

アリストテレスの徳概念について：アリストテレス『ニコマコス倫理学』A巻第13章を中心にして

甲斐，博見

<https://doi.org/10.15017/1398235>

出版情報：哲学論文集. 25, pp.101-120, 1989-12-25. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：



アリストテレスの徳概念について

——アリストテレスの『ニコマコス倫理学』A卷第十三章を中心にして——

甲 斐 博 見

この小論の意図は、西欧の倫理学の始まりを形づくる、ソクラテス、プラトン、アリストテレスの三者の哲学のなかで、これら三者が倫理的といわれる事柄のどこに目を向けて、そしてその事柄の「どのようなか」、「何であるか」についてのどのような学問的な探究を行ったのか、を明らかにする着手の考察として、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』（以下『N』と略記する）の徳（アレテー）論のなかの実質的な端初に位置すると見做される第一卷第十三章 1102b13-1103a10の徳概念の意味を論定することである。¹ 時間的順序からすれば、或いは（倫理学という事柄の本性にかかわる）成り立ちからしても、ソクラテスから始めるべきかもしれないが、われわれにとつての分かりやすさという点からすれば、ひとびとの、或いは賢者の是とする常識（エンドクサ）に絶えず接して倫理学の場所を拓き、そのようにして「ひとが善いひとになる」の有益であるとするアリストテレスの倫理学から始めるほうがよいと思われるからである。

（——これに対して、アリストテレスの倫理学がソクラテスの主知主義やプラトンのイデア論の批判のうえに成り立っている以上、ここに定位置して三者の倫理学の展開を見るべきだ、というひとがいるかもしれない。一応それは正論かもしれない。しかし、ソクラテス—プラトンの学問的探究の実態が真実のところどのようなものか、ということの正確な理解がなければ

ば、そうした試みはあまり実りがあるとは言えないであろう。そして、その試金石は、『弁明』篇と『クリトン』篇をどう読むか、とりわけ徳論が問題になる今の場合、これらの対話篇での言葉（ロゴス）の問題をどう考えたらいいか、ということにあるように思われる²。一例を挙げよう。『弁明』篇のなかで、ソクラテスは、魂あるいは徳の配慮ということ、「徳その他のことについて日毎に議論する（問答する）ことが人間にとって最大の善である。吟味されない生は生きるに値しないのだ」（Apol. 38a）と言うが、この言葉がわれわれによく理解できるであろうか。因に、ソクラテス自身はこの言葉に続けて、「しかし、わたしがこう言うのを聞いても、諸君はなおさら信じられないであろう、だがしかし、そのことはまさにわたしの言うとおりにあるのだ、諸君。ただ、諸君を信じさせるのが容易でないのだ」（Apol. 38a）と言っているのである。ひとは、このソクラテスの言葉に抗してなお、「いや自分はそのことをよく理解できる」と言いうるであろうか。「言葉ではなく事実（*erga*）〔実際に行ったこと〕」（Apol. 32a）を尊重する普通の生活者には理解できないのではないか。さて、事情がこのようなであれば、ソクラテス—プラトンの哲学（倫理学）から考察を始めるのは必ずしも得策とは言えないであろう。これに対して、アリストテレスの倫理学の方は、さきに「ひとが善いひとになる」のに有益であると言ったが、じつは正確に言えば「美しい習慣によつて咲けられ、経験を積み、教養をそなえたひとが善いひとになる」のに有益なのである。つまり、まっとうに成熟したひとであれば、有意義に理解できる筋のものなのである（EN. 1094b27-1095a11）。というのは、そこでは、ソクラテスの言うような言葉（ロゴス）の問題ではなくて、誰もが普通そうすることによつてよい習慣・よい人柄を形づくってきた行為（プラークシス）の問題が重視されるからである。アリストテレスの倫理学はそうした行為のなかで培われてきた人柄に備わる理解力によつて理解可能なように順次展開されているのである。

以下の考察は、アリストテレスが「人間の徳」、さらには「魂の徳」と呼ぶEN. 第一卷第十三章の徳概念に照準を合わせ、それが「どのようなか」、「何であるか」を論じることになるが、その前にこの箇所徳概念が第一巻で提出されるに至った経緯から問題にしていきたい。考察の順序は、一、EN. 的思考の枠組みを定める第一巻の論の布石、二、同巻第四

章の倫理学の端初の問題、三、同巻第七章の徳概念の導入、四、同巻第十三章の「人柄としての徳 (*ethike arete*)」についてということになる。

一、第一巻の論の布石

EN 第一巻は、アリストテレスの倫理学の固有な思考の枠組みを形づくるためのものであると言えよう。そして、その特徴は EN の冒頭の一文の立言、および、それに続く第一巻の諸章（第一、第二、第四、第七の各章）から窺われるように、目的論的であるというところにあると言えよう。すなわち、(1) 善の問題を「人間の善」の問題として限局すると同時に、その「人間の善」を「(人間の) 行為によって実現される善 (*to prakton agathon*)」(EN. I, 7, 1097a23, cf. 4, 1095a16-17, 6, 1086b32-35) であると捉え、そしてその上で、(2) 「人間の善」(目的) のために行為が行われるという目的論的場面が設定されているのである。なお付言すれば、このことは、人間の行為なしには「人間の善」は実現しないという点で、この目的論的場面を拓く端初となる行為が重要な問題になつてくるということである。しかしこれに加えて、さらに重要なことは、(3) この「目的(テロス)」という概念がたんに意図的に設定された行為の目的ではなくて、存在論的な意味をもつということである。すなわち、「目的」とは「行為される事柄 (*ta praktia*)」(「行為する人間の行為によって実現される事柄」の(行為による) 生成・変化がそこで終わりに達する「終極(テロス)」であり、その行為される事柄の存在が現実となるところなのである。逆に言えば、このことは(行為する人間のかかわる) 存在が目的論的に捉えられていとも言えよう。この(1)―(3)の場面設定のもとで、まず第四章では、ひとびとの一致した意見を容認するという仕方で、「人間の善」(行為される最高の善) が幸福(エウダイモニア) であると規定される。しかし、この規定は「名称上」の規定でしかないので、ここではじめて「幸福とは何か」の問いが提出されることになるわけである。つぎに、第七章では、アリストテレス自身の

厳密な目的論的な思考の展開によって、あらためて「人間の善」（最高善）が幸福以外にないことが確証され、さらにそれは「自足 (*autarkes*)」という観点からの議論によって補強されて、かくして、「幸福とは何か」の問いが倫理学の実践的な中心課題であることが確定されることになる（第一節―第八節）。それとともにつぎに、その幸福論の探究の用途として、行為する人間の存在様態を「人間の善」（行為する人間として存在するかぎりの善さ）に関して論究する、つまり、徳論としての（へ人間存在論）が展開されることになるのである（第九節―第十六節）。

（註）「人間の善 (*to anthropon agathon*)」という概念が、一方で「人間にとつての善」＝幸福、他方で「人間としての善さ」＝徳の二義性をもたされていることからして、アリストテレスが幸福論（探究の目的）と徳論（探究の方法）の不可分な結び付きを意識していることは明らかであろう。惟うに、このことが「われわれが善いひとになるために考察しているのだ」という E.N. の論考の実践的―理論的場を根本的に画定しているのである。）

——以上、E.N. 第一巻第七章までの「アリストテレス倫理学」の布石の箇所の一つの展開の筋を概観してみたのは、当然のことながら、その倫理学の対象と方法がアリストテレス自身による「倫理的な事象 (*ta ethika*)」の学問論的把握の視点から定められていることを、ひとまず明らかにしたからである。だが、実を言えば、アリストテレスの E.N. はこうした形式的―一般的な論考に終始しているわけではけつてない。むしろ大事なことは、こうした形式的な論考を表筋とすれば、この表筋とそのいわば裏筋——ここで言う裏筋とは、アリストテレスが「横道に逸れたが」などと断っている箇所（第一巻第三章、第四章 1095a30-b9、第七章 1098a26-b8）のことであるが——とが縫り合わせられるところにこそ存しているのである。この点に関して言えば、表筋の論考は裏筋の話の内実の言論（ロゴス）による方法的な探究であると言えよう。

二、倫理学の端初の問題

それでは、裏筋の話とは何か。それはアリストテレスが「ニコマコス倫理学」の聴講者に対して「倫理学」の実践的な意義を説明するという話である。裏筋の話の話題はいくつかに別れるが、その根は一つであるように思われる。すなわち、それは「倫理的事象」の端初（アルケー）の把握ないし了解の問題ということである。この点について、アリストテレスは第一巻第四章 1095a30-39 のなかでおよそつぎのような趣旨の説明をする。

「幸福とは何か」の論究を始めたばかりであるが、ひとびとの意見（ドクサ）は齟齬を来している。こうした意見の錯綜した状態において、大事なことはこれらの意見を検討する前に、むしろ論究の端初をどう捉えるか、どこに置くか、という方法の問題にある。当然のこと、「知られうるもの」から論述を始めなければならないが、この点で、「端初からの論」と「端初への論」との区別を重視したプラトンに従うべきであろう。というのは「知られうるもの」と言っても、「われわれにとつて知られうるもの」と（「われわれにとつてという」限定ぬきの意味において知られうるもの）とが区別されるからである。われわれとしては、論究を「われわれにとつて知られうるもの」から始めるのがよいであろう。倫理学の、一般に政治術の端初となる「われわれにとつて知られうるもの」とは、何らかの意見や知識ではなく、「美しい行為や正しい行為」にかかわる「美しい習慣によつて躰けられている」こと、つまり、そういう事実である。「事実 (*ta noeta*) が端初であり、事実が充分に判明でありさえすれば、それを説明するための根拠 (*ta diota*) をあわせ知る必要はすこしもないし、このような点でよく躰けられているものは（美しい行為や正しい行為の）端初をすでに自分自身のうちに所有しているか、まだ所有していないにしても、これを容易に獲得しうるだろうかである」(1095b6-8)。

前述と引用を長くしたのは、この箇所が、先に言及した学問論的論考の箇所に劣らず、「アリストテレス倫理学」の特徴を

理解する上で重要であると思われざるからである。問題となる事柄を挙げれば、①倫理学を形成する「事実(to *hōti*)」と「それを説明するための根拠(to *dian*)」の関係、②アリストテレスの論考の地平と聴講者の理解の水準の関係、③倫理的な事実に即した幸福論と徳論の関係の三つということになろう。

① 「事実(to *hōti*)」と「根拠(to *dian*)」の関係について

『分析論後書』B巻は、われわれはどのようにして学問的知識を獲得しうるのか、という探究論の問題の観点からの学問論的論考であるが、ここでは、単純に言って、「事実(to *hōti*)」から出発して「根拠(to *dian*)」を探究するということが探究の基本構造である、と考えられている。倫理学の論究も学問としてこの探究の基本構造を有している以上、「根拠」について説明すること(*logon didonai*)⁽⁴⁾がその本領であることに変わりはない。しかし、アリストテレスにとっては、倫理学は他の諸学(理論学)とは一線を画されるのである。というのは、倫理学の目的は「認識(*gnosis*)」ではなくて、実践(*praxis*)⁽⁵⁾(1095a5-6)だからである。すなわち、実践(例えば美しい行為や正しい行為を実際に行うこと)が目的である以上、その行為の端初をすでに所有しているならば、それだけで充分だからである。アリストテレスは第七章の末尾で「端初は全体の半分以上であり、尋ねられている問題の多くは端初によって一目瞭然になると考えられる」(108b7-9)と言うが、しかしこのことは理論学においても成り立つことである。なぜなら、「根拠」の探究は「事実」が把握されてはじめて、その「事実」の根拠の探究として、またその「事実」を端初として、その「事実」に即して行われるからである。しかし逆に、「事実」の方はどうなのか。理論学の場合、「事実」が「事実」であると厳密な意味で言えるのはその「根拠」によってはじめて根拠づけられたときである。これに対して、倫理学の場合には、「事実が充分判明でありさえすれば、それを説明するための根拠をわざわざ知る必要はすこしもない」(1095b6-7)といわれるのである。このことは何を意味するのか。考えられることは、(行為の当事者に)「事実」が判明である、或いは、行為の端初が獲得されているならば、もうそこには「根拠」の実践知——「選択(プロアイレシス)」の成立という形を取ろう——も含まれているはずで、あらためて、その「事実」を説明し、根拠づけ

る必要はないということである。

アリストテレスが「みずからすべてを悟るひと、かれこそは最善のひと」(1095b10)というヘシオドスの言葉を引用しているのは、こうした行為の端初において実践知を持ったひとこそ倫理学でもっとも高く評価されるべきであると考えているからであろう。倫理学の場合、「事実」ないし行為の端初の形成の方に關心の全比重が懸けられており、「根拠」の説明(*logon didonai*)の方は、それ自体が目的であるというよりも、むしろ、「事実」の形成にかかわるさまざまな営み、例えば美しい習慣や實際生活の様々な経験や万事に渉る教養の形成と並んで、その形成の、実践知にかかわる一角を形成するということである。すなわち、倫理学においては、「事実」から「根拠」への探究という構造は理論学と同種ではなく、敢えて言えば、実践に直にかかわる「事実」の探究という一事だけが存するのであり、「根拠」の探究とみられるものもこの「事実」の探究に貢献するかぎり、その探究の一部として存立するにすぎないのである。なおこの箇所、*「美しい習慣による賢」の必要性がとくに強調されているのは、「事実」の形成にはそれだけで充分であるからということではなくて、むしろそれなしには「根拠」の説明は無益である、つまり倫理学の話を聴講する資格はないことを言うためであろう。逆に言えば、「アリストテレス倫理学」はこのようなすでに美しい習慣によく躰けられているひとのために、すなわち、「良く語るひとの言葉に聴き従うひと、かれもまた立派なひと(ヘシオドスの言葉)」(1095b11)と言われる次善のひとのために話されているのである。*

② アリストテレスの論考の地平と聴講者の理解の水準の関係について

アリストテレスは学問としての倫理学の高度な話を聴講者の理解の水準に合わせて、より平易なかたちで話しているのか。けっしてそうではない。すでに①の考察から明らかなように、アリストテレスは「事実」の探究という倫理学の問題の本性にもとづいて話している。すなわち、倫理学の対象となる「事実」(念のために言えば、この箇所、*「美しい行為や正しい行為やおよそ一般に政治術のかかわる事柄」*(1095b4-5)と**「言われているもの」**)は、聴講者にとっても「ひととして生きる」場合の、さらにはすすんで善いひととして生きようとする場合の重大な関心事であり、そのかぎり、アリストテレスと聴講者

とは問題を完全に共有しているのである。アリストテレスが「われわれとしては (*hemin ge*)・・・論述を始めるのがよいであろう」(1095b3-4)と言い、倫理学の論考を共同の探究のかたちに行っているのは、この事情を示している。したがって、アリストテレスにとっては、倫理学の論考がこれらの聴講者の行為と理解に適い、そして聴講者を益さないとしたら、いくら学問論的に見事な構造を持っていても、それは失敗なのである。この点から言えば、われわれがさきに①の論考の裏筋の話と呼んだものは、むしろこの論考が根ざす事実的な基盤をしっかりと把握するためのものであり、また、この論考がそのためになされる実践的な意図を明確にするためのものであると言えよう。つまりこの裏筋の話は、学問論的な表筋の論考に対して、それがわれわれ人間の事実的な存在ないし行為的現実の現場の豊饒さからその内実を汲みだし、それらの事柄のロゴス化を行うようにさせる場所を拓いているのである。

③ 倫理的事実に即した幸福論と徳論の関係

「幸福とは何か」の論究は、幸福の概念がひとそれぞれに異なる以上、方法論的には「端初からの論」ではなくて、「端初への論」に属すと言わねばであらう。問題はこの「端初への論」の着重点をどこに置くかということにある。アリストテレスは、「われわれとしては、おそらく、われわれにとって知られるものから論述を始めるのがよいであらう」(1095b3-4)と言い、そして、この「われわれにとって知られるもの」を「美しい行為や正しい行為や、およそ一般に政治術のかかわる事柄」と捉え、さらにこれを倫理学の対象となる「事実」と定めた上で (cf. 1095b6-8)、この「事実が端初である」(1095b6, cf. 7, 1098b1-3)と考えている。さて、この一連の議論についてまず気がつくことは、端初(アルケー)という言葉が二つの意味で使われていることである。一つは、「端初からの論」や「端初への論」における端初1であり、もう一つは、「事実が端初である」という場合の端初2である。それでは、なぜいずれの場合にも同じ「端初」という言葉が使われたのか。考えられることは、端初1と端初2が実質的にも同じものであるということである。①で考察したように、倫理学の場合、「事実(『端初2』)が十分に判明でありさえすれば」、もはやそれ以上にその「事実」の根拠を説明する必要はないとされる。この

ことは、「幸福とは何か」の探究の目指すもの（＝端初1）は論究の着手点となる「事実」（＝端初2）を「ただしく示せさえすれば」（1098a33-b3）おのずから明らかになるということを含意しているように思われる。つまり、幸福論の目指す端初1とは徳論で探究されるべき「事実」＝端初2以外には考えられないということである。

さて、この第一巻第四章の箇所の端初1と端初2との実質的同一という把握は、幸福論を徳論として展開する、という第一巻第七章の学問論的―方法的な限定に先立って、すでに倫理学的事実的基盤にかかわるこの裏筋の話が、幸福論を「美しい習慣によって賤けられた」ひとびとの理解しうる「事実」の探究として展開するという仕方です。事実的に限定しているということを意味する。この裏付けがあるからこそ、徳論としての幸福論は実践的な意義を持ちうる。すなわち、人間の行為が事実において、さらには、それ自体として倫理的であり、そしてそのように行為する人間の存在が倫理的存在であるがゆえに、したがってまた行為する人間にとつてはそうした自己の行為と存在にかかわる「倫理的な事象」が重大な関心事であるがゆえに、そのような「人間の善」――「人間にとつての善」（＝幸福）と「人間としての善さ」（＝徳）という両義性をもつ――を探究することは、つまり、徳論としての幸福論は倫理学の実質のある有意義な方法になりうるのである。

――第一巻第四章について①から③の考察によって、「アリストテレス倫理学」の基本的な特徴の一つがほぼ明らかになったと言ふことができる。さきにも、その要所はアリストテレスの思考の表筋と裏筋の縊り合わせられるところにある、という趣旨の指摘をしたが、いまやそれは（裏筋の話から）倫理的存在として行為する人間の存在の「事実」に事実的な基盤をもち――③、また「善いひとになる」という実践的な関心事として共有され――②、さらにこの「事実」を端初としてまさにこの「事実」を探究する――①という特徴をもつとともに、（表筋の論考から）学問論的―方法的に限定された、行為する人間の存在の目的論的存在論という特徴をもつ徳論としての幸福論である、と言ふことができるであろう。

三、徳概念の導入について

アリストテレスの ΓN の論考の実質をなす徳(アレテー)論とはどのようなものか。 ΓN 第一卷第七章は、すでに指摘したように、「人間の善」の問題を徳論として展開するように論定した最初の箇所であるが、ここで問題にすべきことは、徳(アレテー)という概念がどのような意味で導入されているかということである。

「最高善を幸福と呼ぶことは、おそらく、万人の意見の一致するところであろうが、さらに、それが何であるかをもっとはっきり述べることが望まれる。そして、これは人間の働きの何であるかが把握されれば、おそらく、できるであろう」(1097b22-25)。

それでは、「人間の働き (*to ergon tou anthropou*)」とは何か。それは、「分別になかった、あるいは、分別の働きなしにはありえない、魂の活動 (*psyches energēia kata logon e me aneu logou*)」(1098a7-8)である。それでは、いま問題の「人間の善」とは何か。それは、「魂の活動としてアレテーによつて生まれてくるものであろう」(1098a16-17)。

じつを言えば、第七章 1097b22-1098a20 のアリストテレスの議論は複雑に入り組んでおり(とくに、「人間の善」を定義する、1098a7 以下の条件節を重ねて語る後半の箇所がそうである)、類比的手法による結論の導出の過程と結論のあいだには或る飛躍があるように見えるし、また導出される結論そのものも形式的に一般的であるように見える。さらにまた、この箇所の論の運びは一応プラトンの『国家』篇第一卷 352d-353a の箇所の議論に依拠しながら、そうした議論の仕方には半ば懷疑的であるように見えるし、結論もプラトンと異なり倫理学的意味合いを含んでいないように見えるのだが、これらの疑問点にどう答えたらいいかは本論考の射程外としたい。ただし、^①「人間の働き」と「人間の善」を定義したことによつて、これから徳論を展開していくのに必要な端初は確保されたと考えるべきである。というのは、徳論の展開に必要なものも基

本的な事項、つまり、それに關して「人間の善」が問題となる、行為する人間の存在を可能にする根本条件が、(a)分別(ロゴス)への関与、(b)魂(プシケ)の活動(エネルゲイアー)、(c)徳(アレテー)の存在という三条件であるとして、その端初にふさわしく、もつとも形式的に一般的に把握されているからである。

この点から考えてみれば、第一巻第七章のこの箇所は、 ΓZ の冒頭の一文に次ぐ重要性を持つと言うべきかもしれない。というのは、 ΓZ の冒頭の一文が「アリストテレス倫理学」の地平を根本的に披いているように、この箇所はそれを受けつつ、さらに、一步踏み込んで、その前半の論の実質をなす「アリストテレスの徳論」の地平を披いていると思われるからである。というのは、冒頭の一文は、行為する人間の存在を(或る一つの善いものを目的として目指して行為する存在であるという意味で)倫理的に目的的な構造をもつものとして把握するとともに、知にもとづいて行為する存在としても把握していると考えられる、すなわち、文中に「術(*techné*)」と「論究(*methodos*)」そして「行為(*praxis*)」と「選択(*proairesis*)」の四語が使われるが、そして、前二者は知を、後二者は行為にかかわると思われるが、この冒頭の人間存在の把握を受け継いで、第一巻第七章のこの箇所では、知に対応する(a)分別(ロゴス)への関与と、そして行為に対応する(b)魂(プシケ)の活動(エネルゲイアー)とともに、新たに、(c)徳(アレテー)の存在が付加されて語られているからである。それでは、アリストテレスが、ここに至って、なにか三番目のものとして「(人間の)アレテー」(この言葉自体は第一巻第十三章ではじめて登場する)という概念を導入したのはなぜか。それは、おそらく、「知にもとづいて行為すること」にかかわる、知と徳を同一視するソクラテス的―主知主義的な知徳合一の立場を避けて、その立場とは異なる倫理学の場所を確保するとともに、第一巻第十三章以降主題化されることになる、行為と習慣づけに重点を置いた「人柄としての徳」という問題から徳論を着手する場所を確保するためであろう。とはいえ、ここではじめて、アリストテレス独自の徳の概念が持ち出されたわけではない。むしろそれは、前節で明らかにしたような、アリストテレスの事実に―目的論的倫理学の構想に沿うものであると言えよう。すなわち、前節の「裏筋の話」で見定められた、探究の端初となる「事実」を「美しい行為や正しい行為」に

置き、さらには、そうした行為の「美しい習慣によって躡けられている」こと——よい人柄と言いうるだろう——に定めて、その上で、この「事実」の探究を課題にする、というアリストテレスの根本の立場に合致するものであり、いわばその探究の学問論的・方法的な展開のための端初という役割を担わせられている、と考えられるのである。

四 人柄としての徳

E.N. 第一卷第十三章は、「人間の徳 (*anthropine arete*)」(I, 13, 1102a4) の主観的な論考の着手の箇所である。最初の一文は、アリストテレスの徳論としての幸福論の問題場面を簡潔に提示しているので、ここでまず引用しておく。

「幸福は最終的な徳によって生まれる魂の或る活動なのだから、われわれは、いまや、徳について考察すべきであろう。なぜなら、そうすることによって、おそらく、われわれは幸福についても一層よく見究めうるであろうからである」(1102a5-7)。

この一文のすぐあと、同じ趣旨の、ただ「人間の徳」の考察に的を絞るという意図をよりはっきりと表明した文がもう一度繰り返されて (cf. 1102a13-15)、いよいよ徳論がはじまる。ここではこの箇所全体の詳細な考察は必要ないであろう。大事なことは、この箇所の論究のなかで、アリストテレスが魂 (プシュケー) と捉える人間存在とその徳をどのように限定しているかを正確に見ることである。なぜなら、アリストテレスの徳論の、ひいては倫理学の実質的な端初と位相がまさにここで決定されるからである。

さて、第一卷第七章で形式的——一般的に規定されただけの、したがっていまだ非倫理的な「(人間) のアレテー」という概念に魂の様態の分析を通してしだいに倫理の実質を与えていく同卷第十三章の論究のなかで、注目すべきは第十五節 (1102b13) 以下の話である。アリストテレスは魂の様態の分析に魂が分別をもつか否か (*logon echon* か *alogen einai* か)

という観点を採用して (cf. 1102a26-28) '魂の〈倫理的部分〉' について、「分別をもたない (*alogon einai*)」部分のなかに「或る意味では分別に与る (*metechein logon*)」部分があるように思われるが、こうした部分が魂の本性 (*ピュシス*) に存しているのではないかと言う (cf. 1102b13-14)。というのは、「抑制のあるひとと抑制のないひと」が世の中には現にいるわけだが、かれらのうちには、明らかに、或る種の葛藤——その葛藤は分別に従うか反対するかということにかかわる魂の葛藤以外ではないであろう——が存在し、かれらの「どうあるか」は、そうした分別に与る葛藤の帰趨によつて決まると見做されるからである。しかしその場合、注目すべきことは「ちようど、肉体の麻痺した部分が、ひととはこれを右へ動かそうと望んでいるのに、反対の左の方へ逸れてゆくように、まったくそれと同じことが魂についてもある*」(1102b18-21)とされていることである。すなわち、分別のかかわる葛藤の生起よりも手前に、すでに分別に対して一定の在り方をしてしまう、例えば分別と争い、分別に逆らつてしまう魂の或る状態が存在するということである。アリストテレスはこの魂の存在を(倫理的な)「性向(ヘクシス)」とか「人柄(エートス)」と名づけ、そこに徳論の定位する端初と位相を定めるわけである。

さて、それはそれとして、いまこの段階でとくに問題にすべきことは、この魂の倫理的存在についてアリストテレスが或る微妙な語り方をしてしている点である。すなわち、アリストテレスが、いま引用した一文*に註を付して、「ただ、肉体の場合には逸れてゆく部分が目に見えるが、魂の場合には見えないのである」(1102b21-23)と言いつつ、「それにもかかわらず、分別に反する或る部分が魂のうちにもおそらくあり、これが分別に反し、逆らっているとみなすべきであろう」(1102b23-25)と主張している点である。通常、目に見えない以上、そうした魂の存在は何らかの能力(デユナミス)であると考えられるかもしれない。しかし、その場合、「目に見えないものが〈存在〉するとすれば、或る現象(目に見えるもの)を把握する説明方式(ロゴス)のなかだけである」といった、デユナミス論のもつ難点は免れえないであろう。翻つてみれば、アリストテレスの言わんとするところは、いま問題の魂の倫理的存在はその種のデユナミスではない、それについてはどうしても「存在する」としか言えず、したがつて、一種の事実(パイノメノン)と言うべきものであり、しかも通常事実と思われる

ものより劣つた、或いはそれから派生したものではなく、それ固有の積極的な存在身分を持つものであるということではないか。アリストテレスの徳論の対象は「人間の徳」であり、これはヘクシスとしてあるとされるわけであるが、そうしたヘクシスとしての徳が確かに事実として存在するのでなければ、「事実」の探究は始められないのではないか。——アリストテレスは、ここで、この「目に見えない」魂の存在の事実にしつかりと触れている、そのかれの確かなまざしがこの箇所には感じられるように思われる。

話を一歩先に進める。アリストテレスは、①魂の「分別をもたない部分」のなかで、「分別に与る (*logon meletein*)」かどうかという区別の観点から、(a)まったく分別にあずからない「植物的な部分 (*phytikon*)」と (b)「分別に聞き従い、服従するかぎりにおいて分別に何らか与る」「欲望的な部分 (*epithymetikon*)」一般的にいえば、欲望的な部分 (*orektikon*)」が分けられるとする (cf. 1102b28-31)。この区別はこれまでの考察のたんなる再整理ではなく、つぎの二点において積極的な意義をもつ。その一つは、魂の「分別をもたない部分」の一方が「欲望的な部分、一般的にいえば、欲望的な部分」と規定され、この部分が「分別に何らか与る」と言われていることである。その際、アリストテレスがこの「欲望的な部分」の分別へのかかわり方についてきわめて重要な意義をもつと思われる説明を付け加えているのを見落としてはならない。その説明とは、「欲望的な部分」が分別へかかわるといふのは、「父親や友人のことがわかつている (＝その言うことがわかる) (*logon echein*)」と言われるような意味においてである。さて、もう一つは、この区別がもう一つ別の観点からの区別と重ね合わせられることによつて、魂の倫理的部分の成立する位相が決められることになることである。別の観点からの区別とは、②魂のなかで「分別をもつ部分」における二つの部分の区別、すなわち、一方は、(c)「本来の意味で、すなわち、そのもの自体のうちに分別をもつ部分」、例えば「数学のことがわかつている (＝説明できる) (*logon echein*)」と言われるような意味での部分、他方は、(d)「父親の言葉を聞くものが分別をもつと言われるような意味で分別をもつ部分」

の区別である。ここで、①―(b)と②―(d)が実質的に同じものを意味しており、魂の倫理的部分を形づくっていることは明らかである。

さて、後者の問題について一言だけ言えば、この箇所を示されたアリストテレスの魂の二部分(②―(c)と②―(d))説とプラトンの魂の三部分説との関係については措くとして、いま問題の「人間の魂」もまたこの魂の二部分にしたがって区分され、一方は「思考の働きとしての徳 (*dianoetike arete*)」、他方は「人柄としての徳 (*ethike arete*)」と言われることになるが、 ΓN の徳論は、以後この区分にしたがって展開されることになる。しかしこの小論の文脈では、この「人間の徳」の二区分がもたらす人間存在の把握の仕方の根幹にかかわる ΓN 解釈上の大きな問題について論ずることはできない。

むしろ、ここで考察すべきは前者の問題であろう。その場合、二つのことが問題になるように思われる。一つは、魂の倫理的部分として「欲望的な部分、一般的にいえば、欲望的な部分」が焦点になっていることである。「欲望的な部分」とは、魂のなかで直に行為に結びつく部分であり、それゆえ、普通の意味では「行為の端初」になると考えられうるものであるが、アリストテレスはまさにそこを徳論に着手する事実的な基盤にしているわけである。もう一つは、この「欲望的な部分」がロゴスに与る、しかもそれは「父親のこと(ロゴス)が分かる」という意味においてであると言われていることである。これによって、アリストテレスは「分別にしたがう欲求の統制」(I, 3, 1095a10)ということに「人柄としての徳」の成立を見られるわけである。しかし、ここには、或る問題点が含まれているように思われる。というのは、アリストテレスが、欲求(「欲するということ」)をそのまま行為の端初とは見做していないことになるからである。重要と思われるので、すこし詳しく考察することにした。はじめに、欲求の問題を ΓN の二つの箇所、(1)第六卷第二章と(2)第三卷第二章を手掛かりに描き出してみることにする。

(1)、第六卷第二章では、「魂のうちには、行為と真実を司るものとして感覚と理性と欲求の三つがある」(1139a17-18)とということが言われるが、行為にかかわるものとしては理性と欲求の二つだけが問題にされる。ただし、この箇所ですでに、

欲求は理性とともによぐれて人間的な行為の端初となる「選択」と「人柄としての徳」を構成するものという観点から論究されているので、欲求だけをそのままの姿で捉えることはできないが、それでもなお窺い知れることは、欲求には何ものかを追求したり、逆に忌避したりする働きがあること (cf. 1139a21-22)、「また何らかの目的を目ざして働くこと」、そして「人柄としての性向 (*ekhite hexis*)」がそのような欲求として、つまり、「何かを欲している」というかたちで形づくられるようになること (cf. 1139a31-b5) などである。これらの点からひとまず、欲求とは、好みをもち、望みを抱きつつ、欲している、というひととしての在り方が形づくられるところである」と描き出せるかもしれない。

他方、(2)、第三巻第二章では、「選択」とは何かの論究に際して、「欲望 (*epithymia*)」と「激情 (*thymos*)」と「願望 (*boulēsis*)」が、「判断 (*doxa*)」とともに、選択の候補として吟味されているが、これら三者はいずれも欲求の一種、すなわち、ひとが「何かを欲している」場合のその三種の実質的な様態であると見做されるものである。それでは、なぜアリストテレスはこれら三種の名を選択の候補として挙げたのか。それはこれら三種の欲求が普通の意味では行為の端初であると思ひ込まれているからであり、それに応じて、行為の端初に対して選択がこれらの欲求とは別個に独自の意義を有するとは通常思ひ及ばないからであろう。この事情は、(1)で指摘した、「欲している」というところで「人柄としての性向」が形づくられる際に、普通ひとは「何かを欲している」その自分の在り方が自己自身の在り方であると思ひ込むようになる、ということによって一層強くなると言えよう。なぜなら、その場合選択はせいぜい「何かを欲している」自己自身、例えば欲望に満たされた自己自身が欲望実現の手段を選ぶときの召使いとなつて働くにすぎなくなるからである。なお、ここでの論究の範囲をこえるが、アリストテレスは、こうした事態に直面して、選択に独自の意義を認め、選択こそ行為の端初であり、そして、「もつと固有なものとして人柄としての徳にそなわる働き」であると洞察したのである (111b5-6)。

さて、(1)と(2)の点から、アリストテレスの徳論の事実的な基盤となる欲求の問題がどのような意味合いを含むものであるかが、ある程度明らかにされたと思われる。E. N. のなかでは欲求そのものが主題化されることはないが、或る意味では、

とりわけ実践的な見地からすれば、欲求の問題の解明のためにこそ、選択や「人柄としての徳」を主題にした徳論が論考されていると言ふべきなのである。⁽¹⁹⁾ なぜなら、繰り返し強調すれば、普通ひとびとは、例えば「欲望するから行為するのだ」とか「欲望する自分が自己自身なのだ」と思い込んでいるからであり、その診断と治療が必要になるからである。

つぎに、「欲求的な部分」が分別(ロゴス)に与ると言われた問題の考察に移ることにしよう。この問題の要点は、人間においては「欲している」まさにその場所で、ロゴスに与るという点である。この観点からすれば、人間の欲求はなにかそれ自体(an sich)であるのではなく、つねにすでにロゴスとの一定のかかわりをもつ仕方である、つまり、何らかロゴス的にあるということである。そして、さらに言えば、ロゴス的にある以上、人間の欲求は言語(ロゴス)での表現と理解が可能であるということである。さしあたり、この点がF-Nのこの箇所第一の意義であると言えよう。第二の意義はかの「父親の話」である。むしろ、「父親の話」こそこの箇所の「人柄としての徳」の論考の実質的な特徴があると言ふべきかもしれない。一概に言えないのでことを分けて考察しよう。

「父親の話」、「父親や友人のことがわかる」という話の基本的な意義は、一方では、父親はいわばロゴスの体现者であり、ロゴスは父親の在り方に同化されているということであり、他方では、子供はロゴスを体现した父親のことが分かるゆえに父親に聞き従うということである。言うならば、子供が分かるのは直接にはロゴスではないし、子供にとつてロゴスはそのものとしては顕在化していないのである。ところで、この「父親の話」はひととの係わりにおいてわれわれの最大の関心の所在がどこにあるかを明瞭にしてくれる。ひとは信頼する父親や友人だからこそ——というのは、父親や友人のことが分かるのは親愛の状態が培われている場合だと考えられるからである——、そのひとに聞き従うのである。この親愛(ピリア)の披く事態が魂の欲求的な部分(非ロゴス的部分)がロゴスにしたがう(ホモロギア)という事態の事実的な拠り所となっている意味は大きい。というのは、そういうピリアにもとづくホモロギアが人間において生じているのは根本の事実と考へざるをえないからである。われわれはこの堅い事実を素直に容認するところから倫理学を考えていかなければならない。

そのように理解するとき、アリストテレスの ΓZ の思考の落ち着いた姿が目に見えてくるように思われる。さらに言えば、 ΓZ 「第一巻についてのこれまでの考察も、この場面に至ってようやくなにか定まりを得たという感じがするのだが、そう感じられるのは、第一巻第四章の考察に際して、そこで「表筋と裏筋の縫り合わせ」と言われたことの裏筋の核にある「倫理的存在として行爲する人間存在の事実」の実態がこの「父親の話」でしっかりと固められることになると思われるからである。さらにまた、アリストテレスがこの事態を徳論の事実にしたということは、かれがギリシヤにおける伝統的な教育・教養（パイディア）を尊重していることを表わしているとも言えよう。そして、このことによって「アリストテレス倫理学」は「美しい習慣と教養をそなえたひとびと」の共有財として抵抗なく受け入れられることにもなる。①
とはいえしかし、以上の考察は、「アリストテレス倫理学」ないし徳論の着手の箇所的一端にかかわるものでしかない。 ΓZ の思考がここを起点としてどのように展開していくか、さしあたり徳論において実践知の問題がどのように解明されていくか、という問題にかかわる、或る意味で〈現象学的〉とも言えるその思考の筋道を辿ることは残された課題である。②

註

(一) この点について若干の補足をしたい。こうした小論の意図の背景には行為論の優勢な現代の倫理学の問題状況に対して根本的に批判したい気持ちがある。筆者には行為論的手法によつてはわれわれの「ひととしての存在」の真実は捉え難いように思われる。とはいえ、この点にかかわる、ソクラテス、プラトン、アリストテレスの三者の徳論で主題とされてきたと考えられる徳概念を正確に理解することも容易なことではない。この小論では、アリストテレスの ΓZ 「 ΓZ 」の徳概念を手掛かりに、それを理解するいわば一つの橋頭堡を確保するのに終始せざるをえなかった。このため、 ΓZ の解釈論として見れば、この小論は不完全であると言わざるをえず、 ΓZ 全体を見透かせる徳論の視点を確保する課題を果したとは言い難い。この小論の考察の範囲に限って言えば、 ΓZ 「第一巻第七章の徳概念の導入の箇所、および同巻第十三章の徳概念の規定の箇所について」人柄として

- の徳」ばかりではなく、「思考の働きとしての徳」をも射程に納めて解釈すべきであろう。すなわち、E.N.における魂ないし徳の二区分の問題の根を見定めることが肝要であろう。しかしその根は深く、「ひととしての存在」の真実への明確な洞察を必要とする。将来の課題としたい。行為論について身近なものとして、G. E. M. Anscombe, *Intention*, Oxford, 一九五七年、この書には菅豊彦氏の訳がある。『インテンション』産業図書一九八四年。黒田亘「行為と規範」日本放送出版協会一九八五年、菅豊彦『実践的知識の構造』勁草書房一九八六年を参照。なおアリストテレスの倫理学の成立位相の問題について、加藤信朗「倫理学とは何か」、日本倫理学会編『倫理学とは何か』所収論文、慶応通信一九八八年を参照。
- (2) 拙論「言葉の力或いは言葉の真実について—プラトンの『ソクラテスの弁明』篇の冒頭部の言葉 (17a1-18a6) —」『都立大学人文学報』第二〇四号一九八九年を参照。
- (3) この箇所考察に関して、バーニエトから多く学んだ。Cf. M. F. Burnyeat, *Aristotle on Learning to Be Good, Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A. O. Rorty, Berkeley, 一九八〇年所収, pp.69-92。この論文には神崎繁氏の訳がある。「アリストテレスと善き人への学び」『ギリシア哲学の最前線II』東大出版会一九八六年所収、86-124頁。
- (4) Aristoteles, *Analytica Posteriora*, B. 1. 89b23-35.
- (5) バーニエトは「実践知 (practical wisdom)」を「the that」(that) と「the because」(that) の両方をもつことにおける理解力、understanding why it is so と捉えて、たんなる「the that」を身につけている場合の知らないし信念、knowing or believing that something is so から区別する (上掲論文 p. 71) が、その際、バーニエトが重視する「自分の行為のなかから導出される」「自分自身の判断を行なえるようになった、つまり自分の第二の本性になった」状態——選択の成立の場面と見做される——はまだ実践知とはされないのである (p. 74)。しかしとすれば、「行為から知に到る」道 (p. 78, cf. p. 69-70) は実践知にまで通じていないことになる。これはプラトンの考え方と同じではないのか(ソクラテスの吟味に立ち往生したかの『ラケス』篇のラケスが思い出される)。この点について、論文の冒頭の箇所『メノン』篇に言及して、その問題設定との対照という仕方で行為と習慣を重視する E.N. 独自の思考が開かれている、とバーニエトは考えている (pp. 69-70) ようだが、そうした対照の可能性の意味については再検討を要しよう。筆者自身は、E.N. の思考において問題は、選択を焦点にして、この選択の成立に行為と同様に何らかの仕方で行実践知も介在していると考えられる道を探りたいが、この問題には欲求と理性の問題、それにともなう

かの徳の二区分という問題が絡んでおり、容易に解決し難いように思われる。なお、アリストテレスとプラトンを対照するという点で、このバーニエト論文の冒頭の箇所の『メノン』篇言及の意味の重要性については松永雄二氏から教えていただいた。

(9) Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol. VI*, Cambridge, 1981年, pp. 340-2.

(7) 問題はこの箇所をどのような射程と文脈に置いて読むかである。例えば, cf. K. V. Wilkes, *The Good Man and Good for Man in Aristotle's Ethics*, Rorty (ed.), op. cit., pp. 341-357.

(8) 加藤信朗『「ニコマコス倫理学」の冒頭箇所 (1094a1-22) の解釈をめぐって』、日本西洋古典学会篇『西洋古典学研究XIV』一九七六年所収、13-21頁を参照。この論文には加藤氏自身の独訳がある。Zur Interpretation des Eingangskapitels der *Nicomachischen Ethik*, 『都立大学人文学報』第二〇四号一九八九年所収、1-12頁を参照。

(9) この場合、知は二区分された徳の一方、「思考の働きとしての徳」の位置に置かれることになるが、「人柄としての徳」の問題から徳論に着手した場合、その延長線上で知の問題に出会うことがない(5)を参照)とすれば、こうした考察の仕方は知の問題化する場所が見えにくくなるという犠牲を払わねばならないのではないか。ともあれ、徳の二区分の問題がかかわる第七章から第十三章への論の筋をどう考えるかは問題のまま残ろう。

(10) Cf. Burnyeat, op. cit., pp. 82-3.

(11) プラトンの『ソフィスト』篇のなかに「訓戒 (*nouthetisis*)」という教育法が言及されている。Plato, *Sophistes*, 229d-230a.

(12) さしあたり、E. N. II, 4までの有徳者の存在を描き出すに至る論の筋が念頭にあるが、有徳者の存在の現象の現象学的記述という意味では第五巻までは同様であろう。しかし、こうした考察方法の特徴は、「人柄としての徳」の知らないしロコスへの非顕在的ななかかわりというE. N. I, 13の「倫理的な事象」の設定の仕方から窺われるだけではなく、総じてE. N. 全体の「倫理的な事象」の設定の仕方から、したがって、「思考の働きとしての徳」論においても、さらに、徳論より論究の位相が深まる快樂論と友愛(ピリア)論からも窺われるように思われる。

付記、E. N. の訳文は岩波版アリストテレス全集の『ニコマコス倫理学』の加藤信朗氏の訳業に負うている。

(昭和五十年本学博士課程修了・東京都立大学人文学部助教)