

# アリストテレスの「中庸」論はどれほど馬鹿げているのか？

高橋 久一郎

## はじめに

2000年度の哲学会大会で「アリストテレスの宇宙論的目的論はどれほど馬鹿げているのか？」と題して発表したときに、会の後で何人かの方から「そんなに馬鹿げてる？」との質問を受けた。自然科学者たちを念頭において、「それほど馬鹿げていない、ひょっとするとすばらしい議論かもしれない」と私は論じたつもりでいたのだが、「こんなに馬鹿げている」と論じたものと思われたらしいのだ。

今回もまた「どれほど馬鹿げているのか？」と題したが、「まったく馬鹿げてはいない、しかし当たり前すぎる」というのが、いわば表の結論となる<sup>(1)</sup>。裏の結論は最後に述べたいが、方向性を示すために誤解を恐れず標語的に予め述べるならば、「中庸論の主たる問題は哲学が解くべき問題ではなく、発達心理学と教育学の課題である」ということになる。本

---

<sup>(1)</sup> これは近年の主要な研究の結論でもあると思う。例えば、最近の研究の成果を踏まえた新訳への解説で朴一功は中庸論について、別にアリストテレスを批判するためにはなく、「要するに、「行為すべき仕方で行為せよ」ということであって、ほとんど無内容なのである。あるいは当たり前のことと言えよう(p.563)」と述べている(朴, 2002)。また Hughes(2001)(p.62)は、「徳ある人の反応は、ふさわしい適切な反応でなければならないというのはトートロジーである」という言い方をしている。

実は、このことはある意味でアリストテレス自身も認めている。第六巻第1章で、アリストテレスは「このように[正しいロゴスである中庸の基準(horosi)があると]述べることは、確かに真ではあるが、何ら明確ではない(1138b25-26)」と述べている。だからこそ「正しいロゴス」「基準」の内実を論ずる必要を指摘し、第六巻においてその課題を行うことを示唆してもいる(1138b32-34)。しかし残念ながら、その仕事は第六巻だけでなく、『ニコマコス倫理学』全体、そしてアリストテレスのどの著作においてもなされていない。

もちろん、近年の標準的なアリストテレス入門書の一つである Barnes(1995)所収の Hutchinson(1995)(p.218)、のように、「中庸論は真であるだけでなく有用である」と主張することもできなくはないが、具体的にどのように有用であるかを論じてはいないし、論じようとするれば(その点についてアリストテレスが論じていないために否定しているとは言えない)多くのことが読み込まれなければならないだろう。しかも、Hutchinson 自身も、先行する著作 Hutchinson(1986)(p.4)では、(狙いが異なるとはいえ)中庸論を全く論ずることなしにアリストテレスの「徳」論を論じている。Hutchinson にとって中庸論は、それ抜きにもアリストテレスの「徳」論を論じうるという意味で、「徳」論の核にあるのではないのだ。なお、Kraut(1989)の議論については後に検討する。

だから、問題は、「徳ある」ことについて、それは「性向や行為がロゴスに適っていることである」といった、ある意味で「どうしようもなく正しい」言い方ではなく、「性向が中庸にあることである」という、いわば解釈の余地のある言い方をすることで「見えてくること」「えられること」があるのか、あるとすればそれは何かということになる。

なお、第五巻の正義論における「中庸」については、正義は対他的な徳であり、別の視点に関わるので本稿では論じない。

稿は、こうした裏の結論に向けて論ずることになる。そのためには、中庸論が論じられる『ニコマコス倫理学』のコンテキストについて簡単に確認しておく必要がある。まずは大きな背景から始めよう。

## 1 背景

中庸論の背景として無視できないことは第一に、しばしば指摘されているように、当時のギリシア世界において流通していた伝統的な倫理観・道徳観（とその危機）の問題がある<sup>(2)</sup>。ギリシア世界に限らず「中庸」であることは一つの理想であったし、今でも否定できない面がある<sup>(3)</sup>。したがってまた、「なぜ中庸なのか」という問題についても「伝統的な考えを受け入れたに過ぎない」として問題を解消することによって解決することができる面がないわけではない。この点は実は意外と重要であるように思われる。

しかし、それにつけるわけではないことも確かである。論点は二つある。一つには、「中庸であるとは何か？」という問いの水準がある。つまり、「中庸である」ことが徳あることであるとして、「(伝統的な) 穏便である」ことが「中庸である」ことであるのかという問いが設定できる。もう一つは、裏腹のことであるが、このような問いが問われるときには、多くの行為のあり方は中庸であることによって何らかしと正当化されるという枠組みのもとで論じられることである。つまり、中庸論は流通している倫理・道徳現象についての単なる記述ではなく、徳や行為のあり方を正当化する背景理論となる。それゆえ、中庸論を正当化のための理論として哲学的・倫理的にどのように評価しうるかが問題となり、そして、それと密接に関係する仕方で、「メタ倫理」学的な考察の対象となる<sup>(4)</sup>。

第二に、「道徳教育」というと語弊があるが、ギリシア世界にとどまらず倫理性を身につけるべき成長過程での「訓育」において（アリストテレスの術語的な意味には限らないが）「中庸」が果たす意義がある。倫理的な「訓育」は、放っておけば極端に流れかねない感情や行為に関わる生来の傾向性を宥め成形する試みである。公的な学校教育に限らず教育は何らかしと「標準化」を必要とする。「道徳教育」も例外ではなく、その「標準化」は「典型

---

<sup>(2)</sup> 伝統的な倫理観・道徳観についての古典的な研究としては依然として、Dover(1974)が重要である。

<sup>(3)</sup> さらに積極的に評価する試みとして、桑子敏雄「合意形成と「立場」の概念」『哲学雑誌』2002 参照。

<sup>(4)</sup> 第二巻2章におけるアリストテレスの論述の狙いについての周知の言明にもかかわらず、第二巻9章において再び示される実践的性格と対比しつつ、第二巻6章における中庸の理論的性格を強調した、Urmson(1973) in Rorty(1980)(p.157), Urmson(1988)(p.36)の指摘は適切かつ重要である。つまり、このコンテキストでは中庸論は「実践的指針」であるより以上に、性格的な徳の「定義」の試みである。

なお、「背景理論」と「メタ倫理」の区別については、拙編著『岩波応用倫理講義7「問い」』では「水平のメタ倫理」と「垂直のメタ倫理」という言い方で区別している。

例」の教示を通じて「中庸」を指向する<sup>(5)</sup>。

この点との関わりで、結論の一部を先取りすることになるが、「中庸」であることを「穏便(moderate)」であることとするのは、「穏便」であることは「中庸」であることの必要条件でも十分条件でもないとしても、つまり、「中庸」を「穏便」と規定することは誤っていると見ても、手っ取り早い実践的な「術」であることを指摘しておきたい。「穏便」として表象される「中庸」は見過ごされてはならない。アリストテレスは第二巻の議論を終えるにあたって、こうした「術」としての中庸を「第二の航海(deuteros plous)(1109a34-35)」と呼んでいる<sup>(6)</sup>。中庸論が有用であるとすれば、それはこの実践的な「術」を語っていることにある。

第三に、『ニコマコス倫理学』内でのアリストテレスの議論のコンテキストの問題と交錯し、上記の点を包括する背景の問題がある。つまり、アリストテレスは中庸論を、ある意味で奇妙なことに、すでに性格の徳としての中庸を身につけていると期待されている人に対して論じているということに関わる問題である。別の言い方をすれば、中庸論は、性格の徳としての中庸を身につけることに失敗してしまった人には遅すぎる(?)「実践的指針」である。このことは、理論的にはともかく、どのような実践的な意味を持つことになるのだろうか<sup>(7)</sup>。

こうして問題は、1)「中庸」論の実践的な意味、2-1)「中庸」の意味、2-2)「中庸」論の背景理論としての意義、3)「中庸」論のメタ倫理学における意味に分節される。私が重要だと考えるのは、1)と3)であるが、これまで論じられてきたのはもっぱら2)

<sup>(5)</sup> 確かに、典型例はしばしば「理想(あるいは、反理想)型」によって示されるが、一般には「標準型」によって示される。いわゆる「理想型」は、「中庸」概念をめぐるアリストテレスの術語的な「論理空間」の中では、まさに「中庸」の一つである。しかし、「例外」的な「理想型」は、教育においては「標準」であることはできない。あるコンテキストにおいてある行為がどれほど「理想」的な徳ある行為であるとしても、日常的な場面においてはされることのない(あるいは、なしえない)「例外」的な行為であれば、そうした「例外」だけを示す教育はありえない。この点の早い時期の指摘として、Cooper(1975)(pp.101ff.)がある。

ただし、かなり微妙な問題を端折って言うことになるが、(別の意味での)「例外」的な事例は、すでに「性格としての徳」を身につけた人にとって、それにとどまらず「本来の徳」へと至ろうとすれば、重要な、そして避けて通ることのできない問題となるはずである。回りくどい言い方をしたが、つまり、解答の困難な倫理問題に答えるためには、一般的な形で解答を与えることができるかどうかはともかく、つまり、一般的にはできないとしても、さらに言えば、「ガイドライン」的な応答しかできないとしても、「例外的な事例」について検討することが不可欠である。

<sup>(6)</sup> こうした「術」としての中庸が最も明確に示されるのは、「中庸(mesotes)」という言葉が初めて提出される(1004a26)、術語としての「中庸」論の本論(第二巻6章)に先立つ第二巻第2章の1004a11-25である。

<sup>(7)</sup> アリストテレスにおいて「中庸」概念は、確かに必ずしも「倫理」を語る概念ではなく、より一般的に、自然についてのことがらの「まっとうさ」、その「基準」について語る概念であった。しかし、この点については、多くを読み込むことはむしろ控えるべきであると考えられる。さらに概念を希薄化させるからである。Cf. Hardie(1980)(p.143ff), Hursthouse(2006) in Kraut(2006)

の問題である。この研究史について簡単に確認しておこう<sup>(8)</sup>。

## 2 研究史

中庸論についての現代における標準的な理解は「量的」中庸論とでも言うべきアームソン(Urmson(1973))であり、これに対するハーディのコメントとハーストハウスの批判をきっかけとして近年の議論は展開している。アリストテレスの倫理学の枢要とされてきたにもかかわらず、意外なことに、中庸論についての論はそれほど多くはない。根本的には、「文字通りに理解すれば中庸論は最終的には維持しえず馬鹿げているし<sup>(9)</sup>、子細を無視して好意的に理解すればトリビアルになる」と考えられたからではないかと思う<sup>(10)</sup>。

もっとも、今回は、トマスはおろかジョアキムとかゴティエといった前世紀前半を代表する古典学の成果をオリジナルに戻って検討することはしておらず<sup>(11)</sup>、ここ二十年くらいの新しい研究、つまり、1980年に出版されたハーディ(Hardie(1980,2nd ed.))とハーストハウス(Hursthouse(1980/81))以降の研究をざっと参照しただけである。とりわけ、雑誌・定期刊行誌論文をフォローしていない。重要な研究を見過ごしているかもしれない<sup>(12)</sup>。

<sup>(8)</sup> 本稿では、1)に向けて2—1)を論ずることになる。

<sup>(9)</sup> 綺麗な整理として、Hursthaus(1980/81) pp.107ff. 典型的には、Urmson(1973)p.160 が揶揄的に描いた「どんな場合にも、あらゆる感情をほどほどに持ち、それに応じた行為をせよ」という理解、あるいはまた「徳ある人が持つのにふさわしい感情があるとすれば、それは、どのような場合であれほどほどの感情である」という理解であろう。

<sup>(10)</sup> アリストテレスを弁護することにかけては雄弁な岩田『アリストテレスの倫理思想』(1985)でさえ、中庸論そのものについてはほとんど議論らしい議論をすることなく、カントの批判への(それ自体としては誤っているわけではない)コメントと「不文の法」との(これもまた、それ自体としては誤っているわけではない)類比を語るだけである。なお、「中庸である」ことを「穏便」「程々であること」と解釈すると中庸論は誤りであることになる」ということについては、先にも触れたように Urmson(1973)が明確に論じたが、それ以前からも大方の理解だろう。確かに論理としてはそうであるが、この側面を無視することは中庸を語ることの意味を見失うことになりかねないと考えている。

<sup>(11)</sup> Joachim(1955), Gauthier,R.A., & Jolif,J.Y.(1970)

<sup>(12)</sup> とはいえ、ハーディは現代における『ニコマコス倫理学』研究においては議論の出発点あるいは分岐点であるし、ハーストハウスは中庸論に関しては「古典」である(と思う)。中庸論についての論集としては、雑誌 *Apeiron* の特集号(1995)がある。なお節制と勇気に関する中庸論としては、Young,(1988),Pears(1980),邦語文献として新島(1993)がある。主題的な中庸論に限定しなければ、中庸論にも関わりのあるハーストハウス以降の研究としては、概説書、あるいは「コメンタール」として Woods(1982)(EE),Urmson(1988),Bostok(2000),Hughes(2001),Pakaluk(2005)、単著の研究書として Hutchinson(1986),Kraut(1989),Sherman(1989),Broadie(1991),Reave(1992),White(1992),Lear(2004)、個人の論文集として Cooper(1999)、アンソロジーとして Anton & Preus(1991),Heinaman(1995),Sherman(1999),Gill(2005),Kraut(2006)などがあげられよう。中でも、影響力が大きく重要な研究は依然として、Kraut(1989),Broadie(1991)である。本稿でもしばしば見ることになる。

### 3 『ニコマコス倫理学』における「中庸」論のコンテキスト

『ニコマコス倫理学』はその理論的な課題として「人間にとっての善とはどのようなことか？」を明らかにしようとしている。人間にとっての善は、それがあるとすれば、人間がある種の「(習慣となる) 生き方(ethika)」をしていること以外ではあるまい。そこで、「ではそれはどのような生き方であるのか？」と「生き方」に関わる「倫理学(Ethica)」が問うことになる<sup>(13)</sup>。そしてアリストテレスによれば、一般に、われわれの営みにおいては何らかの「善」が希求され目的とされている(1094a1-3,1095a,1097a)。この目的は階層化されているが、無限に階層化されることはできず、何らかの「最高善(to ariston)」に至ることになる(1094a18-22,1095a,1097a)<sup>(14)</sup>。

最高善は、1) 究極の目的であり、1-1) それ自身として追及され、1-2) 他のもこのために追求されることのないものである(1097a30-34)。こうした要件を満たす究極善は人間の誰もが願うことであり、名目的には「幸福であること(eudaimonia)」とされることになる(1095a14-20,1097b21-)。幸福が究極善であるということはまた、2) 「自足している」していて、2-1) それ自身で望ましく、2-2) 何ものも欠けるものがないという要件(1097b6-16)を満たし、そのことによってさらに、3) 「もっとも望ましい」ものである(1097b17-20)ということからも裏打ちされる。しかし、その内実について異論があり、「幸福とは何か」を明らかにする必要がある(1095a,1097b22-)。

<sup>(13)</sup> この問いはさらに、個体としての人間ではなく「社会的動物(zon politikon)」である人間にとっての善に関わる「政治学(Politica)」のコンテキストにおかれる、むしろ、それが主であることになる。つまり、広い意味での「倫理(生き方)」は、個人の「生き方」だけでなく政治の問題も含めた「実践」に関わることとして「理論」と対比されることになる。また、公式見解によれば『ニコマコス倫理学』の「目的は知識[人間にとっての善とは何かを知ること]ではなく行為[いかにして善い(幸福な)人となるか]である(1095a5-6,cf.1103b26-31)」が、内実は「理論」であって「実践」ではない。その意味では、「倫理学」は「政治学」の「理論的基礎」としての意味も持っている。

<sup>(14)</sup> この議論については推論の誤りが指摘されている。今回の朴一功の報告との関係でスケッチしておけば、論点は三つある。第一に、目的とされる「最高善」をあたかも「個体」(あるいは、(最近はいろいろ問題はあるが)「人間」のような自然種的「集合」、つまり「本質」によって束ねられる何か)のように考えてよいかどうかという問題である。この点は、例えば、Kraut vs Broadie においては Grand End をめぐる論点として論じられている。第二に、目的の個性性を否定し、最高善としての「幸福」は名目的(nominal)にのみ一つであるとすれば、例えば、人によって異なるといった仕方で、多様でありうることになるかもしれない(現代の標準的なリベラルはそう主張するであろう)。そして第三に、そうした多様性を認めたとしても、われわれの個々の行為が「幸福を目的としている」と言えるかどうかという問題がある。中程度の目的はあっても、それらを名目的であれ「幸福」のもとに統合することはできず、「いきあたりばったり」である可能性である。議論のこの段階においてアリストテレスにとって必要なのは、第三の問題に関して、何らか「われわれの行為は幸福を目的としている」といえることである。第10巻ではアリストテレスは第一の問題に関して「個体」的に表象できる何か、つまり「観相」を考えていると思うが、「リベラリズム」を原則とする「われわれの多く」にとっては第二の問題の位相で充分であるだろう。しかし実は、そのリベラルにとっての問題は、「いきあたりばったり」もまた、多様な「幸福」の一つの「考え方(conception)」でありうることである。

人間の「働き(ergon) (機能)」という考え方がここで導入される。一般的に言えば、ものの「働き」とは、そのものがその働きのためにあるところのものである。「斧の働きは木を切ることであり、斧は木を切るためにある」。したがって、そのものがよいとは、その働きが優れている(卓越している)ことである。「よい斧は、木をよく(優れて・卓越して)切る斧である」。それゆえ、「働きの優れた人間」が「幸福な人間」である<sup>(15)</sup>。つまり、

- 1) 「働きの優れた人間」は「よく行為する」人間であり、
- 2) 「よく行為する」人間は「よく生きている」人間であり、
- 3) 「よく生きている」人間は「幸福な人間」であるから、
- 4) 「働きの優れた人間」は「幸福な人間」であることになる<sup>(16)</sup>。

「人間の働きにおいて優れていること」とはどういうことであるかが決定的に重要な問題になる。そしてそのためには「人間の働き」とは何かが示されなければならない。単に「生きていること」とか「感覚すること」といった植物や他の動物にも見られる働きではなく(1097b33-1098a3,1102a32-12)、まさに人間に「固有な働き」が明らかにされなければならない。アリストテレスによれば、

[人間の固有の働きとして]残るのは、[人間の<ところ>の]ロゴスを持った部分の行為に示されるある種の生きること([zoe] praktike tis tou logon echontos)である(1098a3-4)

「ロゴス」に言及したこの働きについての規定は、一方では、ロゴスは「神の働き」とも共通であるから人間に「固有な働き」ではないことになることとしばしば批判されてきた。また他方では、後に「観相」が人間の「機能」、しかも「最善の機能」とされることを睨んで、ここで「行為に示される」と訳した`praktike`は「(選択にもとづく)行為」に限定せずに「観相」をも含めた「活動」一般を語っているとされることがある<sup>(17)</sup>。しかし、「ある種の」という限定を通じて、人間に「固有な働き」を定めているように思われる。確かに「神は生きている」と考えられているし、その働きも「ロゴス」の働きにあるが、「神の働き」

<sup>(15)</sup> 「斧の働き」は「木を切ること」であるとして、対応するような「人間の働き」があるかどうかは、しばしば指摘されるように重要な問題である。実際アリストテレスは、「他のものにはあるが人間にはない」可能性を修辭的にではあれ問うという仕方での点を問題としている(1097b28-33)。しかし、この問題には立ち入らない。

<sup>(16)</sup> 「幸福であること」は「よく生きること(eu zen)」「よく行為すること(eu prattein)」である点についても人々の意見は一致しているとされていた(1095a14-20)。われわれにとっても3)は「日常言語における自然な言い換え」であり、2)も「それほど不自然な言い換えではない」ように思われる。もちろん、「日常言語における言い換え」が自然であるかどうかについての確定的な答えはない。われわれはアリストテレスの証言を受け入れることにしよう。したがって、アリストテレスが「働きの優れた人間」が幸福な人間である」とするために示す必要があるのは、「働きの優れた人間」が、「よく行為する人間」であるか「よく生きている人間」であるかのいずれかであることである。実際アリストテレスは1098a8-12で、「働きの優れた人間が、よく行為する人間である」ことを示すことを試みている。

<sup>(17)</sup> Cf. Stewart(1892)vol.1,(p.99), Burnet(1900)(ad loc), Gauthier & Jolif(1970)(ad loc), Hardie(1980)(p.25), Bostock(2000)(p.19).

は「ロゴスの働きそのもの」であり、「ロゴスを持った部分の行為に示される」働きではないからである<sup>(18)</sup>。だからこそアリストテレスは、さらに、

ただし、「ロゴスを持った部分」といっても、1)「ロゴスに従う部分(epipeithes logoi)<sup>(19)</sup>、2)「ロゴスを持ち、考える部分(echon kai dianoumenon)」<sup>(20)</sup>とがある。また、「生きていること」も二つのことを意味するが、言葉の優れた意味におけるそれである、エネルゲイア(活動)のことを意味しているとしなくてはならない。そこで、人間の働きは、ロゴスにそくした(kata logon)、あるいはロゴスを欠いていない(aneu logou)〈こころ〉のエネルゲイアであるということになる(1098a4-8)

と論じている<sup>(21)</sup>。さて、人間の固有の働きがこうしたものであるとすれば、

人間にとっての善[幸福である(よく生きる)こと]とは、人間の[〈こころ〉の働きの]優れた(卓越した)あり方にそくして、またもし多くの卓越性(徳性)があるとすれば最も善く究極的な卓越性(徳性)にそくした〈こころ〉のエネルゲイアである(1098a16-18,cf.1102a)

---

<sup>(18)</sup> 「人間の行為はロゴスにもとづく働きではあっても、ロゴスの働きそのものではない」という言い方は、あるいはスコラ的に響くかもしれないが、アリストテレスは人間の働きの固有性を「行為に示されるある種の生きること」に定位している。また、動物は「自発的運動」という意味での行為はしても、人間に固有な行為、つまり、「ロゴスに基づく(選択による)行為」はしない。Cf. Joachim(1955)(p.50), Broadie(1991)(p.36), Pakaluk(2005)(pp.78f.). この点については、第二巻第1章でアリストテレスが、卓越性(徳)を論じるにあたって、性格の徳が「自然(本性)」ではなく、「自然にそくしたこと」であるとして、「自然」と「自然にそくしたこと」を区別していることも傍証となる。

<sup>(19)</sup> 第一巻13章では、「全くロゴスに関わることのない(oudamos koinonei logou)(100229-30)」「植物的な部分」とは区別されて、「ロゴスに反する」ことがあり、したがってある意味では「アロゴス(alogos)(1002b13)」でありながら、「ロゴスに与る・分有する(metechein)(1002b13-14,25-26)」「ロゴスに耳を傾け、従う限りで(1002b31,1103a3)」、全く「ロゴスを欠いている」わけではないとされることになる部分である。

ただし、「全くロゴスに関わることのない植物的な部分」もまたある意味では「ロゴスに適っている」。文字通りに「全くロゴスに関わることがない」ならば、「生きる」ことはないからである。さらには、「生きてはいない」ものでさえ、何らかの「ロゴス」のもとにある。こうした「ロゴス」概念の「多義性」、あるいは「重層性」については、ここでは論じない。

<sup>(20)</sup> 同様に、「厳密な意味で、自身の内にロゴスを持つ(kyrios kai en hautoi)(1103a2)」とされる部分である。

<sup>(21)</sup> 第六巻第13章でアリストテレスは「ロゴスにそくした」ありかたと「ロゴスをともなった」あり方を区別することになる。前者は「(ロゴスにそくして)従う」ことであり、後者は「(ロゴスとともに)考える」ことである。アリストテレスはここで「ロゴスにそくした」「ロゴスを欠いていない」という言い方をしている。確かに1098a14では「ロゴスをともなった(meta logou)」という言い方もしているが、この言い方は直後に言及される「優れた人(spoudaios)」のあり方、つまり、「このものの機能」と「優れたこのものの機能」の種における同一性にもとづいて、優れた人のあり方を語るものである。

ことになる<sup>(22)</sup>。人間の幸福は人間の〈こころ〉の働きがエネルゲイアにあることにある<sup>(23)</sup>。人間の徳性は最終的にはこのエネルゲイアとの関わりで論じられることになる<sup>(24)</sup>。しかし、エネルゲイアとしての徳性は、性向として成立していなければ成立しない。中庸論は、この性向としての徳性を語るものである。

性向としての徳性についての解釈上の根本的な問題は、「性格に関わる徳」は、1) 理性(ロゴス) それ自身の徳なのか、それとも、2) 理性に従う(耳を傾ける)徳のいずれなのかという問いに、公式見解としては後者でしかありえないことの上に立って、実質的な中身をどのように考えるかにある。

アリストテレスは第一巻第13章で、人間の〈こころ〉の部分(働き)を、1-1) 先ず、全く理性に与らない働き、いわゆる「植物靈魂」と、何らか理性に与る働き、つまり「欲求靈魂」をも含めた働きとに区別し、1-2) 次いで、理性に与る働きを、第7章での区別(1098a3-5)を承ける形で、「自身の内に理性をもつ部分」と「理性に耳をかたむける部分」に区別し、1-3) その上で、「性格の徳」と「思考の徳(dianoethike arete)」を区別し、「賢慮(フロネーシス)」を後者の徳の例としている。明言はしていないが、「性格の徳」は「自身の内に理性をもつ部分」の徳ではなく、「理性に耳を傾ける部分」の徳であると考えている。

アリストテレスは第六巻で「思考の徳」について論じているが、その第1章では、第一巻で行った区別を確認して、1) 改めて、「性格に関わる徳」と「思考に関わる徳(tas aretas tes dianoias)」を区別し、2) また、「理性(ロゴス)をもつ部分」と「理性をもたない部分」という区別を確認した上で、3) さらに新たに、「理性をもつ部分」について、「他のあり方ではありえないものに関わる部分」と「他のあり方でもありうるものに関わる部分」

<sup>(22)</sup> なおこの部分に先行する部分(1098a12-16)は OCT が繰り返しとして削除している部分であるが、「優れた人」へ言及することによって、「最も善く究極的な卓越性」へと結ぶ階梯にあるから削除する必要はない。なお、「最も善く究極的な卓越性」は「観相」であると考えられる。

<sup>(23)</sup> したがってまた、「機能(働き)による議論(function argument)」についても、第1巻の議論と第10巻の議論とは綺麗に調和はしていないが、だからといって齟齬もしていないと考えることになる。つまり、Kraut(1989)(pp.315-16)のように、理性の働きは、神にもある機能(働き)だから文字通りには人間に固有な機能(働き)ではなくなってしまうという結論を避けようとして、第一巻はとりあえず神のことを考えてはいないコンテキストにあることを重視したとしても、栄養靈魂や感覚靈魂といった動物にもある機能(働き)は、それが劣った機能(働き)であるから「人間の機能ではない」とまで言う必要はない。逆に、「人間にのみ固有な機能(働き)」は、最も固有には「理性にそくした機能」であるとした上で、「栄養・感覚・欲求・理性」という機能(働き)がすべてであることであると論じ、さらには、神に(こそ)ある理性の機能(働き)が最も優れた機能(働き)であると論ずることにも何の問題もない。「生きて感覚することなしに「幸福である」ことは、「人間にとっての善」としてはありえないからである。

<sup>(24)</sup> 第一巻と第十巻とで齟齬があると論じられることもある最高善としての幸福に関する Hardie(1080)による整理に由来する「包括(inclusive)」説と「優越(dominant)」説に関しては、私自身は最終的には優越説に共感する、つまり、アリストテレスは多くの包括説論者が論じようとしているようには、さまざまな善の関係を「予定調和」的「常識」的に考えてはおらず、さまざまな善が整合的に秩序づけられるという意味では包括的でありうる可能性は認めた上で、神においてこそ究極的に実現する「観相」の生の優越性も主張していると考えられるが、ここではいずれにもコミットする必要はない。

という区別を明確にして、4) その上で、いわゆる「賢慮」が、「他のあり方でもありうるもの」に関して思案する(bouleuesthai)「思考にかかわる徳」であり、それゆえに取り分けて「賢慮」が「理性に関わる部分(ロギステコン)」とされるとしている(1138b35-1139a15)<sup>(25)</sup>。

「性格の徳」は「賢慮」ではない以上、「理性をもたない部分」の徳であることになる。性格の徳は、後に見る「選択」の問題さえなければ、「ロゴスに聴き従う」ということの意味次第では、人間以外のもの、例えば犬についても言える徳であることになる(1144b8-9)<sup>(26)</sup>。

#### 4 幸福と性格の徳、そして性格の徳の最初の定義

卓越性(徳性)が幸福を構成することに関わる「快楽と苦痛」の微妙な位置の問題は第一巻第8章で導入され、第七巻と第十巻で徹底的に論じられることになるが<sup>(27)</sup>、性格の徳の成立との関わりでの基本的な枠組みが第二巻第3章で論じられている。「あるひとのさまざまな働きに付随して生じる(epigignomenen)快楽や苦痛をそのひとの性向の印( semeion ton hexeon)としなければならない(1104b3-5)」ほどに、「行為と感情」を介して、性格に関わる卓越性(徳)は何らか「快楽と苦痛」にかかわるからである。

性格に関わる卓越性(徳) [と悪徳(kakia)]は快楽と苦痛にかかわる(1104b8-9)。

このことをアリストテレスは第二巻第3章で微妙に論点を変えながら繰り返し確認し(1104b15-16,1104b29-30,1105a13-14)、徳についての最初の定義を導いている。その基本的な論理は単純である。

1) アリストテレスは、性格に関わる卓越性には「行為と感情」が関わり(1104b13-14)<sup>(28)</sup>、

<sup>(25)</sup> この部分は、1140b26では「思いなし部分(to doxastikon)」とも呼ばれている。なお、「他のあり方ではありえないものに関わる部分」は「学知的部分(to epistemonikon)」とされていた。

<sup>(26)</sup> 第二巻冒頭でアリストテレスが、「思考の徳は、その生成も生長も多くは教示から(ek didaskalias)であり、それゆえに経験と時間(empeirias kai chronou)を必要とする。それに対して、性格の徳は、習慣から(ex ethous)生ずる(1103a15-17)」と述べていることは、奇妙に思われまいだろうか？ 性格の徳こそ、「習慣から」生ずるとすれば、「経験と時間」を必要としているのに対し、例えば、数学的才能は(本当かどうかは知らないが、言い伝えによれば)テアイテトスのように、「教示から」始まるとしても、必ずしも「経験と時間」を必要とはせずに開花するのではないかと。「経験」ということが「思考」の働きに限定されたことではないことは『形而上学』第一巻第1章などからも明らかであるように思われよう。しかし、実はこのテキストは微妙である。アリストテレスは『形而上学』第一巻では「認知能力」について論じている。その上で、「経験に与る動物は稀であるが、人間はさらに技術や推論能力にも与っている(980b26-28)」と述べていた。

<sup>(27)</sup> 拙稿「アリストテレスの快楽論」千葉大学文学部『人文紀要』参照。

<sup>(28)</sup> 性格に関わる卓越性(徳)が「行為と感情」に関わることは、性格の徳についての「定義」を試みている第6章においても1106b16-17,1106b24-25などで繰り返し指摘されるように、重要な論点の一つである。この点については後に論ずる。なお、アリストテレスの感情の扱いについて一般的には、拙稿「アリストテレスの感情論」(今年度刊行予定)参照。

この「行為と感情」には「快樂と苦痛」がともなっていると考えている(1104b14-16)。つまり、快樂と苦痛は、「[すべての]動物に共通であるだけでなく、[人間にだけある]すべての選択されるもの、[すなわち、立派なもの(to kalon)、有益なもの(to sympheron)、快いもの(to hedy)]に相伴っている(1104b34-35)」。「立派なもの」も「有益なもの」も、それを追求する人にとっては快いからである(1105a1)。それゆえに、快樂と苦痛は、われわれの[選択がかかわる]行為と[動物と共通な]感情に常に付随することになる。そして、

2) 後に第8章でも確認するように、「われわれは本性的に、より快樂へと向かう傾向がある(1109a14-15)」し、苦痛を避けようとする。だから、「よろこぶべきものをよろこび、苦しむべきものに苦しむ(1104b12)」ようになることが、性格的な徳を身につけることになる。この「感情教育」は、生じていることがらについての「ふさわしい」「解釈」の仕方を教えることでもある<sup>(29)</sup>。感情は、単にいわゆる「感じられたフィーリング(felt feeling)」ではなく、生じていることがらについての、場合によっては極めて漠然としたものであれ、またことがらの一部が誇張されているとしても、何らかの「認識」とともにあるからである。そして、こうしたことが可能なのは再び、「総じて、徳にそくした働きは、徳を愛する人には快い(1099a11)」からであった。それゆえ、

3) 結論として、卓越性(徳)とは、

快樂と苦痛が関わることについて最善のことを行ないうるような性向であり、悪徳とはその反対であると想定されてよいことになる(hypokeitai)(1104b27-28, cf. 1104b21-24, 1105a6-7)

と纏められることになる<sup>(30)</sup>。中庸論は「快樂と苦痛が関わることについて最善のことを行ないうる性向」の分析であることになる。しかし、その検討に入る前に、こうした性格的な徳を身につけることについてのある種の「循環」とされる論点について確認しておこう。性格的な徳を身につけるには、プラトンに言及して語っているように「年少のころからすでにして何らかの仕方で導かれていなければならない(1104b11)」。アリストテレスは「それが正しい教育である(1104b13)」と考える。しかし、この「教育」は徳をどのような意味で身につけさせるのか？

<sup>(29)</sup> Cf. Hughes(2001)(p.75).

<sup>(30)</sup> 第二巻第5章でアリストテレスは改めて、「徳とは何であるか？」を、その「類」において考察するが、その結論はすでにここで先取りされている。またアリストテレスはこの纏めの直前で、1104a27-b3 を指示しつつ、性向を一般に、「<こころ>のすべての性向は、それらによってこれらの性向が善くなったり悪くなったりすることになる(pephyke)のものであり、そうしたものへと関わる(pros tauta)、あるいはそうしたものに関わるような(peri tauta)本性(ten physin)を持っている(1104b19-21)」としている。

## 5 性格の徳を身につけることに関わる「循環」の問題

アリストテレス自身の問題設定の仕方(1105a21)によって、性格的な徳を身につけることについて、「循環」という言い方がされることがある。しかしアリストテレス自身が論じているように、ここにはいわゆる「循環の問題」はない。すでにアリストテレスは、

要するに一言で言えば、それぞれの性向は、もろもろの類似した活動から(ek ton homoion energeion)生ずる。それゆえに、そうした活動（エネルギー）にある種のあり方(poias)を付与し(apodidonai)なければならない。というのも、もろもろの性向はこれらの活動の違いに応じて違うことになるからである。したがって、すでにして若いときから(ek neon)どのように習慣づけられるかは小さな違いではなく、極めて大きな違いである、それどころか、全く違うことになる(1103b21-25)

と論じていた。形成される性向に「類似した活動」は、その性向にもとづいてなされる活動であることを必要とはしない。したがって、形成される性向を前提せず、循環することはない（ものとして構想されている）。しかし確かに、その性向を形成する活動であるためには、何らか類似してさえいればいいというわけではなく<sup>(31)</sup>、「ある種のありかた」をしていなくてはならない。循環を免れているかどうかは、この「ある種のありかた」がどのようなありかたであるかに依存することになる。残念ながら明示的な解答は述べられていない。

「性格の徳を身につける」とはどのようなことか？ すぐに思いつくのは<sup>(32)</sup>、1) アリストテレスも比較しているように、いわば「技術」として身につけることであろう。このアナロジーのポイントは、循環の問題との関わりで言えば、「技術を身につけるためにあらかじめ技術を身につけている必要はない」ということにある。技術を身につけている人のすることを、いわば「模倣」すればよい<sup>(33)</sup>。同様にして、性格の徳ある人は当の徳にそくした行為を繰り返し、そうした行為のあり方を習慣化することによって、性格の徳を身につける。しかし、性格の徳において、それを「身につける」というのがどのような意味においてであるかということはいちつ別の問いである。かりに「模倣する」という言い方をするとしても、何の模倣なのか？ この問いは、性格の徳における「性向」ということの意味を問うている。翻っていえば、「技術はどのような性向なのか」という問いとなる<sup>(34)</sup>。

<sup>(31)</sup> 「類似」はさまざまに語ることができる。身体運動・動機・結果などなど。

<sup>(32)</sup> Cf. Broadie(1991)(p.72-3).

<sup>(33)</sup> もちろん、ロゴスをともなった仕方で「技術」を身につけるという水準、つまり、「技術については卓越性（徳）ということがあるが、思慮についてはない(1140b21-22)」、「知恵は技術の卓越性である(1141a12)」といった仕方で論じられる水準においては、「単に」模倣すればよいわけではないということになる点については後に見る。

<sup>(34)</sup> ある意味で逆説的なことに、「技術とは、真なるロゴスをともなった(meta logou)制作に関わる性向である(1140a10)」とされることになる。技術は単に「ロゴスにそくしている」だけでなく、「ロゴスをともなっている」。にもかかわらず、卓越性を欠くことがある性向であるとされ

アリストテレスは、この問題を何らかの「技術」を身につけることとの類比ではなく、非一類比を通じて論ずることになる。

そしてもう一つには、2)あるいは表現はよくないかもしれないが、いわば「中毒」として身につけてしまうことであろう。しかしながら、この二つのどちらか一方であるとは言えないと考える。徳を身につけることは、徳ある人の行う行為を（先行する権威の指示に従い）繰り返して、そのようにすることが「習慣」としてできるようになることである。それは丁度、技術を身につけることが、すでに身につけている人に指導され訓練されることによって、「そうすることを学ばなければならない(1103a32-33)」ことであると同様である。その限りでは確かに、徳を身につけることは、技術を身につけることに似ている(1103a31-b2,1103bb6-13)。しかし他方で、技術を身につけていることの卓越性（徳）が、それを「使うことも使わないこともできる」ことにあるとすれば、性格の徳を身につけることがその卓越性（徳）を技術として身につけることではないことは明らかである。性格の徳を身につけることは、ある意味で「それ以外のことはできない」ことになることであるからである。性格の徳に反することを意図的にすることがあるとすれば、それは、性格の徳を身につけていないことを示すものである<sup>(35)</sup>。性格の徳を身につけることには、「それ以外のことはできない」という意味で「中毒」的な要因のあることを否定することはできない。しかし、だからといって「身体的にそれ以外のことはできない」ような「中毒」状態になることでもないことも明らかであるはずである。

あるいは性格の徳を「中毒」と類比するのは不愉快かもしれない。しかし、性格の徳と技術の違いについてアリストテレスは第二巻第4章である意味では奇妙な、しかし重要な指摘を行っている<sup>(36)</sup>。技術の成果はいわば「結果次第」である。技術においては、作られたものが「善い」ならば、それで作られたものは善い。他方、性格の徳にかんしては、なされたことが「善い」かどうかだけが問題なのではなく、「行為者があるあり方に基づいてそうする(ho pratton pos echon prattei)(1105a30-31)」かどうかが重要である。「行為者があるあり方に基づいている」のでなければ、なされたことが「徳ある」とは限らないという。このあり方の要件は三つある(1105a31-1105b5)。1) していることを知っていること<sup>(37)</sup>、2) していることを選択している(proharoumenos)、しかもそのしていることのゆえに選択していること、3) していることをしっかりとした揺るぎないあり方の下でしていることであ

ることになる。

<sup>(35)</sup> この点については、アリストテレスは性格の徳についてではなく、賢慮についてではあるが、1140b20-25 で確認している。もっとも、「そうする必要のある時に」といったことを付加すれば、技術を身につけていれば、「それ以外のことはできない」。

<sup>(36)</sup> Williams(1985) in Heinaman(1985)

<sup>(37)</sup> ここでの「知っている」ことは、いわゆる「意図的行為」において行為者は自分が何をしているかを「知っている」という意味での「知っている」以上のことではないと考える。つまり、自分の行為について、例えば「勇気ある（とされる）ことをしている」ということを「知っている」ことは求められているが、「勇気ある（とされる）ことを正当化できる」という意味で「知っている」ことを求められてはいない。

る。アリストテレスは、徳にとってそれほど重要ではない第一の条件は技術と共通だが、技術の条件ではない第二、第三の条件こそが徳ある行為であることにとって決定的であるとしている。

第三の条件は徳あることが性向として成立していることを求めるものであるから、決定的なのは、第二の条件である。「選択」という言葉は、後に第三巻で規定されることになるアリストテレスの術語として使われているはずである。さもないと説明概念としては機能しないからである。「選択」は大人にだけある行為のあり方である。「選択」ということは動物や子供にはなく「理性を備えた大人」においてのみあるとアリストテレスは考えている。子供が行う行為は、それが、徳ある人の行うような「徳にかなった行為」であっても、選択による行為ではない。したがってまた、「徳にかなった行為」は徳の発露であるとは限らない。しかし、徳あることを形成することになる行為であるのではないか？ しかし、いったいどのようにして？ また、何故そうした行為でありうるのか？ ここでは、子供が「徳にかなった行為を学び真似ること」と「たまたま徳にかなった行為をすること」とを区別しなければならない。「習慣」は、単に繰り返しであるならば、動物においてそうであるように、確かに「性向」を形成はするが、徳を形成することになるとは限らない。子供は、「たまたま徳にかなった行為をすること」を繰り返すわけではない。

選択という行為のあり方を促すものが、そこにはあるのでなければならない。そしてそれが、「ある種のあり方」をしていることであるように思われる。すなわち、(理想的には)すでに徳を身につけている人のインストラクションに基づいて、それに「聴き従う」という行為のあり方をしていることである。この点については、すでに論じたことがある<sup>(38)</sup>。「ロゴス」は(子供にとって)「外から入ってくる」。

## 6 快楽と苦痛、そして慣れ親しむ年齢の問題

しかし子供は、大人のインストラクション通じて「何に関して」「聴き従う」ことになるのか？ 快楽と苦痛が性格の徳に関わる関わり方について、改めて確認しなければならない。

快楽は幼児の時から(ek nepiou)われわれすべてに慣れ親しいものとなっている。それゆえに、生活に染みこんだこの[快楽への]情念を拭い去ることは困難である。さらには、われわれは、人によって違いはあるものの、多かれ少なかれ、快楽と苦痛[という評価の基準]によってさまざまな行為[の評価]を測ってもいる(kanonizomen)。だからそれゆえ、[目下の]問題全体(ten pasan pragmateian)はこれらの快楽と苦痛に関わらざるをえない。善

<sup>(38)</sup> 拙稿「アリストテレスの本意論」『哲学雑誌』

い仕方で悦んだり苦痛を感じたりするか、悪い仕方でそうするかは、われわれのさまざまな行為に対して些細なことではない(1105a1-7)

アリストテレスは、慎重に「多かれ少なかれ」との限定を加えつつも、快樂（と苦痛）が、幼児の時から慣れ親しんできた行為の「動機」であるだけでなく、その「評価の基準」ともなっていることを認めている<sup>(39)</sup>。それゆえに、「徳と政治に関する問題全体(pasa he pragmateia)は快樂と苦痛にかかわる(1105a10-12)」とされる。

そうであればこそ、「そうすべきではないことを、そうすべきではない時に、そうすべきではない仕方で、あるいはまた、ロゴスによって規定される他のどんなあり方であれ、そうすべきではないにもかかわらず、追い求めたり避けたりする(1104b21-24)」ことのないように、相応しい快樂と苦痛に（そして避けるべき快樂と苦痛にさえ）「幼児の時から(ek nepiou)」「生活に染みこむ」ように、ほどほどに「慣れ親しむ」必要があることになる<sup>(40)</sup>。

「すでにして若いときから(ek neon)どのように習慣づけられるかは小さな違いではなく、極めて大きな違いである、それどころか、全く違うことになる(1103b23-25)。「子どもたち(ta paidia)は欲望にそくして生きるものであり、しかも快樂への欲求は子どもたちにおいて最も大きい」からであった(1119b5-7)。「これが正しい教育(he orthe paideia)である(1104b13)」。

「幼児(nepios)」「若いとき(neos)」「子ども(pais)」とは、いつのことを意味しているのだろうか？ 少なくともアリストテレスの講義を聴く年齢の人ではないことは明らかであろう<sup>(41)</sup>。この点については、ここでは問いとして提出するにとどめ<sup>(42)</sup>、中庸論の「中核」で

<sup>(39)</sup> つまらない(?) 言い方をすれば、「意志の弱さ」が生ずるのは、快樂と苦痛が「動機」であると同時に「評価」にも関わっているからである。

<sup>(40)</sup> 快樂（と苦痛）は、人間以外の動物とも共通の原初的な、いわば「非—認知的」な「評価基準」でして導入されるが、その「相応しさ」を状況（の認識）との関わりで問題としうるような、そして、性向のあり方を評価する基準ともなりうるような何かであり、やがて第七巻と第十巻での展開を経て、エネルゲイア（あるいは、それに付随する何か）であることになる。

<sup>(41)</sup> Burnyeat(1980) in Rorty(1980)は「思考の徳への学び」を論じている。また最近の論考として、Hursthouse(2006b)。

<sup>(42)</sup> 実は私は、いわゆる「第二次反抗期（13歳前後）」までが決定的に重要であると考えている。この年齢の子供が「(小学校の)最上級生」から「(中学校の)最下級生」にされてしまうのはかなり問題であるとも考えている。制度的には、「中高一貫」ではなく「小中一貫」が正しい。

フォークナーの短編「朝の追跡」『熊』(岩波文庫 246頁)では、1930年代のアメリカ南部を舞台に、それまで学校教育を受けることのなかった孤児の12歳の少年に養い親が学校に行かせようとして次のように言う。「だからおまえは学校へ行くんだ。なぜっておまえは知らねばならんからだ。たしかに畑仕事と狩だけやってもいい。そのほかに何が正しくて何が間違っているかの違いを知って、正しくやる——以前はそれでよかった——ただ正しくやるだけで十分だった。だがいまはそうでないんだ。なぜそれが正しいか、なぜそれが間違いか、それを知らねばならん。そしてそれを知る機会の全くなかった人たちに、そのことを話せるようになる——それが大切なのだ——正しいことをどうやったらやれるか、その人たちに教えてやる。ただ、正しいことを知るだけじゃなくて、なぜそれが正しいのかを知らせるには、おまえが彼らにそのなぜかを示したり話したり教えたりできねばならん、だからおまえは学校へ行くのさ」。また、『ハックルベリー・フィンの冒険』のハックルベリー・フィンが14歳という設定である。

ある第6章の分析を見ることにしよう。

## 7 性格の徳の分析 テキスト

主要部分の翻訳と簡単なコメントを提示しておこう。

すべての連続していて分割できるものにおいては(synechei kai diairetoi)、より多くを取る、あるいはより少なく取る、さらにはまた等しく取るということが可能であるが、しかも、このように取ることはことがらそのものにそくしても、あるいは、われわれとの関係においても可能である。ところで、等しいということは、超過していることと不足していることの間にある何かである。「ことがらの中間」ということで私が意味しているのは「両極から等しく離れている」ということであり、これは総ての人にとって同じ一つのものであるが、「われわれとの関係における中間」とは多すぎもせず少なすぎもしないことである。これは一つではなく、総ての人にとって同じでもない(1106a26-32)

「連続していて分割できるもの」ということで何を意味しているかについてアリストテレスは特に説明をしていないが、「何らか数学的な、しかもアナログな連続量<sup>(43)</sup>として処理することが可能なもの」のことを考えていることは確かだろう。数学的な連続量であるならば、そこに「より多くあること・より少なくあること」があるというは自然である。そしてまた、その中間があるということにも問題はないだろう<sup>(44)</sup>。しかし、「超過していることと不足していることの間」という概念は、それほど自明なことではない。「超過していることと不足していること」は単に「より多くあることとより少なくあること」の言い換えにではなく、「何らかの基準に照らして大き過ぎる・小さ過ぎる」という「評価」を含むことである。そして、この評価の「基準」が「中間」に他ならない。だから、問題とな

<sup>(43)</sup> アリストテレスは現代的な意味においてアナログ量とデジタル量の区別をしていたわけではないし、また「実無限」論者ではなかったとはいえ、「最小単位」を認めない限りで、量に関しては常識的な「アナログ量」主義者であったと思われる。

<sup>(44)</sup> 「ことがらそのものにそくして」と「われわれとの関係において」の「中間」という区別を語ることは、Pakaluk(2005)なども指摘するように、「算術的平均」にすぎない「ことがらそのものにそくして」の「中間」を、問題としている「中庸」であることから「排除」するだけであり、この区別にこだわっても実りはない。「われわれとの関係において」の「中間」に関しては、さまざまな「もっともな」理解が可能である。Pakaluk(2005)(p113)はそうした可能な理解として、「相対性」という言い方で三つあげている。1) 徳の程度との関わりでの相対性(これは、文字通りには誤りであると考えるが、というのも、この論点は突き詰めれば、中庸であること自体を相対化してしまうことになるからであるが、Joachim (1951)なども提出した論点である)、2) 人間本性との関わりでの相対性(これは、ある意味でトリビアルに正しい)、3) 年齢、性別等々との関わりでの相対性(年齢とか性別とかが「自然種」的なカテゴリーであるならば、2)の場合と同じく、トリビアルな意味で正しいが、そうでなければ、単なる「悪しき相対主義」である)。

る「中間」は「両極から等しく離れている」ことによって規定される概念ではなく、むしろ「両極」を「超過していることと不足していること」として規定する概念である。

したがって徳とは、a)選択に関わる b)性向であって、c)われわれとの関係における中庸であって、d)ロゴスによって、すなわち d' )思慮ある人がそれによって中庸を定義するようなロゴス<sup>(45)</sup>によって定義されるような性向である(1106b36-1107a2)

b)性向であることは性格の徳の類としてすでに第5章で確立されていたことであるから<sup>(46)</sup>、そして、性向であることは、知的な徳についても、技術についても、それどころか悪徳についてもいえることであるから、それらとの種差が明らかにされねばならない。d)ロゴスによることは知的な徳についてこそむしろ成立することであるし、a)選択に関わることは悪徳においてもそうであるから、性格の徳にかかわるまさに固有の「種差」は、c)「われわれとの関係における中庸であること」になる<sup>(47)</sup>。要約すれば、

他の場合と同様に、われわれが述べたすべての性向において、ロゴスを持っている人がそれへと眼を向けて力を加減するような何らかの狙い(tis skopos)があり、また[そのことにともない]、もろもろの中庸であることの何らかの基準(tis horos ton mesoteton)があることになるが、この中庸であることとは、過剰と不足の間であり、正しいロゴスにそくするものであるとわれわれは主張する(1138b21-25, cf. 1106b8-16)

ことになる。この狙いとされるものは何だろうか？ 何らか「基準」が先取りされていると思われるかもしれない<sup>(48)</sup>。確かにこの「狙い」は「基準」を定めるように働くものである。しかし、基準そのものではない。素直に読むならば、この狙いとされるものは「幸福」である<sup>(49)</sup>。確かに「幸福」は誰もが願うものであり、ロゴスを持っている人だけが願うものではない。しかし、「力を加減する」ことで「狙う」ことができるのはロゴスを持っている人である。幸福であることとの関わりで過剰と不足の間が論じられることになる。

<sup>(45)</sup> Cf. 1115b12, 1119a20, 1119b10-15, 1125b35. 『ニコマコス倫理学』でのこの意味でのロゴス、とりわけ「正しいロゴス」への言及は 1103b31-33 が最初である（と思う）。

<sup>(46)</sup> <こころ>のうちに生ずるものが、パトス・デュナミス・性向の三種で尽くされているかどうかについては、『形而上学』Z巻3章において実体の候補が本質・普遍・類・質料の四種に限られて論じられたことについてそうであったように、あるいはそれ以上に議論がありうるだろうが、ここでは論じない。

<sup>(47)</sup> さらに、中庸であることは、そのものにとっての「固有の様態」であることになる。

<sup>(48)</sup> 直接「基準」を問題にしていると考えたから、アームソンとハーストハウスの中庸であることは「量的」に分析できるかどうかといった不毛な議論を招いた。

<sup>(49)</sup> Cf. Reeve(1992)(p.168).

## 8 「中庸」の「解明」

徳あること、つまり、中庸であることとは、したがって一般的に言えば、行為と感情において、

しかるべき人に対し、[しかるべきことについて]、しかるべき程度に、しかるべき時に[、しかるべき間だけ]、しかるべき目的のために[、つまり、美しいことのために(hou kalon)]<sup>(50)</sup>、しかるべき仕方(1109a28,cf.1106b21-23,1109b14-16,1109b20-21,1115b17-20,1119b16-17,1120b3-4,1122a25-26,1123b21-22,1125b31-32,1126b17-19)」

する性向にあることになる。これが、「中庸」であることの実質的な（「当たり前のこと」とされる）「解明」<sup>(51)</sup>である。

この解明の論点は「逸脱」する場合を考えてみれば明確である。『アンナ・カレーニナ』は「幸福な家庭はすべてよく似よったものであるが、不幸な家庭はみなそれぞれに不幸である」（中村白葉訳）という一文だけの段落で始まっているが、ここには一つの誤りと一つの真理が語られている。つまり、「幸福な家庭がすべてよく似よっている」というのは文字通りには誤りであるが、「不幸な家庭の不はみなそれぞれに不幸である」というのは、幸福であるあり方よりも不幸であるあり方の方がさまざまであるということを含意するものである限りで真理である。つまり、「ある一つの幸福な家庭が不幸になるとすれば、そのなり方は一つではなくさまざまである」という意味においてである。そして、このことは「徳ある」ことについても言えることである。「しかるべき」である観点が数多くあるだけでなく、それぞれの観点からもさまざまに逸脱しうるからである<sup>(52)</sup>。

有徳であることには、それぞれの個別的状況において倫理的な対応を求める個別的なことがらを適切に把握する「理性」が備わっていて「働いている」必要がある。有徳な人は、その上で、その状況が「どのような、つまり、普遍的な状況」であるかを適切に把握することができ、その状況で考慮すべきさまざまな事実的、規範的要件のもとで「どの、つまり、個別的な行為」をする「べき」であるかを熟慮することができる。その選択が、その状況での行為を「主宰する」「べき」であるからである。だからこそ、「意志の弱い人」は、個別的なことを把握する「理性」が「働いている」としても、すべきことをしないことが

<sup>(50)</sup> この点は、de re でのみ成り立つことであり、de dicto には誤りである。こうした点については本稿ではこだわらない。

<sup>(51)</sup> 広い意味の「ロゴス」であり、したがって「定義」といってもいいが、いわゆる「同義性」を目指してはいない。フレーゲのいう、いわゆる‘Erklaerung’である。

<sup>(52)</sup> Pakaluk(2005)(p102)は、「しかるべき」であることの困難さとの関わりから、中庸論は合理性についての理論と言うよりも「非合理性」についての理論であると言えるかもしれないという言い方をしている。こうした言い方は誤りではないが、「合理的であること」もまた唯一のあり方があるわけではなく、さまざまでありうるが見逃されることになりかねない。

あるような人として描かれることになる。

## 9 中庸と「程よくあること」

図式的に言えば、徳の本質を論ずるものとしての中庸論は二つのテーゼ、しかも、必ずしも整合するとは限らないテーゼから成っていることになる<sup>(53)</sup>。

I 性向としての徳は、二つの極端な性向、つまり過剰と過小という悪徳の間にある。

II 徳あることにならな感情と行為は、過剰と過小による逸脱の間にある。

テーゼ I は、いわば、徳の本質を形相因的に指定するものであり、テーゼ II は、徳の本質を作用因的に指定するものである。

したがって、実践的な指針としての中庸論は、再び図式的に言えば、「過剰と過小を避けよ」という形で示されることになる。この指針は、「程よくあれ」ということではないとされることがある。「激しく怒ることが過剰と過小の間であることもある」からである<sup>(54)</sup>。しかし、そうだとすれば、この指針は、要するに「適切であれ」ということを語っていることになる。そして、この指針がそれだけしか述べていないのであれば、指針として有効性を欠いていると批判されるのは確かに理解できることであるように思われる。

中庸がある意味で「程よくあれ」ということに反するようと思われるテキストとしては、「誇り(megalopsychia)」についての記述がある(第四巻第3章)。そこでは誇りある人は、「量の大きさに関しては極(akros)であるが、適切さに関しては中庸(mesos)である(1123b13-14)」と言われている。つまり、ここでは 1107a6-8 で確認されている「中庸が極である」という意味での「極」ではなく、「量の大きさに関して極である」ことが中庸でありうるということが積極的に認められているように見える。

しかし、「程よくあれ」ということと「適切であれ」ということは必ずしも対立することではない。中庸は「単に」「程よくある」ことではないことは確かだが、中庸としての「適切である」ことが同時に「程よくある」ことでもあることはありうることであるように思われる<sup>(55)</sup>。

見事な作品について、超過や不足がよさを破壊するのに対して、中庸はそれを保持するとのことから、「そこには取り除くべき何ものもなく、付加すべき何ものもない」と常々われわれが述べることになる(1106b9-12)

<sup>(53)</sup> 典型的には、「中庸」を論ずるさいに、`meson` と `mesotes` がコンテクストを無視して混同されたために、Urmsen の指摘した混乱が生じたとする Young(1991) in (eds) Anton & Preus(1991)(pp.107-125.)。同様の指摘は、Broadie(1991)(p.95f.)などにもある。

<sup>(54)</sup> Cf. Hughes (2001)(p.61).

<sup>(55)</sup> Kraut(1989)(p.339f).

徳あることからの逸脱は過剰と過小にあるが、過剰に逸脱しやすい徳と過小に逸脱しやすい徳とがある。節制は快楽を過小に求めること（無感覚）よりも過剰を求めること（放埒）に逸脱しやすいし、勇氣は恐怖を過小に抱くこと（無謀）よりも過剰に抱くこと（怯懦）に逸脱しやすい。「勇氣ある人は、[恐怖に伴う]苦痛を耐え忍ぶことによって勇氣あるといわれる(1117a32-33,1115b7-13)」が、「苦痛を耐え忍ぶことは、快楽を慎むことよりも困難である(1117a34-35)」からである。同様にして、「節制ある人は、放埒な人がもっとも快楽を感じず[肉体的な快楽(1118a2)、とりわけ触覚と味覚にかかわる(1118a26)]快楽に快楽を感じず、むしろ嫌悪を感じず(1119a11-13)」が、それは、放埒であることは、「快楽によって生ずる(1119a22)」。だからこそ、二巻9章の「術」が可能となる。すなわち、

- 1) 中庸により反対である極端を避けよ(1109a3031)
- 2) 自分により快であるような極端を避けよ(1109b7-9)

そして、この指針はそれほど無意味なものではないことになる。たしかに、実際にどれほど有効であるかは、それぞれの人がこれまでに積んできた経験に依存する。しかし、『ニコマコス倫理学』の受講生は無経験の者たちではない。たしかに、もう一段レベルを上げたところで無効であると語ることもできる。つまり、それなりに経験を積んだ者には「過剰と過小を避ける」ことがおおむね妥当な方針であることは分かっているからである。

## おわりに

「楽しい生」というだけではない「優れた生」を求めようとしなければ、中庸を求めることにも意味はないだろう。だが、「優れた生」が予め決まっているわけではないとすれば、どのような生を「優れた生」として目的とするかに応じて、中庸であることもかわることになる。そして、アリストテレスにおいて「優れた生」は、第一に「思考の徳」、ついで「性格的な徳」が成立している生であった。かくして再び、何が「中庸」であるかは、思考の徳が定めることになる。

## 【追記】

セミナーではさまざまなご意見とご批判を頂いた。お礼申し上げます。今後の課題とさせて頂きたいが、二点だけ確認しておきたい。

1)「中庸論の主たる問題は哲学が解くべき問題ではなく、発達心理学と教育学の課題である」と「誤解を恐れず」に語ったが、どうも誤解（というか正解）されたようである。アリストテレスの中庸論の論述から、「中庸論の主たる問題」として浮かび上がってくるのは、「思考の徳への学び」というよりも「性格の徳への学び」であり、この問題は、「発達

心理学や教育学が、哲学とともに、解く課題である」ということなのだが、多分この言い方でも誤解（というか正解）されそうである。

つまり、正直言えば、中庸論についてはもっと面白い話ができるのではないかと思って読み始めたのだが、私の力量不足もあろうが、残念ながら今のところ Hursthaus ほどで否定的ではないとしても、ほとんど「あたりまえ」と思われるようなことしか読めていないということである。もっとも、「あたりまえ」であることを「つまらないこと」として否定するつもりはない。哲学においては、むしろ「あたりまえ」のことに行きつく過程が重要であると考えている。研費報告書においては少しでも展開した形にしたいと思っている。

2) 応答の中で触れた、アリストテレスが、カリカチュアした言い方になるが、プロタゴラス流の反実在論的主観主義的相対主義というスキュラとプラトン流の実在論的客観主義的絶対主義というカリブデイスが待ちかまえている倫理学という海を「中庸」を助けとして「航海」しようとしていることの意義については、別に論じたい。この点を注記するのは、セミナーの後に注(3)で触れた桑子敏雄の論考に気づいたからである。桑子もまた「中庸論」をプロタゴラスとプラトンへの応答と解そうとしているが、「人間尺度」論を「社会集団」レベルで受け入れている（ように思われる）限りで、桑子の理解は中庸論のプロタゴラス化である。

#### 文献表（書誌的には不十分ですが、紛れはないかと思います）

- Anton & Preus(1991)(eds), , *Essays in Ancient Greek Philosophy IV*.  
 Barnes(1995)(eds) *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge U.P.  
 Bosley et al.(1995)(eds) *Aristotle, Virtue and the Mean*, Apeiron XXV4.  
 Bostok(2000) *Aristotle's Ethics*, Oxford U.P.  
 Broadie(1991) *Ethics with Aristotle*,Oxford U.P.  
 Burnet(1900) *The Ethics of Aristotle*, Methuen.  
 Burnyeat(1980) in Rorty(1980)  
 Cooper(1975) *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard U.P.  
 Cooper(1999) *Reason and Emotion*, Princeton U.P.  
 Dover(1974), *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford  
 Gauthier,R.A., & Jolif,J.Y.(1970), *L'Éthique à Nicomaque*,2nd ed.Louvain.  
 Gill(2005) (ed) *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford U.P.  
 Hardie(1980) *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd ed, Oxford U.P.  
 Heinaman(1995)(ed), *Aristotle and Moral Realism*, U.C.L.P.

- Hughes(2001) ,G.J., *Aristotle on Ethics*, Routledge.
- Hursthaus(1980/81) in Rorty(1980)
- Hursthaus(2006) in Kraut(2006)
- Hursthaus(2006) , 'Practical Wisdom: A Mundane Account,' PASS.pp284-307.
- Hutchinson(1986) *The Virtues of Aristotle*, RKP
- Hutchinson(1995) in Barnes(1995)
- Joachim(1955) *Aristotle: The Nicomachean Ethics*, Oxford U.P.
- Kosman(1989) in Rorty (1980)
- Kraut(1989) *Aristotle on the Human Good*, Princeton U.P.
- Kraut(2006)(ed) *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell.
- Lear(2004) *Happy Lives and Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*,
- Pakaluk(2005) ,M.,*Aristotle's Nichomachean Ethics, An Intriduction.*,Cambridge U.P.
- Pears(1980) in Rorty(1980)
- Reave(1992) *Practices of Reason :Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford U.P.
- Rorty(1980)(ed), *Essays on Aristotole's Ethics*, U. of California P.
- Sherman(1989) *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford U.P.
- Sherman(1999)(ed) *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge U.P.
- Stewart(1892) *Note on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol.1,
- Urmson(1973) in Rorty(1980)
- Urmson(1988), *Aristotole's Ethics*.Basil Blackwell.
- White(1992) *Sovereign Virtue*, Stanford U.P.
- Williams(1995) in Heinaman(1995)
- Woods(1982) *Aristotle: Eudemian Ethics,BookI,II,andVIII*, Oxford U.P.
- Young(1988) in (eds) Anton & Preus(1991)