

人間のエルゴンとロゴス

——アリストテレスの本質主義と倫理学(1)——

浜岡 剛

Takeshi HAMAOKA

近年ギリシア哲学研究という枠にとらわれず世界開発経済研究所（WIDER）においても精力的に活躍しているNussbaumは、アリストテレスを中心とするギリシア哲学（および文学）の研究に基づいて独自の倫理の構築を目指している。彼女は自らの立場を「アリストテレス的社会民主主義」¹⁾、「アリストテレスの本質主義」²⁾と呼ぶ。個人の（自発的な）自己決定を重視するリベラリズムは、文化的差異を広く許容するがゆえに、異文化における倫理的・政治的問題（たとえばインドやアジアなどにおける女性差別の問題）に対して有効な批判を行うという基盤を持たない。そのような点を考慮して、異文化の社会においても妥当しうる、通文化的な善の概念を確立することを意図している。しかも、非相対主義的な倫理的見解がしばしば前提しているような想定、（少なくとも理論的には）価値とは認識（行為）主体とは独立に規定することができ、さまざまな場面での善が通約可能であって、神のごとき立場（あるいは理想的観察者）からはどれがより善いのか判断しうる、という想定は退けながら、なお相対主義に陥ることなくある種の客観性を保持しようとする。

1) Nussbaum, M. C., "Aristotelian Social Democracy," R. B. Douglass, et al. (eds.), *Liberalism and the Good*, London/Routledge, 1990, pp.203-252.

2) Nussbaum, M. C., "Human Functioning and Social Justice : In Defense of Aristotelian Essentialism," *Political Theory*, 20 (1992), pp.202-246.

この「アリストテレス的本質主義」は、外的に観察可能な特徴（たとえば生物学的特徴）を倫理的判断の根拠とする場合のような³⁾、超越的な視点から事物の本質を捉えられるとする「形而上学的本質主義」とは異なるもので、人間の自己理解に基づくものであると言う。彼女はそれを「歴史的に基礎づけられた経験的な本質主義」、「『内在主義』的本質主義」⁴⁾などと説明している。そして、アリストテレスが徳論において徳の分類を試みているとき、単純にギリシアにおける伝統的な徳目をそのまま採用しているわけではなく⁵⁾、人間にとって「基本的な経験 (basic experience)」をまず確定した上で、そのそれぞれに対応して、中庸理論に基づいて徳と悪徳を規定している。アリストテレスの挙げている経験をそのまま採用しないにしても、このように人間に関する基本的事実、機能している能力 (functioning capabilities) を確定することから、善の概念を明確化することを試みる⁶⁾。

このような本質主義はどのように正当化可能であるのだろうか。このような Nussbaum の構想を全体として評価することはここではできない。ここでは、その基本的前提となっている「アリストテレス的本質主義」と呼ばれているものの内実を、アリストテレス自身の議論に即して検討してみたい (Nussbaum 自身はそれほど綿密に裏付け作業を行っているわけではないように思われる)。特に、彼女はアリストテレスに、Putnam の内部実在論と類似した実在論を帰している

3) たとえば、いわゆる「生命の質 (Quality of Life)」の議論において、胎児あるいは動物が道徳的な配慮の対象となりうるかどうかの判断規準として、知覚の有無などを挙げるような場合。

4) Nussbaum, M. C., "Human Functioning and Social Justice," p.208.

5) 「それらも大部分は名前がないが、明確さと理解の容易さのために、他の場合と同様に、我々は自らそれらに名前を付けるよう努めなければならない」 (*Ethica Nicomachea*, II 7, 1108 a16-18)。Nussbaum, M. C., "Non-Relative Virtue: An Aristotelian Approach," Nussbaum, M. C. & Sen, A. (eds.), *The Quality of Life*, Oxford/Clarendon Press, pp.244-7. (以下、『ニコマコス倫理学』からの引用は書名を省略する。その他については、次のような略号を用いる。

DA=*De Anima*, EE=*Ethica Eudemia*, Pol.=*Politica*, DI=*De Interpretatione*.

6) Cf. 川本隆史『現代倫理学の冒険——社会理論のネットワークへ』, 創文社, 1995年, pp.77-79.

が⁷⁾、その解釈は妥当なものであるのか、そして、アリストテレスがその倫理学において、価値の実在性について実際にどのような見解を取っていたのかという点について、明らかにすることを最終的には目指したい。

本論文ではそのような実在論の問題まで立ち入って議論することはできないが、そのための準備作業として、アリストテレスが人間の本性に基づいて最高善すなわち幸福 (εὐδαιμονία) の概念を導き出している、『ニコマコス倫理学』第1巻第7章の議論を取り上げ、検討する。その「エルゴン（働き）による議論」に関しては、事実の記述から規範的なものを引き出すいわゆる「自然主義的誤謬」を犯しているという批判がしばしばされ、それを擁護する議論もさまざま試みられている。本稿では、人間の本性が「ロゴスを持つ」ものとされた点に着目し、アリストテレスがそこで考えている人間の本性というものの内実を明らかにすることによって、それがどのような意味で倫理学の基礎を与えるのかを明らかにしたい。

1. エルゴン（働き）による議論

アリストテレスが行っている「エルゴンによる議論」の大筋は以下のようなものである。

笛吹きや彫刻家などの、「何らかのエルゴン（働き）や行為 (πράξεις) を持っているもの」(I 7, 1097 b26-7) の場合には、その善や善さはそのエルゴンのうちに存すると考えられる。そして、目や手など体の部分にそれぞれエルゴンがあるように、人間にも何らかのエルゴンがある。では、人間のエルゴン、特に人間に固有な (ἰδιον) エルゴンは何であろうか。それはもちろん、栄養摂取および成長能力に基づくいわゆる植物的生 (ζῆν) ではないし、感覚に基づく生でもない。なぜなら、そのような生は馬や牛のような動物とも共通するものである

7) Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness*, p. 482 n.37, Nussbaum, M. C. & Sen, A., "Internal Criticism and Indian Rationalist Tradition," Krausz, M., *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame/University of Notre Dame Press, pp.312.

からである。そうすると人間に固有なエルゴンとして残るのは「ロゴスを持ったものの、ある種の<行為に関わる生>(πρακτική τις τοῦ λόγου ἔχοντος)」(1089ad3-4) である。そして、キタラ弾きにはただのキタラ弾きとよいキタラ弾きとがあることを考えれば、最高善としてはその規定にさらに「そのエルゴンに関して徳（卓越性）の点でまさっている」という条件がつけ加えられなければならない、さらに、求められているのはヘクシスではなく現実活動のほうであることも考慮に入れると、「人間的な善は、徳に即した魂の現実態ということになる」(1098a16-17)。

この議論の妥当性に関してGlassen⁸⁾が疑問を投げかけた。この議論ではgood (名詞) とgoodnessとが混同されており、有効な議論となっていないと言う。

彼の分析に従って、ここでの議論の流れを整理すると次のようになる。

(1)人間の機能は、ロゴスを持つ魂の活動である、

(2)善い人間の機能は、その卓越性に即した（ロゴスを持つ）魂の活動である、
このことから、

(3)人間の善は、徳に即した（ロゴスを持つ）魂の活動である、
ということが結論として導き出される。

しかし、この結論(3)は、(1)と(2)という前提からは出てこない。(1)と(2)から導き出される結論は、よい人間の善さ(goodness)がその卓越性に即した魂の活動である、ということでは過ぎない。確かに(2)には「善い」という言葉が出てくる。しかし、その「善い」に対応する名詞表現は「善(the good)」ではなく、「善さ(the goodness)」であり、結論において問題にされている「善」に対応する語は前提に出てきておらず、従って、その前提から(3)のような、善き人の行為の究極目的たる善（＝幸福）に関する結論は導き出せないと言わざるを得ない。

Glassenが指摘している問題は、アリストテレスが本来ここで示そうとしたのは「自分にとっての善」であるにもかかわらず、実際には「他者にとっての善」

8) Glassen, "A Fallacy in Aristotle's Argument about the Good," *Philosophical Quarterly*, 7 (1957), pp. 319-322.

ということしか導き出されていない、という形で言い換えることもできるだろう。エルゴンにはしばしば「機能 (function)」という訳語が当てられるが、「機能」というのは、何らかの目的との関係で規定されるものである。たとえば、笛は、快い音を出すことによって「音楽を奏でることができる」という目的のためにしかるべき形態や構造をしている。いくら笛の構造はこういうものである、ということを説明しても、それがまさに音楽を奏でるという目的ためのものであることを語らずして笛の笛たる所以を語ることはできない。そしてよい笛が持っている「善さ」はその笛の機能から自ずと決まり⁹⁾、その目的をもっともよく、あるいはもっとも効率よく実現することがそれである。笛吹きにとって吹きやすい楽器であるということが「よい楽器である」ということになるだろう。その場合の「よい」は笛吹きにとってよいということである。このように考えると、機能における善さはそのものとは別のもの（楽器や道具の場合にはその使用者）にとって善い、ということであり¹⁰⁾、けっして笛にとって善いことではない（もちろん、笛にとって善いことが何かを考えるのはまったくナンセンスであろう）。

このアナロジーを一般化すると、「Xであること」すなわちXの機能が何かを明らかにしても、「Xにとって善いこと」を明らかにすることにはつながらない、ということになる。つまり、人間の機能から「人間にとっての善」を引き出すことはできないはずだということになる。あるXの機能が何であるかが確定されれば、どのような場合にその機能がもっともよく働いていると言えるか、直ちに理解でき、よいXがどのような善を実現するか、見て取ることは容易である。しかしそれがそのもの自身にとっての善を規定することには直ちに繋がらない。そのような意味での「善さ」が、行為者の究極目的である善だ

9) Gómez-Lobo, A., "The Ergon Inference," Anton, J. P. & Preus, A., *Essays in Ancient Greek Philosophy IV, Aristotle's Ethics*, 1991, Albany/State University of New York Press, p. 48 は、エルゴンの実行に関する評価的判断は、その事物（あるいは人物）に特徴的な活動に関するニュートラルな記述とは論理的に独立である、と言うが、首肯しがたい。

10) Cf. Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, 2nd ed. 1980, Oxford/Clarendon Press, pp. 23-24.

とするならば、たとえ自分にとっては善くないことでも他人にとって善いことならば行う、という純粋に他利的な行動を善い人間は取るということになってしまうのではないだろうか。

『エウデモス倫理学』第2巻第1章でも、幸福を論じるに際して、まずエルゴンの説明から始めているが、そこでは、エルゴンの説明のためにまず「着物」とか「家」とかが例として持ち出されて、それらの「善さ」という点から「徳（卓越性）(ἀρετή)」が説明されている(EEII 1, 1218b37-1219a6)¹¹⁾。確かに「機能」の説明としては、そのように道具を例として持ち出すのが有効であろうが、道具をモデルとして理解した場合には、今述べたような問題は避けがたい。道具の善さはいわゆる有用性であるが、有用性は通常そのもの自体とは別のものとの関係によって初めて明らかにされるものであり、そのもの自体についての善とは直ちにはつながらない。しかし、『ニコマコス倫理学』ではそのように道具を例として用いることは慎重に避けられている。また、その議論の展開過程を子細に見てみるならば、エルゴンの意味について、通常考えられているよりも慎重な扱いがなされているのを見て取ることが出来る。

「何らかのエルゴン（働き）や行為¹²⁾を持っているもの」(I 7, 1097b26-7), とまず言われる。そのようなものの例として、笛吹きや彫刻家といった技術者が挙げられるが、それに続いてアリストテレスはさらに次のように議論を展開する。「大工や靴職人には何らかのエルゴンと行為があるが、人間にはそのようなものはなくて、自然本性的にエルゴンなしのもの (ἀργόν) なのだろうか。それともあるいは、眼や手や足や、総じて諸々の部分の各々について、何らかのエルゴンがあるように、人間の場合には、そうしたエルゴン以外に何かエルゴンがあるとする事ができるのではないか。では、それは一体何であろうか」

11) Whiting, J., "Aristotle's Function Argument: A Defense," *Ancient Philosophy* 8 (1988), p.202, n.4 によれば、この点は、エウデモス版のfunction argumentがより初期のものであり、アリストテレスはニコマコス版のそれにおいて、以下に述べるような問題点に気づいて修正を行ったことを示唆していると言う。

12) ここで「エルゴン」に続いて「行為 (πράξις)」(1097b26) という語がつけ加えられているのは、エルゴンが「製作物」のような意味で用いられているのではないことをより明確にすると共に、ここでは活動そのものが問題とされていることを示唆するためであろう。

(1097b28-33)。なぜアリストテレスは大工や靴職人のエルゴンから人間のエルゴンへと議論を展開せず「自然本性的にエルゴンなしのものなのだろうか」と問うのであろうか。大工の場合と眼の場合とでは、同じエルゴンでも違いがあるとアリストテレスは考えたのであろう。大工の目標はたとえば家である。笛吹きや彫刻家のような芸術家の場合には、製作物が人を楽しませるかどうかと独立に自分が作りたいものを作るという場合もあるだろうが、大工の場合にはまさに他人のために家を建てるのである（自分の家を建てるとしても、それは付随的である）。そしてその家を作ることによって利益を得る。その利益は通常は金銭という形を取る。つまりエルゴンそのものから直接に利益を得るのではなく、その結果出来たものに対して金銭が支払われるわけである。家の建築に対してこれこれの賃金を払うという約束に基づいて彼は仕事をし、その結果収入を得るのである。時にはその約束が反古になってしかるべき賃金が得られない、という場合もありうる。こうした大工のような例は、エルゴン（働き）という概念を導入するためには有益であるが、それから直ちに人間のエルゴンへと移行するのは適切でないとアリストテレスは考えたのであろう。

では、眼や足の場合はどうか、それは人間の部分としてその機能を有する。視覚の場合には、見ることで自身自身が目的になることもあるが、足はそれによって「人間」が歩行するために存在する。ある意味で眼や足は人間にとって道具のようなものとも言える。しかし、道具は使用者とは独立した存在であるのに対して、眼や足は使用者の一部であるかぎり、それがもたらす利益はそれ自身とは独立の何かにとっての利益ではない。たしかに足がもたらす善は足だけの利益とは言えない。その意味では足の活動は自己目的的なものとは言えないが、さりとて全き意味でその外部に目的を有しているわけでもない。

アリストテレスは、徳（アレテー）の説明に際してもエルゴンを持ち出して説明しているが（II 6, 1106a15-24）、そこで例として挙げられているのは、「眼」や「馬」といった生物体ないしその部分である。道具や技術は何かを作り出すためにあり、その目的はそれ自身とは別のものであるが、生物に内在する目的因はその形相と一致する。つまり、それ自身の本性を現実化することが目標で

あるということになる（それは、『自然学』などにおいて主張されている形相因と目的因とが一致するという主張である¹³⁾）。

このような点を踏まえてアリストテレスは人間の部分のエルゴンから人間のエルゴンの部分へと議論を展開するのである。では、人間のエルゴンは何なのか。それを明らかにするために、『デ・アニマ』に見られる魂の諸能力の階層構造に基づいて、生物の生のあり方を下位のものから順に検討するという手順が採られている。まず、「栄養摂取・成長増大に関わる生」および「感覚に関わる生」が検討されるが、前者は植物とも共通のものであり、後者は他の動物と共通のものであって、人間に固有なものとは言えない。そしていわば消去法的に「ロゴス（理）を持ったものの、ある種の<行為に関わる生>(πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος)」(1089ad-4) というものが導き出される。Nussbaum¹⁴⁾ が指摘しているように、この生を、先の二種類の生を含まない純粋な知性活動のことと考えるのは適當ではない。『デ・アニマ』¹⁵⁾ において魂のより上位の能力は下位の能力を前提しているとされているように、ここでもロゴスを持ったものの生は、下位の生をそのうちに含み持っていると考えらるべきであろう。特に、次に見るように「ロゴスを持つ」ということの意味内容が、純粋な知性活動の能力に限定されない点を考慮するならば、純粋な知性活動がここで考えられていると解すべきでないことが明らかになるだろう。

2. 人間の本質——「ポリス的動物」とロゴス

「ロゴス（理）を持つもの」という語句は、単純に「理性的存在」と言い換えてもよいように思われるかもしれない。しかし、ここでは、第10巻とは違って「知性(νοῦς)」という語は用いられず、ロゴスという語が用いられていることは無視してはならない¹⁶⁾。第1巻では、「知性」という語は、具体例の一つと

13) Cf. Whiting, *op.cit.* p.38-39.

14) Nussbaum, M. C., "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics," pp.113-116.

15) DA II, 3. 415a1-13. ただし、「観想に関わる知性」に関しては考慮の余地を残している。

16) DAでは、「ロゴスを持つ」という表現は、III 9. 432a26, 31でしか述べられず、自説を

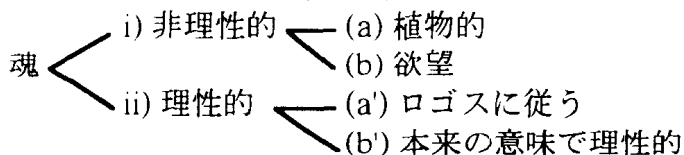
して持ち出されるだけで (I 6, 1096a25), アリストテレスが自説を展開する際には用いられていない。また、「ロゴス」は、「理性的能力」といった能力を示すものではない¹⁷⁾。むしろ、感覚と知性という『デ・アニマ』などでの認識能力の区別・対比とは異なる視点から捉えられた魂の区別がなされていると考えるべきで、「知性」という言葉で表現されるものよりももっと広い領域を含む魂の部分が考えられている。事実、すぐ直前では「ロゴスを持つもの」としては二通りに考えることができ、「ロゴスに従うもの」という意味でのそれと「ロゴスを持ち思惟するもの」という意味でのそれとがある、とされている。このことは、第1巻第13章における魂の区分においても見られ、そこでは魂が大きく「非ロゴス的な」部分と「ロゴス的な」部分とに分けられ、欲求的部分は「非ロゴス的な」ものとされながらも、同時に（ロゴスに従うという意味で）「ロゴス的な」ものともされている¹⁸⁾。栄養摂取に関わる植物的な部分は、議論の外にあるとしても、倫理学において問題となる「人間」は、知性存在としての人間ではなく、さまざまな品性をもった存在としての人間であり、感情的な部分抜きには語りえないものである。

「ロゴス」というギリシア語は、そのつど適切な訳語の選択に困る語であるが、ここで感覚能力との対比で理性能力を持ち出さずに、「ロゴス」という語を用いたのは、それが人間の本性を示す上で決定的なものであるからである。

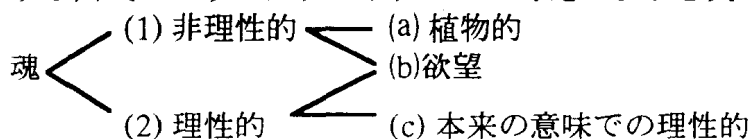
展開するときには使用されていない。

17) Cf. Burnet, J., *Ethics of Aristotle*, 1900, London/Methuen, p.35.

18) 第一巻第13章での魂の区分について, Dirlmeier, F., *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin/Akademie-Verlag, 1966, p.292-3は, 次のように整理している。



しかし、私としては、(b)と(a')を同一のものとみなすGauthier, R. A. & Jolif, J. Y., *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, Tome II, 2nd. ed., Louvain/Publications Universitaire, 1970, p. 94の次のような図式のほうがアリストテレスの考えにより忠実であると思われる。



また、「ロゴスを持つもの」を無造作に「理性的存在」と理解した場合、それは人間にのみ固有ではなく、神とも共通なものであって、厳密な意味で人間の本質（人間をあらゆる他の存在から区別する特徴）とはいえないと理解されるかもしれない¹⁹⁾。しかし、神を「ロゴスを持つもの」と呼ぶことはないのであって、「ロゴスを持つもの」ということは、厳密な意味で人間に固有なものである。

アリストテレスは、そのような人間の本性について、これ以上の検討をここでは行っていないが、「働きによる議論」が提出されるすぐ直前の、幸福と自足性との関係を説明した箇所では、「人間は本性的にポリス的である(φύσει πολιτικὸν)」(1097b11)²⁰⁾と述べている。これはよく知られたアリストテレスによる人間の規定であり、アリストテレスが当該の議論で人間に固有なものを考察する場合に、この点も考慮に入れられていたと考えるのは不自然ではないだろう。この言葉の出典としてしばしば引用される『政治学』の一節では、「ポリス的動物」ということが、「ロゴス（言葉）を持っている」ということと密接に関連したものとして説明されている。

「以上のことから、ポリスが自然本性的なものの一つであること、そして人間が自然本性的にポリス的な動物(πολιτικὸν ζῷον)であることも明らかである。そして、自然本性故にであって偶然によってではなしにポリスを持たないものがあるとすれば、それは劣悪なものであるか、人間よりも劣ったものである。…（中略）…ところで、あらゆる蜂やあらゆる群生動物と比べてはるかにポリス的である理由は明らかである。すなわち、我々が主張するように、自然は何物も無駄に作りはしないのであって、動物の中で人間のみがロゴス（言葉）を持つのであるからである。声は、苦痛や快を表示するものであり、それゆえ他の動物にも属するが（…略…）、ロゴスは利益と害悪を明らかにするものであり、したがってまた正義と不正をも明らかにするものである。というのも、人間だけが善悪正不正その他の感覚をもっているということは、他の動物と比べ

19) Kraut, R., *Aristotle on the Human Good*, 1989, Princeton/Princeton UP, pp. 315-317.

20) Cf. IX 9, 1169b18-19.

て人間に固有なことだからである。そしてこれらのものの共有が家を作り、そしてポリスを作るのである」(Pol. I 2. 1253a1-4, 7-18)。

「すべてのロゴスは表示するものであるが、道具としてではなく、すでに述べたように、取り決めに従って (κατὰ συνθήκην) 表示するものである」(DI 4. 16b33-17a2)。言葉はそれ自体では何も表示しない。ハンマーという道具は、それが何に使用されるものなのかを予め知らない人でも、あれこれ試行錯誤すれば、それがどのような目的で存在しているのか理解可能である。また、言語とまらない苦しみのうめき声を聞けば、そのような取り決めなしでも、その人が苦しんでいることを察することが出来る。相手が同じ言語圏の人間であるかどうかに関わりなく分かる。ところが、言語の場合は、使用者相互の予めの了解なしには存在しない。その意味で、言語は人間の社会性ということ抜きにしては成立しえない。しかし、社会があって初めて言語が存在する、というわけでもなく、言語によって利益と害悪、善悪正不正の共有が可能になるという点もあり、人間が社会的存在であることと言語を持つ存在であることとは、どちらがより根本的であるかということが言えない不即不離の関係にあると言わなければならない。

ロゴスを持つことによって、人間は善悪、正不正の観念を共有でき、それによってポリスの一員たりうる。しかし、それは言葉を通じて社会の規則を教え込まれるからというだけのことでなく、ロゴスを持つことによって、人間は認識のあり方そのものが他の動物とは異なるものとなりえたのだ、ということでもある。アリストテレスは正不正に言及するに先立って、「利益になるもの」「害になるもの」を表示するという点をまず指摘している。たとえば快をもたらすものが「利益になるもの」だとすれば、それは今現前している事柄に関して、それが将来快をもたらすという予想を含んでいる。そのような、今現在現前している事柄だけでなく、現前していない事柄までも視野に入れて捉えるということが、事物がもたらす「利益」を把握するのには必要である。そこにはある種反省的な思考が働いている。言葉によって人間は、今現前していないものをしっかりと捉えることが出来るようになるのであり、それを自分自身

の現在の状況と関連づけて理解できる。それが可能になることによって「共通の利益」(III 6, 1160a14; Pol. III 7. 1279a17)である正義も成立する。言語を共有することは、正義が成立する前提条件である。

もちろん、『ニコマコス倫理学』の当該箇所での「ロゴスを有するもの」を「言葉を有するもの」と訳すべきだというわけではない。そこでのロゴスは「理」といった訳語を選択するのがとりあえずは妥当であるだろう。しかし、どのような訳語を選択するにしても、上述のような人間の本性に属するロゴス性、そしてそれと不即不離な関係にある社会性を十分考慮することなしには、ここでアリストテレスが「知性」ではなく「ロゴス」という語を選んだ意味も不明確になるであろう。

また、感覚とは区別された知性能力について考えてみても、少なくとも人間の場合には、それは感覚能力のように生まれながらに備わるものではない。

『デ・アニマ』 第2巻第6章においてアリストテレスは、可能態 - 現実態の三段階を説明するのに、(1)「(人間という種に属するが故に)知識を持ちうる状態」、(2)「知識を持っているがそれを行使していない状態」、(3)「現実知識を行使している状態」という三つの段階を並べてみせるが、「感覚能力に関しては、第一の変転〔(1)から(2)への変転〕は生む者によって起こり、生まれたときには、ちょうど知識を持っている場合のように、すでに感覚することが備わっている」(DA II 5, 417 b16-18)、と述べている。つまり感覚能力と異なり、知性能力は学習抜きには成り立たないものなのである。

人間の本性は単純に生物学的に規定されうるようなものではなく、人間の社会性ということを3抜きにしては語れない。「自足性」というのは、人間が一個の人間として確立し充足していて、それ以上何かを必要としないような状態と言ってよいだろうが、アリストテレスによれば、自足的な人間というのは単独で生活している人間のことでなく、家族や友人を持っている人間である (I 7, 1097b16)。そのように人間の本性はまさに社会の一員として生活することであり、そのような人間としての経験がアリストテレスの倫理学の基礎となる。その本性は、外部からの観察などによって理解されるものではなく、人間として

の活動の中で初めて理解されるものであると言わざるをえない²¹⁾。

3. 第二の自然本性

アリストテレスは「ロゴスに従って (κατὰ λόγον)」(I 7. 1098a7; I 10. 1101a7 etc.)とか「正しいロゴスに従って (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον)」(II, 2. 1103b32) といった表現をしばしば用いるが、これらが、たとえば ‘according to the (right) rule’ (Ross)などと訳されているのを見ると、アリストテレスの倫理学でも、まず「規則」の存在が前提されており、それに基づいて善悪の判断をなすことを主張しているように見えるが、それはあまり適当ではない。そもそもアリストテレス倫理学では、現代の倫理学がしばしば規則の措定を重要視するのに対して、明確な規則を立てることにはそれほど関心が払われていない。確かに中庸の理論とか配分的正義といったものはある種の規則と言えなくもない。しかしそれはいわばガイドラインとでも言うべきものであり、予めコード化されうるようなものとして規則が存在し、それに従って具体的な事例を処理することによって問題を解決することが出来る、といったものではない²²⁾。アリストテレスにとって規準といえるのは「優れた人 (ὁ σπουδαῖος)」であり、「優れた人というのはおそらく、各々の事柄において真を見て取るという点で他の人よりもはるかに卓越しているものであり、彼はいうならばそれらの事柄の規準であり尺度なのである」(III, 5. 1113a31-33)。

アリストテレスは中庸に関しても、何が「中」であるかは、算術的な比例によって決められるものではなく、それはあくまで「我々との関係における」中でなければならないことを強調している (II, 6. 1106a26-b7)。けれども、どのよ

21 Nussbaumは「神の眼から見られた善」というものは、アリストテレスの関心にはなく、善は人間自身の観点でしか理解されないものであることを強調する。こうしたNussbaumの「人間中心主義」的なアリストテレス解釈に対しては、Woods, M., “Aristotle’s Anthropocentrism,” *Philosophical Investigations* 16 (1993), pp. 18-35 が批判を加えている。Woodsの議論については、別の機会に詳しく検討したい。

22) Cf. Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness*, pp.298-306. McDowell, J., “Non-Cognitivism and Rule-Following,” Holtzman, S. H., & Leich, C. M. (eds.), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, 1981, London/Routledge, pp.141-162.

うにしてその中も見つけるかということについては特に述べていない。というよりむしろ、そもそもそれはマニュアル化できるようなものではなく、結局のところ「思慮ある人ならそれによって規定するであろうところに従って」(II, 6. 1107a1-2) としか言い様のないものなのである。

したがって、善悪の判断は経験を必要とする。アリストテレスは、若い人は数学者になることはできるが、思慮ある人となるためには多くの時間を必要とするので、若い人が思慮ある人になることはないと言う(VI 8. 1142a11-20)。倫理的な事柄に関しては、数学のように、予め存在している規則を覚えておれば、ただその適用によって様々な問題に対処できるというわけにはいかず、経験が必要である。また、アリストテレスが倫理学の講義を始めるにあたって聴講者を制限して、若者は聴講者として不適當であることを指摘していることもこの点に関係している(1095a2-11)。倫理学において必要なことは、何らかの規則を習得することではなく、それぞれの状況を理解することであろう。そのためにはポリス的人間として一定の経験を積み、善悪を見分ける能力を身につけなければならない、というわけである。

もちろん、そのことは、単純に伝統的価値観をそのまま受け入れるということの意味しない。しかし、何らかの価値観を抜きにした第三者的立場というのは倫理に関してはありえない。伝統の中にあることによって人間はまさに人間の「第二の自然本性」を実現するのであり、それによって、伝統的な価値観そのものの是非も反省的に検討することが出来る²³⁾。

ここでの本性というのは、馬の「走る」という本性(cf. II 6. 1106a19-21)とは違い、生まれつき、あるいは自然に身に備わるものではなく、社会の中での学習を通じて成立するものである²⁴⁾。そのためにまざまざ何らかの訓練などが施さ

23) McDowell, J., "Two Sorts of Naturalism", Hursthouse, R., Lawrence, G., & Quinn, W. (eds.) *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*, 1995, Oxford/Clarendon Pr. はそれを「ノイラートの船」にたとえている。

24) アリストテレスは、徳(卓越性)を「知性に関わる徳」と「品性に関わる徳」とに分けているが、前者は教授によって、後者は習慣によって獲得され涵養されるとする(II 1, 1106a14-18)。McDowell, J., "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics," Engstrom, S. & Whiting., *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge/Cambridge UP, pp. 19-35は「思案(deliberation)」が習慣づけによることを強調する。事柄としては納

れることを必要としないような、生まれつき備わっている能力としての自然本性とは区別されなければならないが、まさにそれによって真に人間たりうるという点で「自然本性」と呼びうるものである²⁵⁾。McDowellが言うように「第二の自然本性 (second nature)」と呼ぶのが適当なものである。そしてその第二の本性を身につけ、さらにそれを洗練化させた者が、思慮ある者であり、物事を正しく見ることができ、人間の本性をもっともよく実現するのである。

(京都市立芸術大学・非常勤講師)

得のいく指摘ではあるが、二種類の徳が獲得される仕方の違いについてアリストテレスがどのように考えていたのか、さらにつつこんだ検討が必要であろう。

25) たとえば、II 1, 1103a25では、我々は自然本性的に徳を受け入れうるもの(πεφυκόσι)であるとされている。