

キケローにおける中間義務と理性の関係について

長 綱 啓 典

はじめに

『義務について』(*De Officiis*, B.C. 44) の第1巻第8節において、キケローは「義務」(*officium*) に二つの種類を区別している。一つは「完全義務」(*perfectum officium*) であり、もう一つは「中間義務」(*medium officium*) である。キケローによれば、ギリシア人たちは完全義務を「正しい結果を生じる行為」(*κατόρθωμα*) と呼び、これを「純正な義務」(*rectum officium*) と定義している。これに対して、ギリシア人たちは中間義務を「ふさわしい行為」(*καθήκον*) と呼び、これを「なぜそれがなされるのかについて、妥当な理由が返し与えられうるもの」(*quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit*) と定義している (cf. *De Officiis*. I-8)¹⁾。

1) 邦訳『義務について』において、高橋宏幸氏は、ウィンターボトム校訂 (*M. Tullii Ciceronis De Officiis*, Oxford, 1994) に従いながら、「カテーコン」に代えて「メソン (中間)」という語を補っている。本論文は、W・ミラー校訂 (*Cicero, De Officiis*, London-Cambridge, Massachusetts, 1956) に従い、「カテーコン」とする。実際、キケローは、『善と悪の究極について』の第3巻第20節において自分がギリシア語の「カテーコン」のことを「義務」と呼ぶ旨を表明したうえで、同書第3巻第58節において義務とは「それが行われた際に、その妥当な理由が返し与えられうるようになされたこと」(*quod ita factum est ut eius facti probabilis ratio reddi possit*) であると定義されているのである。このよ

さて、完全義務について、角田幸彦氏は次のような説明をしている。完全義務とは、ストア派がその厳格主義をもって妥協なく奉じ固執する、賢者にだけ実現可能な徳のことである。ストア派の唱導するこのような品格ある高潔な義務は、人間社会における倫理性よりも、神的宇宙に孤高を持して座し、甘えや弱さを脱した個的魂の純粹さに他ならない。このような魂の乱れを脱した不動心をストア派は最高善と呼ぶ。その眼目は、神の摂理で動かされている宇宙の不滅の秩序のなかに人間の生の規範を求めるべしとすることにある²⁾。

これに対して、中間義務について、角田氏は次のような説明をしている。生来の真面目さと学ぶ意欲に見るべきものがある者たちに到達される、そういう義務のことをはじめて中間義務と呼んだのはストア派である。この「中間」という語は最高善と最大悪とのあいだの倫理などということの意味しているのではない。崇高で完全な義務と平俗的社会的な義務との区別のうち、後者のことが中間義務と言われているのである。この中間義務こそ、人間一般に共有されている、広く開かれた義務である。それは妥協なき高潔な義務ではなく、いわば徳性の似姿である³⁾。

完全義務と中間義務を以上のようにまとめた後で、主に『善と悪の究極について』（*De Finibus Bonorum et Malorum*. B.C. 45）の第3巻第59節および第60節に依拠しながら、角田氏は次のように述べている。

「相応しい行為（オフィキウム）は賢者だけでなく愚者にも行い得るものである。このことがオフィキウムが中間的事柄のなかにあるという意味である。（…）。この事例として「生からの離去」と「生き留まること」

うに、『義務について』に見出される定義と『善と悪の究極について』に見出される定義とはほとんど一致している。そうであるならば、『義務について』においても、その定義によって指示されているのは「カテーコン」のことだと考えるべきであるように思われる。

2) 角田幸彦、『体系的哲学者キケローの世界——ローマ哲学の真の創設——』、文化書房博文社、2008年、206頁以下参照。

3) 角田、前掲書、227頁参照。

が挙げられる。ひとは賢者であれ愚者であれ、理性の省察力や自己を律する堅忍力に関係なく、死すべきとき、死を選ぶときがある。「自然に即した多くのもの」があるときは、賢者・愚者の別なく、生に留まるべきである。その反対のものが多くあったり、あるべきであろうと思われる人の場合、生から離れることがオッフキウム（相応しい行為）なのである」[傍点は筆者による]⁴⁾。

この場合、「相応しい行為」は中間義務のことを意味している。したがって、この文章から察するに、角田氏は、中間義務とは人間の「理性」(ratio) のちからに関係なく果たされうるものだと解釈しておられるようである。

しかし、中間義務は本当に理性と関係をもたないのだろうか。そもそも人間は理性をもつことなく義務を果たすことができるのであろうか。もしそのようなことが可能だとしたら、ひとは獣と同様にいわば本能でもって義務を果たすことになると思われるが、これを義務の遵守とみなすことはできないのではないだろうか。角田氏はラテン語 officium のもっともよい現代語訳を appropriate behavior（「適切な行為」）だとしている⁵⁾。しかし、何をもって或る行為が「適切である」と判定されるのかと考えた場合、その最終審級は理性以外のものに求めることはできないのではないだろうか。さらに、先に見たとおり、中間義務はそれがなされるに当たって「妥当な理由」(ratio probabilis) が返し与えられなければならない。このような妥当な理由を返し与えることができるのはやはり「理性」(ratio) だけなのではないだろうか。

以上のような問題意識に導かれつつ、本論文においてわれわれはキケロー

4) 角田、前掲書、236頁。

5) なぜなら、ギリシア語のカテーコンは「適切な事柄」を意味し、ラテン語のオッフキウムは opus と facio からなる合成語として「仕事を行う」ことを意味するからである。角田、前掲書、235頁。

一の中間義務論において理性がどのような役割を果たしているのか、明らかにしたい。その際、『義務について』第1巻を主要なテキストとする。次節において、われわれはまず理性と徳性との関係を検討する。

1. 徳性全般と理性との関係

キケローによれば、あらゆる種類の生きものは、「自然」(natura)の賦与によって、自らの生命と肉体とを守り、害になると思われるものを避け、生きるのに必要なもの（食料や住みか）を探し、用意する。また、生殖するための結合への欲求と生まれてきたものに対する一定の配慮もまたあらゆる生きものに共通している (cf. *De Officiis*. I-11)。

しかし、次の点において、獣と人間とは区別される。それは、以上のような自然の賦与になることどもを、獣は「感覚」(sensus)にもとづいてしかなすことができないのに対して、人間は「理性」(ratio)にもとづいてなすことができるという点である。獣と人間との間のこうした差異は、獣が現前している事物にしかはたらきかけることができないのに対して、人間は現前している事物に未来の事物をつなぎあわせることができるというところに具体的に表れている (ibid.)。

理性はこのように未来の事柄の予測をするだけではない。自然は理性の力によって人間を人間に結合し、言葉と人生とにおける交わり (ad orationis et ad vitae societas) を創出する。それはとくに生まれてきたものたちへの或る特別な愛を引き起こさせる。その結果、自然は、人間たちが集まりをなし、これに参加したい気持ちと、衣服にも食物にも十分なだけのものを準備するよう努める気持ちとを起こさせる。しかも、それは自分一人についてではなく、妻、子供たち、そして愛し守らなければならない他の人々についてもそうである (cf. *De Officiis*. I-12)。このような心遣いが勇気を奮い立たせ、実行されるべき事柄へと精神をより強固にする。したがって、理性は人間をして上述の「自然があらゆる生きもの

に対して賦与した性質」をとりわけ社会（societas）において実行せしめるといふはたらきも有するのだ。

これらの論点に加えて、自然と理性の力によって、人間だけが秩序とは何か、ふさわしいこととは何か、なされたことと言われたことにおける限度とは何か、感得するのだとも言われる。理性をもたぬ他の動物は、見られたものどもについて、その美しさ、愛らしさ、そして諸部分の和合を感得することはない。これに対して、自然と理性は同様のことを目から精神へと移すことによって、さらにいっそう美しさ（pulchritudo）と一貫性（constantia）と秩序（ordo）とが計画と実行において保持されねばならないと考え、見苦しいことや女々しいことをしないよう用心し、あらゆる意見と行為において気ままなことをしたり考えたりしないよう用心するのである（cf. *De Officiis*. I-14）。

以上、私たちは、理性が人間に対してその本性として促す基本的なはたらきを確認したわけである。しかし、ここで重要なのは、これらのはたらきが「徳性」（honestum）を形作るとキケローによって考えられている点である。

「これらのこと [=理性が人間の本性として促すはたらき] から惹起され、もたらされるのが、私たちが探求しているところのもの、つまり徳性である」（ibid.）⁶⁾。

この徳性とそれに基づく諸義務——完全義務と中間義務——とを規定することこそ、『義務について』第1巻のテーマである⁷⁾。

6) 『義務について』を訳出するに当たって、以下の二つの邦訳を参照した。泉井久之助訳『義務について』、岩波文庫、1961年。高橋宏幸訳『義務について』、『キケロー選集9』所収、岩波書店、1999年。

7) キケローはどのような行動をとるかについての思案として、以下の五つの問題を挙げている。①或る行為が立派であるかどうか、①' 二つの立派な行為のうち、どちらがより立派な行為か。②或る行為が有益であるかどうか、②' 二つの有益な行為のうち、どちらがより有

さて、キケローによれば、理性によって形作られる徳性には以下の四つのもがある。第一の徳性は「真理の洞察と通暁」（*perspicientia verisollertiaque*）あるいは「認識」（*cognitio*）である。第二の徳性は「契約された事柄についての信義」（*rerum contractarum fides*）あるいは「共同」（*communitas*）である。第三の徳性は「卓越した不屈の精神の偉大さと強力さ」（*animi excelsi atque invicti magnitudo ac robor*）あるいは「大度」（*magnanimitas*）である。第四の徳性は「節度と節制」（*modestia et temperantia*）あるいは「自制」（*moderatio*）である（cf. *De Officiis*. I-15・152）。

上で見た理性の基本的なはたらきとこれら四つの徳性の連関は次のように解されうるように思われる。すなわち、第一の徳性（「真理の洞察と通暁」）の源泉は未来の予測というはたらきに求めることができよう。第二の徳性（「契約された事柄についての信義」）の源泉は交わりを創出するはたらきに求めることができよう。第三の徳性（「卓越した不屈の精神の偉大さと強力さ」）の源泉は勇気を奮い立たせるはたらきに求めることができよう。第四の徳性（「節度と節制」）の源泉は限度を感得させるはたらきに求められることができよう。このように、理性は四つの徳性すべての源泉とみなしうるのである。

そして、『義務について』第1巻第18節以後、キケローの論述はこれらの徳性から諸義務を導出することへと向かうことになる。しかも、この場合、義務は完全義務のみならず、中間義務をも含むと考えられる。キケローによると、第一の徳性の課題は真なることの探求と発見であるが、それ以外の三つの徳性の課題は、生活のいとなみ（*actio vitae*）を支えるような諸々のものを用意し、そしてそれを守るのに必要な行為である（cf. *De*

益な行為か。③立派な行為と有益な行為とが相反するように思われる場合、どうすべきか（*De Officiis*. I-9f.）。これらの問いのうち、第1巻の対象は①と①'である。なお、キケローによると、①②③の三つの問いはストア派の哲学者パナイティオスがすでに問うていたものである。したがって、①'と②'の二つの問いがキケローの創意になるものである。

Officiis. I-17)。そして、必ずしもキケローがはっきりと述べているわけではないが、第一の徳性は完全義務に、それ以外の三つの徳性は中間義務に、それぞれ配当されているように思われる。なぜなら、中間義務とは、「実生活のあらゆる部分において形作られうるような教え」（*praecepta, quibus in omnis partis usus vitae conformari possit*）の中で問われるような義務のことだからである（cf. *De officiis*. I-7）⁸⁾。両者がともに「生活」（*vita*）に狙いを定めている点において、三つの徳性と中間義務とは共通しているのである。そうであるならば、いま私たちは次のように結論することができるであろう。すなわち、理性は単に徳性の源泉であるというだけではなく、ほかならぬ中間義務の源泉でもある、と。

そこで、次節ではとくに第四の徳性すなわち「節度と節制」を考察の対象として取り上げ、そのことによって個々の具体的な義務の遵守に際して理性がどのように関与してくるのかを見ることにしよう。

2. 節度と理性の関係

上で確認したとおり、徳性の第四の区分は「節度と節制」あるいは「自制」であるが、それはまた「慎み」（*verecundia*）、「精神の情欲のまったき鎮静」（*omnis sedatio perturbationum animi*）、「諸々の物事の限度」（*rerum modus*）、「適正さ」（*decorum*）とも言い換えられる（*De Officiis*. I-93）。これらの概念のうち、キケローはとくに「適正さ」を手引きとしながら「節度と節制」〔以下、「節制」とだけ記す〕という徳性を考察してゆく。ここで展開されるのは、「節度」という徳性とそこから導出される諸義務に関する総論とも言うべきものである。ここで「諸義務」というのはもちろん「中間義務」のことである。以下では、とくに断りがないかぎり、「義務」ということで「中間義務」のことと解する。

8) 実生活のあらゆる部分において形作られうるような教えと中間義務との同一視については、角田、前掲書、226頁参照。

さて、「適正さ」に関して、キケローは次のように述べている。

「一体、何か適正なものがあるとするなら、たしかに生活の全体だけではなく、個々のはたらきの一様性以上に大きなものは何もない」(*De Officiis*. I-111)。

ラテン語の *decorum* という語は、基本的には、各部分が釣り合いを保ち、全体として調和の取れた美のことを意味する。したがって、キケローの言う「適正さ」とは、生活の部分である諸々の行為がつねに釣り合いを保っており、しかもそれらがあいまって生活の全体が調和のとれた美を示している、そういう状態のことである。「釣り合い」や「調和」ということから分かるように、この概念は相対的価値観を示すものである。高橋宏幸氏が指摘しておられるとおり、「適正さ」が徳性の他の諸区分とも重なり合い、また、徳性そのものとの相違も必ずしも明瞭でなくなるのはそのためである⁹⁾。しかし、適正さのこうした性格が、そこから導出される義務を規定することになる。この点については後で見よう。

こうした基本的な性格を有する適正さに関して、キケローは二通りの定義を与えている。一つ目の定義は、適正さが一般的に解された場合の定義である。先ほど述べたとおり、適正さは徳性の他の諸区分とも重なり合う。「適正さが一般的に解された場合」というのは、「適正さが徳性全般に関わるような意味において解された場合」ということを意味するわけである。その定義とは以下のようなものである。

「適正さとはすなわち、人間の本性が人間を他の生きものたちから区別するものにおける人間の卓越性にかなうことをいう」(*De Officiis*. I-96)。

9) 高橋宏幸訳、『義務について』、183頁、訳注(1)参照。

適正さの二つ目の定義は、徳性の個別的側面に関連している。つまり、徳性全般に関わるのではなく、第四の徳性としての「節度」に固有の意味を示しているということである。その定義は以下のようなものである。

「適正さとは、節度と節制が一定の寛大な外観をともなって現れるような仕方、自然にかなうことをいう」（*ibid.*）。

キケローによる「適正さ」の二つの定義を確認したが、ここでとくに注目したいのは、第一の定義において言及されている「人間の卓越性」である。以下では、この「人間の卓越性」が何に求められるのかという観点から、「節度」あるいは「適正さ」から導出される義務に関して考察を進めていくことにしよう。

キケローによれば、「適正さ」から導かれる義務はまず「自然との合致および自然の守護」（*convenientia conservatioque naturae*）に向かう（*cf. De Officiis. I-100*）。これは上に見た「適正さ」の第二の定義からの直接的な帰結であると考えてさしつかえあるまい。しかるに、人間において、自然との合致という事態はどこに求められるのだろうか。人間の自然（本性）には身体と精神とが属している。しかるに、身体と精神とではどちらの方が自然とよりいっそう合致しているのだろうか。

「よしとされるべきは、自然に適合した身体の動きだけではない。むしろはるかによしとされるべきは、[身体の場合と]同様に自然に適應している精神の動きである」（*De Officiis. I-100*）。

よりいっそう自然と合致しているのは精神の方なのである。

身体よりも精神を優先させるキケローのこうした判断は或る種の経験的観察によって基礎づけられている。キケローの見るところ、人はたとえ身体的な快楽のとりこになったとしても、それを隠そうとするものである。

ということは、身体的な快楽は人間の卓越性にふさわしいものではない（cf. *De Officiis*. I-105・106）。ゆえに、家畜や他の獣たちに対する人間の卓越性は、人間の二つの本性のうち、精神に求められるのでなければならない。以上がこの件に関するキケローの推論の流れであるように思われる。

以上のように身体よりも精神に重きを置くとして、では、精神のはたらしきであればすべてひとしく自然に合致するのであろうか。そんなことはない。実際、精神の本性的な力には二つのものがある。すなわち、「欲求」（*appetitus*）と「理性」（*ratio*）である。欲求は人間をあちこちへと駆り立てる、そういう機能を有している。これに対して、理性は何がなされるべきか、そして何が避けられるべきかを教え説明する、そういう機能を有している（cf. *De Officiis*. I-101）。これら二つの精神の力のうち、もちろん理性の方がよりいっそう自然に合致するとされるのである。

この点について、もう少し詳しく見ておこう。キケローによれば、欲求が理性によって押さえつけられていないとき、それは限度を越えている。上で見たように、「節度」や「適正さ」とは「諸々の物事の限度」のことでもある。そうであるならば、欲求が理性によって監督されない場合、限度が破られてしまい、そのため「節度」や「適正さ」が実現されないということになる。したがって、理性による欲求の監督こそ、「節度」を実現するところのものなのである。だから、キケローは、欲求が理性に対して従属すべきであることを「自然の法」（*lex naturae*）と呼ぶのである（cf. *De Officiis*. I-102）。つまり、欲求に対して理性が優越すべきことを自然そのものが命じているのであり、その意味において欲求よりも理性の方が自然に合致しているのである。

この「理性が欲求を監督すべきである」ということから、キケローは「節度」に関する最も基本的な義務を導出する。それは次のようなものである。

「すべての欲求を制限し、鎮静すべきこと、そして注意と細心を喚起し、

無造作に成り行きにまかせて、無分別でぞんざいな仕方で行動をしないようにすること」(*De Officiis*. I-103)。

したがって、理性による欲求の支配こそ、「節度」という徳性に由来する義務の基礎ないし源泉なのである。あるいは、そのこと自体が第一の義務であるとすら言えるであろう。

『義務について』第1巻第107節も見ておこう。キケローによれば、人間は自然によって二つの「性格」(persona)を身に着けている。そのうちの一つは、個々人に固有のものとして賦与されたもの、つまり個性である。そして、もう一つが理性である。この理性という「性格」について、キケローは次のように述べている。

「この性格 [=理性] に徳性と適正さのすべてが由来するのであり、この性格のうちから義務を見出す理由が探し出されるのである」(*De Officiis*. I-107)。

注目すべきは、「義務を見出す理由」(ratio inveniendi officii) がそこから探し出される場所のものとして理性が名指されていることである。本論文の「はじめに」で指摘しておいたとおり、中間義務はそれがなされるに当たって「妥当な理由」(ratio probabilis) が返し与えられなければならない。しかるに、この「妥当な理由」と「義務を見出す理由」とは同じものを指していると思われる。そうであるならば、本論文の「はじめに」において立てた問いに対して、われわれはここで答えを与えることができるであろう。すなわち、中間義務に関する妥当な理由を返し与えることができるのは、理性に他ならない、と。

この洞察をより堅固なものにするため、次節では「節度」という徳性に関するさらに具体的な論点を検討したい。それは「手順」(ordo) という論点である。

3. 手順と理性の関係

『義務について』第1巻第126節から第149節まで、キケローは「体の動きと構え」(corporis motus et status)、言い換えるならば礼儀作法における「適正さ」について論じている。ここで展開されるのは、「節度」という徳性とそこから導出される義務に関する各論の、その一部とも言うべきものである¹⁰⁾。キケローによると、礼儀作法は「美しさ」(formositas)、「手順」(ordo)、そして「行為に適した衣服」(ornatus ad actionem aptus) から成り立っている (cf. *De Officiis*. I-126)。ここでわれわれが取り上げるのは「手順」という構成要素である。この構成要素について論じる文脈において、「節度」という徳性に関してきわめて重要なことが指摘されているからである。

キケローは「手順」がギリシア語の「秩序正しくあること」(εὐταξία) に対応する語であるということに注意したうえで、ストア派の人々がこれに与えた定義を受け入れている。その定義とは、「事物を適切で妥当な場所に配置すること」(compositionem rerum aptis et accommodatis locis) というものである。同じくストア派の人々によると、行為の場所とは「時機」(opportunitas temporis あるいは occasio) のことである。ここから、キケローは「節度」について或る定義をしている。その定義とは、「行為に適した時機についての知識」(opportunitas idoneorum agendum temporum) というものである (cf. *De Officiis*. I-142)。

注目すべきは、上の定義を提示した直後に、この定義が「私たちが最初に述べたところの賢慮についての定義」(prudentiae definitio, de qua principio diximus) にもなりうると述べられていることである (cf. *De*

10) 『義務について』第1巻第107節から第125節までの箇所では、各人各様の個性——それは身体面、容姿面、そして精神面にわたる——とそれに適した行為としての義務が叙述されている。

Officiis. I-143)。

「最初に述べた」の言及は第一の徳性としての「真理の洞察と通暁」について述べた個所を指すものと思われる。なるほど、『義務について』第1巻第15節において、第一の徳性との関連で、「賢慮」(*prudentia*)に関して言及がなされている。そこでは、「知」(*sapientia*)と「賢慮」とが割り当てられた部分には真なることの探求と発見が関わるとされている(*cf. De Officiis*. I-15)。そして、この真なることの探求と発見が第一の徳性の課題であるということは、われわれがすでに見たとおりである。したがって、「節度」の定義が「賢慮」の定義にもなりうるということによって、「節度」が純粹に理論的な美德と同一視されうることが示されているのである。

同じことは、『義務について』第1巻第94節において、よりはっきりと示されている。キケローの見るところ、「適正さ」と「徳性」とは互換可能である。

「適正なものは立派 (*honestum*＝徳性) であり、立派であるものは適正である」(*De Officiis*. I-94)。

この判断は第一の徳性にももちろん当てはまる。そこから、次のように述べられる。

「理性と言語を賢明な仕方で (*prudenter*) 用いること、なそうとすることを注意して行うこと、すべてのことにおいて何が真であるのか見てとり、見守ること、これらは適正なことである」(*De Officiis*. I-94)。

したがって、「適正さ」は理性の賢慮的な使用そのものでさえあるのだ。

ただし、すでに指摘しておいたとおり、第一の徳性以外の三つの徳性の課題が、生活のいとなみを支えるような諸々のものを用意し、そしてそれ

を守るのに必要な行為だということは忘れられるべきではない。この点を勘案するならば、次のように言う方がより正確であろう。すなわち、「適正さ」あるいは「節度」とは、社会的場面あるいは実生活上の場面に特化した理性である、と。

さて、繰り返しになるが、「節度」という徳性は中間義務の源泉の一つである。そうであるならば、われわれは「節度」に由来する諸々の中間義務もまた理性によって規定されているのだとみなすべきであろう。

結び

これまで見てきたところによると、中間義務の源泉の一つとして「節度」という徳性があり、その徳性のさらに根本的な源泉が理性なのであった。そして、「節度」という徳性から導出される中間義務に関して、その妥当な理由を返し与えることができるのも理性に他ならないのであった。したがって、「節度」に由来する諸々の中間義務は理性なしには決して成立しえないし、遂行されもしないのである。

われわれはこれらのことをとくに「節度」という徳性に基づいて明らかにしたわけだが、他の諸徳性およびそこから導出される諸々の中間義務についても同様のことが言える。第一の徳性（「真理の洞察と通曉」）から引き出されるのは完全義務であるからここでは問題にしない。第二の徳性（「契約された事柄についての信義」）は人間社会相互の連帯に関する義務——これは中間義務である——を規定するものであるが、その社会の紐帯とは他ならぬ理性と言語であると言われている（cf. *De Officiis*. I-50）。したがって、第二の徳性およびそこから導出される諸々の中間義務においても、理性がその前提として存するのである。第三の徳性（「卓越した不屈の精神の偉大さと強力さ」）についても同様である。実際、『義務について』第1巻第67節において、ひとが華々しいと思うことを小さなこととみなし、これを理性によって見下すことこそ、勇敢で偉大な精神のすること

とだと言われている。第三の徳性においても、理性は不可欠の要素として意識されているのである。

最後に、『義務について』第1巻第141節を見ておこう。それによると、どのような行動に着手するにも、三つのことが守られるべきであるという。第一は、欲求が理性に服従することである。第二は、遂行しようと欲する事柄がいかに大事なものであるかに注意し、もって大きすぎも小さすぎもしない配慮と努力とが引き受けられることである。第三は、寛大な外観と品位に関わることもが中庸を得ているように警戒することである。ここで重要なのは、これら三つの守られるべきことのうち第一のものについて、「これ以上に義務を遵守するにあたって適合したことはない」と言明されていることである。この言明によってあらゆる義務遵守の原則として理性が措定されているわけで、ここからも、理性が完全義務の基礎であるだけでなく中間義務の基礎でもあることが確認されるであろう。

本来であれば、『善と悪の究極について』において展開されている義務論についても検討し、『義務について』における記述との異同を明らかにすべきであろう。しかし、それは今後の課題としたい。

（哲学科 非常勤講師）

The Relationship between ‘Mean Duties’ and Reason in Cicero

Keisuke Nagatsuna

Cicero distinguishes ‘perfect duties’ (*officia perfecta*) and ‘mean ones’ (*officia media*). While the former are also called ‘absolute’ duties, the latter are defined as duties for the performance of which an adequate reason may be rendered. The ‘perfect duty’ consists of the investigation and discovery of the truths — something that can only be realized by a few wise men, whereas ‘mean duties’ relate to types of behaviour which protect and support the daily life of the common people. But this does not imply that there is no relationship between ‘mean duties’ and reason as an aspect of human nature. They are derived from four honors, namely: prudence, social instinct, courage and temperance. But these honors were originally formed by certain forms of conduct that human reason urged on people. Therefore reason itself can be regarded as the source of the ‘mean duties’ This line of argument becomes more apparent when considering the virtue called ‘moderation’. The most fundamental duty derived from moderation is that reason should control the various appetites. Otherwise man will surpass the limits that are appropriate for human nature and, consequently, moderation and propriety will not be attained. The adequate motive for an appropriate performance must be sought in the things that human reason shows. Therefore ‘mean duties’ can neither be developed nor observed without reason.