

アリストテレスの倫理学説

——幸福すなわち「よく生きること」の

問題をめぐって——（上）

横 山 れい子

はじめに

人はすべて、何らかのかたちで、幸福を求めて生きている。たしかに、なにを幸福と考えるかについてはさまざまな見解があるであろうし、また、すべての人が自覚的に幸福を追求しているとはいえないかもしれない。しかし、人間としてこの世に生をうけた以上、われわれは、自分の存在の状態がよいものでありたいと願うであろうし、人間らしくありたいと望むであろう。この願いを充足しつつあるとき、または充足したとき、ひとは「幸せ」であると言う。この意味で幸福は、万人の希求するものであり、洋の東西を問わず、歴史を通じた人類の願いであるといえよう。そして、古代から現代まで、多くの思想家たちが、幸福とはなにか、いかにしたら生きるに値する生をおくることができるのかを、倫理学の重要な課題として考察しつづけているのである。

古代ギリシアの思想家たちにとっても、幸福 (eudaimoniā) の問題は、大きな関心事の一つであった。Sokrates は、アテナイの市民に、「幸福と思われる外観」にまどわされないように説き、かれらを「ほんとうに幸福であるようにしよう」とつとめた¹⁾。Sokrates にとって、「ほんとうの幸福」とは、魂がよいものになるように気づかうことであり、そして、「たんに生きるということではなくて、よく生きる (eu zēn) ということ」こそが幸福な生き方なのであった²⁾。この、幸福とは「よく生きること」であるという Sokrates の幸福説は、Platon を経て Aristoteles へと受けつがれていった。Arist. は、先人たちの見解をさまざまな仕方で継承しながら、幸福すなわち「よく生きる

こと」の問題を、倫理学の課題として探求したのである。私は、以下において、「よく生きること」を中心としながら、この Arist. の倫理学説を、主として『ニコマコス倫理学』によって考察していきたい。

I 倫理学の課題

(α)

周知のように、Arist. は、学問技術を、理論的な学 (theōrētikē epistēmē)、実践的な学 (praktikē epistēmē)、制作的・生産的な技術 (poiētikē technē) の3種に大別した。これらのうち、理論学が、必然的な存在を対象としこれがあるがままに観照する学 (theōriā の学) であるのに対して、実践学は、必然的でないがゆえに人間行為 (prāxis) によってよきものへと変えることのできる領域を対象とする学であった(行為それ自身を目的とする点で、実践学は、同じく必然的でない領域にかかわるが自己の外に何かを作り出す術にかんする制作術と、区別される)。幸福、「よく生きること」の探求という課題をもつ倫理学は、このように理論学から区別されるところの実践学にぞくしている。すなわち、Arist. にとって幸福の問題は、「他でありうる (endechetai allōs echein)」領域において考察されるべき問題なのである。

幸福論のこのような位置づけは、Arist. の倫理学説が、Platon のそれとはある意味で大きく異なっていることを予想させる。すなわち、Platon は、『饗宴』において、人間は美のイデアを観得してはじめて生きるに値する生をおくることができる、と言う⁽³⁾。美のイデアとは、地上のもろもろの美を美たらしめている究極の根源であり、「永遠に存在して生成も消滅もせず、増大も減少もしない」至上の美である⁽⁴⁾。このいっさいの変化を超えたイデアの世界の観得にこそ幸福がある、と Platon は言う。かれはさらに、『国家』においては、いわゆる洞窟の比喩にみられるように、人間の幸福は、魂の全体を、「生成流転する世界」からこれを超越する真実在としての「善のイデア」の世界へと全面的に向け変えることによって実現する、としている⁽⁵⁾。他方、それに対して Arist. は、現象界を超越したイデアの世界を認めず、そこに幸福を求めようとはしない。かれの倫理学が実践学、「他でありうる」領域にぞくしているということ

は、Arist. が、幸福の問題を、現実に生きる人間の問題として、生成消滅する変化の世界において考察しようと意図したことを示すものである。のちに述べるように、Arist. の幸福論がけっきょくは Platon 同様に現実から遊離したところに帰着してゆく側面をもっていたとはいえ、それでもやはり、かれが Platon のアイデア論を批判して、あくまでも変化の領域において幸福の問題を探究していこうと意図したことの意義は大きい。かれのこの意図が、以下に述べるような多面的で豊かな内容を内包する倫理学説を成立させたといえるであろう。

(β)

Arist. は、幸福が善のアイデアを知ることにあるという Platon の考えには反対したが、幸福とは「よく生きること」であるという Sokrates 的伝統に立っている以上、幸福を善、それも最高の善とみなす点にかんしては異存がなかった。Arist. にとっても、人間の行為のすべてをおおう目的は善であり、そしてあらゆる善のうちの最高のものが幸福であった⁽⁶⁾。ただかれは、最高の善を、もろもろの善のすべてに共通する一なる普遍、善のアイデアとみなす Platon 説に反対したのである。すなわち、かれにとって最高の善つまり幸福とは、人間世界の彼岸にある善そのものではなく、「人間の行なうべき善、獲得すべき善」(EN. 1096 b 34) でなければならない。このように、Arist. にとって、幸福とは何かという問題は、最高の善とは何かという問題と不可分に結びついているのであり、しかもそれは、人間の善 (anthrōpinon agaton) とは何かという問題としてとらえられているのである。

ところで、Sokrates, Platon と同様、Arist. も、人間をポリスの観点から把握していた。「人間はポリス的なものであり、生を他と共にすることを本性としている」(EN. 1169 b 18~19) という言葉は、かれが人間をポリスの中でポリス市民 (politēs) として生きるものとみなしていたことを示す。それゆえに、かれの倫理学は、ポリスの学すなわち政治学 (hē politikē) と密接に連関していた。「この学の目的は人間の善であろう」(EN. 1094 b 6~7) とかれは言い、人間の善とは何かという倫理学の問題は、政治学が探求すべき課題でもあ

ることを述べている。というよりむしろ、Arist. は、倫理学は政治学の一部門であるときえみなしている。なぜなら、「本性上ポリスは家やわれわれ個人より先にある」(Pol. 1253 a 19) のであり、それゆえに、ポリスの学、政治学こそが「もっとも勝義のもっとも統括的な」(EN. 1094 a 26~27) 学といえるからである。「この学の目的は個人にとってもポリスにとっても同じものであるにしても、ポリスの善を達成しこれを保全することの方が、より大きくより究極的であるのは明らかである」(EN. 1094 a 7~9)。

この見解は、いかに生きるかという倫理学の問題が、個人の問題に限られるものではなく、すぐれて社会体制にかかわる問題でもあることを示す点で、注目に値する。もちろん Arist. にとって人間社会とは、ポリスの枠を越え出るものではなく、そこにかれの見解の限界があった。しかしかれが、人間を善き人にするのは、「徳の完成に固有な倫理的性状 (ēthos) が「いわば種子を育むべき土壌」のようにあらかじめ存在していることが必要であり、その土壌は正しい法、善きポリスの国制によって育成されると主張するとき (EN. 1179 b 20~1180 a 24), われわれはそこに、倫理学は社会体制の問題と連関的に考察されなければならないという重要な見解を読みとることができよう。ともあれ Arist. は、人間の善、幸福を探求する倫理学を、政治学の基本的な一部門と把握する。そして『ニコマコス倫理学』の最終章には、「人間的な事柄についての哲学をわれわれの力の及ぶかぎり完成せしめんがために」狭義の政治学の議論に移る旨が述べられ、そこにすでに、『政治学』で展開される内容の大きなプログラムが示されているのである (EN. 1181 b12~23)。

II 徳の問題

(一) 幸福・「人間の善」と徳

「最高の善を幸福と言うのは、けだし、異論のないことのようにみえるが、幸福とは何であるかということが、さらにより判然と語られることが要望されるであろう」(EN. 1097 b 22~24), Arist. はこう述べて、幸福論の内容的展開にとりかかる。

かれによれば、この課題は、「人間の機能の何たるかが把握されるとき果た

される」(EN. 1097 b 24) ことになる。すなわち、たとえば彫刻家の「善さ」とは、彫刻の技能を十分に発揮することであり、眼の「善さ」とは、眼としての働きの完全におこなわれていることにあるが、そのように、「人間の善」とは、人間に特有の機能を十分に働かせることにある。このように万物がもつそれぞれの固有な機能のことを、Arist. はギリシア的伝統に従って、卓越性(徳)(aretē)とよぶ。ゆえに「人間の善」は、人間の徳に即して活動することにあるといえる。

人間の徳とは、Arist. によれば、「魂のロゴスを有する部分にそなわる実践的な生」(EN. 1093 a 3) にかかわる。すなわち、食物摂取や成育という機能は植物にもみられ、また感覚する機能は動物に共通であるが、ロゴスに即して活動することは、人間にのみぞくする機能である。こうして Arist. は、人間の善とは、人間の徳すなわち魂のロゴスの部分を十分に善く働かせることである、とする。

ここでは、Arist. が、人間の善・幸福を、「活動(energeia)」ととらえていることにも注意を向けなくてはいけない。たとえ徳を所有していても、それを働かせなくては、善を実現することができないのである。「最高の善を解して、それは所有にあるとするのと使用にあるとするのとの差異、性状にあると解するのと活動にあると解するのとの差異は、おそらく小さくはない。というのは、徳という性状は、存在していながら何らの善をも結果しないこともありうるが……活動はそうではありえないからである。すなわち活動である以上、ひとは必ず、何かをおこないしかもよくおこなうだろうからである」(EN. 1098 b 31~1099 a 3)。このように徳の現実化こそ善であるとする Arist. の見解は、近代になって、内面的な善意志を最高の善とする Kant 倫理学にたいして、Hegel が、善意志という理念を活動によって現実化する重要性を説いたことを考えるならば、意義深いものと思われる。なお、この引用で、「活動」に対置された「性状(hexis)」という言葉は、いわば「可能態(dynamis)」の意味をもち⁷⁾、「活動」(哲学のカテゴリーとしては一般に現実性と訳される)と対になって、Arist. 倫理学における重要な概念とされる。徳の所有は、性状、この意味での可能態であり、それが現実化される(活動)とき、人間の善が実現

するのである⁽⁸⁾。

さて、こうして徳と幸福との密接な連関を述べた Arist. は、次に徳そのものの考察に移る。「幸福とは究極的な徳に即しての魂のある活動であるから、われわれは徳について考察する必要がある。われわれはこれによって、おそらく幸福についていっそうよく認識することができるであろうから」(EN. 1102 a 5~7)。

(二) 徳の区分

さて、人間の徳とは魂のロゴス的部分の活動であるとされたが、魂のロゴス的部分が2つに分かたれ、それに応じて人間の徳も2様に区分されている。すなわち、魂のロゴス的部分は、ロゴスに聴き従う部分、つまり本性上反ロゴス的なものであるがそれを制してロゴスに服従するという部分と、反ロゴス的なものには全く関与せず完全に自らのうちにロゴスをもつ部分とに分かたれる。そして前者に基づく徳が「倫理的徳 (ēthikē aretē)」とよばれ、後者に基づくそれが「知性的徳 (dianoētikē aretē)」とよばれるのである。Arist. は、この2様の徳のそれぞれについて叙述を展開している。次に私は、倫理的徳については(三)で、知性的徳については四において、やや詳細に考察することにしよう。

(三) 倫理的徳について

(α)

倫理的徳とは、Arist. によれば、前述のように、知性的徳と異なり、ロゴスにそむく反ロゴスの傾向もあるなかで、その傾向をおさえ、ロゴスに従う方を選択するような魂の性状のことをいう。すなわち、人間の行為には情念(pathos) (憤怒、歓喜、愛など) がともなうが、その情念が過超であっても不足であってもそれはロゴスに反することになり、行為は悪しきものとなる。他方、情念が過超でもなく不足でもなく「中 (to meson)」の状態にある場合、それはロゴスにかなうことになり、行為は善きものとなるのである。こうして Arist. は、過超と不足とを避け中を求めてそれを選択する魂の性状を、倫理的徳とよぶ。「徳〔倫理的徳〕とは、それゆえ、一種の中庸 (mesotēs) であり、少なくとも中を目指すものである」(EN. 1106 b 27)⁽⁹⁾。

中とは、過超と不足とのあいだにあって多すぎも少なすぎもしない適当な状態のことであるが、それは、人間の行為の場合、たとえば10では過超であり2では不足のときに、算術中項の6が中であるという方法で求めることはできない。Arist. は、この算術中項を、「ことがらそれ自身に即した」中とよび、「われわれへの関係における」中とは区別する(EN. 1106 a 28)。後者こそが、倫理的徳で問題になる中である。人間の場合、だれしも、かれにとって10では多すぎ2では少なすぎるからといって、6をちょうどよいとするわけではないのであって、4を適当とする人もいれば8を適当とする人もいよう。各個人の差異に応じて——いやさらに同じ人でも時と場合によって——、中の規準も異なってくるであろう。だからといって、ここで Arist. は、個々人はみな異なるのだから中の規準は定められないといっているのではない。のちにみるように、中の規準は、知性的徳の問題として重点的に考察されることになる。ただかれは、「われわれへの関係における」中という表現によって、人間の行為にかんする事柄を探求するさいには、普遍的な事柄を論ずると同時に個別的な事柄をとくに重視しなければならないということを示しているのである。ここには、われわれが倫理学を探求してゆくさいの基本的な姿勢が示唆されているといえるであろう。

Arist. はまた、倫理的徳は、「快(hēdonē)」の問題と密接に結びついているとし、倫理的徳すなわち中庸を、「快と苦にかかわる最善のことをなすいう状態」(EN. 1104 b 27~28)とも言いあらわす。これは、先述のように、倫理的徳が行為と情念にかかわるものであり、この両者には快と苦とが伴うことを考えてみれば、おのずと導き出される命題ともいえる。しかしそればかりではなく、この命題は、快の問題が Arist. の倫理学説の中に占める重要な位置づけを、積極的に表わしていると考えられる。この問題にかんしてはのちにⅣで考察することにするが——(下)で論ずる予定である——、ここでは Arist. の次の言葉を引用しておこう。「倫理的性状の徳のためにも、悦ぶべきを悦び、嫌悪すべきを嫌悪することが、何よりもたいせつと思われる。なぜなら、これらのことは、われわれの生活全体に及んでいるのであり、徳とまた幸福な生活にたいして、重みとちからとを持つからである」(EN. 1172 a 21~26)。

(β)

ところで、Arist. の中とは、過超と不足、すなわち両端の悪しき行為のあいだの妥協ではないことに、われわれは注意しなければならない。すなわち、たとえば勇氣は、むこうみずと臆病とのあいだの中であるが、それは、むこうみずと臆病という両端の悪が混合されて両者の妥協として成立するのではなく、両者の反対物として、端的に善いものである。「両極端〔過超と不足〕は、中に対しても相互的にも反対的であり、また中は、両極端に対して反対的である」(EN. 1108 b13~15)。それゆえまた逆に、過超と不足とは、中に反対的なものとして、端的に悪となる。「不正な行為や怯懦な行為や放埒な行為〔すなわち過超と不足とにぞくする悪しき行為〕にかんしても中庸と過超と不足が存在しなくてはならないと考えるのも、だからやはりおかしい。……上掲の行為には中庸もなければ過超や不足もないのであって、ひとはどんな仕方でもそれをなしても誤っている」(EN. 1107 a 18~20, 23~25)。このような見解は、Arist. の中庸すなわち倫理的徳が、けっして両端の悪を折衷したものではなく、価値的にみてその関係における最善なものをあらわしていることを示す。それはかれの次の言葉にも述べられている。「徳はそれゆえ、その実体に即していえば、またその本質を言い表わす説明方式に即していえば、中庸であるが、しかしその最高性とかよさとかに即していえば、それは頂極 (akrotēs) である」(EN. 1107 a 6~8)。たしかに、Ross が指摘しているように、中という量的概念でもって「善さ」の質的側面までもはかろうとする Arist. の理論には、限界があるといえるかもしれない⁽¹⁰⁾。しかしやはり、Ross も考慮しているように、善い行為はもとより量的側面を持つのであり、その適度さが行為の善さのある程度左右することを考えてみれば、中庸の理論は、善い行為の一定の本質的側面を言いあてているとみなすことができるであろう。

(γ)

さて、過超と不足とをさけて適度な状態を保つという考え方は、Arist. のみならず、もともとギリシア人に共通なものであり、かれらの生活に深く根づいていたといえる。古くは七賢人（紀元前7世紀後半から6世紀前半ごろ）のものとする箴言にも、たとえば「過度をつつしめ」(Solon)、「節度を保て」

(Thales) とあるように、何ごとも適度という内容の思想が多くしるされている。また Pythagoras 派は、無限定的なもの、無秩序的なものを、限定的なもの、秩序的なものが規定することによって、調和 (harmoniā) が生まれるとし、万物を調和的にとらえようとした。この思想はのちに、Platon の『ピレポス』においていっそうの展開をみる。そこにおいて Platon は、善を、無限な多様性と限度とが尺度にかなうやり方で混合された状態と規定する。「適度ということと、尺度に合うということとは、あらゆる場合において、けっきょくはきつと美となり善となるものだと思われるからだ」⁽¹¹⁾。

そしてなによりも、いかにギリシア人が調和、適正なつりあいを理想としたかをわれわれに知らしめるのは、二千数百年もの歳月をこえて今なお風格を失わずにたちそびえる神殿の遺跡や、人間の生命力と人体の美しさを表現して、みる人の胸をうつ数多くの彫刻などである。神殿も彫刻も、紀元前5世紀半ばに活躍した Polykleitos の失われた著作『カノン』にしるされているように、各部位の正しい比例によって、全体が完全な均衡と美しい調和を保っている⁽¹²⁾。これこそ、ギリシア人がいだいた美の理想であった。そして美の理想は、かれらにとって、kalokagathīa (kalos—美しい—と agathos—善い—という2つの形容詞が合成されてできた名詞) という概念が示すように、善の理想でもあった。Polykleitos からほぼ1世紀のちの Arist. は、このようなギリシア人の美と善の理想を、中庸の思想として、倫理学の徳の理論の基礎に据えたのである。かれは言う、「このゆえにわれわれは、みごとな作品にたいして、そこには取り除くべきものもなく付加すべきものもないという言葉呈するのを常とするのであり、このことは、過超と不足が善さを喪失させるに反して中はそれを保全するものであることを意味している」(EN.1106 b 9~12)。

前述したように、倫理的徳は、ロゴスに聴き従うような魂の活動であった。すなわち Arist. によれば、倫理的徳、中庸の規準は、「正しきロゴス (orthos logos)」にあるといえる。ひとは、正しきロゴスを一つの準拠 (horos) としてそれにねらいを定め、自己の行為を中庸へと導くのである。それゆえ、次に正しきロゴスにかんして考察されなければならない。この考察を Arist. は、知

性的徳の問題として展開するのである。

四 知性的徳について

(α)

知性 (*dianoia*) は、広義には、学問技術のすべて、すなわち「他でありえない」理論学にも「他でありうる」実践学や制作術にもかかわるものである。だが倫理学を問題とするわれわれは、とくに、行為の学である実践学にかかわる知性、ないしは知性的徳について研究する必要がある。Arist. は実践学にかかわる知性的徳をとくに「思慮」(*phronēsis*) とよび、これを中心に考察をすすめているからである⁽¹³⁾。

思慮は、実践学にぞくする知性的徳であるゆえに、厳密な意味での学 (*epistēmē*) から区別される。学とは、厳密に術語的に規定されるならば、理論学にぞくする知性的徳であり、他でありえない必然な事柄を対象とする。それにたいして思慮は、非必然的な事柄つまり「われわれの力の範囲内にぞくしわれわれのなしうるところの事柄」(EN. 1112 a 30~31) について、よい仕方思量する (*bouleuesthai*) ことをいう。「思量するということは、多くの場合にそうであるとしても、どういう仕方でおこるかが不明である事柄すなわち非決定的なものが含まれている事柄にかかわる」(EN. 1112 b 8~9)。もちろんこの思量は、中庸の状態の実現、「よく生きること」の達成を目的としてなされてはじめて「よき思量」と言われうる。こうして「思慮」は、幸福、人間の善という目的がどのようにして達成されうるかについて、さまざまな非決定的な諸要素をあれこれと思量し、目的達成のための方途を適確に探り出すという徳のことであり、のちにも述べるように、個々の人間の自由な選択 (*proairesis*) の問題と密接に関連してくるのである。

(β)

以上のように思慮は、行為、実践の領域にぞくする知性的徳として、合目的な活動過程がその目的にまで到達しうるための手段を、それぞれの場合に適確に選択する徳である。この選択は、非決定的な諸条件をあれこれと思量することによっておこなわれる。思量するということを Arist. は、幾何学者が証明問題を解くさいに作図を用いて分析し解法の手がかりを見出す過程になぞら

えて、次のように言っている。「ひとびとは目的を設定した上、この目的がどんな仕方とどんな手段によって達成されるであろうかを考察する。そしてこの目的を達成する幾つかのてだてがあるとみられる場合には、そのどれによって最も容易に、また最もうるわしく達成されるであろうかを考察するし、もしまた達成のてだてが1つであるならば、どんな仕方とその目的がこのてだてによって達成されるか、そしてこのてだてはさらにどんなてだてによって達成されるかを考察し、こういう風にして第1の原因（それは発見においては最後のものである）にまで遡る。けだし思量する人は今言うような仕方と探求し分析するようであり、……そして分析において最後のものが達成においては最初であるように思われる」（EN. 1112 b 15～21）。こうして思量の結果、目的達成の手段としてまず第1におこなうことの可能な行為を発見したとき、ひとはこの行為を選択する。「じじつ各人は、行為の端初を、自分自身にまで、すなわち自分自身における支配的部分にまでもたらすとき、どのようになすべきかの探求をやめる。なぜなら選択をおこなうのはこの部分だからである。……選択される事柄とは、われわれの力の範囲内にぞくする事柄のうち思量を経て欲求されるところのものであるとすれば、選択とは、われわれの力の範囲内にぞくする事柄についての思想的な欲求であるといわなくてはならぬ。われわれは思量することによって決断したとき、この思量に基づいて欲求するのである」（EN. 1113 a 5～7, 9～12）。

このように Arist. が示すところの目的設定、思量、決断、選択という一連の行為の内的構造（これはいうまでもなく思慮の働きである）は、行為されるべきことについての推論（*sylogismos tōn praktōn*）つまりいわゆる実践的推論⁽¹⁴⁾をなすのである⁽¹⁵⁾。実践的推論は、理論的な推論（三段論法）とは異なり、個別にかかわることが重要な特色である。Arist. は言う、「また思慮はたんに一般的な事柄にかかわるだけではなく、個別的な事柄をも知らなくてはならない。というのは、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」（EN. 1141 b 14～16）。ゆえに、実践的推論の大前提は普遍的な事柄、小前提は個別的な事柄、そして結論も個別的な事柄ということになる。すなわち、大前提の普遍とは、かくかくのものが善であり幸福であるという命題

となる。Arist. は、「行為されるべき事柄にかんする推論は、目的すなわち最高善（それが何であれ）はこうしたものであるからという端初を持っている」と書いている (EN. 1144 a 31~33)。小前提の個別は、思量の結果選択されるべき当の事柄であり、かくかくの手だてが目的の実現に導くであろうという命題となる。そして結論では、この手だてを実行するという個別の行為がひき出される⁽¹⁶⁾。この個別の行為をおこなうことによって、大前提におかれた普遍的な目的が実現されるのである。「こうした個別のなものが目的の〔実現のための〕端初だからである。すなわち個別のなものから普遍的なものが到達されるのである」(EN. 1143 b4~5)。

Arist. は、小前提と結論とに位置するこの個別のなものを把握する働きとして、理性・直観 (nous) のことを論じている。nous という概念は、かれにおいてはなほだ複雑であり、①前述の広義における *dianoia* と同義の場合もあるが、②論証の最も基本的な大前提や、③後述の *sophiā* の意味での純粹に観照的な理性、などのほかに、④実践的推論における個別にかかわる直観の意味でも使われる。この最後の意味が、私が今問題としているものである。こうした用法について Arist. は、②の用法と比較しながら、次のように言う。「直観は、論証にたずさわる場合には、不動な最初の諸規定〔基本命題〕にかかわり、また、実践的なそれ〔実践的推論〕にたずさわる場合には、最終の、他でありうるもの、すなわち小前提にかかわる。……われわれはそれゆえ、個別のなものを認識する知覚をもたなくてはならない。それが直観である」(EN. 1143 b 1~3, 5)。この意味での直観は思慮とほぼ同義とみることができる。

このように、Arist. が、実践的推論というかたちで人間の行為の構造を考察したことは、倫理学における重要な思想であると考えられる。かれは、目的設定、思量、欲求、選択などの、行為にかかわる人間の内的な諸活動を、思慮という知性的徳が導く理性的活動として位置づけた。人間の行為は、非合理的な衝動的な意志につき動かされてなされるのではなく、反対に、ロゴスをその本質的な要素として持つことを、Arist. は強調した。そして、また、人間の行為は、個別のな性格を基本としながらも、やはりそこに、普遍的な目的すなわち幸福を、個別を通じて実現してゆくという、普遍と特殊との動的な相互連

関があることを、かれは主張したのである。

(r)

さて、以上のような思慮、すなわち行為にかかわる知性的徳は、前述した倫理的徳といかなる関係にあるのであろうか。先にも述べたように、両者は、ロゴスを自らのうちに持つか持たないかによって区別される。そのさい、思慮がうちにふくむロゴスは、倫理的徳すなわち中庸の状態の準拠として位置づけられる。ところで Arist. に従ってさらに考えてみるならば、目的設定、思量、選択といった一連の行為の構造は、たしかに知性的徳である思慮の働きによって導かれるが、しかしこの思慮の働きは、行為者の魂の性状が善いものであるという前提の上に立ってはじめて可能なのである。この善い魂の性状とは、倫理的徳のことである。すなわち、倫理的徳、中庸の状態は、思慮を準拠として実現されるのであるが、その思慮の働きはまた、倫理的徳を前提としているということになる。「思慮なしには勝義において善いひとであることはできないし、また倫理的徳なしには思慮あるひとであることはできない。……思慮なしには、また徳なしには、選択は正しくはないであろう」(EN. 1144 b 31～32, 1145a 4～5)。こうして、Arist. によれば、倫理的徳と思慮(知性的徳)とは、区別されながらも、緊密に連関しあって、人間の行為を成立させているのである。

(d)

以上、四では、幸福・人間の善とは人間の徳を充分によく働かせることにあるという Arist. の見解を出発点とし、徳、そのなかでも思慮にかんするかれの思想を考察してきたのであった。それでは、幸福・人間の善は、倫理的徳と思慮すなわち行為の領域における知性的徳とがあれば、すでに完全に実現されるといってよいのであろうか。Arist. によればそうではない。先にも述べたように、幸福とは最高の善であったが、最高の善とは、かれによれば、無条件的に究極的なもの、すなわち「常にそれ自身として望ましく、決して他のもののゆえに望ましくはないもの」(EN. 1097 a 33～34)、自足的なものでなくてはならない。そのような幸福が究極的で自足的なものと考えられるのである。

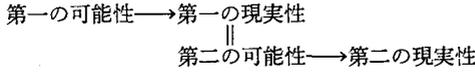
すなわち、究極的・自足的という条件にてらしてみれば、たしかに、人間の

行為は、制作にたいして、目的内在性の点でまさってはいるものの、行為である以上さまざまな外的なものとかかわっており、しかも現実的なある成果を期待してなされるがゆえに、なお究極性・自足性において欠けるところをもつ。それゆえ、行為の徳である倫理的徳と思慮とによって実現される幸福は、まだ完全なものでなく、第二義的なものとみられることになる。ここで人間的なものをこえる神的な理性活動が導入される。かれは書く、「その他の徳〔倫理的徳と思慮〕に即しての生活は、第二義的な意味で幸福な生活である。なぜなら、そうした徳に即しての活動は、人間的なものだからである」(EN. 1178 a 9~10)。では第一義的な幸福を実現する徳とは何か。それは「智恵 (sophiā)」である。そして智恵にもとづく活動は観照活動を営むこと(theōrein)である。これはもはや、人間的なものをこえた神的な活動となる。「かくして智恵とは、直観であるとともに学であり、最も尊貴なもの〔神的なもの〕にかんする、いわば冠をつけた〔完全な〕学であろう。というのは、もし政治や思慮が最もすぐれたものであると思う人がいるとすれば、それは、人間が宇宙における最善なものでないかぎり、不条理だからである」(EN. 1141 a 18~22)。かくして、Arist. にとって、真の幸福とは、できるだけ智恵に即して観照活動をおこなうこととなる。しかし、かれは幸福を、もともとまずどこまでも人間の善として、実践学の領域において探求してきたのではなかっただろうか。実践の究極的な目標が、実践の徳である思慮にもとづく活動ではなく、神的な智恵にもとづく観照活動にあるとみることが、矛盾ではないだろうか。この問題にかんしては、のちにあらためて考察することにした。

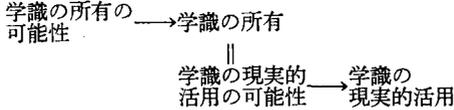
(注)

- (1) Plato, *Apologia Sokrates*, 36 D~E.
- (2) Plato, *Crito*, 48 B.
- (3) Plato, *Symposium*, 211 D.
- (4) *Ibid.*, 211 A.
- (5) Plato, *Res publica*, 518 C, D.
- (6) Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1094 a 18~26. 以下, Arist. の諸著作からの引用は文中に示すことにする(『ニコマコス倫理学』は EN, 『政治学』は Pol. と略記)。なお, EN. からの引用は, 高田三郎氏(岩波文庫), 加藤信朗氏(岩波, 全集)を参照しながら訳した。

- (7) もっとも、より詳しくいえば、可能性に二義がある。ここにいう *hexis* は、現実活動に対するものとして第二の可能性であり、*hexis* に対する第一の可能性とは区別される。すなわち、

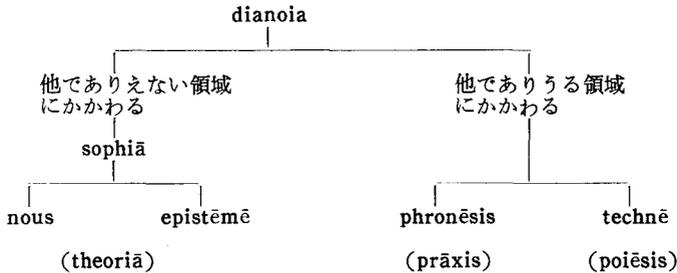


例示すれば



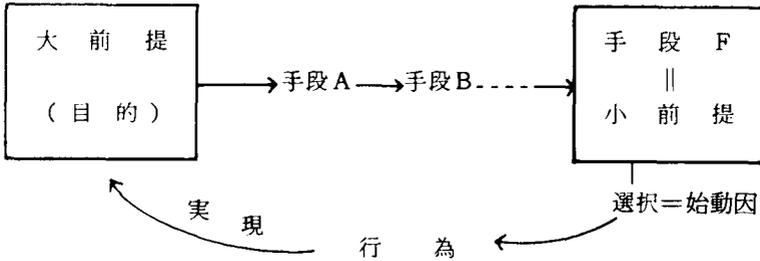
アリストテレス『自然学』全集第三巻、出・岩崎訳、pp. 462-463 の注による。

- (8) 『ニコマコス倫理学』岩波文庫、上、256 ページの注 (41) を参照。
 (9) [] 内は筆者の補注、以下同じ。
 (10) Ross, W.D., Aristotle, 1923, pp. 195 ff.
 (11) Plato, *Philebus*, 64 E. なお, Arist. の中庸の思想が Pythagoras 派や Platon の思想の発展線上にあることにかんしては, Joachim, H.H., *The Nicomachean Ethics (Commentary)*, pp. 93 f. を参照。また, J. トムソン『最初の哲学者たち』, 出・池田訳, 1958, 314~322 ページを参照。
 (12) 村田潔『西洋古代美術論』, 1971, 75~95 ページを参照。
 (13) 以下の所論の一部を先取りする形となるが, ここで Arist. が人間の知的能力について述べているところを, ほぼ Ross (op. cit., p. 218) に従って表示しておく。だがこれは簡準化を免れていない (とくに *nous*, *dianoia* について)。



- (14) Arist. は、「実践的推論」というタームを使っていない。なお Thomas Aquinas は, *sylogismus operativus* というタームを用いている (cf. Thomas Aquinas, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacheum expositio, lectio X*, 1253)。

- (15) 森俊洋氏は、「行為を語ること、行為の推論について」(思想, 1979, 9)において, EN. の第3巻と第6巻とにおける実践的推論にかんし, 両者を基本的に同じとしながらも, その相違を論じている。
- (16) この推論を表示すれば以下のようなになるであろう。



『分析論』において推論(三段論法)について詳細に論じた Arist. であるが, かれは実践にかかわる推論については論ずるところわずかである。倫理的な事柄にかんする実践的推論の例も挙げられていない。安藤孝行「実践的推論——アリストテレスに於ける実践の構造——」『哲学研究』No. 427, 428, 1954 を参照。

〔追記〕近年西ドイツで, J・リッターの論文「アリストテレスにおける実践哲学の基礎づけ」(1961)を発端として, 実践哲学の復位をめぐる, 活発な討論がひきつづきおこなわれており, わが国でもとくに最近その経過が精力的に紹介され, 論議され, 日本哲学会(1982年, 那覇)でも大会特別報告の一つのテーマとしてこの問題がとりあげられた。しかし本稿は, そうした論議に触発されて書かれたのではなく, 筆者自身のアリストテレス研究の一端としてまとめられている。

(筆者の住所: 〒154 東京都世田谷三宿2-14-11)