

# アリストテレスの「善(幸福)の把握」に関する一考察：『ニコマコス倫理学』1～3巻を手掛かりとして

村田, 剛一

<https://doi.org/10.15017/1430722>

---

出版情報：哲学論文集. 27, pp.41-58, 1991-09-20. 九州大学哲学会  
バージョン：  
権利関係：

## アリストテレスの「善（幸福）の把握」に関する一考察

——『ニコマコス倫理学』1～3巻を手掛かりとして——

村田 剛 一

### はじめに

プラトンは、初期對話篇に於いて、「善」や「快」や「正」や「徳」などの言葉についての私達の把握に於けるそれらの絡み合いや癒着を解きほぐしながら、「善」の論理、「正」の論理などを露わにしていく。言い換えると、「善」や「正」などの所在を、それらについての日常の把握の吟味・論駁を通じて、ネガティブな仕方でも示している。そしてこれは、「不知の知」の地点に立つことに通じるが、ここで注意したいのは、ソクラテスは、「諸々の徳」の場合と異なり、「善（よい）」について「何であるか」という問いを立ててそれを言葉で「何」として捉えようとする試みをしないということである。彼は、「善（よい）」という言葉の現れる場を手掛かりとして、「善（よい）」の論理を追う。そして、「善（よい）」に関する不知の知」という地点に於いて、諸々の徳の論理を把握しようとしたと思われる。これに対してアリストテレスは、「善（幸福）」の所在を

確認しつつ、その「何であるか」を言葉で捉えようとする。そして、それを把握することによって、「善」を「或る形を持つもの」へと、即ち、「(或る状況の中の) 或る行為・情の形」へと限定 (specify) しようとする。「善」を言葉で「何」として把握・限定する試みをせずに、「善に関する不知の知」の地点に留まることは、「自己とは何者であるのか」「自己がいる場所はどこなのか」などが問題化することであり、「善」を言葉で「何」として捉えることを試み、それを或る形へと限定することは、「何を為す(べき)か」(また、その「何」が如何に見えてくるか) などが問題化することであるとと思われる。小論では、アリストテレスの「善の把握」を、『ニコマコス倫理学』1〜3巻を手掛かりとしながら、「善の限定」という角度から考察してみたい。

## 一 善 (tagathon) とは何か (その1) 「善」の所在

『ニコマコス倫理学』(以下、ENと記す) 1巻7章の前半 (1097a15-b21) に於いて、アリストテレスは彼がその「何であるか」を把握しようとしている「善」の所在を示している<sup>(1)</sup>。それを見ておくことにしよう。

ここでは先ず「異なる行為・術(テクネー)には、異なる善がある(例えば、医療では健康、統帥術では勝利、建築術では家)」。では、それぞれの術に於ける善とは何か」という問いによって「善」に関して一つの把握が述べられる。即ち、

・「善」とは「そのもののためにそれ以外のこと<sup>(2)</sup>が為されるもの」であり、「どのような行為であれ、選択であれ、その目的となるもの」である。

そして次に「善」に関するこの把握に基づき、すべての為されることの目的 (*in practen hapanton telos*) があるとすれば、それが彼が問題としている「善」であると述べられ、その「善」の所在が次のような仕方<sup>(3)</sup>で示される。即ち、彼は「そのもののためにそれ以外のこと<sup>(4)</sup>が為されるもの」(目的) を、(1)「(私達が) それをそれ自体として、それ自体の故に選ぶ」

(2)「それを他のものの故に選ぶ」という二つの規定によって三種に分ける。多くの目的があるが、それらのうち、  
・或る目的は（私達が）「他のものの故に選ぶもの」である（富や笛のようなもの、一般に（次に述べる目的②の）道具となるもの）（以下、これを目的①とする）。

・或る目的は「それ自体としても、また、同時に、他のものの故にも選ぶもの」である（名誉や快楽や理性やすべての徳）（以下、これを目的②とする）。

・或る目的は「常にそれ自体として選び、如何なる場合にも他のものの故に選ぶことのないもの」である（以下、これを目的③とする）。

このうちの目的③が彼が問題としている「善」である。<sup>(2)</sup>

具体的な行為（例えば、笛を作る或る行為）に関してその「何のために」が問われれば、目的①（例えば、笛）がその答えとしてあり、目的①に関してその「何のために」が問われれば目的②（例えば「音楽を」楽しむため）がその答えとしてある。つまり、目的①は具体的な行為の形を与えるものであり、目的②はそこから具体的な行為の目的（目的①）が形づくられてくるそういうものである。ひとが、意識的にせよ無意識的にせよ、目的②として如何なるものを立てているかということが、具体的な行為の目的（目的①）として「何」を立てるか、従ってまた、「具体的な行為として」何を為すか」ということの方角性を決めると言える。

だが、目的②に関してその「何のために」を更に問うことができる。その答えとしてあるのが目的③としての「善（*agathon*）」であり、「その名としての」幸福（*eudaimonia*）」である。アリストテレスは既に「EN」1巻5章で、「善（幸福）」としてひとが挙げる快楽や名誉や徳や富は「善（幸福）」ではないとの示唆をしていた。「目的の三種の区別」からすれば、それらは目的②或いは目的①（富）である。では、目的③としての「善（幸福）」とは何であろうか、また、目的②と目的③との関わりはどのようなものだろうか。人々は目的②として挙げられるものを通じて、目的③としての「善（幸福）」が達成されると考え

ている(1097b5)。この「関わり」「通じて」がどういふものなのかは、目的③としてその所在が示された「善(幸福)」の何であるかを問うことによって明らかになっていく。

ところで、アリストテレスの「善(幸福)とは何か」の探究を追う前に、ここでの問題場面と近接しているプラトンの『ゴルギアス』の或る箇所(467c-468b)を見ることで、アリストテレスの「善とは何か」という問いの特徴を見ておくことにしたい。その箇所の要点は次の三つにまとめられると思われる。

(1)ひとが「何かのために何かを為している」場合、彼が望んでいるのは、「現にしている当のそのこと」ではなく、「そのために為しているそれ」である。

(2)ひとは何かを為す場合、「善いもの (*ta agatha*) のために何かを為す」

(3)従って、ひとが歩く場合も、「善 (*to agathon*) を求めて歩く」のであって、即ち、「歩くほうがよりよいと思つて歩く」のである。また、我々が誰かを死刑にする場合も、「そのことを為すほうが為さないうよりも我々にとってはよりよいと思つて死刑にする」のだ。

重要なのは(2)から(3)への移行である。この移行で示されていることは、「善(*to agathon*)」は具体的な行為の目的(*agathon*)ではなく、また、その目的と同レベル(善いもの *ta agatha* というレベル)での究極的なものとしてあるのでもない、ということである。「善」は、「自分にとって、(より)よいと思われ、ことを為す」という仕方<sup>(3)</sup>で、私達には直接に問題となるのだが、「善」は「自分にとって(より)よいと思われ、こと」と決して同じではない。なぜなら、(より)よいと思つて為したことがよくなかったと私達は気付き得るからである。そして、アリストテレスと違つてプラトンは「善と思われるもの」とは異なる<sup>(3)</sup>。「善」を言葉で「何」として捉える試みをしない。彼にとっては、「善」が「それはかくかくしかじかである」との思ひからすり抜けること、言い換えれば、「それはかくかくしかじかである」と言葉で定着できないことが大切であつたと思われる。そのことは、「善」と「自己」との関わりに探究の焦点を当てること、即ち、「善」に対する自己の位置「善に

関する不知の知」というあり方を確認することへと繋がると思われる。これに對して、アリストテレスは「善（即ち、目的③、幸福）」を言葉で「何」として捉えることを試みるが、これは、目的③としての「善」と「それ自体として選ばれるもの」でもある目的②との関わりに探究の焦点を当てることであり、そしてそれは結局、「何を為すか」の把握に焦点を当てることであろう。アリストテレスの「善とは何であるか」の把握の試みや「目的の三種の區別」は、「善（*agathon*）」は「為される善（*praxion agathon*）」<sup>(4)</sup>であるという把握と表裏一体のものである。

## 二 善とは何か（その二）「善」の内実の輪郭づけ

前章で見たように、「善（幸福）」は目的③として、即ち、（私達が）「常にそれ自体として選び、如何なる場合にも他のもの故に選ぶことのない目的」としてその所在が明らかになつたが、その内実はまだ明らかではない。即ち、目的③の規定（そして、それに伴う自足性、不加算性 1097b6-20）は、「善」として挙げられる或るものが、或いは、それらを何らか集めたものが「善」ではないと否定する力は持つているが、その内実について積極的に明らかにしてくれる力は持たない。そこで彼は「善とは何か」を以上とは異なつた視点から考察していく。これは「善の内実の輪郭づけ」の議論とすることが出来る。EN 1 巻 7 章後半までのその議論（1097b22-1098a18）を見ることにならう。

先ず注目したいのは、前章で見たのとは異なる視点からの「善の所在」の把握である。

・一般に、或る働きや行為をもつひとに於いては、その「善」や「よく」はその働きのうちにあると思われる（*en toi ergoti dokoi agathon einai kai to eu*）が、人間も或る働きをもつ限り同じであらう。（1097b26-28）〔傍点筆者〕

以下の「善とは何か」の探究は「善の所在」のこの把握の下で行われていくが、この把握の意味は大きい。この把握によつて「善はかくかくしかじかの働きである」というように「善の何であるか」「善の内実の輪郭」が（プラトンの場合とは異なる

り(言葉で述べられることになるからである。「善の所在」のこの把握も、「善」は「為されうる善である」というアリストテレスの「善の把握」と表裏一体のものである。

さて、[ZN 1 卷7 章後半の議論の骨組みを考察することにしよう。「或る働きや行為をもつひと」をP、「Pの或る働きや行為」をEとすると、「善」の何であるかは次のように示されると言える。

(1) 「善」「よく」は、Pの働き(=E)のうちにある。

(2) 「よき」(*spudaios*) (P)の働きは「よき働き」である。

(3) 「よきP」の働きが「よき働き」であるのは、「徳」(アレテー)に基づく<sup>(5)</sup>とすると

(4) 「善」は、「よき働き」<sup>(5)</sup>、即ち「徳に基づくE」である。

つまり、「よき働き」が「善」であり、「よき働き」を形づくるものが「よきP」、言い換えれば、「徳」(アレテー)であるということである。そしてこれは次のように言い換えることが出来るだろう。即ち、「働き」に「或る形」(*ous echein*)<sup>(6)</sup>を与え「よき働き」(「善」)を形づくるのが「徳」である。例えば、Pの働きが「琴を弾くこと」だとすれば、「徳」は「琴を弾くこと」に「或る形」を与え「琴をよく」(うまく)弾くこと(「善」)を形づくる。また、Pの働きが「彫像」であれば、「徳」は「彫像」に「或る形」を与え「よき」(すぐれた)彫像(「善」)を形づくる(以下、徳が与える「或る形」を「或る形」と記す)。そしてここで次のことが確認できる。

①「琴をよく」(うまく)弾くこと(「善」)「よき」(すぐれた)彫像(「善」)が何であるかということ、即ち、それらの『或る形』が何であるかということは、それぞれの「働き」の領域で見出されなければならない。そしてそのことは、何かの『或る形』を見出すには、その「働き」(の領域)が画定されていることが必要であることを含意している(これは、アリストテレスの「諸徳の分析」)[ZN 2 卷6 章1-6 卷]の根底にある思考である)。

②それらの『或る形』を見出し(或いは、教えられ)知っていることは、「徳をもっている」ということに含まれている。

ところで、アリストテレスは「善（幸福）の何であるかは、人間の働きの何であるかが把握されれば、より明らかになるだろう」と述べ、人間の働きの何であるかを問う。それはすぐには答えられないとしながらも、植物・動物との対比によって「（このころの）ロゴスをもつ部分の実践活動（としての生）」とした。そこで、上の(4)により、「（人間の）善（幸福）」は、「徳に基づくこのころの（ロゴスをもつ部分の）実践活動である」と把握され、輪郭づけられる。

ここで、「人間の働き」のこの把握が正確かどうかや、様々な人間観・人間本性論があること、言い換えれば、「人間の働き」の把握は様々であること、などを問題にすることは、この箇所の論点を見失うことだと思われる。それらを問題にする時、「人間の働き」は何か或る「能力（capacity, faculty）」として考えられ、また、「徳」は「その能力を発現させるもの」、「善」は「発現した能力」と考えられているのではないだろうか。この箇所では、「人間」という時、そこには少なくとも「ロゴス（言葉、理由）をもつ」ということが語られ得る、ということの確認だけがなされている。それが「人間の働き全体」を余すところなく捉えているかどうか、などは今問題ではない。もし、「人間の働き全体」ということを言うとするば、それは、「このころのロゴスをもつ部分の現実活動」に「徳」によって与えられる『或る形』を明確化していくことの内に見れてくる、と言えるであろう。

この箇所では把握され、輪郭づけられた「（人間の）善（幸福）」の何であるかを確認しておこう。それは、  
 ・「徳」によって与えられる『或る形』をもつ「このころの（ロゴスをもつ部分の）現実活動」である。

こうして、「善（幸福）」（即ち、前章の目的③）の内実の考察は、「このころの（ロゴスをもつ部分の）現実活動」に於ける『或る形』を見出すこと、その形を与える「徳」を考察することへと移行する。だが、私達は神の目の場所からこの『或る形』を見出すことは出来ない。私達が『或る形』を見出す場所とは、私達が既に立っている場所である。これから見ていくアリストテレスの「（人柄に関わる）徳」考察の途は、「（人柄に関わる）徳」を私達が既に、どのようなものとして把握しているかを構造分析し明晰化することである。即ち、私達が（自分をも含めた）ひとの行為やあり方について賞賛・非難をして



いるということに於いて、或いは、ひとの行為やあり方をどう見るか(見えるか)ということに於いて、私達(「私」ではなく「私達」という複数)が既に立っている場所、「人柄に関わる」徳を巡って或る把握を既に持っている場所を、その場所から出ずにその場所のうちで、構造分析し明晰化しながら(徳が与える)「或る形」を見出し、いこうとするのがアリストテレスの試みである。

### 三 徳 (arete) とは何か (その一)

「ここのロゴスをもつ部分の現実活動」に「或る形」を与える「徳」の考察 (EN 1 巻13章以下) を見ることにしよう。ここでは「ロゴスをもつ部分」は二種に区別され得ることが指摘される。一つは、抑制のあるひとや抑制のないひとに於いて私達に露わとなってくる「ロゴスに聴き従ったり逆らったりする欲求的な部分」であり、もう一つは「それ自身のうちにロゴスをもっている部分」(学問認識や思案をめぐらす部分) である。そしてそれに応じて、「徳」も「人柄に関わる徳」と「知性に関わる徳」の二種に区別される。以下、「人柄に関わる徳とは何か」の考察を見ていこう。<sup>(8)</sup>

「徳」の何であるかを明らかにするために、アリストテレスが先ず問うのは、「徳」はこころに生じてくるもの(情 (pathos)、情の能力 (dynamis)、性向 (hexis)) のどれなのかという問いである (EN 2 巻5章)。これに答えるために彼が取る方法は「徳」や「悪徳」について言われること、例えば「それに関して、ひとがすぐれているとか劣悪であると言われたり賞賛されたり非難されたりするそういうもの」にあってはまるものを捜し出すことである。この方法により、「徳」(また、「悪徳」) は「情 (例えば、欲望、怒りなど cf. 1105b21-23) に関して如何にあるか (pos echein)」という「性向」であるとされる。この「如何にあるか (pos echein)」は「或る情が先ず生じて、それに対して如何に対処するか・関わるか」ではなく「情の生じ方」そのものに関わるものである。<sup>(9)</sup> そこで、性向を問題にすることは、「情の生じ方」そのものを問題にすることとな

る。ところで、悪徳をもつ者である放埒なひと（アコラストス）自身は「情の生じ方」そのものを問題にし得ない。それは、放埒なひとは「情の生じ方」については自然に任せ、生じた情を前提としたうえで、何を為すかに関する様々な思索をする者だからである<sup>(11)</sup>。言い換えれば、彼は「情の生じ方」そのものは問題にしないという仕方、「情に関して如何にあるか」を形づくっている者だからである。そして、その意味で彼は「性向」を核とする賞賛・非難の場（世界）を理解せず、その場（世界）の外に<sup>(12)</sup>いる。

さて、アリストテレスは「徳」が性向であることを確認した後、「徳」とはどのような性向なのかを考察する（EN 2 巻6 章）。先程述べた、「このころのロゴスをもつ部分の現実活動」に「徳」が与える『或る形』が、従って、「善（幸福）」の内実が、次第に明らかにされていく。

彼は、先ず、「徳」とは、それにより、ひとがよきひととなり、ひとが自分の働きをよきものとする（1106a22-24）と述べ<sup>(13)</sup>、この「ひとが自分の働きをよきものとする」とはどういうことかを「専門知識」（術）を考察しながら明らかにしようとする。

アリストテレスは次の二点を指摘する。

(1) すべての「専門知識」が求め、選び取るものは「私達に対する中間」であり、避けるものは「（私達に対する）過剰」と「私達に対する）不足」であること（1106a26-b7）。

(2) すべての「専門知識」が「私達に対する中間」へと目を向け、「働き」をそれへと導くことによって働きをよく（εὖ）仕上げる（εὖ）とすれば、「徳（アレテー）」もそれを狙い定めるであろうこと（1106b8-16）。

先ず、(1)、(2)に関して補足的な説明をしておきたい。

(1) に関して

この「私達に対する中間、過剰、不足」は「事物に於ける中間、過剰、不足」と対比されるものである。「事物に於ける中

間」とは、例えば、3と1の中間の2のように「両端から等しく隔たっているものであり、それはすべてのひとつと同一なものである (1106a30-31)」。しかし専門知識 (術) が求めている中間はそれではない。例えば、医術に於いて、或る患者にとつて3時間の運動では多く、1時間の運動では少ないという場合、医者<sup>1</sup>は2時間の運動を命ずることはない。2時間の運動もひとつによつては多かつたり、少なかつたりする。医者<sup>2</sup>がここで求めているものが「私達に対する中間」であり、それは「大きすぎもしなければ小さすぎもしないものであり、それは一つではなくすべてのひとつと同一なものでもない (1106a31-32)」。

この「私達に対する中間」(以下、「中」と略記する)を専門知識は、或る特定の状況に於いて、把握・成立させる。

(2) に関して

ここでは、専門知識の場面から(人柄に関わる)徳の場面への移行について二点述べておきたい。一つは、移行の正当性に関してである。この移行によつて、徳は「中」を狙い定めるものであり、中間性であるとされるが、「諸徳の分析」(EN 2 卷6章-6卷)はそのことを確認するという意味を持つ。これは、私達が既に持っている(不明確な)「諸徳の把握」を試金石とするということである。即ち、徳を「中」を選び取る性向であることによつて、(不明確な)「諸徳の把握」をよりよく説明し理解し得る時、徳は「中」を選び取る性向であることが確認されると彼は考えている。もう一つは「中」の規定に関してである。(人柄に関わる)徳は情、更には、行為に関わるものとされ、或る特定の状況のなかで「中」を把握・成立させるものであるが、「情、行為に関わる中」とは「あるべき時に、あるべきものを目指して、あるべき人々に対して、あるべき仕方(など)、情を感じる(1106b21-22)」<sup>14</sup>「為すべき時に、為すべき目的のために、為すべき人々に対して、為すべき仕方(など)、行為を為すこと(1106b23)」とされる。そしてこの「あるべき、為すべき(中)」の内実は、或る特定の状況のなかで形づくられてくるものであるが、その「中」の内実とは賢慮あるひと(プロニコモス)がそれによつてこの「中」を規定するような、そういうロゴスによつて規定されたものであるとされる (1107a1-2)。

さて、以上の箇所(「人柄に関わる)徳」に関して明らかにされたのは、「徳」が「働き」に与える『或る形』とは賢慮

あるひとが与える「私達に対する中」であるということである。だが、賢慮あるひとが与える「中」とは何なのであるか。この「中」に関して注意すべきことは、「中の把握」の「過剰と不足の把握」に対する先行性である。即ち、（意識されていようといまいと）「中」の把握が先ずあり、それから逸脱として、「過剰と不足」が把握される。このことは「私達に対する中」の場合、「事物に於ける中」の場合と違って、「中」の把握がそれとの対比によって明確に決められてくるそういうものがないということである。<sup>(15)</sup>そして、賢慮あるひとであろうとなかろうと、賞賛・非難はそれぞれの「中」の把握を核としてなされるのである。そこで、或るひとにとっては、「あるべき、為すべき」（即ち、「中」とされたことが、別のひとにとっては「過剰」或いは「不足」とされることも当然あり得ることになる。では、或るひとの「中」の把握のただしさ（*orthotés*）はどのようにして見出されるのであろうか。先にも述べたように私達は、私達が賞賛・非難している場の外に出て、言い換えると、神の目でもって、或るひと（そのひとが賢慮あるひとであろうとなかろうと）が与える「中」を検査しそれがただしいかどうかを判定することはできない。アリストテレスは、この賞賛・非難の場のなかで、「中」のただしい把握の方向性を見出そうとする。そして、アリストテレスの場合、この方向性を与えるのが、「美しさ（*kallon*）」<sup>(16)</sup>である。以下、そのことについて見ていこう。

#### 四 徳とは何か（その2）

アリストテレスは、「諸徳の分析」に於いて、行為・情（＝「働き」）に様々な領域があるのに応じて「徳」「悪徳」もあるとし、それらの諸徳を「中」そしてそれからの逸脱である「過剰」「不足」という図式で分析していく。<sup>(17)</sup>即ち、それぞれの領域での「中」を選ぶ性向が「徳」、「過剰、不足」を選ぶ性向が「悪徳」とされる。例えば、恐れと平静の情という領域に於いては、「臆病（不足）―勇氣（中）―むこうみず（過剰）」となる。この「諸徳の分析」は先に述べたように、「徳が中を選

びとる性向であること」を確認すること、言い換えれば、「中」「過剩」「不足」という図式で諸徳（及び行為、情）をよりよく理解できるか、を確かめるという意味があるが、更に、賢慮あるひとが与える「中」の内実をより明確にしていくという意味も持っている。

ここでは「諸徳の分析」のうち、「勇氣」の分析（EN 3 卷6—9章）を見ることにしよう。そこでは、一方、「勇氣」という徳が関わる「情や行為の領域」が限定されるとともに、他方、「勇氣あるひとは美（しき）のために恐ろしいものを耐え忍び、勇氣に相応しいことを為す」（1115b23-24）という主張がなされる。この主張は、①どのような目的が立てられてくるかはそのひとの性向に基づく、②性向がどのようなものであるかは（その性向が立てる）目的がどのようなものであるかによって知られる、③勇氣（という性向）は美しい、という三つの主張から導き出されている（1115b20-22）。即ち、目的と性向との関わりが①と②であるすると、③の把握のもとには、実は「目的は美しい」という把握がある、というわけである。<sup>18)</sup>この③の把握は、『ラケス』篇でソクラテスが、ラケスによる「勇氣」の定義を反駁する際に持ち出す信念である（192c5-6p.8）。そしてその信念は、各人が持っている信念体系の深部に位置するものであり、これを否定することは出来ないものである。アリストテレスは、信念体系の深部に位置するこの信念（「勇氣は美しい」）から、上述の仕方では、「美（しき）」を徳の目的として定立する。この（徳の目的としての）「美」が、（徳が働きに与える）「或る形」を形づくる方向性、「中」把握・限定の方向性なのである。そしてこれは言い換えれば、徳が働きに与える「或る形」（中）とは、「美」を個々の領域・特定状況で限定（specify）したものとすることができる。また、アリストテレスは、「中」把握・限定を定めるものは（行為・情に伴う）「快・苦」であると指摘している。<sup>20)</sup>アリストテレスに於いては、この「美・（その対である）醜」と（行為・情に伴う）「快・苦」は、私達が行為（情）的世界をそこから見る二つの根本的な観点であると言える。<sup>21)</sup>つまり、根本的にはそのいずれかの観点から、行為や情が、即ち、「何を、何のために、誰に対して、どのように……」、行為するか、情を感じるか」が形づくられてくるのである。このことは、彼の「勇氣」の分析（EN 3 卷8章）に於いても示されている。<sup>22)</sup>彼はそこで、勇

気が関わる領域に於ける行為・情の形を問題にする時、それらの外的な形のみならず、それらの行為が為されたり情が感じられたりするのは何故なのか、それらがどの観点から形づくられてきているのかも問題にしている。例えば、或るひとが死ぬのを耐えるのは貧困や愛欲や何か苦痛を与えることを避けようとしてであり、そうするのが美しいからではない、そこでそのひとは勇氣あるひとではないとされる。また、或る人々は、（戦場で）恐ろしいものに立ち向かい平静を持するが、それは、例えば、武器を操る術を知っていたり、彼らがしばしば勝利をおさめたということや相手誰であるかを思い違わしめたという理由からであり、そのことが美しいからではない。そこで彼らも勇氣あるひとではないとされるのである。<sup>(23)</sup>

ところで、ひとの「如何にあるか」とは、根本的な二つの観点、即ち、「美・醜」の観点と（行為や情に伴う）「快・苦」の観点のいずれから行為や情が形づくられているかということであるが、ここで、それらの観点からなされる（或る特定の状況に於ける）「何を、何のために、誰に対して、どのように……、行為するか」（以下、これを『何を為すか』と記す）の把握について考えることにしよう。

それぞれの観点を取るひとは、或る特定の状況に於いて『何を為すか』を思索するに当たり、先ずその状況を把握しその後それぞれの観点により『何を為すか』を思索していく。これは『何を為すか』把握成立の一つの説明方式であろう。しかし、行為主体からすれば、その状況の把握は、既に或る観点からなされている。そこで、その観点の相違により、「その状況の特徴づけるもの」として一方のひとに見えていることは他方のひとには見えないということになる。<sup>(24)</sup>そして、その状況の把握と同時に（Nicomachean Ethics 1177a17-22）<sup>(25)</sup>、或いは、その把握の上での（いずれかの観点からの）思索の後、『何を為すか』が把握される。つまり、「美・醜」の観点からなされる（或る特定の状況に於ける）『何を為すか』という行為の形は、その観点を取らないかぎり見えないであろう。そして『何を為すか』のただしい把握（オルトスログス）、即ち、「中」は「美・醜」の観点を取る時初めて見えてくるものだとするれば、その観点を取らないひと（即ち、「快・苦」の観点だけを取るひと）にはそれは決して見えてこないことになる。<sup>(26)</sup>

では、「美・醜」の観点から何が見えてくるのであろうか。「美・醜」の観点で行為(情)的世界を見るといふことは、「快・苦」の観点から形づくられてくる様々な『何を為すか』という行為の形を否定することである。別の言い方をすれば、「快・苦」の観点から形づくられてくる様々な行為(情)の理由を排除するということ、それらは行為(情)の理由とはなり得ないとする事、である。<sup>26)</sup>(快・苦に浸っている私達人間にとっては)「美・醜」の観点から形づくられる「行為(情)」の形は、「快・苦」の観点から形づくられる形との対比によって浮き彫りになるであろう。アリストテレスは、「諸徳の分析」に於いて、行為(情)の領域を限定した後、上述の対比によって「中」そしてそれからの逸脱としての「不足・過剰」を輪郭づけている。この輪郭づけは、「美・醜」の観点から行為(情)的世界を見る概念枠、即ち、それを通して行為(情)的世界が見えてくる枠である。だが、行為(情)は、或る特定の状況に於けるものであり、「美・醜」の観点を取っても、その状況での「中」なる形を捉え損なう可能性は常にある。言い換えれば、経験のあるひと(また、賢慮あるひと)が「美・醜」の観点から、別の行為(情)の形を指摘すること、<sup>27)</sup>或いは、他のひとに気付かれていない(存在の)或る相・関連する事柄を指摘する、という可能性は常に開かれている。そしてそのことは、或る特定の状況で(或るひとに)見えてくる「行為(情)」の形に関して、また同時に、行為(情)的世界を見る概念枠に関して、常に批判・議論がなされ得るといふことなのである。そして、「徳あるひとが中を射当てる」という主張は、その「中」探究を権利づけ、促すものであろう。<sup>28)</sup>

このように「美・醜」の観点内部では、或る特定の状況に於いて把握された「中とされるもの」に関して、議論したり(互いに)教えるということが生じ得るが、アリストテレスは、「美・醜」の観点そのものに関しては、そのことは生じ得ないとしている。即ち、放埒なひとは、美の観点からの或る行為の理由に耳をかさず、たとえかしたとしても、理解できないとされている(1179b26-28)。これは放埒なひとが情に従って生きる者であり、情は議論に屈しないとされることに依るが(1179b28-29)、「こゝに」<sup>29)</sup>「美」の「情の陶冶」(「議論や教育の聴講者としての」美を愛する若者)の必要性が出てくる。徳あるひととなるには、美によってにせよ、自然によってにせよ、「美」に目が開かれている必要があり、「美」に目が開かれてくるのは、

議論によってではないというわけである。

以上見てきたように、アリストテレスの「善」把握に於いて、「善」は、目的③として位置づけられた後、「善は働きの内にある」という把握を介して、（徳によって形づくられる）『或る形』、即ち、「美」の方向性のもとで限定（specify）された「中」として把握された。そして、この「善」把握は、「美」を或る特定の状況でたゞしく限定することがそのまゝ、「善」であるということ告げている。<sup>(30)</sup>

### おわりに

アリストテレスは、プラトンと異なり「自分にとって善い、役に立つ」ということから出発しなかった。プラトンは「自分にとって善いと思われるもの」から「善い」ということがすり抜けることに注意する。これは「善」の何であるかを言葉に定着させ「善」を対象化することを拒否することだと思われる。そしてこれは言い換えれば、自己がそのなかにある「構造」を対象化せずに、自己がそのなかにあるままで、その構造（と自己との関わり）を明晰化しようとするのだと思われる。これに対してアリストテレスは「善」の何であるかを言葉で擲もうとする。これは先の「構造」を対象化しようとする試みだと思われる。<sup>(31)</sup> 彼は「それ自体として選ばれるもの、追求されるもの」という概念によって「善」を位置づけ、「常にそれ自体として選び、如何なる場合にも他のものの故に選ぶことのないもの」という目的③としての「善」の内実の考察に集中する。目的③としての「善」として何を立てるかによって、そのひとの行為・生の形が決まってくると言えよう。しかし、私達はその「何」を先ず立てて自分の行為・生の形を形づくるといふよりもむしろ、私達は、或る観点でもって（行為・情的世界の）事柄を見分けており、その時既に「何かを選び、追求する」ということがあり、その選ぶ方向性、追求する方向



性が目的③としての「善」の把握を決めていくと言えよう。アリストテレスは、目的③として位置づけられるが内実が明らかでない「善」を、「善は働きの内にある」「徳は働きに関係づけられる」との把握から、徳あるひとが物事を見る場合の（根本的な）「観点」を見出すことによって明らかになるとし、その「観点」を、また、その「観点」から見えてくるものを（私達が為している）賞賛・非難という場のなかで考察した。そして、この「善」の内実の探究は、同時に、「無抑制のひとや放埒なひととは何かを思索によって獲得するが得たものは何か善きもの (*agathon*) ではない」「徳あるひととは正しいことをそれ自体の故に為す」「自然的な徳は本来の徳とは異なる」などの（日常の）言い方の背景（としての構造）を露わにする作業でもあった。

#### 註

- (1) EN 1巻7章前半の議論は、「(彼が問題としている)善の何であるか」の形式的規定であるが、その規定は「善」がどこにあるかを示す故、「善の所在」を示す議論と言えらると思われる。
- (2) 「幸福」もこのようなものであること(「われわれは幸福を常にそのもの自体の故に選び、如何なる場合にも他のものの故に選ぶことではない 1097b1)が確認されることよって、日常に於いて浮遊する「幸福」という概念が目的③として定位され、「幸福」に関する様々な問題の解明(EN 1巻9―12章)のための足場が確保されたことになる。
- (3) cf. 468d1-7
- (4) cf. 1096b34, 1097a23
- (5) 前章の言葉を使えば、この「よき働き」が「そのもののためにそれ以外のことが為されるもの」である。
- (6) *pos echein* (或る一定のあり方であることを「或る形」と訳す。*pos echein* については、EN 2巻4・5章を参照。但し小論では、EN 2巻4章で述べられている *pos echein* の側面、即ち、徳あるひととは「自分が何を為しているかを」知っており「その行為をそのもの自体の故に選択し」「確固として、また、動揺しないでそれを為す」という、徳あるひとが行為に於いて持つ「或

る形 (*pos echein*)」の側面については考察できない。

- (7) この箇所（1巻7章14節）では、「行為」と「制作」の区別 (EN 6巻4・5章参照) は問題にされず、それらに関して共通に語られる「よき働き（善）を形づくるのが徳（アレテー）である」という形式が確認されている。
- (8) これは「魂」の部分の区別に基づく「徳」の区別であるが、この徳の二種の区別は『或る形』の形づくり方の区別と言うことも出来る。
- (9) 以下、「知性に関わる徳」については「賢慮（フロネーシス）」を除いて考慮の外に置く。
- (10) ここには、「情の生じ方」が何らか変えられ得る、ということが含意されている。
- (11) そこで彼は「選択」をするものではあるが、根本的には情に「動かされる」ものである (1145b22)。
- (12) これは後に見るように、彼が「美 *kalon*」に目が開かれていないということに起因する。
- (13) これは、「全ての徳とは、それを持つものをそれ自身よきあり方のものとなし、また、その働きをよきものとする」(1106a15-17) という「徳」についての一般的な把握を「ひと」に適用したものである。
- (14) cf. 1107a28-33, 1108a14-16, 1127a14-17.
- (15) 「事物に於ける中間」の場合には、(誰にも明らかな) 両端の把握が先ずあり、その両端から等距離なものとして把握されるのでその「中間」の把握に困難さはない。
- (16) *kalon* の訳としては他に「立派さ」「見事さ」などが可能である。
- (17) これについては 1122b1-2, 1144b22-23 を参照。
- (18) そしてここには、「徳は働きに関係づけられる」というアリストテレスの把握が根本にある。また、本文ではテキストの当該箇所をより分かりやすく言い直したが、その箇所の直訳は次の通りである。①活動の目的（テロス）は性向に基づく、②各々のものは目的によって定められる、③勇氣（という性向）は美しい。
- (19) cf. R. Kraut, "Comments on G. Vlastos", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 1983.
- (20) EN 2巻9章参照。
- (21) cf. 1169a3-6, 1121b9-10。また、徳あるひとは「美しい行為を喜ぶひとである」(EN 1巻8章12節) が、この「快」や「活動

を完成させる快」(EN 10 卷 4・5 章) については小論では扱わない。

(22) 「勇氣」以外の「諸徳の分析」(EN 2 卷—4 卷) も参照。

(23) 「勇氣あるひと」とされない他の場合については EN 3 卷 8 章参照。

(24) それは丁度、線画に於いて、或るひとにはそこに或る形が見えるが、他のひとには見えないという場合と同様である。両者とも(同じ)線そのものは、或る意味で、見えていると言えるが、見るひとにとつては、その線は或る形に含まれているものとしての線であり、その形の把握は(言わば絶対的な)その線そのものの把握が先ずありそこから直接に生じたというものではない。

(25) アリストテレスは「善」「目的」に関して「見える、見えぬ」といふことを語る(1114a31-b25, 1140b13-20, 1144a31-36 参照)が、これはそのまま「中」に関しても言える。

(26) 徳あるひとは或る行為が「美しい」ということ故にその行為を為す。1116a11-12, 1117b9, 1120a27-29 などを参照。

(27) EN 6 卷 11 章 1143b11-14 参照。

(28) これは「中」「過剰」「不足」という図式で諸徳がよりよく理解できるといふこと、即ち、「徳」が「中」を選び取る性向であることが確認できるということ、によつて「最終的に」支えられている。

(29) 即ち、「喜びを感じべきことに喜びを感じ、苦痛を感じべきことに苦痛を感じる」より一般的に言えば、「美を愛し、美に喜びを感じる」ように情を陶冶すること。

(30) そこで、目的②と目的③は「美」を介して関わりあうと言える(小論の一章参照)。この関わりあいは目的③としての「善」と「或る形」としての「善」との繋がりによつて支えられているが、この繋がり(これは、目的③として把握された「善」と「善は働きの内にある」という把握の繋がりとも言えよう)そのものを主題として考察することは他日を期したい。

(31) ただし、この試みによつて、アリストテレスの場合、「構造」とは(プラトンの場合と異なり)賞賛・非難の背景にある「構造」のことになると思われる。そのことを注意する時、マクダウェル (cf. J. McDowell, "Virtue and Reason", *Monist*, 62, 1979, p. 347) がアリストテレス的な文脈で語る「ethical reality」とプラトンの文脈で語る「ethical reality」は、その違いこそが強調されねばならないと思われる。

(昭和六十二年本学大学院博士課程修了・熊本大学非常勤講師)