

# 哲學研究

第四百二十八號

第三十七卷  
第六七冊

## 實踐的推論 (完)

—アリストテレスに於ける實踐の構造—

安藤 孝行

### 四

遺憾なことには、我々が作爲的推論に對立する意味で行爲的推論と呼ぶ推論式を裏書するような明確な實例はアリストテレスの中に認められない。併し實質的に之に相當するものを求めることは困難ではない。一例としてタイヒミュラーの摘出してゐる例をひけば、ニコマコス倫理學第三卷第七章の勇敢に就ての叙述は結局「勇敢とは然るべき事を然るべき事の爲に然るべきように然るべき時に恐れたり耐えたりすることである」を大前提とし「この事は恐るべき事であり恐るべき仕方である」等を小前提として「この事を斯くの如く恐れまたは耐えるのは勇敢である」と言う結論を得ることとなる。この結論は直ちに我々の行爲や感情に對する態度を決定する。そして普通の方向には更に我々は勇敢であるべきであると言う最高の原理的實踐知を豫想してゐるのである。この普通知を持つことによつて人は思慮的であり之を失えば惡徳に墮する。それではその特殊知を缺く場合品性は何であらうか、タイヒミュラー自身は自己の摘出したこの推論の特質を看過してゐる。即ちこの實例に於ける小前提の無知は不隨意の原因であり、行爲

者によつて後悔されると共に批判者によつて寛恕されるものであると云うのである。併し「この事は恐るべき事である」と言う判断は單なる事實判断ではなくして價值判断である。さればこそこの判断が特に困難であると言われるのである。單なる個別的事實の認識はアリストテレスにとつては格別困難なことではなかつた。與えられた物がパンであるか水であるかの判断、自分が國王であるか奴隸であるかの判断をなしえないのは全くの愚人にすぎない。しかし個別的價值判断は品性又は欲求に制約されざるをえないから、これに於て誤なきをうる爲には既により品性が養われてゐることを要する。この事たるや決して單なる事實の知覺の如くに容易な事ではないのである。奇妙なことにタイヒヒミュラーは上掲の乾いた食物の攝取をすゝめる推論の小前提に就て却てその無知が無抑制の原因であると解している。即ちこれが乾いた食物であると言ふことを知らぬのが、不健康な食物を攝らうとする無抑制の原因であると言ふのである。しかし事態はむしろ正反對である。この推論の小前提を知らぬことこそ實に不随意の原因に他ならない。タイヒヒミュラーがこの誤を犯すのは前述の實例の兩形式の本質的な相違を看過した爲である。したがつて彼はそれぞれ無抑制と不随意とを成立せしめるところの無知の本質的な差別を認めていない。しかるにひとしく小前提の無知と言つても無抑制に於けると不随意に於けるとではその間に相違の存すべきことは言う迄もない。

この重大な區別を單にタイヒヒミュラーのみならず諸家の殆ど看過閑却していることは寧ろ怪むべき事である。我々の考によればこれは全く本質的な相違であつて、行爲的思考と作爲的思考を辨別する秘鍵とも言ふべきものである。不随意の原因の一つとして個別的事態に關する無知が擧げられてゐるのは事實である。しかしその例として考えられるのは、槍の先の尖つてゐる事を知らずして他人を傷けた場合、我が子と知らずして戰場の敵を殺傷した場合、醫藥と誤つて毒害した場合などであつて、何れも事實的判断の欠除又は錯誤である。第一例に於ける小前提たる「この食物は乾いてゐる」と言う命題もまたここに屬する。その欠除はタイヒヒミュラーの言う如く無抑制の原因ではなくしてむしろ不随意の原因なのである。然るに第二例の小前提は個別に關する一種の價值判断である。或る事が恐るべき

であるか否かを知らずして恐れたり恐れたかつたりするのは不隨意ではない。無抑制と言うものは恐怖に就ては認められないから、例を節制の方に移して言うならば、或る飲食例えは過度の飲酒が節制の法則に適うか否かを知らずして誤つもの、即ち自己の酒量を超えた飲酒を爲す者は決してそれが酒であるか水であるかを知らずして誤つものとか乾いた食物であるかどうかを知らずして誤るもの如く不隨意的ではない。この個別的判断の無知には無抑制の責が負はされねばならぬ。蓋しひとが例えはその酒量を知らぬのは飲酒の欲望に迷わされるが爲であり、有夫の婦人と交ることの悪さを知らないのは、これまた情欲に眼がくらまされる爲だからである<sup>(111)</sup>。そしてその無知が完全な無知に到れば、それはもはや單に無抑制に止まらないで放埒の惡徳となるのである<sup>(112)</sup>。

右によつても窺われる如く、我々は抑制と無抑制、節制と放埒と言う類似した品性の本質を考察することによつて、實踐的推論の本質を明かにすることが出来る。そこには單なる技術的な思量以上に、道徳的價值に關する認識の徳性とその排除状態が認められるであろう。特に我々は無抑制と言う品性を一方には放埒に、他方には不隨意に對立せしめることによつてこれらの間に實踐知の諸形態を辨別することが出来ると思う。

無抑制は或る意味で徳と惡徳の中間に位する品性である。それは嚴密な意味では凡ゆる欲求の領域に成立する不徳ではなく、ただ食欲と性欲に限られるが、派生的にはその他の欲求についても認められる<sup>(113)</sup>。無抑制とはこれらの欲望について何が中庸であるかというのを全く知らないのではなく、或る意味ではこれを心得ているにも拘らず、欲求と理知との不調和の爲理に適つた適當な享受をなしえず過超に陥る如き品性である。抑制はその反對であつて、理知が欲求を支配して節度を保たせるのであるが、唯その調和が節制の如く完全ではなくして、理知はいわば欲求を強制する必要にせまられる如き品性である。無抑制者の缺陷は欲求と理知の不調和と共に、理知の支配力の微弱なることにあるのであるが、それではこの實踐的理知の無力とは如何なることであらうか。理知の職能が單に判断し推論するのみに止まるならば、理知の強力とか徴力とか言うことは無意味であつて、ただ正しき理知と誤つた理知があるのみで

ある。理知が正しくありながら而も微力であると言うからには、理知は力の源泉でなければならぬ。理知の活動そのものが行動の原動力になるのでなければならぬ。理知が推論として働くとするれば、その推論の結論は直ちに行動の能力であり、意欲でなければならぬ。そして実践的推論というものは確にこのような実践的な能力を生み出すものであつた。しかしもし行動の能力が実践的推論の本質に属するものであるとすれば、このような理知的な欲求の無力の原因は結局は理知の活動そのものの中に求められねばならぬ。無抑制の原因をなす理知の無力は、理知の活動そのものの缺陷に根ざすのでなければならぬ。然らざれば実践的な力は推論に對して何らか的なるもの偶然的なものとならざるをえない。これは嚴密な意味で理知の實踐性の否定に終ると考えられる。それでは無抑制者の實踐的推論の缺陷とは如何なることであろうか。無抑制な者は或る意味で知りつゝ誤を犯すのであるが、或る意味では知らずして爲す。認識していると言う言葉には二つの意味があるのであつて、一つは把持性としての認識であり、今一つは活動としての認識である。そこで認識を働かせ乍らその認識に反したことを爲すと言へば奇怪なことに違ひなく、認識をば唯把持性として持つているのみで實際にはこれを働かせないで爲すならば不思議なことではない。それでは無抑制な人が悪きことを知り乍らしかも悪行をするのは認識を把持性として持ちながらこれを活動させないで爲すのであると言ふべきであろうか。もしそうであるならば、認識を把持性として持ちつゝこれを働かせないとは如何なることであろうか。認識すると言うことは推論することであるとすれば、非活動的把持性的認識というのは認識の要素の一部又は全部が把持されて居りながらこれが互に媒介されるに至つていない状態をいふのであろう。推論は大小兩前提より成り、媒介を通して普遍と特殊を結合することである。それ故推論が完全に行われない認識に於ては兩前提の少くとも一方が單なる可能態に止まるのであろう。「兩前提の認識を有してはながら認識に背いて爲す」ということも決してありえないことではない。但し一般的前提の認識をば用いても部分的前提のそれを用いないならばである。しかるに一般的命題には異つた面があつて、一つには自己自身に關り、他の一つは事物に關る。例えば凡ての人間にと

つては乾いた食物が有益であるということには自分が人間であるとか或はこれが乾いたものであると云うことが從う。しかしながら人が知らなかつたり働かせなかつたりするのは、このものが斯々であるかどうかと言うことなのである。かくてこれらの仕方によつて非常に大きな相違が生ずるのであつて、或る意味で知つて居ても何等おかし事は無いのに、他の意味でならば驚くべきことである。<sup>(一七)</sup>即ち無抑制な人の持つて居るのは普遍的な認識であつて、それが個別的判断に迄實現しないと言う點でその認識は現實的な實踐的推論に迄は至らないと考へられる。しかしアリストテレスは言葉が続けて以上の如き仕方とは異つた仕方では認識を持つてゐることが可能であると言つて、例えば眠れる人や狂人とか酔漢などが認識に基く言葉を口にしても、單に言葉として知つてゐるのみでその知識が何等身についていない様な状態を述べ感情の捨となつた人は正にこのような状態にあるのであつて、無抑制な人の持つ認識はこの様な認識であると云つてゐる。<sup>(一六)</sup>アリストテレスがこのようなに飲食物についての個別的無知の第一の例と區別して特に第二の夢遊的心理状態の例を擧げてゐることの意味は看過されてはならない。その理由は思うに前者は無抑制制というよりもむしろ不隨意に近く、無抑制を説明するには後者の方が適當と認められた爲であろう。無抑制と不随意の無知を區別するのは認識の缺如が完全なるか不完全なるかではなく、認識が事實に關るか價值に關るかである。そして價值判断を阻害するものは偶然ではなくして感情による惑亂なのである。何故ならば無抑制に於ける認識の障害が完全になつた状態は前述の如く不隨意ではなくして放埒だからである。アリストテレスは更にこれを詳しく説明して次のように述べてゐる。「一方に於て一般的な臆見があると共に、他方感性の支配する個別に關る臆見というものがある。そこでこれらの臆見からして一つの臆見が導き出される時、この結論は一方(觀想的なもの)に於ては靈魂の肯定すべき事であるし、實踐的なものに於ては行爲が生ずる。そこで例えばもし凡て甘きものは味うべきであり、この物即ち個別的な物の一つが甘ければ、食べる事が出來、且妨げられない人は同時にこれを爲す筈である。かくして今一方に於ては甘き物を食べる事を禁止する一般的な臆見が存し、他方に於て凡て甘きものは快い。然るにこの物は

甘くあり、偶、欲望があるとすれば、一方ではこれを回避することを命じているのに他方では欲望が驅り立てるのである」と。<sup>(一七)</sup>この叙述の趣旨は結局節制を教える思慮の命令が唯一一般的な命題としてのみ把持されていても個別的認識が之と媒介されることなく、思慮とは別の快樂の格率が個別的認識を支配して行動を決定するのが無抑制者の行動の特質であるということの意味するものである。斯くして實踐的推論を構成する一契機たる個別的判断を現實的に知つていないと言ふこと、言い換えれば普遍的命題と關係させて考へていないと言ふこと、更に言い換えれば眞に實踐的な認識として活動させていないということが無抑制を成立せしめる原因である。それ故アリストテレスは結論として「感性的なものについての臆見として行爲を支配するのは最終の前提であるから、情意の擒となつてゐる人はこのやうなものを知つていないか或は丁度酔漢がエムベドクレスの詩句に於ける如く、知つてゐると言つても認識してゐるのではなく、唯口にするに過ぎないやうな意味でしか知つていないのである」と言つてゐる。ここに感性的なものについての臆見と言ふのは疑もなく我々が先に考察したところの、個別に關する直観知としての實踐理性の事であり、右の言は個別的行爲の道德的價値に關する直観知の缺陷が無抑制を生ぜしめることを物語つて居るのである。

無抑制の原因たる合理的欲求の無力と言ふことはこのやうに實踐的推論そのものの不完全性に基くのであるが、その實踐的推論は作爲的ではなくして、行爲的であると考へられる。<sup>(一九)</sup>それは「憐惻な者が無抑制でありうる」と言ふ言葉によつて明かである。尤も無抑制者は善惡の別を辨えない譯ではなくて、ただその善を希いつゝ實現する能力を持たぬのであるから、むしろ技術的作爲的な認識を缺如している様に見えるには違ひない。しかし如何にすれば如何になるかと言ふ事實的な因果關係の無知と言ふことは無抑制の原因であるよりも不隨意の原因である。勿論このやうな技術とか作爲的思量の缺如も一種の不徳ではある。しかしそれは無抑制と言ふ状態ではない。醫學的な認識なき爲に健康を損ねるのが無抑制ではなく、過度の享樂が悪であることを知りつゝ自己が現に追求するものが過度の享樂であると言ふことを實踐的に認識しえない者が無抑制者である。この個別的價値判断を妨げるものが欲望であることは先

に述べた通りである。しかしそれでは無抑制の反對である抑制に於ては實踐知の構造は如何なるものであろうか。抑制が無抑制の反對であり、無抑制の原理が個別的價值判断の現實性の缺如にあるとすれば抑制者は完全な行爲的思量をなすと考へざるをえない。すると抑制者と節制者との區別が困難な問題となる。完全な行爲的思量は完全な思慮であり、完全な思慮は理知による欲求の完全な支配であつて、これが食欲と性欲に於て現れたものは節制に他ならない。このような節制と區別された抑制は何によつてその獨自性を確保するのであろうか。抑制は節制に較べて何等か不完全な徳性であり、徳と不徳の中間に位する品性であつた。その不完全性の本質は果して何であらうか。抑制者と無抑制者の實踐知を思慮に對立せしめるタイヒミュラーの説に就ては先に述べたが、我々は抑制者と無抑制者の實踐知は相互に一種の程度的相違を持つと共に、この同種の相違が抑制者と節制者との間にも認められると思う。無抑制者の實踐能力の弱さの原因は實踐的推論に於ける價值判断的小前提の現實性の缺如又は不足であつたから、抑制者の實踐能力がこれに比較して強力であるのは、この現實性にある筈である。しかし抑制者が節制者と異なるのは欲求と理知の調和が不完全であつて合理的行爲をする爲にはたえず理知によつて欲情を抑壓制御する必要があることである。これはとりも直さず實踐的推論の實踐性が尙微弱であつて、ともすれば理知の聲が單なる空念佛に墮し易いこと、即ち無抑制に流れ易い危険にさらされていることである。したがつて抑制者と節制者は同種の實踐知を持つのではあるが、前者に於ては其推論の實踐性が稀薄であつて切實な體驗を伴わない點に於て後者に劣るのである。それ故抑制者のみならず無抑制者の持つている實踐知と言うものは節制者の思慮と質的に異つたものではなく、實踐力弱き思慮にすぎない。思慮の本質規定の爲に思慮ある人即ち賢者の品性を問うと言う方法には注意が必要である。なるほど思慮の現狀は賢者に於てのみ完全な形であることが出来る。しかし賢者とは思慮の完成した形態であり、思慮の理想である。したがつてこの理想に迄到達しない段階に於ても思慮は不可能ではない。我々は完全な思慮のみならず、不完全な思慮と言うものを認めうる。このような不完全な思慮こそ抑制者の理知であり、最も低き程度に於ては同時に無抑

制者の理知でもあるのである。思慮プロネシスと思慮プロノミセスあるとは知識エピスタモと知識エピスタモ的又は觀想的カテoreticの如き關係にある。知識や觀想は必ずしも知識的又は觀想的な理知には限らず實踐的な理知の契機ともなりうるのであつて、形容詞的表現は知識や觀想をば目的とし、理想とする態度を現した如く、思慮もまた必ずしも理想的な思慮ある人の完全な徳に至らずとも、一層低き品性に於ても或る程度に於て活動して居ると言うべきである。節制は思慮が性欲と食欲に關して到達した完全な現實態であるが抑制者や無抑制者も亦或る程度に於てこれに類つて居り、努力によつて節制に迄向上しうるのである。ここに到達する可能性が完全に失われた品性は放埒ヘカテであつて、放埒者に於ては行爲的推論の小前提のみならず、大前提迄が失われて了つてゐるのである。このような品性に於てはもはや行爲的推論と言うことは不可能である。しかしそれにも拘わらず尙一種の實踐的推論や思量が行われるのであるがそれは我々の言う作爲的思量に他ならない。彼は自分の爲そうとすることが善いことであるか悪いことであるかは知らない。その點に於ては彼は全く直接的な欲望のまゝに生きてゐる。彼の欲求そのものは理知によつて何等の統制をも受けてゐない。にも拘らず彼はこの欲望を如何にして實現すべきかに就ての手段はよく知つて居るのであり、このような作爲的技術的思量に基いて具體的行動を意思する限りに於て理知的である。彼は惻憫な人である。しかしこの作爲的推論は畢竟彼に大きな禍をもたらずにすぎないのである。(二一四)

前述の如く放埒とか節制と言う概念は抑制や無抑制と同様嚴密には食欲に限つて用いられるのであるが、更に廣く言へば一般に道徳的な價值判斷の普遍的原理の認識に缺けるもの、即ち心術の惡なるものは惡人又は劣惡者或は惡徳者である。いかゆる意思に於ける無知とか人生の功益に關する無知と言うのはこのような品性の者を言う。彼等は惻憫な者でありうる。即ち如何にすれば彼等の惡しき欲望を満足させるかという技術的な知識は充分に心得ている。このような技術的知識はもとより一種の實踐的推論であり、思量勸考に他ならない。したがつて惡徳者もまた實踐知識の所有者である。しかし彼等は道徳的價值判斷に於ては全く無知であり、或はむしろ誤つた認識を信じ込んでゐる。(二一五)



その點無抑制者は不完全乍ら正しい道德的價值判斷を持つて居るから、放埒な者や惡徳者よりは優れた品性の所有者である。即ち彼等の實踐的推論が不完全であるのは前述の如く行爲的推論の小前提を缺き個別に即する價值判斷を缺く爲であるが、しかも尙普遍的價值判斷は失われていない。徳一般の價值を認めてこれを實現すべきであると言う當爲は保存されているからである。<sup>(二二五)</sup>このように普遍的な當爲のみが把握された品性に於ては、この普遍的當爲は行爲者自身の品性から生れ出たものではなく、何等か外的な由來を持つて居る。それは例へば先人の教訓として彼に課せられた理想である。各人はこの普遍的な當爲に導かれて彼個別的行爲を律してゆかねばならない。<sup>(二二六)</sup>かくしてはじめには外的であつた教訓や命令が漸次内面化され途には彼の品性そのものの表白になる時、そこに完全な倫理的徳性が成立するのである。だから倫理的徳の完成は同時に思慮の完成であり、理と情との完き調和である。このような道德的陶冶の最も低き段階が無抑制である、次に抑制に進み更に節制に至つて完成の域に達する。實踐的理知の最高普遍的原理が外部から由來して漸次内面化すると言うことは我々が先に能動理性に就て爲した考察と關聯する。能動性と客觀的となつた精神即ち文化であつた。これが人間の受動理性に形相を與えるところに心理的な思考、認識が成立した。それはひとり理論的な理知の活動に限らず、實踐知に就ても妥當する。人間の道德的教化は賢者によつて計畫された法律政治或は教育によつて漸次人間の自然的素質を基體として形相化される。この形相化の原理が理であり、道德律であり、普遍的實踐知である。この教化は快不快と言う自然的感情を基としてなされる。即ちはじめには各人とつて善きものから出發して、次第に端的に善きものを同時に各人とつて善きものと感ぜしめるに至る。<sup>(二二七)</sup>道德的教化は單なる理性の定言的命法に止まらず、この命法を同時に彼の感情と一致せしめ調和せしめることにある。<sup>(二二八)</sup>實踐的思惟にあつても理論的思惟にあつても原理と言うものは重大な意味を持ち、これが失われれば思惟の全體が喪われる。それ故實踐知の最高原理的認識を缺く放埒者や惡徳者は最も反價値的である。<sup>(二二九)</sup>同じく無抑制と言う品性にも二種の形態が區別せられ、一つは性急であり、他の一つは懦弱である。後者は思量はするが感情の爲に思量した事を守

らない者であり、前者はそもそも思量することなくして感情に導かれる者である。(110) 一は感情の強さに負けるのであり一はその速さに負けるのである。この兩種の無抑制に就ても懦弱は理性の無力を含む爲に性急よりも價值低き品性であると説かれる。性急ははじめから理知の働く餘地がないのであるから、却てこの方が價值的に劣るようにも考えられるが、アリストテレスは性急者にあつては理性性が潜勢的に止まるのであつて、もし充分に落つきさえすれば感情を抑制しうるものと解し、懦弱の如く理性の無能力より高く評價するのである。(111) それは全然理性を缺いた歎の狀態よりも理性の腐敗した放埒や惡徳の方を貶下するのと相通する精神である。普遍的な實踐知を把持することは人間の向上努力を可能ならしめる必須の條件である。それは理性に對し法則に對する尊敬の念であり善意志であり恆心である。これを喪失せざる限り人間は救われうると考えたのである。(112)

とも角斯くの如くして無抑制や放埒や惡徳等が實踐知と言う點に於て缺けるところは行爲的推論即ち道德的價値判斷の體系に於て、或はその小前提たる個別的、特殊的價値判斷を缺くか、或はその大前提たる普遍的な思慮を缺くと言うことによる。この點に於てこれらの品性の如上の考察は實踐推論の二形態たる作爲的推論と行爲的推論の辨別に利するであらう。

一〇四 Teichmüller, op. cit. 76 f. E. N. I. 7. 1115b 17 ff.

一〇五 Teichmüller, op. cit. 78.

一〇六 E. N. E. 9. 1137a 9 ff. 「同じように正不正を知るといふ事は知者であるとは思われない。法の語る事柄を理解するのは困難ではないと言ふ理由で。……しかし如何なる仕方で行われ如何なる仕方へ配分されたら正しいかと言ふこと、この事は健康的なものを知るよりも大變な仕事である。後者にあつても蜂蜜や酒やエレボロスや熨灼療法や切開を知つてゐるのは易い、健康の爲には如何なる仕方、如何なる人に如何なる時に按配すべきかという事は醫者になると同じ次の仕事を意味するものである。」

E. N. A. 5. 1126a 32 ff. 「如何なる仕方へ何びとに對して如何なることに就て、どれだけ永く怒るべきか、また如何なる程

度迄は正しくしているものであり、或は誤つてゐるかを容易ではない。…それ故如何なる仕方であつた場合に非難されるべきであるかはロマンによつて示すのは容易ではない。何故ならかゝる判別は個々の場合に依存し、感覺によるからである。」因にこゝで個々の場合の不適の判別をなす感受と言ふのはいわゆる「實踐理性と解すべきであらう。アリストテレスに於ける靈魂諸部分の聯關註一八七（「哲學研究」三五二號）參照。

104 Met. A. 2. 982a 11. 「まだ」感覺することは凡ゆる者に共通であつてそれ故に易しく、毫も知的ではなからう。」

105 E. N. A. 2. 1095b 4.

109 Teichmüller, op. cit. 75.

110 E. N. 1. 2.

111 E. N. Z. 5. 1140b 11 ff. 「節制をこの様な名で呼ぶのも之にもとづく。それは思慮を保全するという意味である。事實なればこの様な判断を保全するのである。何故ならば凡ゆる判断が快と苦によつて當を失ひ歪曲されるのではなく、例えば三角形の内角の和が二直角であるか否かという如き、そうではなくして行爲的なものに關する判断である。」

E. N. H. 1. 1145b 10 ff. 「抑制的な人と勘考した事を遵守する人とは同じであり、無抑制な人と勘考した所から逸脱する人とは同じであると、考えられる。且無抑制的な人は悪いという事を知り乍ら感情の故に爲す人であり、抑制的な人は欲望が悪性質のものであることを知つて理の故にこれに従わない人である。」

E. N. H. 7. 1150b 20-28. 「無抑制の中或るものは性急であり、他のものは情弱である。即ち或る人々は思慮するが、思慮した事柄を感情のために守らないが、他方の人々は思慮しないで感情によつて導かれる。何故ならば或る人々は豫め辨つておけば操られることはないと言ふ如く、前以て豫知したり豫見したり自分自身を或は自分の勘考の能力を誤しておくことによつて快であつても苦であつても感情に負けない人々である。性急佳の無抑制に敏感な人や膽汁質の人々に最も多い。彼等は或はその速きの故に或はその激しきの故に表象にしたがい易い爲、原理を待つてはいないのである。」

Cf. E. N. E. 10. 1134a 20 f. 「何故なら女の何びとたるかを知りつゝ之と通じた場合でも、それはしかし意思的動機によらず却て感情によることがある。」これは無抑制を放埒から區別する言葉であるが、我々は同時にそこに事實の知と價値の知の區別を看取しうる。即ち女の何びとなるかを知らずして通じたのは事實判断の缺如であつて不慮意の原因であるが、この例の如き場合事實の認識はありつゝ價値判断が充分現實的でない（缺如しているとは言えない、もしそうなら意思的となり放埒となるから）、之に無抑制が成立する譯である。

- 一一一 E. N. H. 9. 1150b 36. 「即ち悪徳は無自覺であるの如く、無抑制は無自覺ではない。」 1151a. 11. 1. 2. 1110b 31 ff. 「蓋し意思に於ける無知は不隨意の原因ではなくして、邪惡の原因である。また普遍的な無知ではなく（何故なら人々の責められるのは之の爲だから）行爲がそこに成立しそれに就いて存立するところの個別に關する無知である。」
- 一一二 Rh. A. 12. 1372b 13. 「無抑制は欲求される限りの凡ゆるものに關する。」
- 一一三 E. N. H. 4. 1146b 31. cf. Cat. 8. 8b 29. Pol. 1. 1. 1288b 17. E. N. Z. 3. 1139b 31. 「アリストテレースに於ける可能概念の諸相」(哲學研究三〇〇三—四二五)。知識の使用と不使用に關するはプラトーンのテアイテトス篇に類似の思想が見出される。Theaet. 197. 1146b 31の知には現有と所有とがあり、前者は信も外套を着用していることの如く、後者は單にそれを所有しているの如くである。或は別の譬喩を言はば捕えた鵞を現に使用すること、唯それを鳥籠に入れて持つてゐるのことに類する。臆見している人は確かに記憶を持つてゐる限り、知を所有しているのであるが、必ずしもそれを理に用いてゐるとは言えないのである。そこに誤れる臆見の可能性があると云うのである。ここにみられる知識の現有と所有との對立は、アリストテレースではむしろ使用 *χρησις* と所有 *καταχή* の對立とされる。ヘタシスはこのプラトーンの用法ではアリストテレースのエネルゲイアに當るが、アリストテレースに於ては把持として尙鳥籠の中に鵞を持つてゐる如き状態である。
- 一一四 E. N. H. 4. 1147a 1-10.
- 一一五 Ibid. 10-24.
- 一一六 Ibid. 25-35.
- 一一七 Ibid. 1147b 9-15. Teichmüller (op. cit. 46 ff.) の批評によれば、アルターが思想そのものを理論的判斷のみから構成して唯結論に於てのみ定言的命法性を成立せしめる時、その様な認識はアリストテレースの思想や實踐的推論を理すのではない。むしろここに遊べられた如き無抑制者の論議的推論に他ならぬ。
- 一一八 E. N. H. 11. 1152a 10.
- 一一九 Walter, op. cit. 492. E. N. H. 11. 1152a 6 ff.
- 一二〇 E. N. H. 8. 1151a 20 ff. 「だがまた或る人は感情の爲に、正しき理に反して我を忘れる人である。正しき理に即して行爲しない程度に定感情に支配されてはいるが、そういう性質の快をあくまで波及すべきであると確信してゐる人である程度に支配されてはいないところの。これが即ち無抑制な人であつて、それは放埒よりはましであり、端的に悪いのでもない。け

だし最もよきもの、即ち原理が保存されているからである。またこれの反対の人はその確信に隨順して少くも感情によつて我を忘れる事のない人である。」Ibid. 9. 1151a 4.「兩者共肉體的快を追求するが一方(放埒な人)はそうすべきだと考えているのに對して、他方(無抑制な人)はそう考へていない。」

一二二 E. N. Z. 10. 1142b 20. H. 11. 1152a 10.

一二三 E. N. I. 2 1110b 28 ff.「凡て劣悪な者は爲すべきことと避くべきことを知らないであつて、このような過誤の故に不正な人となり、また一般に悪しき人となるのである。そしてもし人が功益あることを知らなくても不隨意的だと言おうとしない。何故なら意思に於ける無知は不隨意的の原因ではなくて劣悪の原因であり、また普遍的な無知もそうではなく(何故なら之の爲に非難されるか)行爲がそれから成り且それに關る個別的なことの無知がそれである。」cf. Loening, Die Zurechnungslehre des Aristoteles. 179. 177. 115.

一二四 E. N. H. 4. 1146b 22. Ibid. 11. 1152a 5.

一二五 E. N. H. 9. 1151a 20 ff.

一二六 アリストテレスに於ける知性の構造第一二、一三節(「哲學研究」三九七、三九八號)。

一二七 Met. Z. 3. 1029b 2.「實踐に於て各個にとつてよきものから出發して一般的によきものを各個に善きものとなす如く」E. N. E. 2. 1129b 5.

一二八 Cf. Trendelenburg, Beiträge. III. 209 ff. E. N. Z. 2. 1139a 26 ff.

一二九 E. N. H. 9. 1151a 15, 26.

一三〇 E. N. H. 8. 1150b 19 ff.

一三一 E. N. H. 8. 1151a 1.「又無抑制な人の中でも我を忘れる人々(即ち忿怒な人)は、理を持つてはいるがそれを守らぬ人々(即ち懦弱な人)よりはよい。後者はより少き感情に負けるのであるし、前者の如く豫め思量していない譯ではないからである。即ち無抑制な人は僅かばかりの酒、多くの人々よりも僅かな酒で酔拂う人々に似ている」cf. Ibid. 1150b 1-15.

一三二 E. N. H. 8. 1150a 1 8.「尤も畜生的状態は惡徳程悪くはない。恐ろしさにかけては惡徳以上であるに拘らず。何故なら畜生は人間に於けるとは異り、靈魂のすぐれた部分を破壊せしめたと言つてははななく、この部分を所有していない。だからこの比較は無生物と生物とどちらが悪いかを比較する如きものである。善悪は運動の原理を自己の中に有しないものの方が比較的無害であるが、理性は一つの原理なのである。だからこの比較は不正義と不正な人とを比較するに似ている。兩者

はどちらもより悪くある。即ち悪き人間は畜生の千萬倍も悪き事をなしうるからである。」無生物や動植物に於て無意識的又は無自覺的に營まれる合目的的活動は人間に於ては靈魂や理性によつて意識的自覺的に營まれる。それ故この原理を喪失した人間はもはや動植物や無生物の如き合目的的活動さえ營みえないことになるのである。理性の倒錯が積極的な悪となる所以である。アリストテレスに於ける靈魂諸部分の階級第一節（「哲學研究」三五七號）。

一三三 E. N. H. 8. 1150a. 19 ff. 「だから諸の快の過剰を、又は快を過剰的にしかも意思によつて快樂それ自身の故に即ち全然他の派生的なもの故にではなしに追求するところの人は放埒なのである。即ち彼は後悔することなく、壓て懸しえないのである。」Ibid. 9. 1150b. 29 ff. 「放埒な人は前に述べた如く後悔しない人である。彼は意思を遵守するのだから。しかるに無抑制な人は凡て後悔することを知っている。だから或時は我々が問題を提出する時になした疑念の如くではなく、實は放埒な人は懸しえないのに對して無抑制な人は懸しうるのである。即ち悪徳は病氣で言えば赤腫とか肺癆とかに無抑制は傳染病に似ている。けれど悪徳は持續的な、無抑制は持續的なぬ悪性だからである。」Ibid. 1151a. 11 ff. 「一方に於ては過剰的な、即ち正しき理に背いた諸の肉體的快樂を、それをよいと確信するからでなくして追求しているという風な人があるし、他方にはこのような快樂を追求すべき人間であるが故に、それをよいと確信している人がある。前者はそれ故思いかえして心をいれかえることもあろうが、後者にはそれが無い。何故なら、徳は原理を保全するが悪徳はこれを滅すものだからである。……だが感情の爲に正しき理に背いて逸脱しがちな人もある。正しき理に即して行爲しない程度に迄感情に支配されてはいるが、そういう性質の諸の快樂を追求すべきであると確信しているような人間である程度に迄は支配されていないところの。これが即ち無抑制な人で、それは放埒よりはよく、端的に悪いのでもない。蓋しこの場合にあつては最善のもの、即ち原理が保全されているからである。」

## 五

我々はアリストテレスの實踐的推論の中に作爲的推論と行爲的推論の二種を區別した。前者は或る目的を假定して、その目的に到達する爲に有効な手段の系列を通り、この手段をばその目ざす目標によつて根柢づけんとする推論であつて、意思の製機をなす思慮と相通じる。これに對して行爲的推論は欲求そのものを根源的に合理化する思慮

であつて、合理的欲求としての願望はこの實踐的推論にもとづいてなされる欲求である。それは前者の如く任意の主觀的目的を實現する手段に關するものではなく、まさに爲さるべき行爲の道徳的價値を判断し、或は普遍的な道徳律にもとづいて個々の行爲の道徳的有價値性を推論する思惟活動である。作爲的推論の形式は大前提が假言的必然判断であり小前提もまた同様であるか、或は最終段階に於ては單なる個別的事實の知覚判断より成立して結論としては最初に假定された目的の爲に或る個別的な事實的行動を命令する如きものである。他方行爲的推論に於ては大前提は道徳的行爲一般或は何等か限定された有徳行爲を命ずる一般的判断であり、小前提は或る限定された特殊の徳又は個別的な行爲がこの徳の實現であり道徳的價値の捨い手であることを直観するいわゆる思慮的直観即ち道徳的知覚であり、これらの前提からして或る特殊のまたは個別的行爲の道徳的當爲性を推論するものであつた。

このように作爲的思量とか推論というものが假言的であり、或る目的を假定すると言ふこと、そしてこの假定された目的を興えるものは直接非合理的な欲望であるか、或はそれ自ら合理化された願望即ち行爲的推論の結論としての欲求であると言ふことは、我々が先に觀察した理性的能力の兩方向性の説と關聯するものである。そこでは能力に無理的な能力と有理的な能力の二種が區別され、前者が一方的であつて、實現するかしないかの何れかである他はないのに、後者は兩方向的、即ち反對項に關する能力であつて、同一能力からして互に反對の結果が生じうると言われた。そしてこれを決定するものは意思<sup>ワッイルレ</sup>又は欲求<sup>ベジレンス</sup>であつた。<sup>(一三五)</sup>我々は先に可能性の概念の研究に於てこの點に觸れるところがあつた。その際、我々は能力の概念が本來一方的の能力を意味するもので、兩方向の中和的狀態ではなく、矛盾の統一であり乍ら、その統一を破つて一方向に實現せんとする傾向性であることを指摘し、このような一方向性は有理的なものと無理的なものとを問わず一樣に認めらるべきであり、アリストテレスが有理的な能力に限つて決定契機を能力の外に求めたのは可能性の本來の意味である動性の否定であると言つた。<sup>(一三五)</sup>そしてこの本來的な傾向性は次第にデナミスを離れてヘクシスと言ふ概念に移行することを觀察した。しかし更に思うに、あたかも質料と形相は相對的概念で

あつて、或ものに對して形相であるものも他のものに對しては質料となる如く、能力の一方向性にも各種の段階が區別されるのではなからうか。可能性に能動的なるものと受動的なるものとが區別されるのも、單に固定的ではなく、或る段階に於て能動的なるものは他の段階に於ては受動的となるのであろう。そこで理性的能力と言うものも、それが能力である限りは能動的であり一方的であるが、理性的である限り受動的となることによつて、方向を決定する契機を自己の外に要求するに至るのであろう。實際技術と言うものは或は單なる能力としても或は又把持性としても扱われるのである。<sup>(二五六)</sup>把持性と言へば特に一方的傾向性が強調される。技術が把持性である限りは反對立項中の一方に特に優位を認めるのである。そこで有理的能力とても兩方向に對して無差別平等ではなく、一方に對しては自體的に、他方に對しては附帶的に關係する。例えば醫術は自體的には健康に對し、附帶的には病氣に對する。<sup>(二五六)</sup>文學學は自體的には正確な話法の原理であり、唯附帶的にのみ誤つた話法の原理となる。航海術や建築術の如き例についてみればその一方性は更に顯著であらう。これは有理的能力としての技術の把持性的側面である。しかし技術的知性はそれのみで實踐的に働き出すに足りず、何かこれを動かす能動的な原理を必要とする。技術はこのような意欲の道具にすぎない。それは自主性を持つものではない。この點に於て技術の兩方向性が現われる。醫術は人を健康にすることも病氣にすることも出来る能力であり、その何れを實現するかは意思とか欲求にまたねばならぬと言われる所以である。しかるに意思是思量的欲求と言われる如く、思量と欲求より成るのであつてみれば、有理的能力を一方に限定するのは思量であるか欲求である他はない。もし思量が手段の探究であり、技術知であるとすれば技術知に對して方向を與えるものが又技術知であることになつて不合理である。それ故この思量が何らか技術とは異つたものであるか、或は意思に於ける他の契機である欲求が方向決定者でなければならぬ。技術的でない思量とは前述の如く道徳的價值判斷的な思量であつて、それは結局願望の内在的契機となるのであるから、この決定契機は何れにしても欲求の一種であることになる。いわゆる有理的能力とは技術のことであつて、これに方向を與えるのは欲求である。技術は假言的



であり、欲求そのものを前提とする。作爲的推論を定言的にするものは欲求である。そして欲求というものは品性の表現である。そこで把持性や品性の表現としての欲求が技術に對して決定者となる。いわば技術が受動的質料的原理となり、欲求が能動的形相の原理となつて、或る意思が決定されこれが作爲の原理となる譯である。技術は制作の素材に對しては能動的形相の原理であるが、行爲に對しては素材的となり、隨つて受動的質料的となる。技術の命令は假言的であり、欲求を前提とする。作爲的推論を定言的にするものは欲求である。欲求は品性の表現であるから、目的をして善くあらしめるのは技術的知性ではなくしてこの欲求なのである。しかも欲求は更に有理的でも無理的でもありうるのであつて、無理的欲求とは欲望であり、快樂の追求、苦痛の回避であるが、有理的欲求とは願望であり、善の追求惡の回避である。技術は作爲に於てはとも角も形相の原理であるが、作爲を支配するものはより直接的な生活意欲であつて、これに對しては質料性を脱しない。そしてこの支配的な欲求を更に制約するものとして技術より一層高次の實踐的思惟がある。理知はこの段階に於ては意欲に對して更に形相的な原理となる。すなわち幸福一般に向う無規定的意欲を規定してこれを高き價值に導くところの理知がある。この願望の契機としての有理性は言う迄もなく技術的ではなくして思慮的である。作爲的ではなくして行爲的な思考である。或る目的實現の爲の手段の有効性ではなくして具體的目的の價值商量である。思量と勘考と云ふ概念は多くは作爲的なものとして用いられるが、より稀には行爲の價值判断推論にも適用されるとすれば、この有理的能力の方向を決定するものは行爲的思惟に媒介された欲求としての願望であることになる。しかし技術の方向を決定する欲求は必ずしも有理的たるを要せず、無理的な欲求即ち欲望でもありうるのである。技術は有徳者にも惡徳者にも使用される。善人に使用されればそれは善を促進するが惡人に使用されれば惡を助長する。何れにしてもここに作爲的思惟と行爲的思惟との聯絡が看取されるであろう。

我々の行爲は欲求の實現であるが、欲求は直接本能的な欲望として現象することもあれば、實踐知による思量に基

いて欲求される願望として現象することもある。前者は感性的な表象に伴う不快感によつて決定されるが、後者は道徳的價值判斷に基いて欲求される。そしてこの道徳的價值判斷の體系は一種の實踐的推論である。しかもこの推論は嚴密には行爲的推論とも呼ばるべきものであつて、直接的な欲求を前提することなく、欲求そのものの合理的基礎づけをなすのである。その大前提は人間に各種の德行を命ずる賢者の統制的思慮であり、その小前提は特殊的乃至個別的行動がこの道徳的價值を擔うと言ふ道徳的直観である。この道徳的價值感は品性の表示であり、絶對客觀的價值を正しく把握するには統制的思慮による教育を豫想する。それと共にまたこのようなよき教育に導かれた個々の善行は漸次各人に統制的な思慮を興えるに至る。感情と理性の完全な調和が道徳的理想である。しかし善き願望の實現は正しき技術知を必要とする。合理的欲求も非合理的欲求も複雑な操作を経て現實的行爲として實現される爲にはこれらの前提された欲求の目的實現の爲の事實的手段の思量を必要とする。ここに第二種の實踐的推論として作爲的推論が要求される。作爲的推論は自主性をもたず、行爲的推論は道具を持たない。兩者の協同によつてはじめて完全な人間の行爲が遂行される。ニコモス倫理學に於ける次の如き命題はこの兩種の實踐知の聯關を物語るものにあらずして何であらうか。「<sup>(一五)</sup>「<sup>(一六)</sup>理知そのものは何も動かさしめないが、或る目的の爲の實踐的理知が動かすのである。即ちこのものはまた作爲的<sup>ポイキカガ</sup>な(理知)の原理でもある。けだし凡て作るところの者は何かの爲に作るのであつて、作られることは端的な目的ではないから、却て或ることに對し、何かに從屬する目的である。しかるに爲される<sup>ポイキカガ</sup>事柄は端的な目的である。」

前述のごとく倫理的徳の第一の表現は例えば「最高善とか人生の究極目的とは幸福である」という如き實踐的普通の判斷であり、これは倫理的徳に制約される定言判斷である。これに對する小前提は例えば「健康は幸福である」であり、その結論は「健康は目的である」或は言い換えれば「汝は治療をなすべきである」と言う實踐的命令となる譯である。これが醫術に對して目的を興える行爲的推論であり、醫師はこれに基いて例の如き醫術的思量を進め、その

結論によつて直接醫療に着手するのである。そして彼の行動をして作爲たらしめるものは、この第二種の實踐推論たる技術的思量であるが、その同一行動をば同時にまた一つの行爲たらしめるものは、むしろ第一種の行爲的推論でなければならぬ。更に一つの例をあげるならば、兩推論の關聯は次の如くであらう。「最高善は幸福である」<sup>(一三九)</sup>。しかるに「徳行は幸福であり」<sup>(一四〇)</sup>。「正義は徳である」、故に「人間は正義を行うべきである」。しかるに「正義とは各人の價値に適わしき財の分配であり、賢者には多くを奴隸には少くを與うべきである」<sup>(一四一)</sup>、そして「甲なる人は賢者であり、乙なる者は奴隸である。それ故甲には多くを乙には少くを配すべきである」<sup>(一四二)</sup>。これが行爲的推論の連鎖式である。しかるにこのような分配を公平に争をおこさぬよう行う爲には如何なる手段によるべきか。その爲には例えば個人のはからいによらずして法律により國家權力によつて行うべきであり、その方法は斯々の仕方によるべきである<sup>(一四三)</sup>。これが先の行爲的推論の結論を實現する爲の作爲的推論である。(概して言へば倫理學の内容は行爲的推論が主となり、政治學に於ては作爲的推論が主要部分を成す。倫理學は廣義の政治學の一部を成しながら、しかも體裁上獨立の書をなしているが、兩者の關係は略原理論と方法論であるとみる事も出来よう。)<sup>(一四五)</sup>斯くの如く行爲的推論は願望を生み出し願望は作爲的推論を媒介として意思に具體化される。そして意思はその他の直接的な欲望と並んで行動原理である。欲求に發し行動に關する個別的事態を辨えた行動は凡て隨意的であるが、意思は特に作爲的推論の媒介を必要とする。これなくしては適確な合目的活動を營むことが困難である。意思の實現は凡て作爲であると言へるが、それは行爲的推論を豫想する限りに於て行爲的である。完全に知的な行爲に於ては行爲的推論に作爲的推論が接續し、作爲的推論の結論が直接實行の原理を形成する。單なる行爲的推論のみでは實行の可能性は不確實である。よき事であつても必ずしも爲しうるとは限らない。善意のみあつても直ちに實行することは出来ない。このような人は夢想的理想家となる。カントの如く「汝爲し能う何とならば汝爲すべきが故に」と言いうるとすれば、それは唯爲し能うとか爲すべきであると言ふことを極めて特殊的に嚴密に規定することを必要とするのであつて、日常的な理解による能力と當爲とは決してこ

のような關係にあるのではないのである。そのことは恰もソークラテースの知行同一説に就てと同様にあると言うべきであらう。即ちここに於ては知の中へ行を、行の中へ知を暗々の中に持込んでおいてからその同一説を主張しうる如く、彼處に於ては當爲の中に可能性を、可能性の中に當爲を寓取することを前提とするのであらう。更にまた單なる作爲的推論のみでも現實的な行爲の生れないことは言う迄もない。技術はあくまで人間の意欲の道具にすぎない。それは獨り歩きすることは出来ない。いわゆる機械が人間を支配すると言う物質文明の現象も實は人間性に於ける自然的野獸性が技術を行使していることにすぎない。單なる技術の命令は假言的である。これに定言的確實性を與えるもの、即ち能動的形相的な原理は欲求である。しかもその欲求を支配する合理性は屢、述べた如く行爲的道德的價値の思量なのである。このような系列はそれぞれに特殊の徳と惡徳又は不徳を持つ筈である。行爲的推論の徳は思慮であり、思慮に基く欲求即ち善き願望の徳が諸種の倫理的徳性である。しかし行爲的推論の缺陷には二種があつて、大前提の缺陷は放埒或は一般に惡徳であり惡性であるが、小前提の缺陷は無抑制或は一般に不徳である。一方作爲的思量または作爲的推論の徳とは恰惻または一般的には技術である。(技術は能力としてのみならず徳としても用いられる。)作爲的推論に於ける大前提の缺陷は無技術である。(一四六)

しかるに作爲的推論の最終小前提の缺陷は不隨意であり、これは既に人間の責任の外にあることである。單純な知覺の缺陷は自然的なことでもつて道德的主體の責任の中に入つて來ない。それが責任となるとすれば、唯間接的により普遍的な意圖とか生活態度の故である他はない。責任の主體としての人格とは何等かの恒常的にして普遍的な原理であることを必要とするからである。

以上別々に考察した兩種の思量の徳と不徳とを組合せて考えれば、先ず行爲的思量と作爲的思量の徳の結合は勝義に於ける思慮であり、これを具えた人がいわゆる思慮ある人である。彼の願望は善く、彼の技術は正しい、隨て彼は大いなる善行を爲しうる人物である。アリストテレスの擧げている例によればペリクレスの如きがこれに屬する。(一四七)

但し言う迄もなく實踐は人間の最高の營みではないから、これが最高の品性ではない。その上には例えばアナクサゴラ

スとかタレースと言う如き知者が位する。<sup>(一四八)</sup>次に作爲的思量の徳と行爲的思量の惡徳の結合は最大の惡徳であり、知的に言へば狡知<sup>カキチ</sup>であり情的に言へば邪惡<sup>ヤクワ</sup>である。<sup>(一四九)</sup>アルキビアデースの如きがその例であろう。双方の思量を缺いた品性は獸的であり、例へばペラリスの如きであり、<sup>(一五〇)</sup>一般には野蠻人の間に多い。<sup>(一五〇)</sup>これは客觀的には最も低級なものであるが、社會的禍害をもたらすことは邪惡程ではない。<sup>(一五二)</sup>最後に行爲的思量の徳と作爲的思量の缺如の品性に就ては特別の名はないが、たしかにこのような品性も可能である。彼は優良な凡人であり、よき意志を持ちながらまたよき判断を持ちながら大いなる善をなす能力に缺ける。この積徳面からして名づければものわかりよき人というのがこれに該当するであろう。<sup>(一五三)</sup>これを消極面から名づければ無能者である。<sup>(一五四)</sup>

一三四 Met. Θ. 2. 1046b 15 ff. 「相反するものが同じものの中に生ずる事はないが、知識は政を持つ事によつて一つの能力であり、靈魂は運動の原理を持つものであるから、健康なものが唯健康を、温めるものが温さを、冷すものが冷さのみを作るのに對して知者は双方を作るのである。蓋し概念は同一線にしてはたいが相反するものが双方に關するものであり、そして運動の原理を有する靈魂の中に存するからである。それ故靈魂は同一のものに結びつけて同一原理から出發して、双方を動かす。それ故有理的能力を持つたものは無理的能力をもつた者とは反對に動く。」Ibid. Θ. 5. 1048a 10. 「そこで決定者たるべき或る他のものがなければならぬ。私はそれを欲求又は意思と言ふ。」

一三五 Ibid. Θ. 8. 1050b 30. アリストテレースに於ける可能概念の諸相（哲學研究」第二九八號三〇頁）。

一三六 Met. Θ. 2. 1046b 2 ff. 「斯くして凡ての技術や作爲的知識は能力である。何故ならばそれ等のもは他のものの中に於ける或は他のものとしてある限りに於けるそのものの中に於ける變化の原理だからである。」Ibid. 3. 1046b 34 ff. 「げだし建築家であるところとは建築する能力のあるところとである。しかもその他の技術に就ても同様である。」cf. Met. Θ. 2. 1046b 4-24. 8. 1050b 31. E. N. E. 1. 1129a 12. これらの諸箇所は於て有理的能力の名のもとに考へられてゐることは明かに技術である。また Met. Z. 8. 1033b 8. E. 1. 1025b 22. E. N. H. 13. 1153a 25. Pol. B. 8. 1268b 36. Θ. 1. 1337a 19. Rhet. A. 2. 1358a 6. Top. I. 9. 170a 36. 等々は技術と能力とが何等か一語に結びつけられてゐる。他方技術は前述の如く眞なる理を伴つた作爲的把持性と定義される。cf. E. N. Z. 4. 1140a 7, 10, 22. M. M. A. 35. 1197b 22. 同様のこととは知識に就ても認められる。結局把持性と言ふ概念は動的概念としての能力と同一内容を持つが、動的概念としての可能性に對すれば、これを現實

性に對して媒介する中間者となるのである。技術にしても知識にしてもその進歩と云ふことは、それが單なる可能性から屢々繰返されるところの活動を通して、次第に容易な活動への傾向性を獲得することである。これが可能性が次第に把持性化することに他ならない。かくして可能性と現實性を媒介するものが把持性であると共に、可能性と把持性を媒介するものは活動であり、これらは相互に媒介をなす事によつて次第に發展するのである。

一三七 E. E. B. 11. 1227a 25-28. 「しかし知識からしてはその知識に屬さないことをなすことがある。即ち同じ知識が健康と病氣とに同じように關するのではなく、一方には本性的に他方には本性に反して關するのである。そして本性的には善を願うが、本性に反して、又倒錯によつては悪きものに關るのである。」

Pol. A. 2. 1253a 31 ff. 「何とならば人間は完成された時には最善の動物であるが、法や正義から離された時には凡ゆるものの中で最も劣悪なものである。何故ならば武器を持つた不正は最も危険なものであるが、人間は生れつき知慮や徳の爲の武器を持つてゐるが、それらを最も相反する目的に使用しうるのである。それ故徳のない人間は(動物の中で)最も非道であり最も野蠻であつて、性欲や貪欲という點から最も劣悪である。」但しこの *hina zyon zeta zyon gorypsi xai dogy* の読み方には難問がある。或人は之を知慮や徳を武器として持つと讀むが、文法的にはそれならば與俗でなくて對格たるべき筈であるし、マホネーニス(法は初期的のプラトーンの用法で知性一般をさす如くである)特に徳を武器とし、手段とすると言ふのは不可解である。次の行で徳のない人間という時には明かに徳はこのよゝうな意味で用いられてゐるのではない。しかし知慮や徳が使用する武器とは何であらうか。ニーマンはネカ等を引用して之を感情や意氣などであるとおさらく妥當であらう。但し技藝とらうものは生れ乍ら持つてゐるのではないが、技藝知の可能性は人間に生得的であるから、この自然性の發展したものとここに合はらうであらう。

一三八 E. N. Z. 2. 1139a 35-b 2.

一三九 E. N. A. 2. 1095a 16. 9. 1099a 24. K. 6. 1176a 31. b 31. E. E. A. 1. 1214a 7. 7. 1217a 40. B. 1. 1219a 28. Pol. H.

8. 1328a 37. 13. 1331b 39. Rhet. A. 6. 1362b 10.

一四〇 E. N. A. 6. 1098a 16. K. 8. 1177a 10. E. E. B. 1. 1219a 39. 35. M. M. B. 7. 1204a 28. Pol. H. 1. 1323b 21. 8. 1328a 37. 13. 1332a 9. Poet. 6. 1450a 18. Phys. B. 6. 197b 4.

一四一 E. N. E. 1. 1129a 6.

一四二 E. N. E. 5. 1130b 30 ff. 9. 1134a 1 ff.

- 一四三 Pol. I. 15. 1286a 9. 16. 1287 a 19, 29. A. 4. 1292a 2, 4, 32. 5. 1292b 6, 6. 1293a 16, 32. cf. E. N. E. 10. 1134b 1.  
K. 10. 1180a 21. Pol. I. 16. 1287a 32. 15. 1286a 19.
- 一四四 Cf. Pol. I. 9-12.
- 一四五 拙著『アリストテレスの倫理學』(弘文堂教養文庫版) 一七一―二四頁参照。
- 一四六 E. N. Z. 4. 1140a 21.
- 一四七 E. N. Z. 5. 1140b 8.
- 一四八 E. N. Z. 7. 1141b 7. また思慮ソフィアある人と知者の別を設けず、更に一般的に神的な人と言う概念のもとに、ヘクトーンをあ  
はらす。(E. N. H. 1. 1145a 20)
- 一四九 E. N. H. 1. 1145a 30.
- 一五〇 E. N. H. 6. 1149a 14.
- 一五一 E. N. H. 6. 1149a 11. 1. 1145a 31.
- 一五二 E. N. H. 7. 1150a 1-8.
- 一五三 E. N. Z. 11. 1143a 11.
- 一五四 E. N. Z. 4. 1140a 21. に関する無技能 *ἀπειρία* とが E. N. A. 9. 1125a 24. に肉氣な人 *συνήθως* とする品性から自己評價  
の感情を捨棄して、大いなることに値しなす品性が略さるべきであろう。

## 六

以上我々はアリストテレスの實踐、特に實踐理性の構造を考察した。上述の如く實踐的推論を行爲的推論と作爲的推論とに分ち、前者を定言的であり、後者を假言的であると特徴づけることは直ちにカントの實踐理性批判に於ける所論を聯想せしめる。ここで兩者を比較することは決して無用ではなく、その對比によつてアリストテレスの實踐理性の特色を解明するに利するところがあるろう。周知の如くカントは廣く理性の使用をば理論的と實踐的とに分ち、理論的使用に於ては認識能力の對象のみを問題とし、實踐的使用に於ては意志の規定原理を問題とするとす。(一五五)次に

理性の實踐的使用は意圖としての結果に對する手段としての行爲を命ずるのであるが、この實踐的規則は或は能動的  
原因としての理性的存在者の原因性の制約を結果並びに結果を生ずるに充分と言う點に關してのみ規定するか、然ら  
ざれば意志のみを、それが結果を生ずるに充分であるかないかに關せず規定する。前者は假言的命令であつて單なる  
熟練の訓戒であり、これに反して後者は定言的であつてこれのみが實踐的法則である、(一五六)と云う。假言的命令は人々が  
或る欲求を持つ限りに於てそれを實現する爲にのみ必然性を持つが、定言的命令は何等の恣意的な欲求を豫想するこ  
となく、それを意志すること自體を端的に命令する。凡て欲求の對象に規定された實踐的原理は經驗的相對的であつ  
て必然性をもたぬ。普遍的必然的法則を與えるのは理性がそれ自體直接的に立法の場合に限り、それは欲求の對象  
ではなくして純粹な形式を規定原理とすると云うのである。(一五七)

カントの言う假言的命令が我々のアリストテレースに即して考察した作爲的思量に當り、定言的命令が行爲的思量  
に當ることは明かである。作爲的思量は或る欲求を豫想してのみ妥當するが、行爲的思量は欲求そのものを命令する  
のである。しかしカントの言う理性がそれのみで直接的に立法的方法であると如何なることか。それは立法的な實踐理  
性は推論的な思量をなすことなく端的に或る具體的な行爲を義務として命令すると言ふことであらうか。そしてそれ  
はアリストテレースが理性を知的直觀と解したので一致するのであらうか。否カントの言わんとするところは唯實踐  
理性の立法は如何なる有限的相對的な欲求をも前提することなくして、欲求それ自體の存立を命ずると言ふことにす  
ぎない。したがつてこの理性的欲求を命令するに際して理性が推論形式をとると言ふ可能性を否定するものではな  
い。カントは個々の意志決定に際してそれが普遍的立法にたとうるか否かを検討すべきことを主張することによつて  
實踐理性が推論的に働くことを認めていた。彼は明かに實踐理性が道德的原理を大前提とし可能的行爲を包攝する小  
前提と共に結論としての主觀的意志規定を生むべきことを認めてゐる。(一五八)

それでは理性の立法が欲求を豫想せずして端的に欲求を産出するという思想はアリストテレースの思想と如何に關



係するであろうか。カントのいう意味は理性の規則が理性から全く獨立した感性的欲求を豫想してのみ妥當する場合に對して、理性がそれ自らに於て意欲を決定し命令することである。この事はアリストテレスの場合にも同様に言える。アリストテレスに於ても作爲的思量は或る欲求を前提として、これを實現する爲の事實上の手段を考量するのであるから、このような思量の命ずるところは根源に豫想された欲求に依存する。この欲求そのものは未だ必ずしも合理的たるを要しない。しかしアリストテレスはこのように欲求それ自身がまた理性に制約される場合を考へてゐる。願望が思量を豫想し、思量はこの際願望の價値を商量する。我々が行爲的思量と呼んだのがそれであつた。このような思量或は推論に制約された願望は偶然的感性的な欲求でもなければ、そのような欲求に依存する手段的な意圖でもなくして、根源的に理性的な欲求である。欲求はそれ自らに於て合理的である。或は理性はそれ自らに於て願望を産出するのである。カントはこのように端的に立法的な理性は如何なる意味でも經驗的ではなく、又實質的ではなくして全く形式的なものであり、普遍妥當性をその内容とする<sup>(一五九)</sup>と考へたのであるが、アリストテレスにあつてはこのような理性は根源的には品性に由來し、品性は畢竟習練によつて馴致されると考へる。

しかし之とてもカントの考へる程決定的な相違ではない。實踐理性の法則が單なる立法の形式による意志規定であるとは平たく言へば或る事柄をその事柄の持つ特殊相が自己にとつて快くあるが故にではなく、ひたすらそれが善くあり義務であるが故にのみ意志すると言うことに過ぎない。尤もカントは善惡と言うことは義務意識に先立つて存立するのではなく、ただある事柄が合法的であり義務的であると言う事實を現す別名にすぎないと主張するのであるが、善は我々の先に考察した如く義務意識を本質とするものではなく、義務意識は善の二次的主觀的現象にすぎない。そしてアリストテレスにとつては善であることと意欲の對象であることとは別の事ではなく、互に相關的である。最高善とは欲求一般の對象であるか乃至理想的品性の欲求の對象である。精神はそれ自身を善なるが故に求めるが、このように求められることをおいて他に善が獨立に存立する謂ではない。義務が先か善が先かと言へば善が先である

が、善と意欲について端的な先後を問うことは無意味である。<sup>(一六〇)</sup>この點を注意すればアリストテレスにとつても實踐理性の根本原理はそれが善である事の故に命令されることに變りはない。しかもある事を善なるが故に意志するといふことは結局その事に對する根源的な意欲を持つということに他ならない。そして意欲の満足は廣い意味では幸福であり満足である。主觀的には満足や快樂を求めてその事を意志するのではなく、ただその對象或は内容の實現を直接的に意欲するのであるが、快樂が欲求満足の必然的結果である以上、<sup>(一六一)</sup>客觀的にみれば凡ゆる意欲は本質的にその満足としての快樂を目的としていると言つて差支ないのである。<sup>(一六二)</sup>この際目的が意識的主觀的なものでなく客觀的な形相であることは斷る迄もなからう、そして義務に就て言えばそれは反價値的な欲望に附帶する主觀的意識であつて法則の本質に屬する客觀的屬性ではない。却て理性的願望の満足に於て快感を感じる品性を理想的な品性なのである。しかもこの様な理想的品性は單なる理性が直接作り出すことの出来るものではなく、その生成は或る意味で非合理的である。勿論品性の陶冶は理性の計畫に指導されねばならぬから、これを非合理的と言ふのは過言かも知れない。しかし單なる論議說得によつて即座に齎されるものではなく、時間的に徐々に育成せられ、半ば本能的な習性となることによつてはじめて可能であるという意味では非合理性を含むものである。<sup>(一六三)</sup>道徳的命法が單なる法則性の名に於てのみ命令的であつて、ある對象の特殊性のもたらす偶然的快感によらないということは、このような道徳法が現實的に現れる爲には道徳的な行爲の成就に於て心情の満足を覺える如き品性が習得されていることを必要とすると言ふことを妨げない。更にカントにとつては道徳律の本質はその普遍妥當性であり、その範型は普遍的な自然法則であつたが、アリストテレスにとつては道徳的原理の特殊性は道徳律の法則性を否定するものではなく、却てその本質に屬する。けだし萬人がひとしきように行爲しうるものでもなければ、また行爲すべきでもなく、各人に適わしき行動は多種である。奴隸には奴隸の道徳があり君主には君主の道徳がある。<sup>(一六四)</sup>道徳の法則の範型は自然の法則の如く無差別的必然的ではなくして、相對的蓋然的である。各人は自己の格率が普遍的法則となるべきかの如くに行動すべきではない、唯自

己を知り自らに適はしき如くに行為することを理想とすべきである。勿論それらの多様な道德の間には價值的な區別がない譯ではない。人間にとつての理想は賢者であり神的な人の行為であるには違いない。人間はこの様な境地を目標として知性と感性との調和的發達に努むべきである。<sup>(一六五)</sup>しかし感性的なるもの基礎的訓練を怠つて、單なる形式的法則を義務として許すことは、道德的向上に對して何等寄與するところはないであろう。理性の命令を受容し、喜んでこれに従ひうる爲には、感性的修練を必要とする。否理性の命令と言うものそれ自身がこの様にして習得された品性の自己表現であり、ますます完全にならうとする調和的發展への意志的表示に他ならないのである。

しかしアリストテレスに於て行為的推論と作爲的推論とを分ち、前者を定言的命法、後者を假言的命法とすること果してどこ迄維持出来るであろうか。カントにとつては定言的命法は一切の傾向性から自由な純粹な義務であり、一切の實質的規定をもたぬ純粹な形式的立法であつた。しかしアリストテレスにとつては道德の根據は幸福に對する人間の普遍的な欲求、即ちカントのいう自愛の傾向性に他ならなかつた。それでは行為的推論が定言的であると言つてもそれは相對的な區別にすぎず、結局はこれまた人間が幸福を欲する限りに於て命令される假言命法に墮するではないか。確かに幸福への欲求が普遍的な事實である以上この假言命法は常に定言的命法に支えられてはいる。

しかし幸福そのものは單なる傾向性の對象であつて命令されるものではないから、道德的命法は畢竟假言的命法にすぎないであろう。しかも幸福とはアリストテレス自身も認めてゐる如く全く形式的な名にすぎず、その實質は無限に多様であり、如何なることを幸福と感ずるかは主體の個性に委ねられてゐる。したがつて幸福への欲求を最上の事實とする道德的命法は無限に多様な傾向性を満足せしめる手段の意味しか持ちえないではなからうか。我々は幸福への欲求が道德の根源的事實であり幸福が實質的に無限に多様であるということがアリストテレスの思想であることとを否定しない。しかしこの事は未だ直ちに道德的命法が單なる手段的善即ち有用性の命令であるということを歸結するとは考へない。或る道德的行為例えば正義が善であるのは結局それが人間の心情に満足を与える爲である。しかし

それは正義が幸福とか自己満足の單なる手段であるということではない。單なる手段はそれ自らに於ては無價値であり、唯それらの齎す結果によつてのみ價値をもつ。しかるに有徳な行爲は幸福の手段ではなくして、行爲そのものが幸福なのである。正義の行爲によつて何か金錢的利得をうるというならば、正義は利得の手段にすぎないが、正義そのものに即して體驗される幸福は正義の齎す結果というよりは正義そのものの本質的な屬性である。ここに行爲と作爲したがつてまた行爲の思量と作爲の思量の本質的相異があつた。幸福は運動の結果ではなくして活動の本質なのである。之に反してもシカントの如く道徳律から一切の傾向性への結びつきを拒むならば我々は如何にして道徳が現實的に行われうるかを解することが出来ない。人間は本性的に幸福をねがい、この本性をぬきにしては人間の行動は不可能である。道徳律が單に一切の傾向性の否定以上のものを含まぬとしたら、如何にして人間はこの様な不快なものに従おうとするであらうか。如何にして道徳律は動機となりうるか。如何にして實踐理性は實踐的でありえようか。それは説明すべからざる事實と言う他はあるまい。道徳律が單なる不快と言う消極的感情を喚びおこすに止まらずして、尊敬という積極的な感情、或は少くも或る積極性を含んだ感情を喚びおこすことによつて實踐的となるという事實は道徳的行爲が一種の幸福を齎すものであることを容認せしめずにはおかない。カントは實質的な欲求の對象は凡て感性的であるとしたが、これがそのその誤解なのである。我々は實質的な欲求の中に精神的なもの、合理的なもの<sup>(一六八)</sup>を認めねばならない。そしてここにこそ道徳の實現の可能條件が存するのである。理論的認識に於ても我々にとつて知り易き事から出發してそれ自體に於て知り易きことに進む如く、實踐に於ても自己にとつてよき事から出發して、それ自らに於て善きものを自己にとつてよきものとする<sup>(一六九)</sup>こと、これがアリストテレスに於ける道徳的向上の過程であつた。自然を斥けず、自然に隨はず、自然に即しつゝ之を理想化すること、自然の上に文化や徳性を礎くことが彼の方法であつたのである。

(完)

一五六 Ibid. Erster Teil. I. 1. § 1. Erklärung. Anm. (Cass. 22).

一五七 Ibid. § 3. Lehrsatz. II. Ann. 2. (Cass. 29). カントは「我々の理性が他者の理性の法則を要求せよ」といふ原則を「自由の原理」(德國に「自由の法則」を意味する)と解釋し「一般の規則を含むことが出来るが、しかしこの場合には單に理論的な原理である。例としては他者が食いたくないものは食料車を出さねばならぬ加へて」といふ。この理論の原理の實に實踐に適用して「義務を自然科學に於て實踐的と呼はれる問題よりも公共的と呼はれるべきものである。即ち此等の命題に於て實踐的義務の問題である。これらは或る結果を生ずるに充分なる可能の首肯に關する様なことを指示するに過ぎない。それ故に原因と結果との結合を指示するよりも、命題の如く共に理論的である。然るに結果を欲するものは其の原因を欲せねばならぬ」といふのである。若し離れて加へルカントの實踐的義務又は思想を純粹に理論的方法で見ればカントの自由の思想は幾分の誤解を受けることが出来る。

一五八 Kant, K. d. p. V. Erster Teil. I. 3. Kritische Beleuchtung d. Analytik d. r. p. V. (Cass. 99).

一五九 「プラトニック・アポステロース」等中論題八(『大論著大哲人文科學研究所紀要』第三號)を照。

一六〇 E. N. A. 1. 1091a. 3. 「我々の理性が他者の理性の法則を要求せよ」といふ原則を「自由の原理」と解釋し「一般の規則を含むことが出来るが、しかしこの場合には單に理論的な原理である。例としては他者が食いたくないものは食料車を出さねばならぬ加へて」といふ。この理論の原理の實に實踐に適用して「義務を自然科學に於て實踐的と呼はれる問題よりも公共的と呼はれるべきである。即ち此等の命題に於て實踐的義務の問題である。これらは或る結果を生ずるに充分なる可能の首肯に關する様なことを指示するに過ぎない。それ故に原因と結果との結合を指示するよりも、命題の如く共に理論的である。然るに結果を欲するものは其の原因を欲せねばならぬ」といふのである。若し離れて加へルカントの實踐的義務又は思想を純粹に理論的方法で見ればカントの自由の思想は幾分の誤解を受けることが出来る。

Phys. B. 3. 195a. 26. Motu. An. 6. 700b. 28.

一六一 E. N. H. 13. 1153a. 14. 「わが理性は他者の理性の法則を要求せよ」といふ原則を「自由の原理」と解釋し「一般の規則を含むことが出来るが、しかしこの場合には單に理論的な原理である。例としては他者が食いたくないものは食料車を出さねばならぬ加へて」といふ。この理論の原理の實に實踐に適用して「義務を自然科學に於て實踐的と呼はれる問題よりも公共的と呼はれるべきである。即ち此等の命題に於て實踐的義務の問題である。これらは或る結果を生ずるに充分なる可能の首肯に關する様なことを指示するに過ぎない。それ故に原因と結果との結合を指示するよりも、命題の如く共に理論的である。然るに結果を欲するものは其の原因を欲せねばならぬ」といふのである。若し離れて加へルカントの實踐的義務又は思想を純粹に理論的方法で見ればカントの自由の思想は幾分の誤解を受けることが出来る。

一六二 E. N. H. 14. 1153b. 25. 「わが理性は他者の理性の法則を要求せよ」といふ原則を「自由の原理」と解釋し「一般の規則を含むことが出来るが、しかしこの場合には單に理論的な原理である。例としては他者が食いたくないものは食料車を出さねばならぬ加へて」といふ。この理論の原理の實に實踐に適用して「義務を自然科學に於て實踐的と呼はれる問題よりも公共的と呼はれるべきである。即ち此等の命題に於て實踐的義務の問題である。これらは或る結果を生ずるに充分なる可能の首肯に關する様なことを指示するに過ぎない。それ故に原因と結果との結合を指示するよりも、命題の如く共に理論的である。然るに結果を欲するものは其の原因を欲せねばならぬ」といふのである。若し離れて加へルカントの實踐的義務又は思想を純粹に理論的方法で見ればカントの自由の思想は幾分の誤解を受けることが出来る。

E. N. A. 2. 1095b. 4. K. 10. 1179b. 24. cf. Rh. B. 12. 1389a. 36. 13. 1390a. 18.

一六三 Pol. A. 13. 1259b. 21. 1260a. 15, 31, 33. cf. Pol. A. 13. 1259b. 32. 1260a. 3. I. 4. 1277b. 19, 27. 1277b. 32. 1260a. 3. I. 4. 1277b. 19, 27. 1277b. 32.

迄もなくプラトーン、ソクラテースの徳の階級による區別と共に奴隸制社會に於ける支配階級のイデオロギーであり、カントに於て徳が一律に論ぜられたのは新興ブルジョア階級のイデオロギーの反映である。

一六五 註一二七、一二八参照。

一六六 プラトックスとポイエーシス第一〇節〔立命館大學人文科學研究所紀要〕第二號(參照)。

一六七 Kant, K. d. p. V. Erster Teil. I. 3. (Vorl. 95-105), *ibid.* II. 2. ii. (Cass. 128).

一六八 Cf. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik.* Hartmann, *Ethik.* 88 ff.

一六九 Met. Z. 3. 1029b 2. E. N. 2. 1129b 5.

### 追記

これを以て数年來主として本誌に發表して來たアリストテレースの實踐哲學についての研究を終る。その問題名などに多少の變化があつたので讀者の便宜の爲掲載誌の號数を列擧する。第一章アリストテレースに於ける靈魂の構造(三二〇、三二一、三二四、三二六)、第二章アリストテレースに於ける靈魂諸部分の聯關(三四九、三五〇、三五二、三五三、三五四、三五七)、第三章プラトックスとポイエーシス〔立命館大學人文科學研究所紀要〕第二號、第四章アリストテレースに於ける知性の構造(三八九、三九二、三九五、三九六、三九七、三九八)、第五章實踐的推論(四二七、四二八)。なお三九七號と三九八號に於て註釋の番號に混亂を來し、註二〇〇—二一九は正しくは一九八一—二一七とすべきであり、一九七は二〇一に一九九九は二〇五に含ませられ一九八は削除されるべきことを附記する。

(筆者 立命館大學文學部〔哲學〕教授)

---

## ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article*

### \* Practical Syllogism: A Study on the Structure of Practical Cognition in Aristotle

*By* Takatsura Andô

Since deliberation consists of the estimation of the end and the calculation about the means, and since deliberation is accomplished in the form of syllogism, the so-called practical syllogism of Aristotle may be divided into the practical syllogism in the stricter sense and what we should like to call the productive syllogism. Practical syllogism in this sense of the term deliberates about the moral value of a conduct, while productive syllogism is concerned with the right means for the end. The function of practical intellect is not restricted to searching for the right means; it has to determine the desire as well. This determination is neither left to ethical virtue nor is it achieved by the immediate intuition of practical reason, but in its complete form it makes a syllogism. This also may be in a certain sense the searching for the means. But we should note that the means in this case should be specified corresponding to the different meaning of the cause; the searching for the means as the formal cause is not the same as that for the efficient cause. Logically speaking, productive syllogism has only hypothetical necessity, while practical syllogism has categorical necessity. The complete practical cognition should thus be a mixed hypothetical syllogism, which consists of the conclusion of a pure hypothetical syllogism and the conclusion of a categorical syllogism. A conduct is

involuntary when we are ignorant of the minor premiss of the hypothetico-productive syllogism, whereas incontinence, indulgence, or vice in general lacks either in the minor or in the major premiss of the categorico-practical syllogism. And various moral characters of unequal values are found corresponding to the various types of combination of such knowledge and ignorance. Thus Aristotle's practical syllogism involves a categorical imperative, although, unlike the case with Kant, the moral ideal of Aristotle lies not in duty, but in the harmony of intellect and emotion.

\* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXVII, No. 5 & 6.

## Descartes' Theory of Judgment—Its Rôle in the Proof of the Existence of the Material World

*by* Shigeru Suzuki

According to Descartes a true judgment is given by the consent of the will to the clear and distinct idea perceived by the understanding. And the idea gives us not only the cognition of the essence of things, but also that of their value, because there yet prevails with Descartes the time-honored ontological formula that "realitas" is "perfectio". In other words a true judgment is both "analytic" in the Kantian sense and evaluative in the ontological sense.

This double character is found in the judgment on the existence of the ego and of God. But in the case of the judgment on the existence of the material world we find a situation more complicated than the former two. What is peculiar to the latter judgment is that it is based not upon the idea of understanding but of sense. Now the sense-idea is "clear" about the fitness or unfitness of a thing for the self-preservation of man as a composite being of mind and body, but the idea is not "clear" in regard to its rational cognitive function. Therefore in the proof of the