

探求の出発点としてのパイノメナ

——アリストテレス『ニコマコス倫理学』の場合——

濱 岡 剛

『ニコマコス倫理学』第7巻において無抑制（アクラシア）について論じるに当たって、アリストテレスはその方法について次のように述べている。

「他の場合と同じように、タ・パイノメナ（人々に思われていること）を提示して、まずアポリア（難問）を明らかにした上で、出来ればこれらの情態（抑制と無抑制）についてのすべてのエンドクサ（通念、見解）を、もし出来なければ、できるだけ多くの、そしてもっとも有力なものを確認しなければならぬ。何故なら、難点が解決されてエンドクサが残ったならば、十分に確認されたことになるであろうから。」(VII, 1. 1145b2~7)

アリストテレスは、直接自分自身の無抑制論を展開するのではなく、それについて人々の持っているパイノメナ（τὰ φαινόμενα）、エンドクサ（ἔνδοξα）を挙げ、検討しなければならないとしている。パイノメナという語は φαίνεσθαι（現れる、思われる）という動詞の分詞形であり、必ずしも「人々にそう思われていること」という意味に限定されるものではなく、天文学における（経験に基づく）「観察事実」の意味でも使われるものであるが（APr. I, 30. 46a20）、ここではエンドクサ（通念）と同義的に用いられており（cf. APr. I, 1. 24b11~12）、実際、上で挙げた言葉に続いて無抑制に関する様々な見解が述べられていることから、第一の意味であることは明らかである。このような二義性を持っていると考えられるパイノメナという語を手掛りとして、オーエンは “Τιθέναι τὰ φαινόμενα”¹¹⁾ という論文において（その論文の表題は上の引用の「パイノメナを提示して」という部分から採られている）、『自然学』においてその考察の出発点として想定されるであろうパイノメナは、「自然学」ということから通常予想されるであろうような「観察事実」という意味でのパイノメナではなく、むしろ倫理学の場合と同様の「一般にそう思われていること」という意

味でのパイノメナであり、『自然学』の議論は弁証法的なものであるとし、多くの支持を受けた。(以下の議論でパイノメナと言うとき、特に断らない場合にはエンドクサと同義のパイノメナが意味されている。)

確かに、一般の人々の持っている見解、あるいは先行哲学者の見解を提示した上で、そこから生じる難問(アポリア)を示し、その上で自らの説を展開する、という手続きそのものはアリストテレスにおいては珍しくない。しかし、そのことは彼の理論構築においてどういう意味を持っているのであろうか。パイノメナ(あるいはパイノメノン)という語はしばしば形容詞的に用いられ、たとえば「真の善」と対比して、「善であると思われるもの」(*τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*)という言い回しが使われる(III, 4. 1113a16ff.)。この場合パイノメナは、その真理性が確定しないもの、場合によっては、単なる見せかけのものであることを示すために用いられている。このような意味合いは、今我々が問題としているパイノメナについても見ることができるように思われる。

様々な見解が挙げられるにしても、必ずしもそれらが同等に尊重される訳ではない。『エウデモス倫理学』第1巻第3章では、大衆は何事についても行き当たりばったりを考えを述べるので、大衆の意見を取り上げる必要はないと言われている。『ニコマコス倫理学』でも、大衆は快樂を幸福と考えている、と批判的に言われている(I, 5. 1095b14~16; 16-22)。また、智者による、より整理された形の見解であっても、冒頭の引用で述べられていた様に、そこから(全てのパイノメナについてではないとしても)アポリアが導出されるのであるから、そのままの形で真理として受け取ることにはできない。パイノメナがそれ自体としてはまだ真理として確定していないとすれば、それに続く議論はどのようなものになるのか。どのような考えに基づいてそのような手続きが為されているのであろうか。そのことを明らかにするためには、先の引用のような、アリストテレス自身が自分の方法について述べた箇所だけではなく、それを実践している場面をも吟味することが必要であろう。もちろん、アリストテレスが為している全ての議論を取り上げることはできないし、後で見るように、倫理学においても、これが唯一の方法であるとまでは言えない。本論文では、パイノメナに基づく議論が、アリストテレスの哲学全体(形而上学、自然学など)に対して持つ意義を考察する前段階として、先の引用に続く議論、すなわち、『ニコマコス倫理学』第7巻の無抑制論を取り上げ、さらにそこで確認されたことを補足するものとして、最

高善＝幸福に関して論じた第1巻を取り上げることとする。

その際、特に次のような点に注意を向けたい。すなわち、先の引用ではパイノメナの提示、アポリアの指摘、アポリアの解決によるパイノメナの確証ということが言われたのであるが、パイノメナが最終的に確証されるのは何に基づいてであろうか、という点である。もちろん、求められる結論が論理的整合性を持っていることは必要であろう。しかし、事実問題と係わっているから、単に論理的整合性ということだけでは処理できないであろう。では如何にしてアリストテレスは最終的な結論に至るのであるか。その過程においてパイノメナがどのような役割を果たしているのか、また、エンドクサを「確証する」(δευκύναι)とはどういうことであるかを確認したい。

I

第7巻では、先の引用に続いて、パイノメナの提示が為される。そこでは(数え方によって若干異なる場合があるが)六つのパイノメナが提示されている。例えば、抑制と我慢強さは賞賛すべきもので、無抑制と我慢のなさは非難すべきであるということ、無抑制の人は悪しきことと知りながら情念の故にそれを行い、抑制のある人は欲望が悪しきものであることを知れば、理の故にこれに従わないということ——このパイノメナは、後でソクラテスのパラドクスの問題と関係する——などである。ここで挙げられているパイノメナは無抑制について一般に「語られていること」(τὰ λεγόμενα) (1145b20)、通常理解されていることであり、無抑制なるものは存在しないとするソクラテスの説は含まれない。しかも、ここで挙げられている六つのパイノメナは、無抑制についての同じ問題に関する六つの見解ではなく、異なる六つの観点から無抑制について述べたものである。もちろん、同じ観点からのものでも、放埒な人と無抑制な人とが同一であるか否かという問題のように、すでにアポリアの体裁を取っているものもある。しかし、パイノメナの提示が基本的に意図しているのは、複数の説を相争わせるために、まずそれらを提示することではなく、様々な観点から主題となるものについてもっともと思われることを提示することであり、若干の問題については、判断を差し控えて、二者択一的な形で示しているのである。

さて、このように様々な見解が提示されたのに続いて、アポリアが示される。その第一のものはソクラテスのパラドクスである。すなわち、「だれも分かっていながら

最善のことに反して行為することはない、そうするのは無知の故である」(Ⅶ, 2. 1145b26~27), として無抑制の存在を否定する。これは、先に挙げた「無抑制な人は、悪しきことと知りながら、情念の故にそれを行う」という見解とは両立し得ない。そこでアリストテレスは次のように述べている。

「このソクラテスの説はパイノメナに明らかに反しており、その情態について、もしそれが無知の故に起こるのだとすれば、どのようなあり方の無知が生じているのであるかを探求しなければならない。なぜなら、無抑制な行為をしている人でも、無抑制の情態に陥る前には、そうすべきだとは思っていないことは明らかだからである。」(1145b27~31)

ここではソクラテス説とパイノメナとが対比されており、パイノメナとソクラテス説とは区別されていることが分かる。そして、「このソクラテスの説はパイノメナに明らかに反している」という言葉は、パイノメナを論拠としてソクラテス説を退けようとしているようにも見える。しかし、実際には、それを根拠としてソクラテス説を退けようと思っていないことは、それに続く言葉によって推測されるであろう。その点からすれば「パイノメナを証拠と範型として用いる」(EE I, 6. 1216b27~28)ということは(少なくともこの言葉を強い意味で理解するならば)ここでは為されていないように見える。もしパイノメナを擁護しようとするなら、欲望と知性との対立、葛藤による説明が期待されるが、実際にアリストテレスが第3章で為している説明はそのようなものではなく²⁾、また、その章の結び近くではソクラテス説を認めるかのようなコメントを加えている(1147b14~15)。そのようにソクラテス説を肯定的に扱うにはそれなりの理由がある。無抑制な人がそれに反して行為すると言われるその知が実践知たる思慮(プロネーシス)であると考えれば、思慮ある人が本意から最悪のことは行うことになるから、それは到底受け入れられない(2. 1146a4~9)。また、第3章では実践的三段論法が成立すれば人は直ちに行為に移るとも言われており(3. 1147a26~28)、少なくとも十分に正しいことを知っていながら悪しきことを行う、ということはアリストテレスには考えがたいことであったと思われる。

しかし、それでもなおソクラテスのように無抑制の存在を否定することにはならないのは、世間一般に思われていることに合致するように見える事実があるからである。「無抑制な行為をしている人でも、無抑制の情態に陥る前には、そうすべきだと

は思っていないことは明らか」(1145b30～31)であり、「たとえ間違っていたとしても、それを、知識に反して誤った行為をしていると記述するのが自然であり、事実そのように記述されている行為の領域があるという事実」³⁾は否定しがたい。そのような行為は通常の「無知の故に」為される行為 (cf. III, 1. 1111a3～21) とは区別されるはずなのだから、それがどのようなものであるかを明らかにしなければならない。そこで、無抑制な者の知というものの内実を第3章において考察することになる。その意味で、パイノメナは必ずしも最終的絶対的な判断基準になるものではなく、あくまで出発点となる現れであり、考察の対象を概略的に指し示すものに過ぎない。したがって、考察の出発点ではその内実はまだ明らかになっていない。「理論はパイノメナ⁴⁾のあかしとなり、パイノメナは理論のあかしとなっているように思われる」(*De Caelo*, I, 3. 270b4～5), と言われているように、理論とパイノメナとは相補的であり、パイノメナも理論による裏付けを必要としている。

そして、第3章において、無抑制な人が持っている知あるいは無知の内実が分析される。まず為されるのは、「知っている」という言葉によって指し示されているものが何であるかの解明である。「知っている」というその同じ言葉で、実際には複数の事態が指し示されているとする。まず、知識を実際に行使している場合と、知識を持ってはいるけれども実際には行使していない場合という二つレベルが区別される。さらに、行為の構造を説明するのに用いられる実践的三段論法における大前提に関する知識(普遍的規則に関する知識)と小前提に関する知識(個別の状況に関する知識)という区別を考えることができ、前者が備わっていても、後者がなければ行為に結び付かないということが指摘される。さらに、(知識を実際に行使していなくて)単に知識を持っているという場合についても、酔っばらいのように一時的に(自分の意志では)知識を行使できないという場合もあり、無抑制な人の知識はこれに対応するとしている(以上 1146b31～1147a24)。

日常生活において我々は、「知っている」という言葉をこのように反省的に分析した上で用いることはしない。先に挙げた無抑制に関するパイノメナにおいて用いられている「知っている」という言葉も、無反省に曖昧さを残したまま用いられている。しかし、「知っている」という言葉が使われているからといって、その言葉によって了解されている事柄そのものが確認されない場合には、重大な錯誤の原因となる。我々は「事物の代わりに名前を徴憑(シュンボロン)として用いる」(SE. 1. 165a7～

8) ののであるが、「事物と名前とは同様のものではない」(SE. 1. 165a10) のであり、同じ言葉が使われていても、それによって同じ事物、事柄が了解されていなければ考察は無意味なものとなる (cf. *Topica*, I, 18. 108b18~26)。当該の問題についても、無抑制な人は「知っている」と言う場合、どういう事態が考えられているかを確認することが、重要な鍵となっているのである。

これらの「知っている」という言葉をめぐる考察の結果は、無抑制という事柄の本性に則した仕方での原因の考察 (1147a24ff.) において総合されて、さらに無抑制の成立の要因となる欲望も考慮に入れた上で、最終的な説明が提示されることになる⁵⁾。

無抑制論は第4章以下で、無抑制の係わる対象の問題などの考察へと移っていくが、ここで、以上のようなアリストテレスの議論の筋道から読み取れる特徴を整理しておきたい。まず第一に、「パイノメナを提示する」という場合、それは必ずしも様様な学説を提示することを意味しない。ここでのパイノメナは、世間一般にそう思われて、そのように見える事柄であり、この場合、「悪しきことと知りながら悪しきことを為す」と言われうるような事実を指す。もちろん、そのような記述が本当に適切なものであるかは保留されているが、我々が実際に見ている（あるいは見ていると思われる）事実という意味で、「観察事実」という意味でのパイノメナとつながりを持っていると言えよう。それが考察の出発点となり、その指し示している事柄が実際にどのようなものであるかが吟味される。今の問題で特にポイントとなるのは、無抑制な行為を為している人がその時に持っている知の性格であり、その解明において、「知っている」という言葉が多義的で、本来区別されるべき複数の事態がその同じ言葉によって表現されていることが明らかにされる。そのような予備的考察を経て、最終的には考察は無抑制という言葉で指し示される事柄の本性に則した仕方で行われる。そして、その考察によれば、無抑制な行為が為される場合には、「今それを為すべきではない（あるいは、為すべきである）」という知識は完全な形では成立していないから、パイノメナをそのままの形で認めたことにはならないであろう。しかし、パイノメナという現れそのものが生じてくる根拠となる事態の存在は認められ、その意味でパイノメナは確認されたと言える。また、ソクラテス説も、ある種の無知が起きているという点で正当化され、その意味で確認されたと言える。

II

『ニコマコス倫理学』では、我々が今問題としている意味でパイノメナという語が用いられているのは、上述の箇所だけであるが、そこでの議論と同様の手続きは他でもみられる。次に我々は、第1巻における、最高善すなわち幸福に関する議論を見ることにしよう。

最高善が何であるか、ということについて、その名称については、「幸福」である、ということではほとんどの人の意見が一致しているが、幸福が何であるかということでは意見が分かれている（I, 4. 1095a17～22）。そこでアリストテレスは、快樂、富、名誉など様々なものが挙げられていて意見の一致を見ないが、「あらゆる説を吟味することは、おそらく、かなり空しいことであろう。もっとも広く行われている、あるいは、何らかの理を持っていると思われる（δοκούσας ἔχειν τιὰ λόγον）諸説を吟味することで充分である」（1095a28～30）、と言う。このことを先に見た第7巻の場合と対比してみるならば、「もっとも広く行われている」説というのは、「（無抑制について）語られていること」あるいはパイノメナと、そして、「何らかの理を持っていると思われる」説は、ソクラテス説に対応するように思われる。ソクラテス説が取り上げられたのは、その説が「何らかの理を持っていると思われ」たからである。もっとも、本格的な考察の前段階では、それに何かもっともらしいことがあると思われているにすぎない。しかし、そのような「思われ」が成立するのは、事柄に対する何らかの理解があり、当該の説がそれとある面で合致していることを（まだ反省が加えられていない状態ながら）感じ取られるからである。それがなければ、その説は初めから考察の対象とならないであろう。そして、どういう点でそう思われるのかを考察することが、重要な課題となるし、また、そのようなことを感じ取ることができるような経験を積んでおくことが、倫理学の聴講者に要求される（1095b4～6）。

さて、最高善が幸福であること、そしてそれが何であるかということは第7章において正式に取り上げられる。各々の行為、技術にとっての善は、その目的（τέλος）であり、そして、目的にも、さらに目的の系列を遡ることができるものと、完結的なものがあり、「最高善は何か完結的なものであるように思われる。」（7. 1097a28）また、「それ自体として追求されるもの」は「他のもののために追求されるもの」より

もより完結的であるが、我々は幸福をそれ自体として選び、他のもののために選びはしない。名誉や快樂や徳をそれ自体として選ぶとしても、我々はそれを幸福のために選ぶのであり、その逆ではない。それ故、幸福は完結的なものである、と結論される。

このようにして、最高善が幸福で、しかも、もっとも完結的なものであることが示された。この議論でポイントとなるのは、幸福がそれ自身のために選ばれるものであるという点であろう。この根拠は、我々が幸福を選択する場合には、何か他のものを目的とすることはないという事実である。名誉や快樂を幸福と主張する者でも、何故それを選ぶのかを反省してみるならば、結局幸福が最終目的であることが理解されるであろう。幸福が常にそれ自体において選ばれ、決して他のもの故に選ばれることがないものであることは、一般の幸福に関する考え方がどのようなものであるかということを開き直すことによって明らかになる。

そして、第7章の後半において最高善＝幸福が何であるか問題とされ、人間の〈はたらき〉(ἔργον)を手掛りとして、「徳(アレテー)に則した魂の活動(エネルギー)」(1098a16～17)という定義が得られる。このようにして定義が導出された上で、第8章の冒頭において次のように言われている。

「それ(幸福)について、単に帰結と前提という点からだけでなく、それについて一般に言われている事(τὰ λεγόμενα)からも考察しなければならない。何故なら、現実の所説(τὰ ὑπάρχοντα)はすべて、真なるものと調和するが、偽なるものに対しては直ちに不調和を示すからである⁶⁾。」(I, 8. 1098b9～12)

この引用文に関して注意すべきことが二点ある。まず第一に、当該の問題の考察にあたって二種類の方法が考えられている、という点である。すなわち、「帰結と前提に基づく考察」と「一般に言われている事に基づく考察」である。先に為された考察は前者の方法によるものであり、これから為そうとしている考察が後者の方法に基づくものである、とアリストテレスは考えている。先の考察では、人間の持つ固有な〈はたらき〉に着目して、一種の推論によって幸福の定義が導出された⁷⁾。このことは、パインメナに基づく議論が倫理学の唯一の方法ではないことを示している。しかし同時に、そのようなパインメナに基づく議論、すなわち、パインメナによる裏付けも要求されている。これは先に述べた「エンドクサの確証」の要求と対応している。ここではそれは、最高善＝幸福に関する所説と、先に提示された定義とが調和しているの

を示すことである。

さらに注意すべき第二点は、引用の後半部分である。先に提示された定義が真であるならば、「現実の所説」はそれと調和し、もし偽であるならば、不調和が生じるはずであり、それによって定義の真偽が確かめられるというのである。これは、第10巻で、「(先に述べたことが) 事柄の実際 ($\tau\acute{\alpha}$ ἔργα) と調和する場合にはそれを受け入れて、相反するならば、それを単なる言説にすぎぬものと見做すべきである」(X, 8. 1179a21~22), と言われているのとよく似ている。しかし、ここで「現実の所説」と訳した $\tau\acute{\alpha}$ ὑπάρχοντα は、「事実」と訳せるが、ここでは直前の「一般に言われている事」の言い換えであるから、客観的事実のようなものを考えることはできない。また、「一般に言われている事」も、「ある人々はそれ(幸福)を徳(卓越性)と考え、ある人々は思慮と、またある人々はある種の知恵と考えているし、さらにある人々は、これらに、またはこれらのあるものに快樂が伴ったもの、ないし快樂なしにはありえないものを幸福と考えている」(I, 8. 1098b23~25), というように、多種多様であり、絶対的な基準としては不相当であるように見える。したがって、それと先の定義との完全な合致が求められているのではなく、あくまで「調和している」ことが求められていることに注意しておかなければならない。それは、先の無抑制論においてパイノメナが「確証された」場合と同様である。

「これらの説のいずれにせよ、それが全面的に誤っているということはありません。少なくとも一点において、あるいはその大部分においてさえも正しいものであるとするのが理にかなっているであろう。」(1098b28~29) 幸福に関する説は様々であるが、アリストテレスはそのいずれも、誤った点はあるにしても、何らかの仕方では真理性を有していると言う。したがって、「調和している」ことの確認は、当該の定義において、それらの説の正しい部分に触れられていることを確認することに他ならない。したがって、表面的にはアリストテレス自身の定義と全く異なっているにしても、矛盾せず、そしてそのような説を取るに至ったもっともな理由が示されれば充分なのである。すでに述べたように、ここで取り上げられるものは、「もっとも広く行われている、あるいは、何らかの理を持っていると思われる諸説」(I, 4. 1095a29~30) である。その漠然と理解されていた「何らかの理」が明確にされ、それがすでに定義の中で取り入れられていることを確認しようとしているのである。それがどのように為されているか、以下で簡単に見ておくことにしよう。

アリストテレスは先に幸福に関する説を様々挙げたが、実際に検討されるのはそのうちのごく一部である。まず、幸福として徳を挙げる者に対しては、定義で「徳に則した」とされている点で彼等の説と調和しているが、定義では「活動」としている点で少なからざる相違があることを指摘している(1098b30～1099a7)。快楽を挙げる者に対しては、徳に則した行為は、それ自体として快いものであることを指摘している(1099a7～15)。そして最後に、友人や財産や生まれの善さといった外的善も幸福には必要であると思われる、とアリストテレスは言い(1099a31～33)、「このことから、徳を幸福と同一視している人もいるのに、ある人々は幸運を幸福と同一視しているのである」(1099b7～8)、と述べている。アリストテレス自身の定義においては、この外的善は直接には言及されない。しかし、そのようなものを幸福とする説も「何らかの理を持っているように思われる」。究極目的を達成するためには、神ならざる人間は何らかの手立てを必要とする。それ故、外的善の問題を等閑に付すことはできず、第9章以下でそれから派生してくるアポリアに取り組むことによって、定義にさらに内実が加えられることになる。

そこで扱われるアポリアは、特に一般の通念との関係で問題となるものである。たとえば、人は死んでから初めて幸福であったと言われうるのか、という問題(第10章)は、人は人生において様々な変遷を経て、幸福と思われた人が不幸に見舞われるのがしばしば見られる、という事実から提起されるものである。この疑問にはもっともな点がある。しかし、そもそもそのような疑問が生じるのは、本来幸福というものは何か安定したもので、決して変化しやすいものではないはずである、という考えがあるからである。このことから、先の幸福の定義の確証を得ることができる。「今問題とされたこともまた、我々の定義の正当性を証拠立てている。人間の働きの内のいずれについても、徳に則した活動について程の永続性はないからである。」(I, 10. 1100b11～13) このようにして定義で言われた「魂の徳に則した活動」が永続性と安定性を示していることが明らかになり、そして、「幸福な人は決して惨めには成り得ない」(1101a6～7)と言われる。この議論は、直接的にはアポリアの解決を目指すものであるが、同時に、幸福ということに含まれる、定義においては明確にされなかった側面の明確化でもあり、アポリアの解決は、ある意味においてそのことによって初めて可能になっていると言えよう。

幸福に関して「一般に語られている事」からアリストテレスが自説の正否を確認し

探求の出発点としてのパイノメナ

ようとする場合、彼が特に注意を払っているのは、単に彼等が何を言っていたかということではなく、むしろ、そう言うことによって彼等は何を（無自覚的にせよ）目指していたかということである。そしてまた、そのことは、自分自身がその説のどこに「何らかの理」を見出していたのかを明確にすることでもある。形の上では多種多様な説が提出されるのであるが、それは、それぞれの説が異なる事態を指し示そうとしているからではなく、対象が有している様々な側面のうちのある一面だけを強制的に捉えているからである。そういったそれぞれの説が明らかにしている側面を明確にすることによって、自説の正当性を確認するとともに、さらにそれに内実を加えていこうとしているのである。第7巻第1章において様々な観点からのパイノメナが挙げられていたが、第1巻において「一般に言われていることから考察しなければならない」（1098b10～11）という要求のもとで為された考察もまた、そのような様々な観点の列挙に対応する面を持っている。

III

「少なくとも我々としては、おそらく、我々にとって知られている事柄から (*ἀπὸ τῶν ἡμῶν γνωρίμων*) 出発しなければならないだろう。」(I, 4. 1095b3～4) その出発点となる「我々にとって知られているもの」^⑧のうち特に重要なものがパイノメナであり、自分には現にそう思えるという事実から考察は始められる。我々が探求を行う際、特に、ある事柄が何であるかを理解しようとする場合には、たとえ不確かなものであっても、何らかの仕方で当該の事柄を指し示すことができなければならない。「習慣によって立派に導かれている」(I, 4. 1095b4) 者ならば、「幸福」や「無抑制」といった言葉でなにがしかのことを了解しているはずである。パイノメナには、そのような了解が、そのままの形ではないが、反映している。もっとも、そのようなものの間でも、異なる意見が存在し、どちらとも決めかねる場合がある。そのような不確定さ故にパイノメナあるいはエンドクサと呼ばれて、その真理性が保留されるのであるが、そのような一見相対立する意見が挙げられている場合でも、アリストテレスが意図しているのは、それらの見解を相争わせて、どれが正しいのか決着を付けることではなく、むしろそれらのパイノメナが成立する所以、それらのパイノメナが前提しているものを問直すことである。そもそもそれらのパイノメナが指し示

そうとしていたことは何であるのか、それは対象のどのような側面を捉えたものなのかを確認し、それが事柄の実際とどの点で一致し、どの点で一致していないかを見極め、それによってそのパイノメナを確証しなければならない。パイノメナの提示で意図されているのは、それによって我々が対象について何を了解していたのかを明らかにすることであり、そのために、たとえば、単に「幸福とは何か」というような問いに答える形でのパイノメナ、エンドクサだけを問題とするのではなく、幸福にまつわる様々な観点からの諸説を挙げていくことによってさらにその内実を明確にしようとする。そのような意図の故に、各々のエンドクサが相対立するように見える場合が少なくないのに、「出来れば……すべてのエンドクサを確証しなければならない」(VII, 1.1145b4～5), という要請もなされるのである。

もちろん、パイノメナにおいて記述されていることがそのまま現実に対応するとは限らず、時には全く誤っているかもしれない。たとえば、人は身体的快樂を選択しがちであるが、「身体的快樂が他の快樂よりも好ましいものと思われるのは何故であるのか、を語るべきである。」(VII, 14. 1154a25～26) たとえ誤った考えであっても、そのように思われるだけの理由があるはずであり、その理由を明らかにすることは、真実に対する信頼をより確かなものとする。

「全ての人に[善であると]思われているものは、事実そうである、と我々は主張する」(X, 2. 1172b36～1173a1), とアリストテレスは述べている。もちろん、全員の意見が一致しているということ自体が、その説が真であることの根拠になるわけではない。その根拠として彼は、その「全ての人」には思慮ある者も含まれているはずであり、そのような人さえ間違っているとは考えにくいということに加えて、「おそらく、たとえ劣悪なものにおいても、それ自身より優れており、固有の善を追求するものが何か存在する⁹⁹」(1173a4～5), ということを挙げている。アリストテレスの目的論がその背景としてあり、どのようなものでも、それぞれに固有な、本来的な善を追求しているのであるから、善に関して全面的に誤っているということは考えにくく、みな何らかの仕方では本来的な善と係わっているのである。実際にその本来的な善を追求しているとは限らないものの、(少なくとも暗黙のうちに)それを指向して現在の生を営んでいるのであるから、本来何を目指していたかを反省することによって、その本来的な善を明らかにすることができよう。実際、ある対象を善と見做すのは、それが真の善のように見えるからであろう。したがって、我々の現れそのものの

中に、真実は何らかの仕方では反映しているのである。アリストテレスがパイノメナを考察の出発点とする背景には、このような考えもあると思われる。

探求の出発点において我々は、多くの場合絶対確実な原理を持っていないのであるから、このような性格を帯びたパイノメナを徹底的に吟味することによって初めて、事柄の本性にたどり着くことができるのではないだろうか。

註

本文においてテキストの引用、指示をする際、特に書名を挙げていないものは全て『ニコマコス倫理学』*Ethica Nicomachea* のテキストを指す。他の書名の略号は以下の通り。

APr = *Analytica Priora*, SE = *Sophistici Elenchi*, EE = *Ethica Eudemia*

- (1) G. E. L. Owen, “Τιθέναί τὰ φαινόμενα”, *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961, pp. 83~103. なお、「弁証法的」dialectical であるかどうかについては、アリストテレス自身が「ディアレクティケー」という言葉で何を意味していたかを確認する必要があるから、そのような判定は本論文では差し控えたい。
- (2) 他の（無抑制を主題としているのではない）箇所では、アリストテレスは欲望と知性の対立、葛藤によって無抑制を理解しようとしているように見える。cf. J. Cook Wilson, *Aristotelian Studies I, On the structure of the seventh book of the Nicomachean Ethics chapters I-X*, Oxford, 1879, (reissue 1912), pp. 48~56
- (3) W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd ed. Oxford, 1980, p. 265
- (4) 『天体論』からの引用であるが、ここでのパイノメナは文脈上「観察事実」ではなく、「通説」を意味している。
- (5) cf. Hardie, *Ibid.* pp. 280~292
- (6) Rasso, Gauthier-Jolif に従い、1098b12 の τὰ ληθές を削除する。
- (7) cf. W. Kullmann, *Wissenschaft und Methode*, W. de Gruyter, 1974, pp. 229~235
- (8) ここでの γνώριμος は「知りうる」という意味よりも、「知られている」という意味に解すべきであろう。cf. W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, 2 Aufl. Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 71, n. 2
- (9) Burnet に従って、意味上 ἀγαθὸν εἶναι をおぎなう。この一節はしばしばもっと一般性を持った言明のように解されているが、文脈上このように限定して解釈すべきである。

- (10) Burnet, Stewart, Gauthier-Jolif 等に従い, 1173a4 の *φυσικὸν ἀγῶθόν* を削除する。

〔哲学 博士課程〕

Phainomena als Ansatz der Forschung in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles

Takeshi HAMAOKA

In der Nikomachischen Ethik VII 1, 1145b2~7 erklärt Aristoteles seine Methode ; man muß zuerst die *φαινόμενα* (d. h. was im allgemeinen so erscheint) nennen und die *ἀπορία* (d. h. die Schwierigkeit) zeigen und dann die *ἔνδοξα* (d. h. die anerkannten Meinungen) nachweisen. Hier sind die *Phainomena* gleichbedeutend mit der *Endoxa*. Welche Rolle spielt die Nennung der *Phainomena* bei der Entwicklung seiner eigenen Lehre in der Nikomachischen Ethik? Um das klarzumachen, wird versucht im vorliegenden Aufsatz nachzuweisen, in welcher Weise Aristoteles in seinen Argumenten über die Unbeherrschtheit (Bd. 7) und die Glückseligkeit (Bd. 1) die genannten *Phainomena* benutzt und „die *Endoxa* nachweist“.

In VII 2 sagt Aristoteles, daß die Meinung von Sokrates, der die Unbeherrschtheit leugnet, im Widerspruch zu den *Phainomena* steht. Aber Aristoteles hält diese Meinung für falsch und die *Phainomena* für richtig. In VII 3 versucht er nachzuweisen, in welchem Sinne wissentlich in der Tat der handelt, der das Böse wissentlich zu tun scheint. Aus diesem Nachweis ergibt sich, daß die *Phainomena* deshalb falsch sind, weil die Unwissenheit auf irgendeine Weise geschieht, aber daß sie deshalb richtig sind, weil jene Sachlage vorliegt, die man zu Recht die Unbeherrschtheit nennt. Der Nachweis der *Endoxa* bedeutet also für Aristoteles nicht die Feststellung der Richtigkeit der *Endoxa* oder der *Phainomena*, sondern den Hinweis darauf, daß die betreffende Sache von der Art ist, daß sie natürlich so erscheint, wie die *Phainomena* sie beschreiben, wenn auch sie wirklich nicht ganz so sind. Durch solche Prüfung der verschiedenen *Phainomena* werden die verschiedenen Seiten der betreffenden Sache deutlich gemacht.