

徳としての正義

——アリストテレスの

正義論における対他性と平等性——

岩田 圭一

はじめに

17 アリストテレスはソクラテスの哲学を受け継ぎ、よく生きること (*eu zēn*)、幸福に生きることが正しく (*dikaíos*) 生きることと不可分の関係にあることをよく認識していた。実際アリストテレスは、幸福の内実を明らかにする自らの徳論において、「正義 (*dikaíōsunē*)」について他の諸々の徳よりも多くの紙数を費やして論じている。プラトンの初期対話篇『クリトン』に描かれるソクラテスは、「よく生きること」における「よく」が「正しく」に言い換えられる (『クリトン』48b8) という前提のもとで、正しく生きるべきであること、いかなるときも不正を行ってはならないことを自らの行動によって示した。すなわち彼は、脱獄を勧めるクリトンに対して、脱獄は不正であるがゆえにその勧めを受け入れることはできないとし、獄中に留まったのである。悪法に従って刑死するソクラテスの「正義」は常人には理解しがたい。しかしソクラテスの「正義」が、法に従うというこの意味をわれわれに考えさせる契機となることは疑いない。ソクラテスの教えに直接触れたプラトン

は「正義」を「善」とともに自らの哲学の中心課題としたし、またアリストテレスもその独自の正義論において、法に従うというこの意味を明らかにしようとした。もちろんアリストテレスの正義論の独自性は、法との関係で問題になる正義を論じた点ではなく、公共的なもの各人への配分や裁判沙汰における利害の調整などに際して問題になる公正としての正義を明らかにした点にある。したがって、もしアリストテレスの正義論の意義や特徴を明らかにしようとするのなら、公正としての正義について詳細に論じなければならぬことは言うまでもない。しかしそうした試みに先立って、ソクラテスもプラトンも関心を向けた正義、すなわち法との関係で問題になる正義を取り上げ、これについてアリストテレスがいかなる考えをもっているかを見ておくことは、公正としての正義を考察するためにも有意義なことであると考えられる。そこで本稿ではまず、アリストテレスの正義論の出発点をなす『ニコマコス倫理学』第5巻第1章を取り上げ、その正義論の基本的な考え方を明らかにし (1)、さらに法との関係で問題になる正義がいかなるものであるかについて立ち入った考察を行う (2—3)。続いて第5巻第2章を取り上げ、公正としての正義が徳の部分とされることの意味を明らかにし (4)、さらに、公正としての正義の一つである配分的正義が論じられる第3章を取り上げ、その正義の意義を考えることにする (5)。

1 行為・性向・基体

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第5巻第1章の冒頭部分において、「正義がどのような中庸 (*mesotēs*) であるか、正しいこと (*to dikaion*) が何と何との中間 (*inon meson*) であるか」を考察しなければならぬ (EN EI, 1129a3-5) と述べ、他の徳と同様に正義にも中庸学説が適用されうると仮定して論述を開始している。この仮定は、

正義の徳が他の徳と同じ仕方であるということ、すなわち性向 (*hexis*) としての徳であるということを示している。具体的に言えば、人は正義の性向を身につけているから正しいことを行うことができる。また不正なことをする人は、不正の性向を身につけてしまっていることになる。アリストテレスはまず、こうした性向と行為 (*praxis*) の観点から正義の徳を明らかにしようとする。¹⁾

性向とその発現としての行為との関係は、知識 (*episteme*) や能力 (*dunamis*) の場合との比較によって説明される。例えば医師という知識ないし能力の場合、その知識ないし能力が病人に対して行使されるとき、健康な人が結果として生じることが見込まれる。しかし医者はその気になれば、その病人の病状をさらに悪化させることもできるし、殺すこともできる。この例は、知識ないし能力が、対立する二つの結果をもたらしうるものであることを示している。これに対して性向は、常に一つの結果しかもたすことができない。²⁾ アリストテレスは健康という性向を例にとり、「健康」という性向」からは、反対のこと「健康な行為と不健康な行為の両方」は行われず、むしろ健康なこと「健康な行為」のみが行われる」(EN E1, 1129a15-16)と述べている。例えば健康という性向の持ち主が歩くときには、健康に歩くのであって、不健康に歩くことはない (a16-17)。不健康に歩くとすれば、その人は健康ではなく不健康という性向をもっていることになる。これを正義の場合にあてはめれば、正義という性向の持ち主は、正しく行為するのであって、不正に行為することはないということになるし、また不正に行為する人は不正という性向の持ち主であることになる。

アリストテレスがこのような性向と行為の関係を持ち出したのは、正義という性向がいかなるものであるかを認識するためである。或る性向を認識する道筋は二つ考えられる。一つはその反対の性向から認識するという道筋であり、もう一つは性向の基体から認識するという道筋であ

る (EN E1, 1129a17-19)。アリストテレスは身体の良い状態を例にとりて説明している (a19-23)。身体の良い状態がいかなる状態であるかを認識するには、一つにはその反対の悪い状態を認識することが考えられ、もう一つには良い状態にある身体を認識することが考えられる。例えば身体の悪い状態が肉のゆるみであると認識されるなら、その反対の良い状態は肉の締まりであると認識される。また良い状態の身体を観察して肉が締まっていることを見て取ることによって、身体の良い状態が肉の締まりであることが認識される。いま認識すべき性向は正義であるが、これも同じように考えることができる。正義という性向を認識するには、その反対である不正という性向がいかなるものであるかを認識するか、あるいは正義という性向の持ち主である正しい人がいかなるものであるかを認識するかしなければならぬのである。

ここでアリストテレスは「正義」と「不正」が多義的に用いられることに注意を向ける (EN E1, 1129a23-27)。そしてそれらの各用法が見分けにくいこと (a27-28) に言及した上で、次のように述べている。

それでは、「不正な者 (*ho adikos*)」がどれだけ多くの仕方で語られるかを捉えることにしよう。確かに、法に反する者 (*ho... paranomos*) と、取り過ぎて不公正な者 (*ho pleonektēs kai amisos*)³⁾ とが不正であると思われる。したがって明らかに、法に従う者 (*ho... nomimos*) と公正な者 (*ho isos*) とが正しいことになるだろう。そうすると、正しいこと (*to... dikaion*) 「正義」というのは法に従うこと (*to nominon*) と公正なこと (*to ison*) であり、不正なこと (*to... adikon*) 「不正」というのは法に反すること (*to paramonon*) と不公正なこと (*to anison*) である。 (EN E1, 1129a31-b1)

ここでアリストテレスは、認識の二つの道筋を踏まえて、「正義」と「不正」が多義的であることを示している。まず、不正という性向の持ち主を指す「不正な者」に、「法に反する者」という意味と「取り過ぎで不公正な者」という意味があることが示される。ここから明らかにするのは、先の第二の道筋により、法に反することと取り過ぎで不公正なことが不正だということである。そしてさらに、第一の道筋により、不正の反対の性向である正義が明らかになる。すなわち正義とは、法に従うことと公正なことだということになる。右の引用ではこれとまったく同じ順序で正義の認識が行われているわけではない。右の引用の場合、不正という性向の持ち主の認識から、その反対の性向すなわち正義という性向の持ち主の認識に進み、そこから正義という性向の認識が見出されている。しかしそれはささいな違いであり、原理的には性向、反対の性向、性向の基体という三つのものの相互関係によって認識が進められている。ともかくこのようにして、「正義」が二義的であること、すなわち「法に従うこと」と「公正なこと」という二つの意味をもつ語であることが明らかにされるのである。

2 法に従うこととしての正義

アリストテレスは「正義」の二義性を明らかにした後、狭義の正義、すなわち公正としての正義を明らかにするために、これに対立する不正についての説明を行っている (EN EI, 1129b1-11)。しかしこれはさしあたりの理解のための説明であり、本格的な説明は第5巻第3章以降で行われることになる。第1章における不公正についての説明は本稿の4で取り上げることとし、まずは、第1章において説明される広義の正義、すなわち法に従うこととしての正義について考察することにした。正義とは法に従うことであると言われると、悪法に従うことも正しい

ことなのかという疑問が生じることだろう。⁴しかしアリストテレスは、どんな法であれ法に従うことは常に正しいと言おうとしているのではない。「法に反する者は不正であり、法に従う者は正しいのであったから、法に従うすべてのこと〔行為〕 (panta ta nomina) が或る意味で (dos) 正しいことは明らかである」 (EN EI, 1129b11-12) とアリストテレスは述べている。ここで、「或る意味で」という限定がつけられていることに注意しなければならない。法に従う行為のすべてが或る意味で正しいということは、そうした行為が必ずしも正しいわけではない、つまり正しくない場合もありうるということを意味する。言うまでもないことだが、法に従う行為が正しくないのは、その法が正しくない場合である。正しくない法に従う行為は正しくないのである。この「或る意味で」という言葉の付加によって、法に従う行為であってもその法が正しくなければその行為は正しくないという常識的な認識が保たれているのだと言うことができる。ともかく、このことからわかるのは、正義とは法に従うことであると言われる際には、当該の法が正しい法であるとすればという前提が隠されているということである。⁵では正しい法とはいかなるものなのか。アリストテレスは法に関して次のような説明を行っている。

法 (nomos) はあらゆることについて言明し⁶、すべての人に共通な利益を目指すか、あるいは徳によって (kat' aretēn)、ないしそのような何らかの他の仕方によって権力をもっている人々に共通な利益を目指す⁷。したがってわれわれは一つの意味においては、ポリス共同体に幸福 (eudaimonia) と幸福の諸部分をもたらす諸々のもの〔行為〕、そして「それらを」維持する諸々のもの〔行為〕を、正しいと言っているのである。 (EN EI, 1129b14-19)

ここで法は、利益を目指すものと特徴づけられている。ポリス共同体のすべての人に共通な利益を目指す場合と、一部の権力者に共通な利益を目指す場合とが区別されているが、この区別は、正しい政治体制と逸脱した政治体制との区別を示しているものと考えられる。⁶⁾ アリストテレスは『政治学』第3巻第7章において、支配者——これは政治体制によって一人か少数者か多数者かである——がすべての人に共通な利益を目指すならその政治体制は正しいが、支配者自身の私的利益を目指すならその政治体制は正しくないと述べている (Pol. I 7, 1279a27-31)。正しい政治体制も正しくない政治体制も、それぞれの法に従って体制の維持が行われている。正しい政治体制が従っている法は、すべての人に共通な利益を目指す、すべての人が幸福に生きることを目指しているが、正しくない政治体制が従っている法は、一部の権力者の私的利益を目指し、一部の権力者が幸福に生きることを目指している。これらの法のどちらが正しいかと言えば、正しい政治体制が従っている法のほうが正しいことになるだろう。右の引用においてアリストテレスは、ポリス共同体に幸福あるいは幸福の諸部分をもたらすような、そしてそれらを維持するような行為が正しいと述べているが、これはもちろんポリス共同体の全体、すなわちポリス共同体のすべての人にとっての幸福を追求することが正しいことだという意味に解される。こうして、正しい法とは、正しい政治体制が従っている法であり、ポリス共同体のすべての人にとっての幸福を追求する法であることが明らかにになる。

ここで幸福とは何なのかという根本的な問いが提起されるかもしれない。この問いには、ソクラテスが示したような有徳な生き方が幸福な生き方なのだと答えることができるだろう。この幸福観は『ニコマコス倫理学』第1巻において明示されており、アリストテレスの倫理学の基礎をなしている。いま取り上げている広義の正義に関する論述にも、その幸福観がはっきりと示されている。先の引用に続く箇所がまさにそれで

ある。

そして法 (*nomos*) は、勇敢な者がするような行い (*ta tou andreion erga*) をするようにと、例えば戦列を離れないようにとか、逃げないようにとか、武器を投げ捨てないようにと命じ、また節制的な者がするような行い (*ta tou sophronos*) をするようにと、例えば姦通しないようにとか、暴力をふるわないようにと命じ、また穏和な者がするような行い (*ta tou praon*) をするようにと、例えば「他の人を」たたかないようにとか、のしらないようにと命じる。そしてその他の徳と邪悪 (*mochtheria*) 「悪徳」に關しても同様で、一方「有徳な行い」を命じ、他方「邪悪な行い」を禁じる。 (EN E1, 1129b19-24)

ここに示されているように、ポリス共同体のすべての人にとっての幸福を追求する法とは、徳を命じ、悪徳を禁じる法にほかならない。法がこのような性格のものであるのは、人間が悪に流される傾向にあるからである。『政治学』第1巻第2章のおわりに述べられているように、人間は法や裁判から離れて不正なものになると、その有能さのゆえに最悪のもの、最も危険で最も野蛮なものになってしまう (Pol. A2, 1253a31-32)。われわれ人間はそのような最悪のものにならないために、法に従うポリス共同体を形成しているのである。しかし徳について配慮しないポリス共同体があるかもしれない。アリストテレスによれば、そのようなポリス共同体は真の意味でのポリス共同体ではなく、言葉の上でそう呼ばれるにすぎない (I 9, 1280b5-8)。言葉の上でのポリス共同体が従っている法は協定 (*sunthake*) にすぎず、人々を善い者にすることはできない (B10-12)。そのようなポリス共同体は単なる軍事同盟にすぎないのである (b8-10)。こうした見解も、ポリス共同体の人々が有徳になり

幸福になるのは法によってであるという考えを示していると言えるだろう。

3 徳の全体としての正義

アリストテレスは広義の正義を法に従うことと規定し、その法が徳を命じ、悪徳を禁じるものであることを明らかにしたところで、広義の正義は徳の全体であるという考えを提示する。この考えは正義が個々の徳とは別格の徳であることを示しているが、アリストテレスはこのことを示すにあたって、それが他者と関係するものであることに着目する。しかし他者との関係は個々の徳についても見出しうるように思われる。例えば戦場で敵の陣地に取り残された戦友を救い出すという勇敢な行為には、救い出すべき戦友、恐怖心をもたらず敵たちといった他者との関係が見出される。他者との関係という点で広義の正義が他の個々の徳から区別されるとすれば、それは広義の正義の場合における「他者」が何らか特殊な意味をもっているからであると考えられる。そこで、広義の正義において問題になる「他者」が何を指し、他者との関係ということは何が意味されているのかを考える必要がある。

アリストテレスは、法が徳を命じ悪徳を禁じることを述べた先の引用箇所 (EN E1, 1129b19-24) の後で、次のように述べている。

それゆえこの〔法に従うという意味での〕正義は完全な徳 (*aretē* : *teleia*) である。ただし端的な意味においてはなく、他者との関係において (*pros heteron*) そうである。そしてこのことのゆえに正義は諸々の徳のうちで最も優れた徳であるとしばば考えられ、「宵の明星も明けの明星も」そのようには〔正義のようには〕すばらしくはないと考えられている。またわれわれはことわざで、「正

義のうちにはすべての徳がひとまとめにある」と言う。そしてそれ〔正義〕は、完全な徳の使用 (*tes teleias aretes chresis*) であるがゆえにとりわけ完全な徳である。それ〔正義〕は、これをもっている者が自分自身に関してだけでなく他者との関係においても徳を使用しうる (*dunatai kai aretai chreshai*) がゆえに完全である。というのも多くの人々が、自分自身の事柄においては徳を使用することができ、他者との関係における事柄においてはそれができないからである。(EN E1, 1129b25-1130a1)

まず、広義の正義は「他者との関係において」「完全な徳」であり、このことのゆえに一般にそれは最も優れた徳と考えられると説明されている。この最初の説明では、正義を最も優れた徳とみなす一般的な考えが、「他者との関係において」ある「完全な徳」としての正義というアリストテレス自身の見解によって理由づけられている。このアリストテレス自身の見解の意味を理解するには、最初の説明に続く説明を見なければならぬ。それによると、広義の正義は「完全な徳の使用であるがゆえにとりわけ完全な徳である」と言われている。この一文は理解しにくい。「完全な徳」は広義の正義を指すが、これを明示すると、広義の正義は完全な徳(広義の正義)の使用であるから完全な徳(広義の正義)であると言われていることになる。アリストテレスは徳を性向とみなし、また性向とその使用(発揮)とを区別するのだが、この一文を見ると、その区別が存在しないかのように見える。⁹ この一文を理解するには、それを文字通りにとらないという方法が考えられる。この一文は舌足らずな言い方だったのであり、アリストテレス自身もそのことに気づいてすぐに言い直しているのだと考えるのである。¹⁰ この場合、アリストテレスがその一文によって示したかったことは、その次の文、すなわち広義の正義は「これをもって示したかったことは、その次の文、す

く他者との関係においても徳を使用しうるがゆえに完全である」という文によって示されていると考えることができる。広義の正義それ自身が完全な徳（広義の正義）の使用であるとは言われていない。その代わりに、正義をもっている者（正しい者）への言及がなされ、正しい者がその性向としての徳を「自分自身に関してだけでなく他者との関係においても」使用（發揮）しうるがゆえに広義の正義は完全であると言われている。ここにはいくつかの問題がある。まず、「正しい者がその性向としての徳を：」と言ったが、その「徳」とは広義の正義のことなのか、それとも広義の正義とは異なる個々の徳のことなのか。¹¹ さらにまた、徳を自分自身に関して使用するか、他者との関係において使用するというのは、どういうことなのか。それからまた、他者との関係においても使用されうるということがなぜ、広義の正義が完全であることの理由になるのか。まず第二の問いから考えていくことにする。

アリストテレスの考え方によれば、正義と区別される限りの個々の徳は自分自身に関して使用されうる。例えば勇氣について考えてみよう。先の戦場での戦友の救出の場合で言うと、救出を試みる勇敢な人は、戦友のために、戦友を死なせないために勇敢な行為に向かっているのだ、その行為は、自分の命を顧みずに他者の命を救おうという利他的な行為とみなされうる。しかし同時にその行為は、彼がもつ勇氣の徳から出た行為であり、彼自身の徳を發揮することによって彼自身が幸福に生きるための行為でもある。つまり彼の行為は完全に利他的のではなく、自分の幸福のためという利己的な側面ももっているのである。幸福に生きることを目的として有徳に生きるというアリストテレスの考え方には、このような一種の利己主義を見出すことができる。アリストテレスが右の引用において、「自分自身に関して」徳を使用するという言い方をしていたのは、まさにそのような意味においてであると考えられる。勇氣や節制や穏和といった個々の徳は、突き詰めれば、それらの徳をもつ個々

の人の幸福のために、つまり「自分自身に関して」使用される。これに對して広義の正義は、自分自身に関して使用されることに加えて、「他者との関係において」使用される。ここでの「自分自身に関して」が自分の幸福を目指す意味で言われていることから判断して、ここでの「他者との関係において」は自分以外の人の幸福をも目指す意味で言われているのだと解することができる。しかしそれは助けるべき戦友一人の幸福を目指すという意味ではない。ここで、先の正しい法についての説明を思い起こさなければならぬ。正しい法とは、ポリス共同体のすべての人にとっての幸福を追求する法であった。また広義の正義とは、そのような法に従うことであった。そうすると、広義の正義が他者の幸福を目指すものとみなされるとき、その他者とは、目の前にいる一人の人間のことではなく、その人間を含めたポリス共同体のすべての人のことであると考えられる。広義の正義が他者との関係においてあると言われていることの意味は、広義において正しい者は自分の幸福のためだけでなく、ポリス共同体の全体の幸福のために自らの徳を使用しうるということなのだと考えられる。こうして、先に挙げた第二の問いには答えが与えられたことになるだろう。¹²

では第一と第三の問いについてはどうだろうか。アリストテレスは先の引用箇所 (EN E1, 1129b25-1130a1) の後で、正義が他者との関係においてあるものであることから、「諸々の徳のうちでただ正義だけが他者の善 (*allosion agathon*) でもあるように思われる」(1130a3-4) と述べ、さらに他者との関係において徳を使用することが難しいこと (a8) に言及した上で、次のように述べている。

それゆえ、この「広義の」正義は徳の部分 (*meros aretēs*) ではなく徳の全体 (*holē aretē*) であり、反対の不正は悪徳の部分 (*meros kakias*) ではなく悪徳の全体 (*holē kakia*) である。そして徳と

の正義とがどのように異なっているかは、すでに述べられたことから明らかである。というのもそれ「徳」は「正義と」同じものであるが、「徳で」ある」と (*to... enim*) 「徳の本質」は「正義の本質と」同じものではない。むしろそれ「徳」は、他者との関係においてある限りでは正義であるが、端的にそのような性向である限りにおいて徳なのである。(EN EI, 1130a8-13)

この箇所で行われている説明によって、先の第一と第三の問いに答えられるようになる。第一の問いは、広義において正しい者が「他者との関係においても徳を使用しうる」と言われる際の「徳」とは、広義の正義のことなのか、それとも個々の徳のことなのか、というものであった。そして第三の問いは、他者との関係においても使用されうるということかなぜ、広義の正義が完全であることの理由になるのか、というものであった。これらに答えるに際して鍵になるのは、右の引用における最後の文である。徳は、他者との関係においてある限りでは正義であるが、端的にそのような性向である限りにおいては徳であると言われている。具体的に考えてみよう。例えば勇氣という徳は、単純に自分に幸福な生をもたらしてくれる性向である限りにおいては勇氣という個別的な徳であるが、ポリス共同体のすべての人の幸福を目指して使用されうる性向である限りにおいては正義なのである。勇氣という徳は勇敢な者の性向として存在するが、勇敢な者には二種類あって、一方の勇敢な者は自らの幸福のためにしかその勇氣を使用できないのに対して、もう一方の勇敢な者はポリス共同体のすべての人の幸福のためにその勇氣を使用する準備ができています。後者の勇敢な者が、勇敢な者であると同時に、広義において正しい者なのである。一般的に言えば、勇氣だけでなく節制や穏和など個々の徳のすべてについて、ポリス共同体の幸福のためにそれらを使用する準備ができています者が、広義の正義を自らの性向として身

につけているものであると考えられる。このように考えると、広義の正義は個々の徳を一定の方向、すなわちポリス共同体の幸福へと向ける別格の徳であり、いわば個々の徳の上に立つものであることがわかるだろう。そのような意味で広義の正義は個々の徳のすべてを覆っているので、徳の全体とみなされるのである。ここで第三の問いに答えることができ。他者との関係においてある広義の正義は、個々の徳のすべてをポリス共同体の幸福へと向ける統制的な役割を果たし、その意味で徳の全体とみなされているのだが、これが広義の正義の完全さの説明になっていると言えるだろう。広義の正義は、これをもつ人の幸福だけでなくポリス共同体の全体の幸福を目指すのであり、この全体の幸福という視点のゆえに「完全な徳」という称号を与えられるのである。ここまで見てくると、第一の問いに答えることはもはや難しいことではないだろう。広義において正しい者が「他者との関係においても徳を使用しうる」と言われる際の「徳」は個々の徳であるが、他者との関係において使用されうる限りにおいては同時に広義の正義でもあるのである。広義の正義は徳の全体であり、その部分として個々の徳があるので、そのように説明することができるのである。

こうして、広義の正義がどのような意味で徳の全体とみなされているかが明らかになるのだが、広義の正義の説明においていわゆる中庸学説への言及がない点が気になることだろう。第5巻第1章のはじめに、正義がどのような中庸であるかという問いへの言及があったのだから、広義の正義がどのような中庸なのかと問いたくなる。しかしいま明らかにした広義の正義の性格を見れば、そのような問いをする必要がないことがわかるだろう。広義の正義はポリス共同体の全体の幸福を視野に入れたときに現出するのであり、広義の正義の実質はあくまでも個々の徳にある。個々の徳を実質とする広義の正義はそれ自体としては中庸学説の適用を受けないが、実質においてはすでに中庸学説を前提したものであ

ると言えるだろう。それゆえに広義の正義の説明では中庸学説の適用が話題にされないのだと考えることができるのである。

4 徳の部分としての正義

さて、本稿のはじめでも触れたように、アリストテレスの正義論の独自性は狭義の正義を明らかにしたことにある。広義の正義とは区別されるべき狭義の正義があることは「正義」の多義性の提示において示されていたが、アリストテレスはその提示に続けて狭義の不正について説明することによって狭義の正義を理解させようとしている。これは本稿の2のはじめで棚上げにした箇所 (EN E1, 1129b1-11) である。まずはこの箇所から見えていくことにしたい。

多義性の提示において狭義の不正は「不公正なこと (*to anison*)」と規定されていたが、これは「不公平」とか「不平等」と言い換えてもよい。アリストテレスは不公正という性向をもってゐる者がいかなるものであるかを説明することによって、不公正としての不正を理解させようとする。その説明において不公正な者は、「取り過ぎる者 (*pleonektēs*)」 (EN E1, 1129b1-2) と言われている。取り過ぎると言われると、何を取り過ぎるのかと問われるだろう。アリストテレスは取り過ぎる対象を「諸々の善いもの (*tagatha*)」¹⁵、ただしあらゆる善いものではなく、好運 (*eutuchia*) と悪運 (*atuchia*) が関係している限りの諸々の善いもの」と説明している (b2-3)。このような善いものとは、『政治学』第7巻第1章において、「外的な諸々の善いもの (*ta exōterika agatha*)」 (Pol. H1, 1323b24-25)、「魂の外にある諸々の善いもの (*ta... ekstos agathas psuchēs*)」 (b27-28) と言われているものであると考えられる。具体的には名誉 (*timē*) や財産 (*chremata*) や安全 (*sofēria*) のことである (EN E2, 1130b2)。例えば名誉ある官職について言うと、官職の

数には限りがあるために、その官職を得ようとする候補者はくじを引かなければならないかもしれない。くじ引きの結果はまさに運次第である。また運よく名誉ある官職を得たとしても、運悪く政治闘争に巻き込まれ、辞任に追い込まれるかもしれない。こうした運不運に左右されるような善いものに関して取り過ぎが生じうるのである。これらの善いものは「常に端的な意味において「それ自体において」善い (*haplōs aei agatha*)」ものとされるが、人によってはそれらを得ることで逆に不幸になることもありうる (E1, 1129b3-4)。例えば富はそれ自体においては善いものであるが、富のゆえに身を滅ぼす人もいる (A3, 1094b18-19)。そこでアリストテレスは、それらの善いものをただ求めるのではなく、それらが自分自身にとって善いものであるようにと願いつつそれらを選び取る必要性があることを説くのである (E1, 1129b5-6)¹⁶。ところで取り過ぎる対象は必ずしも善いものとは限らない。取り過ぎる対象は「善いもの」と言われたが、悪いものに関しても「善いもの」と言われる場合がある。悪がより少ないものは、悪がより多いものに比べて善いものであると言える (b8-9)。なぜならわれわれは、悪がより少ないものの方を求めからである。そうすると、取る対象が悪いものである場合、その悪いものをできるだけ取らないほうが得であり、それをより多く取ることは損であることになる。この場合に不公正な者と言われるのは、より少なく取る者、できるだけ取らない者である。つまり、悪いものが対象である場合については、不公正な者は、その悪いものを本来取るべき量よりも少なく取る者なのである (b6-8)。そうすると、不公正な者を取り過ぎる者とみなした最初の規定は不十分であったことになる。そこでアリストテレスは、「狭義の不正をもってゐる者を説明する語として、「取り過ぎる者」よりも「不公正な者」のほうがよいと考えるのである。¹⁶しかし「不公正な者」を理解させるのに都合がよいのはやはり「取り過ぎる者」という説明である。したがってさしあたり、基本的には取り過

きが不公正であるが、場合によっては取るのが不足することが不公正であることもあるのだと理解しておけばよいだろう。

第5巻第1章ではこのように「不公正な者」の意味が問題にされたのであるが、第2章に入ると、狭義の正義ないし不正が他の個々の徳ないし悪徳と同列の徳ないし悪徳であることが明らかにされる。先に見たように広義の正義は徳の全体とみなされたが、狭義の正義は勇氣や節制などと同様に徳の部分とみなされる。徳ないし悪徳の部分としての正義ないし不正が存在することの証拠を、アリストテレスは次のように述べている。

〔徳ないし悪徳の部分としての正義ないし不正が〕存在するという証拠 (*semeion*) はこうである。すなわち、他の諸々の邪悪〔悪徳の部分としての個々の悪徳〕に従って活動している者が、不正を行ない (*adikei*) ながらも、まったく取り過ぎていない (*pleonaktei d'ouden*) ということがある。例えば臆病のゆえに楯を投げ捨てる者、気難しさのゆえに悪態をつく者、けちのゆえにお金で助けられない者がそうである。しかし人が取り過ぎるときにはしばしば、「彼の行為は」そうした諸々の邪悪のどれにも従っておらず、もちろんまた「そうした」邪悪のすべてに従っているのではない。しかし「彼の行為は」ともかく或る悪さに従っている（というのかわれわれは「彼を」非難するから）、すなわち不正〔悪徳の部分としての不正〕に従っているのである。(EN E2, 1130a16-22)

或る人が或る特定の悪徳に従って行為するとき、彼の悪徳な行為はそれ自体として見れば、その人自身を不幸にするものである。しかし彼の悪徳な行為は、彼がポリス共同体に生きている限りにおいて、その共同体の人々の幸福を損なうものであり、ポリス共同体の全体に不幸をもたらすものであるとも言える。法が悪徳を禁じているのもそのためである。ポリス共同体の全体の幸福という観点に立つとき、例えば戦場で楯を投げ捨てて逃走する者は、単に臆病な者とみなされるだけではない。ポリス共同体の防衛を拒否することで共同体の全体の幸福に損害を与えているのだから、彼は広義において不正な者ともみなされるのである。彼は広義において不正を行っているのだが、そのとき彼は外的な善いものを取り過ぎてはいない。つまり広義の不正は行っているが、狭義の不正は行っていないのである。また狭義の不正を行っている、すなわち取り過ぎているときに、その人が他の個々の悪徳に従って行為していないことがしばしばあるとも言われている。これは、狭義の不正が他の個々の悪徳から離れて独立にありうることを示している。したがって狭義の不正はそれ自体が個々の悪徳の一つであることを示している。他の個々の悪徳から区別され、また非難される悪でもあるがゆえに、狭義の不正は個々の悪徳の一つとして存在していると考えられるのである。なぜ非難されるかというと、利益を本来得るべきよりも多く得ているからである。そのような人は、他の人から「不公平だ」と言って非難されることだろう。利益獲得におけるこの不公平感のゆえに、彼は悪い者とされ、「不公正な者」と呼ばれるのである。

しかし不公正はなぜ、法に反することと同様に「不正」と呼ばれるのか。法に反することも不公正もともに「不正」と呼ばれることに關してアリストテレスは、「どちらもその適用範囲 (*dynamis*) を他者との關係におけること」に (*en tēi pros heteron*) φέρουσιν (EN E2, 1130b1-2) と説明している。広義の正義ないし不正を特徴づける「他者との關係において」は、ポリス共同体の全体の幸福ないし不幸が視野に入っていることを示していると考えられる。アリストテレスは広義の不正の定義と狭義の不正の定義が「同じ類のうちにある」(1130a33-b1) ことを説明するために他者との關係に言及しているので、ここで問題にされる

「他者との関係において」の意味が広義の不正と狭義の不正とで異なるとは考えにくい。そうすると狭義の不正もまた、ポリス共同体の全体の幸福を損なうものと理解されるだろう。不公正と法に反することはこのように類においては同様に説明できるが、もちろん種においては異なる説明を受ける。種差に相当すると考えられる説明は以下のとおりである。「一方の〔悪徳の部分としての〕不正は、名誉や財産や安全に、あるいはこれらすべてを或る一つの名前で包括することができるなら〔その名前で包括されるもの〕に關係し、その利得からの快樂のゆえに (*δι' ἡδονῆν τὴν ἀπο τοῦ κερδαίου*) ある。他方の〔悪徳の全体としての〕不正は、優れた者 (*ἡ σπουδαίος*) が關係する限りのあらゆることに關係している」(b25)。不公正は名誉や財産や安全などを取り過ぎる性向として、法に反することは優れた者をもつ諸々の徳に對立する諸々の悪徳として理解することができる。取り過ぎる性向も諸々の悪徳もここでは、ポリス共同体の全体の幸福を損なう限りのものとして提示されており、まさにその限りでどちらも「不正」という一つの名で呼ばれるのである。

5 配分的正義

アリストテレスは第5巻第2章の末尾で狭義の正義が二種類あることに言及している。一つは、「名譽の、あるいは財産の、あるいは国制を共有する人々に分けられる限りの他のものどもの諸々の配分におけるもの (*τὸ ἐν ταῖς δαίνομαις*)」、すなわち配分的正義であり、もう一つは、「係わり合いにおける矯正的なもの (*τὸ ἐν τοῖς συνάλλαγμασι διορθοῦσιν*)」、すなわち矯正的正義である。前者は第3章において、後者は第4章において論じられる。ここでは配分的正義を取り上げ、正義の概念における平等性の意味を考えることにしたい。

アリストテレスは配分的正義を説明するにあたって、他の個々の徳の

説明に用いた中庸学説を援用する。他の個々の徳の場合、例えば勇氣という徳は、無謀な性向(過度)と臆病な性向(不足)との中間であると説明された。しかし公正という徳をそれと同じように説明することは難しい。というのも公正は、取り過ぎる性向と取るのが足りない性向との中間であるとは言えないからである。公正に對する悪徳である不公正は、すでに見たように、取り過ぎる性向であって、取るのが足りない性向ではない。つまり公正は、両極をなす悪徳の中間としては示されないのである。そこでアリストテレスは公正としての正義に中庸学説を適用するに際して、他の個々の徳に對するのとは異なる仕方をとることになる。それによると、配分的正義には四つの項が必要だという。配分に関わる当事者二人と、彼らのそれぞれに配分される取り分のそれぞれとがそうである (*EN E3, 1131b3-5*)。配分における正しいことは、「中間である限りにおいて、或るものども(すなわちより多くのものとより少ないもの)の〔中間〕であり、また等しいことである限りにおいて、二つのもの間の〔等しいこと〕であり、また正しいことである限りにおいて、或る人々にとって〔正しいこと〕である」(1131a16-18) のでなければならぬ。配分されるものが、これを受け取る当事者二人に、より多くでもより少なくでもない中間のものとして与えられるなら、そこに配分における正しいことが成立しているのである。例えば当事者二人が何らかの仕事をし、一方が他方より多く働いた場合、彼らの雇い主はより多く働いたほうに相應の多さの賃金を払い、より少なく働いたほうには相應に少ない賃金を払うことが正しいと考えられる。より多く働いた人よりも少なく働いた人とは等しくないのであり、それゆえ、彼らに配分される賃金も等しくないのである。もしその場合にまったく等しい賃金が払われたとしたら、より多く働いた人は不平を言うことだろう。このような配分は「価値に従って (*κατ' ἀξίαν*)」(a24) の配分と言うことができる。この場合、雇い主は仕事の量に価値を置いており、その価値

に従って賃金を配分するからである。アリストテレスは配分的正義において名誉や財産や安全などの配分を考えているが、これらはポリス共同体が市民に配分するものであると考えられる。²⁰市民の価値に従ってそれらを配分すると言っても、その価値はポリス共同体の政治体制によって異なる。民主制が支持されているポリスでは自由が価値であり (a27-28)、例えば名誉ある官職の配分に際して、市民は自由であるという点で平等であるので、自由な市民には等しくその官職につき機会が配分されることになる。或る形態の寡頭制が支持されているポリスでは富が価値であり (a28)、富のある者のほうが貧しい者よりも官職につき機会を多く配分されることになる。また他の形態の寡頭制が支持されているポリスでは生まれの良さが価値であり (a28)、生まれの良い者のほうが生まれの良くない者よりもその機会を多く配分されることになる。さらにまた貴族制が支持されているポリスでは徳が価値であり (a28-29)、有徳な者のほうが悪徳な者よりもその機会を多く配分されることになる。このようにアリストテレスは、何が価値とされるかによって配分の仕方は異なってくるという見解をとるのである。

配分的正義に関するこうした見方は、公正としての正義が四つの項の間に成立する或る種の関係であることを示している。配分的正義は「比例関係にあることの一種 (*analogon ti*)」であり (EN E3, 1131a29)、「比例関係 (*analogia*) は四つの項における「割合の等しさ (*isotes* … *logon*)」を意味する (a31-32)。これについてアリストテレスは次のように説明している。

そして正しいことも〔比例関係と同様〕、少なくとも四つの項においてあり、〔そこには〕同じ割合 (*ho logos ho autos*) がある。と
 いうのは人々〔当事者 α と β 〕と〔配分される〕諸事物〔 γ と δ 〕
 が同じ仕方で分けられているからである。そうすると、項 α が項 β

に対してあるのと同じ関係で項 γ が項 δ に対してあり、また項を入れ替えると、項 α が項 γ に対してあるのと同じ関係で項 β が項 δ に対してあることになるだろう。したがって、全体「 $\alpha + \gamma$ 」が全体「 $\beta + \delta$ 」に対してある関係も〔同じであることになる〕。「全体は」まさにその配分「 γ を α に配分し δ を β に配分するところの配分」が組み合わせるところのもの (*hoper he nome sundazeti*) であり、
 としてもし「 α と γ 、 β と δ がそれぞれ」そのように一緒にされるなら、「その配分は全体を」正しく組み合わせることになる。(EN E3, 1131b3-9)

富に価値が置かれている政治体制の場合で考えてみよう。有産者 α と有産者 β における財産の割合が 2 : 1 であるとすると、彼らに配分される名誉ある官職 γ と官職 δ もその名誉の割合が 2 : 1 となるように配分されなければならない。この場合、「 $\alpha : \beta \parallel \gamma : \delta \parallel 2 : 1$ 」となっており、この割合の等しさが配分的正義とされるのである。また比の性質から、「 $\alpha : \gamma \parallel \beta : \delta$ 」となること、および「 $\alpha + \gamma : \beta + \delta \parallel \alpha : \beta \parallel \gamma : \delta \parallel 2 : 1$ 」となることは明らかである。このような比例関係が配分的正義とされるのである。こうした比例関係が成り立たないような配分が行われるときは、「比例関係にあることに反すること (*to para to analogon*)」(EN E3, 1131b11) としての不正がそこに生じていることになる。

ここで中庸学説の適用についても少し詳しく見てみよう。有産者 α と有産者 β における財産の割合が 2 : 1 で、配分される名誉ある官職 γ と官職 δ もその名誉の割合が 2 : 1 になっているとした場合、有産者 α と有産者 β の両者に等しい官職 γ ないし官職 δ が与えられたとしたら、官職 γ ないし官職 δ をもつことによる名誉は、有産者 α にとってはいくらか少ないもの、有産者 β にとってはより多くのものということになるだろう。

う。また官職 δ の1.5倍の名誉をもつ官職 ε があるとして、有産者 α には官職 ε が、有産者 β には官職 δ が与えられたとした場合も、有産者 α はより少ないものを、有産者 β はより多くのものを与えられたことになるだろう。これらの場合、有産者 α が、不公平だと感じることだろう。あるいはまた官職 γ の4分の1の名誉をもつ官職 δ があるとして、有産者 α には官職 γ が、有産者 β には官職 δ が与えられたとしたら、有産者 α はより多くのものを、有産者 β はより少ないものを与えられたことになるだろう。この場合、有産者 β が、不公平だと感じることだろう。このように、より少ないものやより多くのものが配分された場合、より少ないものを配分されたほうに不公平感が生じる。そしてそこに不正としての不正が生じるのである。これに対して、配分されるものが当事者双方にとって、より多くもより少なくもない場合には、そこに公正としての正義が生じている。より多くもより少なくもないものはまさに中間であり、それゆえに公正としての正義は中間とみなされるのである。これは他の徳に適用される中庸学説とは明らかに異なる。公正としての正義について言われる「中間」は、両極をなす二つの悪い性向の間ではなく、配分される二つのものが当事者二人にとって「より多くのもの」でも「より少ないもの」でもない、これらの中間だということである。この場合の「中間」は、公正に配分されたものそのものを指すというよりは、むしろその配分における比例関係を指すと考えられる。公正としての正義が中間であると言われるのは、それが中間の性向だという意味ではなく、四つの項が比例関係にあるという意味なのである。²²⁾

おわりに

以上によって、正義は性向であること、広狭どちらの正義も対他性の点において他の個々の徳から区別されること、また広義の正義が正しい

法との関係で説明され、徳の全体とみなされるのに対して、狭義の正義は他の個々の徳と並ぶ部分としての徳であるということ、さらに狭義の正義の一つである配分的正義は関係各項の間に成立する比例関係であるということが明らかになった。アリストテレス以前は明確に把握されていなかった配分的正義の存在が明るみに出されたことは、それ自体として意味のあることであるが、その意義をあえて語るとするならば、次のように言うことができるだろう。すなわち、アリストテレスにおける配分的正義は、何らかのものに価値を置くどんな政治体制もその体制を維持していくためには従わざるをえないような普遍的な原理であるという点において、特定の価値観をもつどんな正義論も認めざるをえないような意義をもっているのである、と。自由に価値を置き、自由な市民はみな平等であるという前提をとる場合は、市民に対して数量的に均等な配分が行われるべきである。またアリストテレスは述べていないが——あるいは徳に価値を置く立場に近いかもしれないが——、人の能力や才能に価値を置き、さまざま能力や才能をもった人がいるという意味で市民は不平等であるという前提をとるならば、それぞれの能力に応じて、数量的には不均等であるような配分が行われるべきであることになる。この前提においては、それぞれの能力に応じてしかるべく配分が行われているなら——関係各項に比例関係が成り立っているなら——その数量的不均等は平等を意味する。この考え方は適材適所の発想につながるものであり、現代的意義をもっていると言えることもできるだろう。しかしアリストテレス自身は、現代の国家とは異なるポリス共同体における公共的なものの配分を念頭に置いていたのであって、その考え方を単純に適材適所の発想とみなすことはできない。現代的な問題意識は必要ではあるが、アリストテレスの正義論を正しく理解するには、やはりその当時の社会状況を考慮に入れた上でテクストにあたるのでなければならぬ。その意味でも、本稿で取り上げなかった残り二つの公正としての正義、すな

わち矯正的正義と交換的正義について、今後論じていかなければならぬ。これによってアリストテレスの正義論の全体像が把握され、その現代的意義を考察することも可能となるだろう。

注

(1) 性向としての正義と不正についてアリストテレスは次のように述べている。「われわれの見るところでは、すべての人が正義と言おうとしているのは、それによって人々が諸々の正しいことを行う者 (*Praktikoi ton dikaiōn*) となるような性向、すなわちそれによって人々が正しいことを行ない (*dikaiopraxousi*)、諸々の正しいことを欲するような性向である。そして不正についても同様である。すなわち「すべての人が不正と言おうとしているのは」、それによって人々が不正を行い、諸々の不正なことを欲する(「ような性向である」) (EN E1, 1129a6-10)。

(2) これについてアリストテレスは、「同一の能力や知識は反対のものどもにも属するが、反対の性向〔対立する性向の一方〕は反対のものども〔対立する行為の両方〕に属さないように思われる」(EN E1, 1129a13-15) と述べている。

(3) 'anisos' は文字通りには「等しくない者」という意味であるが、本来の取り分より余計に取る不正な者を言い表すには、「不公正な者」とか「不公平な者」という訳語のほうがよいだろう。その反対の 'isos' についても同様に「公正な者」「公平な者」としたほうがよいだろう。

(4) プラトンの『クリトン』には、悪法であっても法に従うことが正義であるという考えがあるように見える。しかしそこで描かれるソクラテスの真意が何であったのかについては、注意深く検討する必要があるだろう。

(5) ἡ δὲ νόμος ἡ ἀρετή Ursula Wolf, *Aristoteles' Nikomachische Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, S. 98 を参照。

(6) 成文法によって、ポリス共同体におけるあらゆることが規定されていることは考えにくい。「法」という語は成文法だけでなく慣習をも意味した。 Cf. Terence Irwin, *Aristotle, Nicomachean Ethics, Translated with Introduction, Notes, and Glossary*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1999 (Second Edition), p.337, Wolf (2002) S. 98. トリステノトクは「法」の慣習という意味も含む「法」という語を使っているものと考えられる。

(7) 1129b15-16 ㉔ Henry Jackson, *Peri Dikaiōnēs, The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Cambridge University Press,

Cambridge, 1879, p.69 に従って 'e lois aristois' を削除することと、I. Bywater, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Oxford University Press, Oxford, 1894 を削除して 'καὶ ἀρετῆν' を削除せよと読む。

(8) Cf. Irwin (1999) p.228.

(9) ἡ δὲ νόμος ἡ ἀρετή Jackson (1879) p.70 の同様の疑問を提示しているが、その疑問に対する明確な答えは与えられていないように思われる。第5巻第2章にも、広義の正義はこの使用であるという言い方が見られる。それは狭義の正義のほうに関心があることが示される文脈において、次のように述べられている。「徳の全体のほうに置かれている正義と〔悪徳の全体のほうに置かれている〕不正——前者は徳の全体の、他者に対する使用 (*chresis pros alon*) であり、後者は悪徳の〔全体の〕〔他者に対する〕使用である——は、わきに置くことにしよう」(EN E2, 1130b18-20)。

(10) 注(9)に示したように、アリストテレスが広義の正義をその使用とみなす箇所は一つではないことから、広義の正義に関しては性向とその使用(発揮)との区別が度外視されるのだという解釈を提出することも可能かもしれない。しかし注(9)に示した引用箇所に関して、「他者に対する使用」という言い回しは、広義の正義が他者に対して使用されるような性向であることを示そうとするもので、いわば圧縮された言い回しであると考えることも可能ではないだろう。

(11) 問題になっているのは、「それ〔正義〕は、これをもっている者が自分自身にだけだけでなく他者との関係においても徳を使用しよう (*dunatai kai aretai chresthai*) がゆえに完全である」と言われている部分である。ここで「徳」は定冠詞つきの単数で表されており、この引用部分に先立つ文における「完全な徳」を指しているとも解しうる。

(12) 広義の正義を特徴づける「他者との関係」を、ここに示したようにポリス共同体との関係として説明することは多くの解釈者によって行われている。例として W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1968, p.186 ㉔、或る行為が広義におおむね不正であると言ふ際にわれわれは、その行為が倫理的欠点を示しているという点だけでなく、その行為が市民に対する罪であるという点をも語っているのだと説明している。Wolf (2002) S. 99 ㉔「他者との関係」における「他者」を「同胞市民 (Mitbürger)」と置き換えて、広義におおむね不正の行為が公共的、政治的な行為であることを明らかにしようとする。また Michael Pakaluk, *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp.188, 202-203 ㉔の「他者」を「家族や友人」「知人に対する者

として「最初は見知らぬ人々」と言い、さらに「同じポリス共同体にいる人々」と説明している。

(13) 注(11)において、「徳を使用しうる」における「徳」(定冠詞つき)の単数で表されている)が「完全な徳」を指しているとも解しうることに触れたが、内容から判断して、そのようにには解せなことが明らかになるのである。

「完全な徳」は広義の正義を指し、「徳を使用しうる」における「徳」は個々の徳を指していると理解すべきだろう。Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt und herausgegeben von Ursula Wolf, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 2006, S. 162 は「完全な徳」や「vollkommene Gutherheit des Charakters」*μετὰ τὴν* ‘vollkommene charakterliche Gutherheit’ と訳し、「徳を使用しうる」における「徳」のほうは、原語は単数であるが、それが個々の徳を指すことがわかるように、「Tugenden’ と訳しうる。‘Gutherheit’ と「Tugend’ との訳し分けについては注で説明してある (S. 368)。

(14) アリストテレスはこの全体と部分の関係について第5巻第2章で次のように説明している。「不公正な」と法に反することは同じではなく、全体に対する部分のように異なっている(というのも不公正なことはすべて法に反することであるが、法に反することのすべてが不公正であるわけではないから)のであるから、「不公正なこととしての」不正なことでも不正もそれら「法に反することとしての不正なことおよび不正」と同じではなく、異なっている。一方のものども「不公正なこととしての不正なことおよび不正」は部分としてあり、他方のものども「法に反することとしての不正なことおよび不正」は全体としてあるのである。というのもその「不公正としての」不正は全体としての不正の部分であり、そして同様にまた「公正としての」正義は「全体としての」正義「の部分」であるのだから」(EN E2, 1130b10-16)。

(15) この箇所は次のように述べられている。「しかしそうしては「好運と悪運が関係している限りの善いものをただ希い、追い求めては」ならず、むしろ端的な意味での諸々の善いもの (*ta haplôs agatha*) 「好運と悪運が関係している限りの善いもの」が自分自身にとっても善いものであることを希い、そして自分自身にとっても諸々の善いものを選び取るのでなければならぬ」(EN E1, 1129b5-6)。

(16) 「取り過ぎる者」よりも「不公正な者」のほうがよいとアリストテレスがはっきり語っているわけではないが、次の説明を見ると、そのように理解することができるように思われる。「しかしより小さい悪も或る意味では善い

ものであると思われ、そして取り過ぎ (*pleonēria*) が善いものについてであるということゆえに、彼「悪いものの場合により少ないものを選び取る者」は取り過ぎる者であるように思われる。彼は不公正なのである。というのもこれ「不公正な」という語)は「善いものの場合により多くのものを選び取る」と、悪いものの場合により少ないものを選び取るこの両方を)包含し、「その両方に」共通のものだからである」(EN E1, 1129b8-11)。

(17) 例えは「欲望 (*epithumia*) のゆえにお金を払って (*prostithēis*) 「姦通」) 損をする」(EN E2, 1130a25) ような人は、「取り過ぎる者」よりむしろ不節制な者 (*akolastos*) であるように思われる」(a26) と説明されている。

(18) 例えは「利益を得る (*kerdainein*) ために姦通」)「その結果」お金を儲ける (*proslambanōn*)」(EN E2, 1130a24-25) ような人は、「不正な者」(取り過ぎる者) であって不節制な者ではないように思われる」(a27) と説明されている。

(19) この例が配分的正義の例としてふさわしいかどうかについては問題があるが (Hardie (1968) pp. 191-192) 配分的正義の説明としては役立つので例として挙げた。

(20) 配分されるのがポリス共同体の公共財であることは、「共通のものどもの配分における正しいこと (*to... dianamēnikon dikaiōn tōn koinōn*)」(EN E4, 1131b27-28) とか、「共通の財産から (*apo chrēmātōn koinōn*) 配分 (*diamōnē*) が生じる」(b29-30) とか、「国制を共有する人々に (*tois koinōnousi tes politeias*) 分けられる」(EN E2, 1130b32) とした表現から読み取ることができる。配分されるものは、第5巻第2章において明らかにされていたように、名譽、財産、安全などである。名譽に関して言う「『政治学』第3巻第12—13章において、政治上の名譽である官職 (*archē*) の配分が問題にされている。

(21) アリストテレスはこのような比例関係を、数学者たちの呼び方に倣って、「幾何学的 (*geōmetrikē*) 比例関係」と呼ぶ (EN E3, 1131b12-13)。

(22) アリストテレス自身も第5巻第5章においてこのことを次のように認めている。「公正としての」正義は或る中庸 (*mesotēs tis*) であるが、他の諸々の徳と同じ仕方であるのではない。むしろ「公正としての正義は」中間にかかわる「比例関係にある」がゆえに (*hoti mesou estin*) 「或る中庸なのである」(EN E5, 1133b32-33)。