

広島大学学術情報リポジトリ
Hiroshima University Institutional Repository

Title	セネカの寛恕論総合的な徳としてのclementia
Author(s)	中西, 捷渡
Citation	倫理学研究 , 26 : 25 - 49
Issue Date	2020-03-31
DOI	
Self DOI	10.15027/50883
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00050883
Right	
Relation	



セネカの寛恕論

総合的な徳としての *clementia*

中西捷渡

はじめに

後期ストア派の思想家ルキウス・アンナエウス・セネカは、ローマ皇帝ネロの補佐を務め、政治家として活躍する傍らで『寛恕について (*De Clementia*)』を執筆した。本稿は、部分的にのみ現存するこの著作の主題である「寛恕 (*clementia*)」という徳目が、セネカの道徳論全体においていかなる位置づけにあるのかを、アリストテレスやセネカ以前のストア派による先行学説およびセネカの他の著作との比較を通して明らかにすることを目的としている。

1. ストア派の道徳論

まず導入として、本章ではストア派の道徳論のうち、徳と情念に関する基本的教説を確認する。ストア派の道徳論は法律論や生き方に関する具体的な指示など様々な部門を含んでいる。それらのうち、本稿の目的上確認しておく必要があるのは、徳と情念に関する理論である。それ以外の部門は、本稿で引用される断片を読み解く上でさして問題にならないと思われるので、立ち入らない。

1-1. 徳

ストア派の道徳論では、徳のみが善なるものであり、外的な事物はすべて善でも悪でもないものとみなされていた。ストア派の基本的な徳理論では、この徳というものは自然と合致した魂のあり方であると定義される。ここで「自然」は宇宙のロゴスを意味しており、「魂」はそこから各人に与えられた理性を意味している。それゆえ、魂が自然と合致するということは究極的な自然本性に到達するということであり、ここにおいて魂は完成をむかえることになる。

完成した魂は、善悪の知識 (*ἐπιστήμη*) という徳を備えるに至る。この知識は実際の行為に適応されると、適正な行為に関わる場合には思慮 (*φρόνησις*) として、衝動に関わる場合には節制 (*σωφροσύνη*) として、忍耐に関する場合には勇気 (*ἀνδρεία*) として、配分に関わる場合には正義 (*δικαιοσύνη*) として表れる。また、これら4つの徳目は徳の類であり、下位に様々な種としての徳を備えている¹。

¹ ただし、どのような徳がそこに含まれているかについては証言が混乱しており、徳目のリストを

注意すべきは、いずれの徳が現れるにせよ、実体として一つのものである以上、ある徳が発揮される場合には、同時に他の徳目をも全て伴っていることである。したがって、徳は、ある個人においてすべて一挙に備わるか、あるいは完全に欠如しているかのいずれかである。

1-2. 情念

情念は魂の異状であり、一部の例外（「善い情念」）を除いては排除されるべきであるとされる。自然と合致した魂の在り方が徳であり、したがって善きものでもあるならば、反対に、自然に反した魂の在り方は悪しきものであり、悪徳ということになる。

自然に反した魂の在り方とは、具体的には、魂が種々の情念に流されている状態を指している。魂がこのような状態に陥ると、過剰な欲望や恐怖に支配されてふさわしい振る舞いができなくなる。ここから、情念は排除されるべきものという結論が導き出される。

情念は「恐怖 (φόβος)」「欲望 (ἐπιθυμία)」「苦痛 (λύπη)」「快樂 (ἡδονή)」という 4 つの類から構成されている。「恐怖」は将来的な悪の想念からの反理性的な逃避、「欲望」は将来的な善の想念へ向かう反理性的な追求、「苦痛」は現在の悪の想念による反理性的な萎縮、「快樂」は現在の善の想念による反理性的な高揚と定義される。(SVF, III, 391)

情念の起源は、外界から受け取った表象に魂が誤った仕方に対処することにある。ストア派によると、われわれが何かを知覚するのは、外界の事物から魂が表象を受け取ったときである。表象を受容すると魂に衝動が生じる。この衝動そのものは善でも悪でもなく、知覚に際して不可避に発生する事象であるが、いかに対処するかはわれわれの自由意思に基づく「同意 (συγκατάθεσις)」²に委ねられている。

このとき、同意の可否を決める基準となるのが、知識、あるいは思いなしである。知識は自然に即したものであるから、知識に照らして同意を与えれば、衝動は善い動機

確定することは困難であるため、本稿では立ち入らない。

² 「同意」は衝動に次ぐプロセスである。同意とは、知覚によって魂に生じた衝動に従うことを理性が承認するはたらきである。この承認によってはじめて衝動は行為の決定に影響をあたえる力を得る。反対に、この段階で同意を得られなければ、衝動は一過性のものとして程なく沈静化する。同意に関して魂は選択の自由を持っており、もし同意することが適切であると思われれば、どのような衝動であっても同意を与えることが可能である。

となって完全な善い行為を導くが、思いなしに基づいて間違っただ衝動に同意を与えれば、理性に反した情念に発展する。

情念の成立過程については以上の通りであるが、このプロセスは直ちに悪徳の形成プロセスに繋がっている。度重なる情念は魂に癖をつけ、その在り方を歪めてしまう。この魂の歪みが悪徳である。

以上のように情念はストア派において悪しきものとみなされ、「無情念 (ἀπάθεια)」が賢者の心理的特徴として理想化されるに至った。しかし、ここで不可解なのは、ストア派が賢者に帰する「善い情念 (εὐπάθεια)」という一種の情念である。この概念の取り扱い是非常に厄介な問題なので、本稿に必要な範囲で紹介するに留める。

「善い情念」は「用心深さ (εὐλάβεια)」「意志 (βούλησις)」「悦び (χαρά)」という3つの類から構成されている。(SVF, III, 431) これらの類は、「用心深さ」—「恐怖」「意志」—「欲望」、「悦び」—「快樂」という仕方でそれぞれ情念と対応している。賢者は苦痛を感じないので、「苦痛」に対応する「善い情念」は存在しない。(ibid.)

これらの「善い情念」を特徴付けるのは、第一には合理性である。情念の4つの類の定義全てに「反理性的な」という特徴があったのに対し、「善い情念」ではこの規定が「理性的な」に反転する。ヌスバウムによれば、情念は言動に表れ、一方ではいつまでも尾を引くものがあり、他方ではすぐに霧散するものがあるのに対して、「善い情念」は心の内に留まり持続するとされている。そして善い情念は、賢者が外的世界に対して正しい態度で向き合う動機付けの役割を果たすとされる。(Nussbaum, pp. 172-4)

2. 寛恕の思想史的考察

本章では、まず、伝統的に許しを認めてこなかったストア派の理論に、いかにしてセネカが寛恕を組み込んだか、セネカの寛恕は許しとどう異なるのかを考察する。続いて寛恕がどのような構成要素をもっており、それらは先行する学説に何を負っているのかを考察する。

2-1. 許しから寛恕へ

セネカは寛恕に相次いで5つの定義を与える。

寛恕とは、復讐する権限があるときに心を抑制すること〔*temperantia*〕、あるいは罰を決定するに際し、上位の者が下位の者に対して情け深い態度〔*lenitas*〕をとることです。……寛恕とは、罰を科する際の情け深い態度への心の傾向性〔*inclinatio animi ad lenitatem*〕であるとも言うことができます。……寛恕とは当然科すべき罰をある程度軽減する自制〔*moderationem aliquid ex merita ac debita poena remittentem*〕である……誰でも理解しているように、当然の科刑が決定される手前で引き返すこと〔*se flectit*〕が寛恕なのです。（*Sen., Cl., II, 3, 1-2*）³

ここでセネカによってもうけられた定義は①「心の抑制」②「情け深い態度」③「②への心の傾向性」④「当然科すべき罰をある程度軽減する自制」⑤「引き返すこと」の五項目である。これらの定義によると、寛恕が一種の減刑措置であることは明白である。しかし、減刑という発想はセネカの支持するストア派の初期の理論からの大きな逸脱を示している。というのも、初期ストア派の理論を完成させたクリューシッポスによると、許しも減刑も賢者には認められていなかったからである。

以下の断片に、クリューシッポスによる許しの否定がはっきりと表れている。

理解をもっている人は誰にも許しを与えることはないと彼らは主張する。なぜなら、許しをあたえることと、罪を犯す人はすべて自分の悪徳のためにそうしているのに、罪を犯した人が自分から犯したのでないと考えることは、同じ人のすることだからである。だからこそ、罪を犯した人たちに許しをあたえないことも、あるべき仕方で語られているという。彼らはまた、善き人が温情的でないとも主張する。なぜなら、温情的な人は、相応にあたえられるべき罰を大目に見る人であり、温情的であることと、不正を犯した人に法に基づいて課せられた罰を過酷だと考えること、立法家が罪を不相応に配分していると考えすることは、同じ人のすることだからである。（*SVF, III, 640*）

〔知者は〕哀れみ深くなく、誰にも許しを与えることはないという。なぜなら、法に基づいて課される罰を許すことはないからだ。譲歩することや憐れみは、さ

³ 本稿で使用する邦訳はいずれも、原則としては参考文献に挙げた既訳に従ったが、一部改変を加えた箇所については〔 〕内に該当する原文を示した。また、傍点は筆者による。

らに大目に見る温情さえも、罰に対する恩情を装った、魂の無価値さなのだから。また、[優れた人は]罰が過酷だとも考えないという。(SVF, III, 641)

クリューシッポスによれば、許しは正当な科刑の怠慢として定義される。このような怠慢が生じる原因は、第一には譲歩や憐れみ、見せかけの恩情に流されるという魂の弱さ、第二にはその人が抱く誤った推論である。なぜなら、許す人は本来あるべき科刑を怠り、あたかも罪人が意に反して罪を犯さざるをえない状況に陥ったと考えるか、もしくは立法家たるロゴスが法の作成に当たって不適切な罰則を設けたと思い込んでしまうからである。クリューシッポスにとって、許しとはこのような誤った思いなしの結果に過ぎないのであった。

セネカはクリューシッポスの理論の骨子を受け継ぎつつ、細部に修正を施すことで許しの否定と寛恕を両立させる。それも、許容可能な許しとして寛恕をストア派の理論の片隅に紛れ込ませるのではなく、悪しき行いである許しとは対照的な善い行いとして寛恕を擁立するのである。

「しかし、賢者はなぜ人を許さないのか」(とお尋ねになるでしょう)。そこで、われわれは、許しとは何であるのかと言うことも今、はっきりさせておきましょう。そうすれば、賢者は許しを与えるべきでないことが分かるでしょう。許しとは、当然の罰を免じることです。なぜ賢者はそれを与えるべきではないのか。それについては、この問題を扱った人がかなり詳しく説明しています。私としては、まるで他人の訴訟の場合のように手短かに述べてみましょう。

「人が許されるのは、その人が罰せられねばならないときである。しかるに、賢者は行うべきでないことは何も行わないが、行うべきことを何一つ怠ることはない。それゆえ、彼が科さねばならない罰を許すことはない」⁴。(Sen., Cl., II, 7, 1)

セネカが先行するストア派から受け継いだのは、許しをあたえてはならないという点である。許しは正当な科刑の怠慢であり、怠慢は悪である。したがって許しは悪である。この定式はクリューシッポスと同じである。

⁴ 「」はブラウンドの校訂にしたがって1節末で閉じる

この定式を受け入れてしまえば、セネカはクリューシッポスと同じく減刑を許容できなくなるように思われる。しかし、セネカはすべての科刑が正当であるとは考えていない。この点がクリューシッポスとの違いである。

次に、寛恕は罪のない人々の場合にも働く余地があります。というのも、運命がときに罪の代わりを果たすからです。また、寛恕は無実を助けるだけでなく、美德にもしばしば救助を差し伸べます。なぜなら、まさに状況のゆえに、ある種の行為が賞賛を受けながらも処罰されることがあり得るからです。さらに大部分の人間は、もし〈罰が免じられれば〉、清廉潔白な心に戻ることが出来ます。

(Sen., Cl., I, 2, 1)

セネカはまず、罪は意図的にしか犯されえないというクリューシッポスの前提を否定する。行為はすべて自由意志に委ねられているとしても、実際には常に悪しき行為を回避できるわけではない。このことは、「運命がときに罪の代わりを果たす」という主張に表れている。ここでは例えば、悪しき行為とより軽微な悪しき行為の間で選択を迫られるような事態が念頭に置かれていると思われる。そのような場合、行為そのものは法に抵触するとしても、当人が望まずにその行為を行ったのならば、ストア派の動機主義は罪人の行為を悪しきものとはみなさないだろう。

セネカは続いて、法を機械的に遵守するだけでは適切に判断できない事例があることを主張する。第一の反論と対照的に、この反論では、善い意図をもって積極的に触法行為が選択された、あるいは、本来善い行為が、巡り合わせが悪かったせいで結果として法に抵触した場合が取り上げられている。このような事例でも、法律の規定を鵜呑みにして裁きを下すことが正当であるとは言いがたい。

この第二の反論では、意図的犯行説への批判もさることながら、条文の正当性への疑念に力点が置かれているとみることができる。というのも、この場合、問題は法に抵触するような善い行為にあるのではなく、善い行為が常に適切に評価されるように留保を設けられなかった条文にあるからである。

セネカはこの二つの反論によって、正当な科刑の範囲を制限することで、許しではない減刑を組み込む余地を作り出すことに成功している。では、セネカにはなぜこのような反論が可能であるかと思えたのだろうか？ ここにはおそらく、両者における「法律」という言葉の理解の差が関係している。

クリューシッポスが「法律」と言った場合、そこで念頭に置かれているのは、人々が制定した法律ではなく、自然本性が正不正の基準として与える法律である⁵。この法律は、「思慮ある人の精神ないし理性」と同一のものである。(SVF, III, 315) それゆえ、正不正に関してロゴスが与える最上位の基準である法律をその精神のうちに体現した賢者は、それに照らして正邪を適切に判断する。しかも、ロゴスの支配は全宇宙のあらゆる事柄に及んでいるので、いかなる事柄であれ法律に照会すれば適切な処遇を知ることができる。それゆえ、賢者によって下されたいかなる裁定にも、それ以上に適切な処遇はあり得ないのである。

一方で、セネカが『寛恕について』で言う「法律」は、このようなストア派特有の前提に立ったものではない。セネカはこの著作の冒頭の一節で有徳な君主の独白を描写する際に、「私自身が等閑と闇から〔*ex situ ac tenebris*〕光の中へ呼び出した法律」という表現を用いている。(Cl. I, 1, 4) この独白は、寛恕の実現によっていかなるよろこびが得られるかをネロに示し、彼の心を論述に惹き付けるための役割を担っていると言える。それゆえ、この独白は多分に修辭的な誇張を含んでおり、文字通り受け取るわけにはいかない。しかし、そういった修辭を割り引いて考えるとしても、先に引用した文言を単なる美辭麗句として切り捨てる必要はない。この文章は、「暴君のもとでは法律が存在していながらも無視され闇の中に葬られることもあるが、理想的君主の即位によってそれらが再び日の目を見るようになる」ということを述べていると解釈できる。このように解釈すると、法律は暴君のもとでも存在していなくてはならないので、「法律」は賢者の理性ではなく、制定された法律と理解すべきであろう。法律をこのようなものとして理解するなら、クリューシッポスの語る賢者のもとでの法律に対して、現実の有限な法律の不備を突きつけて反論することは十分に可能である。

この法律観の違いは、寛恕の具体的描写にも現れている。以下の引用箇所では法律を超えた判断基準の存在が示されている。

⁵ DLの証言によれば、クリューシッポスは『美について』において、「また正しくあることは自然本性によるのであって制定によるのではなく、それは法や正しい推論の場合と同じである。」(SVF, III, 308)と述べている。また、『法学提要』でマルキアヌスが引用するところによれば、「この法は立派なこと醜悪なことを監督し、支配し、主導するものでなければならず、この点で、正不正の基準でなければならず、自然本性的にポリス的である動物に、なすべきことを命じ、なしてはならないことを禁ずるものでなければならぬ。」(SVF, III, 314)とも述べている。

しかし、賢者は許されることで人が得たいと思うものを、いっそう気高い仕方で授けるだろう。なぜなら、彼は人を思いやり、人の身を案じ、人を改心させるからである。彼は許した場合と同じことをするだろうが、しかし許すことはしないだろう。……

これらのことは、すべて許しの行為ではなく、寛恕の行為である。寛恕には判断の自由がある。それは法規によってではなく、公正と善にもとづいて判定する。……これらのことのいずれについても、適正以下のことを行うかのようにではなく、むしろ決定したことが最も適正であるかのように実行するのである。

(Clem., II, 7, 1-5)

セネカは、刑罰は罪人を改心させるためにあると考えていた。(Sen., Ira, I, 6, 1-2) しかし、法の規定は改心という目的に必要な以上の刑罰を要求する場合がある。これらの場合に、罰を調整して軽減することは許しには当たらない。なぜなら、当初要求されていた刑罰はそもそも不適切だったのであり、減刑は譲歩や憐れみによって、いわば流されて、決定されたのではなく、補正されるべくして補正されたからである。つまり、寛恕は罰の軽減を伴うものではあるが、正当な科刑の怠慢ではなく、より高次の基準に照らして正当な刑罰を決定する行いなのである。

寛恕がこのような構造をもつ場合、「法律」という言葉はクリューシッポスの言うような正不正の最上位の基準を意味し得ない。セネカの用語法においては、「法律」の指すものは通常の意味での法律に変わっている。そして、クリューシッポスが「法律」という言葉で表していたものの代わりに、「公正と善」が導入されているのである。

もっとも、この法律観の違いは、必ずしもセネカのクリューシッポスに対する無理解を示すわけではない。クリューシッポスの法律観はあまりにも現実離れしており、そのまま現実の政治に取り入れることは不可能であった。このような懸隔を埋め合わせるべく、中期ストア派以降、プラトンやアリストテレスの説を用いた折衷が行われており、少なくともキケローの『法律について』の時点でストア派の法律論を現実に即して鋳直す作業は完了していた⁶。セネカはこの改鋳された法律論に依拠して寛恕論を展開しているのである。

⁶ レオ・シュトラウスの解釈によれば、クリューシッポスが念頭に置いていたような初期ストア派の自然法論は、キケローの記述においては大きく緩和された形で提示されており、「キケロー的自然法の教説」と呼んでもよいほどの変容を示しているとされる。(シュトラウス、2013: p. 211) キケローの次の世代にあたるセネカがこのより新しい形態の法律観に立脚している可能性は、十分に考え

2-2. 寛恕の構成要素

先に引用したように、セネカによる寛恕の定義は5つの構成要素を指摘している。この要素について再度確認しよう。セネカによってもうけられた寛恕の定義に含まれていた要素は①「心の抑制」②「情け深い態度」③「②への傾向性」④「当然科すべき罰をある程度軽減する自制」⑤「引き返すこと」の五項目であった。これらの定義に用いられる表現に含まれる思想史的背景を考察するにあたり、まず先行研究による指摘を紹介する。

本節でまず取り上げるのは、ブラウンドと小川による指摘である。両者は異なる側面から調査を行いながら同じ要素を挙げているので、ここに挙げられた要素が寛恕にあることは信憑性が高い。本稿は両者の説を概ね支持し、考察を進めていく。

『寛恕について』の包括的な注釈書を著したブラウンドによる文献学的調査は寛恕(clementia)という言葉を取り巻く状況について、概括的な理解を与えてくれる。ラテン語における clementia の用法の分析に基づく次の3点の指摘は本稿にとって有益である。

1 点目の指摘は、キケローが様々に言い表すローマにおける四徳の組織を分析すると、ローマでは伝統的に clementia が「節制(temperantia)」や「自制(moderatio)」、「抑制(continentia)」、「慎み(modestia)」などと並んで克己に関する徳に数えられていたことが見て取れるということである(Braund, p. 31-2)。この指摘は、セネカの定義とも合致する。

2 点目の指摘は、この語が複雑な含意を持ったラテン語であり、これと完全に対応するギリシア語は存在しないということである。ただし、近い意味を持つギリシア語としては「公平」「温厚(πραότης)」「人間愛(φιλανθρωπία)」が挙げられる。これらのギリシア語のうち、公平(ἐπιείκεια)は帝政ローマ時代における clementia の標準的な訳語として用いられていた(Braund, p. 33)。

3 点目の指摘は、clementia の語義は時代を経るごとに主たる適用対象を取り替えていき、その結果としてさまざまな文脈にわたる重層的な用法を獲得していったということである(Braund, p. 33-4)。共和制時代には被征服民に対する「ローマ人の clementia」として軍事的文脈で用いられていたが⁷、政体が元首政に移行すると臣民に

られる。

⁷ 軍事的文脈の用法は温厚に力点を置きつつ公平も含むものと考えられる。文証された最初期の用法では、mansuetudo(宥和)と対になって用いられる例がある。この用例ではおそらく、二つの言

対する「君主の *clementia*」として政治的文脈に移植され⁸、最終的に個人間の関係に適用されるに至った⁹。

ブラウンドの指摘を総合すると、ローマの伝統では *clementia* が克己の一部をなしていたが、2点目の指摘にあるギリシア語訳が示すように、帝政期においては力点が公平に移ったと推測される。ただし、3点目の指摘を考慮すると、*clementia* は重層的な概念であり、時代ごとに意味を取り替えていったというよりはむしろ、時代を経るごとに意味を積み重ねつつ発展している。それゆえ、かつて主流であった克己の側面や温厚や人間愛の側面が公平によって駆逐されたわけではなく、何らかの仕方で相互に関係していると考えられる。

『セネカ哲学全集』所収の『寛恕について』の訳者である小川は、「解説」において、それぞれの表現を整理し、先行する思想家の概念と対応させている (p. 505-7)。小川によると、セネカによる5つの定義は、それぞれ *clementia* の異なる相に焦点を当てており、四つの概念が見出される。すなわち、*temperantia* はストア派の徳目である心の節制として、*lenitas* と *inclinatio* は温情および人類愛として理解できる。節制と温厚はそれぞれ類似した概念なので、この二つは一括して節制の項に入れても差し支えない。また、*remittens moderatio* と *se flectere* はアリストテレスの言う「公平 (*ἐπιείκεια*)」として理解することができる。そこで、セネカは「節制」「公平」の二つの側面を通してストア派とアリストテレス思想の融合を計り、そこに出自は不明であるが「人類愛」も付加されているということが指摘されている。また、そこに刑罰の文脈という限定を加えている点も特徴的であるということも指摘されている。

葉はほぼ同じ意味を表しており、穏やかな気質が意識されていたと考えられる。この共和制時代で、最も大きな影響を与えたのが、「カエサルの *clementia*」である。カエサルの敵対部族に対する寛大な措置は、*clementia* の一つの模範となった。

⁸ 続く政治的文脈では、力点は公平に移り、人間愛の観点も次第に取り込まれてくる。元首政（および帝政）期には、ギリシア語著述家によるアウグストゥスの言行の記述に「温厚に、慈しみをもって (*πράως καὶ φιλανθρώπως*)」 (Dio, 48, 3, 6) という表現が見られることから、温厚と人間愛の側面もすでに *clementia* のうちに表れていたと考えられる。セネカの『寛恕について』はこの時代に該当する。アウグストゥスが示した *clementia* は、特にユリウス・クラウディウス朝においては最高の模範であった。

⁹ 最後の個人的観点では、人間愛と温厚に力点が置かれ、公平は後背に退いているように思われる。この時代はキリスト教との接続に向けた変化が起こっており、人間愛と温厚を中心とした個人道徳に近づいていった。

ブラウンドと小川は共に「温厚」「節制」「公平」「人間愛」を挙げている。これらの点が寛恕において重要な役割を担っているという推測は、文献学的にも内容の分析からも確かである。しかし、「人間愛」については、*clementia* の構成要素であるとは考えられるが、『寛恕について』では明確に述べられておらず、より広い文脈で検討する必要がある。

小川とブラウンドに次いで取り上げる指摘は、ゴティエによるものである。ゴティエによれば『寛恕について』の主要なテーマの一つは寛恕と真の偉大さの関係であり、それゆえ、寛恕は偉大さの徳である「高邁 (*magnanimitas* / *μεγαλοψυχία*)」の要素を含んでいる。ゴティエはアリストテレスからストア派に至る高邁の変遷を跡づけるなかで、高邁の成立要件から外的な善が取り去られ、それによって高邁が万人に開かれた徳に変わっていったことを指摘している (Gauthier, p. 132)。

ブラウンドはゴティエの主張について書名を挙げるのみに留めているが、セネカは『寛恕について』において何度か高邁について触れており、重要な指摘と思われる。それゆえ、高邁の側面もまたセネカの寛恕の重要な側面として取り上げる。

2-3. アリストテレスとストア派の統合

前節では、寛恕には「節制」「公平」「高邁」「人間愛」という4つの要素が含まれていることを確認した。本節では、小川の指摘するようにセネカはストア派とアリストテレスの統合を図っていたという想定のもと、まずストア的要素である節制について、続いて両者にまたがった含意が見られる高邁について検討する。その後、寛恕の創出にあたって最も重要な役割を果たした公平について、セネカがどのような点でアリストテレスと一致しているかを検討する。最後に人間愛について、『寛恕について』と併せて『倫理書簡集 (*Epistulae Morales*)』の記述を参照しつつ検討する。

2-3-1. 節制

寛恕における節制は、アリストテレスが述べるような限定的な節制というよりは、より一般的に何らかの行為や衝動を抑えるものであると考えられる¹⁰。そこで、本節ではストア派の節制について概観し、寛恕とどのようにかかわっているかを検討する。

¹⁰ アリストテレスが術語として定義する節制の適用範囲は非常に狭く、肉体的快樂のうち、触覚もしくは味覚による快樂、しかももっぱら前者による快樂について言われる。(Arist., EN, 1117b23-1118b8) 一方でストア派はより一般的に、衝動全般に関係するものとして節制を定義する。(SVF,

節制およびその反対である放埒をストア派は次のように定義する。

節制とは、選ぶべきものと避けるべきものとそのどちらでもないものの知識。
.....放埒は、選ぶべきものと避けるべきものとそのどちらでもないものの無知。
(SVF, III, 262)

また、節制は徳の類の一つであり、下位区分としてさまざまな徳の種を含んでいる。

節制は人間の衝動にかかわり.....節制に属するのは、規律正しさ (εὐταξία)、折
り目正しさ (κοσμιότης)、慎み深さ (αἰδημοσύνη)、克己 (ἐγκράτεια) であ
る。(SVF, III, 264)

節制は何を追求し何を避けるかを教えるという仕方で寛恕に貢献する。セネカの定
義では、「復讐する権限があるときに心を抑制すること (temperantia animi)」とい
う表現において、節制 (σωφροσύνη) のラテン語訳である temperantia が用いられて
いる。この定義から読み取れることは、寛恕において節制は復讐に関して働いている
ということである。復讐の概念は、「怒りは不正を犯したと思われる者に対して罰を加
えようとする欲望である」(SVF, III, 398) あるいは「怒り (ὀργή) とは、不正を犯
したと思われる人に対する仕返しへの欲望である」(SVF, III, 397) という定義に表
れている。したがって、寛恕における節制は、復讐心すなわち怒りに関する抑制であ
る。

怒りとは、懲罰へと駆り立てる情念であり、寛恕のために要求される動機とは正反
対の動機であるのみならず、習慣化すると、残酷さという寛恕とは対極的な悪徳をも
たらす情念でもある。セネカは怒りと残酷さの関係を次のように説明している。

残酷は、全く非人間的な悪徳です。人間のこれほど穏和な [mitis] 心にはふさ
わしくありません。流血や傷害を喜び、人間性を捨てて森の動物に変身するのは
野獣の狂乱です。.....残忍さが最も忌み嫌われる理由は、まず通常の限度を、次
に人間の限界を踏み越えるからです。それは新しい刑罰を探し求め、才知を働か
せて多様な苦痛や長い苦しみを与えるための道具を考案し、人間の災いを喜ぶ
のです。そうなると、このような人の恐ろしい心の病は狂気の極みに達していま

す。そのときには、残酷は快樂に変わっていて、人間を殺すことがすでに楽しみ
となっています。（Sen., Cl., I, 25, 1-2）

残酷さにおいては、本来は被った不正に対する帳尻合わせであった懲罰が、積極的に
快樂を享受するための手段となっている。このような懲罰観は、もはや人間のもの
ではなく、獣じみた思考に陥っている。怒りによるこのような人間性の荒廃を防ぎ、寛
恕の体現まで人間性を発達させるためにも、怒りに関する節制が要求されているので
ある。

2-3-2. 公平

まずは、すでに引用した断片を再度取り上げて、初期ストア派の「公平」観を確認す
る。

彼らはまた、善き人が温情的（ἐπιεικής）でないとも主張する。なぜなら、温情
的な人は、相応にあたえられるべき罰を大目に見る人であり、温情的であること
と、不正を犯した人に法に基づいて課せられた罰を過酷だと考えること、立法家
が罪を不相応に配分していると考えすることは、同じ人のすることだからである。

（SVF, III, 640）

譲歩することや憐れみは、さらに大目に見る温情（ἐπιείκεια）さえも、罰に対
する恩情を装った、魂の無価値さなのだから。（SVF, III, 641）

これらの断片で「温情」や「温情的」と訳されている単語が、ἐπιείκεια もしくはそ
の形容詞形である。この記述が許しの否定の教説を伝えるものであることはすでに確
認したが、さらに踏み込んで指摘すると、許しと公平の間に区別がなかったことが分
かる。クリューシッポスにとっては、法が正しく罪に罰を割り当てているにもかかわらず、公平を掲げて減刑することは、譲歩や憐れみと同様に、心の弱さや知性の未熟さ
故の受動的な判断であり、全く賞賛されるべき行為ではなかった。

一方で、セネカの寛恕における公平の着想の源泉と目されるアリストテレスは、公
平について肯定的に次のように述べている。

そこで、問題が生まれるのは、公平が正しさでありながら、法律による正しさで
はなく、法律的な正しさを補正するものであるという点にある。そして、このこ
との起る原因は、法律はすべて一般的なものであるが、或る種のことに關しては

これを一般的な命題としてただしく規定することが不可能であるという点にある。……そして、法律がそのようなものであるとしても、法律がただしいものである点には何の変わりもない。なぜなら、当たらないところは法律のうちにあるのでも、立法家のうちにあるのでもなく、むしろ、扱われている事柄そのものの本性に含まれているからである。……したがって、法律が一般的な規定を与え、それに関して、一般的な規定を外れる例が起ってくる場合には、そこに立法家の残したものが、法律の単純な規定に当たらなかったものがあるかぎりにおいて、この残された点を補正するのはただしいことである。それは、立法家がそこに居合わせたとすれば、みずからそう規定したであろうし、もしも、かれが前からそれを知っていたとすれば、そのように法律を制定したであろうと思われることなのである。(Arist., EN, 1137b11-24)

アリストテレスの見解では、公平は正しさの類の内、法律による正しさではなく、法律による正しさを補正する別種の正しさであり、それゆえ法律による正しさに優越している。公正のような別種の正しさが成り立ちうるのは、法律のもつ限界に起因する。

法律は一般的命題、すなわち様々なディテールを捨象して単純化した命題で言い表される事態について賞罰を規定する。しかし、その法律が裁くべき対象は実に多様であり、変則的な部分を含んでいる。したがって、入念に誤謬を取り除いて制定された法律であっても、あらゆる事案にそのまま適用できるわけではない。ここに、公正が法律に補正を加える必要が生じる。法律の意図を汲み取って対象となる案件に柔軟に適用することが、より正しく法律を運用することになるのである。

クリューシッポスとアリストテレスの主張を比較すると、ここにも両者が「法律」という表現で念頭に置いているものの違いが見て取れる。クリューシッポスにおいては「法律」が万事を適切に判断する賢者の完成された理性を意味したので、事案の変則性を考慮する必要はなかった。しかし、アリストテレスは通常の意味での法律を念頭に置いているので、条文の一般性による弊害と、上位の基準による調整の必要性が指摘されなければならなかった。

セネカの主張との親和性の点でこれらの両者の法律観比べると、アリストテレスに軍配が上がる。すでに確認したとおり、セネカは、法律が常に正しい裁きを下すというクリューシッポスの考えを、事案の変則性を指摘することによって退けている。このような見方は、アリストテレスと軌を一にするものである。さらにまた、セネカが法律に対する上位の基準として「公正と善」を置いている点も、アリストテレスの法律によ

る正しさに対する公正の優越と重なる。もしセネカがクリューシッポスのように法律を正不正の最上位の基準とみなしていたなら、法律と公正にこのような序列を与えることも、寛恕と許しを区別することもできなかつただろう。

以上の点から、セネカは公平に関しては、クリューシッポスの説を棄却して、アリストテレスの説に依拠していると考えられる。

2-3-3. 高邁

アリストテレスは『分析論後書』において高邁（μεγαλοθυχία / magnanimitas）を次のように説明している。

われわれが、いま、「高邁な心とは何か」を尋ねているとすれば、われわれの知っている何人かの高邁な心の持主について、それらの人々がそのような人々である限りにおいてすべてもっている一つのことは何かを考察しなければならない。たとえば、アルキビアデスが高邁な心の持主であり、また、アキルレウスやアイアスもそうであるとすれば、これらすべての人々がもっている一つのことは何かを尋ねなければならない。それは、「侮辱を甘受せぬこと」である。すなわち、この中の一人は〔侮辱に耐えず〕戦争を起こし、一人は激怒し、一人は自殺したから。ついで、他の人々、たとえば、リュサンドロスやソクラテスについて同じことを尋ねる。そうして、これが「幸運と不運にあって平然たること」であるとするならば、これらの二つを取り上げて、これら、すなわち「運に関する無感覚」と「不名誉の不耐」とが何を同じ一つのものとしてもっているかを考察する。そして同じものが何一つないとするならば、「高邁な心」には二種あることになる。 (A. Po. 97b15-25)

この説明は、アリストテレス自身の術語ではなく、ギリシアの日常語としての高邁の説明と見るべきであろう。この説明においては、高邁は2通りの意味で解釈できることが示されている。まず一つ目の用法としてあげられるのは、「不名誉の不耐」である。この気質の持ち主は、自らに悪い評価が与えられた状態を許容する能力がなく、そのような反応に対して拒絶反応を起こす。二つ目の用法は「運に関する無感覚」である。こちらの意味での高邁な気質は、幸運や不運に左右されず、常に一定の態度を保つことを可能にする。

日常語としての高邁に関するアリストテレスの見解は以上の通りであるが、これは『ニコマコス倫理学』における高邁の定義とは異なっている。

そこで、高邁なひととは自分を大きなものに値するとみなし、また、実際、それに値するひとであるとすれば、そして、何よりも最大のものに値すると自分をみなすとすれば、かれはわけても一つのことに関わりをもつことになろう。値打ちは外的な善に関係づけて語られる。その最大のものとは、われわれが神々に配するもの、また、要職にあるひとびとがわけても希求するもの、また、最も美しい行為に与えられる褒賞であるとみなされよう。このようなものは名誉である。なぜなら、それは外的な善のうち最大のものだからである。したがって、高邁なひととは名誉と不名誉にかかわることで、あるべき仕方を保つひとのことである。
(Arist., EN, 1123b15-22)

アリストテレスによる高邁の説明は、高邁なひとの観察を通して行われる。高邁なひとは、自らを大きな名誉に値するとみなすと共に、現にそれに値する人である。現に大きな名誉に値しないにもかかわらず、自らをそれに値するとみなすひとは愚鈍なひととされる。より厳密に言えば、愚鈍なひとのうち、自分を過大評価するひとは虚栄のひとであり、過小評価するひとは卑屈な人であると説明される。(Arist., EN, 1123b8-11、邦訳 p. 120-1)

また、小さな名誉に値し、そのように自認している人は、節度ある人ではあっても高邁な人ではない。高邁に関係する名誉はほどほどのものではなく、大きなものでなければならない。したがって、高邁の中間性は、享受する対象ではなく自己評価に関する中間性である。

アリストテレスのこの高邁の説明は、前述した日常語としての高邁の意味のうち、「幸運と不運にあって平然たること」を下地として、そこに他方で挙げられた「名誉」にかかわるといふ側面を複雑に織り込み、一個の気質として具体化してるように思われる。そしてまた、アリストテレスの高邁は、他の徳全てを必要とするものであり、諸徳の飾りである。それゆえ高邁は完全な徳 (καλοκαγαθία) なしには成立しえない希有な徳である (Arist., EN, 1124a1-4)。

このように複雑な総合を行ったアリストテレスに対し、ストア派における高邁は、「運に関する無感覚」の側面のみを引き継いでいる。断片の説明は以下の通りである。高邁 (度量の大きさ) の属する類である勇氣の説明と併せて引用する。

勇氣とは、恐るべきものと恐るべきでないものとそのどちらでもないものの知識。……臆病は、恐るべきものと恐るべきでないものとそのどちらでもないものの無知である。(SVF, III, 262)

勇氣に属するのは、隠忍持久 (καρτερια)、剛毅 (θαρραλεότης)、度量の大きさ (μεγαλοψυχια)、確固たる心 (εὐψυχια)、苦を厭わぬ心 (φιλοπονία) である。……度量の大きさは、優れた人にも劣った人にも起こるのが自然であることに対して超然とさせる知識……。 (SVF, III, 264)

勇氣は、正当な恐れの対象を選別する徳であり、そのなかでも高邁は運の転変が恐れるに値しないということを教える徳である。ストア派による高邁の解釈は、アリストテレスが指摘した2つの語義のうち、「運に関する無感覚」のみを汲み取っており、「不名誉の不耐」の側面は無視されている。これは、ストア派が徹底的な内外の区別によって、侮辱もまた運の領域である外界に配したことに起因している。

ストア派は、名誉を高邁に織り込んだアリストテレスとは反対に、高邁から名誉という契機を排除し、徹頭徹尾内心の問題として捉えることによって、この徳が万人に開かれたものとなることを意図していたと考えられる。

一方でセネカによる高邁の用法は、アリストテレスとストア派の解釈を統合するものである。

偉大な心は、偉大な地位にふさわしいものです。(magnam fortunam magnus animus decet).....さらに、偉大な心の特性は、平静沉着であることと、不正や侮辱を高所から見下すことです。(Sen., Cl., I, 5, 5)

引用の後半の表現は、明らかにストア派の高邁の定義をパラフレーズしたものだが、前半ではストア派によって排除されたはずの社会的側面がふたたび登場している。しかし、セネカはこれによってアリストテレス的高邁に回帰したわけではない。次の引用は、アリストテレス的高邁と矛盾する部分を含んでいる。

さらに、諸々の美德は互いに調和しており、そのうちの一つが他より優れていたり、もっと高貴であったりすることはありませんが、それでもある種の美德は特定の方々にいっそうふさわしい (aptior) ものです。広量な心は、どのような身分の人間にも——たとえ最も低い身分の者にも——ふさわしいでしょう (decet)。実際、不運を打ち負かすこと以上に偉大で勇敢なことはありませんから。しか

し、広量な心は幸運においていっそう広い働きを持っています。そして、それは地面に座っているよりも高官席についているほうがより大きく見えるのです。(Sen., Cl., I, 5, 3)

アリストテレス的高邁が身分の低い、したがってたとえ機会があっても些末な名誉にしか与らないような人間とは無縁のものであるのに対して、セネカの高邁は、最低の身分のものにもふさわしいものである。セネカは、高邁が万人にふさわしいものであるとしたうえで、高邁の作用する領野の広さと高邁の作用の壮大さゆえに、貴顕の身にはいっそう美しい飾りになると主張しているのである。したがって、セネカの高邁は、ストア派による高邁の内面化を維持しつつ、それを「ふさわしい (decet)」という美的観点からの表現¹¹で再び外界と結びつけていと言える。

2-3-4. 人間愛

「人間愛」は、出自の判然としない概念であり、ストア派の教説にこの概念が登場するのは、アレクサンドリアのクレメンスに由来する断片1つのみである。この断片は、SVFのうち個別の徳に関する断片を集めた部分に収録されており、そこでの人間愛の説明は以下の通りである。

愛 (ἀγάπη) とは、ロゴスに従い、生や性格にしたがう人々の一致協調 (ὁμόνοια) であることになろう。あるいは、簡潔に言えば、生の共同である。あるいは、友との交際における正しいロゴスをともなった友愛 (φιλία) と情愛 (φιλοστοργία) の熱意である。

愛のもとには、……

また、人々との友好的な交際である……親切心もある (ἢ τε φιλανθρωπία …… φιλική χρῆσις ἀνθρώπων ὑπάρχουσα)。(SVF, III, 292)

この断片中の人間愛 (φιλανθρωπία) について述べた一文の省略箇所を補うと、クレメンスの説明は次のようになる。

¹¹ decet (deceo) に由来する名詞 decorum は、キケローによってギリシア語 πρέπον と対応させられている。調和の醸し出す美しさや輝きを原義にもつこれらの言葉は、中期以降のストア派倫理学で一定の役割を果たしていた。decorum および πρέπον の概念史やストア派における役割については、廣川洋一「義務論の淵源を尋ねて」(『思想』、岩波書店、2017年、(上) 1121号、pp. 49-67 / (下) 1122号、pp. 152-66) を参照のこと。

しかるに人間愛とは、それによって慈愛が育まれるもので、人間を愛に満ちたかたちで用いることである。(秋山学「アレクサンドリアのクレメンス：『ストロマテイス』(『綴織』)第2巻 全訳」、『文藝言語研究. 言語篇』、63巻、2013年、p.169-70)

クレメンスは「愛(ἀγάπη)」という徳を挙げていたが、次の断片によれば、善い情念のなかにも愛に類似したものがある。

したがって、第一の[最高類としての]パトスのもとに、いくつかの種類が属しているのと同様に、第一のよい情念のもとにもいくつかの種類が属している。意志のもとには、善意(εὐνοια)、親切(ἐυμένεια)、好意(ἀσπασμός)、愛情(ἀγάπησις)が……。 (SVF, III, 431)

意志の四つの種

善意は他者自身のために他者にとっての善を欲することである。

親切は持続的な善意である。

好意は絶え間ない善意である。

愛情は……。 (SVF, III, 432)

「愛情(ἀγάπησις)」は「愛(ἀγάπη)」と同根の言葉であるが、後者が単純に「愛というもの」を表す名称であるのに対し、前者には接尾辞によって「愛すること」、「愛するはたらき」という行為性あるいは作用性のニュアンスが付け加えられている。おそらく、愛情は行為性のゆえに、魂の働きである善い情念に分類されるが、愛はなんらかの実体を予想させるニュアンスから徳として述べられていると思われる。この想定が正しければ、愛の一種である人間愛は、意志の一種である愛情との密接な関わりをもっていたと言える。

セネカは寛恕に対立する悪徳として残酷さを挙げ、残酷さに欲望の一種である怒りを結びつけていた。すると、寛恕には、欲望に対応する善い情念である意志のうちの愛情に対応するものとして人間愛が結びつけられていたと推測できる。

この点について、次の引用を鍵として検討を進めていく。

すべての美德のうちで(寛恕)以上に人間にふさわしい徳はありません。それよりも慈悲深い〔humanior〕徳はないからです。このことについては、人間を共

通の善のために生まれついた社会的動物と見なすべきだと主張するわれわれの中だけでなく、人間を快樂に捧げ、あらゆる言行において自己自身の利益を目指すあの人々の間でも、当然意見が一致しているはずです。(Sen., Cl., I, 3, 2)

寛恕は人間本性に最もふさわしい徳である。なぜならば、人間は社会的動物として生まれついており、そのような動物には慈悲深さがふさわしいからである。ここで「慈悲深い」と訳されているラテン語「humanior (<humanus)」は「人間的な」という意味でもあり、掛詞になっているが、この言葉遊びは、人間性と慈悲深さを緊密に結びつける役割を果たしている。

この結び付きの根拠は、以下の引用に示されている。

さて、次の問題は、人とどう関わり合うべきかだ。……どんな教訓を与えようか。人の血は流さぬように、と言おうか。……どうして果たすべきことと避けるべきことを何もかも語る必要があるだろうか。なぜなら、人間が果たすべき義務に関する原則は、次のように簡潔に伝えることができるのだから。すなわち、君が今見ている神々のことも人間のことも含めたこの一切は一つのものだ。私たちは巨大な一つの身体の一部だ。自然は私たちを血を分けた親族として生んだ、同じ起源から同じ世界へと生み出したのだから。……この自然が私たちに相互の愛を植え付け、社会的な存在にした。……自然の命令により、援助すべき相手にはいつでも手を差し伸べねばならない。(Sen., Ep., 95, 51-3)

人間は、いわば世界という巨大な生物を構成する細胞のようなものであり、みな同胞である。この同根性の原理はさらに進んで、自然が愛を植え付けることによって人間に社会性を与えたという主張に繋がる。この相互扶助の本性が、人間に慈悲深くあること、援助を差し伸べることを命じる。このような仕方、人間本性には「人間愛(humanitas)」が結びついている。セネカによる人間愛の説明は次の通りである。

人間愛(humanitas)は、仲間に対して傲慢であることを禁じ、辛辣であることを禁ずる。言葉と行いと気持ちの上で、すべての人に親切に気さくにふるまう。どんな災いも人ごととは思わない。その一方で、自分の幸せを愛するが、その理由は何にもまして、いずれはそれが他者にも幸せとなるだろうと考えるからだ。(Sen., Ep., 88, 30)

この説明には、他者に善を施す「恩恵 (beneficium)」¹²の態度が見て取れる。このような態度には、先だって引用した善い情念としての意志における善意の規定（「他者自身のために他者にとっての善を欲すること」）を読み取れる。先の断片に見られるとおり、現存する限りでは、意志の種は全て善意に何らかの形容が加えられたものであり、愛情も同様の仕方規定されていた見込みが高い。おそらく、この説明に表れているような善意のあり方が、セネカが理解する人間愛であったと考えられる。

ところで、先だって引用した人間愛の原理に関する一節は、人間愛と寛恕の関係を示す「教訓 (praecepta)」¹³を含んでいる。それは、「人の血は流さぬように、と言おうか。」という一文である。この一文は、次の引用と完全に対応している。

だが、この寛恕 [clementia]こそは、他人の血をも自分の血と同じく大切にし、人間が人間の命を無駄使いしてはならぬことをわきまえているものだ。(Sen., Ep., 88, 30)

ここから、人間愛は寛恕の構成要素のなかで最も密接に人間本性と結びついたものであることが分かる。

おわりに：寛恕における2つの総合

ここまで、セネカの寛恕に含まれる要素として、「節制」「公平」「高邁」「人間愛」を考察してきた。本稿を閉じるにあたって、セネカの寛恕においてこれらの概念が二通りの意味で総合されていることを指摘する。

一つ目の総合は、諸徳が協働して寛恕を成立させるという意味での総合である。

寛恕の定義に含まれる「節制」「公平」「高邁」という三つの徳目は、ストア派の徳の体系ではすべて異なる類に割り当てられる。「節制」は怒りによって残酷さに陥るこ

¹² ダウリングはセネカの寛恕は個人レベルでは形を変えて「恩恵」として行われるという興味深い指摘している。寛恕は相手への善の施しであるため、確かに恩恵と通じるころをもっており、またセネカが寛恕を最も低い身分のものにも認めているため、この解釈は妥当である。寛恕は権力者のみの専有物ではなく、万人によって実践される可能性を持つものだろう。ただし、ダウリングが個人レベルでの寛恕とみなす例（いずれも概要としては奴隷が主人を救う例）は、個人における寛恕の例と読み替えるのは容易ではない (Dowling, pp. 207-9)

¹³ 「教訓」とは、ストア派倫理学において、場面ごとの行動指針を提示する教えを意味する。この個別的な指針の根拠となる理論が「原理 (decreta)」である。教訓は誰に対しても与えられるのに対し、原理は一定の哲学的修練を積んだものに与えられる奥義であるとされる。(Sen., Ep., 94, 1)

とを防ぐことにより、人が寛恕を実現する過程にある障害物を取り除くという仕方で寛恕に寄与していた。次に検討した「公平」は正義の一種であり、どのような処罰がふさわしいかを決定するための徳として、寛恕の実践において必要となるものであった。また「高邁」は勇氣の一種として、運が万人にもたらす禍福を超然と睥睨することによって、自らに向けられた不正にさえも動じないようにする徳であった。ストア派はこれらの類を同列に扱っており、いずれかの徳が他の徳に従属しているとみなすことはできない。それゆえ、これらが理論的に一つの徳目の内に総合される訳ではない。

寛恕における総合は、実践における発現の順序として現れる。これらの徳のうち、まず情念に対処する段階が必要である。発現しなければならないのは高邁である。高邁の徳が発揮されれば、そもそも怒りは生じないので、直ちに次の公平の段階に移行することができる。しかし、高邁が上手く発現しなければ、節制が怒りを抑える必要がある。公正の段階はより知性的な処理の段階である。公正による審理を通して、下すべき処罰が決定され、実行される。そしてこの一連のプロセスに際して、有徳な人の心に備わった人間愛が寛恕の発現を促す動機付けとして機能する。

つまり、寛恕とは「節制」「公平」「高邁」という3つの類に分かれた徳の一連の協働にパッケージとして一つの名称を与えたものであり、この協働を指導する善い情念が「人間愛」であると考えられる。

二つ目の総合は、ストア派とアリストテレスという二つの思想の総合である。

初期ストア派の賢者をモデルケースとした道徳論は、実現性の点で難点を抱えていた。この難点を解消するために、中期ストア派はプラトンやアリストテレスといった異なる前提に立つ哲学者の理論を利用した。セネカも中期ストア派同様、他派の学説の援用によって初期ストア派の厳格に過ぎる道徳論の改良を試みたが、そこで採用されたのがアリストテレス（ないしペリパトス派）の理論である。セネカが組み上げた寛恕の理論は、中期ストア派からキケローにかけて改鑄された法律観のもと、初期ストア派の徳とアリストテレスの徳を巧みに総合することによって、適切な道徳判断のための方途を、いまだ賢者の境地には達していない人々にも近づきうる形で示したと言える。

【付記】本論文は、広島大学文学部に提出された筆者の卒業論文「セネカの道徳論における *clementia* の位置づけ」を、哲学若手研究者フォーラムでの同題の発表に寄せられた指摘を踏まえつつ改稿したものである。

参考文献

原典

- Aristoteles, “Ethica Nicomachea” in: Bekker, I. (ed.), *Corpus Aristotelicum*, Berlin, 1831, vol. 2.
- Arnim, H. v., *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, 1903, vol. 3.
- Diogenes Laertius, Marcovich M (ed.), *Vitae Philosophorum*, Stuttgart & Leipzig, 1999.
- Horatius, Q. F., “Epistulae” in: Goold, G. P. (ed.), Fairclough, H. R. (tr.), *Horace Satires, Epistles and Ars Poetica*, Harvard University Press, 1926; rev., 1929.
- Seneca, Lucius Annaeus, “De Clementia,” in: Braund, S. (ed., tr., commented), *Seneca, De Clementia*, Oxford, 2009.
- “De Ira,” in: Reynolds, L. D. (ed.), *L. Annaei Senecae Dialogorum Libri Duodecim*, Oxford, 1977.
- “Epistulae Morales,” in: Reynolds, L. D., Oxford (ed.), *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*, 1965, vol. 1, 2.

邦訳

- アリストテレス『ニコマコス倫理学』（『アリストテレス全集』13巻）加藤信朗訳、岩波書店、1973年。
- ハンス・フォン・アルニム編『初期ストア派断片集』（4巻）、中川純男、山口義久訳、京都大学学術出版会、2005年。
- ディオゲネス・ラエルティオス、『ギリシャ哲学者列伝』加来彰俊訳、岩波書店、1989年。
- セネカ『寛恕について』（『セネカ哲学全集』2巻）小川正廣訳、岩波書店、2006年。
- 『怒りについて』（『セネカ哲学全集』1巻）兼利琢也訳、岩波書店、2005年。
- 『倫理書簡集』（『セネカ哲学全集』5、6巻）高橋宏幸、大芝芳弘訳、岩波書店、2005-6年。

二次文献

- Dowling, M. B., *Clemency and Cruelty in the Roman World*, University of Michigan Press, 2006.
- Gauthier, R. A., *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Paris, 1951.
- Nussbaum, M., “The Stoics on the Extirpation of the Passions” in: *Apeiron*, vol. 20(2), De Gruyter, 1987.
- 秋山学「アレクサンドリアのクレメンス：『ストロマテイス』（『綴織』）第2巻全訳」、筑波大学文藝・言語学系編、『文藝言語研究. 言語篇』、63巻、2013年、pp. 147-223。

廣川洋一『古代感情論：プラトンからストア派まで』岩波書店、2000年。
——「義務論の淵源を尋ねて」（『思想』、岩波書店、2017年、（上）1121号、pp.
49-67 / （下）1122号、pp. 152-66）。
レオ・シュトラウス『自然権と歴史』塚崎智、石崎嘉彦訳、筑摩書房、2013年。

Seneca on Clemency as a Synthesized Virtue

Katsuto Nakanishi (Hiroshima University)

A doctrine of clemency is reconstructed from Seneca's "On Clemency," which is now largely lost. Initially, the Stoic theory of virtues and emotions is explored. Next, we consider Seneca's doctrine of clemency. He describes clemency through five characteristics: temperance, leniency, inclination to leniency, moderation, and pullback from seemingly merited punishment. First, we compare Seneca and Chrysippus' contrary descriptions of clemency. Seneca defines clemency as an honorable deed because it resists the vicious tendency to revenge by exercising the virtues of temperance, moderation, and leniency. In contrast, Chrysippus defines clemency as being defective because it fails to inflict an appropriate punishment as determined by law. Second, after recognizing Seneca's transformation of clemency, we examine his use of Aristotelian tradition. Braund's philological survey showed the correspondence between the Latin term *clementia* (clemency) and the Greek term ἐπιείκεια (equity). Seneca's description contains further Aristotelian ideas, such as magnanimity. Given Seneca's knowledge of the Peripatetic school, the resemblance of Seneca's description of clemency to Aristotelian equity is deliberate. These Aristotelian ideas are utilized to erase the early Stoics' negative stigma of clemency. Thus, Seneca transforms clemency by synthesizing Stoic and Aristotelian virtues.