

アクラシア(無抑制)と知識 : 『ニコマコス倫理学』 第七巻から

田中, 磨智

<https://doi.org/10.15017/1398503>

出版情報 : 哲学論文集. 26, pp.63-84, 1990-09-30. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

アクラシア（無抑制）と知識

——『ニコマコス倫理学』第七巻から——

田中磨智

はじめに

アクラシア（無抑制）と知識

現代に於けるアリストテレス『無抑制論』の本格的研究は、クック・ウィルソン（1949-1915）によってその端緒が開かれた。我々にとって重要な彼の論点を要約すると、『ニコマコス倫理学』の第七巻に於て、例えば2章では「無抑制」は存在しないとすする所謂「ソクラテスの説」が否定されているにも拘わらず、3章では結局「ソクラテスの説」を認めることとなっている、また3章の「無抑制」の説明は第七巻の他の箇所、また第一巻や第九巻の説明、さらに他の著作（主に『エウデモス倫理学』と『心魂論』）と整合しないものであり、第七巻3章はアリストテレスの手によるものではない、少なくともアリストテレス本来の考えを示すものではない、というものである。¹⁾ こうした彼の主張は現代では概ね否定されており、また小論筆者にも受入れられないが、その見解が認められないとした場合でも、第七巻3章を解釈するに際し、問題の中心点を示

すものとして重要であると考えられる。

小論ではその大半が『ニコマコス倫理学』第七卷3章の解釈についての議論に費やされることになるが、それを『ニコマコス倫理学』という一貫した脈絡のもとで行うと同時に、所謂「ソクラテスの説」に対するアリストテレスの立場を明らかにすることが目指される。そしてその内容を内容に即して言うならば、「為すべきでない」と知りながらもそれを為すとされる無抑制に於ける行為者の知の分析に終始するということである。

一、無抑制の位置づけ

無抑制（アクラシア）は、アリストテレスの『エートス（人柄）論』に於ては、「三種の避けるべきものども」、即ち「悪徳」、「無抑制」、「獣性」の中の一つとして位置づけられている。他方これら各々に反対のものは「徳」、「抑制」、「我々を超えた、何か英雄的で神的な徳」であるが、それらの内で「徳」、「悪徳」、「抑制」、「無抑制」の四種が、我々にとって当面重要な「人柄」である。（以上 1145a15-34 より）

第二〜五巻では「（人柄の）徳」および「悪徳」の考察が、第六巻では「知的徳」の考察が為されている。そして第七巻1〜10章に於てそれらを引き継ぐ形で「無抑制」と「抑制」についての考察が為されることになる。「徳」と「抑制」、「悪徳」と「無抑制」とが対比される時、諸々の個別徳の内取分け「節制」が「徳」を、「放埒」が「悪徳」を代表することになる。なぜなら端的な仕方で (*haplos*) 「無抑制」とされるものは、「節制」と「放埒」とが関わるのと正に同じこと、即ち快楽を生み出すものの内、人間の生の営みに「必要不可欠なもの *ta anankai*」即ち食や性など味覚と触覚によって齎される肉体的快楽に関わっているのであり (1147b23-28, 1149a21-24) 「抑制」についても同様のことが言えるからである。

節制の人が「言葉・理に反した仕方であつて快を覚えることがない」人であるのに対して、抑制の人は「言葉・理に反した仕方

で快を覚えるが、それによって動かされることのない」人とされている(1151b34-1152a3)。即ち「抑制」とは、肉体的快楽に関して未だ内に葛藤を残しているのであるが、それに打ち負かされることはなく、「正しい言葉・理（オルトスロゴス）」「正しい意志選択」に踏み止まることを言う。では「放埒」と「無抑制」とはどのような仕方で異なっているのだろうか。

放埒の人は意志選択して、即ち「常に現前の快を追求すべし」と確信して為すのに対して、無抑制の人はそうは思っていないにも拘わらず、目の前に在る快を追い求めてしまう。

〈1146b22-24〉

放埒の人も無抑制の人も、「正しい言葉・理」に反した仕方で肉体的快楽を「過剰に」追求する、という点で一致する。しかし、放埒の人が「そのような快楽を無制限に追求すべし」と信念を持っている」(1151a23-24)人であり、確信をもってそれを為すのに対して、無抑制の人にそうした信念はなく、むしろ「為すべきでないこと」「劣悪なこと」と思っているにも拘わらず、それを為してしまう。無抑制の人とは「情念の故に、我を見失って正しい言葉・理から逸脱する人」(1151a20-21)、「(正しい)意志選択から外れて」為す人、「かくかくしかじかのことを為すべし」という思いに反して為す人なのである。

二、「軽率さ」の無抑制と「弱さ」の無抑制

単に「為すべきでないことと知りながら、それを為す」人が無抑制の人なのではなく、彼(彼女)は「劣悪なことと知っているながら、情念の故にそれを為す」(1145b12-13)のである。つまり「情念の故に *dia pathos*」ということが無抑制に本質的であり、「端的な意味で無抑制の人 *ho haplos akrotos*」にあつてその情念とは「欲情(エピチュューミア)」を意味する。肉体的快楽に関わる情念は「欲情」だからである。

無抑制の人、あるいは抑制の人に於ける「欲情」はその「意志選択」に反するものである (cf. 1111b13-18)。「意志選択」(ロアイレシス)⁽³⁾とは「運動がそこから始まるどころの各々の行為の始まり」であり (1139a31-32)、「我々の力の及ぶ範囲にあることごとくに関わる思案的欲求」(1113a11-12)と規定され (cf. 1139b4-5) その定義に於て「思案」を内含している。「思案」ということが「意志選択」の成立に不可欠である。「思案に基づいて判定された (*brithen*) ものが、意志選択されるもの」(1113a4-5) だからである。

「思案」(プーレウシス)とは、「自分自身によつて為され得ることども」に関わる「思考(ディアノイア)」であり、「目的へと関係づけられたことども *ta pros ta tele*」を「探究する *zetein*」あるいは「思量(ロギスモス)」するところのもの」とされる (1112b11-12, 32, 1142a31-32, 1142b12-15より)。即ち「目的を立てた上で、如何にして、何によつて実現するかを考察する」(1112b15-16) のが「思案」なのである。

この「思案」との関係で無抑制は二種類に区別される。一つは「軽率と *proptetia*」の無抑制、もう一つは「弱と *astheneia*」の無抑制である。「軽率」とは、「予め思案することがなかったが故に、情念によつて引きずられる」ことを言い、「弱さ」とは「思案していたにも拘わらず、情念の故に思案していたところに留まらな^ら」ことを言う (1150b19-22)。そして「一時的に我を忘れてしまう人々 *oi estathoi*」つまり「軽率さ」の無抑制を為す人々と、「言葉・理(ロゴス)を持ちつつも、それに留まらない人々」つまり「弱さ」の無抑制を為す人々とを比べて、後者の方がより小さな情念によつて負かされる人々であるが故に、前者の人々の方が「比較的まし」とされている (1151a1-3)。それ故「弱さ」の無抑制の方が無抑制本来の意味により近いと思われる。というのも「普通の人々 (*hoi polloi*) なら制御できる程度の(弱い)肉体的快樂(への欲情)に対しても、それに打ち負かされる」のが無抑制の人であるからである。逆に「普通の人々なら屈伏してしまう程の(強い)肉体的快樂(への欲情)に対して、それに打ち勝つ」のが抑制の人なのである (1150a11-14)。

三、「ソクラテスの説」

アリストテレスに拠れば、ソクラテスは、知識が人の内にありながら何かそれ以外のものが知識に打ち勝ち、あたかも奴隷のように知識を引きずり廻す (*perihlein*)、¹ といった考えは「恐ろしいこと *demon*」であり、無抑制は存在しないと、そうしたことがあるとする議論に対して全面的に戦いを挑んだ。何人と言えども最善のことと判断しながら、それに反して為す者はなく、為すとすれば無知の故 (*di'agnoin*)、² とするのがその理由である (1145b23-27)。この所謂「ソクラテスの説」に対するアリストテレスの見解とはどのようなものであろうか。

まずアリストテレスが「無抑制」と言われ得る事態の存在することを認めているのははっきりしている。「この議論（ソクラテスの説）は人々の目に顕わなこともども (*ta phainomena*) と明らかに抵触する」(1145b27-28) からである。しかし問題はむしろ3章の終わり近くで次のように述べられていることに存している。

終極の項は普遍的なものではなく、また一般項と同様の仕方では知識を齎すものでもないと思われるが故に、ソクラテスの求めていたこともまた帰結してくるようである。なぜなら勝義に於て知識であると思われるものが現存するにも拘わらず、（無抑制という）情態が生じるのではなく、またそのような知識が情念の故に引きずり廻されるのでもないのである、そこに在るのは感覚的（知識）だからである。 <1147b13-17>

立ち入った解釈は今暫く横に置くとしても、アリストテレスの無抑制理解が単純な仕方では「ソクラテスの説」と対立するものではなく、「知識に反して為すこと」があり得るのか否かを廻っての議論は、そこで言われる「知識 *episteme*」をどのよう

な意味で理解すればよいのかの問題に収斂して来る、ということがここに引用した文面から読み取れるであろう。

四、「知識」に反して為すこと

無抑制の人とは「劣悪なことで知りながら、情念の故にそれを為す」(1145b12-13) 人のことであり、これは

α. 劣悪なことで知りながら為す。

β. 情念の故に為す。

と分析されるが、或る行為が無抑制であるには、α.とβ.の両者を満たしていなければならないのである。まずα.の方から考察することとしよう。α.は「為すべきこと」あるいは「為すべきでないこと」についての「知識に反して為す」こととして扱えられる。

「知識」とは「普遍的なもの *to katholou*」に関わる把握・判断 (*hupolepsis*) やあるが (1140b31, cf. 1180b22-23) 第七章3章では「我々は知識しているということを二重の仕方で語っている」として、「知識している *epistasthai*」という言葉の二義性が指摘されている。即ち「知識を所有しているが、それを使用していない人」も「(知識を所有し、且つ) それを使用している人」も同様に「知識している」と語られるのである。それで「為すべきでないことども」に関する「知識」を所有していても、その「知識」を「現実に関わらず、事態を注視しつつ」も「為すべきでないこと」を為すことと、そうせずに行うことでは大いに異なっており、前者の場合に「知識に反して為す」ことがあるとすれば、それは「恐るべきこと」であるが、後者のような場合であればそうではなく現にあり得る、とされる。(1146b31-35)

さて「知識を所有しているが、それを使用していない」とは、具体的にはどのような行為者の知の在り方として解明されるのであろうか。以下のような説明が引き続いて為される。——（実践的推論に於ける）前提命題 (*prossis*) には二つの種類、普遍的 (*katholou*) 前提命題と個別的 (*kata meros*) 前提命題とがある。行為者が両方の前提命題を持っており、その内の普遍的前提命題を使用しているとしても、個別的前提命題の方を使用していないとするなら、「知識に反して為す」ということを何ら妨げるものではない。そして前提命題の一般項 (*to katholou*) には、行為者自身に関するもの (*to eph' heautou*) と事柄に関するもの (*to epi tou pragmatos*) とがある (114b35-1147a5) ——。そしてその一例として「乾燥した食物は、全ての人間にとって有益である」という普遍命題が挙げられ、これを前提命題の一つとする推論に即した説明が為されるのである (1147a5-7)。それを図式的に表わしてみよう。

前提命題 i (普遍命題) 乾燥した食物は、全ての人間にとって有益である。

前提命題 ii a わたしは人間である。

前提命題 ii b かくかくしかじかの食物は乾燥している。

前提命題 iii (個別命題) このものはかくかくしかじかの食物である。

前提命題 i ~ ii を使用していても、前提命題 iii 即ち個別命題を「有していない *ouk echei*」あるいは「現実に働かせていない *ouk energoi*」ならば「知識に反して為す」ということがあり得るとされる。「行為の対象 (*ta praktia*) は個別的な事柄」(1147a3-4) だからである。

「知識に反して為す」ということがこのような仕方で説明される時、「個別的な事柄」に関する知を持っていない、あるいは現実に働かせていないということが、それについて「知りつつ *eidos*」為す行為者の知を意味し得ないとするなら、その行

為は「本意的 *hekousion*」に為されたことではなく、その場合それは「非難の対象 *pselion*」となることである (cf. 1109b31; 1111a22-24, 1135a23-31)。しかし無抑制の行為は「非難の対象」となるものであり (1145b9-10, 1148a2-3, 1148b5-6) 従って「本意的」に為されることでなければならぬ (cf. 1152a15-16)。そこで「知識に反して為す」ということが、個別命題を①有していない場合、②有していても現実に働かせていない場合、の二つの場合に起こり得るとしても、①の場合にはどうしても「本意的」に為されることにはならず、無抑制の説明としては②の場合のみが残されるのである。⁽⁵⁾

五、無抑制の人の実践的推論

無抑制の人が自己の行為を「知りつつ」つまり「本意的」に為しているとすることが出来るのはどのような理由によつてであろうか。この解答は無抑制が起こる原因に関する「事柄の本性に即した仕方での *phusikos*」説明 (1147a24-1147b5) によつて与えられることになる。⁽⁶⁾

一方に普遍的判断があり、他方に個別的な事柄に関わる判断があつて、既に感覚知がそれらに支配的である。それらの判断から一つの判断が生じる時、そこに於て心・魂はそれを肯定し、その判断が行動に関わるものである場合には即座に為すことが必然である。例えばもし、「甘いものは全て味わうべし」という普遍的判断と、個別の事柄に属するある一つのものについて「これは甘い」という判断とがあり、為すことが可能であり妨げられないならば、同時にそれを為すことが必然である。

<1147a25-31>

「甘いものは全て味わうべし」は放埒の人の有する普遍的判断 (*he katholou doxa*) と考えられ、⁽⁷⁾ この普遍的判断を持つ行

為者に於て、「これは甘い」という「個別の事柄」についての判断が成立した時には即座にそれを為す、つまり結論「これを味わうべし」が直接行為となつて出て来るのである。このような推論が所謂「実践的三段論法」であり、それに引き続いて無抑制が如何なる仕方で起こるのかの説明へと入つてゆく。

それで、一方に（甘いものを）味わうことを妨げる普遍的判断が（心・魂に）内在し、他方に「全ての甘いものは快く、これは甘い」という判断——この判断が現実⁸に働くのであるが——とがあり、且つ丁度そこ（心・魂）に欲情が内在している場合には、一方の判断は「これを避けよ」と言うが、欲情の方が（行為者を）誘導する。それというのも欲情は身体諸部分の各々を動かす力を持っているからである。

<1147a31-35>

ここで言及されている無抑制が「弱さ」であるとした場合、行為に先立つ何らかの「思案」がなければならぬ（「二、」参照）。そしてその「思案」によつて得られた結論が「（甘いものを）味わうことを妨げる普遍的判断」であることになるであろう。上の説明に於ける二つの推論を図式的に示してみよう。

〈1〉 イ。（甘いものを）味わうことを妨げる普遍的判断

ロ。（「これは甘い」）（個別的判断）

ハ。「これを避けよ」（結論） ✕ 行為

〈2〉 イ。「全ての甘いものは快い」（普遍的判断）

ロ。「これは甘い」(個別的判断)

ハ。「これは快い」(結論) 〓 (これを味わう) 行為

へ1のロ、「これは甘い」は、本来へ2のロとして述べられているものであるが、「これを避けよ」(へ1のハ)が結論として出て来るにはその判断が必要となる。

さて「甘いものを」味わうことを妨げる普遍的判断「へ1のイ」は放埒の人の有し得ないものであるが、「全ての甘いものは快い」(へ2のイ)の方はむしろ放埒の人に必要な判断である。なぜなら放埒の人の根本原則が「常に現前の快を追求すべし」であるとした場合(1146b22-23)、普遍的判断「甘いものは全て味わうべし」を有するに到るには、「常に現前の快を追求すべし」を大前提とし、「全ての甘いものは快い」を小前提とする推論がなければならぬからである。今その推論を図式的に示してみたい。

〔推論Ⅰ〕

大前提 (根本原則)

「常に現前の快を追求すべし」

小前提

「全ての甘いものは快い」

結論

「(現前の) 甘いものは全て味わうべし」

〔推論Ⅱ〕

普遍的判断 (大前提)

「(現前の) 甘いものは全て味わうべし」

個別的判断 (小前提)

「これは甘い」

結 論 「これを味わうべし」 || 「これを味わう」行為

〔推論Ⅱ〕は所謂「実践的三段論法」型に、〔推論Ⅰ〕は「思案」型に属すると考えられる。放埒の人には「意志選択」があり(114622, 1150529-30, 1151a5-7) 従つてそれが基づく「思案」がなければならないのである(「二」参照⁹⁾)。この様に〔推論Ⅰ〕を「思案」型、〔推論Ⅱ〕を所謂「実践的三段論法」型の推論として捉える時、「思案」によつて得られた結論が、所謂「実践的三段論法」の大前提となる¹⁰⁾。

無抑制の人(「弱さ」の)に於ては、「思案」に基づく「甘いものを」味わうことを妨げる普遍的判断⁹⁾が在つても、それを大前提とする所謂「実践的三段論法」は成立せず(〈1〉)、「全ての甘いものは快く、これは甘い」(〈2〉のイロ)を前提として、そこから導かれる結論「これは快い」が行為となつて出て来る(〈2〉のハ)。しかしそのような事態へと到るには、その時、

〈3〉 丁度そこ(心・魂)に欲情が内在している。

のでなければならぬ。「身体的諸部分の各々を動かす力を持つ」(1147a35)もの、「言葉あるいは感覚が「快い」と告げさえすれば、それを享受することへと突き進んで行く」(1149a34-35)ものが「欲情」なのである。かくして無抑制の行為が「本意的」とされ得るのは、推論〈2〉¹¹⁾が言わば完全な仕方¹¹⁾で成立しており、そこに於て個別的判断「これは甘い」が「現実に働いている」¹¹⁾からである。

無抑制の行為は推論〈2〉に於て個別的判断「これは甘い」が「現実に働いている」が故に、その推論から出てくる行為

は「本意的」であり、従つて「非難の対象」となる。しかし無抑制の人は単にその行為を「本意的」に為すのではなく、その行為が「為すべきでないこと」と何らかの仕方で「知りつつ」為すのでなければならぬ。そしてそのことを告げるのが推論へ1の「(甘いものを) 味わうことを妨げる普遍的判断」なのであり、そこに於てもかく結論「これを避けよ」が導き出されている。「四」で紹介されたテキストの部分(114635-1147a3)を振り返ってみると、そこでは「(実践的推論に於ける) 前提命題には二つの種類、普遍的な前提命題と個別的な前提命題とがある。行為者が両方の前提命題を持つており、その内の普遍的な前提命題を使用しているとしても、個別的な前提命題の方を使用していないとするなら『知識に反して為す』ということを何ら妨げるものではない」とあり、「知識に反して為す」ことが「普遍的な前提命題を使用しているとしても、個別的な前提命題の方を使用していない *chronomenon teti katholou alla me teti kala meros*」という仕方做起り得るといった説明となっている。この説明が無抑制の行為についても適用され得るとした場合、推論へ1に於て個別的な判断「これは甘い」を「現実には働いている」とすることは出来ないが、「甘いものを) 味わうことを妨げる普遍的判断」の方は「現実には働いている」としても差し支えない。否、それどころか普遍的判断が何らかの仕方でも「現実には働いている(使用している)」のとなれば、個別的な判断が「現実には働いていない」とすること自体何の意味も成さないことになるであろう。そして普遍的判断が「現実には働いている」かどうかは、如何なる仕方であれ「これを避けよ」といった判断が行為者自身によつて為されているか否か、によつてしか決められないのである。

六、「勝義に於ける知識」と「感覺的(知識)」

無抑制とは、行為がそこに於てある「個別的な事柄」に関わる判断の一つが、丁度その時行為者の心・魂に「情念(欲情)」が内在している(へ3)ことによつて、「為すべきこと」あるいは「為すべきでないこと」を告げる普遍的判断と直接結びつ

かず（1）、その判断に反する行為を齎す別の普遍的判断と連動して働く（2）ことによって生じるもの、とするのがアリストテレスの説明である。

ではこの説明と、「知識に反して為す」ことはあり得ず、無抑制は存在しないとする「ソクラテスの説」とはどう関係することになるのだろうか。3章13節以下（1147b9-17）を(1)1147b9-12、(2)12-17に分割して順に見てゆきたい。

(1) 最終の（前提）命題は、感覚知の対象となるものに関わる判断であり、また各々の行為を支配する力を有するものであるから、（無抑制の人は）この命題を情念の最中において持っていないか、あるいは持っているとしても「知識している」という仕方を持っているのではなく、既に言及されたように、丁度酒に酔った人がエムペドクレスの一節を「言う」といった仕方を持っているのである。

〈1147b9-12〉

「最終の（前提）命題 *teleutata prothesis*」は普通、実践的推論に於ける個別命題（小前提）と解されている。それに対して D・チャールズは実践的推論に於て最終的に導き出された結論を意味する、という解釈を提出しており、このことを「四」の例（1147a31-34）に即して考えた場合、伝統的解釈に従うなら「これは甘い」（1）の（ロ）という個別的判断（命題）が「最終の前提（命題）」であることになるが、D・チャールズは結論「これを避けよ」（1）の（ハ）が「最終の（前提）命題」であると主張しているのである。¹² テキストでは、無抑制の人はこの「最終の（前提）命題」を①持っていない、あるいは②持っていないも「知識している *epistasthai*」という仕方ではなく「言う *legen*」という仕方を持っている、と説明されており、後者②の「言う」ということに関しては、既に次のようなことが述べられていたのである。

知識から出てくる言葉を「言う」ということは、（知識していることの）何ら証とはならない。なぜならそれら情念に於

てある人々も、論証やエムペドクレスの一節を「言う」のであり、また学び初めの人々も言葉をつなぎ合わせて語りはするが、未だ「知る」には到っていないからである。(知識するには、それらの言葉と)共に自ら自身が育つてゆかなければならず、それには時間を要する。そういう訳で、丁度芝居を演じる人々が台詞を「言う」ような仕方、無抑制の人々も「言う」と見做さなければならない。

<1147a18-24>

もしここで言及されている「言う」が先に引用したテキストの説明に於ける「言う」と同一の事態を指しているとするなら、¹³「最終の(前提)命題」は単に個別命題を意味するのではないことになる。無抑制の人は「知識から出てくる言葉を『言う』」のであり、個別命題(小前提)のみを指して「知識から出てくる(apo tes epistemes)言葉」とすることは出来ないからである。そこでD・チャールズの主張するように「最終の(前提)命題」を実践的推論に於ける結論と解した方がよいように思われるが、その結論とはあくまで個別命題を介して導かれるものなのである。

引き続きテキストの後半部分(2)を見ることとしよう。

(2) そして終極の項は普遍的なものではなく、また一般項と同様の仕方で知識を齎すものでもないと思われるが故に、ソクラテスの求めていたことが帰結するようである。なぜなら勝義に於て知識であると思われるものが現存しているにも拘わらず、(無抑制という)情態が生じるのではなく、¹⁴またそのような知識が情念の故に引きずり廻されるのではないのであり、そこに在るのは感覚的(知識)だからである。

<1147b12-17>

まず最初に傍線で示した箇処¹⁵の内、「勝義に於て(kurios)知識であると思われるもの」とは何を意味するのかについて考え

てみたい。それが「現存している *parousis*」ことと無抑制が生じることが両立し得ないような「知識」、そのような「知識」とはアリストテレスの謂う「知慮（プロネーシス）」を置いて他にない。「知慮」とは心・魂の「ロゴスを有する部分 *to logon echon*」に於ける「卓越性（アレテー）」、即ち「知的徳 *dianoetike arete*」に属するものであるが、「為すべきこと」を単に「知っている」ことによってではなく、同時にそれを「実践する人 *praktikos*」であることによって「知慮の人 *ho pronomos*」なのであり、それ故同じ人が無抑制の人であると同時に「知慮の人」であることは出来ない（1152a6-9, cf. 1146a4-9）。そこで所謂「ソクラテスの説」が「知識に反して為す」ことはあり得ないと主張する時の「知識」が、アリストテレスの「知慮」を意味するのであれば、アリストテレスもまた「ソクラテスの説」の側に立つ者であることになる。しかし無抑制の人がそれに反して為す「知識」とは「知慮」を意味しているのではなく、テクストに述べられているように「感覺的（知識） *he aisthetike*」なものである。ではその場合「感覺的（知識）」が指しているものは何であり、それと「勝義に於て知識と思われ」るもの」との対比は一体何を意味しているのであろうか。再び「四」で示された例に即しつつ考えてみたい。

へ1> イ. (甘いものを) 味わうことを妨げる 普遍的判断

ロ. 「これは甘い」(個別的判断)

ハ. 「これを避けよ」(結論) ✕ 行為

へ2> イ. 「全ての甘いものは快い」(普遍的判断)

ロ. 「これは甘い」(個別的判断)

ハ. 「これは快い」(結論) || (これを味わう) 行為

普通には「感覺的(知識)」とは、へ↓の口即ち「これは甘い」といった個別的判断を指しているとされている。しかし個別的判断「これは甘い」は本来へ2の口。厳密にはイとロの連言「全ての甘いものは快く、これは甘い」という判断の連言肢として述べられたものであり、イとロの判断の連言が「現実にも働く」とされているのである(1147a32-33)。それ故、無抑制の人に於て「情念の故に引きずり廻される (*periclitari*)」のは「感覺的(知識)」であるとする時(1147b16-17)「個別的判断「これは甘い」だけが「引きずり廻される」とするよりも、「甘いものを」味わうことを妨げる普遍的判断「へ1」のイ」と「これは甘い」との連言が「引きずり廻される」とした方がよいであろう。「感覺的(知識)」が個別的判断のみを意味するとするなら、殊更「感覺的(知識)」といった何か形容矛盾のような言い方をせずとも、「感覺知 *sensitivities*」とすればよいと考えられるのである (cf. 1112b34-1113a2, 1149a35)。そして「感覺的(知識)」が個別的判断が普遍的判断と結びついたものを指すとするなら、結局それらを前提命題とする推論に於ける結論をも含意することになるであろう。

以上の考察をまとめると、テクスト前半部分(1)の最初に言及されている「最終の(前提)命題」とテクスト後半部分(2)の終わりに言及されている「感覺的(知識)」とは、いずれも個別的判断(命題)即ち実践的推論に於ける小前提を指すとするのが伝統的解釈であるが、右に述べられたような理由によって「最終の(前提)命題」は推論の結論を、「感覺的(知識)」は普遍的判断と個別的判断との連言を意味することになる。しかし前者は普遍命題(大前提)と個別命題(小前提)とを介することによって導き出されるものであり、後者は結論を予想するものであるから、「最終の(前提)命題」と「感覺的(知識)」とは、その結論が行為に結びつかない無抑制の人に於ける実践的推論の在り方全体に関して、それぞれ異なった力点から言及されたものと解することが出来るよう。「勝義に於て知識であると思われるもの」と「感覺的(知識)」との対比は、徳の人の有する「知識」と無抑制の人の有する「知識」の対比を意味するのであり、前者が「知慮(プロネーシス)」として特定できるものであるのに対して、後者を何らかの名称によって「知識」として特定することは出来ない。それは本来「知識」とは言い得ないものだからである。

おわりに

「知識に反して為す」ことはあり得ないとするソクラテスの所謂主知主義の基本的精神はアリストテレスの中にも生き続けていると考えざるを得ない。善いことだと「本当に」知っていればそれを為さなはずはなく、悪いことだと「本当に」知っていながらそれを為すということは考えられない。故に「無知」こそが根本悪である。しかし言うまでもなく、また当然の結果として¹⁶⁾「ソクラテスの説」がそのままの形でアリストテレスに受け継がれたのではない。

ソクラテスの「知識」の概念はアリストテレスに於て、厳密な学問的論証的知識即ち「エピステーメー」の方向と、その知を有していることがそのまま「徳」に即して為す実践知を意味する「プロネーシス」の方向とに展開した。「エピステーメー」にしても「プロネーシス」にしても常に真を告げるもの、間違ふことのあり得ないものとしてソクラテス的であり、「知識に反して為す」と言われる時の「知識」が「プロネーシス」を意味するのであれば、アリストテレスに於てもそのようなことは絶対にあり得ないと考えられているのである。

「所有」してはいるが「使用」しないという「知識」の在り方は「プロネーシス」の概念自体に背理する。従って無抑制の人が持つていとされる「知識」も「プロネーシス」の観点から逆照射される時、始めてその位置づけが可能となるのであるが、そうしたことに關してのさらなる考察は次の機会に譲らざるを得ない。

注

(1) J. Cook Wilson, *On the Structure of the Seventh Book of the Nicomachean Ethics Chapters I-X*, reissue (1912), pp. 48-56.

- (2) Cf. J. J. Walsh, *Aristotle's Conception of Moral Weakness* (1963), *Appendix*, pp. 183-188; W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* (1980), pp. 262-267, & ff.
- (3) 「プロアイレシス *proairesis*」を「意志選択」と訳すのは、それが「意志」の選択、即ち「意志」を限定することに関わる「選択（ハイレシス）」であると考えらるからである。「意志 voluntas」とは自己自身を限定するという仕方で実存するもののことを謂う。
- (4) 「アクラシヤ *incontinentia*」の問題が「意志の弱や weakness of will」の問題として論じられることも、本文に述べられたようになどところから正当化出来るであろう。
- (5) この箇処のテクストは *'all' ei tote toioude, e ouk echei e ouk energei* となっているが、*'toioude'* の次の *'e'* が削除されている写本もあり、D・チャールズはその読み方を採用して *'This he does not possess, or rather does not exercise'* (イタリック筆者) と訳す（*επι*）とを主張している (David Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, Cornell U. P. 1984, p. 126)。つまり個別命題を有していない場合 (①) にはその行為は「意図的 *intentional*」ではなくなり、従って無抑制の説明には合致しなくなるからである。本稿の筆者はこの点については同意するが、最初の *'e'* を削除する必要はないと考える。1146b24 以下の説明は「知識に反して為す」ことについての一般的説明であるとすればよいからである。
- (6) *'phusikos'* な説明とは、これまで *'logikos'* な説明に対して言われたもの、と一般に解説されているが、*'logikos'* という言葉はテクストにはない。本稿の筆者としては本文「四」の最初に述べられた無抑制成立の二つの条件 *α* と *β* に対応させて、これまでの説明は *α* に即した説明であり、1147a24-1147b5 は *α* についての観点を導入した上での説明と解しておきたら (但し 1147a10-18 及び 1147b6-9 に *β* についてはそれを *α* のような位置づければよいのか、現時点では決定し兼ねる)。もっと限定して言おうと、1147a24 以下は無抑制が起る「原因 *he aitia*」を廻る考察であり、端的には「欲情」がそれに相当する。「欲情」とは人間に「自然的 *phusikai*」なるものだからである (cf. 1118b8-21)。
- (7) Cf. Gauthier/Jolif 注釈の新該箇処: Hardie, *op. cit.*, p. 281.
- (8) *τῶν* は Irwin 訳に従う。1147a33 の *καυῆ* は *α32* の *καυῆ* 以下全体を一つのものとして指しているとしか読めない。

(9) 普通 1147a25-31 で「実践的三段論法」が紹介され、1147a31 以下それに即した無抑制の考察が続く。ただ説明されているが、1147a29-31 で言う「放埒の人の「実践的三段論法」が例として挙げられているかについての説明にまで到っている論者は、筆者の知る限りでは皆無である。1147a29 と 1147a33 の「これは甘い」が同じ *'toni de glukou'* で表現されていることからすると、放埒の人の推論と無抑制の人の推論との関係をより内的な観点から見てゆくことが示唆されていると思えるのである（注⑩参照）。

(10) アリストテレスの「実践的推論 practical reasoning」には「思案 deliberation」と「実践的三段論法 practical syllogism」とがあり、それらの関係が問題となってくる。筆者の考えは本文で示した如くであるが、「結論は行為」ということと特徴づけられる所謂「実践的三段論法」を、目的を実現するための「手段」あるいは目的の「構成要素」の考察・探究に関わる「思案」の中に含ませ、「思案」で以てアリストテレスの「実践的推論」を代表させようとするのがこれまでの基本的な解釈の線となっている（cf. G. E. M. Anscombe, "Thought and Action in Aristotle", *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Vol. I From Parmenides to Wittgenstein*, Basil Blackwell, pp. 72-75; Norman O. Dahl, *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, Minnesota U. P. 1984, pp. 25-29）。それに対して J・クーパーは「思案」は行為特定の「決定 decision」に到達することと終わり、それを実際の行為へと齎す「実践的三段論法」は「思案」の過程を成すものではない」として「実践的三段論法」が「思案」から区別されるべきことを主張した（John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard U. P. 1975, p. 33; cf. Eunice Belgum (1946-1977), *Knowing Better: An Account of Akrasia* (Doctrinal Thesis, Harvard University, 1976), Garland Publishing 1990, pp. 207-211）。やべ、高橋久一郎氏は論文「実践三段論法の構造」の「II」（日本西洋古典学会編『西洋古典学研究 XXXVII』岩波書店 1989, pp. 48-51）に於てこの J・クーパーの説を「(1) 思案は行為のタイプの選択に至ることと完結する」、「(2) 『結論』が行為である『実践的三段論法』は行為を導く思案の部分を含みではない」と二つのポイントで押さえ、「その議論は歪んでおり……説得的ではない」けれど「基本的戦略においては正しい」とし、「その『改釈』を通じて先の二点の擁護を試みられておられる。その内 (2) に関して『結論が行為ではないとする解釈は最近有力となっている』（その代表は D. Charles の解釈）が「成功しているとは思え」ず、「いわゆる実践的三段論法」の「結論が行為である」ことはテクスト上否定できない」とされている点については、筆者もその方向で考えてゆきたく思っている（注⑫参照）。しかし

「(1)」に関して「個別的なもの」が思案の過程に入ってくることを認められねばならない」のかどうか、少なくとも「ニコマコス倫理学」の範囲内で考える時「思案は個別的な事柄には関与らない」(1112b34)と明言されていることに對して氏の説明が「説得的」であるとは思われない。今、そこで提出されている諸論点(「個別的なもの」の解釈)を直接取り上げて議論する余裕はないが、「(1) 思案は行為のタイプの選択に到ることで完結する」とされる場合の「選択」の意味が私には不透明に思える。また「弱さ」の無抑制の人には「思案」があるが、その「思案」が何か不完全なものであり「完結」していないといったようなことは、少なくともそのテキストの箇所からは読み取れない。しかし無抑制の人に「選択」(「プロアイレシス」)はなく、それ故「思案」が行為のタイプの「選択」に到ることで完結するのではない。無抑制の人の「思案」もそれ自体としては「完結」していると考えてよいのである。だがその場合無抑制の人に「プロアイレシス」がないと本当に言えるのかどうかが問題となつて来るであろうというのは、テキストにはあたかも無抑制の人にも「プロアイレシス」があるかのような書き方のされている箇所があるからである。特に決定的と思われるのは1102b18-21と1152a17であるが、「前者の *proairoumenon* は身体運動に關しての説明として用いられている言葉であり、それを無造作に行為の説明と重ねることは出来ない。後者については今断定的に述べられないが、無抑制の人の *proairesis* が *epiaktos* (善きもの) であるとは、もし無抑制の人に「プロアイレシス」が成立していたとするなら、という「仮定のもとで *ex hypotheses* 言われていると解することが出来 (cf. 1128b29-31)」、また A. W. ンプライスのように「capacity to choose well」と理解すること可能である」(A. W. Price. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989, p. 108)。

(11) 無抑制の人を動かす「実践的三段論法」の大前提(普遍的判断)が「全ての甘いものは快い」であるのに対して、放埒の人のそれは「現前の」甘いものは全て味わうべし」である。後者は「正しい言葉・理 (*orthos logos*)」と明らかに対立するものであるが、「全ての甘いものは快い」という判断は「それ自体として (*kath' hauto*)」は「正しい言葉・理」に反するものではなく、「付帯的な仕方で (*kata symbekhos*)」反しており、「正しい言葉・理」に反するのはむしろ「欲情」であるとされている (1147b1-3)。即ち無抑制の人の推論(2)は常に「欲情」と結び付くという仕方であり、行為者を動かすのであり、それ故無抑制の行為の直接的な原因は「欲情」と考えられるのである。それに対して放埒の人とは「欲情を覚えていないか、或いは僅かにしか覚えていない」(1150a28)場合でも過剰な快楽を追求する人であり、「欲情」があるかないかということは一応無関係に一貫した行動を為

- す（但し転倒した形で）人である。そしてそのことが放埒の人には「意志選択」があるということなのである。
- (12) D. Charles, *op. cit.*, pp. 120-121, n. 13, & pp. 117-132. 但し「実践的三段論法」についての彼の見解は、その結論は必ずしも「行為」ではない。「命題 proposition」であるものの、*op. cit.*, pp. 84-96 ; cf. W. Charlton, *Weakness of Will*, Basil Blackwell 1988, pp. 52-59)。
- (13) いずれも「エムメンタクレスの二節を『言う』と同じ事例が用いられている。
- (14) この箇処のテクストは *ou gar tes kurios epistēmēs einai dokousēs parousēs ginetai to pathos* であるが、*parousēs ginetai* を *periginetai* と同じ「なぜなら情念は、勝義に於て知識であると思われるものを打ち負かすのではなく」とする読み方がある (Stewart 及び Gauthier/Jolif 注釈の当該箇処、また岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』、岩波書店 1985、第三章「無抑制」の注 (104)、pp. 121-122 参照)。こちらの読み方を取るべきかのポイントは① *tes kurios epistēmēs einai dokousēs* ② 1147b15 の *to pathos* をそれぞれどのような意味に解するかに掛かっている。①については以下の本文で考察されるので、ここでは②について説明を補足しておきたい。テクスト校訂に従うなら *to pathos* を「無抑制という」情態」と解しなければならないが、その次の行の *to pathos* は「情念」を意味することになるから、同じ文脈の中で同じ言葉が二つの異なった意味で用いられていることになってしまふ。これが上に紹介した読み方を支持する一つの理由である。しかし 1145b29 の *to pathos* を 1147b8 の *oulou tou pathos* は「無抑制という」情態」の意味に解されるのであり、この卷では *pathos* という言葉は、第二巻で規定されているような「情念」(1105b21-23) の意味も含めて、もう少し広く *pathos* 本来の「(受動的) 情態」の意味で用いられている、とも考えられるのである。猶 1145b5 の *tanτα τα παθη* の加藤信朗訳及び訳者註を参照。
- (15) 「勝義に於て知識であると思われるもの」にしても「感覺的(知識)にしても、前者は *'dokousēs'* (思われる) といった言葉が付け加えられ、また後者は *'aisthētikos'* とだけあって「知識」に相当する言葉が省略されており(筆者の見限りの英訳は全て *'perceptual knowledge'* と訳されている)、各々どのような類の「知識」であるのか俄には特定し難い仕方である。参考 #10 Grosseteste のラテン訳を掲げよう。Non enim principaliter esse visa scientia presente fit passio, neque ipsa attrahitur propter passionem, set sensibili. (1147b15-17)
- (16) 「当然の結果として」とは、そこにラテンが介在しているからである。 Cf. J. J. Walsh, *op. cit.*, Chapter II, *The Development*

of Plato's Thought, pp. 28-59.

(本学大学院博士課程・西洋哲学史)