

倫理と道徳—知性の徳、徳に基づく活動、観想活動

早 川 弘 晃

Ethics and Morality : Virtues of Intellect, Virtuous Activities, and Contemplation : From Potency to Actuality

Hiroaki HAYAKAWA

Abstract

This paper studies Book VI and Book X of Aristotle's *Ethica Nichomachea* with respect to virtues of intellect and the ultimate virtuous activities that man is capable of actualizing in his life of actions. It focuses on the role of practical wisdom in guiding the life of actions toward its ultimate and highest good, and on contemplative activity which belongs to the holiest of all activities. Aristotle's eudaimonia as the first principle of the life of actions is identified with the first principle of man as a rational potency as presented in Book IX of his *Metaphysica*, which is to fully actualize this potency through the exercise of free will that chooses between opposing effects.

Key Words

Virtues of Intellect, Practical Wisdom, Scientific Wisdom, the Life of Actions, Virtuous Activities, Happiness, Potentiality, Actuality, Complete Reality, Contemplation

目 次

- I 本論の目指すもの
- II 知性の徳 (virtues of intellect) —思慮と知恵
- III 究極的にして最善の活動—観想活動
- IV 幸福と完全現実態
- V 結 び

I 本論の目指すもの

本論の目的は、アリストテレスの「ニコマコス倫理学」第六巻と第十巻の内容を詳細に検討し、理性的可能態としての人間が完全な活動態となって活動する上において、知性がどのような働きを為すのかに関わるアリストテレスの倫理学を明ら

かにし、行為的生の第一原理、即ち人間にとっての究極的にして最高の善は魂が完全な徳に基づいて道理に即して活動することであるとする原理と、「形而上学」第九巻で述べられている理性的可能態の第一原理、即ちこの可能態が可能態であるのは完全現実態となって活動することであるとする原理は同一の原理であることを論ずることである。

人間は自らの行為的生を、その全体においてできるだけ善きものにしたいと願う存在である。アリストテレスは「ニコマコス倫理学」第一巻において人間の究極的にして最高の善は、完全な徳に基づく道理に即した活動にあると論じたのであるが、この活動はその目的が活動自体に現在しているような活動でなければならない。何故なら、活動そのもの以外の目的を達成するための活動はいまだ究極的なものではなく、究極的なものでなければ最高の善ではないからである。アリストテレ

スが「形而上学」第九巻で述べている理性的可能態と完全現実態（完全活動態）の概念に即して述べるならば、人間の究極的にして最高の善は、人間という理性的可能態が一体何のための可能態なのかを明らかにする第一原理の内に、即ち、理性的可能態が究極的に目指す原理とは完全な活動態（完全現実態）となって活動することの内にある、ということである。人間が理性的存在であり、知性こそが人間のなかで最も神に近親性を持つものであるならば、知性は人間の持つあらゆる能力、状態、情念を支配し、それらを完全現実態に向けて指揮する。従って、この責務を担う知性の最も卓越した状態、即ち知性の徳がどのようなものであるのかを明らかにすることは人間にとっての究極的にして最高の善である幸福がどのような活動であるのかを論ずる上において不可欠である。このことから、アリストテレスは「ニコマコス倫理学」第六巻において知性の徳とその働きについて論ずるのであるが、魂はまず理性を持つ部分と理性を持たない部分に分けられ、理性を持つ部分は更に、知性がもたらす思考がどのような種類の対象へ向けられるかによって二つに分けられる。一つは、他の仕方ではあり得ないものを考察する知識的部分と、もう一つは他の仕方であり得るものについて考察する理知的部分である。前者の部分に統率する徳である智恵と、後者の部分に統率する徳である思慮は、人間が完全な活動態となって活動する上において指導的な役割を果たす。特に、思慮が実践的の智恵として究極的善に向けての行為的生或いは活動的生を統括し、人間の行為が常に関わることになる個別的な事柄について熟慮し、我々の力の範囲内の物事から何を選択するのかについて指導的且つ統率的役割を果たしているならば、それが如何なる徳であるのかを明確にすることは倫理学の避けることのできない課題である。

思慮が人間の行為的生をその究極的目的に向けて統括する徳であるならば、この徳に基づく人間の活動は、人間の活動が生み出す経済社会秩序の根幹をなすものであり、その意味で我々は人間一人一人の思慮の働きを本人に託すべきであるとす

るアリストテレスの指摘は今日の経済理論の基礎を成していると言ってよい。そして、知性こそが人間のなかで最も神聖な徳であるならば、この徳に基づく活動が如何なるものなのかについて思いを巡らすことは重要である。アリストテレスは、人間の究極的にして最高の善を観想活動に見るのであるが、我々はそのような活動を主張するに至るアリストテレスの考えを辿り、その理由を明確にしたいと思うのである。徳に基づく活動には多くの活動が含まれるが、それらのうち至福な人の特性を最もよく有する観想活動こそが知性がもたらす最高の活動であり、最も神の活動に近いものであるとアリストテレスは考える。アリストテレスは、知性こそが我々の内にある最も優れたものであり、我々はその働きによって、死すべきことを考えるのではなく、できるかぎり自分を不死なものにするよう全力を尽くすべきであると述べているが、同時に、知性を働かす人においてそれが優れたものとなり支配的なものとなるならば、その知性こそがそれぞれの人自身であるとも述べている。アリストテレスにとって、知性を働かすことと、自分自身の行為的生を他の如何なるものにも優先して選び、この生を最高の善を目指して生きることとは同じである。また、我々人間にとって、自らの行為的生を究極的にして最高の善を目指して生きることと、知性の働きによって我々自身をできるだけ不死なものにするとは同じことである。知性の最も崇高な働きが観想活動であるならば、我々の行為的生はこの活動によってその究極的な善へと向かうことになる。人間の知性による観想活動は神の活動に最も類似するものであり、この活動を通して人間は完全活動態となり、それによって人間の最高の善である第一原理を現在させその不死性へと向かうことになる。

本論において我々は、こうしたアリストテレスの倫理学の内容をできるだけ明確に把握することを目的として、「ニコマコス倫理学」に描かれる知性の徳と観想活動の内容を詳細に論ずると同時に、「形而上学」第九巻で述べられている完全現実態という原理と「ニコマコス倫理学」で述べられ

る行為的生を営む人間の目指す究極的にして最高の善という原理の一致を論じたいと思うのである。途中、特に思慮の徳を論ずる際には、近代の経済理論の基礎がこの徳の働きにどのように関わっているのかについても触れたいと思う。以下「ニコマコス倫理学」は朴一功による訳から、「形而上学」は出隆訳による訳から、また所々括弧内に英語の語が記されているが、それらの語は Ross による英訳からのものである。

II 知性の徳 (virtues of intellect) — 思慮と知恵

アリストテレスは、「ニコマコス倫理学」第一巻において、倫理学的的を見定め、人間の究極的にして最高の善が完全な徳に基づく道理に即した活動にあることを見極めた上で、第二巻において性格の徳が情念と行為にどのように関わる魂の状態なのかを論じ、第三巻において行為と徳の自発性と選択について論じていた。明らかに、我々の行為は選択によって為されるのであるが、選択は、我々がそれによって何を得たいのかという欲求と、その目的はどのようにすれば達成されるのかという道理とに基づいている。従って、善い選択をするためには、我々には、欲求を善きものとし、正しく道理に即して思考することが求められる。欲求を善きものにするには、欲求は過不足のない中庸の状態になくてはならないが、この中庸の状態が性格の徳である。この中庸を見定めるには知性の働きが不可欠である。そして、欲求の求める目的を達成するための道理を明らかにするのも知性のもたらす思考である。従って、人間が、善き選択をすることによって己の活動的生を究極的に善きものとする上において、知性が決定的に重要な役割を果たしていることは明らかである。こうしたことを基にして、アリストテレスは「ニコマコス倫理学」第六巻において知性の徳を論じ、第十巻において知性もたらす観想活動を人間がなし得る最も神的で至福な活動として論じるのである。

まず、ここでは、「ニコマコス倫理学」第六巻においてアリストテレスが知性の徳について論じている内容をできるだけ正確に辿ることにしたい。知性こそが人間のなかにある最も神聖なものであり、その働きによって理性的可能態としての人間が理性的原則に基づいて相反する物事のうち善きものを選択することを通して完全な活動態となるのであれば、知性の働きなくして人間は究極的にして最高の善に至ることができない。その意味で、第六巻で論じられている知性の徳は「ニコマコス倫理学」の根幹を成すものであると同時に、その内容は、理性的可能態は知性の働きによって完全現実態となって活動するに至るとする普遍的原理を、人間という理性的可能態について述べたものである。

アリストテレスは魂を機能の観点から部分に分けることから始める。まず、魂を「理性(ロゴス)を持つ部分」(that which grasps a rule or rational principle)と「理性を欠いた(アロゴン)部分」(the irrational)の二つに分ける。理性を持つ部分は更に区分され、その一つは「他の仕方ではあり得ない諸原理を持つもの」を考察する部分で、それは知識的部分(エピステーモニコン, the scientific part)と呼ばれ、もう一つは「他の仕方であり得るもの」を考察する部分で、それは理知的部分(ロギスティコン, the calculative part)と呼ばれる。そこでアリストテレスは、知識的部分と理知的部分の徳(アレテー)について、即ちそれらの最善の状態(ヘクシス)について考察するのである。あるものの徳というのは、そのもの固有の機能(エルゴン)と関係し、その機能をよくなましめる状態のことである(pp. 255-256)。

人間は行為する存在者である。では行為の始点(the origin of action)は何か。ここでの始点は行為の目的のことではなく動きの起点(its efficient cause)のことである。この意味での行為の始点は選択であり、選択の始点は欲求(desire)及び特定の目的のための道理(ロゴス, reasoning with a view to an end)である。従って、選択は知性(ヌース, intellect)と思考(ディアノイア, reason)

と性格の状態（エーティケー・ヘクシス, moral character）によってもたらされる。即ち、善い選択は、知性もたらす思考と、善い選択ができる状態（性格の徳）がなければ不可能なのである（p. 258）。我々の行為を動かすのは思考（intellect）それ自体ではなく、何かを目指す行為的思考（the intellect which aims at an end）であり、人の行為は行為それ自身が無条件的な目的である。行為を行う場合、善き行為（エウプラークシア）こそが目的であり、欲求はこれを対象とする。選択とは、「欲求に即した知性（オレクティコス・ヌース）」（desiderative reason, 欲求に関わる道理）、「思考に即した欲求（ディアノエーティケー・オレクシス）」（ratiocinative desire, 理知的思考に即した欲求）であり、このような始点が人間である。そして、選択のための熟慮は、未来のことで他の仕方であり得る事柄に対してなされるのであり、既に生じてしまった過去のことについては誰も熟慮しないのである（p. 258）。これを現代の経済学的用語を使って表現すれば、埋没した費用（サンクコスト）はもはや取り戻すことができないため、こうした費用については熟慮はなされないということになる。但し、過去の出来事から学んだ経験は将来において他の仕方であり得る物事を熟慮する上において役に立てられることは当然のことである。

アリストテレスは、魂が肯定したり否定したりすることによって真理に到達する際の状態について、五つの状態があるとしている。それらは、(1) 技術（テクネー, art）、(2) 学問的知識（エピステーメー, scientific knowledge）、(3) 思慮（プロネーシス, practical knowledge）、(4) 知恵（ソビアー, philosophic wisdom）、そして(5). 知性（ヌース, intuitive reason）である。単なる「見解（ヒュブレプシス）」（judgement）や「思ひなし（ドクサ）」（opinion）は誤り得るので、それらはこれらの状態には含まれない。ここでアリストテレスが挙げている知性は、狭義での理性、即ち直観的理性のことであると思われる。

まず、学問的知識（エピステーメー, scientific

knowledge）であるが、これは「他の仕方では決してあり得ないもの」を対象とする。「学問的に知られるもの（エピステーモン）」とは必然によって存在するものであり、それらはまた永遠的なものである。何故なら、無条件に必然によって存在するものはすべて、永遠的なものであって、生成も消滅もしない（ungenerated and imperishable）ものだからである（p. 260）。学問的知識は教えられるものであり学ばれるものである。教示（ディダスカリー）は、すべて先に認識されている物事からなされるが、その論証方法には二種類ある。一つは「帰納推論（エバゴケー）（induction）」であり、他方は「演繹推論（シュロギスモス）（syllogism）」である（p. 260）。帰納推論は原理に向かい、普遍（ト・カトルー）を導き出すものであり、演繹推論は「普遍」から出発する（p. 260）。演繹推論では、出発点となる諸原理が存在してはならないが、それらの諸原理についての演繹推論はあり得ない。演繹推論が出発点とする普遍的諸原理は帰納推論によって導き出される（pp. 260-261）。

学問的知識とは、こうした論証に関わる状態（アポディクティケー・ヘクシス）のことである。学問的に知るとは、あるもの（知っているものを）を一定の仕方（論証し得るものとして）信じていること、論証されるものを論証し得るものとして認識していること、そして論証の前提となる諸原理が結論よりもよく認識されているということである。出発点となる諸原理が結論よりもよく知られていなければ、我々の学問的知識は単なる付帯的なものになってしまうからである（pp. 261-262）。

続いて技術については、「技術（テクネー）」とは、「真なる理論（ロゴス・アレーテース）」（a true course of reasoning）を具えた、制作に関わる魂のある種の状態（the reasoned state of capacity to make）のことである。即ち、すべての技術は、事物の生成に関わり、技術を行使するための基礎は、存在することもしないことも可能な事物に関して、技術の原理が制作する人の側にあって作られ

る作品の側にはないような事物が如何にしたら生じるのかを「理論的に考察する（テオーレイン）」魂の状態である（pp. 262-263）。だから「技術は必然によって存在したり生成したりする物事を対象とはせず、また自然によって存在する物事も対象とはしないのである。なぜなら自然によって存在するものは、みずからの内に存在の原理を持つからである」（p. 263）。また、技術が欠如しているとは、「偽りの理論」（a false course of reasoning）を具えた、制作に関わる魂の状態のことを意味する（p. 264）。しかし、「技術」は具体的な制作に関わる魂の状態なのであって、「よく生きること」の全体のために如何なることが善いことかを考える魂の状態、即ち、知性のもう一つの徳である思慮という知性の徳とは異なる状態である（pp. 262-263）。

次に、思慮（practical wisdom）とは如何なるものなのであろうか。まず、人間の魂は、理性を持つ部分（理性的原理を把握する部分）と理性を持たない部分に分けられ、更に理性を持つ部分は知識的部分と理知的部分に分けられ、前者は他の仕方であり得ない理性的原理（道理）を考察し、後者は他の仕方であり得るものの理性的原理（道理）を考察する部分であった。この部分はまた全般的に思いなす部分であるといってもよい。このような分割のなかで、思慮を位置付けるとすれば、それは理知的部分に含まれることになる。そうすると、思慮は思いなす部分のある種の徳ということになる。

思慮（プロネーシス）が何であるのかを把握するには、まず思慮ある人がどのような人であるのかを見極めるとよい。このような人の特質は、自分自身にとって善きもの、利益になるものについて適切に熟慮する能力があることであるが、この場合熟慮するとは、よく生きること（エウ・ゼーン）の全体のためには如何なるものが善いものなのかを考えることであって（about what sorts of things conduce to the good life in general）、例えば、健康を維持し体力をつけるためにはどのようなものが善いものなのかといった仕方で部分的に

考えることではない（p. 264）。また、人は他の仕方であり得るものについて熟慮するのであって、他の仕方ではあり得ないものや自分にはなし得ないものについて熟慮はしないのである（p. 264）。更に、学問的知識は論証（アポディクシス）を伴うものであり、論証の第一原理が定まっていない物事については論証はなされ得ないのであり、また必然によって存在するものについては熟慮することはあり得ないのであるから、思慮は学問的知識ではない（pp. 264-265）。また、思慮は技術でもない。その訳は、技術においては制作の目的が制作そのものではないが、行為においては行為の目的が善き行為を行なうことにあるからである（p. 265）。

行為の原理は、行為の始点となる原因が、当の行為そのものの善（目的）であるということにある。しかし、快楽や苦痛によって墮落させられている人（節制のない人）はこの原理が直ちには見えず、従ってすべての選択はこの目的のために行われなければならないということも見えないのである。何故なら悪徳はこの行為の原理を破壊するからである（p. 266）。こうして見えてくるのは、「思慮とは、人間にとっての善悪にかかわる行為を行うところの、道理を具えた、魂の「真なる状態（ヘクシス・アレーテース）」（a reasoned and true state of capacity to act with regard to human goods、人間にとっての諸々の善を意識して行為する能力の道理を具えた真なる状態）だということである（p. 265, p. 266）。しかし、思慮は単に道理を具えただけの状態ではない。その訳は、思いなす部分における道理を具えただけの状態には忘却があり得るが、思慮には忘却がないからである（p. 267）（practical wisdom cannot be forgotten）。

ここで重要なのは思慮には忘却がないということである。思いなす部分（理知的部分）には、忘却されるものも含まれるが、如何にしてよく生きるかということをお慮することにおいては忘却はない。思慮とは、よく生きることの全体のためにはどのような行為を行為そのもののために為すべきかを熟慮し選択することのできる魂の状態のこ

とである。先に見たように、我々の行為の始点（行為の動きの始点という意味での始点）は選択であり、選択の始点は、欲求と特定の目的のための「道理」である。それ故、選択には「知性（ヌース）」と「思考（ディアノイア）」と「性格の徳」が必要である。知性と思考があっても、善い選択ができるためには、「理知的部分」の徳である思慮と、それを保全する性格の徳である節制が必要なのである。ここで、我々は、行為の目的が「善き行為（エウプラークシア）」そのものであること、また、我々人間を動かす始点は選択なのであり、選択とは「欲求に即した知性（オレクティコス・ヌース）」(p. 258)であり「思考に即した欲求（ディアノエーティケー・オレクシス）」(p. 258)であるというアリストテレスの指摘を忘れてはならない。我々を動かすべきものは、節制という性格の徳が保全する思慮の徳が可能にする熟慮に基づく選択、即ち「よく生きる」ことの全体のための熟慮に基づく選択でなくてはならないのである。思慮には忘却がないということは、我々人間にとって己の生をよく生きようとすることに忘却がないということである。我々が学問的知識を習得したり技術を習得したりすることにおいては中断もあり忘却もあり得る。しかし、人はすべて、己の生を如何に善く生きるかに関しては常にその課題と向き合っているのであり、それが忘却によって中断されることはないのである。ここに人間存在の根本原理が潜んでいると言ってよい。また、我々は、あらゆる人の生において、思慮には忘却がないことを知るべきである。すべての人が己の生を如何に生きるのかということを一時も忘れず、それを人生の課題として生きているということは、我々が他の人々とどのように生きていくべきかについて重要なことを示唆している。同時に、我々を動かす始点である選択という行為は、熟慮に基づく欲求がもたらす行為であるが、選択とは、将来においてこれから取り得る行為のなかから、「よく生きるため」に善なる行為を選択することである。欲求がこうした選択ができるようになるためには、我々の魂は、それができる状態、即ち思慮と

いう徳を節制によって保全しなければならない。選択は行為の選択ではあるが、よく生きるためには、選択は行為の目指す具体的な目標の選択にも関わる。しかし、思慮は選択した具体的な目標にだけ関わるのではなく、「よく生きる」ことの全体性を意識する。具体的な諸々の目標とそれを達成するための具体的な行為の選択を通して、我々は、「よく生きる」ことを実現しようとするのであるが、思慮は、魂の理知的部分の徳として、行為そのものの善のために我々は如何に行為すべきかを、よく生きることの全体のために考察するが故に、その働きには忘却がないのである。思慮は、人間にとっての善なるものに関して、選択によって行為することができる道理を具えた魂の真の状態なのである。

更に、ここで一点を所見として加えておきたい。我々が設定する具体的な目標も、またそれを実現するための具体的な行為の選択もすべて将来に向けてなされる。我々は将来に設定する目的を実現するための行為を現在において選択するのである。その意味で、現在とは、我々が未来に達成したいと願うものを実現するためには今何を為すべきかが示される時であり、熟慮の結果として最初に為すべきことが発見され実行に移される時である。ハイデガーは、人間存在は「既在—現在—到来」によって構成される脱自態（エクスターゼ、エクステーシス）であると述べているが、我々はその意味を、ここでは簡潔に、我々は、既在し（過去から現在に至った存在であり）、将来に向けて自らのこれまでの有り様を超越しようとして己の不特定性・可能性のなかから何らかの目的を設定し、その目的を達成するための行為を現在という時点において選択し現在化する存在であると解釈することができる。我々の存在は、こうした脱自態である意味において時間的な存在である。ハイデガーが脱自態と表現した人間存在の時間性は、アリストテレスが述べる思慮（の時間性）と根を同じくするものである。何故なら、思慮は自らの行為的生を全体として「よく生きる」ことを目指して己に具わるあらゆる能力をそれに向けて指揮監督

するからであり、それはまた既存を含む己の現在の状態を出発点として、将来可能な行為のなかから道理に適う善なる行為を現在において選択することのできる魂の真なる状態だからである。人間存在が時間性を持たないならば、思慮は何の意味も持たないからであり、思慮がなければ人間存在は時間性を持ち得ないからである。従って、思慮と人間存在の時間性とは同じことを二つの面でもとらえたものであると言ってよい。ソクラテスは「吟味されない人生は生きる価値がない」(魂の探求なき生活は人間にとり生甲斐なきものである(「ソクラテスの弁明」(p. 52))と云っているが、我々人間の行為がその善悪に関して常に吟味されなければならないのは、その吟味なくして己の生を未来に向けてよく生きることは不可能だからである。人は、己の生を全体として善きものにするために、己の行為の善悪を道理に即して吟味して初めてよく生きることができるのである。その意味で、行為の善悪を吟味することのできる魂の状態は思慮という魂の状態と同じものであると言ってよい。吟味することが、己の今の在り様を道理に即して反省することであれば、吟味にも、思慮の働きと同じように忘却はない。思慮と脱自態の関係については、別の論文においてハイデガーの「存在と時間」とアリストテレスの存在論の関係を論ずる際に詳細に論ずることにしたい。

アリストテレスは次に知性と知恵を論じる。我々の魂の理性的原理を把握する部分には、他の仕方ではあり得ないものを考察の対象とする知識的部分と他の仕方であり得るものを考察の対象とする理知的部分があったわけであるが、このような考察の対象一般に関して我々の魂を誤らせないようにするものに、技術と学問的知識と思慮と知恵と知性(直観的理性)があった。では、それらのうち、他の仕方であり得ないものの理性的原理を論証によって示す場合の第一原理を把握するのはどれなのだろうか。学問的知識は、魂の理性を持つ部分のなかで他の仕方ではあり得ないものを考察する部分(知識的部分)であった。この知識は、普遍的かつ必然的な存在に関する論拠を伴う

見解(ヒュポレープシス)であるから、それには諸原理と論証されるものの両方が含まれているが、しかし、学問的知識はその基礎にある第一原理を考察の対象とはしない。何故なら、学問的に知られ得るものは論証され得るものだからである。また、この第一原理は思慮の(或いはまた技術の)対象でもない。何故なら、思慮は他の仕方であり得るものに関わるからである。更に、知恵(ソピアー)(philosophical wisdom)というものがあるが、知恵ある人とは何らかの事柄について論証することのできる人のことであるから、知恵(ソピアー)もまた第一の諸原理を対象とはしない。残るのは知性即ち直観的理性(第一原理を直観的に把握する能力)だけということになる。即ち、この魂の働きこそが第一原理を把握するのである(p. 268)。

では、アリストテレスは知恵と学問的知識と直観的理性(知性)の関係をどのように見ているのであろうか。学問的知識は、他の仕方ではあり得ない事柄について、それらの理性的根拠を第一原理に基づいて論証することによって得られるものであるが、知恵ある人(ソポス)は諸原理から導き出される事柄を知っているだけではなく、第一原理そのものの真理をも把握している人のことであるから、この意味で、知恵は学問的知識のうちで最も厳密な形態である。即ち、それは知性(直観的理性)と結び付いた学問的知識であり、最高の(崇高な)諸存在についての完備された学問的知識であると言えるものである(intuitive reason combined with scientific knowledge-scientific knowledge of the highest objects which has received as it were its proper completion)。それは「頭をもった学問的知識」である(p. 270)。即ち、知恵は、必然的な事柄を知るばかりではなく、それらの論拠となる第一原理の真理をも把握していなければならない。この真理を把握する能力が直観的理性なのであるから、知恵は直観的理性を頭として、その配下に学問的知識を具えたものである。

知恵は最高の諸存在についての完全な学問的知識であることに関連して、アリストテレスは次の

点を加えている。人間は世界における最高（最善）の存在者ではないのだから、人間の政治術や思慮がこの世界で最善の知識であると考えるのはおかしい。また、人間にとって健康なものと、魚たちにとって健康なものとは違うが、何が白いものであり真っすぐであるのかということとは、そうしたことに関係なく常に同じであるならば、誰でも、知恵の内容は同じだが、熟慮の内容はそれぞれに異なると言うであろう。何故なら、人は、自分自身に関する諸々の事柄について熟慮する者を思慮ある者とみなすのであり、そのような者に彼自らが関わる事柄を託すからである（p. 270）。だからこそ、人間より下等な動物であっても、そうした動物が自身の生に関して予見する能力を具備していれば、彼等にも思慮があると言えるのである（p. 270）。また、知恵は政治術と同じものではない。何故なら、人間にとって何が有益であるのかに関する知識が知恵であるとすれば、人間以外の存在者も多数存在するわけであるから、その数だけ知恵があることになるからである。そんなことになれば、すべての動物にとっての善に関わる知恵はないことになるであろうし（丁度それは、すべての動物にとっての医術はないことになるのと同じである）、それぞれの動物の種に応じて、善についての異なった知恵が存在することになるであろうが、それはおかしいことである（pp. 270-271）。こうした矛盾を避けるために人間が動物のなかで最も優れた動物であると主張してみたところで、それによって違いが生じるわけではない。本性において人間よりも神的な存在者が、例えば諸々の天体が存在することは明らかだからである。かくして明らかになったことは、知恵は本性において最も崇高なる物事についての、直感的理性と結合した学問的知識であるということである。知恵がこうした知識であるから、我々は、アナクサゴラスやターレスのような哲学者が自分にとって有益なものについては無知であることを知るとき、彼らは知恵ある者であるが思慮ある者ではないと言うのであり、彼らは知恵ある者として、役には立たないが驚嘆すべき神聖な事柄を知っていると

うのである。彼らが追求しているのは人間にとっての善ではないのである。

アリストテレスは、人間以外の動物でも、その動物が自らの生に関して予見能力を具備しているならば、その動物にとって熟慮はあり得ると述べている。予見する能力とは、己の生において自分自身が為す行為がある統一性を持って自分自身に何をもたらすのかを予見する能力でもあり、また自分の生きている環境（国であろうと経済であろうと、或いは物理的環境であろうと）が将来どのようなものであるのかを予見する能力でもある。こうした予見能力がなければ、存在者は自らの行為の善（目的）を意識することはできない。何故なら、もしこの能力がなければ、自ら他の仕方であり得る行為のなかから道理に適った最善の行為を選択しても、その選択が何を善として到来させるのかを予見することができないからである。思慮にとって予見能力が必要条件であるということは、思慮を有する存在者は時間的存在者であることを意味している。次に、アリストテレスは、人は諸々の事柄に関して自分自身にとって何が有益であるのかを諸事万端にわたり道理に即して熟慮する者のことを思慮ある者と言い、同時に人は思慮が対象とする事柄は思慮を働かす本人に託す、と述べているのであるが、この指摘は、アリストテレスが、一人一人にとっての最善の行為を、道理に即して熟慮し選択することを最もよく為し得るのは、当の本人であることを当然のこととして認識していたことを示している。個人の善はその個人の内に自発的に生じるのであるから、この善を達成するための個別的な事柄を最もよく熟慮するのは当の個人であり、またそれらに関わる行為を最もよく為すことのできるのは当の個人なのである。今日の流行の言葉で言えば、個人が抱く目的と、それを実現するために当の個人が熟慮する個別的な事柄に関する情報は、他人よりもその個人が最もよく所有している意味において、個人に関わる情報は非対称的であるということである。今日の経済学においては、特に新しい古典派の経済理論（合理的期待形成理論を出発点として展開

された、個人による選択・期待の形成（予見能力）・均衡の概念を主軸とする経済理論）においては、個人にとっての最適な選択を最もよく為し得るのは当の個人であるということは常識の一部となっている。この理論における個人の最適選択は異時点間最適化（即ち、現在から将来にわたる多期間においてどのような行為の繋がりが、それらの期間にわたる資源や資産の制約の下で、最適な繋がりであるのかを決定すること）であり、そしてこの最適化においては将来の経済環境（この環境は、現在から将来にわたるすべての期間において市場に参加するあらゆる主体の需要・供給活動がどの価格で均衡するのを表わす価格体系によって代表される）に対する予想（即ち期待の形成）が必要である。将来の状態を予測せずに自分自身にとって有益なものを実現しようとするのは、この有益なものの到来をサイコロの目に託すようなものだからである。そうして見ると、経済学の最も伝統的な潮流における今日の理論的形式においては、アリストテレスが思慮について述べている事柄がその基礎を成していると言ってよい。

続いてアリストテレスは、知恵と思慮の区別について述べているが、先にも述べたが、知恵は、学問的知識が第一原理からどのように論証されるのかを知るだけではなく、第一原理の真理をも把握してはならない。また、第一原理の真理を把握するとは、学問的知識の諸原理が真に第一原理にまで遡っているのかどうかを知っているということではなくてはならない。もし、諸原理がまだ第一原理に向かって遡ることのできるようなものであれば、それはまだ第一原理手前の前提であり、知恵ある人はそのことを知ってはいなくてはならない。別の言い方をすれば、知恵ある人は、学問的知識がその基礎に置く諸原理がどれほど根本的原理であるのかを認識し、それによって学問的知識そのものがどれほど確実なものであるのかを認識してはならないのである。また、第一原理の真理を把握するためには、そうした原理を直感的に把握する理性的能力がなくてはならない。従って、知恵は直感的理性を具えた学問的

知識でなくてはならないのである。また、知恵が第一原理の真理を把握するものであれば、それはまた、自然本性的に最高の諸存在をも認識の対象とし、この認識を完成の域にまで至らしめた最も厳密な知識でなくてはならない（p. 270, pp. 271-272）。何故なら、第一原理の究明は最も普遍的で完全な存在についての認識をもたらすからである。我々の魂には他の仕方ではあり得ないもの（普遍的で必然的なもの）を考察の対象とする知識的部分と他の仕方であり得るものを考察の対象とする理知的部分があったが、知恵は直感的理性を従えて知識的部分の全体を（知識の体系からそれが基づく第一原理の真理に至るまでを）統率する。丁度それは、他の仕方であり得る事柄を道理に即して考察する魂の理知的部分において、思慮が、生きることに全体の善のために（即ち、よく生きることに）人間が行なう行為の善悪に対する熟慮と判断を間断なく統率することに対応する。正に知恵と思慮は、一方は魂の知識的部分を統率して魂を最も崇高な存在対象（the highest objects）へと導き、他方は魂の理知的部分を統率して、魂を行為的生の究極的にして最善の目的へと導く、魂の二つの根本的動性なのである。

更に、アリストテレスは、思慮は、普遍的な事柄と個別的な事柄の両方を認識していなければならないと述べている（p. 272）。何故なら、思慮は、人間の生をよく生きるために個々の行為の善悪を道理に即して考察するが故に、個々の行為に関わるものであり、行為はまた個別的な事柄に関わるものだからである。そのため、経験は熟慮に役立つのである（p. 272）。また、行為が個別的な事柄に関するかぎり、思慮は個別的な事柄をいっそう具えてはならないが、それらについての個別的知識は支離滅裂であってはならず、そこには統括的なもの（アルキテクトニケー）がなければならない（272-273）。また、思慮には立法術、政治術、家政術といった思慮もあるが、とりわけ思慮として語られるのは、一人一人の人間に関わる思慮である（p. 274）。後者の思慮は前者の思慮とは大きく異なっている（pp. 275-276）。人々は自

分自身にとっての善を為すべき善として求めているのであり、だからこそ、この善に関心を払う人が思慮ある人だとする見方が生まれてきたのである (p. 276)。しかし、アリストテレスは、家政や国制がなければ、自分自身にとっての善も存在せず、また自分自身の状況なり出来事なりをどのように秩序付けるのかも明確にはならないのであるから、この点については究明される必要があると述べているが、この指摘は見逃すことができない (pp. 276)。即ち、どのような行為が個人個人にとって善い行為なのか、また個人個人が己の生を全体として善きものとするためにはどのように生きたらよいのかという思慮の関心事そのものが、家政や国制を離れて単独では決まらないのである。そうであれば、アリストテレスが先に述べた立法術や政治術や家政術といった術における(公共的)思慮と個人個人の思慮は相互補完的な関係にあるということになる。

続いて、アリストテレスは優れた熟慮について述べている。まず、熟慮 (deliberation) は個別的なものへの探求 (inquiry) である。では優れた熟慮とは何か。それは学問的知識のある種の形式なのか、思いなしなのか、推測における技巧なのか、それとも別のあるものなのか。まず、熟慮する人は探求し理知的に思考するわけであるから、既に論証されている学問的知識ではあり得ない。また、それは巧みな推論でもない。こうした推論は素早くなされるが、熟慮には長い時間がかけられるからである。更に、それは如何なる思いなしでもない。思いなしの内容は既に確定されたものであり、それが正しい保証はないからである (pp. 278-279)。熟慮に優れている人は誤らないわけであるから、熟慮のよさとはある種の正しさのことである。熟慮は理知的に思考することであって断言することではなく、またその正しさは論証される性質のものではない。従って、優れた熟慮の正しさは、学問的知識の正しさでも、思いなしの正しさでもない。もともと学問的知識は第一原理から論証されるものであるから、そこには誤りというものがない。また、思いなしは一種の断言であり、

それには誤りがあるが、それが正しいとすれば、その正しさは真理そのものである。そうすると、優れた熟慮のよさとは思考の正しさであるということになる。思考することは断言することではない。熟慮する人は、上手であろうと下手であろうと、何かを探求し、理知的に考えているのである (pp. 278-279)。

熟慮のよさとは熟慮におけるある種の正しさのことであることはわかるのであるが、正しさには複数のものがある以上、その正しさを見極める必要がある。例えば、抑制のない人や低劣な人であっても自分の設定した目的を理知的に達成するのであって、その場合彼等は正しく熟慮してはいても、達成したものは善ではない。正しく熟慮することとよく熟慮することとは違うのである。善きものをもたらすように正しく熟慮することが優れた熟慮なのである (p. 280)。このことは虚偽の演繹推論 (a false syllogism) についても言える。人は、このような推論によって善なるもの、例えば何を為すべきかに到達する場合もあるが、この場合には、中間項が虚偽なのである。従って、こうした熟慮もまた優れた熟慮とは言えない (p. 280)。更にまた、時間をかけ過ぎる熟慮も優れた熟慮とは言いがたい。熟慮のよさとは、有益さに即した正しさ、即ち目的、仕方、時に関しての正しさなのである (p. 280)。加えて、熟慮は、無条件的な意味での目的についての熟慮なのか、或いはある個別的な目的に関しての熟慮なのかによって異なるが、優れた熟慮とは、熟慮が真に把握している目的に応じて正しいものなのである (pp. 280-281)。

こうして、熟慮には優れた熟慮なるものがあり、それは熟慮が真に把握している目的に応じての思考の正しさであることが示されたわけであるが、よく熟慮するには思慮の対象に関わる事柄を理解する必要がある。そして、理解においても優れた理解というものがあるので、それについても明らかにする必要がある。まず、理解は、常に存在し不変であるものにも、或いはまた生成するどのようなものにも関わるものではない。理解が関わる

のは、我々が疑問に思い熟慮する対象である。従って、理解は思慮と同じものを対象とする。しかし、理解は思慮ではない。何故なら、思慮は、その目的として何を為すべきか、為さざるべきかを考察するため、それらについて命令を下す一方、理解は判断のみを行なうからである。知識を形成する能力に関しては知識を学ぶことが理解することであるように、思いなしを形成する能力に関しては、思慮が関わる事柄について他人が言うことの是非を正しく判断することが理解することである。こうしたことから、特に知識の学問的真理を把握することを理解すると言うようになったのである (p. 282-283)。

次に問題となるのは、よく判断するための見識である。この見識を持つ人は、公平なるものを正しく見極めることのできる品位ある人のことである。そして、公平さをもって判断できる人は思いやりのある見識を持つ人である。思いやりのある見識とは、公平なものを正しく認識できる見識のことであり、これができる正しい見識とは真実を判断することができる見識のことである (p. 283-284) (What is called judgement, in virtue of which men are said to 'be sympathetic judges' and to 'have judgement', is the right discrimination of the equitable. This is shown by the fact that we say the equitable man is above all others a man of sympathetic judgement, and identify equity with sympathetic judgement about certain facts. And sympathetic judgement is judgement which discriminates what is equitable and does so correctly; and correct judgement is that which judges what is true (p. 1032)).

これまでに、見識、理解力、思慮、知性（直観的理性）といった魂のすべての善き状態が論じられたわけであるが、アリストテレスは、こうした魂の状態は同じ点に収斂すると述べている。即ち、我々はこれらの善き状態を同じ優れた人に帰するのである。何故なら、これらの能力は最終的なもの、即ち個別的なものに関わるからであり、またよく理解する人、或いは善き思いやりがあり見識を有する人というのは、思慮が関わる個別的な事

柄について正しく判断できる人のことだからであり、また、公平が関わる諸事項は見識が正しく判断することであるが、それらは他の人々との関係においてすべての善き人々の共通の関心事だからである。こうして見ると、為されなければならないことはすべて個別的なもの、即ち最終的なものであることがわかる。思慮ある人が思慮を働かせるためには個別的な事柄を知らなくてはならず、そのような人の理解と見識もまた、為されるべき諸々の事柄についての理解であり判断なのである。ここで理解され判断される事柄はすべて最終的なものなのである (p. 284)。

そして、知性（直観的理性）は両方の方向での最終的なものに関わっている。即ち、第一の諸項も最後の諸項も共に知性（直観的理性）の対象である。論証における第一の諸項には論証はないため、知性はそれらを直観的に把握しなければならず、また思慮における実際の考察においても知性は最後に位置するところの他の仕方であり得るもの、即ち小前提についても直観的に把握しなければならない。このような他でもあり得るような諸事項が、思慮が関わる目的を実現するための出発点を成しているのである。普遍的なものは個別的な事柄から得られるのであるから、こうしたものに到達するには知覚が必要であるが、この知覚は直観的理性がもたらすものである (pp. 284-285)。アリストテレスは、この最後の指摘によって、思慮は、よく生きることの全体を意識して他の仕方であり得る個別的行為の善を考察するのであるから、或いはまた他の人々との関係において具体的な事柄について公正を旨とする判断を下さなくてはならないのであるから、個別的な事柄をよく理解し知らなくてはならないと述べると同時に、そうした諸事項が何であるのかを直観的に把握した上で、常に生の全体を意識しながら一つ一つの行為の善を見定めることによって、我々は究極的な善を目指すことができる、と述べているのである。

ここで、アリストテレスは、思慮を、他の仕方であり得るものを理知的に考察する魂の部分とみなし、人間にとっての善なる行為を行なうことの

できる、道理を具えた魂の真なる状態であるとしたことを思い出したい。我々一人一人は、個別的な行為を行なうに当たって、行為そのものの善(目的)を意識しているばかりではなく、個別的な行為の連続によって浮かび上がる己の生の全体的善をも統一的に意識しているはずである。しかし、我々の行為は他の人々との関わりの中での行為であり、だからこそ我々は個別的な事柄や行為において公平性や道徳性を意識するのである。また、アリストテレスは、個人の為す行為の善(行為の善も行為的生の善も)は、国や経済がどのようなものであるのかによって左右されることを指摘していた。我々が他の人々とどのように存在しているのか、また我々を包む国や経済がどのような秩序を有しているのかを無視して個人の善を語ることはできないのである。

思慮や見識や理解力や知性が具体的な事柄に関するならば、経験は極めて重要である。何故なら、経験によって我々は物事を正しく見る目を養うからである。だから、知恵(哲学的知恵)は自然には身に付かないが、見識や理解力や知性(直観的理性)の方は、年齢を重ねることによって経験とともに具わるものであって、従って我々はそのような人達や思慮ある人達の断言や思いなしにも、論証に劣らず、注意を払わなくてはならない。経験ある人は物事を正しく見る目を持っているからである(p. 286)。

次にアリストテレスは思慮と知恵は何のために必要なのかという問いにあらためて答えている。知恵は学問的知識の厳密な形式であり、それはいかなる生成にも関与しないわけであるから、人間を幸福にするようなものについて考察することはない。一方で思慮は人間を幸福にするものに関わるのである(p. 286)。思慮は、人間にとって正しく品位ある善い事柄に関わる魂の質の状態であるが、こうした事柄は善き人が行なうべき事柄である。しかし、諸々の徳が性格の徳であるとしても、それらを知っているだけではよく行為できるようになるわけではない。それは丁度、健康的なものや健全なものが、健康をつくり出すために知られ

ているのではなく、健康であれば何が結果として生じるのかを知るためにだけ知られているならば、その知識によって健康のためによく行為するようにはならないのと同じである。事実、医術や体育術を知っているだけでは健康のためによく行為するようにはならないのである(pp. 286-287)。しかし、人は道徳的な真理(正しく美しい事柄)を知るためにではなく、善い人になるために思慮を身に付けるべきであるとするならば、思慮は既に善き人々には役に立たない。また徳を持たない人々にも役に立たない。思慮を持たない人は、自身で思慮らしきものを身に付けようと、或いは思慮を持つ人々に従おうと、本来の思慮を持たないのであるから、思慮は役に立たないのである。健康の場合にも、思慮のない人は、自分が行なっていることをするだけで十分なのである。そういう人は、健康になりたくても、医術を学ぶことはないのである(p. 287)。また、何かを作り出すための術(知識)が、作り出されたものを支配し命令するということはわかるのであるが、思慮も知恵も何かを作り出すわけでもないのに、もし思慮が知恵に劣るものであるにも拘わらず、知恵を支配するならば、そのことは奇異なことだと考えられよう(p. 288)。こうした問題は検討されなければならぬ。

まず第一に言えることは、思慮と知恵は魂の理性を持つ部分の二つの徳なのであるから、それらは仮に何も作り出すことがなくても、それ自体で望ましい(worthy of choice)状態でなくてはならないということである(p. 288)。第二に、思慮と知恵は何かを作り出すのであるが、それは医術が健康を作り出すというようにではなく、健康が健康を作り出すようにである。知恵もまた、そのようにして人を幸福にするのである。何故なら、知恵は徳全体の一部なのであり、それは所有され自らを活動させることによって人を幸福にするからである(p. 288)。第三に、人の努めは思慮と性格の徳に基づいてのみ成し遂げられるものである。何故なら性格の徳は我々に正しい目標を的を定めさせ、思慮は正しい手段を取らせるからである(p.

288). 第四に、我々は「思慮」によって正しい品位ある事柄を一層よく行ない得るようにはならないのではないかという問題に関しては次のことを考える必要がある。ある人たちは、法によって規定された事柄を、そうした事柄自体の故にではなく、非自発的に、或いは無知によって、或いは他の何らかの理由によって行なうのであるが、その場合こうした人たちは正しい事柄を行ないながらも、必ずしも正しい人たちではない。このことが示すように、人は、諸々の行為を行なうに際して、善き人であるためには、ある状態になくなくてはならないのである。即ち、人は己の為す行為を行為だけのために選択し行なわなければならないのである (pp. 288-289)。

アリストテレスは続ける。徳は選択を正しいものとするが、選択を実践するために為されなければならない事柄は徳に属するのではなく別の能力に属する (p. 289)。才能 (賢さ) という能力は、設定された目標に到達するような事柄を行ない、その目標を達成する能力のことである。目標が高潔なものであれば、才能は賞讃されるが、目標が低劣なものであれば、才能は単なる狡猾に過ぎない。思慮は才能という能力ではないが、それなしには存在しない (p. 290)。重要なのは、魂の持つ目 (思慮となり得る目) は、徳 (性格の徳) の助けがなければしっかりとした状態 (本来の思慮) を形成することはないということである。何故なら、為されるべき行為に関する演繹推論は出発点を持つのであり、この出発点は何らかの目的、即ち最善のものだからである。しかし、この出発点となる最善のものは善き人にしか明瞭ではないのである。何故なら、邪悪さは人を邪道に導くのであり、行為の出発点を見誤らせるからである。このことから明瞭にわかることは、善き人でなければ思慮ある賢明な人にはなれないということである (p. 290)。

こうして明確にされたことは、思慮という徳は行為の出発点となる目的を正しく選択させるのであるが、この目的を達成するために為すべき事柄を処理するのは才能 (賢さ) という自然的な能力

であるということである。後者の能力は既に自然によって最初から具わっている。この才能を正しく発揮するためには、それを方向付ける思慮という目が必要なのであり、従って我々はこの目を求めるのである。このような関係はまた、自然に具わっている性格 (自然的な徳) と、欲求に正しい方向を与える性格の徳 (本来の徳) との間にも見られる。何故なら、我々には、生まれながらにして、正しかったり節制したりする適性があったり、勇敢である素質或いはまたその他の性格的素質があるのであるが、我々は、自然的性格の素質が、我々が求める何か本来的に善きものの下で別の仕方 (本来の性格となつて) 具わることを求めるからである (p. 291)。こうした性格上の自然的素質は子供にも野生の動物にも具わっているが、それらは理性なくしては明らかに危険なものである。性格上の自然的素質は、丁度視力を失った強靱な身体がひどく躓いてしまうように、我々を迷わせるが、しかしそれらに一度理性が加わると、行為において違いが生じるのである。そして、理性の下に置かれた自然的素質はやがて本来の徳へと成長する (pp. 291-292)。即ち、本来の性格の徳は、自然の性格の徳に善なる方向を与えることなしに育つことはないのであつて、そのためには思慮の徳が必要なのである (p. 292)。

魂には二つの部分があり、それらは理性を具えた部分と理性を具えていない部分であつた。理性的部分は更に区分され、他の仕方であり得ないものを追求する知識的部分と他の仕方であり得るものを追求する理知的部分に分けられた。そして後者には二つの能力 (徳) が関係している。一つは自然的に具わっている才能 (自然的徳) であり、もう一つは思慮 (本来の徳) である。才能は、目的が何であれ、それを達成する能力であるが、それ自体盲目である。行為の目的を正しく定めるのは思慮の役目なのである。思慮が見定めた、道理に適った善い目的があつてこそ、才能は遺憾なく発揮される。その意味で思慮は理知的部分における魂の目である。同じように、理性を持たない部分にも徳があつた。それが性格の徳である。それ

らは二つに分けられる。一つは自然的性格（或いは本来の性格への自然的素質）であり、もう一つは本来の性格の徳（或いは本来の徳としての性格）である。自然的性格はそれ自体盲目であり、情念と行為を善に向けて正しく方向付けることはできない。これを為すのが本来の徳の役目である。では、自然的性格を別の仕方では存在し得るように、即ち情念を節制し善き行為を選択することができる状態へと導く魂の働きはどこから生まれてくるのであろうか。この働きは、別の仕方であり得るものを考察する思慮から生まれてくるのである。何故なら、性格の徳は、我々一人一人との関係において、情念と行為についての過不足のない中庸にあり、この中庸を見極めるのが思慮の役目だからである。しかしまた、性格の徳は、思考の徳ではないのであって、思慮が中庸を見極めたとしても、それだけでは性格の徳は身に付くものではない。それを身に付けるためには、節制ある正しい行為を習慣として行なわなくてはならないのである。こうした事情があるために、ある人々、例えばソクラテスは、すべての徳は思慮の異なった形式であると考えたのであるが、それは間違いであるとしても、しかしすべての徳は思慮を含むとした点ではソクラテスは正しかったのである（p. 292）。すべての徳は思慮を含むということの意味は、すべての徳において思慮は指導的役割（すべてを見渡す魂の目の役割）を果たすということである。何故なら、思慮は他の仕方であり得るものすべてを善の理念の下で考察の対象とするからである。

思慮はすべての徳に含まれている証拠はある。それは、今でもあらゆる人たちが、徳を定義する際、その徳とその対象に名称を与えた後、その状態は正しい道理に一致していなければならないという条件を付け加えるからである。あらゆる人たちはこうした条件を満たした状態が徳であることを予感していたのである。正しい道理に一致する状態は他の仕方であり得る状態のなかから見極められるものであり、それを見極めるのが思慮の働きなのであるから、徳は思慮に基づかなくてはな

らない（p. 292）。また、徳とは単に正しい道理と一致する状態ではなくて、正しい道理を現前に示す状態（正しい道理を知っているだけでなく、それを具えた状態、即ちそれを実際に示す状態）でなくてはならない。そして思慮は徳の事柄についての正しい道理を見極める能力のことである。ソクラテスは、徳を学問的知識の形式であると考えていたために、徳はすべて道理（規律）或いは理性的な原理（rules or rational principles）であると考えていたが、徳は理性的な原理（a rational principle）を伴うものであると考えるべきである（pp. 292-293）。

こうしてわかることは、思慮なくしては厳密な意味で善き人にはなれないということであり、性格の徳なくしては思慮深くはなれないということである（p. 293）。思慮は他の仕方であり得るものを考察の対象とする魂の理知的な部分の徳である。理知的というのは、道理（理性的原理）によって、他の仕方であり得るものなかから最善の何かを見極めるということである。そして思慮の働きは性格の徳にも及ぶ。何故なら性格の徳は情念と行為に関わる過不足のない中庸を意味するのであり、この中庸を見極める困難な仕事に思慮は立ち向かうからである。思慮によって見定められた中庸をめがけて情念と行為が習慣によって正しく方向付けられなければ、正しい行為を行ないたいという欲求は生まれず、これが生まれなければ、如何に思慮が理知的原理によって中庸を見定めたとしても、人はそれだけでは思慮深い人（道理に即して最善の行為を実践する人）にはなれないのである。何故なら、思慮深い人は思慮が見定めた道理を行為において現在化させる人だからである。即ち、徳は、正しい道理を知っただけの状態ではなく、正しい道理に基づいて善きことを実践する状態だからである。

また、アリストテレスは、人は自然によってすべての徳を身に付けるだけの適性を持たず、一つの徳を身に付けたとしても、別の徳はまだ身に付けていないということが起こり得るとする主張に対して、次のように論駁することができるとして

いる。即ち、すべての徳が身に付かないということは自然の徳（例えば賢さのような才能）については言えても、無条件に善き人と呼ばれるような人の具えている徳についてはそのようなことは言えないのである。何故なら、思慮が現在すれば、すべての徳が現在しているからである（pp. 293-294）。思慮が他の仕方であり得るものすべてを考察の対象とし、それを理知的原理によって統率しているならば、そのことはむしろ当然と言わねばならない。そして、思慮が実用的な価値（practical value）を持つものではないにしても、それが我々の魂の理知的部分の徳であるからには、我々はそれを必ず必要としていることは明らかである。更にまた選択は、思慮なしでも性格の徳なしでも正しいものとはならないということも明らかである。何故なら、徳は目的を定め、思慮はその目的へと導く諸々の事柄を我々に為さしめるからである（p. 294）。

こうして我々は思慮という徳の果たす包括的な役割を理解することができたわけであるが、先に問題とされた、思慮が知恵を支配するのではないかという疑問については、次のように答えることができる。思慮は知恵という魂のより優れた部分を支配するのではない、丁度それは、医術が健康を支配するものではないのと同じである。医術は健康を用いるのではなく、健康が生じるようにはからうものであって、従って健康に向かってではなく、健康のために命令を発するのである。思慮が知恵を支配すると言いつ張るのは、政治術は国家に関するあらゆる用件について命令を下すが故に、それは神々をも支配すると主張するようなものである（p. 294）。即ち、思慮は他の徳に対していろいろと指令を下すが、それはそれらの徳に向かってではなく、それらのために為されるのである。思慮は、他の仕方であり得るものすべてを理知的原理に従って考察し、徳のあるべき本来の姿のために指令を下すのである。これが思慮の役目なのである。

かくしてアリストテレスは、魂を理性を持つ部分と理性を持たない部分の二つにわけ、前者を更

に他の仕方ではあり得ない諸原理を持つものを考察する知識的部分と、他の仕方であり得るものを考察する理知的部分に分けた上で、知識的部分と理知的部分の徳を論じたのである。人間が行為する存在者であるならば、行為することによって自らの行為的生をできるだけ完全なものにすることが人間の目指す究極的善である。また、人間は理性的可能態であり、この可能態が目指すのは、道理に即して活動することによって、活動の目的が活動そのものに現在する完全な活動態になることである。この使命を担当しているのが魂の理知的部分、即ち道理に即して熟慮する部分である。こうしたことから、行為が如何なるものであるのかを正しく認識することは、我々にとって極めて重要である。あらゆる行為には二つの原因が関わっている。その行為が目指す善としての原因と、その行為を始める起点としての原因である。行為の始点は選択であり、選択の始点は二つから成る。一つは欲求であり、いま一つは目的をどのように実現するのかに関わる道理である。欲求は我々の性格に左右され、目的のための道理は知性による思考がもたらすわけであるから、選択には知性と性格の両方が関わる。そうであれば、善く行為するための選択は、そうした行為を知性に即して行ないたいとする欲求に基づかなくてはならない。即ち、我々の行為的生は、知性による思考が明らかにする道理に即して、この生を善きものにしたいたいとする我々の欲求に基づいて、これから先他の仕方であり得る物事をよく熟慮し、それらのうちで最も善きものを選択し続けることによって完全なものに近づくことができるのである。

アリストテレスは、魂が肯定したり否定したりすることによって真理に到達する際の状態について、五つの状態があるとして、それらを、技術（アート）、学問的知識（科学的知識）、思慮（実践的知恵）、知恵（哲学的知恵）、知性（ヌース、直観的理性）に分けていた。我々の人間の活動にはこれらすべての状態が関わる。特に重要な状態として、実践的知恵としての思慮と哲学的知恵としての知恵がある。後者は必然によって存在し他の仕

方では存在することのない物事を第一原理の真理にまで及んで考察する。従って知恵ある人は、学問的知識における論証の第一原理を盲目的に受け入れることなく、この原理の真理を最も崇高な存在にまで及んで見極める人であり、従って学問的知識が第一原理に鑑みてどれほど厳密なものであるのかを認識している人である。しかし、知恵が第一原理を把握するわけではない。それを把握するのは知性即ち直感的理性である。即ち、知恵は、この直観的理性を従えて、知識の体系だけでなくそれが導かれる第一原理の真理まで至って、魂の知識的部分を最も崇高なるものに対する完全な認識に向けて統率するのである。一方で、思慮は、実践的知恵として、我々人間の力の範囲内にある物事、即ち他の仕方であり得る物事を理知的原理に即して熟慮し、我々人間の行為的生において何が実践可能で何が実践不可能であるのかを見極め、実践可能な物事のうちから最も善きものを道理に即して選択することを促す。しかし、思慮が実践的知恵であるのは、それが或る特定の目的を実現するための物事を熟慮するからではなく、行為的生全体の善のためには如何に行為したらよいのかを統率するからである。

行為の目指すものが行為の原理であり、この原理が行為の善なのである。選択はこの善のために為され、我々はこの選択によって行為的生の完全性を目指す。悪徳はこの行為の原理を破壊し、節制はそれを保全する。善は原理であり、この原理は如何なる行為が善き行為であるのかを明らかにするが、悪は原理にはなり得ない。悪を為す仕方は際限なくあるばかりではなく、劣悪な行為を悪のために為すということはないからである。従って、思慮は、情念における中庸を見極めることによって節制ある性格を保全し、行為的生全体の究極的善である幸福な活動を目指して、行為をその善という原理のために、道理に即して行なうことのできる魂の真なる状態である。この状態には忘却がない。我々の行為的生をできるだけ完全なものとするのが我々の究極的な目的だからである。

こうして見ると、人間の魂には二つの重要な能

力（機能）が具わっていることがわかる。一つは、他の仕方であり得ない必然的な物事を考察の対象とし、それらが何であるのかを最も厳密な第一原理から論証によって導き出す能力である。導き出された知識は学問的知識となるが、直感的理性（知性）が把握した第一原理をその真偽にまで及んで厳密に思考することができる段階にまで進んだ知性の徳は、知恵となってこの世界における必然的な物事を考察する部門を統率する。もう一つは、人間の活動的生を、善の原理から全体的に統括し、この生をその究極的な目的（幸福）に向けて完全たらしめようとする知性の徳であり、それが実践的知恵としての思慮である。アリストテレスが「形而上学」で述べているように、我々人間は理性的可能態であり、それが可能態であるのは、完全な活動態になるためである。従って、この活動こそが理性的可能態の第一原理である。他の仕方であり得ないもの、即ち必然によって存在するものが何であるのかを知るためには、我々人間は直感的理性の働きによって何らかの第一原理を把握しなければならない。従って、このような対象を知る上においては、第一原理が最初に置かれるのである。しかし、人間の行為的生に関しては、その善は、最初に置かれた何らかの第一原理から論証によって導き出されるという性質のものではなく、活動の善が活動そのものに現在しているような活動を為すことによって究極的に得られるものである。我々が理性的可能態であるならば、それが何のための可能態であるのかは、究極的にしかわからない。即ち、理性的可能態としての人間の行為的生の到達し得る最も完全な現実態は、その可能態の第一原理であるが、それは人間が生きて活動することによって到達できるものである。この可能態が何のための可能態であるのかを行為的生において追求していけば、行為的生は何のための行為的生なのかが姿を現わす。これが行為的生の第一原理、即ち完全な徳に基づく活動態である。そして、この活動態の完全な姿は、人間の行為的生において最後に現われるものではあるが、行為的生はこのような完全な活動態となって活動するこ

とを目指すという意味において、それはまた可能態としての人間の行為的生に先立って、それが究極的に目指す第一原理として存在するのである。

知恵は、論証の第一原理の真理を把握することによって学問的知識を統率する。それは知性と結び付いた最も厳密な知識であり、最高の諸存在即ち最も普遍的で完全なる存在についての最も完備された知識である。そして思慮は行為的生をその究極的にして最高の善に向けて間断なく統率する。思慮は、人間の行為に関わり、その善悪を道理に即して熟慮する実践的な知恵である。行為は常に個別的な事柄に関わる以上、思慮は普遍的な道理と個別的な事柄の両方を必要とするだけでなく、個別的な事柄を統括的に把握しなければならない。また、家政や国制に関わる思慮と、個人個人の思慮は相互依存の関係にあることも見逃せない。思慮の働きは我々の力の範囲内にある物事への熟慮となって現われる。熟慮には上手下手はなく、そこには理知的な思考と探求があるのである。しかし、正しく熟慮することと、よく熟慮することとは違う。劣悪な目的を如何に達成するかにおいても、理知的思考と効果的手段の探求があり得るからである。優れた熟慮とは、熟慮が把握している善きものをもたらしように道理に即して思考し、個別的なものを探求することである。そして、思慮においても理解に関わる。前者が目的に即して為すべきことと為さざるべきことを命令する一方、理解は思慮に関わる事柄について他人が言うことの是非を正しく判断するからである。更によく判断するためには、公平なものを正しく認識し、真実を判断することのできる、思いやりのある正しい見識が必要である。結局、見識、理解力、思慮、知性（直観的理性）といった魂の状態はすべて優れた人に具わる。何故なら、優れた人は、己の行為的生を善きものとするために思慮を働かせ、思慮に関わる個別的な事柄を知性によって把握し、その是非を、公平さを尊重し真実を判断することのできる見識をもってよく理解するからである。思慮は、普遍的な物事にも関わるが、より多く個別的な事柄に関わり、その働きにおいて公平さ

という見識をもってよく理解されるのは最終的なもの（個別的な事柄）である。加えて、認識しておくべきことは、知性が、論証において、最終的なものに二つの方向で関わっているということである。即ち、知性は論証の第一の諸項を直観的に把握するだけでなく、思慮に関わる小前提（最後に位置するところの他の仕方であり得るもの）を直観的に把握しなければならない。普遍的なものも、個別的な事柄も知覚によって得られるが、知覚が知性によってもたらされるかぎり、知性は論証の第一諸項にも思慮の関わる小前提にも関わるのである。こうして浮かび上がるのは、思慮の働きによって優れた熟慮を為す人の姿である。こうした人は、己の行為的生を可能なかぎり善きものとするために、他の仕方であり得る個別的なもの（自らの力の範囲内にある最終的なもの）を、公平さを尊重する見識をもって理解し、それらのうちから最も善きものを、道理に即して選択するのである。

魂の理性を持つ部分は知識的部分と理知的部分に分けられていた。前者は他の仕方ではあり得ない事柄を考察し、後者は他の仕方であり得る事柄を考察する。前者の徳が知恵であり、後者の徳が思慮であった。知恵は学問的知識における論証の第一原理の真理をも把握するものであり、学問的知識の最も厳密な形式であるが、人間の幸福を考察の対象にするものではない。一方で、思慮は、人間の行為的生を最も善きものにするための実践的知恵であり、この善のために人間の性格、見識、才能、理解力を統率し、直観的理性の働きによって行為における個別的な事柄（最終的な事柄）に関わり、理性的可能態としての人間を完全な活動態へと導く。知性は、直感力によって、学問的知識における第一原理を把握する上においても、また思慮が個別的な事柄に関わる上においても、その力を発揮する。知性はまた我々に思考することをもたらし、我々は思考という知性の働きを通して、物事の道理を見極めるだけでなく、思慮の見定める中庸によって、我々の性格を善きものを望み善き行為が決断できるようにと導く。知恵も

思慮も魂の二つの徳であり、それらは魂の最も望ましい状態である。健康が健康を作り出すように、思慮の所有は我々の行為的生の活動を究極的な目的へと向かわせ、知恵の所有は確かな知識を求める活動によって人を幸福にするのである。

このようにして、アリストテレスは第六巻において知性の徳を論じたのである。そのなかで二つの徳が際立つ。一つは、魂の知識的部分（他の仕方であり得ないものを考察する部分）を、第一原理の真理をも把握する頭をもって支配する知恵（知識的知恵）という徳であり、もう一つは、魂の理知的部分（他の仕方であり得るものを考察する部分）を統括する思慮（実践的知恵）という徳である。これらの徳は、目的そのものが活動に現在化している活動へと我々を導く意味において、完全な活動態を目指す人間にとって極めて重要なものである。これらの徳を頭に置いて、次に我々は「ニコマコス倫理学」の第十巻へと進み、人間にとっての究極的にして最善の活動として、アリストテレスが提唱する観想活動へと移ることにする。ここでは徳に基づく活動において快樂がどのような意味を持つのが最初に論じられており、快樂を善とみなすことの矛盾が指摘されている。我々は、ここでこの巻の内容を辿り、徳に基づく活動、快樂、観想活動の関係を詳細に検討することにしたい。

Ⅲ 究極的にして最善の活動—観想活動

アリストテレスは、「ニコマコス倫理学」第十巻において快樂は善であるとするエウドクソスの言説とそれへの反論について、また徳に基づく活動と快樂との関係について論じ、幸福という完全な徳に基づく魂の活動を観想活動に結び付けているが、ここで順を追ってその内容を詳細に見ることにしたい。

まず、「人々は快いことを選択し、苦しいことを避ける」以上、快樂と苦痛をめぐる問題を避けるわけにはいかないとして、アリストテレスが最初に論じるのはこの問題である（p. 448）。ここで、頭に入れておくべきことは、快樂についての言説

は知覚に基づく事実と整合的でなければならないということである。言説が真なるものであれば、それは信用され、それに従って生きることを促すことになる（p. 449）。

快樂と苦痛の問題に関連して、アリストテレスは、エウドクソスの言説と、それに対する反論について批判する。エウドクソスは、あらゆるものは、それが理性的なものであれ、非理性的なものであれ、快樂を目指しているという事実を根拠にして、また、すべてのものが目指しているものは善であるという理由によって、快樂は善であると考えている（p. 450）。また、エウドクソスは、苦痛は避けられるべきものであるが、その反対のものは望ましいものであり、更に最も望ましいものはそれ自体のために選ばれるものであるが、自分が楽しんでるのは何のためかと問う人がいないということは、快樂がそれ自体で望ましいものであることを意味していると論じている（p. 451）。また、善が増大するのは、別の善がそれに付加されることによってであるならば、善きものに快樂が付け加えられると、その善きものがより望ましいものになるという事実は快樂が善であることを示している（p. 451）。

こうしたエウドクソスの言説によると、まず、快樂という善が付加されると他の善が増大するとすれば、快樂は善の一つだということになるが、もしそうであれば快樂は他の善以上に善きものではあり得ないことになる。そればかりか、善は本来それ自体が望ましいものであるから、それに何かが付け加わることによってより望ましいものになることはない。とすれば、快樂が付加されると善が増大するという事実は、むしろ快樂が善ではないことを意味しているように思われる。快樂が善ではないとすれば、それはどのようなものなのであろうか（pp. 451-452）。

エウドクソスの言説（快樂は善であるとする言説）への反論を見てみると、その内容はまちまちである。まず、善は性質（ポイオテース）であると考えて、快樂は性質ではないが故に善の一つではないと反論することには異議がある。徳の様々

な活動も幸福も性質ではないからである (pp. 453-454)。また、彼らが、善は限定されているが、快樂には「より多い」や「より少ない」がある以上、それは無限定なもの (アオリストン) であるから、善ではないと反論するのもおかしいことである。何故なら、多い少ないという程度の差は、性格や徳に基づく行為についても認められるからである (p. 454)。また、彼らは、善は完全なものであるが、「動き (キーネーシス)」や「生成過程 (ゲネシス)」は不完全なものだと考えて、快樂をそうしたものとして示すことによって、それは善ではないとするが、それにも無理がある (p. 455)。「動き」には速さや遅さがあるが、快樂には速さ遅さのどちらもないからである。「すぐに楽しくなる」ことはあっても、「速く楽しんでいる」ということはないのである (p. 455)。また、快樂は「生成過程」でもない。何故なら、生成してくるものは、それが生成してくる元のものへと解体して行くのであるから、快樂が何かあるものの生成であれば、苦痛はそのあるものの消滅 (解体) と考えられる (p. 456)。快樂を生成過程とみなす者は、自然的なものの欠乏が苦痛であり、快樂はその充足であると言っているが、欠乏や充足は身体的なものであるから、それを感じるのは身体だということになる (p. 456)。しかし、快樂は身体によって感じられるものではないので、それは事実に対して反している。だから充足は快樂ではない (p. 456)。また、快樂を充足だとする見解は、栄養の場合を根拠にして、その欠乏が苦痛を引き起こし、その充足が快樂をもたらすと想定しているが、他の多くの快樂 (例えば、学びの快樂、嗅覚の快樂、音や光景の快樂、記憶の快樂、希望の快樂) は (欠乏という) 苦痛を前提としない快樂である。それらの快樂は、もともと不足が生じていないのであるから、充足ではないのである (pp. 456-457)。

その他、快樂は善ではないとする批判には、恥ずべきものでも快樂をもたらすが、それは善ではないとするものもある。こうした批判に対しては、もともと恥ずべきものは快いものではないと反論できるかも知れないし、また、快樂はそれ自体は

望ましくても、恥ずべきことから得られた場合には望ましいものとはならないと反論できるかも知れない (pp. 457-458)。またこうした批判には、美しいものから生じる快樂は醜いものから生じる快樂とは異なることや、正しくなければ正しい人の快樂を得ることはできないことが示すように、快樂が種類において異なることを論拠とするものもある (p. 458)。もしそうであれば、快樂はすべてのものが目指す善ということにはならないからである。更に、友は善のために人とつきあうが、おべっか使いは快樂のために人とつきあうという事実も、快樂は善ではないことを示している (p. 458)。また、子供が楽しむようなことを生涯にわたってできるだけ多く楽しむようなことを誰も選ばないことや、快樂をもたらすからといって醜いことを行なうわけではないことも、快樂が善 (目的) ではないことの証しである (p. 458)。更にまた、我々が選ぶものには、見ることや知ることや徳を持つことなどが含まれているが、我々は彼らが快樂をもたらすかどうかを問題にしてはいないのである (pp. 458-459)。

このように、快樂が善であるかどうかについての言説とそのもろもろの批判を見てみると、快樂が求められている善 (すべてのものが目指す善) ではないこと、あらゆる善が望ましいわけではないこと、ある快樂はそれ自体で望ましいものであっても、それが何から得られるかによって、種類を異にすることが明らかとなった (p. 459)。

では、快樂とは一体何なのか。見るという行為は、その行為の後に何かが生じてきて、それが見たものの形相 (エイドス) を完成させるというような不完全なものではなく、いつのときも完全なものであるように、快樂も、それに似て、一つの全体的なもの (ホロン) であり、その形相の完成に時間がかかるというような性質のものではない (pp. 459-460)。形相の完成に時間がかからないとすれば、それは動き (キーネーシス) ではない。動きというのは、家の建設が示すように、すべて時間の内にあるものであり、それは何らかの目的に向かうものである。それが完全なものとなるの

は、それが要した全時間において、或いは目指す目的が達成されたときなのであって、動きの部分においては（つまり、その部分の時点においては）、部分の形相は全体の形相と異なり、また他の部分の形相とも異なっている（p. 460）。更に、動きにも多種のものがあリ、それらは形相において異なっている。同じ動きに関しても、全体での場合と部分の場合とでは形相が異なるばかりか、特定の部分（時間）においても、特定の走路においても、また特定の場所においても、形相は異なるのである（pp. 460-461）。一般に、動きは、どの時点で見ても不完全なものであり、どこからどこへ動いたかが動きの形相をつくる条件であるならば、その形相は動きの部分部分によって異なり（全体における形相に比べて）不完全である（p. 461）。しかし、快楽は全体的で完全なものである。このことは、動きは時間を必要とするが、快楽は時間を必要としないことから想像できる（pp. 461-462）。かくして、快楽には「動き」や「生成過程」があると考えて、それは不完全なものであるから善ではないとする批判は誤っている（p. 462）。動きや生成過程を語ることができるものは、部分に分けられ得るもの（全体的でないもの）であるが、快楽はそれ自体が一つの全体的なものであるから、そうしたものではないのである。

次に、知覚は快楽をもたらすので、知覚活動が最も快いものとなるのはどのようなときかを見てみると、あらゆる知覚能力は、知覚される対象があることによって活動するわけであるが、この能力は最も美しい対象を知覚することのできる善き状態にあるときに、初めて完全に活動することがわかる。従って、知覚能力の最善な活動とは、この能力が最も優れた対象を知覚することのできる最善の状態にあるときに発揮される活動だということになる（p. 462）。こうした活動が最も完全な知覚活動であり、それが最も快い知覚活動である（p. 462）。そうすると、快楽は活動を完全なものにするということになるが（p. 462）、その仕方は、最善の知覚対象と最善の状態にある知覚能力が知覚活動を完全なものにする仕方とは異なる（p.

463）。快楽は、活動に内在する状態（ヘクシス）として活動を完全なものにするのではなくて、活動に付随する一つの目的（テロス）としてそうするのである（p. 463）。こうしたことは知覚以外のことについても言える。例えば、知覚の対象だけでなく、知性の対象がしかるべき最善の状態にあり、また判断する主体や観想する主体もまたしかるべき最善の状態にあれば、そうした主体の活動には快楽があるのである（p. 464）。しかし、人間の活動は連続して行なわれないため、快楽もまた、それが活動に伴うかぎり、連続的には起こらないのである（p. 464）。快楽が活動に伴うということの証しは他にもある。例えば、新しいものが人の思考を喚起するとき、思考は最初緊張しその後弛緩するが、緊張するとき快楽が生まれ、弛緩とともに快楽は消滅する（p. 464）。

生きることは活動であり、それぞれの人は、最も愛着を寄せる事柄を最も愛着を寄せる能力によって行なうのであり、そうした行為から生まれる快楽は生きるという活動を完全なものにし、望ましいものにする。それだから、人は快楽を目指して生きるということにも一理はあるが、人は快楽の故に生きるのか、それとも生きるが故に快楽を選ぶのかということは考察されるべき問題である（p. 465）。

もし種類において異なる活動は種類において異なるものによって完成されるならば、種類の異なる活動を完全なものとする快楽もまた異なるはずである（p. 465）。活動を楽しんで行なう人はその活動をよく行なうことが示すように、活動はそれに固有の快楽によって高められるのである（p. 465）。こうしたことは、会話している笛の愛好者が、笛の音を耳にすると会話への注意が散漫になることから、また二つの活動が同時に進行するとき、より快い活動が他方の活動を駆逐してしまうことから明らかである（pp. 466-467）。また、活動に固有の快楽は、その活動をより正確で、より持続的で、より善きものにし、活動に異質の快楽はその活動を阻害する（p. 467）。更に、もろもろの活動は品位と低劣さにおいて異なっている

が、それに応じて活動固有の快樂も品位と低劣さにおいて異なる (p. 467)。立派な活動がもたらす快樂には品位があるが、低劣な活動がもたらす快樂は邪悪なものである (p. 467)。更にまた、人間の場合、何に快樂を感じ、何に苦痛を感じるのかは人によって異なるが、善き人に現われている快樂が本当の快樂である。人間は多くの仕方で墮落するので、善き人が不快と感じているものが、特定の状態（そうしたものを快いものと感じてしまうような状態）にある他の人には快いものと映ることはあり得るのである (p. 469)。

では、人間に相応しい品位ある快樂とはどのようなものなのであろうか。快樂は活動に伴うのであるから、そうした快樂は人間の為すべき活動から明らかになる (p. 470)。即ち、人間にとっての最高の快樂は、人間の最高の活動に伴う快樂でなければならない。最高の活動とは、完全で至福な人の活動のことであり、この活動を完全なものにする快樂こそが本来的に人間の（最高の）快樂である (p. 479)。人間にとって幸福とは究極的にして最高の善であるが、それは完全な徳に基づく理性に即した活動なのであるから、この活動に伴う快樂が、それを完全なものにする快樂なのである。また、人間は究極的な最高の善を目指して諸々の活動を行なうのであり、そうした諸々の活動に伴う快樂は二次的な意味で快樂と呼ばれるに過ぎないのである (p. 470)。

こうして徳や友愛や快樂を考察した段階で、アリストテレスは幸福という究極的な活動の概要を論じることに移るのである。まず、幸福は状態ではなくある種の活動（エネルギー）であるとされる。また、活動のあるものは他のもののために必要な活動であり、またあるものはそれ自体で選ばれる活動である。幸福とは最高の活動であるから、それは完全に自足的なものであって、それ以上の何かを求めて為される活動ではない (p. 471)。権力の地位にある人達が、娯楽によって、或いは身体的快樂によって余暇を過ごすことから、そうした生活は幸福に満ちたものと思われるかも知れないが、それは誤りである (p. 471)。そ

れぞれの人は、その人固有の状態に基づく活動を望ましいと思うのであって、立派な人は、完全な徳を所有しているが故に、その状態に基づく活動が最も望ましいのである (p. 472)。こうした事情は、幸福は遊びのうちには見出されないことを示している。全生涯にわたって遊びのために苦勞するというのは愚かで子供じみたことである (p. 473)。ただ、人は連続的に活動することができないため、遊びという骨休めを必要とするのである。従って、この骨休めは、それ自体が目的なのではなくて、活動を行なうために取られるのである (p. 473)。一方、徳に基づく活動は遊びにはない真剣さを伴う善きもので、それは幸福に満ちているのである (p. 473)。また、奴隷は、身体的快樂を享受し、それを楽しむことができて、人間的な生活をしないかぎり、幸福を享受することができないことが示すように、幸福は奴隷的な状態がもたらす活動ではなくて、徳に基づく活動にあるのである (p. 473)。

幸福が徳に基づく活動であるならば、完全な幸福とは最も優れた徳に基づく活動であるとするのが理に適っている。人間のなかにある最も神的なもので、自然本性的に人間を支配し、導き、美しいものに思いを巡らせるものが人間のうちの最善なもの、即ち「知性（ヌース）」であるが、この知性がそれに固有の徳に基づいて行なう活動が最も完全な幸福であり、この活動が観想活動である (p. 474)。知性は人間にとって最も優れたものであり、それが関わる対象も、それによって認識されるものも最も優れたものであるから (p. 474)、観想活動は人間の為し得る最も優れた活動であり、最も持続的な活動である (p. 474)。それが最も持続的であるのは、持続的に「観想する（テオーレイン）」ことの方が持続的に「行なう（プラクティン）」ことよりも、より持続的だからである。また、幸福には快樂が伴うが、「知恵（ソピアー）」に基づく活動こそが最も快いのであり、「知恵を愛する哲学の営みは、快樂の純粹さと確實性の点で驚くべきものをもっていると思われるのである」 (p. 475)。更にまた、自足性は特に観想活動に認め

られる (p. 475). 何故なら、知恵ある人も徳ある人も生きるためには、それに不可欠なものを必要としても、徳ある人は (正しい人は正しい行為をする相手やそうした行為を共にする仲間を必要とするように) 他の人々を必要とする一方、知恵ある人は、仕事仲間はいた方が望ましいが、それでも最も自足的なものである (p. 475). 更に、人間の他の行為には何かを手に入れるということがあがるが、観想活動にはそれを超えて生じるものは何もなく、活動それ自体の故にその活動に愛着が寄せられている (p. 476). 人間は徳に基づいてもろもろの活動 (それらは政治や戦争に関わる行為を含む) を忙しく行なうが、それらは別の目的 (余暇や平和) のために為されるのである。一方、幸福は「余暇 (スコラー)」にあると考えられる。この余暇が知性の活動、即ち観想活動を可能にするのであるが、この活動は、活動すること以外の目的を持たず、また真剣さにおいて際立っているのである (p. 477). アリストテレスは次のように述べている。

「かくして人間に可能なかぎりの自足性、ゆとり、疲れのなさ、その他至福な人にあてがわれるかぎりのすべての特性が、明らかに、この観想活動に結びついた特性であるとすれば、もしそうだとすれば、そのとき、人間の完全な幸福とは、観想活動であるということになるだろう。ただしその場合、人生の長さも、完全なものでなくてはならない。なぜなら、幸福に属する諸特性には、不完全なものは何もないからである。」 (p. 477)

そして、知性は人間の内にある神的なものであり、人間が観想活動を行なう生活ができるのは、この神的なものによってである (p. 477). 我々は、死すべき存在であるが、死すべき事柄を考えるのではなく、できるかぎり自分を不死なものにするよう、自分自身の内にある最も優れたものに従って生きることに全力を尽くすべきである (p. 478).

「なぜなら、それはたとえ大きさの点で小さなものであるにせよ、力と尊さにおいて、あらゆるものをはるかに凌いでいるからである。そしてこのものこそ、ほかならぬそれぞれの人自身であると考えられよう、まさにそれが支配的なものであり、よりすぐれたものであるとすれば、だから、もし人が「自分自身の生」を選ばずに、何か他のものの生を選ぶとすれば、奇妙なことになるだろう。」 (p. 478)

こうして次のことが確認されたのである。

「すなわち、それぞれのものに固有のものが、自然本性的に、それぞれのものにとって最もすぐれており、かつ最も快いのである。従って、人間にとってもまた、知性に基づく生活が最もすぐれており、かつ最も快いのであり、何よりも知性が人間自身にほかならないとすれば、かくして、知性に基づく生活こそ、まさに最も幸福な生活なのである。」 (p. 478)

それぞれの人にとって、自分自身の生をよく生きることが究極的にして最高の目的である。生きる上でのすべての行為はこのことを目指して為されるからである。しかし、我々がこの最善の目的を最もよく達成することができるならば、それは人間のなかの最も優れた徳である知性とその他諸々の徳によってである。幸福とは完全な徳に基づく知性に即した魂のある種の活動であるが、こうした活動のなかで最も自足的かつ持続的で、最も純粹に快い快樂を伴うものを求めていくと、観想活動が浮かび上がるのである。観想活動は人間のなかの最も優れた能力がもたらす活動であり、この能力を生かす活動が、自然本性的に最も快いのである。

観想活動は知性という徳がもたらす最も幸福で神的な活動であるが、人間的な事柄に関わる他の徳に基づく活動も、二次的にはあるが幸福なものである (pp. 478-479). 性格の徳の正しさは思慮に基づいたものであり、思慮の諸原理は性格の

徳に基づいているから、両者は互に結び付いている (p. 478)。性格の徳は、情念と結び付いているので複合的なもの (それ自体だけでなく、外的な具えをも必要とするもの) に関わるが、そのような徳は人間的な徳であり、それに基づく生活や幸福も人間的なものである (p. 479)。気前のよさ、勇気、節制、正しさなどは、徳を示すための金銭や力や場面などの外的な具えや条件を必要とするのであるが、知性 (ヌース) という徳は、外的な具えを僅かにしか必要としない点で、複合的なものからは切り離されているのであり、従って観想活動は外的なものを必要としないばかりか、そうしたものはこの活動を妨げることさえある (pp. 479-480)。しかし、観想する人も、他の人々と共に生きるのであるから、徳に即した行為を行なうのであり、そのかぎりでは外的なものを必要とするのである (p. 480)。

我々は神々を至福であり幸福であるとみなしているが、神々にはどのような種類の行為が相応しいのであろうか。神々は低劣な欲望を持たないものであるから、人間の徳に基づくような行為を行なうことはないであろう。しかし、神々は活動している。この活動は観想すること以外に考えられない。こうしてみると人間の活動のなかで、神の活動に最も近親性のあるものが、最も幸福な活動なのである (pp. 481-482)。

人間の諸々の活動には生命・健康の維持を可能にする外的な善が必要であるが、幸福であるためには多くの大規模なこうした善が必要であるというわけではない。徳は超過ではなく中庸にかかっている以上、適度に外的な善を具えていれば、徳に基づいて行為することは十分に可能であり、幸福な活動を行なうことはできるのである (p. 483)。世間は外的な善 (富や権力) によって人の幸・不幸を判断するかも知れないが、知者たちはそうしたものには惑わされないのである (p. 484)。

では、幸福を知性に即した観想活動であるとする見解の真実は、事実とどのように照合されるのであろうか。まず、知性を尊重し、それに基づいて活動する人は、最善の状態にあるばかりか、神

からも愛される (p. 484)。何故なら、神々は、自分たちと最も近親性のある知性という最善なものを尊重する人を、神々に愛されるべき物事に配慮しながら行為する人とみなして、そうした人に報いるからである (p. 484)。知恵ある人というのは、知性を大切に、それに基づいて活動し、神々に愛されるべき物事に配慮しながら生きる人のことであり、従って神々から愛されるのである。こういう人は最も幸福なのである (p. 484)。

幸福は人間の究極の目的であるが、それは人間の内にある最も優れたものである知性に基づく魂の活動であるとすれば、こうした活動をすることは純粋な善美の世界に属する神的な目的である。倫理学はこうした目的が何であるのかを究明するのであるが、徳や友愛や快樂などの事柄を認識し、そうした知識を利用するだけで人は善き人になるわけではない。倫理学の本来の目的が善き人になることであれば、一人はどのような仕方によって善き人になるのかを明らかにしなくてはならない (pp. 485-486)。まず、人を「言葉 (ロゴス)」だけで善美の事柄へと促すことには限界があることを知るべきである。多くの人は情念によって生きるため、自分自身の状態 (性格) に固有の快樂を求めてしまい、真に美しく快いものを経験したことがないために、低劣なものを避けるのも、慎みによるのではなく恐怖に従ってのことである (p. 486)。そうは言っても、人間には徳に与って品位ある人になることができる手だてがすべて揃っていることは事実である (p. 486)。

人は何によって善き人になるのかについての人々の考えは、「自然 (ピュシス)」によると考えるのか、或いは「習慣 (エトス)」によると考えるのか、それとも「教示 (ディダケー)」によると考えるのかによって異なる (p. 487)。自然に属するものは「我々の力の範囲内にあるもの」ではないので、自然によって善き人になった人は、神的な原因によって幸運にも善き人になったのである (p. 487)。「言葉」による「教示」に耳を傾けるには、既に魂が習慣によって美しい仕方喜びまた嫌うような状態 (性格) になくなくてはならない (p. 487)。

こうした性格にない者は、情念によって生きるものであり、情念は強制に服するだけであるから、その場合教示は無力である (p. 487)。このことが示すように、人の性格は、教示に耳を傾ける前に、徳に相応しい状態になっていなくてはならないのである (p. 487)。こうした状態に至るには、若い頃から正しい法のもとで正しい訓練と養育を受ける必要があるが、それだけでは十分ではないのであり、習慣によって定められたことを行なうためには大人になってからも法を必要とするのである (pp. 487-488)。そして、低劣なことを行なわず、品位ある行為を行なうことができる人は、こうした状態にあるだけではなく、知性や規律に基づいて生活する人なのである (p. 489)。人々は、衝動によって行動しないように忠告する人に対しては反発するが、客観的に適性な法には従うものである (p. 489)。そうだとすれば立法に携わる者は、人々が正しく行為することができるようにするために養育や様々な営みに配慮して適正な法を立法する努力を怠ってはならない。もしこうした公共的な配慮が無視されているならば、人々は自らを徳に向かわせることに努めなくてはならない (p. 490)。公共的な配慮は本来は法によってなされることを考えれば、もし各人が立法の知識を身に付けるならば、自ら公共的な事柄によりよく配慮することができるようになる (p. 490)。更に、教育についても、公共の教育よりも個人に即した教育の方が勝っているのである。何故なら、教育に関わる個別的事柄は、注意が個人に向けられるときにいっそう正確に扱われ、それによって個人は自分に適したものをより多く吸収するからである (pp. 490-491)。ただ、普遍的知識は個別的事例に共通するものに関わっているため、すべての人はいはどのような種類の人にとって何がよいのかを普遍的に知っている人こそが、個別的事柄への配慮を最もよく為し得る人であると言ってよい (p. 491)。そうした知識を持ち合わせていない者でも、経験によって個別的に起こる事柄を正確に観察することができれば、個人に対する教育においてこれらの事柄に適切に配慮することは可能で

あるが、法が善き人になることを助けるのであれば、人々を善き人にしようと望む者は、やはり立法の知識を身に付けるべきである (p. 491)。

では、人は立法の知識をどのような仕方です身に付けるのであろうか。立法の知識が政治術に属するならば、それは政治術から得られるのであろうか。政治術の場合には、それを実践する能力を持つ者と、政治術を術として教える者が違うのである。政治を実際に行なっている人たちは、思考よりもある種の能力と経験を頼りにしており、政治に関わる事柄について書くことも話すこともしない (p. 492)。政治術を術として教える者たち (ソフィストたちのなかでそう公言する者たち) は、政治を実践しないばかりか、それを弁論術と同じかそれよりも劣るものとみなしたり、評判のよい法律を集めて立法すればそれで事は足りると考えていたりするのであって、政治術がどのような事柄に関わるのかを、また正しく判定することが如何に重要な仕事であるのかを全く知らないのである (pp. 492-493)。仮に正しく教える政治術があるととしても、それに精通するだけでは政治家にはなれない。経験も必要だからである (p. 493)。こうして見ると、政治の能力以上に善きものはあり得ないにも拘わらず、立法に関する領域は未開拓のままに残されているのである (p. 495)。であれば、人間の本性 (人間の事柄) に関わる哲学をできるだけ完全なものにするためには、我々はこの立法という課題を、また国制一般についての課題を究明すべきなのである (p. 495)。

アリストテレスは、政治学の開拓は次のようになされるであろうと述べている。まず、第一に、個別的事論についてこれまでの思想家たちが詳細に適切に語っていることがあれば、それを通覧することは有用である (p. 495)。第二に、収集した国制の事例に鑑みて、如何なる事柄がその影響力によって個々の国家や個別の種類国家を保全したり減ぼしたりするのか、また国家が適切な仕方です、或いは不適切な仕方です治められるのは如何なる原因によるのかを研究する必要がある (p. 495)。アリストテレスは、こうしたことが究明さ

れば、我々は、どのような国制が最善なのか、また国制が最善なものであるためには、それはどのような仕方でも秩序付けられなくてはならないのか、更にまたそのためには如何なる法と習慣を用いるべきなのかといったことを総合的に見定めることになるであろうと述べ (p. 495)、これらのことを最初から論じることにして、この倫理学を締めくくっているのである (p. 496)。

このようにして、アリストテレスは、快樂がどのようなものであるのか、また人間の魂の最善の活動にはどのような快樂が伴うのかを明らかにし、この快樂が魂の最善の活動を完全なものにすること、この活動のなかで観想活動が最も純粹で最も自足的な活動であり、この活動こそが人間の魂の行ない得る最も神聖な最善の活動であることを論じたわけであるが、ここで、今一度、アリストテレスがどのようにして人間の魂の究極的にして最善の活動が観想活動であることに至ったのかを、それに至る繋がりを見失わないように辿ってみたい。アリストテレスは、我々人間は快いものを選択し苦しいものを選べる傾向にあるため、快樂は生きるものすべてが目指す善であるとするエウドクソスの言説の吟味から始めたのであるが、この吟味は極めて重要である。何故なら、我々人間は快いものを選択し苦しいものを選べる傾向にあるため、この言説を受け入れる傾向にあるからである。エウドクソスは、どのような存在者であろうと生きるものはすべて快樂を目指していること、また快樂はそれ自体が望ましいものであること、更にまた善に快樂が加われればその善はより望ましいものになるなどを理由にして、快樂は善であるとしたわけであるが、しかし、善は本来それ自体が望ましいものであるから、快樂が付け加えられたからといって、その善がより望ましいものになるはずはなく、従って快樂は善ではないと考えるのが妥当である。そして、エウドクソスの言説への幾多の反論を見てみると、それらのうち性質、無限定性、動き・生成過程などを論拠とするものは受け入れ難いものであることがわかる。かくしてまず明らかにされたことは、快樂にも程度

の差があること、それは何から得られるかによって種類を異にすること、それはまた生成過程でも身体的充足でもないということであり、また快樂のためであれば醜いことでも平気で行なうわけではないことや、おべっか使いは快樂のために人とつきあうことが示しているように、快樂をすべてのものが目指す善とみなすには無理があるということであった。では、快樂とは一体何なのか、それをつきとめる上で我々がまず認識すべきは、快樂は、部分に分けられるものではなく、またその形相の完成に時間がかかるというものではないので、それ自体で一つの全体的で完全なものであること、従ってそれは動き (キネーシス) ではないということである。

我々は、快樂がどのようなものであるかを示唆する格好の例を知覚活動に求めることができる。我々の知覚活動は、知覚する能力が最も美しい対象を知覚することのできる状態にあるとき、完全に活動することができるのであり、この完全な活動が我々にとって最も快い活動となる。しかし、知覚活動に伴う快樂がこの活動を完全なものにすることに関わるにしても、その仕方は、知覚能力が最善の知覚対象を知覚することによって知覚活動を完全なものにする仕方とは異なる。即ち、知覚に伴う快樂は、知覚能力の状態としてではなく、活動に付随する一つの善 (テロス) として知覚活動を完全なものにするのである。この例は他の活動についても言えることである。我々が知性に基づいて判断し観想する場合、こうした我々の活動は、知性の働きが最善の対象に向けられているような最善の状態にあるとき、完全なものとなるのであり、この活動に快樂が伴うのである。人間にとって生きることは活動であり、人がこの活動を自らに具わる能力の最も卓越した状態で行なうとき、その活動に快樂が伴う。こうしたことは、快樂は、人の活動的生が目指す善ではなくて、行為的生が現実態となって活動するとき、それに伴って、この活動を完全なものにすることを意味する。人は快樂を求めて行為するのか、それとも完全な徳に基づく魂の活動を行なうが故にこの活動から

真の快樂が生まれるのかは、快樂が何であるのかを捉える決め手なのである。活動をよく行なえばそれには快樂が伴い、快樂が伴えば活動をよく行なうことができる。また、活動にはそれに固有の快樂が伴い、この固有の快樂がその活動をより正確で持続的で善きものにするが、異質な快樂はその活動を阻害する。活動に品位と低劣さの差異があれば、活動固有の快樂にも同じような差異が認められる。また、人は、どのような状態にあるのかによって、何を快樂と感じ、何を苦痛と感じるのが異なる。そうであれば、完全な現実態となって活動する最も善き人の活動に伴う快樂こそが本当の快樂であり、最も品位ある快樂である。こうして見ていくと、人間にとって最も品位ある快樂がどのようなものであるのかが見えてくるのであるが、それは、人間の最高の活動、即ち幸福と呼ばれる完全な徳に基づく道理に即した魂の活動に伴い、この活動を完全なものにするものである。人間が完全な活動態となつて行なう諸々の行為には、その行為固有の快さが伴うが、それらは二次的な意味で快樂と呼べるものである。

人間にとって幸福とは魂の活動であり、他のものはすべてこの幸福のために為される。とすれば、幸福とは人間にとっての究極的にして最善の活動であり、最も自足的な魂の活動である。人が何を善として求めるのかはその人固有の魂の状態によって異なる。或る人は地位や権力を、或る人は娛樂を、また或る人は身体的な快樂を望ましいものとして求めるかも知れないが、そうしたものは、求める人の状態の故に望ましいものとみなされても、人間にとって究極的な善ではない。品位ある人は、完全な徳を所有しているが故に、徳に基づく究極的な活動を最も望ましいものと思ひ、それに真剣に取り組むのであり、そしてこの活動には人間にとって最も品位ある快さが伴い、それをより完全なものにするのである。

人間の究極的な善は己の行為的生をよく生きることであり、それが人間としての機能である。この機能は人間のうちの最も優れたものによって果たされなくてはならない。人間のうちの最も優れ

たものとは知性である。そして、知性にもその働きを卓越したものにする徳という状態がある。それは人間にとって最も美しい対象に思いを巡らすことのできる状態である。そうすると、人間の究極的な善は、知性の徳に基づいて知性の働きに即して魂を活動させることになるが、それは同時に人間にとって最も美しいことに即した魂の活動でなければならない。そして、この活動においては、知性は、人間にとって最も美しい対象に思いを巡らすことのできる状態にあり、従つてそれは判断においても観想においても完全な働きをなすのである。知性が完全な活動を行なえば、この活動には人間にとって最も品位ある快さ・喜びが伴う。完全な徳に基づく理性に即した魂の活動を幸福とするならば、完全な知性に基づく知性に即した魂の活動は、幸福のなかでも最も自足的で神的なものである。何故なら知性こそが人間のうちに最も優れたものであり、最も美しく神的なものに思いを巡らすことのできるものだからである。この知性に基づく知性に即した活動のうち、観想活動が最も自足的なものである。余暇こそが知性の活動である観想活動を可能にするわけであるが、この活動は活動以外の目的を持たないだけでなく、この活動から生じるものは観想以外何もないのであり、それは真剣さにおいても崇高さにおいても際立っているのである。人間がこの最も優れた活動を持続的に行なうことができるのは、観想する知性の働きが持続的だからである。完全な徳に基づく魂の活動には快さが伴うが、知性の徳に基づく知性に即した魂の観想活動には人間の感ずることのできる最も純粋な快さが伴うのであり、自足性、ゆとり、疲れのなさなどおよそ至福な人の特性のすべてがこの活動に結び付いている。徳に基づく活動といえども、こうした特性の度合いは活動によって異なりはするが、観想活動はこうした特性において際立っているのである。アリストテレスが述べているように、知性こそが力と尊さにおいてあらゆるものを凌いでいるのであり、この知性がその人自身であり、人はそれによって自分自身の生をよく生きることができるのである。当

然のことながら、自分の生をよく生きるためには、人は己の生を全うしなくてはならない。かくしてアリストテレスは、人間の使命は人間に自然本能的に具わる最も優れたもの、即ち知性によって人間にとって最も完全な活動をすることであると述べているのである。

人間は性格の徳と知性の徳に基づいて、特に思慮 (practical wisdom) と知恵 (scientific wisdom) に基づいて、完全な活動を目指すのであるが、こうした活動のうち、性格の徳である気前のよさ、勇気、節制、正しさなどに基づくものは人間的なものであり、そうした活動は金銭、力、名誉などの外的善にも助けられる。それと比べれば、観想活動は最も自足的なものであり外的な善を僅かにしか必要としないが、そうした活動を行なう知者であっても、人は人間であるかぎり、当然のことながら諸々の性格の徳に基づいて行為するのである。神は常に活動しているならば、その活動は、欲望や徳に基づくような活動ではなく純粋な観想活動であろう。そうであれば、この神の活動に最も近親性のある活動こそが、人間の行ない得る至福な活動と言わねばならない。そして、知性に従って神の活動に最も近い活動をする人は、神からも愛されるのである。人には、純粋な善美の世界に属する神的な活動を行うための能力はすべて具わっているのであるが、そうした活動を経験したことのない者は、自らの性格に固有の快樂を求めてしまうため、そうした活動にはなかなか近づくことができない。では、どのようにして我々は善美の世界に属するような活動を行なえるようになるのであろうか。人を言葉による教示によって最善の活動へと促しても、情念に左右されるような性格の持ち主は、それが邪魔をするために、その教示に耳を傾けることがなかなかできない。それができるようになるためには、そうすることのできる状態に至っていないけれども、それには、習慣によって徳を身に付けられるように人は若い頃から正しい法のもとで正しい訓練と教育を受ける必要があるが、身に付けた徳が持続するためには、人は大人になってからも法を必要とする

のである。人は正しい法には従うのであり、従って正しい法によって人を善き活動へと促すことは極めて重要なことである。教育においては、どのような種類の人々にとって、また個別的に一人一人の人にとって、どのような教育の内容がよいのかを知っている者が、よく教育できる人である。そして、法が我々を善き人になることを促すならば、法の立法を望む者も、また法に従って善き行為を行なおうとする各人も、立法の知識を身に付けるべきである。人は国家のなかにおいて他の人々と共に生きる。そうであれば、正しい法を立法して、人々を最善の活動へと促すことは国制の重要な課題である。国制の目的が、人々を立法と教育によってできるだけ善い活動をするよう促すことであるならば、法による国制の秩序立てを総合的に見定めることは倫理学・政治学の最も重要課題であると言わねばならない。

IV 幸福と完全現実態

「ニコマコス倫理学」で述べられている人間の究極的にして最高の活動である幸福の原理と、「形而上学」第九巻で述べられている完全現実態 (complete reality) の原理は同一の原理である。何故なら、完全現実態とは完全な活動態のことであり、幸福という活動はこうした活動のことだからである。そこで、私は、「ニコマコス倫理学」の全容を把握したこの段階で、今一度幸福と完全現実態の関係について論じたいと思う。第九巻の内容については、「倫理と道徳—行為的生の究極的目的と道徳的善」のなかで詳しく述べたので、読者にはそれを参照していただきたい。ここでは、その内容を振り返り、所見を加えながら「ニコマコス倫理学」で述べられている行為的生の最高の活動としての第一原理を、完全現実態の原理に結び付けて、理性的可能態の行為的生が目指す究極的にして最高の善を論ずることにしたい。

実体について、それが「ある」ということは諸々のカテゴリーにおいて言われることであるが、「ある」はまた可能態 (能力、可能性、dynamis, potency)、完全現実態 (完全現実性、エンテレケ

イア, complete reality), また機能 (働き, エルゴン, function) についても言われるので, それらがどのような意味で「ある」と言われるのかを論じる必要があるとして, アリストテレスは「形而上学」第九巻をそのことに当てている。まず, 可能態というのは, 第一義的には, 他のものに, 或いは他のものとしての (他のものに転化できる) 自らのうちに, 何らかの変化を引き起こす可能性を起源として持っていることであるが, この可能態について重要なことは非理性的可能態と理性的可能態の区別であった。理性的可能態とは, 理性的原則を伴う可能態であり, それ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のことである。理性的可能態は同じ理性的原則に基づいて自らの行為によって相反する結果をもたらすことができる存在である。しかし, この可能態は, 相反する結果を同時に作り出すことができるわけではないため, 自らの意志によってどちらの結果をもたらすのかを選択しなくてはならない。我々人間の生は行為的生である。しかし, 我々が理性的可能態であるならば, 我々には, 行為によって善きものをもたらすこともできれば劣悪なものをもたらすこともできるのであり, 従って行為的生の全体を善きものとすることもできれば劣悪なものとすることもできる。従って, 人間は, 行為の始点である選択を善きものとしなければならない。選択には, 欲望と知性と, また知性もたらす思考が関わっている。このことは選択を善きものにするためには, 欲望を善きものにすると同時に, 知性による思考を正しい道理に即したものとする必要がある。アリストテレスは, 「ニコマコス倫理学」第三巻において, 選択とは「欲求に即した知性 (desiderative reason)」, 「思考に即した欲求 (ratiocinative desire)」としたのであるが, より正確には, それは「我々の力の範囲内にあるものごと」への「熟慮に基づく欲求」であった。この選択における熟慮は知性もたらす道理に即した思考によってなされるのである。

アリストテレスはまた, 理性的可能態の選択意

志が働くためには, 選択された行為の効果を受動的に受け入れる対象が, この可能態に応じた状態において現にそこに存在している必要があると述べていた。このことに関連して次の点を指摘しておきたい。即ち, 人間の行為が現実に行われ何らかの結果をもたらすのであれば, それは必ず資源となり得るような非理性的可能態を媒介にしなければならないことを意味する。行為は何らかの目的を達成するためのものであり, また行為は必然的に資源を媒介にして為されるということは, 行為には必然的に経済的な形式が伴うことを意味する。人知を超えた神の活動は時間・資源の制約を受けないものではないが, この世界において活動する人間にとっては思考すら時間という資源を必要とする。時間が人間にとって資源であることは, 人間の存在が行為的存在であり, 従ってこの存在を時間性と切り離すことができないからである。また, 思考そのものは, 我々の行為の効果を受け入れる非理性的可能態の存在を直接必要とするものではないが, 思考する上においても我々は間接的に諸々の道具を役立てている。そうであれば, 思考もまた付随的には道具という非理性的可能態の存在に助けられているのも事実である。ところで, 我々は非理性的可能態を, 或いは時間という非物質的なものを, 我々の活動が必要とする財或いはサービスに転換し, それを取引することによって経済活動を行なうのであるが, こうした活動は市場を介してなされている。我々人間が理性的可能態であり, それが目指す最高の善は完全な活動態 (完全な徳に基づく活動) となることであり, そして理性的可能態は相反する物事のうちどちらをもたらすのかを思慮という知性の徳の働きに基づいて理性的原則に即して選択するのであれば, 理性的可能態としての人間の経済的行為をもたらすのは各人の選択意志だということになる。そして, アリストテレスが述べるように, 人間に予見能力が具わっているかぎり思慮の働きに上手下手はないのであれば, 人間の経済活動全般は, 各人の自由な選択意志をその絶対的条件とするものである。この条件を満たした取引の場が市場である。

また、市場が各人の自由な選択に基づく取引の場であることは、市場への参加者は理性的可能態であることを意味している。このように考えると、理性的可能態という概念と市場という概念は密接に結び付いていることがわかる。即ち、市場を介してなされる経済活動は人間という理性的可能態の自由な選択意志がもたらしたものであるという事実は軽視できないのである。こうしたことは、理性的可能態としての人間の存在は常に何らかの善を目指す行為的存在であり、どのように行為するのかは理性的原則に基づいて自らの意志によって選択されるということから帰結するものである。経済現象に関する理論には多種多様なものがあるが、それらは研究者の思考活動の産物なのであって、経済活動一般は如何なる理論にも先行して常に連続的になされているものである。

次に、アリストテレスは運動と真の活動を区別していた。活動の目的が活動そのものに現在していない活動は運動であり、そうした活動は未完成である。我々が富、名誉、権力などを獲得するために活動するとき、その活動は目的を目指す、目指された目的は最終目的ではなく、得られた目的はまた別の目的のために役立てられるべき性質のものである。こうした活動は、得られた目的から幾重にも先へと繋がる目的の連鎖の内の一環としてなされるもので、その意味で、それは未だ完成されたものではない。それは、一つの状態から別の状態へ移るための運動として為される活動である。これに反して、視ることや考えることは、こうした運動としての活動とは異なり、我々が視たとき或いは思惟したときには、我々は既に視てしまっていた或いは思惟してしまっていたという性質の活動である。こうした活動は活動の目的が活動そのものに現在している真の活動であって、それは次の状態へと移るための運動ではない。アリストテレスは、人間は行為する存在であり、その究極的にして最高の善である幸福は完全な徳に基づく道徳に即した活動にあるとし、この活動には目的そのものがそこに現在し、そしてこうした活動をなす活動態、即ち現実態は活動を行なう当

の者の魂の内にあるとしているのであった。

人間が究極的に目指す最高の善が、完全な徳に基づいて活動する活動態（完全現実態）となることであり、そして人間という理性的可能態はこうした完全現実態になるための可能態であるならば、人間にとって、そのような完全現実態は、人間存在の第一原理として可能態に先行する。即ち、人間の行為的生が究極的に目指す最高の善は、人間にとって最も完全な活動をすることであるとす原理が、理性的可能態としての人間の存在にその第一の原理を与えるのである。アリストテレスは、性格の徳も知性の徳も、単なる知識や思索によって養われるのではなく、それらはそうした徳を身に付けた人のように行為し熟慮することを実践し、それを習慣にすることによって養われるとしているのであるが、もしそうであれば、徳に基づく活動を行なうことができるようになるためには、そうした活動を行なう人間が模範として現実態となって存在していなければならない。ただ、現実の問題として、人間は不完全な存在であるため、完全な活動態となって活動することは容易なことではないが、理性的可能態としての人間が究極的に目指す最高の善が完全な現実態となって活動することであるならば、この目的こそが行為的生を営む人間の第一の原理であることに変わりはない。それがなければ我々人間は一体何のための理性的可能態なのかを見失い、可能態は可能態に留まり、行為的生は運動としての活動を行なうに留まるからである。この意味で、人間という実体にとって完全現実態は可能態より先にあるのである。

このことは、人間には生成（変化）が起こることからも帰結する。即ち、人間における、胎児から幼児へと、更に幼児から青年へと生成する過程は最終的に成人（原理）へと向かうが、生成はこの原理のためになされるのである。この生成の過程において後に生成されるものは、形相と実質においては先にあるものであり、それ故生成が最終的に向かう原理は形相と実質において生成過程の最も先にあるものである。こうした生成と平行し

て、人間の活動においても生成（変化）が見られる。人間の活動は、幼児の活動、青年の活動、成人の活動へと変化し、成人になってからでも、活動はより高次の活動へと向かう。このように人間の活動に生成があるならば、この生成は人間が究極的に目指す最高の活動という原理のためになされることになる。この原理こそが人間の活動における生成の第一原理であり、それは人間が究極的に目指す完全な現実態を現在化させる活動を行なうことである。それが人間の目指す最高の機能なのである。このとき人間の魂に起こり得る三つのもの、即ち能力も情念も状態も、知性の徳である思慮の指揮の下でこの最高の機能のために結集される。能力のうち最も重要なものは知性であり、知性の状態が知性の徳であり、情念に関わる性格の状態が性格の徳であるならば、知性の徳も性格の徳も、その役割は一点に集中する。即ち、その役割は人間に可能な最高の活動を現在化させることに集中するのである。人間の存在が行為的生にあるならば、人間に可能な最高の活動こそがこの生を目指す第一の原理なのである。かくして、完全な徳に基づく道理に即した魂の活動こそが人間が究極的に目指す最高の善であり、人間という可能態はすべてこの最高の善を現実態として実現することのためにあるのである。アリストテレスが「形而上学」第九巻で述べている、理性的可能態が可能態であるのは、完全現実態となって完全な活動を行なうためであるとする第一原理は（即ち人間に具わるあらゆる能力・状態は人間に可能な最善の活動を行なうためのものであるとする第一原理は）、人間の行為的生が目指す究極的にして最高の善は、完全な徳に基づく道理に即した魂の活動であるとする行為的生の第一原理と一致する。そして、この完全現実態という活動の第一原理が、我々の目指す究極的にして最高の善であるならば、この原理は行為的生が展開される前に存在することになり、従ってこの完全現実態は原理的に第一の始動者へと遡ることになる。アリストテレスは、人間の知性を人間の内にあるもののなかで最も神的なものともみなし、この知性の働きによ

て人は初めてその人になることができると述べていたのであるが、人はそれぞれ己に具わるあらゆる能力・状態を完全な活動を行なうことへと集中させ、この活動を現在化させることによって初めてその人になることができる。だとすれば、人が知性の働きによってその人となり、自らの生を選ぶのは一体何のためなのかという問いに答える原理と、理性的可能態は何のための可能態なのかという問いに答える完全現実態の原理は同一の原理だということになる。

理性的可能態は同じ理性的原理に基づいて相反する物事の両方を為すことができる。行為的生についても、理性的可能態は、善きものをもたらしこともできれば、それとは対立する悪しきものをもたらしことができるのである。例えば、理性的可能態としての人間は、性格の徳を身に付けることによって自らの欲望を正しくし、知性の徳を身に付けることによって行為的生の全体を最善なものとすることもできれば、反対に悪徳を身に付けることによって、欲望を劣悪なものとし、知性の命を無視して行為的生を破滅に導くこともできる。完全な徳によって理性的道理に即した活動を現在化させた現実態は可能態よりも善きものである。何故なら可能態は、まだ究極的にして最高の善を実現していないからである。また、人間は、理性的原則を悪用して劣悪な行為を行なうことのできる可能態でもあり、この場合には劣悪な活動を現在化させた活動態は可能態より悪しきものである。何故なら、可能態にとっては、劣悪な行為を排除して善い行為を行なうことも可能だからである。それだけではない。悪しきことは、悪しき物事から離れて存在するものではなく、従って悪しき行為は悪しき行為を為す可能性が悪しき物事によって現実化することによってもたらされるということもまた、悪しき現実態は可能態よりも悪しきものであることを示している。人間が目指す究極的にして最高の善は完全な現実態となって活動することになり、そしてそれが人間の行為的生の第一原理であり、更にこの原理が永遠の存在者である第一の始動者へと遡るならば、人間にとつ

ての第一原理は同時に永遠の原理だということになる。この永遠の原理には、悪しき物事によって悪へと転化する可能性が完全に排除されているため、悪、欠陥、倒錯といったものは存在しない。悪はそれ自体人間が目指す究極的な原理ではなく、悪い物事によって悪を為す場合、その行為は何かの目的を達成するための手段であり、その意味でそれは活動ではなく運動である。また、欠陥のある活動は人間の目指す完全な活動ではない。倒錯についても同じことが言える。人間という存在は、その行為に悪、欠陥、倒錯があり得る可能態ではあるが、この可能態は、そうした不完全なものを理性的原則によって排除し、完全な現実態となって真の活動を為すための可能態なのである。

アリストテレスは、理性的可能態とその現実態との関係について、また完全現実態は第一の始動者に遡ることについて述べたあと、「存在する」或いは「存在しない」が、カテゴリー及び可能態と現実態に関連して語られるだけではなく、真実と虚偽についても語られることに言及している。真実と虚偽がどのように語られるかは、対象がどのようなものであるのかによるが、対象が複合物である場合には、その対象が結合されたものか或いは分離されたものなかに依存する。そして、対象が結合されたものであるときには、それを結合されたものとして考え、対象が分離されたものであるときには、それを分離されたものとして考える者は真理を所有するのである。そして、そうであるときにそうでないものとして考える者は虚偽を所有することが示すように、対象の状態の「あるがまま」を語るものは真理を所有し、それに反する仕方で対象を語る者は虚偽を所有することになる。アリストテレスは、我々がそう思うから人の顔が青ざめているのではなく、人の顔が青ざめているときに、そのように語る者が真実を所有すると述べているのである。

対象が非複合物である場合には、存在或いは非存在、真理或いは虚偽を複合物のときのように語るわけにはいかない。非複合物の場合に真実と虚偽を語るためには、それに接触しなければなら

い。そこでは対象に出会うことがそれを知ることであり、その接触によって対象が何であるのかを主張すれば、それが真 (truth) であり、それに接触しなければ、対象が何であるかを知ることではなく、その対象に無知であることが偽となる。我々が接触によって対象を直接知るとき、我々はその対象の偶然的な属性については誤ることはあっても、対象が何であるのかについて誤ることはないからである。このことは非複合的実体についても言える。こうした実体が、可能態として存在していたならば、それは生成したり消滅したりすることになるので、それはまた何か別のものから生成してこなければならず、そうであれば、それは実体であることに矛盾する。従って、非複合的実体は可能態ではなく、本質として現実態として存在する。こうした実体については誤ることは不可能であり、それを知るか知らないかだけがあるのである。ただ、それが何であるのかを知っていても、その属性については知らないことがあるのである。

我々人間の魂には植物的機能、動物的功能、理性的機能があるが、だからといって我々は魂そのものをそれらの機能に応じて分割できるわけではない。即ち、人間の魂は非複合物である。従って、我々がある人の魂が何であるのかを真実に語るためには、その人に直接出会うことが必要である。ある人の魂が何であるのかを、出会いによって知ることができた魂として語れば、そこには真があるが、その人との出会いがないにも拘わらずその人の魂を臆見に基づいて語れば、そこには無知即ち偽があることになる。ただ、出会いがあっても、その人の属性については知らないことは多々ある。我々は生涯にわたって多くの人に出会うのであるが、その一人一人がどのような属性を持っているのかについては殆ど何も知らない。我々が出会いによって真に知るのは、その人が人の魂を持った存在であるということだけである。その人の属性を知ったところで、それらがその人のなかでどのような役割を果たしているのかについて知ることができるわけではなく、また属性は所詮属性でありその人の本質に関わるものではない。属性

からその人が何であるのかを構築すれば、そうした構築からはその人を自分の利益のための手段として利用する誘惑も生じる。しかし、人を何かの目的のために利用するということは、人は誰でも完全現実態となって最善の活動をするを究極的に目指す自存的存在であることに明らかに矛盾する。人に出会うことなく、人とは何であるのかを規定し、その規定に基づいて倫理を知識として語ったとしても、それは無知という偽によるものであり、それによって我々は徳ある人のように行為するようにはならない。非複合物としての魂を所有する人間が社会のなかで互いにどのように向き合いながら各々の行為的意志を規定するのかという道徳の問題も、また人は社会の中で如何にして自らの行為的生を最善のものにするのかという倫理の問題も、人との出会いがもたらす直接的知に基づかなくてはならない。こうした点については、カントの道徳形而上学を論ずる際に論ずるつもりである。

それだけではない。人間が完全な現実態となって最善の活動を行なうとき、その活動態は人間の魂の内にあるのであるが、そうした活動を行なう魂はアリストテレスの述べるような非複合的な実体であると考えることができる。それは、現実態として活動するかぎり、生成したり消滅したりするものではなく、人間の行為的生の第一の原理として、活動する主体の魂の内に存在する。そうであれば、このような活動としての実体については、それに接触することが知ることを意味する。それは丁度、最も完全な人間に遭遇したとき、その人の属性については知らないことばかりであるにも拘わらず、その人の魂が何であるのかを我々が直接知ると同じである。また、一般的には人の魂が非複合的なものであるにも拘わらず、その人の属性に関わる間接的知識を基にしてその人の魂が何であるのかを判断すれば、その判断は接触による直接知によるものではないが故に、無知に属するものである。先にも述べたように、我々が、人に直接接し、その人の魂が何であるのかを知るとき、この知は属性についての知ではなく、その人が自

らの行為的生を善きものにしたいと願い、それに向けて活動している主体としての知である。この直接知は人間の倫理の根幹を成すものである。何故なら、こうした直接知に基づかなければ、社会生活のなかで行為的生を営む人間の主体性は、間接的な属性的知によって曖昧なものとなり、そうした曖昧性のなかでは、我々は、目指す究極的にして最高の善を、目的そのものが現在する活動ではなく、運動に求めてしまう危険性に陥るからである。アリストテレスは、「ニコマコス倫理学」において性格の徳、知性の徳を語る時、節制も勇気も、節制ある人のように、勇気ある人のように行為することによって身に付き、知性の徳である思慮もまた思慮ある人のように熟慮することによって養われるとしているのであるが、我々が完全現実態として活動することができるようになるのは、知識や思索によるのではなく、そのような活動をする人のように人間存在の第一原理を完全に現在化させることによってである。そして、人間の存在は、それによってその永遠性を獲得するのである。アリストテレスは、質量であり可能態であるような実体は疲労しても、現実態は疲労しないと述べているが、人間が完全な現実態となって最善の活動をするとき、そうした活動には疲労というものがないばかりか、それには最高の快さが伴うのであり、この快さはその活動をより完全なものとするのである。

V 結 び

人間の魂は理性を持つ部分と理性を持たない部分に分けられ、理性を持つ部分は更に、知性のもたらす思考がどのような種類の対象を考察するかによって、他の仕方であり得ないものを考察する部分と、他の仕方であり得るものを考察する部分に分けられた。他の仕方であり得ないものを考察する部分は知識的部分であり、その部分には学問的知識と知恵という二つの徳がある。前者は第一原理から論証によって導き出されるものであり、後者はこの第一原理の真理をも把握する徳である。一方で、人間の力の範囲内の物事で他の仕

方であり得るものを考察の対象とするのは思慮である。人間は理性的可能態であるが故に、同じ理性的原則に基づいて相反する物事の両方をもたらすことができる存在である。そのため人間は、それらのうちどちらをもたらすのかを自らの選択意志によって決めなくてはならない。行為について言えば、人間は理性的・理知的働きによって劣悪な行為を行なうこともできれば、善き行為を行なうこともできる。あらゆる行為は個別的な事柄に関わるのであり、人間はそれらの事柄のうち何にどのように関わりどのように行為するのかを熟慮し選択しなければならぬ。そして、あらゆる人間の行為が善を目指して為されるのであれば、それらの行為の善は、より高い善を目指して、究極的な善へと向かうことになる。そうであれば、一つ一つの行為が関わる個別的な事柄を熟慮して、人間の行為的生の最高の善を活動自体に現在化させるよう指揮監督する統率者としての徳が存在しなくてはならない。この徳こそが思慮である。思慮は一人一人の人間の力の範囲内にある物事を考察するが、それは自らの行為的生を完全なものにするためである。人間は誰であろうと己の生を、その全体において、可能なかぎり善きものにしたいと願うのであり、それ故に思慮の働きは、忘却されることなく間断なく連続的に行なわれる。我々の範囲内にある物事には、自らの形成する性格までもが含まれる。ただ、性格は一度形成されてしまえば、それを覆すことは極めて難しい。従って、人間は自らの性格を善きものを望むようなものにしなければならないが、それは性格の徳を正しく身に付けることによって可能になる。性格の徳は中庸にあり、この中庸を見定めるのは人間の知性である。中庸を見定めるとは、過不足のあり得る状態から過不足のない状態を選ぶことであるから、中庸という的を射るのは思慮の役目である。しかし、性格の徳が養われていなければ、情念に惑わされて思慮の働きは妨害される。従って性格の徳と思慮の徳は、人間の魂の最善の活動を相互に補完し合う関係にある。我々は、思慮が見定めた中庸を習慣的に実践することによって性格の徳

を身に付け、またそれによって正しく善きものを望むようになるのである。そして、この望むものを、どのような事柄に関わりながら、どのような手段によって達成するのかにおいて、道理に即した熟慮が働けば、我々は最善の行為を選択することができるのである。このような思慮の統率的働きは、理性的可能態としての人間の第一原理、即ち行為的生の究極的にして最高の善のために為されるのである。

知恵も思慮も共に知性の徳である。知恵は論証における第一原理の真理をも把握する厳密な学問的知識として魂の知識的部分を導く。我々はこの知恵の働きによって、最も崇高な存在にまで及んで知識を求める活動を行なうのであるが、こうした活動にはその目的が現在している。そして、知恵は、知恵が知恵を生むようにして我々に幸福な活動をもたらすのである。一方、思慮は、我々の生き方そのものに関わる実践的知恵である。この知恵は、我々の活動的生が究極的にして最高の善を実現するために、行為が関わるあらゆる個別的な事柄を熟慮し、魂の理知的部分を指揮する。それは、ある特定の目的を達成するには何をどのようにすべきかということにも関わりはするが、その最大の関心事は我々の活動的生を全体として如何に善きものにするのかに向けられている。その意味で、思慮は、我々の生をできるかぎり善きものにするという使命を負うものである。知識における知恵がそうであるように、思慮もまた幸福が幸福を生むように幸福な活動の実現に向けられた徳である。理性的可能態としての人間の究極的な目的が、完全な現実態となって活動することであるならば、思慮の働きは完全な活動態に向けてのものでなくてはならない。魂の知識的部分における知恵の働きが知恵をより深い知恵にすることにあるならば、そして最も厳密な知識を求める活動は目的そのものが現在する人間にとっての最も崇高な活動であるならば、思慮は、行為的生における魂の理知的活動の指揮者として、知恵を、ただ知恵のために助けることにも配慮するはずである。

アリストテレスは、知性は人間の魂のなかの小

さな部分かも知れないが、それはその力と尊さにおいて他のあらゆるものを凌いでおり、この知性の働きが優れたもの、支配的なものとなることによって、初めてそれぞれの人はその人自身になることができると述べている。人は、知性の働きによって、自分自身の行為的生をその最高の善に向けて生きることができるのであり、理性的可能態から完全な現実態へと至るのである。そうであれば、行為的生を真に善きものにするためには、人は、物事のあるがままを、或いは物事の是非を、或いはまた物事の自分への有用性を、自分自身で考えるようにならなくてはならない。そして、知恵の働きであろうと、思慮の働きであろうと、人が自分自身となって行なう完全な徳に基づく道理に即した活動には、またそうした活動のうち最も神聖な活動である観想活動には特に、人間の味わうことのできる最高の快さが伴い、この快さがこうした活動をより完璧なものにするのである。

アリストテレスが描く完全な人間の姿は、一人一人の人間がその人となって完全な活動をする姿であり、理性的可能態としての人間が、自らの内にある最も神聖なものである知性の卓越した力によって、完全現実態となって活動する姿である。知性は、知恵によって最も厳密な学問的知識をもたらす一方、思慮によって情念の中庸を見定め、我々に正しく善きものを望むようにさせ、我々人間の行為的生を最善の活動へと導く。知恵は魂の知識的部分を統率して神聖な存在を根本原理とする厳密な知識をもたらす一方、思慮は魂の理知的部分の統率して、我々人間の到達し得る最善の行為的生を現在化する完全現実態へと向かわせる。そして、知恵を求めることも活動であれば、その活動は行為的生の一環として、知恵が知恵を生むように思慮の統率の下で為される。最も厳密な知識と最善の生、これこそ人間の魂が究極的に求めるものである。それによって我々は永遠の知識と、永遠の活動を獲得するのである。

完全現実態としての活動は、それ自体が究極的な目的であり、またこの現実態は他の人々との関わりのなかでの活動態である。そして、この活動

態は、個別的な事柄に関わりながら必ず自らの目的の達成に資する資源を媒介とするならば、それには虚偽の言動などの非道徳的行為は含まれていないはずである。何故なら、非道徳的行為は、何か別の目的のために為されるからであり、またそのような行為は行為する当の本人の資源配分においてだけではなく、この行為の関わる他の人々の資源配分においても、取り返しのきかない代償をもたらすからである。従って、この活動を為す者は、普遍的な法則によって自らの行為的意志を規定しなくてはならない。アリストテレスは、優れた諸々の魂の徳は同じ人に帰すると述べ、他の人々との関係において公平性はあらゆる人々にとって共通の原理であるとするならば、このような人の見識とは、公平なものを正しく見極めると同時に他への思いやりによってすべての物事を公平に判断する見識であり、そしてまたそれは真実を判断する見識のことであると述べていた（何故なら「あるがまま」に基づかない判断が公平であることはあり得ないからである）。このことが示すように、最善の活動には、真実をねじ曲げたり、不公平な判断をしたり、不正な行為を行なう等のことは含まれない。真実とは「あるがまま」のことであり、それが何であるのかを正しく見極める人は、公平性とそれに基づく正義を何よりも重んじるはずである。公平性とは他との関係における公平性のことであるならば、公平なものを正しく認識し、物事をこの認識に基づいて判断できる見識とは、道徳的見識のことではなくてはならない。アリストテレスは、「形而上学」の第九巻において、可能態は、善きもの悪しきものに同等に関わるか或いはどちらにも関わらないかであるならば、そうした対立するもののうち善きものを実現した現実態は可能態よりも優れたものであり、また悪しきものを実現した現実態は、善きものにも悪しきものにも関わるのが可能である可能態よりも悪しきものであると述べていることが示すように、我々人間が何のための可能態であるのかに答える完全現実態とは、対立するもののうち善きものを現在化した現実態のことであり、それは悪

しきものを完全に排除した現実態である。また、完全現実態となることが可能態の第一原理であるならば、この原理は可能態に先行し、永遠の第一の始動者に遡る。即ち、完全現実態は人間にとっての永遠の原理でなくてはならないのである。更に、永遠のものにおいては、悪しきもの、欠陥のあるもの、倒錯したものは存在しないとすれば、完全現実態という永遠の原理にもそうした不完全なものは存在しないのである。

かくして明らかにされたことは、アリストテレスの倫理学における行為的生の究極的原理、形而上学における完全現実態の原理には、公平性の原理（真理に基づく思いやりのある判断）・公正の原理が貫徹されているということ、従って他との関係において我々はすべての人に妥当な普遍的法則によって行為的意志を規定しなくてはならないということである。私は、倫理と道徳の関係を追究する作業の最初において、人間の行為には道徳的形式と経済的形式の両方が伴うことについて述べたが、もし人の行為が資源を媒介にしないならば、人は理性的可能態であることはあり得ず、従って相反する物事のうち善きものを選択することによって完全現実態を現実のものとするのも、また他との関わりのみで公平性・正義を意識する必要もない。アリストテレスは、「形而上学」の第九巻において、理性的可能態は、同じ理性的原則に基づいて相反する効果の両方をもたらすことのできる存在であるが故に、それらのうちどちらの効果をもたらすのかを自らの欲求・選択意志によって決めなくてはならない、そして、理性的可能態が自らが望むものを実現することができるのは、受動的な対象（非理性的可能態）が、ある状態において、存在している場合であると述べていることが示しているように、こうした受動的対象が何らかの状態で存在していなければ、そしてそれを媒介にしなければ理性的可能態は活動することができないのである。従って、理性的可能態の働きかけを受け入れる受動的対象は、この可能態にとっての資源であると言えるのである。この資源が人間の活動のすべてを満たすほどには十分に存在

しないという事実こそが、人間の行為に経済的形式を与え、また人間が他の人々との関係において公平性や正義を旨とする普遍的法則によって自らの意志を規定しなければならない根拠なのである。我々の行為は必ず他の人々の資源配分に影響を与えるが故に、我々は自らの行為を、何が公平であるのかを無視して、その時その時の自分の都合によって規定することは許されないのであり、行為のすべてを必ず何らかの無条件的な法則によって規定しなくてはならないのである。行為は必ず個別的な事柄に関わること、思慮は自らの力の範囲内にある物事に関わること、そして我々の意志は熟慮がこの範囲内で最善であると断定したものを選択すること、そして理性的可能態の活動にはその活動を受動的対象（非理性的可能態）が必要であることが示すように、アリストテレスの倫理学・形而上学は、我々人間の行為は資源制約の下で為されることを明確に認識しているのである。私は、この後、アリストテレスが明らかにした完全現実態の原理・行為的生の原理からカントへと移り、カントの道徳形而上学における、立法の精神、道徳的法則、定言的命法、義務の遵守、心意、至福、目的の王国、道徳性に比例する幸福、魂の不死性、神の存在等の概念を論じ、アリストテレスの倫理学とカントの道徳形而上学の繋がりと相違点を明確にし、倫理と道徳の根拠を、人間という存在の最も根本的な原理からいっそう明確にしたいと思うのである。

最初の作業において述べたように、我々の目指しているものは、自らの行為的生を善く生きたいとする人間の倫理性と、他の人々との関わりのみでどのような普遍的法則によって自らの行為的意志を規定するのかという人間の道徳性との繋がりであり、この繋がりと経済社会秩序の抽象性との関係である。経済社会という場を媒介にしてこそ、我々の生は充実したものとなるのであれば、倫理性は道徳性を要請する。即ち、社会的存在者としての理性的可能態が完全な現実態となって活動するためには他の人々との協働・取引を必要とするのであれば、倫理性にとって経済社会秩序を

維持する規範の遵守と普遍的な法則を立法しそれによって自らの意志を規定する精神の堅持は不可欠なのである。社会のあらゆる人が参加する市場という場が、我々の生の活動の場であるならば、我々はこの場に参加するすべての人に対して公平性に基づく規範を遵守する義務を負うことになる。市場は何か具体的な物事を実現するための場ではなく、参加する人が自由に取引することのできる抽象的な場であり、そこで生まれる秩序は自生的なものである。そこには守らなくてはならない規範と制度があるのみで、取引はすべて当事者の自由意志で為されるのである。参加者が自らの自発的活動を通して自らの生を最善のものにしたいと願う存在者であるならば、この存在そのものも抽象的な存在である。人は何か具体的な固定された目的を達成するために存在し他と取引しているのではなく、次から次へと自らの内から生まれてくる目的を、自らに具わる思考力を使って達成しようとするのである。そして、思考力は、思考するどのような対象にも向けられ得る抽象的な力である。即ち、人間という抽象的存在は、自らの生を最善のものとするための抽象的な活動の場を必要とするのである。そうであれば、人間の自存性・抽象性と経済社会秩序の自生性・抽象性は分離することのできない対として捉えなくてはならないばかりか、人間の活動範囲の拡大と市場秩序の拡大は相互に原因関係にあることを認識する必要がある。一方の原理は倫理性であり、他方の原理は道徳性なのである。アリストテレスの倫理学と形而上学を通して、我々が確認できたことは、行為的生が目指す第一原理（最善の活動としての幸福の原理）と理性的可能態が目指す第一原理（完全現実態の原理）の同一性であったが、この原理は活動（エネルギー）としての原理であり、他

との関わりのなかでの活動の原理である以上、市場という活動の場の原理をもその内に包摂している。こうした認識を基にして、我々はカントの道徳形而上学へと移るのであるが、我々が特に着目するのは、人間存在の自存性と抽象力であり、この力による普遍的な法則への超越と人間の尊厳の確保である。

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. 早川弘見、「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. 早川弘見、「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. Heidegger, Martin. *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
8. マーティン・ハイデガー、『存在と時間』、I, II, III、原佑、渡邊二郎訳、中央公論社、2003年。

*本研究は、これに先行する「倫理と道徳」のテーマの下で発表された三篇の論文と共に、中央大学特定課題研究費の助成を受けて為された研究の一環である。この助成に深く感謝の意を表するものである。