

倫理と道徳—性格の徳, 自発的行為, 選択, 究極的活動

早川 弘 晃

Ethics and Morality : Virtues of Character, Voluntary Actions,
Choice, and Virtuous Activities

Hiroaki HAYAKAWA

Abstract

This paper studies Book II and Book III of Aristotle's *Ethica Nicomachea*, in relation to the notion of the actuality of man as a rational potency in Book IX of his *Metaphysica*, with respect to (1) what virtues of character are, (2) why such virtues are essential for the life of actions whose complete reality consists in activities in which the end of action is present in acting itself, (3) in what sense man's actions and virtues are voluntary, (4) what choice is, in relation to desire and reason, and (5) what role choice plays in guiding the life of actions to the ultimate actuality it can attain. It also discusses the fundamental difference between Aristotle's notion of eudaimonia and Kant's notion of happiness. The subject regarding the role that virtues of intellect play in actualizing the complete reality of man's life of actions is relegated to another paper that is a sequel to this.

Key Words

Virtues of Character, Courage, Temperance, Voluntary Nature of Actions and Virtues, Choice, Reasoned Desire, Virtuous Activities, Potentiality, Actuality, Complete Reality, Categorical Imperative

目 次

- I 本論の目指すもの
- II 性格の徳 (virtues of character) と中庸
- III 自発性と選択
- IV 結び—カントの幸福観との比較を含めて

I 本論の目指すもの

倫理と道徳に関するこれまでの作業 (早川, 2009a; 2009b) において, 我々は, アリストテレスの「ニコマコス倫理学」と「形而上学」に遡る

ことによって, 人間の行為の形式と人間存在の第一原理について諸々の点を明らかにしてきたので, 初めにそれらを再確認し, その上で本論の目指すものを明らかにしたい。

まず最初の作業 (早川2009a) において, 我々は, 人間の行為には二つの形式が存在することを見てきた。一つは, 道徳的形式であり, 今一つは経済的形式である。前者は, 道徳的善という形相としての形式であり, 後者は, 人間のあらゆる行為はかぎられた資源の制約の下でしか行なうことができないため, 使用可能な資源は必ず行為の目的が最もよく達成されるように配分されるという原理に関わる形式である。この形式は, そうすべきであると命じるような格律としての形式ではなくて, 人間の行為の普遍的な理知的原理を表わした内的原理に過ぎない。すべての人は, 行為する

ことにおいて常にこの形式に従っているからである。人間の行為が資源の最適な配分という選択(或いは可能な手段からの最適手段の選択)によって為されるならば、選択肢には何らかの序列が与えられなくてはならないが、この序列は目的達成への貢献度に応じた有用度として把握される。選択肢の空間(全集合)を最初から決めておいて、この空間に属するすべての選択肢に目的達成への有用度に基づく序列を与えれば、この序列が、この空間に定義された選好関係となる。そして、この選好関係が反射性、推移性、連続性、完備性等の条件(公理)を満たせば、それは効用関数として表わされることになる。有用度の序列、或いはこの序列を保持する効用関数が与えられれば、人間の選択は、可能な選択肢のなかから有用度の序列が最も高いものを選び出すこと、即ち資源制約の下での効用の最大化という最適化によって説明される。

注意すべきは、有用度の概念からわかるように、この効用理論も、それに基づく選択理論も、極めて抽象的な理論であり、この理論そのものには、自己利益(self interest)の概念も、自己利益最大化の概念も含まれてはいない。効用理論に含まれているのは、有用度に基づく選択肢の序列という概念だけである。自己利益を求めて活動する者のみが、選択肢の有用度を意識に表象するわけではなく、利己的な活動であろうと、利他的な活動であろうと、或いはまた利を超越した純粋な知的活動であろうと、人は何らかの目的を目指して活動している以上、選択肢に有用性という価値を賦与し、それに基づいて諸々の選択肢を序列化して行為しているのである。この意味で、効用関数は、選択肢の序列を表現するための目的の代理関数なのであって、自己利益を代表するものではないのである。選択肢の効用を意識に表象するのは個人であるからという理由だけで、効用の最大化を自己利益に結び付けることは、効用理論の旨とするところではない。

効用理論は自分に表象される有用度に基づいているため、この理論は、意図した行為の結果の有

用性が予見できるかぎりにおいて行為の道徳性(これは真の道徳性ではなく、むしろ社会的協調性とも言うべきもので、準道徳性と呼ばれるのが適切である)をある程度説明することができるように思われる。即ち、道徳的行為が結果として自分にとってどのように有用な結果を生み出すのかわかるかぎりにおいて、そうした行為の選択は一見効用理論によって説明できるように考えられるのである。このように説明される道徳的行為は、仮に選択されたとしても、結果がもたらす自分への有用度に基づいているかぎり、普遍的に道徳的な行為ではなく、またそのような行為を行なう人が尊敬されることはない。効用理論によって行為の最適性を説明しようとする場合には、行為の目的は所与とみなされているため、その理論の説明範囲は、目的が自発的に変化しないという条件によって限界付けられている。それにも拘わらず効用理論によって行為の道徳性を説明しようとするれば、所与の目的に役立つかぎりにおいて当の行為の道徳性・非道徳性は正当化されることになる。これでは、何が道徳的行為であるのかはその都度の目的(と置かれた状況)に依存することになる。従ってこの理論は道徳性に要求されるような法則の絶対性(その都度の目的や状況を超越する意味での絶対性)の根拠にはなり得ない。だとすれば、道徳性が絶対性を要請するかぎり、その根拠は人間存在の絶対的原理、即ち人間が目的そのものを自発的に発生させる存在であること、またそれによって自らの活動(行為的生)を完全なものにすることを目指す存在であることの内に求められなくてはならないことになる。即ち、道徳性は人間の生はどのような活動によって完全なものとなるのかという意味での「第一原因」に、或いは同じことであるが、人間の活動が目指す究極的にして最高の善という意味での「第一原理」に求められなくてはならないことになるのである。道徳的行為が要請する絶対的条件を満たすことは人間にとって困難ではあるが不可能なことではない。何故なら我々人間は、その場その場の利益や有用性を超越して、己の心に表象される目的や有用性を超

越して、すべての人に対して公正に向き合うことができるからである。我々が行為の有用性を心に表象し、それによって自分にとって都合のよい行為を行なうとき、我々は既に無条件的に道徳的な行為がどのようなものであるのかを知っている。経験的原理によって条件的にのみ道徳的な行為が何であるのかを判断することはできても、それとは反対の無条件的に道徳的な行為が何であるのかを判断することができないなどということはある得ない。無条件的に道徳的な行為を知る（想像する）ことができなければ、状況に応じた道徳的行動の条件性を意識することはできないはずだからである。

効用理論は、人々の目的が変化しないという条件を必要とする。しかし、実際には人々の目的は常に自発的に変化するわけであるから、効用理論によって経済社会現象を説明するに当たっては、この目的の自発性は無視され、効用関数は「与えられたもの」とみなされる。こうした前提は人間存在の自存性に矛盾するものであるが、現象の説明に役立つかぎりにおいて、それは極めて重要な理論である。ただ、先にも述べたように、効用理論の形式は自己利益の概念をその内に含むものではないので、この点は混同されるべきではない。効用理論も、またそれに基づく選択理論も、人の現実的な行為を説明する道具として役立つ理論ではあるが、それはもともと人間の行為の純粹形式に関わる形而上学的、先験的理論とみなされるべきものである。即ち、理性的存在者は目的を目指して手段を選択する以上、こうした効用理論は理性的存在者一般に通用する理論である。従って、人々の行為を資源制約の下での効用の最大化によって説明し、それを基にして経済社会現象を説明したからといって、そのこと自体は、人々の行為が自己中心的利益の追求に動機付けられていることの証明になるわけでもなく、或いはまたこうした利益が優先されるために、他の人々との関わりがなかで（自己利益に応じた）道徳的行動が意識され、それが社会において協調行動を誘発するというのを証明するものでもない。もともと、経

済社会での活動からは常に意図せぬ結果が生み出されるのであり、人の行為が結果として何をもたらすのかを事前的に予期することは不可能である。状況的条件に応じた道徳的行動においても、それが結果としてどのような自己利益をもたらすのかを事前的に判断することは不可能であるばかりか、自分自身が常に自発的に変化している以上、結果としてそのような行為が何をもたらしたのかを、以前の自分に立ち帰って評価することも不可能である

行為の結果を正確に予見できないからといっても、このことは我々が理性的に行為していないことを意味するものではない。我々は、我々の行為がどのような結果をもたらすのかについて、その原因を事前的にすべて知ることができないという制約を受けてはいても、行為の関わる個別的な事柄（諸々の選択肢を含めて）が何であるのかを直観的に把握し、自らの目的が達成されるように理性的に自らの行為を決定するのである。また、こうした理性的な行為を行なう上で、人々が道徳性を重んじ、嘘をつかず、約束を守り、勤勉に働き、狡い行為を行わず、人を利用する意図を持たなくても、そうした人々の相互作用が生み出す実質的な活動を、何らかの効用の最大化の仮説によって説明することは不可能なことではないし、またそれができたとしても何も不思議なことではない。或いは、人々が自分の利益を犠牲にしても互いに助け合うことを大切に活動した場合においても、結果としてどのような協力関係が生まれて実質的に何が達成されたのかを事後的に調べてみたとき、理論的工夫によってその結果のなかに効用最大化の原理の働きを読み取ることができても何もおかしくはない。このことは、効用理論の抽象性・形式性は、自己利益追求の動機とは、或いは道徳的行動の動機とは区別されるべきであることを示している。効用を自己の欲求の満足、或いは自己の欲望の充足といった概念と混同すると、経済社会現象がこの原理によって説明されればされるほど、我々は人の行為の真の動機は自己利益追求、私的欲求の満足にあると勘違いしてし

まう、我々の意識のあり方に関わる動機的仮説そのものを、我々の心意と混同することは危険である。

こうして我々がまず認識したことは、(1)人間の行為には道徳的形式と経済的形式の二つが課せられていること、(2)意識における効用(有用性)の表象はそれに先行する目的を前提にしていること、(3)効用理論及びそれに基づく選択理論は抽象的理論であって経験的な自己利益の概念とは無縁であること、(4)効用関数は自発的目的への貢献度(有用度)に基づく選択肢の序列を表わす目的の代理関数であるため、従って効用理論の相対性(目的固有に有用性の序列が起こる意味での相対性)は道徳が要求する法則の絶対性(如何なる目的を目指す行為においても遵守されるべきであるという意味での絶対性)の根拠にはなり得ないこと、(5)この根拠は目的自体を自発的に発生させる人間の自発性・自存性に、或いはそれに基づく人間の活動の完全性に求められなくてはならないこと、であった。

続く作業(早川, 2009b)において、我々は、道徳性の根拠を求めようとして、アリストテレスの「形而上学」の第一巻と第五巻へ廻り、人間の行為に関する四種の原因、即ち質料因、形相因、始動因、目的因を検討し、人間の行為にはそれら四種の原因が関わっていることを確認したのである。即ち、あらゆる行為は何らかの善(目的)を目指していること(目的因)、行為の始点となるのは選択であり、行為そのものを動かすのは我々の為す作用であること(始動因、作用因、能動因)、選択は理知的原則に基づいているため、この選択を左右する諸々の物事や我々自身の考えもまた間接的に行為を動かす始動因であること、行為には道徳的善という形相が関わっていること(形相因)、加えて、行為が媒介とする個別的事柄・資源・他の人々の活動等は行為の質料的原因であることを確認したのである。特に重要なことは、人間は常に行為によって何らかの目的を達成しようとするのであるが、行為は社会において他の人々との関わりのなかで為されるため、何を目的とし

て意識するのか、どのような手段によってその目的を達成するのか、そしてその目的を達成する上でどのような社会資本(制度や施設)や文化遺産を利用するのかなどのことだけではなく、自らの欲求を社会的価値規範に矛盾しないように正しく性格付けるにはどうしたらよいか、行為的意志をどのような道徳的法則によって規定したらよいかにまで我々は熟慮の範囲を拡張するということである。即ち、我々は、社会的存在者として、行為の関わる個別的事柄を熟慮して、社会における自らの活動或いは行為的生をできるだけ完全なものにしたいと願う存在である。このとき、自らの意識に表象される物事には限界があるため、また自らの行為が他の人々の行為との相互作用において何を達成するのかが事前的にはよく見えないため、直接的な有用性だけを基準にして、道徳的行為(すべきことすべきでないこと)を決めるとなると、そうした判断は多くの見えない事実を捨象した便宜的な判断に留まる。例えば、虚偽の行為を行なうことは、他の人々の目的達成を阻害するばかりか、将来自分の目的達成を阻害する可能性もあるが、こうした外部性がどこまで波及するのか、また波及した影響が社会にどれだけの代償(限りある大切な資源の最も有効な活用をどれだけ阻害するのかという代償)を強いるのかについて、我々は十分な情報を持ち得ない。従って、目先だけの利益や直接関わる人々への影響だけを考慮に入れて虚偽行為の許容範囲を恣意的に決めるとなると、その判断はこの直接的範囲を超えた影響を捨象したことになる。どこから切り捨てるかはその時その時の都合によって決められるため、こうした判断は便宜的判断であり、物事の真偽に基づく判断ではない。

科学は事実を無視しては成立しないと考える一方で、行為の道徳性については、道徳的・非道徳的行為の影響はよく見えないことを理由にして、便宜的判断を許すとなると、この影響があるかないかに関する真偽の基準は人間の置かれた条件(情報が不完全で影響が見えないといった条件)に依存することになる。このような便宜的判断に基

づく道徳性の基準はダブルスタンダードの誹りを免れない。もっとも科学においても、特に社会科学においては、ある物事の影響がどの範囲まで及ぶのかがよく見えないため、影響の範囲を便宜的に区切ることはよくあることであるが、しかしこの便宜的判断の影響（捨象された物事の影響）に配慮して、仮説の検証は注意深く為されなくてはならない。また、社会への影響が見えないことを理由にして自分への有用性だけを根拠にして虚偽の行為を行なえば、そのような行為はこの影響の費用を払わない身勝手なただ乗り行為であると言われても仕方がない。自分だけの都合で虚偽行為を行なえば、その行為は如何に自分には小さく見えようとも、他人の生命を危険に晒したり、或いはまた大きな人災や戦争の切っ掛けにならないともかぎらない。我々の科学はもはや、どのような秩序についてであれ、誤差の範囲に入るような事柄は、それ以後の進化経路に影響を与えるものではないとする思考には留まってははいない。どんな小さなことでも（地球のどこかで蝶が舞うというような些細なことでも）、その影響が見える見えないに拘わらず、そうした現象がその後の自然秩序或いは社会秩序の進化経路を左右する可能性をもちや否定することができないのである。人間の行為は自己利益追求行為であるという仮説を受け入れる人々のなかには、この仮説を根拠にして、嘘をつくかどうかを自己利益のみに基づいて判断することを許容する人もいるかも知れないが、このような人でも、同じ仮説を盾にして社会資本に対するただ乗りを非難する。何故なら、こうしたただ乗りを許せば、それを維持するために支払わなくてはならない自己負担費用が増大するためだけではなく、社会資本そのものを維持することが困難となれば、それが将来の自分の活動を阻害する危険があるからである。従って、自己利益追求を主張する人々のうちのある人が、有形の社会資本についてはただ乗りを許さないが、道徳的法則という無形の社会資本についてはただ乗りを許すとすると、こうした人は、人間の行為について二重の基準を持つだけではなく、自己利益追求のため

の行為は経済社会秩序を媒介にしてしか為され得ないという否定し難い事実を無視している。人間の行為の始動因が選択と能動作用にあったとしても、当の行為が目的を達成するためには、他の人々の活動やこれまでに蓄積された文化遺産・社会資本を媒介にしなければならないのである（それらはすべて行為の質料因である）。

例えて言うならば、プールで泳ぐという行為の始動因は泳ごうとする選択と泳ぐ能動作用であるが、それが泳ぐという目的を達成するためには、プールの施設と衛生管理された水が媒介として必要であり、そうした水の提供は、これまでに蓄積された科学的知識、それに必要な資本、またそれに関わる人々の活動があつて初めて可能になる。また、プール施設の建設も他の諸々の活動、文化遺産、社会資本を媒介にして初めて可能になるのである。こうしてみると、我々が自らの行為によって目的を達成しようとする場合、目的達成の原因になるのは我々の能動作用だけではなく、それが媒介とするあらゆるものが質料因としてこの目的達成に関与している。社会が発展すればするほど、我々の行為はより高次元の目的を目指すことになるが、同時にそれはより質の高い訓練とより高次元文化遺産・資本を必要とする。こうした文化遺産・資本は過去の人々の努力によって蓄積したものであることを考えれば、進化する社会の現代という最先端で生きている我々の活動を支えている質料的原因は、過去から現在へと連なる無数の人々の努力がもたらした科学的知識、文化、社会資本等の遺産と現代における人々の活動から構成されているのである。そうした質料があつて初めて我々の目的が達成されることを知れば、我々は自分の能動作用だけが自分の目的を達成する原因ではないことを否が応でも認識することができる。目的達成が媒介とする際限なく広がる質料的原因を自分の身勝手な考えによって捨象しても、質料的原因が存在しなければ目的は達成されないという事実は「あるがまま」の事実として我々の勝手な考えとは独立して歴然と存在しているのである。そのことと同じように、我々が虚偽の行為

を行なう場合、その影響の範囲をどこから捨象しても、その影響は「あるがまま」の事実として歴然と存在しているのである。我々人間は社会のなかで他の人々と共に生きることによってより善く生きることを目指す存在であることを認識するならば、我々の行為は、経済社会における他の人々の活動とこれまでに生きて無数の人々の活動によってもたらされた文化遺産・資本を媒介にして(質料的原因にして)その目的を達成するという事実は、我々の行為に道徳性を要請せずにはおかない。こうした質料的原因がなければ、道徳的存在である我々は、如何に目的を目指そうとも自らの能動作用だけでは何も達成することができないからである。このことは、我々が社会に負うものがあまりにも大きいことを意味している。我々は、自らの存在が社会的存在であることを認識し、そうした存在者としての行為の原因のすべてを、それが媒介する質料的原因にまで至って捨象することなく正しく認識するならば、この認識は我々の道徳性への意志を不動のものにするはずである。自らが直接的に関わる人々を超えて、見える人見えない人に同等に「公正」という普遍的な原理によって向き合い、己の行為をこの原理によって規定して初めて、我々は心意において社会に正しく向き合うことになるのである。

更に、同じ作業において、我々はアリストテレスの「形而上学」第九巻に戻って、可能態 (potency, potentiality)、活動態 (actuality, エネルゲイア)、完全現実態 (complete reality) の概念を究明し、次の各点を確認したのである。(1)まず、可能態というのは、他のものに変化を引き起こしたり、自らが他のものに転化できる(起源的)能力のことであるが、それは二つの類に分けられる。一つは非理性的可能態であり、それらは、能動するものと受動するものとがそれぞれの可能態に応じた仕方で見ることがあっても、能動するものは能動し受動するものは受動するだけであるように、一つの効果をもたらすだけの可能態である。いま一つは理性的可能態であり、これは、理性的原則に基づいた仕方では非理性的可能態に働きかけること

によって、相反する効果(影響、結果)をもたらすことができる可能態である。何故なら、このような可能態の理性的原則には相反する効果が含まれているからである。ただ、相反する効果をもたらすことができるといっても、それらを同時に実現できるわけではないので、理性的可能態は、それらのうちのどちらの効果をもたらすのかを選択意志(或いは欲求)によって、決めなくてはならない。即ち、理性的可能態には選択意志が不可分離的に結び付いているのであって、選択意志を持たない理性的可能態を考えることはできない。また、理性的可能態が選択によって相反する効果(転化)を引き起こすには、その能動作用を受け入れる受動的对象(非理性的可能態)が何らかの状態で見えていなければならない。理性的可能態にとって、非理性的可能態は、その活動が媒介するという意味において質料的原因なのである。

次に我々が確認したのは、あるものが活動態(actuality, 現実態)であるとはどういうことかということであったが、そこで重要だったのは、目的を自らの内に含まない行為と目的を自らの内に含む行為の区別であった。前者は運動(movement)と呼ばれるが、それは何かのためである以上、常に不完全なものである。後者は活動(action)と呼ばれるが、それはそれ自体にその目的が現在している意味で完全なものである。こうした活動が現在していれば、それは活動態(actuality)と呼ばれる。思惟する活動そのものも、幸福な活動そのものもはや他の目的のために為されるものではなく、それらはそれ自体に目的が現在している活動態である。そして、可能態が現実態となって活動するには、可能態の内においても、またその外部においても、それを阻害するものが何も存在しないという条件が満たされていなくてはならない。即ち、可能態は、その目指す活動態になることを阻害するものが何もないときに初めて活動態となるのである。更に、可能態と現実態のどちらが先にあるのかについては、原則的に現実態が可能態より先になくなくてはならない。可能態は何かの可能態であり、その目指すものは活動態とな

って活動することにあるからである。こうした活動態がなければ、可能態は何のための可能態として存在しているのかを確定することができない。そして、活動には完全な活動というものがあるかぎり、可能態は完全な活動のための可能態であり、従って可能態には完全な活動態（完全現実態）が先行するのである。可能態が可能態であるのは完全な活動態になるためであるとするれば、この完全な活動態は、可能態が究極的に目指す「第一の原理」であると同時に、その活動態こそが我々が遡る「第一の原因」でもある。即ち、可能態が何の可能態なのかを追求するとき、この完全な活動態よりも更に先へと遡ることがもはや不可能であるという意味で、完全な活動態は可能態の「第一の原因」である。同時に、可能態がその目指すものを追求するとき、完全な活動態こそが可能態が目指す究極的目的であるという意味において、完全な活動態は可能態の「第一原理」でもある。これは、可能態の「何処から」と「何処へ」が同一の原理であることを意味している。また、活動態（現実態）は活動態によってもたらされるとするならば、活動態をそれより先にある活動態へと遡ると、我々は、永遠に活動する第一の始動者へと辿り着くことになる。こうした始動者のような永遠なるものは、実体において、消滅するよりも先にあるのであり、そうしたものが可能態として存在することはあり得ない。また必然的に存在するものも可能的に存在することはあり得ない。

更に、我々が確認したのは、活動から何も作り出されない場合には、活動態は活動する主体の内にあるということであった。視る活動も、思惟する活動も、よく生きる活動（幸福な活動）も、活動する主体の魂の内に現在するのである。そして、可能態であるような実体は疲労する（苦勞する）が、活動態（現実態）は疲労しない。我々はまた、善きものについては、その現実態はその可能態よりも善きものであることを確認した。この可能態は対立する善きもの悪きものに関わるか、どちらにも関わらないからである。悪きものについては、その現実態はその可能態より悪きもので

ある。この可能態は、善きことも悪きことも為すことができるからであり、悪きことは可能性の後にあるからである。そうだとすれば、最初から存在するもの、即ち永遠のものについては、悪いもの、欠陥のあるもの、倒錯したものは存在しないことになる。更に、我々は真実（truth）は如何なる場合に存在し、虚偽（falsity）は如何なる場合に存在するのかについても、複合物（結合された物）の場合には、分離されたものを分離されたものとして、結合されたものを結合されたものとして考えるところには真実はあるが、それに反する仕方では対象を考えるとそこには虚偽があること、非複合物の場合には、それに接触（contact）することがそれを知ることであるから、対象に接触し、それが何であるかを主張すれば、それが真であり、接触しないために無知であることが偽であること、また転化しないものについての真偽は、我々の判断の真偽とは無関係に永遠なものとして存在することを確認したのである。

可能態及び活動態の概念は、我々人間がどのような存在であり、何を目指しているのかについて、また人間に可能な最も完全な活動とはどのようなものであるのかについて考えさせる。人間は理性的可能態である。理性的可能態は、理性的原則に基づいて相反する物事の両方に関わり、その能動作用を非理性的可能態に対して働かせることによってそのうちのどちらをもたらしのかを選択意志によって決め、それによってその究極的目的を達成する存在である。このことは、理性は人間の魂の動物的部分（非理性的部分）を自分の命に服するようにするために徳ある行為を選択することにも当てはめることができる。人間固有の機能が理性に基づく行為的生にあるならば、その目的は理性に即した完全な活動態になることである。完全な活動態とは、活動がその目的を内含する活動である。人間にとっての完全な活動態には、悪いもの、欠陥のあるもの、倒錯したものは存在しない。事実、理性的可能態としての人間が目指す究極的な活動態には、それが究極的なものである以上、こうしたものは存在しない。何故なら、悪いもの、

欠陥のあるもの、倒錯したものは理性的原則によって取り除かれ得るものだからであり、こうしたものを含む運動態は、それらを完全に排除した活動態によって乗り越えられ得るものだからである。この究極的にして最善の活動態は人間にとって最も神的な活動態であり、その活動は正に至福な活動なのである。

続いて、我々は「ニコマコス倫理学」の第一巻においてアリストテレスは人間にとっての究極的な目的と倫理学の目的をどのようなものとして見定めたのかを確認したのである。アリストテレスの出発点は、人間という実体は行為する実体であり、行為はすべからく何らかの善（目的）を目指すというところにある。如何なる行為も何らかの善を目指すといっても、その目的はすべて同等のものではなく、ある目的は他の目的のためのものである。この従属関係を通して目的を見ると、それらは低次のものから高次のものへと階層的に繋がっていることがわかる。このとき高次の目的は低次のものに比べてより望ましいものである。我々が「第一に為すべきこと（エスカトン）」を発見しそれを今為すことができるのは、こうした目的の階層的連関があるからである。こうした目的の連関を辿って、低次のものから高次のものへと目的を追求していくと、最終的にはもはや他の目的のためではない目的が姿を現わす。もしこうしたそれ自体が目的であるような究極的な善がなければ、人間の行為的生には際限なく続く目的の連鎖のみがあり、それは空しいものとなる。この究極的な善こそが人間にとって最も望ましい最高の善であり、人間の行為は最終的にはすべてこの善のために為されるのである。この最高善はまた人間にとって究極的にして完全な善でなくてはならない。それはもはや何かのために為されるものではないからである。それを幸福と呼ぶならば、幸福は人間のすべての行為の「第一の原因（アルケー）」ということになる。

人間のあらゆる行為は究極的に最高の善のために為されるならば、それは「よく生きる」ことのなかに、即ち人間が卓越して機能することのなか

にあるはずである。では人間の機能とは何か。それは人間固有の能力である魂の理性的部分を働かせることによる活動的生（行為的生）のことである。そして、徳とはこの機能をよく行なわせる魂の状態のことであり、完全な徳とはこの機能を最もよく行なわせるものである。そうであれば、人間の行為の目指す究極的にして最高の善は、理性に即した魂の活動を完全な徳に基づいて行なうことでなくてはならない。人間の魂がその機能固有の完全な徳によって理性に即して活動するということは、この魂が完全な活動態になることを意味する。そうであれば、この活動はそれ自体が快く、美しく、正しく、善い活動である。アリストテレスが「形而上学」第九巻で述べていたように、可能態であるような実体は疲労しても、現実態（活動態）は疲労しない（苦勞しない）のであれば、人間の魂の完全な活動態には疲労（苦勞）というものはない。また、完全な活動態としての魂の活動は最も連続的で永続的であり、この活動が忘却されることはない。人間は理性的可能態である。この可能態は、その能動作用を受動する非理性的可能態に働きかけることによって、相反する物事の両方のうちどちらをもたらずのかを自らの意志に基づいて選択し続けることによって完全な可能態を実現する。従って、人間の活動はその手段としての非理性的可能態の存在を必要とするのであり、そうだとすればそうした手段の獲得を助ける外的善或いは順境は人間の活動に役立つものである。ただ、そうした外的善や順境に恵まれなくても、また重ねて起こる大きな運・不運に襲われようとも、魂の活動はそうした試練を見事に乗り越えることができる。魂の完全な活動はそれ自体が最善な活動であるならば、それは賞讃されるような性質のものではなく、それに相応しいのは至福のみである。賞讃されるものは、それが何かに役立つが故に賞讃されるのであるが、魂の完全な活動は、それ自体に目的が現在している以上、それ以上の何かのために為されるわけではないからである。

こうしてアリストテレスは、(i) 理性的可能態

としての人間の魂が目指す究極的にして最高の善が人間固有の卓越した機能にあること、(ii) この機能が魂の理性的部分の働きに即した卓越した活動にあるかぎり、この最高善は完全な徳に基づく理性に即した魂の活動であること、そして、(iii) この活動こそが幸福であり、それに相応しいのは賞讃ではなく至福であることを見定めたのである。こうした魂の活動態は、即ち幸福という活動態は人間の行為の「第一の原因（アルケー）」であり、これ以上の原因は存在しない。この上で、更に幸福の内容を見定めるには、人間の機能固有の諸々の徳がどのようなものであるのかを見極めなくてはならない。何故なら、徳は魂の活動と同じものを目指しているからである。人間の魂は機能によって三つの部分に分けられる。植物的部分の機能は栄養と成長に関わるが、この機能の徳は人間固有のものではない。動物的部分の機能は欲望や欲求に携わるが、この部分は理性に背く傾向にあるが、理性の命に服するかぎりにおいて理性を分け持つ。この機能固有の徳は性格の徳と呼ばれるが、それには節制、勇気、気前のよさなどがある。最後に、理性的部分の機能がある。この部分はそれ自体のなかに理性を持つ部分であり、その機能は理性を働かせることにある。これこそが人間固有の魂の活動をもたらしものである。この機能固有の徳は知性の徳と呼ばれるが、それには技術、学問的知識、思慮、知恵がある。人間の魂の完全な活動はそれ自体が最高の善であるが故に賞讃されるべきものではないが、こうした徳は理性に即した魂の活動をよく為さしめる魂の状態であるが故に賞讃されるのである。

こうしてアリストテレスの見定めた人間にとっての完全な活動態は、完全な徳に基づく理性に即した活動態であった。我々人間がこうした活動態になるには、自らの内にそれを可能にする卓越した知性の働きがなくてはならない。しかも、この知性は人間の魂の活動を統括しなくてはならない。それが何であるか、これをつきとめるのが我々のこれからの作業の課題の一つである。また、人間の存在が社会的存在である以上、完全な活動

態は社会的存在者としての活動態でなければならない。人間固有の機能が理性に即して生きることであり、そして生きることは社会のなかで他の人々と共に生きることであれば、人間の理性は道徳性に即して意志を正しく規定しなくてはならない。道徳的行為とは、その場その場の都合に依存するようなものでも、また向き合う人によって自在に変えられたりするようなものでもなく、更にまた自分を中心にした損得を勘定に入れて為されるようなものでもない。道徳的行為とはこうした条件に左右されないような普遍的原則に基づく行為のことである。従って、道徳性を獲得するには、理性は、内からの原理によって己の行為の意志を規定する必要がある。人間の生はただその場その場を生きるだけの無目的なものではない。可能態としての人間という実体は究極的に何らかの原理（principle）に向かう存在である。この原理は、人間の魂が到達し得る完全な活動態としての「第一原理」であるが、この原理こそが人間のすべての行為の目指す究極的にして最高の善であるならば、この善には、行為の目的がその行為に現在化しているような行為しか含まれてはおらず、もはや悪しき行為は含まれていない。何故なら、悪しき行為は悪しき行為そのものを目的にして為されるのではなく、別の目的のために為されるからである。それ自身が目的でないような行為にはその究極的な原理は現在していない。そのような行為は他の目的によって正当化されるからである。また、アリストテレスが述べているように、人間が悪しき行為を行なうのは、可能態が悪しき物事を媒介にしてそれを現実化するからである。そうであれば、悪しき現実態は、それ自身の内に究極的善を内含するような活動態ではない。悪の現実化は悪い物事を媒介にすることとは、悪しき行為は正しくない情念を媒介にすることを意味する。そのため、理性的可能態としての人間の活動から悪を排除するには、人間の情念を正しいものとしなくてはならない。そのためには、動物的機能を、魂の完全な活動の現在化に貢献するように、理性の命に服させる必要がある。このことを

可能にするのは人間の知性の働きであるとすれば、知性は如何にしてこのことを果たすのか、相反する物事の両方が同じ理性的原則の内に含まれているが故に、理性的可能態が完全な活動態になるのは選択を介してである。このことは知性の働きには選択が深く関わっていることを語っている。アリストテレスは「ニコマコス倫理学」の第二巻において性格の徳を、第六巻において知性の徳を論じ、第三巻において自発性と選択を論じている。まず我々は第二巻と第三巻の内容を見ることによって、人間の魂の活動を完全なものへと導く性格の徳の働きを見定めたいと思うのである。人間の活動には選択する意志が深く関わるが、選択は自発的に為されるものである。だとすれば、人間が完全な活動態になるのは自らの自発的作用によるものであって、外的な要因（何等かの強制）によるものではない。従って、人間の魂の完全な活動的生は、人間存在の自発性と選択意志を抜きにして語ることはできない。我々はこれに続く作業において、「ニコマコス倫理学」の第六巻で論じられている知性の徳を詳細に検討し、観想活動という活動態を論じている第十巻の内容を見ることによって、アリストテレスが考える人間の魂の完全な活動の内容をより明確にしたいと思うのである。人間一人一人には自らの活動的生を完全なものにする能力が具わっていなければならない。我々が究明したいのは、我々の内にあって我々の魂の活動を完全な活動へと統括的に導く知性の働きである。以下「ニコマコス倫理学」は朴一功による訳から、「道徳形而上学原論」は篠田英雄による訳から、また所々括弧内に英語による語句が記されている場合は、それらの語句は Ross による英訳からのものである。

II 性格の徳 (virtues of character) と中庸

魂には二つの徳がある。それらは性格の徳と思考の徳である。アリストテレスは、「ニコマコス倫理学」第二巻において性格の徳がどのようなものであるのかを論じている。まず、アリストテレスは、性格の徳は自然によってではなく習慣によ

て人間に具わるものであるとして次のように述べている。

「だから明らかにまた、〈性格の徳〉はどれ一つとして、自然によってわれわれにそなわるのではない。なぜなら、自然によって存在するどのようなものも、他のあり方をするように習慣づけられることはありえないからである。……それゆえ、もろもろの〈性格の徳〉がわれわれにそなわるのは、自然によってではなく、また自然に反してでもなく、むしろそれらの徳を受け入れる資質をわれわれがもっているからであって、習慣を通じてわれわれは完全なものになるのである。」(pp. 56-57)

そして、アリストテレスは、行為が真に徳ある行為であるための三つの条件を挙げている。まず第一の条件は、行為者が為すべきことを知っていることである。第二の条件は、徳ある行為を選択すること、またそうした行為をその行為のためだけに選択することである。第三の条件は、行為者は確固たる状態で（信念の下で）行為することである (p. 67)。これらのうち、第一の条件はあまり重要ではない。何故なら徳ある行為を知っているだけでは、徳ある行為を為すことはできないからである (p. 67)。第二、第三の条件は決定的に重要であり、それらの条件を満たすことができるのは、正しい行為や節制ある行為を繰り返すことによることである。人が正しい人になるのは、正しい行為を行なうことによることであり、節制ある人になるのは節制ある行為を行なうことによることである (p. 68)。アリストテレスはこの点について厳しく諫めている。

「かくして、正しい行為をすることから正しい人が生まれ、節制ある行為をすることから節制ある人が生まれると言えば適切なのである。そうした行為を行わなければ、だれも善き人になる見込みすらないであろう。しかるに、多くの人々は、このようなことをしないで議論に逃げ込

み、議論することが哲学することであり、議論によってすぐれた人間になれるだろうと、そんなふうに思っているけれども、実際にはかれらは、まるで医者言うことには注意深く耳を傾けはするが、処方されたことについては何も実行しない患者と似たり寄ったりのことをしているだけなのである。だから、そのようなやり方で治療を受けても、その患者たちの身体がいつか善い状態にならないのと同様、そのようなやり方で哲学をしても、多くの人々の魂の在り方が善くなることはないのである。」(p. 68)

続いて、アリストテレスは、徳は類において、魂の内に生じる三つのもの、即ち、情念（パトス）、能力（デュナミス）、状態（ヘクシス）のうち最後のものであることを示したのち、目の徳は目の機能を卓越したものにしようとする目の善き状態であることが示すように、徳はそれが具わるところのものに自分の機能をよく行なわせる善き状態であると定義している。人間の場合には、徳は人間の機能をよく行なわせ、人間を善きものにする状態ということになる (pp. 70-71)。では、それが具わるものにその機能をよく為さしめる徳の本質は何にあるのか。アリストテレスは、人間の行為や情念には超過することも不足することも、また過不足のない中間ぐらいであることも認められるとして、性格の徳の本質を中庸に置いている。恐れ、自信、欲求、怒り、憐れみなどにおいて、人間は快樂や苦痛を感じるのであるが、その情念が行き過ぎることも過少であることもよいことではない。我々が、「しかるべき時に、しかるべきものについて、しかるべき人々に対して、しかるべきことのために、しかるべき仕方であつた情念を感じる」には、情念を感じる我々の性格は中間の状態になつてはならない。このことは行為についても言えることである。超過した行為も過少な行為も正しい行為ではなく、過不足のない行為こそが善き行為なのであり、我々の性格はそうした行為を為し得る状態にあることが望ましいのである。情念と行為に関して、我々の性格が過不足の

ない情念を感じ、過不足のない行為を為し得る中間の最善の状態（正しい状態）にあるとき、そうした状態こそが我々の性格の徳なのである。それは我々人間にとって正しい状態であり、我々の機能（理性に即してよく活動して生きること）をよく為さしめるが故に賞讃されるのである。性格の徳とは正に「中庸（メソテース）」なのである (p. 73)。

我々の情念や行為にとって中庸という的を射止めるのは簡単なことではない。この的を外すことはあまりにも簡単だからである。即ち、超過と不足は悪徳であり、中庸こそが徳なのである (p. 74)。我々は理性的可能態であるから、相反する物事のどちらをもたらずのかを自らの意志によって選択しなくてはならない。また、完全な活動態においても、我々の活動は選択の連続である。しかし我々の選択は情念によって左右され易い。従つて、我々が理性的可能態から完全な活動態へと移行する上においても、また完全な活動態を維持する上においても、選択が魂に完全な活動を促すための真の選択であるためには、この選択は情念の過不足によって左右されるものであつてはならない。即ち、我々の性格は正しい選択ができるような最善の状態になつてはならないのである。従つて、徳は「選択にかかわる性格の状態（ヘクシス・プロアイレティケー）」なのであり、その本質は我々との関係における（我々の魂の活動との関係における）中庸（メソテース）にあるのである。ここでの中庸とは、単なる中間を意味するものではなく、知性の徳である思慮を有する人が道理（ロゴス）に基づいて規定するような中庸のことであり、この中庸は必要以上の超過と不足という悪徳の間において思慮によって発見され選択されるのである (p. 74)。確かに性格の徳は情念と行為において超過や不足が起らない魂の状態である意味において中庸であるが、こうした徳は人間の機能をよく為さしめる意味においては頂点（アクロテース）なのである (p. 74)。

このようにしてアリストテレスは、性格の徳は、情念と行為に関わり、それらを過不足のないもの

とする善き（性格の）状態であること、それは自然によって我々に具わるものではなく、正しい行為と節制ある行為が習慣になることによって初めて我々に具わること、その本質は我々との関係において（我々人間の機能との関係において）過不足のない中庸にあること、この中庸は思慮ある人がそれを規定する上で用いるような道理に適ったものでなくてはならないこと、そして性格の徳は人間に自分自身の機能をよく発揮させるような性格の状態であることを示したのである。アリストテレスは、性格の徳を論じる上で、この徳は道理に適ったものであることを強調するが、それはこの徳が我々との関係における中庸であり、この中庸を見極めるのが（思考の徳である）思慮の働きによるものだからである。このようにして、アリストテレスは、性格の徳を具えるには、思慮によって情念と行為における中庸を道理に適うように定め、この中庸に基づいて節制ある行為と正しい行為を行なうことを習慣としなくてはならないと述べているのである。ここで特に注目すべきは、性格の徳固有の中庸を正しく見定めるのは思慮という知性の徳であるということ、この徳は人間が正しい選択を行なうのに不可欠な状態であること、そして、人間の活動は選択によって可能になるが故に、この徳は人間の魂の完全な活動を過不足の起こらない性格の状態によって支えるものであるということである。

Ⅲ 自発性と選択

こうして性格の徳が情念と行為に関わるどのような魂の状態なのかを見定めた上で、アリストテレスは第三巻において、何をもって行為が自発的であると言えるのか、選択とはどのようなものか、また徳は自発的なものかどうかについて論じている。理性的可能態としての人間にとって、行為の自発性と選択意志は完全な活動態になるために決定的に重要な契機である。我々はこれから第三巻の内容を詳細に検討し、行為と徳の自発性と選択の意味と意義を究明することにした。

アリストテレスは、行為の自発性と非自発性を

論じることから始める。性格の徳は情念と行為とに関わるので、この徳の考察においては、「自発的（ヘクーシオン）」と「非自発的（アクーシオン）」の意味を確定しておく必要があるからである。この意味の確定は、行為者が自発的に行なったのか、それとも非自発的に行なったのかによって、行為者に与えられる名誉や懲罰を正当なものにするのにも役立つものである（p. 90）。まず、行為の始点（アルケー）が行為者以外の外的なものにある場合には、その行為は強制によって起こるのであって、非自発的なものと言える。しかし、人がある行為を強制されたとしても、それを行なわないことが本人にとって可能であるときには、当の行為は自発的であると同時に非自発的でもあるため、その行為は自発性と非自発性の両方を含む混合的な行為であるが、それが行なわれる時点では、当の行為は選択され得るものであるし、また選択され得る目的（行為の目的）は状況に応じてその都度立てられるのであるから、その行為はどちらかと言えば、自発的な行為に近いと言える（p. 91）。こうした事情を考えると、自発的であるか非自発的であるかは、行為が為されるその時点での状況において、その行為を行なうことも行なわないことも可能なかどうかにかかっている。即ち、それは行為の始点が自分の内にあるかどうかにかかっているのである。もし行為の始点が自分であれば、行為者は自発的に行為していることになる（p. 91）。しかし、もしこうしたことを考慮に入れなければ、強制された行為は、それ自体選ばれるものではないのであるから、非自発的ということになる（p. 91）。ともあれ、強制される行為の場合、行為の代償（費用）を正しく判別することが難しいだけでなく、自分が決意したことに従うことはそれ以上に難しいのである（p. 91）。強制された醜い行為を行なえば、予期される事態は苦痛に満ちたものであることがわかっているが故に、強制を拒否した人には賞讃が、それを受け入れてしまった人には非難が生じるのである（p. 91）。

以上のことを考慮に入れると、如何なる行為を強制された行為と言うべきであろうか。まず、行

為者が行為の原因に全く関与せず、この原因が行為者の外部にある場合には、当の行為は無条件的に強制的と言ってもよいであろう。そうした場合ではなくて、行為それ自体としては自らが選ぶことはないという意味での非自発的な行為が強制されたときは、現実の状況において行為の代償を考慮に入れて当の行為を行なうか行なわないかを選ぶことができれば、行為の始点は行為者の内にあるのであって、そうした行為は自発的な性質の行為である (p. 91)。そのように考える根拠は、行為は個別的な状況で行なわれるものであり、この状況において何かを代償として選ばれ得る行為というのは自発的なものだからである。しかし、個別的な状況には多くの差異が認められるため、何を代償としてどの行為を選ぶべきかに答えるのは容易なことではない (p. 93)。ここでのアリストテレスの指摘、即ち、強制された行為においても、行為者自身が、強制された行為に従うことの代償やそれに従わないことの代償を考慮して強制に従うか従わないかを決めることができる場合には、行為の始点はやはり行為者の内にあるという指摘は極めて重要である。

次に、無知によって為された行為はどれも自発的なものではないが、そのなかで非自発的と言えるものは行為者に苦痛と後悔をもたらすものにかぎられる (p. 94)。無知の故に何かを為しても全く不満を持たない場合もあり得るが、この場合その人は何をしているのかを知らないのであるから自発的に行為したとは言えないが、そうかといって、その人は苦痛を感じていないのであるから、非自発的に行為したとも言えない (p. 94)。無知の故に行為した場合には、やはり苦痛や後悔が発生するかどうか、行為の非自発性の決め手である。そうすると、無知による行為は二つの種類に分けられる。一つは、苦痛や後悔が発生する場合であり、その場合の行為は不本意に（非自発的に）為されたものである。もう一つは、苦痛や後悔が生じない場合であるが、この場合には、非自発的とも言えなくても、行為が自発的に為されたとも言えない (p. 94)。ここで問題とされる無知による行

為は前者の場合に属する。ところで、無知による行為は、無知に陥っているときに為される行為（例えば、酒に酔って、或いは怒りによって無知の状態にある場合の行為）とは異なるものである (p. 91)。

劣悪な人は、何を為すべきかについて、また何をしたいかについて無知であるが、人はこうした無知が原因となって不正な、悪しき人になるのである (p. 94)。この場合、劣悪な人間になる原因は、人としての善（目的）を見誤ったことにあるが、行為そのものは何かの利益を求めて自発的に為されたと考えてよい。このことが示すように、「非自発的」というのは、人が自分自身にとって何が利益なのかについて無知である場合に言われるのではないのである。非自発的行為の原因は、目的を間違えることにあるのではなく（誤った目的は劣悪をもたらすだけ）、また普遍的な原則に対する無知にあるのでもなく（この無知なら人は批判されるだけですむ）、それは個別的な事柄についての、即ち行為が為される状況と行為が関わる対象に対しての無知にあるのである。個別的な事柄に無知な者は不本意に（非自発的に）行為するが故に、哀れみと赦しは、こうした個別的な事柄に依存するのである (pp. 94-95)。これらの個別的な事柄というのは、具体的に言えば、行為する人が誰であるか、何をしようとしているのか、何に対してまた誰に対して行為しようとしているのか、何をもち（例えばどのような道具を使って）何の目的のために（例えば、誰かの安全に寄与する目的のために）行為しようとしているのか、またどのような仕方（例えば、穏やかに、それとも激しく）行為しようとしているのかといった事柄のことである (p. 95)。行為の主体が誰であるかを知らないなどということはあり得ないので、狂気でもないかぎり、これらすべてについて無知である者はいないが、それ以外の事柄については無知であり得る。その場合、人は無知の故に非自発的に行為したと言えるが、最も重要な事柄について無知である場合には特にそのように言われるのである。最も重要な事柄というのは、行為の状

況と目的のことである。このような無知によって非自発的行為が為されるのであるが、その場合この非自発的行為は苦痛と後悔をもたらすのである (p. 95)。

こうして、強制と無知による行為について、その自発性或いは非自発性の根拠が示されたわけであるが、これを基にして、行為の自発性をより正確に規定することができる。自発的な行為とは、その始点が、行為の状況に関わる個別的な事柄を知っている行為者自身の内にある行為ということになる (p. 96)。そうだとすれば、行為が気概 (テューモス) や欲望によるというだけで、それを非自発的な行為とみなすのは適切ではない (p. 96)。その理由は次のようなものである。まず、もしそのように考えると、動物も子供もすべて自発的に行為しないことになってしまうが、これは受け入れ難いことである (pp. 96-97)。また、この考えの下では、欲望や気概による行為はすべて自発的なものではないことになってしまうか、或いは美しいことは自発的に行なうが醜いことは非自発的に (不本意に) 行なっているのかといったことが疑われることになる (p. 98)。しかし、気概や欲望という同じ一つの原因から生じる行為であるにも拘わらず、美しいことは自発的に行なうけれども、醜いことは非自発的に行なうというように考えるのはおかしいことである (p. 98)。また、人は健康を欲したり、学ぶことを欲したりすることが示すように、人が欲望を抱く事柄すべてが不本意なものであるとすることには無理があるのである (p. 98)。また、不本意な事柄は苦しいが故に非自発的なものであり、欲望に基づく事柄は快いが故に自発的に求められるということも考えられる (p. 98)。更に、行為における過ちは、「理知的な思考 (ロギスモス)」によって生じようと、気概によって生じようと、どちらの場合も避けることができるし、非理性的な情念は理知的な思考に劣らず人間的なものである以上、気概や欲望による行為を一概に非自発的な行為であると決めつけることには無理がある (p. 98)。このように、気概や欲望に基づく行為であっても、行為の始点が行為者の内

にある場合には、その行為は自発的なものとみなすのが妥当である。

「自発的」と「非自発的」の意味を規定した上で、次にアリストテレスが論じるのは「選択 (プロアイレシス)」である。選択が重要視されるのは、選択は徳に最も固有のものであり、人の性格の判別は、行為によるよりも選択によっていっそうよく判別されるからである (p. 99)。まず、選択と自発的なものとは同一のものではなく、自発的なものは選択より範囲が広い (p. 99)。子供のときの行為や咄嗟の場合の行為もまた自発的なものではあるが、選択に基づく行為ではないからである (p. 99)。また、選択は欲望 (エピテューピアー)、気概 (テューモス)、願望 (プーレーシス)、思いなし (ドクサ) とは違うものである (pp. 99-100)。選択が欲望や気概とは異なる理由は次のようなものである。まず、欲望や気概はあっても理性を欠く者は選択に与ることができない (p. 100)。また、抑制のない人は欲望に動かされて行動するのであって選択によって行動するのではない一方、抑制のある人は選択によって行動するのであって欲望に動かされてではない (p. 100)。更に、欲望は快いものと苦しいものに関わるが、選択はこうしたものには関わらない (p. 100)。加えて、気概による行為は選択に基づく度合いが最も少ないと言える (p. 100)。次に、願望は不可能な事柄にも、また自分には為し得ないこと (例えば、他人の勝利や成功) にも関わるが、選択はそのような事柄には関わらず、人は自分が達成できると考えるものを選択するのである (p. 100)。このことが示すように、選択は願望ではない。願望は健康や幸福などの目的に関わるが、選択はそうした目的を達成するための我々の力の範囲内にあるもの (即ち手だて) に関わるということも、選択が願望とは違うことを示している (p. 100)。最後に、思いなしは、我々の力の範囲内にあるものだけではなく、その範囲を超えたもの (例えば、永遠的なものや不可能なもの) にも関わるため、それは選択ではない。また、思いなしは善悪によってではなく真偽 (真理性) によって判別されるが、逆に選択は

真偽によってではなく善悪によって判別される (p. 101). それだけではない。我々の性格は善きものや悪きものを選択することによって形成されるものであって、そのようなものを思いなすことによって形成されるのではないことも両者の違いを示している (p. 101). 更に、我々は善きものや悪きものを取ったり避けたりすることについて選択するが、選択の対象が何でありそれがどのような利益をもたらすのかについては思いなすのである (p. 101). 従って、選択は、選択すべき対象を選択したかどうかによって賞讃され、思いなしは、自分がよく知らない事柄に関わるが故に、その真理性によって賞讃されることになる (pp. 101-102). ところで、善きことを思いなしても、悪徳 (悪い性格) のために選ぶべきものを選ばない人もいる (p. 102). こうして、選択は欲望でも、気概でも、願望でも、また思いなしでもないことがわかるのである。

では、選択とはどのようなものなのか。選択は自発的なものであり、それには道理 (ロゴス) と思考 (ディアノイア) が伴う (p. 102). このことは、選択が知性による道理に即した熟慮と深く関係していることを示している。我々は、自分たちの力の範囲外のこと (例えば、永遠的なもの、運動において同じ仕方でおこるようなこと、人力を超えておこるようなこと、偶然がもたらすようなこと、他の国の統治のことなど) については熟慮しないのであって、熟慮するのは行為者が実際に行ない得るもの、即ち我々が自分の知性によって実際に行ない得ると判断するものについてである (p. 104). 更に言えることは、我々が熟慮するのは、我々にとって実現可能なもので、その結果がいつも同じとはかぎらないものである (p. 104). ここで明確にしておかなければならないことは、熟慮はさまざまな目的についてではなくて、目的を達成するための物事 (方途) についてであるということである (p. 105). 医者も弁論家も政治家も、まず目的を設定した上で、その目的を達成する手段について、それらが複数ある場合にはどの手段が最もよく目的を達成するのかを、一つしか

ない場合には、それによって目的がどのように達成されるのかを、またその手段そのものは何によって達成されるのかを熟慮するのである (p. 105). こうして、熟慮する人は、設定した目的のための手段について、また一次的手段のための二次的手段について、更には二次的手段のための三次的手段についてというように手段の連鎖を追うことによって目的の達成に結び付く「第一の原因 (プロト・アイティオン)」(目的のために最初に為すべきこと) に到達するのであるが、これが熟慮における終極のもの (エスカトン) である (p. 105). 熟慮する人は、このような分析を通して、目的の実現における最初のもの、即ち「生成における最初のもの」を発見するのである (p. 105). かくして、人は行為の始点であるが、人が熟慮するのは、目的についてではなくて目的を達成するために自分が為し得る個別的事柄についてであり、更に人の様々な行為は目的のために為されるものとして熟慮されるのである (p. 106). 人は、個別的事柄の一つ一つが何であるのかについてまでも熟慮するのではない。そのようなことをすれば、熟慮は際限なく続くからである。そうしたことは知覚によって判定されるのである (p. 106). 人は、目的を設定した上で、その目的を達成するための手段について熟慮することによって、目的の達成を目指す行為において最初に為すべきこと (第一の原因、熟慮にとって終極的なもの) を発見し、それを実現するのである。こうしたことは、自分自身のなかの「最も指導的な部分 (ヘーゲーメノン)」によって (即ち知性的部分) によって為されるのである (p. 107). 以上のことを纏めてみると、我々は、熟慮に基づいて、為し得る物事のなかから選択すべきものを選び出すのであるから、選択とは、「我々の力の範囲内にある物事」への「熟慮に基づく欲求 (プーレティケー・オレクシス)」ということになる (p. 107). アリストテレスは次のように述べている。

「けれども、われわれが熟慮するのは、さまざまな目的についてではなく、『目的のためのもの

ごと』についてである。なぜなら、医者は人を健康にすべきかどうかについて熟慮しないし、弁論家は説得すべきかどうかについて熟慮しない、また政治家も善き秩序を作り出すかどうかを熟慮しないし、他のどのような専門家も自分の目的について熟慮するようなことはしないからである。すなわち、彼らは目的を設定した上で、どのようにして、また何によってその目的が達成されるのかを考察するのである。そして複数の手段によって目的が実現されると見られるならば、どの手段によって最も容易に、かつ最もみごとに実現できるかを考察し、他方、ただ一つの手段によって達成されるのであれば、その手段によって目的がどのようにして達成されるのか、またその手段自体は何によって達成されるのかを考察し、このように考えていって最後に彼らは『第一の原因（プロトン・アイティオン）』にまで到達することになるであろう。そしてこの『第一の原因』こそ、発見においては『終極のもの（エスカトン）』なのである。」(p. 105)

「実際、熟慮する人は、あたかも幾何学の図形について作業するかのようにして、今述べられた仕方探求と分析をおこなうのであり（もっとも、数学における探求が熟慮でないように、明らかに、探求のすべてが熟慮ではないが、熟慮はすべて探求である）、また分析における最後のものが『生成における最初のもの』と思われるのである。」(pp. 105-106)

「ところで、熟慮されうるものと選択されうるものとは同じものであるが、ただ選択される対象がすでにその内容を確定されているという点だけは別である。なぜなら、熟慮に基づいて判定されたものが、選択されるものだからである。すなわち、ひとりひとりの人間は、自分自身にまで、つまり自分自身の内の『指導的な部分（ヘーゲーメノン）』（すなわち、魂の知性的部分、この部分が決断を下す）にまで、行為の始点を

辿ったときに、どのように行為すべきかの探求をやめるからである。実際、その部分こそが選択を行なう部分（つまり、魂の知性的部分）なのである。」(p. 107)

願望の対象は目的に関わり選択は目的のための方途に関わるため、願望は選択ではないが、願望が善（目的）に関わる以上、この善をどのように理解すべきかについて明確にしておく必要がある。即ち、真に善であるものこそが願望されるべきものなのか、それともただ善に見えるようなものなら何でも願望されてよいのかという問題を放置しておくわけにはいかないということである。善に見えるようなものを願望の対象にするというのなら、人間にとって自然本来的に願望される善は存在しないことになり、何であれ人それぞれがたまたま善いと思うようなものが善ということになる。こうした矛盾を避けるためには、無条件に願望される真実の善こそが人間にとって本来の善であるが、しかし各人はそれぞれの性格の状態のなかにあるので、当人に善と見えるものが願望の対象になるのだと我々は言うべきである (p. 108)。即ち、人として本来願望されるべきものが願望の真の対象なのであって、そうした善は真に優れた人が願望するものなのであるが、低劣な人は当人にとってたまたま善だと思えるものを願望するのであって、それは人間本来の善とは異なるものである (p. 108)。優れた人というのは、それぞれの場面において物事を正しく判断する人のことであり、そうした人には真実（真の善）が現われるのである (p. 109)。優れた人は、美しいものや快いものを最も卓越して見て取るが故に、そうしたものの尺度なのであるが、そうでない人は、それぞれの性格によって、また快楽による錯覚によって、快楽が善に見えてしまい、従って快いものを選び苦痛を避けるのである (pp. 108-109)。優れた人には真実が現われるが、多くの人々には、快楽の故に錯覚が生じるというアリストテレスのここでの指摘はハイデガーの「存在と時間」に見られる現象学を、特に頹落の概念を想起させるも

のである。後の議論のためにアリストテレスが述べたことを直接引用しておきたい。

「実際、すぐれた人はそれぞれのものごとを正しく判定し、それぞれの場面において彼らにとっては、まさに真実が姿を現すのである。すなわち、それぞれの性格の状態には、それらに応じた固有の美しさや快さがあるが、すぐれた人というのは、それぞれの場面で真実を見てとることにかけて、おそらく最も卓越しており、そのような人は、美しいものや快いものの、いわば基準であり尺度である、と言ってよいのである。それに対して、多くの人々の場合には、快楽のゆえに錯覚が生じるように思われる。なぜなら、実際にはそうでないのに、彼らには快楽が善に見えるからである。だから、彼らは単純に、快いものを善として選び、苦痛を悪として避けるのである。」(p. 109)

続いて論じられるのは、徳は自発的なものであるのかどうかという問題である。願望は目的に関わり、この目的を達成するための「我々の力の範囲内にある」方途への熟慮に基づく欲求が選択である。だとすれば、目的を達成するための物事に関わる行為は選択に基づく自発的な行為ということになる。徳に基づく様々な活動は、願望する目的のための活動であるから、そうした活動は我々の力の範囲内にあるものである。しかし、同時にこうした活動を通して徳は形成されるわけであるから、徳或いは悪徳そのものも我々の力の範囲内にあるものである。行なうことが我々の力の範囲内にあり、またその逆も言えるのであって、そうだとすれば、行なうことも行なわないことも我々の力の範囲内にあるのである。徳は人としてすべきこと、或いはしてはいけないことを示すのであって、そのとき、すべきことをするものも、またしてはいけないことをしないものも、我々の力の範囲内にある。すべきことをすることによって、またすべきでないことをしな

いことによって徳は形成され、その逆によって悪徳が形成されるとすれば、徳も悪徳も行為の選択によって形成される自発的な状態なのである (p. 110)。美しいこと、或いは醜いことを行なうことも行なわないことも我々の力の範囲内にあるならば、善き人（品位ある人）になることも、或いは悪しき人（低劣な人）になることも我々の選択によるのである (p. 110)。即ち、行為の始点が我々の内にあり、それ以外のものにはあり得ないとき、そうした行為は我々の力の範囲内にあるのであって、自発的な行為なのである。そして、このことは徳に基づく行為についても、また徳という状態についても同じである。

為される行為の選択が自分の力の範囲内にあるとき、その行為は自発的であるとするこの見解は立法家によっても認められている。立法家は、邪悪な行為の責任を、行為者自身に責任のない強制や無知に帰することができない場合には、その行為は自発的に為されたとみなし、行為者に懲戒や罰を与え、反対に、美しい行為を行なう人には名誉を与えるのであるが、こうした配慮が為されるのは、品位ある行為を促し、劣悪な行為を抑止するためである (p. 112)。そして、行為者が自身に責任が問われてしかるべき無知の故に劣悪な行為を行なった場合には、立法家はこの無知を理由にして行為者を罰するのである (p. 112)。それだけではない。当然知っていなければならない法律の条項に無知であったり、或いは不注意によってそれらについて無知である場合には、注意を払う能力を持ち合わせているにも拘わらず無知であったという理由で、立法家は行為者を罰するのである (p. 112)。不注意、不正、放埒によって悪事を行なった場合、人はそのことを性格に帰したとしても責任を免れることはできない。何故なら、そういう性格の人になったのも、その性格を形作るような活動を自らが行なってきたからなのである (p. 113)。アリストテレスは次のように述べている。

「……このことは、どのような競技や行為であれ、その練習に励む人たちを見れば明らかであ

る。練習する人たちは、たえず活動に専念しているからである。それゆえ、それぞれの種類の活動から対応する性格の状態が生まれるが、この事実に無知であるのは、まったく鈍感な人をおいてほかにはないだろう。」(p. 113)

ただ、性格に対しては注意が必要である。不正をする人も、放埒に振る舞う人も、無知な状態でそうする以上、そうすることを望んでいないなどということはある得ず、その行為は自発的に為されているのである。しかし、不正な人や放埒な人は、自分が望みさえすれば、正しい人や節制ある人になり得るわけではないのである。このような人は、最初はそうならないことが可能であったわけであるから、自分をそのような状態にしてしまった様々な行為の始点はやはりその人の内であったのであり、従って自発的に不正な人や放埒な人になったのである。そして、一度魂が悪徳の状態に陥ってしまえば、魂を徳の状態に戻すことは不可能なのである (p. 114)。このことは身体の悪徳についても言える。自然によって醜い人や生まれながらにして病気や盲目である人は咎められないが、運動不足や不注意によって醜くなっている人や、放埒が原因で病気や盲目になった人は咎められるのである。この場合もやはり、我々の力の範囲内にある身体的悪徳は自発的なものであるが故に非難されるのである (p. 114)。

徳が自発的であるとする見解には批判もある。例えば、人はどのような善を自分に表象するかを自由に支配することができないため、そのときそのときの状態に応じた目的を表象しそれを目指すしかないという批判もあるが、人には自分がどのような状態にあるのかに責任があるかぎり、如何なる目的を表象するかについての責任を免れることはできないのである (p. 115)。更に、より厳しい批判であるが、人が悪を行なうのはただ目的への無知によるものであって、その目的を達成するための行為が悪であったとしても、当の本人はそうした行為によって最善のものが得られると考えている以上、当人が悪を行なうことをどうして咎

められようか。行為が善であるためには、目的を正しく設定し、真に善きものを選択できる視力を具えていなければならないが、こうした視力は生まれながらにしてよい素質を持った人には具わっていても、そうでない人は、そのような素質を他の人から得ることも学び取ることもできないのである、と批判は続く。そうであれば、徳が悪徳よりもいっそう自発的であるとは言えないはずである。素質のよい人であろうと、そうでない人であろうと、それぞれが設定した目的に応じて、人はその目的のために自分の力の範囲内において為すべきこととと思っていることを為しているに過ぎないのである (p. 115)。こうした批判に対しては次のように答えることができる。即ち、各人への目的の見え方がどのようなものであろうとも、その見え方が自然によって決まっているのではなく、各人がそれに何らかの関わりを持っているかぎり(即ち、各人が性格に応じて目的を定めるかぎり)、或いはまた目的は自然的なものであっても、目的の実現に関わる行為は自発的に為されるが故に徳もまた自発的なものとしてこの行為に関与しているかぎり(即ち、目的をよく実現するためには卓越した能力に基づいて行為するのがよいかぎり)、悪徳もまた徳と同じように自発的なものでなくてはならない。悪しき行為を行なう人の目的が悪しきものである場合、行為の始点が自分自身にあるかぎり、その行為はやはり徳の場合と同じように自発的なのである (p. 116)。

かくして、徳が何であるのかについて次の点が示された。それは、徳は中庸であること、それは状態であり、特定の行為から生じること、徳は徳が生じるような行為を徳に基づいて行なわせること、徳は我々の力の範囲内にあり、自発的なものであること、徳は正しい道理が規定する仕方で行なう行為を道理に即して規定する、ということである (p. 116)。但し、行為は個別的事柄に関わって、行為の始めから終わりまでを支配するが、状態は行為の始め(即ち、行為をどの程度の卓越性に基づいて実行することができるかという始めの状態を支配しているという意味における行為の始め)を支

配するだけである。そうは言っても、どのように行為するかが結果として状態を変化させるわけであるから、状態もまた行為と同じように自発的なものなのである (p. 117)。

こうして徳がどのようなものであるのかを示した上で、続いてアリストテレスは、魂の非理性的な部分における個々の徳、即ち勇気と節制という性格の徳を取り上げて、それらは如何なる状態なのか、そしてそれらはどのような物事に、どのような仕方に関わるのかについて論じている。

最初に取り上げられるのは勇気 (アンドレイアー) である。既に第二巻において明らかにされたように、勇気は恐れ (ポボス) と自信 (タルロス) に関わる中庸 (メソテース) である (p. 117)。人は恐怖を与えるすべてのもの (悪しきもの) を恐れるが、勇気ある人が恐れるのはそうしたものすべてではない。勇気ある人の恐れるのは、恐れる必要があり、恐れることが美しく、恐れないことが醜いというものであり、こうしたものを恐れる人こそが品位ある慎み深い人であり、反対にそうした人とは恥知らずなのである (p. 118)。では、勇気ある人とは、恐怖を与えるどのようなものに関わるのか。それは人間にとって最も恐ろしいもの、即ち死である。死といっても、それは最も美しい状況における死である (p. 119)。戦争における死は最大で最も美しい危険における死であるから、この死がそれに当たる (p. 119)。当然、勇気ある人はまた海上にあっても病気にあっても恐れることはないが、それが船乗りの恐れと違うのは、勇気ある人は救われることを当てにしないことである (p. 119)。ただ、海上での危険というのは、勇気ある人が真の勇敢さを発揮できる状況でもなければ、死ぬことが最も美しい状況でもない (p. 120)。勇気ある人は、人間的次元での恐ろしいものだけでなく、人間の限界を超えるほどの恐ろしいものに対しても人間に可能なかぎりの勇気を持つ人であり、こうした人は、理性の命に従って、美しいもののために最も恐ろしいものに耐えるのである (p. 121)。しかしまた、勇気ある人は、理性の指示に従って事柄の価値に即して恐れ

を抱き行為する人であるから、そのような人は、ただ漠然と勇気を持つのではなく、しかるべき目的のために、しかるべき時に、しかるべきものを恐れ、そして耐えるのである (p. 121)。人の行為は、性格の状態に即しているのであるから、勇気ある人の行為が美しいのであれば、その人の性格も、勇気ある性格として、美しいのである。同時に勇気ある行為はしかるべき目的に鑑みて美しいのであるから、勇気が示される目的もまた美しいものでなくてはならないのである (p. 121)。

何事にも恐れられないような人には名前がないが、そのような人は狂気であるか、苦痛を全く感じないかのどちらかである。恐ろしいことに関して自信過剰な人は向こう見ずであるが、こうした人は、自分ができる場合には勇気を装うだけであって、実は本当に恐ろしいことには耐えることができない「向こう見ずな臆病者 (トラシユ・デイロイ)」なのである (p. 122)。恐ろしいことに関して過剰な恐怖心を抱く人には自信が不足しており、このような人は臆病者である。臆病者は、自信がないが故に、恐れるべきことは勿論のこと恐れるべきでないことも、間違った仕方であって恐れてしまうのである。自信が持てないということは希望が持てないことを意味するわけであるから、臆病者は或る種の「絶望する人 (デュセルピス)」である (p. 122)。また、時として人は苦しいことから逃れるために死ぬ場合があるが、こうした行為は臆病者のすることである (p. 124)。こうして見ると、向こう見ずな人も、臆病な人も、また真に勇気ある人も同じ恐ろしいことに関わっているのであるが、関わり方が異なるのである。向こう見ずな人は、装った自信過剰の状態にあり、臆病な人は恐れが過剰の状態 (自信が不足した状態) にある。真に勇気ある人のみが、恐れるべきことをしかるべき仕方であって恐れるという中庸の態度を保持し、果敢であるべきときに勇気ある行動をとるが、そうでないときには落ち着いているのである (p. 123)。

勇気が恐ろしいことへの過剰な自信と過剰な恐怖の中庸であり、この中庸を見極めるのが理性だとすれば、勇気とは理性の指示に従って真に恐ろ

しいものへしかるべき仕方での対処することのできる性格の状態であるということになる。しかしながら、一般的に勇気と呼ばれているものには、五つの種類があるので、それらを検討し、真の勇気との違いを明らかにすることは意義のあることである。第一は、市民としての勇気である。市民の間では、臆病な人には不名誉が、勇気ある人には名誉が与えられるので、市民は不名誉（恥）を避けるために或いは名誉（それは美しいものでもある）を得るために、慎みによって恐ろしいこと（危険なこと）に耐える勇気を持つのである（p. 124）。こうした勇気は徳（性格）によって生まれるため、真の勇気に最もよく似ている（p. 125）。市民が、支配者の命によって、名誉のために勇敢であることを強いられる場合には、市民は強制による苦しさによって恐ろしいことを行なったり避けたりすることになるが、この場合の市民の勇気はそれだけ劣るのである（pp. 125-126）。そのことは指揮官が兵の意志に反して命令によって恐ろしいことを強いる場合も同じである（p. 126）。市民としての勇気は、法による罰や名誉の賦与に依存しているかぎり、真の勇気とは言い難い。何故なら真の勇気は理性の命に従うものであって、外から与えられた法や名誉に従うものではないからである。

第二は、個々の事柄についての経験としての勇気である。戦争において経験豊かな兵士が、経験に基づいて状況を判断し、それに必要な武器が用意されていればよく戦うことが示すように、経験のある兵士は、恐ろしいことによく立ち向かうように見えるのである（p. 126）。しかし、勇敢に見える兵士といえども、危険の度が超えていたり、武器の装備が不十分であれば、その場から逃走してしまうのであり、このことは彼らが敵前から逃亡してしまうという醜い行為よりも死ぬことを恐れていることを示している。従って、また経験としての勇気も真の勇気ではない。真の勇気は自らの慎みによって醜い行為を避け、美しい行為を為すからである。第三は、気概としての勇気である。勇気ある人は気概を持って行為するため、気概が勇気と見なされるかも知れないが、勇気ある人が

美しいことのために行為するときには気概はその人と共同して働いても、気概を持って行為したからといってそれが美しいことのためでないならば、そのような行為はまだ真に勇気ある行為とは言えないのである（pp. 128-129）。しかし、勇気ある人は気概と共に行為するのであるから、気概による自然的勇気を本来の勇気にするのに必要なものは目的と選択であると言ってよい（p. 129）。こうして見ると、気概としての勇気も、それだけでは本来の勇気ではないのである。勇気ある人は、怒りや情念によってではなく、美しいことのために、理性の命に従って戦うのである（pp. 129-130）。そうは言っても、気概が本来の勇気に伴うかぎり、気概による勇気は本来の勇気に近いと言えるのである（p. 130）。

第四は希望を抱く楽観としての勇気である。このような楽観を抱かせる自信というものは、幾度となく戦いに勝利した経験が、自分の強さを過信させる結果生じたものである（p. 130）。従って、事態を打開することが困難になると、楽観的な人はその場から逃げてしまうのである（p. 130）。本来の勇気は、楽観に基づくものではなく、美しいことのために為すべきことを為し、醜いことを避けるのであるから、楽観としての勇気もまた本来の勇気ではないのである（p. 130）。ここでアリストテレスは、明確に予見される恐怖に対して平静であることより、予期されなかった突然の恐怖に対して平静であることの方がより勇気ある振る舞いであると考えられることから、こうした咄嗟の場合の勇気ある振る舞いというのは、性格の状態から生じるしかないとして述べている（p. 130）。予見できる恐怖の場合には、理知的な思考と道理に基づいてどのように振る舞うか前もって選択しておくことができるが、咄嗟の場合にはその余裕がないからである（p. 130）。最後であるが、第五は、事態に対する無知としての勇気である。事態に無知な人が勇気を持つように振る舞う場合、それは希望を抱く楽観者のようであるが、経験に基づく自己信頼が完全に不足している点で、楽観者の示す勇気より劣るものである（p. 131）。こうした人

も、錯覚している間は勇敢に振る舞っても、それが解けて事態が変化したことを知ると、やはりその場から逃げ出してしまうのである (p. 131)。無知に基づく勇気が本来の勇気でないことは言うまでもないことである。こうして、一般的に考えられている勇気の種類は、そのいずれも本来の勇気ではないことが示されたのである。

一般的に勇気とみなされる五種類の勇気のいずれもが真の勇気ではないとするアリストテレスのここでの指摘は極めて重要である。我々は、名誉を重んじ不名誉を恐れるために、特に市民としての勇気が真の勇気であると思いがちである。また、経験があること、気概も持っていること、希望を抱いていることなどによって、人は勇気ある決断を下すことができると考えがちである。このことは、我々が、政治家としての資質を、或いは一般的に指導者としての資質を名誉、経験、気概、希望などに求めることにおいて特に顕著である。不名誉を恐れず経験も気概も希望も持たない者が、市民社会において政治家或いは指導者として名誉ある決断を下すことができるとは考えにくいと思われるからである。しかし、経験のある者が指導者として勇気ある決断を下すことができるかどうかは甚だ疑問である。政治家が直面する経済・社会の問題は、過去に経験したような問題ではないことが殆どである。だとすれば、新しく直面する問題に対して、経験を基にして気概を持って迅速に対策を立てて対応しても、その有効性は極めて疑問である。経験はいくら多く積んでも、そのことがすぐ理性の命に従うことのできる徳を身に付けたことを意味するものではない。実際、積んだ経験が、劣悪な行為や狡猾な行為の仕方と、理性の命に従わない人々とのやりとりのなかでどのように振る舞うことが自分の利を確保することに繋がるのかといったことに関わるものであれば、このような経験は理性の命に従うことに反している。無論、経験は無視されるべきではない。事実倫理学を論ずるにも、個別的事柄をよく知っていることが求められる。何故なら、我々の行為はすべからず個別的事柄に関わるからである。し

かし、勇気にとっても、またその他の(性格の)徳にとっても、理性の命に従うかどうかは徳の決め手であることには変わりはない。理性の命に従うとは理性に耳を傾けその示す道理に従うことを意味する。従って、人が真に勇気ある人になるためには、外部から与えられる名誉や罰などによって操作されたり、自分のかぎられた経験だけを頼りにしたり、或いはこれまでの経験によって得た自信に基づく樂觀を頼りにしたり、或いはまた目的を無視するような気概を頼りにして勇気あるように振る舞うことを慎み、自らの内から理性が示す命に従って勇気を持って行為することが求められるのである。アリストテレスは厳しく述べている。理性の示すものに注目しなければ、勇気ある行為は何のために為される行為なのか、また真に恐れるべきものとはどのようなものなのか、そしてそのようなものに対して、どのような仕方向き合うべきなのかはわからないのである。

アリストテレスはここで、勇気ある行為は必ずしも快いものではないことに触れている。勇気は恐ろしいことへの過剰な自信と過剰な恐れの中庸にあるが、恐れの中にあって苦痛に耐え、しかるべき態度を平静に保持することの方が、自信を抱かせるものに関して同様の態度を保持するより困難であるならば、前者の場合の方がより勇気が必要とするのは明らかである (p. 132)。従って、勇気には苦痛が伴うのであり、それが故に勇気ある行為は賞讃されるのである (p. 132)。しかし、勇気を目指す目的は、辛く苦しいことや死や負傷といった犠牲に阻まれて見えにくくなっているかも知れないが、その目的は美しいことのために勇気を持って為すべきことを行ない避けるべきことを避けることにあるのであるから、本来快いものである (p. 132)。また、勇気ある人があらゆる徳を具えていれば、彼にとって幸福に生きることは最も価値あることであることを考えれば、勇敢な行為がもたらすかも知れない死は、この幸福な人生を犠牲にする苦しいものなのである (p. 132)。勇気ある人は、こうした犠牲にも拘わらず戦いにおける美しいものを選ぶのであり、そしてこの大

きな犠牲を払うが故に、それだけいっそう勇氣ある人なのである (p. 132)。勇氣ある人は、危険に対して覚悟はできているが、自分の人生を小さな利得と交換するような人ではないのである (p. 132)。

続いて、アリストテレスは、魂の非理性的部分のもう一つの徳である節制 (ソープロシュネー) について論じる。第二巻において既に述べられたように、この徳は快樂に関する中庸 (メソテース) である (p. 134)。この徳と、これに深く関係する放埒 (アラコシア) は共に快樂に関わっているので、両者がどのような快樂についての状態なのかを明らかにしなければならない (p. 134)。まず、節制と放埒は、身体的な快樂に関わるものであり、そうではない魂の快樂 (例えば、学びや名誉への愛など) に関わりはしない (p. 134)。身体的な快樂には、視覚、聴覚、嗅覚 (但し付帯的な場合を除く) がもたらす快樂も含まれるが、節制と放埒は、これらの快樂に関わるのではなく、触覚と味覚による快樂に、特に触覚による快樂に関わるのである (p. 136)。その証拠に、放埒な人というのは、食べ物、飲み物、性愛などがもたらす快樂を触覚による享樂行為として楽しむからである (pp. 136-137)。しかし、触覚は動物の間で広く具わっているものであるから、触覚による享樂行為は獸的なものであり、人間的なものではない (p. 137)。しかし、触覚による快樂といっても、自由人が、体育において、身体をこすったり、温めたりすることによって楽しむ快樂は放埒な人の楽しむ快樂とは別物である (p. 137)。従って、放埒な人の楽しむ享樂行為は身体の特定期間の触覚に関わるのである (p. 137)。

欲望は、人々に共通のものにも、また各人固有のものにも関わっているし、先天的なものにも、また後天的なものにも関わっている (p. 138)。栄養を求める欲望や性欲といったものは自然的な欲望であるが、同時に人々は個人固有の欲望を抱き、特定のもを欲している。もっとも、そうした個人固有の欲望にも自然的なものが含まれている。何故なら、種類を同じくしている人たちは同じよ

うなものを快く思うからである (p. 138)。放埒は、自然的な欲望においても、個人固有の欲望においても起こるのである。自然的な欲望は不足の充足であるから、誤る人は僅かしかいないと思われるが、誤りは過多の方向で起こる (p. 138)。大食感必要以上に栄養の不足を補う人であり、その状態は奴隷的である (pp. 138-139)。同様に、個人固有の欲望においても放埒は起こる。何故なら、人は、喜ぶべきでないものや喜ぶべきものについて、必要以上に、相応しくない仕方で、喜びを覚えることによって超過の方向で誤りを犯すからである (p. 139)。こうして見ると、放埒は、快樂が超過する状態であり、それは非難されるべきものであることがわかる (p. 139)。放埒な人は、自分の求める快樂の不足を必要以上に苦しむ人であり、反対に節制のある人は、快樂がなくても苦しまない人である (p. 140)。放埒な人は、快樂を求め過ぎるあまり他のものを犠牲にするのであり、欲望が充足されることがない故に快樂のために苦しむのである (p. 140)。

節制ある人は、快いものに関して中庸の態度を保持する人のことである (p. 140)。節制ある人は、快樂の不足を必要以上に苦しまず、過大な快樂を楽しむことがなく、楽しむべきでないことは避け、楽しむべきことを正しい仕方で適度に楽しむのである (pp. 140-141)。それは健康によい快いものであっても、その他の快いものであっても同じである。放埒な人が快樂をもたらすものに過度の愛着を寄せるのとは反対に、節制ある人は、理性の命に従って、正しい道理に即して快いものに愛着を寄せるのである (p. 141)。

放埒は快樂を求めるが、それが人の自然本性を破壊することはなく、一方臆病が避けようとする苦痛は人の自然本性を破壊するため、放埒は臆病よりもいっそう自発的なものである。これが理由となって放埒はいっそう非難され易いのである (p. 142)。臆病も放埒も状態として見れば、誰もそのような状態を自発的に求めるものではないが、行為の結果として見ればそうした状態もまた自発的なものである。そして、それらは異なった仕方

で行為の自発性に関わっている。臆病という状態は格別苦痛を伴うものではないが、個々の臆病な行為は苦痛を生み人の心を掻き乱すために（臆病であるが故に、武器を捨てれば、その行為に苦しむように）、そのような行為には強制されたような気持ちに伴う（本当は武器を捨てたくなくても、臆病なため武器を捨てざるを得ないように）(p. 142)。一方で、放埒な行為は、欲望を満たすために為されるが故に自発的である (p. 142)。

放埒な欲望は醜いものでもそれを欲求し成長していく性質を持つものである。従って、この類いの欲望は、支配的なものに服することがないならば、飽くことなく拡大し、理知的な思考をも駆逐してしまうのである (p. 143)。だからこそ、この種の欲望は、理性の命に服して、適度に満たされなくてはならないのである (p. 143)。そう考えると、節制ある人の欲望は理性と調和したものである。理性は、欲すべきものを、しかるべき仕方、しかるべき時に欲することを、美しくあることのために人に命ずるのであるが、節制ある人は、この同じ目的のために、この命に服するのである (p. 143)。

かくしてアリストテレスは第三巻において、人間の行為における自発性と非自発性の意味を明らかにし、その上で、選択とはどのようなものか、そして人間の魂の非理性的な部分の徳である勇敢と節制が何にどのように関わる性格なのかを明らかにしたのである。行為が自発的であることの決め手は、行為の始点が行為者の内にあるかどうかということである。行為の自発性を見極めるには、自発的行為とは対立すると思われる強制による行為や無知による行為を調べてみるのがよい。強制による行為は、行為の原因が完全に行為者の外部にあり、行為者がそれに全く関与していないならば、無条件的に強制されたものであり、そうした行為は非自発的なものであるが、そのような場合を除けば、強制された行為といえども、行為者は行為の始点という原因に与るのであり、この場合、強制された行為は、それ自体自らが自発的に行なう行為ではないという意味で非自発的なものでは

あるが、行為者は強制された行為を行なうか行なわないかをそれぞれの代償を考慮して決めることができるという点では自発的な行為なのである。従って、強制された行為は必ず自発的ではないと考えてはならないのである。無知による行為もまた非自発的なものである。誰も進んでそのような行為を選ぶわけではないからである。こうした行為が、苦痛と後悔をもたらさない場合もあるかも知れないが、そうした場合は除外してよい。無知による行為における無知とは、行為が行なわれる個別的な事柄についての無知のことであって、行為の目的や行為の普遍的原則についての無知ではない。何故なら、無知によって行為の目的を悪いことに置けば、人はそれによって劣悪な人になるのであるが、彼の行為そのものは自分の利益（目的）を求めて自発的に為されるからであり、そのときどのような原則に基づく行為が自分の目的を促進するのかについては知られているからである。しかし、人は、自分の目的や行為の一般的原则についてよく知っていても、行為が関わる個別的な事柄についてはよく知らないことが起こり得るのである。例えば、人は、行為する人が誰であるのか、その人は何をしようとしているのか、その人は何に対してまた誰に対して、何を手段として、何の目的のために、どのような仕方で行なうとしているのかといったことに関わりながら行為するのであるが、必ずしもこうした状況を完全に知った上で行為するわけではないのである。誰が行為しているのかについて無知な人はいないが、それ以外の事柄については十分に知らないことが起こり得るのであり、そうであれば、無知であるにも拘わらず行為することによって、不本意にも苦痛と後悔が生じてしまうのである。このように、状況の個別的な事柄をよく知らずに行為すれば、この行為は、一見行為の始点が自らの内にあるように見えるという意味においては自発的であるが、個別的な事柄に無知であれば、行為の結果は不本意に終わるのであるから、行為者が行為の真の始点であると言えるのか甚だ疑問である。行為は何かのために為されるわけであるから、行為の始点

は、行為の目的を実現するような始点でなくてはならないのである。こうして見ると、強制による行為であっても、行為者がその行為を行なうことの、或いは行なわないことの代償を考慮に入れて、それに従うか従わないかを判定するのであれば、その行為は自発的性格を有するのであり、また無知による行為であっても、それは自発的な外観を呈しても、その実、不本意な結果をもたらす、苦痛と後悔を生ぜしめる意味においては非自発的な行為なのである。つまり、強制や無知に基づいて行なわれるそれぞれの行為については、行為が行われる個別の状況や個別の事柄を考慮に入れて、その自発性、非自発性を判定する必要があるのである。かくして、アリストテレスは、自発的な行為を、その始点が、行為の状況に関わる個別の事柄を知っている行為者自身の内にある行為として規定するのである。行為は具体的な状況のなかで個別の事柄に関わって行なわれるのであるから、その自発性、非自発性はこうしたことを考慮して判定されなければならないのである。

選択は知性を有する人間にとって決定的に重要なものである。何故なら、人間は選択によって、自らの活動の目的を追求するからである。明らかなのは選択は自発的に為されるものである。しかし、自発的行為のすべてが選択というわけではない。アリストテレスはまず最初に選択は欲望（エピテュービアー）や気概（テューモス）や願望（プーレーシス）や思いなし（ドクサ）ではないことを示した上で、選択が知性による道理に即した熟慮に基づいていることを示している。欲望や気概はあっても理性を欠く者は選択に与ることはできないのであり、また、欲望は快いものや苦しいものを求めても、選択はそのようなものには関わらないのであり、更に、願望は幸福や健康などの目的に関わりを持って、選択は自分の力の範囲の物事のみに関わるのであり、更に加えて、我々は何が自分に利益をもたらすのかについて思いなしでも、自分の力の範囲のものから善きものや悪きものを選ぶことについて思いなすのではないのである。人は目的を持って行為するが、その際自

分の力の範囲内にある方途によって（それが行為であれ、それに伴う道具的手段であれ）その目的を実現しようとするため、それらの方途について熟慮し、最もよく目的を実現するような方途を選ぶのである。こうした方途に対する熟慮は、目的を達成するための一次的手段だけでなく、こうした手段のために必要となる更に副次的な手段を連鎖的に求めていくため、最終的に熟慮における究極的なもの（エスカトン）、即ち目的を達成するために最初に為すべきこととしての第一の原因（プロトン・アイティオン）に到達する。熟慮のこの働きは、人間のなかの最も指導的部分（ヘーゲーメノン）である知性によって為されるのである。こうして見ると、選択とは、「我々の力の範囲内にある物事」への「熟慮に基づく欲求（プーレティケー・オレクシス）」だと言えるのである。

選択は我々の力の範囲内にある方途について熟慮し、選択すべきものを選び出すわけであるが、それができるのは、選択が目的のための方途に関わるからである。従って、目的があれば、人は熟慮によって選択することができるのである。しかし、人は選択によって目的のための最善の方途を選び出すことができるからといって、願望の対象である目的（善）がどのようなものであっても構わないというわけにはいかない。人間は、優れた人がそうであるように、人間本来の善を願望すべきであるが、残念ながら低劣な人は、それぞれの性格の状態に応じて、その人に善と見えるものを願望してしまう。低劣な人は、優れた人が見て取る真に美しく快いものが見えず、快樂を美しいものと錯覚することによって、快樂をもたらすものを選び、苦痛を避けるのである。そうであれば、人は卓越した性格を得ることによって、人間が本来無条件的に願望すべき真実の善を見て取り、そうした善を行為の目的として設定し、自分の力の範囲内の方途から、この善のために選ばれるべき方途を選ぶべきなのである。ここに性格の徳の重要性が見て取れる。行為の始点が行為者であれば、その行為は自発的に為されるわけであるが、徳は、人が望むからといってすぐに身に付くものではな

いのであり、その意味では自発的なものではない。しかし、真に美しいものや快いものために為される自発的な行為の積み重ねによって徳は形成されるのであるから、その意味では徳もまた自発的なものなのである。そして、我々は、無知によってであれ、或いは悪徳によってであれ、どのような目的を表象し、またその目的のために何を行なうのかについて責任を負うのである。

魂の非理性的部分の徳（性格の徳）として、特に重要なものは勇氣と節制である。前者は、過剰な恐れと過剰な自信との中庸であり、後者は快楽に関わる中庸である。勇氣ある人とは、人間の限界を超えるほどの恐ろしいことを、即ち最も美しい状況における死を自らの慎みによって耐える人のことであり、このような人は、美しいことのために、しかるべきことを恐れるのである。勇氣には、市民として示すべき勇氣、個々の事柄を経験したことに基づく勇氣、気概としての勇氣、希望を抱く樂觀としての勇氣、事態への無知に基づく勇氣などがあるが、真の勇氣はこうした勇氣ではなく、その目的は、辛さや苦しさにも阻まれて見えにくくなっているが、美しいことのために勇氣を持って為すべきことをなし、避けるべきことを避けることにあるのである。また、勇氣ある人は、美しいことのために最も恐ろしいことに耐える人であるから、他の幾多の徳も具わっているはずである。従って、そのような人は、徳に基づく道理に即した魂の活動である幸福をも犠牲にして苦しいことに耐えるのである。

欲望があるかぎり、人間はそれを満たそうとするのは当然である。欲望には、身体的欲望もあれば、そうではない別の魂の欲望もある。節制や放埒は、身体的な欲望に関わるものであるが、こうした欲望には、先天的なものもあれば後天的なものもあるし、また個人固有のものもある。人間は視覚、聴覚、嗅覚、触覚、味覚から身体的な快楽を得るのであるが、放埒は、触覚と味覚に、特に触覚による、食べ物や飲み物や性愛に対する享楽行為に関わるのである。理性は、美しくあることのために、欲すべきものを、しかるべき仕方

でしかるべき時に欲することを我々に命じるのであるが、節制ある人は、この理性の命に従い、正しい道理に即して快いものに愛着を寄せることによって、欲望を理性と調和させるのである。

理性は、我々に過度な自信を持つことも、また過度な恐れを持つことも戒める。人は、理性の指示に従って、美しいものために、恐れるべきものを、しかるべき目的のために、しかるべき時に、しかるべき仕方でも恐れるべきであり、人として最も恐ろしいものである死を耐えることの美しさを、その価値とは比べものにはならない小さな利得のために放棄してはならないのである。同様に、人は、自然的な欲望であろうと、個人固有の欲望であろうと、理性の命に従って、美しくあることのために、欲すべきものを、しかるべき仕方でも、しかるべき時に欲すべきであり、欲望の奴隷と化してはならないのである。こうした、性格の徳は、理性の命に従って、恐れるべきものをしかるべき仕方でも恐れ、欲すべきものをしかるべき仕方でも欲するという行為を自発的に積み重ねることによって形成されるものであり、そうした徳の状態にありたいと願うだけで得られるものではないのである。そして、忘れてはならないのは、悪徳が生じてしまえば、それを徳の状態に戻すことはできないということである。

このようにして、アリストテレスは、(i) 行為の自発性・非自発性の決め手は行為の始点が行為者の内にあるかどうかにあること、(ii) 選択は、我々が目的を設定したときに、我々の力の範囲内にある、その目的を達成するための方途のなかから、しかるべきもの（目的を最もよく達成するもの）を熟慮して選び出すことであること（選択は熟慮に基づく欲求であること）、(iii) 我々の行為の善（目的）は願望の対象であるが、この善は低劣な人が快楽と錯覚するようなものであってはならず、人間が本来願望すべき真実の善でなくてはならないこと、(iv) こうした真実の善は、優れた人（徳ある人）にこそ現われること、(v) 徳は自発的な行為の積み重ねによって形成されるという意味において自発的なものであるが、一旦悪徳が

形成されると、人は理性が見定めるような正しく美しいものを見て取ることができなくなること、そして間接的にはあるが、(vi) 人間の求める究極的にして最善の目的である幸福が、完全な徳に基づく理性に即した魂の活動にあるならば、そうした活動に不可欠な徳は我々の自発的行為によって形成されるのであるから、我々は徳・悪徳に対して責任があること、更に、(vii) 徳ある人になれば、正しい目的を表象し、その目的のために何を為すべきかを正しく判断することができるようになることを示したのである。

IV 結び—カントの幸福観との比較を含めて

情念（パトス）、能力（デュナミス）、状態（ヘクシス）の三つが魂の内に生じるが、徳は状態に属するものである。この徳には性格に関わる徳と知性に関わる徳があるが、徳の目指すものは人間の機能をよく為さしめることにあり、その意味で人間を善き存在にすることにある。人間の機能とは、理性に即した魂の活動を最も卓越した仕方で行ない、それによって己の活動的生が完全なものとなるようによく生きることである。しかし、人間は快樂や苦痛を感じるために快樂を求め苦痛を避けようとする。そのため、我々の行為は諸々の情念に左右され易く、為すべきことを踏み外す危険に晒される。活動的生を完全な仕方では生きるには、我々は情念特に欲望を理性の命に従わせ、しかるべき時に、しかるべきものについて、しかるべき人々に対して、しかるべきことのために、しかるべき仕方では情念を感じなくてはならないし、行為においても我々は、美しいことのために、恐れるべきものを、しかるべき目的のために、しかるべき時に、しかるべき仕方では恐れなくてはならない。我々の内で、我々を欲望と恐怖の奴隷から解放するのは理性の道理だけである。

我々の魂が過不足のない情念を感じ、過不足のない行為を行なうことができる状態、即ち中庸にあるとき、我々の魂は最も卓越してその機能を発揮する。このことを理性的可能態の概念から見れば、

人間は同じ理性的原則によって相反する物事の両方をもたらし得る存在であるため、人間が行ない得ることについては選択意志が介在する。真の選択は道理に基づく欲求であるが、我々の選択は情念によって快樂をもたらすものについては過剰に求めようとし、苦痛をもたらすものについては過少にしか求めようとはしない。こうした超過と不足は我々の選択を誤らせ人間本来の活動（活動の目的が活動そのものに現在するような活動）を阻害する。従って、人間が完全な活動態になるためには、選択は道理に基づき正しく為されなくてはならないのである。そうした選択ができる中庸の状態こそが徳である。そして徳は、徳ある行為を繰り返し行なうことによって身に付くのであり、願望や道理を知ることだけによって身に付くものではない。節制によって情念を過不足なく感じ、道理に即して過不足のない行為を行なえるようになるには、節制と正しい行為を自発的に行ない続けなければならない。それが習慣となって初めて、我々の魂は徳の状態を獲得するのである。それによって、我々は魂の完全な活動の始まりである最初の状態を卓越した状態として支配することができるのである。

性格の徳には知性の働きの深く関与している。何故なら、情念と行為に関して過不足のない状態を見定めるのは我々人間の内の知性だからである。そのなかでも、選択に深く関わるのは思慮という知性の徳である。アリストテレスは「ニコマコス倫理学」第六巻において諸々の知性の徳がそれぞれどのような魂の状態なのかを明らかにし、第十巻において完全な徳に基づく理性に即した魂の活動として観想活動について述べている。我々の次の作業は、我々の魂の内であって、理性的可能態としての人間を完全な活動態へと導く知性の徳、就中思慮の徳とその働きの究明し、続いて完全な魂の活動態を検討し、その活動の全容を捉えることである。

私は、アリストテレスが「ニコマコス倫理学」において究明した人間の究極的にして最善の活動の内容を明らかにした後、カントが「道徳形而上

学原論」と「実践理性批判」で論じている道徳性の問題を究明する作業に入るのであるが、本論を閉じる前に、ここでアリストテレスの幸福観とカントの幸福観について少し触れておきたい。以下、「実践理性批判」と「道徳形而上学原論」からの引用については、最初の番号は出所を、それに続く頁番号は日本語訳からのものを示すものとする。所々括弧内に記された英語はそれらの英訳からのものである。また、頁番号だけが記されているものは、上の場合と同じように「ニコマコス倫理学」の日本語訳からのものである。

カントは「実践理性批判」第一部、第二編（純粹実践理性の弁証論）、第二章（最高善の概念規定における純粹実践理性の弁証論について）、第五節において、道徳性と神の存在の関係について論じているのであるが、ここに見られるカントの幸福観とアリストテレスの幸福観の間には距離があるように思われる。これについては、カントの道徳形而上学及び実践理性を論ずる際に詳しく述べるが、両者の違いを認識することは倫理と道徳を論ずる上で極めて重要であるため、ここでこの違いに触れておきたい。最高善（我々理性的存在者がもたらすことのできる最善の世界）は二つの条件を必要とする。第一の条件は道徳性である。この道徳性は、我々が自らの行為的意志を、感性的動機の助けを一切借りずに、ただ純粹理性のみによって道徳的法則に即して規定することを要請するだけでなく、道徳性そのものの完全性をも求める。しかし、こうした完全性は、魂が永遠でなければ得られるものではない。そのため道徳的完全性は我々の魂の不死性へと我々を導くことになる。第二の条件は道徳性の程度に応じて（比例して）幸福が享受されるという条件である。我々人間が、えこひいきをせず理性のみによって公正に幸福を追求したとき、即ち各人が道徳的法則によって意志を規定して幸福を追求したとき、その結果として各人において幸福が道徳性に応じて実現するためには、それをもたらす原因として「神の存在」を想定しなければならない。従って、最高善は魂の不死と神の存在を要請するのである（10,

pp. 249-250）。

では理性的存在者にとって幸福とは何なのか、カントはこう述べる。理性的存在者にとって幸福とは、「この世における理性的存在者が、彼の實在の全体において何ごとも望みのまま意のままになるという状態である、それだから幸福は、自然と彼の目的全体との一致に、従ってまた彼の意志を規定する主要な根拠との一致に基づいている」（10, p. 250）と述べている。即ち、幸福とはすべてが願望と意志に適うように進むという条件を満たした状況のことであり、そのためには、理性的存在者の自然的本性（physical nature）が、彼の全体的目的（his whole end）と、また彼の意志の本質的規定原理（the essential determining principle of his will）と調和していなければならないというのである。自由の法則である道徳的法則は、規定原理として意志に命令するものであり、こうして命令された意志は自然からも欲求能力からも影響を受けるものであってはならない。しかし、理性的存在者は世界や自然そのものの原因ではない。即ち、理性的存在者はこの世界の一部であり、そのためこの世界に依存する存在であるが故に、彼が、自らの意志によってこの自然の原因となることはできない。また彼の幸福を彼の実践的原理と完全に調和させる能力も持ち合わせていないのである。そのため、道徳性とそれに比例する幸福との間の必然的な繋がり根拠を道徳的法則自体に見出すことはできない。それにも拘わらず、最高善の追求という純粹理性の実践的問題においては、この繋がり根拠は必然的なものとして想定される。即ち、我々は、最高善を促進するための努力を払うべきであるとするならば、この最高善は可能でなければならないのである。かくして、道徳性と幸福の繋がりを含むすべての自然の原因の存在が、つまり、幸福と道徳性の正確な一致をもたらす原因の存在が想定されるのである。この最高の原因は自然の調和の原理を含まなければならず、またその原因は単に理性的存在者の意志の法則と調和しなければならないだけでなく、この法則の概念（道徳性）とも調和しなければならない。

従って、こうして想定される最高原因としての神の存在は、道徳の形式（道徳的法則）と調和するだけでなく、理性的存在者が求める道徳性、即ち道徳的品位と調和しなければならないのである。従って、最高善は、道徳性に応じた原因性を持つところの最高存在者が想定されるかぎりにおいて、この世で実現可能なのである。法則の概念に基づいて行為することができる存在者とは知性的な存在者（理性的存在者）であり、このような存在者の法則に基づく原因性が彼の意志である。従って、自然の最高原因は知性と意志による自然原因であり、従って、それは自然の発案者（author）即ち神である。このことから帰結することは、最高善（最善の世界）の可能性を想定することは、最高の原型的善（根源的最高善、a highest original good）、つまり、神の実在性を想定することと同じだということである。我々が最高善を促進することは義務である。従って、我々が最高善の可能性を想定すべきであるとするのは、単にそうすることが我々に許されるというだけのことではなく、そう想定することが我々の義務と必然的に繋がっているのである。そして、最高善の可能性は神の存在を条件とすることから、神の存在は最高善の可能性を義務に不可分離的に結び付ける。こうしてわかることは、神の存在を想定することは道徳性の必然的帰結なのだということである（10, pp. 250-252）。

このようにして、カントは、我々人間が理性的存在者として実現することのできる最高の世界（最高善）には二つの条件、即ち我々が意志を道徳的法則によって規定するという条件と、この道徳性に応じて幸福が得られるとする条件、が必要であるとし、前者が後者の原因となるためにはそれを可能とする「神の存在」が必要であると考えたのである。我々が最高の世界を実現することを望むのであれば、我々の意志にはその第一の条件として自らの意志を道徳的法則によって規定することが義務付けられる。しかし、道徳的意志を最高善に結び付ける原因は、世界の一部でしかない我々人間にあるのではなく、神にしかあり得ない。

この神はその知性と意志によって、人間の道徳的行為と自然のすべてを調和させ、各人が自らの意志によって実現したいと願う幸福を、彼の道徳性に応じて実現させるのである。

カントは「実践理性批判」においては、幸福をこの世において何事も願望と意に適うように進むという条件を満たした状態とみなしていたのであるが、「道徳形而上学原論」においては、こうした幸福の内容は明確ではないと述べている。その理由は、第一に幸福の概念に含まれる要素はすべて経験的なものであるため、経験しなければ何を幸福とみなすのかがわからないからである。第二に幸福という観念は現在及び将来のあらゆる状況における最大限の仕合わせという絶対的全体を必要とするからである。従って、我々は、全知でないかぎり、欲している幸福がどのようなものであるのかを何らかの原理によって知ることができない。そうであれば、我々は、確かな原理に基づいて幸福を得るために行為することができないことになる。我々ができるのはせいぜい、養生、つまり、礼儀正しさ、控えめといった経験的勧告に基づいて行為するくらいであり、我々は、経験から、こうした勧告に従えば、平均すれば仕合わせを程よく達成することができることを知っている（8, 78-80）。どのような行為が幸福を促進するのかということを確実に普遍的に規定することが不可能であるならば、その帰結として我々に幸福を促進する行為を行なうよう命じる命法はあり得ないことになる。従って、幸福を得るための憐愍の命法（憐愍の命法とは幸福を得るための最良の手段の選択を命じる命法のことであるが、それはこの選択を思慮分別によって行なうことができる憐愍-prudenceに基づく）は、幸福を促進する行為を実践的に必然的なものとして客観的に示すことができないかぎり、理性の指令（praecepta）ではあり得ず、それは理性の勧告（consilia）とみなされるべきである。幸福は理性の理想ではなく、経験的根拠に基づく想像力（構想力、imagination）の理想なのである。従って、憐愍の命法が、幸福の促進に繋がる結果を連鎖的にもたらすような行為

を指定することを期待することはできない。ただし、もし幸福への手段が指定されているとするならば（それは実際は不可能であるが）、*憐愍の命法* (the imperative of prudence) も *熟練の命法* (the imperative of skill, この命法はこれから先我々にとって目的となり得るような諸々の可能的目的を達成するために、例えば学問せよという命法のように、我々が準備しておくべきことを準備せよと命じる命法) も分析的命題となるであろう。両者の違いは、前者においては目的が与えられているが、後者においては目的が可能的であるというだけである (8, pp. 80-81)。こうして示されたことは、幸福の絶対的全体を規定することが不可能であるかぎり、従って幸福を達成するための原理が存在しないかぎり、*憐愍の命法*も*熟練の命法*も幸福の獲得を促進する行為を実践的に指定することはできず、結局それらは理性の勧告とみなされるべきもので、理性が指令する命令ではないということである。*憐愍の命法*も*熟練の命法*も、行為そのものとは別の目的を達成するための手段として如何に行うべきかを命じる命法、即ち行為以外の意図を達成することを条件とする仮言的命法 (hypothetical imperative) であるが (8, p. 69)、こうした命法は幸福という目的に関しては実践的な命法とはなり得ないのである。これらの命法とは別に、命法には、行為によって別の目的を達成しようとする意図を根拠に持たない命法、即ち定言的命法 (categorical imperative) がある (8, p. 74)。この命法は、行為の実質的な目的や結果に関わることなく、行為の善だけのために如何に行うべきかを命じる。行為の目的が行為以外になれば、行為の善を成すものは心意以外にはない (8, p. 74)。我々に、行為を心意における行為の善のために行なうことを命じる命法は道徳性の命法である (8, p. 74)。

では、定言的命法の根拠はどこに求めたらよいのであろうか。カントは、定言的命法が可能であるかどうかは実利（これは経験的にしか求めることができない）とは関係なく、全くア・プリオリに究明されなければならないとしている (8,

p.82)。任意の意図を達成するための命法は偶然的なものであるが、定言的命法は無条件的な命令であるが故に、命法に背くことを意志に許すものではない (8, p. 83)。この命法は、法則そのものと、格律はこの法則と一致しなければならないとする必然性だけを含むのであり、また、法則は条件を含むものではないから、法則が含むのは法則一般の普遍性という法則だけである。従って、定言的命法は、法則一般の普遍性と、主観的に意志を規定する格律がこの普遍性と一致するという条件だけを含むのである (8, pp. 84-85)。こうしてカントは定言的命法だけが実践的法則であり、法則に必要な必然性をもった命法であることに到達するのである。

このようにカントの幸福観・道徳論を見てみると、それは、幸福とは最善の徳に基づく理性に即した魂の活動にあるとするアリストテレスの幸福観とは異なるように見えるが、理性的可能態が到達することのできる完全な活動態が活動の目的が活動そのものに現在化しているような活動態であるならば、その活動態における行為もまたその目的が行為そのものに現在化しているはずである。そうであれば、活動態における行為はそれ自体が無条件的に善であるような行為でなくてはならない。無条件的というのは、行為が行為以外の何かを意図していないという意味であり、そのためには行為はある条件の下でしか成立しないような法則に基づくのではなく、無条件的な法則である普遍的法則に基づかなくてはならない。即ち、行為は道徳性の命法に従いながら為されなくてはならないのである。意志が道徳的命法に従わずに行為する場合には、その行為には必ず心意以外の何らかの別の意図が含まれている。従って、アリストテレスによれば、そのような行為は運動としての行為であり、活動としての行為ではない。例えば、思惟する行為においても、或いは他の人と議論する場合において互いが対話によって思惟する内容を吟味する行為においても、思惟することや吟味する行為以外の意図があってはならないのは当然である。こうして見ると、人間にとっての究極的

にして最高の善を究明していくと、そこに現われるのは最も自足的な理性に即した魂の活動が現われるが、これに至る過程で劣悪な意図を含む行為は排除される。自らの利得のために、意図的に嘘をつく行為、人格性を無視して他の人を利用する行為、他人を傷つけたり陥れたりする行為などは、最善の魂の活動からはほど遠いものであり、この活動自体を阻害するものである。それらの行為は、行為する意志が普遍的な法則と必然的に一致するという条件を満たしていないため、定言的命法に背いているのは明らかである。そこにあるのは自分に利となる何かを達成するために自分は何をするのかという自分の都合に基づく意図でしかないが、意図するからには、意図した結果が行為によってもたらされなければならない。そのためには、その繋がりを支える因果の法則が働いていることが行為者によって信じられている必要がある。しかし、悪意に満ちた行為が相手に対して意図した結果をもたらすのかどうかは経験的にしかわからない。そうすると、悪意ある行為は、それが何を結果としてもたらすのかを何かの原則に基づいて事前的に知ることができるようなものではないことになる。このこと自体はカントが認識しているような幸福の追求においても同じである。我々が幸福の達成を目指して諸々の行為を行なっても、幸福の絶対的全体が明確でない以上、幸福は経験に基づく我々の想像力・想像力の産物でしかない以上経験的にしか得られない。我々が幸福を得るために行為しようとしても、そのような行為を原則に基づいて発見することができないのである。カントにおいては、このことが、我々人間にとって実践的な命法があるとすれば、それは定言的命法でなければならないことへと導くのである。

アリストテレスにおいては、理性的可能態としての魂が究極的に辿りつく完全な活動態において我々が意識しているのは、経験に基づく想像力・構想力によってしか知ることのできないような幸福や劣悪な意図ではなくて、魂そのものが、その内なる理性の働きによって最も卓越した活動を行なっているかどうかということである。従って、

この最善の活動におけるあらゆる行為を規定する意志は定言的命法を逸脱するものではない。ここでは、意志は定言的命法に服するのではなく、意志そのものが行為の目的が行為そのものに現在化しているような行為を目指すが故に、その帰結として定言的命法を逸脱しないのである。完全な活動態において行為する人は、意図して嘘をついてはならないから嘘をつかないのではなく、嘘をつきたくないから嘘をつかないのである。即ち、この活動態における意志にとっては、定言的命法に即して自らを規定することは強制的な義務ではなく、それに適う行為そのものがその意志から自発的に顕現するのである。このことは、徳に基づく理性に即した魂の活動が人間にとって美しく正しく快いものであるというアリストテレスの言葉に集約されている (p. 34)。この活動には外的な手段が必要であるため、幸福は外的な善や順境に助けられることは無視できないが (p. 36)、徳を具える能力が失われていないかぎり、人は努力によって幸福な活動を行なうことができるようになる (p. 37)。また、人間の最善の魂の活動が偶然による度重なる運・不運によって影響を受けるにしても、この活動が徳に基づいている以上、善き靴職人の例が物語っていたように、人はそうした運命に堂々と耐え、最善の活動を忘却することなく連続的に行なうことができる (p. 42)。アリストテレスは、幸福な人は徳に基づいて諸活動を行なうが故に、嫌悪すべきこと、つまらぬことを決して行なわない、従って惨めになることを心配する必要がない、と述べている (p. 43) ことが明確に示しているように、アリストテレスにとっては、幸福とは、この世において何事も願望と意に適うように進むという条件を満たした状態ではなくて、それは最善の徳に基づく理性に即した魂の活動のことであり、そうであればその活動からは劣悪な行為は自ずと追放されるのである。至福な人は、偶然のもたらす運・不運の影響を受けても、自らの意図によって嫌悪すべき行為を行ない、それによって惨めになるということはないのである。この点は極めて重要である。カントは幸福を状態として

捉えているのに対して、アリストテレスは幸福を完全な徳に基づく活動とみなしているが故に、至福な人の行為からは道徳性が自ずと顕現するのである。

こうした点については、カントを論じた後に取り上げ詳細に論ずるつもりである。

参考文献

1. Aristotle. *Metaphysica*, translated by W. D. Ross. In *The Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon. New York: Modern Library, 2001.
2. アリストテレス, 『形而上学』(上下), 出隆訳, 岩波文庫, 2005年.
3. Aristotle. *Ethica Nicomachea*, translated by W. D. Ross. In *The Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon. New York: Modern Library, 2001.
4. アリストテレス, 『ニコマコス倫理学』, 朴一功訳, 京都大学学術出版会, 2002年.
5. 早川弘晃, 「倫理と道徳—効用理論の功罪と行為的

生の第一原理」, 『総合政策研究』, 第17号, 2009年2月 a.

6. 早川弘晃, 「倫理と道徳—行為的生の究極的目的と道徳的善」, 『総合政策研究』, 第17号, 2009年2月 b.
7. Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated and edited by Mary Gregor. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.
8. カント, 「道徳形而上学原論」, 篠田英雄訳, 岩波文庫, 1960年.
9. Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*, translated and edited by Mary Gregor. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.
10. カント, 「実践理性批判」, 波多野精一, 宮本和吉, 篠田英雄訳, 岩波文庫, 1960年.

* 本論文は、これに先行する「倫理と道徳」のテーマの下で発表された二篇の論文と共に、中央大学特定課題研究費の助成を受けた研究の一環である。この助成に深く感謝の意を表すものである。

