

実践哲学ノート (16)

谷口 孝男

Notizen über die praktische Philosophie (16)

Takao TANIGUCHI*

Abstract

Die vorliegende Arbeit forscht nach dem Sinn des Menschen als menschliches Naturwesens. Der Kern des Sinnes des Menschen ist aber nichts anderes als Menschlichkeit (Humanität). Also behandle ich die praktische Philosophie überhaupt, namentlich die menschliche praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Dabei zugleich möchte ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

Danach möchte ich den Sinn des menschlichen Naturwesens auf Grund der Menschlichkeit (Humanität) aufklären und ferner den Menschen an sich selbst als systematische Totalität der drei Lebenstätigkeiten, die aus Konsumieren, Produzieren und Verkehren bestehen, zeigen.

Der Sinn des Menschen enthält die Menschlichkeit (Humanität) als sein übergreifendes Moment in sich. Daher müßten wir vor allem die Menschlichkeit (Humanität) untersuchen.

【補論7】[自然主義との対話・アリストテレス(1)]

宇都宮芳明氏は、その『倫理学入門』のなかで、次のように書いておられる。

(1)

「[アリストテレスの求める「人間の善」]倫理学は、真・善・美という三つの価値のうち、とくに善を対象とする学であると言われることがあるが、ところでアリストテレス(384-322B. C.)が『ニコマコス倫理学』のなかで語っているところによると、倫理学が対象とするのは、善そのものとか、プラトンの言う「善のイデア」とかではなく、あくまでも「人間の善(ギ to anthrōpinon agathon)である。アリストテレスによると、「善い」という言葉は、「ある」という言葉と同じように、多くの事柄についてさまざまな仕方でも用いられるのであり、「善」はこれらすべてに共通な、ある一なるものではありえない。また仮にそのような単一の善が存在するとしても、それは倫理学が求めている「人間の善」、つまり「人間の行うべき善、獲得すべき善」とは言えないのである。アリストテレスの言うこの「人間の善」、人間としての善は、まさに人間の「人間らしさ」のうちに見いだされる善である。そうだとすれば、アリストテレスもまたその倫理学のな

かで、こうした「人間らしさ」としての人間性を追究したのだと見てよいであろう。」(20~21頁)

(2)

「[ソクラテスの精神を継承するアリストテレス]ところでアリストテレスによると、人間はまた次の点でも動物から区別される。それは、動物がたんに生きることを目的としているのに対して、人間は「善く生きること(ギ to eu zēn)」を目的としている、ということである。ソクラテス(470/69 - 399B. C.)は、人間にとってもっとも大切なことは善く生きることであるとして、どのように生きればよいかを吟味しないで生きていくことは、人間にとって生きるに値しない生き方であると説いたが、アリストテレスもこのソクラテスの精神を受け継いだと見てよいであろう。」(35頁)

(3)

すでに紹介しておいたように、宇都宮芳明氏の批判する倫理理論の一つである「自然主義」の代表は、アリストテレスである。それはそれとして、私は、アリストテレスの捉えた「人間の善」、すなわち「人間らしさ」の内容そのものには、殊更な関心はない。私の学ぼうとするのは、かれが「人間らしく善く生きること」を、人間が生きることの主題(テーマ)とした実践的姿勢そのものなのである。アリストテレスの場合、このような姿勢は、いったいどこからどのようにして生じ得たものなのであろうか。『ニコマコス倫理学』『政治学』を中心にしながら、そのことを探究してみたい、と思う。

A. 『ニコマコス倫理学 (Ethica Nicomachea)』との対話 [1]

私は、不勉強のゆえに、ギリシア語が読めない。邦訳に助けをもらうしかない。思案の結果、テキストは、高田三郎氏の翻訳になる『ニコマコス倫理学』(上下巻、岩波文庫；上巻は1971・11、下巻は1973・2)とすることにした。入手し易いと思われたからである。なお、高田氏は、河出書房新社版『世界の大思想2』(1969・6)でも、『ニコマコス倫理学』を訳されている。私は、それをも参考とさせていただいた。

なお、頻出するルビは、当該の語句の直後に [] に入れて示すことにした。タームとしての重要性和読み易さを考慮してのことである。また、全巻の通し番号を、段落毎に、その長短に拘らず、付した。参照箇所を指示するのに便利であるからということもあるが、もっと本質的には、私自身が一段落ずつできる限り丁寧に読みたいがゆえに、である。いつものように、古川晴風氏の『ギリシア語辞典』(大学書林)には大変お世話になった。

目次

第一巻

序説

第一章 あらゆる人間活動は何らかの「善」を追求している。だがもろもろの「善」の間には従属関係が存する

第二章 「人間的善」「最高善」を目的とする活動は政治的なそれである。われわれの研究も政治学的なそれだといえる。

第三章 素材のゆるす以上の厳密性を期待すべきではない。聴講者の条件

幸福

第四章 最高善が「幸福」であることは万人の容認せざるをえないところ。だが、幸福の何たるかについては異論がある。

(聴講者の条件としてのよき習慣づけの重要性)

第五章 善とか幸福とかは、快楽や名誉や富には存しない

第六章 「善のアイデア」

第七章 最高善は究極的な意味における目的であり自足的なものでなくてはならない。幸福はかかる性質を持つ。

幸福とは何か。人間の機能よりする幸福の規定

第八章 この規定は幸福に関する従来のもろもろの見解に適合する

第九章 幸福は学習とか習慣づけとかによって獲られるものか、それとも神与のものであるか

第十章 ひとと生存中に幸福なひとといわれうるか

第十一章 生きているひとびとの運不運が死者の幸福に影響をもつか

第十二章 幸福は「賞賛すべきもの」に属するか、「尊ぶべきもの」に属するか

第十三章 「徳」論の序説 人間の「機能」の区分。それに基づく人間の「卓越性 [アレテール]」(徳)の区別。知性的卓越性と倫理的卓越性

第二巻

倫理的な卓越性(徳)についての概説

第一章 倫理的な卓越性ないしは徳は本性的に与えられているものではない。それは行為を習慣化することによって生れる

第二章 ではいかに行為すべきか。一般に超過と不足とを避けなくてはならぬ

第三章 快楽や苦痛が徳に対して有する重要性

第四章 徳を生ぜしめるにいたるもろもろの行為と、徳に即しての行為とは、同じ意味において善き行為たるのではない

第五章 徳とは何か。それは(情念でも能力でもなく)「状態」である

第六章 ではいかなる「状態」であるか。それは「中」を選択すべき「状態」にほかならない

第七章 右の定義の例示

第八章 両極端は「中」に対しても、また相互の間においても反対的である

第九章 「中」を得んがための若干の実践的な助言

第三巻

つづき

- 第一章 いいとかわるいとかわれるのは随意的な行為である。随意的とは(1)強要的でなく(2)個々の場合の状況に関する無識に基づくものならぬことを意味する
- 第二章 徳はよき行為がさらに、(3)「選択」に基づくものなることを要求する。「選択」とは何か。それには「前もって思量した」ということがなくてはならぬ
- 第三章 だが思量とは何か。かくして「選択」とは「われわれの自由と責任に属することから」に対する「思量的な欲求」である
- 第四章 「選択」が目的へのもろもろのてだてにかかわるのに対して、「願望」は目的それ自身にかかわる
- 第五章 かくして徳はわれわれの自由に属し、したがって悪徳もまたわれわれの責任に属する

倫理的な卓越性(徳)についての各論

勇敢

- 第六章 勇敢は恐怖と平然と(特に戦いにおける死についての)にかかわる
- 第七章 それに対する悪徳・怯懦・無謀など
- 第八章 勇敢に似て非なるもの五
- 第九章 勇敢の快苦への関係

節制

- 第十章 節制は主として触覚的な肉体的快樂にかかわる
- 第十一章 節制・放埒・無感覚
- 第十二章 放埒は怯懦よりも随意的なものであり、それだけにより多くの非難に値する。放埒と子供の「わがまま」との比較

第四卷

(財貨に関する徳)

- 第一章 寛厚
- 第二章 豪華

(名誉に関する徳)

- 第三章 矜持
- 第四章 (名誉心の過剰・名誉心の欠如に対する)その中庸

(怒りに関する徳)

第五章 穩和

(人間の接触に関する徳)

第六章 「親愛」

第七章 眞実

第八章 機知

(徳に似て非なるもの)

第九章 羞恥

第五卷

正義

第一章 広狭二義における「正義」

第二章 狭義における正義が問われてる．この意味の正義は配分的正義と矯正的正義に分たれる

第三章 配分的正義(幾何学的比例に基づく)

第四章 矯正的正義(算術的比例に基づく)

第五章 「応報的」ということ．交易における正義

第六章 正義・市民社会・法律

第七章 市民的正義における自然法的と人為法的

第八章 厳密な意味における「不正を働く」ということ

第九章 ひとはずからすすんで不正を働かれるか．配分における不正の非は何びとにあるか

第十章 正義に対する「宜」の補訂的な働き

第十一章 ひとと自己に対して不正を働かうか

第六卷

知性的な卓越性(徳)

概説

第一章 その論究の必要．魂の「ことわりを有する部分」の区分(認識的部分と勤考的部分)

第二章 前者の目的は純粋な真理認識にあり，後者の目的は実践的な真理認識にある

各論

第三章 学

- 第四章 技術
- 第五章 知慮
- 第六章 直知（ヌース）
- 第七章 智慧（知慮との比較）
- 第八章 （知慮と政治・知慮は個別にもかかわる）

実践の領域に属するその他の知性的な卓越性（徳）

- 第九章 「思量の巧者」
- 第十章 「ものわかり」「わがりのよさ」
- 第十一章 情理（「ものわかり」や「直知」との共通性）

知性的な卓越性（徳）に関する諸問題

- 第十二章 問題とその答え
- 第十三章 つづき

第七巻

抑制と無抑制

- 第一章 悪徳・無抑制・獸的狀態・ならびにその反対のもの・抑制と無抑制とに関するもろもろの通説
- 第二章 これらの見解に含まれている困難・以下かかる難点が解きほぐされなくてはならない
- 第三章 抑制力のないひとは知りつつあしきことをなすのだとすれば、この場合の「知りつつ」とはどのようなことを意味するか
- 第四章 無抑制は如何なる領域にわたるか・本来的な意味における無抑制と、類似的な意味における無抑制
- 第五章 獸的なまたは病的な性質の無抑制は、厳密な意味で無抑制とはいえない
- 第六章 憤激についての無抑制は、本来的な意味における無抑制ほど醜悪ではない
- 第七章 「我慢強さ」と「我慢なさ」との、抑制ならびに無抑制に対する関係・無抑制の二種「せっかち」とだらしなさ
- 第八章 無抑制と悪徳（＝放埒）との区別
- 第九章 抑制・無抑制に似て非なるもの・抑制も一つの中庸といえる
- 第十章 伶俐は無抑制と相容れても、知慮は無抑制と相容れない

快樂 A稿

- 第十一章 快樂の究明の必要・快樂は善でないという三説とその論拠
- 第十二章 右についての全面的な検討
- 第十三章 つづき

第十四章 つづき

第八卷

愛(フィリア)

- 第一章 愛の不可欠性とうるわしさ．愛に関する疑義若干
- 第二章 愛の種類は一つではない．その種別は「愛さるべきもの」の種類いかに明らかなる．「愛さるべきもの」の三種 善きもの・快適なもの・有用なもの
- 第三章 愛にもしたがって三種ある．だが「善」のための愛が最も充分な意味における愛である
- 第四章 「善」のための愛とそれ以外の愛との比較
- 第五章 愛の場合における「状態」と「活動」と「情念」と
- 第六章 三種の愛の間における種々の関係
- 第七章 優者と劣者との間の愛においては愛情の補足によって優劣の差が補われなくてはならない
- 第八章 愛においては「愛される」よりも「愛する」ことが本質的である
- 第九章 愛と正義との平行性．したがってあらゆる共同体においてそれぞれ各員のあいだに一定の愛が見出される．共同体の最も優位的なものは国家共同体である
- 第十章 国制の種類と、そこから家庭関係への類比
- 第十一章 右に応ずるもろもろの愛の形態．愛と正義とは各種の共同関係において、それぞれその及ぶところの限度が平行的である
- 第十二章 種々の血族的愛．夫婦間の愛
- 第十三章 各種の愛において生じうべき苦情への対策として、如何にして相互の給付の均等性を保証するか
 - (a) 同種の動機による均等的な友の間において
- 第十四章 (b) 優者と劣者との間において

第九卷

つづき

- 第一章 (c) 動機を異にする友の間において
- 第二章 父親にはすべてを配すべきか
- 第三章 愛の関係の断絶に関する諸問題
- 第四章 愛の諸特性は最も明らかに自愛において見られる
- 第五章 愛と好意
- 第六章 愛と協和
- 第七章 施善者が被施善者を愛することは後者が前者を愛する以上であるのは何故か
- 第八章 自愛は不可であるか
- 第九章 幸福なひとは友を要するか

- 第十章 友たるべきひとの数には制限があるか
- 第十一章 順境と逆境と何れにおいてより多く友を要するか
- 第十二章 「生を共にする」ということの愛における重要性

第十巻

快樂 B稿

- 第一章 快樂を論ずる必要・快樂の善悪に関する正反対の両説・その検討の必要
- 第二章 快樂は善であるとするエウドクソスの説.(その制約.)エウドクソスに対する駁論の検討
- 第三章 快樂は善ではないとする説・それについての検討
- 第四章 快樂とは何か
- 第五章 快樂にはいろいろの快樂がある、活動にもいろいろあるごとく、では何が人間の快樂であるか。それは何が人間の活動であるかというところから明らかになるであろう

結び

- 第六章 究極目的とされた「幸福」とは何か。それは何らかの即時的に望ましい活動でなくてはならぬ。だが快樂が「幸福」を構成はしない。「幸福」とは卓越性に即しての活動である
- 第七章 究極的な幸福は觀照的な活動に存する。だがかかる純粋な生活は超人間的である
- 第八章 人間的な幸福は倫理的な実践をも含めた合成的な「よき活動」に存する
- 第九章 倫理的卓越性に対するよき習慣づけの重要性。よき習慣づけのためには法律による知慮的にして権力ある国家社会的な指導が必要である。立法者的能力の必要。立法の問題は未開拓の分野である。われわれは特に、国制に関して全面的に論ずるであろう

* 「目次」を眺めているだけで、『ニコマコス倫理学』が扱う事柄が、おぼろげながらではあるが、見えてくる。初回の今回は、『ニコマコス倫理学』への「導入」を果たせればよい、と思う。本書を丁寧に読むことは、私の長い間の夢であったので、このような形で念願がかない、嬉しく思っている。それはともあれ、アリストテレスは、宇都宮氏が批判される三つの倫理理論の一つである「自然主義」の代表格である、と言った。そこでまず、アリストテレスの自然主義的倫理理論(主に『デ・アニマ』『ニコマコス倫理学』)の概略を、宇都宮氏の『倫理学入門』によって、見ておくのが利便であろう。

(a)

「[人間は理性的動物である]この章では、自然主義的な人間性理解の一典型を示すものとして、アリストテレスの思想を取り上げよう。[プシュケー]アリストテレスも、人間を理性的動物と規定するが、その際すでに前提とされていることは、人間が自然の生物界のうちに位置する一生物であり、生物界はそれぞれの生物がもつ「プシュケー(psychē)」の機能に応じて、植物・

動物・人間という順に、一つの階層的秩序をなしている、ということである。プシュケーというギリシア語は、一般に「魂」とか「靈魂」と訳されるが、アリストテレスの場合、それは生物が生きていくためにそなえている生命力もしくは生活機能とでもよぶべきものを指している。〔植物のプシュケー〕植物は、そうした生活機能として、栄養・生殖能力しかそなえていない。この能力をそなえていることは、生物が無生物ではなくて生物であることの最低条件とも言えるが、ところで〔動物のプシュケー〕動物はそのほかに、感覚したり欲求したりする能力をもち、さらに動物のうちのあるものは動きまわるといった場所的運動能力をそなえている。動物はその点で、植物よりも高級な生物である。そして〔人間のプシュケー〕人間は、それらすべての能力に加えて、ほかの動物が所有していない理性能力をもつ。〔理性的動物としての人間〕アリストテレスは、神もまた理性能力をもつとしたが、ともあれ生物としての人間は、このようにして理性的動物であると規定され、生物界の頂点に位置するものとされるのである。(『倫理学入門』, 34頁)

(b)

〔アリストテレスの実践的志向〕ところでアリストテレスによると、人間はまた次の点でも動物から区別される。それは、動物がたんに生きることを目的としているのに対して、人間は「善く生きること (to eu zēn)」を目的としている、ということである。ソクラテスは、人間にとってもっとも大切なことは善く生きることであるとして、どのように生きればよいかを吟味しないで生きていくことは、人間にとって生きるに値しない生き方であると説いたが、アリストテレスもこのソクラテスの精神を受け継いだと見てよいであろう。では、アリストテレスの場合、どのように生きることが人間の善い生き方とされるのであろうか。(同上, 35頁; 「まえがき」との重複を御勘弁願いたい、引用の脈絡がちがうのである)

(c)

〔善く生きると理性的動物の関係〕その答えは、人間が理性的動物であるという「人間の本性」の規定のうちに見いだされる。人間は理性をもつことによってほかの動物から区別されるのであるから、人間は人間に特有なこの理性の機能をよく働かせることによって、善く生きることができる。〔よいキタラ奏者はなぜよいか〕アリストテレスによると、あるキタラ奏者が「よいキタラ奏者」であると言えるのは、そのキタラ奏者が、キタラをよく弾く能力をよく発揮する、つまりキタラをよく弾く場合である。〔人間らしさは理性能力をよく発揮して生きること〕それとちょうど同じように、人間も人間に特有な理性能力をよく発揮して生きることにより、人間であるにふさわしい善い生き方を送ることができる。人間が理性能力を発揮しないで生きるとすれば、それはもはや人間らしい善い生き方とは言えないのである。(同上, 35頁)

(d)

〔人間の本性から人間らしさを導出〕こうしてアリストテレスは、「人間の本性」に注目して、そこから「人間らしさ」を導き出した。〔理性的な生き方が人間らしさ〕人間は理性能力をもつという自然本性をそなえているから、それをよく発揮して理性的に生きることが、人間らしい善い生き方であり、「人間らしさ」にかなった生き方である。〔非人間性〕人間が理性を働かせないで、動物にもそなわぬ感覚や欲求に身を委ねて生きるとすれば、これは人間的ではなくて動物的な生き方であり、その限りで「非人間的」な生き方である。〔非人間的は倫理的悪〕動物そのもののふるまいにかんしては、その倫理的善悪は問われないであろう。しかし人間が人間的

にではなく動物的に、つまり「非人間的」にふるまえば、そのふるまいは倫理的に悪である。[「理性に基づく倫理」説の源流としてのアリストテレス] 今日でも、人間は理性的であるべきであり、感情や欲求のおもむくままにいきてはならないとする倫理があるが、この倫理の源流をたどれば、こうしたアリストテレスの人間理解に行き当たるであろう。(同上、35~36頁)

* 『倫理学入門』は、もともと、放送大学のテキストとして書かれた本である。『人間の間と倫理』を下敷きにされているが、『入門』はたんなる啓蒙用の書き直しではなく、新しい内容も盛り込まれている。議論の先鋭さという点では、『人間の間と倫理』は、『入門』に比べて、段違いである。私は、二年生の講義で、テキストを『入門』に指定して、実際の内容は『人間の間と倫理』とするという試みもしたことがあるが、学生には難しかったようである。

** 「もしすべての人間が本性上理性的であるならば、改めて人間は理性的であるべきだと言うのは不合理であるし、また逆に人間は理性的であるべきだと言うのであれば、人間は本性的にすべて理性的であるのではないことになる。」(『人間の間と倫理』、37頁) これは、自然主義理論の「自己矛盾」なのである。カントは、「英知人」と「現象人」の鋭利な切断によって、この「自己矛盾」を遁れた。

(e)

「幸福論」[善く生きることが幸福] アリストテレスは、人間の幸福を重視していて、そこからアリストテレスの倫理学は「幸福主義」の倫理学であるとされるが、しかしアリストテレスの考えでは、善く生きることと、幸福であることとは、実は同じである。なにを幸福と見るかはひとによって異なるかもしれないが、しかし真の幸福は善く生きることのうちにあり、人間らしく善く生きる人間が幸福な人間である。* [幸福・快・善く生きる] 幸福にはつねに快が伴うから、善く生きることによって快を感じる人間が真に幸福な人間である、とも言えよう。** [アリストテレスの幸福論は快楽主義ではない] アリストテレスの幸福主義は、幸福をただちに快と同一視し、どのような快であれ、快に充ちた生活を送れば幸福であるとする、快楽主義的な幸福主義からは区別されなければならない。[幸福とは理性的であること] 理性をよく発揮して善く生きる人間だけが、幸福な人間なのである。(同上、36頁)

*ソクラテスも「男でも女でも、立派な善き人間は幸福であり、不正で邪な人間は不幸だというのが、ぼくの主張なのだから」(『ゴルギアス』470e, 中央公論社『世界の名著6・プラトン』による)と言っている。

**厳密な意味で、快ではないが、似たような把握が、カントにも孔子にも見られる。カントは「それ自体において、無条件に善い意志」を「宝石のように(略)光り輝く」と言う。つまり、「善く生きる」ことは、美しいものだと感じているわけである(『道徳形而上学の基礎づけ』、§17)。孔子は「人にして仁ならずんば、楽を如何せん」(『論語』、一3; 類似の発言は少なくない)と言う。道徳と美との深いつながりが指摘されているわけである。私は、感受的愛の美しさをもとより認めはするが、道徳的な実践理性的愛のほうが遥かに美しいものだと考えている(カント『道徳形而上学の基礎づけ』、§27を見られたい)。それは、おそらく、実践理性的愛は、「善い意志」に基づくものだからであろう。

(f)

「[理性の具体的な発揮仕方とは] しかしそれにしても、理性をよく発揮して生きるとは、具体的にはどのような生き方なのであろうか。われわれは理性をどのように働かせれば、それをよく働かせたことになるのであろうか。」(同上, 36頁)

(g)

「[知性的徳と倫理的徳] アリストテレスは、理性をよく働かせることによって成り立つ人間の「徳 (aretē)」として、「知性的徳 (dianoētikē aretē)」と「倫理的徳 (ēthikē aretē)」とをあげる。[知性的徳と観想的生活] 知性的徳は、人間が理性をその観想的・理論的な働きの面で最高度に発揮する状態で、これは知恵を愛する哲学的な観想に没頭する「観想的生活 (bios theōrētikos)」のうちに見いだされる。[観想的生活は「神的な生活」] もっとも、アリストテレスによると、人間がこのような生活を送ることができるのは、神的なものに人間のうちに存する限りのことで (すでに触れたように、アリストテレスは神も理性能力をもつと考えた)、したがってこの [観想的] 生活は、「人間的な生活」と言うよりも、それを超えた「神的な生活」である。[神のごとき幸福] 人間は観想的生活を通じて、いわば神の生活に預かるのであり、それによって神の至福にも似た幸福な生活を送るとされるのである。」

(h)

「[倫理的徳の存立場と本質] では、もう一方の倫理的徳は、どこに成り立つのであろうか。倫理的徳は、知性的徳とは違って、情念や欲求によって動かされる「人間的な生活」に、つまり人間の実生活において成り立つ徳であるが、それは一言で言えば、過多と過少との「中 (to meson)」において成立する。[勇気という倫理的徳] たとえば、勇気があることは人間の一つの倫理的徳であるが、勇気とは恐怖と平然さにかんしての「中」である。《臆病》過度に恐怖し、平然さにおいて不足している人は臆病とよばれ、《無謀》逆に平然さにおいて過度で、恐怖心の過少な人は無謀とよばれる。《勇気》勇気のある人は臆病でも無謀でもない、いわばその中間に位置する人である。[節制という倫理的徳] 同じように、節制という倫理的徳も、快を味わう点において「中」であって、それは過多に快を求める放埒と、快を感じる点で不足している無感覚との中間に位置する。[他の倫理的徳も「中」にある] 人間の状態にかかわるほかのさまざまな倫理的徳にかんしても事情は同様であって、それらはいずれもなんらかの意味合いで、過多と過少の中間において成立するのである。」(同上, 37~38頁)

(i)

「[「中」を発見する「思慮」] このように倫理的徳は「中」において成立するが、この「中」を見いだすには、実践的な理性能力とも言える「思慮 (phronēsis)」によらなければならない。[実践知である思慮] 思慮は人間の善い生き方を求め、「中」に当たる倫理的徳を見だし、それに的中するようにふるまいを規制するのであって、このような人間が「思慮ある人 (phronimos)」とよばれる。[思慮は知識ではなく知恵] したがって倫理的徳は、それが「中」に成り立つことを知るだけでは不十分で、それを身につけることによってはじめて徳となる。[人間のアルケーである倫理的徳] また、たまたまある機会に一回だけ勇気を示したからといって、その人間が勇気のある人とは言えない。勇気のある人とは、いついかなる場合にも勇気を示す人であ

り、[倫理的徳には「習慣づけ」と「躰」が不可欠] そうなるには長年にわたる習慣づけが必要である。倫理的徳にかんして、アリストテレスが子供の頃からの躰を重視しているのも、そのためである。(同上、38頁)

*「思慮」「思慮深さ」の語が、『入門』200頁以下で、数多く使用されている。われわれ日本人は、「思慮」、「分別」、「思慮分別」と言う。アリストテレスの「思慮」とは、「知識」とは区別された「知恵」のことを指すのであろう。

いまは、詳しく論じないが、『論語』、カント『論理学』、宇都宮氏『哲学の視座』などを参考とされたい。

(j)

[正義] [「中」は「均等」に通じる] 倫理的徳は「中」にあるとするアリストテレスの考えは、「中」がある意味で「均等 (to ison)」でもある* (実際、過多をむさぼる人は、均等を欠いた不均等・不公平な人である**) ことから、人間相互の間の「正義 (dikaiosynē)」や「親愛 (philia)」の解明にも適用される。[配分的正義と匡正的正義] 正義とは一般には法にかなうことであり、倫理的徳はすべて正義であるとも言えるが、しかし徳のなかで特に正義とよばれるものとして、名誉や財貨を人々に正しく配分する際に成立する「配分的正義」と、侵害を受けた人間が侵害を加えた人間によって正しく補償される「匡正的正義」とがある。[配分的正義] 配分的正義にかんして言えば、配分を受ける人の価値に比例した形で配分することが正義にかなった均等な配分であって、これはいわば幾何学的比例に即した配分である。[匡正的正義] これに対して、匡正的正義にあっては、侵害された分に見合った分が補償されればよく、この場合の均等は、いわば算術的比例に即した均等なのである。(同上、38~39頁)

*正義論の根本には「中」があるのであるが、「人間相互の間」においては、「中」は「均等」となる。「中」は、過多でも過少でもない状態のことであった。「人間相互の間」において、「中」の状態は、「平等で差がない」という意味での「均等」の状態として現われ出るであろう。一個のリンゴを四片に分割するとき、四片を「平等で差がない」ようにすることが、均等であろう。そして、四片が均等であるためには、それらのどの一つも、他に比べて、「過多」であったり、「過少」であったりしてはならないわである。四片の関係を「人間相互の間」と考えればよい、と思われる。

**リンゴを四人で四等分するのでなしに、自分だけリンゴの半分を食べる人は、「過多」をわがものとし、そうすることで、「人間相互の間」という場においては、不均等または不公正の罪を犯すことになるのである。

***「中」は、人間相互の間という場によって、「均等」となりえる。

(k)

[親愛] * [均等に基づく親愛の捉え方] 人間相互の間の親愛についても、アリストテレスは均等ということをも重視する**。[親子の親愛] たとえば、アリストテレスの考えでは、親は子よりも優越しているから、両者の相手に対する親愛は同じではない。そこで要求される親愛は、

優越さに比例した親愛であり、「相手方よりもすぐれた人は、自分が相手方を愛する以上に相手方によって愛されるのが当然」であって、「人がその価値に応じて愛されるとき、そこにある意味において均等性が成立する」のである***.[その他の親愛]また親愛には、互いに相手が自分にとって有用であることから生じる親愛(これは老人に多い)や、互いに相手が自分に快を与えることから生じる親愛(これは若者に多い)があるが、これらはいずれも相互に等しいものを与えあう均等性の上に成立していて、均等性が失われれば親愛も解消する.[究極の親愛]これに対して、徳においてすぐれた善き人相互の間に成り立つ親愛こそが究極の親愛である。アリストテレスによると、「第一義的な、すぐれた意味における愛は、善き人々の、善き人々たる限りにおいてのそれであり、それ以外の愛は類似的になぞらえた意味での愛にすぎない」のであって、「これら善き人々の愛は、かれらが善き人々である限り、永続する」のである****. (同上, 39頁)

*宇都宮氏は、もともと、アリストテレスの「親愛」を重視していた。「たとえば、孔子が「仁」を語り、アリストテレスが「親愛」を重視し、イエスが「隣人愛」を説いたのは、かれらがいずれも他者に対する愛を倫理の基本と認めたことを物語っているが、これはたんに偶然の一致にすぎないのであろうか。」(『人間の間と倫理』, 60頁)

**親愛を「均等」によって把握する態度は甚だ観照的で、非実践的である。

***親子の相互的愛は比例的親愛であるがゆえに、親はより多く愛され、子はより少なく愛される、と言うのであるが、私はこのような「理屈」にはまったく興味がない。「比例的親愛」の規準たる「人間の価値」はどのようにして決められるのであろうか。私には、孔子の「孝悌の心」で十分である。

****孔子のいわゆる「君子の交わり」であろう。ただし、孔子自身は、「君子の交わり」という言い方は一度もしていないが、アリストテレスの「親愛」とは、「相互的愛」である。愛はもとより相互関係の場において成り立つとは言え、必ずしも「相互的」とは言えまい。

(1)

「[「人間の本性」から「人間らしさ」の直接的導出]アリストテレスは、自然主義の立場から、人間すべてに共通にそなわる人間の自然本性の存在を認め、そこから人間の「人間らしさ」を導き出そうとした。人間は誰でも自然本性的に理性能力をもつから、この能力をよく発揮すれば、それによって「人間らしさ」を実現できる。「人間の本性」と「人間らしさ」とは、理性能力というものを介して互いに結びついているとされるのである。」(同上, 39~40頁)

*宇都宮氏の思索を導いてきたものは、(1)「人間らしさ」とは何か、(2)「人間らしさ」はどこに存立するか、の二点であろう、と考えられる(『倫理学入門』, 19頁)。そしてこの両者は緊密に結びついている。これは、カントの「世界概念としての哲学」の「究極目的」としての「学問的な生きる知恵」、すなわち「道徳」の理念の継承である。

(m)

「[アリストテレスの「人間らしさ」の内容と存立場][「人間らしさ」の内容]だが知性的

徳の場合は別として、倫理的徳にかんしては、「中」ということが重視された。「人間の生活」における「人間らしさ」は、「中」に成り立つ倫理的徳を身につけることにある。[「人間らしさ」の存立場]しかしそうだとすると、人間の「人間らしさ」は、実は人間の自然本性[理性的動物の理性]とはまた別の次元[存立場]において成立するのではなからうか。なるほど人間は、実践的な理性能力である思慮をよく働かせることで「中」に的中するとされているが、しかし人間の「人間らしさ」が「中」にあるという考えそのものは、人間が他の動物とは違って自然本性的に理性を所有するという考えから直接引き出されたものとは言えないであろう。「中」はそれとしてすでに「人間らしさ」が成立する次元[存立場]として考えられているのであり、思慮を「よく」働かせたかどうか、それがこの「中」に的中するかどうかによって決まるのである。(同上、40頁)

(n)

[アリストテレスの自然主義的「人間らしさ」導出の破綻][習慣づけや躰の重視は理性的動物という自然本性的見方と自己矛盾]アリストテレス自身も、人間の自然本性と徳との関係について、微妙な発言をしている。すでに触れたように、人間の倫理的徳は習慣づけによって身につくようになるが、アリストテレスによると、このことは倫理的徳が自然本性によっておのずから人間に生まれそなわるものではないことを物語っている。[自然事物は習慣づけ不可能]自然の事物はおよそ習慣づけられることはなく、自然本性によって落下するように定められている石は、一万回投げあげても上昇するように習慣づけられることはない。[倫理的徳の習慣づけの可能性]つまり倫理的徳は、人間の自然本性[理性]に、自然によって前もって植えつけられているのではないが、しかしまたアリストテレスによると、そうであるからと言って、倫理的徳は人間の自然本性[理性]に背いて生じるのでもない。人間は、自然本性[理性]によって倫理的徳を受け入れるようにできているのであり、習慣づけによってそれを受け入れることができるのである。[理性と「人間らしさ」との亀裂]言い換えれば、人間は倫理的徳を身につける素地をそなえているが、しかしすべての人間がそれを受け入れるわけではない。これは同じ人間の自然本性をそなえていても、悪徳に陥る人間もいるということで、人間の自然本性と「人間らしさ」との間には、こうした亀裂が見いだされるのである。(同上、40~41頁)

*アリストテレスの「人間らしさ」の内容はともあれ、その存立場が問題であって、宇都宮氏が「自然主義」と命名されるのも、「存立場」にかかわってのことなのである。

(o)

[ポリス的動物]アリストテレスは、人間の自然本性に注目して人間を理性的動物と規定したが、しかしいまい方で、人間を「ポリス的動物(zōon politikon)」とも規定した。古典ギリシアの人々は、今日の国家と較べるとはるかに小規模なポリス(これは「都市国家」とも訳される)とよばれる共同体を各地に形成して生活していたのであり、それだけに人々の生活はポリスでの共同生活と緊密に結びついていた。不当に死刑の判決を受けたソクラテスが、ポリスの住民である以上はポリスの法にしたがわなければならないとして、クリトンが勧めた脱獄を斥けた話は有名であるし、またプラトンが、彼の代表的な対話篇『ポリイテイア(Politeia、『国家』と訳される)』のなかで、ポリスの理想的な形態に合わせて、一般に「四元徳」とよばれている人間の基本的な四つの徳(知恵・勇気・節制・正義)を定めたのも、ポリスとその住民の生活とがいかに

密接な関係にあったかを物語るものであろう。(同上, 41頁)

*ポリスは、ベルクソンの言葉を用いれば、「閉じた社会 (société close)」の一例である (『入門』, 188頁) ; 『道徳と宗教の二源泉』, 岩波文庫, 39頁)。

**「ポリス的動物」という考えは、ずっと後に、ヘーゲルとマルクスらが継承した。

***宇都宮氏は、徳の説明にあたり、四元徳を取り上げたわけである。『エウデモス倫理学』には、数多の徳の列挙があるので、参考とされたい。

(p)

「[ポリスと倫理] [ポリスは個人に先立つ] アリストテレスも、これらの先達と同じように、ポリスにおける人間の生活と倫理とを重視した。アリストテレスによると、ポリスは人間が生きるために生じたが、しかしそれはすでに人間が「善く生きる」ために存在するのであるし、また全体が部分に先立つように、ポリスは家族や個人に先立っている。[ポリス的個人こそ人間らしい] 人間の善い生き方は、人間がポリスの人間として善く生きることにある。[倫理学は政治学の一部] 人間の「人間らしさ」を探究するアリストテレスの倫理学は、実は「ポリスの学」である「ポリティーケー (politikē, 「政治学」と訳されている)」の一環をなすものとして構想されたのである。[「中」とポリス的個人] 倫理的徳が「中」に成り立つとされたのも、「中」に従うことが、ポリスという共同体に生きる個人にとって最適であり、さらには自らが属するポリスの維持と繁栄にとっても最適であると考えられたからであろう。[「中」はポリスの評価規準] ちなみに、「中」はまたアリストテレスによって、ポリスそのもののよしあしを判別する際の基準ともされているのである。(同上, 41~42頁)

(q)

「[自足] アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』のなかで、人間の「自足 (autarkeia)」ということも究極的な善に数えているが、しかしそれは、単独の個人にとっての自足ではなく、ポリスの全員をも考慮にいれた上での自足である、と語っている。[ポリス的な正しさ] 「ポリス的な正しさ」ということも、「自足ということの成立のために、生活の共同関係のうちに立っている人々の間における正しさ」であって、この観点から見ると、「正しい行為」とは、「ポリスという共同体にとっての幸福またはその諸条件を創出し守護すべき行為」なのである。(同上, 42頁)

(r)

「[ポリス的人間の倫理] [協和 = ポリス的親愛] アリストテレスが「親愛」を重視したのも、一つには親愛が「ポリス内を結ぶ紐帯の役割を果たす」からであって、ポリスの立法者はポリスの「協和 (homonoia)」をつねに希求するが、協和とは親愛の一種であり、ポリスの住民の間に成り立つ「ポリス的親愛 (politikē philia)」なのである。[親愛と人類愛] アリストテレスは、「親愛」をつねに「共に生きる (syzēn)」人々の間に成り立つものとして扱っているものであり、その最大範囲はポリスである。アリストテレスは、親愛を人類愛にまで拡張することはなかったが、このことはアリストテレスの倫理がポリスの人間の倫理であり、またその範囲にとどまったことを示していると言えるであろう。(同上, 42頁)

*「理性的動物」と「ポリスの動物」は、どのようにつながっているのでしょうか。おそらくは、人間が「ポリスの動物」であり得るのは、「理性的動物」であるがゆえにである、という道筋なのであろう。この点には注意しながら、読んでゆく必要がある。

**アリストテレスは、「ポリス的人間らしさ」を上限とした。「人類的人間らしさ」は彼の関知しえぬところであったことであろう。宇都宮氏の「人間らしさ」の略図は、次のとおりである。

()「私は人間愛と人間の尊厳の承認とが、人「間」性[人間らしさ]を構成する二契機である」と考える」(作品50,「人間」,59頁)。

()「ベルクソンは、「社会道徳」とは源泉を異にする「人類道徳」が存在するとして、その核心を「人類愛」のうちに見いだした。人類愛は、社会道徳に見られる家族愛や国家愛とは違って、排他的性格をもたない。それは自国民だけでなく、他国民をも含む全人類に対して開かれた愛であり、その意味でそれはまさに「人類」愛である。」(『入門』,197頁,なお15章は、精読に値する,と思われる)

これから、本文を、できるかぎり丁寧に読んでゆくつもりである。

第一章

(1)

「[人間のすべての活動は「何らかの善」を求めている]いかなる技術、いかなる研究[メソッド]も、同じくまた、いかなる実践や選択も、ことごとく何らかの善(アガトン)を希求していると考えられる。「善」をもって「万物の希求するところ」となした解明の見事だといえる所以である。」

[対話]

「技術」、「研究(学問)」、「実践や選択(行為)」はすべて、「何らかの善(よいこと・よいもの)」を目指している。普通、真・善・美の三つの価値が話題にされるが、少し考えてみれば分かるように、「善」だけが「よい」のではなく、「真」も「美」も「よい」のである。人間のすべての営み、すなわち生活活動は、技術にしても、学問にしても、行為にしても、「悪いもの」を結果する場合ももちろんあるけれども、その根本においてはやはり、「何らかの善」を「希求」しているのは、紛れもない事実であろう。「希求」とは、国語辞典によれば、「得たいと願って求めること」の謂である。

(2)

「[人間の活動の二種類の目的の区別]種々の[活動の]場合の目的とするものの中には、しかしながら、明らかに一つの差別が見られるのであって、すなわち、活動それ自身が目的である場合もあれば、活動以外の何らかの成果が目的である場合もある。目的が何らか働きそのもの以外にあるといった場合にあっては、活動それ自身よりも成果のほうがより善きものであるのが自然であろう。」

[対話]

このような文章の読解には、理論的＝観照的な、もしくは対象化的＝客体化的な思考様式は、もとより役に立たないであろう。およそ哲学の根本命題は、「知識」は「知恵」に服属する、である。ソクラテスは、「人生をいかに生きるべきかという、この一つの問い」以上に、われわれ人間が「真剣になれるような問題」は他にない、と考えていた（『ゴルギアス』500c；中央公論社『世界の名著6』、藤沢令夫訳）。「人生をいかに生きるべきか」を問う思考の働きが「知恵」とよばれるのである。その思考の働きは、実践的、主体的な性格をもたざるを得ないであろう。

ここでアリストテレスは、§1を受けて、人間の活動はすべて善を求めるものではあるが、人間の活動には二種類の活動が区別されるべきである、と説く。(1)活動それ自身が目的(善の希求)であるような種類の活動、(2)活動[それ自身]以外の何らかの[活動の]成果が目的(善の希求)であるような種類の活動、の二種類である。つまり、「活動それ自体」と「活動の成果」との区別をしている。どちらの場合にも、人間が善を求めている点では違いはないのであるが、暫定的に、前者を「自体的活動」、後者を「手段的活動」として、整理しておこう、と思う。

ところで、「手段的活動」の場合、その目的である善は、端的に「活動の成果」のなかにあるのであるから、この活動の場合には、目的達成の手段としての活動そのものよりも、達成された活動成果のほうが「より善きもの」であるのは当然である。一応、そのように言えるであろう。

では、「善く生きる」という活動は、「自体的活動」なのであろうか、それとも「手段的活動」なのであろうか。この問いを決して忘れないようにしましょう。

(3)

「[活動と目的の多種多様性における棟梁的と従属的活動・善の序列または秩序]だが、実践とか技術とか学問とかにもいろいろ数多いものがある、そのそれぞれの目的とするところもまた、たとえば医療[イアトリケー・「医学」「医術」]は健康を、造船は船を、統帥は勝利を、家政は富を、というふうにいるいろいろなものになってくる。いまもし、こうした営みの幾つかが或一つの能力の下に従属するとすれば、たとえば馬具製作とかその他すべての馬具の製作は騎馬に、そうしてこの騎馬やその他すべての軍事はさらに統帥に従属しているし、その他の場合であっても同じような従属関係が見られる、そこではおよそ、棟梁的[アルキテクトニコン]なもろもろの営みの目的のほうが、これに従属する営みの目的よりも、より多く望ましいものなのである。なぜなら前者のゆえに後者は追求されるのであるから。活動それ自身がはたらきの目的である場合についても、あるいはいま挙げたもろもろの学問[エピステーメー]のように活動以外の何ものが目的である場合についても、この点において変りはない。」

[対話]

アリストテレスがこの段落で一番言いたいことは、おそらく、善の上下関係の存在であろう。すなわち、ひとまず、より多く善であるものとより少なく善であるものとの比較関係を指摘しようとしたのであろう。

人間の活動は多種多様であり、その各々が善を目指すものであるとしても、善の種類は活動の数だけあるとも言えよう。例えば、健康、船、戦争における勝利、富などである。

人間の活動のつながりに注意してみると、そこには「棟梁的な営み」と「これに従属する営み」との「従属関係」があることに気付く。たとえば、馬具の製作は騎馬に、騎馬を含むすべての軍事は統帥に従属している。馬具の製作活動、騎馬を含むすべての軍事活動、統帥活動、これらは

いずれも「善く、望ましいもの (gut und wünschenswerth)」（カント『道徳形而上学の基礎づけ』、§15）である。しかし、「棟梁的な営み」はより多く善く、望ましいものであり、「従属的な営み」はより少なく善く、望ましいものである、とされる。

そして、このような善の序列ないし秩序は、「自体的活動」と「手段的活動」の区別にかかわらずなく、およそ人間の活動のすべてに妥当する、とされるのである。

第二章

(4)

「[「最高善」(ト・アリストン)] かくしていま、およそわれわれの行なうところのすべてを蔽うごとき目的 われわれはこれをそれ自身のゆえに願望し、その他のものを願望するものこのもののゆえであり、したがってわれわれがいかなるものを選ぶのも結局はこれ以外のものを目的とするのではない、といったような が存在するならば、(まことに、もしかかるものがなければ目的の系列は無限に遡ることとなり、その結果われわれの欲求は空虚な無意味なものとなるであろう、) 明らかにこのものが「善」(タガトン) であり「最高善」(ト・アリストン) でなくてはならない。してみれば、かかる「善」の知識はわれわれの生活 [生きること] に対しても大きな重さを持つものではないであろうか。そしてわれわれは、ちょうど射手の場合がそうであるように、標的を持つことによって、然るべきものによりよく的中しうるのであるまいか。」

[対話]

説得力のある文章の達人として、私はいつも、アリストテレスとアダム・スミスの二人を挙げることにしている (但し、本書はアリストテレスの直筆ではないとのことであるが)。それはともあれ、アリストテレスは、この段落で、§3を受けて、いわば「もっとも多く善く、望ましいもの」としての「最高善」なるものを打ち出す。

この考えは、われわれの一切の行為、すなわちわれわれの「生きること」の実相の熟慮から導出されている。人間が「生きる」ためには、それを統一的に、かつ一貫して導く確固不動の目的・標的がどうしても必要である。アリストテレスは、われわれの生きることを支える、このような目的を、「善」あるいは「最高善」の実現に据え置いたのである。すなわち、かれは、「善く生きること」を最高目的とする人生を提案しているのである。

そこで、われわれが「善く生きる」ためには、「善く」とはどういうことなのかについての「善」の知識の獲得が重大不可欠にして切実なものとなる。「善く」の意味が分からない場合に、ひとははたして「善く生きる」ことができるであろうか。ところで、いったい「善く生きる」とは、人間が「善い自己自体(魂)」あるいは「善い意志」に導かれて「生きる」ことであろう。「生きること(一切の消費・生産・交通の総体)」（拙著『人間社会の哲学』参照）は、こう言うと誤解を受けそうであるが、「自己自体(魂) = 意志」の「付属物・付帯物」にすぎないものなのである。「生」は、いつでも「自己の生」でしかありえない。「生」の在り方を決定するのは、「自己」の在り方である。「自己」が「生」を導く。「自己」の捉え方によって、「生」の有り様は決まるのである。「自己」のこのような実践的意義の強調は、「生」の充実のためである。だから、「生」を大切にしようと思えば、なには忖措き、「自己自体」を「気遣う」必要があるのである。宇都宮芳明氏は、その『哲学の視座』という標題をもつ本のなかで、「哲学の視座が自己にあるとすれば、さらに自己とはなにかが問われなければならない」として、「自己の問題」に、二つの論

考を収めておられる。なぜ、「哲学の視座が自己にある」と考えれば、宇都宮氏にとって、哲学とは、畢竟、「学問的な、生の知恵」(カント)であるからであろう。「いかに生きるべきか」という問いは、実は「いかなる自己になるべきか」または「いかなる自己であるべきか」という問いの俗受けのする表層的言い回しでしかないのである。

(5)

「[最高善にかんする二つの研究課題]はたして然りとするならば、われわれはせめてその輪郭だけでも,[1]このような「善」が何であるか、また,[2]それ[善]がいかなる学問とか能力とかに属するものなるかを把握することを試みなくてはならない。」

[対話]

善の研究の標的は、要するに、「善なる自己自体(魂)」の「善」であろう。いろいろな「善」があるので、尚更のこと、われわれとしてはこの肝心の標的を見失うことはできないであろう、と思う。

善の研究には二つの課題がある。一つは、最高善とは何かを明らかにすること、である。二つは、最高善はいかなる学問・能力に属するものであるかを捉えること、である。

(6)

「[政治の究極目的は「人間というものの善」である]このこと[二つの研究課題の把握]は、だが、最も有力な最も棟梁的な位置にあるところのものに属すると考えられるであろう。ところで、こうした性質をもつと見られるものに政治(ヘー・ポリティケー)なるものがある。というのは、国[ポリス]においていかなる学問が行なわれるべきか、各人はいかなる学問をいかなる程度まで学ぶべきであるかを規律するのは「政治」であり、最も尊敬される能力、たとえば統帥・家政・弁論などもやはりその[政治の]下に従属しているのをわれわれは見るのである。それ[政治学]は他のもろもろの学問を役立てるものであり、さらにまた何をなし何をなさざるべきかを立法するものなるがゆえに、それ[政治学]の目的は他のもろもろの学問の目的を包括しており、したがって、「人間というものの善[ト・アントローピノン・アガトン]」こそが政治の究極目的[すなわち「最高善」]でなくてはならぬ。まことに、善は個人にとっても国にとっても同じものであるにしても、国[ポリス]の善に到達しこれを保全することのほうがまさしくより大きく、より究極的であると見られる。けだし、もとより善は単なる個人にとっても好ましきものであるが、もろもろの種族[エトノス]やもろもろの国[ポリス]にとってはそれ以上にうるわしく神的なものなだからである。われわれの研究はこうしたことがらを希求するものであり、この意味でそれは一種の政治学[ポリティケー]的な研究だといえよう。」

[対話]

アリストテレスは、§1において、技術・学問・行為などの、人間のすべての営み・生活活動が、「何らかの善(アガトン)」の獲得を目指している、と述べていた。

かれによれば、このような人間の営み・生活活動の全体を、いわば合目的に有機的に組織し統括するものが、ポリティケーなのである。カントならば、このポリティケーを「道徳」とよぶことであろうが。それはともあれ、ポリティケーのこのような内部構成のゆえに、ポリティケーの目指す目的は、いわば「個々のすべての善を総括する全体的究極的な善」以外のものではあり

得ないであろう。そして、この「全体的究極的な善（最高善）」は、「人間それ自体の善」であり得ない。それは、人間それ自体に付属・付帯するものの「個々の善」ではあり得ない。

アリストテレスは、このような「最高善」を「人間というものの善（ト・アントローピノン・アガトン）」とよんだ。それは、「人間が善く生きること」を意味するであろう。そして、アリストテレスによれば、「人間が善く生きること」には二つの契機・側面があって、端的に言えば、一つは「国の善」、二つは「個人の善」、である。国〔ポリス〕は人間の諸関係から構成される。「国の善」とは、「人間の諸関係の善」、すなわち「人間が公的に善く生きること」を指すであろう。そして、「個人の善」とは、「人間が私的に善く生きること」を指し示すであろう。アリストテレスの考えでは、「公的に善く生きる」も「私的に善く生きる」も、「善く」という点では「同じもの」なのであるが、そして象徴的に言えば、ソクラテスは『クリトン』で前者の生を、『弁明』で後者の生を考えたと言えるであろうが、アリストテレスは「私的善」に対して「公的善」の優位を認めた。すなわちかれは、人間が自分たちの相互関係の場で営む「善き生」を重視する考えを採った。

それはそれとして理解できる考え方ではあるが、公私いずれにせよ「人間が善く生きる」とはどういうことであるのか、また「公的に善く生きる」と「私的に善く生きる」との内的連関はいかなるものであるのか、この二点について、アリストテレスはどのように考えてゆくのかに注目すべきであろう、と思う。いな、読者のわれわれこそ、アリストテレスと対話しながら、これらの問題を、自分の善く生きるために学問的に解明すべき主体的責任を負っていることを自覚すべきなのではなかろうか。

第三章

(7)

「[政治学の考察対象はおおよその程度の厳密さの論述しかできない] その際、しかし、[考察の厳密さは考察対象に照応的] われわれの対象の素材に相応した程度の明確な論述がなされるならば、それでもって充分としなければならないであろう。というのは、いかなるものを素材とする論述〔ロゴス〕においても同じような仕方でもて厳密を求めるといふことの不可であるのは、もろもろの作品の場合におけると同様だからである。政治学の考察の対象であるうわしいことがらとか正しいことがらとかは多くの差異と揺曳〔ブレ〕を含んでおり、かかるものは単に人為〔ノモス〕的にのみ存して本性〔ヒュシス〕的には存しないものであるかの感を抱かしめるほどである。〔善の考察もそれほど厳密ではありえない〕「善きもの」「善きことがら」といっても、やはり、このような揺曳といったものを含んでいるのであって、いろいろの善からかえって害が生じている例も決して少なくはない。これまで、或るひとびとはその富のゆえに、また他の或るひとびとはその勇敢のゆえに滅んだのである。〔対象の性質に適合的な考察の厳密さを見定めることは教養に属す〕われわれは、それゆえ、かかる性質のことがらを、かかる性質の出発点から論じて、だいたい荒削りに真を示すことができるならば、つまり、おおよそのことがらを、おおよその出発点から論じて、同じくおおよその帰結に到達しうるならば、それをもって満足しなければならないであろう。それぞれの論議を受けとる側においても、だから、やはりかかる態度でのぞむことが必要である。すなわち、そのことがらの性質のゆるす程度の厳密を、それぞれの領域に応じて求めることが教育あるものにはふさわしい。その場かぎりの仕方でもて語ることが数学者にゆるすことが不可ならば、弁論家〔レートリコス〕に厳密な「論証〔アポデイクシス〕」を要

求するの明らかにあやまっているのである。」

[対話]

日常生活の営み方に、それが善いかどうか、正しいかどうかの厳密な「論証」を求めるひとは、正確に言えば、無教養で無骨な者と言えるであろう。彼は、思慮分別を欠いているのである。

それはともあれ、この章は、たとえば、カント『道徳形而上学の基礎づけ』の§15、§16などに見られる叙述や、彼の「仮言命法」(熟練の規則および怜悧の忠告)の説明を思い起こさせる。勇気や沈着さは、臆病で落ち着きのない強盗よりも、はるかに恐ろしい強盗にする。強健なものは、身体をいたわる病弱なものよりも、身体を酷使して寿命を縮める。アリストテレスの言うとおり、善から悪が生じたりするのである。

もう一つは、考察の厳密さがその対象によって左右されるという論点にかんして、である。カントの場合には、経験的なものには厳密さはありえず、純粹(形而上学的)なものにしか厳密さは求められ得ない。熟練の規則であれ、怜悧の忠告であれ、経験的なものであるから、厳密に認識することはできない。そのような種類の考察対象については、「だいたい荒削りに真を示す」ことで、満足する他ない。

だからと言って、高度の厳密さが必要な場合に低度の厳密さで満足したり、反対に、低度の厳密さしか求め得ない場合に高度な厳密さを求めたりすることは、「教育あるものにはふさわしい」とは言えず、「明らかに(略)あやまっている」のである。

(8)

「[聴講者の条件] [よく判断できる人] ひとは、また、それぞれ、自分の知っていることがらについてはすぐれた判断をすることができ、それについてのよき判断者である。したがって教育あるひとはその教育を受けたそれぞれのことがらについての、またすべてにわたって教育のあるひとは無条件的な仕方においてのよき判断者である。[年少者は不適格] 年少者が政治学の適当な聴講者でないのはそのゆえである。というのは、彼は人生の現実の実践に無経験であるが、政治学のもろもろの論述はこれら [人生の現実の実践] から出発しこれらについて論ずるものだからであり、のみならず、年少者はもろもろの情念 [パトス] に従いやすいため、こうしたことを聴いても徒勞であり利益がないであろうから。けだし、かかる探究においては知識がではなく、実践が目的なのだからである。[エートスの未熟者も不適格] 年齢の若い者も、また倫理的性状(エートス)の未熟な者も、その点、同じである。なぜなら、欠陥は歳月の多少にかかわるのではなく、かえて、情念(パトス)のままに生き何ものをも情念のままに追求するという点に存しているのであるから。すなわち、このようなひとびとにとっては、無抑制的なひとにとってと同じく、知識は無益におわる。[理性的なひとのみが適格] ただ、ことわり(ロゴス)に即して欲求し行為するときひとびとにとってのみ、これらのことがらに関して知識することははなはだ有益であるだろう。」

[対話]

政治学(倫理学)のような学問においては、その目的は、「知識」ではなく、「実践」にある。しかし、「実践」をよくするためには、「知識」を必要とするのである。そのとおりであろう、と思う。

年少者が聴講者たりえないのは当然であるかも知れない。アリストテレスは、「倫理的性状(エ

ートス)の未熟な者」,「情念(パトス)のままに生きる者」,「無抑制的なひと」などは,「知識は無益におわる」ので,聴講しても無駄であろう,と言っている。聴講者として適格なのは,「理性的なひと」だけ,ということになっている。

ほんとうのところ,アリストテレスの言うとおりのことであろう。しかし,なぜか,気が落ち着かない。「倫理的性状の未熟な者」も「情念のままに生きる者」も「無抑制的なひと」も,「理性的なひと」と同じように,「実践(生きること)」し,「知識」しているのではなからうか。アリストテレスにおいて,「他者の不在」がその根底に埋伏しているのではなからうか。

このようなコメントは,アリストテレスを知らない者の戯言であろう,と思う。ただ,「他者の不在」の「他者」とは,その尊厳を尊重し尊敬し,かつ実践理性的に愛する,すべての人を指していることを,付言しておきたい。

(9)

「聴講者,講述されるべき仕方のいかん,われわれの企図のいかんに関する以上の叙述をもってわれわれの序説としたい。」

[対話]

以上が,『ニコマコス倫理学』の「序説」である。本論は「幸福論」から始まる。再度,「目次」を御覧戴くと,全体像が結びやすいように思われる。

(続)