
論 説

アリストテレスは自然法論者か

高 橋 広 次

- 一 原理への問い
- 二 実践的推論における知性と知慮
- 三 実践における「目的」と「目的へのでだて」
- 四 知慮と倫理的徳の基礎づけにおける循環構造
- 五 実践理性の統一性

一 原理への問い

どの法思想史に関する著作においてもアリストテレスは、ほぼ自然法論の系譜に位置づけられている。従って、アリストテレスの法—政治に関する著作に、当然「自然法」に関するまとまった研究がある筈だと推測するに不思議はない。そしてそれは確かにあるが、かろうじて『レトリック』で、「自然法」という言葉が唯一回出てくるにすぎない。「私は二つの法律のうち、一つを特殊なものといい、他の一つは共通のものというが、その特殊なものというのは、各国民によって自分自身たちとの関連において規定されたものことで、これには書かれていないものと書かれたものとの二つがある。しかし共通のものというのは本性に基づく法律のことである。というのは人々が誰でも皆、たとえお互いの間に何らの共同関係も、また何らの契約も存していない場合にさえ、直感的に知っている何かある本性上の共通な正しいことがあるからである」(1373b-4-11)¹⁾。この文章の後に、ソフォクレスの

アンティゴネーの話との関連で、国の酷法に対し、書かれた法がすべてではなく、より人道的な自然本性に基づく不文の法に訴えかけることの適切さを語っている個所が続く。しかし彼が一般にノモスというとき、ポリスのノモスが念頭に置かれ、『政治学』において考察の対象となるのはもっぱら今日我々が言う「実定法」である。ポリスを越えた所に位置する次元でのノモスの観念——たとえばストア派のいう世界法——は見られない。その代りに彼は、『ニコマコス倫理学』第五巻で、正義について緻密な考究を行うが、一般的正義における遵法的正しさである「ポリス的正」の一要素として、「自然的なディカイオン」に言及している。ただし、このことによって「自然的正」は、そこにこめられた普遍的-不変的の性格を希薄にする。これにつき、トマス研究者稲垣教授は「アリストテレスにおいては自然本性なるものも、人為的なものから区別されつつも、何らかの意味で変動的なものと解される。彼は自然本性に関して、あらゆる変動的なものを超越するとき側面を認めず、徹底して内在的な立場から自然本性を捉えている」といった理解を示した²⁾。そのため、ともすれば自然的正から逸脱しがちなそのつどの実定法的正に対する批判的機能（ソフィストが目指していた）を失う。ノモスは彼にあっては、ソフィストたちが言うように自然本性（ピュシス）に対立するものではない。そこから、彼の法理論は、法思想史上、保守的な正当化機能を果たすものと位置づけられたりする。なぜ、アリストテレスは、後にトマスに見られるような「自然法」の観念を構築しなかったのであろうか。

そこで推測するに、すでに「宇宙の秩序」に論及したプラトンの『ティマイオス』を知り、そこに示された実践研究の方法上の不都合を実感した彼としては、意図的にこれに挑戦し、その難点を避けることに関心があった故と考えられる。彼にとって、「人間的な事柄」を理論的に正しく研究するためには、方法上の限定が必要である。神学や数学に見られるように永遠なるもの、太陽や星辰の運行のように常に同じ仕方で運動している事柄、乾燥や降雨といった自動発生的なこと、宝物の発見といった偶然の出来事なるものについて我々は思量しない。我々が思量することは我々にとって意のままにな

る事柄であり、ここに正真正銘の倫理学にふさわしい固有の場所がある。アリストテレスによるアイデア批判は、プラトンにおける倫理学と存在論との内的統一の解体を意味すると同時に、倫理学が哲学における固有の部分として新たに充足することを意味するものであった³⁾。彼の倫理学的考察方法は、我々にとって先なもの、例えば習俗や世論、実定道德、法習といった対象に照準を合わせるもので、「対象の素材に相応した程度の明確な論述がなされるならば、それをもって充分としなければならない。というのは、いかなるものを素材とする論述においても同じような仕方では厳密を求めるのは不可」(NE., 1094b12) だからであり、「政治の対象である美しき事柄や正しき事柄は、多くの差異や不確実性を生ぜしめるものであり、それは人々をして、かかるものは単にノモ斯的に存して、本性的には存しないかの感を抱かしめるものである」(NE., 1094b14) と述べる。このように、自然的正が超越的機能を持たず、ポリス的正の一部とされていることは、アリストテレスの追求する善が「人間的善」であるということ、人間がその主であり支配者であるような行為を成立させる限りでの規準を求めることによる。いわゆる究極目的は、人間的理性より高次の尺度であって、もはや人間の支配下ではなく、行為の選択の対象となりえない。同じく稲垣教授によれば、「すべての人間が、人間として追求すべき究極目的への秩序づけを、人間的行為の第一原理として認識する、ということはアリストテレスには認められていない。彼によれば、『各人がいかなる人間であるか、それに応じて目的もまた各人にとってそれぞれ異なって見える』が、人々の中でも、性状のうるわしく、優れた人が目的として追求しているものが、人間として最もふさわしい目的とされる。ただし知徳において卓越した人間は、共同体やその法を全く超越するわけではない⁴⁾。すなわち倫理的判断の規準は「プロノモス」(思慮あるひと)に求められる。

このように見てくるとアリストテレスの姿は、法を国法、したがって実定法と同一視する法実証主義者の像に近くなる。この方向でトマス主義者であるベルギーの法学者ジャン・ダバンの『法の一般理論』(1969年)で示された

見解は、きわめて興味深い⁵⁾。なぜなら、彼によれば「法」は立法者にとって所与ではなく、所造として捉えられるからである。これは法を学の対象とするよりも、実践あるいは技術の対象とする方向上で成り立つ見解であり、立法や法適用に際し、自然法よりも思慮の働きの主導権を認める。法律家 juriste が prudentia「思慮」ある者の名を得、jurisprudence が法学と同意義であることから、立法や法適用において果たす思慮の働きの不可欠な意義が知られる。「立法者が正義を採り入れてこれをその法構成のうちに化体させる場合でさえ、立法者に最後の決を命ずる者は思慮であって、正義とか自然法とかではない」(同書 239 頁)。ダバンはれっきとしたトミストであるが、しかし、他の多くのトマス主義法哲学者と異なり、その説が法律的自然法の観念を排斥する限り、自然法論者ではない。この著作の翻訳者水波博士は、あとがきで、「ダバンの主張するところでは、法律家は自己の外にあるなにかの現実やこの現実に存するなにかの物理的・倫理的法則をそのまま受け容れて法律解決問題の指針とすることなどできないのであって、法律問題解決の指針は自らの思慮を用いて、根本的に造り出さねばならないのである。さらに厳密に言えば、法はその本質において組織された社会殊に国家の権威によりこの社会全体の利益(公共善あるいは公共の福祉)のためにこの権威の思慮の所産として造られたものであり、本質的に『所造』であって、『所与』ではない」(同書 515 頁)と要約している。もっとも、彼は、実定法を全く所与として受け取るケルゼンのような典型的法実証主義者ではなく、端的な「法」とその形而上学的根拠を問うことの必要を確信する独特の *juridisme* に立脚しているのではあるが。

トミストでもアリストテレス寄りの解釈に従えば、トマスの説く自然法の比重は軽くなり、反面に枢要徳である思慮の意義が高く評価される。こうした方面からトマスにとって、倫理的な生活とその省察は、思慮に依拠したものであって、自然法の知識に依拠したものではないという確信から、従来のトマス倫理学の標準的解釈に挑戦する試みがある。この挑戦者ダニエル・マーク・ネルソンはその著『賢慮と自然法』(1992年)⁶⁾でこう述べている。

「標準的解釈によれば、自然法には自然道徳に関するトマスの教説の中心命題が含まれているという。徳について扱われているにしても、それは規範に従って行為するよう個人を動機づける役割を果たすものでしかなく、賢慮は規範を個別の事例に適用することを可能にする徳でしかない。これに対し、わたしの解釈では、賢慮やその他の徳は第一義的なものなのである。われわれは、人間の行為のよし悪しに関する基本的な情報源として、ひとつの社会において蓄積されてきた道徳的知恵や習慣的行動様式や有徳な個人の判断に頼っている。自然法は、理性的で合目的な神の創造した世界が神の有している徳に関する了解をいかなる形で保持しているかを神学的に説明するという機能を果たすものであって、自然法それ自体は行動を導くのに直接利用できるような十分に個別化された道徳の情報源ではないのである」(同書 14 頁)。もっと絞って言えば、ネルソンの狙いは「自然法の内容を把握するものとしてのシンデレーシスという習慣の力に優越性を付与し、賢慮 (= 思慮, *prudentia*) を自然本性的に知られた一次的諸原理に奉仕する役割に限定しようとする」(同書 5 頁) 従来の標準的解釈を批判することである。この批判の主旨は、法実証主義者による批判とも重なるが、自然法がその内容について形式的な、したがって多義的な指示しか与えず、今ここでの正しさは、結局権威ある立法者の定める実定法を適用する司法官の思慮によって具体化されざるを得ないということに帰着する。「自然法の第一原理は、追求すべき具体的な善が何であるのか、また、いかにしてそれを追求するのかについては何も教えないし、われわれの自然的傾向性もただ様々な能力の関わる一般的な諸善に傾くというだけである。適切な善を追求し、傾向性に即して理性的に行為するためには、いかに行為するかに関する正しい理性である賢慮の指導の下にある諸徳に依拠しなければならない」(同書 180 頁)。ネルソンに立ちはだかる壁は、トマスがテキストにおいて明確に「シンデレーシスによる直知」や「実践の第一次的諸原理」の自然本性的認識に重要な役割を認めていることである。もっとも彼にしてみれば、こうした言葉は、人間がいかにして実践に際して理性を働かせるに至るかの説明のために導入されてい

るに過ぎず、いかに行為すべきかにつき具体的知識を提供するものではない。このネルソンの新解釈について、稲垣教授は、トマス倫理学において徳論が主要な役割を果たしていることは否定できないにしても、自然法論ではなく徳論がトマス倫理学を根本的に特徴づけるとか、自然法に対して知慮の優位が確立されるといった見解には与せず、知慮の徳の成立については自然法が不可欠であり、実践理性の第一原理としての自然法なしには成立しないというのがトマスの基本的見解であるとする⁷⁾。

ところで翻って考えてみるに、トマスは確かに『神学大全』の第二部の冒頭で、人間である限りでの人間に固有な行為、人間がその主である行為を主題に取り上げることを宣している。しかし人間の自由な行為に、それを根本において制約し、それを外れるともはや人間がその主ではないような「原理」が残ることはないであろうか。人間は確かに自らの働きの主であり、自己の行為の根源であり、その限りで自己自身を統率しているが、この統率は絶対的主権の力をもつのではなく、神のより完全な似姿の表現となるためには神の統率の下に規整される必要がある。とすれば実践に際し、自分にとっては随意のように見えても、それ自体において何か人間が任意に処理できない原理が実践の根底にないであろうか。人間は自由人のように、この世界の主のようにふるまうことができるが、神に対しては僕であるという点は逆転できない⁸⁾。人間は、「摂理の不成功における神的偶然」のため、変化に服しそれを予見できない世界の無規定性の危険にさらされているが、ただ実践の不完全さの中で挫折しないよう賢くあるように、先行的に己の実践の起源と様相を意のままにできる卓越性を有する。ただしこうした思慮の可能性はあくまでも、それ以外の仕方でもありうる実践の未決定性と空白性に存している。そこで人間は独力で多くの経験を重ね、思案することを通じ一定の「徳」を形成することで、自立的な安定性を得ようとする⁹⁾。しかしこの安定性の根底には、行為の端緒と終局に位置する普遍的な原理を直観する「知性」(ヌース)があり、「思慮」(知慮あるいは賢慮)、すなわちプロネーシスの働きを支えているといったようなことがないだろうか。まさに萌芽にとどまっ

たこの原理に対する考察の視野転換を図ったのがトマスであった。それ故、アリストテレスが展開せずに終わった「自然法」の概念の端緒を、トマスの実践理性の第一原理——これはシンデレーシスという直知によって把捉される——からの教示を受けつつ、彼の著作のなかに探す作業も強ち無意味であるとはいえないであろう。なぜなら、自然法はその定義によって、万人に「自然的に知られる」ものなるが故に、言葉こそ違え、アリストテレスの倫理説の中にも内蔵されていると思われるからである。フランスのアリストテレス研究の碩学オーバンクの「翻訳可能性」の比喩を借用すれば、同じ法テキストについては、異なった地方言語において様々な翻訳がある。その翻訳の原型となるような法テキストは存在せず、実定法間でそれらの翻訳によってしか共通のものは存しない。翻訳がかくかくの言語でなされることは偶然である。しかし、単なる抽象的共通性を超えてコミュニケーションを可能とする翻訳なるものがあるということは必然である¹⁰⁾。

ここにおいて、我々は現代哲学ではもはや顧みられなくなった、古めかしい「原理」、これに関連して「実践的推論」という言葉を再び持ち出さねばならない。現代では倫理に関して価値相対主義説が定着して久しい。反動として期せずして同時に欧米で「正義論」の復興があったが、多文化主義の台頭もあり、人類に共通の倫理的価値規準はないという主張が対峙するようになった。リベラリズムの脈絡にある正義論にしても、国家の価値中立性、国家非同一性の原則を説き、国家の名の下に特定の価値を公共道徳の名の下に国民に強要してはならないとする。否、価値の決定に関する議論を無効とし、倫理学を利害計算へ方向づけようとする試みもある。現代哲学において、もはや「実践の第一諸原理」についての議論は跡を絶ったかに見える。A. マッキンタイアが述べているように¹¹⁾、大陸においてであれ、英米圏においてであれ、互いに反目し合う哲学派が鑄を削っているが、「原理」という言葉にアレルギー的拒絶を感じる点では一致している。それはアリストテレスやトマスの哲学とそれが駆使する独自の用語に疎くなった世代が増えたことによろうが、古代や中世の伝統哲学ではこの概念は当然のごとく受け

容れられ、疑問に付されることはなかったのである。英語では「原理」は、principleと表記され、一般に行為の根本方針の意味を持つが、アリストテレスが archê と記し、トマスが principium と記すとき、行為の「端初」を指すと同時に、逆方向で行為の「終極」(目的, telos, finis)を言い表す。倫理的な基礎づけ不可能を信じる者は、こうした客観的な「目的」の不在を根拠に目的論的思考の欠陥を見る。なぜなら彼らにとっては、目的とは主観的目的表象以外の何ものでもないからである。かくて人間は世界の主体であり、世界は人間がそう考えるように現れ、善もまた各人にそのように見えるところのものとなる。なるほど世間について経験豊かな知をもつ者はいる。しかし、どんな経験でもそれは直ちに「知」と言えるだろうか。例えば、根拠なしにこの薬草はこの病気に効くということを経験によって理解している者は、真に知ったということになるであろうか。いやしくも「知」と呼ばれるからには、その経験はその真実であることの根拠を「原理」に連なるものとしているのでなければならない。もちろん、この「つながり」を単純に、理論的論証過程における演繹の類と見ることはできないが、そうしたものを欠けば、単なる「まぐれ」の知にすぎなくなろう。アリストテレスにおいては認識であれ、実践であれ、習性の完成態である「徳」に繋留することで、知の確実性が保証されるのであるが、その根底においてさらに実在への接触に由来する確実性が存しないであろうか。現代人はこうした普遍的な「共通の善」を求めることに空しさを覚え、「今ここで」正しい善とは何かに関心の的になる。そしてこのことに没頭するとき、背後にある原理が忘却されるにいたる。反省において再び原理に還帰することなくば、我々の下すそのつどの判断はバラバラの判断の単なる集積に終わってしまう。伝統の知とか間主観的な知ということも、もちろん重要な意義を持つが、それが単に水平次元の連続に終わるのでなければ、深く垂直次元の根底に存する何か共通の原理に根ざす趣を有するものでなければならない。この原理へ目を向けることが、「書かれざる法」たる「自然法」という概念への明確な道を準備する。それでは、アリストテレスの著作においてそうした原理への問いはどのよう

に提起され、どのように答えられているのであろうか、そしてトマスはその萌芽的な答えを、アリストテレスの原文を尊重しつつどのように拡大して、いわゆる「自然法論」へと形成していったのであろうか。我々は本小稿においてこれを考察するにあたり、アリストテレス倫理学解釈で多くの紛議を呼んだ二つの問題の考察に絞って議論を進めよう。それは、第一に「アリストテレスは、知慮は行為の目的をも定立すると述べているのか、それとも専ら行為のてだてのみを思量するにすぎないと述べているのか」、第二に「アリストテレスは、一方で、善き思量を行う知慮は倫理的徳に依存すると言いながら、他方で、正しい欲求を成立させる倫理的徳は知慮に依存するとも言うが、ここには説明に悪循環がある」という問題である。しかし、この問題に立ち入る前に準備としていわゆる「実践的推論」で果たす知性（ヌース）と知慮（プロネーシス）の働きを確認しておこう。

二 実践的推論における知性と知慮

いま述べたこの二つの問題は別個に切り離されてそれぞれに答えられるのであっては、アリストテレス解釈の整合性に関し不完全であると言わねばならない。両者の問題は深いつながりを有するのであって、アリストテレス倫理学の原点に突き当たりこれを踏まえれば、両問題を同時に解く発端になると考えるべきであろう。我々はまず、この両問題を解く準備として『ニコマコス倫理学』で知慮と知性（ヌース、直知）とについて述べている二つのパッセージを取り出してみよう。第六巻の 1142a24 ff. と 1143a35 ff. がそれである。前者では、「知慮（プロネーシス）が『学』（エピステーメー）と同じものでありえないことは、ここにおいて明らかであろう。それは、上述のように、究極の『個』にかかわっているのだからである。真に、なされるべき行為（プラクティン）は、まさしくこうした性質のものなのである。知慮は、かくして、『直知』（ヌース）とちょうど対照的な位置にある。というのは、『直知』

のほうは、それについては証明（ロゴス）の存在しないとき定義（ホロス）といったものにかかわるのであるし、これに対して、知慮のほうは、学の対象たりえず、むしろ知覚（アステーシス）の対象となるような究極的な個にかかわっている。もちろん知覚といっても、個別的感觉の場合のような知覚ではなくして、むしろ、この究極的な個が三角形であるということをわれわれが知覚する際におけるような性質のそれである。個別の方向にやはり限界があるわけだから。こうした認識は、知慮というよりはむしろ知覚に近い。個別感觉の場合におけるとは別なかたちの——」。この文章から読み取れることは、まず、学は本質的に普遍の認識にあるのに対し、知慮は本質的に個に手を伸ばすという指摘である。なぜなら普遍についてよりも個の認識のほうが行為にとって決定的な意義を持つからである。この意味で、知慮は、学の前提たる普遍を直知するヌースと対照的な地位に立つ。ところが、知慮は個の認識において個別感觉とは異なるがやはり一種の直知らしき感覚を含むと彼が述べている。知性は定義によって端的に普遍を直知する徳とされる筈だが、個の内に普遍を把握する徳とは一体どういう徳だろうか。この知慮の部分としてのヌースたるヌース・プラクティコスに独自の働きを指摘する説もある¹²⁾。

後者の文章に移ろう。「直知にいたっては、両様の方向において究極的なものにかかわっている。それは、すなわち、最初にくる諸定義（ホロイ）にもかかわるし、また最終的な個にもかかわるのであり、これらについての認識はいずれも推理（ロゴス）の関知しないところに属する。直知は、すなわち、それが『論証』（アポディクシス）にたずさわる場合にあっては、もろもろの不動な最初にくる諸定義にかかわるのであるし、またそれが実践的なそれにたずさわる場合にあっては、最終的な『他の仕方であることも可能な』個別にかかわり、したがってまた小前提にも形成されるのである。個別的なものからし一般的なものに到達されるわけであるから——。われわれは、それゆえ、こうしたもろもろの個別的なるものを認識する知覚を持たなくてはならないのであって、このような知覚を行うのが、すなわち、直知のはたら

きにほかならない」。アリストテレスはここで、エピステーメーに比論して、「実践的推論」らしきことの成立可能性に触れている¹³⁾。テオーリアの推論に関しては、ヌースが把握する大前提の下に、知覚が与える小前提の事実を包摂するエピステーメーによって結論が導かれるが、実践的推論においてこれに対応する地位に立つプロネーシスについては、その大前提についてのヌースの直知が語られていない。知慮あるひとは、こうした究極的な個という性質を持つ行為に関して、直知を持つとされているにすぎない。ただし、小前提の知については、ヌースが「情理」(グノーメー)や「ものわかり」(シュネシス)との連関で説明されていることが興味深い。ここでアリストテレスはこれらの能力を「かくかくの年齢になればものを見る眼ができる」という言葉でも表現していることから分かるように、こうした能力は年齢に随順するもので、それゆえ「経験を積んだ年配者や知恵あるひとびとの主張や見解に対しては、それがたとえ論証を欠くものであっても、やはりそれあるものに劣らず注意を払わなくてはならない。彼らは経験に基づいて眼を持ち、ただしくものを見ることのできるひとびとなのだから」と説く。

こうした説明を聞く限り、ヌースは自然的に所有されるのでなく、経験に結びつき、後で獲得される徳として理解されていることが分かる。経験はヌースが普遍を把握するための直接の準備を行う。ヌースは単独では知覚なしで普遍の認識に達しない。この辺の議論の経緯は、『分析論後書』における帰納(エパゴゲー)論に密接に関わる¹⁴⁾。そこでは、帰納は感覚において始まり、ここから記憶となり、次いで経験が現れ、最後に経験から技術や学知の普遍的原理が発生する過程として説明される。感覚に由来する経験をよそにしてヌースは何事をも捉えない。しかし、もし知覚が知覚固有のものしか捉えないとしたら、我々は特殊のうちに普遍を把握することができないであろう。ヌース、すなわち可能的知性と能動的知性が、個から普遍の抽象(=帰納)によって、感性的に知覚されたものを現実的に可知的なものにする。個は個として知覚の対象であるにも拘らず、何らかの仕方で普遍にも関わる。例えば、知覚はカリアスを、彼がカリアスである限りで認識するだけ

でなく、彼が「この人間」である限りでも認識する。「普遍の把握は知覚（＝帰納）の働きであるが、それはヌースによって浸透され照明された知覚の働き、究極的には知覚の働きの中での能動的知性の導きである」（494頁）。しかし、ここでヌースが関わっているのは具体的行為の原理であって、いわゆる実践的推論の小前提に関わる。また大前提に関わるとしても、ここから直ちにいわゆる実践的推論において大前提で示される普遍の直知が語られているわけではない。以上、アリストテレスの実践的推論の特徴を、知性と知慮との関係に焦点を合わせ示した。それでは次に、この両者が、実践における「目的」と「目的へのてだて」に関してどう関わりあうかという紛議多い問題について考察しよう。

三 実践における「目的」と「目的へのてだて」

上記の問題に関し、アリストテレス倫理学解釈でヴァルターとタイヒミュラーとの論争に深く関与して世界的な評判を博した我が国の安藤孝行『アリストテレス研究』（日本版は1975年刊行）¹⁵⁾は、留保付きでタイヒミュラーに与し、知慮は目的へ至る手段の認識にとどまらず、客観的な欲求対象（オレクトン）を行為の目的原理とするが、「行為の普遍的規則は、知的直観の対象とはなりえない」と結論した。彼は、「同じく理性という概念を理論と実践の両領域に用いながら、一方においては普遍的原理の直観を表し、他方においては反対に個別の極に関わらしめた理由について」（同書320頁）、理論的認識における普遍的命題、たとえば同一律や矛盾律が先天的に妥当するのに対し、道徳や政治を含む実践的認識の一般的原則は蓋然的であり、後天的たるにとどまるから、「道徳的原理は単にわれわれに対してのみならず、それ自らにおいても、後天的であり、経験的であり、厳密さをもたない」とする。ただし彼は、行為の大前提については後天的で蓋然的な道徳にも原理性を認め、その普遍的原理は感覚や経験から発生するが、ひとたび帰納によっ

て獲得された原理は個々の場合に演繹的に適用されることを認める。それでも実践の領域においては個別的なことが、実践的原理がそこで実現される目的であるから、普遍的な実践知は実践的経験の要約に他ならないとされる。それでは実践的推論の大前提は彼にあってどう考えられているか。それは、個々の目的定立とその実行から習性によって生じた、人格を特徴づける道徳的品性の立てる普遍的目的である（同書 321 頁）。

以上の安藤説を手がかりに、今や、アリストテレスが語った *ta pros telos*（トマスでは *ea quae sunt ad finem*）を「目的へのてだて」と翻訳することの適切さから問題としよう。英・独・仏訳いずれにおいても、目的に到達するための「手段」、そして知慮はこれについて効果的な道を発見する賢さの意味で理解されるのが標準的である。これに対して安藤の理解にはきわめて興味深いものがある。普通、「手段」というとき、それ自体価値を持たず、ただそれ自体価値ある一つの目的への手段であることによるのみ間接的に価値を有すると言われる。このときに構成される推論の大前提は、有用性であって、この価値を担う個別的な対象はそれ自体価値無き単なる事実でしかない。それは、従って、ある行動の道徳的価値に関わるものではなく、ある主観的目的に対する特殊の手段に関わるから、手段の思量は因果関係の遡及であって、与えられた目的から直接手元にある事実にまで手段の系列をたどるものに他ならない。これは安藤によれば、**作為的推論**なのであって、狭義の倫理的価値の評価に関わる**行為的推論**——これこそ本来的に知慮が携わる思惟である——から区別されねばならない（同書 365 頁）。安藤はプラクシスとポイエシスとの厳密な区別に基づき——アリストテレスの持ち出す事例はこの点で不適切なものがあり、誤解を誘発するということを指摘しつつ——**行為的推論**とは次のようなものであるという。「思慮にとって最も重要な働きはある目的を如何に実現するか**の技術的考慮**であるよりも、**行為**の道徳的評価である。その根本命題は**道徳の普遍的命法**である。この命法は徳によって特殊化されて、諸々の善き行為の実行を命令する。そしてそれが特殊の行為を命ずるときその特殊な行為の道徳的評価がなければならぬ。大前

提はある道徳的価値が実現されるべきことを要求し、小前提はある行為がこの価値を担っていることを認める。かくして特殊な行為が道徳的に価値あるものとして実現されることが命令される」(同書 368 頁)。手段の探究には従って二つの意味がある。一つは事実を作り出す「動力因」であり、他はある価値を実現する「形相因」である。後者は普遍的価値を代表する特殊の価値の探究である。ここで推察されるように、倫理的行為の目的は、単に行為によって生み出される結果にあるのみでなく、むしろ行為そのものの美しさにある。作為的判断が因果的＝目的論的判断であるならば、行為的判断は包摂の価値判断である。この意味でアリストテレス倫理学は目的論のコンテクストで義務論にも立脚していると言える。そこから、安藤がアリストテレスが混同して理解すると言う作為的推論が、カント倫理学では行為の仮言命法に、行為的推論が定言命法にそれぞれ対応していることが知られる。ただし最高普遍的原理である究極的目的は倫理的徳によって直接に定立されるが、その内容はまったく無限定である。目的に関わるのは願望(プーレーシス)であるが、不死への願望という言い方が可能であるように、それが我々にとって実現可能な範囲内になれば何人もこれを意志しない。今ここでの行為に関わる実践的推論の結論は直ちに行為の端初となるわけだから、その成功を期するためには普遍的価値を担う特殊的目的が作為の文脈で限定されねばならない。ここに因果関係を扱う作為的推論にも協力が要請される所以がある。いくら善き願望を有しても、作為的知識を欠くひとは空想的理想家といわれる所以である。かくして完全な実践的認識は、一つの作為的仮言的判断と一つの行為的定言的判断の合成となる¹⁶⁾。

ところで安藤のこうした議論を追うにしても、実践的推論の大前提(すなわち感覚的表象に伴う快苦の決定を退け、思量に基づき願望が追求する目的対象)は、プロニモスの欲求するところで、小前提はある特殊な行為がこの価値を担っていることの実践的直観(ヌース・プラクティコス)の言表である。これは、知慮の部分としての直知であり、特殊的行為の道徳的価値がその特殊化とされる究極目的自体に関わるのではない。彼は、「知慮が目的を立てるものでは

ない」というアリストテレスの原文を守りながら、それは究極目的を立てるということではなく、それへ至る中間目的を立てるという可能性を排除するものではないことを知慮に認めているのである（同書 380 頁）。知慮の関わる「目的へのてだて」はこうした意味で理解される。しかしながら、我々は、こうした議論によっても、アリストテレスの中にまだプロネーシスと実践の普遍的な第一原理との関係を発見していない。それでは、行為主体を正しい行為へ向けて普遍的に秩序づける実践の第一原理を把握する「ヌース」なるものはアリストテレスのテキストにないのであろうか。いな、プロネーシスなる表現が、原理の主体化として、掟や規範といった枠にはまらない特質を際立たせるところに、アリストテレスの真骨頂があったと反論することもできよう。この点で興味深い一石を投じたのが、Martin Rhonheimer の『実践理性と実践の合理性——アリストテレス倫理学の問題コンテキストからその発生を見るトマス・アクィナスの行為論』（1994 年）という大著である¹⁷⁾。ローンハイマーは、この欠けていた実践的推論の冠冕ともいべき部分をアリストテレス自身から補い、このことによって実践的推論の構造をより闡明にしたのが、トマスによる nous tôn archôn (NE., 1141a8)、即ち「原理に関わる直知」の注目であることを指摘する（同書 476 頁）。『ニコマコス倫理学』序説から O. ヘッフエも導いたように、アリストテレスは、たとえ実践的なものの領域が偶然的なものに浸されていても、「梗概」的にはあるがひとつのエピステーメが成り立つことを認めていたことは否めない。実践領域においても何らかのテオレイン、普遍的判断の可能性を放棄していたわけではない¹⁸⁾。ただ、彼の関心は、専ら正しい実践の具体的条件の探索にあったため、不完全に終わった行為論を整合的に完成させたのが、トマスによる nous tôn archôn の再評価である。もしかかるものが認められれば、「それ以外の仕方でありうる」実践的なものの領域にあって、「任意に処理できない」実践的真理が浮かび上がってくることになる。プロネーシスもこうした普遍にしっかり繫留される端緒を得る。義務論的な拘束と目的論的な賢さは、行為を完全なフリーハンドにさせない。それでは、ヌース・トーン・アル

コーンとはどういう働きであろうか。

しかし残念なことに、この言葉は『ニコマコス倫理学』第六巻第六章でごく簡潔に触れられるにすぎないばかりか、学の基本命題に関わるものとして紹介されているにすぎない。それは、知慮の部分ではないヌースである。それにも拘らず、次の第七章では「知慮は単に一般的なことから（ト・カトルー）にかかわるにとどまらない。それは個別的なことから（タ・カタ・ヘカストン）をも知らなくてはならないのである」と述べ、経験あるひとの方が知識を有するひとよりも実践において役立つことがあることを強調しながらも、「ここでも、しかしながら、何らか高度の棟梁的な立場に立つ認識は、やはり存在していなくてはならぬ」と留保をつけ、知慮が単に特殊なことにもみでなく、普遍的なものに向かう徳であり、普遍的原理とのつながりがあることを示唆している（NE, 1141b15 ff.）。ローンハイマーによれば、トマスは、知慮について集中的に論じる『神学大全』の第二部の二の第 49 問第 3 項で、この学の基本命題に関わるヌース（ヌース・トーン・アルコーン）の働きを実践理性の目的たる行為へと拡張したという（ローンハイマー、前掲書、474-483 頁）。翻って考えてみれば、厳密な学である自然科学はなにも普遍的必然的なことだけを取り扱っているのではなく、偶然的個別的なことをも研究する。それならば、厳密でない倫理学でも、偶然的個別的なことのみを取り扱わねばならないというのは、一種の先入観ではないか。アリストテレスは二つの異なった客体界に基づいて、二種類の併存する認識を導いているが、客体の相違は必ずしも能力における差異を根拠づけることにはならない。ローンハイマーは、このように考えて、倫理学におけるアリストテレスの視点を相対化させる見方を、トマスの『デ・アニマ』註釈から導く。能動知性も受動知性もその本性上すべてのものに手を伸ばしているのであって、魂のある部分は必然的なことのみを、他の部分は偶然的なことのみを対象に持つということは、知性の本質に反する。同じ知性が、実体と偶性を認識するように、必然的なものと偶然的なものの認識にとっても、いかなる異なった能力をも必要としない。植物と他の生物を見るに我々は異なった視覚を用いるこ

とのない所以である。完全性が高いか低いかは別として、同一認識能力の異なった認識方法が問題であるにすぎない（ローンハイマー、同書、477-480頁）。彼によれば、理性はそもそも普遍的な諸概念を個的な事柄へ適用する *applicare* のであって、それは理論的認識と実践的認識とにおいて選ぶところはない。「理性の行程はすべて、何らかの知性 *intellectus* から進行するのでなくてはならぬ。それゆえ、思慮は行為のことがらに関わる正しき理性 *recta ratio agibilium* であるのだから、思慮の全行程が知性から起源することは必然である」（『神学大全』II-II、第49問題第2項）。ここを踏まえ、第六項では、「ところで、理論的理性のうちには、自然本性的に知られるところのものどもと——それらのものに関わるのが知性 *intellectus* である——それらのものどもを通して知られるところのものども、すなわち、諸々の結論命題 *conclusiones* と——これらのものに関わるのが学的認識 *scientia* である——がある。それと同様に、実践的理性のうちには、自然本性的に知られる基本的諸命題 *principia* のごとき或るものどもが先在するのであって、このようなものどもが倫理的諸徳の目的である。なぜなら、目的は、上述のごとく、行為の領域において、理論的領域における基本命題のごときものなだけだからである。それとまた、実践的理性のうちには、結論命題のごときいま一つのものがある。このようなものが目的へのてだてたるものなのであって、我々は、かの目的からこれらのてだてへと到達するのである。そして、これらのてだてに関わるのが思慮であり、思慮は、普遍的な基本命題を、行為の領域に属する個別的な結論へと適用するのである。それゆえ思慮に属するのは、倫理的諸徳に目的を予め示すということではなく、ただ、目的へのてだてを調整するというのみである」（『神学大全』II-II、第49問題第6項）と語られる。かくて明瞭に判るように、まず、行為の領域において個別的結論へ至るために二つの知性が認められたということ、小前提に関わる知慮の部分としての知性のみならず、普遍的な基本命題についても知慮の前提として知性が把捉する「諸原理」があること、第二に知慮はこの「諸原理」を個に適用すること、すなわち「目的へのてだて」に関わること、第三に倫理的諸徳に目的を

予め示す *praestituere* のは、良知 *synderesis* と呼ばれる自然本性的直知であって、知慮ではない。つまり、良知が倫理的諸徳へ予め目的を示し、この目的へ向かうためのたてを準備してやるのが知慮である。かくして、基本的諸命題に関わる知性が学知を動かすように、実践領域においても、良知が知慮を、そして知慮が倫理的諸徳を動かすという事態が生ずる。「誰にも悪をなしてはならぬ」は、対象の現前を要せず、直ちに構成される、誰にも自然的に知られる基本命題である。いかなる知慮の働きもこれに拘束される。ただし現実にある非必然的行為に直面した場合、知慮の部分として措定される知性が感覚のごとく働く。トマスは個別的な目的についての正しい感覚知能を、個別的感觉と区別して一種の「内部知覚」のもつ評定力 *aestimatio* として説明する（『神学大全』II-II, 第49問題第2項, 和訳の註参照, 413頁）。

実践の基本的諸原理が自然的に知られる *naturaliter nota* ということは、何も知慮あるひと（プロニモス）に限らず、たとえば無抑制（アクラシア）の者にも見られる¹⁹⁾。アリストテレスは、第七卷第三章で、認識をもっているがこれを用いてはいないひとの場合も、その認識を現に用い働かせているひとの場合も、「ともに等しく認識している」と言われる、と述べる。無抑制においては、正しいことわりに従う意思が情念に妨げられ腐敗させられたため、大前提に表わされる自然的認識が小前提における個別的認識に発現しないわけだが、原理の自然的直知が存在しないのではない。ただその認識が使用されていないだけで、所有はされているのである。例えば、普遍的理性が「息子はその両親を敬うべし」と命令するのに対し、特殊の理性が「私は息子であり、いま私の両親に尊敬をささげねばならない」と判断するとき、行為へと動かすのは後者の命題である。もっとも正確に言えば、前者の命令が個別的事柄に適用され、両者が一致して行為へと促すことになる。ただし、無抑制のひとの場合、特殊の理性は快樂や情念によって墮落させられ行為に誤りを生じるが、このことによって普遍的命令の妥当は腐敗させられていないのである。後悔や悔悟が生じるのはその存在を間接証明する。また、抑制あるひと（エンクラテース）も、克服に成功していない情念との我慢強い戦い

を前提しているのであって、実践の第一諸原理を守りおこなったことに自己安堵の理由がある。さらに、空想的理論家や穏やかな「ものわがりのよいひと」も行動力はないが、善き願望に従う行動の思量は所有しているものであり、大前提に欠陥があるわけではない。無論、大前提も小前提も両方ともに善き認識が現れ、その結論が一貫して行為へ移されるとき、「知慮あるひと」が現れるのであるが、それは人格の完成態である。しかし、倫理的な様々の欠陥にも拘わらず、いずれの場合にも、自然的に知られた理性的認識 *ratio naturalis* は倫理的徳が形成されるに先立って、人間理性のうちに先在しているということが出来る。従って、すべての人間が「良知」という自然本性的習性を有するという事は、万人が明確に定式化された実践の第一諸原理を意識しているとかそれについて理論的説明を与えうるということを意味しない。それらの原理は、われわれの意識の上には誤った適用という歪みを通して瞥見されるのみであるが、このことは人間の行為を正しく導く自然的に知られる「不文の法」があるということを示す²⁰⁾。

四 知慮と倫理的徳の基礎づけにおける循環構造

それでは第二番目の問題、知慮と倫理的徳の基礎づけに生じた循環問題について取り組んでみよう。これについても様々な見解が提出されているが、アリストテレス学者岩田教授の『アリストテレスの倫理思想』(1985年)²¹⁾によれば、この循環構造は次のように定式化される。「ここで循環とは、一方ではフロネーシスが単なる理性ではなく徳によって方向づけられた善い理性であり、他方では徳はフロネーシスなしには勝れた意味での徳 (*kyuria aretê*) にならない、という構造である」(同書70頁)。氏はこれを教育の問題と捉え、その観点から解決しているところに特色を有するが、これは安藤説の解釈をほぼ踏襲する方向にあると言える。すなわち、「本性的徳に発する個々の善行は行為者のフロネーシスを育成し、フロネーシスによる正しい眼差し

は徳を促進する、そして、この相互発展の根は教育にあり、そこでは年長者のフロネーシスが若者のアレテーの基礎である、と。この場合、所与としての自然徳を大規模に考えて、共同体の価値観、さらには人々によって語られ受け継がれてきた時代精神として了解することもできるであろう。われわれはそのようなものからわれわれの価値観の自然的な土台を与えられている。しかし同時にそのように所与として与えられた価値観に対して、そこから育てられながらわれわれ自身のフロネーシスは批判的に活動して基礎づけを与え返すことができる。それは客観化された精神的遺産（エンドクサ）と活きている主体との相互規定という葛藤を通して真の人間性の発掘を目指すためなき歩みである。個人においても、時代精神においても、このような循環構造の中にあくまでも入り込んでゆくことが倫理の基礎づけという作業である」（同書70頁）という。ここで触れられている「本性的徳」とは自然的徳（ピュシケー・アレテー）であり、生徒の可能的徳である。これに対し「勝れた意味での徳」とは倫理的徳を備えた教師の知慮に対応すると考えられる²²⁾。発生的な順序からすれば自然的徳から知慮へと完成を遂げるが、本質的順序からいえば、親が子を産むように、完成した知慮の方が先立って自然的徳を指導するといえる。岩田教授はこの自然的徳と知慮との関係を拡大して、共同体の価値観（時代精神）と知慮との関係にも当てはめる。循環構造とは、従って、両方の場合とも、質料と形相との相互限定に現れることになる。そしてこの相互限定のダイナミズムの中でアリストテレスは、伝統的制約の下に立ちつつ、それを乗り越える批判精神をもって普遍的な人間性を探していたとされる。しかし提起された循環の定式化によれば、知慮を方向づける倫理的徳が、その成立を知慮に負うという矛盾にあった筈である。氏の解答は、異なる世代という時間のカテゴリーを導入することにより、スパイラル形態を描くことで難点を回避せんとしたといえる。ただ氏の場合、この回避は、難点解決の先延ばしではなく、あくまでも「端的な善を求める」アリストテレス思想の忠実な説明法に他ならない。

これに関連して、稲垣教授はトマスの『ニコマコス倫理学註解』に拠り、

トマスはこの循環を、「目的」finisと「目的のための事柄」ea quae sunt ad finemとを区別することによって断ち切ろうとしたと説く。つまり「目的そのものは人間にとって自然本性的に確定されているが、目的のための事柄は自然本性によって確定されているのではなく、理性（推論）によって探求されるのである。従って、目的そのものとの関連における欲求の直さ（それは自然本性によって確定される）が、実践理性における真理の規準 mensura であり、その意味で実践理性の真理は直しい欲求との合致にもとづいて確定されるのであるが、他方、実践理性の真理そのものが目的のための事柄に関わる欲求の直しさの準則 regula であって、ここからして真なる理性が命令するところに従う欲求が直しい欲求と言われる」²³⁾。この解決法はスムーズである。ただしその場合、アリストテレスが実践的領域では明瞭に立てなかった「実践の第一諸原理の直知」（トマスのいわゆる自然法のシンデレーシス）という観念を持ち込む必要がある。これはアリストテレスからの逸脱ではないかと批判されるかもしれない。この問題を考えるうえできわめて刺激的なローンハイマーの見解を再度援用しよう。彼によれば、ここでいう「自然的徳」を、従来の解釈では、倫理的徳以前の非理性的なパトス（たとえば粗野な勇氣等）のように考える先入観がある。しかし、それを知的徳の可能態として「伶俐」（ディノテース）と理解したらどうかと提言する。実際、例えば第七卷第八章では、それは、数学の公理にも比せられ、実践の領域中にあっても、「ロゴスでなく生まれつきの、ないし習慣づけに基づくところの徳が、端初（アルケー）に関して正しく臆見することを教示すべき位置にある」（NE., 1151a18）と述べているが、この「徳」を必ずしも原-倫理的徳と限定する必要はなく、原-知的徳と解する余地を排除するものではない。もしそう解することが許されるなら、まさにこれは、行為の自然的理性たるシンデレーシスに当りはしないか。また同第十章では、伶俐なひとは「無抑制」なひとに似て、認識を持ちつつその認識を働かせていないひとである（NE., 1152a12f.）とも述べられている。とすれば、伶俐は、原-直知という性格ではあるが、中庸を基点とする「正しきことわり」（オルトス・ロゴス）により導かれれば、可変

的な個別的状況での行為に際し、均衡を保って「中」に的中する直知たる知慮の徳へと完成されるものと見うる。但し、このオルトス・ロゴスを欠けば、己の所有する知に対する無自覚に停滞する。また、怜悯は、情意面で善へ導く意思を欠くとき、邪知（パヌルーギア）に墮する。しかし倫理的徳に定位するとき、知慮の徳へ完成されると解される。以上をまとめるならば、かの循環構造の解決に関してはこう言えよう。自然的徳は、目的そのものへの直知により、情意に対し倫理的原理に関して正しい臆見を与え、この倫理的徳の所有は知慮が邪知に陥らない前提となる。そして知慮は個別的行為状況の中でオルトス・ロゴスに従い、規範的命令の形式で質料に当たる諸徳をバラバラにでなく統一的に形成する。知慮はいわば棟梁的な知であり、「知慮一つの存在するところ、同時にまたすべての徳が存在する」（NE., 1145a1-2）と言われる所以である。この意味で、知慮こそが、勝義の徳（キュリア・アレーテ）とされる。アリストテレスは「怜悯は魂の眼であり、魂のこの眼に知慮という状態が与えられるためには、そこに徳というものを欠くことのできないもの」と述べ、「行為に関する推論」が可能であるとしている。この場合「かくかくのものが究極目的であり、最高善である」ということがその根源的な端初であるという。これこそ大前提における「対象化できない善」の直知を示すものであり、知慮の前提をなす。「しかるにこのものの何たるかは善きひとにでなければ明らかでない」と続けるとき（NE., 1144a30 ff.）、「今ここのこの善」の適宜なる認識は、知慮の部分たる直知において闡明されると解しうる。

自然的徳ということによって、アリストテレスは、個人ごとに違う倫理的傾向のことを考えているのではなく、人間という「種」のレベルで考えている。「徳は、本性的に生まれてくるものではないが、さりとてまた本性に背いて生ずるのでもなく、かえって、我々は本性的にこれらのアレーテを受け入れるべくできているのであり、ただ、習慣づけによってはじめて、このようなわれわれが完成されるにいたるのである」（NE., 1103a24 ff.）と、述べている。ローンハイマーはここを踏まえ、「自然的徳を、人間的実現態としての

徳へ向かう特種人間的な自然的傾向と解釈することは強ちオーバーとはいえない」と踏み込む。自然的徳には、それに対応する傾向が根底にある。それなら、知的自然的徳にも本来的徳に向かう対応した認知的性向が語られてしかるべきである（ただそれへと完成を遂げるには情意面での徳の獲得が条件となるが）。それゆえに「ヌースやデイノテースがプロネーシスに関しては同様に自然的徳であるという主張を、アリストテレス説にとって不整合ではないと称することが許されよう」と結論する（ローンハイマー、前掲書、525頁）。

五 実践理性の統一性

ローンハイマーの解釈の狙いは結局、知性と知慮とを「同一の」実践理性の展開のそれぞれ異なった段階における相と見ることにある（同書561頁）。原理を普遍的に把握する知性の働きも、個別状況の中で把握する働きもみな同じ実践理性のなせる業である。「知慮は目的をも立てるのか、それともそれへ到るに効果的な手段の規定に関わるのか」という従来の問題に答える解釈者たちには、何とか知慮に尊厳を維持すべく知慮に高い働きを与えようとの意図が働いている（ヴァルターはこの例外）。なぜなら目的を立てることこそ主にふさわしい役であり、手段の勘考は何かそれを執行する技術的な仕事でしかないと思うからである。しかし我々は、常にあれこれのことをなすとき、同時に、それは必ず普通の視点を離れてはいないということを再度確認することが必要である。知慮を実践理性の特定段階と見る限り、普遍の目的に向かうのか、それとも個別の具体的手段に向かうのかの論争は、さして意義のある試みではない。実践理性は善へと超越する能力であることを踏まえれば、知慮によって実践理性は、それが原理の直知として所有するよりもっと高い完全性を獲得することは確かである。なぜなら実践理性の目的は常に特殊的な偶然性を帯びる状況の中で何を為すべきかを定めることにあるからである。これは「行為のてだて」の思量と解されてきたが、それは知慮

の意義を貶めるものではない。第一の直知が可能的普遍に向かうとすれば、第二の直知はその実現態たる具体的普遍に関わるともいえよう。その知は円錐体の頂点にも比論すべきで、根底に深い知的体系を蔵しているのである。

トマスは、有名な「法」の定義において、法とは「共同体の配慮を司る者によって制定され、公布されたところの、理性による共同善へのなんらかの秩序づけ *ordinatio* である」(『神学大全』II-1, 第90問題第4項)と確定する。これによれば、立法者の知慮が典型として前提されているが、究極目的は知慮によって把握されない。ただ、意志はこの究極目的たる全的な善へ自然本性的に秩序づけられているおかげで、この自然的傾向によって自然法の内容が理性によって把握される。稲垣教授によれば、「全的な善は人間にとって超越的であり、それを認識することは、行為に関わる実践理性の任務ではない。しかし全的な善に対する意志の秩序づけは、人間がその主であり支配者であるとき事柄に属する。……意志は自然本性的、可能的に全的な善への秩序づけを有する。実践理性はかかる意志の秩序づけを倫理的善として把握する。この根源的な倫理的善の把握のうちに、人間の完全性の全体が暗示的に含まれており、トマスのいう諸々の自然的傾向の秩序は、それを明示的に捉えてゆくにあたっての手掛かりというべきである。それら諸傾向は、人間を類的および種の本性に従って捉え、いわば人間の全体的な完全性としての倫理的善を、人間のうちに見いだされる種々の可能性もしくは能力に即して理解したものと言える」²⁴⁾。今引用したことから分かるように、法における理性の働きは、一般に究極目的に向けて人間的情意を秩序づけることに存する (*ordinatio rationis*)。しかし、目的に向かうこの秩序づけの「てだて」が、理性の声に耳従う者には、基本的行為の大綱を明示するのみで、あとは自由意思に委ねるよう工夫するのであれ、そうでない者には刑罰への恐れ故に悪事を避け善事を実行するよう習慣づけるのであれ、その意図するところが「法の支配」に収斂することに変わりない。秩序づけは、実践理性が自然法に照らして善悪決定を導く過程の各段階で現れるから、それが、「目的」と呼ばれるか、「目的へのてだて」と呼ばれるかは相対的な呼び名でし

かないことになる。

ところで、ローンハイマーは『エウデモス倫理学』で、欲求や感情において理性に適合した目的が現れるのは、「倫理的徳がそれ自体『知性の機関』*tou nou organon* だから」（同書 591 頁）と記されていることに注目する。その意は、普遍を把握する知性は具体的状況に適用され、この適用から何を為すべきかの新しい知慮の認識が生まれるが、この何を為すべきかの決定は、状況倫理学に墮さないよう、状況からの結論ではなく、原理からの結論となるようにすべく、原理の光において状況が照明され、原理の受肉化が可能となるよう、情意が一定の倫理的徳を所有して馴致されていることが前提となることを強調するためである（同書 582 頁）。知性は先在する目的を直知し、知慮はこの認識内容を適用し、確定された目的へ導くものを選択する。結論の「目的へのたて」とは第一原理からの演繹ではなく、第一原理の濃密化、精緻化である。こうして普遍的認識が具体的状況を手がかりに個別化され明示されるにいたる。

この考察は、アリストテレスの『デ・アニマ』で立ち入って考察されるヌース論に結びつけると、人間本質の開示に関し極めて示唆に富む。Ralf Elm は『アリストテレスにおける知慮と経験』（1996 年）²⁵⁾において、オーバークが説いたように、知慮の必然性を世界の偶然性の克服から導いているように見受けられる。アリストテレスが「神はヌースである」と言うとき、その卓越性は、いかなる対外活動も要せず、自己のうちにとどまり、自己自身を認識することに表れる（同書 26-27 頁）。人間の思惟のように、真の結論を求めて迂回を要する論証に苦心したり、その意思のように、欠乏を克服するために勤考に憂き身をやつしたりする必要はない。すなわち努力、実践は不要である。神的なものは質料を一切欠いた何か純粹思惟的なもの *noeton* であり、神が勇敢であったり、節制的であったりするゆえに賞賛されるのは可笑しなことである。アリストテレスが人間におけるヌースの部分を尊敬するのは、その所有によって、かかる神の完全性に一部与るからである。ただし、それは動物のように身体を持ち「それ以外の仕方でもありうる」偶然性

の世界で行われる故に、行為の端初を完全に意のままにしない制約下にある。ただし、このようにフレムトな世界にあっても、しかし人間はある意味で既に世界に開かれて立つ。感官には、それぞれの知覚領域が制限されるのに対し、ヌースは、まず考える以前には実現に関して、いかなる存在者でもないが、可能性に関しては全てである。ちょうど書かれうる黒板のように。このいわゆる可能的理性は、それ自体いかなるものにも固定されていないので、原理上すべてを考え、認識し、この認識において全てになりうる (DA., 429a22-24)。「このヌースはその知を何ら持たないわけではない。ただそれを適用しないだけで、すでに形成された学識者のように可能態においてすべてである」(同書47頁)。光が当てられる以前の潜在的な色のように。しかし人間は能動的知性の力により具体的表象から普遍を獲得することできるようになれば、必ずしも世界の個別的偶然に依存せず自発的に思惟する、すなわち、自己を自己自身を通じて思惟することができるようになる。以前は単に可能的でしかなかったものが、今や形相の場所としてのヌースにおいてはじめて現実的となる (DA., 429a27 ff.)。ここで Elm が引用するアリストテレスの喩は興味深い。「魂は手のようなものである。なぜなら、手も道具の道具であり、ヌースも形相の形相である」(DA., 432a1 f.)。道具は使用されてはじめて道具となる。使用されなければ単に可能上の補助手段にとどまる。実に、手は多くの中の一つの道具ではなく、そもそも他の道具を使用することではじめて現実の道具とならせるものである。同様の事情はヌースについてもあてはまる。エイドスとして思惟可能なものは、ヌースによって考えられるときはじめてその存在可能を実現する。ここで、ヌースは「自己自身にとどまる」という本来の自己に戻る。もっとも手がその可能性を実現するためには道具が必要なように、ヌースも思惟の思惟という本来の自己になるためには、思惟可能な諸形相に依拠する。思惟可能なものの思惟において、ヌースは自己自身を思惟している。こうした点で人間のヌースは感覚から出発するという制約を除けば、神に近い²⁶⁾。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の第九卷第八章で「ヌースは自分にとっての最善を選ぶのであるし、善

きひとは知性の命ずるところに服する」(1169a17)と述べ、また同第六巻第五章で、プロニモスは「自分にとってのいいことがら・ためになることがらに関して立派な仕方では思量しうる」(1140a25f)ひと述べている。これはいづれも利己主義ではなく、真の自愛が神の持つ完全な自己充足性に与っていることを意味する。自分にとっての最善を知る知性の下に、知慮は、「知性の道具」としての倫理的徳を通じて、「それ以外の仕方でありうる」この偶然性に満ちた世界で、行為に際し正しい判断を下すことが同時に自己の本性的実現となるよう知性を助けて、人間固有の倫理的世界を築いてゆく。質料に惑乱させられるフレムトなこの世にあって、ヌースは、自らの本性に適合させつつ、神と人間と大地をつなぎ、こうして己の尊厳にふさわしい領域を確保しようとする。この意味で、アリストテレスの「自然法」は、共通の全的な善に傾くことが自己に最大のうるわしさを返すという自覚の下に、知慮によって完成される行為規準である。共同善を追求せよとの知性の声に聴従してノモスに服従しつつ、知慮は、状況に応じてはノモスの厳格な運用を緩和したり、衡平によって補訂したりして、社会愛の実現に極まる法的正義の指導者である。このようにして、アリストテレスが専念した「自然的正」(ユス)の観念は、アリストテレス自身の言葉を用いつつトマスの手によって、客観法たる自然法(レックス)の理論へと拡張されたのである。

註

* アリストテレスの原典は、オックスフォード・クラシカル・テキストにおけるロス校訂版を用いた。引用はベッカー校訂版のページ数に従う。また、著作の略記も慣例に従う。

** 訳文については、『ニコマコス倫理学』は高田三郎訳(岩波文庫版:上下2巻)、『弁論術』は山本光雄訳(『アリストテレス全集』16, 岩波書店)、『デ・アニマ』は水地宗明訳(『アリストテレス「デ・アニマ」注解』, 晃洋書房, 2002年)を参照した。

*** なお、トマスのアリストテレス註解は、次の英訳を参照した。『ニコマコス倫理学』については、*Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics St. Thomas Aquinas* (translated by C. I. Litzinger, O.P.), 『デ・アニマ』については、*Commentary on Aristotle's De Anima St. Thomas Aquinas* (translated by Kenelm Foster O.P., and Silvester Humphries, O.P.)

**** また、トマスの『神学大全』については創文社刊行の和訳を参照した。

- 1) アリストテレス『弁論術』では、「自然法」は *nomon kata physin* と表記されている。
- 2) 稲垣良典『トマス・アキナス研究』創文社、1976年、308-309頁。
- 3) G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, 1973, S. 68.
- 4) 稲垣, 前掲書, 309頁。
- 5) ジャン・ダバン『法の一般理論』水波朗訳, 創文社, 1976年。
- 6) D. M. Nelson, *The Priority of Prudence—Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the Implication for Modern Ethics*, 1992, 葛生栄二郎訳, 成文堂, 1996年。
- 7) 稲垣良典『トマス・アキナス倫理学の研究』九州大学出版会, 1997年, 204頁。
- 8) 佐々木亘『トマス・アキナスの人間論——個としての超越性』知泉書館, 2005年, 91-92頁。神の「僕」が自らの働きの「主」であることの問題点がここに関連する。
- 9) P. Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, 1963, p. 70.
- 10) P. Aubenque, *La loi selon Aristote*, p. 155.
- 11) A. MacIntyre, *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, 1990, p. 1-7.
- 12) 例えば, E. H. Olmsted, The “Moral Sense” Aspect of Aristotle’s Ethical Theory, in: *Schriften zur aristotelischen Ethik* (Hrsg. C. Mueller-Goldingen, Olm Studien. p. 59-78) に見られる独特の直覚。また G. Teichmüller, *Neue Studien zur Geschichte der Begriffe*, III. Heft, *Die praktische Vernunft bei Aristoteles* の Phronetische Wharnehmung 観念を参照。
- 13) この連関で NE., 1143a31 では「プラクタに関わるシュロギスモイ」が明言されている。NE., 1139a21 でも「知性における肯定と否定は対応するものとして、欲求と回避がある」として、選択（プロアイレシス）がよくあるためには、ことわりも真であり、欲求も正しくあることを要し、この同じものを前者が肯定し、後者が追求するとき、この種の知性の働きの実践的な真理認識（アレーティア）とされている。
- 14) 『分析論後書』Anal. Post., 81b2-3, 99b15-100b17 参照。また, T. Engberg-Pederson, *Aristotle’s Theory of Moral Insight*, 1983, p. 155 f. も参照。
- 15) 安藤孝行『アリストテレス研究——認識と実践』公論社, 1975年。なお元の英語版は *Aristotle’s Theory of Practical Cognition*, 3ed., 1971, Martinus Nijhoff.
- 16) アリストテレスに与した安藤の実践的推論の説明を綿密に批判するものとして,

H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, 1979, S. 341 f. が興味深い。ケルゼンは持論として、その意味が個別規範である意志作用は、その意味が一般的規範である意志作用の内に含まれないと説く。アリストテレスの「実践的推論」は厳密な意味での論理的思考ではなく、心理作用と絡まって遂行されていることに注意しなければならない。

- 17) 本稿が負うことの多い M. Rhonheimer, *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis – Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, 1994.
- 18) 例えば典型的な解釈として、O. Höffe, *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, 1971 は「梗概」の学として倫理学を捉える。
- 19) ローンハイマーの前掲書には、「無抑制の者」(アクラテース)に潜む直知について数多くの言及がある。S. 471, 476, 477, 480, 498, 503, 506, 515, 521 等。
- 20) 稲垣『トマス・アキナスの研究』303 頁。
- 21) 岩田靖男『アリストテレスの倫理思想』岩波書店, 1985 年。
- 22) 安藤, 前掲書, 54 頁参照。「教育においては能動理性は教師に代表され、生徒の受動理性に働きかけるから、両理性は共に人間理性の二契機となっているが、いまだ同一主体に結合されていない。しかし生徒が学習したときには彼はそれによって教師の資格を得たことになり、二つの理性は内面的な結合に到達している。彼は教師から独立して思惟することができる」。
- 23) 稲垣, 前掲書, 219 頁。
- 24) 稲垣『トマス・アキナスの研究』317–318 頁。
- 25) R. Elm, *Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles*, 1996.
- 26) ヌースの立ち入った研究は、アリストテレスの『形而上学』ラムダ巻と『デ・アニマ』第三巻に見られる。その難解な文の解説については、水地宗明『アリストテレスの神論』晃洋書房, 2004 年, 132–140 頁参照。また水地宗明訳『アリストテレス「デ・アニマ」注解』334–340 頁も理解の助けとなった。自己関係活動としての神の模倣として人間のヌースを理解するものとして、坂下浩司『アリストテレスの形而上学』岩波書店, 2002 年, 169 頁以下に示された見解が興味深い。