九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

アリストテレスにおける思考と行為 : アレテーとプロネーシスの関係について

菅, 豊彦
九州大学 : 名誉教授

https://doi.org/10.15017/1446182

出版情報：哲学論文集. 47, pp.29-48, 2011-10-01. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

アリストテレスにおける思考と行為

――アレテーとプロネーシスの関係について[1]――

菅　豊彦

一　はじめに

『ニコマコス倫理学』において、アリストテレスはソクラテスから受け継ぎ、その一部を修正していった「徳の教義」を展開しているが、そこには西洋の「理性主義」の原像が示されている。

私はアリストテレスの「徳の教義」をカント倫理学や功利主義といった近世の「理性主義」と比較し、その思想がいかに現代のわれわれに訴える力をもっているかを明らかにしたいという希望をもっている。しかし、そのためには、何よりもまず、アリストテレスの「徳の教義」がどのようなものかを把握する必要があり、これがこの考察の課題である。

「徳の教義」は様々な視点からアプローチできるが、ここでは「人柄の徳」と「思慮」との関係を通して追求していきたい。

第一巻十三章において、アリストテレスは「徳」を「人柄の徳（ēthikē aretē）」と「知性的な徳（dianoētikē aretē）」と

に区別し、第二巻から第五巻で、「節制（sōphrosunē）」や「勇気（andreia）」のような「人柄の徳」を考察している。

他方、「知性的な徳」は第六巻で論じられる。「思慮（phronēsis）」、「技術（technē）」、「学問的知識（epistēmē）」、「知恵（sophia）」、等が取り上げられ、その相互の関係が示されているが、第六巻における重要なテーマは「思慮（プロネーシス）」と「人柄の徳（エーティケー・アレテー）」との関係である。第六巻十二章において次のように述べられている。

「人間の機能（ergon）は「思慮」および「人柄の徳」に基づいて果たされる。なぜなら、（人柄の）徳は目標（ton skopon）を正しいものにし、「思慮」はその目標のためのものごと（ta pros touton）を正しいものにするからである。[2]」（第六巻第十二章、1144a8～9）

アリストテレスはこのように、善き行為を為すためには、「人柄の徳」と「思慮」とが不可欠であると考えている。では、この「人柄の徳」と「思慮」とはどのような機能の相違があり、どのように関係するのであろうか。以下において、この問題を考察していくが、これは「アリストテレス倫理学をどう捉えるか」という根本問題に繋がっている。

二　「思案（bouleusis）」と「選択（proairesis）」の関係――実践的推理

猫が小鳥を知覚し、その小鳥に忍び寄っている場合、われわれは「猫はその小鳥を捕らえようとしている」とその目的や意図を語る。このように、アリストテレスは人間のみならず、他の動物にも意志とか意図を認めているが、しかし、ロゴス（言語）をもつ人間と他の動物とではその形態が大きく異なっている。

人間の振舞いとその目的とを関係づけるのが、アリストテレスが「思案（bouleusis）」と呼ぶ作用であり、その結果とし

て行為「選択（proairesis）」が成立する。この「選択」に向けての「思案」を現わす表現として「実践的推理」という言葉を使うことにしよう。

ところで、アラン（D.J.Allan）は実践的推理について興味深い論文を著し、アリストテレスは第三巻では「目的―手段」型の実践的推理を考察し、第六巻では「規範―事例」型の推理を考察しているとして、両者を対比的に捉える解釈を示している。[3] この解釈はその後の研究に大きな影響を与え、とくに「規範―事例」型の推理の見解は、今日、実践的推理についての共通の前提のようになっている。

それに対して、われわれは、この考察において、アランの見解を批判し、それに代わる解釈を提示して行きたいと考える。

（1）第三巻において、「目的―手段」型の実践的推理が主題になっているとする解釈の根拠は、第三巻第三章の「われわれが思案するのは、さまざまな目的についてではなく、「目的のためのものごと」について（peri tōn pros ta telē）である」（第三巻第三章、1112b11～12）という主張である。

医者は人を健康にすべきかどうかについて思案しないし、弁論家は説得すべきかどうかについて思案しない。すなわち、「彼らは目的を設定した上で、どのようにして、また何によってその目的が達成されるかを考察するのである。」

この推理は医術や建築術等の技術知と結びつけられるが、アランはこの推理を「目的―手段」型の推理として捉えている。

（2）それに対して、第六巻～第七巻においては、思案が「手段の選択」に限定されるのではなく、行為選択が「行為それ自身」のゆえになされるような推理が問題にされている。アランはこの推理を「規範―事例」型の推理として規定する。

しかし、アリストテレスはこの「規範―事例」型の推理のはっきりした事例を挙げてはいない。ただ、第七巻において、大前提として「乾燥した食物はすべての人間が食べるべきものである」という判断が登場する実践的三段論法の例が挙げられている（第七巻第三章、1147a1～9）。これは道徳的規範ではないが、正しい行為を示す一種の規範であり、小前提はそ

の具体的な事例を示しており、アランはこれを「規範―事例」型の推理の事例であり、道徳的推理を示すものであると捉えている。

このように、アランは第三巻と第六巻を対比的に捉え、それぞれに、「目的―手段」型の考察と「規範―事例」型の考察を割り当てている。

しかし、私はこのアランの解釈に賛成できない。

① まず、第三巻は「人柄の徳」を扱う部分であり、当然、そこには最高善である「エウダイモニア」に関わる「思案」や「選択」が前提されているからである。

たとえば、第三巻第二章には「選択は徳に最も固有なものであり、行為によってよりもむしろ選択によって、人の性格はいっそうよく判定される」（第三巻第二章、1111b5）という文章があるが、ここでの「選択」という表現が「手段の選択」に限定されるとは言えないであろう。

② しかし、私のより根本的な疑問は、第三巻のテキスト解釈ではなく、アランのいう「規範―事例」型の推理解釈そのものにある。

われわれは先にアリストテレスが道徳的推理における「規範―事例」型の推理の実例を何も挙げていないことを指摘した。しかし、それだけではなく、アリストテレスはそもそも「規範」概念としての全称的道徳判断が存在しないことを多くの箇所で強調しているのである。たとえば、次の箇所はその一つである。

「行為にかかわる事柄も、利益になる事柄も、ちょうど健康に関する事柄と同様、確定したところを何ももたないのである。そして、そもそも一般的な説明がこのような次元のものであるなら、個別的な事柄に関する説明は、なおさら厳密さに欠ける。……医術や航海術の場合のように、行為する人たち自身がそのつど個別の状況に適したことを考えなく

てはならないのである。」（第二巻第二章、1104a2〜9、また第一巻第三章、1094b11〜27、第二巻第九章、1109b12〜23を参照）

このように、アリストテレスによれば、実践的な思案の対象は不確定で、予見不可能である。かりにそこに何らかの規範が認められるとしても、それは無数の例外的事項を含み、かつその例外事項が何であるかを規定する規則といったものは存在しないのである。

しかし、不思議なことに、クーパー（J.M.Cooper）やアーウィン（T.H.Irwin）、さらにブローディ（S.Broadie）といった英米を代表するアリストテレス研究者たちは「規範―事例」型の推理を前提していると言える。彼らは道徳的（倫理的）推理の大前提は規範的判断であると考えている。すなわち、全称的道徳判断を想定しているのである。

そこで、もう少しくわしく、演繹的推理と区別される実践的推理をアリストテレスがどのように考えて行ったかを検討してみよう。

三　実践的推理の基本的なかたち――大前提と小前提はどのようなはたらきをするか――

アランは実践的推理を「目的―手段」型と「規範―事例」型に分類する根拠として、『動物運動論』の701a9以下の箇所を挙げている。

「いまの場合では（実践的推理の場合）、二つの前提から出た結論は行為となる。すなわち「すべての人は歩かなければならぬ」と考えるならば、彼自身も人であるから、ただちに歩く。……私が善を作りださねばならぬとすれば、家は善

であるから、ただちに家を作る。被いが要るとすれば、着物は被いであるから着物が要るのである。私が要るものを作らねばならぬとすれば、着物が要るのであるから、着物を作らねばならない。そして結論は「着物を作らねばならない」ということで、行為である。……行為を導く前提は二種類、すなわち、善なるものと可能なるものである。[4]」

(701a11～25)

アランは、この箇所で「規範―事例」型の推理（歩行の例）と「目的―手段」型の推理（被いの例）の区別が示されていると主張する。しかし、この箇所を素朴に読む限り、アランの解釈には賛同することはできない。

たとえば、第二番目に挙げられている「家の例」は「規範―事例」型と「目的―手段」型のいずれに属するのであろうか。推理の二つのタイプを区別することにアリストテレスの狙いがあったとは思われない。ウィギンスが指摘するように、上の引用文のポイントはその最後の文章、すなわち、大前提は「善なるもの」、つまり「欲求的状態」に関わり、小前提は「可能なるもの」、つまり「信念的状態」に関わる、ということを示すことにその狙いがあると解釈すべきであろう。

ここで、より広い視点からアランとわれわれの解釈の相違を捉えてみよう。

実践的推理についての、アランとわれわれの解釈との相違は、実践的推理をどう捉えるかという問題にとどまらず、「徳」や「エウダイモニア」の概念をどう捉えるかといったアリストテレス倫理学全体の把握の相違に繋がっているとわれわれは考える。以下において、その点を、段階を追って明らかにしていきたいと思っているが、まず、実践的推理についての把握の相違点を明確にすることに努めよう。

アランの解釈では、大前提の判断に大きなウエイトが置かれている。すなわち、「規範―事例」型において、「規範が決まれば、そこからその事例が捉えられる」という思考が強く働いており、この「規範」は具体的な文脈から独立に捉えられると考えられている。つまり、実践的推理は演繹的推理に類似するものとして捉えられている。

それに対して、われわれの解釈はまず実践的推理における「大前提」と「小前提」の機能の区別を強調するが、その際、重要な点は、「思慮」が問題になる推理においては、「大前提」と「小前提」は相互に相補的な関係として捉えられるという点である。すなわち、両者は具体的な文脈から切り離すのではなく、かならず文脈の中で捉えられるということである。

たとえば、技術知における実践的推理に対して、「思慮（プロネーシス）」が問題になる場合の「思案」、つまり実践的推理は、次のように述べられる。

「思慮ある人の思案は、……健康を保つために、あるいは体力をつけるためには、どのようなものが善いものなのかといった仕方で部分的に考えるのではなくて、まさに「よく生きること（エウ・ゼーン）」全体のためには、いかなることが善いかを考えることである。」（第六巻第五章、1140a25～28）

すなわち、技術知における実践的推理の場合、その目的は明確に与えられており、課題は時間的・空間的に（つまり手段的に）隔たった距離をどのように埋めるかという問題である。それに対して、「思慮」が問題になる実践的推理における問いとは「ここで、今、（もっとも）善き行為とはどのような行為か」という問いである。すなわち、行為選択そのものが問題になってくるのである。

その場合、「善なるもの・欲求に関わる」大前提と「可能なるもの・信念に関わる」小前提は具体的な文脈において密接不可分なかたちで相補的に関係する。その構造をウィギンスの指摘を参考にして、次のようにまとめておこう。

「（イ）ある人物がある状況に遭遇した場合、小前提はその状況の下で彼が対応すべきもっとも顕著な特性として彼に立ち現れてくる相貌を記録する。（ロ）この小前提（として記述される出来事）はそれに相応しい、人生における様々な

価値や理念を活性化するが、それが大前提として捉えられる。（ハ）そのような仕方で活性化された大前提に登場してくる人間の生に関する行為者の価値観が（逆に）その状況下で（いま彼に立ち現れている）この相貌をもっとも顕著なものたらしめるのである。[5]」

これが、「思慮（プロネーシス）」が問題になる、「行為選択」に向けた「思案」の基本構造である。

しかし、アランの「規範―事例」型の見解は人々をひきつける魅力をもっており、クーパーやアーウィンといった碩学がアラン的な見解を取っているのである。そこで、節を改めて、アラン的解釈とわれわれの解釈の相違をいくつかの視点から問題にしてみよう。

四　具体的状況から独立の価値の把握と具体的な状況を正しく把握する能力
――倫理学の目的は徳の教義の基礎づけではなく、子供を徳ある人に育てることにある――

さて、前節において、技術知における実践的推理に対して、「思慮（プロネーシス）」が問題になる「思案」、つまり実践的推理の問いとは「ここで、今、（もっとも）善き行為とはどのような行為か」という問いであることを述べた。

この問いに対する答えとして、われわれは「行為選択」への二つの種類のアプローチを区別することができるように思われる。

（1）具体的状況から独立の価値の規定（把握）

第一の種類のアプローチは「ここで、今、（もっとも）善き行為とはどのような行為か」という問いに対して、一般に「善き行為」とはどのような内容の行為かを「いま」、「ここ」という具体的な文脈から独立に言語によって内容規定する考

え方である。

アランのいう「規範―事例」型の思考はそれを示している。いわば、われわれ人間が行うべき「生き方」の「青写真（ブルー・プリント）」を与えるやり方である。

たとえば、その方法として、クーパーが示唆しているような、「善き生活を形成する諸要素」を同定し、「その諸要素をどのように結合するかの諸原則」を考えるやり方が挙げられよう。[6]

周知のように、近世の道徳理論はそのような考え方を取っており、功利主義もカント倫理学も「道徳原理はコード化（命題化）できる」と考え、それを規定してきた。

しかし、第二節で強調したように、アリストテレスは普遍的な道徳（倫理）命題に対してきわめて懐疑的な態度を取っており、「規範―事例」型の解釈を取ることは不可能であるように思われる。

そこで、第二の種類のアプローチが考えられる。

（2）具体的な状況を正しく把握する能力

カント倫理学において児童は登場してこないが、アリストテレスにとって「子供をどのようにして徳ある人に育てることができるか」ということは中心的な課題であった。したがって、第二のアプローチは「善き行為」を具体的な躾、教育を通して示していく方法である。

『ニコマコス倫理学』の第三巻から第四巻において、節制、勇気、温厚、等々の「徳」の概念が取り上げられ説明されているが、それは、ちょうど母語の習得において「赤」や「青」といった言葉が直示的教示を通して教えられるように、具体的な事例を通して説明されている。

すなわち、「徳とは超過と不足の中間（meson）である」という徳の一般的な規定（指標）の下で、「勇気」や「節制」と

いった個々の徳がもつ「中間性」が「しかるべき時に、しかるべき人々に対して、しかるべき仕方で」といったかたちで規定される（第二巻第六章、1106b15〜）。

なお、ここでの「しかるべき仕方で規定される」という表現は「ロゴスによって規定される」と言い換えられているが、しかし、その「ロゴス」とは、思慮ある人が具体的文脈において態度でもって示すロゴスであり、それゆえ、「思慮あるひとが基準（kanōn）であり、尺度（metron）である」と言われている（第二巻第六章、1106b36〜、1105b5〜9、第三巻第四章、1113a31〜33）。

このように、アリストテレスは、「節制」や「勇気」といった徳、つまり倫理的価値を具体的文脈で思慮ある人が行う判断に訴えて規定しており、「倫理的価値がコード化不可能である」という認識を明確に示している。生徒はこれらの徳を学び、習得していくのであり、このようにして、各人に「人柄の徳（エーティケー・アレテー）」が形成されていく。

したがって、徳ある人が示す思慮（プロネーシス）とは「自分が置かれている状況がどのような状況かを正しく把握する能力である。」　そしてそのような思慮ある人は具体的状況において正しく行為するのである。

しかし、以上のわれわれの議論に対して、次のような批判が生じてくるかもしれない。

「アランの「規範―事例」型の見解においても、その規範概念の成立の背景には具体的文脈における多くの価値判断が前提されているのであり、他方、われわれは「自分が置かれているその状況がどのような状況かを正しく把握することが思慮のはたらきである」と主張するが、しかし、前節で述べたように、「大前提の「善なるもの・欲求的状態」は人生についてのさまざまな理念や価値観である」と認めているのである」と。

しかし、にもかかわらず、両者の立場にはやはり大きな相違が存在する。

それは、カント的倫理学とアリストテレスの徳の教義の相違である。

カントは理性をもつすべての人々に向かって、命題を通して「理性による道徳判断の基礎づけ」を提示する。すなわち、

「あなたの意志の格率が常に同時に普遍的立法として妥当するように行為せよ」という定言的命法が道徳原理であり、この原理によって道徳判断は基礎づけられるとカントは考える。

しかし、他方、アリストテレスの「徳の教義」は先に述べたように、「子供をどのようにして徳ある人に教育するか」ということにその中心的な狙いがある。その場合、たしかに、「勇気」、「節制」、「慈愛」といった「徳」、つまり「価値」を教える必要があり、たとえば、子共に対して、「勇気ある人は名誉ある行為を行うことを欲し、不名誉な行為を忌みおそれる」といった仕方で説明することを通して、「勇気」とはどのようなものかを説明することはできるし、また説明する必要がある。

しかし、この説明はあくまでも子供を教育するための指標であって、カントの定言的命法のような道徳原理ではありえないのである。

この点を理解するために、ここで、『ニコマコス倫理学』の第十巻第九章の文章について考えてみたい。

「言葉と教示は、おそらく、あらゆる人々において力を発揮するのではなくて、そのためには聴講者の魂が習慣によってあらかじめ、美しい仕方でよろこび、かつ嫌うように準備されていなければならないだろう、ちょうど種子をやしなうべき土壌のように。

（というのも）情念にしたがって生きるような人は、かれを向け変える言葉に耳を貸さないであろうし、またそのような言葉を聞いても理解するはずもないだろうからである。いったい、そうした状態にある者の考えを、どのようにして説得によって変えることができようか。」（第十巻第九章、1179b23～28）

ここで、注目すべきは、アリストテレスが、彼の講義を聴講しようとする生徒はあらかじめ習慣づけによって、美に基づ

いた好悪の感情をもつように躾けられていなければならないと述べていることである。カリクレスのような人物をロゴス（分別）による説得を通して、「徳ある人」にすることはできないのであり、そのような人物は講義を聴いても無駄であるとアリストテレスは考えている。「思慮（プロネーシス）」が、個人の魂において、成立していくための条件が強調されているのである。

ここに、ソクラテスならびにカントの見解と、プラトンの『国家』第四巻を受け継いで幼児教育を重視するアリストテレスの見解の相違が示されているように思われる。

「価値判断は具体的な状況において成立する」ことの意味――「徳の一性」と「思慮の働き」

さて、ここで、「価値判断は具体的な文脈においてのみ可能である」とするわれわれの見解をもう少し明らかにしておきたい。

アランの「規範―事例」型の思考、すなわち、文脈から独立に「規範」概念を規定するやり方として、上で紹介したようなクーパーの示唆を考えてみることができる。すなわち、「善き生活を形成する諸要素」を同定し、「その諸要素をどのように結合するかの諸原則」を取り出し、それを体系化してわれわれ人間が取るべき「生き方」の「青写真（ブルー・プリント）」を形成する方法である。

それに対してブローディは、アリストテレスはこのような体系的な「生き方」の「青写真（ブルー・プリント）」モデルを何ら示していないとして、クーパーの見解を否定する。[7]

たしかに、アリストテレスはそのような「青写真」を示してはおらず、われわれはブローディのクーパー批判に賛成する。しかし、ブローディはクーパーの「青写真」モデルは否定するが、「ポリスの安全」、「友人の幸福」といった特定の記述内容を持つ「善き行為」は規範として認めている。つまり、アランの「規範―事例」モデルは認め、「「善き行為」の概念内

容を形成する「ポリスの安全」、「友人の幸福」等に関する道徳的規範は具体的な状況から切り離して独立に捉えることができる」と考えているのである。

それに対して、マクダウエルはブローディの見解は不徹底であると言って批判する。[8] マクダウエルは「これら「ポリスの安全」とか「友人の幸福」とかといった事態の追求が相互にどのように関係するかを無視するならば、われわれは決して「思慮（プロネーシス）」の十全な像をもつことができない」と主張する。

たとえば、「友人の幸福」を目指す行為はある状況においては「思慮」を示す行為であろう。しかし、「友人の幸福」を目指すことはたしかに（状況が許せば）望ましいが、「思慮」ある人はそれを選択せず、状況の正しい把握に基づき他の行為を選択するというような場合が生じてくる。

では、なぜ「思慮」ある人はその状況において、「友人の幸福」を目指す行為を行わず、別の行為を遂行するのであろうか。「それは、「友人の幸福」を目指す行為が、今、この状況においては、選択すべき「善き行為」とは言えないからである。」

このように、状況の正しい把握は相互に切り離すことができないのであり、マクダウエルは「自分が置かれているこの状況がどのような状況かを把握することが思慮（プロネーシス）の働きである」と主張する。[9]

われわれはこのマクダウエルの見解に賛成したい。

［われわれはクーパーの「人生の青写真」像を否定するが、われわれがもっている「価値」の理念は相互に関係しているというクーパーの論点は正しいと考える。したがって、この理念の相互関係を切り離して、「ポリスの安全」とか「友人の幸福」といった個々の「価値」を「規範―事例」型の見解として捉えようとするブローディの見解は受け入れることができない。

これはソクラテスの「徳の一性」の見解である。この見解をクーパーは「人生の青写真」像として提示しているが、マクダウエルは「具体的文脈における状況の正しい把握」といったかたちで押さえようとしていると言えよう。］

五　「人柄の徳（ēthikē aretē）」と「思慮（phronēsis）」との関係

われわれの考察の課題は「人柄の徳（エーティケー・アレテー）」と「思慮（プロネーシス）」との関係を明らかにすることであった。そして、この考察を実践的推理の大前提と小前提の関係を通して追求してきたが、この問題をめぐって、特に、アランのカント的な「規範―事例」型の解釈を批判してきた。しかし、このような解釈が生じてくる原因はアリストテレスの叙述の仕方にもあり、そのために誤解が生まれてきたと言うこともできる。

第一巻第十三章で、「徳（アレテー）」が「人柄の徳」と「知性的な徳」の二つに分けられ、続いて第二巻以降第五巻まで「人柄の徳」が扱われるが、第六巻になってはじめて「知性的な徳」である「思慮（プロネーシス）」が論じられている。

そして、第六巻十二章で、「人間の機能は「思慮」および「人柄の徳」に基づいて果たされる」（第六巻第十二章、1144b8）と主張されることになるのである。

したがって、読者としては、「知性的な徳」である「思慮」がもつ倫理的内容は実践的知性の独立の働きによって、単なる「魂の習慣化」から独立に成立すると考えるようになってくる。そして、そうなると、真の意味での「人柄の徳」は第六巻十二、十三章になってはじめて論じられるのであり、第二巻、第三巻で論じられている「人柄の徳」は真の意味での「人柄の徳」ではなく、「人柄の徳」の準備的状態であり、そこで問題になっているのは、「非・知性的な魂の能力」、「情念の修練」の問題であるといった見解が成立してくる。

そして、この「非・知性的な魂」は「思慮」によって規定される「規範」としての「目的」に従うものであると想定されるようになってくる。

このようにしてアランの「規範―事例」型の解釈が生じてくるが、これは、それぞれ形態は多少異なるが、クーパー、アー

ウィン等の多くの人々が取っている見解ではないかと私は考える。すなわち、「（第二・三巻の）人柄の徳」＝「非・知性的状態」と「思慮」＝「理性」の二元論的解釈である。

しかしながら、ここで想定されている「人柄の徳」の成立の初期段階の「非・知性的な動機的傾向」といったものはまったくの「抽象の産物」である。アリストテレス自身は第二巻、第三巻でそのような「非・知性的な動機的傾向」を決して問題にしてはいないのである。

このことは、たとえば、第二巻四章の次の文章によって明らかである。

「徳に基づいてなされる行為は（技術作品の場合と異なり）、それが特定のあり方を持っているとしても（それだけで）、正しく行われるとか、節制ある仕方で行われることにはならないのであって、行為者自身がある一定の状態で行為することもまた、まさに正しい行為や節制ある行為の条件なのである。すなわち、第一に、行為者は為すべき行為を知っているということ、第二に、その行為を選択し、しかもその行為そのもののためにそれを選択するということ、第三に、行為者は確固としたゆるぎない状態で行為しているということ、これら三つの条件が満たされなければならないのである。」（第二巻第四章、1105a26～33）（カッコ内は引用者挿入）

このように第二巻においてすでに、「人柄の徳」が成立するためには知性的な行為「選択」が為される必要があることが強調されているのである。この二巻の狙いは幼児を正しい行為を喜び、尊ぶような、「価値の概念空間」へと導き入れることにあると言えよう。

このような仕方で、導き入れられた子供は、訓練された動物のような「非・知性的動機的傾向」を脱しており、「立派・美しい（カロン）」や「恥ずべき」といった「価値の概念空間」の中で正しい行為のかたちを学んでいっているのである。

「人柄の徳」と「思慮」との関係、ソクラテスとアリストテレスの立場の相違

「人柄の徳」とは以上で述べられたような「価値の概念空間」の中で正しく行為するように性格づけられた魂の状態であり、「思慮」とは、具体的状況の中で、状況を正しく把握する知性的能力であると共に、それはまた正しい行為を遂行する欲求的状態である。

この「人柄の徳」と「思慮」との関係についての第六巻第十三章の文章を引用し、「ソクラテスに対するアリストテレスの態度」を見ておこう。

「ソクラテスは、徳はすべて「思慮」であると考えていた点で誤っていたけれども、「思慮」なしには徳はありえないと言っていた点では、彼は正しかったのである。……

（「思慮」とは「正しい道理（分別）（オルトス・ロゴス）」である）……

徳とは単に「正しい道理（分別）」に基づく（kata ton orthon logon）状態ではなくて、「正しい道理（分別）」をそなえた（meta tou orthou logou）状態こそが、徳だからである。……

かくして、ソクラテスは、さまざまな徳はもろもろの「道理（分別）（ロゴス）」であると考えたが（彼によれば、すべての徳は知識だからである）、それに対してわれわれは、徳とは「道理（分別）」をそなえた（meta logou）ものであると考える。」（第六巻第十三章、1144b19～32）

「思慮」とは「自己が置かれた状況を正しく把握する能力」のことである。この「思慮」は行為者のうちに培われてきた魂の性向、すなわち、勇気、節制、正義、親切、等々の個々の「人柄の徳」に基づいている。アリストテレスにとって、「人柄の徳」と「思慮」は（ソクラテスの場合とは異なり）同じではない。「人柄の徳とは「思慮」をそなえた魂の状態なの

である。」

黒田亘はその主著『知識と行為』を「知識はひとに宿る」という文章で開始し、アリストテレスの様々な洞察を生かし、それを展開している。われわれは黒田に倣って「徳は「思慮」であることによって世界（状況）にかかわり、「思慮」は徳であることによってひとに宿る」と表現して、「徳」と「思慮」の機能の相違とその関係を捉えておきたい。

六　「エウダイモニア」の解明に向けて――「エウダイモニア」の究極性と自足性――

――「徳ある人」、「抑制ある人」、「無抑制の人」――

『ニコマコス倫理学』の第一巻の主題は「エウダイモニア（最高善）とは何か」であるが、これは『ニコマコス倫理学』全体の主題であると捉えることもできよう。

第一巻第七章において、「エウダイモニアとはすべての行為が目指す、最高善である」とされるが、この「エウダイモニアの究極性」の主張を、われわれは「エウダイモニアとは、手段としての行為ではなく、徳に基づく魂の活動である」と解釈したい。すなわち、第四節で問題にしたように、「ここで、今、（もっとも）善き行為とはどのような行為か」という問いに、「思慮」を通して応えられる活動が「エウ・プラッテイン eu prattein」=「エウダイモネイン eudaimonein」=「エウダイモニア eudaimonia」であると解釈したい。

それと同時にアリストテレスは「エウダイモニアの自足性」を主張する。

「自足的なもの（to autarkes）とは、それだけで生活を望ましいもの、何も欠けるところのないものにするようなものとわれわれは規定する。……われわれはエウダイモニアをあらゆるもののうちで最も望ましいもの、他の善きものとは同列ではないような望ましいものと考えている。もし他の善きものと同列であるならば、明らかにエウダイモニアは、

善きものがほんのわずか付け加わっても、その分だけより望ましいものになってしまうからである。」（第一巻第七章、1097b15～18）

ここで、次のような事例を考えてみよう。[11]

ある人物が楽しみにしていたパーティに出かけようとしていたところに、突然、悩みを抱えた友人が訪ねてくる。彼は友人の様子を見て、友人の悩みを聞くためにパーティに出かけることを中止する、という場合である。

この人物はいわば「親切の徳」を遂行し、パーティから期待できる悦びを犠牲にしたわけであるが、これを「何も欠けるところのない、自足的なエウダイモニアである」と言うことができるだろうか。アリストテレスは「できる」と答えると思う。

われわれは前節において、「徳ある人が示す思慮（プロネーシス）とは自分が置かれている状況がどのような状況かを正しく把握する能力である」と述べた。

そこで強調したように、具体的な状況におかれた徳ある人にとって、肝心な問題は「ここで、今、私はどうすべきか」ということである。それは「この状況におかれた場合、人間はどう行為すべきか」といった問題ではない。

また、パーティへの出席を中止して友人の悩みを聞く、「親切の徳」を遂行する人にとって、「パーティの悦び」は、ここでは、何の意味も持たないのである。したがって、「楽しみにしていたパーティに行くことと、友人の悩みを聞くことのどちらがよい結果をもたらすか」を思案し、後者を選択するわけではない。アリストテレスはそのような功利主義的見解とは無縁である。

徳ある人は「自分が置かれている状況がどのような状況かを正しく把握し」、正しく行為する。マクダウエルの言葉を使うならば、「徳ある人が把握するその具体的な状況の知覚は、彼が為す以外の（行為の）可能性を沈黙させるのである。[12]」

ここで、カントとの比較は問題点を明らかにするかもしれない。カントは、道徳判断は条件的命法ではなく、定言的命法、つまり絶対的命法であると主張する。ただ、カントの定言的命法は理性的存在者全体に「普遍的に」成立する命令である。だが、第二節ならびに第三節で指摘したように、「そのような普遍的な道徳命題は存在しない」というのがアリストテレスの立場であり、私は、それは正しい見解であると考える。

しかし、アリストテレスにとっても道徳的命法は定言的命法である。徳ある人にとって、「この状況で、今、どう行為するか」という問いに対して、絶対的な道徳判断は厳然と成立する。もう一度、マクダウエルの表現を使うならば、（イ）「徳ある人が把握するその具体的な状況の知覚は、彼が為す以外の（行為の）可能性を沈黙させるのである。」

以上の見解が正しいとするならば、「抑制ある人」と「無抑制の人」は（イ）に示された「徳ある人」への途上にある人々であると言える。

「無抑制の人」とは「友人の悩みを聞くべきである」と判断しながら、パーティでの悦びに惹かれて友人の悩みを聞かない人であり、「抑制ある人」とはパーティの悦びを犠牲にして、友人の悩みを聞く人である。それに対して、「徳ある人」、「思慮ある人」とは、この状況において、パーティの悦びがまったく意味をなさない人であると言える。

このように、「エウダイモニアの自足性」を具体的な文脈における実践と不可分なものとして解釈することによって、取り出すことができるように思われる。しかし、「エウダイモニア」という表現は別の側面をもっている。アリストテレスが「一羽のつばめが春の到来を告げるのではない」（第一巻第七章、1098a18）と述べているように、「エウダイモニア」は基本的には「全うした人生」について適用される言葉なのである。この二つの側面をどのように統一的に説明するかという問題が残された大きな課題である。

註

（1）この原稿は、二〇一一年四月二九日、第二回西日本古代哲学研究会で発表した草稿に基づいている。当日、司会の労を取られた岡部勉氏、特別質問者の長友敬一、東谷孝一、国越道貴氏に感謝の意を表したい。

（2）邦語訳、朴一功訳『ニコマコス倫理学』（京都大学出版会、二〇〇二年）に基づく。しかし、用語を変更した箇所もある。

（3）Allan, D. J. "The Practical Syllogism" *Autour d' Aristote*, ed. S. Mansion. Louvain, 1955

（4）島崎三郎訳『動物運動論』アリストテレス全集九（岩波書店）、一部用語を変更した。また、Nussbaum, M. C. *Aristotele's De Motu Animalium*, Princeton U. Press, 1978, の訳と解説を参考にした。

（5）Wiggins, D. "Deliberation and Practical Reason" in Rorty A. O. ed. *Essays on Aristotele's Ethics*, University of California Press, 1980, p. 230～4. この部分は翻訳ではなく、原文の主旨を生かした要約である。

（6）Cooper, J. M. *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard U. Press, 1975, pp. 94～6, pp. 124～5.

（7）Broadie, S. Ethics with Aristotle Oxford U. Press, 1991, ch.4, sect. 4.

（8）McDowell, J. "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics" in his *The Engaged Intellect*, sect. 5, Harvard U. Press, 2009

（9）McDowell, ibid.

（10）McDowell, "Virtue and Reason" in his *Mind, Value, and Reality*, Harvard U. Press, 1998, p. 67.

（11）McDowell, ibid. pp. 55～6や参照。

（本学名誉教授）