たさないであろう。プラトン自身の共和国が、実際、その実例である。

さて、ここでひと休みしてこれまでの議論の要旨をまとめておこう。われわれがある人を「技術的に完全」であると述べる時、このことはその人の職務遂行上の効率に関係している、とわれわれは言った。しかしその人は人間として技術的に完全ではあり得ない。技術的な完全性は専門化した役割におけるその人の職務遂行にのみ当てはまる。人間は最高の立法者によって決められた職務を有しており、それはその立法者の命令に従うことである（服従義務的な完全性）と仮定するのか、それとも逆に、職務は人間の本性そのもののなかに本来備わっており、人間の完全性は彼らにとって「自然的な」ある「目的」を成し遂げること（目的論的な完全性）に存していると仮定するのか、少なくともそのいずれかでないかぎり、このことはそうなのである。多少の形而上学的な回り道することによって、「自然的目的」の理論は完全なものと現実的なものとを同一視することへと導かれる。人間が完全であるということは、そうなるべく自己のうちに有しているものを実現することなのである。このことは次のような結論を伴っている。すなわち、われわれが通常現実的と見なしているもののかなり多くのものは、「ほんとうは」現実的なものでない、ということである。例えば、罪や悪は否定ないし欠乏として、つまり達成されたものというよりもむしろ「欠如したもの」として、定義される。そのような議論によって、目的論的な完全性は潜在的可能性の現実化と同一視される。

それとは幾分異なったアプローチによれば、完全性は「(すべての部分が)

完全に備わった」状態、ないし「見事に仕上げられた」ものとして定義される。その場合、完全性は消極的には欠点ないし不完全さがないこととして定義される（汚れなき完全性）のであるが、その際、不完全性はあるときには罪と同一視され、またときには複合性や自己充足といったような形而上学的属性と同一視される。「完全に備わった」ものや、「見事に仕上げられた」ものや、あるいは「汚れなき」ものにおいては、各々の部分はあたかも優れた腕前の指物師による鳩尾継ぎのように、お互い調和的にぴったり合っているので、完全性はまた全体を構成する部分の調和的な共同作業として定義される（美的な完全性）。調和と秩序は完全性と同一視され、抗争と混乱は不完全性と同一視される。最後に、完全性は、それが模範的な人間であれ（模範的な完全性）、道徳的な完全性の理想であれ、あるいは神であれ（神のような完全性）、ある模範への一致という観点から定義されるかもしれない。そのような場合、神は人格と理想の両面を兼ね備えたものとして考えられるのが普通である。例えば、プラトンのいう「神」は彼の言う「善の実相」と一如のものである。

「人間は完全なものになることができるか」という問いには、安直かつ単刀直入な答えが存在しない。このことはいままでに明らかになったはずである。「それはあなたが何を意味しているか次第である…」といった答えは、しばしば単に邪魔立てするだけのものであるが、一度かぎりなら正当化される。人間が完全なものになることができるとの主張は、以下のうちのいずれかひとつを意味しているといえよう。

- (1) 各人がそこにおいて自分自身を技術的に完成することができるように、何某かの仕事が存在する
- (2) 神の意志に全面的に服従することができる
- (3) 自らの自然的目的を達成することができる
- (4) いかなる道徳的欠陥からも完全に免れている
- (5) 自分自身を形而上学的に完全な存在にすることができる
- (6) 自分自身を調和的で秩序のある存在にすることができる
- (7) 理想的に完全な人間のあり方で生活することができる

(8) 神のようになることができる

その必要性がなければ、あえてこのように区別されるべきではない。だが、人間が完全なものになることができるかどうかということについて、もしこうしたさまざまな理解の仕方を相互に区別する正当な理由があるとすれば、それは以下に展開される物語のなかに見出されなければならない。曖昧さをもたらすかもしれない他の二つの問題も、また解決されるべきである。キリスト教はこれまでに次のように信じ込ませようとしてきた。すなわち、人間が生きるべき生には二つあり、ひとつは地上における生であり、もうひとつはそれよりもかぎりなく喜ばしく、信じられないくらいものすごい、地球外の住居における生であると。キリスト教の神学者たちは、普通そうであったように、人間が完全なものになることができるということを否定してきたが、そのとき彼らが不可能であるとして斥けたものは、地上的に完成する可能性であって、天上的に完成する可能性ではない。実のところ、「人間の完成する可能性」ということは、通常は地上で完全になる可能性を意味している。天上的な完全性ということとは、それが理想的な基準として呼び求められたかぎりにおいてのみ、われわれの物語の中に入ってくる。だが、そのような理想的な基準との関係においては、人間のなすすべてのことは不完全であると判断されなければならない。

第二の曖昧さであるが、「人間は完全なものになることができるのだろうか」という問いは、誰かが完全なものになることができるのかどうかを問うているのか、それともすべての人々が完全なものになることができるのかどうかを問うているのか、両様に解釈されることができる。ギリシアの完成可能主義者や、完成可能主義者であったようなキリスト教の信者たちは、完成する可能性をごく少数の者たちにのみ、すなわち例外的な才能を賦与され、並外れた程度の神的恵みを与えられた者たちにのみ、帰すのが普通である。しかしながら、少なからぬ数の道徳主義者たちが、そのような相対的に控えめな願望に不満であった。各々の人間は——通常の体質をしていさえすれば——完全なものになることができる、とゴッドウィン¹は論じた。人間が完全なものになることができるという教えは、結論的には、

ふたつの形式をもっている。特殊主義的な完成可能主義は地上的に完成する可能性を少数の精鋭にのみ帰すが、普遍主義的な完成可能主義はそれをすべての人間に帰す。どちらの完成可能主義が問題となっているかは、一般的に前後の文脈から明らかになるであろう。