

アリストテレスの「徳」と「アクラシア」

菅, 豊彦

<https://doi.org/10.15017/1179>

出版情報 : 文學研究. 99, pp.25-47, 2002-03-30. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン :
権利関係 :

アリストテレスの「徳」と「アクラシア」

菅 豊彦

はじめに

歴史とは現在と過去の対話であると言われるが、これは古典のテキスト解釈についても当てはまる。『ロマ書』のルター解釈あるいは『論語』についての伊藤仁齋の著作など、時代を画する解釈が提示され、それ以後の思想に大きな影響を与えてきた。

ここで取り上げる道徳哲学の古典『ニコマコス倫理学』についても、この二十年近く、新しい解釈が示されている。その解釈者はひとりの人物ではなく、同様の思想的傾向をもつ人々であり、またこの解釈作業は現在も進行中のものであってまだアリストテレスの標準的解釈として広く承認されているわけではない。しかし、いわゆる伝統的な解釈よりはるかに深い洞察力を示しており、現代の道徳哲学に重要な視点を提供するものであると言える。⁽¹⁾

近世自然科学の成立は近世の「知」の概念を大きく規定したが、従来のアリストテレス解釈にはその知の概念、さらにはより広く近世の「心」の概念がその背後に存在しているように思われる。たとえば、「演繹的推理」とともに、「実践的推理」（実践的三段論法）の発見はアリストテレスがなした西洋思想への大きな貢献であるが、この実

実践的推理についての伝統的な解釈はその大前提と小前提を「道德原理とその適用事例」の表現として捉えており、そこには「価値と事実」、「欲求と信念」といった近世の二元論的思考が前提されている。しかしながら、アリストテレスのテキストはこのような解釈を阻む様々な問題をわれわれに突きつけている。

それは単にテキスト解釈だけの問題ではない。その解釈を通して示される道德思想自体に大きな問題が含まれている。実践的推理とは、ごく単純化して言えば、行為の正当化、つまりなぜその行為を行うか、その理由を述べるものである。しかし、この正当化を「道德原理とその適用事例」といった単純なモデルでもって解釈するならば、アリストテレスが洞察した実践的推理の重要な機能が抜け落ちてしまい、道德的行為の特性が見失われてしまうことになる。

繰り返せば、実践的推理とは、われわれがある状況に直面して行為する場合、そこにどのような理由が働いているかを示すものである。その場合、そこで働く実践的理性に関してもっとも重要な点は、人々がその状況をどのようにに把握し、知覚するかということにある。この「状況の知覚」に行為者の人柄（エートス）が示され、その人物の価値観が反映されるのであって、智慧ある人の状況把握はおのずから愚かな人の状況把握とは異なってくる。価値意識から切り離された仕方では捉えられる「事実そのもの」といった概念はこの場合フィクションにすぎない。したがって、相互に独立なものとして捉えられる「価値と事実」といった近世哲学の二元論的図式をアリストテレス解釈に適用することはできないし、実践的推理を「道德原理とその適用事例」といった単純なモデルで解釈することはアリストテレスが強調した道德的特性を見落すことになる。

しかし、私はこの考察において、伝統的なアリストテレス解釈を批判し、それに代わる解釈の提示を単に目指しているのではない。むしろそのような伝統的、正統的解釈に援用されているヒュームやカント等の近世道德理論や心の哲学の問題点を抽出し、アリストテレス倫理学がわれわれにとってもつ意義を明らかにしたいと考えている。

以上の視点から、小論では、『ニコマコス倫理学』に現れる「実践的推理」、「徳」、「アクラシア」（意志の弱さ）という三つの概念を主として取り上げ、その基本的な特性をできるだけ明確な仕方でも素描してみたい。この考察は筆者の今後のアリストテレス倫理学の考察のための予備的作業であるとともに、道徳哲学のための序章をなすものである。

I アクラシア問題の意味

ところで、儒教の流れを汲む「徳」という言葉は徳行、徳育、威徳、人徳、功德、不徳といった熟語が示すように、「身についた品性」とか「善い行いをする性格」といった意味をもち、主として道徳的文脈において用いられる言葉である。

他方、古代ギリシア語の「アレテー」はより一般的な用法をもっており、身体諸器官や動物について、それが「優れている」「卓越している」という意味で用いられる。それはまた、羊飼いや大工のような社会的役割、技術における卓越性を表す表現として用いられるようになるが、紀元前五世紀、民主制下で繁栄するアテナイにおいては、「アレテー」は国家社会における卓越した能力、つまり弁論等の政治的能力と結びつくようになり、「青年にアレテーを教える」ことを公言する「徳の教師」、すなわちソフィストが登場してくることになる。

そのような歴史的文脈においてソクラテス、プラトンは「徳とは何か」「人間にとって優れているとはどのようなことか」と尋ね、「われわれはいかに生きるべきか」という道徳の問題に正面から立ち向かったということができよう。

対話篇『メノン』は次のように始まる。

アリストテレスの「徳」と「アクラシア」

あなたは答えられますか、ソクラテス——はたして徳は教えられるものでしょうか、それとも、それは教えられうるものではなく、訓練によって身につけられるものでしょうか。それともまた、訓練しても学んでも得られないものではなく、生まれつきの素質、ないしほかの何らかの仕方によって人々に備わってくるものでしょうか。⁽²⁾

周知のように、この問いに対するソクラテスの答えは、われわれは徳が何であるかが分からないかぎり、いかにしてそれが習得されるのかを知り得ないというものであった。

だがプラトンの『国家』篇における道徳的心理学の先駆的考察を経て、⁽³⁾この『メノン』の単純な問いの立て方は影を潜めて行っているように思われる。そしてプラトンを受け継ぐ『ニコマコス倫理学』においてアリストテレスは、ソクラテスの問いの順序を逆転させ、「いかにして徳が獲得されるか」ということを通して、「徳とは何か」を捉えようとしていると解釈することができる。

この問いの転換はきわめて重要な意義をもっており、近・現代の道徳的考察に対する根源的な批判の視点を提供するものである。近世以降の道徳哲学は、カントや功利主義に示されているように、「善」「正義」「義務」等をめぐる道徳的原理の追求であると言える。そしてもし道徳哲学の仕事がそのような道徳原理の探究、道徳原理のコード化の営みであるとするならば、上で指摘したアリストテレスの徳の考察は二次的、副次的な意味しかもちえないだろう。しかし、アリストテレスにとっては徳の考察は徳ある人の考察を通して遂行されなければならない。換言すれば、「徳が何であるか」を知るためには「われわれは徳ある人にならなければならない」のである。徳を修得することによってのみ徳の何たるかを知ることができる。この一種同語反復的、循環的な答えのうちに道徳の重要な特徴が示唆されているように思われる。

ところで、先にアリストテレスは『メノン』におけるソクラテスの問いの立て方を逆転させたと述べた。しかし、

それはかならずしもソクラテスの精神からの離反を意味するものではない。ソクラテスにとって、徳とは「魂のすぐれてあること」に他ならないが、それは「知」を離れてはありえず、「徳とは知なり」というテーゼはソクラテスの基本的立場であった。そして、知とは他の諸能力を宰領してひとをよき行為へと導く最強の力であり、したがって、『プロタゴラス』篇では「ひとは善と知って行わず悪と知りつつそれを行うということはありえない」というアクラシア（無抑制、意志の弱さ）の否定が主張されることになる。⁽⁴⁾しかし他方、「我が欲するところの善はこれをなさず、かえって我が憎むところの悪はこれをなすなり」という思いは誰しも日常実感するところである。したがって、「アクラシアの否定」というソクラテスのパラドックスをどう解決するか、これがアリストテレスに課せられた課題であった。

ここで、「アクラシア (akrasia)」というギリシア語の意味について確認しておこう。akrasia の α は否定を示し、kratos とは力 (κρατος) という意味であって、したがって、akrasia とは力の無いこと、力をもって自己自身を抑えることができない状態、無抑制を意味する。それに対して、反対語 eukratia は自己自身を抑える力をもっている状態であり、抑制であり、自制である。アリストテレスは「無抑制な人は、そうすることが劣悪なことだと分かっているながら、情念の情態のゆえにそれをなす人である」⁽⁵⁾と述べている。

それゆえ、「ひとは善と知って行わず悪と知りつつそれを行うということはありえない」というソクラテスの「アクラシア（無抑制）否定」が提起する問題とは、道徳的行為における知性（理性）と欲求（情動）がどのように関係するかという問題であると言える。『ニコマコス倫理学』第七卷三章はそれを主題にしているが、これをめぐってきわめて多くの論考が著されているのは、問題の重要性からして、当然であろう。

ここで、筆者の目指す立場をあらかじめ示しておきたい。アリストテレスがソクラテス・プラトンの理性（知性）主義の立場を基本的には堅持しているとするとする点においてはほとんどの解釈が一致している。しかし、問題はその理

性主義をどう把握するかである。われわれは先に「徳を修得することによってのみ徳の何たるかを知ることができ
る」というアリストテレスの視点を紹介したが、それは徳の教育的・発達の側面から問題を捉えるという態度であ
る。

従来、アクラシアを論じる場合、魂の発展、陶冶という視点を抜かして、少々極端に表現すれば、実践的推理の
大前提命題と小前提命題の関係の分析を通してそれが捉えられてきた。したがって、アクラシアの解釈は、「ソクラ
テスのパラドックス」という謎解き問題に対応するものが多かった。たとえば、アクラシアを説明するひとつの解
答は、人々は道徳原理の知を口では唱えていてもそれは「酔漢がエムペドクレスの詩句⁽⁶⁾」を唱える状態と同じ状態
にあるために、欲望に打ち負かされ、その結果アクラシアが生じるといったかたちで、知（信念）の形態の分析
を通して説明するものである。

とくにわが国の古典学者たちの代表的な諸論文は七巻三章の第四の分析（1147a25～1147b6）、つまり、実践的三
段論法の大前提と小前提の関係の問題に集中し、複雑で精緻な分析を通してアクラシアの現象を説明しようとして
いるが、その要点はほ右に示した説明⁽⁷⁾である。たしかにこの説明自身アリストテレスが述べているものではある
が、しかし、このような分析では、アリストテレスがアクラシア問題を通して正面から取り組んだ課題に答えるも
のにはなっていないと言わざるをえない。

われわれはこのような欧米や日本の伝統的なアクラシア解釈に対して二つの論点を提示したい。ひとつはアクラ
シア問題を第七巻三章に収斂するのではなく、先に指摘したように、ソクラテスの「徳とは知なり」というテーゼ
を『国家』篇のプラトンがどう受け止め、それをアリストテレスがどのように継承して行ったかという、大きな文
脈の中でその問題を捉えなければならないという点である。その意味で、M・バーニエトの論文「アリストテレス
と善き人への学び」の指摘は重要である。⁽⁸⁾ただ、そこではソクラテス、プラトン、アリストテレスの関係を扱う大

きな問題が提示されており、この小論の考察範囲を超えている。

もうひとつの論点は、これも上のバーニエトの指摘と関連するが、アリストテレスが実践的推理をどのように把握しているかという問題である。⁽⁹⁾はじめに指摘したように私は伝統的解釈はその点で誤っていると考える。徳の修得、徳の生成という視点から問題を捉えるわれわれにとって、「信念や欲求は命題で表される事態である」よりも、まず「信念や欲求はひとに宿る」という点が肝心である。⁽¹⁰⁾信念や欲求は人々のヘクシスやエートスの形成と切り離して捉えることはできない。この平凡な真理のもつ重要な意味はアクラシア（無抑制）を問題にする場合、無抑制の人から切り離してそれを問題にすべきではなく、また無抑制の人は徳ある人との関係において捉えられるべきであるという点である。

「無抑制の人」、「抑制ある人」、「徳ある人」という二つの概念は、後で考察するように、「抑制ある人」・「無抑制の人」に対して「徳ある人」がカテゴリー的に区別されるのであり、徳ある人とそうでない人の区別の視点から実践的推理を問題にするならば、万人に成り立つごとく解されている「道徳原理とその適用例」という従来の解釈とは異なる、実践的推理のより基本的な意味が明らかになってくると思われる。⁽¹¹⁾

次節で詳しく検討するが、実践的推理の大前提に道徳原理を置き、小前提にその適用事例をあてがう従来の実践的推理の分析は、いわば近世の知の概念や道徳哲学に「汚染された」前提の下で、アリストテレスの実践的推理を捉え、それを通してアクラシアの問題を解こうとするものである。しかし、この解釈ではアリストテレスが強調する「道徳行為における状況把握の意義（知覚の意義）」を十分な仕方では捉えることが不可能になってくる。要するに、アリストテレスにとって「実践的推理」「実践的知識」とは何であったか、さらにはそもそも「実践理性」とは何かを根本的に問い直す必要があると思われる。

II 行為の概念と実践的推理

猫が小鳥を知覚し、その小鳥に目を向けながら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」とその意志を語る。このように人間のみならず、他の動物にも意志とか意図を認めうるが、しかし、人間と他の動物とではその意図的行為の形態が大きく異なっている。猫は小鳥を知覚し、忍び寄る動きを開始し小鳥を捕獲する。⁽¹²⁾意図される目的とそれを引き起こす動因（刺激）との関係は直接的であり、単純である。他方、人間の振舞いとそれが目指す目的は直接的ではなく、時間的空間的な距離があり、その関係は複雑である。もちろん、それは人間に言語を介した概念的思考能力があるためであるが、人間の振舞いとそれが目指す目的とを関係づけるのが、アリストテレスが「思案」と呼ぶ作用であって、その構造を表す実践的推理をどう解釈するかが大きな課題であると言えよう。

われわれは行為をなすとき、それに先行してかならず思案するという営みをしているわけではない。しかし、「なぜそのような行為をするのか」と尋ねられ、その行為の理由を述べる場合、行為者は自己の思案の構造を提示していると言える。

ところで、従来、アリストテレスはこの思案のタイプ、つまり、実践的推理のタイプとして二つの型を区別していると言われてきた。すなわち、

- (イ) そのひとつは「目的—手段型」の推論と呼ばれているものであり、第三卷第三章で次のように述べられる。

われわれが思案するのは目的に関してではなく、目的へのもろもろのたてに
目的を設定した上で、この目的がいかなる仕方、いかなる手段によって達成される
であろうかを考察する⁽¹³⁾。

このように、まず目的を設定した上でどのような手段でそれを実現するか
に思案が関わる場合であり、それは目的ではなく、手段に関わる推理である。
通常、この推理は医術や大工術等の技術知と結びつけられる。

(ロ) それに対して、第六、七巻では、思案や選択が手段にのみ関わる
という立場は取られてはおらず、手段ではなく、目的そのもの、つまり行為
選択が行為それ自身のゆえになされる場合が問題になっている。この事例として
よく次の推論が上げられる⁽¹⁴⁾。

大前提 乾燥した食物はすべての人間が食べるべきものである。

小前提 これは乾燥した食物であり、私は人間である。

結論 私はこれを食べる。(行為)

ここでの「乾燥した食物はすべての人間が食べるべきものである」という大前提は
もちろん道徳的規範ではないが、正しい行為を示す一種の規則であり、小前提はその
具体的な事例を示している。そこで、この思案のタイプは普通、「規則—事例型」
の推論と呼ばれている。

一般的に言えば、実践的推理とは行為における思案の構造を示すものであるが、
一方において技術知における推論として目的—手段型の推論をわれわれはたしかに認める
ことができるし、また他方、上の「乾燥した食物」の推

論のような規則―事例型の推論を認めることができよう。

しかし、話を行為一般から道徳的行為へと限定した場合、多くの解釈者たちは技術知に属する目的―手段型の実践的推理から区別されたものとして、規則―事例型の推論を道徳に関わる実践的推理として捉えていると言える。そしてその際、それを「道徳規範とその適用事例」として把握しているように思われる。⁽¹⁵⁾

たとえば、アーウィンは大前提においては何をなすべきかに関する一般的観念が述べられ、小前提に個別的、具體的な命題、つまり大前提の一般的観念の適用事例である知覚命題が上げられ、それを介して演繹的なかたちで行うが導かれると解釈する。⁽¹⁶⁾ D・チャールズもほぼ同じ解釈をしており、また我が国の古典学者も同様の解釈をするものが多いと言えよう。⁽¹⁷⁾

しかし、プロアイレシスを支える実践理性の働きの説明としてこのアーウィンの説明には二つの大きな問題点がある。

(1) まず、アリストテレスは実践の不確定性、予測不可能性、開放性を的確に把握し、それを明記している点を上げなければならない。

すべて、行為に関する論述は、これを大まかに論ずべきで、精確に論じない方が益が多いという点についてだけは、あらかじめ合意を得ておきたい。それは、この書物の初めで、要求さるべき論述は扱われる素材に必ずと言っておいたとおりである。行為がそれにかかわるもの、すなわち、われわれの役に立つものはすこしも固定したところがない。⁽¹⁸⁾

このように、アリストテレスは道徳的規範をコード化することができないことを繰り返し指摘しているのである。人間の関心はあらかじめ定まっているわけでもないし、ヒエラルキー的に秩序づけられるようなものでもない。また直面する新しい状況を反省することによって既存の秩序が崩れ、人生や行為の見方が変容をうけることもある。したがって、実践的推理の大前提にコード化された道徳的原理が述べられ、小前提にその適用事例が来るといったかたちで行為遂行のための実践的推理がなされるとアリストテレスが考えていると解釈することはむしろかしい。むしろアリストテレスが実践的推理を通して明らかにしようとしているのは、人間生活の諸関心を記述、解明し、それらの諸関心がどのようなかたちを取って、行為や決断として結実してくるのかであって、その構造を理論的に明確にしようとしているのである。

(2) そのことと関係して、第二の論点として指摘したいのは「プロネーシスが知覚能力である」ことをアリストテレスは強調している点である。

ヌース（直感）はそれが実践的な推理に関わる場合にあっては、最終的なもの、つまり、他の仕方でありうる個別に関わる、すなわち小前提に関わる。まことに、こうした個別が端初をなして「目的とされるもの」(τοῦ σκοπού) も形成されるのである。個別的なものからして一般的なものに到達されるわけである。――⁽¹⁹⁾

アリストテレスが実践的推理のパターンを「三段論法」と呼ぶのは、演繹的な仕方では結論づけたり、主張したりすること、実践的に結論に到達し、行為することの間に類似性があるためであるが、しかし、彼はそのような実践的推理を、演繹的推理の場合のように、大前提の実践的真理を維持しながら結論（の行為）へと導く推論の学に

属すると考えてはいない。

重要な点は、行為者は小前提の真理のうちに大前提に登場しうる関心（目標）を実現する方法を見て取ることができるということにある。上の引用における「こうした個別が端初をなして目的とされるものも形成される」という主張は、小前提が大前提に述べられた普遍的な道徳的規範の事例の単なる事実確認ではないことを明確に指摘している。実践的推理においてもっとも重要で難解な問題は、その状況をどう規定すれば、それが十全で現実的な規定になるかを捉えることである。行為者はその状況にふさわしい行為とは何かを考えなければならぬが、その際、何を犠牲にして何を選択するかを決定するのはきわめてむずかしいことをアリストテレスは指摘しているのである。

以上において、アーウィンに代表される伝統的解釈に対して、道徳的原理のコード化の不可能性、ならびに小前提は大前提の適用事例の単なる確認ではなく、より創造的な点をもっていることを指摘したが、それを通して、道徳的な実践的推理はアーウィンの主張する「道徳規範―事例」型の推論ではないことが示されたと考える。

しかし、それではアリストテレスの実践的推理の構造を積極的にどのようなように解釈すべきであろうか。『動物運動論』において次のように述べられている。

今の場合（実践的推理の場合）では、二つの前提から出た結論は行為となる。すなわち「すべての人は歩かねばならぬ」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。……行為の前提には二種類、すなわち、善なるものと可能なるものがある。⁽²⁰⁾

ここで、大前提は「善なるものに関わり」、小前提は「可能なるものに関わる」と述べられていると解釈することができよう。大前提では「欲求の状態」が問題となり、小前提ではその欲求を充足する事態の知識、つまり「信念的状态」が述べられる。

ヌスバウムは『動物運動論』のこの実践的推理の記述に関して次のように説明している。

アリストテレスにとってこの種の記述の説得力はそれが行為者の欲求と彼を取り巻く世界で事態がどうあるかということの知覚を、つまり、行為者の主観的な動機づけと彼をめぐる客観的な条件を関係づけるその能力にある。⁽²¹⁾

しかし、次のような疑問が投げかけられるかもしれない。われわれは小論のはじめにおいて、従来の伝統的なアリストテレスの実践的推理の解釈にはその背後に近世の「心」の概念が前提されており、両者を切り離す必要があることを指摘した。だが、いまわれわれが提示している解釈はまさにヒューム的な行為の説明と同じではないか、という疑問である。

ヒュームによれば、行為は広い意味での欲求と信念から形成される。信念や知識は静観的、対象描写的であり、それに対して、欲求はその実現に向けてわれわれを動かすものであって、信念と欲求という行為の動機を形成する二つの要因のうち動機を動機たらしめる主要因は欲求であり、信念はそれを実現するための手段的要素である。ヒュームの有名な「理性は情念の奴隷である」という言葉はこの事情を表現しており、二十世紀のイギリス道徳哲学の主流もこのヒュームの「欲求と信念」の二元論的見解を受け入れてきたと言うことができよう。⁽²²⁾

われわれの解釈においても、実践的推理の大前提では「欲求の状態」が、小前提では「信念的状态」が問題にな

り、形式的にはヒュームの「欲求と信念」の形態を取る。だが、われわれの狙いはまさに「欲求と信念」という二元論的解釈の批判であり、欲求の状態と信念の状態は相互に独立なものではなく、相補的に規定しあうものであるという点が肝心なのである。たとえば、われわれがある状況に遭遇する場合（信念的状态）、それによって欲求的状态が顕在化してくるが、しかし同時にその状況が含む諸特徴のうちからある特徴に注目する能力はわれわれの欲求的状态から切り離すことはできないのであり、このよう相補的に規定しあうプロセスの背景には行為主体の「エートス」が働いている。

さて、大前提の欲求的状态には人生についての様々な理念や観念、つまり様々な価値観が含まれている。それは首尾一貫した体系をなすものではなく、たがいに競合するものを含んでいるが、これは人間が非合理だということではなく、われわれ人間は共約不可能な (incommensurable) 価値を抱いて生きていることを示すものである。

他方、小前提に現れる信念的状态とはわれわれが現実の世界において遭遇する様々な状況についての認識である。すでに繰り返し指摘してきたように、ここで重要なのは、ある特定の状況はすべての人にとって同じものとして現れてくるのではないということである。アンスコムはひとつの出来事は様々に記述されるという点を強調したが、状況はそれを捉える人によって様々に異なった相貌をもって立ち現れてくる。

ところで、欲求的状态と信念的状态は相補的に規定しあうものであると述べたが、それは次のような意味である。すぐれた実践知の所有者はある状況に遭遇した場合、その様々な相貌の中から人間存在の理念、つまりそれを実現することがわれわれひとりひとりにとって目標であるような理念に関わる特性を取り出してくる。人生におけるこの理念という観念は、多種多様なものごとに対する多様な価値評価や関心、配慮となって現れてくる。しばしば強調してきたように、それは決して格率や普遍的な命法のかたちで与えられないことを確認しておく必要がある（「殺すなかれ」といった禁止的命令は別にして）。

大前提と小前提が密接不可分なかたちで相補的に関係する構造をウィギンスは次のような簡潔な表現を通して的確に描いている。⁽²³⁾

(イ) 小前提は、ある人物に対して、その状況の下で彼が対応すべきもつとも顕著の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）はそれに相応しい大前提を活性化するが、(ハ) そのような仕方では活性化された大前提に登場してくる人間の生に関する彼の関心が（逆に）その状況下で（いま彼に立ち現れている）この相貌をもつとも顕著な相貌たらしめるのである。

（なお(イ)(ロ)(ハ)の記号は引用者の挿入）

このウィギンスの説明において、(イ)↓(ロ)↓(ハ)へと推移し、(ハ)からさらに(イ)へと循環的に転換していくと解釈することができよう。そしてこの説明は具体的な文脈における実践的推理の形態であるが、次節で問題にするように、これはまた人々が徳の習得過程において学習する形態でもあると言える。われわれはこの説明のうちに「エートス」の学としてのアリストテレスの道徳哲学の核心を認めることができよう。

しかし、それだけではない。われわれはこのウィギンスの要旨において、J・エアーからR・ヘアを経てS・ブランクバーンに至る二十世紀のイギリス道徳哲学の主流を形成する情緒説（emotive theory）、⁽²⁴⁾ 投影説（projection theory）に対する批判の原点を読みとることができる。まず、ウィギンスは行為者の主観性を強調する点では投影説と同じ態度をとる。われわれは状況のうちに道徳的特性を把握するが、そのような特性の把握は道徳的感受性をもつ存在者にとって可能となるものである（ちようど、〈赤〉の知覚が感性的存在者にとってのみ可能なように）。しかし、投影説とは異なり、この道徳的特性は心の単なる投影ではない。つまり、心は道徳的特性の「生みの親」

ではない。感受性と道徳的特性は「親と子」の関係ではなく、相補的に関係づけられる「兄弟」関係として捉えられるのである。

以上のウィギンスの抽象的な規定を理解する手助けとして、ここでマクダウエルの次のような具体例を上げておこう。⁽²⁵⁾ すなわち、

ある人物が楽しみにしていたパーティへ出かけようとしたところに、突然、悩みを抱えた友人が尋ねて来る。

その人物は友人の様子を見て取り、彼の悩みを聞き勇気づける必要があると感じ、パーティの出席を取りやめる。

さて、この人物の行為を説明するものとしては友人に対する関心（思いやり）の深さとその友人が悩みを抱えているという事実判断である。そこから彼はパーティの出席を取りやめるのであり、ここに欲求が入る余地はない。

それに対してヒュームの二元論者から「その人物は楽しいパーティに出かけるべきか、欠席すべきかどちらがよいかを考慮し、パーティに出かけるという選択を退けたのであり、やはりここで欲求の問題が入ってくるのではないか」と反論されるかもしれない。

この反論に十分な仕方では答えるには、われわれの行為と結びつく通常の価値評価と道徳的価値評価とを区別する必要がある、詳しい考察は別の論考に譲らなければならないが、小前提における「状況の知覚」を強調するウィギンスやマクダウエルの見解の根底にあるのは「状況がもつ道徳的特性は道徳的感受性（moral sensibility）を持つ人にとってのみ見えてくる」という考え方である。すなわち、右の人物は、楽しいパーティに出かけるか欠席するかどちらがよいかを考慮し、その幸福（快樂）計算をして一方の帰結を選択しているのではなく、状況がもつ道徳的特性を把握し、行為しているものであり、その意味でその行為は条件的命法に従う行為ではなく、定言的命法に従

う行為であると言える。

Ⅲ 「徳ある人」と「抑制ある人・無抑制の人」との区別

実践的推理、つまり状況の知覚を通して成立する行為はウィギンスの解釈やマクダウエルの事例が示しているように、定言的命法のかたちをとるが、そこには状況を知覚する行為者のエートスに基づく道徳的感受性の作用が大きく反映している。

「徳は知である」とするソクラテスにとって、知識とはもっとも力づよい能力であり、人を善き行為に導くものであったが、この知性主義を継承するアリストテレスにとって、抑制ある人と無抑制の人の区別は基本的カテゴリーではない。アリストテレスにとってもっとも基本的なカテゴリーは「徳ある人」と「そうでない人」（無抑制の人ならば抑制ある人、そして悪徳な人が含まれるが、ここでは前二者のみを問題にする）の区別である。そしてパラドキシカルに響くが、徳ある人にとっては「抑制すべき欲求は存在しない」のである。

この事情を理解するには、「抑制ある人や無抑制の人は徳ある人がもっている状況の知覚を完全には共有していない」という点を把握する必要がある。徳ある人にとって、ある状況を知覚すれば、彼が行為する以外の行為の可能性は彼に生じてこない⁽²⁶⁾のであり、マクダウエルはこの事情を「状況の知覚はそれ以外の行為の可能性を沈黙させる (silencing)」と表現する。

「勇氣」「思慮深さ」といった「徳」の概念は、快の原理によって規定される条件的命法ではなく、定言的命法に関わるものである。しかし、それはカントのような道徳原理に関わる普遍的理性の作用として把握すべきではない。われわれは教育と修練によってその道徳的感受性が洗練され、その感受性を通して状況の道徳的特性を把握するこ

とができるようになっていくのである。ひとが何を為すべきかを知る場合、それは普遍的原理の適用によってではなく、ある種の人柄、つまり状況がある特有の仕方では捉える人物になることを通じてであって、アリストテレスの道徳哲学はモラル・センス (moral sense) の哲学である。黒田亘はこの事情を次のように述べている。

アリストテレスが実践的推理の大小二つの前提として考えているのは決してたんなる命題記号やその意味ではない。命題記号に表現された実践的知識を、すなわち推理する人間の魂に属する力 (デュナミス) としての知識を問題にしているのである。⁽²⁷⁾

ここで黒田がいう「人間の魂に属する力としての知識」は個人個人の経験に深く根ざしたものであり、それゆえにこそ行為を導く力をもちうると言える。いかに生きるべきかに関する徳の概念は、具体的な生活の文脈においてどのような関心を充足させるかという傾向性として捉えられるが、しかしそれとともに、それは状況をどのように把握するか、つまり小前提に登場する状況の把握に連動してくる。

この事実判断における事実とは「万人に捉えられるものではなく、道徳的修練を積んだひとにとってのみ見えてくる事実である」ことをマクダウエルは強調する。この徳ある人の「実践理性」の概念をマクダウエルがどのように解釈しているかを、アーウィンならびにウィギンスとの比較を通して明確にしておこう。

(1) アーウィンは実践理性が感情の修練 (習慣化) から独立に成立するものとして把握するが、このアーウィンの見解は先にわれわれが批判的に検討した彼の「実践的推理」についての解釈と首尾一貫している。すなわち、「道徳的規範とその適用事例」として実践的推理を捉える彼の見解は理性と感性の二元論に根ざしており、感情や感性

が実践理性のうちに浸透するということはない。

アーウィンの見解では、感性の教育、つまり「非認知的訓練」の役割はわれわれの実践的推理 (practical rationalation) の内容を決定するのではなく、ただわれわれが、実践理性が告げる内容を歪めることなく、注意深く聞き従うことを確かなものにするところにある。実践理性は感性から独立な自立性をもっており、実践理性が「本質的に正しい感情や感覚をもっていることに依存する」という見解はアリストテレスの見解ではないとアーウィンは指摘する。⁽²⁸⁾

それに対してマクダウエルはこのアーウィンの批判する見解こそアリストテレスの考えであると主張する。マクダウエルがアーウィンの「道徳的規範とその適用事例」という解釈に反対するのはこの「実践理性」についての理解の相違に基づいている。マクダウエルは次のような事例でもって自己の考えを擁護している。⁽²⁹⁾

プロニモス(節度ある人)とは特定の状況において、彼らの周りのどの事実が実践的に重要であるかを洞察する能力をもつ人物である。たとえば、性的快楽それ自体、節度ある人にも好ましいものであるが、しかしある状況ではそれを充足することは正しい行為ではなくなってくる。すなわち、相手が人妻であるという事態はそのような場合であり、その際には節度ある人にとって性的快楽の欲求充足は実践的には意味あるものとして現れてはこなくなる。相手が人妻であるという事実は彼の性的快楽の欲求を「沈黙させる」のである。このように節度ある人の動機的エネルギーはひとつの方向に収斂し、彼を迷わす欲求の分裂、逸脱は存在しない。

それに対して、「抑制ある人」にとっては、この場合においても性的快楽の欲求充足は意味あるものとして現れ続けるが、しかし、彼はその欲求を「抑制する」のである。他方、「無抑制の人」とはその欲求を抑制すべきだと思いつながら抑制できない人物である。

われわれはこのマクダウエルの「徳ある人」と「抑制ある人」「無抑制の人」の区別を心の哲学として重要である

と考える。このマクダウエルの見解の背景にあるのは「実践的知性のしかるべき発展はエートスのしかるべき発達から切り離すことはできない」という洞察である。「徳ある人」の状況の把握は「抑制ある人」や「無抑制の人」のそれとは異なってくる。この点をもう少し検討してみよう。

(2) ここで、人物AとBがある道徳的状況に直面しており、BはAよりその状況把握能力(sensibility)が不十分であり、劣っていると想定してみよう。Bの状況の知覚は、それが欲望によって曇らされているという点で、Aの知覚とは異なっている。このBの状態を「心的な不完全性」と呼ぶことができよう。

しかし、この「不完全性」は人間の通常の状態である。われわれの心の状態は(倫理的)欠陥状態であって、それは主として、禁欲、沈着、忍耐、注意深さ、等々の遂行的徳(executive virtues)の欠如にあると考えられる。それに対して徳ある人が還元不可能な目的の多様性という道徳的状況に直面した場合、彼の動機的エネルギーはひとつの方向に収斂し、欲求の分裂といった事態が生じてくることはない。すなわち、動機的エネルギーは統一されるのである。マクダウエルはそれを‘the singleness of motivational focus’⁽³⁰⁾と表現している。したがって、われわれ不完全な人間が教育と訓練を通してこの「動機的エネルギーを統一化する能力」を獲得するためには、行為遂行的な徳が必要になってくると思われる。

しかし、この行為遂行的な徳は認知的なものであろうか。また認知的なものに尽きるだろうか。それとも人物Bの状況把握の劣性さは認知的側面とともに行為遂行的側面も含んでいるのだろうか。換言すれば、「状況把握能力」と「行為遂行能力」とはどのように関係しているのだろうか。

ウィギンスは「完全に遂行された実践的思考は遂行的な徳(能力)を必要とする」ことを強調するが、その論点を表現するために「Bの把握の劣性さは認知的側面とともに(行為)遂行的側面も含んでいる」と述べている。そ

の場合、ウィギンスは認知的側面と遂行的側面を二元的に捉えている印象を受ける。

それに対して、マクダウエルは「状況把握能力」が「行為遂行能力」の習得を通して以外には成立しないことを強調する。ウィトゲンシュタインは『哲学探究』の巻頭にアウグスチヌスの『告白』を引用し、「自然の言語」である身振りによって幼児に言葉を直示的に教示する状況、つまり幼児を母語に導入する過程を取り上げ、この直示的教示は説明ではなく、訓練であると指摘している。⁽³¹⁾ここでわれわれは、ウィトゲンシュタインの指摘に習い、徳の教示と習得を母語の学習を類比的に捉えることは有益ではないかと考える。たとえば、勇気の徳を習得するには具体的な状況において勇氣ある行為を実際に行う必要があるが、この遂行にとって状況の的確な把握は不可欠である。しかし、その逆の事態も重要であって、状況を的確に把握するためには行為遂行能力が必要なのである。

先にアーウィンに対して「実践的知性のしかるべき発展はエートスのしかるべき発達から切り離すことはできない」ということを強調したが、この点を核心に据えるわれわれの視点からすれば、「状況把握能力」と「行為遂行能力」は二元論的に捉えるべきではなく、同じ事態の二つの側面として把握すべきであろう。われわれは黒田の文章を引用し、「実践的知識」を、「推理する人間の魂に属する力(デュナミス)」として把握した。そしてこの知識は個人個人の経験に深く根ざしたものであり、それゆえにこそ行為を導く力をもちうるのである。人間のエートスの学としてのエーチケーはこの「魂の力」を磨くことに関わる学問であり、『ニコマコス倫理学』はそれを主題にしていると言える。

注

(1) D. Wiggins, *Deliberation and Practical Reason, in his Needs, Values and Truth*, Oxford U. P., 1987, pp. 215-237, 215-217. J. McDowell, *Virtue and Reason, in his Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, 1998, pp. 50-73, 62. M. F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to be Good, in Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press,

1980, 「アリストテレスと善き人への学び」神崎繁訳（井上忠・山本魏『ギリシア哲学最前線』Ⅱ 東京大学出版会、一九八六、八六—一三六頁）が小論で主として問題にする論文であるが、マクダウエルについては右に上げた彼の論文集『心、価値および実在』に収められた諸論文、ウィギンスは彼の論文集『必要、価値および真理』に収められた諸論文が含まれる。

- (2) 『メノン』70A、藤沢令夫訳、プラトン全集9、岩波書店、一九七四、四二四頁。
- (3) 『国家』第4巻、440A-。
- (4) 『プロタゴラス』353C-357E、藤沢令夫訳、プラトン全集8、岩波書店、一九七五、二〇九—二一〇頁。
- (5) 『ニコマコス倫理学』1145b12-13、加藤信朗訳、アリストテレス全集13、岩波書店、一九七三、以下ことわらないかぎり、アリストテレスの著作の引用はすべて『ニコマコス倫理学』の頁数を示す。
- (6) 1147a11-13, 1147b9-15。
- (7) 加藤信朗『行為の根拠について』（『人文学報』一六一号、一九八三）、田中享英『ソクラテスと意志の弱さ(1)』（北海道大学文学部紀要30—2、一九八二）、武宮諦『「アクラシア」問題をめぐって』（『哲学論文集』第8輯、九州大学哲学会、一九七二）、岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』第3章「無抑制」（岩波書店、一九八五）
- (8) M. F. Burnyeat, op. cit.
- (9) アリストテレスの実践的推理については D. Wiggins, *Deliberation and Practical Reason, in his Needs, Values and Truth*, Oxford U. P., 1987, pp. 215-237 に負うところが大きい。
- (10) 黒田亘はその著書『知識と行為』（東京大学出版会、一九八三）を「知識はひとに宿る」という文章で開始し、知識の脱人格化の傾向、つまり知識を命題の体系と捉える傾向に対して警鐘を鳴らしているが、また黒田は『行為と規範』（勁草書房、一九九二）において、この彼の基本的態度をアリストテレスの実践的推理、アクラシアと関係づけている。なお、黒田のこの論点を指摘したものととして桑子敏雄『エネルギー—アリストテレス哲学の創造—』（東京大学出版会、一九九三）、四四—四五頁がある。
- (11) この論点は J. McDowell, *Virtue and Reason, in his Mind, Vaule and Reality*, Harvard University Press, 1998, pp. 50-73 を参照。
- (12) 動物に意図を認めることについては G. E. M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, 1959, p. 86, 拙訳『インテンション』（産業図書、一九八四）、一六四—一六五頁を参照。
- (13) 112b11-17.
- (14) 1147a1-9.
- (15) この解釈の典型的な例として D. J. Allan, *The Practical Syllogism, in Autour d'Aristotele: Recueil offert a Mgr Mansion Louvain*, 1955 が上げられる。

- (16) T. H. Irwin, Some Rational Aspects of Incontinence, in *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXVII, Supplement.
- (17) D. Charles *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, 1984, 我が国の解釈については注7に上げた研究を参照。
- (18) 1104a1-3.
- (19) 1143a35-1143b5.
- (20) 701a9ff.
- (21) M. Nussbaum, *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton U. Press, 1978
- (22) なお、われわれの「ヒュームの」という表現について一言述べておきたい。「欲求と信念」という二元論的見解はヒュームの「理性は情念の奴隷である」という言葉とともに(二十世紀の道徳哲学において)道徳的価値の情緒説、投影説と結びつけられてきた。しかし、筆者は「人為的な徳(the artificial virtues)」をアリストテレスと同様に生成論的な仕方で展開するヒュームの議論、特に『道徳原理の探究』におけるヒュームの見解を投影説として捉えることができるかどうか大きな疑問を抱いている。ただ、この問題は稿を改めて考察する必要のある大きな問題である。
- (23) D. Wiggins, op. cit., p233-, なお論点を明確にするため多少意訳している。
- (24) cf. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books (First published by Victor Gollancz 1936) 1971, 吉田夏彦訳『言語・真理・論理』(岩波現代叢書、一九五五)第六章、R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1963, 山内友三郎訳『自由と理性』(理想社、一九八二)、『S. Blackburn, *Spreading the Word*, Clarendon Press, Oxford, 1984, *Ruling Passions*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- (25) J. McDowell, *Viernes and Reason*, pp. 67-68.
- (26) J. McDowell, *Viernes and Reason*, p. 56. この「沈黙せよ」と「沈黙せよ」の表現はマクダウェルのいわは術語である、彼の一九七九-一九八〇の論文『Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? Viernes and Reason, The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics』に登場する。
- (27) 黒田は『行為と規範』(勁書房、一九九二年)九四頁。
- (28) T. H. Irwin, op. cit.
- (29) J. McDowell, Comments on T. H. Irwin's "Some Rational Aspects of Incontinence", in *The Southern Journal of Philosophy* Vol. XXVII, Supplement.
- (30) J. McDowell, Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle, in *Essays for David Wiggins*, edited S. Lovibond and S. G. Williams, Blackwell, Oxford, 1996, p. 103.
- (31) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 1953, §1, § 5.