

なっているか否かということ、つまりその人が善い人であると判断される根拠となるような傾向性である。そして、明示的に結論づけてはいないが、その例からして明らかなように、性向の方こそが性格の徳（あるいは悪徳）であるということになる。

これに対して『ニコマコス倫理学』第2巻第5章では、それ以前の章で、性格の徳が、魂の、非理性的だが理性に聞き従うという点で「理性（ロゴス）を分け持つ」部分に関わるものであること、性格の徳が習慣によって形成されること、それが快不快と密接な関係を持つことが確認されたことを受けて、（性格の）徳とは何であるかを考察するために、魂の内に生じるものとして、情念、能力、性向が挙げられ、その区別が次のように説明される。

ここで私が「情念」と言っているのは、欲望、怒り、恐れ、自信、ねたみ、よろこび、愛、憎しみ、憧れ、羨望、憐れみなど、一般に快苦を伴うさまざまな感情のことである。それに対して、「能力」と私が呼んでいるのは、こうしたもろもろの情念をわれわれが感受しうると言われる場合の当の能力（*καθ' ἄς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα*）、すなわち、たとえば怒ったり、苦しんだり、哀れんだりすることをわれわれに可能にするところの、感受性のことである。また「性向」と私が言うのは、さまざまな情念に対してわれわれに善い態度を取らせたり、悪い態度を取らせたりするところのわれわれのあり方（*καθ' ἄς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς*）のことである。たとえば怒りを感じる事に対しては、あまりに激しく怒りを覚えたり、あるいはあまりにゆるやかにしか怒りを覚えないなら、われわれは悪いあり方をしていることになるが、過不足なく怒りを覚えるのであれば、われわれはよいあり方をしているのである。他のさまざまな情念に対しても、これと同じことが言える。

(EN II 5, 1105b21-28)

このように3つの魂の性状を区別した上で、徳が情念ではないこと、さらに能力でもないことが論じられ、「したがって、徳が情念でもなく、能力でもないとすれば、残された選択肢は、徳とは性向である、ということである。かくして、徳が類の点で何であるかは語られたことになる」（1106a10-13）と結論づけられる。

この2つの論述を比べると、いくつかの相違点に気づく。第1は、「性質」という概念の有無である。『エウデモス倫理学』では各人の性質、つまり人柄を決定するのは何か、という点から情念、能力、性向の区別が取り上げられているのに対して、『ニコマコス倫理学』ではそのような観点はなく、ただ「魂の内に生じるもの」として3つが挙げられ、その上で順にそれが徳（の類）であり得るかどうかを検討される。第2に、能力に関する説明である。『エウデモス倫理学』での「もろもろの情念を我々が感受しうると言われる場合の当の能力」と『ニコマコス倫理学』での「こうしたもろもろの情念をわれわれが感受しうると言

われる場合の当の能力」とは、言い回しもほぼ同じであるが、具体的な例を使った説明ではかなり違いが見られる。『エウデモス倫理学』では、人が「怒りっぽい」とか、「鈍感だ」とか、「情欲的だとか」とか、「恥ずかしがり屋」とか「恥知らず」といった性質で記述される場合の能力として説明されるのに対して、『ニコマコス倫理学』では、「たとえば怒ったり、苦しんだり、哀れんだりすることをわれわれに可能にするところの」(1105b24-25) 能力とされている。前者がいうところの能力は、感覚能力のようなものではなく、人が経験を通じて身につけた一定の傾向性のことだと考えられ、徳や悪徳のように、その人が善い人か悪い人かを判断する根拠にはならないものの、「性向」に類似したもののように思われる。それに対して後者は、むしろ感覚能力に近いもので、だれにも備わっている感受性を指しており、その感受性が鋭いものであるかどうかといった点はそこで言われる「能力」の段階ではまだ判断できず、「性向」としてその人の有り様に定着するのを待たなければならない。

アイドースを、アリストテレスの正式な見解に即して恥の感覚と捉えるのではなく、「つつしみ」ないし「つつしみ深さ」という人柄を示すものとして捉えたとすれば、『エウデモス倫理学』での図式に当てはめると、「能力」の一種ということになりそうである。実際、アイドースを中庸とした場合にそれに対応する悪徳のようなものとされる「恥知らず」は、その能力によってそう言われるのだとされている。それに対して、『ニコマコス倫理学』での図式に当てはめると、単純に「能力」の一種と認定することは難しいように思える。そこでの「能力」は、(恥という情念を例として使えば) その情念が生じる根拠となる能力が問題となっており、過剰に恥を感じているとかいった人の性質を直接的に表すようなものではないように思われる。

そこで、両者の違いがどれほどのものであり、その違いが何に由来するのかを、それぞれの議論の構造に即して探ってみることにしよう<sup>19)</sup>。

両者の議論の違いは、情念、能力、性向の3つを比較する視点の違いに由来する。『エウデモス倫理学』では、人の性質を決定する要因として能力と性向が問題になっていたのに対して、『ニコマコス倫理学』では魂の様態として3つの候補が挙げられた。人の性質という観点から三者を見るならば、人がどのような能力、可能性を持っているかということは、人の性質を決定する重要な要素である。もちろん、誰もが持っている能力で、しかもその能力の行使の状況に関して特に他の人と際違った違いがなければ、その能力でもってある人の性質を言い表すことはできない。したがって、『エウデモス倫理学』で問題とされる「能力」は、情念を感じることがができる能力というに留まらず、その能力について他の人と差異を生

---

19) この違いについては、両著作の著作年代の問題（どちらが先に書かれたのか）にも関わってくるが、その問題については、ここでは立ち入らないことにする。

じさせる一定の偏り、傾向性があるということを指し示していると考えなければならない。両方の著作で用いられている「情念を感受できる（παθητικοί）」という表現は、情念を感じる能力があるという意味でも取れるが、ある人について「感受性がある」と言えば、感じ方に関して人よりも際立っていることである。『エウデモス倫理学』ではそのような意味も込めて「能力」が論じられている。これに対して、『ニコマコス倫理学』では、「怒ったり、苦しんだり、哀れんだりすること」ができる、ということが例として挙げられているので、一般的な能力を問題としているように見える。もちろん、「哀れむ」能力は一定の経験を前提としているので、感覚能力のように生まれつきとまでは言えないが、通常の人ならば自然な成長過程において人を哀れむという気持ちを持つようになるだろう。哀れみの程度などを問題とする表現がない以上、情念を感じるための前提となる能力が念頭になると解さなければならない<sup>20)</sup>。個人の差異をもたらすような感受性のあり方もこれに含められる可能性は否定できないが、基本的にはある情念に対して、それを感受することのできる能力ということであって、直接人柄につながるようなものではないだろう。そうだとすれば、『ニコマコス倫理学』において「つつしみ」ないし「つつしみ深さ」という性状をどこかに位置づけるとすれば、「性向」ということになりそうだが、アリストテレスの想定する「性向」には、上の引用で述べた以上のものが含まれており、そう単純ではない。

それは、『エウデモス倫理学』の議論でもそれが性向と見なされていないこととも関連する。すでに見たように、『エウデモス倫理学』では、能力と性向とはかなり近接した魂の性状である。それを区別するのは、性向が「それらの情念が理にかなったあり方をしているか、それとも、その反対であるかの原因となる」という点である。「理にかなっている」という語句のそこでの意味について何も説明が付け加わっていないが、引用のすぐ直前にあったように、性格は、魂の「命令を下す理性（ロゴス）にしたがって、その理性（ロゴス）について行くことが出来るところのもの」だとされているのであるのだから、現実に「理性について行っている」と言える場合であろう。たまたまある時点で情念が理にかなったものであっても、その人の人柄ゆえにそうだと言えるのでなければ真に善い悪いということはず、「理にかなっている」とは言えない。

この点は、『ニコマコス倫理学』の場合でも同様である。情念に対してその人が善い、あるいは悪い（εὖ ἢ κακῶς）態度を取っていると言える場合に、性向が成立していると言える。善い悪いという判断の根拠となりうる性状が性向（ヘクシス）であって、その人の性質として善いとも悪いとも言えないようなものであれば、それは性向とは言えない。アリストテレスは、徳が能力（デユナミス）ではないことを説明するのに、「なぜなら、われわれは

20) Cf. Cairns (1993), pp. 403-404.

ただ単に感受する能力があるというだけでは、善い人も悪い人も呼ばれないし、賞賛されたり非難されたりすることもないからである」(II 5, 1106a6-9)と述べている。性向は、その人が善いか悪いか評価される根拠となるものである。その直前の第4章では、正しい行為、節制ある行為が、真に徳に基づいて行われていると言えるためには、行為者が一定の状態で ( $\pi\acute{\omega}s \ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu$ ) 行為していなければならない。その一定の状態というのは、次のような条件によって説明される (II 4, 1105a31-33)。

行為者は

- (1) 「なすべき行為を知っていること」
- (2) 「その行為を選択し、しかも行為そのものためにそれを選択する ( $\pi\rho\alpha\iota\rho\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \ \delta\iota' \ \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ ) という事」
- (3) 「確固としたゆるぎない状態で ( $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\varsigma \ \kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\alpha\kappa\iota\nu\acute{\eta}\tau\omega\varsigma \ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu$ ) 行為していること」

これらの条件は徳の場合に即して述べられているが、悪徳の場合ならば、行為者は「なすべきでないこと」を「一定の状態で行うということになる。ある人がたまたま悪しき行為をしたとしても、そこからただちに悪徳の人と呼ばれることはない。悪徳の人は、自分の悪しき行為に関してそれをやらない理由があるとは思っておらず、当然のこととして悪徳の行為をするのである。だから、欲望に負けて悪事と知りつつも悪いことをしてしまうという無抑制の人は悪徳の人ではない。第7巻の無抑制に関する議論によれば、抑制のない人の『選択 (プロアイレシス)』は、品位あるものだ (EN VII 10, 1152a17) とも見なすこともできるが、ただ彼はその選択を実行に移すことができないのである。また、悪しき欲求を持ちながらも、その欲求を抑制して悪いことをしないという抑制ある人とも区別される。抑制ある人は上で示した条件を完全には満たさず、「確固としたゆるぎない状態で」行為しているとまでは言えない。

第2巻第5章で、第4章での「一定の状態 ( $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ )」の条件を踏まえて、 $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ という動詞からの派生語である「性向 ( $\acute{\epsilon}\xi\tau\iota\varsigma$ )」が論じられているのは明らかであろう。したがって、ここでの性向 (ヘクシス) は、経験などで獲得される傾向性を包括的に捉える概念というよりは、もっと限定された、人がまさに善い人か否かを決定する決定的な要因となるような、確固とした性格であると言えよう。

このように性向を捉える見方は、『エウデモス倫理学』についてもおおそ当てはまるであろう。だが、『エウデモス倫理学』では徳ある人がどのような「状態で」行為しているかについて十分な分析がなされず、人の性質という観点から魂において性状が論じられている

ため、能力もまた人の性質を示すものとして性向に近いものとして捉えられることになった。それに対して、『ニコマコス倫理学』では、能力は「単に感受する能力 (*δύνασθαι πάσχειν ἀπλῶς*)」であるゆえに、徳の類を表すものとして考えられないとした。この章では情念ということを中心に議論が展開されているが、徳が行為に関わるものでもあるという点を考えるならば、受動的な能力を、徳が属する類としてはふさわしくないときっぱりと否定するのは自然なことである<sup>21)</sup>。

そう考えると、アイドースを、「つつしみ」という、人の特性を示す傾向性のようなものとして理解したとしても、アリストテレスの倫理学の枠組みの中ではそれを性向と捉えることはできない。『ニコマコス倫理学』では能力は人柄を示すような特徴的な能力としては考えられていないので、アイドースの分類としては、「性向」にも「能力」にも該当せず、「情念に似ている」ものとせざるをえないだろう。さらに、アリストテレスにおける「情念（パトス）」という概念が、近現代でのそれよりもっと幅広い概念であることも考慮すれば、アイドースを情念と見なしたからと言って、「つつしみ」という人柄に関わる面が無視されていると言うことにはならないだろう。

### 3-3 「情念（パトス）」と人柄

『弁論術』における情念の分析は、弁論という限定された視点からではあるが、情念について本格的な分析の最初の試みとなっている。アリストテレスにおいて、「情念」と訳される「パトス」という語は、自然学や形而上学などでは、受動的性質、特に付帯的なそれを指し示すものとして用いられ、アリストテレスの哲学事典というべき『形而上学』Δ巻の中では「情念」という意味でのパトスは挙げられていない<sup>22)</sup>。古代ギリシアでももちろん多様な感情の表現があったが、そうした心的状態をひとまとめにして指し示す（「感情」「情念」に対応する）語句は、アリストテレス以前にはほとんどなかった<sup>23)</sup>。アリストテレス自身は、

21) 『ニコマコス倫理学』では、性向と能力との違いに関してアリストテレスはさらに「そのような能力はわれわれに自然に (*φύσει*) そなわっているけれども、われわれが善い人になるのは、自然によるわけではないからである」(1106a9-10) とも言っている。これは必ずしも「生得的」という意味に限定する必要はないだろうが、少なくとも人間が意図的な訓練などで身につけるのではなく、人として生活していく中で自然に身につっていくような能力、性状のことも含んでいるのだろう。

22) 『動物の運動について』第8章702a17-19では「器官的な部分をパトスが適切に準備するが、他方、欲求がパトスを、また表象が欲求を適切に準備する」と言われている。この「パトス」は「情念」と訳しても問題ないように見え、そうすると情念の行動への影響力がそこで示唆されているように見えるが、その箇所でのパトスを単なる心的状態と理解するのは不適切で、第7章での議論も考慮するならば、身体的な「受動的様態」が含意されていると考えなければならない。

23) 中畑 (2011), 98-102ページ。

倫理学や弁論術では情念としての「パトス」という表現を自明なことのようには語っており、そして我々にとって「情念」「感情」と訳すると理解しやすいので、特に疑問を感じることなく近現代の情念の議論に重ね合わせて捉えがちであるが、実際にはもう少し慎重な扱いを必要とする。

アリストテレスのいうパトスが認知的要素を含んだものであることは近年の研究において強調されており、さらに現代哲学における感情論での感情についての新しい理解に合致していることもあって、注目されている。中畑<sup>24)</sup>は、志向性、認知性、持続性、合理性という4つの点を古代の感情理解の特徴として挙げ、さらに、パトスについては、その生理学的な側面<sup>25)</sup>とその社会的な意味機能という側面の両側面からの研究が必要だと考えられていると言う。アイドースとの関連では、情念（パトス）の持続性という観点と社会的な意味機能という観点が重要である。

アリストテレスがこの巻で取り上げるパトスは、弁論という場面において重要となる感情であるから、社会的感情と呼べるような種類のものである。取り上げられている情念を、戸塚訳での目次を使って以下に列挙してみる。

- 第2章 怒り (ὀργή)
- 第3章 温和 (πραότης)
- 第4章 友愛 (φιλία) と憎しみ (ἔχθρα)
- 第5章 恐れと大胆さ (θάρσος)
- 第6章 恥 (αἰσχύνη) と無恥 (ἀναισχυντία)
- 第7章 親切と不親切
- 第8章 憐れみ
- 第9章 義憤
- 第10章 嫉み
- 第11章 競争心

このように並べてみると、アリストテレスが倫理学において徳や悪徳として挙げているものが含まれていることに気づく。たとえば、「温和」、「友愛」と「憎しみ」がそうである。また、「大胆さ」も、勇気に対応する悪徳である「向こう見ず (θρασύς)」に類似しているよ

24) 中畑 (2011), 93-96ページ。

25) アイドースに関してアリストテレスは、「顔を赤らめる」という身体的変化が指摘している (EN IV 9, 1128b13)。