

個体について*

渡辺 邦夫

Abstract

Aristotle argued in the *Metaphysics Z* that an individual substance was composed of matter and form. By an individual substance he meant an individual which could be replaced by others, not Socrates as Socrates, but Socrates as a man, and the individuator of this sort of individuals might be thought either to be form (this-ness) or to be matter (this stuff of a man). However, there remain sections within Aristotelian *corpus* which can be interpreted as referring to another sort of individuals which are unreplaceable. These individuals are by definition no direct object of Aristotle's sciences, which above all concern universals. This is why Aristotle composed his *Ethics* in such a way, that its listeners, who were themselves unreplaceable individuals or precious persons, would on listening to his lectures be inclined to respect their own preciousness and accordingly change their plans to live happy lives in some fundamental way, while lectures themselves consisted wholly of universal ideas and types. I think this type of indirect teaching will be necessary whenever we are concerned with uniquely precious individuals, among which we ourselves are.

形相が個体の同一性にかかわり、質料が差異性にかかわる (Met. Z 8, 1034a5-8) というアリストテレスの台詞は、文字どおりに受け止められる必要がある。差異性にもつばらかかわるような質料は、その限りで、それ自体としては、不可知である (Z10, 1036a8-9)。それは或る意味で、すなわち知覚経験もしくは知性的直観において、明らかなものである (Z3, 1029a32; Z10, 1036a9-12)。これに対して、学問知にはつねに普遍性がなければならない。(ただしもちろん、或る研究において質料であるものが、別の研究においては形相であり研究の主題であることには、何の問題もない。煉瓦製の家を扱う学問において、この特定の素材である煉瓦は質料であり、家を実現するための「何らかのもの」であればよいから、それを主題として研究しているわけではない。しかしもちろん、煉瓦そのものにかかわるような学問もしくは技術が、家造りの学問技術と連携して存在している。注意すべきは、このような相対性が、『形而上学』中の実体論において、最低種のレベルもしくは種に固有の魂のレベルを「形相」とし、骨肉や素材を「質料」とする語りかたの固定によって、さしあたり無用な混乱のもとにならないように工夫されている、ということである。) 他作品においてアリストテレスが『形而上学』の差異化の網の目をいわばより細かくして、「この個人」の特定性もしくは唯一性に迫って行こうとするとき、個体化の原理を質料と見做すことは、Z8 末尾の章句からは自明に思えるかもしれない。じっさい、トマス・アクィナスは標示質料 (*materia signata*) が個体化の原理であると考えた。しかしアリストテレスのより具象性の強い諸学問において、差異化の網の目を微細化していくときに、その考察における形相が果たす役割について本格的

に検討することが必要であろう。これは、学問知の普遍性の要請から、けっしてドゥンス・スコトゥスの言うような「このもの性 (haecceitas)」にまで至るものではないと予想される。アリストテレスの、学問とその「思考の道具」(Organon)にかかわる構想では、その一步手前までしか学問の言葉は存在していない。たとえ主として個別的経験にかかわる実践学においても、そうであるように思われるのである。アリストテレスの学問は類型や普遍について語りながら、語りのいわば向こう側において、知覚されている個体どもを日常経験の場に成立させれば、その使命を終えるように思われる。以下の小論において、普遍性という一般的要請の下に、アリストテレスの学問が特定者について何を語り得たか(或いは、語らなかったか)を追求することにしたい。

I

『形而上学』のZ巻第8章での「形相」は、生むものと生まれるものの中で「同一」である(1033b29-1034a5)。これが最低種そのものであるか、それとも〈種〉(井上忠教授)或いは形相(マイケル・ルー)として、何らかの事実以前性の点で、事後的分類の道具にすぎない最低種から区別されるべきであるかは、いまは詳説しない。おそらく何らかの区別をつけなければならないことは、明らかであること、また、その区別は、日常言語においては、「これ」による主語の指示が種語によって補完されないと指示対象が確定しない(この骨肉、なのか、この人、なのかが定まらない)点にあること、¹⁾この2点を確認しておきたい。この論争的なポイントを別にして、ここで問題となる個体が、代替不可能な、かけがえのない特定個体ではなく、最低種に属する限りでのサンプル個体であって、いわば「かけがえのある」個体であることは、明らかであるように思われる。

まず第一に、われわれが生存するのは人としてであるというときの「われわれ」は、たとえばソクラテスがかれの活動をもとにあの人こそソクラテスと呼ばれるような個性ぬぎに、たとえやや凡庸になろうとも、病気で寝たきりになろうとも、あるいは極端には、記憶をすべてなくしても、その人でありつづけるような、そのような意味で個体なのである。ソクラテスはあのような問答活動をしなくともソクラテスであったであろうし、ヒトラーはあのような残虐行為を指令しなくともヒトラーであったであろう。一個の机がとにかくその機能を果たせば机であり存在するように、一人の人も人の自然的機能を果たしていれば人であり存在する。そして、急いで付け加えておけば、人工物をわれわれが本質的機能によって跡付けるときに本当の意味で指示できると考えるのは、それに先立って、自然物が自分たちの側で何かをとりきめて指示できるようなものである、というのではなくむしろ、自然という「向こう側で」もしくは「すでに」決まっているものによって指示の成功不成功が決まるようなものである、と考えているからであろう。人工物のように自然物も、ではなく、あく

までも、自然物のように人工物も、なのである。じじつ、人工物の「本質」に関していえば、これを机として使おうが上半身うつ伏せになって眠るための台として使おうが、勝手ではないか、というたぐいの異論は生じうるが、自然物に関して少なくとも同趣旨の異論は想定しにくい。こうして、指示の公共性の全側面にかかわる承認と、自然全体となかでも自然種への敬虔な(?)態度は、互いにリンクしているように思われる。

第二に、存在論と実体論も学知である以上、普遍性のないものにはかかわることができないように思われる。〈種〉人は、

- (a) 知覚経験の世界で個体どもとして立ち現われ、
- (b) 学問知の領域では最優先の研究対象として、普遍性は了解済みで研究される。²⁾

したがって唯一個体は、アリストテレスの規準では、本質をもたず、学問の主対象でない。ただし特定個体の特定性、唯一個体の唯一性が学問の対象ではない、学問に関わらない、とまでは断言できないように思われる。それがアリストテレスの開拓した諸学のどれに関係し、どこからさらに発展させるべきであるかは、それ自体が興味のある問いである。当然期待されてしかるべきは、かけがえのある個体に関する議論の上に、かけがえのない特定個体に関する議論がある、もしくは再構成されうる、ということである。私見を述べると以下のようになる。

まず、『靈魂論』において生物の魂の階層構造が語られるさい、「かけがえのなさ」がいわば多義的であり、人の理性具備による存在様式は、理性もロゴスも「意図」もない動物の存在様式から差異化されていると同時に、それの上に来るものとみなされている。³⁾われわれが一人であることの意味は、メダカが一尾であることの意味とは異なり、かつ、それより重くと思われる。ここで、2つのことが注目し値する。まず第一に、アリストテレスに「特定個体論」をそれとして見出すことには困難がありそうだ、ということ。個体は属する種の類内部の位置によって、いわば差別化されてしまっており、すべての異種個体を通貫するような議論の仕掛けは、のちのヨーロッパ諸哲学の登場を待つまでは、やはり構築されなかったのではないかと思われる。第二に、特定個人論は、きわめて特殊な形で、アリストテレスの中に存在しているように思われる。ここでも、後に見るように、階層性がじつはないではないが、理性をもつ、思考しうるという条件の下で、各人はこの生物界の階層秩序の中での「かけがえのなさ」をもつといいうるし、思考主体にして意図的行為の主体であるということは、それと同時に、わたしの他ならぬわたし性をもつものであることを、明白に含んでいるからである。⁴⁾以上のことは、かけがえのなさ自体が多義的もしくは多層的であるという、或る意味では自明の事実をも指し示している。アリストテレスにはこの点の自覚があると思われる。そしてかれは、究極のかけがえのなさ、つまり、特定のいま、特定のここで出会われるたぐいの、「このわたしからみての」かけがえのない人や生き物や物や出来事については、おのお

の人の領分であるとし、その一歩手前で立ち止まるように思われる。

次に、『ニコマコス倫理学』において、「幸福 (eudaimonia)」が人の追求する善であることに
関し、全員が一致するとアリストテレスは指摘する (I4,1095a17-20)。ただし、幸福の内容に
ついては、各人各様に考えてしまっており、互いに対して決して妥協しないという事の反面
も、かれは指摘することを忘れない (1095a20-22)。ここで注意したいのは、われわれが全員、
幸福という、正体がさしあたり隠されている大目的のもとで、ほかの要因を手段化して生き
ているという、いわば形式的な合理性のもとに、アリストテレスは人間の哲学を構築しよう
としている、ということである。もちろん、アリストテレスにはかれ独自の幸福の本質規定
があり、それによれば最高善である幸福は「徳に即した魂の現実活動」である (I7,1098a16-
17)。したがってこの内容的規定が以下の倫理学探究のアルケーになると同時に、事実幸福な
人とそうでない人の間の差異化が生じる。当然のことながら、事実として、真に幸福なわず
かの人々と、幸福でも不幸でもないきわめて多くの人と、外的善の喪失のため「不幸な」か
なり多くの人と、内面性に由来する問題のために不幸=悪から逃れられない少数の人とが
いる。アリストテレスはこの複数種類の人々を類型化して倫理学を立てているが、このかぎり
では、人間の同型性に基ついた学問知という、『形而上学』と『靈魂論』では守られていた学
問が、倫理学においては学問の性格それ自体によって守られない、としかコメントのしよう
がないのである。

アリストテレスが学問の理念と倫理学の扱うべき「区別」の間でどれほど悩んだかは、い
まはどうでもよいことである。しかしかれの到達点は、わたしには、きわめて示唆に富むと
思われる。とくに二点を挙げておきたい。

まず第一に、普遍性を求めるという同一の学問的要請から、諸学の厳密性に関する条件の
厳しさに程度差があることを承認するに至った (I3, I7, II2など)。倫理学と政治学という実践
学においては「たいていは (hôs epi to poly)」によってあらわされる普遍性が問題である (I3,
1094b21)。ここでは、例外があることを積極的に承認し、一般的命題もしくは「法則」によ
るときにも、個別のこの事例もしくは行為もしくは選択にそれを適用するさいには、当該事
例が例外であることを状況そのものから読む必要を、つねに留保しておく態度が賞揚される。
個別から一般へ、さらに一般から未知の個別へ、という理論学と実践学に共通の、学問的認
識を適用する図式において、実践学では個別が最終であると同時に、いわばそが学問知自
体の試金石となる。いま・ここで・いかにふるまうか、ということに関係しない倫理的認
識なるものは、存在しない。

これと関係して第二に、倫理学が実践に関わるということから、倫理学自体がきわめて実
践的な性格を帯びることになった (I3, 4)。アリストテレス全集中の倫理学のテキストは倫理
学講義の講義用ノートであると思われるが、講義はもちろん普遍妥当な認識が聴講者に生じ
ることを最終目標とはしない。倫理学の受講者がすべてを「頭で」理解した上で、教室から
の帰り道に窃盗を、何の良心の呵責もなく、行ったとすれば、その講義はかれにとってまっ

たく意味がなかったのである。M・F・バーニエトが正しく指摘しているとおり、⁵⁾「善き人への」学びという条件を外した倫理学は、アリストテレスにとって無意味である。したがって倫理学の受講者はよい習慣づけ、躰があらかじめ施され、精神的にも実年齢的にも「大人」であることが望まれる (I3, 1095a2-11)。すなわち受講者は自分のよい習性にてらして、アルケーである幸福の規定をいわば「身にしみて」理解し、そこからの主として分析的な価値の学問的記述を無理なく追いかけることが出来るのでなければならない。この、

(1) 講義の実践的性格

と、

- (2) 「幸福」こそ全員にとって生の目的であり、かつ、その幸福の内容の(すべての行為と選択に反映するような)理解を実は全員が真に目指すべきだが、現実にはここで選別が起こってしまうこと、

の二点を合わせて考えると、特定個体論のアリストテレス版が見えてくるように思われる。

II

アリストテレスにとって、自他のかけがえのなさの承認は、幸福を目指すような存在として、個体として完成し完成を生きることを目論むような存在として、個人を捉えることを含んでいる。このことは、倫理学の教授者であるかれにとっては、自分の発する学問の言葉が「口説き」の言葉として受講者に伝わること、つまり、受講者が、倫理学講義のいわばかなたで、かけがえのなさを自ら成就することを、講義自体の目的とすべきことを意味しているだろう。この限りで、人間の同型性は、講義とそれに絡む人々の生の現実において、明示的に前提されている。生の現実には講義の文字ではなく、言葉を使うわれわれの対人的行為・活動のなかにある。講義室におけるアリストテレスの言葉も、そのような行為に使用されている限りのものである。したがって、のちの時代の特定個体論がしばしばそうするようには、アリストテレスはみずからを、唯一無二の好位置から世界を総覧する者として設定しては語っていない、とすることが出来よう。われわれは互いに相手に対して、互いが何を人生設計として目的・手段連関において思量しているかを感知したとしても、その設計者としての本人の1人称的特権性を剥奪してまで、相手の「幸福」を実現しようとは思わない。これはわれわれが相対主義者や原子論的個人主義者であるからではなく、また、相手に対して冷淡であるからでもなく、さらには、公正や勇敢の点で劣っているからでもない。このような一種の禁欲は、他者とのコミュニケーションがそもそも成り立つためにわれわれが会得してきた、交わりの基本的制約の一つであるように思われる。

じっさい、幸福の理解が事実として各人各様であることと、幸福の真の理解が(仮に「徳に即した魂の現実活動」のように表現できるものとして)一つしかないこととは、一見すると同一水準で矛盾しあうことのようにも思えるが、これはジョン・マクダウェルがすでに正確に分析している⁶⁾ように、根本的な誤解であろう。幸福の理解には、特定性を異にする複数の次元があると思われるからである。たとえばいま、幸福の快樂主義者の理解をもち、かつ一生かれの信念に生きた人が、そのユニークな生涯にも拘らず、そして、かれはかれの幸福に殉じたと言えるかもしれないということはあっても、その一方で「幸福」という公共共通の言葉を、その真の深みと根本的共通性においては捉えてはいなかった、表層的で私的な理解にしたがって生きた、と評されることは、十分理解しうる。われわれ全員が、いわば、わかりのよい多数の私製の幸福と、みえにくい共通の(唯一の、と呼べるかどうかは不明ながら)幸福の間を行き来しながら生きている、ということも、むしろ自明のことではないだろうか。マクダウェル自身が強調するように、われわれが「幸福」という共通の言葉を持ってしまっている、ということが決定的であると思える。⁷⁾たとえば名誉を旨とし、そのためにはならばいかなる犠牲をも惜しまない人に対して、われわれは、それは「幸福」の表示しているもの、意味しているものの、或る分析可能な歪曲によって、「すぐれた人のすぐれた行為の継続」から「すぐれた人々の間における名声」へ、さらには無規定の「名誉」へとすりかえが起こっているのである、のように説得の言葉⁸⁾を投げかけることができる。拝金主義者に対しては、アリストテレスの徒であろうとカント主義者であろうと儒教道徳の信奉者であろうと、さらには、功利主義者であろうと、富とは手段的なものであり、それを目的と見做して自分の人生を設計するのは、元来生きられない原則によって生きようとするのだ、のように異口同音の説得を行うことができる。このような事例は容易だが、⁹⁾快樂主義や行き過ぎの精神主義等について、いかに「歪曲」「自己欺瞞」を指摘することが出来るかは、もちろんそれ自体が道徳哲学の内容にかかわる問題である。

『ニコマコス倫理学』第一巻第7章におけるアリストテレスの幸福の定義が十分な深みに達しているか、それが人間のかけがえのなさとその認知および表現に、いかに有機的に関係しうるか、ということが最終的に問題となろう。それは、形式的な条件からの議論(前半部 1097a15-b21)と、人間としての人間のはたらき(ergon)からする、内容規定のための議論(後半部 1097b22-1098a20)とに分かれている。

形式的議論は人々の生における「幸福」の位置に関する、内容にさしあたり深入りしない議論である。アリストテレスはわれわれが何かのために・何かを行う、ということから、活動と技術にはそれぞれ多様な終局的(telos)があることを押さえた上で、「それ自体として追求される終局的な(teleion)もの」と「他のもののゆえに追求されるもの」(たとえば他のよきものどもの入手や保持のための富や、快のための笛)とを区別し、最高善は終局的でなければならないとする。さらに、終局的なものも多種多様である。このような、名誉、快、理性、あらゆる徳、幸福そのもの、のうちでも、終局性そのものにおける差異があるとし、幸

福はつねにそれ自体として選ばれ、決して別のものゆえに選ばれず、限定ぬきに (haplós) 終局的であるとする。これに対し、名誉、快、理性、徳を「われわれはそれ自体のゆえにも選ぶが（なぜなら、何もそこから得られなくとも、われわれはこれらを選ぶだろうから）、これらを通じて幸福になれると信じて、幸福のためにも選ぶ」（1097b2-5）。「のゆえに (dia)」, 「のために (charin)」はやや難しいが、ここでは単なる目的と手段の関係が語られているのではなく（そうであれば、たとえば諸徳と富が同列になり、アリストテレスが2段構えにした論述の工夫が無駄になる）、包括的な善である幸福とそれを内的に構成する諸契機という別の関係が問題なのであろう。¹⁰⁾たとえば勇敢の徳を発揮することは、ご褒美としての「幸福のため」ではない。むしろ、事実としてもっとも幸福に近いのは、もっとも本来的な意味での「勇敢な行為」、すなわち、行為の繰り返しにより習性ゆえにできた人柄に発し、「よいことだから」という純粋な動機によって行われる勇敢な行為であろう。そのような行為で初めて、われわれはそれが同時に幸福に貢献すると見なすのではないだろうか。快を幸福「のために」感じるというのも、語法として奇妙である。このことは快樂主義者にとっては有利な材料とも思えよう。しかし、たかだか言いうることは、幸福な生活に快適さや充実感がないということは、まったく想像困難である、ということである。快は必要条件であるが十分条件ではなく、シンナーを吸い続けて快樂まみれで若死にする者を、われわれは幸福であるとも、人類の鑑であるとも言わない。或る快が幸福に貢献するのは、快が付随するところの活動がそれ自体として「よいもの」であってわれわれを完成に導く場合にすぎられよう。したがってぎりぎりの局面では、われわれは快いと自分につよく意識されるものではなく、そうではない「よいもの」を選ぶべきであることになる。その場合にも、本気でそのことがよいと思えば、そこに何らかの喜びもしくは充足感が自ずとつきまとうはずである。少なくとも、生涯を通じて不快感でいっぱいであって幸福ということは、ありえないし、アリストテレスが快を自体的な善として幸福を構成するものとするのも、この明白な事実を訴えてのことだと思われる。

議論は、この形式的形態において、「幸福」のことばの理解の問題として、開かれている。われわれはアリストテレス独自の幸福観に最終的に付き合うことになるにせよ、基本的には「幸福」が一義的であるか否か、さらには、その語義としてアリストテレスが提出する回答が適切か否かを、自ら判定すればよい。この判定の過程は、かけがえのない自分の生をいかに設計し生きるかを考える過程にもなりうる。その一方で、注目すべきは、たとえば徳もしくは善で幸福になれるとする立場の様々なバリエーションや、快樂主義の諸々のバリエーションなど、およそ論ずるに値すると思われる立場は、ここまでの自体的もしくは終局的諸目的の圏内で、再構成して検討することができそうだと、ということである。そして、そのような架空の対論において、自分と異なる立場に関し、「幸福」をめぐる考察の中でそれを完全に再構成できその限界をも示すことができるならば、当の立場に対して優位に立つばかりでなく、懷疑主義の様々なパターン、たとえば相対主義や主観主義に対しても、それらが意味の表層

に拘っているという趣旨の反論が、有効になるように思われる。そしてこれ以外の仕方で異なる立場が「対話」する可能性は、ほとんどないのではないだろうか。アリストテレスはこのような形式的議論をさらに「自足」(幸福であればそれで良い、それで足りるという条件¹¹⁾および超越性(幸福は、数ある善の一つとして他と並ぶものではない、という条件)の二点にわたって展開する。しかしいまはこれらを措き、人間の本性的はたらきに即した幸福の定義の導出が、人間におけるかけがえのなさの把握といかなる関係をもつか、或いはもちうるか、これを検討することにしよう。

III

アリストテレス自身による幸福(人間の善)の内容規定は、「徳(卓越性)に即した魂の現実活動」(1098a16-17)であるが、これを導く議論は、まず、人間が人間としてのはたらき(ergon)をもつと考えるか、それとも人間は本性的に無為であると見なすのか、という二者択一で始まる。はたらきがあるならば、大雑把には、そのはたらきがすぐれていること(aretê徳、卓越性)として、幸福を押さえることができる。アリストテレスは諸技術者のはたらき、および、眼や手足のはたらきと同様に、人間にも固有のはたらきがあるとし、¹²⁾人間固有の生を「分別(logos)¹³⁾をもつものの実践的生」(1098a3-4)と規定する。分別をもつことは二重であり、「分別にしたがう」と「分別をもち考えを巡らす」とこととに分かれる(a4-5)。前者の卓越性は後に、勇氣、節制、正義などの人柄の徳(êthikai aretai)と称されるものであり、欲求的な魂の部分が思想的な部分によくしたがることとされる。後者の卓越性は知恵や思慮深さなどの思想的徳(dianoêtikai aretai)であり、これは思想的部分そのものの優秀性である。これらはさしあたり、いずれも1098a16-17の定義において幸福の内的要因とされている。さらに、「生」も現実活動(energeia)と性向(hexis)の間で二義的であるが、より本来的な、現実活動の意味での生として解釈すべきであるとする(a5-7)。そして、すぐれたキタラ奏者に、そうではない奏者に比して、卓越性の点での余剰があるように、そのようにすぐれた人間にも、人間固有の卓越性があるのだとする(1098a7-15)。こうして、人間の善は魂のすぐれた活動に他ならず、1098a16-17の規定「徳に即した魂の現実活動」が得られることになる。

魂の「分別的な部分」が議論の要になっている。後の徳論の内容を先取りしていえば、学問において、原理の洞察に関しても原理からの推論においても抜群の力をもつ場合に知恵(sophia)があり、行為に関して、状況を見極め目的とそのための手段を勘案してよく思案する力があるときに思慮深さ(phronêsis)がある。これらは思想的徳であるが、知恵は教示・学習によって身に付き、思慮深さは、一つ一つの人柄の徳の体得において、すなわちそれぞれの徳にかなった行為を実践することの繰り返しにおいて、その体得と同時に、状況判断の優秀性という実践知として具わる。一方人柄の徳は、魂の欲求的部分が、「しかるべきときに、し

かるべき相手と、しかるべきしかたで…」、すなわちその状況にちょうどかなったように適度に、情もしくは欲求を感じることに存する。たとえば節制の徳は、ほどよく欲望を感じて行動できる性向であるし、勇氣は適度に恐怖を感じて行動できる性向である。欲望を感じすぎれば放埒であり、まったく感じなければ感受性がそもそも欠如しているのであって、これもけっしてほめられたこと（徳）ではなく、むしろ悪徳として非難される。勇氣は恐怖の克服ということを本質として含む。だからここには、ほどよく恐怖を感じ、向こう見ず（感じ方の不足）でも臆病（感じ方の過剰）でもない、「中間の」状態が求められる。人柄の徳は、まずもってその徳にかなった行為を繰り返すことからしか、身に付かない。節制ある行為、すなわち甘いものや酒を現に（相当の無理をしてでも）控えることから、習慣が生じ、節制ある人となって徳が身について、今度は無理なく、本心からの選択により、節制することができるようになる。

これら節制、勇氣、正義、寛容などの人柄の徳が「分別にしたがう」部分の徳であるのは、もつべきほどよい情の「ほどよさ」が、その場の状況に置かれて適切な、ほどの意味であり、これは知的な統御の下に情が発動するように鍛錬されているということの意味するからである。より詳しく言えば、欲求的部分が、思慮深い人のもつ分別（ロゴス）にしたがうようになっているときに（II6, 1106b36-1107a1）人柄の徳が具わっていることになる。

アリストテレスはこのような諸徳のどれが幸福を構成するか、この箇所では明確に断言しているわけではない。かれは最高善である幸福が「徳が複数ならば、最善にして最も完結した徳に即した魂の現実活動であろう」（1098a17-18）と言っており、これは、後の箇所を参照するなら、知恵の徳を指すと考えられる。そして後の第十巻第7・8章では知恵の発揮である観想の生活が第一位の幸福な生活であると語っている。しかし知恵がかれが倫理学中で詳説する人柄の徳と思慮深さを排除して幸福を占有するような徳である、と解されるべきではないだろう。少なくとも、第十巻は第九巻までの議論を無効にするものではない、と思われる。このように考えるならば、アリストテレスは、高い水準の知性により知的に統御された状態で、行為し続け、思考し続けることを幸福の最重要要件としていた、とさしあたり言うことができよう。「し続ける」のでなければならぬのは、性向だけからでは、幸福が帰結しないからである。有徳な人がいったんそのような人になったあとで、有徳な行為を行うことを何らかの事情で妨げられた場合、「幸福である」とはわれわれは言わない（I8, 1098b31-1099a7）。こうして、性向を得たあともそれに該当する実践（学問的实践をも含む。学問を怠ることによって生じる忘却は、知恵を台無しにする）を現実に行う必要がある。かつ、「完結した生において」、すなわち円熟に至るまで、現実活動がなされ続けなければならない（I7, 1098a18-20）。

このような立場を主知主義、知性主義のように呼んで一つの立場として他と並べることは、もちろん可能であるし、実際にも有効であることがある。しかしそのこととはいま独立に、学問全般にわたるような「知性」、現実の行為において最も頼りになる「知性」が、基本的

に、そして原則として¹⁴⁾幸福を約束する、と語ることが、アリストテレスの企てている、幸福に関する開かれた議論の中で、いかなる意味をもつことか、これを検討しなければならない。いまは暫定的にいくつかの論点を示し、詳しい議論は今後の課題としたい。

一般に、アリストテレスは形相が自己目的的であるという考えをもっている。ものの形相がよいものであるのは、たとえば創造主の青写真や、他の何らかの外在的目的のためではない。形相は同時に、継続する活動であり、現実態もしくは完全現実態であって、単に「途上」のものである運動や、諸可能性に対して、それ自体が究極の目的である。その一方で、「幸福」は生きる上でだれもが究極目的とするものであった。さらに、この「幸福」という言葉の意味は、アリストテレスを離れたとしても、たとえば「後生のために」などの逸脱的言説を除くならば、自己がまさに自己として、最高度に実現され続ける、という、この世においてありうる事態に関わりをもつと思われる。そして、この含意が同意されるとき、自己を自己たらしめる要因としての「形相」(ロゴス、或いは、理性)の適切な内容さえ補充できれば、幸福の内容も定まるように思われるかもしれない。しかしこのことは、第一に、まさに形相が普遍的ロゴスによって語られ、「自己」がその都度の内容規定をはみ出す個別特定者であるがゆえに、近似的にしか行い得ない。かつ、その一方で第二に、幸福を論じることは、任意の人の自己についての再帰的思考における誤りを修正する可能性ぬぎには、ほとんど無意味であるように感じられる。ここには、単に「生きる」ことではなく「よく生きる」ことが、各人の目標としてあって、単に客観的にもしくは実証的にのみ事を弁別すればよいのではなく、よい行為に向けての細目的課題の設定、もしくは場合により、本人による包括的設計の見直しが要求されている。

ここに、言葉によるはたらきかけによる、言葉の向こう側における「かけがえのなさ」の成就ということが、学問の言葉がぎりぎりの特定性に関わるしかたとして、意味をもってくる。これはおおむね「知」の問題として考えることができると思う。極端な話をするならば、たとえば見知らぬ土地で傭兵となって生命をいつでも投げ出していいと思っている人間がいるとする。われわれは、自分にできないことをすると言って、かれを尊敬したり、称賛したりはしないであろう。むしろその人は自分と自分の生命のかけがえのなさについて、基本的な理解が足りない、と考えるのではないか。そして、或る仕方で、その人の、自分の生命以外の他のものに対する態度についても、われわれと違う何かを見いだすかもしれない。もし勇敢ゆえに生命をも投げ出すこととして称賛に値することがあるとすれば、むしろ市民兵の一人として¹⁵⁾自己と他者の生命についてその重さを承知しつつ、また平時の生の充実を経験しつつ、戦地で戦うことのほうであろう。このようにして、自己と他者と世界の「かけがえのなさ」に関するひとまず十分な認知であっても、それはそれ自体が共同体の中における習慣づけと学習・教示の結果として、われわれの身についたものであると思われる。とすると、いわばあらゆることが、いま・ここにいる受講者を可能な程度まで、より理性化することにかかってくる。かれのほとんどの情が知性的ロゴスに統御されるように、また、知性そのも

のがあらゆることの洞察とヴィジョンへと向かうように、そしてさらには、かれがかれを代表する「理性(nûs)」であると語りうるように...(EN IX 8, 1168b34-1169a3; X 8, 1179a 22-24)。そしてその一方で、われわれ自身も、まだかけがえのなさの意味を本当の重さにおいては知らない可能性が残っている。幸福についての語りは、こうして、最終的に探究というオープンシステムのなかへと回収されていくように思われる。そしてそのとき初めて、アリストテレスがわれわれの友となり、われわれが新アリストテレス的哲学と呼びうるものを、現代において開拓することの意義が明確になると思う。¹⁶⁾

*本稿の成立に当たり、井上忠、山本巍、宮本久雄、今井知正、桑原直己の各氏からコメントをいただくことができた。ここに記し、感謝する。

注

- 1) 井上忠教授では Z3, Z13等の「形相(実体・現実態)は質料に述語される」(Z3, 1029a23-24; Z13, 1038b6; H2, 1043a5-6)は、質料論者のバイアスを含んでおりアリストテレス実体論の本筋からは外れるものであると解釈され、Z4章以下の本質論との連絡において〈種〉の非述語性が擁護されるように思われる(「個と種」(『哲学の現場——アリストテレスよ語れ——』, 勁草書房 1980年, 165-197頁) 176-7頁)。これに対して、最近の多くの解釈、たとえば Michael Loux や金子善彦氏は、この言明をアリストテレス自身の積極的主張と解し、特殊で付帯的な形相述語文の解析が解釈の中心であらねばならないと主張する(Michael Loux, *Primary Ousia —An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H—*, Ithaca and London 1991, pp. 109-146; 金子善彦, 「アリストテレスの質料概念と「裸の基体」説」(慶應義塾大学・三田哲学会『哲学・第95集』1993年, 39-57頁) 註23)。わたしは現時点ではこの言明が(1)アリストテレス自身のものであること、しかし(2)日常流通言語の指示論の枠を超えた「自然学」の言明として限定された使用のみをもつこと、この2点から解釈を進めたいと思っている。そのさい明らかに、「日常言語とは何か」が最終的な問題となるはずである。
- 2) このゆえにアリストテレスの第一実体である〈種〉= 形相は、それ自体としては、すなわち特定の文脈を離れては、個でも普遍でもないであろう。このことはわたしの Z13 解釈(「現実態(二)——『形而上学』Z 卷第十三章とその文脈——」(茨城大学人文学部紀要『人文学科論集』第22号, 1989年) 137-171頁)の結果と一致する。
- 3) これは、応用倫理的にみて悪しき人間中心主義ではないと思う。アリストテレスの主張が生命階層説であって人間と他の動物の連続性をも押さえるものであることが、銘記されるべきである。その一面で、『靈魂論』の世界の話は『形而上学』の実体論の趣旨について理解しようとするさい、一定の制約となるように思える。すなわち、かけがえのある個体といっても、一人の人間は、工場生産されるトヨタカローラの一台一台がそうであるようには端的に「かけがえのある」ものではない。
- 4) これは独我論的なわたしではない。そのようなわたしは、学の普遍性の要求から、先験的に排除されている。わたしがわたしであることは、わたしがかぞえられる一人であることと矛盾せず、後者の点を必要条件として成り立つ。
- 5) M.F. Burnyeat, 'Aristotle on Learning to Be Good', in: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. by A.O. Rorty, Berkeley/Los Angeles/London 1980, pp. 69-92, esp. pp. 72ff. 邦訳: 神崎繁訳, 「アリストテレスと善き人への学び」(井上忠・山本巍編訳, 『ギリシア哲学の最前線 II』, 東京大学出版会 1986年, 85-132頁) 89頁以

下。

- 6) J. McDowell, 'The Role of *Eudaimonia* in Aristotle's Ethics', in: *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 359-376, p. 360.
- 7) この、現実にも適用をもつ共通の言葉の意味の問題を扱っている、ということから、アリストテレスの幸福論には他の論者の幸福論にはない様々な特徴が帰属される。典型的には『ニコマコス倫理学』第一巻第10章の論述において、かれが「幸福である」と「幸福でない」を、自分であれ他者であれ、人が生きているただなかで適用でき、かつ、その適用において真偽評価にさらされている語である、と実証しようとしていることが挙げられる。「終わりを見るべきだ」とのソロンのことばは、そのような、いま・ここにおける現実的な適用の精神に反している。また、あなたの受け止め方次第で事態は「幸福な感じ」でも捉えられるものだ、という趣旨の、生き方の助言風な幸福論も、それだけのことで人間形成に言及しないならば、アリストテレス的な観点からは一種の欺瞞にほかならない。さらには、徳性があればそれだけで幸福である、という「ソクラテス」の名と結びつけられることの多い物言いも、単純化を含むとされよう。ソクラテスとおおむね一致するアリストテレスにとって、たしかに徳性が失われなければ「不幸な出来事」に遭遇しても「不幸(athlios)」にはなり得ないが、しかしその場合、幸福であるための外的条件の喪失のために、まったく意味で「幸福である」とは称し得なくなると考えられるからである(1101a6-8)。
- 8) この「説得」が、たとえばプラトン『ゴルギアス』のゴルギアス、ポロス、カリクレスの3人組における弁論「術」と「説得」のように、学問知と不幸な対立関係にないことが重要である。アリストテレスはソクラテス対3人組の対立においては、ソクラテスを支持するであろう。しかし、適切な学問知の組織に下屬し、単に心理的な誘導やむき出しの力としてではなく、淡淡とした学問的分析の成果として聞き手にかれが考えるためのヴィジョンを提示するような説得術・弁論術は、現実の社会が必要とし、人々の幸福のために必要不可欠なものであると考えられる。この意味で、ソクラテスが勝利したとしても(そう信じるが)、それは留保条件つきのものにとどまるように思われる。
- 9) ただしファナチックな考えの人は、その極端さに応じて説得困難であろう。かれの行動を事実支配している設計図案はかれの生活習慣において固定化してしまっていて、理性的説得によっては動かしがたいであろうから。一般に、どの類型が説得されやすいかということは、あらかじめ独立に定まっていることではない。
- 10) この解釈が現在の通説であろう。岩波書店版アリストテレス全集13巻『ニコマコス倫理学』(1973年)における加藤信朗教授の当該箇所への註(368頁註3)および、T. Irwin, *Nicomachean Ethics*, Indianapolis and Cambridge 1985, p. 304など参照。
- 11) 自足性条件への注記において、アリストテレスは「人間は自然本性的にポリス的である」ことを付言する(1097b11, cf. IX 9, 1169b18-19; Pol. I 2, 1253a2-3)。幸福である、幸福になるのは、本人があるが、その本人・主体は裸の原子のようなものとして共同体を構成するわけではなく、いわば分子的に、共同性を内包しており、現実の成長過程において内化(肉化)してきた諸々の規範の下で、「一個」になっている。このことをアリストテレスは、『政治学』第一巻第2章において、人間がことばをもつことと相即的なこととして、声による単なる快苦の伝達を超え、有益性とよき、正しさを伝え合い共有するという営みから説明している。
- 12) これは単なる類比による議論より強い。人間全体のはたらきは、眼や手や足などの身体的部分のはたらきの帰属において、つねに先行的に理解されていなければならない。また、職能は人間のはたらきの素地の上で初めて成り立つ。
- 13) 加藤信朗教授の訳語を借用した。ただし、'reason'か'rule'かという昔からの論争については、いまは立ち入らない。
- 14) このような限定はプリアモス王のような最後を迎える人がいる以上、不可欠である。「幸福」は性向の継続的実現のために、最終的には、外的善をも必要とする。註7参照。
- 15) ただし、わたしはいまの日本に徴兵制を導入せよと言っているのではない。

- 16) 以上のことは、われわれが主として西洋の知的伝統において歴史的に鍛錬された「人権」の概念をもっていることについて、古いアリストテレスの見地から差別の再導入を訴えるものではない。むしろそのような伝統の一つの強力な源泉としてアリストテレスを見てゆきたいと思っている。とくには、人権という考えに匹敵するだけの自己と他者の冷静な認定は、アリストテレスにおいて、それなりの知的水準（ただし生活において鍛えられたもの）の高さを要求する、ということ、したがって「なぜ平等なのか」と問うことにより懐疑論に陥るのではなく、「いかに平等なのか」と問うことは、道徳的にすでに高水準にあることであるということ、この点を強調しておきたい。そしてもちろん、人権は事実だけの問題ではなくて、すぐれてその都度の知的課題である。このことも、アリストテレス的な典拠をもっている。