

アリストテレスの幸福論における 観想と実践の結合について

坂下浩司

Koji SAKASHITA

形而上学（第一哲学）は「観想」(θεωρία)に、実践学は「実践」(πρᾶξις)に極まると考えられるが、人間の幸福(εὐδαιμονία)の成立において観想と実践が独特の関係を結ぶこと——したがって形而上学と倫理学が関係すること——が本論文では示される。

理論学と実践学は学問としては全く異なっており¹⁾、その限りで第一哲学と倫理学は切り離されている。しかし、それらの学問の成果を人間は、幸福の成立において或る仕方で協同させるのであり、理論学と実践学の《分断》は困難を引き起こさないようになっているのではないか。

私の考えでは、事情は次のようになっている。すなわち、幸福を成立させるために実践は観想を必要とする。観想が何であるかは、観想の対象によって明らかになる。観想の対象は神であるが、神は倫理学によっては明らかにできず、第一哲学が明らかにするものである。倫理学はその中核である幸福論において第一哲学の成果を利用せざるをえない。その意味で第一哲学は倫理学に基礎をあたえている。——このような線で私は考えていきたいと思っているのである。

第一章

従来の解釈の概観と主要テキストの提示

—— J・L・アクリルとR・クロートの対立を中心に——

¹⁾ EN.VI 1, 1139a9.

アリストテレスの幸福論に関しては、これまで実に多くの論文や研究書が出されてきた。しかし、私のみるところでは、結局、アクリルとクロート²⁾以上のものは出なかった。この二人を中心に従来の解釈を振り返れば、見通しのよい概観が得られるであろうと思われる。

I

アクリルは、まず自分以前の解釈をまとめている。それは、ゴーチエ／ジョリフ、ハーディー³⁾らのものである。彼らの説は、幸福成立における観想と実践の「目的手段説」と呼ぶことができる。というのは、アリストテレスは、一方で、『ニコマコス倫理学』第X巻においては、人間にとっての最善の生すなわち幸福は観想することであるとしている、そうだとすれば実践は観想を可能にするか或いは観想を促進する限りで必要になる——つまり観想が目的で実践はその手段である——としているにちがいない、このように彼らは解釈するからである。すなわち、幸福になるためには観想しなければならないが、観想は幸福と全く同一なので、幸福のために実践するとは観想のために実践するということになるわけである（この解釈は、観想だけを幸福だとするので、「排他的 exclusive 解釈」とも呼ばれる）。しかし、彼らは、アリストテレスに目的手段説を帰することによって、アリストテレスは矛盾していると言わざるを得なくなっている。なぜなら、アリストテレスは、他方で、『ニコマコス倫理学』第I巻から第IX巻まででは、実践は何かのための手段ではなくそれ自体で固有の価値を持つともしているからである⁴⁾。

そこで、アクリルの戦略は、『ニコマコス倫理学』第I巻から第IX巻までにおいて実践に固有の価値が認められていることの方を重視し、幸福と実践の関係を目的手段関係としないことである⁵⁾。そうして、「幸福のために～する」と

²⁾ Ackrill①; Kraut①。

³⁾ Gauthier/Jolif, 文献表参照; Hardie, ①②。

⁴⁾ Ackrill①, pp. 15-16.

言う場合の「幸福」と「～する」の関係には、目的手段ではないような関係がありうることを示そうとする。そのために重視されるのが、『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻第1章に登場する「諸活動の従属関係」である。

『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻第1章では、まず、人間のあらゆる活動（技術・研究・実践・選択）によって目指されるもの——つまり人間の活動の目的——としての善という考えが提示される(1094a1-3)。しかし、人間の活動の目的には、目的が活動そのものである場合と、目的が活動とは別の何らかの成果である場合があり、目的が活動とは別にある場合は——目的すなわち善であるから——活動よりも成果の方が善いとされている(1094a3-6)。そして、それぞれの活動（技術）には固有の目的があること、しかし諸々の活動の間には、「ある活動の成果を別の活動が利用する」といった従属⁶⁾関係（一口に言うところ「～のために」⁷⁾という関係）があって、この従属関係における上位の活動の目的は下位の活動の目的よりも望ましい——つまり善い——ことが述べられている(1094a6-16)。

以上のような文脈において、アクリルの重視する言葉が登場する。

・テキスト1

「しかるに、行いの目的が活動そのものであるか、活動以外の何か別のものである——ちょうど先程述べられた知（技術）の場合のように——かは、（ここでは）何の違いもない」(1094a16-18)

ここで、「ちょうど先程述べられた」とされる「活動以外の何か他のものが目的である場合」（この活動を「キーネーシス（運動）型の活動」と呼んでおこう）の、活動の従属関係（「～のために」という関係）は分かりやすい。アリストテレスがテキストで挙げている例だと、馬具の制作術は馬術に、馬術は——戦場での迅速な移動といった成果を通じて——統帥術に、それから、アリス

⁵⁾ Ackrill①pp.16-17.つまり結局は、EN.Ⅰ-ⅨとⅩの間に調停不可能な溝をみているということなのである。pp.30-33.をみよ。

⁶⁾ ギリシア語では「ὑπό」(1094a10,12,15)、英語では「subordination」。

⁷⁾ χάριν,1094a15.

トテレスは述べていないが、統帥術は戦争の勝利に、戦争の勝利は平和に従属するであろう。アクリルがこだわるのは、「それ自体が目的である諸活動の場合」（「エネルゲイア（現実態）型の活動」と呼ぼう⁸⁾）の従属関係である。キーネーシス型の諸活動の従属関係が分かりやすいのは、上位の活動が自己の目的のために下位の活動の成果を手段として利用するから、すなわち目的手段関係にあるからである。しかし、エネルゲイア型の諸活動は、すべてそれ自体が目的なので、互いに目的手段関係に入ることができないはずなのである。それゆえアクリルはこのエネルゲイア型の諸活動の従属関係がどのようなものであるのかは結局のところ全く明らかではないのであり、この問題が研究者によってほとんど議論の対象にもされてこなかったのは不当であると考えるのである⁹⁾。そうしてアクリルは、目的手段関係ではない、エネルゲイア型の諸活動の従属関係（「～のために」という関係）の発見を通じて、幸福と実践の関係（「幸福のために実践する」と言う場合の関係）を解明しようというのである。「実践は、他のもののための手段的活動（キーネーシス型の活動）ではなく、固有の価値を持つ活動（エネルゲイア型の活動）だ」ということがアクリルの主張したいことだからである。

さてそこで、目的手段関係に代わる「～のために」という関係として、アクリルの提出したのが「全体部分関係」であった。アクリルはゴルフを例にして説明している。「ゴルフをするためにクラブを買う」というのが典型的な目的手段関係である。これに対して、「ゴルフをするためにパッティングする」というのが、全体部分関係である。なぜなら、ゴルフをすることには、ティショットをすることとか、アプローチすることなどもあり、パッティングすることは、それらのプレイからなる全体としてのゴルフすることの部分だからである。そして、ゴルフすることとパッティングすることは、「ゴルフをするた

8) ただし、諸家が注意しているように、EN. I 1では、テクニカル・タームとしてキーネーシスとエネルゲイアが区別されているわけではない。

9) Ackrill①, pp.18-19.

めにパッティングする」と言えるにもかかわらず、目的手段関係ではない。なぜなら、パッティングすることはそれ自体ゴルフすることだからである。パッティングすることは、ゴルフをするという目的それ自体である。「よい休日を過ごすためにゴルフをする」でもよい。ゴルフをすることは、よい休日を過ごすことのすべてではないが、それ自体よい休日を過ごすことだからである¹⁰⁾。

アクリルは、これが幸福と実践の関係だとする。幸福は部分からなる全体であり、実践はその部分である。幸福であることと実践することは、「幸福のために実践する」と言えるにもかかわらず、目的手段関係ではない。なぜなら、実践することはそれ自体幸福であることだからである。実践することは、幸福であるという目的それ自体である。そして一般に、幸福は、それ自体で価値を持つ（エネルゲイア型の）活動を包括したものである（それゆえ「包括的 inclusive 解釈」と呼ばれる）。これがアクリルの主張の骨子である¹¹⁾。

次にアクリルは、自分の主張をテクスト的に基礎づける作業に移る。まず第一に、自説を示唆するとされるテクストが提示される。それは『ニコマコス倫理学』第 I 巻第 7 章で、幸福の特徴として「αὐταρκές（自足性 self-sufficiency あるいは自立性 independence）」が挙げられている箇所(1097b14-21)である。

・テクスト 2

「自足的であると我々が考えるのは、それだけで (μονούμενον) 生を望ましいもの・何も欠くところのないもの (μηδενὸς ἐνδεᾶ) にするものである。しかるに我々は幸福とはそのようなものであると思っている。さらに幸福は、何もつけ加えられないままで、すべてのもののうちで最も望ましいもの (πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην) だと我々は思っている。もしつけ加えられるの

¹⁰⁾ Ackrill①, p.19.

¹¹⁾ ibid. それでは観想はどうなるのかといえば、価値的に最高ではあるとしても、幸福を構成する一要素という事になろう。そして実践は、観想より低い位置を与えられているとしても、けっして観想に従属するのではないということになろう。

ならば (συναριθμουμένην), ほんの少しでも善いものがつけ加わると, 明らかに, より善くなるであろう。なぜなら, つけ加えられたものはそれだけ善いものの増加となり, 善いもののより多い方が常により望ましいからである。それゆえ, 明らかに幸福は, 完全で自足的な何か (τέλειόν τι καὶ αὐτάρκες) であり, 行いにかかわる諸々のことがらの目的である」(1097b14-21)

このテキストにおいて, 幸福が「何も欠くところのないもの」「何もつけ加えられないもの」, つまりすべて揃っているという意味で「完全なもの」とされているようにみえることが, アクリルの全体部分説(包括的解釈)の根拠である¹²⁾。

第二にアクリルが論じるのは, 従来は解釈困難だとされてきたが, 彼自身の説によるならば了解可能になるようなテキストである。それは『ニコマコス倫理学』第I巻第2章の冒頭部であり, 同・第I巻第1章のテキスト1に直接続くものである。

・テキスト3

「それゆえ, もし(1)行いにかかわる諸々のことがらの何らかの目的(τὸ τέλος)がある——その目的というのは, それ自身のゆえに我々が願望しており, その他のものを願望するのはそのゆえであるようなものである——ならば, (2)そして我々の願望するもののどれもこれもがそれ自身とは異なる別のもののゆえに願望されるというのではない——もしそうならば, 目的系列が無限に遡行されることになり, 欲求が空虚で無駄なものになってしまうだろう——ならば, 明らかにそれは善であり最高善(τὸ ἄριστον)であろう。したがって, それを知ることは, まさに生にとって大きな重みをもつのでは

¹²⁾ Ackrill①,p.21.

ないだろうか。そして我々は、ちょうど射手のように、標的をもつことによって、然るべきものによりよく的中するのではないだろうか」(1094a18-24)

このテキストの議論は、一般にfallacyだと思われる。というのは、「行いにかかわる諸々の個別のことがらに何らかの目的があるならば、それは最高善である」とされているが、この文の意味が、「『すべての行いは何らかの目的を目指している』という命題から、『すべての行いが目指しているところの一つの目的がある』という命題が出てくる」ということならば、それは誤りだからである。これは、クロートによれば¹³⁾、「すべての人には父親がいるから、すべての人の父親がいる」としてしまうのと同じタイプのfallacyなのである。

この問題に対する従来の対処としてアクリルがとりあげるのはハーディーの説である。ハーディーは、この文の条件節(2)の「我々の願望するもののどれもこれもがそれ自身とは異なる別のもののゆえに願望されるというのではない」という部分がアリストテレスの主張の内実だと考えるようである。すなわち、アリストテレスがここで言いたいのは、「願望されはするがそれ自身のゆえに願望されるのではないものどもがあるとすれば、それ自身の故に願望される何らかの対象がなければならない」ということだけなのである。この対象がただ一つしかないということはアリストテレスにとっても仮定であり、だからこそ、この唯一の対象の知が我々の生にとって重要であり役立つと言うことは、疑問文の形でひかえめに述べられている——このようにハーディーは考える¹⁴⁾。

ハーディーは、条件節(2)が(1)の言い換えにすぎないかのように、また、結論も仮定にすぎないかのように述べている。これをアクリルは以下のように批判する。——このテキストの構造は、「if p and not q , then r .」であり、しかもここでは q と p は二者択一になっている。この場合、not- q (条件節(2)) の証明が、 p (条件節(1)) の証明になるであろう。実際、アリストテレスは、「もしそうな

¹³⁾ Kraut①,p.216.

¹⁴⁾ Ackrill①,p.25; Hardie①,p.297.

らば、目的系列が無限に遡行されることになり、欲求が空虚で無駄なものになってしまうだろう」で条件節(2)の証明をしている。このようにして条件節(1)の証明が意図されている。そして結論も単なる仮定ではなく、「大きな重みをもつのではないだろうか」「よりよく的中するのではないだろうか」という疑問文も、「重みをもつ」「よりよく的中する」という断言と同じである。以上から、ハーディーの対処は退けられるのである¹⁵⁾。

そこで、アクリルは自分の全体部分説（包括説）をもって来る。すなわち、「行いにかかわる諸々の個別のことがらに何らかの目的があるならば、それは最高善である」という言葉では単に「何らかの目的」としか言われてないので、ただ一つの排他的な目的の存在が主張されているととる必要はない。そうではなく、それ自体のゆえに願望されるいくつかの目的がある場合には、それらを一つにまとめた複合的な目的が、最も善い目的だという主張なのである。そして、『ニコマコス倫理学』第I巻第2章の中でこの説を支持する箇所としては、1094a26以下で、この最高善を知ることが、最も力があり最も棟梁的な知すなわち政治術に属し、

・テキスト4

「政治術の目的は他の知の諸目的を包括するであろう。

(τὸ ταύτης (πολιτικῆς) τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων) 」

(1094b6)

とされていることをあげることができる。——このようにアクリルは主張するのである¹⁶⁾。

第三にアクリルは、自分の説に不利なテキストに対処する。それは、『ニコマコス倫理学』第I巻第7章で、人間に固有の「働き」(ἔργον) から人間的な幸福を導出しようとする、いわゆるergon argumentの結論部分である。

¹⁵⁾ Ackrill①, pp.25-26.

¹⁶⁾ Ackrill①, p.26.

・テキスト5

「人間的な善（幸福）とは、徳に即した魂の活動であり、また、もし徳がいくつもあるならば、最も善く最も完全な徳に即した魂の活動だということになる」(1098a16-18)

このテキストは、魂の活動がそれに即すところの徳が複数ある場合には、それらの内のただ一つの最高の徳に排他的に即すと言っているように見える。そうであれば、明らかにアクリルの包括説に不利である。しかも、ここで「最も善く最も完全な徳」とは、通常、観想を行うための徳・ソピアー（知恵）だと解されている。とすれば、この文は、幸福とは観想することだと言っていることになって、実践すること自体も幸福であるとするアクリルに不利なのである。

これに対してまずアクリルは、この結論に先立つ議論には、「他の諸々の徳を除外してソピアーだけに排他的に即す」ということを正当化するものが全然ないと言う。「エルゴン・アーギュメント」（特に1097b33以下）においてアリストテレスは、人間の固有の働きを確定するために、植物や動物と共通する働き（栄養摂取・成長・感覚）を除外していく手法をとる。すると、魂の「ロゴスをもつ部分」の働きが残るので、これが人間に固有の働きであるとしている。しかし、単に「魂の『ロゴスをもつ部分』」というだけでは、実践にかかわる知性的徳であるプロネーシス（思慮）も観想にかかわる知性的徳であるソピアーも両方含むのである。だから、エルゴン・アーギュメントの唯一適切な結論は、「もし徳（知性的徳）がいくつもあるならば、それらのすべて（実践にかかわるものも観想にかかわるものも）の徳に即した魂の活動が人間的な善（幸福）だ」である。そこで、アクリルは、テキスト5でもやはり包括的解釈がつかぬかかっているとみて、「最も完全な徳」とは、「すべての徳をそろえてもっているトータルな徳」のことだと解釈するのである¹⁷⁾。

¹⁷⁾ Ackrill①, pp.27-28.

このようにしてアクリルは、『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻から第Ⅸ巻で実践が観想という幸福のための手段とはされていないこと、幸福と実践の関係は全体部分関係であることを示そうとした。最後に彼は、『ニコマコス倫理学』第Ⅹ巻の問題に戻るが、アリストテレスには「実践が観想を促進する」という考えがみられないということを確認しているだけで、結局アリストテレスは実践と観想の関係（すなわち第Ⅰ巻から第Ⅸ巻と第Ⅹ巻の関係）を調停することはできなかったとしているようである¹⁸⁾。

以上のアクリルの論文が引き金になって、アリストテレスの幸福論の研究が活発に発表されるようになった。常識的に認めやすく（それゆえ非常に強力であった）目的手段説に激しくゆさぶりをかけたので、「別の解釈も可能かもしれない」と研究者たちに思わせたのである。この点はアクリルの大きな功績である。しかし彼の論文が全面的に賛成されるということはほとんどなかったのである。

そういうわけで大抵の人が何らかの形でアクリルを批判している。が、最も包括的な批判を行っているのはクロートであって、彼の解釈にアクリル以後の論争が集約されていると私は考える。

II

クロートは、まず、アクリルの全体部分説には説明力がないと批判する。すなわちアクリルのいう「全体」とは、単なる寄せ集めのようにみえる。幸福を構成するものどもは、幸福に含まれるために互いに関係を持つ必要がないようである。もし全体を構成する内的原理がないのであれば、何かがより大きい全体「のために」欲せられるという言明には説明力はない。その「～のために」という言葉は無意味だ。——このようにクロートは言う¹⁹⁾。また、「AがBのた

¹⁸⁾ Ackrill①, pp.30-33.

¹⁹⁾ Kraut①, p.212.——なお、Ackrill自身も、このような疑問が提出されることを予想しているが、重大な問題にはならないと考えているようである。Ackrill①, p.22. cf. Kraut①, p.213, n.11.

めである時、AはBの部分である」などとアリストテレスは決して言わないとクロートは指摘する²⁰⁾。

次にクロートは、アクリルが論じたテキストをひとつひとつ吟味していく。最初に取り上げるのは、アクリルの説の出発点になったテキスト1である。クロートは、「エネルゲイア型の諸活動は、すべてそれ自体が目的なので、互いに目的手段関係に入ることができないはずだ」というアクリルの想定はまちがっているとする。テキストで「行いの目的が活動そのものである」と言われているのは、その活動の「善さ或いは価値が」その成果に「依存しない」という意味であって、「成果をもたない」という意味ではない。『ニコマコス倫理学』第X巻第7章,1177b2-4でも「実践的諸活動からは、実践そのもの以外に、多かれ少なかれ得るものがある」と言われているように、実践は、成果をもつ典型的活動である。それゆえ、それ自体が目的である諸活動も目的手段関係に入ることができるのであり、アクリルがテキスト1について立てた「難問」は疑似問題にすぎなかったのだとクロートは言う²¹⁾。

ではテキスト2はどうだろうか。アクリルは、「何も欠くところのない」という言葉を、「すべて揃っている」という意味にとるのだった。しかし、クロートは、アクリルの解釈が『ニコマコス倫理学』第X巻第7章の次の言葉と矛盾していると批判する²²⁾。すなわち、同・第X巻第7章の「既に述べられた自足性は観想的活動の場合に最大であるだろう」(1177a27-28)の「既に述べられた」という言葉を『ニコマコス倫理学』第I巻への言及ととるなら²³⁾、同・第I巻のテキスト2も、包括的に「すべて揃った」という意味ではなく、観想だけでも自

²⁰⁾Kraut①,p.213.

²¹⁾Kraut①,pp.215-216.

²²⁾Kraut①,p.295,298.

²³⁾Eriksen,p.100. もKrautと同じ解釈をしている。——もっとも、原文の「λεγόμενη」は、Krautらのように「既に述べられた」ではなく、単に「いわゆる」と訳してすませることも可能である。

足的だといわれているように排他的に解すべきだというのである。つまりクロートは「何も欠くところのない」を、「生をより望ましいものにしうるであろうようなものを欠いていない」ということだとする²⁴⁾。最高に価値のある活動をしていれば、それが最高である以上、それだけで生を最も望ましいものにするわけである。最高のものより価値の劣る活動をするとしても、すでに最高の活動をしているとすれば、最高のものより以上に生を望ましくすることはありえないだろうというのである。このクロートの解釈によれば、価値の劣った活動が欠けているとしても、最高の活動がありさえすれば、「何も欠くところがない」と言われうるのである。

しかし、『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻の自足性の概念を『ニコマコス倫理学』第Ⅹ巻のそれのように排他的に解するという立場には不利な箇所が存在する。それは、テキスト2の直前にある次のようなテキストである。

・テキスト6

「自足的と我々が言うのは、自分一人にとって、単独の生を営む者にとってではなく、親・子・妻、また総じて友人たちや同市民にとってのことである。なぜなら、人間は本性上ポリス的なものだからである」

(『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻第7章,1097b8-11)

ところが、先に引用された「既に述べられた自足性は観想的活動の場合に最大であるだろう」という言葉があらわれる『ニコマコス倫理学』第Ⅹ巻第7章の箇所によれば、「正しい人は、正しいことをなす相手や、一緒に正しいことをする仲間が必要である」のに対して、観想する人はこのような相手や仲間が必要ではなく、「一人であっても観想することができる」(1177a30-33)。つまり、観想だけで成り立つ自足性とは、まさに『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻のテキスト6で否定されていた「自分一人にとっての」自足性であるようなのである。

²⁴⁾ Kraut①, p.296.

この問題に対してクロートは、テキスト6は、「自足性を実現した人は孤立した生活を送ることになる」といったような誤った想定をしないようにと警告しているのだと言っている²⁵⁾。

次に、解釈困難だとされてきたテキスト3についてはどうだろうか。クロートの言うところによれば、アリストテレスはこのテキストで、唯一の究極目的が存在するということを主張しているのではない。「そういうものが存在するとすれば、それが善であろう」と言っているにすぎないのである。この仮定はこれ以降で確立されるべきものなのである²⁶⁾。そしてクロートは、アクリルが自説の補強としてもちだすテキスト4にも対処する。このテキストのキーワードは、「包括する」と訳された「περιέχειν」であるが、どういうつもりでこの言葉をアリストテレスは使ったのかということが文脈に即して明らかにされねばならない。すると、この言葉が使用される前に、1094a28-b2で、「ポリスにおいては諸々の知識のうちで何が必要か、また各々の人がどんな知識をどの程度まで学ぶのかということを、政治術が規制する」と言われていたことが注目される。テキスト4は、このような議論をうけたものであるから、「政治術の目的は他の知の諸目的を包括する」とは、「政治術の目的は他の知の諸目的の追求を規制する」「どの程度追求するかということに制限を設ける」という意味のメタファーであろう。だから、「包括する」という言葉を文字どおりにとる必要はない——このようにクロートは解する²⁷⁾。

最後に、アクリルにとって不利であったテキスト5は、クロートにとっては有利なテキストになる。なぜなら、クロートは、「最も善く最も完全な徳」を、従来の解釈と同様に、観想をするための徳であるソピアーだとして、アクリルが退けた排他的解釈を或る意味で²⁸⁾擁護しようとしているからである。そして、

²⁵⁾ Kraut①, pp.229-230, n.28; p.273, n.8; p.295, n.24.

²⁶⁾ Kraut①, p.205, 217-220.

²⁷⁾ Kraut①, pp.220-225. また, Reeve, p.112. も同じような解釈をしている。

アクリルが「エルゴン・アーギュメントはそのようなことを正当化しない」と言ったことに対しては、これを認めるが、エルゴン・アーギュメントを含む『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻第7章は、最終的決定的な考察ではなく、後に同・第Ⅹ巻でもっと正確にされる説の近似であるから、完全に正当化できていなくてもかまわないとした²⁹⁾。

それではクロートは観想と実践の関係をどうとらえるのだろうか。これもアクリルが退けた目的手段説である。性格上の欠陥は哲学的な生の妨害となるので、それを防ぐために実践的徳が必要であり、このような意味で実践は観想を促進するのであるとクロートは主張する³⁰⁾。しかし、すでにアクリルが指摘しているように、このようなことをアリストテレスは直接にはどこにも述べていない。このような批判を予想して、クロートは、どこにも述べられていないということは、アリストテレスの講義の聴講者に対してはわざわざ説明する必要もないほど自明なことだったのだとしている³¹⁾。

しかし、クロートの説は古い解釈の単なる焼き直しではない。次のようなテキストについての彼の解釈が、彼独自の説の出発点である。

・テキスト7

「各々のものに固有なものは、各々のものにとって本性的に最善のものであり最も快いものである。それで、人間にとっては、ヌースに従った生がそのようなものである。いやしくもその部分が何にもまして人間なのであってみれば³²⁾。してみると、その生が最も幸福な生なのである。しかし、それとは別の徳（実践にかかわる徳）に

28) 「或る意味で」というのは、Krautは、包括説を退けるのであるが、Ackrill以前の古いタイプの排他説をそのまま唱えるのでもないからである。これについては後で述べる。

29) Kraut①, pp.197-200.

30) Kraut①, pp.178-182, 215.

31) Kraut①, p.195. また、Curzer②, p.62. も、Krautと同様の論法をとる。

従った生は、δεύτεροςに幸福な生である」（『ニコマコス倫理学』
第X巻第7章,1178a5-第8章,1178a9）

このテキストの「実践にかかわる徳に従った生はδεύτεροςに幸福な生である」という文の「δεύτεροςに幸福」という言葉は、ふつうは多かれ少なかれ否定的なニュアンスでうけとられて、「副次的にしか幸福でない」と解されている³³⁾。

しかし、クロートはもっと肯定的に積極的に解そうとする。すなわち、言わば、「二番目に幸福である」「次善の（second-bestな）幸福である」というように解する。実践は、観想のための手段になりうるのであるが、それがすべてではなく、それ自体としても価値を持っているのであって、全く観想をしていなくても実践さえしていれば、たとえ最高に幸福でなくても、とにかく幸福ではある。すなわち、二番目に幸福であり、次善の幸福である。クロートは、この言葉を、実践が観想から独立して幸福であることを述べているものとして解するのである³⁴⁾。これが従来の排他説と大きく異なる点である。しかし、観想がそれだけで最高の幸福を構成すると考える点は同じであり、この点で包括説とは異なっている。それでいて、包括説の出発点となった「実践に自体的な価値を認める」というモチーフを生かしてもいるのである。

このようにクロートは、観想していなくてもそれがただちに幸福でないことにはならないという立場をとる。しかしこのような解釈にとって不利になるテキストが存在する。これに対処することでクロートの説はいっそう独特のものになっている。

32) EN.X7,1178a2-3の「いやしくもその部分（ヌース）が（我々人間における）支配的なものでありより善きものであってみれば、各人はその部分であるとさえ考えられよう」という言葉を参照。

33) たとえばRackham①では、「The life of moral virtue, on the other hand, is happy *only* in a secondary degree.」と訳されている（強調は筆者）。

34) Kraut①,p.5,9,16,25,45,49.なお、実践は、観想とは無関係に一種の幸福だとする説自体は、すでにR.Heinamanによっても主張されていた。Heinaman,p.35.

・テキスト 8

「…神の活動は、観想的なものであろう。だから、人間の諸活動の内でも、この活動に最も類縁の活動が、最も幸福な活動ということになる。また、この結論の証拠としては、人間以外の動物が幸福に与らないのはそのような活動を全く欠いているからだということも挙げることができる。というのは、神々にとってはその生の全体が至福であり、人間にとっては、神々の上述の活動との何らかの類似が成立している限りで、生は至福なのである。しかし、人間以外の動物は、観想に全く与っていないので、幸福ではないのである。だから、観想が及ぶ範囲に幸福も及ぶのであり、観想活動が成立すればするほど、幸福であるということもまたそれだけ成立するのである。これは、付帯的なことではなく、観想（自体）に即して成り立っていることである。というのは、観想は、それ自体に即して、尊ばれるべきものであるから。以上からして、幸福は、ある種の観想だということになろう」（『ニコマコス倫理学』第X巻第8章、1178b21-32）

このテキストでは、観想していなければただちに幸福ではないかのように語られている（「観想に全く与っていないので幸福ではない」）。特に、「観想が及ぶ範囲に幸福も及ぶ」という言葉は、観想していなければ幸福は成立していないということを強く示唆している。これは、「観想していなくてもそれがただちに幸福でないことにはならない」という立場には明らかに不利である³⁵⁾。

ではクロートはどうするのか。別のテキストをこれにぶつけるのである。

・テキスト 9

³⁵⁾ 実はこのテキストについては、Krautにとって都合のいい読み方をする人が既にいた。それはD.Keytで、動物の例が述べられている箇所では、ただ「幸福」としか言われていないところでもすべて「完全な」を補なって「完全な幸福」と読むべきであるというのである。しかしKrautは、そんなふうには読めないとして、彼にとって魅力的なこの読みを退けた。Kraut①,pp.54-56;cf.Keyt①,p.382.

「我々は政治術の目的を最高善（幸福）であるとしたが、政治術は、市民たちが一定の性質の人に、すなわち善い人で立派な行為を実践する人になるようにと最大限に配慮するものである。だから、我々が牛も馬も他の動物のどれも幸福なものだと言わないのは当然である。というのは、それらの動物はどれも上に述べたような（実践的）活動に与ることができないからである」（『ニコマコス倫理学』第Ⅰ巻第9章,1099b29-1100a1）

このテキストでは、実践していなければただちに幸福ではないかのように語られている。これはいったいどういうことなのだろうか。しかも、同じ「動物」について言われているのである。——この問題を考えることで、クロートは、テキスト8の問題を考えていこうというのである。

テキスト8と9の整合性の問題に対するクロートの戦略は、幸福の基準としての観想と実践を全く別のものとみるのではなく、もっと基本的な共通の基準を見つけることによって、両者を程度の差にしてしまうことである³⁶⁾。つまり、動物はその共通の基準をそもそも欠いているので観想にも実践にも与ってないことになるかと解そうとするのである。その共通の基準とは、テキスト8の冒頭で示唆されている「神の活動に似ているかどうか」ということであるという。神の活動は観想的なものであるが、人間の行う観想は神の活動に最も似ている。しかし、実践も、「人間にとっての究極の目的は何か」「最善の活動は何か」ということを考察しなければならない。実践におけるこの考察は、ともかく知性的活動ではあるので、その点で、観想より低い程度ではあるが、観想の次に神の活動に似ているといえる。だから、動物が幸福でない理由として観想の欠如が挙げられたり実践の欠如が挙げられたりしているが、それによってアリス

³⁶⁾ 観想と実践が全く異なっており通約不可能で、両者に共通の基準がないのであれば、「観想が実践よりも望ましく価値がある」といった比較はできないはずだ——という指摘が、既にJ.Shea（文献表参照）によってなされていた。しかし、Sheaはその「共通の基準」の内容には踏み込まなかった。Eriksen, pp.126-7.はKrautと同じ考えを示唆した。

トテレスが言いたかったのは、動物にはそもそも知性的活動をする能力がなく、神にほとんど似ていないということだったのである³⁷⁾。

このように、幸福であることの基準を「神の活動との類似」に求めることによって、クロートは、実践が観想から独立して幸福を成立させうることの根拠を得る。それは、実践しようとして観想しようとして、どちらも「神の活動との類似」であることにはかわりはないからである。それゆえ、観想と実践の関係についてのクロートの説を特徴づければ、目的手段説よりも、「同一基準説」と言ったほうがいいかもしれない。

III

以上は、議論の焦点となってきた主要テキストを提示することに眼目があったので、つぎに従来の説を簡単に類型別にまとめなおしておくのがよいであろう。

まずアクリルが目的手段説を批判して全体部分説を唱えたのであった。アクリルの説のモチーフは、実践の自体的な価値を確保したいということであった。また、この全体部分説の弱点は、テキスト上の証拠がなく、説明力もないということであった。

さて前二節では触れなかったが、実はアクリルの全体部分説には、もう一つの、あまりテキストに即したものではない——それゆえに触れなかったのだが——モチーフがあった。それは、「観想（テオーリアー）」中心の排他説では、倫理に反するような「研究（テオーリアー）」でもしてもよい（研究している本人には研究すること自体が幸福だから）ということになるのではないかという懸念である³⁸⁾。これはまた、観想と実践の葛藤という形で比較的よく論じられた。A・W・H・アドキンス以来³⁹⁾よく用いられるようになった例で説明すると、

³⁷⁾ Kraut①, pp.54-62, 65.

³⁸⁾ Ackrill①, p.32.——原爆研究をした科学者を考えればよいのかもしれない。

³⁹⁾ Adkins, p.313.

研究中に隣の家が火事になったら、当然研究を中止して助けにいくべきであるが、排他説に従うと、観想を中断することは自分が不幸になることであるから、人間は幸福を追求するものである以上、助けにいけなくなってしまうのではないかというのである。（そんなこっけいなことがおこるのかということはひとまずおいておく。）

このような事態を避けるためにもアクリルは全体部分説をとって、観想を中断して実践をすることも幸福なのだとしたが、先にも述べたように、この説にはテキスト上の解釈がないということをはじめとして様々な困難があるのであった。そこで、J・M・クーパーやD・キートが、いわば「権利義務説」とも言うべき説を唱えた。これは、最低限の倫理的義務を果たした後ではじめて観想することが許されるとするものである⁴⁰⁾。この権利義務説は、常識的に一般に認められうる立場であるといえるが、これもまたテキスト上の根拠に乏しかったのである。

クロートが、目的手段説を練り直して、独自の同一基準説を提出したのには、全体部分説への批判も大きかったが、権利義務説にも対処するという意義があったのである。クロートは、全体部分説には説明力がなく、かえってアクリルが退けた目的手段説の方が有効であると考えた。しかしまた、「実践の自体的な価値を確保したい」という全体部分説や権利義務説の主要なモチーフも生かすべきだと考えた。そこで、実践は目的手段関係にも入りうるし、独立した自体的価値も持つとし、独立した価値を持つ根拠として同一基準説を出したのである。

しかし、この同一基準説にもテキスト上の証拠が乏しかったのである。そのことを指摘された⁴¹⁾クロートは、『ニコマコス倫理学』第X巻第7章・第8章で観想が最高に善いものであるとされており、他方で実践が非常に善いものであるという見解を放棄されていないならば、実践は観想を促進するという想定をアリストテレスに帰するしか我々には選択の余地がないのだとした⁴²⁾。これは論

40) Cooper①, pp.142-143; Keyt①, p.370.

41) Roche②, p.127.

理的にそうとしか考えられないということで、クロート自身がテキスト上の証拠のなさを認めるような格好になってしまっているのである。

さて、以上の類型別のまとめから次の二つのことが課題であることが分かるだろう。まず第一に、テキスト上の証拠のある説を出すこと。これは当然のことなのだが、その当然なことができていなかった。しかし、そうであった原因は、解釈者にあるというよりは、テキスト上の証拠が非常に見つけにくいということにあったと思われる。拙論は、それをはっきりと示し、その分析を通じて自説を提出する。第二に、アリストテレス自身の観想概念を明らかにすることである。全体部分説にしる権利義務説にしる、「実践と観想の対立・葛藤」という問題が発生すると想定されるのは、観想を何か書斎での研究活動としてとらえているからではないだろうか。このような観想把握に問題があるのではないだろうか。拙論は、アリストテレスの観想概念を明確にする。しかし、この点は後でもう一度とりあげることにして、次に、主要テキストの解釈に関して予備的に批評しておきたい。

まず、テキスト1（諸活動の従属関係）については、クロートの批判が正しいと思われる。アリストテレスがテキスト1で、活動そのものが目的である場合については簡単にしか触れていないのは、当然それが、活動以外の成果が目的である場合に準じて容易に理解できるはずだと想定しているからではないだろうか。

次に、テキスト2（『ニコマコス倫理学』第I巻第7章における幸福の条件としての自足性）の「何も欠くところのないもの（*μηδενὸς ἐνδεᾶ*）」という言葉の解釈もクロートが妥当だと思われる。テキスト2の末尾で幸福は「完全に自足的な何か（*τέλειόν τι καὶ αὐτάρκες*）」であるとされているが、完全性と無欠性の関係についてアリストテレスは、「後から生じてきて、その形相を完成させるであろう（*τελειώσει*）ようなものが何も欠けていない（*ἐνδεής*）

⁴²) Kraut②, p.145.

αὐδενός)」⁴³⁾と述べており、これに従えば、テキスト2の「何も欠くところがない」とは、幸福の形相を完成させるようなものを欠いていないという意味になると考えられるからである⁴⁴⁾。

しかし、テキスト2を『ニコマコス倫理学』第X巻第7章に引きつけてクロートのように排他的に読んだ場合、同・第I巻第7章からテキスト6（自足性の包括的規定）をもってくると、第I巻と第X巻の自足性概念の大きな違いが浮かび上がってくるわけだが、これについてのクロートの対処は、もっともな点もあるものの、かなり弱いと思われる。というのは、テキスト6を、第X巻の自足性概念の補足としてしかとっていないからである。テキスト6はもっと重い意味があるのではないだろうか。

「自足性の概念が『ニコマコス倫理学』第I巻と第X巻とでひどく違うように見える（第I巻では包括的で、第X巻では排他的であるように見える）」ということはアリストテレスの幸福論にとって非常に深刻な問題を提示していると考えられているので、慎重な検討が必要だと思われる。たとえば、J・モリーンなどは、第I巻と第X巻が全く相いれず、しかも第X巻の方がとても受け入れがたい極端な説を提示しているから、第X巻の幸福論は本気のものではなくアイロニーだとしたほどである⁴⁵⁾。モリーンの説は支持されていないが、このような説が出るほど、第I巻と第X巻は両立させにくいと一般に思われており、本章第I節で触れたようにアクリルもまた第X巻を扱いあぐねていたのである。

私は、この問題を解くためには、自足性の拡大という考えをアリストテレスが持っていたと想定しなければならないと主張したい。つまり、第X巻の、観想によって成立する、個人の知性的な自足性を基礎とし、ここから出発して、

⁴³⁾ EN.X 4,1174a15-16.

⁴⁴⁾ テキスト2の「それだけで」という言葉にも、排他的な意味合いが認められよう。
Burger,p.84.

⁴⁵⁾ Moline,p.46,49-50,52.

第 I 巻の、ポリス的動物という人間の本性に基づく、家族的・ポリス的な自足性に拡大していくというようにである。

自足性の拡大ということ自体は、アリストテレスの『政治学』にかなりはっきり認められる。アリストテレスは『政治学』第 I 巻第 2 章において、人間の共同体の生成を、男と女および主人と奴隷→家→村→国という順序で説明するが、「完成された共同体である国」は「言わば自足性の限界に達している」(1252b28-29)と言⁴⁶⁾、「自足性が終極目的であり最善のものなのである」(1253a1)としている。つまり、共同体の拡大は自足性の拡大とみられており、自足性の拡大が善いことだとされているのである。

問題は、人間の知性的本性とポリス的本性との関係である。私の立場では、知性的本性がポリス的本性を基礎づけていることになるが、この点はどうなのだろうか。次のテキストをみていただきたい。

「さて、人間が、すべての蜂やすべての群居動物よりもいっそうポリス的動物であるということ⁴⁷⁾は、明らかである。というのは、我々が主張するように、自然は何も無駄なことをしないが、動物のうちでただ人間だけがロゴスを持っているからである。確かに声ならば、快や苦を示す印であり、それゆえ他の動物にも備わっている——実際、他の動物の自然本性は、そのくらいには、すなわち快や苦の知覚を持ちそれらを互いに示しあうくらいにはなっている——が、しかしロゴスは有益なものや有害なもの、それゆえ正しいことや不正なことをも明らかにするためにあるのである。というのは、そのこと、すなわち、人間だけが善悪や正・不正などの知覚を持つということが、他の動物に比べて人間に固有だからである。しかるに、善

⁴⁶⁾Burger,p.95,n.25.も、テキスト 6 の「同市民」という言葉は、『政治学』のこの言葉を思い起こさせると述べている。

⁴⁷⁾「ἀότι」(1253a7)は、「なぜ～なのかということ」とも訳せるが、そのようなことは以前には説明されていなかったもので、ここでは単に「～ということ」と訳した方がよいとするNewman,II,p.122.にしたがった。

悪や正・不正などの知覚を持つ人々の共同体⁴⁸⁾が、家やポリスを成り立たせているのである」（『政治学』第I巻第2章1253a7-18）

このテキストには人間の本性的規定と考えられるものが二つ登場する。すなわち(1)「ポリ斯的動物」(ζῷον πολιτικόν)と(2)「ロゴスを持つ動物」(ζῷον λόγον ἔχον)である。しかし、「ポリ斯的動物」という規定それ自体は「蜂や群居動物」も持っているものである（人間の方が程度が高く本来的ではあろうが）。それに対して、「ロゴスを持つ動物」という規定は人間しか持たない。この「ロゴス」が問題である。

動物がポリ斯的であるのは、「声」を持ち、それによって快や苦を互いに示しあうことによってである。声による相互交流が動物のポリス性を形作っている。しかし、人間は「ロゴス」も持っている。ここでの「ロゴス」は、動物の持つ「声」との対比で、通常は、「言葉」と訳されているが、それでは狭すぎるように思われる。なぜなら、「ロゴス」は、「正・不正を明らかにするためのもの」と説明されており、そのような「ロゴス」を持つことは、「正・不正の知覚を持つこと」とされているからである。「正・不正の知覚」は、「快・苦の知覚」といった生理学的事象とは思えないから、個別的状況に応じた正・不正を判定する知性的能力、すなわちプロネーシスではないだろうか⁴⁹⁾。それゆえ「ロゴス」も、「言葉」というよりは、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で「πρᾶξις μετὰ λόγου」（同・第I巻第6章1098a14）と言う場合の「ロゴス」（魂の能力として現実に人間において働いている「理」）なのではないだろうか⁵⁰⁾。そしてそのようなロゴスを持たない人々は、ポリスをつくることが

48) 「ἡ τούτων κοινωνία」(1253a18)を、このように訳すと、「ποιεῖ」という動詞を生かせない——むしろ「ἔστίν」がふさわしくなってしまう——とNewman, II, p.124.は言うが、共同体のメンバーが善悪の知覚を持つことは人間的共同体の特徴であって、これがそのまま家的共同体やポリ斯的共同体の特徴ではないので、十分意味が出ると思われる。すなわち、家的共同体のメンバーは善悪の知覚を持っていることが前提になるという意味で、家的共同体は善悪の知覚を持つ共同体に基礎づけられているのである。

49) Kamp, pp.52-53.——EN.VI.8.1142a23-30.で、プロネーシスは、色や音などを知覚するのとは別の種類の知覚の対象にかかわると言われている。

できないとされているわけである。

以上からして、人間の知性的本性がポリス的本性を基礎づけていると結論できるであろう。もちろん、ここで「ロゴス」と言われているものは、観想の徳であるソピアーも実践の徳であるプロネーシスも含んだ広い意味での知性的能力と考えられるから、「（とりわけて）観想によって成立する自足性が基礎になる」という私のテシスを完全に立証するにはいたっていない。そのためには、ロゴ斯的・知性的能力を構成するソピアーとプロネーシスの関係を更に解明しなければならない。もしソピアーの働き（すなわち観想）がプロネーシスの働きにとって何らかの仕方で基準になるようなものであることが解明されれば、私のテシスは立証されたことになるだろう。それが以下でおこなわれる考察の課題である。

さて、拡大という観点は、テキスト2をみるときにも有効である。テキスト2の「さらに幸福は、何もつけ加えられないまま、すべてのもののうちで最も望ましいもの（πάντων αἰρετωτάτην μὴ συναριθμουμένην）だと我々は思っている。もしつけ加えられるのならば（συναριθμουμένην），ほんの少しでも善いものがつけ加わると、明らかに、より善くなるであろう」という箇所をみてみよう。この文の「μὴ συναριθμουμένην」や「συναριθμουμένην」は、文法的には、全く正反対に、包括的にも排他的にも訳せる。すなわち、「つけ加えられないまま」は、「（すべて包括して持っており）つけ加えることができないので」とも、「つけ加えないとしても（排他的にただそれだけでも）」とも訳せる。また、「もしつけ加えられるのならば」は、「（包括して持っているからつけ加えることなど現実にはあり得ないのだが）つけ加えられると仮にしてみると」とも、「（まだもっていないものが現実に）つけ加えられたならば」とも訳せる。これらは、文法的にはどちらとも決めることができない⁵¹⁾。

私の場合は、「幸福は、他に何もつけ加えないとしても（排他的にただそれ

50) Kamp, p.49.

51) Kenny, pp.24-25; Reeve, p.120.

だけでも) 最も望ましい」とし、これは幸福の形相の話をしていると取ることになる。また、「つけ加え」の話題に拡大のモチーフを読みとるので、「(まだもっていないものが現実に) つけ加えられたならば、ほんの少しでも善いものがつけ加わると、明らかに、より善くなるであろう」とすることになるが、これは、形相の話ではなく、「善いもの」、すなわち外的善(「善いもの」は原文では複数形になっていることに注意)の話をしているとみることになる⁵²⁾。従来、「最も望ましい」ものが「より善く」なるのはおかしいのではないかという議論があったが、形相のレベルの話と外的善のレベルの話は違うので、おかしくはないのである。特にアリストテレスは、活動だけで成り立つ「幸福」の上に、活動プラス外的善で成り立つ「至福(μακαριότης)」を置くことがある⁵³⁾ので、これは外的善の付け加わりが積極的に評価されている証拠とすることができるだろう。

テキスト4(政治術の包括的目的)も、この「拡大」という視点をもてば、クロートのように無理をする必要もなく、そのままにうけとることができるようになるであろう。

また、テキスト3(『ニコマコス倫理学』第I巻第2章のfallacy問題)についてはクロートの解釈が妥当だと考える。

さて、テキスト5(エルゴン・アーギュメントの結論は観想の徳も実践の徳も含む)、テキスト7(実践のδευτέρωςな幸福)、テキスト8・9(幸福でない理由として観想が挙げられたり実践が挙げられたりする)は、観想と実践の関係の問題に直結しており、この問題が解決されたときにしかこれらのテキストについての判断は下すことができないと思われる。しかし、ごく簡単にコメ

⁵²⁾ 友人などの人間関係(φίλοςは、家族や恋人といった「自分が愛する人」や、同市民といった「自分が信頼する人」を含む広い概念である)も、「外的善」とされる。EN.IX 9,

1169b9-10.

⁵³⁾ EN. I 8, 1099a31-b8; I 10, 1100b22-1101a21. (ただし、幸福と至福がテクニカル・タームとして常に区別されるわけではない。) この問題は、Cooper②が詳しい。幸福と至福の関係とその意味を考察することは別の機会にゆずりたい。

ントしておくとするれば、テキスト5についてはクロートの解釈でよいと思われる。しかしそうであっても、観想の徳と実践の徳の関係を明らかにする必要がある。また、テキスト7については、率直に言って、私はクロートの解釈を疑問に思う。やはり、この場合の「δευτέρωςに幸福」とは、「本来的には幸福とは言えないもの」とか、「別の根本的なものに依存している幸福」というニュアンスを持っているのではないだろうか⁵⁴⁾。テキスト8・9にいたっては、クロートの解釈はいっそう疑問である。動物が実践的活動に与ることができないのは、クロートとは別の理由があるのであって、その別の理由とは、動物が観想できないことだとは考えられないだろうか。こうすれば、無理に、実践と観想の共通の基準を求めなくてもよいことになる。しかし、このことを積極的に主張するためには、観想そのものを明らかにしなければならないのである。

第二章

アリストテレスの観想概念 ——「思惟の思惟」を手がかりとして——

一般に幸福論の文脈においてθεωρίαが、「新たな真理を探究すること (searching for new truths)」ではなく、「既に獲得された真理を反省・観想すること (reflecting on truths that have already been discovered; contemplation of already acquired truths)」であるということについては、研究者たちは、ほぼ一致している⁵⁵⁾。

問題は、「その観想対象は何か」ということ、そして、「その対象を観想すると、観想は実践に対してどういう意義をもつか」ということである。たとえば、クロートは、幸福成立における観想の対象は、任意の理論学の対象ではなく（数学の対象などは不可）、世界の第一の原因・神に限定されなければならないとしている⁵⁶⁾が、しかしその結果、観想は実践に対して直接的な意義をもちえないと考えるにいたったようである。クロートのこの考えは現在一般的に

⁵⁴⁾Burger,p.97,n.44.

もそう思われている見解であろうが、実際、『ニコマコス倫理学』第X巻第8章(1178b7-32)では、神にいかなる実践も制作も配すべきではないとされているので、そのような神を観想しても実践には関係がないと考えてもけだし無理もないことだと思われる(私自身はそのようには考えない)。

このように、観想の対象を神(ないし神的なものである天体)に限定すると観想と実践が関係のないものになってしまうようにみえるので、A・O・ローティーなどは、たとえ変化するもの(実践学の対象)であっても、その形相に着目すれば、それは変化しないから観想可能ではないかと考え、観想の範囲を通常解されているよりも広くし、倫理的事象も観想できるとした⁵⁷⁾。これは魅力的な解釈と言えるが、ローティー自身がことわっているように⁵⁸⁾、アリストテレス自身が提出している考えではなく、あくまでもアリストテレス的に解決しようとするならばこうなるだろうというものであって、その点が弱いと言える。また、観想対象を神以外にも拡大するという点にも問題があろう。

55)それは、『ニコマコス倫理学』第X巻第7章の「究極の幸福は観想である」ということを論じている箇所次のように述べられているからである。「幸福には快樂が混じっているのではなければならないと我々は思っているが、徳に従った諸々の活動の中で最も快いのは、同意されているところでは、ソピアーに従った活動である。それでともかく、知を愛し求める活動(ピロソピアー)は、純粹さと安定性の点で驚くべき快樂を持つと考えられているが、知を探究する人たちの営みよりも、すでに知ってしまった人の営みの方が、より快いというのが理にかなっている」(1177a22-27)。しかし同じ第X巻第7章で「おそらく協同者をもてばよりよくθεωρεῖνすることができるであろうが」(1177a34)とあって、協同できるのは知の探究においてであって知の反省・観想ではないと考えられることから、Guthrie③,p.397.は、θεωρίαには知の探究という意味もなければならぬとした。これについては、次のように考えられるのではないだろうか。すなわち、その「協同」を述べた箇所で、「おそらく…であろうが」という含みのある言い方をしているのは、「観想するときに、そばにいて一緒に観想活動してくれる人がいれば、ひょっとしてよりよく観想できるかもしれないが」という推測をしているのかもしれない。そうだとすると、必ずしも、探究のことが述べられているとしなくてもよいことになる。アリストテレスにおいてθεωρίαという言葉自体が探究という意味も持つことは明らかであるが、幸福論の文脈においてはやはり観想という意味に限定されなければならぬと思われる。なお、本章の第I節第II節は、『古代哲学研究室紀要・HYPOTHESIS』Vol.III(1993)に掲載された拙論「思惟の思惟」(pp.44-51.)を加筆修正したものであることをお断りしておく。

56) Kraut①,p.15,n.1,pp.73-74.

57) Rorty②,pp.378-379.

58) Rorty②,p.379.

以上からも分かるように、従来は観想の対象をいかなる実践活動もしていない神に限定すると、観想は実践とは関係がなくなると想定されていた。私はこの想定を疑いたい。そのために、神の唯一の活動である「思惟の思惟 (νόησις νοήσεως)」について考えてみたい。神を観想するとは、結局、思惟の思惟を観想することになるからである。すると、観想と実践の関係の問題について、神の営む思惟の思惟の内容から解決が得られるかもしれないし、あるいはその形式から得られるかもしれないと予想が立てられるであろう。

I

『形而上学』Λ巻における神についての言説は非常に格調高く、ヘーゲルが『エンチクロペディー』の末尾で引用しているほどである。しかし、その内実は、ロスに言わせると、「不可能かつ不毛な」⁵⁹⁾ 考えに満ちている。

アリストテレスは、一方で、

(1)神は、自分自身を思惟しており、その思惟は思惟の思惟である
と言いながら、他方で、

(2)神は、世界の目的因である

とも言う。ここで、(1)が、「神は世界を思惟しない」というテシスを含意するとすれば、アリストテレスは、(1)と(2)を通じて、「世界のことを何も知らないものが、世界の目的因である」ということを主張していることになる。世界の諸事物の規定を含まないものが、いったい、どのようにして世界の目的因でありうるのか、こんな考えは不可能であり不毛だ——と、こう言いたいのであらう⁶⁰⁾。

これに対して、私は、「世界のことを何も知らないものが、世界の目的因である」ことは可能であり、しかもこの考えは決して不毛ではないということを示そうとするものである。

⁵⁹⁾ Ross①, Vol. I, p. cxlii.

⁶⁰⁾ Ross①, Vol. I, p. cxlix.

さて、上述の〈アポリア〉（私はアポリアとは考えないのであるが）に対する従来の対処は、(1)の「神は自分自身を思惟する」が、「神は世界を思惟しない」を含意しないとするものである。これには二つのやり方があるが、まず解釈史的に重要な方から取り上げると、「神は世界の目的因であり、世界はその存在を完全に神に負っているのだから、神が世界の目的因としての自己を思惟することは同時に世界の認識であるはずだ」というものである。この考えは、既にトマスが主張している⁶¹⁾伝統ある解釈であるが、ロス⁶²⁾は、アリストテレスはこの考えをとっていないと主張した⁶²⁾。

そこで、トマスの解釈を現代に生かそうとする人達が、アリストテレスが実際にその考えをとっていたことを含意するテキストを見つけだそうとしたのである。その人達のうちで最も有力と考えられているのが、エルダースである。彼は次のような二つのテキストを挙げる。

(a)一つ目は、『形而上学』B巻第4章1000b3-6である。そこで、アリストテレスは、エンペドクレスの神は「争い」(Νεῖκος)を欠いているので、神が知にかけて他のものどもに劣るということが、彼にとって帰結すると批判する。その理由は、神は万物を知っているわけではないということになるからというものである。この箇所は、明らかに、最高の存在は万物の知識をもっていないなければならないことを含意しているのだと、エルダースは言う⁶³⁾。

(b)二つ目は、『形而上学』A巻第2章983a8-10である。そこで、アリストテレスは、神は万物の原因であり原理であると言っている。すると、神が自分自身を知るのだから、神は万物を知る、なぜなら神が万物の原理なのだから、とエルダースは言う⁶⁴⁾。そしてエルダースは、「最高の存在は存在の充溢を含むのだが、その限りで神の自己知は同様に世界の知なのだ」と言うのである⁶⁵⁾。

⁶¹⁾ Thomas, L. XII, l. xi, n. 2614-15.

⁶²⁾ Ross^①, Vol. I, p. cxlii.

⁶³⁾ Elders, p. 257.

⁶⁴⁾ ibid.

⁶⁵⁾ ibid.

さて、このエルダースに反対するのがエーラーである。彼は、神が世界について考えていないという立場である。まず(a)について、エーラーは、この箇所が、エンペドクレスの理論とそれの持つ内在的不整合にかかわっているのであって、アリストテレス自身の説との関係はないのだと言う⁶⁶⁾。すなわち、敷衍するならば、神の全知という想定が少なくともエンペドクレスのものでありさえすれば、ここでの批判はともかく成立するのであって、この想定をアリストテレス自身も取っているのかどうかはここからだけでは判断できないのである。それゆえ、『形而上学』B巻第4章のテキストは決定的な証拠とはなり得ないであろう。

次に(b)について、エーラーは、このテキストでは、「神はすべてのものどもの諸原因や諸原理に属すると思われる」と言われているが、この「～と思われる」(δοκέειν εἶναι)に注目しなければならないのだと言う。これは、ロスが正しくも述べているように⁶⁷⁾、一般に受け入れられているにすぎないことを表しているのだと、エーラーは主張する⁶⁸⁾。

しかし、ここでは確かに、一般に受け入れられていることが述べられているとしても、「神が万物の原因・原理である」という点は、アリストテレスの思想でないとは言えないであろう。この論点については、私はエーラーに反対する。

最後に、エーラーは、「神は、万物の原理としての自己を思惟する時、同時に万物を思惟している」という考え方について、この考え方は、原理と、原理に依存するものとの区別を、完全に見過ごしていると批判する⁶⁹⁾。

しかし、原理と、原理に依存するものは、関係的なものであり、切り離すのはおかしいと反論することが可能であろう。私は、「自己の思惟が世界の思惟である」というテシスに対しては、次のように言うべきであると主張する。す

⁶⁶⁾ Oehler③,p.84.

⁶⁷⁾ Ross①,Vol.I,p.123.

⁶⁸⁾ Oehler③,p.84.

⁶⁹⁾ Oehler③,pp.84-5.

なわち、神が世界の原因であるのは、世界の共通の原理ということであって、世界の個々の事物の固有の原理ということではないであろう。（個々の事物の固有の原理は、各々のピュシスであるから。）すると、「自己の思惟が世界の思惟である」というテシスは確かに或る意味では成り立つが、しかし、そのテシスは、世界の内容には立ち入っておらず、神の自己思惟が世界と関係をもつという形式のみを表しているであろう。この意味では神はやはり世界の内容を考えていないと言える。

さてするとエーラー自身は、思惟の思惟は不毛だと言うのかといえ、そうではない。彼は、アリストテレスにとって、第一の存在の完全性は、全てを知っているという点に存するのではなく、全てを知っていなければならないということから自由だという点に存するのだと言い、これは現代の論理学において全知性と不動性は論理的に調和しないという議論がなされていることに呼応しているとも言⁷⁰⁾。また、思惟の思惟は純粋な自己関係だが、これは、アリストテレスが神以外の生の諸形式において見出した自己関係の最も純粋な形式にすぎない。それだからこそ思惟の思惟を営む神は世界全体の最高の目標になるのだと言う⁷¹⁾。

エーラーの解釈の特徴は、神が世界の内容を知らないということは短所ではなく長所だとするところである。現代の論理学との一致というのは外在的批評なので置いておくとしても、「アリストテレスにとって、第一の存在の完全性は、全てを知っていなければならないということから自由だという点に存する」という断定は重大なものであるにもかかわらずテキスト上の証拠が挙げられていないので、これは疑わしい。しかし、「思惟の思惟は神以外の生の諸々の形式を最高度に純粋にしたものなので、神は世界全体の最高の目標になる」という主張は確かに成り立ちそうであるから、私としてはこの立場を⁷²⁾更に掘り下げたいと思う。

⁷⁰⁾ Oehler③,p.85.

⁷¹⁾ Oehler③,p.93.

さて、「神は自分自身を思惟する」が、「神は世界を思惟しない」を含意しないとする第二のやり方は、R・ノーマンによるものである。彼によると、「自分自身を思惟する」というのは、なんら特別なことを表現してはいない。

『デ・アニマ』第III巻第4章のヌース論で言われているように、思惟と思惟対象は同一になるので、その結果として自分自身も思惟することになるということにすぎないのである。それゆえ、何を思惟しようと自分自身を思惟するわけであるから、自己思惟は世界の思惟を排除しないのである⁷³⁾。

たしかに、「思惟の思惟」の議論が、『デ・アニマ』のヌース論をふまえていることは否定できない。しかし、思惟と思惟対象の一致は、自己思惟の実現の方式であって、自己思惟そのものとは区別されるべきではないだろうか⁷⁴⁾。

また、この解釈によれば、自己思惟は神の活動を特徴づけるものではなくなってしまう。しかし、神が自分自身にのみ関わり自足するものであるという論点は、幸福論の文脈において明らかに中心的な役割を果たしている。ノーマンのように解釈すれば、幸福論などの他の面での困難を引き起こしてしまうのではないだろうか。それゆえ私はノーマンの解釈をとらない。

以上からして、私は、エルダースの伝統的な解釈に反対して、またノーマンの解釈にも反対して、「神は自分自身を思惟する」という命題は、「神は世界を思惟しない」というテシスを含意すると認定する⁷⁵⁾。そして同時に、「神が世界の目的因である」ということも、アリストテレスの考えであることも認め

⁷²⁾ ただし、Oehler^③pp.90-91は、「神は世界を思惟していないが、しかしそうだとするといったいどんな内容のことを神が思惟しているのかということは、有限な人間理性には分からない」とするが、私はこの点には賛成できない。これではアリストテレスの神を悪い意味で神秘化してしまうことにならないだろうか。神が何であるか・どのようなものであるかという積極的な規定（ヌースであり実体の点で善いものであるということなど）が、拙論「アリストテレスにおけるPhysicaとMeta-Physica」（『古代哲学研究室紀要・HYPOTHESIS』Vol.V,1995.）第二章で述べられた「エンドクサの方法」や「人間との類比」という仕方人間に認識される以上、そのような積極的規定をもつものとしての自己を神は思惟していることが人間にも十分分かるはずだからである。

⁷³⁾ Norman, pp.93-96,100.

⁷⁴⁾ Elders, pp.189-190,253; Oehler^③, pp.74-75.

る。すると、先程も述べたように、「世界のことを何も知らないものが、世界の目的因である」ということが帰結するが、これは可能であり、しかもこの考えは実り豊かなものであることを次に示そう。

II

アリストテレスの神と世界との関係について、次の三つの条件が確認される。

(i) 一つ目は、神は直接的に世界に介入してはならないということである。これは、「神は不動である」という、アリストテレスの神学の根本命題の要請である。彼の神は世界を創造しなかった。また、世界の事物に命令することすらもない⁷⁵⁾。

(ii) 二つ目は、神によって世界が統一性を持たなければならないということである。しかし、これは、前述の(i)に抵触しないような仕方になされねばならない。つまり、神が直接に手をくだして世界を統一させているのであってはならないのである。

アリストテレスは、世界に統一性が成り立つ仕方を次のように描写する。

「万物は、魚も鳥も植物も、同じ仕方ではないにせよ、何らかの仕方で共に秩序づけられている。そして或るものが別のものとの関係がないというようではなくて、何か(一定の関係)が存在する。というのは、一つのものとの関係において万物は共に秩序づけられているからである」(『形而上学』Λ巻第10章, 1075a16-19)

75) 「神は世界を思惟しない」という立場をとる人としては、Oehlerの他にはDudleyがいる。また、Oehlerに反対して、Krämerが、*Met.* Λ 8における55の不動の動者の諸々のエイドスが第一の不動の動者のアプリオリな思惟内容だと主張しているが、もしそうであっても、世界内の事物の(例えば馬とか人間の)知識をもっていることにはならないのではないだろうか(*Met.* Λ 8をいかにして整合的にアリストテレスの哲学の中に組み込むかという難問に関して耳を傾けるべきものはあるが)。——なお、OehlerとKrämerの間でかなり激しい論争があったが、緻密すぎるのでここでは取り上げることができなかった。

76) *EE*. VIII 3, 1249b13-15.

世界内の諸事物が関係しあって一緒に秩序づけられ一つにまとまるのは、世界の側が同じ一つのもの（神）に関係していくことによってである。これは確かに（i）に抵触していない。——しかし、この論点は、神が世界についての知識をもたないこととは、ひとまずは関係がない。

（iii）三つ目は、神によって世界が多様性をもたなければならないということである。前述の（i）（ii）は、比較的よく知られているが、この（iii）は、ほとんど理解されていない。それは、このことを直接に述べているテキストがないからであるが、私はこの点をこれから掘り起こしてみたいと思う。まず、『自然学』第II巻第7章の次のようなテキストを見て頂きたい。

「質料因，形相因，運動因，目的因…。さて，後者の三つは，しばしば一つに帰着する。というのは，何であるかを示す形相因と目的因とは一つであり，また，運動が第一にそこから生じるところの運動因は，それら形相因・目的因と種において同じであるから。というのは人間が人間を生むのだから。このことは一般に，動かされて動かす限りものものどもに関しても当てはまる。」（198a24-27）

このテキストは、形相因・運動因・目的因が一つにまとまることを示す有名なものであるが、形相因と目的因は単純に一つであるのに対して、これら形相＝目的因と運動因が一つであることは、種においてであると言われている。これは、同じ種に属してはいるが、個体としては別々だと言っているのである。例として、「人間は人間を生む」が挙げられている。つまり、親の人間が子の人間を生むわけだが、この場合に、親が運動因なのである⁷⁷⁾。

ところで、『デ・アニマ』第II巻第4章（415a26-b7）によると、生物が子孫を作るのは、自分自身は、個体としては、有限な時間しか生きられないものが、せめて、自分自身に似たものを残そうとして、種としては永遠に存在しようとしてなのであるが、それは、永遠なもの・神的なものを欲求し、できる限り神

⁷⁷⁾ cf. Wagner, pp.473-4.

的なものに与かることによってである。

この考えに基づいて上述の『自然学』からの引用文を解釈することが許されるならば、生物の場合、形相＝目的因と運動因が一つになるのは、神に与かること（または神をまねること）によってだということになるろう。

そしてこのことは、上述の引用文によると、「一般に、動かされて動かす限りものものどもに関しても当てはまる」という。すなわち、不動の動者たる神以外のすべてに、生物だけではなく非生物にすらも、このことが当てはまるというのである。非生物の場合についてアリストテレスは、『生成消滅論』第II巻第10章で次のように述べている。

「我々の主張するところでは、すべての事物においてピュシス（自然本性）は、より善きものを常に欲求している。しかるに、存在しないことよりも、存在することの方が、より善きことである。…しかし、存在するという性質がすべての事物に属することは不可能である。なぜなら、それらの事物は始源（神）から遠く離れているからである。それゆえに神は残された方法を採用し、生成を連続的なものにすることによって、世界全体を完成したのである。なぜなら、絶えることなく生成することは、（神のように永遠に）存在することによって最も近いものであるので、そのような仕方では、存在することが最も強固にされるだろうからである。

ところで、絶えることのない生成の原因は、何度も述べられたように、円運動である。なぜなら、それだけが連続的な動だからである。それゆえ、円運動するもの以外の、受動的性質や能動的な力によって相互に転化しあうかぎりのもの、たとえば単純物体も、円運動を模倣しているのである。なぜなら、水から空気が、空気から火が生じ、火からまた水が生じれば、また始めに戻るわけだから生成は円をめぐり終わったと我々は言うからである。したがって、（火や水の上昇・下降といった）直線運動もまた、（上昇と下降の繰り返しによって）円運動を模倣しており、連続的なのである」

(336b27-337a7) ⁷⁸⁾

すなわちこのテキストによれば、火や水といった非生物ですらも星の円運動——星は直接に神まねをおこなっている——の模倣を通じて間接的に神に与ろうとしており、それゆえに単純物体の相互転化や上昇下降運動が生じているのである。

したがって、もし神がいなかったら、形相＝目的因と運動因が一つにならず、世界には形相＝目的因による運動変化は全く起こらないということになるのである。神まねによって世界内の事物の形相＝目的が運動し、自己の目的を実現した様々な生物や単純物体の循環によって世界が多様化していくのである。

さて、ここからがポイントであるが、この場合、個々の事物・生物が行う「神まね」とは、いったいどういう仕方でなされるものなのか。ここで、前述の条件(ii)が思い出されねばならない。世界が神によって統一性をもたねばならないのであったが、それは世界内のすべての事物が同一のものと関係することによってであった。すると、世界がそれをまねて多様になるところのものは、世界内のすべての事物にとって共通だということになる。共通のものをまねることによって多様にならないといけないのである。これはアポリアのように感じられるであろう。しかし、それがアリストテレスの神学の要請である。

ではそれはどういう仕方でなされるのか。ひとつの可能性としては、神の中にすべての事物の知識があり、それぞれの事物が、その中から自分の形相(定義)を取り出して、それをまねするということが考えられる。本章第I節で取り上げたエルダースが、目的因としての神は世界の知識をもっていなければならないとしたのも、この可能性を考えていたからであろう。しかし、先に『自然学』のテキストの考察で確認したように、世界内の事物の形相はそれ自体で既に目的因でもある。事物の形相(定義)は、その事物の実現されるべき規定内容すなわち目的なのである。例えば、人間の、未だ実現されざる形相(定義)

⁷⁸⁾ Joachim (文献表参照) のテキストによる。

が、人間の生成の際の目的である。すると、世界の事物は目的としての自己の規定内容を既に持っているので、他のもの（つまり神）に求める必要はないということになる。したがって、この可能性は成立しないと考えられる。世界内の事物にとって神が目的因であるというのは、神が、その事物の規定内容（形相・定義）をもつという意味ではない。

ここで、先に紹介したエーラーの「自己関係としての思惟の思惟は神以外の生の諸々の自己関係を最高度に純粋にしたものなので、神は世界全体の最高の目標になる」という主張が、「共通のものをまねることによって多様になる」仕方の第二の可能性として浮かび上がってくるのではないだろうか。世界内の事物と神は活動形式という点で共通している。つまり、世界内の事物は、神の規定内容をまねるのではなく、神の活動形式をまねるのである。そして、神の活動形式をまねることによって、自己の持つ規定内容を実現するのである。言い換えると、そのような神まねによって世界内の事物の形相＝目的因が運動因と一つになり、かくして世界は神によって多様性をもつわけである。

さて、以上で、「世界のことを何も知らないものが、世界の目的因である」ということが十分に可能であることを示せたことと思う。

最後に、この考えが、決して不毛ではないということについて、二点ほど指摘しておきたい。

まず第一に、神と世界の関係の条件（ii）と（iii）から分かることとして、アリストテレスの神によって世界が統一性と多様性を同時に矛盾なくもつことができるということが指摘されうる。通常は、統一性を高めようとする多様性を犠牲にせざるをえず、多様性を高めようとする統一性を犠牲にせざるをえない。しかしアリストテレスの神によって世界にもたらされる統一性と多様性は排他的関係にはないのである。

第二に、その（ii）（iii）の根拠である（i）から、神は世界に何も強制せず世界は自由に神をまねることが指摘されうる。言い換えると、完全な自由のなかで統一性と多様性が実現するのである。

アリストテレスの神は、世界を作らず、世界に命令せず、世界を知ること

ない。ただ世界の側にいて自己思惟しているだけである。その点だけをみれば、この神はまるで無能である。まねされるばかりで、自ら有用なことはしない。この点だけをみれば、全く無用な存在である。しかし、その生き方の純粹さによって、言い換えると、世界内の事物すべてに共通の自己関係活動の元型であることによって、世界に対して他のどんなものにもできない最大のことをなす。それがアリストテレスの神なのである。

III

さて、以上から明らかになったように、私の考えるところでは、アリストテレスの神は思惟の思惟として端的に自己自身しか思惟していない。つまり徹底的に自己関係活動をいとなむ知性である。それは、世界についての知をもたない純粹に自己関係的な活動なので、そのような神を観想するということは、特定の理論的知識を思惟することではなく、自己関係活動を知性において再現するということが、言い換えれば、知性の一つのあり方ではないかと私は考えるのである。

神を観想することが知性の一つのあり方であるというのは、他に応用したり指示を与えたりするための理論（つまり技術）を思惟しているのではないということである。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第VI巻第12章で、

「ソピアーが⁷⁹⁾幸福を作り出すのは、医術が健康を作り出すように（これはプロネーシスの場合）ではなく、健康が健康を作り出すように⁸⁰⁾である」（1144a3-5）

⁷⁹⁾ EN.VI 7でアリストテレスは、「ソピアーとは、本性的に最も尊いものを対象としたエピステーメーとヌースである」としている（1141a9-20;1141b2-3）。エピステーメーとは論証知であり、ヌースは直知であるから、我々が問題にしている観想に直接かかわるのはソピアーの内のヌースだけである。

⁸⁰⁾ アリストテレスは、そもそも治療行為が成立するのは、「身体に残存する健康な部分が何事かをなすからだ」とする（EN.VII 14,1154b18-19）。

と言う。「医術が健康を作り出す」ということには次のようなポイントがあると思われる。（身体の）外部からの技術の適用であること、（患者に）指示・命令すること⁸¹⁾。すると、これとの対比で、「健康が健康を作り出す」は、（外部から適用されるのではなく）内部で前もって準備されていなければならない状態の働きであること、（命令するのではなく）影響を及ぼして自己と同じ状態（健康）を拡大することにポイントがあることではないだろうか。これが、私の言う「あり方」の意味である。

では、知性の一つのあり方としての自己関係活動とは何か。それは簡単に言えば、自己を意識する働きではないかというのが私の考えである。もちろんエーラーの言うとおりの、アリストテレスに哲学的な「自己意識」の考えがあったわけではない⁸²⁾から、もっと素朴な、基本的に大人なら誰にでもできるもののことを言っているのである。アリストテレスのテキストにおいて、それは、二つの局面が確認できると思われる。

一つは、自分と他人を切り離して区別し、これによって自己を意識することである。『ニコマコス倫理学』第X巻第7章・第8章で、観想する人は、働きかける相手からも協同者からも活動の手段からもすべてから切り離されて、ただひとりになれることが強調されている⁸³⁾ことがそれにあたる。

純粋な自己関係活動としての神を観想するとき、ひとは、ひとりの人間としての自分自身をも意識するであろう。神を知るひとは、同時に自分を知るひとでもある。そしてそのようなひとこそが「最も自立的（αὐταρκέστατος）」な人間であるとアリストテレスは言うのである⁸⁴⁾。

自己を意識する神的な働きのもう一つの局面は、自己を配慮するということ

81) 「プロネーシスは命令するものである」（EN.VI10,1143a8）。

82) Oehler①,p.253.

83) EN.X 7,1177a27-b1; X 8,1178a23-b5.——ちなみに、「観想するとしても実践するとしても、（生き物として）生きていくのに不可欠なものは、どちらも同じだけ必要だ」ということは、ちゃんと押さえられている（X 8,1178a25-26）。

84) EN.X 7,1177b1.

である。『エウデモス倫理学』第Ⅰ巻第3章でアリストテレスは次のように言う。

「もし立派に生きること（幸福）が、運の故に生じるものや自然本性の故に生じるものに存するのだとしたら、それは多くの人にとって望みのないものになろう——もしそうであれば、立派な生を所有することは、多くの人の場合、配慮によるのでもなく、自分にできることの範囲にあるのでもないからである——。

しかしもし、自分自身と自分自身に基づいた行為が一定の性質のものであるということに、立派な生が存するならば、善なるもの（幸福）はもっと一般的でもっと神的なものということになろう。もっと一般的であるというのは、立派な生に与ることが大多数の人にとって可能だからであり、もっと神的であるというのは、自分自身と（自分の）行為を一定の性質に調える人たちに幸福は備わるから⁸⁵⁾である」(1215a12-19)

ここでやや分かりにくいのは下線部である。なぜ、「自分自身と（自分の）行為を一定の性質に調える——「配慮」する——人たちに幸福が備わる」と、そのような幸福は「神적」なのか。デカリの示唆に従うと⁸⁶⁾、「自分自身を調える」（自己配慮）という点が、自分自身にかかわっている自足的な神に似ているからである。これは、神は自己関係活動をしているとする私の見方に従うならば、いっそう理解しやすくなるであろう。

さて、以上の二点を考慮するならば、神の活動を再現して自己を意識する働きとは、他から区別された一人の人間として、自己を配慮するということであ

⁸⁵⁾ OCTの提案する「〈ἐν〉」(1215a18)という読みはとらなかった。もしとれば、第二版のWoodsの訳のように、「…一定の性質のものに調えるものどもに幸福は存する」と訳すことになるが、幸福が存するところのそういう「ものども」とはいったい何なのかよくわからない。第二版のWoodsは、原文の「自分自身」を「人間」と意識しているので、人間を一定の性質のものにするところの「神々」と理解しているのかもしれない。しかしそのような意識は無理があると思われる。

⁸⁶⁾ Décarie②, p.54, n.30.

るように私には思われるのである。

ところで、アリストテレスの倫理学の要所要所には、「自己」や「自分を配慮すること」がたいい登場する。たとえば、「各人は諸々の善が自己のものになるのを願うのであって、たとえすべてを手にするのであっても、（自分ではなくって、完全に）他人になってだとしたら、それを選ぶ人はない」⁸⁷⁾ という言葉からも分かるように、所有の願望は「自己」を前提としている。また、実践を成立させる重要な要素であるプロネーシスは「自分自身にとっての善」にかかわっており⁸⁸⁾、実践に際しての責任の根拠は「自分を配慮する力があること」である⁸⁹⁾。さらに、個人個人の人間関係である「ピリアー」も「自己」が問題になる。自分が愛する人は「第二の自己」であり、誰かを愛する人は自分が愛する人に「自己」を見いだすとされる⁹⁰⁾。

これだけ重要な役割を果たしているにもかかわらず、「自己」はどのように成立するか、「自己配慮する力」とはどんな力かということは、あまりはっきりしていない。私の解釈は、この点に光を当てるものになると思われる。なぜなら、実践の基礎になる「自己」や「自己配慮」——これをおこなう人に幸福は備わるとされている——を成立させるのは、観想だとするからである⁹¹⁾。さてこのように、「自己」成立という点で観想は実践の（そして幸福の）基礎になるという立場を見いだすことができたので、次に章をあらためて、実践と観想の関係を、テキストに即して詳細に考察してみたいと思う。

87) *EN*.IX 4,1166a19-21.

88) *EN*.VI 5,1140a26.

89) *EN*.III 5,1114a3.

90) *EN*.VIII 12,1161b28-29; IX 4,1166a32; IX 9,1169b6-7.

91) それゆえ、第三部第一章で取り上げたテキスト 8・9 の問題（幸福でない理由として観想が挙げられたり実践が挙げられたりする問題）については、観想と実践は幸福の成立に関して対等ではなく、動物は、観想しないからこそ「自己」が成立せず「自己配慮」もなされないの、これらを基礎にする実践が不可能になり、幸福でないのだと考えることができよう。

第三章

観想と実践の関係について ——ソピアーとプロネーシス——

さて、第三部のテーマである「幸福成立における観想と実践の関係」について従来は、目的手段説・全体部分説・権利義務説・同一基準説といった解釈が提出されてきたのだが、いずれも無視できない困難があり、アリストテレスの幸福論を十分には説明できないのだった。その困難には、観想概念が明確にされていないというものがあり、私は前章でその問題に取り組んだ。そこでこの章では、従来の説にはテキスト上の証拠がなかったというもう一つの困難に配慮しつつ、自説をテキストの分析によって裏付ける作業を行いたい。

I

ところで、私の解釈の特徴は、実践を考える際に特にプロネーシスに着目するということである。なぜなら、アリストテレスは、観想と実践の関係といったものをはっきりとは論じていない——だからこそ従来の解釈者は苦しんできたわけである——が、観想の徳であるソピアーと実践の徳であるプロネーシスの関係については何度か触れており、このソピアーとプロネーシスの関係から観想と実践の関係を解明できるのではないかと思われるからである。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第VI巻第10章で「プロネーシスは命令するものである」と言い(1143a8)、同・第13章では「プロネーシスはソピアーのために命令するのであって、ソピアーに命令するのではない」(1145a9)と言っている。これらの言葉からすると、観想が目的になるのではあるが、実践はその手段になるのではないということが分かる。実践的徳であるプロネーシスは、命令するものである。手段になるのは、むしろ、外的善ではないだろうか(外的善が手段であること自体を疑う人はいないが)。

しかし、『ニコマコス倫理学』におけるソピアーとプロネーシスの関係につ

いての言及はやや簡単に済まされているように思われる。また外的善とこれらの徳の関係もはっきりしない。そこで、私は、上述の解釈をもっと詳細に裏付けるために、『エウデモス倫理学』第Ⅷ巻第3章末尾の難解なことで知られる箇所(1249b3-23)を分析してみたい。テクストの乱れが激しいので、完全な解釈を出すことはおそらく不可能であろうが、私の解釈にしたがうと少なくとも議論の流れが明確になるということは示せると思う。

アリストテレスは、まず医者には医療行為を行うための一種の基準 (ῥος) があるように、卓越した人 (σπουδαῖος) にも実践するための一種の基準がなければならないという話をして (1249a21-b3) から、次のように述べる。

「[T1] さて、前のところでは、(その基準とは)、ロゴスが(命じる) ようにやるということだと言われた。しかしそれはちょうど、栄養に関することにおいては医術つまり医術のロゴスが命じるようにやるのだと言うようなものであって、真ではあるが、明晰ではない。

[T2] それで、他の場合もそうであるように、支配するもの (τὸ ἄρχον) に基づいて生きるべきである。つまり、支配するものの状態や活動⁹²⁾ に基づいてである。たとえば、奴隷が主人の状態や活動に基づいて、また各人は各人の⁹³⁾適切な原理 (ἀρχή) ⁹⁴⁾に基づいて

92) OCTの写本通りの読み「κατὰ」(1249b7) はとらず、Rackham②やWoodsの同じように「καί」と読んだ。OCTのとおりだと「ἐξίς κατὰ τὴν ἐνέργειαν」で、「la disposition en acte」(Décarié②,p.224.)とか「the active state」(Verdenius②,p.287.)と訳すことになる。その意味は「ヘクシスが現実活動していること」であるらしいが、ここでそんなことを言う意味があるのかどうか疑問。Kenny,p.95,n.17.は、「ἐξίς τοῦ ἀρχοντος κατὰ τὴν ἐνέργειαν」で、「働いている主人の(善い)状態」という意味に取る。語順的に無理があるか。

93) 「各人は各人の」という言葉は、「各々のもの (each thing) は各々のものの」とも訳せる(Woods)が、その場合は非常に一般的なことが言われていることになって、例を具体的に示すのには不適切ではないだろうか。

94) 「各人の適切な原理」とは、ここでは、各人に適した規則あるいは指導者か。

生きるべきであるように⁹⁵⁾。

〔T 3〕ところでまた、人間は、本性上、支配する部分 (ἄρχον) と支配される部分 (ἀρχόμενον) から構成されているから⁹⁶⁾、各人⁹⁷⁾も自分自身の原理 (ἀρχή) に基づいて生きるべきであろう。

〔T 4〕もっとも、原理には二つの種類がある。すなわち、医術が原理であるのと、健康が原理であるのとでは、異なる。医術は健康のために (ἐνεκα) あるのである。

〔T 5〕しかるに、観想的部分 (τὸ θεωρητικόν) については、そのようなのである。なぜなら、神は、命令するという仕方で支配するものではなく、プロネーシスがそのために (ἐνεκα) 命令するところのものだからである。

〔T 6〕もっとも、「～のために=目的 (τὸ οὐ ἐνεκα)」には二つの種類がある⁹⁸⁾——このことは他のところで規定された——。なぜなら神は何も欠くところがないから。

〔T 7〕それで、身体の善や財産や友人やその他の善といった自然的善 (φύσει ἀγαθά) の選択と所有は、神の⁹⁹⁾観想を最大にするように行うのが最もすぐれており、このような基準 (ῥος) が最も立

95) OCTの読みだと、「また各人は…生きるべきである」は、「たとえば…ように」の中に入らないことになるが、そのようにする意図がよく分からない。

96) 1249b9の「ἐπεὶ」に対するアポドシス (帰結) がどこから始まるかについては、(1) b10-11の「καὶ ἕκαστον」から (Woods;Kenny,p.95,n.18.)、(2)b13の「οὕτω δὲ (δのかわりに)」から (Rackham②)、(3)アナコルートン (破格) であって、はっきりしたアポドシスはなく、b11の「αὕτη δὲ」からが実質的にアポドシスになっている (

Verdenius②,p.287-288) という立場があるが、私自身は(1)をとった。

97) Verdenius②,p.287.は、「(二つの部分の) 各々」とする。Verdeniusは、「各人は」と訳すと、1249b6-7 (T 2 冒頭) の「(人は) 支配するものに基づいて生きるべきである」と同じことになってしまうという。しかし、Woods (第二版,p.181.) やKenny,p.95,n.18.が指摘するように、T 2では一般的で日常的な命題が述べられただけで、自分の外にある支配するもの (主人や規則) に基づくことが語られているのに対して、T 3では人間の内部の支配するものが語られているので、繰り返すにはならないと考えられる。

98) 到達目標 (健康のために) と目標到達して利益を受ける者 (患者のために) の区別。

派なのである。それに対して、（自然的善の）欠乏あるいは超過のゆえに、神を¹⁰⁰⁾「世話する」つまり観想するのを妨げるような選択や所有は、劣っている。

〔T 8〕それで魂にとって、以上のようにすることが、最もよい¹⁰¹⁾のである。すなわち、先に述べたような（観想を妨げるような）¹⁰²⁾ものとしての、魂のロゴス的でない部分（の働き）をできるだけ感じないこと、それが魂の最もすぐれた基準なのである」

(1249b3-23)

T 1・T 2やT 7・T 8は分かりやすいが、そのあいだの議論がやや難解である。まずT 3からみていこう。

T 3は簡単である。すなわち、

人間を

(1)支配される部分 (ἀρχόμενον)

(2)支配する部分 (ἄρχον) あるいは原理 (ἀρχή)

に分けている。

⁹⁹⁾ OCTの提案の「θεῖου」(神的なものとは、ヌースのこと)ではなく、写本通り「θεοῦ」とよむ(第二版のWoodsもOCTには従っていない)。

¹⁰⁰⁾ OCTの提案の「τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον」(我々の内なる神的なものとは、人間のヌースのこと)ではなく、写本通り「τὸν θεόν」とよむ(第二版のWoodsもOCTには従っていない)。「神を世話する」という言い回しはアリストテレス的ではないが、Verdenius ②,p.294の言うように、一般に用いられている言い方を持ち出してみただけかもしれない。

¹⁰¹⁾ Verdenius ②,p.294.に従って「ἄριστον」を補って考えた(b19の「ἀρίστη」から)。

¹⁰²⁾ Verdenius ②,p.294.による解釈。Kenny,pp99-100.は、「そのようなものとしての」を、「ロゴス的でないものとしての」とする。その意味は、たとえば、節制の徳に従っている人は、魂のロゴス的でない部分を意識しているが、それをロゴスに従わせているので、ロゴス的でないものとして意識しているのではないということであるという。しかしテキストはもっと単純なことを言っているようであって、この解釈は私にはもっともらしく思われなかった。

次に T 4 は、原理すなわち支配する部分を二つに分けている。それは、医術に相当する原理と健康に相当する原理であるが、しかし二つの原理は同等ではなく、健康が医術の目的であると言われている。これを T 3 の図式に重ね合わせてみると、

人間を

- (1) 支配される部分 (ἀρχόμενον)
- (2) 支配する部分 (ἄρχον) あるいは原理 (ἀρχή)
 - (a) 「医術」に相当する部分
 - (b) 「医術の目的である健康」に相当する部分

に分けていることになる。アリストテレスは、T 3・T 4 で、このような図式を考えていたと私は解したい。

この図式を準備した上で、T 5 は、人間の魂の「観想的部分」すなわちヌース¹⁰³⁾の占める位置の分析に入る。ここでやや唐突に「神」が出てくるが、人間のヌースと神は同じ活動形式をとるので、人間のヌースの解明には神を用いるのがよいとアリストテレスは思ったのかもしれない¹⁰⁴⁾。そこで、「神は、命令するという仕方で支配するものではない」とは、神は、(患者に指示・命令する) 医術のような原理ではなく、健康のような原理であることを言おうとしており、神と人間のヌースとの類似性からすると、ヌースも健康のような原理であることが分かる。また、「神は、プロネーシスがそのために命令するところ

¹⁰³⁾ 「観想的部分 (θεωρητικόν)」を、Düring①p.451,n.125.やRowe,p.86.は、単に「考える部分」ととって、「魂のロゴス的な部分の全体」(つまりヌースとプロネーシスの両方を含む)と解するが、Verdenius②,p.291の指摘するように、T 7 に二回出てくる「観想 (θεωρίαν, θεωρεῖν)」という言葉(これは明らかにヌースが行う観想である)との関係は無視できないと思われる。——なお、ヌースとソピアーの関係については、本論文97頁注25を参照。

¹⁰⁴⁾ 私のように解すれば、OCTのapparatusで紹介されている修正案(θεόςをνοῦςにおきかえてしまうなど)のようなことをしないですむだろう。

ろのもの」と言われているので、ヌースもプロネーシスの¹⁰⁵⁾目的であることが分かる。そして、プロネーシス自身は、命令するという性格が共通するので、医術に相当するであろう。また、支配される部分に相当するものは、T8の「魂のロゴス的でない部分」と考えられる。

すると、先の図式との関係では

人間の

- (1) 支配される部分 (ἀρχόμενον) は、
魂のロゴス的でない部分
- (2) 支配する部分 (ἀρχον) あるいは原理 (ἀρχή) の
 - (a) 「医術」に相当する部分は、
プロネーシス
 - (b) 「医術の目的である健康」に相当する部分は、
ヌース

になると思われる。

T6は、神を説明に持ち出したので必要になった注のようなものであろう。すなわち、神は「何も欠くところがない」から、神「のために」といっても、その「~のために」とは、利益を受けるものを表す「~のために」ではなく、目標を表す「~のために」だと念を押したのである。

しかし、神の場合は違ふと念を押すことによって、逆に人間のヌースの場合が照らし出される。それが次のT7であって、人間のヌースは、プロネーシスにとって到達目的であるが、利益を受けるものを表す「~のために」でもある

¹⁰⁵⁾ 『エウデモス倫理学』における「プロネーシス」の概念は、非常に大きな問題なので簡単に述べることはできない。この問題を詳細に論じたRoweは、『エウデモス倫理学』には、『ニコマコス倫理学』のようなテクニカルタームとしての「プロネーシス」はないとしつつも、他方で実践知と観想知の区別をしてないのでもないと言っており (Rowe, pp. 82-83), 初期の著作の『エウデモス倫理学』の過度的性格やその研究の難しさが分かるのであるが、我々が今取り組んでいるT5のテキストの「プロネーシス」は「実践知」という意味であるとしている (Rowe, p. 86)。

ことが示されている。ここで「自然的善」と言われているのは、挙げられている例からして、外的善とほぼ同じと考えてよいであろう。すると、T 7は、外的善は観想の手段であるとはっきり述べていることになる。しかも、外的善が手段になるのは、「選択や所有」という実践活動をすることによってである。実践は手段ではなく、外的善を手段にするものなのである。外的善を手段にする（使用する）働きは、魂のロゴス的ではない部分や身体に命令するのとは違った仕方で、プロネーシスが「支配するもの」であることを示すだろう。そして、命令し使用するという仕方で「支配する」働きは、人間を実践の当事者すなわち行為者にするとよいであろう。また、外的善を先の図式に入れるとすれば、やはり「支配されるもの」になるだろう（もはや人間を直接に構成する部分ではないが）。

さて、以上の分析から、

(1)支配されるものは、

魂のロゴス的でない部分と外的善（身体を含む）

(2)支配するものあるいは原理の

(a)「医術」に相当する、

「命令し使用するもの」は、

プロネーシス

(b)「医術の目的である健康」に相当する、

「命令・使用の目的になるもの」は、

ヌース

という図式が得られる。すなわち、ヌースが人間に目的を与えるもの、プロネーシスが人間を行為者にするもの、外的善が人間に手段を与えるものだが、このことが、『エウデモス倫理学』からテキスト的に明らかになったのである。私の説を特徴づければ、「目的・行為者・手段」説ということになる。

II

しかし、観想と外的善の関係である「目的・手段」については『エウデモス倫理学』のテキストに直接に触れられているので分かりやすいが、観想と実践の関係である「目的・行為者」については、もっと詳しい説明が必要であろう。

前章での私の解釈では、観想とはヌースにおける神の自己関係活動の再現であり、結局のところ、自己を意識する働きであったから、このような観想を目的としてとは、つまり自己の存続を意識的に目的としてということである¹⁰⁶⁾と考えられる。しかし「自己」とは何なのだろうか。アリストテレスは、「自己」にいくつもの（少なくとも次のような三つの）レベルがあると考えていたようである。

そのことが語られているのは彼のピリアー論である。それは、狭い意味の友愛論ではなく、社会的な場面での人と人とのつながり¹⁰⁷⁾も視野に入れた広い意味での人間関係を扱っているのであるが、他人との善い人間関係の基礎には自分との善い関係があると考えられている¹⁰⁸⁾。アリストテレスはそれを「αὐτὸς πρὸς αὐτόν（自分との関係における自分）」¹⁰⁹⁾と表現している。また「τοῦθ' ἕκαστός ἐστιν（各人がそれである）」¹¹⁰⁾とも言う。

ここで、「各人」と言われ、「αὐτὸς πρὸς αὐτόν」の「αὐτὸς」とされているのが、①（肉体も備えた）通常の意味の自己であろう。

106) 本論文第二章で「思惟の思惟」を論じたとき、「動物が神の活動をまねて自己の存在が永遠に続くことを欲するが、しかしそれは不可能なので自己に似たものが永遠に続いていくことを欲して子孫を残す」とアリストテレスが言うのを確認した（本論文94頁）が、私がここで、観想できるものとしての人間について、「自己の存続を意識的に目的にする」と言ったことは、それと完全に対応している。動物が意識せずにやっていることを人間は意識的にするのである。このことについては、本文でもう一度触れる。

107) たとえば、EN.IX 6 の「πολιτικὴ φιλία」(1167b2)を参照。

108) 拙論「アリストテレスにおけるPhysicaとMeta-Physica」（『古代哲学研究室紀要・HYPOTHESIS』Vol.V,1995.）第三章を参照。

109) EN.IX 8, 1168b4.

110) EN.IX 8, 1169a2.——なお、「各人がそれである」という特殊な表現については、本論文78頁注32を参照。

他方、「それ」と言われ、「πρὸς αὐτόν」とされているのが、②厳密な意味の自己——アリストテレスの表現で「ἐαυτοῦ τὸ κυριώτατον（自分自身の最も主要な部分）」¹¹¹⁾——，「ヌース」¹¹²⁾である。

そして、自分が「φιλεῖν」する相手も、これまでに何度も触れたように、「自己」（「ἕτερος αὐτός, ἄλλος αὐτός」=第二の自己）と言われる。これは、③拡大された意味の自己と言えよう。相手に自己をみるというのは、他人ではあるが自分のこととして考えることができるということである。アリストテレスの考えでは、人間というものは、自分に関係のないことには意味を見いださない¹¹³⁾。いいかえれば、自己を見いだすもののために何かをなすということである。いまここで、第一章で触れたテキスト6（自足性の包括的概念）をみると、「親・子・妻」から、「また総じて友人たちや同市民」まで、ピアアの成立範囲と完全に重なることが分かる。自足性の概念に家族・友人・同市民が入っているのは、それらの人たちに自己を見るからであろう¹¹⁴⁾。

このように、アリストテレスにおいて、「自己」の概念は、単に個人内部の問題ではなく、もっと大きい広がりと言義をもっている。個人という通常の意味の自己が、社会（ポリス）において、誰に対して、あるいは誰とともに、何をなすべきか・実践すべきかという課題は、拡大された意味の「自己」をふりかえることによって分かるのである。それは、ちょうど世界内の事物が、自分の実現すべき規定をピュシスという形ですでにもっているように、人間は、自分のなすべきことを、自分と自分を取りまく状況という個別的なことから見いだしうるということではないだろうか。それゆえ、自己配慮に典型的にあらわれているような、自分自身へたちかえらせる働きをする観想——厳密な意味の「自己」の活動——が重要になるのである。

¹¹¹⁾ EN.IX 8,1168b30.

¹¹²⁾ EN.IX 8,1168b35.

¹¹³⁾ EN.IX 4,1166a19-21.

¹¹⁴⁾ 親が子に自分を見ることについては、EN.VIII12,1161b27-29.を参照。もちろん、人が他人と結びつくのは、「自分自身の『善くということ (τὸ εὖ)』」（すなわち、幸福）は、家政や国政なしには存在しない」からではあるが。

そこで私が主張したいのは、思惟の思惟を営む神が世界に対して果たしているのと同じ役割を、神を観想する（神の活動をまねる）ヌースが、実践する人間に対して果たすのではないかということである。

アリストテレスは、『エウデモス倫理学』第Ⅷ巻第2章で言う。

「我々が探求しているのは、魂の内の動（いかにすべきかと思案することや実践にかかわる推論をすること¹¹⁵⁾）の原理は何かということであるが、それは今や明らかである。

世界の場合（原理は）神であるように、先のことの場合にも（原理は神的なものである）¹¹⁶⁾。つまり、我々の内なる神的なもの（ヌース）が或る仕方で（魂の内の）すべてを動かすのである」（1248a24-27）

ここで明らかにアリストテレスは、「世界に対する神」と、「人間の魂に対するヌース（我々の内なる神的なもの）」を、原理としてパラレルに論じている。

アリストテレスは、これに続けて、神とヌースがパラレルになる仕方を説明する。

「ところで、ロゴス（エピステーメーとヌースを含んだ広い意味での思考の働き）の原理はロゴスではなく、よりすぐれたものである。

それで、エピステーメーよりもヌース（自身）よりもすぐれた¹¹⁷⁾も

¹¹⁵⁾ 1248a21-22. 参照。なお「思案」は「βουλευσασθαι」, 「実践上の推論」は「νοῆσαι」(ここでのνοῆσαι は、1147b32のλογίσασθαιとほぼ同じだと解した)。

¹¹⁶⁾ OCTに従って訳した。「先のこと(ἐκείνῳ)の場合にも」とは、10行前(1248a16)からはじまる難問を漠然と指していると解した。その難問とは、「思案の原理が思案だったら無限背進が起こってしまう(だから思案とは異なる何らかの原理があるはずだ)」ということであり、要するに、「では、魂の内の動(思案や実践上の推論)の原理は何か」ということと同じである。内容的には、「思案することや実践上の推論をすることの場合にも」ということになろう。

なお、原文はかなり壊れており、様々な提案がなされている。たとえば、Kenny, p.72, n.39.は、OCTで「{καὶ} καὶν ἐκείνῳ. κινεῖ...」となっているところを、「καὶ πᾶν ἐκείνῳ κινεῖ. κινεῖ...」と改訂し、「As God moves everything in the universe, so he moves everything here, by intelligence.」と訳している。

のは、神以外に何があろうか。なぜなら、そのアレテー（エピステーメー¹¹⁸⁾）はヌースの道具（ヌースのために用いられる下位のもの）であるから」（1248a27-29）

すなわち、ヌースとエピステーメーと神の三つが考えられている場合に、エピステーメーがヌースよりも下位である（道具である）ならば、ヌースよりも上位のものは神しかないので、ヌースは神を自己の原理とすべきなのである。

ヌースが神を原理とするとは、私の立場では、神をまねて、自己関係活動の模範を示すこと（到達目標としての「～のために」＝目的になること）である。動物における神まねは種を永続させることしかしないが、人間の場合にはその他の多様なまね方の可能性がある。それは、動物の場合の自己関係する自己がその種しかないのに対して、人間の場合には、自己に様々なレベルがあり、そのなかに、個別的な多様性を本質的特徴とする実践的世界（他の仕方でもあり得る事柄の世界）が含まれるからである。たとえば、他の人たちを「第二の自己」として「φιλῆν」し、そのような人たちとポリスを形成することも神的であろう。いや、むしろ、神が自然的世界の全体に働きかけていることを考えれば、人間の世界の全体（ポリス全体）に神的活動を行きわたらせる方がいっそう神的であろう。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第I巻第2章で言う。

「目的そのものは個人にとってもポリスにとっても同じであるにし

¹¹⁷⁾ ここに「ヌースよりもすぐれた」という言葉がある（ギリシア語の写本にはなくラテン訳からの補い）ので、先に挙げた1248a24-27の「我々の内なる神的なもの」はヌースとは違うものであるとWoods（第二版）p.170.やKenny,p.72.は主張するが、納得できない。

¹¹⁸⁾ 通常はこの「ἡ ἀρετή」は「ἡ ἠθικὴ ἀρετή」と解されているが、そうすると直前の文とのつながりがほとんど分らない（それゆえ、Dirlmeier③Decarie②のように、「神以外に何があろうか」のあとに、「それは徳ではない」などと補わねばならなくなる）。それだけではなく、「エーティケー・アレテーがヌースの道具である」というアリストテレス的ではない文が生じてしまう（それゆえ、Kenny,p.73n.40.は、徳を用いるのはプロネーシスでなければならないので、この「ヌース」はプロネーシスだとしている）。しかし、「ἡ ἀρετή」は、「そのアレテー」ということで、「ἡ διανοητικὴ ἀρετή」としてのエピステーメーを指していると考えればよいのではないだろうか。

ても、ポリスの目的を実現し保持することの方が、明らかに、いっそう大きくいっそう完全である。すなわち、個人の目的を実現し保持することは好ましいことであるが、種族やポリスの目的を実現し保持することは、いっそう立派でいっそう神的である」(1094b7-10)

観想すること自体は、自己をふりかえる単純な働きを人間に生じさせるにとどまるが、ふりかえる対象の「自己」が多様であるので、現実の人間の観想は、実践することによって意味のある多様で豊かな結果を生むのである。

III

それでは、幸福の成立ということに関して、観想と実践はどういう関係にあるのだろうか。本論文第二章第III節でも引用した『ニコマコス倫理学』第VI巻第12章をもういちどみてみよう。

「ソピアーが幸福を作り出すのは、医術が健康を作り出すように（これはプロネーシスの場合）ではなく、健康が健康を作り出すようにである」(1144a3-5)

「ソピアーが幸福を作り出す」とは、「健康が健康を作り出す」のと同様、外部から適用されるのではなく内部で前もって準備されていなければならない状態の働きであり、命令するのではなく影響を及ぼして自己と同じ状態を拡大することであった¹¹⁹⁾。しかし、ここでの比喻が、健康状態の維持（この場合には医術の果たす役割はほとんど無い）ではなく、治療の場面に限定されるならば、ソピアーは独力で幸福を作り出すことはできなくなる。病気の際は医術の助けを借りねばならない。医術は、「身体に残存する健康な部分」¹²⁰⁾を助け、薬を用い手術を行ってその部分が拡大していくように配慮しなければならない。

¹¹⁹⁾ 本論文53頁参照。

¹²⁰⁾ 本論文53頁注80参照。

プロネーシスも、この医術と同じで、ソピアーが行う観想によって保持される厳密な意味の自己を、拡大された意味の「自己」（自分が「φύλασσειν」する人や自分の所属するポリス）にすべく¹²¹⁾、外的善を用い実践するのである。ソピアーは、自己をふりかえる働きをなすことによって、プロネーシスの行う拡大に課題・目標を与えるのである。しかし、ソピアーそれ自体は目標を与えるだけであるから、病気の時には医術の助けが必要であるように、自己を拡大するときにはプロネーシスを必要とするのである。

それにもかかわらず、プロネーシスだけでは幸福を作り出せないであろう。それはちょうど患者の体に健康な部分が残ってなければ医術には何も治療ができないのと同様である。それゆえ、第三部第一章で触れたテクスト7で言われていたように、実践的徳に従った生は「副次的（δευτέρως）」にしか幸福でないのである。

それに対して、治療に決定的な役割を果たすのは身体に残存する健康であるように、厳密な意味の自己を保持する観想は、実現されるべき目標（テロス）としての幸福の形相として必要であり、その意味で観想は「最もテロスのな幸福（τελεία εὐδαιμονία）」なのである。

IV

最後に、私の解釈ならば、従来から指摘されている問題がいかに解決されるかをみておこう。すなわち、第三部第一章でとりあげた「幸福追求における観想と実践の葛藤」の問題である。これは、観想（テオーリアー）を《最高の幸福（τελεία εὐδαιμονία）》とすると、たとえば書斎で研究（テオーリアー）しているときに隣が火事になった場合、最高の幸福である観想を捨てて隣の人を助けるという実践が原理的にできないことになるのではないかという問題であった。

¹²¹⁾ 本論文 35-39 頁参照。——「厳密な意味の自己を、拡大された意味の『自己』にする」とは、別の角度から言えば、「何を『自己』としてみるかということの規定する視野を拡大させる」ことである。

これについては、アクリルやクーパーといった実践を重視する立場から対処がなされていたのだったが、観想を重視する立場からも様々な説が提出されている。代表的なものとしては、アリストテレスは、観想と実践の葛藤状況において柔軟に対処すべきであることを説いているとする解釈がある。ハイナマンは、『トピカ』第III巻第2章の次の言葉を引用する。

「確かに哲学することは、お金を稼ぐことよりもより善いのだが、
しかし、（生きていくのに）不可欠なものを欠いている場合には、
より選択されるべきことなのではない」（118a10-11）

このテキストは、観想がいかなる場合にも優先されるわけではないことを示している。それゆえ、アリストテレスは、観想より実践を優先させた方がいい場合を認めることができる——このようにハイナマンは主張する¹²²⁾。

これは重要な指摘ではあるが、観想と実践の葛藤の問題を出す人たちは、原理的な問題としてこれを提示するのであるから、葛藤が事実上起こらないことをアリストテレスが認めることを示すだけでは不十分であろう。

これに対して、カーザーはもっと原理的な解決を試みている。すなわち、テオリアーには、「真理の解明に専念すること（concentration）」と「反省すること（reflection）」があつて、真理の解明に専念しつつ実践することは確かにできないが、反省しつつ実践することはできるという¹²³⁾。

カーザー自身は、テオリアーを「専念」と「反省」に区別することはアリストテレスはしていないとみとめており¹²⁴⁾、その点が弱く、また「反省」の内実もあまりはっきりしないのであるが、解釈の方向としてはまちがっていないと私には思われる。カーザーの説は、私の立場だと次のように展開できる。

すなわち、特定の理論的知識に専念することではなく自己を意識し反省することとしての観想は、実践しながらでもできる。そればかりではなく、自己を

¹²²⁾ Heinaman, p. 52.

¹²³⁾ Curzer②, pp. 63-64.

¹²⁴⁾ Curzer②, p. 63, n. 19.

意識し配慮することが実践の成立条件であるとさえ言えるのではないだろうか。

まず第一に、何を実践すべきかということは、拡大された意味の「自己」をふりかえることによって分かる。人間は、自分のなすべきことを、自分と自分を取りまく状況という個別的なことから見いださなければならない。実践的世界は、他の仕方でもあり得る、個別的な多様性を本質的特徴とする世界であるから、何か一つ普遍的な善を知っていてもこの世界ではあまり役に立たないというのが、アリストテレスの倫理学の出発点だったからである。

第二に、自己を配慮する力のあることが人を行為の責任者にする。ある人が悪いことをした場合、それが一種の習慣としてあまり考えもせずに（いわば無意識に）やったのであっても、そのような習慣を付けないように自己を配慮して行為し他の善い習慣を形成する力がその人にあった以上は、その人に責任があるのである¹²⁵⁾。いいかえるなら、自己配慮の力がない子どもの時に親や年長者につけられた習慣にもとづく行為にはその人に責任はないが、自己配慮の力が生じてきてからの習慣にもとづく行為には責任があると考えられよう。そこで、我々は自分のもっている子供時代からの習慣全体に対して、部分的に責任がある（「責任を分けもっている (συναίτιοι)」¹²⁶⁾）。しかし、自己配慮の力によって、新たな習慣の形成に加えて、子供時代の習慣の修正の可能性も持つと考えられるから、それほど自己配慮は実践に対して決定的なのである。

子どもの問題は、幸福論の見地からも興味深い。というのは、アリストテレスは、子どもは、実践に与らないので幸福なものではないとするからである¹²⁷⁾。子どもであっても、自分の習慣に基づいて活動するであろう。しかし、この活動は幸福を構成せず、実践とも言えないものなのである。ここからも、自己配慮が幸福と実践の成立にとっていかに重要かが分かるであろう。

観想は確かに「τελεία εὐδαιμονία」であって、活動としては完全で自足的であるが、それ自体としては内容が全く空虚なので、およそなにものとも葛藤

¹²⁵⁾ EN.III 5,1114a3-7.

¹²⁶⁾ EN.III 5,1114b23.

¹²⁷⁾ EN. I 9,1100a1-3.

状況にはいることはない。観想が「τέλειον」（文字どおりにはテロスの）であるのは、実現されるべき目標（テロス）である拡大された意味の「自己」の原型として厳密な意味の自己を保持するからなのである¹²⁸⁾。

（日本学術振興会特別研究員・京都大学・西洋古代哲学史）

参考文献

- Ackrill, J. L., ①, Aristotle on Eudaimonia. 1974. In: Rorty ①, pp. 15-33.
- Ackrill, J. L., ②, *Aristotle the Philosopher*. Oxford, 1981. （邦訳：藤澤令夫・山口義久訳『哲学者アリストテレス』，紀伊国屋書店，1985.）
- Adkins, A. W. H., Theoria versus Praxis in the *Nicomachean Ethics* and the *Republic*. *Classical Philology*, 73, 1978. pp. 297-313.
- Alexandrus Aphrodisiensis, In *Aristotelis Metaphysica Commentaria*. ed., M. Haydock. (Com. in Ar. Gr., Vol. I.) Berlin, 1891.
- Anscombe, G. E. M./Geach, P. T., *Three Philosophers*. Oxford, 1961. （邦訳：野本和幸・藤澤郁夫訳『哲学の三人』，勁草書房，1992.）
- Anton, J. P./Preus, A. (eds.), *Essays in Ancient Philosophy, II*. Albany, 1983.
- Apostle, H. G. (tr.) *Aristotle's Metaphysics*. Bloomington and London, 1966.
- Asclepius, In *Aristotelis Metaphysicorum Libros A-Z Commentaria*. ed., M. Haydock. (Com. in Ar. Gr., Vol. VI-2.) Berlin, 1888.
- Aubenque, P. (ed.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1979.
- Barnes, J./Schofield, M./Sorabji, R. (eds.), *Articles on Aristotle*.
Vol. 1. *Science*. Vol. 2. *Ethics and Politics*. Vol. 3. *Metaphysics*.
Vol. 4. *Psychology and Aesthetics*. Duckworth, 1979.
- Burger, R., Aristotle's 'Exclusive' Account of Happiness: Contemplative Wisdom as a Guise of the Political Philosopher. In: Sim, pp. 79-98.

¹²⁸⁾ なお、本論文は文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。また、平成7年度に京都大学に提出された学位論文『アリストテレスの第一哲学——自然学と倫理学を基礎づけるもの——』の第三部である。（第一部に相当するものは、『古代哲学研究室紀要・HYPOTHESIS』Vol. II (1993)に、第二部は同Vol. V (1995)に掲載されている。）

- Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*. London, 1900.
- Cooper, J. M., ①, *Reason and Human Good in Aristotle*. Harvard, 1975.
- Cooper, J. M., ②, Aristotle on the Goods of Fortune. *The Philosophical Review*, 94, 1985. pp. 173-196.
- Cooper, J. M., ③, Contemplation and Happiness: A Reconsideration. *Synthese*, 72, 1987. pp. 187-216.
- Crisp, R., White on Aristotelian Happiness. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 10, 1992. pp. 233-240.
- Curzer, H. J., ①, Criteria for Happiness in *Nicomachean Ethics* I 7 and X 6-8. *Classical Quarterly*, 40, 1990. pp. 421-432.
- Curzer, H. J., ②, The Supremely Happy Life in Aristotle's *Nicomachean Ethics*. *Apeiron*, 24, 1991. pp. 47-69.
- Décarie, V., ①, *L'objet de la Métaphysique selon Aristote*. Montreal/Paris, 1961.
- Décarie, V. (tr.), ②, *Aristote, Éthique à Eudème*. Paris/Montreal, 1978.
- Defourny, P., *L'activité de contemplation dans les Morales d'Aristote*. 1937.
- Translated into German. In: Hager ②. pp. 219-234. 引用はこの論文集の独訳版を用いる。
- Dirlmeier, F. (Übers.), ①, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*. Darmstadt, 1956.
- Dirlmeier, F. (Übers.), ②, *Aristoteles, Magna Moralia*. Darmstadt, 1958.
- Dirlmeier, F. (Übers.), ③, *Aristoteles, Eudemische Ethik*. Darmstadt, 1963.
- Dudley, J., *Gott und Theoria bei Aristoteles: Die metaphysische Grundlage der Nikomachischen Ethik*. Frankfurt am Main/Bern, 1982.
- Düring, I. ①, *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg, 1966.
- Düring, I. (Hrsg.), ②, *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*. Heidelberg, 1969.
- Düring, I. and Owen, G. E. L. (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth*

- Century. Goeteborg, 1960.
- Elders, L., *Aristotle's Theology: A Commentary on Book Λ of the Metaphysics*. Assen, 1971.
- Eriksen, T. B., *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6-8*. Oslo, 1976.
- Gadamer, H.-G. (Übers.), *Aristoteles, Metaphysik XII*. Frankfurt am Main, 1. Auflage, 1948; 4. Auflage, 1984.
- Gauthier, R. A./Jolif, J. Y., *L'Ethique à Nichomaque*. 2 vol. Paris, 1959. 2nd edn. 1970.
- Gigon, O., Phronesis und Sopohia in der *Nicomach. Ethik* des Aristoteles. 1975. In: Müller-Goldingen, pp. 357-370.
- George, R., An Argument for Divine Omniscience in Aristotle. *Apeiron*, 22. 1989. pp. 61-74.
- Gomez-Lobo, A., The Ergon Inference. *Phronesis*, 34, 1989. pp. 170-184.
- Gothelf, A. (ed.), *Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies*. Pittsburgh/Bristol, 1985.
- Guthrie, W. K. C., ①, The Development of Aristotle's Theology, -I. 1933.
Translated into German In: Hager ①. pp. 75-95. この論文集に収められた独訳版を用いる。
- Guthrie, W. K. C. (tr.), ②, *Aristotle, On the Heavens*. Harverd (Loeb), 1939.
- Guthrie, W. K. C., ③, *A History of Greek Philosophy*, Vol. VI, *Aristotle: an encounter*. Cambridge, 1981.
- Hager, F.-P. (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie bei Aristoteles*. Darmstadt, 1969.
- Hardie, W. F. R., ①, The Final Good in Aristotle's *Ethics*. *Philosophy*, 40, 1965.
In: Moravcsik, pp. 297-322.
- Hardie, W. F. R., ②, *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford, First Edition, 1968.
Second Edition, 1980.
- Hardie, W. F. R., ③, Aristotle on the Best Life for a Man. *Philosophy*, 54, 1979.

pp.35-50.

Heinaman,R.,Eudaimonia and Self-sufficiency in the *Nicomachean Ethics*.

Phronesis,33,1988.pp.31-53.

Hill,S.,Two Perspectives on the Ultimate End. In: Sim,pp.99-114.

Irwin,T.①(tr.),*Aristotle,Nicomachean Ethics*.Indianapolis/Cambridge,1985.

Irwin,T.②,Permanent Happiness:Aristotle and Solon. *Oxford Studies in*

Ancient Philosophy.3,1985.pp.89-124.

Jaeger,W.①,*Aristoteles:Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*.

Berlin,1923.

Jaeger,W.②,*Aristotelis Metaphysica*. Oxford (OCT),1957.

Joachim,H.H.,*Aristotle,On Coming-to-be & Passing-away*. Oxford,1922.

Kahn,C.H.,The Place of the Prime Mover in Aristotle's Teleology. In:

Gotthelf.pp.183-205.

Kamp,A.,*Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre meta-*

physischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung.München,1985.

Kenny,A.,*Aristotle on the Perfect Life*. Oxford,1992.

Keyt,D.①,Intellectualism in Aristotle. In:Anton.pp.364-387.

Keyt,D.②,The Meaning of Β Ι Ο Σ in Aristotle's *Ethics* and *Politics*.

Ancient Philosophy,9,1989.pp.15-21.

Keyt.D./Miller,F.D.(eds.), *A Companion to Aristotle's Politics*. Black-

well,1991.

Krämer,H.J.①,Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Meta-

physik. *Kantstudien*,58,1967.pp.313-354.

Krämer,H.J.②,Grundfrage der aristotelischen Theologie, Erster Teil,

Die Noesis noeseos bei Aristoteles. *Theologie und Philosophie*,44.

1985.363-382.

Kraut,R.①,*Aristotle on the Human Good*. Princeton,1989.

Kraut,R.②,Reply to Professor Roche.In:Sim,pp.139-148.

Kullmann, W., *Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles*. 1980.

Translated into English In: Keyt/Miller, pp. 94-117. 英訳版を用いる。

McDowell, J., *The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics*. 1980. In: Rorty ①. pp. 359-376.

Moline, J., *Contemplation and the Human Good*. *Nous*, 17, 1983. pp. 37-53.

Morau, P./Harlfinger, D. (Hrsg.), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*. Berlin, 1971.

Moravcsik, J. M. E. (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays*. Macmillan, 1968.

Müller-Goldingen, C. (Hrsg.), *Schriften zur aristotelischen Ethik*. Hildesheim, 1988.

Newman, W. L., *The Politics of Aristotle*. 4 Vols. Oxford, 1887.

Norman, R., *Aristotle's Philosopher-God*. *Phronesis*, 14, 1969. In: Barnes et al., Vol. 4. pp. 93-102.

Nussbaum, M. C., *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge, 1986.

Oehler, K., ①, *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles: Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike*. 1. Auflage, München, 1962; 2. Auflage, Hamburg, 1985.

Oehler, K., ②, Rezension zu Krämer, H. J. "Der Ursprung der Geistmetaphysik". *Gnomon*, 40, 1968. pp. 641-653.

Oehler, K., ③, *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles*. Frankfurt am Main, 1984.

Owens, J., ①, *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'*: A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought. Toronto, First edition, 1951; Third edition, 1978.

Owens, J., ②, *The Relation of God to world in the Metaphysics*. In: Aubenque.

pp.207-222.

Rackham,H.(tr.),①,*Aristotle,Nicomachean Ethics*. Harvard(Loeb),1926.

Rackham,H.(tr.),②,*Aristotle,Eudemian Ethics*. Harvard(Loeb),1935.

Reeve,C.D.C.,*Practices of Reason:Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford,
1992.

Roche,T.D.,①,Ergon and Eudaimonia in *Nicomachean Ethics* I: Reconsidering
the Intellectualist Interpretation. *Journal of the History of
Philosophy*.26,1988.pp.175-194.

Roche,T.D.,②,The Ultimate End of Action: A Critique of Richard Kraut's
Aristotle on the Human Good. In:Sim,pp.115-138.

Rorty,A.O.(ed.),①,*Essays on Aristotle's Ethics*.University of California
Press,1980.

Rorty,A.O.,②, The Place of Comtemplation in Aristotle's *Nicomachean
Ethics*.1978. In:Rorty①,pp.377-394.

Ross,W.D.,①,*Aristotle's Metaphysics*.2 Vols. Oxford,1924.

Ross,W.D.,②,*Aristotle's Physics*. Oxford,1936.

Rowe,C.J.,The Meaning of Frovnhsi"" in the *Eudemian Ethics*. In:Moraux.
pp.73-92.

Schwegler,A.,*Die Metaphysik des Aristoteles*. 4 Bde. Tübingen,1847-1848.

Shea,J., The Commensurability of Theorizing and Moral Action in the
"Nicomachean Ethics" . *Philosophy and Phenomenological Research*,48,
1988. pp.753-755.

Sim,M.(ed.),*The Crossroads of Norm and Nature: Esseys on Aristotle's
Ethics and Metaphysics*. Lanham,1995.

Stewart,J.A.,*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*.2 Vols. Oxford,
1982.

Thomas Aquinas,*In Duodecem Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*.
ed.,Cathala M.R./Spiazzi.R.M. Taurini/Romae,1950.

Tredennick,H.(tr.),*Aristotle, Metaphysics*.2 Vols. Harvard (Loeb),1933-5.

Tricot,J.(tr.),*Aristote,La Métaphysique*.2 Vols. Paris,1933. Nouvelle edition, 1953.

Verdenius,W.J.,①,Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion. *Phronesis*,5,1960.pp.56-70.

Verdenius,W.J.,②,Human Reason and God in the *Eudemian Ethics*. In: Moraux.pp.285-297.

Wagner,H.(Übers.),*Aristoteles,Physikvorlesung*. Berlin,1967.

White,S.A.,Is Aristotelian Happiness A Good Life or The Best Life? *Oxford Studies in Ancient Philosophy*,VIII,1990. pp.103-143.

Whiting,J.,Human Nature and Intellectualism in Aristotle.*Archiv für Geschichte der Philosophie*,68,1986.pp.70-95.

Woods,M.(tr.),*Aristotle,Eudemian Ethics.Book I,II,and VIII*. Oxford, First Edition,1982; Second Edition,1992.