

# 哲學研究

第百四十七號

第十三卷  
第六册

アリストテレース倫理學の限界

小田清

一

イデアの直觀に於て、存在と價值、知識と行爲とが合致すると言ふプラトーン哲學<sup>1)</sup>を承けたア氏に於ては、所詮最高の實在が同時に最高善であつた。眞の實在を目的と見ることに依つてその世界觀は一大目的論的體系を打立てたのであるが、吾々は此の關聯に於て彼の人生觀をも伺ふことが出来る。

「一切の技術、一切の學問同じくあらゆる行<sup>2)</sup> *praxis* と決意とは、何か善なるものを目指してゐると思はれる。それ故に、善が一切の物の目指す所のものと斷せられたのは至當である。」<sup>3)</sup>と言つてア氏は當時行はれたる定義より出發し、最高善を次ぎの如く規定する。「従つて若し吾々が爲す所の事柄の目的と云ふものがあつて、吾々は之

をそれ自身の故に望み、その他の物を望むも此が爲であり、一切の物を選ぶも此以外の物の爲でないとするれば、此ものこそ明に善であり、至善であらう。」と。

然らば斯かる最高の目的となるものは何であるか。ア氏は、それは名目上一般に幸福であるといふことに一致されてはゐるが、偕てその幸福が果して何であるかといふことに就いては諸説區々であつて、或者是快樂・富名譽とし、又或者是之を徳とする。陳べ、更に此等の説の未だ充分ならざるを指摘して、幸福は人間の働き、*ἐργον* に於て見出さるべきだと主張する。併し何が人間の働きであるか。彼はその心理説に従つて、之を「理を有するもの、或る實踐的生活 *πρακτικῆς τοῦ λόγου ἐχούρας*」であるとし、更に此の實踐的生活に二通りあるが、その中、活動的 *κατ' ἐνεργεῖαν* の生活でなければならぬ、と言つてゐる。斯くて彼は幸福の定義を與へる。「若し人間の働きが或種の生活であり、此の生活は理を伴ふ *μετὰ λόγου* 心の活動又は行であり、善人の働きは此等のことを上手に且、立派に遂行することにあるとし、個々の事はそれが固有の徳に従つて爲されたる時、上手になされたのだとすれば、人間の善 *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθόν* とは、徳に従へる心の活動 *ψυχῆς ἐνεργεῖαν κατ' ἰσπετήν* となり、若し又徳が數多ある場合には、最善にして最も完全なる徳に従へるものとなる。而もそれは完全なる生活に於ては

ある、一羽の燕は春を作らぬから。」と。

ア氏の主張は略、明となつた。が彼は幸福の本質、*τὸ εὖ* を明にしようとして、却つて三つの意味多き語を使用した。即ち心、*ψυχή*・徳、*ἀρετή*・活動、*ἐνέργεια* の三者是である。先づ此等の概念を明にしなければならぬ。「幸福を明にするには徳が何であるかを知らねばならぬが、此の徳は心の徳なる故、先づ心に就いて知らねばならぬ。」と言つて彼はこゝに必要なる限りに自家の心理説を展開する。其に依れば心は合理的なる部分、*τὸ λογικόν* と非合理的なる部分、*τὸ ἄλογον* とに區別される。後者は更に二分されて一は榮養成長のことを司り、他は欲望、*ὀρετής* であつて、此は合理的部分に聽従することも出来れば、反抗することも出来るものである。前者の合理的部分、又はそのれの有する理、は人を正しくし且最善の目的物に向はしめるものである。心の此の區分に應じて、徳も亦二種となる、即ち欲望に對するものが行爲徳、*ἡθική ἀρετή* であり、合理的部分のそれが知的徳、*διανοητική ἀρετή* である。<sup>10)</sup>

斯くて彼は徳の説明に移る。心の作用する條件となるものに情、*πάθος* と素、*συναίμα* と心、*καρδιά* とあつて、徳はその何れかに屬しなければならぬのであるが、此の中、道徳的判断の對象となるは心性のみなるが故に、徳の類概念、*γενος* は心性であると主張

する。<sup>11)</sup> 然らばその種差 *Species* は何であるか。「凡て或物の徳はその物を完全ならしめ、その働きを立派になさしめるものである。……若し此が何れの場合にも同様であるならば、人の徳は、人そのものを完全にし、その働きを立派になさしめるものである。」と論じて彼は斯かるものは中庸 *Medius* であると結ぶ。<sup>12)</sup> 即ち徳とは情及び行に關する中 *In Medio* を目指す性質を有するものである。斯かる中とは情と行とが正しき時に、正しき物に關し、正しき動機に於て、正しき仕方によつて爲されることであつて、それは最善であり、徳の標徴である。<sup>13)</sup> 偕て、此の中には彼自身が明瞭に説くが如く、物に關する中と吾々に關する *In Positivis* 中とがある。而して前者は兩極端より等距離に存する唯一のものであり、所謂算術的中にして萬人に對して同一である。反之、後者は唯一にもあらず、萬人に同一のものでもなく、人に應じて異なる所の相對的中である。<sup>14)</sup> ア氏は徳を定義して、徳は選擇に關する心性であつて、吾々に相對的なる中庸に存すると言ふのであるから、<sup>15)</sup> 關題の中庸は相對的中に存することになる。然らば更に此の中を決定する爲に、他の標準となる原理を要するであらう。故に曰く而して此の中庸は理に依つて及び賢者 *Sophia* が決定する所のものに依つて決定せられる。<sup>16)</sup> と。寧ろ此の原理こそ道德的判斷の標準となるべきものでなからうか。確

にア氏の道徳觀の一端をこゝに見ることが出来ると思ふ。が吾々はそれに先づつて、  
 殘されたる今一つの概念即ち活動に就いて吟味すべきである。

註 E. N. = ETHICA NICOMACHEA; MET. = METAPHYSICA; E. E. = ETHICA EUDEMIA; M. M. = MAGNA MORALIA.

(1) Jaeger; Aristotles. S. 85. (2) E. N. 1094 a1-3 (3) E. N. 1094a18-22.

(4) E. N. I. IV (第一篇第四章 Dwyaler 版以下準之) (5) ἐπιτήδεον 寧ろ譯すが穩當と思ふが、ア氏に於ては活動の概念を深き  
 關係あれば特に働、ちんした。(6) E. N. I, vii (7) E. N. 1084a2-19 (8) E. N. I. viii (9) 前出「理を有するもの」を同一の部  
 分(10) E. N. I. viii. (11) E. N. II. v (12) E. N. II. vi (13) E. N. 1107a1

## 二

ア氏が幸福、*eudaimonia* を以て、その倫理學の指導原理としたことは疑へない。だが  
 此を以て、所謂「幸福」が直ちに道徳の最高の實質的原理になされたものと誤解されて  
 はならない。既に E. N. 第一篇の構造に於て知らるゝ如く、ア氏は先づ一切の行爲が  
 拱ふべき究竟の目的を樹立し、此の目的を表はすに、從來の一般の仕方になつて、幸福  
 てふ概念を以てしたものと思はれる<sup>1)</sup>。其故にこそ幸福の本質如何といふことが重  
 要な問題ともなつたのである<sup>2)</sup>。だから彼の幸福とは、寧ろ至善の謂と見るべく<sup>3)</sup>、縱令  
 それが、他の名辭を以て表はされようとも支障を來たさなかつたであらう。従つて、  
 エウダイモニアを幸福と譯するも、之を以て所謂實質的原理と考へられたる幸福と

同義に解すれば、ア氏の倫理學を單なる幸福説 Eudaimonismus の一例に墮せしむることになる。

先づそれが快樂でないことを彼は到る處で説いてゐる。快樂には美しきことから出たものも、賤しむべきことから出たものもあつて、種類に相異があり、且、何等快樂の結果を生じないものにも、吾々の爲すべきことは多々あるが故に、快樂を以て一概に善といふことは出來ない。否、快樂は善ならざる場合にも善と見えるものであり、又吾々は之を公平に判斷すること能はざるが故に何事に就いても特に、之を警戒しなければならぬ、と言ふ。

更に彼の幸福とは攝理又は恩寵に基くが如き賜ではない。それは徳に依存するものであり、且此の徳の成立は吾々の自由に依存するものであるから、全然道徳の範圍内に於ける實踐的善、εὐπραγία εὐαθία であるといふことが出来る。此の故にこそ、善美なる活動を爲すにあらずば幸福となることは出來ないと主張し、人生の成功と失敗は運命によるものではない、有徳なる活動とその反對こそ、幸福とその反對をなすものであると言ふのである。或は又彼が「人は無意的に幸福でない」といふ諺を肯定するも、更に「貧困も病苦も、その他何事にまれ、それが不徳の故にあらず、我身の爲せ

る故にあらずば怖るべきでない。」と斷ずるも是が爲である。以上吾々は彼の幸福が單なる幸福と甚だしく其趣を異にするものであることを示し得たと思ふ。但し至善としてのア氏の幸福が所謂幸福と相通する所があるとして、何等の妨げとならぬ。

是に於て、吾々はア氏の幸福の意味を一層立入つて究めなければならぬ。それが「心の徳に従へる活動」であることは既に見たのであるが、彼は之を更に敷衍して説いてゐる。「幸福は心性ではない。<sup>15)</sup> 若し其が心性であるならば、一生眠りつゞけて植物の様な生活をした者にも、或は又非常な不幸に陥つた者にも在り得ることになる。斯かることが認められないならば、寧ろそれを或種の活動としなければならぬ。而して若し或活動は、其の活動以外の物の爲に必要であり、望ましきものであるに反して、他の活動は其自身に於て必要であり、望ましきものであるならば、幸福は後者に屬すべきである。何則幸福はそれ自身自足してゐなければならぬからである。而して有徳なる行はかゝる性質のものと思はれる。」<sup>16)</sup>と。その意味は非常に明瞭になつた。が尙「活動」即ちエネルギーの概念の説明が充分でない。勿論吾々は是の直接の説明を倫理學に於て窺ふことは出来ないが、周知の如くエネルギーはア氏の形

而上學に於て、一つの重要な概念をなし、且私は此の概念こそ彼の幸福の本質を規定してゐるものと信するが故に必要なる範圍に於て調べて見ようと思ふ。

エネルギーがダイナミス *dynamis* と對立する概念であることは明であるが、ア氏は此等の概念に對して明確な定義を與へてゐない。吾々は先づダイナミスの方に向はう。

ダイナミスの第一義としてア氏は、他の事物に於ける、又は他の事物と考へられたる、其の物自身に於ける變化の原理<sup>17)</sup>といふ定義を擧げてゐる。而して此の意味では、それは單に作用を爲すものか、又は作用を受けるものか<sup>18)</sup>であつて、従つて或意味では**素材**、**因** *Causa materialis* であり、他の意味では**能動**、**因** *Causa efficiens* である。その第二義はエネルギーとの關聯に於て説かれてゐる。「エネルギーは存在を意味するが、ダイナミスに於て存在すると謂ふ仕方に於ては、**は**はない。此の二つの存在の仕方の區別は、次ぎの様な個々の場合から歸納的に明になる。吾々は一切の物の定義を求むることは出来ないから、此の場合も類推で満足しなければならぬ。」と言つて彼はエネルギーとダイナミスを、現に建築してゐる者と建築術を心得てゐる者、覺醒してゐる者と眠れる者、視てゐる者と目を閉ぢてゐる者、素材から作られた物と素材との



關係に比し、此の一方をエネルギーと言ふならば、他方をダイナミスと言ふことが出来る<sup>19)</sup>と述べてゐる。

即ち其の第一義に於ては、運動 *κίνησις* に對してのダイナミスであつて、こゝに於ては、作用者と被作用者が對立してゐる。それは乙の中に變化を起さしめる甲の能力であり、或は又甲の一部に變化を起さしめる甲の他の部分の能力である<sup>21)</sup>。反之第二義に於ては、形像 *οἰκία* に對する素材である<sup>22)</sup>。換言すれば、前者は運動の能力を示し、後者は可能的存在を意味する。

斯くて一面に於けるダイナミスの規定は、他面エネルギーの限定となる。即ち其の第一義に於ては運動の能力に對する運動そのものを意味し、第二義に於ては可能的存在 *δυναμει ὄν* に對する現實的存在 *ἐνεργείᾳ ὄν* を意味することになる。此のことは、彼がエネルギーなる語は本來運動を意味するものである<sup>23)</sup>が、今や單なる運動の範圍を超えて來たと言つてゐることに徴しても明である<sup>24)</sup>。

當面の問題上、此の第二義のエネルギーの考察から始める。此の意味に於けるダイナミストエネルギーの關係を以て世界を動的に把握する形式とすれば、吾々は之を靜的に見ることに依つて、素材 *ἡμῶν* 形相 *εἶδος* なる關係概念を得る<sup>25)</sup>。否、此の概

念こそア氏に於ては世界構成の原理であつた。形相は甲なる事物をして、正に甲たらしめる力を有するものであり、素材は形相に實現する所の可能性を含むものである。<sup>26)</sup>此の單なる可能性を含む所の素材は、一般的に見れば、其自身完全に無規定なるものであり、従つて一切の可能性を自己に有する基體、*Υποκειμενον* であるが、之を特殊に見れば、既に或程度迄、形相化されたる素材である。<sup>26)</sup>故に一切の自然物は此の素材と形相とよりなるものであつて、何等形相化されざる素材も、素材を有せざる形相もないのである。<sup>26)</sup>否、一切の現象は、素材が實在に到らんとする自然的努力を有し自ら形相に發展するが故に、生起するのである。素材とは形相の力に依つて現實の個物となる所の可能性、*δυναμεις* であり、形相に依つてその現實性、*α'ρχεια* を得る所のものである。<sup>26)</sup>だが元來離在的なる素材と形相とが結合して自然物を構成するのではなく、それは始めから結合されてゐるものであつて、之を一面から見れば素材であり、他面から見れば形相である。<sup>26)</sup>斯くて素材と形相、ダイナミスとエネルギーとは同一事象の見方の相異と考へることが出来る。

更に素材は實在、*ουσια* の單なる可能性であるが、形相は、その現實性である。<sup>27)</sup>即ち、實在は素材に於て、可能的存在であるが、形相に於ては現實的存在となる。而もエネ

ルゲイアはその實在性に於てダイナミスに先つ prior ものなるが故に、眞の實在は現實性に於て存しなければならぬことになり、従つてエネルギーゲイアはダイナミスの形相となる。否、ア氏は、一切の生成は原理に向つての運動であり、甲なる事物が乙を目的として存する時、乙は甲の原理であり、甲が生成するものも、此の目的乙の爲である。而してエネルギーゲイアとは斯かる目的である。又素材が可能的存在であるも形相に達せんが爲であり、それが現實的存在となつた時、それは、その形相となつたのである。故に、明に、實在、又は、形相は、エネルギーゲイアである。と述べてゐる。従つてエネルギーゲイアは眞の實在であり、形相であり、同時にダイナミスの目的であり、一切の物が之に向つて運動を起す所のものである。

吾々は次ぎに第一義のエネルギーゲイアに歸る。それは運動の能力に對する運動即ちキーンネーシスを意味した。否、前述の如く、エネルギーゲイアは本來キーンネーシスの謂であつたが、その範圍を超えて來たものである。従つて吾々は此のキーンネーシスと第二義のエネルギーゲイアとの區別を見なければならぬ、且、之を明にすることに依つてのみ、此の兩概念の意味を最もよく捕へることが出来ると思ふ。

彼の例に依つて見るに、視作用 *opsis* はその活動の如何なる瞬間に於ても完全で

あるから、吾々は同時に「私は見てゐる *ὄρα*」とも「私は見てしまつた *ἐώρακα*」とも言ふことが出来るのであるが、家を建てるといふ様な活動に於ては、「私は家を建てゝゐる *οικοδομῶ*」と「私は家を建てゝしまつた *οικοδομήσασκα*」といふ兩時相を同時に用ひることは出来ない。唯家を建てる活動が完結した時始めて「私は家を建てゝしまつた」と言ふことが出来るのである。ア氏は前者の如き活動をエネルギーと言ひ、後者の如きをキーネーシスと呼ぶ。即ちキーネーシスは、其自身以外の目的に嚮ふ所のものなる故、目的自體ではあり得ない。且其の活動には終局があり、その完結には時間を要し、而もそれが完結するや、最早キーネーシスそのものではあり得ないのである。従つてそれは一種のエネルギーであるにしても、不完全なるエネルギー、*ἐνέργεια* といふ言はねばならぬ。反之、狹義のエネルギーはその何れの瞬間に於ても完全であつて、其自身に目的が現存してゐる。否既述の如く、それは目的自體とも考へられるものであるから、完全なるエネルギーであると言ふことが出来る。

ア氏は事物を分つて可能的なる物と現實的なる物とするのであるが、斯かる可能的なる物が、可能的なる物として考へられてゐる限り、そのエネルギーをキーネーシスと呼ぶのである。例へば青銅を青銅としてゝはなく、可能的に銅像と考へ

られたる青銅のエネルギーがキーンネーションである。<sup>41)</sup> キーンネーションが不完全なるエネルギーであるのも、その可能的なる物の不完全に基くのである。<sup>42)</sup> 従つて吾々は、キーンネーションとは素材又はダイナミスのエネルギーであり、狭義のエネルギーイアは謂はゞ形相又はエネルギーイアのエネルギーイアであると考へることが出来る。此の故にキーンネーションはダイナミスにもあらず、完全なるエネルギーイアにもあらず、ダイナミスの實、現と解せらるゝのである。<sup>43)</sup>

以上私はエネルギーイアの形而上學的意義を明にして廣義のエネルギーイアの中に狭義のエネルギーイアとキーンネーションスが包攝されてゐることを見た。<sup>44)</sup> 斯くてア氏は此のダイナミス……エネルギーイアを原理とする世界觀に立つて、一切の現象を説明せんとしてゐる。凡ての自然物はダイナミスが、エネルギーイアを目的として實現した限りに於て存在するものであるから、其等は各、此の發展の過程に於て、より高次の物に對しては尙ダイナミスたるを免れないが低次の物に對しては、エネルギーイアとして現じてゐるのである。此の故に此等は相寄つて秩序ある段階關係をなし、こゝに一大目的論的體系を形成してゐるものと見られるのである。

此の際、形相としてのエネルギーイアは同時に最高の實在であり、最高の目的であり、

従つて又最高の善である。<sup>45)</sup> 一切の物は之を望むことに依つて此に向つての運動を起す。而も此の最高の實在そのものは、それが完全なるエネルギーである以上運動 *kinēn* することはない。故に自ら運動することなくして他を動かすもの、愛されることに依つて他を動かす所のものである。<sup>46)</sup> それは自ら運動することはないが最高の度に達せるエネルギーなるが故に又不斷の活動でなければならぬ。

彼の人生觀も亦此と同様に、エネルギーを第一原理とする目的論に立つてゐる。即ち善、*τὸ ἀγαθόν ἐστι ἐνδύναμιον* とは實在の完成であり、*δύναμις* のエネルギーである。<sup>47)</sup> 而してエネルギーに於て物の眞の實在が存し、眞の實在にはその物の本質が現はれてゐなければならぬとすれば、<sup>48)</sup> 其の物の概念が同時に、その定義となつた場合、<sup>49)</sup> 其の物は始めて其の本質を得眞の實在となり、従つて其の物の完全なる善に到達したといふことが出来る。即ち個々の物はその目的に依つて定義せられるのであるから、<sup>50)</sup> その本質的概念と一致した場合に、完全なる實在となり、其の善を實現するのである。人間と雖も此の例外ではあり得ない。人亦その概念に一致した時其のエネルギーを現じ、眞の實在となり、其の善を實現することゝならねばならぬ。即ち人間のエネルギーの實現こそ人間の善といふことになる。且、彼に依れば實踐的善

は自ら、は動かされずして他を動かすもの *αὐθιγία* であり、而も斯かるものは行の目的、  
 因、*Causa finalis* でなければならぬ故、彼の至善の根柢には明に、その形而上學的思想が  
 横つてゐるのを窺ふことが出来る。

だから彼の至善は、人間の概念、従つて人間の目的、換言すれば人間のエネルギー  
 に於て求められねばならぬ。所がそのエネルギーとは一切の能力の實現であり、  
 眠れるものでなくて、覺めたるものであり、閉ぢられたる目でなくて、見てゐる目であ  
 った。故に其は現實にして且、目的を自らに有する完全なる活動である。若し斯か  
 る活動が眞の實在性を有するものであるならば、此の活動の減少は同時にその實  
 在性の減少となる。人間は人間としての活動を爲す所に人間たるの資格を得る。  
 故に曰く、「如何なる状態にあつても、それが手でさへあれば、人間の一部分であると言  
 言ふことは出来ない。唯その能を果してこそ、その一部分なのである。」<sup>54)</sup>と。是に於  
 て人間のエネルギーは、人間の働きに存することゝなる。<sup>55)</sup>ア氏が至善即ち幸福の  
 規定を人間の働きに於て見出さんとしたのは、蓋し此のエネルギーの思想に由來  
 するものであり、<sup>56)</sup>或は活動の生活が一層人間の働きの語義に合致すると見たのも、同  
 じ思想から出でたものであらうと思ふ。<sup>57)</sup>

吾々は上來の説明に依つて、幸福が「心の徳に従ふ活動」であること云ふ意味を了解し得る。併し、此の「人間の働き」そのもの、或は「心の徳に従ふ活動」そのものは、之を一層實質的に規定すれば、果して何であるか。彼は言ふ、若し幸福が徳に従つての活動であるならば、それが最高の徳に従ふものであると言ふは、合理的である。且、此の最高の徳は、吾々の中に於ける最善のものゝそれであらう。<sup>58)</sup>而して彼は此の最善のものを理性、*noûs* と一致せしめ、その活動を思索、生活、*Deoiphrucij* とし、此の生活が至善として資格を有することをあらゆる方面より辯護してゐる。<sup>59)</sup>是に於て彼は「人間の働き」より「特に人間的なる働き *τὸ ἀνθρώπιον ἐργον*」に移つて來た。<sup>60)</sup>曰く、個々の物に固有なものは其の性質上、其の物にとつて最善のものであり、最も愉快なものである。而して人間にとつては理性に従ふ生活がそれである。何則、理性は就中人間なるが故に。従つて此の生活も亦最も幸福である。<sup>61)</sup>と。斯くて彼に於ては「純粹思索の生活と幸福とは其の範圍が同一である。」<sup>62)</sup>と言ふことになつたのである。

以上ア氏に従へば最高善は幸福であり、幸福は人間の働きに求むべく、人間の働きは「心の徳に従ふ活動」であり、而して斯かる活動の生活は結局、特に人間的なる部分即ち理性に従ふ生活「換言すれば純粹思索の生活に外ならぬのである。勿論此の理性



とか純粹思索と云ふ概念がア氏に於て、如何に深き意味を有するかといふことは之を察することが出来る。だが私の目的は此の「理性に従ふ生活乃至純粹思索の生活」が果して「人間の形相としての概念」であるか、或は人間の目的とすべき最高善であるか否かといふことを吟味することには存しない。斯かる思想は或はア氏自身の経験から割出されたものであるかも知れない。<sup>63)</sup>殊に彼は斯かる生活が最高のものとしての権利を一面神の生活に依つて保證しようとするが、その神の生活が純粹思索の生活以外のものであり得ないといふことを、再び人間の生活そのものから規定してゐると思はれる。<sup>64)</sup>唯私はア氏が道德の本質を那邊に求めたかといふことを明にすれば足りるのである。

次にア氏は道德の普遍性を如何なる點に於て見出したであらうか。既に上述のことから容易に理解し得らるゝ如く、それは單に抽象的なる一般性に於てはなく、謂はゞ具體的普遍者としての普遍性に於てはある。「人間の働きにして、有徳なる活動ほど、確實なるものはない、此等の活動は諸種の知識よりも更に恒久的なものと思はれるから。就中、尤も高貴なる活動が最も恒久的である、何則、幸福なる人々が特に且最も持続的に生活するのは此等の生活に於てだからである。」人生に於ては色々

の偶然な出來事が起る、而して其の大なるものは、若しそれが善きものであれば、人生に美を差添へ、人をして正しく行動せしめて、之を幸福ならしめるのであるが、若しそれが悪しきものであれば、人を不幸に陥れ、その活動を妨げる。「而も人若し其の精神の高潔と偉大とに依つて、多大の禍惡を自若として耐ふるならば、其の美は此の間に於て光輝を放つのである。」<sup>66)</sup>「斯く此の活動が人生を支配するものであるならば、幸福な者は何人と雖も悲惨に陥ることはないであらう、彼は決して憎むべきこと、賤しむべきことをなさないから。何則、眞に善にして賢なる者は、あらゆる偶然の出來事に堪へて品位を落すことなく、その事情に應じて善處すると吾々は思ふからである。それは恰も優れたる將軍がその手兵を最も有効に利用し、巧みなる靴屋が與へられたる革で、最善の靴を作ると一般である。事情斯くの如しとすれば、幸福なる人は決して悲惨とはならぬ。よしやブリアモスの如き運命に陥つて、恵まれたる者となること能はずとするも」<sup>67)</sup>。

否、ア氏に依れば、善人は常に同一のことを苦痛とし、同一の事を愉快として、時によつてその節を變ずることなく、<sup>68)</sup>彼に於てのみ一切の事象が如實に顯現すると思はれるが故に、其自身萬物の尺度となるのである。<sup>69)</sup>即ち善人は完全に人間の概念に到達

し、此の概念は又人間の形相として、或は最高の實在として、その妥當性を有するが故に、善人亦それ自體萬物の客觀的なる尺度となるのである。

- (1) E. N. 1097b22. (2) E. N. I. iv (3) *Grant*, Aristotle's Ethics, Part I, P. 174. (4) 井ノ口トクハシの反響した英國十八世紀の幸福論の譯 (5) E. N. X. iii. (6) 同 4 (7) E. N. 1113a34 (8) E. N. 1109b8 (9) E. N. I. iv (10) E. N. III. v (11) E. N. 1097a23. (12) E. N. I. ix-x. (13) E. N. 1113b14-16, 14, E. N. 1115a17-18 (15) *États* に題語を見當らぬので假りに心性を譯した。幸福が心性にならざるやのトクハシが徳を以て幸福をきくか人々に反響したるのである。徳は心性なら故靜的ではあるが、幸福は活動的なる故に心性にはなる。 (16) E. N. 1176a33-b8 (17) MET. 1019a15, 1046a10.
- (18) MET. 1046a11. (19) MET. 1048b30-b6. (20) MET. 1048a25, 1048b8 (21) *Ross*: Aristotle's metaphysics, Intro, cxxiv.
- (22) MET. 1048b9 (23) MET. 1047a30 (24) MET. 1046a1. (25) *Ross*: Aristotle, P. 167.
- (26) *Windelband*; Geschichte der abendhindischen Philosophie im Altertum, S. 183. (27) MET. 1050a15. (28) MET. 1050a4
- (29) MET. 1056a7-16 (30) E. N. 1174a14 (31) MET. 1048b23 原典に「彼は思ひ及らざり」と及「彼は思ひ及らざり」  
 彼は思ひ及らざる (32) E. N. 1174a19. (33) MET. 1048b34 (34) E. N. 1174a18 (35) MET. 1048b18 (36) E. N. 1174a18.
- (37) *De Anima*, 417a16. MET. 1048b21, 1066a20. (38) MET. 1048b22. (39) MET. 1065b14. (40) MET. 1065b16.
- (41) MET. 1065b24 (42) MET. 1066a21. (43) MET. 1066a23. (44) トクハシの嚴密なる意義の「キネシス」キネシス  
 の時に「キネシス」が不完全なる「キネシス」にするが、又時に「キネシス」の下に一括して完全なる「キネシス」  
 なる「キネシス」を「キネシス」にする。 (45) MET. 1059a35, 1072b1-13, 983a31. (46) MET. 1072b1.
- (47) MET. 982b10 (48) 同 10 7c. *États* = *États* の「キネシス」 (49) MET. Z. iv-vi (50) MET. Z. iv. (51) E. N. III, 1115b22.
- (52) *De Anima* 433b15. (53) MET. 1059a35 (54) MET. 1036b30. (55) E. N. 1097b25. MET. 1050a21
- (56) E. N. 1097b24 (57) E. N. 1098a6 (58) E. N. X vii 1177a12 (59) *Met.* (60) E. N. 1100b12 (61) E. N. 1178a5

- (62) E. N. 1178b29 (63) Kūfpe: Einleitung in die Philosophie II. auf. S. 97. (64) E. N. 1178b7- (65) E. N. 1175b20  
 (66) E. N. 1100b12-33 (67) E. N. 1100b33-1101a8 (68) E. N. 1166a28 (69) E. N. 1166a12. 1176a13-19.

## 三

ア氏が先哲殊にプラトーンから受けた内容的影響は蓋し測り知れないであらう。だがア氏獨特の色彩は寧ろその方法論にあつたとも言へる。彼は何れの方面に於ても徹頭徹尾、科學者であり、理論家であつた<sup>1)</sup>。その哲學の根本問題も、本質的に倫理的色彩を帯びた、ソークラテース、プラトーン的概念哲學を改めて、自然現象をも一括した、一切の現象を説明する理論を打立てるにあつた<sup>2)</sup>。従つて彼にとつてはプラトーンの觀念論は、最初から經驗的現象界の説明には不充分なものであり<sup>3)</sup>、その辯證法は嚴密な科學的方法ではなかつたのである。但、彼も亦、眞に實在するものは普遍者であると信じ<sup>4)</sup>、同時に學問の任務を實在の認識に置いたが故に、眞の認識を其の普遍性に存すると考へるプラトーン學徒であつた<sup>5)</sup>。然るに彼の普遍者は現象に即せるものであるから、その必然の歸結は、眞の實在關係を如實に表はすもの即ち眞の認識であるとする一種の模寫說である<sup>6)</sup>。否、彼に於ては、思惟の法則は直ちに實在の法則と一致したのである<sup>7)</sup>。故に普遍者は實在の原因であると同時に、特殊者が其に依つ

て、又其からして理解さるべき根據となる<sup>5)</sup>。即ち一般に理論の關する所は原理から、の理解 *Scire per Causas* であり、特殊者を普遍者から導出することにあるのである<sup>9)</sup>。それ故に斯かる思惟操作に應ずる形式としての推論式<sup>10)</sup>を論ずる彼の論理學は單に形式的なものではなくて、寧ろ思惟と實在に關する認識論的假定の上に成立してゐるものであり、その推論式の根本形式は全稱命題から特稱命題を導き出す所の所謂第一格となり、<sup>12)</sup>、<sup>11)</sup>その學的説明も亦、理由と歸結の關係に於ける認識過程が、普遍的原因とその特殊な結果との現實的關係を複寫することゝなつたのである<sup>13)</sup>。斯かる説明法が彼の所謂演繹的證明法、*intōdētis* である。併し此の方法は結局それ自身より以上に普遍的なる命題からは導出することの出来ない、直接に確實な前提を豫想せざるを得ない。而して此の種の根本命題となるものに二種あつて、一は一切の知識を支配する公理であり、他は個々の特殊學に屬する特有な厚理、*thous apyous* である。既に斯かる根本命題は證明し得ざるものなるが故に、その妥當性は廣義の歸納法、*επιγωγη*、即ち一種の辯證法、*διαλεκτική* に依つて確立せられることになる。而してア氏に依れば、普遍者は概念に於ては、特殊者に先つけけれども、發生的、*επιπονηάς* に見れば、之に後るべから、歸納法は一切の學問の第一歩である。だが、それは演繹的證明法の如き論理

的確實性を有しない爲、一般的原理を發見するに留まり、その證左は理性の直覺に基くのである。<sup>14)</sup>

ア氏は斯くの如く、學問の任務は、それ自身不可證明的にして、且、不可導出的なる最高の原理より、特殊的なるものを演繹的に説明するに存すると見た。而して、各特殊學にはそれに固有なる原理を認め、それぞれ此の原理から離るべからざることを要求したのであるが、此の證明し得ざる命題 *Deus invariabilis* の枚擧或は體系化といふことは努めてゐない。<sup>15)</sup> 蓋し彼にとつては、斯かる最高の原理が各特殊學を成立せしむるアプリオリであり、各學相互の差異はそれ等に固有なる認識形式に基いたのであるかも知れぬ。だがこれも當面の問題でない。

唯彼に於ては善としての目的も亦、原理原因の一なるが故に、<sup>16)</sup> 原理からの理解は又目的からの理解でもあり得る。是に於て吾々は推論式に少くとも、二つの形式を區別することが出来る。即ち一の場合は、例へば幾何學に於ける如く、<sup>17)</sup> 不變なる原理より出發して絶對の正確さを以て個々の結論に到達するものであり、他の場合は、*De Motu Animi*, *Vii* に展開される如き、行爲の目的を第一原理とする推論式である。又ア氏は *M. A.* 第七篇の初頭に於て、<sup>18)</sup> 理論的な推論式と、その結論が行爲で

ある所の推論式を區別するのみならず、E・N・第七篇第三章に於て「唯一の歸結が二つの前提、*δύο* から生ずる時には、心は一つの場合には之を肯定せざるを得ないが理論的<sup>19)</sup>作、*πρωτικαὶς* i. e. *παρατικαὶς* に關する事柄に於ては、それを直に實行 *παρτεῖν* しなければならぬ(實踐的)と述べてゐる。尙此の二種の思惟形式は、彼が心の合理的部分に二つの能力即ち理論的なる直覺的能力 *ἐπιλογητικόν* と實踐的なる比量的能力 *λογιστικόν* とを區別してゐるのに對應し得る。吾々は前者の能力に依つて偶然を含まぬ對象、その由來する原理が不變なる事物を思惟するが、後者に依つては偶然を含む對象を思惟するのである。<sup>20)</sup>

グラントに倣つて此の行の事に關する推論式 *οἱ συνλογημοὶ τοῦ παρατικῶν* <sup>21)</sup> を實踐的推論式と呼ぶならば、<sup>22)</sup> 他のもものは、之を理論的推論式と名づけられよう。だが私の關する所は實踐的推論式にある。

「生きとし生ける物は、何等かの物を目指して動き又は動かされる。此の目指されたる物こそ、それ等の物の運動の終點即ち目的である。」<sup>23)</sup> と云ふ立場から彼は、一切の行動が目的 *εἶδος* 及びその手段 *οὐρανοῦ* を兩前提とする結論として生起すると説く。<sup>24)</sup> 之を推論式の形式にて表はせば、

大前提 或目的は一般に望ましきものである。

小前提 此手段はその目的を達せしむ。

結論 此手段への着手。

例へば「私は被服を要す」、「上衣は被服である」、「といふ兩前提から」故に私は上衣を要す」といふ結論を導き、更に「私の要するものは、私が作るべきである」、「私は上衣を要す」といふ二つの命題を前提として「故に私は上衣を作る」といふ實行に着手するのである。<sup>35)</sup>

是に於て、私は實踐的推論式とキーネーシスとの關係を明にして、ア氏の倫理學が此の兩者に依存してゐることを示さうと思ふ。彼は作<sup>ποιεῖν</sup>、行<sup>πράξει</sup>とを區別して「作はそれ自身以外の目的を有するが、行はそれが出來ない。何則善<sup>καλόν</sup>も行<sup>εὐπραγία</sup>のものとは目的であるから。」<sup>36)</sup>と述べてゐる。此は明に既述のキーネーシスとエネルギーアの區別が人間の行動に適用せられたものと思はれる。此の場合、其自身以外の目的を有する作が不完全なるエネルギーアとしてのキーネーシスなることは疑ふべくもないが、行をも亦一般に狹義のエネルギーアと解することが出來ようか。勿論善き行の謂ならば、それは人間のエネルギーアとしての有徳なる活動に外なら



ぬ故、此は肯定されねばならぬ。だが彼は他の多くの場合に於て、行と目的とを區別するのみならず、行そのものに於ける能動因 *ōthen h'kainous* と目的因 *ō ēpēka* とを區別し、又行が自的に依つて起ると説いてゐることから察すれば、それは寧ろキーネーシスに屬することも考へられる。否彼は明に行を以てキーネーシスとも斷じてゐるのである。是に於て吾々は此の二つの行の關係を吟味しなければならぬ。

若し嚴密なる意味の行が善き行又は目的としての行を意味するとしても、斯かる行はア氏の所謂至善としての幸福を意味するもので、それは恩寵の賜であり得ないから、更に之を實現する所の行、即ちキーネーシスとしての行を豫想しなければならぬ。故に目的としての行はキーネーシスなる行に依つてのみ實現される所のものとなつて、二者の間には本質的な關係が存するのである。此の關係を明にする爲に、作と比較して見よう。

既にキーネーシスとしての行が考へられるならば、同様にキーネーシスと見らるゝ作とは如何に異なるか。本來キーネーシスに於ては作用者と被作用者が相對立してゐた。従つてその所産がエネルギーを離れて存するものに於ては、エネルギーア(茲ではキーネーシス)は被作用者に存するのであるが、エネルギーアを離れて何等

の所産なきものに於ては、エネルギーは作用者自身に存するのである。<sup>31)</sup> 前者の場合には、所産即ち被作用者の完成と同時に作用者の活動は終止する。然るに嚴密なるエネルギーそのものを目的とする活動(キーンネーシスとしての)に於ては此の目的としてのエネルギーが作用者自身を離れて存する底のものでなく、作用者自身の本質的活動なのであるから、其の活動の終止は一層完全なる不斷の活動となつたことを意味するのである。件の行はかゝるキーンネーシスであると考へられる。従つて作用者の活動の目的は、自己自身の一層完全なる活動そのものに外ならぬ。即ちこゝに於ては作用者と被作用者が一致し、目的としての行は謂はゞ完全なるキーンネーシス *kinopsis teleia*<sup>32)</sup> を意味し、此の點に於て作と行とが區別される。換言すれば、作に於ては、その活動とその結果生せられた目的物とが全然性質を異にしてゐるに拘らず、行に於ては目的と手段とが同質のものでなければならぬのである。即ち有徳なる活動はそれと同質の行に依つて生ずる。<sup>33)</sup> 唯同種の活動が目的實現の活動として見られるか、或は目的としての活動と見られるかに依つて、或はキーンネーシスと考へられ、或はエネルギーとせらるゝのである。

以上ア氏に於て、目的としての行、即ち有徳なる活動がキーンネーシスとしての行に

依つて達せらるゝ完全なるキーネーシスであるならば、彼の善、従つてその倫理學は一種のキーネーシスなる概念の上に基礎を置くものと言ふ事が出来る。換言すれば、彼の形而上學が實在を實在<sup>35)</sup>としての學問であるならば、その實踐哲學は實在を目的<sup>36)</sup>と見る所に成立したのである。斯かる實在は眞の實在として、又最高の實在であつた。だがア氏の立場を徹すれば、眞の實在は同時に唯一の實在でなければならぬ。故に之を最高の實在乃至目的と見ることが既にキーネーシスを豫想してゐるのである<sup>35)</sup>。従つて至善なる思想もキーネーシスを離れて考へることは出来ない。即ち彼の倫理學も亦、特に人間的なるエネルギーを目的と見る所に生ずる一種のキーネーシス即ち行の概念に依つて基礎づけられてゐると思ふ。彼に依れば、エネルギー即ち形相は、其の實在性からしても概念からしても、ダイナミスに先つのである<sup>36)</sup>。が彼は此と同様の考へから、生成とキーネーシスは一面思惟であり他面創造である。それが原理及び形相から出發する時は思惟であり、その思惟の最終の點から出發する時は創造である<sup>37)</sup>と言ふ。即ち分析(發見)の順序に於て最終のものが生成の順序に於ては最初である<sup>38)</sup>。故にその倫理學は人間の目的としての形相より出發する思惟に存し、此の思惟を吾々の支配し得る所のもの *δυνατόν* まで盡したとき道德の實踐が

可能となるのである。

斯くの如き原理としての目的からの思惟が學問的<sup>40)</sup>であるならば、それは實踐的推論式に據らざるを得ないであらう。否、實踐的推論式そのものがキーネーシスなる實在的根據に基づく思惟形式なのである。實在の形式と思惟形式が直ちに一致した彼にとつては、實踐的推論式なる思惟形式がキーネーシスなる實在形式に對應したものと考へられる。是に於て私は、彼の倫理學が一義的に實踐的推論式なる方法論に基づくものであると斷じても誤りでないと思ふ。

- (1) Maier II.; Sokrates S. 591; (2) Windelband; op. cit. S. 174. (3) Maier: op. cit. s. 594.  
 (4) Windelband: Geschichte der Philosophie S. 111. (5) Maier: op. cit. S. 601 (6) Maier: op. cit. S. 599.  
 (7) Windelband: G. d. ph. in Alt. S. 176. 註. (8) MET. 982b2. windelband: G. d. ph. S. 112.  
 (9) Windelband: G. d. ph. in alt. S. 179. (10) Maier: op.cit. S. 597. (11) Wind. op. cit. S. 176. (12) cf. E. S. 177.  
 (13) 同十 S. 179 (14) 同十 S. 180. (15) 同十 S. 182. (16) MET. 982b10, 1059a35, 1975a37. (17) E. N. 1151a16. 1112b21.  
 (18) De Motu Animalium, 701a9 (19) E. N. 1147 26-28, (20) E. N. 1139a5- (21) E. N. 1144a31  
 (22) Grant: Aristotle's Ethics, P. 212. (23) De Motu Anim. vi. 700b15. (24) 同書 vii. 701a24. (25) 同書 vii. 701a6-25.  
 (26) 原典には「目的は作らば異つたものであるが、行つたは幾り得ばつたがよいである……」なるが (E. N. 1140b6) が、此處の譯文は通常な如く M. A. F. 1197a3 の箇所に従つた。  
 (27) E. N. 1114b21 (28) E. N. 1112b33. 1139a31 (29) E. N. 1139a18. 1151a16. (30) E. F. 122b29. (31) MET. 1050a30.  
 (32) Ross: Aristotle's metaphysics, II. 1048b18—21. 註釋註 (33) E. N. II. i. (E. N. 1103b21) (34) MET. E. I

(32) MEI. 1059a36. (36) MEI. 1059a1b. (37) MEI. 1032b15. (38) E.N. 1112b23. (39) E.N. 1112b26.  
 (40) 茲に學問的とは本章の初めに論じたア氏の意味したところ

## 四

若しア氏の倫理學が實踐的推論式をその方法とする認識形式なりとすれば、其の第一原理即ち目的は如何にして確立せられるかと言ふことが直ちに重要な問題とならう。ア氏に従へば一般に推論式の出發する第一原理は歸納法に依つて得らるゝのであるが、斯く解せられたる歸納法に二種考へられる。一は科學的なもので、其が發する所の個物が眞にして直接なるもの、他は蓋然的なるドクサを材料として發するもので、後者は彼が最も好んで用ひた方法の一である。<sup>3)</sup> 此は一のデイアボレイシ的 *Quaropeli* 辯證法と見るべく、その要點は(一)或問題に關する、人々のドクサを敘述し(二)此等のドクサに含まれたる困難 *utopia* を吟味し(三)此等ドクサの全部又は少くとも其の大部分を生かせ乍ら、而もその困難を取去つて正しきものを見定めることにある。<sup>4)</sup> 而して此がア氏の倫理學の最高原理の發見方法であつたことは、その E.N. 第一篇の説明法に於て明に看取し得る所である。

勿論此の方法の妥當性に就いては色々論せらるべき所があらう。<sup>5)</sup> だが私は今

その學問的價値を云爲しようとは思はない。唯假りに此の方法乃至其の他の方法に依つて斯かる目的が決定し得らるゝものと考へて見よう。然る時、第一に斯かる最高原理は、不可證明的のものではあるが、可知的のもの、教へられるものでなければならぬ。否らずば、ア氏の倫理學は要するに無意義のものとなり了らう。何則、人は目的の何たるかを知るまでは、道德的行爲を有意的に爲すことは出来ないからである。次ぎに縱令此が知り得るとしても、其は畢竟結果論に陥ることはないであらうか。若し人間に、或特定の行爲が或特定の目的に對して、如何程の貢獻をなすものであるかといふことを、確知する打算的明敏が附與されてゐるとしても、否附與されてゐれば、あるほど結果論に陥ることはあるまいか。

それが作の場合の如く實質的結果としての目的である時には、此の困難を越えることは不可能であらう。だが前述の如くア氏に於ては、目的としての有徳なる活動はそれと同質の行に依つてのみ達せられるのであるから、目的の爲には手段を擇ばずといふが如き結果論には陥らない。善行は必ず善結果を齎らし、惡行は必ず惡結果を齎らすことになるから、目的實現の手段はそれが目的自體と同種のものである限り、始めて眞の手段であり得ることとなり、それは手段にして同時に目的とも考へ

られよう。換言すれば、それは善行が善行自身を目的としてゐるのであつて、その結果は作用者自身の自己發展を意味するに外ならぬ。斯かるものは結果論ではない。尙彼が「正しきことを爲すこと、即ち合法的行爲と」「正しくあること」即ち道德的の場合とを區別してゐることに依つても、それが結果論でないことが察せられる。

ア氏の倫理學が斯く目的論を標榜し乍ら結果論に陥ることを免がれ得たとすれば、それは、その最高善が一面内容に充ちたるものであるに拘らず、他面純然たる形式性を有するが爲でなければならぬ。

併し彼の實踐的推論式を斯く見るは、それをあまり抽象化し、一般に目的論的關聯の形にしてしまつた嫌があるかも知れない。其の推論式は一般的命題を大前提、特殊の命題を小前提として、その結論が直ちに行爲となるものであつた。而して私は、こゝに彼の倫理學を特色づける重大な契機が横はつてゐると思ふ。何則、單純なる形式的推論式ならば、その結論が行爲となる筈はないからである。従つて此の推論式が成立するには、それが純思惟的のものでないか、或は前提と結論との間に一大飛躍がなされてゐなければならぬ。之を明にする爲にア氏の説明を追はう。

彼はソークラテースの「知は徳なり」を評するにあつて「如何にして正しく判断す

る者が不自制な行動をなすか」といふ問題から出發する。ア氏に従へばソークラテースは不自制なるものゝ存在を認めず、能く判断する者は、最善とする所に叛いて行動することはない、それは無智の爲である。」と論するのであるが、ア氏自身は、既に此の問題提出の仕方が示す如く、知りつゝ之に反した行動を爲す不自制者の存在を認めようとするのである。<sup>8)</sup>

直ちに察せられる如く、此の兩氏の見解の一見の矛盾は「知る」といふ概念の相異に基くものでなければならぬ。ア氏がソークラテースを評する要點は、第一、知識に現勢的ポテンシャルなものポテンシャルと潜勢的ポテンシャルなものポテンシャルとを區別する點、<sup>9)</sup>第二に結論としての行の前提に二種を區別する點に存すると思ふ。彼は此の二點からして、知識は有してゐても、此を活用してゐないか、或は大前提一般的知識は用ひてゐても小前提特殊知識を知らざるか、又は小前提を知るも之を用ひざるかに依つて、不自制の事實の存在を主張するのである。<sup>10)</sup>だが或人々の言ふが如くソークラテースに於て「知つて行はざる知識」が眞の知識にあらずして、單なるドクサであつたとすれば、<sup>11)</sup>ア氏は此のドクサをも知識と見てソークラテースを評してゐるに過ぎない。換言すればソークラテースに於てはドクサに過ぎなかつた所謂潜勢的知識が、ア氏に於ては同様に知識と考へられた



までいある。併しア氏は、知識であれドクサであれ、何等異なる所はないと言ふのであるから、<sup>21)</sup>彼は現勢的な知識も潜勢的な知識も共に實踐的推論式に關與するものと考へるのである。

だが斯く不自制者にも善の知識を許すことは、畢竟實行を伴はざる、善に關する知識の存し得ること、即ち自ら善人ならずして善の何たるかを知り得るといふ、ア氏の所謂ソピスタイの立場を是認することゝなる。<sup>13)</sup>ソークラテースの流れを汲む彼は、流石に此の當然の歸結の承認を躊躇した。此の困難を避けんとして彼は所謂プロネーシス *proponous* なる概念に據つたのである。

目的は其自身不可證明的にして而も特殊な事實から歸納すべき性質のものでない。吾人は斯かる第一原理より出發して、目的—手段の關連を辿り、自己の支配し得るものにまで達した時、此の過程を翻へすことに依つて、其の目的に達することが出来るのであつた。がア氏に依れば發見の順序に於て最終のものは既に思慮の對象ではなくて知覺せらるべきもの、彼は之をも第一原理 *αρχή* と言ふであるから、斯かる思惟は、其自身にては自己の對象とならざる二つの限界即ち目的と知覺せらるゝも

のとの間に關聯をつけることである。<sup>14)</sup> 斯く兩端に第一原理の存することは理論的推論式に於ても同様であるが、<sup>15)</sup> 此の場合には兩者共に不變のものであるから、その關係も絶對的となる。然るに實踐的推論式の場合に於ては、目的は同一であつても、其の人により、時により、場所に依つて、その手段は種々に變じ得るものであり、或は同一の結論を翻へすことによつて、必ずしも同一の目的に達し得ると保證することは出来ない。従つて其の關係も亦絶對的であり得ないから、常に合目的活動を爲さんには、あらゆる時と場合に、正しき手段を發見するといふ、或種の洞察力と十全なる經驗を要することとなる。斯かる能<sup>16)</sup>をア氏はプロネーシスと呼ぶのである。即ちプロネーシスとは、心の比量的部分の、従つて思慮に關する所の知的徳であつて、<sup>16)</sup> 之を定義すれば、人間の善なることに關する、理を伴ふ眞にして實踐的なる心<sup>17)</sup>性である。換言すれば、正しき目的に導く手段を見出す所の徳である。<sup>18)</sup> それは既に思慮の徳なるが故に、人間的なる事、及び思慮し得らるゝことに關するものでなければならぬ。人間に關せざること、及び不變的なるものは、思慮の對象とならざるが故である。<sup>19)</sup> それ故にプロネーシスは、理論的能力の徳にして不變的なるものゝ論證に關する知識<sup>20)</sup> *intellectus* と區別され、又行、即ち人間の善に關するが故に技術でもない。恰もかの知識が、

理性の捉へる第一原理より出發し正確なる論證を以て進む理論的推論式に關するものである如く、プロネーシスも人間の目的から出發して此に到達するに適當なる手段を變化し得るものゝ中から見出すものであつて、實踐的推論式に關するといふことが出来る。従つてプロネーシスは同じく比量的能力の他の能なる<sup>23)</sup> 伶俐 *Deuotrys* に似てはゐるが、此は任意の目的を達するの能であつて、プロネーシスの如く正しき目的に關してゐない。<sup>23)</sup> 伶俐は徳と結合してゐないが、プロネーシスはこれと俱に存する。此の故に伶俐なる人は不自制であり得るが、プロネーシスを有する者は、それであり得ないのである。<sup>24)</sup> 然らばプロネーシスと徳との關係は如何。

プロネーシスは徳に於て成立するものなる故、技術にはアレテールといふことがあるが、プロネーシスは、そのものが徳であつて、その徳といふものはない。<sup>25)</sup> だがそれは自然的徳 *phusikē agathē* ではなくて、眞の意味の道德的徳 *kat' epistēmē agathē* である。<sup>26)</sup> 元來徳とは欲望なる目的運動が正しき目的を選ぶ様に馴致されて生じたものなるが故に「その選擇に際しては、正しき理 *opbos logos* に従ふ。併し此の正しき理そのものが又プロネーシスに従ふものであるから徳は番に正しき理に従ふ *kata tou opbou logos* のみでなく、又それを伴つて *meta tou opbou logos* なる心性である。何則プロネーシスと

は斯かる事柄に就いての正しき理であるから。<sup>25)</sup> 故にア氏の徳は正しき目的に向へる心性であつて、面も理を伴ふものである。彼が「徳は正しき目的を決定せしめるものであり、プロネーシスはそれに導く手段を發見するものである。」<sup>26)</sup> と言ふも此の意味である。だが行的徳がプロネーシスなくしては生じないものであり、理も亦プロネーシスに従ふ所に存するものとすれば、<sup>30)</sup> 此等の概念は凡てプロネーシスの中に、内包的に統一せられることになる。

プロネーシスは又創造するものであるが、醫術が健康を作り出すといふ意味に於ては、健康が健康を作り出すといふ意味に於て<sup>31)</sup> とあるを見れば、それは明にエネルギーアでなければならぬ。且、それは一種特別な知識ではあれ、<sup>32)</sup> 而も尙知識である故に、プロネーシスは一種の現勢的知識である。<sup>33)</sup> 此の故にプロネーシスの體得者たる賢者 *episthote* は單に知るのみでなく、<sup>34)</sup> 常に善を爲す者 *praktikos* であり、<sup>35)</sup> 又一旦之を身に得たる者は、それを忘却することが出来ないものである。

加之、ア氏に於ては「善 *agathos* は善人にのみ見ゆるもの」<sup>36)</sup> であり、而も亦善人たらずして賢者たることは出来ない<sup>37)</sup> のであつた。何則、實踐的な事に關する推論式は、第一原理(目的至善の如き)を含むのに、<sup>38)</sup> 此の第一原理は善人にあらずば分らない<sup>39)</sup> からである。

換言すれば、邪惡は人を第一原理に關して錯倒せしめる故に、道德的なることに關して、怜悯となるには、徳を有しなければならぬからである。<sup>39)</sup>それ故に善人従つて賢者は終に個々の物の尺度 *h'ipou ekdoton* となつたのである。<sup>40)</sup>是曩に中庸の決定者を理及び賢者とした所以と思ふ。<sup>41)</sup>

此等の推移は果して何を物語るものであるか。ア氏は至善の形式的定義を求めて、先づ之を幸福とし、更に「人間に固有なる働き」と一致せしめた。而して之を最高目的とする實踐的推論式に依つて、個々の内容ある行爲に移るものと考へた。是に於て理論と實踐は一見一致するのみならず、不自制なる者の存在を許す常識説とも提携し得る如く思はれた。然るに、彼に於ては、正しく行動すること、正しき事を爲すことは區別されてゐるのであるから、善人は單に正しく行動するのみならず、又正しき事をなさねばならぬのであるが、實踐的推論式の關する個々の手段、第一原理は恒常不變のものでないが故に、上述の如き單なる形式的規定のみにては不充分となり、尙その他の原理即ち一種の怜悯を必要とするに至る。而も道德的なることに關する怜悯は徳なくしては與へられない。<sup>38)</sup>彼は斯かる意味の怜悯をプロネーシスな

る概念に依つて表はした。爲に彼の本來の説からすれば、幸福そのものが道德的判斷の究竟的標準となるべきであるに拘らず、斯かる形式的目的は、畢竟善惡の經驗的規定をなし得ざるものなる故、賢者そのものを此の標準となすに至つたのである。<sup>39)</sup>

従つて常に正しき手段を發見し得るものは、プロネーシスなる現勢的知識を有する者のみとなり、彼の實踐的推論式なるものも、結局、賢者即ち善人に依つてのみ遂行し得らるる思惟形式と化し、潛勢的知識、従つてその所有者たる不自制者は之に關與するを得ざる所のものとなつた。

是蓋し、ア氏が第一原理として一般的善のことを論じ乍ら、遂にそれを個々の善と考へるに到つた所以であり、又子供は數學者となり得るも賢者となり得ず、賢者の言は證明された事柄と同様に傾聽すべきものとした所以であると思ふ。<sup>40)</sup> 此の故に彼の善に關する一般論も唯賢者のみに役立つものとなるが、賢者は既に一般的並に特殊の知識を有するが故に之を要しないことになる。且、一般的知識は結局無内容なものであり、若し之に内容を盛れば、其の程度に妥當性を缺如することゝなる。是實踐指導たらんとした彼の倫理學が大體の事の敘述に甘んじなければならぬ事に了つた所以と思ふ。<sup>41)</sup>

又吾々が正しくなるは、正しき行爲をなすことに依つてのみ可能なのであるから、<sup>48)</sup> 道徳的となる爲には既に道徳的行爲の何たるかを心得てゐなければならぬ。而も道徳の何たるかを知るは道徳の實行によるのだとすれば、此は正しく一つの循環、*petitio principii*ではないか。それは、學びつゝある者は、既に學問の對象を知つてゐなければならぬ、而も尙學びつゝある限り、その知識を有してゐないのである、<sup>49)</sup> といふ詭辯と同じである。だが總じて生成發展といふことは斯かる矛盾に於て成立する。

乙が依然甲にして、而も最早甲に非ざる時甲が乙に成つたといふことが出来る。同様に、知るが故に學び、學ぶが故に知る、否知りつゝ學び、學びつゝ知る所に知識の發展がある。此は又道徳に於ても同様である。善は行に依つて知られ、行は又知に依つて導かれる。斯くて、知行共に益、完全となる。がそれが發展する間は完全といふことは出来ない。此の發展の極致に於て、知は眞知となり、行は眞行となる。俳優が如何に善人に扮するも、畢竟善人の本質を捕へ得ぬ。<sup>50)</sup> その善に關する知識、*knowledg*も所詮善の形骸に過ぎぬ。故に斯かる意味に於ては、道徳の本質も亦賢者を俟つて始めて顯現する。此の賢者こそ、人間のエネルギーであり、形相である。是に於てのみ、形式と内容は一致し、知識と行爲、存在と價値とが相伴ふのである。

私は此等の考察からして、アリストテレス倫理學がその根柢に於てソークラテ  
 イスプラトーンの方法に歸るべき運命を有すると思ふ。但し、彼に於て、初めて實踐  
 に關する理論が單に理論として論せられるに到つたと言ふ意味に於て、恰も彼が學  
 としての哲學の祖であつたと言はれる如く、學としての倫理學の祖であると言ふこ  
 とは出來ると思ふ。

萬象の父たる創造者を發見することは、容易な業ではない。而も之を發見した  
 者が、それを一般人に傳へることは不可能である。——プラトーン。(完)

(1) E.N. 1139b23 (2) Ross: Aristotle, P. 56. (3) E.N. 1145b2 (4) Stewart: Notes on the Nic.Ethics, II, p. 120 (5) 此の方法  
 を採用するには他説の難點を見出さなければならぬが、それが爲にはそれを見出すだけの經驗を有しなければならぬ。之  
 を用ふるものが一定の見識を有せずばその發見も訂正も企てることが出來ない。尙 Ross, Aristotle, P. 59 參照

(6) ヴァインテンマンはその著 *Prüfungen: Vom Prinzip der Moral* に於て、道德の原理としては、義務意識さうぶ形式原理のみに  
 ては不充分なることを明にし、更に内容的原理として一社會の文化體系さうぶことを掲げてゐる。が之に依れば人はその文  
 化の何たるかを知るまでは道德的行動をなすことが出來ず、知り得るさうぶ結果論に陥る。此の故に彼が歐洲人が未開人  
 種を種々の手段で減ぼすことを道德的に是認するのである。

(7) E.N. 1144a13 (8) E.N. 1145b21. (9) *De Anima*, 431a1- (10) E.N. 1146b24-1147a10 (11) E.N. 1145b31.  
 (12) E.N. 1146b24 (13) E.N. N. ix. (14) E.N. 1112b11-1113a14 (15) E.N. 1151a15, 1143a36. (16) E.N. VI. i.  
 (17) E.N. 1140b20 (18) E.N. 1144a8 (19) E.N. 1141b8 (20) E.N. 1140b1 (21) E.N. 1139b31 (22) E.N. 1144b28a14  
 (23) E.N. 1144a23 (24) E.N. 1152a6-15 (25) M.M. 1107a6. E.N. 1140b21 (26) E.N. 1144b14 (27) *De Anima* 443a15



- (28) E.N. 1144b21 (29) E. N. 1144a7, 1145a5 (30) E. N. 1144b16 (31) E. N. 1144a3 (32) E.N. 1141b33  
 (33) E.N.11529. (34) E.N. 1146a8 (35) E.N. 1140b28 (36) E.N. III. iv (37) E.N. 1144a36 (38) E.N. 1144a31,  
 (39) E.N. 1113a32 1166a12, 1176a17. (40) 本文第一卷に於て述べた問題の解決 (41) E.N.1144a13. (42) E.N. VI. i  
 (43) *ἡ δὲ ἰσχυρὰ* なる語の多義に乗じて、之を時に一般的原理とし時に特殊の個物を指す。(44) E.N. 1142a11.  
 (45) E.N. 1143b11 (46) E.N.1141b14. (47) E.N. 1094b19 (48) E.N. 1105a17 (49) MET. 1040b29.  
 (50) E.N. 1147a22 *ἡ μὲν* 例を取つて發行の伴は *ἡ οὐκ* 知識の *ἡ μὲν* を述べてゐる。(51) *Maier. op. cit.*, S. 603.  
 (52) *Platon, Timaeos.* 28C.

此は卒業論文として提出したものである。諸先生から賜はつた御教示に従つて修正を施さうとしたが、力の乏に及ばないまゝが多かつた。