

『ニコマコス倫理学』における愛

A study of friendship in *Nicomachean Ethics*

赤 間 脩 人

抄録

アリストテレスが論じた愛 (*philia*) について、それが何を意味するものだったのかを検討する。アリストテレスが愛において中心的に論じているのは自己愛である。その自己愛の理論をエゴイズムとの相違から検討することによって、最も優れて自己といえるものとは何かを明らかにした。それは自己の理性的部分である。自己を愛するとは理性 (*logos*) を重視し、それが告げるように、あるべき仕方で行為することである。アリストテレスの愛は、現代ではその代替となるものが見られない程日常的で普遍的なものである。その本質が理性の重視にあるのならば、現代においても十分に顧みるべき価値のあるものである。

序

アリストテレスは、ひとが幸福になるためには愛¹が必要であると考えていた。アリストテレスが『ニコマコス倫理学』の中で論じている愛は、人と人との関係性の問題である。しかも、それは個人的な関係に留まらず、共同体を形成する基盤にもなるとアリストテレスは考えていた。

私がこのテーマを取り上げようと考えた理由もこの点にある。アリストテレスが愛として論じた、個人間から果ては国家にまで広がる私的でありながら、同時に普遍的な関係性は、現代の社会ではないもののようによびられている。愛といえば、男女間の恋愛が真っ先に思い浮かぶし、また個人と共同体とはまったく別物であるかのように考えられている。だが、これらのものに対する今の扱いが適当であるとは言い切れないと私は考える。現に、今日においても社会は多くの問題を抱えたままである。その問題の中には、自分が属する共同体と、自分という個人は無関係、或いはそれに近い程度の関わりしかないと感じていることからくる無関心が原因と言えるものもある。

確かに、アリストテレスの生きた時代と現代とには大きな時間的隔りがある。しかし、あらゆる共同体が人間同士の繋がり集合体であることは、現代においてもアリストテレスの時代と変わらない。また、愛の本質がある種の生物学的欲求でないならば、愛が男女間の恋愛だけを意味しているとは限らないということも明らかである。そして何より、アリストテレスの論じた愛ほどの普遍性と日常性を持ったつながりを、私は現代社会の中に見つけることができない。だから私はこのテーマを取り上げたのである。アリストテレスが論じた愛

は、このまま時代遅れのものとして無視され続けていいのか。再評価の必要はないか。現代社会の抱える問題を解決する手助けになる部分はないか。もう一度確認する必要があると考えたからである。

アリストテレスの愛は「自己を愛すること」を基本とし、友人を「別の自己」と見ることによって成り立つ。よって、アリストテレスの愛の議論においては「自己」とは何か、という問題が非常に大きな意味を持つ。何故ならば、「自己」の規定を曖昧にしまうと、アリストテレスの論じる愛はエゴイズムと区別できなくなってしまうからである。アリストテレスが論じる愛は、エゴイズムではない。

ではアリストテレスが愛の議論の中で重要視する「自己」とはどのようなものなのか。それは「理性」である。アリストテレスは、自己は複数の部分から成り立っていると考えていた。その複数の部分の中で最も支配的な部分であり、自己のあるべき仕方を知らせる役目を果たすものが理性である。そのため、理性こそが最も優れて自己であるとアリストテレスは結論したのである。アリストテレスの愛は「理性の重視」である。もう一つ、アリストテレスの理性についての議論には重要な点がある。それは、理性が人間に属するものであるということである。理性がこのようなものであり、愛がその理性を重視して行為することであり、そして愛がひとの幸福に必要なものであるならば、つまり、アリストテレスが愛についての議論において示そうとしているのは「自分自身で考え、為すべき仕方で為すべきことを為すこと」の重要性である。このことの重要性は今日においても変わらない。その意味で、アリストテレスの愛の理論が時代遅れであるとは思われない。

アリストテレスの愛の理論は、人と人との繋がりから共同体と個人の間を説明し、また、人が自分で考え、あるべき仕方で行為することの意味を論じている。このようなアリストテレスの愛の理論が今日でも価値を失っていないのは、それが人は共同体に対して無関心ではいられないということを示しているからである。

1. アリストテレスの論じる愛

愛について論じられる理由は、アリストテレスによれば次のようなものである。

愛は人生にとって必要不可欠なものでもある。なぜなら、たとえ、その他のすべての善いものを所有していたとしても、友人なしには誰も生きることを選ぼうとはしないであろうからである。(第8巻第1章 1155a5)²

続けて、アリストテレスは友人が必要とされる具体例を挙げる。まず、富裕な人や、支配や権勢を手に入れているひとびとにとっては親切な行いをするため、また栄華を守るために友人を必要とする。親切な行為はとりわけ友人に対して為され、友人に対しての親切な行為が最

も賞讃されるからである。貧困やその他の不運にある人にとって、友人は唯一の避難所であると思われる。若者にとっては過ちを犯さないために、老人にとっては身の回りの世話のために友人が必要であるとアリストテレスはしている（1155a6-15）。

アリストテレスは愛に関する論争として「愛は一種の類似であるか否か」というものを紹介している（1155a32）。愛は似たもの同士の間になり立つのか、それとも反対の者同士になり立つのか、という論争である。第8巻第1章では論争の紹介をしているだけで、アリストテレス自身の立場は明らかになっていない。しかし、その後の議論からアリストテレスは、愛は似たもの同士の間になり立つと考えていることが分かる。アリストテレスが愛において中心的に捉えているものが善き人同士の愛であるからである。善き人同士は徳を備えているという点で互いに似ているのである（1156b22）。

第8巻第2章からの議論でアリストテレスは、愛を三つの類型に分けて論じる。その三つとは「有用性に基づく愛」、「快樂に基づく愛」、「徳に基づく愛」である（1156a7-8）。これらは愛の動機が異なっており、そのため愛の種類も異なっているとアリストテレスは考えた。「有用性に基づく愛」と「快樂に基づく愛」は相手から得られる物（何らか役に立つもの、或いは快樂）を媒介にした関係性である。アリストテレスによれば、これらの関係は「相手をその人自身として愛しているのではなく、相手から何か善いものが得られるという範囲において相手を愛している」（1156a10）という関係である。

相手に快樂を求めることで愛が成り立つ場合もあるのだから、愛においてはその相手を感知する³ということが重要な意味を持つことになる。また、似たもの同士で愛が成り立つと考える場合でも、相手を感知することは重要である。何故なら、その愛の根拠は相手が自分と似ているということにあるのだとすれば、そのことを感知できなければならないからである。また、よき人は自分自身の行為を眺めることを望むが、友人の行為に自己の行為を見るという仕方ですれを実現する（1170a2-4）。ここでも「見る」ということが重要な働きをしている。第9巻第9章の議論における「見る（*theôrein*）」（1169b33）という語についてブローディは、この「見る」ということが感情を伴わない感覚ではなく、例えば演劇などを見る時にも用いられるようなものと述べている⁴。これは「見る」ということを神的な直観と考える通説に反対する意見である。ブローディの解釈が共感をもって相手の行為を見るということだとすれば、賛同できる考え方である。共感とはある種の同一視である。相手と自分を重ね、相手を感じているだろうことを自分の感覚として感じる。相手と自分を同じものとして感じる感覚のことである。神的に相手のことが分かるというよりも、自分も相手と同じように感じるということであり⁵、ある意味で対等な関係で成り立つものである。「見る」ということも、このような性質のものだからこそ相手の行為に対する共感が生まれるのではないだろうか。「自分も同じように行為するだろう」と思えるからこそ友人の行為を自己の行為として見ることができるはずだからである。この共感の存在は、人が友人を「別の自己」と見るということを示すものだと私は考えている。「別の自己」については、後に「自己愛」

について論じるときにもう一度触れることになるだろう。

アリストテレスは愛される対象の違いから愛を三つの種類に分けた（第8巻第3章 1156a7-8）。一つは有用性に基づく愛。もう一つは快に基づく愛。最後の一つが善に基づく愛である。この三種の違いは、愛される対象にあるが、具体的に述べると対象が何か役に立つものを与えてくれる存在なのか、快を与えてくれる存在なのか、或いはよき人であるかという違いである。有用性に基づく愛と快楽に基づく愛は、「相手が何か善きものを与えてくれるから」という理由で成り立っている友好関係であり、アリストテレスは「付帶的 (*sumbebēkos*)」(1156a17) であるとしている。ここで言われる「付帶的」とは、何か他のものに伴う形で、おまけのように生じるものといった意味である⁶。有用性や快楽に基づいた愛においては、相手を大切にするという関係性は有用性や快楽のための付属物であるということである (1156a14-17)。

三種の愛のうち、相手が善きものを与えてくれる限りで、という限定的な範囲の関係ではない愛は「徳に基づく愛」だけである。この「徳に基づく愛」は相手が善き人であることで成り立つ愛である。「徳に基づく愛」は相手をその人自身として愛する関係である。この愛は善き人同士に成り立つ愛であるが、その愛において、よき人は相手の行為に快を感じる (1156b15)。それは、よき人とはよい行為をし、尚かつその行為に快を感じる人であるからである。よき人の友人はよき人に似た人物なのだから、その行為はよい行為である。だからよき人は友人の行為に快を感じる。では、よき人の愛は「快楽に基づく愛」と言えるのだろうか。それは当たっていない。よき人同士の愛は自然と快さを伴うものであるが、その関係は快さの故に結ばれた関係ではないからである。徳に基づく愛が成立するのは「かれらが自分自身であることによるのであり、彼らの付帯することによるのではない」(1156b10) からである。徳に基づく愛は、「完全無欠」(1156b7) とされている通り有用性も快も兼ね備えているが、それらに基づいた愛ではない。そうした善や快は徳に基づく愛の関係の中では付帶的なものである。徳に基づく愛の根拠となっているのは「その人がその人自身である」ということだからである。それ故、徳に基づく愛は愛の中で中心的なものとして論じられ、有用性に基づく愛と快楽に基づく愛は徳に基づく愛との類似によって愛とされる (1157a31-32) のである。

ここでもう一度アリストテレスが論じている愛について、第8巻の冒頭三章を材料に確認しておく。第1章ではまず、愛が徳の一種であるか、或いは徳を伴うものであること、つまり愛は善きものであることが論じられる。ここで、その論拠となっている「たとえ他の全ての善きものを持っていたとしても、友人を持たないならば誰も生きることを望まないだろう。(第8巻第1章 1155a5)」という記述は第9巻第9章の「よき人に友人は必要か」という議論の土台ともなっている。

また、愛が善きものであるという議論に派生して、愛と正義の関係が論じられる (1155a22-28)。正義の人はなお愛を必要とするが、愛が成り立っているものの中には、これ

に加えて更に正義が必要であるということはない。これは愛し合う者同士の平等性を意味している。平等という時点で配分は既に通り過ぎた問題である。等しく分け合うのが平等のあり方だろうからである。加えて、愛しあう者の条件の一つである「相手の善を願う」⁷ということのうちに自然と倫理的な意味での正義の成立条件も含まれてしまっているようにも思われる。相手の善を本当に願うのならば、相手が不正を行なうことを容認することは出来ないはずだからである。

次にアリストテレスは愛が一種の類似性であるか否か、という論争があることを述べている（1155a32）。ここでは紹介に留まっているが、アリストテレスが愛を一種の類似性であると考えていたことは自己愛についての議論から明白である。よき人は友人が自分に似ているからこそ愛しているのである。

第2章では愛の対象を三つに分けて論じているのだが、それに加えて行為の対象が「愛し返す」という要素を用いて愛が一方通行のものではなく、人間同士の関係性であることを論じている。

第3章では、第2章で述べられた三種の愛のうち、徳に基づく愛以外の二つは付帯的なものであることが論じられる。何故ならこれら二つの愛で愛されているものは人ではなく、その人が提供する快や有用性だからである。愛という関係性は相手が与えてくれるもののために成立しているに過ぎない。その意味で「付帯的」なのである。また、加えてこの二つの愛に対する徳に基づく愛の優越性についても論じられている。つまり、徳に基づく愛は、他の愛に比べ永続的であり、また他の愛で目的となっている善が自然と伴うということである。それは、徳に基づく愛が善き人同士の愛であるからである。彼らは互いに有用な人であり、快い人である（1156b12-15）。また愛し合うものがよき人同士であることから徳に基づく愛が愛の中心と考えれば、愛が類似性であるということも帰結する。

よき人の愛と快に基づく愛とに違いがあるとすれば、それぞれの快の位置づけの違いであろう。快に基づく愛は正にその快のために対象を愛しているが、よき人の愛は相手の善を根拠にしている。この場合、快を感じるのはある意味で付帯的なものである。例えば快に基づく愛においては、得られる快の強弱が大きな問題であろうが、よき人の愛においては快の強弱はそれほど重大な問題ではないと思われる。より重要なのは相手の行為がよい行為か否か、ということで、仮に善と快が対立したならば、善の方を選ぶのがこの愛の特徴である。その理由は、快ではなくあくまで「善き人である限りにおいてその人自身を愛しているから」（第8巻第3章）である。

「愛している」ということが何らかの行為の理由となりえるのは、愛の本性が愛する側にあるためである（1159a27）。人間は本性的に誰かを愛するものであり、誰かに愛されるというのはその付帯的な要素でしかない。愛を理由にして、時に人が非合理と思われるような行為に及ぶのもそのためである。第8巻第8章でアリストテレスは母親を例に挙げている（1159a28）が、母親が養育のために子供を人手に渡すことがあるのは、「子供を愛し、その

幸せを願っているから」であり、「子供から愛されるため」ではない。愛という関係性において、主導的と言えるのは愛する側の方である。それは愛する側の方がより多くのことを選択できる立場にあるからである。愛される側は愛されるかどうかを自ら選択することはできない。愛の始まりも愛する側の方からである。愛することの方が愛の本性に近いということは、愛において個人の内面的な要素が大きな意味を持つことを示している。なぜなら、愛するだけなら個人の内面で終始することもあり得るからである。母親の例に見られるとおり、愛するだけなら愛される側の認識は絶対に必要ということはない。しかし、愛されるという認識は愛する側のものを意識してはじめて成り立つものだろう。愛が外的な関係性だけではない理由はこの点である。

愛は関係性でありながら、その主要な部分に個人的な感性が大きくかかわっている。そのために愛は内的なものでもあり、外的な関係性でもあるという性質を持つ。また愛は個別のものでもある。他人に立ち入れない領域を持つからこそ、「愛しているから」が行為の説明として成り立つのである。そして、このことが快に基づく愛とよき人の愛を区別する根拠ともなる。つまり、対象から快を感じるということよりも、愛する側が何を愛していると言えるのが問題なのである。或いは快樂の側から見れば、快樂そのものよりも何から快樂を感じるかということの方が重要である。これは快樂について論じるときも重要になる見方が「快樂を感じるから愛している」というよりも、「何かを愛しているからこそ、そこから快樂も感じる」という見方である⁸。この場合、快樂は目的ではない。善を愛する人がよき行為を好むのは、それが善であるということが先に立っているのであり、そこから快が得られるという事実は結果的なものであり、付帯的なことなのである。但し、何から快樂を感じるのかという見方をしたとき、快樂はその人の個性を映すものにもなる。

アリストテレスが愛において重要だと考えたのは結果ではない。だからアリストテレスの議論の中で愛の本性は愛する側にあるとされるのだし、快樂や有用性といった、その人間関係から生じるものを目的とした愛は周辺的なものでしかないのである。アリストテレスが愛においてその人の感性を重要視していたと考えられる理由は、こうした一種の結果の軽視、或いは動機、始点の強調、重視と言える性質にある⁹。このような性質は、愛の性質というよりは愛情の性質である。愛情は関係性ではなく、もっと個人的な、内面的なものである。しかし、愛情無き愛は、愛ではない。愛という関係性が愛情の存在を前提としている以上、愛が個人に根付いたものであるということは言えると思う。個人性と愛が切り離せないほど密接に繋がっているならば、その関係についてもっと詳しく見てみる必要があるだろう。次は愛と個人の関係性について、「愛す・愛される」の関係性とは別の観点から考察してみる。つまり「自己愛」についてである。

2. 自己愛について

愛における自己との関係を考える。手がかりとなるのは自己愛について論じている第9巻第8章と、その議論の準備段階である第9巻第4章である。

第9巻第4章では、愛の特徴が述べられると共に、よき人の友人に対する関係と自己に対する関係の類似が示唆され、第8章の自己愛の議論の準備をしている。また、邪悪な人々がどれほどその愛の特徴から離れているかも論じている。それは邪悪な人々はよき人が自己自身に対して持っているような関係を持ち得ないということであり、このことが後の議論において邪悪な人々は自己愛を持ち得ないということの重要な論拠ともなっている。

第4章の冒頭で述べられる隣人に対する愛を持っている人、人々が友人と見なしている人の特徴は次のようなものである (1166a2-8)。

(1) 「善もしくは善に見えること (が相手に与えられること) を相手のために願ひ、またそのようにする人」である。

(2) 「友人が存在し、生きていてくれることを友人自身のために願う人」である。

或いは別の人々によれば、

(3) 「共に日を暮らし、好みを同じくする人」である。

(4) 「友人と共に苦しみ、共に喜ぶ人」である。

これらの特徴のどれかを持っているのが友人であり、人々が愛を定義するのもこれらのうちのどれかによってであるとされる。

これらの特徴を持つ典型的な存在は母親である (1166a9)。それは母親の子に対する愛情や、関係性が(1)から(4)までの全ての条件を満たしているからである。そのため、母親の子に対する愛情が他者愛における愛情の典型であると考えられている。

母親は子に対してこのような関係を持ちうるが、それとは別の方向からこれらの条件の全てを満たしうる関係がある。それが「高尚な人¹⁰の自己自身に対する関係」である。この関係が第8章における自己愛の基盤となっている。そのように言えるのは具体的には、高尚な人が持つ次のような特徴からである (1166a13-29)。

(0) 高尚な人は魂全体で一つのことを欲求している。つまり分裂したところが無い。

(1) そのため高尚な人は善及び善に見えるものを自分に与えることを望み、そのように行為する。そして、それは自分自身 (自己の思考的部分¹¹) のためである。

(2) 高尚な人は自己自身の生存、存在の保持を願う。それはとりわけ自己の理性的部分についてである (なぜならそれがその人自身であるか、最もその人自身である部分だけ

ら)。これは、優れた人にとって存在することは善いことだからである。

- (3) 高尚な人は自己自身と共に時を過ごすことを願う。それは、その人にとって追憶は楽しく、期待は善いもので快い、だからそうしているのは楽しいことなのである。また、その人は観想するために不足するところがないのだという。
- (4) 高尚な人は自分と共に苦しみ、喜ぶ。それは高尚な人にとってはあらゆる場合に同じものが苦しみを与え、同じようにあらゆる場合に同じものが快いからであり、それらが時によって変化することが無いからである。そのため、その人は「後悔の無い人」である。

以上の特徴の(1)から(4)はそのま四つの愛の特徴に対応している。(0)はその他の特徴を成り立たせる基盤となっている特徴のように思われる。この特徴は高尚な人と邪悪な人々の相違においても重要な点である。

高尚な人と対比される邪悪な人々の特徴は次のようなものである (1166b7-25)。

- (1) 彼らは自己と争いあっている。彼らは欲望しているものと願望しているものが食い違っており、彼らは善いと思われるものではなく、害悪を与える快いものを選ぶ。臆病と怠惰のために自分に最も善いと思われることから遠ざかり、忌まわしい所行をなす。
- (2) 生きることから逃れ、自らを殺すこともある。
- (3) 自分とではなく、一緒に過ごしてくれる別の人を求める。それは一人でいると追憶においては過去の忌まわしい所行を思い出し、未来についてはそのような所行を予期するからであり、他の誰かといればそれを忘れていられるからである。
- (4) 彼らの魂は内部で争い合っているため自分と共に苦しんだり、喜んだりすることもない。それは自分に愛するに値するものが無く、自分自身を少しも愛していないからである。また彼らは魂が分裂しているために、快く感じたものをすぐ後で苦痛と感ずることがある。そのため邪悪な人々は後悔に満たされている。

高尚な人と邪悪な人を(3)の観点から比較してみよう。高尚な人は一人でいることが出来るが、邪悪な人はそれが出来ない。他者無しではいられないということであるから、邪悪な人は他者に依存しているのだと言える。

邪悪な人は自分に向き合うことを恐れる人である。自分を見ないために他人を求める。それは自分に愛すべきところを見出せないからで、その結果として自分の存在を望ましいものと感じられなくなっている。自分を肯定できない彼らが存在しているためには、自分を忘れていなければならない。何かそのための対象を自分の外に求めなければならない。それが依存の対象となる友人である。このような状態であるのなら、彼らが善より快を求めるように見え

るのも、同じように自分から目を背けるためとも考えられる。彼らが、我を忘れていられること、一種の逃避、そのためのある種の熱狂や狂騒を目的とし、自己の保存を問題としないようにも見えるのは、彼らが先のことについて考えようとしていないためである。或いは考えられないのかもしれないが、いずれにせよそのために彼らには後悔も付き纏う。彼らは、まるで誘惑に弱い人のように、何かその一瞬一瞬毎に違うもののためにずるずると流され、墮落していくように見える。もし彼らが命を惜しむように見えるならば、それは存在が好ましいからではなく、単に死が恐ろしいからだけなのかもしれない。

それに対し、高尚な人は自分を感覚する¹²ことを好む。彼らは自分の存在を好ましいものと感じている。彼らが友人を必要とするのは自分自身から逃れるためではなく、自分の行為を「見る」ためである。高尚な人にとって友人は依存の対象ではない。彼らは自分自身を信頼するに足る確信を持っており、少なくとも邪悪な人と同じ仕方では存在のために他人を必要としない。彼らの中心は彼ら自身の中にある、という風にも言えると思う。その意味で高尚な人は自立した人であると言えるだろう。高尚な人同士の友人関係は相手に対する依存がないため、純粋に相手に対する好意、好ましさで成り立っていると考えられる。その好ましさは相手と自分との類似に由来しており、このことも高尚な人が自分自身を好ましいものとして捉えていることの表れである。

アリストテレスは自己に対して愛があるか否かはここでは論じない(1166a33-34)としながらも、「自分」が二つ以上の部分で構成されていると考えられるなら、自己との関係において愛はあると考えられるだろうとしている(1166a34-1166b2)。この「二つ以上の部分」というのは重要な観点である。このように考えられるからこそ、第9巻第8章においてよき人の自己愛とエゴイズムを区別しようとされるからである。自分を構成する部分の一つである理性的な部分が他の何にもまして「自己自身」であるからこそ、人はその部分のために金銭や名誉、肉体的快樂ではなく「行為の美しさ」といったものを求める。そのために自分の他のもの(名誉など)を友人のために犠牲にすることも考えられる¹³。

それに対して一般的に言う自愛者、エゴイストは『ニコマコス倫理学』の中では金銭、名誉或いは肉体的快樂を何にもまして自分に与えようとする人であると考えられている。アリストテレスによると、このエゴイストのイメージは大衆の性質に由来している(1168b21)。大衆はまるで、これらのものが最善のものであるかのように夢中になり、そのために争い合ったりもする人々だからである。そうして争い合うことが望ましいことではないために、エゴイストも非難の対象となる。

また、一般的なイメージとして、過度に自己を正当化する人もエゴイストと言われるだろう。要するに何でも人のせいにしてしまう人、またはそうした傾向に或る人のことだが、責任を負えない、負いたくないという性質は、これも大衆に多く見られるものではないだろうか。物欲を重視するタイプについてもそうだが、彼らは自分の何を守ろうとしているのだろうか。彼らはどちらにしても、誘惑に弱く、簡単に流されてしまう人々のようである。そし

て、もし行き詰れば色々なものを捨ててでも逃げ出そうとする。

エゴイストとは、或る種の思慮と無縁の人のようである。それは、簡単に言うに「何を大切にすべきか」ということについて、またそこから派生する一連の思考である¹⁴。だから彼らは自らの行動がどのような結果をもたらすのか、あまり現実的には考えないし、物事が破綻をきたしても利他的に苦痛から逃れようとする。

アリストテレスは、エゴイストが切り捨てているこのような思考とその結果明らかとなるものを重要視した。それは日常生活の中で人生の意味や幸福について考えたとき、多分に実感を伴って生じる疑問から出発するように思える。「金銭や名誉や肉体的快樂といった、そんなものばかり求めているのか」、「そもそもこれらのものが価値あるものであると思われるのは何故か」、「それが何かのためであるとしたら、その何かとは」というように続いていく問いである。これらについて論究を続けていけば「われわれが何に価値を見出し、何を求めているか」そして、「そのためにどう生きるか」というような「幸福論」に発展していくことになるだろう。これは『ニコマコス倫理学』全体を通した主題であり、実際に「最終的に人々が求めるものは何か」という問いは、『ニコマコス倫理学』の冒頭で論じられている。第1巻第4章には次のように述べられている。

全ての認識と選択は何らか一つのよきものを求めているのだから（中略）行為される全てのよきもののうち最高のものは何かを論じることにしよう。名称の点では多くの人の間で一致しており、大衆も洗練された人も「幸福（*eudaimonia*）」を挙げている。そして「よく生きる（*eu zên*）」とか、「よく為す（*eu prattein*）」ということ「幸福である」ということと同一のことと考えている。（1095a14-20）

ここに見られるように、この問いの一応の答えは「幸福」である。ただし、これは名称に過ぎず、その内容がどのようなものが問題となる（1095a20-22）。アリストテレスはこの問題に答えるために実に様々な方向から論究を進めていくが、「愛」の観点からこの問いを論じる場合にまず明らかとなってくるのが、アリストテレスの考える、エゴイズムでない「自己愛」である。

アリストテレスはエゴイストのこのような性質（何らか決定的に思慮が足りていない）からすると、正しい行為や節制ある行為といった徳に基づく行為に何より熱心に励む人、行為の美しさを自分に与えようとする人をエゴイストと呼ぶことはないだろうとしている。彼らが求めているのは金銭や名誉、快樂ではなく、寧ろ欲求するもののためにそれらを犠牲にすることもあり得るからである。だが、この点から彼らは自分を愛していないと結論することは出来ない、ともしている。何故なら、彼らが「行為の美しさ」を求めるのは自分のためだからである。自分に欲求の対象を与えることを目的として行為する、という点ではこうした人もエゴイストも同様であると考えられる。そのため、このように行為の美しさを

求める人々も、ある意味では自愛者であると言える。アリストテレスも考えたのだろう。

両者を分けるものは、欲求するものの違いであるが、その違いは彼らのある種の思慮の深度の差から来ているように思われる。つまり「真に自己といえるもの」についての意識、或いは感覚の鋭敏さの差である¹⁵。あまり深く考えず、ほんやりと「自分というもの」を大事にしようとする傾向の強い人々は、程度の差はあるだろうが、エゴイズムに陥りがちである。一方で、そうした「真に自己といえるもの」により敏感な人、或いは敏感でいようとする人は「行為の美しさ」を求める方向に自分を向けることが出来る可能性を持っている。このような思考の結果、その人が「真なる自己」というものを見誤らなければ、その自己が欲求しているものを欲求することが出来るだろうと思われるからである。

そしてそれは、彼らに従っているものの違いにも現れている。アリストテレスによれば、行為の美しさを求めるよき人は、理性が求めるものを欲求する（1169a17-18）が、エゴイストは理性を持たない部分の欲求に従う（1168b19-21）。これは、エゴイストには理性的な部分の欲求がないということではなく、その欲求と同程度、或いはそれ以上に理性的でない部分の欲求に従ってしまう、という意味に解釈したほうが現実に近いだろう。誘惑に弱く、また頻繁に意見を変えてしまうような人をイメージしてみるといい。こうした欲求に従うのは何のためなのか、と問うた場合、両者とも「自己のため」と答えるだろう。同じ答えを出しながら、異なった行為をし、異なったものを求めているのだから、両者の自己像に差異があることがこの点から想像できる。

エゴイストの自己像には、何か中心的なものが欠けている。そして、おそらく何か重要なものを取り違えている。取り違えているからこそ、本来そうすべきでない場面でも、そこでは大切にすべきでないことを大事に守ろうとする。例えば、本来「自己」として愛すべきものが分からないために、本当は頑張っ立ち向かうべきところを、単純に苦痛を避けようとして逃げてしまったりするように、である。彼は従うべき指針を自分の中に持たないか、或いはそれを、例えば苦痛に対する恐怖のような別のものと取り違えているために弱く、劣悪である。そのためにその人は「エゴイスト」として非難されるのだと私は考えている。「守銭奴」も「独り善がり」も、同じく「エゴイスト」とされるならば、それは自己におけるこの同種の欠陥に由来しているのではないか。

土橋茂樹は「アリストテレスのフィリア論—自己愛と友愛—」の中でエゴイストの自己をより高次の自己が成立していない「欠如的自己」としてしている。ちなみに、ここで言われている高次の自己とは「魂の思惟的部分すなわち理性（ヌース *nous*）」¹⁶である。もし真に自己である部分が理性的部分であるならば、それ以外の部分が求めるものを優先するエゴイストは自己愛を持っていないと言える。

また第8章の中で、邪悪な人は自愛者であってはならないと言われるが、これは、自愛者をその時々自分の欲求するもののために行為する人と仮定した場合でも言えることとして論じられているように思われる。邪悪な人について第4章において欲望するものと願望する

ものとの食い違いとして論じられていたものが、第8章では「なすべきこと」と「していること」の齟齬として現れている。その原因は邪悪な人が理性ではなく、劣情に従っているからであり、その結果彼らは自分にも隣人にも害を為すようなことをすることがある。理性でなく劣情に従うことによって邪悪な人は劣悪な行為を為し、逆に高尚な人がそうした失敗を犯さないのは理性に従っているためであるならば、邪悪な人とは従うべきものを見誤っている人である。また、邪悪な人が自らの保存を重視せず、その時々々の欲求に身を任せて劣悪な行為をするのが保存すべき好ましい自己も持っていないためであり、更に欲望はあるのに従うべき理性も持っていないためであるならば、やはり理性がその人自身であるという結論に至る。そして人に「なすべきこと」を知らせる、このような随順すべき理性の本質は「ロゴス (logos)」と呼ばれるものだと私は考える。

土橋は8章で「真なる自己」として論じられている理性を「神的で不死なる普遍的理性を個体化した人間的理性」であるとし、本来前者への愛であるはずのものが人間においては後者への愛とならざるを得ないと論じている¹⁷。また真の自己である理性が、本来普遍的であるものが個体化されたものであることから、このように理性を持つ者同士は本来的に同じものを持つ者同士として自己を愛するように相手を愛せるのだと結論している。こうした普遍的理性と人間的理性の関係はオリジナルとコピーのようなイメージである。

人間の「真なる自己」である理性が、個人的なものであり、それでいてその背後により普遍的なものをいわばオリジナルのように持っていると考え土橋の解釈は、直感的にイメージしやすいものと思われる。何故なら、アリストテレスが言うように理性が「なすべきこと」を知らせる働きのもの¹⁸であるとしたならば、理性は何らかのルールを人に告げるものであり、ルールという参照する大元があると考えられるからである。これが土橋の言う普遍的で神的な自己である。これはさしあたり、ルールそれ自体とルールブックの関係に似ているようにも思われる。土橋解釈の問題点については、23頁で論じる。

アリストテレスが人間の理性的部分の核として論じている「ロゴス」が、とりあえずの所はここで論じたルール自体に当たるものなのではないかと私は考えている。次に、そのロゴスとはどのようなものかについての議論に移る。その上で、ここで理性の本質であると考えた「ロゴス」から愛について考察を進めてみる。

3. ロゴスと自己

今までの議論から、「何のために行為するのか」という思索の果てに現れる「真なる自己」といえるものが自己の理性的部分であり、その部分を重要視し、その意を汲み行為していくことがアリストテレスの考える「自己を愛すること」に繋がっているとさえそうである。この関係性の中でとりわけ重要な意味を持っているのは、理性だろう。ここでは理性についてもう少し詳しく見ていく。そして、その上で愛についても、その意味を考えてみる。

岩田靖夫は『アリストテレスの倫理思想』の中でアリストテレスの人間に関する二つの定義、「ロゴス (*logos*) を持つ動物」と「ともに生きる動物」は同じことを言っているとした¹⁹。これはどういうことかという、人間はロゴスによって思惟するものであるが、ロゴスとは言葉であり、その存在は人間同士の交わりが根底にある。つまり人間は思惟する限り自我の核心の中に他者が食い込んでいるのであり、そのため「ともに生きる動物」であるということである。ここから岩田靖夫は人間の思惟や認識は一人称単数ではなく、一人称複数を基盤にしていると述べている²⁰。

この解釈ではアリストテレスの言う「ロゴス」を「言葉」の意味であるとしているが、それは正しいのだろうか。加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』では該当箇所のロゴスは「分別」と訳されている。ちなみに朴一功訳では「理性」である。ロゴスという語には元々「言葉」という意味があるにも関わらず敢えて別の訳語を用いたのは、アリストテレスの言うロゴスの意味が「言葉」に尽きるものではなかったからではないのか。

この問題を解決するには、アリストテレスの言う「ロゴス」とはどのようなものだったかを確認する必要がある。まず注目したいのは第1巻第7章における人間の働きを定義する議論である。この議論は人間にとっての最高善が何であるかを述べるために、その土台となるものとして行なわれたものであった²¹。その議論の中でロゴス（分別・理性）は人間の生を植物の生（栄養ならびに成長活動としての生）や動物の生（感覚活動の生）から区別するものであるとされている。

議論の結果として述べられる人間に固有の生とは「ロゴスをもつ部分に備わる実践活動としての生²²」であるが、ここで言われているロゴスが、問題となっているロゴスである。このロゴスについては魂の能力である理性 (*reason*) を指すのか、或いは行為の規則 (*rule*) を指すのかについて論争が行なわれた²³。これはこのロゴスという語によって表現されているものが「物事の定まり」だけでなく、それを把握する精神の働きをも含んでいるように思われるためである。

もし単純にロゴスが物事の定まりを指していたならば、ロゴスの源流は完全に自己の外部に存在することになるのだろうかから、人間がロゴスを持つが故に自我の核心に他者が食い込んでいるという岩田靖夫の説も或いは納得できたかもしれない。

だが、仮にロゴスが「物事の定まり」だけを指していたとして、その場合、アリストテレスは魂の「理性を持つ部分」を二つに分ける必要があっただろうか。この二つの部分とは、魂において「それ自身がロゴスを持つ部分」と「ロゴスに従うことによって、その意味でロゴスを持つ部分」である。ロゴスが物事のある種の法則であるならば、魂のうちにその法則を持っていることがそれほど重要なことであるとは思われない。魂がその法則に従いさえすれば問題はないだろう。それでもなおアリストテレスが、ロゴスが魂に内在することを敢えて強調したのは、そのことに何らかの意味があると考えたからである。

魂に内在するロゴスの働きとしてまず考えられるのは、物事の定まりを把握するという働

きである。その働きが物事を理解し、分別していくという主体的な性質を持つものであるならば、その働きは自己の外部にある規則を「自分のもの」にしていくものである。これは「私が考えている」ということの現れであるが、ロゴスが規則であるならば、精神のこうした主体性、個別性は存在しないことになるだろう。アリストテレスがロゴスを単純に規則と考えているならば、こうした個別性に関わる要素をわざわざ残しておく必要は無い。つまり、アリストテレスにとってロゴスが持つ理性としての要素、内在性や、主体性、個別性のような、個人性とも言うべきものは、重要な意味を持っていたのである。勿論、ロゴスが規則としての側面を持つことを否定することは出来ない。理性がある種の規範として働くことは勿論ある。そしてその時、規範の根拠となっているものは自己の外部に、より一般的なもの、普遍的なものとしてあると感じられることが普通だろう。しかし、それでもロゴスが持つ理性としての側面を無視することも出来ないと思われる。考え、把握するという個別的で内的な側面を残しておくことで、ロゴスが普遍的で神的なものの写しであるという印象を薄め、ロゴスを神的なものというより、より人間的な、生きた人間のものとする事が出来るからである。考え、把握し、更に選択することをロゴスの中心的な働きと出来るならば、人はより主体的な存在であると考えられるのである。

結果的に同じような性質を示したとしても、岩田説の愛とアリストテレスの愛は違ったものであるように思われる。岩田靖夫は人間の存在の基盤が一人称複数であるとした。だから人間は自己を愛するように他人を愛する。両方とも「われわれ」を愛していることに違いは無いからである。愛し合う者同士が似ているのも当然である。彼らはある意味で元々同一の存在であるから。そこには自他の区別は無いだろうし、個と多の区別も無いだろう。それに対し、アリストテレスが人間の存在の基盤をそのように考えていたとは思われない。だからこそロゴスは理性として普遍的なものの写し以上の意味を持ち得るし、人間は他者である友人を必要とする。自己と他者の区別があるからこそ、孤独な人間を幸福な人とは考えない²⁴。人間が自己を愛するように他人を愛するのは、自己自身をよいものとして愛しているから、自己に似た他人を愛するのである。そこには「われわれ」という全体を愛しているから、その構成物である自己も他者も愛しているというのとは異なった、自己と他者の関係性がある。「別の自己」はあくまでも「別の」自己なのである。

アリストテレスは、友人の行為は眺めることが出来る、ということを経験的な要素と捉えていた。それは友人が自己と似ているが故にその行為を自己自身の行為（それはこの場合、同時に快い行為であるという側面も持つが）として感じられるからであるが、また同時に友人は他者であるために自分自身よりも（より多様な仕方でも観察できるという点で）よく見えるということ意味している。愛し合う者同士は共に暮らすべきとしたのにも、同様の理由が見て取れる。遠く離れた相手の行為は見えない。だからこそ近くで暮らすべきなのである。そこにある種の同一化や連帯が見られるとしても、基本が個であるということが失われることはない。他者の行為だからこそ友人の行為はよく見えるのであり、また孤独でないというこ

とは自己以外の他者と共にいるという認識だろうからである。

岩田靖夫の愛の解釈は全体から個へと向かっていく視点が基本のように思われる。この視点において「われわれ」という全体は均一である。そのため、ここにはアリストテレスが考えるような、愛の人間同士の関係性としての側面が希薄になるように思われる。どこを切り出しても「われわれはわれわれを愛している」となってしまうからである。それに対し、アリストテレスは自己から他者、或いは内から外へという視点を基本として愛を論じている。そのため、アリストテレスの愛は近いものに対してのものほど深く、関係性が遠いものほど度合いの薄いものになっていくという段階を持ったものになる。こうした段階差は自己と他者という区別、或いは距離感といえるものを基本構造として持っているからこそ生まれてくるのだと私は考えている。

アリストテレスの愛は、岩田靖夫が考えるような無限の同一化への志向は持っていない。アリストテレスの愛はあくまでも関係性であり、無限に対象を求める欲望とは多少趣を異にしている。アリストテレスの愛における愛する者と愛される者との関係は個人と個人との「関係性」に留まる。だからアリストテレスの理論では、愛される者との「完全なる一体化」といったものを愛する者は求めている。

アリストテレスの愛の理論の重要な点は「人のあるべき仕方」を告げるものが個人の内に属するものであるという点である。アリストテレスの、自己愛から愛を規定しようとする姿勢（愛を一種の類似と考える、友人の行為を「自己の行為」という視点から見る、友人は別の「自己」である等）、「真なる自己」についての厳密さ、同時に「自己」というものを徹底して人間の基本と捉える²⁵などの論究の特徴には「現に生きている人間」を強く意識していることが感じられる。再三にわたって神と人間を区別して論じた²⁶のも、あくまでも「最高善」を「人間の」という限定の下に論じてきたのも、人間にとって現実的な幸福の実現を、アリストテレスが論じていたからではないだろうか。

「神的な自己の個体化」という土橋の解釈も、それによって一定の説明は可能であるが、アリストテレスの倫理学においては、人間を中心として論じ、理性を人間の内側に、人間の部分として置いておくことがより重要なことだったのではないか。その意味では、アリストテレスの理論を説明しきるには至っていないようである。アリストテレスの描く人間像は、もっと自立的である。そしてそれが、幸福を現実化する土台となっている。それを確固たるものにするために、アリストテレスはこれほど詳細に「真に自己といえるもの」について論究したのだと私は考えている。

参考文献一覧

- 出隆訳『アリストテレス全集 12 形而上学』（岩波書店、1988年）
 岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』（岩波書店、1985年）
 柏端達也『自己欺瞞と自己犠牲 非合理性の哲学入門』（勁草書房、2007年）
 加藤信朗訳『アリストテレス全集 13 ニコマコス倫理学』（岩波書店、1973年）

土橋茂樹「アリストテレスのフィリア論—自己愛と友愛—」、日本哲学会編『哲学』（法政大学出版局、1990年）96-107頁

朴一功訳、アリストテレス『ニコマコス倫理学』（京都大学学術出版会、2002年）

S. Broadie and C. Rowe, *Aristotle Nicomachean Ethics: Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford 2002.

注

- ¹ 原語は *philia* で、日本語では「友愛」などの訳語が当てられる。英語では *friendship*。「愛」という訳を用いたのは、アリストテレスが論じる *philia* は友人間に限定されるものではないため、もっと広い範囲を指す言葉の方が適切であると考えたからである。
- ² 以後アリストテレスの著作は断らない限り『ニコマコス倫理学』。訳は加藤信朗訳及び朴一功訳を参考にしつつ自分で訳したものである。
- ³ 原語は *aisthanomai* で、「感知する」は加藤信朗の訳語である。朴一功は「知覚する」と訳している。アリストテレスの理論では、意識は知覚ないし感覚の仕事であった。そのため、「相手の存在を感覚によって意識する」という意味で私は解釈している。
- ⁴ Sarah Broadie, 'Philosophical Introduction', in: S. Broadie and C. Rowe, *Aristotle Nicomachean Ethics Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford 2002, pp.89
- ⁵ 第9巻第9章 1170a1「友人の行為が快いのは、それが立派なものであり、自分（見る側）に固有の行為、つまり自分の行為に似た行為だからである。」
- ⁶ 『形而上学』第5巻第30章において「付带的」とは「(1) 或る物事に属し、その真実を告げはするが、しかし必然的にでもなく、また多くの場合にでもないこと」（『形而上学』1025a14-15）、「(2) それぞれの物事それ自体に属するものではあるが、その物事の実体のうちには存しないこと」（『形而上学』1025a30-32）と定義されている。アリストテレスが挙げている例は次のようなものである。(1)に関しては「或る教養ある人が色白である」というもので、この場合彼が色白であるのは必然的でもなければ、多くの場合そうでもない。(2)に関しては「三角形の内角の和が二直角である」というものである。(1)の意味であれ、(2)の意味であれ、「付带的」とされるものはそれが伴う何物かの本質には関わることはないものである。
- ⁷ 「友が善いものを得ることを他ならぬ友その人のために願うひとは最良の友である。」(1156b10)
- ⁸ 徳に基づく愛は相手の善さに快を感じる。そして、快が目的ではない。
- ⁹ 例えば、第8巻第3章冒頭でのアリストテレスの愛の種類分けの論拠が「それぞれの愛において動機が異なっていること」であったことはそのような性質を示している。
- ¹⁰ 「高尚な人」という訳語は加藤訳『ニコマコス倫理学』から採った。原語は「エビエイケース (*epieikes*)」であり、朴役では「品位ある人」と訳されている。ちなみに岩田靖夫はエビエイケースを「杓子定規に法を振りまわさぬ人、つまり、法的規制が必然的に及ばぬ人間のあり方のうちにも、人間の真実を見とどける人」（岩田靖夫『アリストテレスの倫理想』（岩波書店、1985年）321頁）としている。法に縛られることなく、かつ法に触れることもない、法による規制よりもっと深く、道徳としての正義の人として真実を理解している、アレテー（徳）を持った人、というような意味だと私は解釈した。
- ¹¹ 第1巻第7章で「人間に固有の生（1097b34）」と述べられているのは「ロゴスを持つ部分に備わる実践活動としての生（1098a3）」であるが、その補足として論じられているロゴスを持つ二つの部分の一つ「自らロゴスを持ち、思考活動をする（1098a4-5）」部分が、「自己の思考的部分」である。
- ¹² 原語は *aisthanomai* (1170a29)。註3参照。
「感覚する」ということは「結合する」ということとは異なる。「触ること」と「癒着すること」が違うように、である。「感覚すること」の典型は「見ること」である。相手の行為を見ることは、或る種の同一化であるとしても、物理的な一体化ではない。
- ¹³ 第9巻第8章 1169a20。因みに、こうした行為に関係した問題として「自己犠牲的な行為」の問題がある。このような行為は一般的に自己犠牲的な行為と見なされている。しかし、柏端達也によると、こうした行為は、行為者が自分のしたいことをしている以上、「何も犠牲にしていないように思われ（中略）自己犠牲から直感的に程遠く感じられる」（柏端達也『自己欺瞞と自己犠牲 非合理性の哲学入門』（勁草書房、2007年）、46頁）という。柏端は自己を何らか単一な、分割不可能なものとして考えている。ある面で自

己の欲求からなされた行為であれば、その行為において自己にとって犠牲となるものはないと考えているからである。しかし、アリストテレスの考えのように自己を複数の部分と考えるならば、違った回答ができるようにも思う。この場合、アリストテレスの考えに従えば、行為者はある面では自己（理性）の求める行為をしているが、別の面ではそのために自己に属するものを犠牲にしてもいる。自己のために何かすることと、そのために自己に属する何かを犠牲にすることは両立可能であると私は考える。そのことが自己犠牲ではないということもできないように思う。主要でない部分とは言え、ある意味では自己を犠牲にしているからである。そしてこの場合、「自己のため」という行為の動機も「利己性」（柏端は非常に広い意味で、この言葉を使っているが）や、「自己満足」とはやや意味合いの異なるもののようにも思われる。ここで言われている「自己」とは理性のことであり、その自己のために行為するとは、つまり「為すべきことを為す」ということだからである。

ちなみに、ここでは詳論する余裕はないが、柏端の考える自己犠牲とは「自己の属する集団のために自己という個人を犠牲にする」というモデルである（柏端、175頁）。

¹⁴ このことに関係した論述として、第9巻第8章 1168b27-34「自己の最も重要な部分に愛情を抱き、それを満足させる人は、とりわけ自己を愛する人でもある」が挙げられる。これがアリストテレスの論じる自己愛の根幹であり、議論の土台となる考えである。

¹⁵ 「真に自己といえるもの」とは第9巻第8章 1168b27-34にある「自己の最も重要な部分」。それに対して適切に注意を払っているかどうかの差がエゴイズムとそうでない自己愛の違いとなって表れるのである。

¹⁶ 土橋茂樹「アリストテレスのフィリア論—自己愛と友愛—」日本哲学会編『哲学』（法政大学出版局、1990年）96-107頁、103頁

¹⁷ 土橋、105頁

¹⁸ 例えば第1巻第13章 1102b14-16「分別は彼らに正しく勧告し、最も優れた行為をするよう勧告するのである」。

¹⁹ 岩田、312頁

²⁰ 同上

²¹ これは、何らか働きや行為を持つものにとって、その「善さ」や「うまさ」はその働きのうちにあると考えられるためである。

²² 『ニコマコス倫理学』第1巻第7章 1098a3

²³ 加藤信朗訳『ニコマコス倫理学』（岩波書店、1973年）訳者註 378頁

²⁴ 第9巻第9章においてアリストテレスは「全ての善を幸福なひとに与えておきながら、友人を与えないのは奇妙なことであると思われる。友人は外的な善の中で最大のものと考えられるからである」（1169b8-10）、「また、幸福なひとが孤独なひとであるとするのも、奇妙なことだろう。何故なら、自分一人だけで全ての善を所有したいと願うものは誰もいないだろうからである」（1169b19-21）と論じている。ここでは友人は自己とは別の人間として存在しているものとして論が進められている。

²⁵ これについては第9巻第4章 1166a20「よいものを所有することによって、自分が他のものになってしまうことを誰も望まない」「現にある自分のまま、よきものを所有することを望む」といった点に見られる。ここでは「多くの人」が考えること、として挙げているが、このことを前提にして後の議論を進めているのだから、アリストテレスも同様の姿勢でいたと考えられる。

²⁶ 神と人との区別については第8巻第7章の議論や、第9巻第4章 1166a30 朴訳注(6)「人は神になろうとは思わない」など。