

教養の理念をめぐる

樋口善郎

はじめに

いま日本の社会は、これまでにない閉塞感に覆われている。たとえば、政治家たちが「希望のもてる社会を実現します」と公約するとき、裏腹には、いまの日本の社会が希望のもてない社会であるという現状認識が含まれている。そういう公約にわれわれ選挙民が期待しているとすれば、その現状認識はますます確証されることになる。では、未来に希望のもてないこの閉塞感は何に由来するのだろうか。政官財、さまざまな領域における日本社会の構造的な問題をあげることができよう。ここで問題にしようとするのは、教育の問題である。いま日本の社会では、アメリカ社会を追うように、犯罪の低年齢化がすすんでいる。いじめや自殺も絶えることがない。そういう特別な事例のみならず、普通の教室レベルで子供たちが変わりはじめている。今日の教育の現状を耳にするたびに、多くのひとびとは、この子供たちが成長した社会はどうなるのか、という不安にかられるのである。とはいえ、今日の子供たちの姿は、実は、大人たちの姿を映したものにほかならない。子供たちは、大人たちの背中を見て育ってきたのであり、子供の世界の嘆かわしい現状は、大人の社会のさまざまな領域におけるモラル・ハザードの縮図とも言える。われわれ大人たちは、子供たちの姿を自分の姿の映った鏡とみなして、みずからのふるまいを省みるべきであろう。そこで、小論では、子供たちの教育に問題をかぎることなく、広範囲の年齢層にあてはまるような教養教育を問題としたい。今日の教養教育がどのような人を育てるべきなのかという教養の理念をめぐる問いかけは、もちろん、いまの日本の社会でどのような人が必要とされているのかという問題と密接に関わってくる。だとすれば、小論は、いまの日本社会の現状分析を議論の出発点とすべきかもしれない。しかし、ここでは、そういう途は取らない。小論が問いかけるのは、もっと原理的な問題であり、その原理的なものをいまの日本の社会にどのように適用し具体化するかはまた別の課題である。ここでは、歴史上これまで展開されてきたさまざまな思想を手がかりにしながら、とりわけ実践という視点から教養の理念を問いかける

ことにしたい。

1. 教養の規定について

教養とは何か。こういう問いを改めてかかげなければならないほど、教養の理念は見失われている。しかし、こうした現状は、なにもいまに始まったことではない。古代ギリシアの哲学者プラトンも『法律』のなかで教養が何であるかをまずはっきりさせなければならないとしている¹。われわれは議論の出発点をどこに求めるべきだろうか。われわれがもっている、教養についての常識的な理解をとりだすことから始めてみよう。

われわれは、教養、あるいはその教養を身につけた人としての教養人についてどんな理解をもっているだろうか。教養人を、多くの知識を身につけた知識人と単純に等置しようとするとき、われわれは違和感を覚える。沢山の雑学的な知識をそなえた人、あるいはまったく逆に、専門的な分野に関して深い知識をもっている人、そういう人たちを教養人と呼ぶことにわれわれはためらいを覚えるのである。そのためらいは、われわれがはっきりとさせないままに心の内に秘めている、教養人のイメージとそれらがずれていることに由来している。では、その内なるイメージをどのようにしてとりだすことができるだろうか。そのたたき台として国語辞典の規定を取りあげてみたい。「[教え育てるの意] (1) 文化に関する、広い知識を身につけることによって養われる心の豊かさ・たしなみ。(2) (自己の) 専門以外に関する学問・知識」²。この規定に特徴的なことは、教養が単に知識の問題ではなく、心の問題に関わっているということであり、教養において修得されるものが専門的な知識ではなく、一般的知識であるという点である。これはいくつかの問題を惹起するようと思われる。知識を身につけることは果たして心の豊かさに結びつくのだろうか。もし結びつくとすれば、どのような知識か。また、それによって生じるところの、心の豊かさとはそもそも何なのか。これらの問題に答えていくことで、内に秘めた、教養人のイメージはおもてにとりだされてくることになる。しかし、これらの問いは、別々に切り離されて、個々別々に答えられるものではない。問いは互いにからまりあっている。それ故、一つの問いに答えられるとき、他の問いも自

¹ プラトン『法律』643D。以下、引用箇所は、括弧内数字で示す。引用に際しては岩波書店版『プラトン全集』を参考にした。プラトンが教養を主題にしたのは偶然ではなくそこには必然性がある。それは、ペロポネソス戦争以後のギリシャ社会における伝統的価値観の崩壊とかれの政治的関心に由来する。トゥキュディデス『歴史』第二巻五十三章、プラトン『第七書簡』を参照。

² 『新明解国語辞典』第四版、三省堂、1989年。312頁。

然とほぐれてくる。そこで、教養教育において身につけられる知識とはどのようなものかという問いを手がかりにして考えていきたい。

教養教育において身につけられる知識とは伝統的にどのようなものと考えられてきただろうか。まず、わが国の場合を例にあげてみよう。「ありたき事は、まことしき文の道、作文・和歌・管絃の道。また、有職に公事の方、人の鏡ならんこそいみじかるべけれ」³。四書五経についての学問、漢詩や和歌を作れること、朝廷の役職や制度、儀式についての知識、これらの日本の伝統的な教養は、今日のわれわれにとっては多くが無縁である。鎌倉・室町の時代に「人の鏡」といわれたものは、今日は身につけても詮無いものとなっているのである。このような今日的状況にいたった大きな曲がり角は、明治維新による日本の西洋化であり、太平洋戦争後のGHQによる日本の民主化であろう。これらの曲がり角を経て、日本の伝統的な教養の形は空洞化してしまったのである。代わりにその空洞を埋めるようになったのが、西洋的な教養教育である。そこで次に、西洋の教養についてみてみたい。

西洋の教養を考える場合、まず最初に思い起こされるのは、古代ギリシアにおける教養概念である「パイディア (παιδεία)」だろう。この概念が強力な展開をみたのは、二人の思想家、プラトンとイソクラテスにおいてである⁴。まず、プラトンに目を向けてみよう。かれが身につけるべきものとしたのは、何であったろうか。『国家』のなかにかれの教育のプログラムを見ることができる (cf. 536D~540B)。十七、八歳までの少年期は、

(1) 数学的諸学科の自由な学習、音楽、文芸、体育に費やし、十七、八歳から二十歳までは、(2) 体育のハード・トレーニング。二〇歳から三〇歳の選抜者は、(3) 数学的諸学科の総合的研究をおこない、三〇歳から三五歳の更なる選抜者には、(4) 哲学的問答法の持続的集中的学習を課し、三五歳から五〇歳までは、(5) 公務に就いて実際上の経験をつむ。そして、五〇歳以後になると、(6) 最優秀者は、順番に政治と支配の任務につく。このようにしてみると、プラトンが数学的学科に教育の非常な重きを置いていることが分かる。それは、かれが哲学者の仕事を「魂の肉体からの解放」(『パイドン』67d)と規定し、思惟を純粹に働かせることだとしたことに呼応したものである。では、このような教育によって生じる、プラトンの場合の「心の豊かさ」とは何であろうか。それは、『国家』の場合であれば、「善のイデア」を観得するに至ることである。善のイデアを観るとは、善とは何であるかを知るということであり、いったんそれを知れば、自ら

³ 『新訂徒然草』岩波書店、1991年。19頁。

⁴ 廣川洋一『ギリシア人の教育』岩波書店、1990年。25頁

すすんで悪をなしえなくなるような強力な知である。これはまた「徳 (ἀρετή)」と言い換えてもいいだろう。実際、先にあげた『法律』の箇所では、そこで行っている教育の議論は、「徳を目ざしての子供の頃からの教育を教育と考える人々の教育論」であると云われ、その際その徳は、「正しく支配し支配される術を心得た、完全な市民になろうと、求め懂れる者をつくりあげるものこと」(643E~644A)だとされている。

さて、ここで重要なことは、プラトンが教養教育の問題を政治的なものに結びつけて考えている点である。これは今日の日本の教育に関する議論のなかで軽視されている点ではないだろうか。われわれは、戦前において教育が軍国主義に利用されたのに反発するあまり、教育のなかに政治的なものが入り込むことにあまりにも敏感になりすぎている。しかし、このことが、政治に無関心な今日の若年層を作り出している。たとえば、それは、選挙の投票率の低下に端的に表れている。この議論によって小論は、教育のなかで一定の政治的な主義主張を子供たちに吹き込み、その主義主張を鸚鵡返しに繰り返すようなロボット人間を作れ、と主張するものではない。むしろ逆である。民主主義はその反面、衆愚政治におちいる危険性をはらんでいる。特に数の暴力に訴える場合はそうである。それを回避するためには、各人が政治的であること、政治的なものに向かい合うことが必要である。このようなことを考えるきっかけをプラトンは与えてくれるのである。

では、各人が政治的であるのにプラトンの教育プログラムは有効であるだろうか。そこには、一種エリート教育とも言える性格が潜んでいる。このプログラムの修得は最終的には選抜者にのみ許されており、すべての人がこの課程を通過すれば、「善のイデア」を観るに至ることができるわけではないのである。ここで次のような批判が成り立つかもしれない。「叡知を獲得した哲学者は自分の同胞市民を統治することになる。このことが意味するのは、自知によって啓発されたあらゆる個人の自己統治というソクラテスの理想が、またしても、僅かな数の個人を例外として、知恵ある者の知恵なき者に対する外的権威に席をゆずることになるということである。(…)少数の者だけしか哲学者になれないのなら、残余の人々はその者たちが命ずるとおりに行動するよう教えられなければならない。自己を知り、自己を支配することは、かれらの仕事ではない」⁵。さらにまた、魂を肉体から切り離して、知性を純粋に働かせるというかれの哲学観にも、各人が政治的であることにそぐわない面があるように思われる。そのような哲学観は、現実世界に後ろ向きであるように思われるからである。そこで、われわれは再び、教養教育に

⁵ コーンフォード『ソクラテス以前以後』岩波書店、1995年。110頁。

おいて身につけられる知識とはどのようなものかという問いへ引き戻されることになる。しかし、われわれはたんにふりだしに立ちもどったわけではない。プラトンによってわれわれは、教養教育によって生ずる「心の豊かさ」を人間の政治的な領域に見る視点を得たからである。われわれはまさにこの領域で教養の理念を問いかけていくことにする。

2. 実践と思慮

「人間は自然本性上、政治的動物（πολιτικὸν ζῷον）である」⁶。これはアリストテレスの『政治学』に登場するよく知られた言葉である。ここで言われている「政治的」とは、人間は、いやおうなくポリス（古代ギリシアの都市国家）と、つまりは人間社会と、関わりをもたなければならない動物であるというぐらゐの意味である。このような政治的な領域とは一体いかなる領域なのだろうか。それを規定することから、教養教育において身につけられる知識とはどのようなものかという問いを再び考えてみよう。

政治的な領域とは、人間によって作り上げられる領域である。それゆえ、それは、『ニコマコス倫理学』のなかのアリストテレスの言い方を借りれば、天体の運動のように「それ以外の仕方であることのできないもの」の領域、自然法則にしたがった必然性の領域ではなく、「それ以外の仕方においてあることのできるもの」の領域、すなわち蓋然性の領域であると言えよう（cf. 1139b19～24）⁷。なぜなら、人間によって作り上げられる物事は、もしそれがわれわれの観察していないところで起こる場合、われわれはそれが実際にどうなっているかを知ることができないからである。このような区別にもとづいてアリストテレスは、観想と実践と制作の三分を定式化している。観想（θεωρία）は、必然的なものを対象とし、実践（πράξις）や制作（ποίησις）の対象は、蓋然性をもったものである。アリストテレスはさらに、実践と制作との違いを次のように語っている。「制作の場合にはその目的とするところが制作ということ自身とは別に存しているのに対して、実践の場合にはこうしたことはありえない。〈よくやること〉それ自身が目的なの

⁶ アリストテレス『政治学』1253a。以下、引用箇所は、括弧内数字で示す。引用に際しては諸訳を参考にした。

⁷ 観想が対象にする領域が必然的であると本当に言えるのか、観想の対象領域と実践の対象領域の境界はもっと曖昧なのではないか、たとえば、自然科学的知は生活世界的知を抽象化したものではないか、というような疑問がこの区別には投げかけられるであろう。しかし、この問いにはここでは立ち入らない。われわれは、観想の領域を問題にしているのではなく、実践の領域を問題にしているからである。

である」(1140 b 6～7)。制作の場合は、制作を通してなにか物が作り出される、あるいは、その物を作り出すことが制作の目的であるのに対し、実践の場合は、実践それ自体がよくなされることが目的であるとされている。したがって、われわれは、政治的な領域とは、実践の領域である、と言ってよいと思われる⁸。では、この実践の領域で働く知とはどのようなものだろうか。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第一巻で、人間の魂を「植物的部分」と「欲求的部分」と「すぐれた意味でのロゴス的部分(自らのうちにロゴスを有する部分)」との三つの部分に区別し、第六巻では、さらに三番目の部分を「認識的部分」と「勘考的部分」とに分けている。第六巻での区分の要点は、次の点にある。すなわち、魂のうちの認識的部分は、「それ以外の仕方であることのできないもの」、必然的な対象を考察するための部分であり、勘考的部分は、「それ以外の仕方においてあることのできるもの」、蓋然的对象にかかわる部分である(cf. 1139a6～8)。つまり、アリストテレスは、人間の魂のなかにも観想と実践との区別を持ち込んでいるのである。さて、かれはさらに、人間の魂のこれらの部分の「すぐれたあり方(アレテー)」、つまり、その部分が最善の仕方働いている状態を考えている。植物的部分にそれはなく、欲求的部分の場合は「倫理的アレテー」、すぐれた意味でのロゴス的部分の場合は「知性的アレテー」であり、さらに認識的部分の場合は「知恵(σοφία)」、そして勘考的部分の場合は「思慮(φρόνησις)」である。要するに、アリストテレスにおいては、人間の知的部分が観想の領域ですぐれた働きをしている場合、それは知恵と言われ、実践の領域ですぐれた働きをしている場合、思慮と言われるのである。ここでわれわれが注目すべきは、この思慮という人間のすぐれたあり方であろう。これこそ、実践の領域で働く知であり、「実践知」である⁹。では、この実践知としての思慮とはどのようなものなのだろうか。

アリストテレス以外でも、思慮は、人間のすぐれたあり方として考察されてきた。たとえば、プラトンと同じ時代に活躍し、同じく「パイデア」を強調したイソクラテスも、思慮の重要性を語っている。かれの思慮の理論の特徴は、思慮と言語との結びつきを主張した点にある。「われわれが所有する別の能力からみると、われわれはいかなる点においても他の生物よりは優れていない。われわれは素早さ、力、他の点においても多くの生物に劣っている。しかし、われわれには、相互に説得し合い、われわれの求める

⁸ アリストテレスの場合実践の領域には、「倫理学」「政治学」「経済学(家政学)」などが属する。『ニコマコス倫理学』1141 b 参照。

⁹ Liddell and Scott's Greek-English Lexicon もプロネーシスの英訳として practical wisdom を挙げており、『ニコマコス倫理学』の英訳者 D. Ross もプロネーシスを practical wisdom と訳している。

ものを明らかにする能力が備わっている。(…) 立派に語ることは立派に思慮を巡らすことの最も大きなしるしでなければならぬとわれわれは見なしており、善く、正しく、法にかなった言論は、善く、信頼しうる魂の似像である。(…) そして、われわれは、思慮をもってなされた事柄の何事も、言論の力なくしては生じなかったこと、また、あらゆる行為、あらゆる思慮を導く者こそ言論なのであり、最大の知性をもつものこそ言論を最もよく用いる者であることを、見いだすであろう¹⁰。思慮を導くものが言語であり、その人がよりよく思慮が導かれていることは、その人の言葉において表れるのである。とすれば、言語能力を磨くことこそ、イソクラテスにとって、教養教育の課題ということになる。このような思想的伝統は、古代ローマのキケロやクィンティリアヌスに受け継がれ、自由人にふさわしい「自由学科 (artes liberales)」として整備され、さらに中世の間も神学との関係で重要視される。近代に入って、「科学革命」が遂行されるなかでも、たとえば、ヴィーコがその思想的伝統の継承者として、近代的な学問の方法を批判しながら、実践や言語能力の重要性を主張している。「われわれ〔近代人〕の学問的方法の最も大きな不都合は、自然の諸学には極めて熱心でありながら、道徳の学、特に、そのなかでも、人間の精神の本性と政治生活及び雄弁に相応しい情念、徳と悪徳に固有の兆候、善と悪の術、各自の年齢、性、身分、民族、国家に応じた気風の徳性、そしてすべてのうちで最も難しいあの品位ある適切な振る舞いの術について論じる部門に、同じだけの熱意を注いでいないということである¹¹。さらに最近でも、ディルタイやガダマーなどの哲学的解釈学のなかでプロネーシス概念は重要な役割を果たしている。

しかしながら、このような努力が傾注されてきたにもかかわらず、思慮は、今日の教育や学問のなかであまり重要視されていない。それは、自然科学の場合と異なり、思慮についての厳密な理論を作りにくいという点にあると思われる。たとえば、アリストテレスは、人間の行為を扱う倫理学や政治学は次のような性質のものだとしている。「あらかじめ賛同を得ておかなくてはならないのは、実践に関してのいかなる論述も、輪郭的であり、厳密ではないのが当然であるということである。実践に関する事柄は、ちょうど健康に関する事柄がやはりそうであるように、なんら確然たるものを含んでいない。一般論からすでにこのような性質のものであるから、いわんや個別的事例に対するその適用は一層厳密を期待しがたい。事実、個別に関する取り扱いがどのようになされるべ

¹⁰ Isocrates, Volume II with an English translation by George Norlin. Harvard UP, 1992. p326-327. 以下、引用箇所は、括弧内数字でこの版の頁数を示す。

¹¹ ヴィーコからの引用は『学問の方法』岩波書店、1987年による。他との関係で言葉を改めたところがある。この引用箇所は56頁。以下、引用箇所は、頁数を括弧内数字で示す。

きかは、学術からも、一般的な勧告からも期待できないのであり、その機会・場面に臨んで行為する人々が、常に自ら、その機会に適したことを考えることを要する。ちょうど医療とか航海の場合がやはりそうであるように」(1103b34～04a9)。つまり、「それ以外の仕方においてあることのできるもの」に関わる実践的領域である以上、それについての理論も常に蓋然性を帯びざるをえないのである。だからアリストテレスは次のようにも言っている。「われわれは、このような性質の事柄を、このような性質の出発点から論じて、だいたい荒削りに真理を示すことができるならば、つまり、おおよその事柄を、おおよその出発点から論じて、同じくおおよその帰結に到達しうるならば、それをもって満足しなければならないであろう」(1094b19～22)。

だが、このような議論を論拠にして、思慮についての理論を断念すべきではない。思慮が蓋然性の領域にかかわることは、その本性からして当然のことなのである。イソクラテスにしてもヴィーコにしても、厳密な知が人間にそぐわないことを強調している。たとえば、イソクラテスは『平和について』のなかで、「よく思慮をめぐらせる人々は、本来われわれ人間は常に有益であるようなものを見いだすことはできないのだから、むしろたいていの場合有益であるという程度のものをこそ、よしとすべきである。」(28～31)と述べ、思慮は「常に」でなく「たいていの場合」有益なものを見出すのだとしている。また『アンティドシス』のなかで、「手に入れば何をなすべきか、何を言うべきかを確実に知ることのできるような厳密な知識を得ることは人間の本性のうちにはない。私は健全な判断によって多くの場合最善のものに到達することのできる人を知者と考え、その種のことを研究し、最もすばやくその種の思慮を得る人を哲学者と見るのである。」

(334～335)と云って、ここでも厳密な知が人間にふさわしくないとしている。このような立場に基づいてプラトンの学説を批判して次のように言う。「健全な判断に従う人々が、厳密な知識をもつと公言する人達よりも、一層首尾一貫しており当を得ていることに気づくなら、思うに、その種の学問を蔑み、その種の学問を空理空論と見なして、魂のきづかいとは見なさないことには正当な理由があることになる」(166～167)。また他方、ヴィーコも「政治生活における思慮に関して言えば、人間に関する事柄(人事)を支配しているのは、機会と選択といういずれも不確実極まりないものであり、(…)もっぱら真理のみに気を配っていると、人事においてはそれらを実現してゆくための手段を獲得していくことは難しい。」(57)と述べ、思慮(*prudentia*)が蓋然性の領域にかかわっていくとしている。また同じ立場から近代的学問のあり方を批判して、次のように述べている。「一般的真理からまっすぐに諸々の個別的真理に降りてゆこうとする、学識はあるが思慮を欠いている人たちは、実生活の曲がりくねった道を何が何でもまっすぐに

突き進んでゆこうとして、道そのものを打ち壊してしまう。ところが、実生活において行うべき事柄の様々な紆余曲折と不確実を経て永遠の真理を目指す知恵ある人々は、まっすぐに進むことはできないので回り道をし、そして、時が経つにつれて自ずと利益をもたらしてくれるであろうようないまじい考えを案出する」(60)。このようにヴィーコは実生活の変化に臨機応変に対応することのできる知として思慮を積極的に捉えるのである。このような点からヴィーコはアリストテレスにならい、思慮を「レスボスの柔軟な定規」と呼んでいる¹²。「実生活においてどう行為すべきかは事柄の生じた時とそれに付帯しているいわゆる事情とから判断されるのであるから、(…)人間たちの行為はこの知性の硬直したまっすぐの定規によって裁断されることはできないのであり、まっすぐな自分に物体をあわせさせるのではなく、でこぼこの物体に自分のほうをあわせてゆく、あのレスボスの柔軟な定規によって検査されなければならないのである」(58)。思慮がこのように現実にあわせて臨機応変に対応していく以上、それについての技法集をつくらうとしてもだめである。「思慮に属する事柄のすべてを技法に纏めようと努力している者たちは、徒らに労苦を費やしているだけである。というのも、思慮は事柄の事情(状況)から自らの採るべき方策を捉えてくるのであるが、この事情というのは限りがない。それゆえ、およそ事情の把握というものはそれがたとえどれだけ広範なものであっても十分とは言えないのである」(87)。われわれは、この蓋然性の領域を対象にした変幻自在な思慮について、その働きを明瞭にしなければならない。いまやわれわれは、この実践知としての思慮を軸に教養教育を考えていかなければならないのだから。

3. アリストテレスの思慮の理論

われわれは、思慮とはどのようなものかと問いかけて、それが歴史的にどのように考えられてきたかを概観してみた。そこで、ここでは再びアリストテレスを用いながら、さらに思慮の働きがどのようなものかを解明していこう。アリストテレスにとって思慮とは、先にも述べたように、魂のなかの実践に関わる部分のすぐれたあり方である。しかし、この部分は単独でわれわれの実践を支配するわけではない。われわれの行為は、われわれの魂のさまざまな部分の総合的働きの結果である。そこでアリストテレスの「行為」についての説明をまず見ることにしよう。

¹² 「レスボスの定規」とは、アリストテレス『ニコマコス倫理学』第五巻(1137b30~31)に登場する言葉。レスボスの定規とは、ミケーネ文明の城塞建築において、多角形の巨石をすきまなく組み合わせたのに用いられたとされる定規のことであると考えられる。

われわれの行為の「選択」についてアリストテレスは次のように述べている。「選択は<欲求的な知性認識>ないしは<知性的な欲求>にほかならず、人間がことがらの根源・発端をなすのは、こうした複合的な主体としてなのである」(1139b4~5)。この引用から明らかなように、われわれの行為の選択は、われわれの魂のうちの欲求的部分とすぐれた意味でのロゴス的部分との複合によるのである。これがどのようにしてなされるのかは、アリストテレスのいわゆる「実践的三段論法」が示している。「いまの場合、そこには、一方では、大前提の位置にあるところの普遍的な見解があるし、他方、小前提の位置に個別的なるものに関わるそれがあり、これは既に知覚の領域に属している。いま、これら両者から一つのもので生まれるとき、こうした結論に当たるものは、他の場合(観想的な物事に関する推論の場合)でいえば、必ずわれわれの魂の肯定すべきところとなるわけであるが、いまのようなわれわれの行動の領域における場合にあっては、必ずやそれは、われわれの直ちに行なうところとなるのである」(1147a25~28)。例を使って説明してみよう。通常の論理学の三段論法と同様、大前提に「あらゆる甘いものは快い」という普遍的知識があり、他方、目の前に甘いものがあり、これを見て「これは甘いものである」という知覚判断が小前提として生じるとする。そうすると、通常の論理学の場合いやおうなく結論を肯定せざるをえないのと同様に、実践の場合は、必然的に「この甘いものを食べよう」という選択、そして行為が生じるというのである。これが実践的三段論法の基本的構造である。しかし、いまあげた引用では、すぐれた意味でのロゴス的部分についての議論だけがなされ、欲求について言及されていない。次にあげる引用は、いわゆる「無抑制(ἀκρασία)」を説明するための実践的三段論法であるが、その議論では、欲求の役割がはっきりと語られている。「いま、一方では、好んで食すべきでないとこれを禁止する普遍的な見解がわれわれのうちに現存しており、他方、しかし、すべての甘い物は快適であるという別個の普遍的なそれが存在していた場合、そして、このものが甘くあるとした場合、そして、たまたまこれに対する欲望が内在しているとするならば、このような場合にあっては、一方ではこれを避くべきであることを告げるものがあるとともに、他方、欲望はこれに向かって駆り立てる」(1147a31~34)。いま二つの普遍的知識がある。一方は、「あらゆる甘いものは健康に悪い」というもの、もう一方は、「あらゆる甘いものは快い」という知識である。そして、先ほどと同様、目の前に甘いものがあり、「これは甘いものである」という知覚判断が生じる。果たしてどのような選択・行為が生じるだろうか。もしその人が快くありたいと欲求する人であるならば、「あらゆる甘いものは健康に悪い」という知識は宙に浮いてしまい、その人は、その欲求にひきずられ、必然的に「この甘いものを食べよう」という選択、そして行為

をしてしまう。しかし、逆に健康でありたいと欲求する人であるなら、「あらゆる甘いものは快い」という知識の方が機能せず、この人は、甘いものを食べることを避けるということになる。もしその人が意志が弱く抑制力がなければ、「あらゆる甘いものは健康に悪い」ということを知っていながらそれを食べてしまうという行為をやってしまうというのである。このような「無抑制」を説明する議論においてははっきりと示されたように、アリストテレスは、われわれの行為を欲求と知的働きの複合として説明するのである。

さて、このようなアリストテレスによる行為の説明のなかで思慮が果たしている役割は何なのだろうか。アリストテレスは、思慮を次のようなものだと考えている。「思慮ある人の機能としてあげられるのは何よりも<立派に思案すること>である。(…)そして、無条件的な意味で<思案にすぐれた人>とは、実践によって到達されうる諸々の善のうち、人間にとって最善なるものに、思案に基づいて立派に的中しうる人を言う」(1141b9～14)。ここで思慮は思案と結びつけられている。「思案する」とはどういうことか。ある目的を達成するのに、どのような手段が可能か、いくつかの案を考えるということである。「立派に思案する」とは、したがって、その目的を達成するのに最善の案を考えることができるということである。「選択ということは、思慮なくしても、〔倫理的〕アレーなくしても、ただし選択たりえないものであることは明らかである。後者は目的を正しく立て、前者は目的への正しいもろもろの手段に到達せしめるからである」(1145a3～6)。この言葉からもわかるように、人間の魂のなかの欲求が目的を立て、それへの最善の手段を考えるのが思慮である。したがって、先ほどの行為の説明で思慮の果たした役割とは、快くなりたいという欲求を目の前の甘いものという手段で満たしたり、健康になりたいという欲求を、甘いものをむやみに食べないというしかたで実現しようとするということなのである。いわば、自分の魂のなかにつまんでいる知識を単にそのままにたくわえておくのではなく、自分の欲求の実現のためにそれを個別的なことがらに適用していく知のあり方、これが思慮と言ってよいであろう。アリストテレスは、思慮を単に普遍的知識にかかわるものとしてではなく、同時に、個別的な事柄にもかかわるものとしている。「思慮は単に普遍的な事柄にかかわるに留まらない。それは個別的な事柄をも知らなくてはならない。なぜなら、思慮は実践的であり、実践は、個別的な事柄にかかわるからである。ある人々が知識をもたないで、しかも知識を有する人々よりも実践に役立つことがあるのもそのゆえである。それは特に経験のある人々の場合において著しい。例えば、もし人が<軽い肉は消化がよく健康にいい>ということは知っていても<いかなる肉が軽いか>を知らなければ、この人は健康になることはできない。それよりはむしろ<鳥の肉が健康にいい>ということを知っている人の方が、身体を健康にす

ることに成功するであろう。思慮は実践的なものゆえ、その一般的な面と、個別的な面とが、ともに必要であり、あるいはむしろ、その個別的な面の方がより多く必要でもあろう」(1141b14～22)。要するに、現実と向かい合って、自分の目的にかなうものを探し出してくる、実践知こそが思慮であると言えるだろう。

さらにアリストテレスの思慮の理論を見ていこう。かれは、思慮を単に自分個人についての目的を達成するための手段を思案するための知のあり方と考えているのではない。

「世上、何よりも自分一身についての思慮というものこそ思慮であるという考えが流布しており、これが思慮という汎通的な名称を得るに至っている。しかし本当は、ある種の思慮は、家政であるし、またある種の思慮は立法とか政治なのである。(…)しかし、思うに、自分一個の<よさ>ということも、家政や国のあり方というものを離れてはありえない。のみならず、自分一個のことであっても、これをいかに処理すべきかは、決して自明なことではなく、考究を要する」(1141b29～42a5)。このように思慮をめぐる場合でも、それは常に他者との関係を抜きに考えることはできない。そこで、アリストテレスは思慮に不可欠なものとして次のような要素をあげている。「<理解力>とは、思慮が関係するような(個別的な)事柄について、他人の言葉を聞いて判断すること、しかも、うるわしく判断することである(ここではうるわしくはよくと同義である)」(1143a13～16)。さらには、「人がそれをもつことによつて<思いやり深い(συγγνώμων)>とか<思いやりがある(εὐγνώμων ἔχειν)>と言われる場合のいわゆる<洞察(γνώμη)>とは、公平な事柄に関する正しい判断力である。その証拠に、われわれは公平な人とはなによりも思いやりのある人であると考えているし、公平をある種のことに関して思いやりをもつことであると言うからである」(1143a19～22)。他者の言葉を聞き取る理解力、そしてさらに、思いやりという、他者の立場に立って考えることができる公平な判断力としての洞察力、こういったものが思慮を構成するのである。これらが一つであることは次の文章からもあきらかである。「これまで述べてきた魂の状態は、当然のことながら、同じ一つのことに帰着する。すなわち、われわれは洞察や理解力や思慮を同じ人々に関係づけて語り、かれらにはすでに洞察もあり思慮もあり理解力もあると言う。なぜなら、これらの能力はすべて、個別に関わるからである。そして、思慮ある人が関わる事柄に関してよく判断しうるということによつて、理解力があるとか、思いやり深いとか、思いやりがあるということが成り立つのである。公平ということは、あらゆる善き人々の、他人に対する態度に共通している特徴なのである」(1143a25～32)。

しかし、このような思慮も悪しき目的のために用いられることがあるかもしれない。たとえば、先に挙げた例で言えば、快くありたいという欲求のために思慮がめぐらされ

るとき、思慮はその人を不健康にしてしまうかもしれない。これについてもアリストテレスは次のように言う。「人々が<才覚>と呼んでいる能力がある。これは、与えられた目的へ導くべき諸般のことを行って首尾よくこの目的に到達しうる能力である。もし、それゆえ、目的がうるわしくある場合には、それは賞賛されるべき能力であるし、もし目標が悪しきものであるならば、それは老獯にすぎない。思慮ある人も、老獯な人も、共に才覚ある人と言われる所以はここに存する。思慮はただちにこの能力ではないが、この能力を欠くわけにはいかない。才覚は<魂の眼>であり、魂のこの眼に思慮という状態が与えられるためには、そこに〔倫理的〕卓越性を欠くことができないものとなることは、明らかなことであろう」(1144a23～31)。つまり、悪しき目的のためにめぐらされる才覚は思慮ではなく老獯さにすぎないとされるのである。つまり、思慮がめぐらされているとすれば、それは同時によき目的についての思慮なのである。したがって、思慮ある状態とは、よき目的が欲求され、それについて最善の手段が思案されているということである。この意味でアリストテレスは次のように言っている。「思慮一つ存在するところ、同時にまたすべてのアレテーが存在するであろう」(1145a1～2)。つまり、思慮ある人とは、同時に徳ある人なのである。よき目的を欲し、他者のことを理解し、気配りをし、そのよき目的への最善の手段を現実から見て取ることのできる実践的判断力を備えた人なのである。さらに言えば、自分のもっている知を現実に応用し具体化できる人なのである。

以上見てきたように、アリストテレスにおいては、思慮ある人とは、多くの知識を身につけた知識人、沢山の雑学的な知識をそなえた人、あるいはまったく逆に、専門的な分野に関して深い知識をもっている人とは全く異なる。それは、アリストテレスが思慮ある人の代表として「ペリクレス」という政治家を挙げていることから分かる(1140b8)。この思慮ある人こそ、われわれの内に秘めた教養人についてのイメージとなりうるのではないだろうか。

むすび

われわれは前章でアリストテレスの思慮の理論を詳しく見てきた。われわれはそこから何を学びうるだろうか。『政治的判断力』の著者ペイナーはアリストテレスの思慮について次のように批評している。「思慮の所有は、すべてのアレテーの所有である。なぜなら、思慮は、特殊な状況下で妥当するアレテーを知る知であり、またこの知に基づいて活動する能力だからである。思慮は、一つの包括的な道徳的能力である。なぜなら、思

慮は、特殊な状況とその真の光に照らして観る働きを含み、しかもこの働きは、完全な人間性と正しい生き方との本質を、全体的に把握することと相互関連させて観る作用だからである。思慮は前後へと、つまり普遍から個別へと、そして個別から普遍へと動く¹³。ある一定の個別的状況のなかで、そこに適用されるべき普遍的知識を探し出してくる力とは、「反省的判断力」¹⁴であると言ってもよい。一定の普遍的概念のもとに個物を包摂して、たとえば、「これはつくえだ」と判断する場合と異なり、「これは正しい」、「これは美しい」などの判断の場合は、個物をもとに正義や美などの普遍が導き出されてくる。そのような判断を下すとき、まさにその判断を下した人が正義や美に対してもっている考え方がおもてにあらわれてくる。思慮の働きもまた、個々の特殊な状況下で、よき目的のためにそれに適用可能な最善の普遍的知を探し出してくる判断力である。人はみずからの思慮にもとづき判断をくだし実践していくなかで、思慮ある人と見なされるようになってくるのである。だとすれば、正義や美などと同様、みずからの思慮の感覚を磨くことが必要になってくるであろう。

このようなアリストテレスの思慮の理論がそれなりの意義をもち、この思慮概念を教養教育の理念にすえるとすれば、この思慮の感覚を養うにはいったいどうすればよいのであろうか。アリストテレスは、思慮を含む「知性的アレテー」は、大部分「教示」に負い、「経験と歳月」を必要とするとしている（1103a15～17）。現実に適用可能なさまざまな知識を蓄えることは必要であり、それは、教わることが一番である。しかし、それを現実に適用する好機を見極める感覚は、長い間の経験によって養われるしかないとしているのである。これでは、思慮を養うのに、それこそ沢山の歳月を必要とすることになるだろう。このようなアリストテレスのやり方と異なり、イソクラテスは『ソフィスト反駁』のなかで、次のような教育のプログラムを提出している。「私は、われわれがあらゆる言論をそこから言葉にし、構成するところの基本型に関する知識を得ることがそれほど困難なことだとは、思わない。しかし、実際に個々の事柄に適用されるものをこ

¹³ ベイナー『政治的判断力』法政大学出版局、1988年。103～104頁。

¹⁴ カントは『判断力批判』の序論 IV で次のように述べている。「判断力とは一般に、特殊者を普遍者に含まれたものとして考える能力である。いま普遍者（規則、原理、法則）が与えられていれば、特殊者をその普遍者のもとに包摂する判断力は規定的である。しかし与えられているのが単に特殊者であり、その特殊者に対し判断力が普遍者を求むべきである場合には、判断力は単に反省的である」。アーレントやベイナーはこのなかにカントの政治哲学、政治的判断力の理論を見ようとしている。アーレント著、ベイナー編『カント政治哲学の講義』（法政大学出版局、1987年）を参照。小論では、カントの判断力の理論と共通感覚との関わりに触れることはできなかった。しかし、これはヴィーコの共通感覚論との関連で興味深い問題を提起すると思われる。

これらの基本型から選んだり、基本型同士をうまく結合すること、更には好機を失うことなく弁論全体に論拠を適切にあしらうこと、そして調子よく音楽的な言い回しで述べること、この種の事柄には多大な習練が必要であり、これらをなすのは強靱にして想像力に富む精神にほかならないと私は考える。学生たちは、素質を持っていることの他に、言論の基本型を学び、その使用の仕方を練習することが必要なのである。他方、教師の方は、教え残すものがないほど、可能な限りの厳密さをもって教えなければならない。またその他の点については、その種の模範を自ら示すことによって、かれを見習って真似をする者たちが最初から他の者どもよりも品位と美しさをもって語るようにしてやるべきなのだ。そしてこれらのすべてが合わさったとき、哲学に精進する者たちは申し分のない者となる。(…)この哲学の定める教えに従おうとする人々にとっては、この教えは、弁論術の技術的向上よりも、徳に向かって、より一層すみやかに役立つものとなるであろう」(172～177)。イソクラテスのこのプログラムは、あくまで弁論術・修辞術を身につけるためのものであるが、単にそれだけには留まらないであろう。(1)基本型を学ぶ、(2)それを自由に使いこなせるよう練習をする、(3)教師がその模範となる。このとき、練習を通じて、あるいは、教師をまねるなかで、どのような基本型をどのような好機にどのようにさまざまに結びつけて現実に適用するか、そういう感覚が養われるのである¹⁵。これこそ、思慮にほかならないはずである。

さて、われわれは、教養教育のためにどのような知識を身につけたらいいかという問いを手がかりにして教養の理念を考えようとしてきた。そして、明らかになってきたことは、西洋の教養の伝統のなかには、単に知識を身につけるということではなく、身につけた知識を生かす力としての思慮の思想があったということである。しかも、それは、その思慮が備われば、すべてのアレテーが備わるというような、統括的なアレテーであった。これが思慮のもつ「心の豊かさ」であるだろう。そして、このような思慮ある人になるためのある程度の道筋も示すことができたように思われる。知識を身につけることが心の豊かさに結びつくことは不可能ではないのである。しかしながら、ここで次のような反論が出されるかもしれない。これはあくまで西洋の教養の伝統であって、日本とは異質なものであり、日本の社会には有効ではない、と。しかし、これに対しては二つの反論をあげることができるのではないだろうか。一つは、日本がさきあげた二つの曲がり角を経て、西欧化してきたということである。もう一つは、こうした思慮の思

¹⁵ もともと「学ぶ」とは、「まね(真似)」と同根の言葉である。『岩波古語辞典補訂版』1990年。1232頁。

想は、単に西洋だけのものではなく、東洋にも通底する思想があるのであって、決して異質なものではないということである¹⁶。これらのことを考えると、思慮の思想的伝統に目をむけてみることは無駄には終わらないであろう。最初に述べたように、今日の日本社会の閉塞感を振り切るためには、次の世代にこそ大きな期待が寄せられなければならない。しかし、その次の世代のためにも、まずわれわれが変わらなければならない。なぜなら、かれらはわれわれを学んで（まねて）いくのだから。われわれは、思慮概念を軸にもう一度われわれ自身の教養教育のあり方を考えてみるべきではないだろうか。

（京都工芸繊維大学・大阪学院大学非常勤講師）

¹⁶ たとえばイソクラテスは『アレオパゴス会講演説』のなかで次のように述べている。「数多くの法律があるということは、その国家の政治が悪いことのしるしである。なぜなら、こういう国に住む人々は違法から身を守るために、やむを得ず多くの法律を作らねばならないからだ。他方、治世の善い国の人々は、かれらの歩廊の列柱を法律で溢れさせる必要は全くない。かれらはただ、その魂のうちに正義を抱えさえすればよいのである。というのも、国家が立派に治められるのは、法律によってではなく、良習・人倫によるのだからだ。すなわち、悪しく養育された人々が事細かく厳密に書き誌された法律にあえて違反するのに対して、立派に教育された人々は、たとえごく簡素に作られた法律に対してもそれに背を向けることを望まないだろう」（128～131）。この一節は、『論語』の次の言葉と響き合うものをもっていると思われる。「子曰、道之以政、齊之以刑、民免而無恥、道之以徳、齊之以礼、有恥且格」（為政第二）。