

価値多元的社会におけるアリストテレス的道德教育論の根本問題

—「幸福な人＝有徳な人」の図式と徳を志向・要求することのアポリア—

古 舘 充 斗

はじめに

本稿の目的は、アリストテレスの幸福論の問題点を彼の「エピエイケイア（品位）」概念との関連で解明し、それを踏まえ、価値多元的社会における徳の教育をアリストテレスの幸福論で基礎づける構想への批判を展開することである¹⁾。全体を通じ、「幸福な人＝有徳な人」という図式で徳の教育を根拠づける立場に異を唱える。主な検討対象はアリストテレスの『ニコマコス倫理学』である。

国際化と多文化主義によりコスモポリタンの価値の必要性が生じている中で、教育では「人格（character）」が注目されている（Kristjánsson 2015: 34=46）。しかし価値多元的社会では価値観の自由・多様性を重視するため、教育の理念は正当化を必要とする（宮寺 2000: 53-67）。ゆえに、特定の徳を教えることの正当性をめぐっては論争がある。マッキンタイアはアリストテレスの徳倫理学に立脚し、徳は社会的な特殊性と地域性に結び付けられているとの認識から（MacIntyre 1981: 126=155）、価値多元的社会においては共通の道德教育は不可能だという結論を下した（MacIntyre 1999: 124-127）。他方、カーや片山は徳倫理学に立脚しつつ普遍主義的な徳の教育を擁護する。彼らによれば、マッキンタイアは道德規則・倫理学理論を徳と混同したために価値多元的社会で共通の徳を教えることの不可能性を説く結果になったのであり、対して彼らは規則・理論の文化相対性に比して徳の有する普遍性を説いた（Carr 1996: 356-359; Katayama 2003: 333-336）。

また、徳が価値多元的社会でも有効だと述べるだけでなく、アリストテレスの幸福論に倣い有徳な生こそ客観的な意味で善き生だという認識から徳の教育の正当性をより積極的に説く論者もいる。例えばカレンは、「よく生きること（living well）」は立派に生きることを必然的に伴い、立派に生きるとは諸

徳を所有し行為の中でそれらを発揮して生きること他にないと考え、徳の教育を擁護した（Curren 2015: 461-462）。さらにクリスチャンソンは、「アリストテレスの人格教育（Aristotelian Character Education）」という構想の中で、現代において人格教育は不可能だと考える立場を斥け、有徳な生として理解された「開花（flourishing）」ないし「幸福（happiness）」を目的とする人格教育の可能性を訴える。曰く、アリストテレスは非宗教的かつ普遍的、コスモポリタンの言葉で開花、幸福、徳の説明をするため、アリストテレス的な徳の言語があれば異文化間でも道德的評価が通用するようになるという（Kristjánsson 2015: 55-56=81）。そして彼は「善良な人格の陶冶を通して人間を開花させる上での諸徳の根本的役割を受け入れるなら、「人格教育」の必要性はその後からついてくるように思える」と結論づける（Kristjánsson 2015: 20=30）。

このようにカレンやクリスチャンソンはアリストテレスの幸福論で徳の教育を根拠づける。そして、アリストテレスの幸福論とは次のようなものである。すなわち、全ての人間に共通する人間固有の機能とは理性を伴った魂の活動であり、幸福とはその活動を徳に基づいて果たすことであるため、人や生の優劣は徳・悪徳を尺度として語られる、という思想である（EN: 1098a3-16; 1105b28-1106a2）。

以上の動向に対し本稿では、価値多元的社会における徳の教育を根拠づける理論としてアリストテレスの幸福論は不適切であることを示す。その際手かりとして、有徳な人の「エピエイケイア（品位）」という様態に焦点を当てる。本稿で示すようにエピエイケイアとは、自身は正当な権利の行使を控えつつも他者に対しては積極的に利他的・寛容に接するという様態である（EN: 1138a1-3; 1169a）。アリストテレス研究では、エピエイケイアが他者への肩入れをどの程度伴うのかを巡って議論があるが（岩田 1985; Nussbaum 1993; Phillips-Garrett 2017）²⁾、次の

問題は見落とされてきた。すなわち、アリストテレスの幸福論は有徳な人のエビエイケイアという様態の価値を脅かすという問題であり、これを明るみに出すことが本稿の主眼である。そして一連の議論を通じ、アリストテレスの幸福論に依拠することのアポリアを二点示す。第一に、個人が利他性・寛容といった徳を志向することを擁護するのが困難になる。第二に、人々にそうした徳を要求することを擁護するのも困難になる。これらの困難は、有徳な人こそが優れており真なる幸福を実現しているのだというアリストテレスの幸福論それ自体の不合理性を示唆するだろう。

以上を踏まえ本稿は次の構成をとる。まず、アリストテレスの幸福論と「エビエイケイア」概念を解明する（1節）。続いてそれを踏まえ、アリストテレスの幸福論に依拠することで生じる二つのアポリアを指摘する。第一に、個人が徳を志向することを擁護するのが困難になる（2節）。第二に、人々に徳を要求することを擁護するのが困難になる（3節）。最後に結論として、価値多元的社会における徳の教育の正当化論としてアリストテレスの幸福論に依拠する方途の根本問題、およびその方途を拒否することの教育的意義を示す。

1. アリストテレスの幸福論と「エビエイケイア」概念

本節ではアリストテレスの幸福論と「エビエイケイア（品位）」概念を解明する。結論から言えば、アリストテレスによると幸福とは理性を伴った魂の活動を徳に基づいて果たすことであり、人の優劣ないし幸不幸は徳を尺度に語られる。またエビエイケイアとは、自身の正当な権利の行使を控えつつ他者には積極的に利他的・寛容に接するような態度である。

(1) 幸福とは徳に基づく活動である

アリストテレスは、人間にとっての「最高善（ト・アリストン）」（手段ではなく常に目的となる善）とは何なのかと問う（EN: 1094a22）。曰くそれは「幸福（エウダイモニア）」であり、すなわち「徳（アレテー）」に基づく魂の「活動（エネルゲイア）」である（EN: 1098a16-17）。

アリストテレスはこの回答を根拠づけるにあた

り、まず最高善とは徳のことだという見解を退けるが、その理由は、徳を身につけていても発揮しなければ意味がないからである。たしかに徳は「それ自体のゆえに愛好される」が（EN: 1096a8-9）、「徳を持っていながら眠ることも生涯何もしないということも可能であり」、ゆえに徳そのものを目的とするのはおかしい（EN: 1095b31-33）。よって究極目的すなわち幸福とは徳それ自体ではなく、あくまでも徳に基づく活動なのである。

続いてアリストテレスは、幸福実現において富や容姿などの外的な善が有する重要性について述べる。アリストテレス曰くそれらは一定程度必要であり、その理由は次の二点である。第一に、友人、富、政治権力といった手立てがなければ、美しいことを行なうのは容易ではないからである（EN: 1099a31-b2）。第二に、欠けていると幸いを曇らせるようなものがいくつかあるからであり、例えば生まれの善さ、子宝に恵まれること、容姿の美しさがそれである（EN: 1099b2-6）。だが、徳に基づく活動こそが幸福の決め手だというアリストテレスの言明（EN: 1100b8-11; 33）を踏まえれば、善の序列において外的な善は徳よりも下位に置かれていると言えよう。つまり幸福を除いたとき、徳に勝る善はもはや想定されていない。そしてその幸福も結局のところは徳に基づく活動と規定されているため、ある意味で徳は最高善と見なされている（cf. EN: 1169a10-11）。ゆえに、徳の発揮はよく生きることすなわち幸福のために必要なものとして道具的に要請されるのではなく、徳の発揮それ自体こそが幸福とされているのである。

以上がアリストテレスの立場だが、マクダウェルによれば従来は異なる読みがなされてきた。すなわち、よい人生の何たるかに関する事実が「自然（nature）」によって裏打ちされることで事実のうちに基礎づけられ、そしてその事実から徳の必要性が生じるのだ、と読まれてきた（McDowell 1998: 167-168=168）。だが、徳の発揮を単に幸福の実現に必要なものとして道具的に捉えれば、「幸福とは徳に基づく活動だ」というテーゼが理解困難になる（McDowell 1998: 168=168-169）³⁾。ゆえに、徳とは独立に幸福の何たるかを考えることができ徳はその幸福の実現のために要請される、というわけではなく、アリストテレスは徳の発揮こそを幸福と捉えているのである。結局、徳と幸福の違いは、徳が単に

状態として「所有（クテーシス）」されているだけであるか、のみならず「使用（クレーシス）」されているかの違いだと言えよう（cf. EN: 1098b31-33）。

(2) 人間に固有の活動とは何か

では、幸福を構成する活動とはどういうものなのか。アリストテレスはこの問いに対し、優れた人間の機能とはいかなるものかを分析することで迫る。アリストテレス曰く、まず人間に固有の「機能（エルゴン）」とは「理性（ロゴス）に則した魂の活動、あるいは理性を不可欠とするような魂の活動」である（EN: 1098a3-8）。そこから彼は次のように論を進める。例えば「竖琴奏者の機能は竖琴を弾くことであり、優れた竖琴奏者の機能は竖琴を上手に弾くことだと主張するならば」、優れた人間の機能とは理性を伴った魂の活動を見事に果たすことだと言える（EN: 1098a8-17）。そして「それぞれのものの機能は、その固有の徳に基づいて成し遂げられる」（EN: 1098a15）。例えば、目の徳は目の「見る」という機能を優れたものにし、馬の徳は馬の「走る」などの機能を優れたものにする（EN: 1106a15-21）⁴⁾。ならば、優れた人間ならではの機能、すなわち人間にとっての善とは、理性に則した魂の活動を徳に基づいて果たすことだと言えよう（EN: 1098a16）。ゆえに「徳に基づく活動こそが幸福の決め手であり、またそれと反対の種類の活動が幸福と反対のものの決め手である」（EN: 1100b8-11）。したがって我々は徳と悪徳に基づいて「優れているとか劣っているとか」言われ、「賞讃されたり非難されたりする」（EN: 1105b28-1106a2）。

まとめると、人間の幸福とは理性を伴った魂の活動を徳に基づき立派に果たすことであり、ゆえに人間としての幸不幸ないし優劣は徳や悪徳を尺度に語られる。では、徳の中でもとりわけ「性格の徳（エーティケー・アレテー）」を有する人は具体的にいかなる振る舞いをなすのだろうか⁵⁾。以下ではその例として、有徳な人の利他的・寛容な有り様を明らかにする。手がかりは「エビエイケイア（品位）」概念である。

(3) 有徳な人の「エビエイケイア」という様態

エビエイケイアは正義を論じた箇所が登場し、特に「公正なこと（ト・イソン）」という意味での正義との関連で意義を持つ。公正なこととしての正義

は配分的正義と是正の正義に二分される（EN: 1130b30-1131a9）。配分的正義は人々に各人の貢献度や価値に応じた外的な善（財貨、名誉、安全など）を比例配分的に与え（EN: 1131a20-32）、是正の正義は人と人のやり取りで生じる一方の不当な利得や損失を是正し、両者の利得・損失を等しくするものである（EN: 1131b32-1132a2）。これら二つの正義はいずれも各人の正当な権利の保障に関わる。

そうした権利は法で規定されるものだが、アリストテレスによれば、法は大抵の場合にあてはまることを採用するため、誤ったことを命じる時がある（EN: 1137b11-19）。つまり、法の画一的規定を適用するのが相応しくない場面がある。しかし「法律では省略された事柄を、当の立法者がその場に居合わせていたならその立法者自身も言ったであろう事柄によって」是正するなら、その是正は正しい（EN: 1137b19-24）。この是正を行うのがエビエイケイアであり、是正の結果得られた事柄が「適正なこと（ト・エビエイケス）」である。曰く、「正しいこと」と「適正なこと」のどちらも立派なものだが、個別的な事情を汲んだ「適正なこと」の方がより優れている（EN: 1137b10-11）。すなわち、大抵の事象を踏まえて定められた法は成立当初の意図が忘れられ形骸化しがちだが、本来は各事象の個別性を踏まえ法を是正していく必要がある。エビエイケイアはまさにその是正を行うことで形式主義的な正義原理の限界を克服するのである（若林 2003: 167）。

さらにアリストテレスは続ける。「悪い意味での「正しさに固執する人」ではなく、たとえば法が自分の助けになる場合でも自分のものをより少なく取るところの控えめな人」が「品位ある人（エビエイケース）」であり、「こうした性格の状態が「品位（エビエイケイア）」である」（EN: 1138a1-3）。ここで「法が自分の助けになる場合」とは正当な権利が与えられている場合を指すので、ここの含意は、正当な権利の行使をも控えることこそがエビエイケイアの特徴だということである（cf. EN: 1136b20-21）。「公正なこと」に固執する人は、正当な取り分をいつも受け取り、権利があれば他者を容赦なく罰するが、品位ある人は異なる。そしてそのみならず品位ある人は、次項で述べるように他者に対し積極的に利他的・寛容に接する人なのである。

(4) 利他性・寛容としての「エビエイケイア」

まず利他性だが、手がかりは「気前のよさ（エリュテリオテース）」の徳の議論である⁶⁾。そこでは気前のよい人が財の取得に消極的である様子が描かれている。アリストテレス曰く、気前のよい人は財貨を「受け取るべきでないところからは受け取らない」が、それは「そのような仕方での取得は財貨に重きをおかない人にとってふさわしいことではないからである」（EN: 1120a31-33）。また「気前のよい人は施しを求めたがるような人でもない」という（EN: 1120a33-34）。このように財貨の取得に消極的な態度は、前項の最後で見たエビエイケイアの特徴を彷彿とさせる。というのも、品位ある人は配分的正義で規定される権利の行使を控え、「正当な取り分さえ取らぬ人」であったからである（岩田 1985: 323）。

しかし財貨の取得への消極的な態度のみならず、積極的な利他性もエビエイケイアの重要な側面である。というのも、アリストテレスは真の意味での友愛を実現した人の様態について語る際「品位ある人（エビエイケース）」という表現を何度も用いる（cf. EN: 1166a1-b29; 1168a28-1169b2）。品位ある人は「美しい行為に関して群を抜いて熱心になる人」であり（EN: 1169a6-8）、それゆえに当人は「友や祖国のために多くのことをなし、必要な場合には友や祖国のために死ぬこともある」（EN: 1169a18-20）。当人は「お金や名誉や、その他一般に争いの的となる諸々の善きものを投げ出し、自分自身に美しいものを確保しようとする」（EN: 1169a20-22）。「醜いことを行なわないよりも美しいことを積極的になす方がいっそう徳にふさわしいからである」（EN: 1120a11-13）⁷⁾。このように、アリストテレスは品位ある人が積極的に利他的に振る舞う旨を述べている。よって、積極的な利他性こそエビエイケイアの真髄だと言えよう。

続いて寛容だが、アリストテレスは『弁論術』において「不正をこうむってもそれを甘受すること」が「適正なこと（ト・エビエイケス）」だと述べているため（TR: 1374b10-18）、品位ある人は是正的正義の掲げる同害復讐の措置に固執しない人である。このことは、前項で見たように法が自分の助けになる場合でもその助けを借りない態度がエビエイケイアだとされていたことに符合する。つまり、有徳な人は自分に害を加えてきた他者すらも赦すので

あり、この寛容な態度こそエビエイケイアなのである。これは、品位ある人と「思いやりのある見識をそなえた人（シュングノーモニコス）」が同じだという言明（EN: 1143a21-24）にも符合する。また同様のことは、アリストテレスが「温厚（プラウオテース）」の徳を持つ人のことを「怒りの不足の方向において誤りやすいように思われる。というのも、温厚な人は他人を罰するよりもむしろ赦す傾向のある人だからだ」（EN: 1126a2-3）と評していることにも見てとれる。

よってエビエイケイアとは、自身は正当な権利の行使を控えつつも他者に対しては積極的に利他的・寛容に接する態度である。以上でアリストテレスの幸福論とエビエイケイア概念を解明できた。

2. 個人が徳を志向することのアポリア

以下では前節の読解を踏まえ、アリストテレスの幸福論に依拠して徳を人間としての優劣ないし幸不幸と関連づけることで発生する二つのアポリアを指摘する。第一に、個人が徳を志向することを擁護するのが困難になる。第二に、人々に徳を要求することを擁護するのが困難になる。まず本節では第一の難点について詳述する。結論を先取りすれば、有徳な人が、人間の真なる幸福とは有徳な生だと知りつつも他者に対し積極的に利他的・寛容に接するという事態は他者への見下しを不可避免的に伴うがゆえに直ちには擁護できず、よって個人が利他性や寛容といった徳を志向することを擁護するのは困難になってしまう。

(1) 真の幸福と利他性・寛容の問題

アリストテレスの幸福論を簡単に再確認すれば、それは理性に則した魂の活動を徳に基づいて果たしている人こそ幸福な人・優れた人だという思想であった。またエビエイケイアとは、自身の正当な権利の行使を控えつつ他者には利他的・寛容に接する態度であり、これは有徳な人に特有の有り様である。だが、有徳な人が人間一般にとっての真の幸福とは有徳な生なのだ知っているならば、当人が他者に対し積極的に利他的・寛容に接することは、他者の善を願っているとは言い難いように思われる。以下詳述しよう。

まず利他性についてだが、確認すればアリストテ

レスの幸福論においては有徳な生こそが真に価値あるものであり、それに対して財貨は些細なものにすぎない (cf. EN: 1120a29-33; 1121a5)。ゆえに有徳な人は財貨に必要な以上の興味を示さず、それらを取得する正当な権利があっても他者に譲る。これで確かに有徳な人の幸福は実現されるだろう。だが、譲られた他者の方はどうか。というのは、仮に皆が真の幸福とは有徳な生だと知っており、財貨にはさして価値を見出していない場合、他者は財貨を譲られたところでさほど嬉しくないはずである。この場合、有徳な人は本当の意味で他者の善を実現することにはならない。しかし、アリストテレスの描く有徳な人は他者の利益を思って財貨を与えるのであり、その贈与は時に過剰なほどである。ならば、有徳な人は自分と他者とで異なる幸福観を想定していることになるだろう。つまり有徳な人は、大半の人は有徳な生こそ幸福だとは知らず財貨にばかり価値を見出すが、自分は有徳な生こそ本当の善だと知っており財貨には興味がないので、自分が取得する権利がある財貨を他者に譲れば、他者は喜ぶし自分は美しい贈与を果たせるので全員が幸せだろう、と想定しているのである (cf. EN: 1169a27-28)。

寛容についても同様のことが言える。というのは、以下の理由による。アリストテレスの描く有徳な人は有徳な生こそが幸福だと信じており、ゆえに徳の発揮に失敗した場合は自分を責める傾向にある (cf. EN: 1121a5-7)。さて、仮に有徳な人が、他者Oも自分と同じ幸福観を持っておりO自身の失敗に対し厳しい態度をとっているものと想定して、かつ有徳な人がOの幸福を願っているとしよう。すると、有徳な人はOの失敗に対し寛容になるのではなく、むしろそれに対し厳しい態度をとるはずである。なぜなら、その態度がOの幸福に貢献することになるからである。だが実際には有徳な人は他者の失敗に寛容であり、寛容の点で超過しやすいほどである (EN: 1126a1-2)。ならば、有徳な人は他者に自分の幸福観とは異なるそれを想定しているはずである。有徳な人は、自身はストイックに人間の最高善である有徳な生を志向するが、他者にはそれと異なる善を願っているのである。

だが、なぜ自分と他者とで異なる善を想定するのだろうか。有徳な人は人間一般にとっての真の最高善・幸福が何なのかを知っている。ならば、それを他者にも願うのが筋ではないだろうか。実は、ソク

ラテスの見解について類似の問題をウィリアムズが指摘している。端的に言えばそれは、有徳な人が自己の利害については大変ストイックな見方をとるのに、他者の利害については俗的な見方をとるのはなぜなのか、という問題である。ウィリアムズによれば、ソクラテスは真なる自己というものを「破壊できない非物質的な魂」と捉えており、かつ幸福を「人の魂の望ましい状態のこと」と捉えていたが、これらの捉え方こそ「善人は傷つけられえない」というソクラテスの見解を可能にしている (Williams 2006: 34=80)。このソクラテスの見解が成り立つ理由は、次のとおりである。すなわち、「人を傷つけるものはその魂のよき状態を傷つけるものだけ」だが、そもそも「魂は犯されえないものであったからである」 (Williams 2006: 34=80)。ウィリアムズ曰くこの見解の問題点は、この見解が「自己の利害について大変精神的な見方をとる一方で、倫理学の主題は他者の利害についてこれほど精神的ではない見方をとることを要求する」という点である (Williams 2006: 34=80)。つまり、「もし身体的被害が本当のところは人を傷つけることにならないなら、他者の身体に被害を与えないよう徳があればほど強く要求してくるのはなぜなのか」という問題が発生する (Williams 2006: 34=80-81)。

ウィリアムズの問いの矛先はあくまでもソクラテスの見解であったが、アリストテレスの見解にも類似の問題が生じる。その理由は第一に、先に見たとおりアリストテレスの描く有徳な人は自己と他者の利害について異なる見方をしているからである。第二に、次に見るようにアリストテレスも多分にソクラテス的な「自己」観を述べており、自己の利害について非常に精神的な見方をしているからである。すなわち、アリストテレス曰く自己の最も重要な部分とは「知性 (ヌース)」であり (EN: 1168b28-1169a3)、知性はそれぞれの人自身だと見なされているという (EN: 1168b35)。だからこそ「品位ある人 (エビエイケース)」は何よりも知性に愛着を寄せる (EN: 1169a3)。品位ある人は自己の最も重要な部分たる知性に配慮するがゆえに偉大で美しいことをなすのであり、「友がより多くのものを得ることができるならば自分の財貨を投げ出すだろう」という (EN: 1169a26-27)。「友は金銭を手に入れ、自分の方は美しいものを手に入れる」 (EN: 1169a27-28)。そして、このような人こそ非難されない意味

での自己愛者であり、真の自己愛者だという（EN: 1168b25-34）。ゆえに、アリストテレスが多分にソクラテス的な「自己」観を持っていることは明らかである。よって、ウィリアムズがソクラテスの見解に向けたのと似た問いをアリストテレスの見解にも問えるはずである。つまり、アリストテレスの描く有徳な人は、人からよくされるのではなく人によくしてやるのが本当の善だと知っているが、では他者がよくされることでその本当の善から遠ざかってしまうのはなぜ問題にならないのか、という問いである。

(2) 利他性・寛容と見下しの問題

仮に有徳な人が優劣抜きに価値観の多様性を認めているがために自分と他者として異なる幸福観を想定しているのであれば、有徳な人が他者に対し利他的・寛容に接するのはさほど問題含みではないだろう。しかし実際には、アリストテレスの描く有徳な人は先に述べたとおり人間にとっての本当の善とは有徳な生だと知っており、これは様々な等価値な幸福観の一つとして抱かれているのではなく、人間一般に妥当すべき真の幸福と考えられている。つまり有徳な生は「私」にとっての幸福であるのみならず、「人間」にとっての真の幸福だと考えられている。ならば、有徳な人が自分には有徳な生を願い、他者には過剰なほど利他的・寛容に接するという事態を直ちに擁護することはできない。なぜなら、他者を真なる善から遠ざける行動をとりつつ自分はその真なる善を謳歌するというのは、他者を尊重しているか疑わしく、ともすれば他者を見下すことにもなり得るからである。

実は、有徳な人による見下しはアリストテレスの議論の中に見てとれる⁸⁾。というのも、「高邁（メガロブシューキアー）」の徳についての議論で、彼はこう述べる。すなわち、「高邁な人は人によくしてやる性格の人間であるが、人からよくされると恥ずかしく思うのだ」と（EN: 1124b9-10）。なぜなら「よくすることはまさっている人のなすことであるが、よくされることは劣った人のなすことだから」（EN: 1124b10）であり、高邁な人は「相手によくして優越することを望むからである」（EN: 1124b13-14）。よって、有徳な人は利他的・寛容な態度をとる中で人々を見下していたことになる。これは、アリストテレスの幸福論が徳・悪徳という尺度で人の

幸不幸ないし優劣を語る思想であることを考えれば自然だろう。

以上を踏まえると、アリストテレスの幸福論に依拠する限り、個人が利他性・寛容の発揮を志向するという事態を直ちに擁護するのは困難である。というのも、人間一般にとっての最高善とは有徳な生だと信じ、それに基づいて他者を劣った存在と見なしつつもなお当人に利他的・寛容に接するという態度は、我々の直観と照らしたときに問題含みに思われるからである。次の例を考えてみよう。

Xが自身の不徳ゆえに友人A、Bに迷惑をかけた。Xは申し訳なく思い、自身の不甲斐なさに落ち込んでいる。だがAとBは有徳であり、Xを責めることはせずにむしろ慰める。Aは「有徳つまり優秀な自分ならそんな失敗はしないが、徳がない凡人のXが失敗してしまうのは仕方がない。辛いだろうし怒らずに慰めてあげよう」と考えており、対してBは単に「辛いだろうし怒らずに慰めてあげよう」と考えている。

AとBの違いは、AがXを見下しているのに対し、Bにはそのような考えがないという点である。どちらの方が信頼できるだろうか。Aに不信感を抱くという者は少なくないだろう。また、我々は教育でどちらをロールモデルとして提示したいだろうか。Aと答えれば論争は不可避だが、アリストテレスの幸福論を保持する限り有徳な人は多少なりともAに寄ってしまう。なぜなら、それは徳・悪徳という尺度で人の優劣を語る理論だからである。よって、アリストテレスの幸福論を保持する限り、個人が利他性や寛容といった徳を志向することを擁護するためには、見下しというものを肯定することが不可欠になる。

無論、見下しを必ずしも不合理あるいは悪とは見なさない立場もあり得るだろう。しかし次節の第二項で見ると、アリストテレスの幸福論に付き纏う類の見下しを正当なものとして擁護するのは困難である。では、先に記した第二のアポリア、すなわち人々に徳を要求することに関する難点を明らかにする中でそのことを確認しよう。

3. 人々に徳を要求することのアポリア

本節では第二のアポリアについて説明する。アリストテレスに倣って徳を人間の優劣ないし幸不幸と関連づけると、我々が人々に徳を要求することを正当化するのは困難になる。それは、徳を相対的に優れた道徳性として理解した場合にも困難であり、徳を絶対的に優れた道徳性として理解した場合にも困難である。そして一連の議論を通じ、アリストテレスの幸福論そのものの問題点が明らかになる。以下詳述しよう。

(1) 「徳=優秀性」と相対評価の問題

ここでは、徳を相対的に優れた道徳性として理解した場合に、人々に徳を要求することがアポリアに陥ってしまうことを示す。確認すれば、「徳」を意味する古代ギリシア語「アレテー」の第一義の意味は「優秀性」であり、そもそも前提として平凡と優秀という差異を必要としている可能性がある。事実、アリストテレスの徳倫理学を擁護するフットはこう述べた。曰く、人間は概して自惚れるものであるからこそ謙遜という徳があるのであり、また人々が元々自分自身の善と同じように他者の善に愛着を覚えるようであったならば、善意という徳はなかっただろうと (Foot 2002: 9=58)。つまり、現に多くの人が道徳的ではないからこそ、道徳的な人は賞讃され、有徳な人・優れた人と呼ばれる、というわけである。現にアリストテレスも、徳を発揮することは困難であり、誰にでもできることではなく、それゆえに美しいことであり賞讃されるのだと述べているため (EN: 1109a24-30)、徳という概念自体が人々の道徳性のレベルの差異を前提として要するのだと考えるのは自然だろう。

だが、現に道徳性のレベルの差異が存在する中で相対的に優れている状態として徳を理解し、その発揮こそが真の幸福なのだと前提すると、人々に徳の涵養・発揮を要求することは、次の二つの難点を抱えてしまう。第一に、この前提に即すと、仮に教育が成功して皆が同程度に高い道徳性を身につけた場合に徳はもはや存在しなくなり、ゆえに幸福な人はいないことになってしまう。というのも、この前提では相対的に優れた道徳性を徳と呼ぶことになっているが、皆が同程度に道徳的ならば、どの個人も道徳性という観点で比べたときに他のいかなる個人よ

りも優れてはいないからである。

第二に、先の前提に則ると相対的に道徳性の劣る人々は徳を欠く劣った存在であり、ゆえに人間の機能を立派に果たしておらず不幸であることになる。仮に教育が成功して皆が同等の道徳性を有するに至るならば、不幸な人は存在しなくなりこの問題は解決するかもしれないが、現実には、教育により差異が完全に消滅するということは考えにくい。ならば先の前提に則ると、不幸な人が実質不可避免的に生み出されてしまうことになる。というのも、先の前提では道徳性の差異が人間としての優劣ないし幸不幸に対応しているからである。また仮に教育で差異が解消するならば、今度は先に述べた第一の難点にぶつかる。

このように、徳を相対的に優れた道徳性と捉え、その発揮こそ幸福なのだとすると、人々の幸福のためという理由で徳を要求することはアポリアに陥る。宮寺は「才能と能力自体が、差異化の上に成り立つ相対的な価値であり、仮にすべての人にそれらが等質・等量授けられているとすれば、もはや価値ではなくなる」と述べているが (宮寺 2006: 106)、同じことは相対的に優れた道徳性として理解された徳にも言えるのであり、付け加えれば、何らかの尺度で人々を序列づける限り、勝者と敗者が生じるのは実質避けられないのである。

しかし上の議論に対しては、以下のような反論があり得る。曰く、上の議論は徳を相対評価の上で初めて成り立つものと捉えているが、真実は次のとおりなのだという。すなわち、アリストテレスの考えでは、ある人の道徳性が立派であるか否かを分ける境界は、現実世界における人々の道徳性のレベルの分布が如何様であろうと一定であり、その境界を超えた道徳性が徳とされているのである。もし皆がその境界を超えた立派な道徳性、つまりは徳を発揮できているならば、皆が真なる幸福を実現できていることになる。ゆえに、道徳性のレベルの差異を前提しないと徳や幸福を規定できないなどということはない。ならば、アリストテレスの幸福論に基づいて皆に徳を要求することは何も概念的な矛盾を起こさないではないか。次項ではこの反論に応答しよう。

(2) アリストテレスの幸福論の難点

ひとまず先の反論を部分的に受け入れることにしよう。すなわち、アリストテレスの考えでは、ある

人の道徳性が立派と呼ばれるに値するか否かを分けるラインは、現実世界における人々の道徳性のレベルの分布が如何様であろうと一定であり、そのラインを超えた道徳性が徳、そしてその反対の極が悪徳とされているのだと仮定しよう。すると、続いて問うべきは次の問いである。すなわち、そもそもなぜ絶対評価的な意味で高い道徳性つまりは徳を発揮している人を真に優れた人ないし幸福な人と呼び、その反対の極にある人を劣った人ないし不幸な人と呼ぶべきなのか。言い換えれば、なぜ道徳性を人間としての優劣ないし幸不幸の尺度として採用すべきなのか。この問いは、アリストテレスの幸福論それ自体の妥当性を根本から問うている。そして本稿の見立てでは、道徳性を人間としての優秀さないし幸福の尺度として採用するのは不合理である。以下、二点理由を述べよう。

第一に、道徳性のうち少なくとも本稿で見てきたエビエイケイアすなわち利他性・寛容に関しては、それらをよく発揮していることを（絶対評価における）優秀さの表れと見なし、それと反対の極にあることを劣悪さの表れと見なすのは道理に合わないだろう⁹⁾。というのは、以下の理由による。まず、あまり利他的・寛容ではなく、俗的な善の獲得に夢中になりやすく、自分の至らなさに対して甘いがゆえに他者に世話をかけがちな人が現に一定数いる。そしてこのような人々がいるからこそ、反対にそうした俗的な善にさして興味を示さずむしろそれを喜んで他人に譲ることができ、他人の至らなさを穏やかに許容できるような人は活躍の機会を持ち、重宝される。仮に皆がアリストテレスの描いた有徳な人のように外的な善の獲得にさほど興味を示さず、かつエビエイケイアを有しているならば、有徳な人がそうした活躍の機会を得ることは少なく、ゆえに賞讃されることもそう多くはないだろう。つまり、エビエイケイアを持つ有徳な人が価値を有するには、さほど道徳的ではない人々の存在を必要とするのである¹⁰⁾。ならば、エビエイケイアを持つ有徳な人こそが優れており、そうでない人は劣っているのだと考えるのは道理に合わないことになる。それゆえに、有徳な人が俗的な人々を劣った存在として見下すという前節で見た事態は不合理と言えるだろう。というのも、有徳な人が「私には価値がある」という自尊心を抱けるという事態は、本人が見下している類の俗的な人々の存在と彼らによる賞讃に依存

しているからである¹¹⁾。もしもそうした俗的な人々が存在しないならば、エビエイケイアの需要と出番は激減する。またそうした人々が存在しても、彼らの誰も道徳的な人を賞讃しようとしなければ、道徳的な人が自尊を得るには「私こそ真に価値があり幸福なのだ。人々にはわからぬが」と自分に言い聞かせるしかない。

第二に、道徳が人生において常に至上の価値を持つわけではないという問題がある。例えば一般に価値が認められているものとして、芸術や文学といった創造的・文化的営為がある。ウィリアムズが言うとおり、アリストテレスは「人間の可能性の調和した究極的なあり方として特定の倫理的、文化的、政治的な人生を思い描いていた」が（Williams 2006: 52=114）、実のところ芸術や文学といった創造的・文化的営為における卓越性を志向することと道徳にこだわることは緊張関係にある（Williams 2006: 46-47=103-104）。というのも、そうした営為は「しばしばあるバランスの喪失、ある種の力と感受性の肥大を避けられないものとするから」であり（Williams 2006: 46-47=103-104）、ゆえにプラトンは「徳の栄える国家から芸術を追放するか、さもなくば芸術を飼ひ慣らしてしまうことを望んだ」のである（Williams 2006: 46-47=103-104）。ならば、相剋する様々な価値の中でなぜ道徳性を真の人間の価値の尺度と見なすべきなのか、という難問が発生するが、アリストテレスの理論はこれに対し満足のゆく回答を与えられない。

よって、道徳性を人間の価値の真なる尺度として採用するアリストテレスの幸福論それ自体が妥当性を欠いている。ゆえに、先の反論を受け入れて徳を絶対評価的に捉えたとしても、「人々の幸福のため」という理由で徳の涵養および発揮を人々に要求することを正当化するのは困難である。徳を相対的に優れた道徳性と捉えた場合には尚更困難であった。

以上の二節より、道徳性を人としての優秀さないし幸福の尺度と見なしして徳を優れた道徳性として理解する限り、個人が徳を志向することも人々に徳を要求することも擁護が困難になる。これは価値多元的社会における道徳教育論にいかなる示唆をもたらすだろうか。

おわりに

ここまでの議論をまとめよう。アリストテレスの理論において幸福とは有徳な生であり、徳・悪徳という尺度で人間の優劣ないし幸不幸が規定される。アリストテレスの徳倫理学に依拠して徳の教育を基礎づける現代の構想は、概ねこの理論に依拠している。しかしこの理論に基づく、二つのアポリアが生じてしまう。第一に、利他性や寛容といった徳を個人が志向することを擁護するのが困難になる。第二に、人々にそうした徳を要求することを擁護するのも困難になる。これらのアポリアは、有徳な生を真の幸福として価値づけ、その他の生を劣位に置くドグマに由来するものであった。つまり、アリストテレスの幸福論に基づく、徳の価値を擁護するのが却って困難になるのである。

以上の議論は、人の優劣ないし幸不幸の尺度を道徳性に見出すという前提の不合理性を示唆する。道徳教育がこの前提の上でなされる限り、道徳性は容易にメリトクラシーの尺度に堕してしまうだろう。言わば「道徳性のメリトクラシー」とでも呼ぶべき何かが誕生する。古代ギリシア人がホメロスの影響下で高い徳を身につけそれを披露し名誉を獲得する競争に熱心であったこと、およびアリストテレスの理論もその伝統の内側にあったこと（嘉吉 1988: 20-26）を考慮すれば、この懸念は決して大袈裟ではない。現にクリスチャンソンはどうすれば徳を測定できるかという問題に対し熱心であり（cf. Kristjánsson 2015: 60-84=87-121）、かつ冒頭で見たとおり道徳的評価が文化横断的に可能になるのを歓迎しているが、彼の姿勢はその危険の前兆に思われる¹²⁾。そして、こうしたメリトクラシーにおいて不幸な人が実質不可避免的に生み出されてしまうことは、前節で指摘したとおりである。

この困難を乗り越えるにはどうすればいいのだろうか。我々の多くは利他性・寛容をはじめとする徳の価値を信じており、かつ擁護したいと思っているだろう。ならば、教育学の探求者たる我々は、個人が一定程度徳を志向したり他者に要求したりすること、ひいては徳を何らかの価値あるものとして教育することを誠実な仕方でも擁護できる理論を探る必要がある。そのためには第一歩として、（他者に重大な危害を及ぼさない限りという条件は必要かもしれないが、）外的な善を志向する類の俗的な幸福観をも

優劣抜きに等しく価値を有するものとして認め、そして有徳な生こそを幸福ないし優れた生とする「徳＝優秀性＝幸福」の図式から離れることが不可欠であるように思われる。というのも、「立派で成功している人生への道はたくさんあり、多様である。開花の構想は様々あり、それらが共通の道徳的諸目的あるいは他の何らかの諸目的を有している必要はないのである」（Carr 2021: 400）。ここにおいて、価値多元的社会における徳の教育をアリストテレスの幸福論で基礎づける構想を拒否する方途の意義が示されたのではないだろうか。

註

- 1) アリストテレスの文献を含む外国語文献の引用に際しては、文献一覧で挙げた邦訳文献の記述に適宜変更を加えている。
- 2) 岩田やヌスバウムはエビエイケイアの「赦し (mercy)」としての側面を強調し、あらゆることを許容するわけではないものの、加害者に対する「同情 (sympathy)」を含む様態としてエビエイケイアを理解する（岩田 1985: 324-325; Nussbaum 1993: 92-97）。他方フィリップス・ガーレットは、エビエイケイアは単に加害時の状況の特殊性を考慮した上で加害者を罰するのが妥当か否かを公正に判断する知であり、同情を含まないのだと考える（Phillips-Garrett 2017: 312）。本稿は前者の解釈をとる。というのも、本稿で見えるように「品位ある人（エビエイケース）」は公正な判断が要請するよりも過剰に利他性・寛容を発揮しているからである。
- 3) マクダウェルによれば、アリストテレスは徳の重要性を基礎づけることに関心を持っていないという（McDowell 1998: 194-195）。この読みの妥当性は、彼自身も言及しているが『ニコマコス倫理学』の講義が適切に育った人に向けられていたこと（EN: 1095b4-6; cf. Burnyeat 1980）に見てとれる。
- 4) 「徳」と訳されるギリシア語「アレテー」の第一義的意味は、ものの「善さ」「卓越性」「優秀性」である（朴 2002: 71）。
- 5) アリストテレスは人間の徳を「思考の徳（ディアノエーティケー・アレテー）」と「性格の徳（エーティケー・アレテー）」の二種類に分けている（EN: 1103a3-7）。以下本稿で単に「徳」と記す際は性格の徳を指すものとする。
- 6) 以後本稿では、「気前のよい人」など具体的な徳目を

有する人、「有徳な人」、「品位ある人」と主語が数多く登場するが、これらは相互に置き換えても文意は通る。有徳な人は全ての徳を備えており、また徳の一つでも有する者は必ず全ての徳を持っているとされるからである (EN: 1144b1-1145a11)。

7) 気前のよい人は贈与の点で超過し、その結果自分自身にはあまり財貨を残さないことさえ大いにあり得る (EN: 1120b46)。なお、当人は「だれか他の人を助けてやりたいという気持ち」 (EN: 1120b2-3) から、「喜んで、あるいは苦しまずに財貨を与える」 (EN: 1120a26)。

8) この段落におけるアリストテレス解釈はテイラーに負う。彼は、アリストテレスの語る卓越の倫理という発想は人間の価値の不平等を前提しない限り成り立たないと述べている (Taylor 2002: 64-67=108-112)。

9) この点は、ランシエールの『解放された観客』の議論にも関連する (ランシエール 2013: 16-18)。彼によれば、座席で舞台をじっと見ている観客を「受動的」、舞台の上でパフォーマンスを行う者を「能動的」と評価することを可能にしているのは、能動的であることと受動的であることとの間に予め設定された根源的な対立だけである。つまり、じっと見ることはイメージに満足してその背後にある真理や現実を知らないでいることだという前提によるのでなければ、眼差しと受動性を同一視することはできない。こうした対立では、良い項目の方を悪い項目に、あるいは逆に悪い項目の方を良い項目にすることもできる。しかしその場合でも、ある能力を持つ者と持たない者という二つのカテゴリーを対立させる構造は健在であり、ランシエールの狙いはまさにこの構造を問い直すことにある。彼の議論を本稿なりに引きとれば、次のようになる。すなわち、(道徳を外側から基礎づける功利主義や契約論といった倫理学理論を採用しない場合) 道徳的な人を「良い」と見なし、その対極にある人を「悪い」と見なすことを可能にしているのは、まさにそうした前提つまりはアリストテレスの幸福論だけである。現状では「良い」とされる道徳的な人を「悪い」と見なし、「悪い」とされる不道徳的な人を「良い」と見なすこともできてしまう。例えば、前者は他者利益の実現に囚われており奴隷的だが後者は自己利益を追求しており主体的だ、といった語り方があり得る。

10) この議論に依拠すれば、全文化で有徳な人が賞讃されていることを根拠に徳の価値を普遍的と見なし、それを皆に要求することを正当化するのは不合理だと言える。なぜなら、各文化で有徳な人が賞讃され価値づけられているという事態そのものが、有徳でない人々が各文化に

一定数存在することに依存しているからである。

11) ウィリアムズによれば、アリストテレスは名誉こそが最高善だと考える人々について「そのような人たちは自分が優越しようとした人たちの評価に依存するような生き方をするようになるので自家撞着に陥りがちだ」と主張しており、そしてウィリアムズはこの主張を高評価している (Williams 2006: 39=90)。だが、ウィリアムズが指しているであろう箇所 (EN: 1095b22-30) におけるアリストテレスの意図はやや異なり、それは単に次のようなことだろう。すなわち、名誉を追求する人々は自分が優れた人間であることを確信するためにそうするのだが、その際彼らはあくまでも有徳な人から名誉を与えられることを求めるのだから、彼らの立場に則るなら名誉よりも徳の方が優れているはずであり、ゆえに名誉は最高善ではない、ということである。ウィリアムズの解釈が正しいならば、本節で今しがた述べた批判はアリストテレスの想定内にあった可能性がある。

12) クリスチャンソンは、人格教育がパターンリスティックだという批判に対し、徳の教育とは徳の発揮を命令することではなく、道徳的に善い人生の何たるかを教えることだと反論している (Kristjánsson 2015: 51=74)、本稿の懸念は大袈裟に思われるかもしれない。しかし、今日の学歴社会において建前上生徒は勉強を強制されているわけではないが、現実には学力の高い子供は褒められ、低い子供は努力を奨励される。そして、学力の高低が価値・優劣の尺度だと人々から見なされていく。道徳性において同様の現象が起きないなどと断言できる根拠はないだろう。

引用文献

- アリストテレス／朴一功訳 (2002) 『ニコマコス倫理学』、京都大学学術出版会。【EN】
- アリストテレス／堀尾耕一訳 (2017) 「弁論術」、中畑正志ほか編『アリストテレス全集 18: 弁論術・詩学』、岩波書店。【TR】
- Burnyeat, M. F. (1980) "Aristotle on Learning to Be Good", Rorty, A. O. (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, pp. 69-92. (神崎繁訳 (1986) 「アリストテレスと善き人への学び」、井上忠／山本巍編訳『ギリシア哲学の最前線 II』、東京大学出版会、86-132頁)
- Carr, D. (1996) "After Kohlberg: Some Implication of an Ethics of Virtue for the Theory of Moral Education and

- Development”, *Studies in Philosophy and Education*, Vol. 15, No. 4, pp. 353-370.
- (2021) “Where’s the Educational Virtue in Flourishing?”, *Educational Theory*, Vol. 71, No.3, pp. 389-408.
- Curren, R. (2015) “Virtue Ethics and Moral Education”, Besser-Jones, L. and Slote, M. (eds.) *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge.
- Foot, P. (2002) “Virtues and Vices”, rep. in *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*, Black-well. (高橋久一郎訳 (2015) 「美德と悪徳」、加藤尚武／児玉聡編・監訳『徳倫理学基本論文集』、勁草書房)
- 岩田靖夫 (1985) 『アリストテレスの倫理思想』、岩波書店。
- Katayama, K. (2003) “Is the Virtue Approach to Moral Education Viable in a Plural Society?”, *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 37, No. 2, pp. 325-338.
- 嘉吉純夫 (1988) 「アリストテレスの二つの友愛論 (二) : ピリアーとエウダイモニア」、日本大学哲学研究室編『精神科学』、27号、15-28頁。
- Kristjánsson, K. (2015) *Aristotelian Character Education*, Routledge. (中山理監訳 (2018) 『子供を開花させるモラル教育：21世紀のアリストテレス的人格教育』、麗澤大学出版会)
- McDowell, J. (1998) “Two Sorts of Naturalism”, *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press. (佐々木拓訳 (2016) 「二種類の自然主義」、大庭健監訳『徳と理性：マクダウェル倫理学論文集』、勁草書房)
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press. (篠崎榮訳 (1993) 『美德なき時代』、みすず書房)
- (1999) “How to Seem Virtuous without Actually Being So”, Halstead, J. M. and McLaughlin, T. H. (eds.) *Education in Morality*, Routledge, pp. 117-130.
- 宮寺晃夫 (2000) 『リベラリズムの教育哲学：多様性と選択』、勁草書房。
- (2006) 『教育の分配論：公正な能力開発とは何か』、勁草書房。
- Nussbaum, M. C. (1993) “Equity and Mercy”, *Philosophy and Public Affairs*, Spring, Vol. 22, No. 2, pp. 83-125.
- Phillips-Garret, C. (2017) “Sungnōmē in Aristotle”, *Apeiron*, Vol. 50, No. 3, pp. 311-333.
- ランシエール, J. / 梶田裕訳 (2013) 『解放された観客』、法政大学出版局。
- Taylor, R. (2002) *Virtue Ethics: An Introduction*, Prometheus Books. (古牧徳生・次田憲和訳 (2013) 『卓越の倫理：よみがえる徳の理想』、晃洋書房)
- 若林明彦 (2003) 「形式主義的正義原理の限界とその克服：正義と愛と人権の関係を軸として」、『千葉商大紀要』、41巻、3号、155-170頁。
- Williams, B. (2006) *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge. (森際康友・下川潔訳 (2020) 『生き方について哲学は何か言えるか』、筑摩書房)

