

# 哲學研究

第四百二十七號

第三十七卷  
第五冊

## 實踐的推論

—アリストテレースに於ける實踐の構造—

安藤孝行

實踐知の目的は個別的行動であるが、その指導的原理は一般的なものではない。したがつて廣義の思慮の中には普通知と特殊知が含まれ、この實踐知の現實的な活動は普通と特殊の媒介、即ち推論形式をとる。このような推論的實踐知を現す概念として、我々はまず思慮フレイッシュを見出すのである。先に願望フレイッシュとの比較において些かこの概念に就て述べるところがあつたが、ここで改めてこの實踐知の主要概念の本質を考察したい。

先ずニコマコス倫理學によれば、思慮の對象は永遠的な事柄、たとえば天體とか幾何學的圖形とかでもなければ、常に一樣に生起する自然現象、例えば夏至や冬至の到來とか星座の出現のごときものでもない。さらに又時と場合によつて別様に生起する事柄、例えば旱魃とか暴風雨のごときことや、全く偶然的な事柄、例えば寶庫の發見のごとき事でもない。思慮の關るのは人間のなことであり、しかもその上我々の力によつて左右しうるとき事柄に限るのである。我々が思慮するのは、およそ我々によつて行われ、しかも常に同じ仕方ではなしに行われる事柄、例えば醫

療とか蓄財のごときであり、特に非決定性を含んだ事柄に於て著しい。さらに我々が思量するのは目的に就てではなく手段に就てである。なぜならば醫師は治療しようかしまいかと思量するのではなく、辯論家は説得しようかしまいかを思量せず、政治家は良政をなそうかどうかを思量せず、他のものもその目的に就て思量するのではない。却て目的を設定した上で、これを如何にして、又何によつて達成するかを考察するのである。そしてもし手段が多數あるやうにみえる時には何れによれば最も容易で好適であるかを尋ね、一つであればこれによつて如何にして達成されるか又後者は何によつてであるかというようにして最初の原因にまで溯る。しかもそれは發見に於ては最後のものである。途中でもし不可能なことに會つたら思量はそこで止るのであつて、この實現可能の圏内に於て可能な手段の連鎖を探究するのが思量の本質である。思量が願望と區別されたのも實にこの特性の故に他ならなかつた。アリストテレスは右の敘述を要約して言つてゐる。「上述のごとく行爲の原理は人間である。そして思量プロレは自らのなしうる事柄に關り行爲は他のもの爲にあるのである。したがつて思量されることは目的ではなくして手段である。かくして又個別的な事柄も思量されるものではなく……もしどこ迄も思量するなら無限に至るであらう。」この思量の對象は同時に意思プロレの對象であつて、唯その異なるところは意思の對象が決定されているという點に限る。すなわち思量に基いて決定されたものが意思の對象である。意思される事柄とは、我々の左右しうる事柄の中から思量をへて欲求されるものであるから、意思とは我々の左右しうる事柄に對する思想的欲求であり、我々は思量することによつて決定した上、この思量に則して欲求するのである。目的は願望プロレされるものであり、手段は思量され意思プロレされるものであるといわれプロレる。

このように意思や思量の對象は目的に關らずして手段に關るといふことが繰返プロレされているが、それでは思量がはたらき出すためには先ず以てその動機となる欲求が直接的に體驗されて居らねばならないであらう。この根源的な欲求を實現する手段や方法の探究が思量であるから、思量が欲求に對してもつ關係は從屬的であるにちがいない。しかし

思量の結果我々はある具體的な欲求をもつのであつて、この欲求は思量の動機をなした欲求の實現であり、限定であり、具體化であると考えられる。すなわち或る無規定な一般的欲求がその實現の手段の思量を媒介として明確な欲求にまで形成されたものが、いわゆる意思に他ならない。<sup>(七)</sup>しかし我々が先に論じたごとく、思量という概念はこの他に尙欲求そのものの動機としても考えられるのであつて、そのような思量に媒介された欲求は意思ではなくして、願望と呼ばれた。願望は勤考的欲求である點で欲望や意氣より高い價值をもつた。かくて意思の契機としての思量は手段知として、願望が目的に關するのと區別されたが、その願望の契機としての思量は我々の解釋によれば目的の價值的勤考であつた。<sup>(八)</sup>そこに思量という概念の中に、目的の價值的勤考と目的實現のための手段の勤考の二種が區別されたのである。思量のこの二種の區別は、もとよりアリストテレスが明白に説いているところではないが、おそらく我々が先に區別した行爲<sup>フラインクシス</sup>と作爲の對立と或る關聯をもつのであろう。我々は作爲とは或る事實的形相の實現であり、行爲とは價値の實現であると解した。作爲はその形相を過程的に實現し、行爲はこれを一舉に實現する。<sup>(九)</sup>それではここに目的の價值的勤考とされる思量とは行爲の契機としての實踐知或は思慮<sup>プロネキシス</sup>であり、目的實現のための手段の探究としての思量とは作爲的な認識即ち技術<sup>テクネ</sup>のことではあるまいか。事實思量の關するのは前述のごとく他様たりうる事柄であり、しかもそれを限定する原理が對象自身の中にある如き自然現象ではなく、人間精神に内在するもの、即ち人間の行動によつて變化しうる事柄である。しかるにこのような對象領域に成立する人間行動は單に行爲のみではなく、又作爲をも含む。思量はひとり行爲のための理知に限らず、作爲の原理でもありうるのである。<sup>(一〇)</sup>思量が行爲と作爲を含んだ廣義の實踐を指導する認識であるとすれば、行爲と作爲との本質の相違に對應して思量そのものの中にも行爲的思量と作爲的思量が區別されるべきであらう。すなわち思慮の契機としての思量と技術の契機としての思量が區別されるべきものと考えられる。

しかし我々が先に考察したごとく行爲と作爲の原理的區別は充分明確に把持されているとは言いがたく、ともすれ

ば單なる事實的形相の實現が行爲として例示されているのが實情であつた。思量という概念は思慮の契機として行爲の理知を含むものであるが、その例示に當つてはやはり多く作爲的技術的な思惟があげられるのである。右に述べた叙述においても思量は醫療や辯論や行政にその例をとつている。その他の箇所にも航海術とか體育とか蓄財というような例がとられているが、これらはいずれも作爲であり、その知的契機としての思量は技術的思考であるということになる。しかしもし行爲と作爲の本質的規定についての我々の所論にして誤りなくば、行爲の原理であり思慮の契機としての思量はむしろ單なる事實的目的實現の爲の手段の探究ではなく、ある一般の價値の實現のための特殊の價値商量でなければならぬ。

思量とは一般に目的に至る手段方法 *modus operandi* の探究であると云われるが、目的は作爲に於ては結果に存し、行爲においては行動そのものの中に存する。したがつて思量は作爲に關しては結果たる目的實現のために、ここに至るまでの時間的先行段階に關する思惟、すなわち勝義の手段の思惟である。しかし行爲は時間的に漸次その事實的形相を實現するとき運動ではなく、無過程的現實であり、その目的は行動の全過程に於て常に等しく現實的である。したがつてこれに到達するための手段の思惟とは單なる時間的因果關係の思惟でないことは言うまでもない。むしろそれは超時間的な意味、或は價値の間の包攝關係、又は從屬關係でなければならぬ。ここに於ては原因と結果ではなくして普遍と特殊とが對立項をなす。作爲的思量は普通の意味で目的實現のための手段の探究であるが、行爲的思量は普遍的價値に對する特殊の價値の探究である筈である。しかしアリストテレスは果して思量をこのような價値判斷として認めていたのであろうか。この問題をとく爲に我々は思量の徳についての所論を檢べてみよう。

思量の徳たることを最も明かに現す概念は文字通り思量の卓越を意味する優れた思量である。アリストテレスの語る所によれば、優れた思量は思量の或る種の正しさであるにはちがいないが、正しさというにも種々の意味があるから、或る種の正しい思量は未だこの優れた思量というに足りない。例えば放埒な者はその目的に到達する仕方を正

しく、思量するが、これによつて彼は唯大きな禍をうるにすぎない。思量は正しくても必ずしもそれはよき事柄とは限らない。しかるに優れた思量とは何らか善きことと考えられている。それでは如何なる意味で正しい思量が優れた思量であろうか。悪い目的に到達する手段が如何に正しく思量されようともそれは結局禍に到るにすぎないから、善き事柄としての「優れた思量」すなわち人間に幸福をもたらすような思量の卓越とは、よき目的に到達するための思量の正しさでなければならぬ。これに反して思量の卓越が目的の價値を度外視して唯與えられた任意の目的に到達する手段の思量に關する時には、この徳は伶俐と呼ばれる。伶俐は善き目的に從屬すれば思慮となり、惡き目的に從屬すれば狡知となるであろう。

もし右のように優れた思量に目的の善さを屬せしめる事によつてこれを伶俐と區別するならば、優れた思量とは單に手段に關する思量の徳たるに止まらずして、手段の思量の動機となる欲求の徳をも含む概念となるであろう。しかるに我々は思量とは目的に關らずして手段に關る思考であることを學んだ。その上欲求と思考の兩面にわたる徳としては上に見るごとく別に思慮という概念をもつてゐる。それでは優れた思量と思慮の關係は如何。アリストテレスは單に思慮のみについて語る時には、思慮は目的の善さと手段の思量の卓越とを含むものとしてゐる。倫理的徳に對して言う時には思慮があだかも單なる手段の探求であるかの如く語つてゐる。しかもこれをすぐれた思量と區別する際には思慮はよき目的の眞なる把握であると言つて、特に目的直觀の能力であるかの如く語るのである。

しかし思慮を單なる善き目的の把持とのみ解するのは一面性をまぬがれない。なぜならば單なる目的の直接的定立は理知のわざというよりはむしろ欲求のわざである。そして欲求の徳は倫理的徳であるが、思慮は理知の徳とされたからである。勿論欲求と實踐知は無關係係ではなく、倫理的徳と思慮とは或る意味で同一の品性の表裏をなすものである。しかし兩者の間には可能と現實との相違がある。理知的徳としての思慮は倫理的徳としての欲求の形相的原理であり、その完全な現實態であつた。そして現實態は媒介態であり、たといよき目的の把持という點で欲求を豫想する

にもせよ、その把持の正當性、その目的の價值が充分に理由づけられ、反省されて居らねばならない。即ち思慮は單なる個別的目的の定立でもなければ、また單なる普遍的法則の理解でもなくして普遍的なものと個別的なものとの媒介でなければならぬ。思慮は具體的には推論的でなければならぬ。しかし一方優れた思量もよき目的を豫想してこれに到達する手段の推論的認識であるとすれば、結局思慮と優れた思量とは同一の活動に歸する他ないのであるか。もし強いて區別を立てるとすれば、思慮においては目的が優位を占め、優れた思量においては手段の推論的思考の面が優位を占めるといふ強調點の程度の差別にすぎないであらうか。

しかし我々はお優れた思量という概念は直ちに思量の卓越一般と云うのではなく、唯その一部に限られるという點を看落してはならない。優れた思量とは思慮の契機たる限りにおける思量の卓越であつて、思量はその他にも別種の卓越性をもつことが少くも可能なのである。そこに我々が要請した行爲的思量と作爲的思量の區別がみとめられる。それは思慮についての次の敘述の中に讀みとられよう。アリストテレスは思慮の本質を明かにするために思慮ある人とは如何なる人であるかを知らうとする。しかるに「思慮ある人の特徴は自己にとつてよくある事や功益ある事についてよく思量することが出来るということである。しかもそれは部分的に、例えば如何なるものが健康や體力のためによいかではなく、如何なるものが一般によく生きるためによいかという事をである。」「無條件的に優れて思量する人とは行爲的なものの中で人間にとつて最もよきものに勘考に基いて適中しうる人のことである。」「これによつてみれば、思慮の契機としての思量は一般に人生にとつての善惡利害の考慮であつて、思量や勘考はこれ以外にもなお他の活動領域をもつことが含蓄されていると解される。優れた思量とは單に思量一般の徳ではなくして、特に善き目的を實現せんがための思量である。しかももしそれが單にその目的を實現するための事實的手段に關する思量であるならば、思量そのものにとつて目的の善惡ということとは單に外面的な偶然事にすぎない。思量の卓越である限りそれが善き目的に従屬しようと惡き目的に従屬しようと、或は人間的な善惡利害の價值とは沒交渉ないとともに従屬

しようと、本質的には差異はない筈である。すなわち純粹に理知的な徳である限りにおける思量の徳は一種であつて唯これが如何なる目的の實現のために奉仕するかという偶然的關係によつて價值が分たれるにすぎないことになる。事實またアリストテレスはこのような純粹に實用的な實踐知の概念を提供しているのであつて、いわゆる<sup>モラル・サイエンス</sup>「憐愍」というのがこれに當る。憐愍とは「與えられた目的に導くところの事柄をなして首尾よく目的に到達する」ということを可能ならしめるごときものである。それ故もし目的が良ければ賞讃さるべきものであるが、目的が悪ければそれは<sup>ペナルティ</sup>「邪知」となる。「しかも「思慮ある人も邪知を有する人も憐愍であると言われるのであつて、思慮は直ちにこの能力ではないが、この能力を缺くわけにはゆかない」と言うのである。そしてこの憐愍は靈魂の眼にたとえられ、この靈魂の眼が思慮という把持性<sup>ヘブリング</sup>を獲得するためには倫理的徳が必要であると言われる。さらにまた憐愍と思慮とは共に靈魂の臆見的部分に屬して、丁度倫理的部分における自然的徳、すなわち生來の良素質が倫理的徳或は修養によつて得られた品性に對すると類比的な關係をもつことが指摘される。憐愍も自然的徳も共に先天的な素質であつて未だ眞に道徳的價值をもたない。單なる自然的徳は子供にも畜生にもあるのであつて、未だ理による統制をうけていない。それは「理性をもたねば却て害のある程のものであり、丁度視力なしに運動している強い體は、それが強い體であるだけに萬一倒れるならその倒れ方がひどいようなものである。しかしもしそれが理性を獲得するならば、始めて眞實の徳となる。それ故ソクラテースやその徒はすべて徳とは思慮であるというのであるが、これは極端な言であつて、正しくは徳は思慮なしには存在しないと言うべきである。今人が徳は正しき理に適つた把持性であると言うのもこの間の眞相を語るものであり、正しき理とは思慮に即してということである。しかし一層正確に言うならば、徳とは思慮を伴つた把持性であると言うべきである。かくして思慮なくしては眞によき人でありえぬと共に、倫理的徳なしには思慮ある人とも言われないのであつて、思慮と倫理的徳とは共に相まつものとされる。このように見ると來ると憐愍と自然的徳性とは結局思慮や徳の基礎であることは確かであるが、しかし憐愍が自然的徳を伴えば直ちに思慮や倫理

的徳となると言うことは出来ない。單なる自然的先天的素質を二つ寄せ集めただけでは本質的に習得的な徳性は生れない。思慮は伶俐を缺きえぬと言つても、伶俐は思慮の知的要素であり、思慮から伶俐を捨象すれば残るのは唯自然的徳であると言うことは出来ない。また同じように倫理的徳から自然的徳を除いても伶俐は出て来ない。いわんや思慮から伶俐を除いて倫理的徳をえたり、倫理的徳から自然的徳をひいて思慮をうることをえないのは言うまでもない。伶俐や自然的徳は思慮や倫理的徳の要素ではない。自然的徳が理性にしたがう時、それはすでに自然的徳ではなくして倫理的徳と化している。伶俐が倫理的徳に服する時、伶俐はもはや單なる自然的な賢さではなく、質的に變化している。これが契機ということの正しい意味である。しかしそれでは果して具體的にはどのように變化しているのであるか、思慮の契機となつた伶俐はもはや伶俐ではなくして優れた思量になつてゐるのである。しかもそれが依然として單なる事實的手段の探究を事としてゐると考へることが許されるであろうか。知的な活動としては全く不變であつて、唯附帶的に善き目的や悪き目的に奉仕するものでは、眞に實踐的な思惟として思慮の契機をなすとは言えない。思慮の契機としての優れた思量とは知的活動そのものが既に倫理的な意味を帯びるに至つてゐると考へねばならない。すなわち優れた思量とは單に思量の卓越一般を意味するものではなく、行爲の價値についての判斷又は推論の卓越なのであり、言いかえれば行爲的思量の卓越なのである。

一方倫理的徳は思慮をまたねばならぬと言われたが、もし思慮というものが、單なる手段の事實的探究を意味するならば倫理的徳がこれを必要とする理由がわからない。思慮が倫理的徳を豫想するということは、思慮の倫理的徳に對する關係に於て何ものをも寄與することが出来ない。もしそれを採用すれば循環に陥るのみである。しかし思慮から倫理的徳性を除去すれば、唯實踐知がのこるのみである。その實踐知が事實的認識であつたら、倫理的徳は高自己の實現のための有効な道具をもつかも知れないが、それによつて始めて眞實に倫理的徳になるといふやうなことは言えない。倫理的徳の負うものはもつと重大なものでなければならぬ。倫理的徳が伴うべき正しき理とは、或

る事實的目的を如何にせば實現出来るかというような認識ではなくして、何が善であり、何が悪であるか、何が中庸であり、何が過不足であるかの認識でなければならぬ。<sup>(六)</sup> すなわちそれは單なる作爲的思量ではなく、實に行爲的思量でなければならぬのである。それでこそ「思慮一つの」とあるところ凡ゆる徳がある」と言っているのである。もし思慮における知的契機が單なる因果性の認識に止まるならば、たとひ思慮という概念がすでに倫理的徳を豫想するにしても、この知性に道徳的價值を興えるためには、あらゆる倫理的徳が各個獨立にこれに對して賦與されねばならないであらう。思慮一つの」とあるところ凡ゆる倫理的徳があるというのは、實に思慮における認識が倫理的徳をして倫理的徳たらしめる本質的な認識であり、いわゆる正しき理であるからに他ならぬ。

かくして思量というはたらしきの中には、例えば伶俐とか、無抑制者や放埒者の用いる思量のごとく純粹に手段的技術的な因果性の探究の他に、行爲や情意の道徳的意味に關する價値の認識がみとめられるのであらう。

一 アリストテレスに於ける靈魂諸部分の聯關（「哲學研究」三五〇號）。

二 E. N. I. 5. 1112a 18-1113a 2.

三 Ibid. 1113a 2-14.

四 E. N. I. 7. 1113b 3.

五 E. N. I. 2. 1111b 26. 3. 1112b 32. E. N. Z. 2. 1139a 13. E. E. B. 10. 1226b 10. M. M. 35. 1196b 29. Rh. A. 2. 1357a

4. 6. 1362a 18. B. 5. 1383a 7. cf. E. E. B. 11. 1227b 20 ff.

六 E. E. B. 10. 1226b 17 ff. 「意思は我々に依存する事柄の思想的欲求である。思想的と言ふのは、その原理や原因が思量であるからである。思量することの故に欲求するのである。」

七 E. E. B. 10. 1226b 29. 「それ故目標が定められていない者は思量をしないのである。」

八 第二章第六節。

九 第三章。

一〇 E. N. I. 5. 1112b 7. 「我々は……知識に就てよりも技術に就て思量する。けだし我々は技術に就て一層多く疑をもつからである。」 cf. Pol. A. 1. 1288b 10 ff. Phys. B. 8. 199b 28. 「技術と雖も思量しない」と言ふ一句は思量が技術を含まぬから

如く聞える。これに就てタイレヒョラーは技術というものは、普遍に關するものに思量は個別に關り技術の適用を事とすると言ふように解する。(Arist. Forsch. II. 398) ヂョラーは之を技術の熟練段階となしロッセは E. N. I. 5. 1112a 34. を引用して、精密で自足的な知識には思量がなむという意味にとつてゐる。何れも相當のたしからしきを持つた解釋であるが、自然學の同所の前後關聯に於ては自然に内在する目的と技術との類比を説いてゐるのであつて、むしろ「技術的作爲の意識性の極小限に於ては思量が極小になる」と言う意味を要求してゐる。要するに思量は技術による作爲の必然的要素ではあるが、技術が科學と自然の兩反對極に向うに隨て次第に思量的契機が稀薄になると言う事情を語るものに違ひない。

- 一 E. N. I. 5. 1112b 4 f.
- 二 E. N. Z. 2. 1139b 2. 1140b 6 f.
- 三 E. N. Z. 10. 1142b 16-20.
- 四 Ibid. 20-22.
- 五 E. N. Z. 13. 1144a 23-28.
- 六 E. N. Z. 5. 1140a 29.
- 七 E. N. Z. 13. 1144a 8. 「即ち(倫理的)徳は正しき目的を作り、思慮はこの目的への手段を作り出す。」Ibid. 1145a 4. 「しかも正しき意思は思慮なくしてはありえず、又徳なくしてもありえないということも明かとなつた。後者は目的を、前者は手段を實現せしめるものである。」
- 八 E. N. Z. 10. 1142b 31-33. 「何でも思慮ある人々には優れて思量したということが屬するなら、優れた思量とは目的の爲に有益な事に就つて正しきであるべきであつて、この目的の眞なる把握が思慮なのである。」
- 九 E. N. A. 13. 1102b 28-2103a 10. E. N. Z. 5. 1140b 26. 13. 1144b 14.
- 一〇 E. N. Z. 8. 1141b 14 f. 「また思慮は單に一般なることから關るに止まらず、また個別的事柄をも知らねばならぬ。」Ibid. 21 f. 「思慮は實踐的である。だから(普遍と個別の)双方を含むべきであり、或は寧ろ後者をより多く要する。勿論また或る統制的なものもなければならぬ。」
- 一一 E. N. Z. 7. 1141b 8 f. 「思慮は人間の事柄とかこれに關して思量のありうる事柄に關る。けだし思慮ある人の機能としてあつられるのは何よりも優れて思量するといふ事だから。」
- 一二 E. N. Z. 5. 1140a 24-28. cf. M. M. B. 3. 1199a 4 f.

二三 E. N. Z. 8. 1141b 13 f. cf. Ibid. 9. 1142b 29.

二四 Ibid. 13. 1141a.

二五 Ibid. 1144b 1-32. K. 8. 1178a 16. 「思慮も亦倫理的徳と結びついて居ると、倫理的徳も思慮と結びついている。思慮の原理は倫理的徳に即して居ると、倫理的徳の正しきは思慮に即して居るからである。」

二六 Ibid. 5. 1140b 8-11. 「この故に我々はネリクレスとかそう言つた人達を目して思慮ある人々となして居るのである——彼等は彼等自身や人々にとつての善きものを認識することの出来る人々だから。」 Ibid. 1140a 25-28. (註二二參照) B. 6. 1105b 36-1107a 2. 「かくて徳とは理によつて、即ち思慮ある人がそれによつて決定するが如きことによつて決定された、我々に對する關係に於ての中庸に成立するところの意思する把持性である。」この中庸の規準となる正しき理ナルトス・ユリスというはたらくこそ正に思慮に於ける知的契機に他ならない。それは情意や行爲に於て然るべき時、然るべき事、然るべき人等、それに關聯する適正を判別する能力であつて決して單に任意の目的を巧みに効果的に實現する爲の因果性の正しき認識という如きものではない。また無抑制に就てもそれが勸考に反すると言ひ乍らその際勸考と言ふ概念によつて意味するのは如何にして任意の目的、例えは適度なる享樂を實現すべきかの認識ではなくして如何なる享樂が適正なるかと言ふことについての價值判斷を意味せしめらる。(Cf. E. N. H. 1. 1145b 10)

E. N. Z. 2. 1139a 21-30. 「理知に於て肯定と否定であるものは欲求に於ては追求と回避とである。かくしてもし倫理的徳とは意思の把持性であり意思とは思慮の欲求であるならば、この理由によつて、意思がよくある爲には理も眞であり欲求も正しくあることを要する。即ち同じものを前者は定言し、後者は追求するのでなくてはならぬ。かくしてこの種の理知は實踐的眞理である。そして理論的理知であつて行爲的でも作爲的でもないものの種の、よくとあしくとは眞と偽とである。事實これは凡ての理知部分の機能でもある。唯實踐的な理知の部分の機能は正しき欲求ということと相呼應する如き眞理認識である。」このような理知が果してそれ自體は純粹に手段の事實的認識であつて唯偶然的によき欲求に使役される理知という如きものと解しえられるであらうか。

E. N. Z. 1140b 20 ff. 「それ故思慮は人間の諸の善きものに關しての理を伴つた行爲の把持性である。しかし技術の徳はあるが思慮の徳はなす。そして技術にあつては隨意的に誤つのはさうでなしに誤つよりよいが、思慮の場合には諸の徳の場合と同じくその方が却てよくないのである。」けだし技術は純粹に手段的なものであつて目的の善惡を問わないが、思慮にあつてはこれが課題だからである。なお技術の徳と云ふ概念によつてアルターは技術がよき目的に奉仕する場合を意味せしめんとしているが、之はおそらく誤である。これは唯技術と言ふ概念が單なる能力という意味にも用いられると言ふにすぎないである

う。徳と言ふのは何も必ずしも倫理的徳に限つたことではなく、技術の徳は理知的徳なるのである。E. N. K. 8. 1178a 16.  
 二 十 E. N. Z. 13. 1145a2.

## 二

上來我々は思慮における主要部分としての思量の中に、行爲に關するものと作爲に關するもの、價值に關するものと事實に關するもの區別さるべき所以を論じて來たのであるが、このことは更に思量活動の形式である實踐的推論の考察によつて確證されるであらう。

思量は實踐に於て恰も知識エピステマテイクが理論知に於て占めるごとき中樞的機能を形成する。知識の形式は普遍と特殊の媒介としての推論であつたが、思量は實踐領域に於て普遍と特殊を媒介するのであつて、それはいわゆる實踐的推論として實現するのである。但し實踐的推論という概念そのものは、ニコモス倫理學の一箇所に「實踐的なるもの(二八)の推論」という表現のみとめられる以外にはアリストテレスの用語に現れていない。論理學において推論の諸形式をおれほど精細に論じた哲學者にとつて、この閑却の事實を如何に解すべきであらうか。分析論における推論が理論知の形式であるとすれば、アリストテレスはことさらに理論的推論から區別された實踐的推論というものを認めず、すべて推論は理論的であり、實踐性はただこれに對して偶然的に附け加わると考へたのであらうか。

分析論やトピカに於て推論は論證的推論と辯證的推論とに分たれている。或はこれが理論的推論に對する實踐的推論の對立を示唆するものではなからうか。分析論によれば、論證推論は矛盾對立の一方の端的な肯定からする推論であるが、辯證的推論は蓋然的な二前提を自由選擇に委ねるとき推論である。またトピカによれば、前者は眞實にして根源的な原理からする推論であるのに、後者は臆説エレンドクサから發する推論である。論證的推論の原理認識は明かに我々が先に考察した理論的な意味での理性であるが、他方辯證的推論の原理とされている臆説とはトピカの説明によれば、

「すべての人又は大多数の人、又は智者たちによつて或はずべての、又は大多数の、又は最もよく知られた著名な智者たちに考えられた臆見である。」しかるに一方理論知は他様たりえない必然的存在に關する理想であるのに對して實踐知は他様たりうる偶然存在に關する蓋然的認識であつた、また前者は經驗や練習を要することなく普遍妥當性を以て直観される原理をもつのに對して、後者は習慣によつてえられた倫理的徳性を豫想した。今これらのことを思い合すれば、論證的推論と理論的推論、辯證的推論と實踐的推論の近親性は否定出來ない。たしかに論證法と辯證法の區別は本來思想の形式の相違であり、又思惟を導く心術の區別であつて、認識の對象領域の區別ではなかつた。<sup>(111)</sup> 前者が眞理認識を目ざし、これを保證する形式であるのに對して、後者は説得をめざし、これを與える形式である。しかしながら認識はその對象に應じて形式と確實性を異にするのであつて、永遠的必然的存在について可能であるごとき必然的認識は可變的偶然的な現象領域に求めることは出來ない。理論知の領域において辯證的推論をたゞかわせることの不可なるごとく、實踐知の領域において論證的推論を得んとするのは方法上の錯誤である。<sup>(112)</sup> プラトーンにはこの方法的自覺が缺けていた。アリストテレスに於ても、オルガノンの諸著作の書かれた時代にあつては、未だ對象領域と認識方法の對應關係は明確になつていたとは言いがたい。しかし客觀的にみれば、論證法と辯證法の區別は後期における理論知と實踐知の區別に該當するものを、純粹に形式的考察からして一應成就していたと言ふことが出來よう。實際ソピスト達の詭辯もまた特に實踐の領域にその温床を見出していたのであつて、ソークラテースやプラトーン<sup>(113)</sup>の努力はこれらの問題をめぐつて必然的な認識を樹立しようとする目的に獻げられた。しかるにアリストテレスの認識論的功績は初期にあつてはその武器として論理の形式を整備することにあつたと共に、後期に至つては實踐知の特殊性の自覺にあつた。かくして先天的には不定に止められた辯證的推論の原理は、人間の習得せる品性或はその實現としての欲求によつて限定される。實踐的認識の原理は單なる理論の立場からは無規定に止まり、ただ徳性をまつて實踐的な仕方<sup>(114)</sup>で限定される。實踐領域においてかゝる徳性なしに論を立てるものは遂に空理空論に終る他はない

のである。<sup>(三三)</sup>このように辯證的推論と實踐的推論が著しい近親性を示すにしても、實踐的推論の形式並びに内容に關する詳論は論理學を始め初期の作品にではなく、むしろ後期の諸著作の中に見出されるのである。

實踐的な推論の最も根本的な特徴はその結論が直ちに行爲の原理をなすと言うことである。理論的認識と實踐的認識の區別は我々の先に考察したごとく、一が端的に普遍に關り他が専ら個別に限られるということにあるのではなくむしろその認識が自己目的的であるか、或は行動を目的としてこれに従屬するかという點にあつた。したがつて理論的推論と實踐的推論の相異點はその目的如何にあるのであつて、前者においては認識以外の何ものも生じないのに、後者においては認識の結果が直ちに行爲となるのである。ニコマコス倫理學の一例をひけば、ここに一つの一般的意見と個別的意見とがあり、これらを前提として一つの意見が導出される時、この結論はもしそれが理論的事柄に關るならば必ず我々の靈魂の肯定すべき所であるし、もしそれが行動的領域に屬するならば、我々の必ずや直ちに行うべきところに他ならない。同様に動物運動論においても、動物が表象や感覺や理性によつて行動するという論をうけて次のように続けている。「しかし理性は如何にして時に行爲し、時には行爲せず、又時には運動し、時には運動しないのであるか。それは不動存在について思考したり推論すると並行的な事情にあるようにみえる。前者においては目的は觀想されることであるのに、後者においては二つの前提からして結論たる行爲が生ずるのである。」<sup>(三四)</sup>

それではこの結論の實踐性はどこから來るのであろうか。もし行爲の原理そのものが推論の外部から加わるならば推論は本質的にはもはや實踐的ではありえず、高々附帶的に實踐的たるにすぎない。認識それ自體が本質的に實踐的たるためには實踐性は推論の要素の中に内在せねばならない。しかるに推論の要素とは大前提と小前提の二つの判断である。したがつて實踐的推論が本質的に實踐的たるためにはこの兩前提の双方又は少くとも一方が何らかの意味で實踐的でなければならぬ。<sup>(三五)</sup>しかし判断が實踐的であるとは、それが何らかの意欲の表現であることに他ならない。そして意欲の對象とは一般に價值或は價値的存在である。意欲を表現する判断は何らかの意味で價值に關る。その關り

方には差當り二つの様式が考えられる。一つは或る價值一般への意欲を現し、或はその追求を命ずる判断であり、今一つは或る特定の對象が當の追求さるべき價值をになつてゐると認定することである。廣い意味では二つながら價值判断といふことをえようが、普通狹義の價值判断といふのは第二の特殊の有價值物のみとある判断を言う。

ともかく實踐的推論がこのような二種の價值判断より成るとすれば、大前提をなすものは前者であり、小前提をなすものは後者であることは言うまでもない。ところで價值といふにも各種のものがあつて、アリストテレスはこれを大別して徳と快樂と効用の三種としてゐる。<sup>(三九)</sup> 前二者は自體的直接的價值であり、第三のものは手段的間接的價值である。<sup>(四〇)</sup> それ故價值判断乃至推論もこれに應じて三種に分れるであらう。第一には徳を價值としてみとめこの追求を命ずるもの、第二に快樂を價值としてこの追求を意欲するもの、第三には効用價值に向うものである。第一と第二の判断や推論においては徳と快樂は即目的に有價值的であり、命法は無條件的であるのに、第三の判断や推論における効用のすゝめは、唯その効用の目標とする究極的自體價值への意欲を假定する。いわば前者が定言命法であるのに對して、後者は假言命法となるのである。財貨の無制限の追求という倒錯現象については、アリストテレスは効用價值の追求とみるよりは、むしろ肉體的享樂を満足させるための手段の追求と解してゐる。<sup>(四一)</sup> しかしこれはむしろ財貨の取得そのものによる快樂とみる方が一層真相に近いのではなからうか。

ともかく價值の種類に對應して推論が右の三種に分れるとすれば、實踐的理知の活動も詳しくは三様に區別さるべきであつて、或は行爲の道徳的價值の限定をこととする道徳的思慮であり、或は快樂について指導する享樂的怜悯であり、或は徳又は快樂に至る手段についての技術的勸考であらう。しかし事態そのものに即して考察するに、この中第二の快樂に關するものは實踐的推論としては重要性をもちえない。なぜならば單なる快樂の追求は推論的形式をとすることは稀であつてむしろ本來衝動的であり非理性的な欲望として現象するものである。<sup>(四二)</sup> 唯道徳の合理的願望に對抗して欲望が合理性の假面のもとに自己を主張する時、いはば強辯的實踐推論という形を以て現れるのみである。<sup>(四三)</sup> それ

故嚴密な實踐的推論としては第一と第三のもののみが認めらるべきであらう。

以上我々の考察によれば、實踐的推論は或る價值一般の追求を命ずる大前提と、この價値の特殊的實現をみとめる小前提とより成る。そしてその價値が時には自體的價值としての徳であり、時には手段的價值としての効用性であることによつて、實踐的推論もまた或る行爲の道徳的價值を推論するものと、この様な徳やその他の快樂のごとき目的を實現するための手段を推論するものの二種のあるべきことを豫想する。それではこの豫想は果してアリストテレスの叙説そのものによつて裏書されるであらうか。

まず最初に論理學についてみる。けだし論理學は思惟一般の形式の學として理論的思惟と實踐的思惟の區別以前のものだからである。ここでは推論の要素たる判断は肯定と否定、全稱と特稱という質と量の區別と共に、可能實然必然の様相に區別されている。しかもその様相はカントにおけるごとく單に判断の確實性の度合を示すものではなく、主語と述語の存在論的關係を示す概念である。單なる確實性の度合と言えば主觀的心理的な區別であつて、純粹に倫理的な形式たるに足りない。様相はカントの判断論においてさへ第二次的な區別であり、これを他の範疇に伍せしめるのは多分に恣意的であつたが、アリストテレスの倫理學のごとき存在論的論理學にとつては、客觀的ならぬ區分原理の導入される餘地はない。様相は思惟の様相である以前に存在の様相でなければならぬ。可能判断、實然判断、必然判断とは、それぞれ述語が主語に可能的、實然的、乃至は必然的に歸屬することを現す判断に他ならない。しかるに推論を形成する判断の様相の間には一定の法則があつて、結論の様相は前提の様相に依存する。一般に結論が實然的たるためには兩前提は共に實然的であるべく、兩前提の中少くも一方が可能的又は必然的ならば、結論もまた可能的なるか必然的である。逆に言えば可能判断又は必然判断を歸結するためには前提の中少くも一つは可能判断又は必然判断でなければならぬ。<sup>(四七)</sup>しかるに實踐的なものは他様たりうるものであり、可能的なるものである。そしてこのような存在の中で價値を實現するのが實踐であるから、價値的なものは主體にとつて必然的なものである。單なる

欲求の體驗の事實の表現は質然的であるが、欲求の對象は欲求主體に對して必然的存在である。そして欲求實現の爲の手段は可能的に欲求の對象であると言うことが出来る。したがつて前者は「AはBでなければならぬ」と言う形式をとり、後者は「AはBでありうる」となる。且この可能判断は結局或る條件が充されれば實現すべきものであるから言いかえれば「もしCがDであるならばAはBである」と云う假言判断となり、前件と後件との間に必然的制約關係が成立するものとして、單純な必然判断が主語と述語の間に必然關係の成立するのと、形式的に類似したものとあるのである。勿論實踐的判断が可能的又は必然的判断であるということから、可能的又は必然的判断は必ず實踐的であるということは出て來ない。したがつて推論の様相に關する形式的法則からして實踐推論の要素の價値論的構造を論ずることは出来ない。ただ實踐推論の諸要素間に成立する法則が推論の形式的法則と矛盾せぬ事を確かめれば充分とする他はない。唯可能的または必然的結論を持つ推論の前提が可能判断または必然判断を含むべきであると言ふ事は、正に實踐的結論を得る爲の判断の實踐的たるべきことと對應する。もし實踐的推論の要素が純粹に理論的事實の主張に止まつて差支なしとすれば、形式的側面からしても純粹に質然的判断のみを前提として必然的または可能的判断を結論するとき推論が可能でなければならぬであらう。しかるにこれ以上述の如く分析論の叙述と矛盾するのである。我々が論理學書に現れた思惟の形式論からして抽出しうるのはこの様な消極的基礎づけにすぎない。

そこで進んで實踐的推論そのものに就ての叙述を検討するに、この種の推論の形式に關する最も完全な記述は心理學第三卷第十一章の中にあるものであらう。その大前提は「斯々の人は斯々の事をなすべきである。」小前提は「私は斯々の人である。」及び「この事は斯々の事である。」の二つであり、これらの前提からして「私はこの事をなすべきである」という結論を生ずる。この結論が取りも直さず行爲の原理だといふのである。この推論は主體と對象に關する二重の推論の組合せであつて、これを分析すれば「斯々の人は斯々の事を爲すべきである。」「私は斯々の人である。」「故に私は斯々の事を爲すべきである。」「という第一の推論と、次にこの結論を大前提としてこれに小前提「こ

の事は斯々の事である。」から第二の結論「故に私はこの事を爲すべきである。」をうるのである。この形式からして看取しうることは實踐的推論の大前提はとも角も或る種の主體にとつて實踐的に必然的であること、言い換えれば或る種の價值が或る種の主體を通して實現を要求するということを現すものである。<sup>(四五)</sup>これに對して二つの小前提は特定の主體と對象乃至行動内容とが、この一般的命題の主語及び述語の限定を満足せしめることを表明する。これによつてその特定主體に對して特定行動が實踐的に必然的であることが推論される譯である。しかしこれらの諸概念又は諸存在が價值的に如何なるものであるかといふこと、ひいてはまたその持つ實踐的必然性の性質が如何なるものであるかといふことも、右のような單なる形式のみからは充分に認識することが出来ない。大前提に現れた「斯々の事」は「斯々の主體」にとつての必然的課題である限り、或る種の價值を現してゐるには違ひない。しかしその價值は自體的價值であらうか効用的價值であらうか。價值を實現すべき實踐的必然性或は當爲の根據は何であらうか。もしそれが自體的な徳價值であるならば當爲は絶對的であらう。しかしもしそれが効用價值であるとすれば必然性の根據は何等かの特殊的な自體價值への意欲であつて、その當の價值はこれの單なる手段として必然性を保つにすぎない。これを吟味する爲には實踐的推論の内容を考察する必要がある。

遺憾乍らその實例は豊富とは言ひ難い。最も顯著な例はニコモス倫理學第七卷第三章に於けるものである。<sup>(四六)</sup>その大前提は「凡ゆる人にとつて乾いた食物が有益である。」であり、これに對する小前提は主體に關するものと對象に關するものとの二種であつて、「私は人である。」及び「これは乾いた食物である。」がそれであり、ここから結論として「これは私にとつて有益である。」を得る譯である。大前提はその述語が有益性であることからしても明かな如く、直接的徳價値の追求を命ずる端的な必然判断ではなくして、或る自體的價値の實現の手段としての必然性を現すに止まる。乾いた食物の攝取が主體たる人間に對してもつ必然性は被制的である。ここで有益であるとはいふ迄もなく健康に對しての効用性を意味する。すなわち凡ての人が乾いた食物をとるべきことは、ただ人が健康を欲する限りに於

て必然的である。健康よりも快樂を欲する人にはこの命法は妥當しない。健康そのものもまた勿論有價値的であるが、その價値は右の推論に於ては唯前提されていて、基礎づけられては居ない。健康は快樂の永續的なる爲の條件としても、倫理的徳行の條件としても、或はまた科學的哲學的觀想の可能條件としても有効であらう。健康のもつ必然性の爲には更に別種の推論が必要である。そこでこの大前提は結局言いかえれば「もし人が健康を欲するならば彼は乾いた食事をとるべきである。」とか「もし人が健康であるべきならば、彼は乾いた食物をとるべきである。」と言う假定的命法即ち勸告を現すものに過ぎない。次に二つの小前提はこの實例に於ては何れも價値判斷ではなくして單なる事實判斷である。私が入間であることはもとより、これが乾いた食物であることは單なる事實の確認にすぎない。したがつてこの實踐的推論に於ては小前提は直接的には特殊の價値に關つてはいないのである。およそ有用なものはいずれ自らに於ては價値を持たず、唯それが或る自體的な價値を實現する爲の事實上の手段たる限りに於て間接的價値を持つに過ぎない。この推論に於ては大前提の述語概念が既に有用性である以上、この有用性を擔う個別的對象がそれ自體に於てみれば沒價値的な事實であることは當然である。單なる事實としての乾いた食物は大前提の因果關係を豫想することによつて間接的に價値づけられるのである。我々はこのような推論を何と名づくべきであらうか。行爲と作爲との前述の區別からして、當然我々はこれが嚴密には作爲的推論 *forgettable enforcements* と呼ばるべきものと考へる。何故ならばそれは行爲の道徳的價値に就ては何等觸れるところなく、唯或る假定された主觀的目的を實現する爲の個別的手段の認識に關るものであつて、嚴密な意味で行爲的な理知或は思慮と言ふことが出來ぬものだからである。<sup>(四七)</sup>この種の推論は普通意思の契機としての思量として述べられる目的手段關係の思惟と本質的に同じものである。目的手段の思量は因果關係の溯及であつて、或る任意の目的を假定して、これの實現の爲の手段の系列を辿る事である。一例を挙げれば「健康とは之々のものであるから、若し健康であるべきならば是々のもの、例へば身體の安定状態がなければならぬ。そしてこの身體の安定状態があるべきならば温さがなければならぬ。そして彼はこのよ

うにして自分が爲しうる最後のものに到達する迄どこ迄も思惟する。しかる時この最後のものから出發するところの運動即ち健康ならしめるところの運動が作爲と呼ばれるのである。」ここに略された温さをつくる爲の手段とは他の箇所では摩擦であるとして、この摩擦は醫師の直接着手の第一歩であるとされる。<sup>(四八)</sup>そこでこの作爲の原理としての技術的思惟即ち我々の言う作爲的思量とは「もし健康があるべきならば身體の安定状態があるべきであり、もし身體の安定状態があるべきならば温熱があるべきであり、もし温熱があるべきならば摩擦があるべきである。故にもし健康があるべきならば摩擦があるべきである。」と云うことになる。これは假言判断より成る聯鎖推論式に他ならない。<sup>(五〇)</sup>今我々がこれを先に掲げた飲食に關する推論と比較するならば、兩者の相違はただ飲食に關する推論に於ては小前提は二個ではあつてもそれは同一大前提に對して並列的であり、且その小前提はある個別的對象の持つ事實の規定を述べているのに對して、治療に關する思量では大小前提が凡てある假定的必然判断より成立して、これが聯鎖式を爲しているという點である。しかしこれはいう迄もなく本質的な相違ではなく唯同種の思惟の段階的相違にすぎない。作爲的思量と作爲的推論とは異つたものではなく、この二つの實例は系列的な作爲的思量の全過程を述べたか、その最後の一段階を述べたかの相違にすぎない。治療の思量の最後段階が或る事實の確認より成つていないというなら我々はここに「これは摩擦である。」という最も直接的な技術知を附加すれば足りよう。もし思量と推論の別を立てることが必要であると言ふなら、思量とは目的を前提して手段を索めることであるのに對して推論とは或る手段を目的によつて正當化することであるという點でも兩者の思惟の順序が逆轉していることが擧げられるべきであらう。思量の方が探索的であり建設的でもあるのに對して推論の方は反省的であるということが出來よう。

二八 E. N. Z. 13. 1144a31. of *ἡρό οὐκ ἀπορροῖ τὸν τράχηλον*

二九 An. Pr. A. 1. 24a 22 ff. 「論證的前提は辯證的前提と相異する。即ち論證的なものは矛盾對立の一方の部分の主張である

のに、(何故なら論證者はそれを問わないで認めるから)しかるに辯證的なものは矛盾對立の(何れをとるかについての)問題提出だからである。しかし之は双方の場合に推論を生ずることについで何等相異を生じなす」Ibid. a30 ff. 「もし眞實であつ

で最初の假定によつて語られるものであれば論證的であり、矛盾對立の内のどちらをとるかの間をかけるならば辯證的である。] An. Post. A. 2. 72a 8 ff.

三〇 Top. A. 1. 100a 27 ff. 及び 他で論争的推論と誤謬推論とを数えている。

三一 Top. A. 1. 100b 21.

三二 Met. I. 2. 1004b 22 ff. 「辯證論も辯證論も哲學と同一の類に拂ふのであつて、唯哲學は辯證論とはその能力の様式に於て異り、辯證論とはその生活の意思に於て異るのである。辯證論は哲學がその認識としてあるところのものに就ての試案的なものであり、辯證論は外見的なものであつて眞實のものではない。」

三三 E. N. A. 1. 1094b 19 ff. 「かくしてこれらの事に就つ、又このような出發點から論じて大體荒削りに眞相を示すならば、

即ち蓋然的な事に就て蓋然的な出發點から論じて蓋然的な結論をなせばそれで満足せねばならない。即ち各の種類に應じただけの秘密性を事物の本質の許す範圍に於て求めるのが教養ある人に適わしい。蓋然的な議論をするのが數學者に適はないとすれば辯證論家に論證を要求することは同様に誤つてゐるともられるからである。」 E. N. B. 2. 1103b 34 ff.

三四 E. N. A. 1. 1095a 2 ff. 2. 1095b 4 ff. B. 3. 1105b 11 ff. Z. 12. 1143b 6 ff. H. 4. 1147a 10 ff.

三五 E. N. H. 4. 1147a 25 ff.

三六 Motu. An. 7. 701a 7-13.

三十七 Cf. Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. III. 42 ff.

三八 E. N. 〇. 2. 1165b 18 ff. 「愛するべきものは善くあるか、快過であるか、有用であるかの何れかではなくてはならない、

だが有用とはそれによつて何かの善又は快樂が生ずるところのものとして考へられるに相違ない。従つてそれ自身目的として愛するべきものは善と快とでなくてはならない。」「價值區分の類似の思想はまた生活形態の三態に對應して述べられてゐる。例えば E. N. A. 3. 1095b 14 ff. 「人々の生活形態から察するに世上一般の最も卑俗な人々の解する善とか幸福とかは故なきことではないが、快樂に他ならぬからしむ。即ち主要な生活形態には三つあつて、享樂的生活と政治的生活と親生的生活とがそれである。」尙これの他「Ibid. 1096a 5. 「審判的生活に至つては、それは強制されたものであり、富が我々の求めらるべきこととは明である。」と言つてゐる。同様「E. E. A. 1. 1214a 32. Ibid. 4. 1215a 32. 最も徳と知見と快樂とが善又は幸福の實質として列擧されてゐる。言う迄もなくこの第二の分類に於ける知見とか親想と言うのは理知的徳の一種であるから、右に於て單に徳と呼ばれるのは、倫理的徳であり政治的生活の實質に他ならない。それ故生活形態からする價値の

分類の第二種と第三種は愛せるべきもの第一種に當り、この三種の生活形態の他に附言された蓄財的生活は第三種の有用性の一部をなすのべきである。尚價值の一層多様な列擧は Rhet. A. 6. にみられる。

三九 Cf. Pol. H. 13. 1332a 7 ff.

四〇 Pol. A. 9. 1258a 4. cf. ibid. 1257a 1-1258a 19. 10. 1258a 38-b8. E. N. A. 3. 1096a 5-9.

四一 E. N. H. 7. 1149a 34. E. E. B. 8. 1224b 2.

四二 E. N. H. 4. 1147a 24-31. cf. Teichmüller, op. cit. 43 f.

四三 An. Pr. A. 12. 32a 6. 「そのて明かたもし兩前提が單純な實然性に於てあるのでない限り、實然的なものの推論はない。しかし一方が必然的でありませすれば必然的な推論がある。が推論が肯定的である時も否定的である時も、双方共に一方の前提は結論と類同的である。私が類同的といふのは、もし實然的な實踐的であり、もし又必然的ならば必然的であることを言ふ。」

四四 De. An. I. 11. 434a 16 ff.

四五 Cf. Teichmüller, op. cit. 43 ff. E. N. Z. 12. 1144a 31 ff. に於ては實踐推論の大前提が「斯々のものは目的であり最もよきものである」となつて居つ、斯々である「<sup>キ</sup>キ」であると云う必然性又は、命令を現す言葉は使われていない。これはタイヒミュラーの解釋の如く最高善と云う概念が既に當爲とか價值を含蓄しているが爲に他なるまい。

四六 E. N. H. 5. 1147a 5 ff.

四七 タイヒミュラーはまた E. N. Z. 8. 1141b 18 ff. に於ける次の一文に基いて實踐的推論の本質を論じてゐる。「例えばもし軽い肉は消化がよく、健康によいと云ふ事を知つていても、如何なる肉が軽いかを知らねば健康を生ぜしめることは出来なない。それよりはむしろ鳥の肉は「軽く」健康によいといふことを知つて居る人の方が身體に健康を與へることに成功するであらう。」これは實踐に於ては「一般的認識よりも個別的經驗知の方が有効であること」の説明であるが、タイヒミュラーはこれを理論的推論として形式的に整理すると鳥肉は小概念であり、軽いは媒概念であり、消化がよいと健康によいとが大概念であるのところで却て媒概念として軽いの他に健康によいと言ふ大概念の一要素が認められて居るのは、理論的には説明がつかないと言ふ。即ち彼はこれを次のように解したのである。

「軽い肉は <sup>中</sup>消化が <sup>大</sup>よく健康によい」大前提

「鳥の肉は <sup>小</sup>軽く <sup>中</sup>て健康によい」小前提

そしてアリストテレースは大前提の認識より小前提の認識が行動にとつて有効であると主張して居るといふのである。そこで當然タイヒミュラーはそれでは之から生ずる結論はどうなるかと問題を提出する。そしてそれは、

「私は鳥の肉を欲する」か或は

「鳥の肉を擇べ」となるべきである。しかもこのような結論は純粹に理論的な前提からは引出すことをえないのは、欲するとか擇ぶと言ふ語は前提の中に含まれていないことからして必然的であると論じている。彼の見解によればこの困難は上の推論を實踐的推論と解する限りに於て解決されるのであつて、實踐的推論は對象を我々の意欲との關聯に於て認識するものであり、この例によれば既に健康であると言ふ概念の中に人間の意欲が含まれてゐるのである。アリストテレースはここで「斯々の人は斯々のことをなすべきである」と言ふ大前提に於ける主語の規定と、「私は斯々の人である、即ち病弱にして消化力が弱き人である」と言ふ小前提に於ける規定を省略して居る。かくしてタイヒミュラーによれば右の推論は次の如く整理される。

(一) 「私は健康を欲する」または「人は健康を欲すべきである」

(二) 「消化し易きものは健康によい」

(三) 「輕き肉は消化し易い」

(四) 「鳥肉は輕い」

(五) 「私は鳥肉を欲する」または「汝は鳥肉を欲すべきである」

しかるにアリストテレースはこの關聯を問題とせず、ただ小前提は特殊の仕方で、大前提の語るものと同じものを經驗からしても命ずると言うのであるから、そこに意欲すべきものとしての「健康によい」と言ふ規定を加えたのである。それ故トレンデンブルグが (Cf. op. cit. II. 378) 前述の原文に於て「鳥の肉は輕くて健康によい」と言ふ命題の中から「輕くて」を削つて唯「鳥の肉は健康によい」としたのはこの實踐的推論の本質を看過したものであり、實は小前提は媒概念と大概概念の双方を含まねばならぬ言うのである。(Teichmüller: op. cit. 226-229)

しかし問題の原文はまた次のようにも解釋出來、却てその方が眞實に近いように思はれる。

「輕い肉は消化がよく健康によい」 大前提

「鳥の肉は輕い」 小前提

「鳥の肉は健康によい」

結論

今もしこの大前提を知つていても小前提を知らねば結論を得ることが出來ず、隨て行動することをえないが、たとい大前提を

知らずとも、經驗によつて小前提と結論(輕いを殘した場合)或は單に結論(輕いを削除した解釋)のみを知つて居れば、その方が行動に有効であると。勿論この大前提は更に分析すればタイヒミュラーの圖式(二)と(三)とから生じた結論の帶證的形式なのである。

タイヒミュラーは健康と言う概念そのものの中に人間の意志や命令を含ませたが、單に健康的であるということからしては、未だそれを現實的に欲するとか、その採擇を命ずるということとは生れない。健康であるということからは唯意欲と採擇命令の可能性しか認めない。即ち問題の推論は確かに單なる理論的推論ではないが、しかし尙嚴密な意味で行爲を命ずる行爲的推論ではなく、その中間的な作爲的推論であり、假言的命法を與える惻惻の勸告に過ぎない。

#### 四八 Met. Z. 7. 1032b 6 ff.

四九 Ibid. 15 ff. 「そこでもかかる生成や運動の中、その或るものは思惟と呼ばれ、或るものは作爲と呼ばれる。即ち原理や形相から出發するものは思惟であり、思惟に於ける最後のものから出發するところのそれは作爲である。しかもその他の各の中間項も同じようにして生ずる。例えば若し健康であるべきならば、身體の安定状態を得なければならぬ。それでは身體の安定状態をうるとは何であるか。これこれのことである。しかもこの事は若し彼が温められるならばありうるのである。しかしこの事(温められるということ)は何であるか。それはしかじかの事である。しかもしかじかの事は可能的に存在してゐるのである。それは既に彼自身に依存するのである。かくして作爲者や又健康ならしめる運動の始まる點は、それが技術によるものであるならば、靈魂の中における形相であり、それが偶然によるものである場合には技術によつて作爲する者にとつて、その作爲の出發點をなす或るものである。例えば治療に於ては恐らく温めることを以て始めとするがそれは摩擦によつてである。」

五〇 プルターは實踐的推論の形式に就ても奇妙な解釋をしてゐる。彼は目的と目的概念を區別して、前者は思量に先立つ超越的にして個別的な目的であり、後者は思量に内在する普遍的目的であると言ふ。そして「健康とは斯々のものである。そこでもし健康であるべきならば、斯々であるべきである」と言ふ形而上學の形式 (Z. 7. 1032b 6) と「これが健康であるべきだから、もし彼があるならば、必ずや之があるべきである」と言ふエウデーモス倫理學の形式 (E. E. B. 1227b 26) を比較し、後者は「健康とは斯々である」と言ふ *epistēmē* を缺き單に *prolēpsis* のみを有する點で不完全であると言ふ。個別的目的とは「これが醫するべきである」と言ふ如きであり、普遍的な目的概念とは「健康とは斯々である」と言ふ如きである。思量は認識を個別に適用することであり、その知識は數學から來ることもあれば知覺からの事もありその由來は敢て問題ではない。しかも思量に於て最も重大なのは目的概念であり、これが思量の全過程を限定すると言ふのである。(op. cit. 208 ff.) 我々はこの見解

に全然賛同することが出来ない。この賃例における、實踐的推論の本質的要素は概念分析ではなくして因果聯繫である。健康が何であるかではなくして、如何にして健康をもたらすべきかである。實踐推論の「健康とは斯々である」と言ふ命題ではなくして、寧ろ「之が醫さるべきである」と言ふ實踐的な判断である。またこの點に關してエウデーモス倫理學がニコモス倫理學と本質的に異なるものでないことは、前者の中にもヴルターがニコモス倫理學獨特の形式と考へるのと同じ次の如き敘説のあることからして明かである。E. E. A. 8. 121Bb. 16 ff. 「目的は之に従屬するもの原因であることは教育が明かにする。何故ならば目的が定義されて他のものにそれらの各のよくあることが示されるのである。何故なら目ざされてゐる目標は原因だからである。例えば健康とはこの様なものであるから、このものの爲に有効なものがなければならぬ。」

### 三

とも角右の内容をもつた實踐的推論が結局は作爲的な思量に他ならないとすれば、我々はさらに純粹に自體的な價値に關する行爲的推論を求めねばなるまい。作爲的推論は右の例の示す如く或る目的を假定して、この目的を實現する限りに於てある事實を間接的に價値づける推論であるから、その結論は所詮假言的命法でありカントの言う伶俐の勸告に止まらざるをえない<sup>(五)</sup>。治療の手段にしても乾いた飲食物の攝取にしても凡て若し人が健康を欲するならば隨うべきであるところの手段として必然性を持つに止まる。健康たるべきことそのことは命ぜられてはいないのである。

しかし實踐的理知は單なる手段の認識に止まらずして目的そのものの價値判断を含まねばならない。思慮にとつて最も重要なことは行爲の道徳的價値の判断であり推論である。道徳的な思考は單なる技術知ではなく、勝れた意味での實踐知である。而して思慮の根本的命題は道徳的なことを命ずる一般の命法である。それは徳目によつて特殊化され、各種の徳を當爲として命令するであらう。そしてこれが現實的に個別的行爲を制約する時には必ずや或る個別的行爲が道徳的に有價値であるという判断がなければならぬ。即ち大前提において或る道徳的價値のあるべきことが端的に立言せられ、小前提に於て或る個別的または特殊的な行爲がこの價値を擔つてゐるといふ價値判断がなされる

ことによつて、その個別的乃至特殊的行爲が道德的に價値あるものとして實現が命令されることとなる。このような實踐的推論があれば、それこそ嚴密な意味で行爲的な推論であるということが出來よう。

作爲的推論は前述の如く假言三段論法をなす。それは形式的にはアリストテレスが假言的必然性と呼んで絶對的必然性に對立せしめてゐるものに他ならぬ<sup>(五二)</sup>。假言的必然性とは存在論的に偶然的な事柄、即ち他様たりうる現象間に支配する因果關係の聯鎖であつて、或る事の存在が假定せられた上で、もしこの事があるべきならばその事があるべきであり、もしその事があるべきならば彼のことがあるべきであるというように進むところの必然性である。それは右に述べた作爲的推論或は作爲的思量の如き目的事實の實現のために必要な手段の探究の辿ると同じ過程であつて、アリストテレスのあげている實例もまた同じく健康をうるための醫術的思考である。かゝる假言的必然性に於ては根本前提そのものの存在は基礎づけられていない。例えば健康があるべきか否かは人の意欲に委ねられて居り、差當り推論はそれに迄は及ばない。作爲に關して言へばこれを決定するものは、形而上學に於て有理的能力の方向決定に關して言われた「欲求または意思」に他ならない<sup>(五三)</sup>。一般的に言へばその欲求は直接的なることも間接なることもありうるであらう。即ち本能的な欲望であることもあれば、理性的な願望であることもある。しかし作爲的推論を使役するのは殊に願望的なものであることが多いが<sup>(五四)</sup>、これに對しては更に高次の思惟が要求される。これが今我々の要求している行爲的思量とか行爲的推論という價値の認識であることはいふ迄もない。しかし假言的必然性に對せしめられた絶對的必然性というものは直ちにこの價値認識に採用することは出來ない。何故ならそれは永遠的な存在の間に認められる必然的聯關であつて、例えば數學的形象や論理的概念間に支配する法則に他ならぬからである。したがつて假言的必然性というものはひとり技術的關聯のみならず、また行爲的關聯をも含み、さらに著しい事には自然現象の因果關係をさえ包攝するものとされているのである<sup>(五五)</sup>。けだし自然現象もまた時間内現象であり變易する現象である限り他様たりうるもの一般に屬し、その意味で人間の技術的作爲の現象に類するものであり、兩者の相違は唯その決定的

な原理が事物自身の中にあるか、人間の意識の中に在るかと言ふ一點に歸するからである。それ故人間の技術的思考とは自然因果性を意識に於て逆轉したものにすぎない。逆に自然もまた意識せざる理性に支配される合目的體系に他ならない。<sup>(五七)</sup>それは人間の知性と言うものが本來生命機能の合目的性の一現象形態として本質的に自然力の一部なることからして當然の理と言わねばならない。先に述べた如く人間の理性的行動とか自由というものも畢竟自然の一形態に他ならぬのである。<sup>(五七)</sup>

とも角行爲は作爲や自然と共に假言的必然の支配領域であつて、定言的必然性を持つものではない。その最高大前提の存否は一にその人の品性にかゝつて居り、その品性は生活と教養に左右されて他様たりうるものだからである。しかしそれは一般的見地からしてのことであつて、各個に就て言うならば、人の品性は或る程度固定的な事實である。この品性の事實はいわゆる作爲的推論にその方向を與えるに足りよう。品性は欲求一般に個性的限定を與える。かゝる品性に發する欲求は作爲的思量を道具として使用する。そこにはもはや作爲的推論に於ける如く純粹に恣意に委ねられた大前提と言うものはない。品性はその形成の當初に於ては比較的不定であり、自由であつても、成人の個々の場合には既成の事實である。<sup>(五八)</sup>したがつてこのような品性に基づく願望は純粹に技術的な推論の假言性を定言性に迄限定することが出来る。假言的な作爲推論を限定するような實行的推論の大前提は次のごとき命題の中に看取しうる。「何故ならば、行爲に關する推論は目的とか最高善とは斯々のものだからと言ふことを原理(前提)として有する。しかるにこれは善き人にでなければ明かでない。けだし惡徳は人を錯倒し實行的原理に關して誤を犯さしめるからである。従つて善き人たることなしに思慮ある人たることの不可能であることは明かである。」<sup>(五九)</sup>これは疑いもなく實行的推論の大前提についての言であつて、我々はここに行爲的推論と呼ぶべきものの最高大前提としての道德的價值規準をみるのである。先に引用した勘考的表象に關する命題に於て「一つの規準に照して量られねばならぬ」と言われた規準とは正にこのものに他ならぬ。<sup>(六〇)</sup>

行爲の價值認識は單に作爲的推論に對して定言性を附與するのみならず、それ自らが推論形式をとらねばならぬ。何故ならば最高善や人生究極の目的の何たるかを知つても、未だこの最高善乃至究極目的を代表する具體的な行爲の何たるかを知らねば實踐的知性の職分は果されたとはいわれぬが、しかもこのような特殊化は單に與えられた目的を實現する事實的因果性の認識とは區別されるからである。そして我々は事實次の例に於て一層特殊的な、或は個別的な道德價值を認めることが出來よう。前後の關聯を明かならしめる爲に稍長き引用を取れば、「この故に我々はペリクレスとかさういつた人達を目して思慮ある人々となしてゐるのである。彼等は自分達にとつて、また人間にとつてのよきものを觀想することが出来るからである。家政に長じた人々だとか政治に長じた人々だとか我々の考へてゐるのもこのよきな人々である。節制のことを *σωφροσύνη* と云う名で呼ぶのもここに基く。それは思慮 *φρόνησις* を保全 *σώζειν* するものという意味である。事實節制によつて保全されるのはこのような判断だからである。すなわち凡ゆる判断が快と苦とによつて當を失ひ歪曲されるという譯ではなく（例えば三角形の内角の和が二直角であるか否かと言ふ如き）そういうおそれのあるのは行爲の領域に關する判断である。けだしそれぞれの行爲の原理（前提）をなすものはこれらの行爲の目的であるが、快樂や苦痛によつて當を失つた人にはそれが直ちに原理（前提）とはみられずかかる目的の爲に凡ゆる事を選択したり爲したりすべきであると見られなくなるのである。惡徳は實に原理を滅すものだからである。」ここに用いられてゐる觀想する *Deoerō* とか判断 *ὀρθότης* とか見る *καίνορα* とさう言葉は明かに道德的價値の認識を意味する。なかならず見ると言ふのはいわゆる勤考的表象 *κατανοήσις ἡθροτικῆς* のことに他ならぬ。同様にニコマコス倫理學の中から今一つの例をひけば、「人はそれぞれの事柄を正しく判別することにより、彼にあつてはそれぞれの事柄に於て事柄の真相が見られるのであるから。つまりそれぞれ把持性の異なるに應じてそれに獨自の姿で現れるところの良く快き事柄がある譯であるが、すぐれた人は思うに個々の事柄に於て真相を觀取することに於て最も卓越してゐるのである。彼はいわばその規準であり尺度である。しかるに大衆に於ては快樂の爲

に誤が生ずるようである。即ち快樂は善でなくとも善にみえるのである。それ故人々は快を善として採擇し苦痛を惡として避けるのである。「この引用文に於ても判別する *discerned* とか見られる *discerned* とか観取する *observed* という語によつて行爲對象の價值認識が意味されていることは前文と全く同様である。快苦の感情によつて誤られがちな自己にとつてのよきものの認識とは理論知でないことは勿論、また決して單なる因果關聯を逆轉して、或る目的實現のための手段を求めるといふような認識でもない。そのような認識は快苦によつて誤られることもない筈である。(それ故タイヒミュラーが先の第一の引用文に於て思慮的知覺を讀みとつたことは、ブルターの反對にもかゝらず正當である。)

實踐的推論の前提が倫理的徳の表現であるということは普通についても特殊についても妥當する。人生の究極目的如何とか、最高善如何といふことの認識が倫理的徳を豫想することは前引の如くであるが、かゝる認識は最も普遍的な認識であり、最高大前提である。しかし行爲は實際上は個別に關るのであるから、單なる普遍知のみならず個別知を要する。即ち何がそのよきことなるかの個別判断を要する。しかもこれはまた倫理的徳を要し、その現象は直觀的な思慮として現れる。いわゆる狹義に於ける實踐理性とか、知覺的な思慮といふものがこれに當る。前記の第二第三の引用文もまた恐らくかゝる個別的實踐知乃至はこれに近い特殊の實踐知を意味するものと思われる。個々の事柄に就て真相を看取すると言ふ如き表現は個別知とみる他はない。それ故倫理的徳が實踐知の要件であるといふことは、ブルターなどの解する如く實踐知や實踐推論の機能が單なる事實的手段の探究に止まつて、究極的目的そのものの定立は直接的無媒介的な欲求であるといふことではない。なるほどしばしば繰返される「目的は徳が定立し手段は思慮がよくする」といふのはこのような解釋を支持するようである。しかし他面に於て倫理的徳は思慮を豫想し、願望は合理的欲求であつて勘考に基くと言われる。或はすべて欲求は表象にしたがうが、かゝる合理的欲求に於ては特にその表象が既に勘考的または思想的である。そして我々は「それを欲するが故に善くあると思ふのではなくして、却てよ

くおむると思うからこそ欲するのである。」<sup>(六九)</sup>このような言葉を聞けばアリストテレスが欲求そのものを制約する何等かの理性を考えていたことは否定出来ないように思われる。<sup>(七〇)</sup>

欲求そのものを限定する理性と言う概念はカントに於ける實踐理性の概念を想起せしめずにはおかない。カントの倫理學は理性がそれ自らに於て實踐的となるという根本命題に歸着する。今アリストテレスに於てこの種の理性を認めるか否かは實踐理性の概念がカントの獨創となしうるか否かを決する鍵であり、いわゆる能動理性の問題と並んでアリストテレスの理性論、否アリストテレス哲學全般を通じての最も重要にして困難な哲學史的難問を形成する。<sup>(七一)</sup>我々は右に實踐機能を専ら手段の探究に限ろうとするグルターの説に反對して、欲求そのものを制約する理性の存在を要請したが、これを論證する爲にはさらに詳細の諸論據を展開せねばならない。

グルターの説についてはこれ迄も隨所に述べたが、要するに實踐理性というものをただ因果の探究を事とする思量に限つて認めようとするものである。彼はその思量を以ていわゆる *λογος λογικός* であると解するのであつて、したがつてオルトス・ロゴスの本質を問ふことによつて思量の本質を闡明しようと考へる。彼によればオルトス・ロゴスとはブランドイス等の解する如く正しき概念<sup>(七二)</sup>という如きものではなく、専ら正しき理性を意味する。それは中庸の原理であり、それによつて個々の徳をして徳たらしめるものである。しかも單に正しき理性というだけでは倫理學的徳は成立せず中庸は行爲と作爲の領域に限り成立すると言ふ。<sup>(七三)</sup>しかしグルターがこのように正しき理性がたゞその一部分にもせよ中庸として倫理的徳の原理であることを認める以上、それは彼の前言之の矛盾を免れない。實踐理性は單に手段の思量であるならば、如何にしてオルトス・ロゴスが欲求の中庸を成立せしめるであらうか。徳行は善き欲求と理性的思量の二契機より成るならば、善き欲求そのものの理性的限定は手段の探究ではなくして、目的の價值的商量でなければならぬ。

グルターは目的の合理性を把え得ないので、逆に理性そのものの實踐性をも否定することになる。彼によればカン

トに於ては理性がそのみで實踐的であるのに、アリストテレスに於ては理性が實踐的となる爲には實踐理性の他に尙意志を要するといふ<sup>(L. 10)</sup>。一體意思とはそもそも思量的欲求と定義されている以上實踐理性の他に意思を要するといふ表現それ自體が矛盾を含んでいる上に、ブルターはこの主張に對して確固たる典拠さえあげていない。それにもまして奇妙な事には、これに續けて、それ故にアリストテレスの理性分類は認識の分類ではなくして、あくまで能力の分類であると推論しているのである。彼によれば、アリストテレスは理性を理論的とか實踐的とか分つことによつて、神學や數學に對する可變的現象についての科學、(恐らく倫理學や政治學等)を認めるのではなく、認識に對して行爲を對立せしめてにすぎない。理性は可能的なものと必然的なものとに關るとされるが、可能的なものは認識されないといふのである<sup>(L. 11)</sup>。

しかしブルターのこの説明もまた極めて不明瞭である。一體アリストテレスに於て理性がそれ自らに於て實踐的たることなくしてその外に意志を要すると言いつながら、それ故アリストテレスの理性分圖は理性分類であつて認識ではないとは矛盾でなくして何であらうか。認識しない理性というのが既に矛盾を含んだ概念であるが、假に實踐理性がそのようなものであるなら、それこそ正しく直接自體的に實踐的な理性ではないか。それが理性であるか否か果して理性と呼びうるか否かは問はず、少くも彼の如き説からすれば、それが實踐的であることは必然的な筈である。ブルターはその様な行動的實踐理性をば何と言おうとするか。理性が實踐的たるためには意志を要するというなら、それが意志であると言おうとするのであらうか。それならば意志が直ちに理性であるか少くもそれを限定する實踐理性がなければなるまい。しかるにブルターは實踐理性とは唯思量であり手段の探究であるといふ。彼は思量が實踐推論を形成することを認めながら實踐理性の兩前提は共に理論的認識であると言ふ。即ちそれは理論理性のはたらしきである。それではそもそも何處に實踐的な理性があるか。ブルターはそれを結論に認める他はない。しかしその結論に於ける實踐的契機は兩前提の中には含まれていないとされた、したがつてそれは推論の外から加わる要素であり、それ

が欲求や意志であることになる。それでは推論過程は理性的であつても實踐的ではなく、意志は實踐的であつても理性ではないことになるであらう。かくしてブルターでは結局實踐理性と言う概念は喪われて了うの他はない。

ブルターにとつては實踐理性と言うものが結局は實踐的でないか、又は理性的でないかの何れかにならざるをえない。彼は更にアリストテレスが理性を勸考的と知識的とに分つたのは理性のみでこの二つの働をなすと言う意味ではなく、理性は知覺と結合して認識をなすと共に、欲求と結合して行爲をなすのであると云う。即ち前者は理論理性でなく、後者は實踐理性ではないことになる。ブルターの言葉にしたがえば理性は唯一種であつて附帶的のみ理論的となつたり實踐的となつたりすると云うより外はない。かくして理性そのものは、そのみでは認識もせず、行爲もせぬということにならざるをえなく。

ブルターは思量が手段の探究であり、實踐的推論の大前提は理論的認識であり、小前提は知覺判斷であつて、これを直観する能力は實踐理性ではなく知覺としての理性であると言うから、どこにも實踐性はないようであるが、さればと言つて思量を理論的認識となす譯ではなく、却てプラントゥルが思量を理論認識となす説を斥けている。彼にとつては思量は理論的でもなければ實踐的でもない單なる認識であることになるらしい。それにも拘らず程遠からぬ後段に於て「勸考的理性は實踐的真理であり、それは正しき欲求と一致せる真理である」というアリストテレス自身の言葉が引用される。實際アリストテレスは明かに實踐的な認識とか實踐的な真理というものを認めているのである。この様な混乱と撞着をみれば、ブルターは思惟を理論的實踐的作爲的と分つアリストテレスの眞意を全く理解していないと言う他はない。これらの理性に就てブルターの認める相違は認識内容ではなくして、その形式である。作爲的認識は實踐的認識の中に含ませられて理論知に對立せしめられるが、認識内容という點から言えば、技術の内容は理論知に近いからであると言ふ。しかし實踐知の對象又は内容は他様たりうるものであり、理論知の内容は必然的なものであると云うことは明確な内容的區別ではないか。ブルターは何を以てこの區別を無視して形式の相違を云

云するのであろうか。彼が形式の相違と言っているのは、理論知が実践力をもたぬと云ふことにあるらしい。即ち行為の動力因に就てアリストテレスの語つてるところでは、欲求や回避なしには何ものも動かすことがない。知覚にしても理性にしても動かすものでない。理論理性は我々が何をなすべきかを教えず我々を動かすことがない。たゞその様なことを認識しても命令をしないのであつて、心臓が恐怖をおこしたり、又欲望が動かすのであるといふ。<sup>(八二)</sup>

ブルターによればここに実践的な力をもたぬと言われる理性は理論的理性であつて、人々がこれを実践理性としたのは誤解である。もしこれが実践理性であるならば、実践的に無關心な実践理性があることになると共に、理論理性は感情を喚起しうる事柄を思惟することが出来ぬ筈となる。また実践理性と理論理性の區別が認識対象にあることにならざるが實はその區別とは認識することと限定することとの相違である。実践理性が倫理的概念を認識すると言ふ謬説はこの區別の原理の誤認に由來すると言ふ。<sup>(八三)</sup> 要するにブルターはこれによつて理論理性と実践理性の區別を実践的能力の有無による形式的區別であると言ふ譯である。

我々としては理論理性が実践力をもたず、実践理性がこれを持つと云ふことを無條件に承認する。しかしこれはブルターの前説と矛盾を免れえないことである。彼は実践理性の唯一の機能を思量であり、思量は手段の探究にすぎないと言つた。それでは眞に実践的な力をもつのは実践理性——即ち彼によつて又附帶的に実践的であるとされた——ではなくして意欲である筈である。命令せざる実践知に就ては先に述べたから再論の要を認めない。一方命令的理性といふものに就てブルターは「意志と協同して動かす理性は思量的又は実践的理性であり、それは目的によつて理論性と區別される。欲求の対象が理性を動かし、それが欲求と結び付いて行為に移行する。」と言ふアリストテレスの言葉を引用してゐる。<sup>(八四)</sup> しかし彼がここに「思量的又は実践的理性である」と譯した原語は *λογος δι' ἐνέργειαν τοῦ ἡθελῶντος καὶ παρατείνοντος* で、このヘネカ・トウ・ロギゾメノスに就ては先に述べた如くブルター獨特の理解によつてゐる。彼が反對するトレンデレンブルグではこれは目的に就て限定的に思考する理性であると解された。<sup>(八五)</sup> これも

しブルターの理解する如く單なる手段探究の思考であるとすればそれが果して命令的な理性であるとか、理性と欲求の調和と言うようなことが言えるであろうか。<sup>(八六)</sup>むしろ理性が欲求に従うのであつて、欲求に命令するとは言ひえないではないか。しかし實際命令されるものは飽く迄も欲求能力でなければならぬ。單なる肉體であるなら、それは理性的命令にしたがおうが欲求の直接的命令にしたがおうが行動の價値という見地からすれば無差別の筈である。ここにも實踐理性即手段認識とするブルターの説の一つの困難が認められよう。實際ブルターは少しく先の方でこの様に欲求を限定する理性活動についてのアリストテレースの否定すべからざる叙説を繰返しているのである。<sup>(八七)</sup>即ち唯一の動因は欲求の對象であり、欲求と思维はこの目的を目ざすところの活動であつて、それ自らは手段である。目的は欲求されたものとしては欲求對象であり、目的概念としては思维されたものである。この對象は自ら動かさずして他を動かす者である。しかも我々がよいと考へる事の方が、それを欲することより先であり、後者は前者に基く。また道徳的に善き意思は事柄のよさの故にそれを意欲する意思であるとも言われる。この事は明かに目的の欲求が目的の價値判斷を前提すること、理性が欲求を制約し限定することではないか。もちろん究極の限定者は目的自體であつて目的概念ではないであらう。<sup>(八八)</sup>しかし欲することが考へることの理由ではなくして、よいと考へることの故に欲すると言う以上、欲求に先行する理性が媒介的な意味で欲求を限定することを否定することは出来ない。その理性は欲求を豫想し、これの實現の爲に奉仕する如き思量とは自ら別のものであることは明かである。

しかしブルターはあく迄この實踐理性の二種の區別を認めず、實踐理性即ち思量であり、思量は欲求を前提すると述べている。唯一の不動動因である目的が、まず欲求を動かし、次でこれが實踐理性を動かす。實踐理性は目的をば欲求されたものとして前提するが、目的概念としては自己の中にとり入れる。この受容された目的概念が、大前提をなし個別判斷が小前提を成して實踐的推論を形成する。それが思量即ち實踐理性の活動である。欲求は目的たる欲求對象と行爲を媒介し、理性は目的概念と行爲を媒介する。理性と欲求が結合して意思となる。意思は欲求 *desire* と

λογος ὁ βουλητικὸς τινος である。後者は目的概念ではなくして思量であり、それは目的にではなくして手段に關する。と  
(八九)  
 いうのである。

そこで實踐理性はあくまで實踐に關るのであつて、學的認識をなすものではない。實踐家は行爲に關り、哲學者は倫理學に關るとして倫理學と實踐とを端的に區別する。しかも彼はアリストテレスが實踐理性と理論理性を區別する點でカントを先驅し乍ら、技術や道徳に眞理性を歸する點であくまでギリシヤ的であることを認めざるをえない。(九〇)しかしこの技術や道徳に内在する眞理を認める以上、實踐理性が眞理認識をなさないと言うのがアリストテレスの眞意を逸することは餘りにも明かである。また實踐理性がその様にあく迄實踐に關るものならば、當然それはあく迄實踐的な理性でなければならぬ。しかるに實際に於てブルターが實踐理性に認めた機能はと言えば却て因果關係についての認識であり、その契機としての大前提も小前提も二つながら純粹に理論的な認識とされたのである。これは矛盾でなくして何であらうか。

行爲の目的に關する實踐知或は實踐的推論を認めんとするに當つて最も困難を感ずるのはエウデーモス倫理學に於ける次の言葉であらう。(九一)「然らば徳は目標を正しくするか、或はこの目標への手段を正しくするか、我々は目標であると定める。何故ならば之については推論シユカリギステスもなければ論議レピタもないからである。それではこれを原理として假定しよう。」これによつて例の如く醫術的思惟の實例が引かれる。「何故ならば醫師は治療しようかしまいかを研究するのではなく、散歩するか否かを研究するのである。體育家はよき健康状態にあるべきか否かをではなく、格闘するか否かを研究する。同じ様に他の人々も決して目的について研究するのではない。即ち丁度理論的なものに於て公理が原理である如く、作爲的なものにあつては目的が原理であり、假定である。」その推論過程はと言えば「これが治療さるべきであるから、もし彼があるならばこれがなければならぬ。丁度もし三角形の内角の和が二直角であるならばこれがなければならぬと言ふ如くである。實に目的は思惟のはじめであり、しかして行爲のはじめは思惟の終點

(結論)なのである。「目標又は目的については推論もなければ論議もなく、唯倫理的徳性が直接的に定立して、これが實踐的な思惟の假定であり前提であるということ、したがつて實踐知の仕事は専らその假定せられた目的を實現する爲の手段の研究にあるということがこのように明確に説かれてゐる以上、我々としてはもはや目的を限定する實踐知とか實踐推論というものを求める餘地はないのではなからうか。しかもこれは單にエウデーモス倫理學に限らず、ニコマコス倫理學に於ても<sup>(九二)</sup>「數學の場合には原理は公理である如く、行爲の場合には我々の行爲のその爲ということ(目的)が原理である。かくして數學の場合にもその原理を教示すべきものは推論<sup>レクテ</sup>ではないし、行爲の場合にもまたそうではなくして自然的な又は習慣に基く徳が原理に關して正しく臆見することを教示すべきである」と言うように繰返されているのであるから、この思想を初期的なものとして處理することも禁ぜられてゐる。ここに説明せられてゐる限りに於ては思量や推論は主として作爲的技術的なものに限られて居り、これの出發點をなす目的は倫理的徳や自然的徳が全く無媒介的に定立するもののように解される。なるほど技術的な思量というものは目的それ自體について考えはしない。しかしそれでは一體アリストテレスは目的自體について我々が思い量ると言うことがそもそももありえないことだとも考えたのであらうか。ニコマコス倫理學やエウデーモス倫理學の著者が彼の倫理學の講義そのものに實現される如き行爲的な思惟と言ふものを原理的に否定したと言ふことが果してありうべき事であらうか。これは我々の到底同意しがたき臆説である。目的を正しからしめるものが技術でないことは言う迄もない。それが倫理的徳即ち善き習慣によつて得られた把持性に基くべきことも異論の餘地はない<sup>(九三)</sup>。しかも前述の如く倫理的徳は思慮なくしてはありえない。よき目的をしてよからしめるのはその合理性である。倫理的徳性の定立する目的は同時に價值認識に立脚してゐる。倫理的徳はこの價值認識そのものの原理をなし、價值認識として自己を實現する。倫理的徳の本質は中庸であり、中庸とは正しき理であり、正しき理とは思慮に他ならない。したがつて徳にもづく合理的欲求即ち願望は思慮に即し、且思慮を伴つたものでなくてはならぬ。言いかえれば目的對象をそのよさの故を以て追求する

のである。目的對象は同時に理知對象であり、しかも先ず理知對象たることによつて、しかる後欲求對象となる。この理知の媒介によつて願望ははじめてその合理性を與えられるのである。アリストテレスはこれらの諸點を一々承認する。したがつて要するに彼の言いたいことは欲求が凡て直接的非合理的なものであると言ふことでもなければ、實踐知が凡て純粹に技術的功利的思惟であるという事でもなく、目的の定立は技術的な思考の結果ではなくして品性に發するといふ一事にすぎない。この點を強調する限り、その對照として技術知の手段性、即ちその目的に關する無記性が引合に出されるのである。しかしそれは他面に於て倫理的徳性の表現がそれ自ら理知的であり、のみならず推論形式をさえとりうると言ふことを否定するものではない。唯このことは自ら別の關聯に於て語られる事態である。思量とか實踐推論というものが目的を限定するのではなくして手段を探究するのであると言ふ思想と、有理的欲求としての願望は勘考的表象とか思量的表象を豫想すると言ひ、或は倫理的徳性の本質たる中庸を成立せしめるのは正しき理であり、正しき理とは思慮に他ならぬと言ふ如く、欲求を制約する理性といふものを要求する思想とは一見すれば矛盾を免れないようにみえる。しかしこのアポリアは目的とか手段と言ふ言葉を考察することによつて解けるのではなからうか。手段は目的を實現する爲の方法であり着手點である、しかるに目的は結果（エムプレ）にあることあれば、行動（エネルギヤ）（活動）それ自體にあることもある（九五）。それ故手段も亦或る結果の爲の方法であることもあれば、行動そのもの方法であることもあろう。前者は單なる事實的手段であり、その手段としてなされる事柄は形相的には目的としての結果とは全く別である。しかるに後者は意味的手段であり、その手段の活動そのものに於て目的の形相が特殊化されて實現しているのである（九五）。我々は今日では普通手段と言ふ概念によつて唯前者のみを理解する。しかしアリストテレスの手段は後者をも含みうるのである。それは畢竟原因の概念の把握如何に依存する。我々の言う手段とは動力因に他ならない。しかし周知の如くアリストテレスに於ては原因はその他にも或は形相因として、或は目的因として或は質料因としても可能であつた（九五）。そこで或る事實的な結果を齎す爲の事實的手段の他に、或る價值とか意味とか

を實現する特殊な行爲というものもまた一種の手段とみなされうる。この場合には原因と言う概念は形相因乃至目的因となる。或る道徳的な價值を實現する爲になされる行動はその目的に對する手段である。この際には手段は原因ではなくして却て結果である。

このように動力因の因果關係の探究の他に形相因的な手段の探究と云うものが可能である。そして我々前者を技術的な思惟に於て認めようとすれば、後者は行爲的な思惟に認めようと思う。<sup>(九七)</sup>このような行爲的思量に於ては手段の探究は或る一般的な價值を實現する個別的な價値的行動の探究である。このようにして到達された目的は技術に對して言へば尙目的であつて手段ではない。技術知はこれを出發點として、尙事實的手段を探究するのである。そして我が先に目的を限定する如き實踐知として認めたのは實はこのように特殊の有價値的行爲を具體的目的として限定するところの思惟に他ならない。このような思惟に於ても最高普遍的な目的と言ふものは直接的なものであつて、もはや推論することは出来ない。實踐知がかかる最高普遍を推論しないと云うことと、個別的目を限定しないと云うこととは嚴重に區別されねばならない。最高普遍的目の定立は倫理的徳性の直接的な定立である。<sup>(九八)</sup>しかしそれは實質的には極めて無規定な心術にすぎない。即ち例えば善美なるものへの願望とか快適な生活の願望という如きものである。この普遍的な心術はもとより行爲の原理として重大な意味を持つには違いないが、行爲というものは特に現實的には個別的な行動でなければならぬから、單なる普遍的目のみでは未だ何等現實的な行爲は起らない。行爲の實現の爲にはかかる普遍的目的を代表する個別的な目的が定立されねばならぬ。ここにいわゆる行爲的な推論とか思量というものが成立するのである。かかる行爲的推論の内容は價値の包攝關係であり、普遍と特殊の聯關をなす。この點に於ては技術的な推論が事實の時間的因果關聯に成立すると區別される。行爲的推論は目的を根源的に創造するのではなく、これを制限し特殊化するのである。<sup>(九九)</sup>そして時間的因果關係の聯關より成るところの作爲的推論は形式的に假言三段論法をなすのであるが、形相的普遍特殊關係より成るところの推論は定言的三段論法を形成するのであ

る。そして前者の假言性に定言的妥當性を與える限定原理は後者の結論である。このような定言的形式をもつた行爲的推論が普遍特殊の包攝性を本質とする推論と類比的に扱われることは、分析論後篇第一卷第二四章の次の叙述が極めて明白に物語つてゐるところである。<sup>(110)</sup>

「論證は原因や理由を證明する推論である。そして普遍的なものの方が優れて原因的である。何故ならばそれ自らによつて何かを持つものは、このものはそれ自らの原因である。しかるに普遍的なものは最初なるものであり隨て普遍的なものは原因である。それ故普遍的な論證は一層すぐれたものである。何故ならばそれの方が一層原因や理由に關るからである。」この様に原因が普遍的なものに求められるのであつて、その類比性は次の二例によつて説明される。

<sup>(107)</sup>「そして我々はこのものをめざして理由を探究し、それが何か他のものの生成または存在によつて來るのではない如き事實の生成または存在に到達する時に我々は知つてゐると思ふ。何故ならばこの様にして到達されたものがそれ自らの目的或は目標だからである。例えば何の爲に彼は來たか、金を手に入れる爲に、そしてそれは借金を返済せんが爲にであり、之はかくして不正を犯さない爲である。この様に溯及して我々がそれ以上もはや動力因も目的因も見出しえぬ時、我々はそれを生成や存在の目的に到達したと言ひ、彼が來つたことの理由を最もよく知ると言う。」

<sup>(108)</sup>「そこでもし凡ての原因や理由が同じ事情にあるならば、そして凡ての原因が目的因と同じようであるならば他の原因の場合にも或る屬性がもはや他のものの故にではなしに屬する時には完全な知識がえられる。かくて我々が外角の和が四直角であるのは二等邊三角形の外角であるからであることを知つたら、尙何故二等邊三角形はこの屬性をもつかと言ふ問が残る。そしてその答は何故ならば三角形であるから、そして三角形がそれをもつのは三角形が直線に圍まれた圖形であるからである。もし直線に圍まれた圖形がそれ以上の理由なしにその性質をもつならば、その時我々は完全な知識をもつ。しかるにこの點に於て我々は普遍的なものに到達したのである。それ故我々は普遍的論證の

方が優れていると結論する。」

右の叙説が明瞭に示してゐる如く、推論は一般にアリストテレース的な意味での原因の探究であり、原因の多様性に應じて多様でありうる。我々の用いる近代的な意味での因果性の探究はその中特に動力因の探究である。第二例の示す如き幾何學的論證も之と本質的には同じ構造をもつた思惟であつて、唯その原因が恐らくは形相因であると言う一事に於て相違するのである。<sup>(103)</sup> 思量や實踐推論が手段に關つて目的に關らぬと言うのは究極的目的を定立しないと言うことである。作爲の出發點は行爲的思量の終點である。それは中間的ではあるが尙作爲に對しては目的である。右の引用文に於ても金を返済しようとすることは、それ以下の金の入手や彼の來た事等の目的であるが、しかもそれ自らは不正を犯さない爲に金を返すと言うのは單なる作爲とは言えない。むしろ金を返すことそのことが本來正義の實行と言う道徳的な意味を持つてゐるのである。不正を犯すまい、正義を行おうとする根本的な目的そのものは推論の結果ではなくして、倫理的徳の實現であるが、これを具體化するには道徳的意味の普遍特殊關係の思量を要するのである。三角形に就ての理論的な推論は定言的な推論であり、そこに支配するのは永遠的必然性、即ち絶對必然性であるが作爲的推論は假言的必然性に支配される。即ち「もし金を返すべきならば金を入手せねばならぬ。もし金を入手すべきならばそこへ來ねばならぬ。故にもし金を返すべきならばそこに來るべきである。」と言う推論である。そして純粹假言三段論法の結論に定言性を與えるものは金を返すべきであると言う判斷であり、之は金を返そうとする願望である。この願望は更に、不正を犯してはならぬ。金を返さぬのは不正である。故に金を返さねばならぬと言う推論を豫想する。これが我々の言う行爲的推論であり、それは形式的には定言的三段論法である。要するに作爲的推論の純粹假言三段論法の結論と行爲的推論の定言的三段論法の結論とから、混合假言三段論法の形成されるのが完全な實踐知の構造をなすのである。

(未完)

五二 Part. An. A. 1. 639b 21-640a 8 「必然性は自然的存在に同じように属するのではない。殆ど凡ての學者が必然性がどれだけ多くの意味で用いられるかを區別しないで、議論を進めようと試みたのである。しかるに（必然性の）或るものは永遠的なものに端的に屬し、他のものは假設からして凡ゆる生成するものに屬する。丁度技術的なもの、例えば家屋とかその他の様な任意のものに於けるが如く。そして家屋とか何か他の目的があるべきならば、斯々の質料があらねばならぬ。また先ずこのものが次にそのものがとこの様な仕方でのためにそれぞれものが生れたり存在したりするところの目的や「その爲といふもの」に迄次々に生じたり動かされるべきである。自然的に生ずるものに於ても同様である。但し論證や必然性のあり方は自然學に於けると理論的諸學に於けるとは異つてゐる。尤もアリストテレスは普通は自然學を理論學の中に屬せしめてゐる。ここでの對立はむしろ可變的現象の學と不變の本質の學との區別が語られてゐるのである。そこでここに云う自然學の中には技術も含まれるわけである。しかしそれらに就ては別の研究の中で述べた。けだし原理は一方に於ては現に存在するものであるが、他方に於ては將來存在するであらうものだからである。即ち健康とか或は人間が斯々の性質であるからして、必然的に斯るものが存在し又は生成せねばならないのであつて、このものが存在し又は生成した爲にかのもの（健康や人間）が必然的に存在するとか存在するであらうといふのではない。またこのような論證の必然性を永遠的なものに迄通つて、このものが存在するから、かのもものが存在するのであるといふことは出来ない。」

Ibid. 642a 1-13. 「それは二つの原因、即ち目的因と必然性とがある。即ち多くのものが必然的な爲に生ずるのである。しかし必然からしてと言ふ者が如何なる意味で必然を語るのかと云うことを恐らく問題とするでもあらう。何故ならば哲學に關しての研究に於て規定したところの二つの仕方の中の何れにも屬しえぬからである。しかしとも角生成をもつところのものに於ては第三の仕方があるのである。即ち私が食物が必然的であると云うのは之等の何れの仕方によるのでもなく、このものなしには生存しえないという様な仕方に於てである。そして之は假設からしての必然性である。即ち木片が斧で以て割らるべきであるなら、斧は必ずや堅くなければならぬ。そしてもし堅くあるべきなら青銅か鐵でなければならぬ。同様にまた身體は器官であるから（即ちその諸部分は或る目的のためにあり全體も亦そうだから）若し彼があるべきならば必ずや斯々であり斯々のものから成らねばならぬ。」

Ibid. 642a 32 E. 「必然性とは或いはかの目的があるべきならば必ずやこれがあべきであると言ふものであり、或いは斯々の状態や本性があるべきであると言ふものである。」

Phys. B. 9. 199b 34. 「必然性は假設からしてあるのか、端的にあるのか。というのは現今では必然的に存在するものを生

成するものの中において考へるからである。丁度ひとが家の壁は本性上重いものが下にはこぼれ軽いものが上に運ばれる……が故に必然的に生ずると考へる如くである。……しかしなるほどこれらのものなしには生じないが、質料としての他はこれらのものによつて生ずるのではなく蔽つたり保護したりする爲に生ずるのである。同様にその他凡て目的をもつ如きものに於ては、必發的な本性をもつものなしには生じないが、しかしこれらのものによつては質料としてより他には生ずるのではなく、或る目的の爲に生ずるのである。例えば何によつて鋸はこの様であるか。斯々のことのある爲にであり、斯々のことの爲である。しかるにこの目的は、鐵製でない限り生じえない。そこでもし鋸とその機能があるべきならば鐵製でなければならぬ。かくしてその必然的なものは假設からしてであつて、目的としてではない。何故ならば必然性は質料の中にあるが、目的は定義の中にあるからである。數學に於ける必然性も自然的に生ずるものに於けると何らか並行的な仕方である。即ち直線とは斯々のものであるから、三角形は直角にひとしい角をもつ、しかし之があるから彼があるのではない。但しこれがそうでなければ直線もまたその様ではないにはちがいない。しかし或る目的の爲に生ずる事柄に於てはその反對である。もし目的があるべきであるか又は現にあるならば、先行するものも存在するであろうか或は現に存在する。もしこれが存在しないならば、丁度前の場合に結論が存在しなければ原理(前提)も存在しない如くこども目的や「トリスの爲にということ」は存在しない。何故ならばこれもまた原理であるが、しかし行爲ではなくして勘考の原理である。(しかるに前者に於ては勘考の原理であるがそれはそこには行爲がないからである)……かくて明かに自然的なものに於ける必然性は質料として語られたものやこれらの運動である。そして自然學者は兩方の原因を語るべきであるが、特に目的因である。何故ならば之は質料の原因であるが、質料は目的の原因ではないからである。そして目的は「その爲のもの」であるし、原理は定義や概念から發する如く、技術に關するものに於ても、家屋とは斯々のものであるから、しかじかのものが必然的に生じたり存在せねばならない。また健康はこれであるから必然的に被のものが生じたり存在せねばならない。——同様に又もし人間がこれであるなら彼が、彼であるなら彼がと言ふ譯である。そして恐らく必然性は概念の中にもあるであらう。即ち鋸の機能をこれこれの分割であると定義したら、鋸が一定の把持性をもたぬ限りこのことはありえない。そしてこれらのことはこれが鐵でない限りありえない。何故ならば概念の中にも或る種の部分が概念の質料としてあるからである。」

Met. I. 5. 1015a 20-21b. 「必然とは共働原因としてそれなしには生きることを受けないものをいう。例えば呼吸や食物は動物にとつて、それなしには生きることを受けないから、必然である。またそれは、それなしには善きものが存在することも生ずることも出來ず、或はそれなしには悪きものを除くことも免れてあることも出來ないものを言う。例えば病氣に苦しむ爲に

は服薬が必要であり、金をもうける爲にはアイギナへの航海が必要である。更にそれは強制的なものや強制を言ふ。それは衝動や意思に反してそれを阻み妨げるものである。……また他様にありえないものを我々は必然的にあるという。そして必然のこの意味に隨つて他の一切の必然ということも何らかの仕方で語られるのである。ただし強制的なものが必然的と言はれるのは能動に於ても受動に於ても、強制されることに依つて衝動に従ふことをえぬ場合であつて、即ち必然性ということは、その爲に事物の他様にありえないことに他ならぬのである。又生命や善きものの共働原因に就ても同様である。ただし一方に善きもの、他方に生命や存在が或るものなくしては不可能であるとすれば、その或るものは必然的であり、而して斯かる原因は一種の必然性である。尙論證も必然的なものに屬する。何故ならば端的に論證されるならば、それは他様ではありえないからである。……この様に或る場合には他のものが必然性の原因であり、他の場合には然らずして、むしろそのもの自身によつて他のものが必然的にあるのである。かくして本来の嚴密な意味に於ける必然的なものは端的なものである。何故ならば之は多様でありえず、従つてこの様にあり又他の様にあることをえないからである。何故ならばこの様にありることが既に多様にありうる事だからである。下略」

五三 Met. 9. 5. 1048a 8-11. 9. 8. 1050b 30-33.

五四 Walter, op. cit. 214. アリストテレスに於ける靈魂諸部分の聯關第六節「哲學研究」三五〇號 參照。勿論願望の内的契機としての合理性と意思の合理性とを混同するのではない。唯前者が後者を制約すると言うのみである。即ち合理的な欲求は特に手段の認識を要求し勝ちであると言うのである。

五五 Part. An. A. 1. 640a 2. 註五三參照。ここで自然學を理論學に對立させて、むしろ實踐知と同類に歸しているのは可變的現象を不變の本質に對立せしめる初期的思想を示している様に思われる。之はこの著書の成立史に一つの問題を投げけるであらう。

五六 プラークシスとポイエーシス「立命館大學人文科學研究所紀要」第二號 註四〇、四一參照。

五七 アリストテレスに於ける知性の構造第八、九節「哲學研究」三九六號 參照。アリストテレスに於ける靈魂諸部分の聯關第一〇節「哲學研究」三五四號。

五八 E. N. 1. 7. 1114a 12-21. 「もしそれを爲せば不正な人間になるであらう如き行爲を、この事を知らずではなしに爲すならば、彼は隨意的に不正な人となるのである。尤も願ひさえすれば、不正な人であることを止めて正しき人になれるだろうといふのではない。病人も亦そんな風にして健康になることは出来ないのだから、またもし無抑制な生活をして醫師のいう事を肯

かないで隨意的に病氣になつた人があるとする。この場合それ迄は病氣しないといふ事が自分にとつて可能であつたのであるが、一旦健康を捨てた後はもはやそうはゆかない。丁度一旦石を投げたら自分でそれを取戻すことが出来ぬ如く。だがそれにも拘らずそれを投げ飛ばせる事は彼の力の範圍内にある。端初が彼にあるから、同じ様に不正な人や放埒な人も最初はそんな風な人にならぬ事も可能だつたのであり、隨つて彼自ら隨意的にかゝる人となつた誤であるが、一旦かゝる人となつた以上、そういう人でなくなることはもはや彼等に可能ではなからぬ。」

五九 E. N. Z. 13. 1144a 31 ff. 同様に E. N. Z. 5. 1140b 16 ff. 「何故ならば行爲的なもの（推論）の原理（大前提）をなすのは之等の行爲の目的であるが、快樂や苦痛のため營を失つた人には、それが直ちに原理（前提）とはみられず、かゝる目的の爲に凡てのことを爲すべきである」とみられなくなるのである。悪徳は實に原理をほろぼすものだからである。」

六〇 De An. I. 11. 434a 9. プリヌトテニスに於ける靈魂諸部分の聯關第六節（「哲學研究」三五〇號）参照。

六一 E. N. Z. 5. 1140b 7-20.

六二 De An. I. 10. 433b 29. 11. 434a 5. プリヌトテニスに於ける靈魂諸部分の聯關第六節参照。

六三 E. N. I. 6. 1113a 31-b2.

六四 Teichmüller, Arist. Forsch. I. Neue Stud. z. Gesch. d. Begriffe. III. 294 f. E. N. Z. 12. 1144a 7. cf. Walter, op. cit. 382 f.

六五 註四ノ五参照。

六六 註三五参照。

六七 Rhét. A. 10. 1369a 1 ff. E. E. H. 2. 1235b 29. 「靈魂諸部分の聯關」註一六七（「哲學研究」三五〇號）参照。

六八 De An. I. 11. 434a 5. 「靈魂諸部分の聯關」註一六四（「哲學研究」三五〇號）参照。

六九 Met. A. 7. 1072a 29.

七〇 E. N. H. 6. 1149a 25 ff. 「何故ならば意識はいくらか理に聴くが唯それを聴き損うようである。即ち理とか表象がそれは侮辱であり、輕蔑である」と告げると意識はこの様な相手に對して戦わねばならぬといわば推論して、直ちに腹を立てる。しかるに欲望の方は「理」とか「感覺」とか<sup>知</sup>が、快いといふ丈で享樂へと急ぐのである。かくして意識は或る意味で理に聴くが、欲望はそうではない。それ故一層醜いのである。即ち意識に就て無抑制な人は或る意味で理に負けるのであるが、欲望に就て無抑制な人は欲望に負けるのであつて理にではなからぬ。」このように意識の聽従するところの理とは行爲的思慮即ち價值判

斷であつて、手段的認識ではないことは明かである。(De An. I. 10. 433b 6, a 25) 於て欲望が勘考に反して行動の原理となると言ふ時の勘考も亦恐らくそれと同様である。)この事は次の欲望に関する言と比較する時一層明白となる。E. N. H. 6. 119b 13 ff. 「更に策謀的な人程不正な人である。しかるに憤り易い人は策謀的ではないし、憤激もそうではない。それは却て開豁である。しかるに人々がプロテイナーを呼んでゐる如く、詭計を織りなすキエロスの娘であり、ホメーロスも彼女の刺繍の帯について『そこには賢き人の心をも盗みし如の姿も見えぬ』と言つてゐる。従つてこの無抑制は憤激についての無抑制よりも一層不正であり、醜いのであるから、端的に無抑制であり、或る意味では悪徳でさえあるのである。即ち先に無抑制な人々は理に慙かぬが、意氣は却て或る意味で理に聞くと言われたのに、ここでは反對に前者が策謀的であり、後者はそうでないと言われる。これは先ハロコスと言われたのが價值判断であり、従つて策謀と言ふのが手段の探索を意味するものとして區別されることによつて矛盾をまぬがれる。ἐπιφροσύνη は思量の一種と「つこつこ」は作爲的に働くのである。Ibid. 1150a 4. に「何故ならば悪は常に原理をもたぬものの方が比較的無害であるが、理性は原理だからである」と言ふ理性もまた作爲的思量であつて行爲的ではない。即ち悪徳者は作爲的思量をもつても行爲的思量をもたぬ譯である。

十一 Walter, op. cit. 36 ff. cf. Trendelenburg, Historische Beiträge. III. V. Herbarts praktische Philosophie und die Ethik der Alten. VI. Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik.

十二 Brandis, Handbuch d. Gesch. d. Gr. Röm. Ph. II. 2. ii. 1441. Walter, op. cit. 65. 問題の原文は以下に如きものである。E. N. Z. 2. 1139a 21 ff. 「理知に於て肯定と否定とあるものは、欲求に於ては追求と回避である。かくても倫理的徳とは意思的把持性であり、意思とは思量の欲求であるならば、この理由によつて、意思がよくある爲には、ロコスも眞であり、欲求も正しくあることを要する。即ち同じものを前者は主張し後者は追求するのでなくてはならない。かくしてこの種の理知は實踐的眞理である。そして理論的理知にして行爲的でも作爲的でもないもの種の、よくとあしくとは眞と偽とである。事實これは凡ての理知的部分の機能でもある。唯實踐的な理知的部分の機能は正しき欲求とどうことと相呼應する如き眞理認識である。」右の中箇點の部分の問題であつて、第一に我々が意思的把持性と譯した ἐπιφροσύνη は Πάντα καὶ πᾶσι Fertigkeit des Vorsatzes である。第二に νόμος は Begriff の第三に νόμος bestimmt と譯される。

十三 Walter, op. cit. 232 ff.

十四 Walter, op. cit. 242 f.

十五 Ibid. Walter は Das Zukünftige ist aber überhaupt nicht Gegenstand der Erkenntnis. Die Vernunftfähigkeit

deren Object das Mögliche als Zukünftiges ist, kann keine erkennende sondern muss eine bestimmende, eine berathschlagende Thätigkeit sein. 二種より E. N. Z. 3. 1139b 7. を引用しているが、これは ἐπιτηθέμενον ἄλλοσφ ἐξ/εν 單なる ἐπιτηθέμενον とを混同し、前者が ἐπιτηθέμενον の本來の對象ではなくと言うプリヌトテリスの周知の命題を可能存在即來存在は認識されなくと言う様に誤解したのである。この著者にはこの種の誤解が充満して居て一々是正批判するにたえない。ギリシヤ語及びギリシヤ哲學に關する造詣の淺薄さの故にタイヒムラーの嘲弄を招いたのは止むをえない次第である。

卅六 E. N. Z. 2. 1139b 12. 「かくして理性の兩部分の機能は何れも眞理認識である。それ故兩者の夫々を最もよく認識せしめらるゝのが兩者の徳である。」E. N. Z. 2. 1139a 29. 「かくしてこの種の理知、この種の眞理認識は實踐的な性質のそれである。……事實眞徳の認識とこのことは理論的な如何なる部分の機能でもある。だが實踐的な理論的部分の機能は正しき欲求とこのことと相呼應する如き眞理認識なのである。」Met. G. 2. 1046b 2. 「それ故凡この技術或は制作的知識 (ἐπιστήμη τεχνική) 「zai om」 (ἐπιστήμη) は能力である。何故ならば他者又は他者としての自己に於ける (ἐν ἄλλω (ἢ αὐτῷ) ἄλλω) 原理だからである。」この最後の引用文も技術が知識であり乍ら行動的な原動力であることを物語っている。認識が端的に實踐的なものなどと言うことはプリヌトテリス的ではない。

卅七 Teichmüller, Neue Stud. zur Gesch. d. Begr. III. 42 ff.

卅八 Walter, op. cit. 245.

卅九 Ibid. 249. cf. Prantl, Über die dianoetischen Tugenden nach Aristoteles. 11.

八〇 Walter, op. cit. 252. E. N. Z. 2. 1139a 30.

八一 Walter, op. cit. 255.

八二 De An. I. 9. 432b 27 ff.

八三 Walter, op. cit. 256 f.

八四 Ibid. 260. De An. I. 10. 433a 9 ff.

八五 Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. II. 378. Walter, op. cit. 44.

八六 Cf. Walter, op. cit. 495 f. Walter 卅 Hartenstein (Hist. Philos. Abhandl.) と共にプリヌトテリスに於ては意志

と理性の調和の根據が全く缺けてゐると解してゐる。しかし實は意志と理性の調和の困難はこれらの概念に關する彼等の解釋

の不當なる爲に他ならない。アリストテレス自身に於てこのような困難はなく、意志や欲求と實踐知としての思慮などは生理學的・心理學的に充分な基礎づけをもつてゐることは我々が既に觀察した通りである。「靈魂諸部分の聯關」及び「知性の構成」のこの兩原理の調和に關する困難は却てカントにこそ認めらるべきものである。カントに於てこそ理性がそれ自身實踐的になることは説明すべからざる事實とされたのである。それはまた幸福と善行との隨伴が、單なる要請として假定せられることと共に、カント倫理學の難點と言わねばならぬ。cf. Trendelenburg, *Hist. Beitr. z. Ph. III*, 189 ff. 195 ff. 209 ff.

八七 Walter, *op. cit.* 264 f. Part. An. 6. 700b 28. 701b 1. Met. A. 7. 1072a 30 &c.

八八 Walter, *op. cit.* 265.

八九 *Ibid.* 265-269.

九〇 *Ibid.* 269 f.

九一 E. E. B. II. 1227b 23-33. E. E. B. 10. 1227a 5 ff. 「しかし或る事柄の爲に思量する者が思量するのであり、そして思量するものにはいつでもその目的の爲に有効なものを尋ねるところの或る目的があるのである。しかるに目的に關しては何人も思量することなく、それは丁度理論的知識に於て假説がそうである如く、原理であり假説である。…技術によるものでも技術によらぬものでも凡て人にとつて探究は手段に關する。例えば戦おうか戦うまいかという事を思量するのである。しかし最初にはむしろその爲にすることの事がある。これは目的であり、例えば富又は快樂又はこの様なものは偶々目的となる (*τυχραιοῦ ἢ ἐπιχειρῆσαι*) の様なものである。何故ならば思量する人はもし彼が目的と言ふ點から考察したとすれば、それを自分に送導するような或るものに就て、或は自分がその目的の爲になしうるものを思量するのである。しかるに目的は本性的に常によきものである。そしてそれに就て部分的に思量する、例えば醫師は藥を與えようかどうかを思量するのであるうし將軍は野營しようかどうかを思量する。彼等にとつて端的に最善の目的は善である。」

E. E. H. 14. 1248a 18. 「即ちそれ自身思量を豫想したところの思量の後へ思量するのではなく、或る始りがある。また思量することとを先に思惟した後思惟しかくしてこれを無限に繰返すのではなからぬ。だから理性は思惟することの始ではなからず、思量は思量することの始ではなからぬ。」

九二 E. N. H. 9. 1151a 16 ff.

九三 E. N. Z. 13. 1144a 8. 21. 1145a 5.

九四 E. N. Z. 2. 1139b 1. Z. 5. 1140b 6. K. 6. 1176b 6. M. M. A. 36. 1197a 11. アリストテレスに於ける靈魂諸部分の

聯關註一參照。

九五 アリストテレスに於ける知性の構造第五節（「哲學研究」三九二號）參照。

九六 Phys. B. 3. 194b 23 ff. 7. 198a 16. 1. 7. 207b 34. A. 1. 209a 20. De Somno. 2. 455b 14. Gen. An. A. 1. 715a 4. E. 1. 778b 8. An. Post. B. 11. 94a 21. Met. A. 3. 983a 26. A. 1. 1013a 16. 2. 1013a 24-b3. 16. H. 4. 1044a 33 ff. A. 4. 1070a 26.

九七 E. E. A. 8. 1218b 20. 「健康によきものは動力因として健康の原因である。そして之は存在の原因であつて、健康がよくあるこの原因なのではないか。」

An. Post. A. 24. 85b 23. 「更にもし論證とは原因とか理由を示すところの推論であるとすれば、普遍的なものはより優れた原因である。何故ならばそれ自身によつて存在する如き或るものがあれば、之はそれ自らにとつて原因である。しかるに普遍的なものは第一のものである。だから普遍的なものは原因である。かくして論證はよりよきものである。何故ならばそれによりきまつて原因や何によつてということに關るからである。」

九八 しかしこの最高普遍的目的も、個人の場合には品性によつて與へられたものであるにしても、この様な品性は両親や教育者や爲政者によつて配慮された習慣によつて形成されたものであるから、種的にみれば思慮や勘考を豫想する譯である。そしてこの思慮や勘考こそ政治學や倫理學の實質であつたのである。アリストテレスに於ける知性の構造第一三節（「哲學研究」三九八號）參照。

九九 Cf. Loening, Die Zurechnungslehre des Aristoteles. 29.

一〇〇 An. Post. A. 24. 85b 23.

一〇一 Ibid. 27.

一〇二 Ibid. 35.

一〇三 Met. A. 7. 1063b 36. 「しかるに凡ての學はその下に屬する各個の認識對象に就て、その或る原理や原因を求めるものである。例えば醫學や他の製作的及び數學的諸學の各の如きもそうである。」M. 4. 1078b 23. 「しかし乍らソクラテースが事物の本質を知らうとしたのは理由のあることである。とらうのは彼は推論をなすことを求めていたのであつて、しかも推論の原理は本質だからである。」