

アリストテレースに於ける知性の構造 (完)

安 藤 孝 行

一三

思慮は倫理的徳の原理であり、形相であるが、その基體は心臓の生理的構造と機能である。併しだからと云つて思慮は肉體の機能である譯ではない。欲求は肉體の生理的條件に制約されるが、單なる自然的素質は自然的徳と呼ばれるものであつて未だ現實的な倫理的徳ではない。^(一四)嚴密な意味での思慮は現實的な倫理的徳の、而もその現實性の原理である。だからアリストテレースは何人でも平等に有徳たりうると言ふ様には考へない。人間の道徳の可能性は彼の自然的素質によつて決定する。よき人とあしき人、賢者と凡愚とは自然的素質によつて區別されてゐる。唯この素質が完全に發展せねば、未だ現實的に賢者であるとは言へない。その完全な發展とは思慮による欲求の統御である。思慮そのものも亦自然的素質によるにしても、その素質の發展にはその他の條件が必要である。即ち後天的な教育が必要である。^(一五)この教育は既に完成せる人格者としての賢者によつて計畫的に行はれる。^(一六)自然は常に理知に迄發展する。こゝに自然と理知との圓環的發展が成立する。理知はたえず生長すると共に、よき土地にその種をまく。よき土地とは素質よき青年であり、種とは徳行である。茲に理論に於けると同様實踐に於ても理知の不死性が新しき世代と人格への更生を通して無限に互つて確保されるのである。^(一七)

それでは思慮が自然的徳性の完全な實現であるとは如何なることか。その價値の差別はどこにあるかと言へば、それは自然的徳性が部分的で不統一であるのに、思慮による倫理的徳は全體的であり統一であると言ふことである。^(一八)

例へば勇敢であることは自然的素質に基くことは確かであるが、それだけでは未だ然るべき時に然るべき仕方では死を恐れないと言ふ、外的状況に處して誤りなきを期するに足りない。それは兎もすれば暴勇に陥り不義に墮する危険を含む。自然的徳性とは思慮の命令に服する受動的可能性である。實踐知の命令の實現される素地である。それは第二義の無理的靈魂の最も直接的な徳性であり、倫理的徳の極小限である。思慮の徳は後天的にえられる。それはこの自然的素質が教育によつて自己の中の可能的形相を實現せるものである。隨て思慮は見方によつては欲求の部分の自然的徳性の發展であると共に、他者即ち先輩からの指導教育の賜である。思慮に於ては内的なものと外的なもの、合理的なもの、非合理的なもの、受動的なものと能動的なものとが不可分的に融合してゐるのである。自然的徳性は思慮に迄發展して初めて完全にその目的を實現することが出来るのである。

自然的徳性は又或る意味で一面的である。例へば人は勇敢たりうる素質を持つてはゐても、節制的たりうる素質は持たぬかも知れない。併し思慮はこの様な徳の分離を許さぬ。思慮の徳ある人は凡ゆる點で則に適ふと考へられる。併し之は勿論自然的徳が單なる事實であるのに思慮の徳が理想であることによるものである。完全な思慮と言ふものは人間の理想である。それは各種の徳性の間に完全な調和を齎す。この様な調和の原理によつて人間は完全にその環境に適應することが出来、完全にその身心を保全することが出来る。その環境が自然界であると共に精神界であることは言ふ迄もなからう。この様な意味で思慮は倫理的徳の完成である。それは深く自然の中に根をおろし乍ら、高く精神界に聳え立つ。動植物と同じ生命の根源的傾向に淵源し乍ら、而も人間の精神を確保し、生物であり乍ら神の永遠の思惟に參與せしめる基礎を礎くものである。即ち思慮そのものは未だ人間的な知性であり、その對象も人間的な事柄であるが、人間が永遠的な宇宙精神に參じ、世界の理論的認識によつて神の活動にあづかる爲には、人間の精神と身體とは完全な調和を保ち平静を維持して居らねばならぬ。それは恰も一國に於て文化の華の咲き誇る爲にはその國の政治がよく治まり、國が富んで居らねばならぬと同様である。(尤も文化は却て政治的混亂時代に榮えると言は

れるかも知れぬが、それは丁度花と實の後で草が枯れるとか産卵の後で昆虫が死ぬと云ふのと同じである。文化を生む母胎は完全に圓熟した爲その生命が絶えるのである。文化そのものが生命の頽落の原因として現れるのではない。又文化を生むことなき物的繁榮は徳なき肉體の強健であり、人間をして下等動物に墮せしめる以上の何ものでもない。この永遠的にして自體的に價値ある理論的思惟の現れる爲の準備として思慮は必然的である。思慮は無理的靈魂と理論知との過渡的現象であると共に、永遠的形相界が人間に迄齎らされるところの媒介に他ならない。(二九)

上述の如く思慮が心臓を基體とし、實踐理性の半面は倫理的徳であり、その根源は自然的徳であるからして、嚴密な意味では人間にのみ認められる思慮の徳は、廣い意味では動物にさへ用ひられるのである。そこに理性と感性と肉體との連續性が認められる。人間の徳と動物の徳とが媒介される。中世のキリスト教は人間と動物を端的に切離してつたが、近世的人間觀も亦永くこの偏見の支配を脱しえなかつた。近世人が社會を發見した後と雖も、その社會は尙純粹な精神界として神の國に比せられた。それ故近世人の道徳は社會的であつても生命との繋りを持たない。我々はアリストテレスの徳目をば鬼もすれば個人道徳であるとして貶下する傾を持つ。そして近世人又は現代人の道徳の社會性を誇稱する。併しこの態度は反省されねばならない。ポリスの發明者であつたギリシヤ人が社會的徳を知らなかつたとは奇妙な考ではないか。ソクラテースとプラトーンの正統を繼ぎ、その主要概念の殆ど大部分を師から繼承したアリストテレスが政治學の一部としての倫理學に於て扱つたのが單なる個人的徳にすぎないとは如何なることであらうか。否アリストテレスの徳が生理的基礎を持ち、人間の徳と動物の自己保存の機能が連續化されると言ふことは、彼の徳を單なる個人的非社會的徳たらしめるものではない。道徳は肉體を離れた精神の事ではない。社會は單なる精神共同體ではなく、精神の基體は肉體である。社會の理念は精神的なものであるにしても、その基底には人間の生命の維持と發展と言ふ直接的要求が潜んでゐる。その限りに於て人間の徳は動物性との繋りを持たねばならない。正義とか友愛といふアリストテレスの徳が單なる個人的徳でないことは言ふまでもない。節制にしても單な

る享樂の程度的中情に止まらずして、そこには社會的規範が豫想されてゐる。而もそれが最も直接的な生命の維持と種族の保存の必要に基く限り、單に個人的と言はんより寧ろ生物一般の目的であるとさへ言へる。茲に人間の社會的徳性と自然の合目的性が媒介される。このことはアリストテレスの倫理學の長所でこそあれ決して缺陷ではな

一四

扱我々は上來主として實踐理性即ち個別的實踐知と同意味に用ひられる思慮に就て考察して來た。併し先にも述べた如く、思慮と言ふ概念は廣くは實踐知一般の類概念であつて、單に價值的感覺の如く個別的直觀知には限らない。理性は實踐領域に於ては個別に關つて普遍には關らないと言はれたが、併し實踐的普遍知と言ふものも可能なのであつてみれば、その能力が何であるかと言ふ問題に答へなければなるまい。併しこの様な能力を現す特別の概念を探しても無駄である。我々はアリストテレスの中に之を見出すことは出來ない。先に擧げた明察にしても普遍に關るよりは寧ろ個別に關る。伶俐や狡知は思量と同様普遍と個別との媒介知であつて、普遍に關りえなかつた所以は、我々の考察にして誤りなくば、實踐的普遍に就ては直觀的認識といふものが不可能なることに存した。併しそれだからと言つて實踐知の最高原理を理論知から借りて來やうとするブルターの試みは成功しない。理論理性は實踐知の原理を直觀しえず、知識は理論領域に於ても推論的であつて原理の直觀ではない。アリストテレスの理論知は飽く迄も人間の利害を超越した永遠的必然的存在を對象とする。若しそれが實踐的思惟の大前提をなすならば、それは個別と實用を目的とすることになつて、理論知たるの資格を失ふであらう。實踐的對象に就ての理論知と言ふ如きはアリストテレスにとつては單なる矛盾概念にすぎない。それでは實踐的思惟は最高普遍的認識をもたぬのであらうか。確かに實踐知に於ては理論知に於ける如く嚴密に必然的普遍的な原理的認識といふことはありえず、高々蓋然性と統計性

しか持ちえぬことが繰返されてゐる。併し普遍的認識と云ふものはない譯ではない。それは例へば幸福の實質をなす最高價值が觀想であるとか、倫理的徳の本質が中庸であるとか、正義が比例的配分であると言ふ如く、アリストテレスの倫理學や政治學の内容を成すところの諸認識である。この様な認識の能力としては思慮又は統制的思慮といふ概念以外に特殊の概念は認められない。前述の如く思慮は時には個別的事態に就ての共通感覺的な直観であると言はれると共に、時には又普遍的な實踐法則の認識能力と考へられる。實踐知の目的は個別的な行動であるに相違ないが、個別的行動の適正をうる爲には普遍的法則的認識が必要である。思慮を持つと言ふことは個別的實踐知を持つことではあるが、單に個々の場合によく處するのみでは未だ眞に聖賢と言ふに足りない。否道徳的行動と雖も單なる個別的實踐知にて足りるものではない。若しその様なことが可能であるとしても、それは多分に偶然的な幸運にすぎない。眞に道徳的なる爲には倫理學や政治學の様な統制的思慮を要する。賢者即ち思慮ある人とは普遍的實踐知を持つた人に他ならない。道徳的認識と行爲とは相即する。個々の場合に當つて眞に道徳的たりうる人は單なる經驗家ではなくして道徳的原理の認識をもつ人であり、道徳的な事に就ての普遍的認識を持つ爲には人は個々の場合に於て不斷の精進と探究を必要とする。道徳的原理の認識は經驗を豫想するからである。だからこそ子供には道徳的認識と云ふことは不可能であると共に、道徳的行爲と云ふことも不可能である。兩者が獨立に可能であるのは理論の場合である。併しこの思慮の二種即ち普遍的實踐知と個別的實踐知即ち實踐理性との媒介は理論知に於ける知識の如く一種の推論を形成する。之が所謂實踐推論であり、前述の如く思量とか怜悯の如き實踐知はこの實踐推論の現象形態であると思はれる。

(完)

一一四 Cf. Phys. 6, 2, 233 a 8 ff.

一一五 Cf. Phys. B, 8, 199 a 5 ff.

一一六 Eth. Nich. Z, 13, 1141 b 1 ff. 「何故ならば徳に於ても思慮が怜悯に對すると同様の關係がある。自然的徳は正義の徳

に對してこのやうに關係する。あらゆる人々には品性のそれぞれが何らかの仕方で屬してゐると考へられる。我々は生れ乍らにして例へば正しくもあるし、節制的な素質もあれば、勇敢その他でもある。併しそれにも關らず我々は何か他の勝義の善を求めるのであつて、この様なものを他の仕方でも屬せしめようとする。蓋し自然的な品性は子供にも畜生にも屬してゐるのであるが、併し理性なしでは有害である様に見えるからである。……かくて丁度臆見的部分にあつても怜悯と思慮といふ二種のもが存する如く、品性的部分の場合にも二つあつて、一つは自然的徳であり、今一つは勝義の徳である。かくて勝義のものは思慮なしには生じなう。」

二二 Fth. Nich. K. 9. 1179 b 31 ff. 「だが若い時から徳への正しき教導を受けるといふことは、さういふ趣旨の法の下に養育されぬ限り困難である。何故なら節制的にまた辛抱強く生きてゆくと言ふことは大業にとつて特に若者にとつては快くはないからである。だからして法によつて養育とか諸の營みが規制されねばならぬ。何故なら慣れてしまへば苦痛ではなくなるから。だが恐らく若い時代に正しい養育や心づかひを受けるだけでは充分ではなく、大人にとつてもそれを營み習慣としてゆくことを要するのであるから、之についても徳が必要であり、かくしてまた總じて生活の全部に關して必要である。……その爲に或る人々は立法者は一方では徳への勸諭と鞭撻とをその長さを説いて爲すべきであるが——何故なら習慣づけによつて既によるしく教導されてゐる人々はこの言葉に聽従するから——だがそれによつて説得されない劣つた人々に對しては懲罰を以て臨み、癒しえない人は斷然追放すべきである」と考へてゐるのである。けだしよきを目ざして生きてゐるよき人はロゴスに従ふであらうが、快樂を欲求するあしき人は駄歌の如く苦痛を興へられることによつて懲戒されるのだからである。」 Pol. I. 4 127 b 13 「事實我々と言ふ。すぐれた支配者は善長にして思慮ある人である。そして政治家は思慮ある人でなければならぬと。」

二二 Fth. Nich. K. 10 1180 b 25 「何故ならば如何なる人をも、即ち我々の前に持出されたところの人をよき状態に導くといふ事は任意の誰にでも出来ることではなく、もし誰かに出来るるとすれば、知つてゐる人に来るのである。丁度醫療とかその他の心づかひや思慮の働きの事柄について然る如く。」 Fth. Nich. K. 9. 1180 a 14 「かくして上述の如くよき人とならんが爲にはよき養育や習慣づけを興へられてゐること、またそれにもづいてよき營みの中に生き、不隨意的にも隨意アリストテレースに於ける知性の構造(完)

的にもあしき行爲をなさないでゆく事が必要であるならば、このことが可能なる爲には人々は或る理性並びに權力を有する正しき統制に即して生活してゐなくてはならない。……しかるに法は或る思慮とか理性に基くロゴスであると共に拘束的な力をもつてゐるさである。」 IISO a B 2 ff.

二一九 Eth. Nich. K. 10. 1179 b 23 ff.

執筆者紹介

井 島 勉	京都大學 文學部(美學)教授 文學博士
安 藤 孝 行	金澤大學 法文學部(哲學)助教授
樋 元 和 一	大阪市立大 學家政學部(哲學倫理學)助教授

Starting from these considerations, the writer has been led, after a careful analysis of artistic contents, to find four strata in them, which might be named the 'representative', the 'psychological', the 'spiritual' and the 'human' respectively. All of these four, while they are on the one hand to be found as distinct strata each in its own dimension, are on the other hand so related to one another by way of a series, that the posterior be more of the fundamental and more of the source in relation to the prior, and the prior be in the position of something like materia to be actualised in the posterior, thus constituting by their mutual penetration the unity of an artistic world.

Aristotle's Concept of Intellect*

By Takatsura Ando

Aristotle's division of intellect into the theoretical and the practical is based not on our different attitudes in meeting the objects, but on the natures of respective objects themselves; and this is the reason why the interpretation of Julius Walter, who dares to admit theoretical knowledge in regard to practical objects, cannot be agreed with. Aristotle denoted the practical intellect not only as λογιστική (calculating) and βουλευτική (deliberating), but also, though rarely, as δόξαστική (conjectural). But the δόξα (conjecture or opinion), we should be reminded, is regarded by Plato as a sort of knowledge, which is mutable, accidental and special, in contrast with επιστήμη (science), which is eternal, necessary and universal.

Plato, however, is found also to have divided knowledge into the pragmatic (πρακτική) and the scientific (επιστημονική), and further subdivided the former into the critical (κριτική) and the commanding (ἐπιτακτική). Aristotle's view of intellect is an improvement on this classification of Plato's: the practical intellect of Aristotle includes both the 'commanding' and the 'pragmatic', while his theoretical intellect roughly corresponds to what is called by Plato the 'critical'. As for the δόξα, it is for Aristotle neither practical nor theoretical

directly ; only, the practical intellect may well be conjectural (*δοξαστική*) and the theoretical intellect be scientific, in so far as the former makes more of the special, while the latter is more concerned with the universal.

The aim of the practical intellect must be on the particular, but this does not mean that it should exclude the knowledge of the universal or of the special. Prudence (*φρόνησις*) and practical reason (*νοῦς πρακτικός*) should be regarded as the two poles of it. The writer of the present article, after a critical survey of the various interpretations attempted hitherto on Aristotle's 'practical reason', concludes that this should be understood as a sort of practical intellect capable to grasp intuitively the individual and particular. Aristotle's comparison of it with the *sensus communis* was apparently not meant to be a mere metaphor ; we would rather take it to suggest the physiological basis, on which the practical intellect is supposed to be founded ; and it is thus only that the practical intellect should be able to govern the irrational soul. Nevertheless, in order that natural virtues should realise themselves as ethical virtues, it is necessary that they should not only get self-conscious as practical reason, but also be further developed to prudence (*φρόνησις*), more universal and more harmonious. The medium enabling such a development is education ; and the so-called practical syllogism works as the system of practical intellect, which mediates between practical reason and prudence.

An inquiry into the forms of practical syllogism is going to follow, forming another chapter of the writer's work on : Aristotle's concept of conduct.

* For the Japanese original of the article, see Vol. XXXIII, No. 8, 11 & Vol. XXXIV, No. 2, 3, 4, 5.

E R R A T A

Vol. XXXIV, No. 1, p. 3, l. 25 : for *Loud* read *Land*

Vol. XXXIV, No. 2, p. 1, l. 17 : for *menschlichen* read *menschlichen*.