



徳の諸相



小林 道憲

徳の諸相

小林 道憲

(日本の哲学者)

人間が営む社会は、常に動いている〈生きた社会〉である。この動く社会における行為の意味や価値も、また、動くものと考えねばならない。そこでは、行為の善悪も、賞賛される徳も、義務や規範も、目まぐるしく変動し、一定不変のものとして止まってはいない。われわれが賞賛する徳目も、変動する社会のあり方と共に変動し、目まぐるしくその重点を変えていく。この論文は、そのような動態倫理学の視点から見た〈徳〉についての考察である。

1 信頼と非信頼

変動する徳

昔から、プラトンやアリストテレス、キリスト教や儒教などによって、人間の行為や性格、心構えについてのあるべきあり方として、多くの徳目があげられ、それぞれに系統づけられてきた。信頼・親愛、誠実・正直・温和・謙譲・寛容、節制・勤勉、愛・敬虔・希望、正義・秩序愛・規律、智恵・思慮・賢明・中庸、卓越性・矜持・忍耐・勇気などは、それらの主なものである。確かに、これらの徳は、人間関係の秩序を保ったり、状況に対応していったり、ものごとを成し遂げていったりするには必要な徳である。

徳という言葉の意味は、東洋と西洋によっていくらか意味合いが異なる。しかし、大体、その共通するところを見出していくなら、徳とは、人間に本来備わった本性が経験の結果充実してきたもの、人格に備わったすぐれた能力というほどの意味になる。言い換えれば、われわれがよりよく生きていくために必要なすぐれた力や性質が徳と言われるものなのである。だから、徳に関する議論は、人間の行為を、主観的側面から、つまり行為する人間の主体的能力または精神の状態の方から、その善悪・優劣を判断しようとする。

もちろん、われわれ一人ひとりに必要な徳は、人間関係とか共同社会と無関係なものではない。それどころか、個々人に備わった力や性質、徳は、人間関係や共同社会を秩序正しく円滑に維持していくには、なくてはならないものである。だから、また、徳を、人間の営む共同体の方からみることもできる。この場合には、徳とは、共同社会のあるべきあり方が個々人の行為の仕方の中に現われ修得された人倫的優秀性とみることができる。社会の慣習や法や道徳的規範に合致した行為を行なおうとする意志が徳だとみられたりする

のは、このような観点からの徳の定義である。

しかしながら、人間の営む社会は、常に変動するものである。しかも、社会の変動の局面に応じて、必要とされる徳も変わる。例えば、社会が比較的秩序を保っている状態にあつては、信頼や謙譲や規律、仁や礼が重んじられる。それらは、人間関係や共同社会の秩序を維持していくのに必要な価値だからである。しかし、社会の秩序が動揺をきたし、社会が一つの秩序から別の新しい秩序へ動いていくような変動期にあつては、状況に柔軟に対応していくための徳が必要になってくる。この場合は、思慮とか賢明などが尊ばれることになる。また、無秩序から新しい秩序を形成していかねばならないような状況にあつては、むしろ、矜持とか忍耐とか勇気の徳が注目されることになる。必要とされる徳も状況によって変わり、相対的なものなのである。

現に、何を重要な徳と考えるかということは、歴史的・社会的に変わっていくものである。それぞれの時代と社会の状況によって、重要視される徳は様々である。だから、また、社会が大きく変動する時には、秩序状態で積極的価値として評価された価値が逆に消極的価値に転じ、秩序状態では消極的価値と思われていた価値が積極的価値に転じてしまうこともある。

事実、古代ギリシアの歴史家トゥキディデスが語っているように、革命や内乱の際には、言葉の意味が大きく変動してしまう。無思慮な暴勇が愛党的な勇気となり、先を見通した延引が臆病者のかくれみのとなり、沈着は卑怯者の口実が変わってしまったと彼は言う¹。戦争や革命によって社会が大きく変動する時は、そこで称賛される徳も大きく変動するのである。

われわれがもっている価値の表は、それほど秩序立てられ固定されているものではない。価値は、その時々状況に応じて適当に選択されてくるものであり、それにに応じて、評価される徳も変わっていくのである。何をもち徳とするかは、社会の流動変化と相対的・相関的なものとして考察されねばならない。

信頼の徳

信頼という徳は、その共同社会に比較的秩序が維持されている時に有効な徳である。

例えば、わが国では、急ぎの時には、路上のタクシーを気軽に拾って目的地に向う。この時、運転手も乗客も互いに相知ることはなく、そこに人間的信頼関係が築かれているというわけではない。それにもかかわらず、運転手に行き先を告げれば、運転手はその約束を守ってくれることを、われわれは信頼している。また、運転手の方でも、約束を果たせば、乗客はその代金を必ず支払ってくれると信頼している。さらに、走行中でも、互いに危害を加えようと思えばできるのだが、通常、そのような心配はせずに、互いに信頼を置いている。

このような信頼という徳が生きている社会では、われわれは、相手が予期する通りに振舞ってくれることを互いに確信している。さらに、誠意をもって相手に接するなら、相

手もまた誠意をもってそれに報いるはずだと信じ合っている。信頼という徳は、我と汝の間に成り立つ関係を深め強化する。信頼は、人と人との関係のあるべきあり方として成り立たせるものである。と同時に、逆にまた、人と人との関係があるべきあり方においてある時、信頼は成り立つ。しかも、人間が人と人との関係の中でのみ人間でありうるとすれば、信頼という徳は、個々人をもよりよき人格として成り立たせる徳である。

また、個々人の人格の中に互いに他者への信頼がある時、人間の営む共同社会は秩序正しく維持される。その社会の成員が互いにどこまで信頼し合えるか、社会的信頼の程度に応じて、その社会の秩序と安定もありうる。信頼のあるところに連帯はあり、連帯のあるところに秩序はある。その意味では、信頼という徳は、社会が社会として立派に成り立っていく上での大きな財である。

孟子の立てた〈五倫五常〉は、人間関係の秩序と緊密さを成り立たせるために、信頼の徳が必要であることを説いたものと言える。よく知られているように、「父子に親あり、君臣に義あり、夫婦に別あり、長幼に序あり、朋友に信あり」というのが、〈五倫五常〉である。親子の間には、何より親愛の情がなければならない。主人と臣下の間には、思いやりや敬う心や礼儀が必要である。夫婦の間には、その役割の区別とけじめがなければならない。年長者と年少者の間には、尊敬の情がなければならない。友人間でも、信じ合うということがなければならない。これら、人間関係を秩序正しく維持するための徳、親・義・別・序・信は、総合して考えるなら、信頼という徳に集約されるであろう。信頼がある時、人間関係は秩序正しく維持される。と同時に、人間関係が秩序正しく維持されている時には、信頼がある。

逆に言えば、信頼が崩れる時、人間関係の秩序も維持されなくなる。また、人間関係の秩序が崩れる時、信頼もなくなる。裏切りという行為は、この信頼の崩壊の最も顕著な例である。昔から、裏切りを悪として排斥し、誠実や正直を尊んできたのはそのことによる。

しかし、だからといって、信頼関係が裏切られるということがないというわけではない。それどころか、長い人生では、信頼関係が裏切られるということはしばしばある。それにもかかわらず、他者を信頼するというのが信頼の徳である。他者がどのような行為に出るか完全に予測することができないにもかかわらず、他者を信頼するのが、信頼の究極の形である。だから、よく言われるように、信頼は冒険だということになる。人と人との関係は、このような冒険の上に成り立っているとも言える。

とすれば、信頼という徳は、人間関係と社会を成り立たせる上で、最も重要な徳だということになる。不確実性があるにもかかわらず、互いが誠意をもって接し、相互に信頼し合うこと、それが社会のよりよい維持のためには不可欠のことなのである。他者を信頼できる者のみが、世界と人を信頼することができる。もしも、他者を信頼することができなかったなら、われわれはいつも孤独で、疑い深く、戦々恐々としていなければならないであろう。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の中で、親愛（フィリア）の徳を論じ、これを、

われわれの生活にとって欠くことのできないものとしている。これも、共同社会にとっては信頼が何より大切であって、その信頼は、人々が互いに親しみ、睦み、愛し合うということによってのみ可能だと考えたからであろう。人間誰しも、親しく信じ合える友をもたずに、生きていくことはできない。また、親愛は国内を結ぶ紐帯の役割を果たし、これによって、国内の人々の協和というものが可能になる。親愛があれば、正義を必要としない。われわれの愛は、有用なものや快適なものや善なるものに向かうが、このうち、善なるものに向かう愛が真の愛であり、しかも、それは、善き人々の間における親愛においてのみ実現される。² アリストテレスは、親愛を、人と人との間および共同社会を成り立たせる最も重要なものとして考察している。親愛こそ、信頼を形づくるからである。

親愛の最も深いものは、母が子に対してもつ愛であろう。母は子を深い愛情をもって養育するから、子は母に対して全面的な信頼を寄せる。そして、この母親への信頼が出発点になって、子供は他者への信頼を学ぶ。それが人間関係というものを成り立たせ、社会の協和も成り立たせるのである。その意味では、赤子が母親に示す全面的で無防備な信頼ほど、偉大で尊いものはない。そして、それは、愛によってのみ育まれるのである。逆に言えば、そのような赤子のもつ信頼感を裏切ることほど、罪深いものはない。

儒教が仁を尊んだのも、仁によってのみ信頼社会は形成されると考えたからである。孔子の『論語』によれば、仁とは人を愛することである。³ つまり、自分が何かを実現しようとする時には、他人にもそれを実現させ、他人に何かをしようとする場合には、それが自分になされた場合にはどうかと、自分の身の上に引き比べて考えることである。『論語』で語られる仁とは、人と人との間に自然に発露する親愛の情の中に備わるもので、自分自身に誠実に、他人の心を思いやり、自分のわがままを抑えて、自分の欲しないことは他人に押しつけないことである。確かに、このような仁の心が人々の中に育まれている時、人と人との間の信頼は成立し、社会の協和も成り立つ。だからこそ、孟子は、仁を、一国の王者が守り行なうべき道と考えて、民を愛する政治、仁政を、王道の理想として掲げたのである。⁴

儒教が仁とともに重んじた礼は、仁の客観的表現であった。礼とは、社会の秩序を保ち、人間相互の交際のために人の守るべき道のことである。しかし、この礼も、仁を離れてはありえない。人と人との間の仁愛の社会的表現が礼なのである。だから、また、逆に、仁は礼の定めに従わねばならない。礼の規則に立ち帰ることが仁だということになる。愛は形に現われねばならないし、形に現われたものによって裏づけられねばならないのである。⁵ 人々が礼を大切に、礼によって互いに譲り合うなら、国家も治まるとというのが、孔子の考えであった。

孔子が、仁を背景にした礼によって秩序ある国家を形成しようとしたのも、それによって信頼に基づいた社会が形成されうると考えたからである。仁も礼も信につながっていく。よく知られているように、『論語』の中で、「人にして信無くば、その可なるを知らざる也」「民、信無くば立たず」と言われているのは、このことをよく表わしている。⁶ 信頼に

よってのみ、人と人の関係はよりよく営まれるとともに、そのことによって、秩序と調和のある社会が営まれるのである。信頼の徳が生きている時、社会は秩序正しく維持される。

非信頼の徳

しかしながら、このような信頼の徳が有効なのは、逆に、社会の秩序が比較的維持されている状況においてだとも言える。社会の秩序が崩れたなら、信頼の徳も崩れ去るであろう。信頼がなくなることによって、社会も崩壊するが、社会が崩壊することによっても、信頼はなくなっていく。しかも、人間の営む社会は、いつも、秩序から混沌へ崩れ去る可能性をもっている。社会も無秩序化し、信頼も崩れた時、それでもなお生きのびていかねばならないとするなら、われわれはまた別の徳を必要とすることになろう。とりもなおさず、非信頼という徳である。「人を信用するな」「用心深くあれ」という教訓である。

なるほど、他者を信頼するということは大切な徳ではあるが、しかし、現実の社会にあつては、その信頼が裏切られるということがしばしばある。いつも、他者が信頼できるわけではない。実際、世の中には、広告や商売や投資や儲け話、時には結婚話、いろいろなところで、詐欺という行為がある。これは信頼社会を逆に利用したものであるが、また、信頼社会の中に巣くっている非信頼社会、秩序の中に潜在している無秩序とも言える。この場合、確かに、人を欺き騙すことは悪には違いないのだが、しかし、現にそのような悪があることを前提するなら、詐欺に引っ掛かり、裏切られ、騙される側の方も愚かだということになろう。ここでは、むしろ、非信頼の徳つまり用心深さ、注意深さが必要だということになる。

事実、秩序ある社会でも、社会の機能には、信頼よりも非信頼を前提にし、それに基づいた機構がある。もともと、法体系があり、刑法や商法の取決めがなされていることは、現実社会に殺人や傷害、詐欺があることを前提にしている。また、その法を守るための警察機構が設けられているのも、そのことを前提にしている。民間にあつても、われわれは、会社の警備を警備保障会社に依頼したり、損害保険を掛けたり、家に鍵をかけたりにしている。これは、非信頼を前提にしていることなのである。

わが国ではまったく見られないが、犯罪の多いアメリカでは、タクシーには、乗客と運転手の間に金属でできた仕切りがあり、金銭のやり取りも、その出し入れ口で行なわれる。これも、乗客と運転手の間の非信頼を前提したものであり、互いに用心深くあるためのシステムなのである。無秩序を内包した社会にあつては、信頼という他者依存の徳よりも、用心深く賢明に振舞う自己依存の徳の方が有効だということになる。

さらに、人の営む社会は絶えず変化している。そのため、われわれが依存しているルールや約束が守られるとは限らない。状況に応じて、事情は変わっていくからである。信頼という徳は、単に他者を信ずるだけにとどまらない。それは、自己と他者の関係において、未来に対して、これを予測可能なものとして、まえもって決定的態度を取ることを含んでいる。しかし、状況が変わっていく時には、このような信頼は有効ではないということに

なる。人や未来をあまりにも信頼しすぎるということは、自ら裏切られることを招くことにもなる。常に変化する状況を考慮し、そこで生きのびていくことを考えるなら、信頼よりも、独立自尊を前提にした慎重さの方が要求されることになるだろう。

われわれの人生と社会は、常に変転していくものである。他人の考えも、私自身の考えも、一年後、二年後にはどうなるか分からない。とすれば、他人にしても、私にしても、約束したことを守れるかどうかは不確かだと言わねばならない。このような状況にあって、なお、約束が守られると信頼することは、むしろ軽率なことである。常に変転する人間社会にあって、なお絶大な信頼をもち続けている者がいるとすれば、それはよほどの聖人が愚か者だということになる。

通常の常識ある人間なら、この世ではしばしば信頼は裏切られるということ、ものごとは当てにならないということを知覚した上で、その用意をしておくのが賢い生き方だということになる。そのような賢明さをもっているなら、たとえ少々の裏切りにあっても、人は絶望しなくてすむのである。社会は、いつも秩序ある状態にあるのではなく、常に不安定な中にあり、絶えず変動している。変動する社会にあっては、それに応じた倫理が必要になる。そして、その倫理は、かなりの部分、非信頼ということを前提にしなければならないであろう。

このような非信頼を前提とした生き方が必要になってくるのは、今日では、特に国際社会においてである。今日の国際社会には、確かに、多くの多国間条約や二国間条約が網の目のように張り巡らされており、ある程度、信頼社会が構築されつつあるようにも見える。しかし、今日でも、国際関係は、本質的には、国益と国益の利害打算のみによって動いている。条約も、国家間の利害打算によって結ばれる。しかも、国際関係は休むことなく動いているから、この利害関係は絶え間なく変動していく。同じ一つの国家の国益も、時代の変化とともに変動する。だから、国家間の条約も無意味になり、時には破られることもある。そのような状況にあって、なお国際信義を守って、他国を信用し、結ばれた条約を信頼していたなら、自国の国益を損なうことにもなるであろう。国家間の条約は時に名存実亡になったり、破られたりすることのあることを前提にした上で、国家の指導者は、これに柔軟に対処していかなければならないのである。ここでは、信頼よりも、非信頼が原理になっている。

個人間であっても同様のことが言えるが、国家間ではなおのこと、ものごとは絶えず変化するから、契約も往々にして破られることがある。国際政治は、むしろ、国家間の不信によって成り立っているとも言える。ここでは、戦国時代の武将の生き方と同様、信頼よりも不信に基づいて、抜け目のないしたたかな生き方をしなければならない。国際社会ばかりでなく、現代社会は、相当部分、信頼の喪失によって特徴づけられる。信頼の失われた社会で生存していくためには、それなりの生きる知恵というものが不可欠なのである。常に変動する自然界においても、あまりにも気のいい生物は敵の餌食になり、絶滅してしまう。どのような社会にも、無秩序は内包されているのである。

イタリア・ルネサンスの激動期を生きたマキアヴェリも、『君主論』の中で、君主は必ずしも信義を守らなくてもよいと述べている。マキアヴェリによれば、信義などまるで意に介さず、奸策を用いて人々の頭脳を混乱させた君主は、かえって大事業を成し遂げ、結局、信義に基づく君主たちを圧倒してきた。だから、信義を守ることがかえって自分に不利を招く場合、または、すでに約束した時の動機が失われてしまった場合は、名君は信義を守ることがをしないし、守るべきではない。人間は邪悪なものであって、信義を忠実に守ってくれるものではないから、君主は信義を重んずる必要はない。君主は、国を維持するために、信義に反したり、慈悲に反したり、人間味に反したり、宗教に反した行動に度々出なくてはならないと、マキアヴェリは言う。⁷

マキアヴェリの政治哲学は、人間不信を前提としており、そこでの厳しい生き方を追求している。このマキアヴェリの考えに従うなら、信頼を裏切る背信行為も、必ずしも悪徳だということにはならない。不信の渦巻く戦国時代を生き抜いていくには、君主は野獣のような力をもつ必要がある。名君は、キツネのように罨を見抜く狡猾さと、ライオンのように、狼どもの度肝を抜く勇猛さを兼ね備えねばならない。逆に、不信の渦巻く厳しい状況にあっても、なお謙譲の美德をもってすれば相手の尊大さに勝ると信ずる者は、誤りを犯すはめに陥る。⁸ 社会状況が安定した秩序状態になく、不安定な無秩序状態にある時のことを考えれば、マキアヴェリが説く人間不信の哲学も正しいと言わねばならない。マキアヴェリは、無秩序状態での人間のもつべき徳を主張しているのである。

中国の戦国時代を生き、その厳しい政治哲学を語った韓非子も、徹底した人間不信の哲学を語っている。「人主の患は人を信ずるにあり。人を信ずれば則ち人に制せらる」という彼の言葉は、それを端的に伝えている。韓非子によれば、君主は自分の妃や王子でさえ信用してはならない。なぜなら、妃や王子には必ず奸臣が取り入ってきて、結局、君主を排斥するに至る。それどころか、妃や王子自身が君主を排斥することもある。このように、妃や王子さえも信ずることができないとすれば、その他の者で誰一人信ずることはできないであろう。⁹

臣下も同じである。君主と臣下の間には骨肉の親しみがあるわけでもないから、君臣の間の水魚の交わりなどといった理想はありえない。君主と臣下は利害を異にしているのだから、臣下はいつも君主に食い込んできて、自己の利益を計ろうとする。だから、君主は、臣下に対して自分の欲望や意志をさらけ出し、臣下につけ込ませてはいけぬ。君主は、臣下に自分の好みや悪しみを示してもならないというのである。¹⁰

韓非子の政治哲学は、人間性悪説に基づく不信の哲学、〈非信頼の哲学〉に裏づけられている。人は自分の利益のためにしか行動しないのだから、人を信じてはいけぬというのである。これは、「信無くば立たず」と言った孔子の〈信頼の哲学〉とはまったく逆さまの哲学である。しかし、この不信の哲学は、社会が解体し無秩序化した時には、人が生きる上で必要な人生哲学ともなりうるであろう。だから、また、社会がまったく無秩序で、人民の性情が劣悪な場合には、孔子が説いた仁の理想も通用しないし、逆に愚かな理想だと

ということになるであろう。無秩序な状況にあってなお信頼の徳を主張することは、現実逃避の不誠実な考えだということになる。

信と不信

人間の営む現実の社会は、ある程度の秩序をもつとともに、無秩序をも抱えている。秩序の中に無秩序があり、無秩序の中に秩序があり、両者が絡み合って、現実の社会は生成変化している。秩序から無秩序へ、無秩序から秩序へ、現実社会の変動に応じて、倫理も、また、信から不信へ、不信から信へ、信と不信が交互に錯綜しながら、社会の生成を表現している。とすれば、信頼とともに、非信頼という徳も、同時に必要なのだということになる。

高い塀の上から子供を飛び降りさせる時、日本人の父親は、飛び降りてきた子供をしつかりと抱きしめてやる。ところが、ほんとかどうかは知らないが、ユダヤ人の父親は手を放し、子供を地面に落ちるにまかせ、「人を信用してはいけない」と教えるという。日本人は信頼の徳を教え、ユダヤ人は非信頼の徳を教える。だが、どちらも生きる上での徳であり、倫理であることに変わりはない。どちらが生きる上で必要な徳になるかは、状況による。変動する社会における動く倫理、生きた倫理というものを考えねばならない理由がここにある。

社会学者のルーマンは、信頼の問題を、複雑性の問題との連関で考察している。ルーマンによれば、われわれが面している環境世界は、おびただしい複雑性をもっている。われわれがこれに対処し、その複雑性を縮減するには、われわれの社会システムの中に信頼をつくり出す以外にない。信頼とは、自分が懐いているいろいろな期待を当てにすることであるが、これがなかったなら、人は外の複雑性に対処できない。われわれは、社会の中にいろいろなシステムをつくり、信頼をつくり出すことによって、複雑性を縮減する。と同時に、そのことによって、また、信頼そのものを維持している。¹¹

しかし、それでもなお、社会は最大の複雑性をもち、不確定性を含んでいる。われわれは何かを信頼して動くが、必ずしも、予期した結果が得られるとは限らない。予期に反する結果に遭遇し、期待外れに終わることが多い。信頼は裏切られる可能性をもっている。このような時には、逆に信頼したのが悪いのだとされる。複雑で流動的な状況のもとでは、従来通りの信頼を寄せていることはかえって危険だということにもなる。この場合には、むしろ非信頼が必要である。つまり、いつでも予期したことが裏切られる場合のあることを予想して、対策を講じておく必要がある。

われわれが住んでいる現実の社会は信頼と非信頼の中間にあり、状況に応じて、信は不信に、不信は信に代わっていく。もともと、信頼が社会的機能としての価値をもつのも、非信頼の可能性を認めているからである。しかも、信頼と非信頼は正反対の作用なのだが、ともに社会的な複雑性を縮減している。両者とも、複雑性の縮減という観点からみれば、合理性を備えているのである。このように、ルーマンは、信頼と非信頼のダイナミズムの

中で、複雑性の縮減という社会的機能を見ている。¹²これは、社会が、秩序から無秩序へ、無秩序から秩序へ、秩序と無秩序が絡み合いながら生成変化していくものだという事によるであろう。ルーマンも、そういう動く社会を見ていたのである。

2 思慮と勇気

思慮と中庸

われわれの社会が秩序と無秩序が絡み合って生成変化していくものだとすれば、その時々々の状況に適した倫理と、それに対応した徳目を考えねばならない。アリストテレスが特に重んじた思慮（プロネーシス）という徳は、人生の変化する状況に合わせてながら、自己自身のより良い行為の仕方を追求する実践知であった。ここでは、行為のあるべき基準は必ずしも一般法則や規範そのものではなく、それをいかに状況に対して適用するかを考え合わせた一種の直観的な判断に置かれている。規範に基づいて何かあることを行なうとしても、どのような時に、どのような仕方で、どのような手段を用いて行なうかを考えねばならない。この場合には、その行為が置かれる状況を考慮に入れなければならないであろう。行為が置かれる状況を十分考慮しながら手段や方法を考慮するのが、思慮という徳のなすべきことなのである。

思慮ある人とは、アリストテレスの言うところによれば、自分にとっていいことがら、ためになることがらに関して、立派な仕方で思量できる人のことである。しかも、思慮ある人は、部分的にではなく、全般的に、どのようなものごとがよく生きるということのためによいのかについて思い量ることができなければならない。¹³この場合、全般的にあれこれと思い量ることのうちには、当然、自己が置かれている状況に対する考慮も含まれていると考えねばならない。

思慮深さは、熟慮することでもある。しかも、ボルノウの言うところによれば、この熟慮の力には距離をとることがなければならない。画家は、自分の制作効果の全体を見渡すために、出来上がりつつある絵から身を引くことがある。ちょうどそれと同じように、進行しつつある状況の中にありながら、そこから距離をとり、攪乱するどのような影響力にも曇らされず、全般的に思量することが熟慮にほかならない。¹⁴われわれは、差し迫っている状況の渦中にある時には、しばしば自己を見失い、あるべきあり方を見失いがちであるが、渦中にあっても渦中に溺れず、全体を見渡して、適切な行動の選択のできる人、それが思慮ある人だということになる。

われわれは、ものごとを為す場合、目的を見定め、そのための手段を考え、自己の能力や置かれている状況を考慮し、思案を積み重ねて、ある一つの行動を選択し、決断する。この選択の適切さに、思慮という徳は働き出る。

だから、また、思慮という徳は賢明さにも通じる。ボルノウによれば、賢明は、諸連関

への洞察と鋭い思考を前提としている。¹⁵賢明な人は、洞察力と思考力を通して、与えられた状況の中で最も適切な道を見出し、人生の様々な困難を正しく切り抜けていく。賢明な人は、また、現在の状況ばかりでなく、将来の状況をも考慮に入れて、それに備えた行動をとるから、状況が変化しても慌てることなく、適切に生きていく。賢明さは、われわれがよりよく生きていく上で必要な徳である。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の中で、このような思慮ある人の例として、ペリクレスをあげている。ペリクレスは、紀元前五世紀ごろの古代ギリシアのアテナイにあって、貴族会議の権限を奪い、民主的改革を断行した政治家であった。アリストテレスによれば、彼は、彼ら自身にとっての、また、人々にとっての諸々の善の何たるかを認識する能力のある人だから、思慮ある人だと言う。¹⁶この辺のアリストテレスの記述を読み込むなら、思慮ある人とは、また、共同社会の規範に習熟しながら、同時に、それを状況に合わせて自由自在に運用し、人々にとって最もよい方向を見出し決断できる人ということになる。

思慮とは何かを考察するには、その反対、無思慮を考察するのも適切であろう。ポルノウによれば、無思慮な人とは、自己の置かれている状況を十分考慮することなく、自己の衝動だけで動く軽率な人のことである。彼は、自分の行為は知っているが、自分の行為が及ぼす影響の範囲を悟っていない。また、彼は、様々な危険を予め慎重に考慮していないから、自分自身を危険にさらすことにもなる。¹⁷

このように考えていくなら、思慮や無思慮には、常に変化する状況が関係していることが分かる。常に変化する状況と自己の関係を十分考慮に入れながら自己の行為を選択するのが思慮ある行為と言われ、逆が無思慮な行為と言われるのである。

アリストテレスが思慮とともに特に重んじる〈中庸〉の徳も、理性が情意に命ずる徳であるから、思慮の徳に属するものとも理解することができる。『ニコマコス倫理学』によれば、徳とは、また、中庸のことであり、過超と不足という二つの悪しき極端の間であって、正しい中間を保つことである。例えば、勇氣は無謀と怯懦の中間であり、矜持は倨傲と卑屈の、節制は無感覚と放埒の、寛容は放漫とけちの、真実は虚飾と卑下の、穏和は怒りっぽさと意気地なさの、機知は道化と野暮の、親愛は諂いと不作法の中間である。¹⁸

しかし、このように、行為においては、何事も中間を考慮しなければならないとしても、その中間は、行為がなされる状況とわれわれとの関係からおのずと決まってくる中間でなければならない。行為は、然るべき時に、然るべき事柄について、然るべき人に対して、然るべき目的のために、然るべき仕方になされねばならない。行為のあり方の中庸を考える場合には、そのような状況を考慮しなければならない。中庸とは、ほどほどという意味ではない。それは、状況と自己との関係の中で、おのずと出てくる最高の価値なのである。中庸の徳を実現するにも、状況を考慮に入れた深い思慮が必要なのだと言わねばならない。だから、状況の変化によっては、中庸の取り方も微妙に変動していく。アリストテレスの中庸の徳も、動的なものを含むと考えるのが正しいであろう。

勇気

社会は、秩序から無秩序へ、無秩序から秩序へ、秩序と無秩序が交錯しながら変動し、状況は変化していくとしても、それらの変動や変化は、ただ何もすることなく自然と起きてくるというものではない。社会状況の変化は、われわれがその中で行為するというものによって起きる。行為は、関係を組み替え直し、連関性を変え、状況を切り開いていく。とすれば、われわれの行為は、変化する状況を十分考慮し、諸連関を深く思慮して、中庸を得て、状況に適応していけば、それで十分というわけのものでもないことになる。ここでは、むしろ、関係を動かし、連関性を変え、状況を新しく切り開いていく積極的行為が必要なのである。

勇気という徳が尊ばれるのも、このことによる。勇気の徳は、西洋でも東洋でも、古来、特に尊ばれてきた徳である。それは、困難に直面しても屈伏することなく、忍耐強く立ち向かい、創造的で偉大な業績を成し遂げる意志の力である。アリストテレスも、勇気ある人とは、恐ろしい事柄に直面した時にも、心を乱さないで、然るべくそれに処するところの人であり、苦を耐え忍び、死を招来するような事柄についても、それを恐れるところなく、ものごとを遂行していく人だと言っている。¹⁹

だから、また、勇気ある人は、ものごとの遂行にあつては、毅然とした態度を持続する。彼は、どんな苦難に面しても、どんな誘惑に面しても、それに屈伏することなく、不屈の精神と強靱な意志力をもって、自己の決断と信念を断固として守り抜く。最悪の悲運の中でさえも、誇り高き不動の心を崩さないのが、勇気ある人のもつ徳である。

勇気ある人は、また、ものごとの企てにおいては大胆である。その時々々の常識から人々が信じないことであっても、未知の領域へと突き進む決断を大胆に行なう。彼が信頼するのは、他者でもなく、他者が言う常識でもない。彼が信頼するのは、自己自身の計画と熟慮と実行力である。それによって、彼は未来へと突き進んでいく。²⁰

このような勇気の徳は、昔から、歴史的な大事業を成し遂げた英雄や、戦いに明け暮れる戦士の徳として尊ばれてきた。彼らはいつも死の恐怖にさらされており、その中で大胆に戦い、事業を成し遂げていかねばならなかったからである。だが、この勇気の徳は、単に英雄や戦士にだけ要求されるものではない。新しくものごとを切り開き成し遂げていく必要のある時には、政治家や学者や経営者、冒険家やスポーツ選手、その他一般市民にも要求される徳でもある。

勇気の徳を理解するには、逆の臆病を考えてみるのもよい。臆病な人は、恐怖に対しては命を惜しんで恐れおののき、いつも危険を恐れて退く。また、ものごとの実行にあつても優柔不断で、小心翼翼として決断力がない。さらに、困難なことに面しては、忍耐力がなく、すぐに意気阻喪してしまう。そのような意志の弱さが、臆病と言われるものである。臆病では、偉大な仕事は成し遂げられない。

勇気とは、人間が誰しももつ臆病さを克服して、ものごとを遂行していく意志の力であ

る。だが、だからといって、まったく困難を予測せず、危険を恐れず、命を軽んじて、平然として、ものごとに立ち向かっていけばよいというわけのものでもない。そのような行動は、しばしば無謀ということになる。だから、アリストテレスは、この無謀と臆病の中間に、勇気の徳を置いたのである。

しかしながら、また、勇気は、単に無謀と臆病の中間にあつて、程のよさを守っていればよいというものでもない。変化する状況に適応し、単に生きのびていくだけなら、その程度の勇気でも十分であろう。しかし、極度に困難な状況にあつて、それを打開し、新しいものを創造していかねばならない時には、むしろ、無謀とも思えるほどの剛毅が必要であり、傲慢とも思えるほどの大胆さが必要である。また、逆に、極度に困難な状況を切り抜けていくには、時には、臆病とも思えるような慎重さも必要である。

実際、わが国の歴史上でも、例えば大塩平八郎の乱のように、ほとんど狂気に近い無謀な行為が新しい時代を切り開いていったことはしばしばある。そのような行為も英雄的行為であり、勇気ある行為である。逆に、また、極度な困難と危険に面した時、あえて兵士たちの命を大事にし、臆病といわれてもなお退却を決断する将軍がいたとすれば、これも、また、勇気ある行為だということになる。

とするなら、無謀も徳であり、臆病もまた徳である。あるいは、無謀も、臆病も、勇気という積極的な徳になりうる。勇気の徳をそのように極端から極端へと振動させ、重点を絶えず移動させるものは、われわれが置かれている状況である。状況の違いによって、時には、無謀なほどの大胆さや臆病なほどの慎重さが必要になる。ある意味で、中庸を否定した勇気ある行為が、状況を切り開いていくのである。

だが、このような勇気は、英雄や将軍にのみ必要な徳ではなく、一般市民にも必要な徳である。まわりの人々がどのように言おうとも、世論の流れがどのような方向に動いていようとも、それに動じることなく、自分自身の信念を持続し、これを断固として主張する勇敢さは尊ばれねばならない徳である。

特に、不正が行なわれている時、それを指摘することが、逆に人々を怒らせたり、不愉快にさせたりすることであっても、なお、そのことを堂々と主張するには勇気が必要である。そのような主張をすることは、逆に、人から非難され、自ら傷つくことではあっても、あえてそうすることは勇気ある行為である。なるほど、われわれの日常生活の中では、全体の流れや雰囲気には反抗するよりも、それに逆らわずに、同調する方が安全である。逆に、真実を正直に指摘するのは、かえって身を危険に置くことにもなる。しかし、それでもなお、真実を主張する勇気の中に、真の自己実現はある。市民的な生活の場でも、勇気は必要なのである。ここでは、他人との関係を常に気にし協調ばかりはかる生き方は、逆に、消極的価値となる。何が価値であるかは、状況によって変動するものなのである。

だが、このような意味での勇気の徳は、市民の中の英雄も含めて、一般に英雄のもつ徳だと言えよう。困難への挑戦、労苦への忍耐、そういう勇気が英雄を支える徳である。勇気の徳は、より高きを目指す英雄の徳であり、そこには、凡人のはかりえない孤独も隠さ

れている。だから、また、一般市民や凡庸な人々から見れば、困難に立ち向かい辛苦に耐える英雄の勇気ある行為は、時に、常軌を逸したもののようにも見える。勇気の徳のヒロイズムは、必ずしも、優雅でおとなしく、上品で程のよさを心得たものではない。むしろ、それは、時代に抗し、世間に逆らい、凡庸を拒否し、世俗的幸福を否定して、なお新たなものを創造していこうとする例外者や反逆者の倫理である。

したがって、また、英雄の行為からは無秩序が生じる。もしも、社会が比較的秩序を保っていて、安定した状態にあるなら、そこで求められる徳は、従順、謙譲、忠実、律儀、服従などであり、英雄の創造的徳の出る幕はない。しかし、秩序ある社会も、行き過ぎれば、硬直化し、自由な生の躍動を阻害する。ここでは、律儀さは、逆に旧態依然とした牢固に変わってしまう。英雄的勇気が必要になるのは、このような時である。

なるほど、英雄が何ものにもとられずに勇気をもって動く時、そこには無秩序が登場する。だが、それは、無秩序から新しい秩序を作り上げていくのに必要な混沌である。勇気ある行為は、一つの秩序から、新しい秩序を創造していく。一つの状況から、新しい状況を形成していく。その過程に、無秩序と混沌は介在する。無秩序と混沌から、偉大な創造はなされる。「勇気は最上の殺害者だ²¹」と言ったニーチェも、そのような創造的徳を強調していたのである。

力としての徳

もともと徳を意味するギリシア語のアレテー (arete)の語源は、男らしさとか、戦いにおけるすぐれた能力、つまり勇気を意味していた。それが転じて、アレテーは、あらゆるものの卓越性を意味するようになったのである。徳を意味するラテン語のヴィルトゥス (virtus) も、男を意味する vir に由来し、男らしさ、勇気、力を意味していた。そこから、それは、一般にすぐれていることを意味するようになったのである。

アリストテレスによれば、卓越性という意味での徳 (アレテー) は、「それを有するところのもののよき (状態) を完成し、そのものの機能をよく展開せしめるところのもの」である。つまり、そのものの力量というほどの意味である。眼の徳はすぐれた視力であり、馬の徳は早く走ることである。²²したがって、笛吹きでも、彫刻家でも、大工でも、織匠でも、その他どのような技量の持ち主でも、その働きの中によさはあるのだから、そのすぐれた能力や技量こそ、彼らの徳だということになる。そして、そのような卓越性という意味での徳こそ、善と考えられたのである。²³

アリストテレスが「人間としての善 (agathon) とは、徳 (arete) に即しての精神の活動 (energeia) である²⁴」と言ったのも、そのような意味においてである。このような意味での善は、活動そのものが目的であるプラクシスつまり実践において実現される。作品を生み出す手段としてのポイエーシス (制作) にあつては、その結果によって善し悪しが問われるのに対して、プラクシス (実践) においては、活動そのものの善し悪しが問われる。しかも、このプラクシスの目標はよく生きるということであった。ここでの (よさ)、善は、

それ自身を目的とした徳、卓越性にほかならなかった。すぐれた能力をもち、それを磨き、ものごとを創造していくことこそ、よきことであり、よく生きるということなのである。そのような意味での徳は、また、新しいものを創造し、社会を動かしていくためには、なくてはならない徳だと言える。

マキアヴェリが提示したヴィルトゥ (*virtu*)という言葉も、ラテン語のヴィルトゥス (*virtus*) のイタリア語化であり、大事業を達成させる人間のすぐれた性質を表わし、行動の原動力である力を意味する。マキアヴェリにとって、事業が成功するか否かは、その理論の正しさによるのではなく、それを成し遂げる力、意志力、洞察力、決断力による。マキアヴェリにとっても、徳は力にほかならなかったのである。

なるほど、人間の行為は、自然の循環、すなわち運命に従わねばならない。この運命の前では、人間の力は無力である。しかし、どのような必然的な力が働こうとも、それに対する人間の対応の仕方によって、結果は変わりうる。自然が人間に与えている力を活用するなら、人間は、外なる力に直面しても、それを制御する希望をもちうる。完全に絶望的とみなされる情勢は滅多とない。

運命に対する人間の力へのこのような確信が、マキアヴェリを、有名なヴィルトゥとフォルトゥナに関する独特の考え方に導いたのである。彼によれば、フォルトゥナ (運命) は、必ずしも、人間には制御できない必然ではなく、短い瞬間においては、人間は運命を制御する機会をもつ。だから、人間は、運命を制御する力、ヴィルトゥをもたねばならない。その力こそ人間のもつ徳であった。運命は変転しても、毅然とした精神を保ちつづけていくなら、運命も何の影響も与えない。マキアヴェリが、謙遜とか服従というキリスト教的徳よりも、名誉ある勇氣という古代的徳を重んじたのも、人間に運命を切り開く力を確信したからである。

人間の世界は、秩序から無秩序へ、無秩序から秩序へと常に変転している。比較的秩序の保たれた状態にあっては、信頼とか謙譲とか服従とか忠実というような徳は必要であろう。しかし、そのような状態はいつまでも続くものではなく、絶えず変化していくものである。そういう状況の変化を考えるなら、そこでは、変化する状況を十分考慮した上で行為のあり方を律する思慮の徳が要求される。さらに、その状況はただ単に自動的に変化していくものではなく、ものごとの相互連関性の中でのわれわれの行為によって生起してくるものである。とすれば、そこでは、状況に変化を起こし、事態を切り開いていく創造的行為がなければならない。また、それに伴う創造的徳がなければならない。それは、勇氣であり、卓越性であり、力である。そのような徳があるからこそ、人間の世界は常に生成変化していくのである。生成するから行為があるばかりでなく、行為があるから生成が起きるのである。社会の生成変化に応じて、それが必要とする徳も多様に変化するし、価値も変動していくものと考えねばならない。

註

- 1 トゥキディデス『歴史』卷三―八二 岩波文庫 一九七七年 一〇〇～一〇一頁
- 2 Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1155a
- 3 孔子『論語』顔淵篇 世界の名著「孔子・孟子」 中央公論社 一九七三年 二五六頁
- 4 『孟子』離婁章句上 世界の名著「孔子・孟子」 四七九～四八二頁
- 5 孔子 前掲書 顔淵篇 二四一～二四二頁
- 6 同書 為政篇 八六頁 顔淵篇 二四八頁
- 7 マキアヴェリ『君主論』(一八) 世界の名著「マキアヴェリ」 中央公論社 一九七三年 一一二～一一四頁
- 8 同書 一一三頁
- 9 『韓非子』備内篇 新釈漢文大系「韓非子」上 明治書院 一九七〇年 一九五～一九六頁
- 10 同書 主道篇 四九頁
- 11 Luhmann, *Vertrauen*, Ferdinand Enke, 1989, 4
- 12 *ibid.*, 12
- 13 Aristoteles, *op.cit.*, 1140a
- 14 Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Ullstein, 1975, S.95-S.98
- 15 *ibid.*, S.99f.
- 16 Aristoteles, *op.cit.*, 1140b
- 17 Bollnow, *op.cit.*, S.93-S.95
- 18 Aristoteles, *op.cit.*, 1106a-1108b
- 19 *ibid.*, 1115a 1117a
- 20 Bollnow, *op.cit.*, S.82f.
- 21 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Sämtliche Werke*, Kröner, 1964, S.172
- 22 Aristoteles, *op.cit.*, 1106a
- 23 *ibid.*, 1097b
- 24 *ibid.*, 1098a

(出典 『小林道憲(いのちの哲学)コレクション』2 ミネルヴァ書房 2016 京都 所収『複雑系社会の倫理学』第八章)