

アリストテレスのエウダイモニアについて

菅, 豊彦
九州大学 : 名誉教授

<https://doi.org/10.15017/1448742>

出版情報 : 哲学論文集. 43, pp.21-39, 2007-09-29. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :



アリストテレスのエウダイモニアについて

菅 豊彦

ソクラテスは「ただ生きているのではなく、よく生きることが大切である」(『クリトン』48B)と述べ、「人はいかに生きるべきか」という問いを自己の最大の課題とした。この態度はプラトンを通してアリストテレスにも引き継がれ、『ニコマコス倫理学』の主題を形成している。

その第一巻の巻頭には「あらゆる技術、あらゆる研究、同様にあらゆる行為も、選択も、すべてみな何らかの善(agathon)を目指している」といつ文章が置かれ、主題がわれわれの目指す善の研究であることを表明している。

ところで、われわれが目指すさまざまな善きもの(目的)には明らかに階層の相違がある。現にいま為している行為や活動が目的である場合もあれば(テニスをする、音楽を聴く)、それを超えた別の目的のために為される場合もある(花を咲かすために、種を蒔く)。また、それ自体で選ばれる行為や目的であっても、別の観点からすれば、他のもののゆえに選ばれるもの(楽しみのためにテニスをする)と、それ自体で選ばれ決して他のもののゆえに選ばれることのない究極的に善であるものとが区別される。

アリストテレスはこの究極的に善であるものが最高善であり、それがエウダイモニアであると規定している。

さて、「エウダイモニア *eudaimonia*」に対応する日本語表現として、今日、普通、「幸福」が使われている。たしかに「幸福」は究極的な善きもの、望ましいものを表しており、われわれは「お金や地位や名誉がなくとも、幸福でありたい」といった表現をする。しかし、日本語の「幸福」と「エウダイモニア」とでは、相違もまた存在する。

まず、エウダイモニアの原義は「ダイモン（守護神）によってよく見守られている」という意味であり、エウ・プラッテイン (*eu pratein*) に等しく、「よく為している」、「繁栄している」、「*to fare well*」という意味をもっている。それゆえ、「エウダイモニア」は幸福感といったものではなく、善き活動そのものと結びつく表現であり、また、アリストテレスの場合、「徳（アレテー）」概念と結合し、強い倫理性を示しているといえよう。

それでは、「エウダイモニア」に対して『ニコマコス倫理学』では具体的にどのような内容規定が与えられているのだろうか。アリストテレスはそこで二つの定義を示している。

その一つは、エウダイモニアとは、「人間の徳（卓越性）に基づく魂の活動である」という定義であり、これをめぐって、第一巻から第九巻までの、つまり、『ニコマコス倫理学』の大部分が当てられている。すなわち、エーティケー・アレテー（人柄の徳・倫理的徳）の考察であり、その後の西洋思想における「倫理学」という学問を規定したといえる。

もう一つは、最終巻の十巻六章以下で論じられるものであり、エウダイモニアとは「思考に基づく、観照活動である」という規定である。このような観照活動は人間の次元を超えた、神的ともいふべき活動であり、それゆえ、観照活動こそまさにエウダイモニアな生であるとされる。

この「思考に基づく観照活動」と「人柄の徳に基づく魂の活動」との関係は古来、多くの議論を呼んできた問題であるが、しかし、以下において、われわれは「エウダイモニア」を「人柄の徳に基づく魂の活動」として捉える見解、すなわち、「エーティケー・アレテー（倫理的徳）」の解明に考察を限定したい。

(一)「善き(徳ある)人」と「道德原理」

ソクラテスの「人はいかに生きるべきか」という問いは近世哲学においても倫理学・道德哲学の主題であるといえるが、その問いの捉え方はソクラテスやアリストテレスの場合とは大きく異なっている。

カントは、「いかに生きるべきか」という問題を「いかに行為すべきか」という問いとして捉え、周知のように、「汝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」という定言的命法を道德原理として取り出してくる。それゆえ、このような立場にとっては、「徳」や「徳ある人」の概念は個々の行為を規定する道德原理から導出される二次的、派生的概念ということになる。現代においても、この近世のカント的な捉え方が支配的であるということができよう。

他方、アリストテレスは、「いかに生きるべきか」という課題を、カントのような倫理的判断の正当化や基礎づけの問題としてではなく、善き(徳ある)人(ho spoudaios)に向けての躰や教育の問題として捉えているように思われる。

だが、このわたしの把握に対して、おそらく異議が唱えられるであろう。というのも、現在の多くの人々は、アリストテレスが倫理的判断の正当化を目指しており、「目的」、「本質」、「理性」といった概念を通してその基礎づけを行っているとして解釈するからである。

これは、複雑で微妙な問題である。プラトンの『メノン』において、「徳は教えられるか」という問いに対して、ソクラテスは「まず徳が何であるかを明らかにしなければならない」と答えているが、他方、アリストテレスは「徳がどのように教えられるか」を通して、「徳とは何か」に答えようとしているといえる。また、『ゴルギアス』や『国家』においては、登場人物カリクレスやトラシマコスと相手に倫理的価値の基礎づけ(つまり、徳の基礎づけ)が論じられているが、それに対して、『ニコマコス倫理学』では、善き(徳ある)人をどう教育するかに主眼があるように思われる。

図式的に言えば、「倫理・道徳的価値の基礎づけか、それとも徳ある人に向けての教育か」ということになるが、その点、アリストテレスは『国家』における魂論を受け入れつつ、新しい、重要な見解を提示していると私は考える。

以下のわれわれの考察の前半は（第四節まで）、この問題をめぐるものであり、テキスト解釈に入る前に、もう少し私の視点を明らかにしておきたい。戦略上、プラトンの対話篇と『ニコマコス倫理学』との比較ではなく、アリストテレスと近世のカントを比較しつつ考察を進めていくことにする。

アリストテレスとカントのあいだに十七世紀の科学革命が介在している。ガリレイによって、自然科学的世界は数量的に規定される分子や原子の世界に還元され、経験的実在世界は決定論的世界とみなされるようになってくるが、この科学革命の洗礼を受けたカントは、当然、経験的世界を決定論的世界として把握する。しかし、カントは人間が単なる機械だとは考えない。人間は「自由と責任の主体」なのである。そこで、カントは「現象」と「物自体」といった二元論を通して、「決定論的世界」と「行為の主体としての人間」の関係を捉えようとする。

「たんに感性界の断片としては、私のすべての行為はまったく欲望や傾向性という自然法則に適合して、したがって自然の他律に適合して理解されなければならない」とカントは述べ、道徳的価値はこの感性的な因果的自然世界のうちには存在しないと主張する。では、道徳的価値はどのようにして可能になるのだろうか。それは理性の能力を介して、自然世界の外から「超越論的に注入される」のである。これが、定言的命法による「善」の規定の背後にあるカントの理性主義である。

他方、アリストテレスは倫理的価値空間をすでに前提しており、かれにとっては、善き（徳ある）人の判断が正しい判断なのである。その点を以下の節において、明らかにしていきたい。

(二) エルゴン・アーギュメント（機能による説明）

さて、アリストテレスは倫理的判断の基礎づけを求めていたと考える人々は、第一巻七章のいわゆる「エルゴン・アーギュメント」の箇所をテキスト的根拠として上げる場合が多い。そこで、この箇所を少し詳しく検討してみよう。

アリストテレスは次のように述べる。

「真に、要望されるのは、さらにエウダイモニアが何であるかをより明確に語ることである。このことは、人間の「機能（エルゴン）」が何であるかが把握されたならば達成できるであろう。なぜならば、笛吹きや彫刻家、その他すべての技術者、また何であれ、一般に何か特定の機能と行為が属している者にとつては、その機能を果たすことに善とそのよさがあること、人間についてもまた、もし人間としての機能というものがあるとすれば、同じようにそれに善やそのよさということを考えることができるからである。」⁽³⁾ (1097b23～29)

右の文章は、「技術知における徳（卓越性）」と「人間における徳（卓越性）」の類似性を問題にする、いわゆるテクネー・アナロジの議論である。

アリストテレスはさらに、目や手足のような人間の身体の部分を取り上げ、「人間は、目や手足のように、その固有の機能をもっているであろうか」と尋ねていく。

人間は栄養的生を植物と共有し、また感覚的生を馬や牛のような動物と共有しており、これらの生は人間に固有な生とはいえない。では、人間に固有な機能とは何であろうか。それは「理性（ロゴス）に即した（meta logou）魂の活動」であると主張される。そこで、「人間にとつてのエウダイモニア」とは「徳（卓越性）に基づく（kata aretê）魂の活動である」と規定されることになる。

しかし、この「理性に即した魂の活動」という概念はきわめて広く、アリストテレスのいう「徳ある人」の活動だけではなく、『ゴルギアス』の登場人物カリクレスのように、弱肉強食の「自然の正義」を主張する「徹底した利己主義者」の活動をも含んでいると考えられる。なぜなら、カリクレスも自己の利益のために「理性」を駆使した生を営んでいるからである。それゆえ、「理性に即した魂の活動」から「徳に基づく魂の活動」がどのように導かれるのかを明らかにする必要があるが、この「エレゴン・アーギュメント」の箇所では、その説明がなされているとは思われない。

では、カリクレスの価値観を退け、アリストテレスの徳の教義を基礎づけることは可能であろうか。

(三) アルキメデスの支点の不在

ところで、B・ウィリアムズやT・H・アーウィンをはじめとする人々は、アリストテレスは徳の行為を人間の本質に基づく目的論的構造のうちに位置づけようとしていると解釈する⁴⁾。

しかし、私には、アリストテレスがカリクレスの価値観を退けるような仕方では、徳の教義の基礎づけを指摘していたとは考えられない。事実、第十巻九章において、かれはそのような基礎づけが不可能だと言っているのである。

「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、そのためには聴講者の魂が習慣によってあらかじめ、美しい仕方であるこび、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) 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るか。」(1179b23～28)

ここで、注目すべきは、アリストテレスが、かれ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躰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（理性・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のである。ここに、プラトンと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。

しかしながら、先のウィリアムズは『ニコマコス倫理学』を別の視点から捉えようとする。アリストテレスの徳の教えが説得力をもつためには、その教義は時代や環境に左右される相対的なものではなく、普遍性・客観性をもたなければならぬ。それゆえ、アリストテレスは自己の徳の教義をそれから独立の人間の「本質」を通して基礎づけようとしていると解釈するのである。

この解釈は、カントに代表される近世哲学をモデルにしてアリストテレスを捉えようとするものである。だが、アリストテレスはカントのように超越論的な仕方では「理性」を考える理性主義者ではないし、「理性」と「感性（情念）」といった明確な二元論を取っているわけでもない。私の見るところでは、理性（ロゴス）の働きは徳の教育という文脈の中で捉えられており、善き（徳ある）人の判断の「（外在的）基礎づけ」の機能を果たしてはいない。

しかしでは、善き（徳ある）人の価値判断の正しさの基準をどのように考えればよいのであろうか。

（四）外在的基礎づけと内在的説明（ノイラートの船）

まず、アリストテレスの徳の教義の概略を紹介しておこう。先に「エルゴン・アーギュメント」を問題にした際述べたように、ギリシア語の「アレテー aretê」という言葉は「大工としてのアレテー」「靴職人としてのアレテー」といったかた

ちで、その機能（エルゴン）における「卓越性」を意味する言葉として登場してくる。しかし、やがて、それは個々の技術知とは別に、「人間としての卓越性（徳）」という仕方でも用いられるようになってくる。

『ニコマコス倫理学』の第三巻から第五巻において、さまざまの人の徳が取り上げられるが、代表的なものは勇気、節制、正義の徳であり、これらの人の徳はいずれも「情念と行為」に関わっている。

この情念には、超過と不足、そしてその中間があり（たとえば、無謀と臆病の中間として勇気があるように）、超過と不足を避け、「しかるべき時に、しかるべきものについて、しかるべき人々に対して、しかるべきことのために、しかるべき仕方でもつした情念を感じることは、中間の最善の状態によるのであり、これこそまさに徳に固有のことである」（1106b21-25）。行為についても同様であり、徳とは「行為選択の基礎となる性向の中庸性」として規定される。

しかし、私は、ここでアリストテレスの徳の教義を具体的に説明するつもりはない。「アリストテレスが人間の本質・機能に訴えることによって、徳の教義を外在的に基礎づけている」というウィリアムズ等の解釈が誤っていることを示したいのである。

そこで、「外在的基礎づけ」という概念を少し広い視点から考えてみよう。

デカルト的方法的懐疑にはじまり、フッサールの現象学や論理実証主義に至るまで、かたちはそれぞれ異なるが、近世哲学は「知識の基礎づけ」を目指してきたといえる。しかし、ウィーン学団の指導者O・ノイラートは知識の体系を海上で修理を必要とする船に譬え、知識の新しい見方を示している。すなわち、「われわれは自分たちの船をいったんドックに入れて新たに建造することはできず、海上でそれを改造しなければならない船乗りのようなものであり」、近世哲学が求めてきた「知識の基礎づけ」は大きな幻想であったといっているのである。

それを受け継ぎ、米国のクワインはこのノイラートの比喩に示された見解を科学哲学において具体的に展開している。また、晩年のウィトゲンシュタインも『確実性の問題』で同様の見方を取っているといえる。

わたしはこの見解を受け入れたい。デカルトからフッサールに至る哲学者たちが求めていた知識の体系を支える確実な基盤は存在せず、われわれは知識の全体的連関を考慮しつつ、個々の知識を批判し、改正せざるをえないのである。

ここで、この見解を仮に「全体主義」と名づけるとすれば、アリストテレスの倫理学解釈に關して、われわれは「基礎づけ主義」を退け、「ゆるやかな全体主義」を主張したい。すなわち、徳の教義は「外在的に基礎づけられる」のではなく、ゆるやかな体系連関のうちで「内在的に説明される」と考えたい。

しかし、ここで、次のような基本的な疑問が提起されるかもしれない。

先に取り上げた「エルゴン・アーギュメント」において、アリストテレスが人間の機能・本質を通して徳の教義を「説明しようとしている」ことは紛れもない事実である。とすると、私は「人間の本質」と「徳の教義」の関係をどのように把握しているのだろうか。

だが、まさにそこに、私が提案する「内在的説明」のポイントがある。アリストテレスは、カントとは異なり、「理性」と「情念」の明確な二元論を取っていない。『ニコマコス倫理学』の第六卷十三章で示されているように、子供が徳の教義を習得し、徳ある人になる過程で、つまり人間の人格が形成されていく過程で、理性の機能が働いているのである。その意味で、「徳ある人」、「徳の教義」において、人間の「本質」が示され、反映されていると私は考える。

(五) 徳の教義の内在的説明——徳が身につくことの指標——

では、徳の教義の「内在的説明」とはどのようなものであろうか。アリストテレスが「善き(徳ある)人の判断が正しい」と言う場合、そこに、どのような指標や基準があると考えているのであろうか。

普遍的な道徳原理を理性に求めるカントの倫理学に子供は登場しないが、アリストテレスは、講義を聞く生徒は、「幼児

期に正しく躰けられていなければならない」と主張する。また、教室で徳の内容を学ぶことは徳ある人になるための初期段階に過ぎず、その内容が「身につく」ためには、具体的な実践と時間が必要であることを強調する。

「しかるべき時に、しかるべきものについて、しかるべき人々に対して、しかるべき仕方」で「行為することは徳ある行為の特性であるが、この「しかるべき」ということは命題によって規定できるものではなく、具体的な実践において学んでいくほかはないものである。

では、勇氣、節制、正義、等々の徳が「身につく」というのはどのようなことであろうか。
アリストテレスは次のように述べる。

「選択の対象となるものは三つあり、また回避の対象にも三つのものがある。前者は美しいもの、有益なもの、快いものであり、後者はそれらと反対のもの、つまり、醜いもの、有害なもの、苦しいものである。善きひとは、これらすべてに関して、正しい対応ができる人である。」(1104b30-32)

このように、行為をよろこび、その行為を美しいと感じ、またその行為を有益だと考えること、これが、徳が「真に」身につく」といわれるための三つの独立した指標である。ここでは、「快」と「美しい」という概念について考えてみることにしよう。

(1) 「快」、「快樂」という概念は十九世紀の英国功利主義によってゆがめられ単純化されてしまったが、アリストテレスが捉える「快樂」「快さ」(hēdonē, hēdus)という概念はきわめて多様で、興行きのある概念である。

功利主義者は、「快」を飢えが満たされ渴きが癒されたときに感じる快感のように考える傾向が強いが、アリストテレスの場合、「快」概念の中心に置かれるのはそのような受動的で、非志向的な状態ではない。

「われわれは、美しい行為によるこびを感じないような人は善き人ですらないと言ってよいかもしれない。というのは、正しい行為をすることによるこびを感じない人を誰も正しい人とは呼ばないだろうからである。……だとすれば、徳に基づ

くさまざまな行為はそれ自体、快いものであることにならう。」(1099a13-20)

このように「快」「快樂」とは、テニスをしたり、読書をしたり、あるいは正しい行為、勇氣ある行為といった能動的活動に伴うものである。そもそも生きるということは活動することであり、本当に生きていると実感するのは、自分のもつとも望ましいと考える行為を選択し、自己の能力を発揮しているときであろう。

アリストテレスによれば、節制ある人が放埒からよるこんで遠ざかるときのよろこびや、勇敢な人がよるこんで恐るべき状況を耐え凌ぐときのよろこびは、放埒の快樂や危険が去ったという安堵のよろこびとはまったく質の異なるものである。

このように行為におけるよろこびの有無が、徳が「身につく」といわれるための指標であり、基準である。

(2) 行為によるこびを感じるということは、別の視点からいえば、その行為を美しい、立派である(kalon)と感知していることである。

「徳に基づく行為は美しく、また美しいことのためになされるものである。だから、氣前のよい人は、美しいことのために、正しい仕方では財貨を与えるのである。なぜなら、氣前のよい人は、与えるべき人々に、与えるべき額を、与えるべきとき……与えるはずだからである。」(1120a23-24)

勇氣、節制、正義、等々の行為に共通しているのは、それらがすべて美しく、立派であるということであり、それを美しい行為と感知するから、それを為すのであり、それゆえに、その行為によるこびを感じるのである。

ところで、『ニコマコス倫理学』において、「正義(dikaioσύνη)」という言葉は二つの意味で使われている。その一つは、勇氣や節制にならぶ、部分的な徳としての「正義」である。すなわち、「公正」という意味での正義であり、「配分の正義」と「均等の正義」がそこに含まれる。

もう一つは、人柄としての徳性をすべて総括する全体的な徳性(holē aretē, 1130a8-9)としての「正義」である。『ニコマコス倫理学』で、行為を選択する基準として、その行為が「正しく、美しい」という表現がしばしば使われるが、この

場合の「正しい」はこの意味である。これは勇氣、節制、等々の徳性にふさわしい振る舞いをその場その場に應じてなすように命じるものであり、「終局的な徳性 *teleia aretê*」(1129b25-27, 31-32)であると言われている。

以上が、勇氣、節制、正義、等々の徳が「身につく」ということの基準としての、「快」、「美しい」、そして「正しい」という概念の特徴である。

なお、徳が「身につく」ということの基準ではないが、それに準じるものとして、ここで「恥じらい (*aidôs*)」の意識を取り上げておこう。

アリストテレスによれば、「刑罰」は正しい行為をすることによるこびをまったく感じない人々を、正しく行為をさせるための重要な手段である。

だが、よく躰けられている人物が悪行を避け、正しく振舞うようになるのは、刑罰ではなく、恥じらいの意識に基づいている。われわれは自己の行為を悪いと気づかないかぎりその行為を改めないが、悪いと知れば、恥ずかしいと感じ、善い行いに向うことになる。

若者はこの「恥じらい」の意識に基づいて徳を培うように促されるのであり、アリストテレスは、「刑罰に対する恐れ」と「不名誉に対する恐れ」の対比を通して、「恥じらいは不名誉に対する恐れである」と規定し、若者が徳へと向う過程を描いている。

(六) エウダイモニアの「究極性」(最高善)

この考察のはじめに述べたように、アリストテレスはエウダイモニアをそれ自体で選ばれる「究極的な善」として規定しているが、私は、この節で、「最高善」としてのエウダイモニアの概念について踏み込んだ解釈を提示し、次節において、

この解釈の下ではじめて、エウダイモニアのもう一つの特徴である「自足性」の概念を十全なかたちで捉えることができるということを示したいと思う。

(1) アリストテレスはまず、「望ましいもの(善きもの)」という広義の概念のなかに、「特別の意味での望ましいもの」として「エウダイモニア」を位置づける。そして、この「エウダイモニア」を勇氣、節制、正義といった徳の概念を通して規定することによって、それが人柄(エートス)に属する倫理的概念であり、活動ないしそれに伴う状態を表す概念であることを明らかにしている。

この考察の最初で、われわれは「善いもの(あるいは「目的」)という概念の階層性を例示した。たとえば、「花を咲かせるために、種を蒔く」という場合、これは独立に同定できる二つの行為のあいだの目的—手段の関係である。しかし、「楽しむのために、テニスをする」という場合、それは目的—手段の関係とはいえない。テニスをするという活動そのものが楽しいのであり、楽しさをテニスという活動から切り離して捉えることはできないからである。それに対して、「テニスを楽しむこと」、「勇氣ある行為」、「理性的活動」といったそれ自身で選ばれる活動と、究極的な善である「エウダイモニア」との関係は、の関係とも の関係ともレベルを異にする関係であるように思われる。

(2) では、この 関係をどのように捉えればよいのであろうか。

『ニコマコス倫理学』の最初で、「すべての行為や選択は何らかの善を目指している」と述べられ、また、「これらのすべての行為が究極に目指すものが最高善としてのエウダイモニアである」と規定されている。

この規定を二つの仕方で解釈することができるように思われる。一つは、先に紹介したウィリアムズの解釈であり、人間の行為を人間の本質に基づく目的論的構造のうちに位置づけようとするものである。ウィリアムズは、第一巻七章の「エルゴン・アーギュメント(機能による説明)」の議論において、アリストテレスの徳の教義、ならびにエウダイモニアの概念の基礎づけが示されていると解釈する。要するに、エウダイモニアとはわれわれ人間のすべての行為を貫通して求められて

いる最高善の状態であるという見解である。

しかし、第二節で示したように、アリストテレスは、たしかにエルゴン・アーギュメントにおいて、人間の本質・機能を「理性（ロゴス）」に即した（meta logou）魂の活動である」と語っているが、この「理性（ロゴス）」の概念から「徳に基づく（kata aretê）魂の活動」という概念を導出しようとしてはおらず、それゆえ、エウダイモニアや徳の教義の「外在的な基礎づけ」を為してはいないというのがわれわれの主張であった。

それゆえ、アリストテレスが徳の教義やエウダイモニアを人間の本質・機能から基礎づけているとするウィリアムズの主張をわれわれは退ける。そうではなく、エウダイモニアの概念は「ノイラートの船」に喩えられる全体主義的な徳の教義において捉えられなければならないと考える。

したがって、「エウダイモニアとはすべての行為が究極に目指す、最高善である」という主張は、「人間にとつての最高善」つまり、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」という主張として解釈したい。

しかしこの解釈に対して、それは、「エウダイモニアとは徳に基づく魂の活動である」というアリストテレスの主張をただ繰り返しているに過ぎず、エウダイモニアの積極的な内容は何ら示されていないと反論されるかもしれない。

だが、それは「いかに生きるべきか」という問いに対して、コード化した「行為の原理」を求めようとする近世倫理学の視点から生じてくる不満であると思う。アリストテレスは、功利主義者のように、「行為の原理」を通してエウダイモニアを規定するのではなく、具体的文脈において、「徳ある人」はどのように行為するかを通して善き行為を規定し、エウダイモニアを規定しているのである。すなわち、善き行為とは「徳ある人（善き人）の為す行為である」というのがアリストテレスの見解である。

しかし、この同語反復のように見える見解には、功利主義者が見失っている、行為の主体の「主観性」についての重要な洞察が示されていると私は考える。

(七) エウダイモニアの「自足性」——徳ある人の「主観性」——

この考察の前半において、われわれはアリストテレスの倫理学をカントの倫理学と対照しつつ議論を進めてきた。近世科学革命を経験し、この経験世界を決定論的世界と捉えるカントにとって「倫理・道徳的価値の基礎づけ」は喫緊の課題であった。カントは「現象」と「物自体」を二元論的に区別し、超越論的理性の能力を通して道徳的価値を規定していくが、かれの「汝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」という定言的命法による道徳的価値の規定の背景には、この超越論的理性としての「主観性」が前提されている。他方、アリストテレスにとっては、倫理的価値空間がすでに前提されているのであり、子供を善き（徳ある）人に向けてどのように教育するかということが「ニコマコス倫理学」の主題であった。

したがって、アリストテレスの倫理学が「徳」と「エウダイモニア」を中核とする、経験に基づく倫理学であるの対して、カントの倫理学は超越論的理性を通して基礎づけられる、「義務」と「正義」の倫理学であるといえる。

しかし、そのような相違にもかかわらず、両者は行為主体の「主観性」という視点を共有しており、この洞察は哲学的にきわめて重要であると私は考える。その点をアリストテレスの「エウダイモニアの自足性」という概念を通して明らかにしてみたい。アリストテレスは次のように述べている。

「自足的なものとは、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に付け加わっても、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。」(1097b15～18)

エウダイモニアを「何も欠けるところのない、自足的なもの」と捉えるアリストテレスの見解は難解であり、かつこの「自足性」の概念はアリストテレスの倫理学の性格を大きく規定している。

ここで、次のような事例を考えてみよう。

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。かれ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⁽⁵⁾。

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であろうか。

また、もう一つ別の例を取り上げてみよう。先に、勇気ある人が「恐るべき状況を耐え凌ぐときのよろこび」について言及したが、かれが戦場において、逃走しないで敵と戦い、不運にも討ち死にした場合を考えてみよう。この人物は「勇気の徳」を遂行し戦死したわけであるが、かれは「何も欠けるところのないエウダイモニアな人」であると言つことができるであろうか。

私の考えでは、アリストテレスは、この二つの事例とともに、「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」と主張すると思つ。

では、それはどのような理由に基づいているのだろうか。アリストテレスは「徳は知である」とするソクラテスの理性主義を独自のかたちで受け継いでいるが、ここで、徳ある人がもつ「知」の特徴を二つの視点から取り出してみよう。

まず、第一に、アリストテレスの「徳は知である」というテーゼを把握するには、「徳ある人」と、「抑制のない人(akratēs)」ならびに「抑制ある人(enkratēs)」との区別が重要である。いわゆるアクラシア(意志の弱さ、抑制のなさ)問題を解決するためには、この双方の概念、特に「徳ある人」と「抑制ある人」の相違を把握することが不可欠であると私は考える。

たとえば、戦場において、抑制ある人が具体的な状況に遭遇した場合、かれには「不利な戦況から逃亡したい」という欲求が生じてくるであろう。しかし、かれはその欲求を抑制して戦い、(この場合)戦死することになる。

それに対して、勇気の徳をもつ人が同様の具体的な状況に遭遇した場合、かれはその現状を踏みとどまって戦うべき状況であると知覚するのであり、かれにとっては、逃亡したいという欲求を抑制するといったことは問題にならない。その状況においては、そのような抑制すべき欲求が生じてこないからである。

これは「徳は知である」という事態、また「徳が身につく」という事態を示す特徴であると私は考える。J・マクダウエル⁽⁶⁾の表現を使えば、徳ある人が把握する「その具体的な状況についての知覚は、かれが為す行為以外の可能性を沈黙させる(silencing)のゆえ⁽⁶⁾」

それゆえ、かれにとつては抑制しなければならない欲求は存在しないことになる。

もちろん、この問題を十全に扱うには、アリストテレスの行為論、とくにアクラシアをめぐる複雑な議論が必要になってくるが、以下に述べる、「徳ある人」がもつ「知」についての第二の特徴が多少ともそれと関係しており、この特徴に移ることにしよう。

先に、われわれは「徳ある人」の行為の特徴として、それは「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」行為することだと述べ、この「しかるべき」ということは命題によつて規定できるものではなく、具体的な実践において学んでいくほかはないものであることを指摘した。

具体的な状況におかれた徳ある人にとっては「私はここでどうすべきか」ということが問題なのであって、「この状況におかれた理性的人間はどう行為すべきか」といった、一般的な問いかけが問題になっているわけではない。

たとえば、親切の徳をもつ人が具体的な状況に置かれた場合、「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多くのよい結果をもたらすか」を思索し、後者を選択するわけではない。勇気の徳を遂行して戦死する

場合も同様である。

徳ある人は、自分が培ってきた性向と信念に従って直面する状況を捉え行為するが、その行為それ自身が（まさに何も欠けることなく、自足的に）価値をもつのであり、それ以外の行為の可能性はかれには考えられないのである。（この点は、「抑制のない人」や「抑制のある人」と「徳ある人」の大きな相違である。）

われわれが直面する一つの同じ状況はさまざまに記述され、把握（知覚）されるのであり、ある状況をどう把握するかは行為者の人柄（エートス）と不可分な仕方で結びついている。

親切の徳をもつ人、勇気の徳をもつ人にとって、かれが置かれた状況の把握がかれの行為を規定するのであり、かれにとってはパーティでの喜びや、逃走し生きながらえといった理由は、（その状況においては）行為の理由として消失するといえる。マクダウエルの言葉を再度使うならば、「徳ある人が把握するその具体的状況についての知覚は、かれが為す行為以外の可能性を沈黙させる（silencing）のである。」

さて、先に述べたように、カントの定言的命法は「超越論的主観性（超越論的理性）」から導かれるものであり、理性をもつすべての存在者に妥当する形式的な命令であって、その意味で具体的な内容を欠くものである。他方、アリストテレスの場合の「主観性」は、徳ある人に「第二の自然」として培われてきた主観性であり、かれが具体的な状況に置かれた場合、その状況の正しい相貌が見えてくるのであり、その状況で何をすべきかが明らかになってくる。

それゆえ、カントと同様、条件的命法ではなく、定言的命法である。しかし、徳ある人の主観性は、万人に成り立つ形式的な超越論的主観性ではない。それは人柄（エートス）という意味での実質的主観性であって、この「主観性」がエウダイモニアの「自足性」の基盤であると私は考える。

残された課題は山積している。先に、エウダイモニアの充足性を説明する際、「徳ある人」の把握が鍵であると指摘した

が、そのためには「プロネーシス（思慮）」の概念や「実践的推理」の概念を明らかにする必要がある。そして、これらの概念を説明していくならば、勇気や節制、それに正義の徳が別々のものではなく、密接に関係していることが浮かび上がってくるであろう。その意味で、ソクラテス以来の「徳は一つである」というテーゼの説明が不可欠になってくる。しかし、われわれは、考察をここで一応終えざるをえない。

註

- (1) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (1785) AK.IV, S.453.
- (2) 「善いひと」を中心に『ニコマコス倫理学』を解釈したものでして、森俊洋「善いひと」尺度論——『ニコマコス倫理学』一つの読み方——『比較社会文化』第11巻（2006）を参照。
- (3) 訳文は、主として、朴一功訳（京都大学出版会）に依っている。
- (4) B.Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, 1985, 森脇康友・下川潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書
- T.Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- (5) J.McDowell, *Virtue and Reason, in his Mind, Values, and Reality*, Harvard University Press, 1998 の事例からの借用
- (6) J.McDowell, op.cit.

（本学名誉教授）