

善の尺度としての《優れた人》 ——『ニコマコス倫理学』第3巻第4章——

浜岡 剛

Takeshi HAMAOKA

「優れた人は…いわばそれらの事柄 (i.e. うるわしいこと, 快いこと) の基準であり, 尺度なのである (ὁ σπουδαῖος … ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὧν)」(III 4, 1113a32-3)¹⁾, とアリストテレスは言う²⁾。特にここでアリストテレスは, 「尺度」という, プロタゴラスの人間尺度論を連想させる言葉を用いているが, アリストテレスがこのように《優れた人》を尺度になぞらえることのポイントは何であろうか³⁾。それを明らかにするために, 『ニコマコス倫理学』第3巻第

¹⁾『ニコマコス倫理学』の引用(参照)箇所を挙げる場合には, 書名は省略する。『エウデモス倫理学』については、EEと略記する。

²⁾同様の表現は, IX 4, 1166a12-3, X 5, 1176a12-3にも見られる。

³⁾Charles (pp.135-8) はこの言葉が登場するパッセージから, 次のような主張が読みとれると言う。

□[a is good ⇔ a seems good to the good]

この双条件文の左側に力点を置き, 右側に言及することなしに何が善であるかが説明できるとするならば, プラトンの読み方になり, 右側に力点を置いて, 善い人に善であると思われるものから善いものを導き出すとするならば, プロタゴラス的な読み方になる。そして, 一般的に理解されているところでは, アリストテレスはそのいずれの読みも拒否し, その中間の立場に立つ。それによれば, 上のテーゼの左側の文は, あることが賞賛されるのはそれがよいからである, というようなある形の合理的説明において, 説明上より先(explanatorily prior)であることを示す[Role of Moral Properties in Rational Explanation]。他方, 左側が示唆しているのは, その説明が正当であることは, 我々の賞賛するという行為そのものが整合的な批判の基準を含んでいることによって可能になっている, というこ

4章の議論を、アクリルが指摘した問題を出発点として分析したい。

I

アリストテレスはこの章において、願望（βούλησις）の対象が目的（τέλος）であることを確認した上で、願望の対象についてアポリアを示す。すなわち、願望の対象は「善」であるのか、それとも「善と見えるもの」であるのか。そのどちらの立場も困難を含んでいる。すなわち、願望の対象が常に善であるならば、「正しく選んでいない人が願望しているもの」は願望の対象ではないことになってしまう。他方で、「善と見えるもの」が願望の対象だとすると、本性上願望の対象であるものは存在せず、各人にとって善と思われるものが願望の対象であることになる。かくして、いずれの立場をとるにせよ、過つ可能性が完全に排除されてしまうことになる。この問題に対してアリストテレスは次のように、願望の対象を二種類に区別することによって解決する。

εἰ δὲ δὴ

ταῦτα μὴ ἀρέσκει, ἄρα φατέον ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλή-
θειαν βουλευτὸν εἶναι τάγαθόν, ἐκάστω δὲ τὸ φαινόμενον;
τῷ μὲν οὖν σπουδαίῳ τὸ κατ' ἀλήθειαν εἶναι, τῷ δὲ φαύλῳ (25)
τὸ τυχόν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τοῖς μὲν εὖ δια-
κειμένοις ὑγιεινὰ ἐστὶ τὰ κατ' ἀλήθειαν τοιαῦτα ὄντα, τοῖς
δ' ἐπινόσοις ἕτερα, ὁμοίως δὲ καὶ πικρὰ καὶ γλυκέα καὶ
θερμὰ καὶ βαρέα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστα· ὁ σπουδαῖος γὰρ
ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἐκάστοις τάληθές αὐτῷ φαίνε- (30)
ται.

もし以上の見解に満足できないのならば、無条件に真実に願望の対象であるのは善であるが、各々にとって願望の対象であるのは善と見えるものであると言うべきであろうか。そして、優れた人にとっては真実に願望の対象であるものが、つまらない人にとっては任意のものが願望の対象である。それは、身体の場合にも、良い状態にある人にとっては、真実に健康的であるものが健康的なものであり、病弱な状態にある人にとっては別のものが健康的であるのと似ている。このことは、苦いもの、甘いもの、暑いもの、重いもの、その他の各々のも

とである [Objectivity Secured by the Withstanding of Internal Criticism]。しかし、チャールズは、このような解釈は、アリストテレスの道徳心理学の説明として誤っている、と言う。

のについても同様である。なぜなら、優れた人は各々を正しく判断し、
各々の場合に真なることが彼に現れるからである。(1113a22-30)

優れた人は正しい判断を行なうので、彼に善と見えるものは真に善であるもの
と考えてよいが、それ以外の多くの人には、快樂のためにゆがめられ過ちを犯し
がちであり、「快樂は善ではないけれども、善であるように見える」(1113a34-
b1)ことがある。したがって、優れた人は「尺度」のようなものであるとされる。

このようなアリストテレスの議論に関して、アクリル⁴⁾は次のような問題を指摘した。

ここでアリストテレスは、人の目的の特徴付けと人の行為の記述に
関する真正の問題に取り組んでいる（プラトン『ゴルギアス』467-8
参照）。しかし、彼は二つの対比を明確に区別することができていな
い。すなわち、(a)本当に F (really F) と見かけ上 F (apparently F)
との対比と、(b)大抵の（あるいは正常な）人には（あるいは、にとっ
て）F (F to (or for) most (or normal) people) と或る（異常な）人には
（あるいは、にとって）F (F to (or for) some (or an abnormal) person)
との対比とが区別できていないのである。確かによくあるように、正
常なものは本当のものの基準である。しかし、粥の食事療法は、正常
な人にとってよくないが、虚弱な人にとっては本当に(really)よい
(1129b1-6)。

アリストテレスがこの章の前半の議論で問題としている「善」の対比は、

①「善」⇔「善と見えるもの」

であった。ところが、a26～9での「健康的なもの」の例では「健康的なもの」
と「健康的に見えるもの」との対比を問題としているのではなく、「一般的に
は（正常な状態にある人には）健康的であるもの」と「病弱な人にとって健康
的なもの」との対比を問題としているようにも見える。この例を「善」の対比
として一般化すると、

正常な人にとっての善⇔正常でない人にとっての善

ということになる。ゴットリーブ⁵⁾が指摘しているように、アリストテレスは

⁴⁾Ackrill, J., p.251.

⁵⁾Gottlieb [1991], pp.33-5.

「無条件に善いもの (ἀπλῶς ἀγαθόν)」ということで、必ずしも「人がいかなる状態にあったとしても、人間にとって善である」という意味で用いられているわけではなく、「病気や悪徳などの状態にない正常な人にとって善である」という意味で用いられることを考えれば、この対比は、

②「無条件に善いもの」⇔「ある人にとって善いもの」
という対比で理解することができる⁶⁾。

しかし、このように解することには問題がある。その一つはa26～9の記述そのものに関するものであり、もう一つはその箇所とa22～6との連関に関するものである。

a26～9の記述には、①と②の対比が混在しているように見える。すなわち、μέν - δέによって対比されている二つの節のそれぞれの主語は、「真実に健康的であるもの」と「別のもの」であり、「真実に」という表現は①を示唆しているように見える。しかし、その述語は「良い状態にある人にとって健康的である」と「病弱な人にとって健康的である」であり、これはむしろ②を示唆しているように見える。二種類の対比は重ならないはずだから、この記述は不自然であるように思える。アクリルが「粥の食事療法 (a gruel diet)」の例で示しているように、病弱な人にとって健康的なものもまた「本当に (really)」健康的なものである。

さらにまた、もしa26～9で②の対比が問題とされているとするならば、①の対比が問題とされてきたa24までの議論とどう連関するのか、という問題もあるだろう。これはa25～6で何が問題とされているか、ということとも関連する。先に挙げた訳ではその部分を「優れた人にとっては真実に願望の対象であるものが、つまらない人にとっては任意のものが願望の対象である」としたが、バーネット⁷⁾は、τὸ κατ' ἀλήθειανの後には(βουλευτόνではなく) ἀγαθόνが補われ、述語のεἶναιにβουλευτόνが補われるとする。この指摘に従うならば、「優れた人にとっては真実に善いものが、つまらない人にとっては任意のものが願望の対象である」ということになるだろう⁸⁾。バーネットはおそらく、a26～9の記述との

⁶⁾もちろん、この対比は相互排他的なものではない。優れた人の場合には、「無条件に善いもの」が「彼にとって善いもの」であると言われている。

⁷⁾ Burnet, p.132.

⁸⁾近代語訳で、バーネットに従った後者のような訳をしている者としては、Tricot, Dirlmeier, 高田, 加藤がおり、前者のような訳をしている者としては、Ross, Rackham, Gauthier & Jolif, Irwinがいる。なお、Charles (p.135)は、"What appears (good) to the good person is truly good."と訳出している。

対応を念頭に置き、それをa25～6の具体例と見なしているのであろう⁹⁾。

しかし、このように解した場合、①の対比に基づいてこれまでの議論との連関が問題となる。また、「真実に善であるもの (τὸ κατ' ἀλήθειαν (ἀγαθόν))」が、これまで単に「善 (ἀγαθόν)」と表現されていたものと一致するのかどうか、という問題もあろう。もし一致するならば、この文でも①の対比が問題になっていることになり、a26～9で②の対比が問題になっているように見えることとどう関連づけるかという問題が生じる。他方、もし一致しないならば、「真実に」という句は「～と見える」との対比で理解されることとは異なることになるが、どういう意味で用いられているのか説明する必要があるし、前文 (a22-4) との関連も問題となるであろう。

もし前文との連関を重視するならば、a23～4でのκατ' ἀλήθειαν βουλευτόνとの対応から、ここでβουλευτόνを補うことは自然であると思われる。つまり、そのように解した場合には、「善→真実に願望の対象であるもの→優れた人にとっての願望の対象であるもの」という議論の筋を想定することができるのである。もちろん、この場合にも、a25～6の記述とa26～9の記述とがどのように関連しているのかが説明されなければならない。

II

この章について主題的に論じているゴットリーブはまず、「無条件に善いも

⁹⁾Charles (p.157) は、この章での議論を次のように定式化しているが、これは今の述べたような見方の延長線上にあるものであろう。

1 [the good person sees what is true in each case].

これから次のようなことが導き出される。

2 [a is good ⇔ a seems good to the good].

さらに、

3 [a seems good to the good ⇔ a is good for the good].

したがって、1と3より次のことが帰結する。

4 [a is good ⇔ a is good for the good].

このようにチャールズは分析するが、以下に示すように、3（したがって4）は、事柄としては誤りとは言えないかもしれないが、この章での論点ではない。

の」と言われる場合の「無条件に (ἀπλῶς)」の意味を確定することから始める。

「ἀπλῶςにF」とアリストテレスが言う場合、文字どおり無条件に、「どのような状態の人にとってであれ、どのような状況においてであれFである」という意味である場合もあるが、「特定の悪い状態にある者を除いたすべての人にとってFである」という意味である場合もある。たとえば、好運、不運に係る善が「ἀπλῶςには常に善であるが、ある人にとってはつねにそうとはかぎらない」(V 1, 1129b3-4)とされている場合は、そのような意味で用いられていると解すべきである。

このことに基づいてゴットリーブは、「ἀπλῶςな善」のポイントを次のように説明する。すなわち、それが自分自身にとって善いものであるためにはある一定の状態にあることが必要だが、そのためにそのような状態になることが、そうするだけの価値のあるものであるという意味で、その善は「本当に (really)」善いものである¹⁰⁾。他方、悪い人にとって善いものは、それを享受するためにわざわざ悪い状態になるに値するようなものではないという点で「本当に」善いものではない。アクリルが問題にしている粥の食事療法にしても、確かにそれは病弱な人にとっては善いことである。だが、そのような食事療法から利益を得るのは病弱な人だけであり、健康な人は（たまにそういう食事をするのは胃のためによいかもしれないが）そのような食事を続けるのは意味がない。かといって、粥の食事療法から利益を得るために病弱になろうという人はいない。粥の食事療法のような特定の人にとってのみ善であるものは、「本当に」人間にとって善いものであるとは言えないのであり、アクリルが問題としている粥の食事のような例は、アリストテレスにとって問題とはならない¹¹⁾。

無条件に善いものは、優れた人にとって、彼がそれに関してどういう見解を持っているかということとは独立に、本当に善いものである。したがって、優れた人の場合には、「自分にとって善いもの」から「無条件に善いもの」を推論しても問題はないが、悪しき人の場合には、そうはいかない。そのような意味で、優れた人の判断が尊重され、彼は尺度のようなものであるとされるのである¹²⁾。

¹⁰⁾ Gottlieb [1991], p. 40. "The point about the ἀπλῶς goods is that they are really good in the sense that it is worth getting in the condition in which they are good for oneself."

¹¹⁾ Gottlieb, [1991] p. 40. "All he need be claiming is that the gruel diet is not really for human beings in the sense that it would not be worth becoming ill simply to benefit from a gruel diet."

¹²⁾ Gottlieb [1993], p.34-35.

このようにゴットリーブはアクリルの指摘した問題に答え、優れた人が尺度とされる意味を説明する。確かに「無条件に善いもの」に関する指摘は適切であろう。しかし、a26～9を解釈する際にポイントとなるのは、テキストに直接には出てこない「無条件に善いもの」の意味がどうかということではなく、本当にテキストに現れている「真実に (κατ' ἀλήθειαν)」という句をどう理解するかであるはずである。アクリルの疑問もそこに端を発している。先に述べたように、その句は①の対比を示唆するのに、実際には②の対比が問題とされているように見えるからである。ゴットリーブは「悪い人にとって善いもの」は、上で述べた意味では「悪い情態にある人にとって(a)本当に (really) 善いとしても、(b)本当に善いわけではない」ということになると言うが、この文では「本当に」の意味が二義的に用いられており、(a)の「本当に」は我々が日常使う意味でのそれであるのに対し、(b)の「本当に」はそれよりも意味が限定されており、「((a)の意味で本当に) 無条件的に (=悪い人以外のすべての人にとって)」という意味で用いられている。この二義性は、アクリルのいう二つの対比と対応している。この「本当に」と訳された「κατ' ἀλήθειαν」という句が、アリストテレスにおいてどのような意味で用いられているのかを明らかにしなければならない。

「本当に(really)」という言葉は、事実としてそうだ、現実にそうだ、という意味であろう。見かけはFに見えるけれども実際はFでないようなものと区別して、こちらのほうは「本当に」Fである、というように使うであろう。これは①の対比を連想するが、アリストテレスが「善に見える (φαινόμενον)」ものと対比する場合、単に「善 (ἀγαθόν)」と表現するか、あるいは「ὄν」を付けるかである(cf. VIII 2, 1155b26)。もし今述べたような意味での「本当に」ということを示すために「真実に」という句がつけ加えられたとすれば、なぜ議論のこの時点で初めて「真実に」という句をつけ加えなければならなかったのだろうか。a26の「真実に」という句は、粥の食事療法が「虚弱な人にとって本当に(really)健康的だ」という場合の「本当に」のような、事実を確認し念を押す以上のことを示すために用いられていると思われる。

「真実に」という句は、a23～4において「無条件に真実に願望の対象である (ἀπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν)」という言い方で出てくる。これは「各人にとって (ἐκάστῳ) 願望の対象である」ということと対比されている。つまり、各人が現に願望しているものではなく、むしろ願望すべき事柄である。それは、「誰にとって」ということを抜きにして成り立つものである。この場合の真実は、現実に行われている(あるいは起こっている)ことと対応しているということ

ではなく、むしろあるべき事柄と合致しているということだと考えられる。「真の政治家 (ὁ κατ' ἀλήθειαν πολιτικός)」(I 13, 1102a8) と言えば、それは現実に存在する政治家ということではなく、政治家とはどうあるべきかという理想（あるいは厳密な定義）に合致するような政治家のことを指すであろう。それは事柄そのものに本質的な要素のみから決定される。それゆえに「無条件的に」ということも言われる。a25～6において、「真実に願望の対象であるもの」と対比されるものとして「任意のもの(τὸ τυχόν)」(a26)が挙げられていることは、それが、誰がどう考えるかということとは独立に、問題となっている事柄ないし状況そのものから必然的に導き出されるようなものである、ということを示唆している¹³⁾。

「真実に健康的なもの」という場合も、同様の事柄が含意されていると見るべきであろう。確かに、アクリルの言うように、粥の食事療法は虚弱な人にとって本当によいものであるだろう。しかし、「粥の食事療法」の善し悪しは、それがどういう人に対して施されるかによって決まり、病弱な人でも状況によって違った食事療法がより善いということにもあるかもしれない。それはその食事療法そのものからは判定できず、一般性を持たない。病弱な人にとって健康的なものは何かは、その意味で「任意のもの」であると言えるだろう。それに対して、「真実に健康的」だと言われる食事は、ある病弱な人には不都合なものかもしれないが、人間というものに関する通常の理解に基づいて規定しうるであろう¹⁴⁾。従って、アクリルが想定しているような意味での「本当に (really)」という語でもって「真実に」という句を説明するのは適當ではないのであり、アクリルの言うような混同はないと言ってよい。

そのように解するならば、a26～9のὥστε以下節のポイントも明らかになる。その節は、「真実に」という句で示唆される、それ自体で確定しうるものと、それ自体では確定せず、特定の人との関係で決まる（過ちの可能性も含んだ）その都度その都度の任意のものの対比が問題になっており、その関係が、健康

¹³⁾ アリストテレスの倫理学において「真」あるいは「真理」がどのように考えられていたかについて、別の機会に検討してみたい。

¹⁴⁾ Kraut (1997, p.129)は、「無条件に善いもの」に対する条件付きの善(conditional goods)に関して、「条件付きの善（たとえば薬）は、生の善いものの一つに数え上げられないが、好ましくない状況にある人にとっては、悪を緩和するゆえに、善いものになるかもしれない」と説明している。それ自体で善であるというより、「悪を緩和する」という消極的な意味で善とされるがゆえに、「真実に」とは言えない、という見方も考えられるが、それだけではこの箇所に関する十分な説明にはならない。

的な人にとっての健康的なものと、病弱な人にとっての健康的なものの対比によって説明されているのである。a26～9は、ある意味で「無条件に善いもの」と「ある人にとって善いもの」との対比と理解でき、それがそれ以前の「善」と「善と見えるもの」との対比と齟齬があるように見えるのだが、a25～9の文のポイントが今述べたようなものだとなれば、a25～6は前文と連続したものであり、a26～9に合わせて、「真実に善であるもの」という訳を採用する必然性はないであろう。またここでは、「優れた人にとって願望の対象であるもの」ということは、「優れた人にとって(for)善であるもの」とは関連づけられておらず、しかも、第4章の後半でもφαίνεσθαιという語が繰り返し用いられていることから、一貫して①の対比を軸として議論は進行していると見るべきである。

III

しかし、まだ問題は残るかもしれない。「善と見えるもの」に対する「善」が「無条件に真実に願望の対象である」とされたわけだが、「真実に願望の対象であるもの」が上で述べたようなものだとなれば、その対象である「善」は内容的には「無条件に善いもの」といってもよいのではないか。もし「ある人にとって善」というのもここでの「善」に含んでいるとするならば、それは特定の人との関係ではじめて決まるものであり、一般的にこれだと決めることのできないものであるから、それを「無条件に真実に願望の対象」と言うことはできないであろう。また、そのように「善」の内実が限定されていることはテキストの上でどのように確認することができるのであろうか。

まずゴットリーブなどが解釈にあたって持ち出してくる「無条件に善いもの」というのが具体的にはどういうものかを確認しておく必要があるだろう。たとえば、第5巻第1章では、「好運や不運が関わっている善」が「無条件的には常に善であるが、ある人にとっては常にそうであるわけではない」(1129b2-4)とされている。ここで「無条件的に善いもの」とされているのは、いわゆる外的善のことであろう¹⁵⁾。『エウデモス倫理学』では、「その本性上善いもの(τὰ φύσει ἀγαθά)」(EE VIII 3, 1248b26-7)の例として「名誉、富、身体の卓越性(徳)、好運、能力」(1148b28-9)が挙げられているが、これは「無条件に善い

¹⁵⁾EE VIII 3, 1249a13-5では、τὰ ἀπλῶς ἀγαθὰがτὰ ἐκτὸς ἀγαθὰと言い換えられている。

もの」の例でもあると考えられる¹⁶⁾。これらの事例は、「本性上善いものであるが、ある人にとってはその品性ゆえに害になりうる。無思慮な人、不正な人あるいは無抑制な人であるならば、それらを使用してもなんら利益は得られないであろう」(EE VIII 3, 1248b29-32)。外的な善が善であるのは、それを正しく使用することによって人に利益をもたらすからである。優れた人はそれを適切に使うことによって利益を得るであろう（そして、おそらく他者にも利益をもたらすであろう）。

アリストテレスが「無条件に善いもの」という場合に、つねにこのような外的善のみを念頭に置いているわけではないかもしれない。しかし、少なくとも『ニコマコス倫理学』第3巻第4章で問題になっている「善」にこのような外的善を含めることはできないであろう。外的善は手段として善いのであり、それ自体で追求されるものではない。しかるに、この章の冒頭でアリストテレスは、「願望は目的に関わる」ということを確認した上で、願望の対象が善であるか善と見えるものであるかを問題としているのである。（広い意味での）願望（*βούλησις*）の対象は目的に限定されないが、少なくともこの章では目的として設定される善あるいは善と見られるものが問題となっているはずである。従って、道具的な意味で善とされる外的善が、ここで問題となっている「善」あるいは「無条件に真実に願望の対象であるもの」だとするのは適切ではない。

特にこの章で取りあげられているアポリアでは、プラトンの『ゴルギアス』466D ff.でのソクラテスの主張が念頭に置かれているのは明らかであるから、それとの対比で理解するとき、ここでの善は、その議論の出発点においてかなり限定されたものであると考えざるを得ない。また、アリストテレスがソクラテスの見解を否定したことも、彼の倫理学の立場を考える上で重要な意味を持ってくるように思われる。

『ゴルギアス』でのソクラテスは、弁論家や専制君主がポリスの中で最も実力がある者だと主張するポロスに対する反論の中で、「弁論家たちにしても専制君主たちにしても、さっき言ったように、それぞれの国において最も実力の少ない人間たちだ。というのは、彼らは自分が望んでいること（*ὧν βούλονται*）をなに一つしていないと言ってよいから。もっとも、自分でいちばん善い（*ὅτι ἀν αὐτοῖς δόξη βέλπιστον εἶναι*）と思ったことはしているけれども」(466DE)¹⁷⁾、

¹⁶⁾ Woods (p.148)は、善と善と見えるものとの対比における「善」について、時に「本性上善いもの」と呼ばれる、と注記している。Kraut (p.129)は「無条件に善いもの」の例として、ここで挙げられているものを列挙している。

¹⁷⁾ 『ゴルギアス』からの引用はすべて藤澤訳を使用させていただいた。

と言う。これに納得しないポロスに対してソクラテスは、それ自身で善いあるいは悪い活動と、それ自身では善くも悪くもなく、他のことのための手段としてのみ追求される活動とを区別することによって説明する。すべての人はそれ自身で善いものを望んでいるけれども、それを実現するために何をするかという点で過ちを犯すことがある。専制君主がだれか自分の望む者を殺したとしても、それはそれ自体で望ましいゆえにではなく、そうすることが自分に利益をもたらすと信じてのことである。もしそれが実は自分にとって害をもたらす者であるとするならば、望む者を殺したとしても、自分の望むことをやったとは言えないであろう——このようにソクラテスは説明する。

このソクラテスの議論に関するさまざまな解釈をここで検討することはできない。ただ、ここでソクラテスは願望の対象として、他との関係ではなくそれ自体で善いとされる目的を考えていることは明らかであろう¹⁸⁾。人は行為に際して誤った選択をすることがあるにせよ、その選択に際して目標として意図されていることは常に善であるというのである。現実には欲求しているものがなんであれ、その意図の点では、人は常に善きこと、自分にとっての利益を願っている¹⁹⁾。そして、人は、目的の設定に関して過つのではなく、それを達成するための手段に関して過つのである。これに対してアリストテレスは、目的の設定そのものに関して過つことがあると考える。では、その誤りはどのようにして誤りとされるのであろうか。手段が妥当であるかは、それが目的を実際に実現できるか、あるいは目的を「最も容易に最も美しい仕方で」(III 3, 1112b17)実現できているか、ということで判定される。しかし、それ自体で選ばれる善である目的は、有用性という観点から正当化することはできない。『エウデモス倫理学』第7巻第2章でアリストテレスは、善が多くの意味で語られることを指摘し、「あるものについては、それがかくかくのものであるという点で善であると我々は言い、あるものについては、それが有益で役に立つものだという点で善であると我々は言う」(1236a7-8)と述べている。ソクラテスにおいては、善と有益性とは連関していたが、アリストテレスは有益性という観点とは違う観点で善が成立しようと考えている。しかし、それはどういう観点なのだろう

¹⁸⁾ 当該箇所では「目的 (τέλος)」という語は使われていないが、この議論を振り返っている499Eでは、次のように言われている。「すなわち、善こそはあらゆる行為の目的であること、そして、すべて他のことは善のために為されなければならないのであって、けっしてその逆ではないということ」。

¹⁹⁾ Cf. Vlastos, pp.148-54.

か。アリストテレスは、目的がどのようにして設定されるか、どのようにして正当化されるかについては、あまり説明を行っていない。

一つの可能性として、最高善である幸福という視点から、個々の行為の目的を正当化することが考えられる。しかし、「幸福」ということを持ち出しても、それほど事柄の解明には役立たないだろう。ウッズ²⁰⁾は、先の二つの対比とは別の、次のような第三の対比を想定している。

③願望のformalな対象⇔願望のmaterialな対象

(『ニコマコス倫理学』の冒頭にも言われているように) 各人は常に善を追求している。少なくともそれを意図している。したがって、formalにはすべての人は幸福を追求していると言える。しかし、formalなレベルにとどまっている限り、幸福という概念は、行為の実質的な目的を教えない。「徳に即した魂の活動」というアリストテレスの規定を持ち出してきても、事柄はそれほど変化しない。「徳」の内実が明らかでないから、そこから為すべきことを導出することはできない。第3巻第4章で問題となっている願望の対象はmaterialな対象であり、だからこそ、過つ可能性をアリストテレスは考えているのである。

「行為においては《そのために行為が為されるところのもの》(τὸ οὗ ἕνεκα)が始まり(ἀρχή)であり、それは数学的な事柄の場合に仮説が始まりであるのと同様である。後者の場合も前者の場合もロゴスは始まりを教えるものではなく、(前者の場合)始まりに関して正しい見解を持つことを教えるのは、自然的なものであれ習慣づけによるものであれ、徳である」(VII 8, 1151a15-9)。行為の始まりたる目的は、何らかの理性的推論によってこれこれのものであるという形で示すことのできないものである。行為の始まりは行為者が様々な訓練、習慣づけを通じて内面化されることで初めて効力を発揮する²¹⁾。アリストテレスは倫理学においては、個別的状況が重要であるとし、何らかの普遍的な規則を予め設定しておいて、それを個別的な状況に適用する、という形を取らない。したがって、第3巻第3章で、目的が幾何学における仮説になぞらえられているといっても、目的は予め青写真として与えられていて、それに即して何を行為の目標として立てるべきかが決められるというわけでもない²²⁾。行為において人はその都度、その状況に即したあるべき目的を「それ自体で」選択しなけれ

²⁰⁾ Woods, p.148.

²¹⁾ Cf. 「徳は目標(σκοπός)を正しいものにし、思慮はそれに向かう事柄を正しいものとする」(VI 12, 114a7-9)。Cf. Mele [1982], pp. 82-3.

²²⁾ Cf. McDowell.

ばならないのである。有徳な行為は幸福につながるかもしれないが、しかし幸福という目的ゆえに選ばれるのではなく、その行為自身が持つ価値ゆえに選ばれるのであり、そして、まさにそのような選択を行なうことがまた「徳に従った活動」を実現していることだといえる²³⁾。

したがって、「無条件に真実に願望の対象であるもの」がどのようなものであるかは、何らかの形で定式化できるものではない。問題は具体的な状況を前にして、それが我々に或る行為を促すようなものであることを見て取ることができるかどうかである。そのことが「各々の事柄において真を見る (τάληθές ἐν ἐκάστοις ὁρᾶν)」ことであり、そのような能力を備えた者が「優れた人」と呼ばれるに値するのである。

確かに、ゴットリーブのいうように、優れた人は「無条件に善であるものが彼にとって善である」ような人であるから、「彼にとっての善」は「無条件の善」だということはいえるだろう。しかし、4章での議論では「優れた人にとっての善」という論点は出てきていない。彼は「真を見て取る」ことができるという点で尺度のようなものだとされているのである。優れた人は、「願望すべき対象」をまさに自分に関わることとして選び取るのでできる人である。「優れた人は、優れた人である限りにおいて、徳に即した行為を喜び、悪徳に由来する行為を嫌う。それはちょうど音楽の心得のある人がうるわしい旋律に快を感じ、つまらないものには苦痛を感じるのと同じことである」(IX 9, 1170a8-11)。「美しいものに由来する快楽は、恥ずべきものに由来する快楽とは異なり、正しいものの快楽は、正しい人でなければ感じることができず、音楽の快楽は音楽の心得がなければ感じるできない。これは他の場合にも同様である」(X 3, 1173b28-31)。優れた人は、こうした感受性を身につけている。目的としてどのようなものを選ぶべきかは、何らかの客観的基準でもって規定することはできない。それゆえにこそ、「優れた人にとって願望の対象であるもの」という形でしか「真実に願望の対象であるもの」を説明できなかったのであろう。

(京都市立芸術大学 非常勤講師)

文献表

Ackrill, J. L., *Aristotle's Ethics*, London/Faber & Faber, 1973.

Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, London/Methuen, 1900.

Charles, D., "Aristotle and Modern Realism," Heinemann, R. (ed.) *Aristotle and Moral*

²³⁾ Cf. Kraut. [1976].

- Realism*, London/UCL Press, 1995, pp. 135-172.
- Gottlieb, P., "Aristotle and Protagoras: The Good Human Being as the Measure of Goods," *Apeiron* 24 (1991), pp. 25-45.
- Gottlieb, P., "Aristotle's Measure Doctrine and Pleasure," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 75 (1993), pp.31-46.
- Kraut, R., "Aristotle on Choosing Virtue for Itself," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), pp.223-39 (reprinted in Irwin,T. (ed.) *Classical Philosophy: Collected Papers*, vol. 5, *Aristotle's Ethics*, New York/Garland, 1995, pp.321-337).
- Kraut, R., *Aristotle, Politics, Books VII and VIII*, Oxford/Clarendon Press, 1997.
- McDowell, J., "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics," Engstrom, S. & Whiting, J. (eds.), *Aristotle, Kant, and Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge/Cambridge University Press, 1996, pp.19-35.
- Mele, A. R., "Aristotle's Wish," *Journal of the History of Philosophy* 22 (1984), pp. 139-156.
- Mele, A. R., "Aristotle on the Justification of Ends," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 56 (1982), pp.79-86.
- Vlastos, G., *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge/Cambridge University Press, 1991.
- Woods, M. *Aristotle, Eudemian Ethics, Books I, II, and VIII*, 2nd ed. Oxford/Clarendon Press, 1992.