

情念論の起源を求めて

——デカルトからアリストテレスへ——

アリストテレス研究覚え書 (I)

藤 江 泰 男*

À la recherche de l'origine de la théorie des passions
Étude sur Aristote (I)

Yasuo FUJIE

情念あるいは感情については、われわれはすでに、デカルトの『情念論』のテキストを素材にして不十分ながら論究している¹⁾。その著作において、デカルトが自覚的に採用した分析の視点は、情念の身体的・生理学的基盤を明らかにすること、それによって、心理的变化（つまり「怒り」や「喜び」「悲しみ」という心理的あり方）をそれ自身において分析するだけではなく、身体的・生理的变化との対応関係において、つまり「自然学的に」説明することでもあった（いわゆる精神・生理学的分析²⁾）。情念という魂の受動（passions de l'âme）が、この二重の視点から縦横に分析され、その対処法にいたるまで徹底して論及されていた。

そのとき筆者にとって奇異に思われたのは、情念が魂の受動（精神の知覚）³⁾として大枠で定義されながらも、受動というよりむしろ能動、魂の自由の発現というべき「高邁の

1) 「情念の解析幾何学に向けて」『椋山女学園大学研究論集』第30号「人文科学篇」（1999. 3.）所載。

2) むしろ後者の分析（生理学的分析）によって、自身の『情念論』は、先人と同時代の研究レベルをはるかに凌駕している、とデカルトは自負していた。『情念論』の序文として使用された彼の書簡に認められる、「ただ自然学者として情念を説明する」という表現も、そうした自覚（自負）を物語っている。Cf. アルキエ版『デカルト著作集』全三巻（Garnier, 1963-73）、III, p. 949.

3) デカルトの『情念論』27節での最終的定義はこうである。「精神〔魂〕の情念が他のすべての意識（pensées）と異なる点に注意深く見たうえは、それを次のように一般的に定義できると私は思う。即ちそれは、『魂の知覚（perceptions）または感覚（sentiments）または感動（情動）（émotions）であって、とくに精神自身に関係づけられ、かつ精気（esprits）のある運動によって引き起こされ維持され強められるところのもの』である」（『情念論』art. 27. 今後、デカルト『情念論』の引用の際は「T. P.」と略記し、直後に節番号を記入する。たとえば、ここでは「T. P. 27」となる）。魂の「能動としての意志」と区別される「受動としての知覚」として、情念はまず定義されている。ちなみに、『情念論』の訳文・訳語は「野田氏訳」（中央公論社、世界の名著 27）に従うが、本論考の記述内容との関係上、例外的に変更することもある。

* 国際コミュニケーション学部 国際言語コミュニケーション学科

精神 (générosité)⁴⁾」が、同じ情念という名の下に包摂されている、ということであった。情念 (passions)、つまり魂が受動的に感受する心理的狀態を意味する言葉が、自由な倫理的行為、意志的自由にもとづくはずの行為についても同様に使用されているのは、テキストの展開の中では説得的であり感動的でさえあるにしろ、体系として全体を眺めるとき、なんとも奇異な印象をうけたものである。

これはしかし、デカルトの『情念論』が精神・生理学的著作であるとともにモラル・倫理的著作でもある、ということに主として起因するように思われる。それはまた、感情や情念として単一的に語られていることが、事実としては複雑に絡み合い纏れ合って成立している、という点にも起因するものかと思われる。感情を一面的に分析するのは容易であるにしろ、それは感情の自然や実態に即していないのではないか、受動としての感情の大枠規定にもかかわらず、その派生的感情のうちには、その規定自体を超出するような感情、あるいは超出するかと思われる感情をも包み込んでいるのではないか、むしろそれこそが感情の自然そのものではないのか……、前述の論考を執筆中、こうした思いを筆者は禁じえなかったものである⁵⁾。

ところで、問題はまだこれにとどまらない。感情ないし情念のデカルト的分析は、何もデカルトによって開始されたわけではないし、彼と同時代の類似の「情念論」との比較を俟たなければ、その特性・個性を描きだすことはできない⁶⁾。また、デカルトがその教養を介してつながっているストア的倫理観も無視することはできない。われわれの前回の論考では——まだ完結したわけではないが——そうした同時代的な比較にも、歴史的な比較にも論及しえていない。もともとそうした課題の設定ではなかったにしろ、デカルト自身の分析としても、この二重の比較の枠組みに則して、データ収集に努めるべきであることは論をまたない。

そこで、情念ないし感情をめぐる今回の論考では、そうした歴史的連関、歴史的パースペクティブをアリストテレス哲学、特にその倫理学のうちに求めることにした。というの

4) 「驚き」の一種にして意志の自由な行使として定義される 153 節の表現を参照のこと。「……人間をして自己を重んじる極点まで自己を重んぜしめる真の〈高邁〉とは、一方では、自己が真に所有するといえるものとしては、自己のもろもろの意志作用の自由な使用しなく、自己がほめられるべき理由としては、意志をよく用いるか悪しく用いるかということしかない、と知ることであり、また他方、意志をよく用いようとする確固不変の決意を自己自身のうちに感ずること、すなわち……」と、むしろ精神の能動的側面から「高邁」が定義されている (T. P. 153)。

5) この種の疑問はあくまで筆者の疑問であって、デカルト自身のそれではない。デカルトにあつては恐らく解決されている疑問であろう。つまり、『情念論』第 3 部で縦横に分析されているように、「高邁」は情念 (魂の受動) でもあり徳 (魂の能動) でもあり、その「高邁の情念」から「高邁の徳」への移行、さらにその「習慣化」にまで説き及んでいることを考えれば、それは明らかであろう (Cf., T. P. 161)。われわれもまた、この微妙にして中心的な論点について論究したいと思うが、それは独立した論考なり、前記拙稿の続編なりとして、また別の機会に試みるつもりである。

ちなみに、この種の微妙な論点の振り出し方に関して、いつものながら、アランの筆致には感心するばかりである。興味ある方は、彼の『イデー』所載、「デカルト研究」のなかの『情念論』に関するいくつかの章 (特に「高邁」そのものを表題にした章) (Alain, *Idées*, 1932/1939, flammation) を参照されたい。

6) アルキエの校訂になる前掲書にも、スノーの『情念の効用について』(1941) や、キュロ・ドゥ・ラ・シャンブルの『情念の性格』(1640) など、デカルトと同時代に公刊された〈情念を論じた著作〉が挙げられている (Cf., 『デカルト著作集』III, p. 943)。情念論を刊行すること自体、当時の時代風潮からは何ら違和感がなかった、ということは分かつ。さらに詳細な解説については、ロディス・レヴィス校訂版『情念論』(Vrin, 1955/1991, pp. 21–24.) を参照のこと。

も、デカルトのみならず、デカルトによって直接的に言及されているストア派の賢者たち⁷⁾もまた、プラトン・アリストテレス的感情論の枠組みに支えられているということを、いくつかの論文によってわれわれはすでに教えられているからである⁸⁾。

まず、そうした大枠での関連をストア派とアリストテレスについて確認した後、アリストテレスの著作、特に『ニコマコス倫理学』について、感情論の視点からさらに詳しく検討してみたいと思う。

序 デカルトからアリストテレスへ——情念から徳へ——

さて、すでに言及したように、デカルトにとっての「情念」とは、われわれの通常の使用法からするとむしろ感情と訳した方がその意図に近いものであるが、彼の最晩年の著作である『情念論』で展開されたのは、そうした情念ないし感情（以後、デカルトの著作の使用法にならい、感情の意味合いをも含めて広い意味で「情念」という術語を使用し、いちいち「感情」という術語を繰り返さないつもりである。もちろん、それぞれ異なる意味を担う場合は、また別である）についての精神・生理学的な定義の試みであり、その分類・分析・相互関係の探究であり、さらには情念の克服の仕方、その処方箋であった。魂の受動として、まずは知覚と定義され、その内包をさらに限定的に規定するなかで、「情動ないし情念」が「精神の動揺」として最終的に定義された⁹⁾。そうした一般的定義を述べ終えた後（『情念論』第一部）、デカルトは、情念それ自体の個別的な分析に移行する（同書第二部）。

このように、デカルトの定義への意志は明快であり、心理学的な定義（規定）にとどまらず身体的・生理学的定義（規定）をその裏打ちとして絶えず併記するもので、それは『情念論』の序文の段階からはっきりと宣言されていたところである。そうした「自然学者」としての情念の解明は、先行する諸情念論を重視しない旨を『情念論』の序文で率直に表

7) 例えば、「1645年8月4日付けエリザベト宛ての書簡」では、セネカの『至福の生について』が主題的に考察されている。もとより、デカルトのモラルとストア派のモラルとの関連を認めることは困難ではない。もちろん、ストア派の考えに深く同意するというわけではなく、最大限その内包されているものを解釈し抉り出すのであって、その不十分な点を補うことも忘れない。ストア的ではあるが、あくまでデカルトのモラルが語られている。

続いて、同年8月18日付けの手紙では、アリストテレスやゼノン、エピクロスまでが検討されている。さらに、同年7月21日、9月15日付け（いずれもエリザベト宛て）など、ストア派に絡む手紙は多数残されている。

8) Cf. 廣川洋一『古代感情論』（岩波書店、2000）pp. 1-2. 「近代感情論は、ストア派と並んで、もう一つの系統、中世のトマス・アクィナスを介して伝えられたプラトン・アリストテレス的感情論が大きく影響しているといわなければならない。この意味でストア派の感情論はそれ自体大きな系統の一つでありながら、またさらに遡及すべき源流をもつのである。プラトンそしてアリストテレスの感情論こそが、ストア派に対して感情論の基盤を整備しただけでなく、デカルトにいたるまでの感情論の基本形を定めるのに大きく寄与したといわれるトマス・アクィナスに対しても、感情理解のために堅固な枠組みを提供しているのである」。P. オーバンク『アリストテレスにおける思慮』（Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, QUADRIGE/PUF, 1963, 1997）pp. 35-36では、あくまで「思慮」めぐってだが、プラトン、アリストテレス、ストア派の関係が論究される。古代的伝統とアリストテレス哲学との関係もまた、その主要な論点をなしている。

9) 魂の「受動（知覚）」から始めて、「混乱した知覚」、さらに「内的感覚」にして、「精神〔魂〕の動揺」である、というように、順次的に限定される規定を受け取る形で「情念」が最終的に定義されることになる。

明したデカルトにとって、自然にして本来的な分析視角であったと言える。しかし、こうした自覚的表明は、文字通り受け取るべきではないようにも思われる。というのは、よくよく読んでいくと、彼の『情念論』には、ストア派を介して、あるいは直接的に、プラトン・アリストテレス的伝統に連なる情念の捉え方や統御法が多分に残存しているように思われるからである。彼独自の身体的・生理学的分析の側面によってギリシア的情念論と異なるのはけだし当然ではあるが、その心理学的分析の側面において、ギリシア的伝統とどのように重なり、どのように異なっているかを、われわれは考察したいと思う。デカルト哲学のうちで、不当に無視され軽視されてきた感のあるアリストテレス的要素を、その『情念論』のうちにいくばくかでも確認できれば、筆者としては望外の幸せである。アリストテレスの倫理学や政治学の語る人間論は、われわれにとってはデカルトのそれ以上に現代的であるように思われるときがあり、デカルト的分析を逆に包み込むかの観さえあるように思われる。その実際について、テキストに即しながら、これから検討してゆこう。

もっとも、これから論述しようとする論考は、デカルト哲学とアリストテレス哲学とを因果関係で結ぼうという〈野望〉（というか無謀）とは些かの関係もない。両哲学者がともに所属している共通の、歴史的で文化的・哲学的な基盤に触れること、それを僅かなりとも解明することを、まずはささやかに目指すものであり、個別的な問題であれ術語上の問題であれ、その直接的な影響関係について解明しようというわけではない。情念に取り組む二人の哲学者のスタンスが共通の土壌のうちで浮き出てくることを、ささやかに願うのみである。

周知のように、デカルトにとって、情念の基礎的な形態は六つに絞り込まれている。つまり、原始的・基本的な情念（感情）としてデカルトは、『情念論』第二部の序盤で、驚き・愛・憎しみ・欲望・喜び・悲しみの六つを枚挙し、基本的な情念はこの六つしかない、と明言している¹⁰⁾。その他のもろもろの情念は、この原始的で基礎的な六つの情念から複合されたり、派生したりして生じる特殊的・個別的な情念にすぎない、とデカルトは見なす。事実、『情念論』第三部は、そうした特殊的情念の分析に充てられている。まず、この原始的・基本的な情念（*passions primitives*）の考え方を手がかりにして、ギリシア的情念論を見てゆくことにしよう。

この種の発想としてすぐに連想されるのは、例えば、ストア派における「四つの基本感情」であり、プラトンで言えば、四つの主要なる徳〔四大徳〕の考え方であろう。

さて、ストア派にあって整理された基礎的感情とは、廣川氏の論考によれば「悲しみ・喜び・恐れ・欲望」の四つである、という¹¹⁾。デカルトとの類似と差異が明確にうかがわ

10) Cf., T. P. 69: 「『基本的な情念（*passions primitives*）は六つしかない』

しかしながら、単純で基本的な情念の数はたいして多くない。というのは、右に数え上げたすべての情念を見直すと、単純で基本的なものは六つしかないこと、すなわち、〈驚き *admiration*〉〈愛 *amour*〉〈憎しみ *haine*〉〈欲望 *désir*〉〈喜び *joie*〉〈悲しみ *tristesse*〉の六つしかない、そして他のすべての情念は、これら六つの情念のいくつかから複合されていること、あるいはむしろ六つの情念の種であることが、たやすく気づかれるからである。それ故、他の複合情念の数多いことに読者が悩まされないように、私はここで、まず六つの基本的な情念を別に論ずるであろう。そして、そのあとで他のすべての情念がどのようにしてこの六つの情念から由来するかを示すであろう」。

11) 廣川、前掲書、pp. 161-62, pp. 184-85.

れるところだが、必ずしもそう単純ではないように思われる。ストア派による「喜び」と「悲しみ」は、感覚としての「快」と「苦」でもある術語を共通に使用して表現されており、プラトン・アリストテレスの伝統の用語法とは異なる¹²⁾、ということである。アリストテレスにあって確かに区別されていた概念が、ここストア派では、受け継がれていないわけである。当然のことながら、感情や情念を日本語訳の術語と比較してもほとんど意味がない。ギリシア語的伝統が、どのようにストア派のなかに取り込まれ、さらにまたラテン語化したのか、どのようにデカルトのフランス語の用語と関連するのかは、テキストの原語に即して吟味し判断すべき問題である。しかし、われわれはまだ、こうした検討を可能にする力量も資料も、十分に保持してはいない。われわれとしては、ただわれわれに現在可能な範囲で、この種の比較検討の問題について論及したいと思う。

ところで、ストア派とデカルトとの比較という問題設定の前に、デカルトとプラトン・アリストテレスとの関係という問題設定の方が先立つべきであるように思われる。ストア派自体が、プラトン・アリストテレス的なモラル（徳）と微妙に両義的な影響関係のうちにあるから¹³⁾、むしろ直接ギリシア的伝統に問う方が実践的で有効である、と思われるからである¹⁴⁾。

われわれとしては、今最も有効な手持ちのカードを使って、この情念論の起源、感情論の起源の問題を考えてゆこうと思う。そのためにはまず、そして何よりもアリストテレスの感情論、情念論を検討すべきであるように思われる。というのも、プラトンとそれ以前の伝統的理解とが、いったんアリストテレスのうちに整理され、それが彼以降の哲学的伝統を形成したということは、哲学史上のさまざまな場面で確認できることだからである。プラトン批判にかぎらず、さまざまな問題で試みられたアリストテレスの定義や最終的結論が、単に個人的見解の表明にとどまらず、それ以前の哲学的伝統、民衆的伝承などを比較考量しながら妥当な回答が探られた結果であることは、彼の著作に親しんだ者なら、恐らく誰もが気づくところであろう¹⁵⁾。

ただし、アリストテレスは2400年ほど昔に生まれた哲学者であり、問題の提起の仕方が現代と同じであるわけでもないし、デカルトの時代からしてもはるか古代の哲学者であることに違いはない。『情念論』にあって、「自然学者」として取り組もうと自覚したデカル

12) Cf., 同書, pp. 188-89. 「しかし、私たちが困惑させるのは、彼らが感情としての *ἡδονή* [喜び], *λύπη* [悲しみ] と、身体的感覚としての *ἡδονή*, *λύπη* を表現するにあたって用語上の区別をせず、同一の語を用いたことである」(同書, p. 188)。

13) 同書, pp. 1-2.

14) アリストテレスがその実質においてもその方法においても、当時の支配的思潮や伝統的思潮を重視したこと、少なくとも論究の素材としたことは軽視すべきことではない。Cf., オーバンク, 前掲書, p. 156 「*prudence* のアリストテレス的概念の本当の起源は、プラトンのプロネーシスのうちに求められるべきではなく、伝統のプロネーシス、アリストテレスが明確に参照している伝統のプロネーシスのうちに求められるべきである、ということわれわれは十分に示したものと信じる……」。探求の方法に関しても、プラトンの対話法を、伝統にも聴く形で修正してゆくのは、周知のところであろう。たとえば、『シャトレ哲学史Ⅰ ギリシア哲学』（白水社、1976, p. 186）ではこう説明されている。「アリストテレスは、アカデメイアではつねづね行われていた問答方式を体系化して、一つの新しい対話法を構成することの方に関心を寄せることになるが、彼のこの新しい対話法 (*nouvelle méthode dialectique*) が、一般に受け入れられているいろいろの意見から真実を引き出す可能性に真を置いていることは、プラトンの場合以上なのである。これが『トピカ』なのであるが、……」。

15) 例えば、『ニコマコス倫理学』の論究の仕方、彼の繰り返される方法論を思い描くこと。いわゆるアリストテレスの弁証法（哲学的対話法）である。

トにとって、対極にある哲学者・モラリストと思われたかもしれない。少なくともデカルトの時代に聖トマスを介して蔓延していた「道德論」的情念論の元凶と見なされたかもしれないアリストテレスではあるが、彼の心理学的説明、特に『ニコマコス倫理学』での心理学的記述は、ある種デカルトを彷彿とさせるものがあり、現代人の吟味にも十分に堪えるものとわれわれには思われる。

もっとも、始めに留意さるべきは、デカルトにあって心理学的・生理学的に展開された情念の分析が、アリストテレスにあっては「卓越性ないし徳¹⁶⁾」を機軸に据えた分析になっている、ということである。そこでは、情念自体の分析ではなく、その対処法、あるいは、それを徳の成立（確立）につなげるための心理学、モラルに連なる心理学が問われているのである。デカルトにあっては、もちろん、そうした内容（情念の統御法）は、『情念論』のうちに含まれてはいる。『情念論』が、彼のモラル（道德論）として分類されるところからも明らかである。ただ、関心の軸足の向きが違うのである。

さて、アリストテレスの著作にあって、表題として、デカルトの『情念論』と直接対応しているのは、『靈魂論』であろうが、「情念という主題」そのものへの近接性から言えば、圧倒的に彼の道德論、つまり『ニコマコス倫理学』と『エウデモス倫理学』が対応していると言える¹⁷⁾。そこでは、プラトンが『国家』において呈示していた、知恵・勇気・節制・正義という四つの徳の考え方¹⁸⁾を一面で継承しながらも、アリストテレスはさらに徹底した徳（器量）の定義をもたらしとともに、そうした問題にさらなる拡がりを与えているように筆者には思われる。われわれとしては、章を改め、アリストテレスの著作に認められる情念ないし感情の受け止め方を、彼の倫理学的著述のなかで、まずは追究してみたいと思う。

I. アリストテレスにとっての情念と徳

I-1. 最終目的としての幸福

さて、アリストテレスにとって、あるいは彼の倫理学において中心的な論点をなしたのは、何よりも幸福の問題、それも共同体内部での幸福な生き方・美しい生き方の問題である¹⁹⁾。『ニコマコス倫理学』の冒頭で問われるのもこの問題であり、倫理学の学問的枠組みが概略説明（ないし警告）された後²⁰⁾、まず、幸福に生きるとは何であるかが、最高善

16) ἀρετή（アレテー）としての「卓越性ないし徳」については、本稿第1章で言及する。

17) さらに『弁論術』なども挙げるべきであろうが、『大道德学』については、すでに偽書としてほぼ確定されており、ここでは考慮しない。もちろん、アリストテレスの著作の独特の成り立ちからして、この著作も参照すべき素材ではあろうが、残念ながら、今回はその余裕がなかった。

18) この種の整理は、ストア派によって最終的になされたもので、プラトンによる自覚的な提起ではない。Cf., オーバンク、前掲書。あくまで「思慮」めぐってだが、プラトン、アリストテレス、ストアの関係が論究される箇所。いわゆる四大徳についても、それが最終的に確立するのは、プラトンではなく、キケロなどストア派の努力によるものであり、さらに聖アンブロシウスにより宗教的に整理されて後世に伝えられた、と論じている。つまり、「四大徳（叡知ないし思慮・正義・勇気・節制）の理論については、すでにプラトンによって示唆されていたが、それが古典となるのはストア派によってである」（同書、p. 35）と、その脚注は語っている。

19) Cf., 「人間はその自然の本性においてポリス的動物である」（アリストテレス『政治学』I-1, 1253a）。『ニコマコス倫理学』の冒頭部分でも同様の表現が使用される。

20) 〈若者〉には倫理学（政治学）の聴講は不適である、という記述を参照のこと（『ニコマコス倫理学』I-3, 1095a）。

(至上善)の問題として、経験知に照らしながら、さらには、プラトンないしプラトン学派の学問的教えをも考慮に入れながら、慎重に探求される。そこで浮き彫りにされるアリストテレス風の幸福論は、もちろんアリストテレス独自の発想というより、ギリシア的発想のなかでの幸福論、共同体のなかでの生き方を核心に据えた幸福論となっていた。

今回の論考は、アリストテレスの方法論そのものの解明を主題とするものではないので、軽く触れるにとどめたいが、彼の記述する探究の手順(方法)は、この問題でも、一般大衆の意見に聞き、識者の意見を考慮するという、問題の内実在即した迂回的吟味の果てに、最終的な結論・定義に到達する、というものであった。最高善(ト・アリストン)を幸福(エウダイモニア)のうちに見た²¹⁾アリストテレスは、さらにその幸福が何であるかを探究する。ここではまず、幸福であることが「よく生きること」つまり「見事に美しく生きること」である点に²²⁾、われわれの注意をとどめておこう。

プラトンの善のアイデア〔普遍的善、善そのもの〕²³⁾について少々バランスを欠いたとも思える長い批判的吟味の後、アリストテレスがたどり着いた幸福の本質、人間の幸福の本質とは、究極的な目的にしてそれ自体として望ましく(つまり手段的な善・目的ではないということ)、自足的な善である(これもまた、単に個人的に自足するということではなく、共同的・ポリス的生のうちで自足するもの²⁴⁾)と展開したのち、さらに考察を深めるべく活動・機能(エルゴン)という術語が導入される。人間本来の機能としての理性的働きが、幸福の射程に入ることになる。つまり理性的ないし知性的活動との関連において、はじめて人間は真に幸福でありうる、とアリストテレスは看破するのである。単に植物的機能(栄養摂取・身体的成長の生)だけでは人間の幸福を語るわけにはいかないし、動物と共有する機能(感覚的生)にあって幸福である、と語るのもまだ十分ではない。人間固有の機能を稼働しているとき、はじめて「人間として幸福である」と言いうる、と彼は考える。こうした探究の果てに彼が到達した幸福の定義とは、「人間の卓越性に即しての魂の活動」であり、その卓越性が複数存在する場合には、「最も善き最も究極的な卓越性に即しての魂の活動」である²⁵⁾。

ある種そっけないこの定義から見てとれるのは、幸福が単なる「状態」や「状況」、つまり静的なあり方のうちではなく、充実した「活動」のうちにしかないこと、その活動も、単に動物的な活動ではなく、人間にふさわしい活動、その充実した人間的な活動のうちにあることが語られている、ということである。卓越性を理性的に(ロゴスに即して)フル稼働することにおいてはじめて、人間として真に幸福でありうる、というアリストテレスの最終的な幸福の定義、アリストテレス的幸福観がはっきりと見てとれる。手持ちの能力(アリストテレスの厳密な定義では「状態」——これについては後述する)としてある卓越性を理性的に最善の活用をなすこと、理性的にフル稼働すること、それがわれわれ

21) 『ニコマコス倫理学』I-4.

22) 同上、ここでアリストテレスは、「一般大衆も教養のある人も」、幸福を「『よく生きる(εὖ ζῆν: エウ・ゼーン)』こと、あるいは『よくなす(εὖ πράττειν: エウ・プラッテイン)』ことと同じものと見なしている」と語っている。

23) 同書、I-6.

24) 「人間とは本性的にポリス的存在である」(『ニコマコス倫理学』I-7)という周知の表現も、ここで現われる。

25) 同書、I-7.

人間にふさわしい幸福である、と彼は言う。逆に言えば、卓越性と無関係な幸福はありえない、静的な状態では、活動性と無縁では、つまり保持する卓越性を活用しないままでは人は幸福とは言えない、というアリストテレスの倫理的メッセージが端的に打ち出された見事な定義（テーゼ）である、と言えよう。

さらに、ここで高田氏が「卓越性」と訳しているアレテー（ἀρετή）は²⁶⁾、御承知のように、能力的な卓越性であるとともに、徳・器量と訳されることもある、ギリシア哲学にはなじみの言葉である。自然的能力を意味すると同時に、精神的力量、器量、いわゆる徳をも含意する、多面的な意義を孕む術語である。このくだりでは、まだ卓越性の訳語の方が望ましいが、第二巻以降の展開はむしろ徳・器量の訳語の方がふさわしい。ここではただ、プラトン・アリストテレスの徳（アレテー）には、自然的（先天的）能力の側面と後天的能力や力量の側面とが同時に含意されていることを指摘しておこう。

I-2. 幸福と徳の二重奏

以上見てきたように、人間の終局目標たる幸福の本質は卓越性（つまりは徳）の生きた活用・充実したフル稼働のうちにこそある、というのが倫理学を展開するにあたってのアリストテレスの基本的構えであった。それはつまり、倫理学と政治学つまり共同体の学とが分かちがたく結合しているアリストテレスの倫理学にあって²⁷⁾、社会的な場面での生の幸福なあり方、美しい振る舞いの定義であった、と言ってよい。自己の卓越性に絡めて、その徳の涵養に絡めて幸福論が呈示されていることに、アリストテレスの幸福論の特徴を見てもよいであろう。それはまた、『ニコマコス倫理学』のもっとも美しいくだりでもある²⁸⁾。

さて、そうした卓越性（徳）は、「倫理的卓越性（性格の徳）」と「知性的卓越性（思考の徳）」とに二分され、まず、徳（器量）とも訳される倫理的卓越性（エーティケー・アレテー）が検討されることになる²⁹⁾。

ある行為が徳にもとづく行為と見なされるには、その行為が単に徳にかなった行為である、というだけでは十分ではない。徳とは何よりも習慣的で持続する行為によって形成されるものであって、単に一回的な行為が徳を仕上げるわけではない。そのことを技術と徳

26) 本稿では、訳語や訳文については、おおむね朴一功訳（京都大学学術出版会、2002）に従うことにするが、論旨の展開上、別の訳語・訳文を使用する箇所も少なからずある。ちなみに、岩波文庫（1971）が高田三郎訳、岩波書店・アリストテレス全集版（1973）が加藤信朗訳である。

27) Cf. 「われわれの研究はこうした目的〔人間にとっての善〕を目指しているのであって、一種の政治学なのである」（『ニコマコス倫理学』I-2, 1094b）。また、倫理学を政治学として語る場合もある（I-3, 1095a）。倫理学と政治学が連続きであるとともに、彼自身の記述に抛れば、倫理学は政治学にむしろ包摂されるような関係でもある。個人的善の探究としての倫理学、共同的善の探究としての政治学、と定義的に区別できても、その個人の徳は共同的なあり方のうちにある、とアリストテレス・ギリシアの伝統は考えるのである。

28) もちろん、テオリアのレベルでの生活を至上の幸福とする記述も第10巻には現われているので、必ずしも全面的に主張できるものではないが、市民的徳にして性格上の徳のレベルでの幸福に関しては、このように言っても過言ではないであろう。

29) Cf. 『ニコマコス倫理学』I-13, 1103a; II-1, 1103a. 『ニコマコス倫理学』第1巻の最終章からアレテー（卓越性・徳）の説明に入る。第2巻と第3巻の前半までにアレテーの全般的説明を終えた後、個別のアレテーの分析に移る。第6巻のみが知性的アレテーを対象とする（あるいは、理性的部分・理性に従う部分・非理性的部分という、魂の三分説ないし二部分説にも言い及ぶ）。

との根本的な相違として言及した後³⁰⁾、アリストテレスは、徳が成立するための必要条件について次のように指摘する³¹⁾。つまり、「行為者自身が一定の状態で行為すること」が必要なのであって、「第一に、行為者はなすべき行為を知っているということ、第二に、行為者はその行為を選択し、それもその行為そのもののためにそれを選択するということ、第三に、行為者は確固としたゆるぎない状態で行為しているということ³²⁾」が必要である、と。まず、1) 行為の状況や行為そのものについて、知識や自覚を伴うものでなければ有徳な行為とは見なされず、さらに、2) それが自覚的な「選択」に起因するもの、しかも、3) 恒常的で安定した反応としてなされる行為であること、以上三つの契機が、徳（卓越性）成立の三条件として明示的に指摘されているわけである。一回的行為としての素朴な正義も、知らないうちに（無邪気に）なされた善行も、これらの条件を満たしておらず、外面的には有徳な行為と変わらない（適っている）にしても、有徳な行為ではない、とされるのである。ここでは、行為の〈結果〉の完全性が問われる（技術の場合）のではなく、それを行なう人の恒常的なあり方、振る舞い方が問われているのである。習慣づけの問題として、これはアリストテレス倫理学の中心テーマであり、ヘクシス（ハビトゥス）という、すでに周知の専門用語にもなっている。ある行為が、何よりもその人の習慣的なあり方（徳にしろ悪徳にしろ）に対応しており、その外的な表現（行為）として出現するとき、それは徳にもとづく行為だ、と見なされるのである。

こうしたアリストテレス倫理学のメインテーマは、後に紹介する徳の分析的定義のなかでも明瞭に認められるところである。『ニコマコス倫理学』第二巻第五章では、魂のあり方を三つに区別して考えている。つまり、「魂のうちに生じるものとして」の「情念・能力・状態」の三つのあり方である³³⁾。徳の問題は、情念と状態との関連を中核にして展開されることになる³⁴⁾。端的に言えば、情念の表出方法（ないし統御法）がすなわち人間の徳（器量）³⁵⁾である、というわけである。

ところで、情念・パトスとしてこの箇所示例されているのは、「欲望、怒り、恐れ、自信、ねたみ、喜び、愛、憎しみ、憧れ、羨望、憐れみなど」である。欲望も含めて³⁶⁾、デカルトの『情念論』にもなじみの諸情念が列挙されている。ストア派とは違って、情念の発現自体を否定的に捉えることはせず、その発現の仕方をどうするか、どう習慣づける

30) 同書、II-4, 1105a:「技術によってつくられたものは、その作品自身のうちによきあり方をもっている……。だから、技術作品は一定の性格をもつようにつくりだされさえすれば十分なのである。しかし徳にもとづいて行われる行為は……」と続く。作品の完結性によって十分に判断されうる技術とは対照的に、徳の完成はその習慣的成熟にある、と対比的に説明される。つまり、人が正しい人（正義の徳をもつ人）であるためには、一度、正しいと言われる行為をただけでは十分ではない。類似した場面ではいつも正しい行為をする、という習慣を身につけていなければならない、というわけである。

31) 同書、II-4.

32) 同書、II-4.

33) 同書、I-5, 1105b.

34) 情念とは「欲望、怒り、……憐れみなど、一般に快苦を伴うさまざまな感情のことである」。能力とは「こうしたもろもろの情念を感受しうる能力」「感受性のことである」。状態とは「さまざまな情念に対してわれわれに善い態度をとらせたり、悪い態度をとらせたりするところのわれわれのあり方のことである」。以上は『ニコマコス倫理学』II-5に見られる定義的表現を収集したもの。

35) 加藤氏訳が「アレテー」の訳語として当てる「器量」については、本論考では使用しない。その言葉に固有の意味をもたせる場合はもちろん別である。以降は、おおむね「卓越性」と「徳」によってアレテーを記述する。

36) 廣川氏のコメントによれば、欲望を含まない感情論もあるとか。十七世紀的発想では、少なくともデカルトの発想では、欲望を含むことに何の問題もない。たとえば次の箇所を参照のこと。「魂のパトス

かを問題とする。つまり、ストアの賢者の境地が、アパテイア、つまり〈情念のかなたにあること〉、〈情念に左右されない静謐な心境にとどまること〉であるのに対し、アリストテレス的有徳者の境地は、情念のうちで、その情念を習慣的に麗しく導くことにある、と対比的に言えるだろう。少なくとも、感情生活それ自体は、否定されていないのは確かである。逆に言えば、情念の欠如したところでは、徳の発揮もありえない、ということになるだろう。何らかの困難の克服においてこそ、卓越性・徳は発揮されたとと言えるのだからである。ただし、情念（感情）は、単に障害であるにとどまらず、生活の潤いでもあることを忘れてはならない。

ところで、ヘクシス（*ēxis*：状態）として、言わば類的に定義された徳・卓越性のあり方に留意する必要がある³⁷⁾。（これは『ニコマコス倫理学』でなんども繰り返される教育的メッセージなのだが、）徳とは、そして一般に倫理的価値というものは、自然の能力そのものを評価するものではなく、かといって自然に反する傾向を助長しようというわけでもなく、自然に即しながら、与えられた能力や性向を正しく美しく導くこと、安定的に方向づけること（習慣づけること）を目指すものである、と彼は繰り返し説いている。「状態」という訳語が、ときに「傾向性」や「性向」であったりもするのは、この種の意味合いにおいて、訳し分けられているのである。「正しい人」であることは、安定的にある種の行為をなすような人物である、ということである。しかも、この期待された人物像は、期待されている行為をなすこと無く完成するわけではない。繰り返されることで、ある徳が形成されるが、その形成された徳によって、その行為は徳ある行為となる、のでもある。この二つの局面は、いずれか一方だけで成立するわけではない。繰り返される行為が状態・徳をつくるのも真実であれば、形成された（完成された）状態・徳が行為を徳あるものとするのも、また同様に真実なのである³⁸⁾。

ヘクシスの意義についての説明はここまでとして、さらに、徳の最終的定義を見ておこう。というのは、われわれの主題である情念・感情のギリシア的あり方を見るための機軸ともなるのが、アリストテレスにあっては徳（卓越性）の考え方であるように、筆者には思われるからである。情念そのものにおいてというより、徳（卓越性）との関係においてこそ、情念は縦横に分析され豊饒に記述されている、とわれわれには感じられるからである。

は、ここでは欲望をのぞけば、ほとんど私たちのいう感情をさしている。『靈魂論』でのパトスがより広く思惟までも包含しうるものであったのに対して、ここでは『ニコマコス倫理学』、より狭く欲望と感情とを総じて意味する語として用いられている」（廣川、前掲書、p. 88）と廣川氏は解説している。個々の感情・情念の守備範囲には、くれぐれも注意する必要がある。

37) 同書、II-5, 6. 徳の「類的定義」（第5章）から、「種の定義」（第6章）へと移行する形で、徳の最終的定義が提出される。「徳とはヘクシスである」がその類的定義。

38) 行為から徳へ、徳から行為へ、この二つの流れをいずれも正しく受け止める必要がある。「このような徳の形成や発達、あるいは喪失が、同じ行為から、同じ原因によって生じるだけでなく、徳によるさまざまな活動もまた同じ行為においてなされるだろう」（同書、II-2, 1104a）。

習慣的行為と徳・器量との関係の相互性に留意されたい。それを踏まえたとき、次の記述の意味するところが、正しく二重の方向において理解できるであろう。

「かくして、正しい行為をすることから正しい人が生まれ、節制ある行為をすることから節制ある人が生まれると言えば適切なのである。そうした行為を行なわなければ、誰も善き人になる見込みすらないであろう。しかるに多くの人は……」（同書、II-5, 1105b）。

徳とは選択にかかわる性格の状態（ヘクシス・プロアイレティケー）なのであり、その本質はわれわれとの関係における中庸（メソテース）なのである、ということになるが、その場合の中庸とは、道理（ロゴス）によって、しかも思慮ある人が中庸を規定するに用いるであろうような道理によって規定されたものなのである³⁹⁾。

つまり徳が、まず魂のあり方としては状態、つまり性向レベルにあるものということ、その性向は、行為と情念⁴⁰⁾に関する選択に関わるということ、その選択とは中庸の選択であり、しかもその中庸とは理性的な選択（ロゴスによって規定される選択）である、ということ、（知性的徳としての）思慮深い人のなす選択と合致するような中庸の選択（もちろん、その中庸とは機械的・幾何学的な中間ではなく、われわれの実情に即した中間・中庸のこと）である、ということなのである。

状態、選択、中庸、ロゴス、思慮（知慮）などアリストテレス倫理学のキーワードがふんだんに盛り込まれた定義となっている。

ここで行為に関わる選択的中庸とは、先のアリストテレスの問題設定からいうと、情念・感情をいかに導きいかに統御して、正しく美しい行為に帰結するか、それも習慣的・安定的に関連させ移行させるかに力点を置くものである。それがこの徳の定義の場面では、中庸としてあらたに提起されているわけである。つまりそれが二つの情念の中間という直接的な意味での中庸でもあることは、次に続く章（第二巻第七章）で言及される情念と徳・悪徳の「一覧表⁴¹⁾」を見ると、はっきりするであろう。情念を中庸において発揮すれば、徳・器量と評され、情念を過剰ないし不足において表出するとき悪徳と見なされるわけである。『ニコマコス倫理学』の第二巻七章の記述を整理して「一覧表」化したものを、ここに示しておこう。

〈アリストテレスの中庸の徳・一覧表⁴²⁾〉

項	不足	中間性・中庸	過剰
恐れと平静	むこうみず	勇気	臆病
快楽と苦痛（自分）	無感覚	節制	ふしだら
財貨の供与と取得（小）	さもしさ	（もの惜しみしない） 心の広さ	しまりなさ
財貨の供与と取得（大）	卑小	豪気	俗悪と陳腐
名誉と不名誉（大）	卑屈	高邁	虚栄
名誉と不名誉（小）	功名心のない人	無名称	功名心のある人
怒り	腑抜け	温和	怒りっぽい
言葉と行為（真）	おとぼけ	真実	はったり
言葉と行為・遊び（快）	野暮	機知	道化
言葉と行為・生活（快）	つむじ曲り・気難しや	情愛	御機嫌取り・胡麻すり
情	恥知らず	恥を知る	引込み思案
苦痛と快楽（他人）	人の悪い喜び	義憤	嫉み
正義（第5巻）		全般的・特殊的正義	

39) 同書、II-6, 1106b-1107a.

40) この箇所のギリシア語原文には、「行為」や「情念」という術語は使用されていないが、ロエブ（Loeb classical library）の翻訳では、意を酌んで「行為と情念に関する選択」という訳文に仕上げられている。

41) 御承知のように、『ニコマコス倫理学』ではそう明言されているにも関わらず一覧表は見当たらず、概略的説明しかないが、『エウデモス倫理学』II-3では、実際に、徳と悪徳との一覧表が呈示されている。

42) 『ニコマコス倫理学』II-7から作成。訳語については、必ずしも朴氏訳に従っていない。

ここに見られるように、悪徳と情念、徳と情念の違いは、アリストテレスの定義にもかかわらず必ずしも明確とはいえない。事実、『エウデモス倫理学』にあっては、この一覧表にリストアップされたものが、一括して「情念」と呼ばれていることからわかるように⁴³⁾、情念と徳・悪徳との違いは微妙である。微妙ではあるが、その両者の関係こそがまた、徳や悪徳の問題の核心でもある。

I-3. 徳と判断、性格の徳（倫理的徳）と思考の徳（知性的徳）

これまでのところでわれわれは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』のテキストに即しながら、情念ないし徳についてその全般的定義の試みを中心に検討してきた。そこで明らかになったのは、徳が情念の制御にかかわり、行動との関係において捉えられていること、徳は自覚的で習慣的なものであり、情念を過剰に含むことも、過少に含む（過少にしか含まない）こともあってはならない、いわゆる中庸を選択的に採りそのように振る舞うこと、ということであった。情念の表出を抑制するというより、その麗しい発現を目指すもの、それも社会的な発現において検討されていることがわかった。アリストテレス倫理学ではなじみのこうした展開は、一人彼だけの特性であるとはいえないであろう。そうした側面での研究はすでに提出されているようであるし、今回筆者が参考にした論考の一つも、その種の傾向からの理解をゆるぎなくするためのものであった⁴⁴⁾。

さらにもう一つ、アリストテレス的中庸の徳の特性について付記しておくならば、中庸の選択とはまた、ロゴスにもとづく選択であるとともに、思慮ある人々の選択でもあるような、中庸における振る舞いのことである。ここで思慮ある人ないし思慮として言及される徳⁴⁵⁾とは、『ニコマコス倫理学』にあって唯一、巻を独立して展開されている知性的徳の一つであり、アリストテレス倫理学でも最重要のキーワードでもある。倫理的徳、つまり性格上の徳を中心に記述されている『ニコマコス倫理学』にあって、唯一人間の知性にかかわる徳（卓越性）が究明されるのが第六巻なのであるが、その知性的徳としての「思慮（プロネーシス）」を一方で前提にするような定義のもとに、徳そのものの基本的定義が呈示されている。つまり知性的判断、中庸の判断を不可欠の要素とする人間の徳（卓越性）は、当然ながら理性の介入、ここでは「熟慮〔思量〕（プーレウエスタイ）」の介入を不可欠の条件とする、ということである。情念・感情に判断を含むかどうかで廣川氏は行きつ戻りつされているが⁴⁶⁾、徳については、もちろんそれは問題にならない。中庸をめぐる判断抜きに徳は成立しない。素朴で無邪気な徳は徳ではない、というわけである。あくまで大人の、自覚的で持続的な判断・行為のレベルで、はじめて徳（卓越性）に与りうる、ということである。

43) 「これらの情念や、これらに類似する情念が、魂に生ずるものであるが、それらはすべてあるものは超過することによって、あるものは不足することによって、その名前を得ているのである」（『エウデモス倫理学』II-3, 1220b-1221a）。

44) オーバンク、前掲書。いずれにしろ、この種の問題を取り扱う諸論考の比較・検討については、筆者の今後の課題としたい。

45) 高田氏訳では「知慮」、加藤氏訳では「賢慮」とある。今回は、われわれが主にその訳文使用した朴氏訳の「思慮」をとることとする。原文はもちろんプロネーシス（*προνοήσις*）である。

46) 「ストア派の感情論」での議論を参照のこと。その特色として、廣川氏は以下の4点を挙げている。つまり、感情は1) 判断を含む、2) 対象をもつ、3) 身体的変化を伴う、4) 行為の動機と結合している（廣川、前掲書、pp. 161-165）。

さらに、アリストテレスの記述から、そしてリストアップされた一覧表から、おのずと気づかれるであろうことは、前述した〈情念と徳との微妙な差異〉である。デカルトの『情念論』で言えば、情念として分類され分析されているものが、徳の項目のうちに整理されているし（例えば「高邁」の情念）、先にも触れたように、アリストテレス自身両者を区別せずに情念と一括することもある⁴⁷⁾。

そこで、われわれとしては、情念のギリシア的展開、アリストテレス的受け止め方を見ながらデカルトの『情念論』を再考することが当面の課題であるから、まず、情念と徳との微妙な重なり具合を念頭に置きつつ、「思考の徳」いわゆる知性的徳について先行的に検討して、判断と徳との関係、理性と「徳ある振る舞い」ととの関係を画定しておこう。そうすれば、デカルトの「高邁の情念（徳）」の特殊的意味も、徳と情念との微妙な関係も、さらに明快な輪郭をもって浮かび上がってくるであろう。

I-4. 手段と目的、思慮と「性格の徳」——知性的にして人格的な中庸の徳

アリストテレス倫理学の内部での比較・考量とアリストテレス・デカルト間の比較・考量では問題が異なる。が、いずれにしろ、翻訳によって比較するような問題ではないであろうし、さらには、そうした問題設定自体が成立しないこともありうる。事実、感情については、単に言葉として共通であったにしても、その内実が異なってくる場合のあることは、日本語の意味の歴史的変遷を見ても明らかであるところである。また、問題の立て方自体が異なれば、比較自体に意味がないということにもなる。そうした無意味な勘違いを極力避けるべく、今回は、アリストテレス倫理学内部での徳と情念の関係、「性格の（倫理的）徳」と「思考の（知性的）徳」の⁴⁸⁾関係にのみ、論点を制限したいと思う。後日、筆者の力量の許すかぎり、デカルト的情念とアリストテレスの徳（情念）の比較・検討に移行したいと思う。

さて、プラトンに倣いアリストテレスの提起する魂の理性的部分（理を有する部分）と非理性的部分（理をもたない部分、ト・アロゴン）の区分を踏まえ、さらにこの理性的部分を、認識的部分（エピステーモニコン）と勘考的部分（ログスティコン）に彼は区別する⁴⁹⁾。この後者の部分が、先のプロネーシス、思慮がかかわる部分であり、その熟慮と前者の思惟との決定的な違いが、思慮と知恵との違いでもある。第六卷第三章の冒頭で、真理へいたるときの魂のあり方を、技術（テクネー）、学問的知識（学、エピステーメー）、思慮（プロネーシス）、知恵（ソフィア）、知性（直知、ヌース）という五つの術語に分けて列挙している。先の「性格の徳」を内的に構成するのは「思慮」であり、知恵や知性がそれとは異なるものとして呈示されている。

47) 前述した『エウデモス倫理学』での表現。

48) 『ニコマコス倫理学』I-13.「性格の徳（エーティケー・アレテー）」と「思考の徳（ディアノエーティケー・アレテー）」の区別（あるいは「倫理的徳」と「知性的徳」の区別）については、まず第1巻の巻末の章で現われ、第2巻の冒頭でまた、それを受けた展開となる。もちろん、編集上の問題を考慮に入れて論を展開すべきところであるが、筆者はまだその域に達していない。これもまた今後の、願わくば近い将来の課題としたい。

49) ここでは、訳語を高田氏訳から借用する。理性内部での区別がより鮮明であるように思われるからである。

さて、知恵（直知と学問的知識とをあわせたもの⁵⁰⁾）と思慮とは、対象に関してと同時に思考の働き方においても、つまり外的にも内的にも異なっている。つまり、必然的なもの・変化しないもの・高貴なもの（存在）を対象とし思考する知恵・学問知に対し、「熟慮」は変化するもの・生成するものを対象とし、それを個別において、行為との関係において、つまり「実践的に思考する」、すなわち「熟慮する」のである。不変的なものを普遍的レベルにおいて思考することをめざす学や知恵（観照的知識や法則をめざす）に対して、思慮は個別的な問題、日常的で生成・変化する事象を対象とする。理論的・観照的・普遍的な知恵の働きに対して、実践的・個別的な思慮の働き、という基本的な差異の図式が、第六巻全体の展開のなかで明確になる⁵¹⁾。

さて、先の性格の徳との関係でこの思慮の徳がたずさわるのは、そうした日々生成変化する個別的な場での理性的選択の問題であり、それをアリストテレスは「他の仕方でありえないものについては誰も熟慮しない⁵²⁾」という印象的な表現で解説している。つまり、熟慮とは人間にとっての善を選択し美しい行為を実現するための思考の働き、実践的思考の卓越性であるから、「他の仕方ではありえないもの」ではなく、「他の仕方であるうるもの」を対象にし、つまり必然的で不変的な学問的場が問題なのではなく、また技術知のような制作が問題なのでもなく、行為にかかわる実践的選択への熟慮が問われているのである。そうした思慮のあり方を、アリストテレスは「思慮とは、人間にとっての善悪にかかわる行為を行なうところの、道理をそなえた、魂の真なる状態（ヘクシス・アレテース）である⁵³⁾」と結論づける。絶対的なものが対象ではないこと、善悪どちらにも変化しうること、行為に絡む実践的判断であること、それが正しいものとなるような魂の状態（ヘクシス）であることなどを、明快に表現した定義となっている。さらには、先の勘考的部分を、「思いなす部分（ドクサステイコン）」と語り、ドクサ・思いなしという、真偽（善悪）いずれの可能性をも孕んだ「他の仕方でありうる」世界こそ、思慮の徳の働くべき領域であることを指摘してもいる。

こうして、アリストテレスは、思考の働きにも必然的世界で働くものと可変的・生成の世界で働くものとを区別し、思慮とはその後者に関わる「知性的徳」であり、また、「性格の徳」との関係で言うと、目的を設定する「性格の徳」に対し、目的を実現するための「手段を熟慮すること」である、と語る。つまり、『ニコマコス倫理学』第六巻十二章ではこう語っている。

人間の機能は、思慮および性格の徳にもとづいて果たされる。なぜなら、徳（性格の徳）は正しいものにし、思慮はその目標のためのものごとを正しいものにするからである⁵⁴⁾。

50) Cf., 『ニコマコス倫理学』 VI-7, 1141b ; 「知恵が、自然本性的に最も貴重であろうな諸存在を対象とするところの、知性と結びついた学問的知識である……」。

51) 特に『ニコマコス倫理学』 VI-7のくだり。そうした区別にもとづき、「アナクサゴラスやタレス」など知恵ある人を、「人間の善を追究していない」「知恵はあるが思慮がない」(1141b) と評している。

52) Cf., 同書, VI-1, 1139a, VI-5, 1140a, VI-7, 1141b.

53) 同書, VI-5, 1140b.

54) 『ニコマコス倫理学』 VI-12, 1144a. さらに少し後のくだりで、性格の徳と思慮との関係に言及しつつ、それぞれの役割分担を明確に規定している。

上記の訳文では対比がもう一つ明快ではないが、性格の徳は行為の目的を正しく定めることをその本来の機能として、知性的徳としての思慮は、そうした目的を受け、それを前提にしてそのための適当な手段について正しい選択をする働き、というわけである。目的の妥当性について思慮は考慮せず（熟慮せず）、ただその目的のための手段の適合性について実践的に判断し・行為にもたらすのが本来の機能である、と語るのである。従って、人が真に有徳者であるためには、人生の目的を正しく設定する性格の徳とその目的を効果的に実現する知性的徳、いずれの徳も不可欠である⁵⁵⁾、とアリストテレスはみる。

こうした展開は、徳の全体的相貌を明らかにするとともに、知性的徳、思慮の不十分さをも開示するものである。それは何よりも手段の選択に絡む限界に由来する。この徳だけでは不十分であり、性格の徳の成立とあいまって十全な有徳者が、「正しい人」が完成するのである。オーバンク氏はその著『アリストテレスの思慮』において、熟慮の問題を検討しながら、思慮（知性的徳）と「性格の徳」との関係、全面的徳について、こう述べている。

熟慮はしたがって、それなしでは人間の行為が善い行為、すなわち有徳な（高潔な）行為ではあり得ない条件である。しかしアリストテレスは、その概念が政治的实践から借用されたものであるところの熟慮は徳を構成するには十分ではない、ということをはっきりと理解している。というのは、熟慮は目的を問題にするのではなく、手段を問題にするのであり、善ではなく効用的なものを問題にするからであり、さらに、熟慮そのものは、悪事に役立つこともありうるからである⁵⁶⁾。

「適切に熟慮する能力⁵⁷⁾」をもつ人たる「思慮ある人」は、それだけでは十分に有徳な人ではない、正しい人としては未完成である、というわけである。目的を正しく思考し設定できてはじめて思慮、熟慮の能力もいきる、というのがアリストテレスの力説するところである。こうした徳の二重構造については『エウデモス倫理学』II-10, 11でも同様であり、アリストテレスの基本的主張と理解することができよう。

もっとも、この思慮の徳の限界の側面は、過大に主張されるべきではないだろう。手段的レベルと熟慮とが担当領域であるにしろ、部分的思考しかできない、ということではない。思慮の最終的定義にいたる直前に、アリストテレス自身、思慮の機能が人間の生き方全体にかかわる実践的判断（熟慮）であり、人生全体にとっての善悪の判断を担う重要な役割であることを、すでに力説していた⁵⁸⁾。アリストテレスの真意は、まさに次の表現の

「そして明らかに、たとえ思慮が行為にかかわるものでなかったとしても、思慮はその部分の徳であるがゆえに、われわれは思慮を必要とするであろうし、また明らかに、思慮なしには正しい選択はありえず、徳なしにも正しい選択はありえないであろう。なぜなら、徳は目的を定め、思慮は目的に至る事柄をわれわれに行なわせるからである」（同書、VI-13, 1145a）。

55) 「『思慮』なしに、本来の意味での善き人にはなりえないし、また〈性格の徳〉なしには、思慮ある人にはなりえないからである」（『ニコマコス倫理学』VI-13, 1144b）。オーバンク、前掲書、p. 116も参照のこと。『ニコマコス倫理学』VI-9「よき熟慮（思量の巧者）」「熟慮のよさとは、思慮が真なる仕方での把握している目的、こうした目的を実現するのに役立つような事柄に即した正しき」と語る。

56) オーバンク、前掲書、p. 116。

57) 『ニコマコス倫理学』VI-5, 1140a。

58) 『ニコマコス倫理学』VI-5, 1140a：「熟慮とは、……部分的に考えるのではなく、まさに〈よく生きる

うちにあると言えよう。

思慮なしには本来の意味での善き人にはなりえないし、また〈性格の徳〉なしには、思慮ある人にはなりえないのである⁵⁹⁾。

われわれはここまで、徳の二つのあり方を中心に情念と徳との関係をアリストテレスの『ニコマコス倫理学』に即して見てきた。しかしまだ、情念そのものの比較検討にまではいたっていない。高邁の情念（徳）を中心に、情念の分析をアリストテレス倫理学においても試みてみたいと思うが、すでに規定の枚数を超えている。情念の各論的検討については次回の課題として、今回はここで筆を擱くことにする。

こと（エウ・ゼーン）全体のためには、いかなることが善いのかを考えることである。……〈よく生きること〉の全体にわたる場面でも、熟慮する人（ブーレウティコス）こそ〈思慮ある人（プロニモス）〉ということになるだろう」。

59) 同書、VI-13, 1144b.