

アリストテレースに於ける知性の構造 (承前)

安藤孝行

一

さて我々は倫理學に於ける實踐理性を個別の直観知と解するのであるが、それでは「個別的なものから普遍的なものが生ずる」とは如何なることであらうか。ハルテンシュタインは個別(一八三)的なものは手段の謂であり、普遍的なものは目的であるとするが、この様に解すれば右の命題は手段から目的が生ずると言ふことになり、結局行動の過程に於て手近の手段を通して最初の高遠な目的が實現されると言ふ意味となる。併し假令 *ephektou horis tou telous* が手段の認識でありうるとしても「之等はト・ナー・ヘネカのアルケーである」と言ふ言葉は到底「手段のはじめである」とは解されえず、どうしても「目的の原理である」と讀まざるをえないから、個別的なものを手段に當てることは承服しがたい。併し我々は必ずしもハルテンシュタインの逆に普遍が手段であり、個別が目的であると言ふのではなく、むしろ個別の目的より普遍の目的が生ずると言ふ意味にとらうと思ふ。即ち人格を特色づける普遍的目的或は所謂心術は個々の目的定立とその實行より馴致されると言ふのである。(一八四)

最後にこの個別に關る認識が知覺であると言はれ、次でその知覺が理性と同一視されてゐることが殘された問題である。この理性は前後の關聯からして當然實踐的な理性であると言はねばならない。それでは實踐知の最後の小前提の直観をなす實踐理性を知覺であると言ふのは如何なることであらうか。之に就てはブルターはもとよりトレンデルンブルクの解釋も充分なものとは言へない。ブルターは勿論茲にたゞ理論理性以外の何ものをも認めようとはしない

のであるから、個別に關する知覺とは文字通りの知覺であつて、之が理性と言はれるのは唯普遍的な理論知が特殊感覺から歸納されると言ふ事情にもとづくものにすぎないと言ふ。^(一八五)我々はもとよりこの様な説に就ては論駁の必要さへ認めない。トレンゼレンブルクも知覺は現在の事物に關するに目的は未來的存在に關する故、茲に目的の原理となる實踐理性が知覺と呼ばれるのは唯その直觀性といふ共通點によつて用ひられた比喻にすぎないと解する。^(一八六)併し之を單なる比喻とみるべき充分な根據もなく、それ丈では實踐理性の本質についての詳細を知る由もない。我々はこの點に就てはリッターの解釋に於て一層すぐれたものを見出すのである。リッターによれば思慮の契機としての實踐理性が個別に關する知覺であると言ふのは、共通感覺の意味であり、それは自己にとつての善惡を判別する直觀知である。この解釋はおそらく倫理學の問題の箇所の稍先にみられる次の如き敘述に基くものと思ふ。「思慮は理性に對立する。蓋し理性は證明の關らない諸の根本前提に關するに思慮は知識の關らずして知覺の關るところの最終的個別に關るからである。^(一八七)但し知覺と言つても特殊感覺としての知覺ではなく、我々がこの最終的個(數學的對象の場合に於ける)が三角形であると言覺する際に於ける如き性質の知覺である。何故ならば個別の方向に於ても限界があるからである。」^(一八九)之を先の第一の引用文と比較すればその對應は餘りにも顯著であり、そこから先づ先に「實踐的なものに於ける理性」と呼ばれたものが、茲に思慮と言はれてゐるものと同一であることは殆ど疑の餘地がない。^(一九〇)之を理論理性となすべからざることはこの一事を以てしても明かである。先には理性と言ふ特殊の概念で呼ばれたものが茲では思慮と言ふ實踐知の類概念を以て置きかへられてゐるにすぎない。グルターは之に對して種々反對を唱へてゐる。例へば共通感覺は必ずしも實踐理性ではなく、またそれは心理學に於て特殊的に限定された概念であつて、茲に理性と同一視されたものと同じではありえないとか、この知覺は善きものを教へても我々にとつて善きものを教へるのではない等と言ふのである。この批評は何れも採るに足らない。共通感覺が必ずしも實踐的でないと言ふことは、實踐理性が共通感覺の一機能又は一形態であることを妨げるものでもなければ、心理學に於て特殊の意味に限定された共通感覺が茲にみられ

る實踐理性と相容れないと言ふならば、その特殊の意味と實踐理性の機能の相違を更に詳論すべき義務があらう。また共通感覺は數學的形像の表象等に於ては快苦の感情を伴はぬにしても、それが凡て理論的であつて「我々にとつての善」を教へぬとは言ひえない。知覺は本來的に個別に關り、個物の個體に對する様相を認識せしめるものである。^(一九七)それは原則として快苦の感情を伴ひ客觀的な善を教へるよりは、寧ろより多く主觀的相對的善を教へるものである。但しこの實踐理性を共通感覺と言ふには確かに或る制限が必要であつて、直ちに同一視すべきではない。何故ならばアリストテレスは右の引用文に引續いて「併し之は思慮と言ふよりはむしろ知覺であり、かのものには別の形相が屬する^(一九八)」と言つてゐるからである。この最後の但書の意味についても解釋が區々であるし、第一その讀み方さへ一定してはゐないのであるが、我々の解釋によれば先に例としてあげられた幾何學に於ける個別的對象の形像知覺は「思慮と言ふよりはむしろ知覺」即ち共通感覺であり、「かのもの」即ち實踐知の最終項としての實踐理性には知覺とは「別の形相」即ち思慮とか實踐理性と言ふ形相が屬すべきであると言ふことになる。即ち茲で思慮に於ける直觀的契機が共通感覺に類せしめられ乍ら、その本質的な差異——恐らくは共通感覺が三角形の知覺の如き理論的表象に互るのに個別的實踐知はあくまで實踐的價值判斷的であると言ふ差異——の故に或る別の概念が要求されてゐるのであつて、この事は既に思慮といふ類概念さへアリストテレスを満足せしめえなかつた證據を現してゐる。この様にみる事によつて實踐的なものに於ける理性と言ふ如き曖昧で不確定な概念の用ひられた心境も了解がゆく様に思はれる。そこにまたこの特殊な直觀能力を思慮的知覺と名づけるタイヒミユラーの解釋のたしかさが認められるのである。^(一九九)我々は上來諸家の解釋を批判して、結局倫理學第六卷第十三章に現れた小前提に關るところの直觀知をば、特殊な概念としての實踐理性であると解した。即ちそれは類的な意味に於ける實踐理性、或は實踐知の一種であつて、特に個別的な事態に就て實踐的且直觀的に判斷するところの能力であり、その個別を對象とし、直觀的である點に於て共通感覺に類するものとせられる。この様な實踐理性の認識が實踐推論の小前提を構成し、それが目的の原理をなすので

あり、個々の目的定立からして一般的な道德的把持性或は品性が生じ、之が實踐推論の大前提をなすものであると考へられる。

この様な解釋のもとに我々は先に提出し乍らその解釋を留保した問題、即ち同じく理性と言ふ概念を理論と實踐の兩領域に用ひ乍ら一方に於ては普遍的原理の直觀を現し、他方に於ては反對に個別の極に關らしめる理由を省みよ。決定的な理由を見出すのは容易ではないが、我々は茲に一つの假説を提案する。それは理論認識に於ける普遍的命題と實踐認識に於けるそれとが、認識の本質に於て相違することである。前者は先天的であり、後者は後天的である。例へば同一律とか矛盾律は普遍妥當的であり、先天的であるのに、道德や政治の一般法則は蓋然的であり後天的たるに止まる。尤もアリストテレスが感覺の如き個別的直接知から歸納によつて獲得されると述べてゐる原理的認識とは、特に實踐的なものと限定されてゐる譯ではない。人間が生れ乍らにして最高にして、最も價值高き普遍的原理的認識を持つてゐると言ふ様な單純な合理的先天主義はアリストテレスの實證的精神の容れるところではない。多くの普遍的原理認識は發生的秩序に於ては後天的であり、感覺や經驗を豫想する。併し一般に理論知の普遍的なるものは、本質的に又は論理的には個別の感覺に先行するものに違ひない。我々にとつて後なるものは、それ自らに於ては却て先なるものである。理論知の原理はその意味に於て先天的であり、必然的である。しかるに實踐知に於ては事情は同じではない。道德の原則は單に認識の發生秩序に於て後天的たるのみならず、それ自らに於て後天的であり經驗的である、實踐知の普遍的原理なるものは、理論に於ける如き必然性を持たない。そこに實踐哲學の方法論的特殊性のあることはアリストテレスが繰返し説いて止まないところである。凡ての認識に均しき必然性を求めるのは方法論的無智の徴であり、^{パイディア}教養の缺如を物語るものに他ならない。アリストテレスに於ては先天的必然的道德といふものはなく、唯後天的蓋然的道德があるのみである。尤もこの様な相違はあつても理論と實踐の兩領域共推論を行ふのであるから、普遍的原理認識が個別を基礎づけることは同様である。そしてその普遍的原理は共に發生的には感

覺や經驗に媒介された認識であつて、端的な先天的知的直観ではない。また一旦之が歸納的に認識され把持されれば、個々の場合に臨んでは演繹的に推論されるのである。それでは特に理論的普遍的原理が直観的であり、實踐的普遍的原理は直観的でないと言ふ區別は立てられぬと考へられるかも知れない。現象的には何れの普遍的原理も直接自明的である。併し論理の本質的には理論的普遍的原理は自明的であつても實踐的規則は明證性を持たない。そして理性を理論と實踐に區別するのは言ふまでもなくこの論理の本質的見地からしてである。その意味で實踐知の普遍的規則は嚴密に自明的な知的直観の内容とはなりえないのである。一方理論的認識の最低極限たる感覺は殆ど合理性を持たない。茲に於ては概念的形相は極微の萌芽として内在する。それは普遍的認識に於て實現される。目的は個別に非ずして普遍にある。しかるに實踐領域の個別は實踐的合理性の實現される目的である。實踐的普遍知は之の要約であり統制原理であるにすぎない。^(一九五)理論知に於ては普遍的なものが高き價值をもつのに對して、實踐知に於ては反對に個別なものが必要である。^(一九六)理性が理論領域に於ては普遍的極に關するに、實踐領域に於ては却て個別の極に關ると言ふのもこの様な事情に基くものではなからうか。この様な實踐理性がまた思慮と言ふ實踐知の種概念を以て置きかへられてゐるのも我々の推測を保證する様に思はれる。

一八三 *u. u. O.* 47 ff.

一八四 プルターは實踐的推論の大小兩論前提を二つ乍ら本質的なものと見、小前提は理論知の要素としての普通の意味での知覺とみるので、この一句を解して、知覺から普遍的認識に至る歸納を意味するものとする。(Op. cit. 325 ff.) 併し他方は實踐知としての思慮をば目的を前提して手段を探究する認識であるとするのであるから、右の歸納は手段を含む小前提から目的の普遍的概念が歸納されることになり、實踐的推論の順序が逆轉することになる。之は明かに矛盾である。

一八五 *Walter, Op. Cit.* 323 ff.

一八六 *Trendelenburg, Op. Cit.* II. 279.

アリストテレスに於ける知性の構造(承前)

一八七 亦邪善惡に關する道德的價值判斷を知覺と呼んでゐることは決して確ではない。例へば [Vol. A. p. 195a-b] しかるにロゴスは利害得失、従つて正不正をも明示するために存するものである。何故なら人間のみが善惡正邪やその他のものの感覺をもつといふことが、他の動物に比して人間に獨特である。[Eh. Nich. B. 9. 210a b14.] しかしこのこと(適中)は恐らく困難なことであり、特に個別に於てさうである。何故なら如何なる仕方では何びとに對して如何なる事について如何に永く怒るべきかを判斷することは容易ではないからである。……そしてどの點までの如何なる程度までの人が非難されるべきかはロゴスによつて決定しがたい。事實他の如何なる感性的な事柄でもさうであつて、これらの事は個別に於て存し、且その判定は感覺に存するのである。」

一八九 Ibid. 112a 38. *an' oia arithmetika en to [en tois mathematikois] ischion peforon* といふ句の讀み方は Bywater, Ross, 高田の讀み方にしたがふ。Michael 等の讀み方は「數學に於て(分析の)最終のものは三角形であるといふことを知覺する如き感覺」といふのである。即ち三角形が最も簡單な圖形であると云ふのである。併し Stewart も言つてゐる如く、もしその様な意味なら三角形ではなくして、點を例示すべき筈であらう。Walter は *o Michlet* の譯にしたがつてゐるために之が共通感覺である所以がわからぬのである。(Walter, Op. Cit. 389 ff.)

一八九 *グアルター*はこの *arithmetika* をも探究や思量の終點である判斷の意味に解してゐるが、之も概念系列の最終個物を現すにすぎまい。(Walter, Op. Cit. 389)

一九一 トレンデレンブルクの解釋はこの點では我々と全く別である。彼は直觀的實踐理性と思想とを別の能力と解し、先に前者が知覺になぞらへられたのと、茲に思想が知覺に比せられたのとを全く別の類似性によるものとするのである。即ち前の類比は實踐理性が非媒介的に直觀すると言ふ點に於て知覺に比せられたのであるが、ここで思想は探究の終止點に至るところから知覺に歸せられたのであると言ふ。トレンデレンブルクがこの様な區別を認める理由はやはりグアルターの如く思想の機能 *Eh. Nich. I. 5. 1112 b12* により専ら思量におき、思量の本質を手段の探究とみなためである。彼は *Motu. An. T. 701 a 20*. 「我々はアルケーより行爲する。もし外套があるべきならば必ずや之(A)がなければならず、之(A)があるべきならば(B)がなければならぬ。そして之(B)を直接なすのである。」といふ如き目的手段の探究をば茲に言ふ思想の機能となし

てゐる。また上記 119a 28 の読み方をブルターと同様「三角形が幾何学的分析の最終の要素であるといふ知覚判断」といふ意味に解して、以上の如き思慮の機能が幾何學に於ける最終的個の知覺に比せられる根據をば、ニコマコス倫理學の上揚所に於て「けだし思慮するに當つて人は今言ふ如き仕方で探究し分析するやうであり、——丁度圓形の取扱に於ける如く——そして分析に於て終極をなすものは逆成に於ては第一に來るやうだから」といふ言葉に求めらる。 (Trendelenburg, Op. Cit. II, 38ff.) 併しこの様に理性と思慮の各について知覺との間に全く別種の類比關係を認めやうとするのは餘りにも不自然な解釋である。この點ではブルターの批評が正しい。(Valer. Op. Cit. 27 ff.) 一方に於て實踐推論の小前提を知覺判断となし乍ら、他方に於て實踐理性と知覺との關係を單なる比喩となすのは矛盾に他ならないし、また幾何學的的分析は決して知覺の機能ではなくして、唯その終點が知覺たるにすぎないから、思慮として分析的探究的思惟とされた思慮を知覺になぞらへるいわれがない。いはんやここに感覺的表象と勘考的表象事對概念を引張出して前者を幾何學者に、後者を思慮ある人にするトレンドレンブルクの說に至つては全く牽強附會のせしりを免れない。

一九一 「アリストテレスに於ける靈魂諸部分の聯關」第六節。

一九二 *αἰσθητικὴ καὶ νοητικὴ ἐκείνη ἢ ἡγεμονία* はロッセ、高田譯では「しかし之は思慮といふよりはむしろ知覺であり、唯個別感覺の場合とは異つた種類の知覺である」となつてゐる。之によればこの一句は唯この圓形が三角形であるといふ知覺に關する説明に止まらば、思慮にはふれてゐないことになる。 *Roßes* 及 *Jens* *Vernunft* für die *eigentlichen Sinnesqualitäten ist mehr Sinn als Klugheit, das hier gemeine Vernunftgen abt ist von anderer Art.* 又譯してゐるがこの方が適切であると思ふ。また拙譯は恐らくロルフエス譯と一致することと思ふ。何れにしても思慮と共通感覺の關係が嚴密には同一でないと言ふことを斷つてゐるものと解される。この點でもブルターの說をとることは出來ない。

一九三 *Teichmüller, Arist. Fo. sch. I. 262. Neue Studien z. Gesch. d. Begr. III. 297. Cf. Valer, Op. Cit. 396. 382. 354.*

一九四 *Eh. Nich. B. 7. 1107a 28.* 「だがこのことは單に普遍的のみならず、又個別の場合に適應するを要アリストテレスに於ける知性的構造(承前)

する。けだし行爲に關する議論に於ては、普遍的なものは一層共通的ではあるが、部分についてのものは一層眞實だからである。』Ehh. Nich. K. 9. 117a 3ff. 「或は前述の如く行爲的なものに於ては目的はそれぞれの事を單に觀想し認識することではなくして、之等のことをなすことである。それ故徳についても知ることと充分でなく、それを持ち之を用ひる様に努めねばならぬ。…もし議論がよき人を作るに充分であるとしたならば、テオグニス流に言へば、「正しくそれは多大の報酬をもたらしただであらう。』また實際それが齎さるべきであらう。併し事實に於て言論は若者の中紳士的な人々を鞭撻懲罰して強化せしめるとか品性に於てよく生れついた人即ちよきものを眞に愛する人をして徳によつて保たれる様にすることは出来ても、大衆を善美に到らしめることは不可能であるとみられる。』また抑制といふのは單に一般的な判断をもつて居りよき心術や意圖をもつてゐ乍ら之を個別について實行しえない品性であり、抑制は漸く之を制御するに足るだけの力はあつても完全な調和をえない品性として節制より劣つたものとされるが、そこにも實踐に關する一般知の價値的劣等性が何はれる。第五章參照。

一九五 Ehh. Nich. A. R. 108a 30ff. 「我々は併し原理から出發する議論と原理に向つて進む議論との區別を看過してはならない。即ち我々は判明な事から出發せねばならぬが、それは二種あつて、一つは我々に對してであり、他は端的にである。それで恐らく我々は我々にとつて判明なことから出發すべきであらう。眞きことや正しきこと、その他一般に政治的な事柄について充分な仕方では聽講しうるためには、人は習慣に於てよく嚮導されて居らねばならぬ所以である。何故ならここでは何をなすべきかと言ふ』ことが出發點であつて、もしそれが充分に知られて居たら、その「何故」といふことはもはや必要でなく位である。』 Cf. Stewart's and Grant's Notes ad loc. Ehh. Nich. Z. 12. 1143. 4f. A. 7. 1068. 12. 「原理のうち或るものは歸納により、或るものは感覺により、或るものは習練により、或るものは他の仕方によつて觀想される。』

一九六 Ehh. Nich. Z. 7. 111b 14. 「また思慮は單に一般的なことに關するのみではなく、また個別的なことをも知らねばならぬ。何故ならば思慮は實踐的であり、實踐は個別的なことに關するからである。…思慮は實踐的である。だから雙方共持たねばならぬ、殊に後者（個別的な事の知）の方を持たねばならぬ。』

我々は右に於て實踐理性又は思慮を共通感覺になぞらへるのは嚴密な意味での同一視ではなくして機能の類似性によるものであると解釋した。しかしこの類縁性は單なる比喩と言ふ以上に親密なものである。共通感覺は心臓を基體とする表象活動の機能であるが、實踐理性又は思慮は欲求の統制原理であり、言ひかへれば欲求の中庸の現實的形相である。^(一九八)然るに表象と欲求とは先に述べた如く同一活動の兩面とも言ふべきもので、前者が靜止的であり、認識的であるのに對して、後者は動的であり、行動的であると言ふ相違があるのみである。^(一九九)それ故思慮や實踐理性は或る意味で共通感覺であると言はれる譯であつて、唯之と區別されるのは、前者が實踐的であり、後者が理論的なものにまで互ると言ふにすぎない。隨つて思慮や實踐理性も亦肉體殊に共通感覺の基體としての心臓をその基體とすると考へられる。^(二〇〇)思慮や實踐理性が肉體に由來する欲求を支配統制するのは、それ自らがこの肉體の形相たることによつて可能である。寧ろ肉體の第一次の形相が欲求であるとすれば、その第二次の形相即ち欲求の合目的性或はその中庸が完全にある。實現せるものが思慮乃至實踐理性に他ならない。だからこそそれは單に教へられることが出來ず、必ず習慣付けによつて獲得されねばならぬ。^(二〇一)勿論それも理性である以上は單なる肉體の作用には盡きない。欲求を統制する原理は肉體と不離ではあつても、同時に一種の超越性を要する。然らざればそれは理論知と共に有理的部分をなすことをえまい。實踐知のこの超越面は政治とか教育と言ふ形で客觀化された精神からして理解される。我々は一段に能動理性をば客觀的精神であると解したが、實踐知に於てもこの能動性の働が認められる。人間の思惟である以上、理論的であれ實踐的であれ單なる能動理性又は單なる受動理性の一方のみでは不可能であつて、理論的認識に於ても表象の媒介が要求され肉體の基體が要求されることに變りはない。併し理論的認識と實踐的認識との區別は前述の如く、前者では思惟そのものが目的であるのに、後者では實踐が目的であることである。このことは言ひ換へれば理論認識に於て

は能動理性が主位を占めるのに、後者では受動理性に繋る表象や欲求や行動の方向が却て優位を占めると言ふことに他ならない。能動理性と受動理性の區別は認識活動の形相と質料と言ふ見地からする區別であるから、直ちに思惟對象又は思惟目的といふ見地からする理論知と實踐知又は理論理性と實踐理性との區別と相蔽ふものでないことは言ふまでもない。理論的にもせよ實踐的にもせよ思惟活動が可能なる爲には能動原理と受動原理、形相と質料の兩原理を缺くことは出來ず、隨て能動理性も受動理性も兩種の認識の必然的契機である。それにも拘らず能動理性と理論知、受動理性と實踐知の間に近親性が認められるとすれば、それは右に解する如くこの認識の必然的兩契機の中何れに優位と重點がおかれるかと言ふ相違をおいて他には認められない。理論認識に於ては受動理性は單に認識成立の爲の必要條件であつてその目的ではない。目的とするところは飽くまでも個人性のない普遍的永遠的な諸真理の體系である。人間の思惟は受動理性により肉體に繋縛される限り有限的であるが、理論知の理想はこの様な有限性の否定であり克服であつた。人間は或る意味で死を通してのみ之に高まる。生きた人間の現實的思惟は飽く迄有限的であり、非本來的あり方を脱しえない。理論知の理想は肉體なき純粹な精神の活動である(二〇三)。之に對して實踐知は全く反對の事情にある。その目的は飽く迄有限的個人の特定の状態に即して課せられた行動の課題を解くことにある。茲では却て能動理性こそ認識の單なる必要條件であつて、目的は行動に存する。隨て受動理性とその基體としての肉體が優位を占めるのである。實踐理性又は思慮が特に表象と肉體に親密であるのはこの様な事情に基く。

思慮の基體は欲求であり、欲求の基體は心臓であるから、思慮は間接的にはあるが心臓の作用に基く。心臓は血液の製造所であると共に貯藏所であり、血液の濃淡冷温は動物の欲求のみならず、その賢愚を決定する(二〇四)。一般に血が冷たく薄き動物はその濃く濃きものに比して賢い。感覺は心臓を中樞として、その生理的變化が快苦の感情として體驗(二〇五)され、その膨脹と收縮は四肢の反應作用の始源である。肉體の生理的活動を離れた單なる精神から行動が發するのではなくして、感情とか表象とか欲求と言ふ様な心理現象は常に肉體、殊に心臓の生理現象を伴つて居る(二〇六)。思慮とか實

實踐性と言ふはたゞも畢竟欲求を統制して、その合目的性を發揮せしめんとする自然の配慮による原理であるか(二〇七)ら、それは心臓の生理的構造と機能に可能的に内在し、之に制約されるのである。随てその完全な現實態こそ人間に特有であれ、凡ての動物は何等かの程度に於ての機能或はその徳性を持つときへ考へられる(二〇八)。凡ての生物は自己保存を營むが、思慮は意識的な自己保存の機能であるから、動物の生殖や營養をはじめ、同種間の交際や愛の如き活動に至る迄凡てを支配する原理はこの擴大された意味に於ける思慮である。

思慮が心臓を基礎とすると言ふことは、倫理的徳の自然による制約を物語るものである。生理現象は欲求を媒介とする限りに於ては思慮によつて統制されると考へられるが、之を統制する思慮そのものが心臓の生理的條件に依存するならば、倫理的徳の究極の原理は生理的なもの自然的なものであると言ふことにならう。理性に導かれる行動が自由であるとすれば、倫理的徳をして自由に基く徳たらしめる思慮そのものが根本に於て必然的に決定されてゐると言ふことは、道徳にとつて由々しき問題である。思慮を自然的な生理現象に依存せしめることは、我々の欲求や行動の自由を否定することではなからうか。そして倫理的徳が自由を豫想する以上、之は結局倫理的徳や道徳一般の否定に終るのではなからうか。我々の倫理的徳性も畢竟我々の生れついた心臓の構造機能によつて必然的に決定されてゐるならば、徳は功績ではなく、悪徳は罪過たるに足りないのではなからうか(二〇九)。

この懸念に答へる爲に我々はアリストテレスの自由論を省みよう。アリストテレスに於ては近世的な意味での意志の自由と言ふものは問題にならなかつた。彼の認めた自由は隨意性 *ekousia* であり、之は畢竟行動が人間の欲求の實現であると言ふこと、即ち行動の自發性を意味した。意思 *proairesis* は隨意性と區別されるが、それは唯前者が手段の思考を媒介とする限りに於て合理性を持つと言ふ點にあつた。そして之が一層優れた道徳的品性の識別の原理となるのは、より高き程度に於て人間の隨意性を現す爲に他ならなかつた。この欲求又は意思の起源が何であるかと言ふことは自由の問題とは一應無關係であつた(二一〇)。近世の所謂無關心的自由意志 *liberum arbitrium indifferentium* と

言ふのは、自然界にも精神界にも全く原因を持たぬ偶然的意志を意味するならばこの様なものは人格の責任の原理となることが出来ない。責任の根據は唯その人の品性によるところの決意である。品性が自然的素質や環境によつて制約され、決定されることは彼の責任を解除するどころか、却てその必須條件である。之が人間の責任を否定するかの如くに考へるのは人格といふものを社會からも自然からも全く孤立した不可思議な超越的實體と考へる形而上學的臆見を豫想する。或はキリスト教又は佛敎の如き業思想に於ける不可知の實體としての人格を豫想する。アリストテレスの健全な理性には、この様な不可思議な實體的人格は棲むことを許されない。遺傳と環境において他に彼の人格はなく、この人格を置いて他には遺傳や環境の働く場所はない。人格はこの様な力の統一の場所であるからこそ責任の主體たりうるのである。アリストテレスに於ける自由とは、自然的社會的存在としての具體的個人(二二二)の自由であり、理性的にして感性的であり、心的にして同時に物的な存在としての人間の自由であつた。

自由を斯くの如く解する以上、倫理的徳が思慮に基き、思慮が自然的生理的條件に依存すると言ふことは、決して人間の自由を否定することにならない。思慮が道徳の原理であるといふ事は、それが天にも地にもかゝるところなき全くの獨立の原理として存在することを必要としない(二二三)。思慮が自然に依存するからといつて、唯自然のみが存在し、思慮は存在せぬとか、思慮の存在によつてのみ可能になる道徳性も假象であるといふことにはならない。思慮は肉體に依存するにしても、尙かゝるものとして存在する事實である。自然と云ふものにしても何か全く不可知な實體ではない。思慮が自然或は肉體に依存するといふことは、逆に言へば自然は思慮の存在を必然的に保證するといふことに他ならない。思慮が自然によるから思慮なしで自然のみが存在すると言ふのは誤謬推理である。却て自然によるからこそ、思慮は必然的に存在する。自然の必然性が思慮の存在に移讓されるのである(二二四)。そしてそれが必然的に存在する以上、之の作用たる勸告と禁止も必然的であり、我々が之に左右されることも亦必然的となる。自然は思慮を通して我々を制約するのである。自然が根據であるからと言つて思慮を通さぬ自然と思慮を通して現象する自然との相違を

没却することは許されぬ。前者は自然が動物や植物等を限定する様式であり、後者はそれが人間を限定する様式である。自然は多様な様式に隨て現れる。現象の背後に現象から獨立した自然自體がある譯ではない。若しその様なものがあれば、それは全く働くものではない筈である。そして全く働くことなき自然とは矛盾概念に過ぎない。自然は現象する。自然を認める以上、その現象の客觀性を認めねばならぬ。この事は一般に人格の意志自由に就ても妥當する。人間の意志が動機によつて決定されると言ふことは、彼の人格の自由を否定するものではなく、却て自由の實質を形成する。しかるに人々は意志や思慮の根據と考へた自然をば、誤つて動物や生物又は無生物に於て現れる自然の現象形式と混同して了ふ。そして人格の自由を假象視する。先に根據とされた自然は多様に現象するものであつたのに、今度はその現象の一形式を以て自然そのものであると考へて了ふ。そこで人間の自由が否定される。併し自由の背後に考へられた自然は却て自由の存立を必然的ならしめる。人間の意志や行爲は充分な原因を持つからこそ、自由は存在せねばならぬのである。それが全く偶然であるならば、自由は存在の意味を失ひ、人間は完全に無責任になるであらう。否そこにはもはや人格の獨立性は認められず、人格は全き虚無となるであらう。

(未完)

一九七 Pol. v. 3. 1338b 4「併し議論によるよりも先に習慣によつて教育さるべきであり、且靈魂についてよりも先に肉體に

ついで教育さるべきことは明白である、これらことからして明かに子供を體育や兒童鍛鍊の手にゆだねねばならない。」

一九八 Part. An. I. 4. 667a 10.

一九九 De Somn. 2. 456a 6. De Jument. 1. 461b 28. 3. 469a 30. 3. 469a 12. Part. An. B. 10. 676a 28. 125 I. 3.

665a 12. 4. 666a 1. 「アリストテレースに於ける靈魂諸部分の聯關」第六節註一三〇参照。

二〇〇 同上第七節註一九二参照。

二〇一 同上第六節参照。

二〇二 Cf. Teichmüller, Op. Cit. 123ff. 直接思慮を心臓の機能と明言してゐるところはないが、思慮は倫理的徳の最高原理

アリストテレースに於ける知性の構造(承前)

であり、倫理的徳は我々が肉體を有することから結果たるものである (Eth. Nich. K. 8. 1178a 15) 快苦に關する品性の卓越であること (Phys. H. 3. 247a 7, 24. Eth. Nich. B. 2. 1104b 9, H. 12. 1153b 9) 快苦は心臓に由る (Part. An. I. 4. 666a 11) 心臓の生理的構造は品性を規定する (Ibid. 667a 11) と言ふことから思慮が心臓の生理的條件に依存することを推論して差支なからう。

1103 11 Eth. Nich. K. 10. 1179b 21.

1104 「アリストテレースに於ける靈魂の構造」第九節參照。

1105 Part. An. I. 4. 666a 7.

1106 Ibid. B. 2. 648a 3-12, B. 4. 650b 18-26.

1107 Ibid. A. I. 4. 666a 11.

1108 Ibid. 666a 31, b 13.

1109 「アリストテレースに於ける靈魂諸部分の聯關」第六節。

1110 Eth. Nich. Z. 7. 1141a 25. 「*εὐμαρ*」は自己に關する各般の事柄を認識することの巧みなものが思慮があると言はれ

て居り、之等の事柄を委ねられてゐるから (Cf. Oec. A. 3. 1345 b 15).

1111 Gen. An. I. 2. 753a 8ff. 「自然は動物に子供を配慮する感覺を賦與した様にみえる。しかし下等なものには單に子供を生むためのみ作られるが、……更に賢いもの^{φρονήτικον}に於ては養育の爲にも作られる。」Eth. Nich. Z. 7. 1141a 26. 「それ故密生でも自己の生活について豫知の能力を持つてゐる様にみえる或るものは思慮があると言はれる。

1112 Eth. Nich. I. 7. 1144a 31ff. 「だがもしひとが凡ての人は善いとみえるものを追求してゐるが、その表象を支配することとは出来ないで、各人が如何なる人間であるかに應じて目的も各人にとつてそれぞれ異つて表象されるので單にと言ふかも知れぬ。ところでもしも各人は自分自身の把持性の何等かの原因であるならばまた表象についても自分自身に何らかの原因であらう。もしもさうでないならば何びとも惡をなすことに對して自分自身にとつての原因ではなく、目的の無知の故に之等に

よつて最もよきことがあるのであらうと自ら考へつゝ之等のことをなすことになる。かくして目的の希求は自ら探つたのではなく、ひとはそれによつてよく判断し眞の意味での善なるものを探る様ないはゞ視力を持つてゐる如く生れつかねばならぬ。そしてこのものがよく生れついてゐる人が生れつきよき人であることとなる。」

一一三 Eth. Nich. P. 7. 1114b 29f. P. 3. 111a 29f. P. 1. 110b 9f. Eth. Eud. B. 7. 1223a 21f. 『アリストテレーヌに於ける靈魂諸部分の聯關』第十節參照。

執 筆 者 紹 介

田中美知太郎	京都大學文學部(哲學史)教授 文學博士
大西友太	元橫濱工業專門(倫理學)教授 學校
安藤孝行	金澤大學法文學部(哲學)助教授
山内得立	京都大學文學部(哲學)教授 文學博士

前 號 目 次

ヘーゲルの藝術史論……………	植田 壽藏
アリストテレーヌに於ける……… 知性の構造(承前)	安藤 孝行
陳那教學の課題(完)……………	武邑 尙邦
載後に於ける倫理學の諸傾向(島 芳夫)	