

アリストテレスのフロネーシス論

— 行為に関する知性の性質について —

稲村 一隆

本稿はアリストテレスのフロネーシス *phronēsis* 論を取り上げる。フロネーシスとは後世「実践理性」として取り上げられる知性のもとになった知性である。アリストテレスにおいてはもともと、この知性は人間の行為（実践）に着目することによって際立たされたものである。そこで本稿の問題意識も、人間の行為に関わる知性のあり方とはいったいどのようなものであるのか、また「知性」と呼ばれるものには様々な種類がある中でフロネーシスとはいったいどのような特質を持つ知性なのか、ということである。

これまでの研究ではフロネーシスの特徴はある種の歪みを持って捉えられてきた。規則や法則によって人間の行為の問題を考えようとする倫理学だけではなく、アリストテレス研究においてもフロネーシスの正確な解釈がなされてこなかった。例えば *E.N.*^① の最も代表的な注釈書 *Burnet* [1900] はアリストテレスの倫理学を規則によって理解できるとする観念が全般に見受けられる。これに対し、規則を主眼とする倫理学的発想に対する批判は行為論の分野から現れてきた (*Anscombe* [1957])。またそれを受けて *McDowell* は行為における知覚の役割を強調している (*McDowell* [1979, 1998])。アリストテレス研究の中では *Cooper* が行為に関する知性の構造を詳細に検討しているが、その中で知覚の役割は非常に低く捉えられている (*Cooper* [1975])。また *Sorabji* や *岩田* はフロネーシスと徳との関係を明らかにした (*Sorabji* [1980], *岩田靖夫* [1985])。

概して行為に関する知性の性質は、理論と実践、目的と手段、記述的と指令的、などの二分法をもとにして理解しようという傾向によって歪められてきた。

これに対して本稿はこれらの二分法による歪みを矯正し、それによってフロネーシスの十全な構造を明らかにする。第1節ではアリストテレスによるフロネーシスの定義を丹念に確認し、以下、フロネーシスを、知覚 (第2節)、徳 (第3節)、実践的推論 (第4節) との関連の中でその特質を明らかにする。具体的には、第1節では、フロネーシスは行為に関わっているだけではなく、行為を善く生きること全体の中で位置づけることを要求する知性であり、したがってフロネーシスは実践知というよりは倫理知であることを主張している。第2節では、行為には言葉や規則によって表現することのできない知覚の要素が絡んできており、むしろ経験による積み重ねが要求されるものであることを主張している。第3節ではフロネーシスと徳の密接不可分な関係を確認し、フロネーシスは手段だけでなく目的にも関わっていること、そして徳あるふるまいは単に習慣によるだけでなく、フロネーシスという知性によって手段と目的が十全に把握されることを本質的に要求していることを主張している。第4節では知覚の議論を受けて、実践的推論が行為の問題について演繹的な答えを与えるものではないことを主張し、実践的推論の中身を分析することで、フロネーシスある人のふるまいのありようを分析している。

これらの議論を受けて結論の第5節ではアリストテレスのフロネーシス論の目的がどこにあったかを見て取っている。

I. フロネーシスと他の知性の位置付け

フロネーシスは、「性格の徳 $\epsilon\theta\eta\kappa\acute{\eta}$ aretē」(勇気や節制など)とは区別される「知性の徳(卓越性) $diano\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ aretē」の一つとして位置づけられる。この知性の徳を分析するためにアリストテレスはその知性の徳が関わる「魂における言葉を持つ部分」を二つに分けることから取り掛かる。

言葉を持つ部分は二つあり、一つはその原理が他のようにはありえないものをそれによって我々が考察するものであり、もう一つはその原理が他のようになりえるものをそれによって我々が考察するものである、としよう。なぜなら類の異なるものに対しては、魂の部分にもそれぞれ本性上、類の異なるものが属すからである。もし知識がある類似性と固有性に即して魂の部分に属するならば(1139a6-11)²⁾。

アリストテレスは言葉を持つ部分を、「他のようにはありえないもの $\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\delta\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\eta\alpha\ \alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \epsilon\chi\epsilon\iota\eta\eta$ 」を考察する部分と「他のようになりえるもの $\tau\alpha\ \mu\epsilon\delta\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\eta\alpha\ \alpha\lambda\lambda\omicron\varsigma\ \epsilon\chi\epsilon\iota\eta\eta$ 」を考察する部分とに分け、それぞれを「認識の部分 $\tau\omicron\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\omicron\nu\iota\kappa\omicron\eta$ 」と「考量の部分 $\tau\omicron\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\eta$ 」と呼んでいる(1139a11-12)。

次にこの二つの部分をさらに詳しく定義するために、アリストテレスは、フロネーシスの他に、学問 $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\epsilon$ 、技術 $\tau\epsilon\chi\eta\eta\epsilon$ 、直観 $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ 、智恵 $\sigma\phi\iota\alpha$ という、当時のギリシアで知性の徳を意味するものとして使用されていた言葉に着目する。まず認識の部分は学問、直観、智恵という三つの関係を通して明らかにされる。「他のよ

うにはありえないものを我々は学問的に認識する」(1139b20-21)、「学問的に認識されるものは必然的なものである。そして永遠的である」(1139b22-23)。例えば、「三角形の内角の和は二直角である。」という知識は時間の変化によって正しくなったり間違いになったりすることはない。時間を超えてつねに真である。状況によって真になったり偽になったりすることはない。他のようにはありえない。この他のようにはありえないことを考察する知性のうち、根拠 $\alpha\rho\chi\eta$ に関わる知が直観、根拠からの論証によって得られる知が学問、それらを二つとも保持し、この領域を統括しているのが智恵である。

他方、考量の部分とは何であるのか。アリストテレスは考量すること $\lambda\omicron\gamma\iota\zeta\epsilon\sigma\tau\eta\alpha\iota$ と熟慮すること $\beta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\tau\eta\alpha\iota$ は同じであると述べているので(1139a12-13)、熟慮とは何かを知ることによって考量の部分を明らかにできる。アリストテレスによれば、熟慮の対象とは、我々の力の範囲内にあること $\epsilon\phi\eta' \eta\mu\acute{\iota}\nu$ 、自分自身を通して行為されること $\delta\iota' \eta\upsilon\alpha\tau\omicron\eta\ \pi\rho\alpha\kappa\tau\omicron\eta$ である、と定義される。この定義により熟慮する対象として次のようなものが排除される。「永遠的なことについては誰も熟慮しない。たとえば宇宙について、あるいは正方形の対角線と辺が通約不可能であることについて、など。また運動のうちにあるものでも、必然によってか、自然によってか、何らか他の原因によってか、つねに同じ仕方で生ずるものについても熟慮しない。たとえば、夏至や冬至、太陽や星の出など」(1112a21-26)。現代の日本語の語感からすると数学の問題をあれこれ考えているときは、「熟慮」しているかのように見える。しかしこれはアリストテレスの言う熟慮ではない。数学の答えは我々が熟慮する前からすでに決まっており、人間の物理的力によって変更を加えることはできず、我々の力の範囲内のことではないからである。また他方で全く予想のつかない干ばつや嵐、運に依存

する宝の発見なども熟慮の対象からはずされる(1112a26-27)。さらには自分の力が全く及ばない他国の政治をもアリストテレスは熟慮の対象からはずしている(1112a28-29)。つまり、熟慮の対象となるのは自分の力によって変えられる可能性があること、と定義される。

さらにアリストテレスによれば、熟慮は目的についてなされるのではなく、目的に向かう事柄についてなされる。

我々は目的については熟慮せず、目的に向けた事柄について熟慮する。すなわち、医者は健康にするかどうかを熟慮せず、弁論家は説得するかどうかを熟慮せず、政治家は善い秩序を作り出すかどうかを熟慮せず、残りの人の誰も目的については熟慮しない。むしろ彼らは目的を設定した上で、どのようにして、また何を通して生ずるであろうかを考察するのである(1112b11-16)。

つまり熟慮とは、ある目的を実現するために、自分の力の範囲内にある事柄から適切な手段を選び出すこと、ある行為をするのが適切なのか、しないのが適切なのかを考えることである。

以上の分析から「他のようにありうること」とは何であるのかが明らかになる。アリストテレスによれば、人間は行為のはじめであり(1112b31-32)、あることを世界の中に生じさせるか生じさせまいかは人間が選択prohairesisできる。他のようにありうるのは、人間が行為によって世界に変化をもたらさうからである。つまり「他のようにありうること」という定義は、アリストテレスが人間の行為に着目することによってもたらされたものである。

この他のようにありうるものに関わる考量の部分はさらに技術とフロネーシスによって分けられる。その区別のためにアリストテレスは制作poiēsisと行為praxisの違いに着目する。「すべ

ての技術は生成に関わり、あることもないことも可能であるもので、そのはじめが制作する人のうちにあつて制作されるものうちにないようなものが、どのようにして生ずるかを考察することが、技術を使うことである」(1140a10-14)。「制作には異なる目的が属するが、行為には属さないであろう。なぜなら善く行為することそれ自身が目的であるからである」(1140b3-4)。他のようにありうるものに関わるという点では技術もフロネーシスも同じである。しかしフロネーシスにおいては行為することそれ自身が目的であるのに対して、技術においては制作される物が目的であつて制作することそれ自身が目的なのではない。例えば、建築術は家が目的なのであつて、「家を作る」という制作過程そのものが目的なのではない。この点においてフロネーシスと技術は異なる。

E.N.1巻において、アリストテレスは技術や知識の中に階層関係があることを見て取っている。馬勒制作術は馬術に、馬術は統帥術に従属する、というように(1194a10-13)。また建築術は家政術に、家政術は政治術(政治学)hē politikēに従属する。そして各々の技術はより上位の技術の中に適切に位置づけられてこそ意味をもつ。例えば、どのような馬術を必要としているかは戦争全体を考える統帥術に依存し、統帥術はそもそも戦争をすべきかどうかを考える政治術に依存する。この人間社会に関わる技術の階層関係の中で最上位に来るのが政治術である。この政治術に関わる知、すなわち他のようにありうるものに関わる領域全体を統括している知がフロネーシスである。

以上がフロネーシスと技術との対比であるが、では端的にフロネーシスとは何であるのか。アリストテレスはフロネーシスを定義する手掛かりを、当時のギリシア人がどのような人に対してその言葉を使っているか、という言語使用に求めている。

フロネーシスある人には、自分自身にとって善いことや有益なことに関して、例えば健康や身体の強さに対してどのようなものが善く有益であるかなど、部分的な仕方ではなく、善く生きることに対してどのようなものが善く有益であるかと全般的な仕方、立派に熟慮できることが属する、と考えられている(1140a25-28)。

ある特殊な善（健康、財産など）に対して有益なことを熟慮できる人は「あることに関して peri ti フロネーシスある人」であると言われ、端的にフロネーシスある人なわけではない。善く生きることに関して、つまり生きること全体を規定する善に関して、熟慮できる人がフロネーシスある人である。ただしこれは、フロネーシスが健康や財産に関する知識を必要としない、という意味ではない。重要な点は、フロネーシスのある人においては位置付けの低いどのような行為も善く生きること全体の中に位置付けられている、ということである。例えば、「生きていくためには財産を必要とする。仕事をすれば財産を獲得できる。仕事をする」という実践三段論法を形成できる人は、もしそれが善く生きることの中に適切に位置付けられているならばフロネーシスのある人であり、そうでなければ財産に関してフロネーシスある人にすぎない。以上の分析からアリストテレスはフロネーシスを次のように定義している。「したがって、フロネーシスとは人間的な善に関して、ことわりを伴った、行為に関わる真なる性向であることは必然である」(1140b20-21)。

つまりアリストテレスがフロネーシスを定義する上で着目した点は、それが他のようにありうるもの、すなわち行為に関わること、また善く生きること全体の中で熟慮できること、という二点である。この定義はアリストテレスによって *E.N.* 6 巻で明確に成し遂げられたものであ

る。当時のギリシア人は学問、技術、直観などの言葉をいつも明確に使い分けていたわけではない。実際、*E.N.* の中でさえも、epistēmē が technē に近い意味で、nous が phronēsis に近い意味で使用されていることもある⁽³⁾。アリストテレスは現象の違いに着目し、それらを整理し、言葉を当てはめた。それゆえフロネーシスを実践知 practical wisdom として捉えるのは十全な解釈ではない。行為に関わっているだけでなく善く生きることに関わっている点に着目するならば、倫理知 ethical wisdom として捉えるべきものである。フロネーシスある人は単に特定の文脈で特定の技術を行使することではなく、むしろそれらの技術を善き生全体の中に位置づけることが要求されている。

II. 知覚の役割

フロネーシスの重要な特徴は、それが個別的なこと kath' hekaston に関わっているということである。「フロネーシスは普遍的なことに関わっているだけでなく、個別的なことも知っていなければならない。なぜなら、フロネーシスは行為に関わることであり、行為は個別的なことに関わっているからである」(1F41b14-16)。では普遍的なことと対比される、この「個別的なこと」とは何であるのか。アリストテレスはその言葉を二つの意味で使用している、と解釈できる。一つは一般的な内容に対するより具体的な内容を意味している。例えば、個別的なことも知らなければならないと述べた前の引用に続く次の部分がその例である。

もし軽い肉が消化によく健康によいということを知っていても、どのような肉が軽いかを知らないならば健康にならないであろう。しかし鳥肉が健康によいということを知っている人はより健康になるだろう。したがって両方[普遍的なことと個別的なこ

と]を持っていなければならない、より後者[個別的なこと]を持っていなければならない(1141b18-22)。

「軽い肉が消化によく健康によい」という一般的な命題に対して、「鳥肉は軽くて健康によい」という具体的な命題を「個別的なこと」と想定している。そしてフロネーシスはこの意味での「個別的なこと」を知らなければならない、とされる。

もう一つの意味は、前者の意味を含意しているがより限定して、「これtodi」といった指示詞でしか表せない個別性を表現している。例えば次の部分はその例である。「さらに誤りは、熟慮することにおいて普遍的なことに関わるか、あるいは個別的なことに関わる。すなわち、すべての重い水は悪い、ということに関わるか、あるいは、この水は重い、ということに関わる」(1142a20-23)⁴⁾。つまり、「すべての水」や「すべての甘いもの」を普遍的なことと呼ぶのに対し、「この水」や「これ」が個別的なこととして捉えられている。これが個別的なことの第二の意味である。

アリストテレスはこの個別性に関わる能力をまずE.N.3巻では知覚aisthēsisという言葉で表現し、さらに6巻になると直観nousという言葉で言い換える。「個別的なことは熟慮されるものではない。たとえば、それがパンかどうか、あるいはそれがしかるべく調理されているかどうか、などである。なぜならそれらは知覚に関わるからである」(1112b34-1113a2)、「直観も両方の最終的なことに関わっている。すなわち第一の項と最終的な項とに関わっていて、言葉は存在しない。論証に即した直観は不動の第一の項に関わり、行為における直観は、最終的なことに、つまり他でもありうることに、つまり小前提に関わる。[中略]個別的なことの知覚を持たなければならない、それは直観である」(1143a35-

b5)。ある一つの行為は「この水を飲むべきか」「あのパンを食べるべきか」という個別性に関わっている。「この水」「あのパン」は知覚が受容することである。そこから行為も「この行為」「あの行為」としてしか捉えることのできない個別性を帯びてしまう。したがって、行為に関わるフロネーシスの最も重要なポイントも「これ」とか「あれ」といった指示詞でしか表現できない個別性に関わることにある。その個別性については言葉による説明は存在せず、ただ受容するだけである。ただしE.N.3巻ではそれがただ知覚と表現されるだけであった。それがE.N.6巻になると、この知覚に直観という能力が当てられるようになるのは、おそらくE.N.3巻のように「これがパンかどうか」という個別の知覚(視覚や聴覚など)によって取り扱われる問題ではなく、E.N.6巻では行為がなされる状況一般の認知を意味する知覚の問題になったからである。それゆえ、「これがパンかどうか」という通常の知覚にはそれほど年齢による経験の差は生じないにもかかわらず、フロネーシスに関わる知覚の場合、適切に身に付けるには経験の積み重ねが要求されるのである。「経験ある人や年配の人やフロネーシスある人の論証されていない言明や信念にも論証に劣らず注意を払うべきである。なぜなら経験からの目を持っているがゆえに正しく見るからである」(1143b11-14)⁵⁾。

III. フロネーシスと徳の関係

さて次に、フロネーシスと徳(性格の徳)の関係はどうなっているのでしょうか。徳がなくてもフロネーシスは存在するのであるか。アリストテレスは利口deinotēsという概念を導入してそれを説明している。「利口と呼ばれる能力がある。それは、設定された標的に導くことを行ってそれを達成することのできるような能力である。そこで標的が立派であるならば、

利口は称賛されるべきものであるが、低劣であるならば、狡猾である。[中略]フロネーシスはその能力[利口]ではないが、その能力なしではフロネーシスではない」(1144a23-29)。フロネーシスとは単に目的に対して効率のよい手段を選べる能力ではない。フロネーシスの目的はうるわしいものでなければならず、快苦に歪められずにその目的を設定するのは徳である。それゆえ徳のない人はフロネーシスのある人ではなく、利口な人ということになり、さらにその設定される目的が常に悪いものであるならば、その人は狡猾な人ということになる。

では他方、フロネーシスがなくても徳は存在しうるのだろうか。この問いに対しアリストテレスは「自然の徳 $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ aretē」と「本来の徳 $k\upsilon\rho\iota\alpha$ aretē」という概念を導入し、フロネーシスの役割を目にたとえている。「子供にも獣類にも自然的な性向は属するが、知性がなければそれらは有害であるように見える。ちょうど強い身体が目を持っていないのに動かされると目を持っていないがゆえに強く躓くことが起こるように、ここでも同様であると見られる」(1144b8-12)。自然の徳とは習慣や躰を通して人々に植え込まれるものである。しかしこのような段階では、なぜその行為をするのか、つまり行為の善さを理解していない。したがって、自然の徳は親や主人に言われたことを盲目的にやっている子供や奴隷でも身に付けられるものだと言われる。これに対し、本来の徳を持つ人は徳ある行為の善さを知りながら、その行為をなさなければならない。それゆえフロネーシスのない人は本来の徳ある人ではなく、自然の徳を持つにすぎない人とされる。

つまりアリストテレスにおいてフロネーシスと徳とは相互依存の関係にある。お互いがお互いなしにはその性質をなくしてしまう関係である(1144b30-32)。フロネーシス一つが属することによってすべての徳が属する、とまで言われ

もする(1145a1-2)。

以上から、フロネーシスは手段にだけ関わるのか、それとも目的にも関わるのかという論点に決着をつけることができる。この議論が生じるのは、行為に関してよく提示される次のモデルに由来している。「目的は願望されるものであり、目的に知性は関わらない。知性が関わるのは目的をいかに達成するかの手段のみである。行為によって目的が実現され、目的の記述内容が真となる」。このようなモデルをマクダウェルに即して準ヒュームquasi-Humeanモデルと名付けよう(McDowell [1998:31])。準ヒュームモデルに接して困惑してしまう点は、これではどの目的が善いものなのか言えないではないか、ということである。すなわち目的は知性の関するところではなく、ただ各人によって願望されるものであるならば、ある目的が善くて、ある目的が悪いのかをどうして判別できるのだろうか。

アリストテレス自身にも、彼がこのようなモデルを提示しているかのように解釈されてしまいがちなテキストがある。「願望は目的により関わるが、選択は目的に向けた事柄に関わる」(1111b26-27)。「我々は目的については熟慮せず、目的に向けた事柄について熟慮する。すなわち、医者健康にするかどうかを熟慮せず、弁論家は説得するかどうかを熟慮せず、政治家は善い秩序を作り出すかどうかを熟慮しない」(1112b11-14)。目的は願望され、熟慮するのは目的に向けた事柄だけであるかのように語られている。さらには、「徳は目的を、フロネーシスは目的に向けた事柄を行わせる」(1145a5-6)と述べられ、フロネーシスは目的に関わらないかのである。

確かにアリストテレスによれば、フロネーシスの主眼は何らかの目的を実現するためにその状況に適切な行為を選択することにある。しかしこれは、その目的が任意なものであっても構

わない、ということの意味しているわけではない。その目的は徳に即して設定されなければならない、それができることも含めてフロネーシスのある人ということになる。それゆえ、確かにアリストテレスは「徳は目的を、フロネーシスは目的に向けた事柄を行わせる」(1145a5-6)。と述べたが、それは「目的に知性は関わらずただ願望されるだけであり、そこに善か悪かは関わらない」と意味していると解釈するべきではない。むしろフロネーシスと徳の密接不可分な関係に着目すれば、目的を正しく設定できることもフロネーシスの重要な一部であると考えられる⁶⁾。

さらに、フロネーシスと徳が密接不可分にあることから次のことが判明する。任意の理由が与えられたからといって必ずしもフロネーシスがあることにはならず、フロネーシスの核心は徳に基づいて当の行為自身の善さを理由にして行為することにある。例えば、次のような実践三段論法に基づいて行為する人は徳ある人ではない。「善行を積みばあの世で報われる。ボランティアは善行である。ボランティアをする」。この人にとってボランティアはあの世で報われるための手段であり、快い活動ではない。もし他の手段によって目的を実現できることが判明したならば、ボランティアをしない。アリストテレスはこのような行為の性質を理解するために「正しいことわりに即していること kata ton orthon logon」と「正しいことわりを伴っていること meta tou orthou logou」を区別している。つまりアリストテレスの区分けに従えば、ボランティアをすることは正しいことわりに即してはいる。しかしこの人は正しいことわりを伴ってボランティアをしているわけではない。「正しいことわりに即しているだけでなく、正しいことわりを伴った性向が徳である。フロネーシスとはこのようなことに関する正しいことわりである」(1144b26-28)。E.N.6巻の最後に来てつ

いに、フロネーシスは正しいことわりと同一視され、正しいことわりとはフロネーシスに即したことわりであると述べられる。

徳ある人間であるためには正しいことわり「に即して」ではなく「を伴って」いなければならない、とアリストテレスが主張する背景には、善くなるためだけではなく、善くあるためにフロネーシスが必要不可欠である、という考えがある。例えば、医術は健康になるために必要な知識ではあるが、健康である人にとっては必要ない。実際、誰もが医者になる必要はない。しかしフロネーシスはこのような医術との類比で理解することはできない。人間が善であるのは、家庭や学校や社会で教育されることによつてであるが、この段階では自然の徳を持つてはいても本来の徳を持つていないわけではない。徳ある行為の理由付けが「親に叱られるから、法律で罰せられるから」となっているからである。

アリストテレスは徳ある人間と快樂の関係を次のように述べている。

彼ら[うるわしいことを好む人]の生活はいわば添加物のように快樂を付け加えて必要とはせず、それ自身のうちに快樂を持つている。以上述べられたことに付け加えて、うるわしい行為に喜びを感じない人は善い人ではない。なぜなら正しく行為することに喜びを感じない人を誰も正しい人だとは言わないし、気前のよい行為に喜びを感じない人は気前のよい人だとは言わない(1099a15-20)。

アリストテレスにおいて、悪い快樂を抑え付けてことわりに従う抑制enkrateiaや、苦痛に耐える我慢強さkarteriaは性格の徳の中に分類されていない。徳ある人は徳に即した行為を快く実行しなければならない。彼女は徳に即した活動が

快いからというそれだけの理由で徳ある行為を実行する人である。つまり、性格と行為の関係は、「当の行為を快く感じられる人が当の性格である」ということになる。言い換えれば、徳ある行為を快く実行するためにはその行為自身の善さを知っていなければならない、フロネーシスある人は適切な行為を判別するだけでなく、行為それ自身の善さを知っている必要がある。

以上の分析より、「フロネーシス」と「徳ある人間」と「徳ある行為」と「快楽」の関係は、「徳ある人間の定義とは徳ある行為を快く感じられる人であり、それを快く感じるためには行為それ自身の善さを知っていなければならない、それを知る能力がフロネーシスである」ということになる。ある種の知性の営みを病気の特徴として捉えることがあるが、フロネーシスはそれに当たらない。アリストテレスにおいてフロネーシスは病気から健康になるためではなく、健康であるために必要とされる知性である。

IV. 実践的推論の性質

最後に実践的推論の性質について考察する。アリストテレスがE.N.の中で推論に関わる命題として提示するものには次がある。

大前提 すべて重い水は悪い。

小前提 この水は重い。

結論 この水は悪い。

(1142a20-23)

大前提 どの人間にも乾いた食物が健康によい。

小前提 私は人間である。

小前提 このようなものは乾いている。

結論 私にはこのようなものが健康によい。

(1147a5-7)

大前提 すべて甘いものは味わうべきである。

小前提 これは甘い。

結論 これを味わうべきである。

(1147a29-31)

実践的推論（行為に関わる推論）を他の論証に関わる推論から区別する特徴は、大前提の中に何らかの善（あるいは悪）の観念が存在するということである。「行為の推論は『目的であり最善であるものはこのようなものである』というはじめを持っている。それは何でもよい。（論述のために任意にしておこう。）それは善き人にならなければ明らかではない。なぜなら邪悪は行為のはじめに関して歪めだますからである」(1144a31-36)。

さらに実践的推論の場合、数学的推論とは違って、導き出された結論が必ずしもつねに真であるとは限らない、という特徴を持っている。数学的推論の場合、前提にある命題がすべて真であるとき結論は必然的に真である。真なる命題から論証された命題は真である。状況に依存することはない。（例えば、以下の推論など。大前提：二辺とその間の角がそれぞれ等しいとき、二つの三角形は合同である。小前提1：辺 $AB = 辺\alpha\beta$ 。小前提2：辺 $AC = 辺\alpha\gamma$ 。小前提3： $\angle BAC = \angle\beta\alpha\gamma$ 。結論：三角形 $ABC \equiv 三角形\alpha\beta\gamma$ 。）

しかし実践的推論の場合、たとえ大前提と小前提にある命題がすべて真であったとしてもその結論が妥当であるかどうかは状況に依存する。この点を強調して解釈したのはアンスコムである。彼女は、実践三段論法practical syllogism、あるいは実践的推論practical reasoningと呼ばれるものは、アリストテレスが発見したもののうちで哲学上最も優れたものの一つである、と高く評価するが、それが行為を必然的に導く推論だと解釈されることには強く反論する(Anscombe [1957:57ff])。アンスコムの解釈と抵触するように見えるのはE.N.の次の部分である。「信念の

一つは普遍的であり、もう一つ別の信念は個別的事象に関わっている。その個別的事象に対しては知覚が支配している。両者から一つのものが生ずるとき、他の場合[論証]においては魂が結論を必ず肯定するが、行為の推論においては必ずただちに行為するはずである(1147a25-28)。」確かに「ただちにeuthus」という言葉が気に掛かる点である。これに対して彼女は次のような議論を展開する。例えば、次の前提が成り立っていると仮定する。

大前提 ビタミンXは60歳を超えたすべての人にとって有益である。

小前提 ブタの臓腑はビタミンXを多量に含んでいる。

小前提 私は60歳を超えている。

小前提 ここにブタの臓腑がある。

さて、この前提から導き出される結論とは何であろうか。「私はここでそれを食べる方がよい」あるいは「私はここでそれを食べるべきである」などの行為を導く結論ではありえない。これは言いすぎであろう。ここでそれを食べるべきかどうかはそのときの状況に依存する。推論の意味を厳密に解するならば、「ここにあるものは私にとって有益である」というのが前提の中に含意されている結論であろう。すると、これを逆に考えて、もし「私はここでそれを食べるほうがよい」という行為の結論を導くためには、大前提に「60歳以上のものは、誰でも、手に入り次第、ビタミンXを含む食品を食べる必要がある」という規則が来なければならない。しかしこれは非現実的な規則である。この分析からアンスコムは次のように結論付けている。

特定の状況において、何を為すべきかを推理するための出発点として、正常な人が受け入れうるような「常にXを為せ」とか「X

を為すことは常に有益な(必要な、便利な、正しい、等々)ことである」(ここでXは特定の行為を表わしている)といった肯定的で普遍的な規則は存在しない、と言っても過言ではないだろう。[中略]「かくかくの状況においてはしかじかの特定のことを為すことは常に適切なことである」といった形の判断は、特定の技術の領域以外では、厳密に言えば、まともな人々にとっては決して可能ではないのである(Anscomb [1957: 62])。

「かくかくの状況ではしかじかのことをなせ。」という規則は、一方でしかじかの行為を具体的なものにすればするほど、かくかくの状況にあたる記述が細密化してしまい、規則としての役割を消失してしまうであろうし、他方でかくかくの状況の記述を普遍化して広範囲なものにすればするほど、具体的な行為を命令することはできなくなるだろう。それゆえ、実践的推論によっては、いまここでなすべき行為を導き出すことはできない。

確かに、1147a25-28における「ただちに」という言葉にのみ着目して解釈するならば、アリストテレスは実践的推論によって行為の結論を導くことができると考えていた、と言えなくもない。しかしこの解釈はアリストテレスの行為に関する分析の全体を正しく捉えていない。先の知覚の議論で指摘したように、アリストテレスは行為を個別的事象として捉え、論証の関わらない状況を知覚する側面があることを見ていた。何をなすべきかを判断するためには、そのときの状況を知覚してみなければ分からない。したがって、アリストテレスのもとで考えてみても、行為の問題が実践的推論によって演繹的に解くことができると考える必要はない。

以上が実践的推論の一般的な性質であるが、フロネーシスある人(徳ある人)の実践的推論

はどのようなものであるのだろうか。実践的推論についてのアリストテレスの解釈上の困難も、制作とは対比される行為に関しての推論（フロネーシスの推論）はどのようなものであるか、という問いにある。すなわち実践的推論とは熟慮されたものを書き表したものであり、熟慮とは目的に向けた事柄に関するものであるにもかかわらず(1112b11-14)、行為は善く行為することそれ自身が目的である(1140b7)、とアリストテレスが述べている点である。行為それ自身が目的であるならば、その行為に関して熟慮を通していかなる手段を見つける必要があるというのであろうか。

この問いに対する解決策として挙げられるのが特殊化specificatoryの推論モデルである(McDowell [1998:26])。すなわち、大前提にある抽象的な目的に対して、具体的な内容を持った個別的な行為が熟慮されるというものである。マクダウェルはこの特殊化推論モデルのうち、徳ある行為に関する推論が規則-事例モデルによって理解されることを拒否する。つまり大前提に何らかの規則があって、個別の事例をその中に包摂し、規則を特殊化した行為を導く推論モデルのことである。もし徳ある行為が「これこれの条件で人はこれこれをすべきである」という規則によって規定できるものであるならば、知覚の役割は現実の事態が規則の条件を満たしているかどうかを判別するだけとなる。さらにこの規則が公共的に言語化されるものであるならば、この知覚は誰にでも身に付けられる能力であることになるだろう。徳ある人とはこの規則を適切に備えている人のことになる。そしてこのモデルを採用する人は、幸福（善く生きること）の具体的な内容をすべて言語化できるという考えを持つはずである。しかしこれでは徳ある人の重要な特徴を知覚に見て取ったアリストテレスの主張を理解できない。よって規則-事例モデルは適切ではない。

これに対してマクダウェルの提示するモデルは次である。徳ある人間はいかに生きるべきかの正しい概念を持っている。アリストテレスも、行為に関わる推論の前提には何らかの善の観念が含まれていて、それは善き人でなければ分からないと述べていた(1144a31-36)。善き人はその概念を通して世界を眺め、現在の直面している状況の中で見るべきものを顕著なsalient事実（例えば、「友人が困っている」）として選び出し、それと同時に適切な欲求（「友人が困っているときは助けたい」）を引き出す(McDowell [1998:29])⁶⁸。そして、その欲求状態を大前提に、その顕著な事実を小前提に設定し、望ましい行為（「他のところに遊びに行くのをやめて友人を助ける」）を結論として定める。知覚は小前提に関わるとアリストテレスは述べたが(1143a35-b5)、しかしこの小前提に書き出される命題は誰にでも接近可能な価値中立的な記述ではない。小前提は大前提の実現に必要とされる顕著な事実を浮かび出す。また大前提は小前提と無関係に設定される欲求状態ではなく、顕著な事実に着目することによって生じた欲求状態のことである。つまりこの欲求状態の中にはすでに知覚の作用が含まれている。大前提と小前提は無関係に並列しているのではなく、同時に連結している⁶⁹。アリストテレスによれば、行為に関わる推論の中には何らかの一般的な善の観念が存在するが、その善の観念は規則によって言語化できると考えるべきではなく、むしろいかに生きるべきかについてのおおよそ正しい内容と捉えるべきである（アリストテレスの幸福の定義は、「徳に即した魂の活動」である）。

以上によって「目的に関わるのは情念であり、知性はそれに対する手段にのみ関わる」という準ヒュームのモデルを最終的に拒否することができる。確かにアリストテレスは「徳は目的を、フロネーシスは目的に向けた事柄を行わせる」(1145a5-6)と述べ、目的についての正しい概念

を把握するためには性格の徳を身に付けなければならぬとしている。しかしこれは、正しい目的を持つ人になるという生成の次元での議論であり、目的に知性が関わることを否定するものではない。徳ある人間の実践的推論は、いまここで行うべきことを熟慮することによって善く生きることを内容具体化しているのであって、まさに目的の善き生に関わっている。確かに熟慮の先にある善き生は願望されるものである。究極的な価値の源泉としての善き生は願望されるものであって、それそのものについては熟慮しない。この意味だけならば、準ヒュームモデルに屈してもよい。しかし人間にとって重要なのは善き生の具体的な内容である。この内容を決定するのが特殊化の推論である。こうした特殊化の推論を経ないならば願望される善き生と現実との間をつなぐことはできない。フロネーシスの特質は目的に関する一般的に正しい観念を保持しながら、知覚によって現在の状況を認知し、行為によって現実と善の距離を埋めること、ここにポイントがある。

V. 結論

*E.N.6*巻を解釈する上で最も重要な点は、「正しいことわり *orthos logos*」とは何であるか、ということである。アリストテレスは6巻の冒頭で次のように述べている。

我々は先に、中間を選ぶべきであること、超過と不足を選ぶべきではないこと、中間とは正しいことわりが告げるところにあること、以上のことを述べたので、このこと[正しいことわり]について規定しよう。けだし、これまで言われたすべての性向には、他のことに関しても同じように、ことわりを持つ人がそれを見ながら加減するようなある標的があって、つまり、我々が言うには超過と不足の中間にある、正しいことわ

りに即している中庸の標識がある(1138b18-25)。

*E.N.6*巻の目的は、その冒頭で「正しいことわりとは何であるかを明らかにすること」とされている。さらにアリストテレスは次のようにも述べている。「例えば、身体に対してどのような治療をすべきかということについて、医術が命ずることを医術を持つ人が施すべき仕方と、と言ったならば何も知らないのと同じことである」(1138b30-32)。アリストテレスはこのように述べているにもかかわらず、結局*E.N.6*巻の最後まで「正しいことわり」が何であるか、はっきりしたことを語ってくれていない。正しいことわりとは何であるかを知りたいと期待しながら*E.N.6*巻を読む者は常にこの点に不満を感じてしまうのである。しかしながら、その不満ははずれている。重要な点は、何が正しいことわり *orthos logos* であるかは、言葉 *logos* による説明が存在しないそのときの状況を知覚してみなければ分からない、ということである。「標識 *horos*」ということ規則のようなものを想定し、「これこれの条件ではこれこれをすべきである」という形で言語化されないならば何も語ったことにならない、と考えるのは過大な要求である。「正しいことわりとは何であるか」と尋ねられたとき、「正しいことわりとはこれこれである」という答えを与えてあげることはできない⁽¹⁰⁾。

一般に、「いまここでなすべき行為」というのは、無数にあるのが通常である。その中には「最善の行為」「まずまず善い行為」「悪くはない行為」「絶対になしてはならない行為」など様々な種類が考えられる。行為の問題を規則によって理解するということは、その行為はしてもよい行為なのか、それともしてはならない行為なのか、という二値(0と1)の問題として捉えるということである。しかし通常の行為の間

題はこのような形を取らない。アリストテレスが指摘したフロネーシスある人の重要な特徴は、正しい生き方に関する一般的な観念を持っていること、その観念に照らして個別の状況を適切に知覚し行為すること、という二点である。正しく行為するためには、善や正義に関する適切な観念を持っているだけではなく、個別的な状況に関する知覚が必要不可欠である。このことを他人の行為理解の観点から言い換えるならば、ある人がなぜある行為をなしたのかを理解するためには、その人が直面した状況において知覚した事実を共有しなければならない、ということである。規則の機械的な適用によって状況の外側から他人の行為を理解することはできない。したがって、「善い」や「正しい」を記述的な要素と指令的な要素に分けるのは行為の性質を見失わせる二分法である。「善い」は他人に対する指令を含意しないことがある。「理論的」と「実践的」も同様に怪しい二分法である。知恵は理論理性、フロネーシスは実践理性として分けてしまったならば、フロネーシスの性格を捉えることはできない。倫理学理論に基づいて行われる行為（実践）ということはある。

そもそもアリストテレスは倫理学に対して、自然に関する研究のように精密さを求めるべきではなく、おおよそのこと *hōs epi to polu* を適切に把握することで満足するように要求している (1094b14-25)。さらに彼の倫理学は正しくないふるまいをしているように見える人間を矯正するために作られたものではない。アリストテレスは自分の倫理学の聴講生として、経験の未熟

な若者が参加することを認めていない (1095a2-11)。倫理学はある種の生き方に関わるものである以上、規則のようなものを生み出してそれを他人に強制することは倫理学の自己矛盾である。アリストテレスは、倫理学の言葉はすでに善いふるまいを身に付けている人だけにのみ有益であり、そうでないものには無益である、と考えていた。現代の我々の考えからすれば、最も倫理学を必要とする人間に対して、倫理学は無力である。しかしアリストテレスの考えからすれば、倫理的でない人間を倫理的になるように説得するために倫理学があるのではない。むしろすでに倫理的である人間がその善さを明晰に知るためにこそ倫理学は存在する。この作業には意味がある。なぜならそれこそ自然の徳から本来の徳に移行することを意味するからである。フロネーシスの性格をおおよそながらも知ることにはこの本来の徳への移行である。

*E.N.*6巻の最後でアリストテレスは、「正しいことわりとはフロネーシスに即したことわりである (1144b23-24)」と結論付けている。したがってアリストテレスはフロネーシスの先の二つの特徴を取り出し、知覚、徳、実践的推論の分析をすることによって「正しいことわりとは何であるか」という問いに一般的に答えたのであって、その特徴が述べられたならば、アリストテレスのフロネーシス論の目的は十分に達せられた（標的は射当てられた）と考えるべきである。

*本稿は文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

註

1. *E.N.*は『ニコマコス倫理学』の略である。以下、この略称を用いる。
2. 以下、特に断りのない引用はすべて『ニコマコス倫理学』からである。底本はBywater [1894]を使用している。これと異なる解釈をしたときのみ註にそれを記す。引用箇所はアリストテレス研究の慣例に従って、ベッカー版の頁数、行数を記してある。
3. 例えば、それぞれ、*E.N.*の1094a7、1112a21を参照。
4. 他にも、1147a25-31では普遍的なことの例として「すべての甘いものは味わうべきである」が、個別的なことの例として「これは甘い」が、それぞれ挙げられている。
5. Cooper [1975]は知覚の役割を非常に低く評価している。なぜならクーパーは行為における知覚を個別の知覚（例えば、これがパンかどうか、に関わる知覚）としてしか捉えていないからである。このような考えに基づく年齢による知覚能力の違いを説明できない。
6. フロネーシスが目的にも関わることをテキスト解釈から論証したものは岩田[1985]の第2章第3節がより詳しい。また徳とフロネーシスの密接不可分な関係についてはSorabji [1980]がとても詳しく論じている。
7. 2005年12月のギリシア哲学研究会においてある参加者から、マクダウェルの解釈によれば、フロネーシスすらも習慣づけによって与えられることが指摘されたが、しかし私の解釈はそれとは異なっている。習慣によって振舞っているだけではアリストテレスの言う「本来の徳」を備えているわけではない。むしろ習慣に基づく行為を一度反省の視点に立って、その行為の善さそれ自身に基づいて行為するとき「本来の徳」になる。フロネーシスの役割もこの視点に立つことにある、というのが私の立場である。
8. 「顕著な事実」という発想はもともとウィギンズのものである(Wiggins [1980:234])。
9. 実践的推論に関するマクダウェルの分析はMcDowell [1979]の第5節がより詳しい。
10. Burnet [1900:247]はorthos logosを正しい規則right ruleと翻訳しているが、これには著しい語弊がある。

文献

- Anscombe, G.E.M. (1957) *Intention*, Oxford: Basil Blackwell.
- Burnet, John (ed.) (1900) *The Ethics of Aristotle*, New York: Arno Press.
- Bywater, I. (ed.) (1894) *Aristotelis Ethica Nicomachea*, London: Oxford University Press.
- Cooper, John M. (1975) *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- 岩田靖夫 (1985) 『アリストテレスの倫理思想』岩波書店.
- McDowell, John (1979) "Virtue and Reason," *The Monist*, 62:331-350.
- McDowell, John (1998) "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology," in his *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 23-49.
- Sorabji, Richard (1980) "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue," in Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 201-219.
- Wiggins, David (1980) "Deliberation and Practical Reason," in Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 221-240.

受稿2006年6月23日／掲載決定2006年10月1日